

bilimname

yıl: 2021/1

sayı: XLIV

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



editör / editor

Mustafa ULU



editör yardımcıları / editor assistants

Nesrin DURSUN



Hayriye GENÇEL



yayın kurulu / editorial board

Temel YEŞİLYURT (*Başkan*) (Erciyes Üniversitesi)



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



Ahmet Kamil CİHAN (Erciyes Üniversitesi)



Halim ÖZNURHAN (Erciyes Üniversitesi)



Süleyman AKYÜREK (Erciyes Üniversitesi)



Celal TÜREK (Ankara Üniversitesi)



Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Üniversitesi)



Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)



M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU (Ankara Üniversitesi)



Mustafa KARAGÖZ (Erciyes Üniversitesi)



Cenan KUVANCI (Erciyes Üniversitesi)



danışma kurulu / advisory board

Ömer ÖZSOY (Universität Frankfurt)



Turan KOÇ (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)



Michael NIELSEN (Georgia Southern University)



Lütfullah CEBECİ (Erciyes Üniversitesi)



Kaşif Hamdi OKUR (Hitit Üniversitesi)



Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi)



Muharrem AKOĞLU (Erciyes Üniversitesi)



Muammer SARIKAYA (Gazi Üniversitesi)



Mustafa ÖZTÜRK (Marmara Üniversitesi)



John WALBRIDGE (Indiana University)



önkontrol ve redaksiyon / precontrol and redaction

Abdullah AKGÜL

Mizanpaj / layout

Nesrin DURSUN

tanıtım ve sosyal medya / promotion and social media

Temel YEŞİLYURT

arşiv / archive

Abdullah TANRIVERDİ

irtibat / contacts

web sitesi: www.bilimname.com.tr

e-posta: bilimname@gmail.com

ISSN: 1304-1878

e-ISSN: 2148-5860

DOI: 10.28949

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

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

Kayseri - 2021

İçindekiler / contents

Makaleler / Articles

- 7-45 *İslâm ve batı dünyasında kamu yararı bağlamında içkinin yasaklanması: mukayeseli bir araştırma*
46-48 *Prohibition of alcohol in the context of public benefit in the muslim and the western worlds: a comparative study*
Nasi ASLAN, Fatıma ÜNSAL
- 49-78 *Hans Mol'a göre kutsallaşma mekanizmaları ve kimlik üzerine etkileri: menzil tarikatı örneği*
79-82 *According to Hans Mol the effects of sacralization mechanisms on identity: sample of menzil tariqa*
Ömer Faruk DARENDE, Abdulvahap TAŞTAN
- 83-126 *Diyanet hutbelerinin süre ve cümle uzunlukları bakımından incelenmesi*
127-129 *Presidency of religious affairs khutbas in terms of their duration and sentence length*
Ümit Harun AKKAYA
- 131-159 *Ayet ve hadisler çerçevesinde bir genel kabulün tahlili: "affi olmayan günahlar" meselesi*
160-161 *An analysis of a general acceptance in the framework of verse and hadiths: the issue of "unforgiven sins"*
Taha ÇELİK
- 163-202 *Teoriden pratiğe vakf ve ibtidâ*
203-205 *From theory to practice wakf and ibtida*
Yakup UZUN
- 207-234 *Kisrâ sarayından kerbelâ sahrasına: millî-dinî kimlik unsuru ve tarihî-menkibevî figür arasında maktellerde şehrbânû*
235-238 *From the palace of kisrâ to the desert of karbalâ: shahrbânû in maqtals between a national-religious identity element and a historical-legendary figure*
Elnura AZİZOVA
- 239-275 *DKAB öğretmenlerinin, ölçme ve değerlendirme tekniklerini eleştirel düşünme eğitime katkı sağlayacak şekilde kullanma durumları*
276-278 *The usage of measurement and evaluation techniques by teachers of religious culture and ethics course in a way that contributes to critical thinking education*
Osman CİNGÖZ, Süleyman AKYÜREK
- 279-309 *Birbirinin yerine kullanılan iki farklı kavram: dünyevileşme ve sekülerleşme*
310-312 *Two different concepts that used interchangeably: worldlinization and secularization*
Volkan ERTİT, Osman Zahid ÇİFÇİ
- 313-327 *Approach of christian thought to islam in the middle ages: examples of Bernard of Clairvaux, Peter the Venerable, Francis of Assisi and Thomas Aquinas*
328-330 *Orta çağ'da hıristiyan düşüncesinin islam'a yaklaşımı: Bernard of Clairvaux, Peter the Venerable, Francis of Assisi ve Thomas Aquinas örnekleri*
Yasin İPEK
- 331-364 *Hakikat ve mecaz bağlamında kur'an'da mesh (maymunlaşma) hadisesi*
365-367 *The event of simianization in the context of truth and metaphor in the Qur'an*
Mustafa TUNÇER
- 369-385 *Against religion, science and art: an extraordinary life searching for morality, Tolstoy*
386-387 *Din, bilim ve sanata karşı: ahlak arayışında sıra dışı bir yaşam, Tolstoy*
Mehmet BİREKUL
- 389-420 *Nuhbetü'l-asar ve gül-deste-i riyaz-ı irfan'a göre ölüm estetiği*
421-423 *According to nuhbetü'l-asar and gül-deste-i riyaz-ı irfan aesthetics of death*
Kenan MERMER

- 425-446 *Testing adaptive market hypothesis in global islamic stock markets: evidence from markov-switching adf test*
- 447-449 *Global islami pay piyasalarında adaptif piyasa hipotezinin test edilmesi: markov-switching adf testi*
Mehmet Fatih BUĞAN, Emrah İsmail ÇEVİK, Nüket KIRCI ÇEVİK, Durmuş Çağrı YILDIRIM
- 451-485 *Covid 19'un yarattığı ekonomik etkilerle mücadelede felsefesi, araçları ve karakteristik özellikleriyle islami finansman modelinin rolü*
- 486-489 *The role of the islamic finance model with its philosophy, instruments and characteristic features in mitigating the economic impacts of the covid 19*
Sabri Burak ARZOVA, Bertaç Şakir ŞAHİN
- 491-516 *Abbâsî halifesi Mu'tasım-Billâh döneminde (218-227/833-842) saraydaki bilimsel faaliyetler*
- 517-519 *Scientific activities in the palace during the 'Abbâsîd caliphate al-Mu'tasım Bi'llâh (218-227/833-842)*
Samet ŞENEL, Levent ÖZTÜRK
- 521-543 *Gençlerde maneviyat ve şiddet eğilimi arasındaki ilişkide erken dönem uyum bozucu semaların moderatör etkisi*
- 544-546 *moderator effect of maladaptives schemes in the relationship between spirituality and violence tendency*
Halil EKŞİ, Nesrullah OKAN
- 547-573 *Kânûnî'ye ithaf edilen umûr-ı âmme risâlesi: özgürlük temelli yorum bağlamında bir katkı*
- 574-576 *An anonymous treatise on al-umur al-ammah dedicated to sultan suleyman the lawgiver: a new perspective in the context of interpretation of irreducibility*
Yasin APAYDIN
- 577-607 *Müctehidlerin tabakaları hakkında bir inceleme*
- 608-609 *An investigation on the layers of mujtahids*
Fatih ÇİNAR
- 611-633 *الكتابة الحجازية للمصحف الشريف في صدر الإسلام*
- 634-636 *İslâm'ın ilk döneminde mushaf-ı şerif'in hicâzî yazısı*
- 637-639 *The higazi scripture of the holy manuscript in the early times of islam*
Ziyad ALRAWASHDEH, Khadeejah ALRAWASHDEH
- 641-663 *مكانة الممارسة في صناعة تحقيق النصوص: ثلاث صفحات من أيامي مع الشيخ شعيب الأرنؤوط*
- 664-666 *Tahkik işleminde uygulamanın yeri ve önemi: Üstad Şuayb Arnavut'tan üç hatıra*
- 667-669 *The place and importance of the application in the critical edition process: Three memories from Shaykh Shuaib al-Arna'ut*
Ahmed ÜRKMEZ
- 671-693 *The integrationist policy of diyanet towards sectarian diversity*
- 694-696 *Mezhep farklılıklarına karşı diyanetin bütünleştirici politikası*
Sumeyra YAKAR, Emine Enise YAKAR
- 697-733 *DKAB öğretmenlerinin denetim, rehberlik ve mesleki gelişime bakışı: DKAB öğretmenleri ve okul müdürlerinin görüşleri*
- 734-736 *An analysis on the views of rcmk teachers regarding supervision, counseling and professional development: The views of the rcmk teachers and school principals*
Ali GÜNGÖR, Süleyman AKYÜREK

uluslararası indeksler/international indexes

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

ulusal indeksler/national indexes

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



bilimname XLIV, 2021/1, 7-48
Geliş Tarihi: 26.02.2021, Kabul Tarihi: 24.03.2021, Yayın Tarihi: 30.04.2021
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.887119>

İSLÂM VE BATI DÜNYASINDA KAMU YARARI BAĞLAMINDA İÇKİNİN YASAKLANMASI: MUKAYESELİ BİR ARAŞTIRMA*

Nasi ASLAN^a

Fatma ÜNSAL^b

Öz

İslâm'da içkinin haram kılınıp yasaklanması makâsıd-ı şerîa olarak bilinen dinin, canın, malın, aklın ve neslin korunmasına dair temel ilkelerden aklın korunması esasına dayanır. Bu beş ilke hukukta bir ortak değer olarak kamu yararına da temel teşkil eder. Fıkıhta gelenek içerisinde içki içene verilecek cezanın had cezası olduğuna dair genel bir eğilim olmakla birlikte bunu kamu yararı kapsamında ta'zîr cezası olarak değerlendiren alimlerin sayısı da azımsanmayacak derecededir. Bu çalışmada hem İslam Dünyası hem de Batı Dünyasında içkinin yasaklanması ve yasağın korunması noktasında ortaya konulan hukukî yaptırımlara dair uygulamalar karşılaştırmalı olarak ele alınmaktadır. Başta dört halife dönemi olmak üzere ilerleyen tarihi süreçte içki yasağını ihlal edenlere dönük yaptırımlar farklılık arz etse de bunların kamu yararı ortak paydasında birleştiği müşahade edilmektedir. Osmanlı Ceza hukukunda içki içenlere tatbik edilecek cezalar da kamu yararı eksenlidir. Diğer taraftan günümüz bazı İslâm ülkelerinde içki içenlere verilen cezalarla ilgili son zamanlarda yapılan farklı düzenlemelerde kamu yararının gözetildiği görülmektedir. Batı ülkelerine gelince ABD ve İsveç içki konusundaki politikaları ile diğerlerinden ayırır. ABD'nin içki konusundaki politikası bilindiğinden dolayı bu araştırmada İsveç özgün bir örnek olarak biraz daha ayrıntılı ele alınmıştır.

Makalede gayrimüslim bir toplumdaki içki yasağının da araştırmaya konu edilmesi, hukukta gözetilen kamu yararı ortak paydasına dayanır. Bir tarafta haramlık ifade eden vahiy kaynaklı bir yasak, diğer tarafta seküler bir toplumda alkollü içki etrafında yasağa varan kısıtlamalar vardır. Acaba seküler de olsa aklı selim insanlardan oluşan ortak aklın hukuk kurallarının vaz'ında vahye dayalı hükümlerle örtüşmesi mümkün müdür? Ya da normatif hükümlerin vaz'ında

* Bu çalışma Çukurova Üniversitesi BAP Birimi tarafından SYL2018-10344 nolu proje kapsamında desteklenmiştir.

^a Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi, nasiaslan@cu.edu.tr

^b Öğr. Gör., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, fatimaunsal@nevsehir.edu.tr

gözetilen amaçlar kamu yararı bağlamında evrensel olamaz mı? Araştırmada bu sorulara da cevap aranmaktadır.

Anahtar kelimeler: İslam Hukuku, İçki Yasağı, Had, Tazir, Kamu Yararı



PROHIBITION OF ALCOHOL IN THE CONTEXT OF PUBLIC BENEFIT IN THE MUSLIM AND THE WESTERN WORLDS: A COMPARATIVE STUDY

Drinking wine is mentioned in the Holy Quran as a crime and a sin and it is strictly prohibited. In this respect, it is one of the hudud crimes, but since the penalty for it is not specified in the Quran, there is no certainty in terms of the hadd penalty.

Since there is no Āyah in the Quran regarding the punishment of drinking or khamr (intoxication), it is the hadiths that constitute the primary basis of the punishment of alcoholism and khamr. Reportedly, the punishment during the time of the Prophet (PBUH) for this crime was flogging and it was administered by using palm branches, shoes, hands, clothes, etc. However, an exact amount was not prescribed by the Prophet (PBUH). It is stated in the sources that the number is around forty. It is also true that there have been instances the Prophet (PBUH) did not punish someone for khamr.

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



Giriş

Kaynağı itibarıyla ister ilahî olsun ister beşerî olsun hukuk sistemleri menşei farklı olsa da gaî olarak kamu yararını gözetme noktasında birleşirler. Yani, kamu yararı vahye dayalı ve insan iradesine dayalı hukuk sistemlerinin ortak amaçları arasında yer alır. Hukuk sistemlerinde ortak paydayı oluşturan kamu yararı, normatif düzlemde emir ve yasak türünden yapılabilecek birçok düzenlemeye kaynaklık teşkil edebilir. Nitekim, içki yasağına dair yapılan düzenlemelerde kamu yararı hep referans olagelmıştır.

Arapça'da "hamr", Türkçe'de en yaygın haliyle "şarap" terimiyle tanımlanan sıvıların alınması sonucunda kişinin söz ve fiillerini bilemeyecek şekilde aklî melekelerinin zaafa uğramasına sarhoşluk denir.¹ Alkollü içecekler insanı sarhoş ederek onun normal düşünmesini engeller, hukukî tasarruflarını olumsuz etkiler. Bu bağlamda akıl insana Yüce Allah'ın en büyük lütfudur. İnsan onunla insandır. Bu nedenle usûlcüler nezdinde "içki

¹ İbrahim Kafi Dönmez, "Sarhoşluk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/143; Nebi Bozkurt, "İçki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/455.

yasağı” makâsîd açısından akli korumanın en önemli aracı sayılır.²

İlahî hitaba muhatap olup dinî/hukukî işlerle sorumlu tutulmanın, kısaca mükellefiyetin temel dayanağı akıldır. Bu nedenle akli fonksiyonlarını kaybeden kimseler dinî/hukukî yönden sorumlu değildirler.

Sarhoşluk, ehliyete ârız olan durumlar arasında yer alıp eda ehliyeti bağlamında hukukî tasarruflara etkisi özellikle de cezaî ehliyete tesiri, konumuzu birinci derecede ilgilendirmekle beraber en başta ibadet hayatına etkisi de tartışılmış ve sarhoşluğun derecesi açısından sınırları belirlenmeye çalışılmıştır. Örneğin, Osmanlı Şeyhülislamı İbn Kemâl (ö. 940/1534) içki konusunu ele aldığı risalesinde Mâtürîdî³ (ö. 333/944), Neseî⁴ (ö. 537/1142), Zemahşerî⁵ (ö. 538/1144) ve Beyzâvî⁶ (ö. 685/1286) gibi müfessirlerin Nisâ suresi 43. ayetin tefsirinde dile getirmiş oldukları “Namaza yaklaşmayın” ifadesiyle asıl kast edilen şeyin sarhoş olarak namaz kılma olmadığı, “Namaz kılma yeri olan mescitler” ve “En güzel şekilde namaz kılmaya engel olacak ifrat derecesinde içki içme” olduğu şeklindeki yorumlarına karşı çıkmıştır. Yine ayette içki içilmesi sonucu oluşan sarhoşluk (sekr) kapsamının genişletilerek “Uyuklama ve uyku bastırması” gibi kişinin bireysel kontrolünü kaybetmesine neden olan durumları içerecek şekilde anlam verilmesini de eleştirerek⁷ söz konusu yasağın çerçevesinin doğru çizilmesine vurguda bulunmuştur. Nitekim burada sözü edilen husus içkinin kesin haram kılınmadan önceki süreçle ilgilidir.

İslam dininde sarhoş edici içecekler fert ve topluma zarar verip kin ve düşmanlığa neden olduğu için ayet⁸ ve hadislerle⁹ yasaklanmış, içki içenin

² Geniş bilgi için bkz. Ali Pekcan, *İslam Hukuk Felsefesinde Makâsîdü's-Şeria'* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 173-174.

³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1426), 3/187.

⁴ Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr* (İstanbul: Dâru'l-lubâb, 1440), 5/35.

⁵ Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-Arabî, 1407), 1/512.

⁶ Nâsiruddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî, 1418), 2/75.

⁷ Şemseddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemâl, “fî Tafsîli hurmeti'l-hamr”, *Resâili İbn Kemâl* (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316), 1/345.

⁸ “Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir, bunlardan uzak durun ki, kurtuluşa eresiniz.” (el-Mâide 5/90).

⁹ “Sarhoşluk veren şeyin azı da çoğu da yasaktır.” Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. ed-Deâs (Beyrut: Dâru İbn-i Hazm, 1418); Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Mektebetü Mustafa Albani, 1398). Hz. Peygamber (sav) de içkiyi yasaklamakla kalmamış bununla beraber on kişiye lanet etmiştir: satana, satın alana, satın alınana, sıkana,

cezalandırılacağı da yine Hz. Peygamber'in (sav) sünnetiyle¹⁰ sabit olmuştur. Zikredilen ayet ve hadislerde yasağın açıkça yer alması suçun kanunî; şarap veya sarhoş edici içkinin içilmesi maddî; bu fiilin bilerek işlenmesi veya mazeretin olması durumu ise söz konusu fiilde kasıt bulunup bulunmaması açısından suçun manevî unsurunu oluşturur. İçki içme suçunun iki kişinin şahitliği ya da failin ikrarıyla sabit olduğu hâkim bir kanaat olmakla birlikte¹¹ bu suçun ikrar ile sabit olması ihtilafıdır. Zira bazı alimlere göre yalan söyleme ihtimali bulunduğu için sarhoşluk ikrarından dolayı had cezası uygulanmaz.¹²

İslam Ceza hukukunda içkinin yasaklanması sarhoş edicilik gibi mazbut bir illete mebnî kılınsa da genelde aklın korunması gibi daha umumî bir maslahat ve maksada dayanır. Hikmet sahibi Yüce Allah koyduğu şer'î hükümlerde kullarının maslahatını gözetmiştir. Nitekim makâsîd-ı şer'îa olarak bilinen dinin, canın, malın, aklın ve neslin korunmasına dair temel ilkeler hukukta bir ortak değer olarak kamu yararına da esas teşkil eder. Alkollü içkilerin yasaklanması ve bu yasağı çiğneyenler için konulan dinî ve ahlakî müeyyidelerin yetersiz kalması ve ihlallerin kamu düzenine zarar vermesi boyutuna ulaşması halinde yasama organının uygun göreceği bir kısım hukukî müeyyideler devreye sokulabilir.¹³ Aşağıda detaylarına temas edileceği üzere içki içen kimselere Hz. Peygamber (sav) ve Hz. Ebû Bekir (ra) döneminde farklı cezaların verilmiş olması da yapılabilecek bu tür düzenlemelere imkan tanımaktadır.

Fakihler nezdinde şarabın haram kılınması meselesinde hükmün

sıkılana, sunana, içene, taşıyana, taşınana ve parasını yiyene. bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (Dimaşk: Muesssetu'r-Risâle, 2009), hadis no. 3380, 3381.

¹⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, "Eşribe", *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zübeyr Nasır (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1422), 7/108; Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Hudûd*, thk. ed-Deâs (Beyrut: Dâru İbn-i Hazm, 1418); Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî Tirmizî, "Hudûd", *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Mektebetü Mustafa Albani, 1398); Ebû Abdirrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesâî, "Hudûd", *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdülgaffar Süleyman Bündârî-Seyyid Kevserî Hasan (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411).

¹¹ Ebû'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi*, thk. Muhammed Adnan (Beyrut: Şeriketü Dâru'l Erkam, ty.), 1/400; İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Halebî, *Mülteka'l-Ebhur*, thk. Vehbî Süleyman el-Ulbânî (by.: yy., 1406), 1/338; Mehmet Koç, "Osmanlı Ceza Hukukunda Sarhoşluk Veren İçecekleri İçme Suçu ve Cezaları", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 743.

¹² Şemseddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemâl, "Haddi'l-hamr", *Resâili İbn Kemâl*, nşr. Ahmed Cevdet (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316), 1/379.

¹³ Mustafa Yıldırım, "İslam Hukukunda İçki İçme Suçu ve Cezası", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/14 (2001), 50.

illetinden hareketle kıyasla söz konusu yasağın bütün sarhoş edici içkilere teşmil edileceği yönünde hâkim bir kanaat olmakla birlikte uygulanacak cezanın miktarı ile ilgili tartışmalar bitmiş değildir. Şarabın haram kılınması ile ilgili ayetin sonunda yer alan, içki ve kumarın toplumda kin ve düşmanlığa neden olacağı olgusu kamu düzeni¹⁴ açısından göz ardı edilemeyecek bir maslahatı içerse de bu nokta, kıyasın dayanacağı illet etrafındaki tartışmaların hep gölgesinde kalmıştır.¹⁵ Oysa hukukî düzenlemelerde kamu yararının birinci öncelik olması kaçınılmazdır. Toplumların sahip oldukları inanç ve dinî anlayışlar farklı olsa da hepsi kamu düzeninin teessüs etmesi ve korunması amacıyla birleşirler.

İçkinin kamuya açık olmayan -örneğin kişinin kendi evinde içmesi gibi- bireysel hayat ile sınırlı olması durumu mensup olunan dinin manevî sorumluluğu ile sınırlı olup kamu hukuku açısından suç teşkil etmez. Ancak zararlı davranışlara sevk edecek boyuta ulaşan sarhoşluk durumunun da aynı şekilde masum olduğu söylenemez. Bu boyuta ulaşan sarhoşluk durumu kamu hukukunun ihlali bağlamında her an suç teşkil etme potansiyelini beraberinde taşır. Nitekim bu durum sarhoşluğun kamu yararı bağlamında yasaklanmasına da temel teşkil eder. Bu yasaklamanın evrensel olabileceğine İbn Kemal (ö. 940/1534) asırlar önce vurguda bulunmuştur.¹⁶

Şâtibî (ö. 790/1388) içkinin insana neşe vermesi, cesaretlendirmesi ve insanın bazı duygularını harekete geçirmesine karşın akli izale etmesi, sağlıklı düşünme yetisini kaybetmeye neden olması ve insanın namaz vb. görevlerini aksatmasına sebebiyet vermesinden dolayı yasaklandığını ifade etmektedir. Diğer taraftan içkinin insanlar arasında düşmanlık ve haksızlığa sebebiyet verdiğinden toplumsal barış için de bir tehdit olduğunu belirtmektedir.¹⁷ Nitekim sarhoşun mantıklı düşünme ve davranma yeteneği

¹⁴ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Allah'ın iman ile aranızda oluşturduğu İslam kardeşliğini içkinin sarhoşluğu ve kumar meşguliyeti ile bozmayın yorumunda bulunur. bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an te'vil-i ayi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 5/34.

¹⁵ İbn Kemâl, Maide suresi 90 ayettin tefsirinde Râzi ve Beyzavî'nin getirmiş oldukları yoruma usûlî yönden eleştiride bulunmaktadır. Naklettiklerine göre "haramlık illeti tahrimden önce bulunmakta ve hükmün, illetten sonra gelmesinin ta'lil'in sıhhatine mâni olacağı" söylenirse, bu durumun ta'lil'e mâni olmaması gerekir demektirler. İbn Kemâl'e göre bu görüş, illet-i kâsıra ile ta'lil'in caiz oluşuna dayanır. Bu görüşün İmam Şâfiî'nin mezhebi olduğunu, bunun da kendi mezheplerine muhalif olduğunu söyleyerek eleştirir ve buradaki hükmün illet olması münasip olmayan bir vasıf (şeytan işi pislik) üzerine tertib olunduğunu belirtir. bkz. İbn Kemâl, "fi Tafsîli hurmeti'l-hamr", 1/355.

¹⁶ İbn Kemâl, "Haddi'l-hamr", 1/379.

¹⁷ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasen (Huber: Dâru İbni Affân, 1997), 2/67, 123.

geçici de olsa devre dışı kalmasıyla onun şahsiyeti sarhoşluk öncesine göre yara almakta ve bilinci etkilenmektedir. Şuur kaybına neden olması ise kişiyi hırsızlık, zina, iftira hatta ölümle sonuçlanabilecek cinayetleri işlemeye aday haline getirmektedir.¹⁸ Diğer taraftan eşler arasında geçimsizliğe neden olması ise bilinen bir gerçektir.

İçki ile ilgili olarak İbn Aşûr (1879-1973) da aklın korunması bağlamında, “akli melekenin bozulması, tasarrufların disiplinden yoksunluğuna ve dolayısıyla yapılan işlemlerin fesadına yol açar” diyerek bunun için gerek ferdin içki içmekten ve gerekse toplumun bireyleri arasında içki içmenin yaygınlaşmasına engel olunması gerektiğini belirtir.¹⁹

İçki içip sarhoş olmanın haramlığı sadece İslam dinine ait bir hüküm değildir, diğer dinlerde de bu hüküm bulunmaktadır. Zimmî denilen gayr-i müslim vatandaşların içki kullanmaları çoğunluk fukahaya göre mubahtır, suç olarak değerlendirilmez. Hasan b. Ziyad’ın (ö. 204/819) benimsediği, “İçip sarhoş oldukları zaman zimmilere had uygulanır. Bu ceza, içki içtikleri için değil sarhoş olmaları nedeniyle. Çünkü sarhoş olma tüm dinlerde haramdır.” görüş -pratik açıdan uygulamada- daha anlamlıdır.²⁰

Yahudilikte ibadetten önce içki içilmesi, yargıçların duruşmadan önce içki içmeleri yasaklanmıştır. Normal günlerde de içki içilmesi hoş karşılanmamaktadır.²¹

Bu çalışma İslam hukuku eksenli olmakla birlikte gayrimüslim bir toplumdaki içki yasağının da araştırmaya dahil edilmesi hukukta gözetilen kamu yararı gibi bir ortak payda esasına dayanır. Bir tarafta haramlık ifade eden vahiy kaynaklı bir yasağın diğer tarafta seküler bir toplumda alkollü içki etrafında oluşan çekinceler ve yasağa varan kısıtlamalar vardır. Bu durumda seküler de olsa akl-ı selim insanlardan oluşan ortak aklın hukuk kurallarının vaz’ında vahye dayalı hükümlerle örtüşmesi tuhaf gibi görülse de şer’î bildirim olmadan aklın bir şeyi hüsün/iyi ya da kubuh/kötü olarak değerlendirebileceğine dair Mutezilî ve Maturidî anlayış pratikte karşılık bulabileceğine dair özgün örneklerden biri olarak düşünülebilir mi? Ya da normatif hükümlerin vaz’ında gözetilen amaçlar evrensel olamaz mı? Konu özelinde bu sorulara da cevap aranacaktır.

¹⁸ Sabri Erturhan, *İslam Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2008), 215.

¹⁹ Muhammed et-Tâhir İbn Aşûr, *Makâsîdü’s-Şer’î’l-İslâmiyye* (Tunus: yy., 1978), 78.

²⁰ İbn Kemâl, “Haddi’l-hamr”, 1/379.

²¹ İşaya, 5:11-12; Daniel, 5:1-4, 23; Hoşea, 4:1-14; Geniş bilgi için bkz. Sami Kılıç, *İlâhi Dinlerde Yiyecek ve İçecekler* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 121-123.

A. İslam Hukukunda Şarap/İçki İçme ve Sarhoşluk Suçunun Cezası

Caydırıcılık bağlamında İslam ceza hukuku cezaları, dünyevî ve uhrevî olarak iki şekilde tanzim edilmiştir (el-Mâide 5/33). Yüce Allah, “hakîm/hikmet sahibi” sıfatıyla bazı suçlara ait cezaların miktarını açıkça tayin etmiştir. Had cezaları, bu neviden cezalar olup Allah (kamu) hakkının ağırlıklı olduğu haklardır. Sözlükte “engellemek, sınır koymak ve ayırmak”²² anlamlarına gelen had, terim olarak, “ceza müeyyidesinin uygulanmasını gerektiren yasak fiillerin işlenmesine mâni olmak için Allah hakkı olarak -O’nu yüceltmek ve emrine imtisal etmek için- farz kılınmış belli cezalar”²³ demektir. Had suçları, cezası Şâri’ tarafından tayin edilmiş ve Allah haklarına/kamuya yönelik işlenen suçlardır.²⁴ Kamu yararını ilgilendiren, kamu düzenini koruyan ve gerçekleştiren her ceza, İslam hukukunda Allah (kamu) hakkıdır. Haddin Allah hakkı oluşunun anlamı; bu cezaların, devlet, kişiler ve toplum tarafından düşürülmesinin, affının, azaltılması ve değiştirilmesinin mümkün olmamasıdır. Bazı âlimlere göre had suçları sayısı yedi olarak belirlenmiş olup bunlar zina, kazf, sarhoşluk, hırsızlık, hırâbe, irtidat ve isyan (bağy)dir.²⁵ Âlimlerden bir kısmı isyan,²⁶ bir kısmı irtidat,²⁷ diğer bir kısmı ise şarap içme-sarhoşluk suçlarını²⁸ çıkarıp had suçlarının sayısını dört olarak belirlemişlerdir.²⁹ Kısası gerektiren suç, şahısların hayat ve vücut uzuvlarına karşı kasıtlı yapılan haksız fiiller sonucu oluşur. Bu suçlar teammüden işlendiğinde cezası kısastır ve Şâri’ tarafından tayin edilmiştir.³⁰

Ta’zîr suçları, Şâri’ tarafından tayin edilmiş belli bir cezaî yaptırımı olmayan, had ve kısas suçları dışında kalan, miktarı ve uygulaması kamu

²² Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed Neseî, *Tilbetu’t-Talebe fi’l-İstîlâhâtî’l-Fikhiyye* (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1436), 175.

²³ Muhammed b. Ebû Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1413), 9/36.

²⁴ Mehmet Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta Yayınları, 2012), 158; Mustafa Avcı, *Türk Hukuk Tarihi* (Konya: Atlas Yayınları, 2017), 35; Had suçlarının tarifleri için bkz. Bekr b. Abdillâh Ebû Zeyd, *el-Hudûd ve’t-Ta’zîrât inde İbni’l-Kayyim* (Riyad: Dâru’l-Asime, 1416), 23; Ahmed Fethi Behnesî, *el-Ukûbe fî fikhi’l-İslâmî* (Beyrut: Dâru’r-Râid el-Arabî, 1404), 124; Muhammed Selim Avvâ, *Fî Usûli’n-nizâmî’l-cinâî’l-İslâmî* (Kahire: Dâru’n-Nahda, 1427), 151.

²⁵ Abdulkâdir Udeh, *et-Teşrîu’l-cinâiyyi’l-İslâmî mukârinen bi’l-kânûni’l-vad’î* (Beyrut: Mektebetü Dâru’t-Türâs, 1426), 1/105-106.

²⁶ Abdurrahîm Sıddîkî, *el-Cerîme ve’l-ukûbe fi’ş-şerâtil İslâmiyye* (Kahire: Mektebetü’n-Nahda, 1408), 15; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 184.

²⁷ Alâüddîn Ebû Bekir b. Mesûd Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’ fî tertîbi’ş-şerâi’* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabiyye, 1394), 7/33; Behnesî, *el-Ukûbe fî fikhi’l-İslâmî*, 80.

²⁸ Koç, “Osmanlı Ceza Hukukunda Sarhoşluk Veren İçecekleri İçme Suçu ve Cezaları”, 741.

²⁹ Avvâ, *Fî Usûli’n-nizâmî’l-cinâî’l-İslâmî*, 154; Avcı, *Türk Hukuk Tarihi*, 16.

³⁰ Bkz. el-Bakara 2/178; el-Mâide 5/45.

otoritesine veya belli hallerde hâkime bırakılmış hukuka aykırı fiillerdir.³¹

Bunun yanında kamu yararı gereği tazir cezalarının had ve kısas cezalarına ilaveten uygulanabilceğine dair görüşler de mevcuttur.³² Ayrıca had ve kısas suçlarının unsurlarında ve ispat şartlarındaki eksikliklerden dolayı onların yerine ta'zir cezaları tatbik edilebilir.³³

Kur'an'da şarap içme suç ve günah olarak belirtilmiş olup kesin bir şekilde haram kılınmıştır. Bu açıdan suç olarak had kapsamındadır ancak bu suça verilecek ceza Kur'an'da belirtilmediği için had cezası noktasında kesinlik yoktur.

Konuyla ilgili iki âyette şöyle buyurulmuştur: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ / Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları ancak birer şeytan işi pisliktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz" (el-Mâide 5/90). " إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ / Şeytan içki ve kumar yoluyla aranızda düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçtiniz değil mi?" (el-Mâide 5/91). Ayette içki "hamr" kelimesi ile ifade edilmektedir; Hamr, akıl ve ayırt etme yeteneğini örten şeydir. Aynı şekilde akıl ve ayırt etme, düşünme yeteneğine engel olan, durduran şeye "seker" de denilir. Hamr denilmesinin nedeni akli örttüğü, düşünceyi karıştırdığı içindir.³⁴

Âyette "إِنَّمَا/innemâ" edatı muhatabı uyarmak ve dikkatini söylenen şeye toplamayı sağlamak için başvurulan bir kasr/hasr türüdür. Dolayısıyla içki, kumar ve diğerleri insanın aklını alma, meşgul etme ve gaflete düşürme gibi özelliklerine karşılık olarak nida ve innemâ edatlarıyla müminlerin dikkat kesilmeleri ve haram kılınan şeylerin ahlâkî ve dinî zararları

³¹ Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâiyi'l-İslâmi mukârinen bi'l-kânûni'l-vad'*, 1426, 1/126; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976), 3/24; Tuncay Başoğlu, "Ta'zir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/198; "Cinâyet", *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1409), 16/59; Mehmet Boynukalın, "Suç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37/454.

³² "Ta'zir", *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1408), 12/258; Abdulazîz Musa Âmir, *et-Ta'zir fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1389), 54-55.

³³ Âmir, *et-Ta'zir fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye*, 164.

³⁴ Şemseddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemâl, "Ta'lîmi'l-emr fi tahrîmi'l-hamr", *Resâili İbn Kemâl*, nşr. Ahmed Cevdet (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316), 1/340.

hususunda tereddüt etmemeleri gerektiği vurgulanmaktadır. Âyetteki haram hükmünü teyit etmek üzere haram kılınan dört husus için “رِجْسٌ/pislik” ve “مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ/birer şeytan işi” şeklinde iki özelliğe dikkat çekilmiştir. Zira “rics” kelimesi, pis ve çirkin sayılan ameller anlamında olup manevî olarak da Allah’ın kerih gördüğü ve onun gazabını çeken bir günahdır.³⁵ Kötülük noktasında zirve yapmış kötü olan amel anlamını da içerir. Öte yandan “birer şeytan işi” sıfatı ise bir önceki sıfatı pekiştirmektedir. Çünkü şeytan inkârcıdır. Bu yüzden necistir/pisliktir.³⁶ Ayrıca “Şeytan işi” denilirken bunlar şeytanın süsleyerek güzel gösterdiği ameller manasına da gelir.³⁷

Bir önceki 90. âyetin aksine 91. âyette dikili taşlar (putlar), fal ve şans oklarından bahsedilmemiştir. Çünkü burada şarap ve içkinin çirkinliği ve kötülüğü üzerinde durulmuştur.³⁸ “Artık vazgeçtiniz değil mi?” buyurularak birer şeytan işi pislik olan bu iki şeye dair nihaî nokta konulmuştur. Böylece müminlerden şarap ve kumara “artık son vermeleri” kesin bir şekilde istenmiştir.³⁹

Kur’an’daki yasağa konu olan “hamr” kelimesinin Türkçe karşılığı “şarap”tır. Bu nedenle diğer sarhoş edici alkollü içkileri kullananlara verilecek ceza ile ilgili tartışma çıkmış buna göre hamr içenlere farklı diğer içkileri içenlere farklı cezalar uygulanması gerekip gerekmediği noktasında da fakihler arasında görüş ayrılığı doğmuştur. Hanefiler dışındaki diğer üç mezhebe göre, ismi hamr olsun veya diğer içkiler olsun azı da çoğu da; sarhoş etsin veya etmesin had cezasını gerektirir. Hanefiler ise, şarabın azını ya da çoğunu, diğer içkilerden ise sarhoş edecek miktarını içenlere had uygulanacağını; sarhoşluk meydana getirmeyecek kadar içilmesinden dolayı ta’zîr cezası uygulanacağını kabul ederler.⁴⁰ Hamr/şaraptan az veya çok

³⁵ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an te’vil-i ayi’l-Kur’an*, 5/33.

³⁶ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1420), 12/423-424.

³⁷ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an te’vil-i ayi’l-Kur’an*, 5/33.

³⁸ Muhammed Mutevellî Şa’râvî, *Tefsîru’l-Kur’ân* (Kahire: Mecme’u’l-Buhûsi’l-İslâmiyye, 1418), 6/99.

³⁹ el-İmâd Muhammed b. Mustafa Ebussuûd, *İrşâdu’l-‘akli’s-selîm ilâ mezâye’l-Kitâbi’l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, ty.), 1/218.

⁴⁰ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’ fi tertîbi’s-şerâi’*, 7/40; el-Halebî, *Mülteka’l-Ebhur*, 1/338; Ebu’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtûbî İbn Rüşd [el-Hafid], *Bidâyetu’l-muctehid ve nihâyetu’l-muktesid* (Beyrut: Muesssetu’r-Risâle, 2010), 810; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî. İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Âlemü’l-kütüb, 1417), 13/304; Abdulkâdir Udeh, *et-Tesrîu’l-cinâiyyi’l-İslâmi mukârinen bi’l-kânûni’l-vad’î* (Beyrut: Mektebetü Dâru’t-Türâs, 1426), 2/444;

içenlere uygulanacak cezanın adı *haddü's-şü'rb* olarak şarabın haricindeki sarhoşluk verecek içeceklerden içerek sarhoş olanlara uygulanacak cezanın adı *haddü's-sükr* olarak ifade edilmektedir.⁴¹

İçki içme (hamr) ve sarhoşluğun cezası konusunda Kur'ân'da bir ayet bulunmaması nedeniyle bunların cezasının birinci derecede dayanağını hadisler oluşturmaktadır. Hz. Peygamber (sav) döneminde bu suçu işleyenlere hurma dalı, papuç, el, elbise vb. şeylerle vurulduğu nakledilmektedir.⁴² Bununla birlikte Hz. Peygamber (sav) tarafından kesin bir miktar bildirilmemiştir. Kaynaklarda vurma sayısının kırk civarında olduğu ifade edilmektedir.⁴³ Bu rivayetler yanında Hz. Peygamber'in (sav) hiç ceza vermediği sarhoşluk vak'aları da mevcuttur.⁴⁴

Fakihler içki içen bir kimseye had cezası mı ta'zîr cezası mı uygulanacağı konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. İbn Münzir (ö. 318/930), Ebû Ca'fer et-Taberî (öl. 310/923) ve Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) de aralarında bulunduğu hukukçular, Hz. Peygamber (sav) döneminde sayı belirtilmeden sopa vurulması, Hz. Ebû Bekir (ra) döneminde celde/sopa sayısının 40 olarak belirlenmesi ve Hz. Ömer'in (ra) bu sayıyı 80'e yükseltmesinden dolayı içki içene had cezası uygulanamayacağını söyleyerek celde sayısını ülülemler belirlediği için suçluya ta'zîr cezası olarak tatbik edileceği kanaatindedirler.⁴⁵ Bunun yanında Selim Avvâ, Mustafa Şelebî⁴⁶, Behnesî gibi çoğu çağdaş hukukçular da içki içene ta'zîr cezası

⁴¹ "Sekr", *el-Mevsûatü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1412), 25/92-93; Dönmez, "Sarhoşluk", 36/143.

⁴² Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, 1/399; el-Halebî, *Mülteka'l-Ebhur*, 1/339; "Sekr", 25/102; Ayrıntılı bilgi için bkz. Ayzada Taştanova, *İslam Ceza Hukukunda İçki İçme ve Sarhoşluk Haddi (Haddü's-Şü'rb ve Haddü's-Sükr) Ayırımı ve Hukuki Sonuçları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 10-25.

⁴³ Ebû Dâvûd, *Hudûd*, 4/36.

⁴⁴ Ebû Dâvûd, *Hudûd*, 4/35; Ebu'l-Hüseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, "Hudûd", *el-Câmi'u's-sahîh* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ty.), 5/35; Nesâî, "Hudûd", 4/14.

⁴⁵ Ebû Dâvûd, *Hudûd*, 4/35; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed B. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 15/322.

⁴⁶ Ebû Zeyd, *el-Hudûd ve't-Ta'zîrât inde İbni'l-Kayyim*, 296-299; Muhammed b. Ali Muhammed eş-Şevkânî, *Neylül-evtâr min esrâri Münteka'l-ahbâr*, thk. Ahmed Muhammed Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2005), 5/150-151; Ahmed Fethi Behnesî, *es-Siyâsetü'l-cinâiyye fi's-şerîati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dâru's-Şurûk, ty.), 182; Avvâ, *Fî Usûli'n-nizâmî'l-cinâi'l-İslâmî*, 183-186; Ahmed Fethi Behnesî, *el-Hamru ve'l-Muhaddarât fi'l-İslâm* (Kahire: Arabian Gulf Enst., 1424), 75-82; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 212; Abdullah Çolak, *İslâm Ceza Hukuku* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2018), 120; Avcı, *Türk Hukuk Tarihi*, 444.

⁴⁷ Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta'lîlü'l-Âhkâm*, (Beyrut: 1981), 59-62.

uygulanacağı görüşündedirler.⁴⁷

Fakihlerin ekseriyeti ise şarap içene verilecek cezanın had cezası kapsamında olduğu düşüncesindedirler. Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) göre; celde/sopa sayısı 80'dir. İmam Şâfiî (ö. 204/820), Ebû Sevr (ö. 240/854), Dâvûd ez-Zahirî (ö. 270/884) ve bir rivayette Ahmed b. Hanbel'e göre ise sopa sayısı 40'dır.⁴⁸ İbn Rüşd'e (ö. 595/1198) göre cumhur Hz. Ömer (ra) zamanında oluşmuş icmâ'a, diğerleri ise Hz. Peygamber'in (sav) ve Hz. Ebû Bekir'in (ra) kırk celde uygulamasına dayanmaktadır.⁴⁹ İmam Şâfiî'nin de aralarında bulunduğu bir grup fakih haddin 40 olduğu, devlet başkanının isterse sayıyı artırabileceği ve artırılan miktarın ta'zir olarak değerlendirileceği görüşündedir.⁵⁰ Burada temel cezanın 40 celde olduğu bunun üzerine yapılan ilave cezaların ta'zir olup Hz. Ömer (ra) döneminde 80 celde ile ilgili oluşan sahabe icmânının ise maslahat/kamu yararı esasına dayanan icmâ olduğuna dair kanaatler de mevcuttur.⁵¹ Biltâcî, içki suçunda ceza olarak uygulanan ikinci kırk kırbacın, kıyasa dayanan ve kamu maslahatını amaçlayan ve üzerinde sükûtî icmâ oluşan ta'zir cezası olduğu kanaatindedir.⁵² Bilindiği üzere senedi maslahat/kamu yararı olan icmâ'nin hükmü, onun dayanağı olan kamu yararının değişmesi ile de değişebilir. Diğer taraftan Hz. Ömer'in (ra) içki kullanımına dair vakaların artması ile ilgili kendisine gelen şikayetler üzerine sahabe ile istişare edip bir rivayete göre 'Abdurrahmân b. 'Avf'ın (ö. 32/652), diğer rivayete göre ise Hz. Alî'nin (ra) içki içme cezasının kazf cezasına kıyâs edilerek seksen sopa olarak

⁴⁷ Avvâ, *Fî Usûli'n-nizâmi'l-cinâi'l-İslâmî*, 176; Avcı, *Türk Hukuk Tarihi*, 247; Yaşar Yiğit, *İslam Ceza Hukuku* (Ankara: Sistem Ofset Yayıncılık, 2012), 84.

⁴⁸ Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtûbî İbn Rüşd [el-Hafid], *el-Beyân ve't-tahsil*, thk. Muhammed Hâcî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988), 16/313-314, 345; Şemsü'l-Eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.), 24/30; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, 7/40; Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, 1/399; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 13/308; Ebû Zeyd, *el-Hudûd ve't-Ta'zirât inde İbni'l-Kayyim*, 299; Şemsüddîn Muhammed b. el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418), 4/189; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424), 8/14; Behnesî, *es-Siyâsetü'l-cinâiyye fî's-şerâti'l-İslâmiyye*, 183; "Sokr", 25/96.

⁴⁹ İbn Rüşd [el-Hafid], *Bidâyetü'l-muctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 880.

⁵⁰ Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, *Meâlimü's-sünen* (Beyrut: yy., 1981), 3/338-339; Ebû Zeyd, *el-Hudûd ve't-Ta'zirât inde İbni'l-Kayyim*, 299; Âmir, *et-Ta'zir fî's-Şer'ati'l-İslâmiyye*, 28; "Sokr", 25/96.

⁵¹ Çolak, *İslâm Ceza Hukuku*, 122.

⁵² Muhammed Biltâcî, *Menhecu Ömer b. el-Hattab fî't-teşri'* (Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1390), 277.

uygulanmasına ilişkin teklifinin kabul edilmesi⁵³ neticesi icmâ olduğu belirtilir. Ancak bu görüş de tartışmalıdır. Zira Hanefilere göre mukadder cezaları tespitte kıyas yapılamaz, nitekim Cessâs (ö.370/980) “had cezalarını tespitte kıyasa yer yoktur”⁵⁴ diyerek bunu açıkça ifade eder. Diğer taraftan hadd-i şüribün seksen celde/kırbaç olarak uygulanması ile ilgili bu sayı üzerinde icmâ olduğu iddiası diğer bir açıdan da isabetli değildir.⁵⁵ Şöyle ki: Hz. Ömer’in (ra) hilafetinin gerek öncesi gerekse sonrasında bu konuda sahabenin ihtilaf halinde olduğu görülmektedir.⁵⁶ Şu halde bunun cumhurun görüşü olarak ifade edilmesi daha isabetlidir.

B. İslam Yargı Tarihinde İçki Yasağına İlişkin Tarihî Süreç ve Uygulama

Bu başlık altında içki yasağı ile ilgili tarihî süreci bütünüyle yansıtmak çalışmanın sınırlarını aşacağından uygulamaya dair bazı kesitlerle iktifa edilecektir. Ancak bundan önce içkinin Kur’an’da haram kılınması ile ilgili tedricî süreçten kısaca bahsedilecektir.

İçki, dört aşamalı bir süreç sonrasında yasaklanmıştır. Tedricîlik olarak isimlendirilen bu süreç, hükümlerin ilâhî irade tarafından bir defada ve bütün şeklinde değil teşrîf sürecin zamana yayılarak beşerî ve sosyal olgular dikkate alınıp peyderpey gerçekleşmesidir. Zira insanların içkiye olan bağılıkları ve fazla kullandıkları halde yasak tek bir emirle bir defada nazil olsaydı, onlara ağır gelebilirdi. Yüce Allah bunu bildiği için haram kılmada bu tedricî ve merhamet yöntemini uygulamıştır.

İçki konusunu ilk olarak ele alan ayet, Mekke’de nazil olan “*Hurma ağaçlarının meyvelerinden ve üzümlerden hem içki, hem de güzel bir rızık edinirsiniz. Elbette bunda aklını kullanan bir toplum için bir ibret vardır.*”⁵⁷ ayetidir. Bu ayet indiği zaman Müslümanlar içki kullanıyorlardı, onlara helaldi. Nitekim ayette geçen “sekr” kelimesi sarhoş edici içki manasına olup Mekke döneminde bu Allah’ın, kullarına nimet kabilinden saydığı içecekler

⁵³ Ebû Dâvûd, *Hudûd*, 4/35; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî İbn Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi Şahîhi İbn Hibbân*, thk. Şu’ayb el-Arnâvût (Beyrut: Muesssetu’r-Risâle, 1988), 10/300.

⁵⁴ Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl* (Kuveyt: Vizâretü’l-evkaf, 1994), 4/105.

⁵⁵ Sabri Erturhan, “Hz. Ömer’in Ceza Hukukuna Dair Bazı Uygulamaları”, *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, ed. Ali Aksu (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaası, 2018), 3/161-162.

⁵⁶ bkz. Muhammed b. Ali Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü’l-evtâr min esrâri Münteka’l-ahbâr*, thk. Ahmed Muhammed Seyyid (Beyrut: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 2005), 7/170.

⁵⁷ Nahl, 16/67.

arasında yer almaktadır.⁵⁸

İkinci olarak nazil olan “Sana içkiyi ve kumarı sorarlar. De ki: “Onlarda hem büyük günah, hem de insanlar için (bazı zahiri) yararlar vardır. Ama günahları yararlarından büyüktür.”⁵⁹ ayetidir. Ayette içki “hamr” kelimesi ile ifade edilmektedir; hamr’ın yasak olduğu ve haramlığına dair açık bir delalet bulunmamaktadır. Ancak günaha sebep oluşuna işaret bulunmaktadır. Bu nedenle bu ayet ile içkinin kesin olarak haram kılındığı söylenemez.⁶⁰ Bu ayetin nüzul sebebi ile ilgili, Hz. Ömer, Muâz ve bir grup sahabenin (r.anhum) “Ya Rasulallah! Bize hamr konusunda fetva ver. O akli giderici ve malı yok edicidir.” şeklindeki müracaatlarıdır. Ayette “Günahları yararlarından büyüktür.” ifadesi yer aldığı için nüzulden sonra sahabenin çoğunun içki kullanmayı bıraktığı nakledilir.⁶¹

Üçüncü olarak nazil olan ise “Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, bir de -yolcu olmanız durumu müstesna- cünüp iken yıkanınca kadar namaza yaklaşmayın.”⁶² ayetidir. Bu ayetin nüzul sebebi Abdurrahman b. Avf’ın (ra) verdiği davet sonrasında kılınan namazda imamın tevhit akidesine zarar verecek ve manayı bozacak şekilde Kâfirûn suresini yanlış okumasıdır.⁶³ Bu ayet sonrasında namaz vakitlerinde içki içilmesi haram kılındı. Ayet, delaletiyle sarhoş olan kimsenin farz olsun, nafil olsun tüm namaz çeşitlerine yaklaşmamasını; ayrıca namaz kılmak isteyen bir kimsenin de sarhoş olmaması gerektiğini ifade etmektedir.⁶⁴

Ayetin öncesi ile irtibatı dikkate alındığında “Allah’a ibadet edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın.”⁶⁵ ifadesiyle başlayan ayetlerde tevhit vurgulanmaktadır. Bu ayetin nüzul sebebine de bakıldığında sarhoşluk halinde bu inancın zarar görme durumu söz konusudur. Böyle bir olayla tekrar karşılaşılmasını için ibadet saatlerinde içki kullanımı ve sarhoşluk yasaklanmıştır.⁶⁶

Dördüncü ve son olarak nazil olan ise “Ey iman edenler! (Aklı örten) içki (ve benzeri şeyler), kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak, şeytan işi birer pisliktir. Onlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz.” ile “Şeytan, içki ve kumarla,

⁵⁸ İbn Kemâl, “Ta’lîmi’l-emr fi tahrîmi’l-hamr”, 1/356.

⁵⁹ Bakara, 2/219.

⁶⁰ İbn Kemâl, “Ta’lîmi’l-emr fi tahrîmi’l-hamr”, 1/373.

⁶¹ İbn Kemâl, “Ta’lîmi’l-emr fi tahrîmi’l-hamr”, 1/357.

⁶² Nisa, 4/43.

⁶³ İbn Kemâl, “Ta’lîmi’l-emr fi tahrîmi’l-hamr”, 1/358.

⁶⁴ İbn Kemâl, bu ayetin tefsirinde Beyzavî, Nesefî ve Zemahşerî’nin getirdikleri yorumları tenkit etmektedir. bkz. İbn Kemâl, “Ta’lîmi’l-emr fi tahrîmi’l-hamr”, 1/344 vd.

⁶⁵ Nisa, 4/36.

⁶⁶ İbn Kemâl, “Ta’lîmi’l-emr fi tahrîmi’l-hamr”, 1/359.

ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak; sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçiyor musunuz?" ⁶⁷ ayetleridir. Bu ayetler sonrasında hamır/içki necis kabul edilmiş, kullanım tamamen yasaklanmıştır.⁶⁸ Kullananlar ise Hz. Peygamber (sav) tarafından değişik şekillerde cezalandırılmıştır. Ayetlerin nüzul sebebi olarak yine içki kullanılan bir davet sonrasında sahabe arasında hoş olmayan bazı olayların yaşanması ve bu durum karşısında Hz. Ömer'in (ra) "*Allah'ım! Bize içki konusunda tam bir açıklamada bulun.*" şeklinde duası nakledilir. Bu ayetin nüzulünden sonra Hz. Peygamber'in (sav) münadiler çıkararak bu yasağı ilan ettiği ve Medine'de evlerinde içki bulunan kimselerin bu içkileri sokaklara dökerek kapılarını kıldıkları nakledilir.⁶⁹ Nitekim yasakla ilgili uygulama da bu şekilde başlamış olmaktadır.

Uygulamaya dair ceza ile ilgili Hz. Peygamber (sav) döneminde bu suç işleyenlere hurma dalı, papuç, el, elbise vb. şeylerle vurulduğu nakledilmektedir.⁷⁰ Bununla birlikte Hz. Peygamber tarafından kesin bir miktar bildirilmemiştir. Kaynaklarda sopa sayısının kırk civarında olduğu ifade edilmektedir.⁷¹ Bazı rivayetlerde Hz. Peygamber (sav) sahâbîlere, içki içeni dövmelemlerini emretmiştir. Kimi ayakkabılarıyla, kimi asayla ve kimi de hurma dalıyla vurmıştır. Daha sonra Hz. Peygamber (sav) yerden toprak alarak içki içenin yüzüne fırlatmıştır.⁷² Yine Rivayete göre Mekke'nin fethinde (8/630) Hz. Peygamber'e (sav) içki içen biri getirilmiş, o da sahâbîlerine ellerinde bulunan şeylerle onu dövmelemlerini emretmiştir. Kimi sopa (savt), kimi asa ve kimi ise ayakkabıyla içki içeni dövmüştür. Sonrasında Hz. Peygamber (sav) içki içenin yüzüne toz-toprak fırlatmıştır.⁷³ Hz. Peygamber (sav) Huneyn Gazvesinde (8/630) kendisine içki içen biri getirildiğinde onun yüzüne toprak atmış ve ashâbına onu dövmelemlerini emretmiştir. Sahâbîler de onu ayakkabılarıyla ve ellerinde olan şeylerle dövmüşlerdir.⁷⁴

Yine konuyla ilgili nakledilen bir rivâyete göre Hz. Peygamber (sav) içki içeni iki ayakkabıyla kırk kere vurdurarak dövdürmüştür.⁷⁵ Aynı sayı

⁶⁷ Maide, 5/90, 91.

⁶⁸ İçkinin kesin olarak yasaklanması hicretin sekizinci yılına tekabül eder. Geniş bilgi için bkz. Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1989), 96.

⁶⁹ İbn Kemâl, "Ta'lîmi'l-emr fî tahrîmi'l-hamr", 1/360.

⁷⁰ Ebû Dâvûd, *Hudûd*, 4/36.

⁷¹ Müslim, "Hudûd", 5/35; Ebû Dâvûd, *Hudûd*, 4/35; Nesâî, "Hudûd", 4/14.

⁷² Ebû Dâvûd, *Hudûd*, 4/35.

⁷³ Ebû Dâvûd, *Hudûd*, 4/35.

⁷⁴ Ebû Dâvûd, *Hudûd*, 4/35.

⁷⁵ İbn Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi Şahîhi İbn Hibbân*, 10/300.

Katâde b. Nu'mân'nın (ö. 23/643) rivayetinde de yer almakta olup buna göre Hz. Peygamber (sav) hamr cezasında hurma dalı ve ayakkabıyla kırk celde vurdurmuştur.⁷⁶ Bu rivayetler içki içme cezasının kırk celde ve seksen celde olduğuna ilişkin görüşlere esas teşkil etmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in (sav) içki içen birine ceza vermediğine dair rivayetler de vardır. Konuyla ilgili İbn Abbas'ın (ö. 68/687-88) rivayetine göre; Allah Rasûlü (sav) içki konusunda kesin bir had belirlememiştir. Bir adam içki içmiş sarhoş olmuştur. Caddede yalpalayarak yürürken görüldü ve Hz. Peygamber'e (sav) götürülürken İbn Abbas'ın (sav) evinin önüne gelince birden kaçtı ve eve sığındı. Durum Allah Rasûlüne (sav) anlatılınca güldü ve "*Böyle mi yaptı?*" demekle yetindi ve hakkında hiç bir işlem yapmadı. Bunun yanında Hz. Peygamber'den (sav), içki içen ya da sarhoş olan kimsenin bu suçu dördüncü defa tekrarlaması halinde öldürülmesi gerektiğine dair hadisler de nakledilmektedir.⁷⁷ Ancak bu tür ifadeler, İslam hukukçularının çoğunluğu tarafından ya hükmü kaldırılmış (mensûh) ya da tehdid olarak algılanmış, bu suçu defalarca işleyen kişinin öldürülmesi için bir delil kabul edilmemiştir.⁷⁸ Nitekim Hz. Peygamber'e (sav), üç defa içki içme cezası almış bir kişi dördüncü kez sarhoş olarak getirilince, ona ölüm cezası uygulamamıştır.⁷⁹

Hz. Ebû Bekir (ra) dönemine gelindiğinde ise içki içme cezasının miktarı konusunda bir teamülün geliştiği görülür. Kaynaklara göre Hz. Ebû Bekir (ra), Hz. Peygamber (sav) döneminde uygulanan içki içme cezasının miktarı konusunda sahâbeye danışmış onlar da Hz. Peygamber (sav) döneminde uygulanan miktarın kırk celde olduğunu belirtmişler ve Hz. Ebû Bekir (ra) de buna göre hareket etmiştir.⁸⁰ Fakat diğer görüşe göre ise Hz. Ebû Bekir (ra) içki içme cezasının miktarı konusunda [kendi] ictihâdına dayanarak, bu sayıyı kırk olarak belirlemiştir.⁸¹ Hz. Ebû Bekir (ra) dönemindeki bu uygulama Hz. Ömer (ra) döneminde de devam etmiştir. Bu dönemde içki içme suçunun arttığı yönündeki şikâyetler üzerine Hz. Ömer (ra) sahâbeyle istişarede bulunmuştur. Bir rivayete göre 'Abdurrahmân b. 'Avf'ın (ra), diğer bir rivayete göre ise Hz. Alî'nin (ra) içki içme cezasının kazf

⁷⁶ Ebû Dâvûd, *Hudûd*, 4/35.

⁷⁷ Ebû Zeyd, *el-Hudûd ve't-Ta'zîrât inde İbni'l-Kayyim*, 37; Tirmizî, "Hudûd", 5/15; İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, 17.

⁷⁸ Yıldırım, "İslam Hukukunda İçki İçme Suçu ve Cezası", 44.

⁷⁹ eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr min esrâri Münteka'l-ahbâr*, 2005, 7/167-168.

⁸⁰ Ebû Dâvûd, *Hudûd*, 4/35; Muhammed b. İdris eş-Şâfi, *el-Umm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.), 6/195.

⁸¹ İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî Ruknuddîn 'Abdumelik b. 'Abdillâh Cüveynî, *Nihâyetu'l-ma'âlab fî dirayeti'l-mezheb*, thk. 'Abdul'azîm Maḥmûd ed-Dîb (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007), 20/333-335.

cezasına kıyâsla seksen sopa olarak uygulanmasına ilişkin teklifinin kabul edildiği ve Hz. Ömer (ra) döneminin sonlarına doğru içki içme cezasının seksen sopa olarak uygulandığı belirtilmektedir.⁸² Hz. Ömer (ra) celde cezasına ek olarak sürgün, saçları kökünden kazıma gibi tazir cezaları da vermiştir.⁸³ Konuyla ilgili bir olayda da Hz. Ömer (ra), Ramazanda şarap içen yaşlı bir adamı, "Allah senin burnunu sürtsün, çocuklarımız oruç tutuyor, sen içki içiyorsun" şeklinde tel'in etmiş, bu kişiye seksen kırbaç vurdurarak sonrasında Şam'a sürgün etmiştir.⁸⁴ Hz. Osmân (ra) ve Hz. Alî (ra) döneminde kırk ve seksen celde/sopa cezası uygulanmıştır. Muaviye b. Ebî Sufyân'ın (ö. 60/680) ise seksen celde olarak uyguladığı nakledilmiştir.⁸⁵

İslam âlimleri Allah'ın koyduğu hükümlerin gözetilmesi bağlamında had ve tazir cezalarının uygulanmasını devlet başkanının görevleri arasında sayarlar.⁸⁶ İçki yasağına riayet edilmesi ve buna ilişkin cezaların uygulanması da bu kapsamda değerlendirilir. Tarihî süreçte bir kısım aksaklık ya da ihmaller olsa da uygulamanın bu yönde cereyan ettiği görülür. Nitekim dört halifeden başlayarak Emevî, Abbasî ve daha sonraki halife ve müslüman devlet başkanlarının içki yasağına riayet ve bu yasağı çiğneyenlere cezaî müeyyidelerin uygulanması hususunda belli bir teamül geliştirdikleri görülür. Buna dair pek çok örnek zikredilebilir. Mesela, Mısır valisi olan Amr İbnü'l-As (ö. 43/664), içki içip sarhoş olduğunu itiraf eden Hz. Ömer'in (ra) oğlu Abdurrahman'ı, evinin avlusunda (gizli bir duruşma ile) yargılayıp cezalandırmıştı. Bu durumu öğrenen Hz. Ömer (ra), Amr İbnü'l-As'a (ra), oğlunu topluluğun huzurunda alenî bir tarzda yargılayıp cezalandırmadığı için çok kızmış ve onu Mısır'dan getirterek yeniden cezalandırmıştır.⁸⁷ Bu durum kamu yararı bağlamında hukukun herkese adil ve eşit bir şekilde uygulanması ve infazın alenî olması noktasında gösterilen

⁸² Ebû Dâvûd, *Hudûd*, 4/35; İbn Hibbân, *el-lhsân fî takrîbi Şahîhi İbn Hibbân*, 10/300.

⁸³ Ebû 'Abdirrahmân Şu'ayb en-Nesâî, *Sunen*, thk. 'Abdulfettâh Ebû Gudde (Haleb: Matbu'âtü'l-İslâmiyye, 1986); "Eşribe", *el-Mevsûatü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1406), 5/48; Ebu'l-'Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. 'Abdilhalîm el-Harrânî, *el-Fetâva'l-kubrâ li'bni Teymiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 3/427.

⁸⁴ Abdurrezzâk es-San'ânî Ebû Bekr b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habîbu'r-Rahman el-A'zamî (Beyrut: yy., 1970), 7/382; Erturhan, "Hz. Ömer'in Ceza Hukukuna Dair Bazı Uygulamaları", 3/166.

⁸⁵ Ebû Dâvûd, *Hudûd*, 4/35; Müslim, "Hudûd", 5/1707.

⁸⁶ Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ, *el-Ahkâmu's-sultaniyye*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 27-28; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultaniyye ve'l-velâyetu'd-dîniyye* (Beyrut: Şirketü Dâri'l-Erkâm, ty.), 76-77.

⁸⁷ bkz. Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü Ömer*, thk. Zeyneb İbrahim (Beyrut: yy., 1980), 240-243.

duyarlılığı da ifade eder.

Ebû Abdullâh el-Vâkıdî'nin (ö. 207/823) nakletmiş olduğu rivayete göre Hz. Ömer'in (ra) hilafetinin üçüncü yılında Ebû Amr Kudâme b. Maz'ûn el-Kureşî el-Cumahî (ö. 36/656) içki içmesi nedeniyle Bahreyn valiliğinden azledilerek had cezasına çarptırılmıştır.⁸⁸

Ebû Saîd el-Asma'î (ö. 216/831) tarafından yapılan bir rivayete göre Ömer b. Abdilazîz'in (ö. 101/720) oğlu Adem b. Ömer şarap içip sarhoş olarak edep ve hayayı aşan taşkın hal ve hareketlerde bulunmuş hatta aşırılıkta o denli ileri gitmiş ki, zındıklıkla itham edilmiştir. Bu durum dönemin halifesi olan Mehdî-Billâh el-Abbâsî'ye (ö. 169/785) şikayet edilmiş, bunun üzerine halife, Adem b. Ömer'e ceza olarak üç yüz sopa vurulması emrini vermiştir.⁸⁹ İçki cezasının, doktrinde 80 sopanın/celdenin üzerine çıkmadığı dikkate alındığında Halife Mehdî'nin verdiği bu şiddetli cezanın tazir olduğu açık ve bunda caydırıcılık açısından da kamu yararının gözetildiği söylenebilir.

Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer Hârûn er-Reşîd'in (ö. 193/809) hilafeti döneminde (786-809) devrin önde gelen şairlerinden Ebû Navvas (ö. 188/819) okumuş olduğu bir şiirinde "cariyeden şarap ister ve bunu da açıktan vermesini" talep eder. Söz konusu şiirin huzurunda okunduğu Horasan emîrinin buna göz yumması nedeniyle katli istenir, neticede Emîr Muhammed, Fadl b. er-Rebî'e şairin hapsedilmesi talimatını verir. Bunun üzerine şair üç ay hapsedilir.⁹⁰

Böyle bir olaydan yola çıkarak o devirde değil içki içmek içkinin şiire konu edilmesi bile suç olarak değerlendirilmiş diye düşünülebilir, ancak o dönemde şiirin kamuoyu etkisi dikkate alındığında verilen ceza ile bunun muhtemel bir reklama dönüşmesinin önüne geçilmesi söz konusu olabilir ki, burada da kamu yararının dikkate alınmış olması muhtemeldir.

Tarihi süreçte, uygulamada içki yasağının hafife alınma konusunda ortaya çıkan ihmalkar tutum ve davranışların da kınanma ve bir kısım eleştirlere neden olduğu görülmüştür. Nitekim içki yasağı konusunda ihmali

⁸⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Tarihu't-Taberî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001), 5/112.

⁸⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-Garb, 2002), 7/484.

⁹⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Tarihu't-Taberî/Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001), 8/516-517; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *el-Müştebih fi'r-ricâl esmâ'ihim ve ensâbihim*, thk. Ali el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1962), 2/122.

görülen dönemin Abbasî halifesi Bağdat'ta âlimler tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) başını çektiği Şâfi'î ve Hanbelî mezhebine mensup âlimlerden oluşan bir topluluk halifenin huzuruna çıkarak içki satılan ve tüketilen yerlerin kapatılarak kötülüklerin önüne geçilmesini talep etmişler, bu talebin dikkate alınmaması durumunda Bağdat'ı terk edecekleri ikazında bulunmuşlardır. Bunun üzerine halifenin içki satılan ve tüketilen yerleri tamamen kapattığı kaydedilir.⁹¹

Memlûklü sultanları ile ilgili kayıtlarda onların içki yasağı konusudaki tutumlarından övgüyle bahsedilmesi dikkat çekicidir. Örneğin, Memlûkler dönemi meşhur tarihçilerden İbn Şeddâd (ö. 684/1285), Sultan I. Baybars'ın (ö. 676/1277) hayatı boyunca kati surette içki içmediği gibi yönetimi döneminde (1260-1277) de sarhoş edici bütün içkileri yasakladığını belirtir. Bu konuda gevşek davranılmaması için valilerine gönderdiği talimatlarda içki içilmesine imkan ve taviz verilmemesi noktasında yöneticilerle halk arasında ayırım yapılmayacağına vurguda bulunur.⁹² Makrîzî (ö. 845/1442) de Memlûk sultanı el-Melik Mansûr Hüsameddin Laçin'in (ö. 698/1299) dindâr bir hükümdar oluşundan bahsederken onun bütün haramlardan şiddetle men ettiğini hatta emirlerin çocukları şarap içtiklerinde onlara bile haddi uygulamaktan geri durmadığını belirtir.⁹³

C. Osmanlı Hukukunda İçki Yasağı ve Cezaları İle İlgili Uygulamalar

Osmanlı devletinde bilindiği üzere İslam hukuku mer'î olup Hanefî mezhebi devletin resmi mezhebi idi. Osmanlı hukukunda mahkeme kararlarını içeren şer'iyeye sicilleri uygulamaya dair en önemli vesikalardan birini oluşturur. İçki yasağı ve cezalarına ilişkin Hanefîlere ait muteber fıkıh kitapları ve fetvâ mecmuaları doktrini oluşturmasının yanında özellikle kamu yararı muvacehesinde hazırlanan kanunnâmeler kadılar için hüküm vermede ilzamî nitelikli temel referanslardır. Aynı şekilde padişahın emri-âlisi'ne iktiran etmiş şeyhülislam fetvaları da kadılar için bağlayıcı niteliktedir.⁹⁴

⁹¹ bkz. Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Muntazam fî tarihi'l-mülûk ve'l-ümem* (Beyrut: yy., 1995), 16/139.

⁹² Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. Alî b. İbrâhîm b. Şeddâd el-Ensârî el-Halebî, *Târîhu'l-Meliki'z-Zâhir* (Beyrut: yy., 1403), 299-330.

⁹³ Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed Makrîzî, *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, nşr. Muhammed Mustafa Ziyade (Kahire: yy., 1973), 1/865.

⁹⁴ bkz. Nasi Aslan, "İslâm-Osmanlı Hukukunun Oluşumunda Fetva ve Kaza Münasebeti", *Dinî Araştırmalar* 1/4 (1999), 85-100.

Fetva mecmualarında şarap içenlere had uygulanacağı ifade edilmektedir. Örneğin: “Zeyd-i müslim menziline hamr ittihaz edip **şürb-i hamr eder olsa Zeyd’e ne lazım olur? Cevap: Hadd-i şürb ve ta’zîr-i şedîd ile zecr u men’ olunur.**”⁹⁵ denerek, şarap içme suçuna had uygulanacağı, evde şarap imal etme suçuna da ta’zîr-i şedîd⁹⁶ uygulanacağı beyan edilmektedir.

Kanunnamelerde de içki içenlerle alakalı kanun hükümleri yer almaktadır. II. Bayezid devri İçki Yasaknamesi mad. 4’deki ilgili düzenleme şöyledir: “Bade’t-te’kîd ve’t-tehdîd eslemeyip (dikkate almama, dinlememe) velîmelerde ve sâir cemiyetlerde feseka ve fecere cem olub şürb-i müsîrât ve izhâr-ı fesâdât lehv ile münkerâtı irtikâb ederlerse onların cemiyetlerin bozub ve dağıtıb ve kendilerin tutub getirtib **had lazım olanları tahdîd ve ta’zîr lazım olanları ta’zîr ve teşhîr ve tedîb ve habs-i medîd eyleyib...**”⁹⁷

Tanzimat dönemi ceza kanunlarında da şarap içme ve sarhoşluk suçlarıyla ilgili kanun maddeleri bulunmaktadır. 1851 CK Fasil 2. md. 5’e göre: Sarhoşların suçları şer’î usule göre sabit olduğunda had cezası, ayrıca bağırıp çağırarak etrafı rahatsız eden sarhoşlara üçten yetmiş dokuz sopya kadar ta’zîr uygulanacağı bildirilmektedir.⁹⁸

Şer’iyye sicillerinde şarap içenlere had cezası verildiğine dair kayıtlar bulunmaktadır. Suçun ispatı ikrar ile olabileceği gibi bazen suçun işlendiğini görenlerin şahadetiyle gerçekleşmektedir. Örneğin, 1514 tarihli Üsküdar Mahkemesi kadı defterindeki bir kayıta, şarap içme suçu iki şahitle ispat edildikten sonra suçluya had cezası uygulandığı bildirilmektedir.⁹⁹

Yukarıda zikredilen örneklerin yanı sıra Osmanlı mahkeme kayıtlarında bazen suçun unsur ve ispat şartları oluştuğu halde had cezası

⁹⁵ Şeyhülislam Fezzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziye*, çev. Süleyman Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 114.

⁹⁶ Osmanlı kanunnameleri, fetva mecmuaları ve mahkeme kayıtlarında yer alan “ta’zîr-i şedîd” kavramı değnek sayısının artırılması veya dayağın şiddetinin artırılması anlamında kullanılmaktadır. Sadece “ta’zîr” ifadesinin geçtiği kayıtlardan ta’zîrin hangi türünün kastedildiği kesin bir şekilde anlaşılmadığı için herhangi bir ta’zîr cezası kastedilmiş olabilir. Ancak birçok kayıta ta’zîr cezasının türü “hapis, kürek, kalebent, sürgün, para (cerime, cürm), teşhir vb.” şeklinde açıkça ifade edildiği için “ta’zîr edilmesi, olunması vb.” ifadelerden sadece dayak cezası anlaşılabilir. Mehmet Koç, *Osmanlı Hukukunda Ta’zîr Suç ve Cezaları* (Konya: Aybil Yayınevi, 2017), 25.

⁹⁷ Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kânunnâmeleri ve Hukûkî Tahlilleri* (İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1992), 232.

⁹⁸ Koç, “Osmanlı Ceza Hukukunda Sarhoşluk Veren İçecekleri İçme Suçu ve Cezaları”, 751.

⁹⁹ İlgili kayıta şu ifade yer alır: “İshak b. Abdullah şürb-i hamr ettiğine Muhzır başı Mehmed Çelebi b. Hamza ve Ahmed b. Ali şahadet **edip had vuruldu.** 920/1514.” *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil*, çev. Bilgin AYDIN - Ekrem TAK (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 134.

yerine ta'zîr cezaları uygulandığı görülmektedir. Özellikle içki içen kadınlara hep tazir cezasının uygulanması da manidar bir durumdur. Öte yandan faillerin şarap içtikleri veya şarabın haricindeki bir içkiden içip sarhoş oldukları ve iki şahitle bu durum ispat edildiği halde suçlulara ta'zîr cezasının verildiği görülmektedir. Aslında mahkeme kayıtlarında içki içenlere verilen bu tür tazir cezaları had cezalarından çok daha fazladır. Bu durum izah edilirken "mahkeme defterlerini yazan kâtiplerin had yerine ta'zîr yazması şeklinde dalgınlık ve dikkatsizliğin sonucu yazım hatasından kaynaklı olabilir"¹⁰⁰ denilmesi pek isabetli gözükmemektedir. Çünkü buna dair örnekler hata ihtimali olmayacak derecede fazladır.¹⁰¹ Şer'iyeye sicillerinde yer alan kayıtlara göre içki içenlere tazir cezası olarak "hapis, kürek, sürgün, para (cerime, cürm), teşhir gibi çok farklı cezaların uygulandığı görülmektedir.¹⁰² Aslında bunun izahı çok da güç değildir, zira Osmanlı devlet yönetiminin ceza hukuku sahasındaki genel politikası kamu yararı muvacehesinde şartları dikkate alarak farklı düzenlemelere imkan verebilmektedir.¹⁰³

D. Günümüz Bazı İslam Ülkelerinde İçki Yasağına Dair Uygulamalar

Bir makale çerçevesinde günümüz İslam ülkelerindeki uygulamaların tamamına değinilmesi mümkün olmadığı için örnek kabilinden dört ülkedeki uygulamadan bahsedilecektir.

1. Suudi Arabistan

Suudi Arabistan Krallığı'nın devlet teşkilatını düzenleyen en üst yasası (nizam) olan Temel Yönetim Nizâmı'nda devletin anayasasının Kur'an ve Sünnet olduğu, yönetimin yetkisini Kur'an ve Sünnetten aldığı, Kur'an ve Sünnetin hem Temel Yönetim Nizâmı'na hem de diğer nizamlara (mevzuata) hükmedici olduğu ve ülke yönetiminin İslam şeriatı ile yönetileceği belirtilmiştir. Birçok mevzuatta ülkede şer'î hükümlerin uygulanacağı belirtilmiştir. Ancak pek çok şer'î hüküm fıkıh kitaplarına ve hâkimlerin içtihatlarına bırakılmış, ayrıca düzenlenmemiştir. Sarhoşluk cezasının yer aldığı hükümler de bunlardan biridir. Mevzuatta sadece resmî işlemlere ve

¹⁰⁰ Koç, "Osmanlı Ceza Hukukunda Sarhoşluk Veren İçecekleri İçme Suçu ve Cezaları", 755.

¹⁰¹ Örnekler için bkz. Koç, "Osmanlı Ceza Hukukunda Sarhoşluk Veren İçecekleri İçme Suçu ve Cezaları", 752-755.

¹⁰² bkz. Koç, "Osmanlı Ceza Hukukunda Sarhoşluk Veren İçecekleri İçme Suçu ve Cezaları", 755-759.

¹⁰³ Nasi Aslan, "Klasik Dönem Ceza Kanunnâmeleri Bağlamında Osmanlı Hukukunun Şer'îliği Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2003), 17-44.

bazı ta'zir cezalarına ilişkin çeşitli hükümlere yer verilmiştir.¹⁰⁴

İçki içmek şer'an yasak olduğu gibi imal edilmesi ve satılması da yasak kabul edildiğinden bunların engelleneceği belirtilmiş, bu hususta Emr-i bi'l-Ma'rûf Heyetine (Hisbe görevlileri) doğrudan müdahale etme ve soruşturma yürütme görevi verilmiştir.¹⁰⁵ Hisbe görevlileri içkilere, üretim malzemelerine el koyup itlaf etme yetkisine sahiptirler. Esasen imal edilmesi, bulundurulması, satılması ve kullanılması gayrimeşru olan her şeye devlet tarafından el konulup müsadere edilebilir.¹⁰⁶ İlgililere de had veya tazir cezası verilir. Suûd Yüksek Alimler Meclisi de 1397/44 (24 Mart 1977) tarihinde onuncu dönem oturumunda Abdullah b. Kuûd'un muhalefetine karşın içki (hamr) cezasının ta'zir değil had olduğunu karara bağlamıştır. Bu karara göre ceza seksen kırbaçtan ibarettir. Abdullah b. Kuûd ise celde sayısının kırk olduğu düşüncesindedir.

İçki üretim, satım ve kullanım cezalarının uygulanmasına ilişkin Suudi Arabistan'ın Yargıtay'ı sayılabilecek olan Yüksek Mahkemenin ve Dâimî Kurulunun (önceki haliyle Yüksek Yargı Kurulunun/Meclisinin) aldığı kararlar ve ilkeler bulunmaktadır. Bu ilke ve kararlardan bazıları şunlardır: İçki içip sarhoş olan kişi dördüncü defa dahi bu suçu işlese öldürülmez, tazir cezası olarak had cezası olan seksen kırbaçtan fazla kırbaç cezası verilmez, ancak bir kişi sarhoşluk suçundan dolayı daha önce üç defa ceza almışsa hâkim had cezasına ilaveten ayrıca uygun bir tazir cezası verebilir. Had cezasının kapsamına içki içme ve içkiyi yanında bulundurma da dâhildir. İçki yapımında kullanılan kaplar ve âletler bir daha kullanılmayacak şekilde toplum önünde alenen yakma veya kırma gibi usullerle itlaf edilmelidir. Bir kimseye hem içki haddi hem de kısas veya tazir cezası olarak ölüm cezası verilmişse sadece ölüm cezası uygulanır, öncesinde içki cezası uygulanmaz. Sarhoş edici bitki kullanmaktan (haşiş) dolayı sarhoş olunması halinde de seksen kırbaç had cezası verilir.¹⁰⁷

Söz konusu suçlara ilişkin pek çok dava örneği ve mahkeme kararı bulunmaktadır. Bunlarda şu hükümler dikkat çekmektedir: İçki içtiği için sarhoş olduğu tespit edilen kişilere seksen kırbaç had cezası verilir. Şüpheden dolayı had cezasının düşürüldüğü durumlarda gerekli görülürse

¹⁰⁴ Ayrıntılar için bkz. Mehmet Ali Yargı, *Suudi Arabistan'ın Yargı Sistemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014).

¹⁰⁵ Yargı, *Suudi Arabistan'ın Yargı Sistemi*.

¹⁰⁶ Nizâmü mukâfahati'l-muhaddirât ve'l-müessirâti'l-akliyye, (1426), md. 52.

¹⁰⁷ *El-Mebâdiü ve'l-karârât es-Sâdira mine'l-Hey'eti'l-Kadâiyyeti'l-Ülâ ve'l-Hey'eti'd-Dâime ve'l-Âmme bi Meclisi'l-Kadâi'l-A'lâ ve'l-Mahkemeti'l-Ulyâ min'l-Âm 1391 ilâ 1437* (Riyad: Suudi Arabistan Krallığı Adalet Bakanlığı, 1438).

tazir cezası olarak çeşitli sayılarda kırbaç veya hapis cezası, suçlu Suud vatandaşı ise ayrıca seyahat yasağı; yabancı ise mahkumiyetini tamamladıktan sonra sınır dışı edilme cezası verilir. Sarhoş olan kişi gayrimüslim ise had cezası verilmemekle birlikte tazir cezası verilebilir. Sarhoş edici bitkiden sarhoş olanlara da had cezası verilir. Sarhoşlukla birlikte aynı zamanda başka suçlar işlenmiş ise ayrıca onlardan da ceza verilir. Sarhoşun ehliyeti yoksa had veya tazir cezası verilmez ve dava reddedilir. Kendileri sarhoş olmasalar bile içki üretenlere, satanlara, yayanlara veya yanında bulunduranlara tazir cezası olarak çeşitli oranlarda hapis, kırbaç, seyahat yasağı ve yabancı ise ayrıca sınır dışı etme gibi cezalar verilir. Bu suçlar Harem bölgesinde işlendiğinde sert tazir cezaları uygulanır. İçki satışının yasak olmadığını bilmemek mahkemede mazeret teşkil etmez.¹⁰⁸ Tedavi ve tıbbî ihtiyaçlar gibi istisnalar dışında mevzuatta yer alan uyuşturucu maddeleri kullanma, satma, taşıma ve benzeri suçların cezaları çok daha ağır olup tazir cezası olarak ölüm cezasının da verileceği belirtilmiştir.¹⁰⁹

Suudi Arabistan yönetimince son dönemlerde yapılan bir düzenlemede alkol satışı, tüketimi, üretimi ve bulundurulması yasaklanmıştır ve tüm bu eylemler suç sayılmıştır. İçki içen kişi üç ila dokuz aya kadar hapis ve iki yıl boyunca seyahat yasağı ile cezalandırılır. Kimi zaman halk önünde kırbaçlama cezası da verilir. Turistler ve yabancılar içki tüketmeleri halinde sınır dışı edilirler. Hapis cezası azami dokuz ay sürerken, kırbaç cezası ise 80 kırbaça kadar ulaşabilir. Suudi Arabistan Krallığı topraklarında, son zamanlarda alınan kararlar, içki içenleri kırbaçla cezalandırma yerine hapis veya para cezasına çarptırma yönünde bir düşünceye işaret etmektedir. Suudi Arabistan sınırları içinde satmak amacıyla içki bulundururken yakalanan Suudi vatandaşlara ciddi cezalar uygulanır. Krallıkta içki satarken tutuklanan yabancılar ise 500 kırbaç cezasına çarptırılırlar.¹¹⁰

2. Mısır

1976 tarihli Mısır Anayasasındaki 63 numaralı kanuna göre halka açık yerler ve işletmelerde alkollü ve fermente içeceklerin servis edilmesi ve içilmesi yasaktır. Belirli turistik otel ve işletmeler ile turistik kulüpler bu hükmün dışında tutulmuştur. Bu ruhsatlı mekânlar hiçbir şekilde söz konusu

¹⁰⁸ Dava örnekleri ve mahkeme kararları için bkz. *Mecmûatü'l-ahkâmi'l-kadâiyye* (Riyad: Suudi Arabistan Krallığı Adalet Bakanlığı, 1436).

¹⁰⁹ *Nizâmü mukâfahati'l-muhaddirât ve'l-müessirâti'l-akliyye*.

¹¹⁰ bkz. *Mecmûatü'l-ahkâmi'l-kadâiyye*, 1-387.

içeceklerin reklamını yapamazlar. Bu kanun hükmünce alkol satışı yapan kişiler azami altı ay hapis ve iki yüz cüneyh para cezasına çarptırılırlar. Kimi durumlarda bu iki cezadan yalnız biri verilebilir. Bu suçun işlendiği mekânın işletmecisi veya müdürü de aynı şekilde cezalandırılır. Suçun tekrarlanması halinde ise ceza iki katına çıkarılır. Söz konusu mekân haczedilir veya bir hafta ile altı ay arası bir süre için kapatılır. İçki ruhsatı bulunan mekânlar dâhil içki reklamı yapan tüm özel ve tüzel kişiler azami altı ay süre ile hapsedilir ve iki yüz cüneyhi aşmayan para cezası öder. Bu iki cezadan yalnızca birinin verilmesi de mümkündür. Herhangi bir şekilde bu reklamın yayılması ve ilan edilmesinin sorumluları da aynı cezaya çarptırılır. Suçun tekrarlanması halinde ise ceza iki katına çıkarılır. Halka açık alan ve işletmelerde sarhoş halde yakalananlara iki hafta ile altı ay arası hapis veya asgari yirmi cüneyh para cezası verilir. Suçun tekrarlanması halinde ise artan hapis cezası ile cezalandırılır.¹¹¹

3. Birleşik Arap Emirlikleri

Ruhsatsız alkollü içecek bulundurmanın cezası azami altı ay hapis veya 5000 BAE dirhemi para cezasıdır. Gerekli durumlarda her iki ceza birden verilir. Birleşik Arap Emirlikleri ceza kanununun 313. maddesine göre “gayri müslimlere içki içmelerinden dolayı had cezası uygulanmaz.” Bu da içki içmeleri halinde gayri müslimler şiddetli bir cezaya maruz kalmazken Müslümanların daha sert bir ceza alacaklarını gösterir. İçki ruhsatı bulunan kimse içki satabilir ancak bu ruhsat ona halka açık yerlerde içki içme ve sarhoş olma hakkı vermez.

Ceza kanununun 2/2. fıkrası sadece “evler, ruhsatlı restoranlar ve alkol servisi ruhsatı bulunan mekânlar” gibi bu işe tahsis edilmiş ortamlarda içki içilmesine izin verir. Bu mekânlar dışında bir kimsenin hafif dozda bile olsa alkollü olarak yakalanması halinde para veya hapis cezası verilir. 1972 tarihli BAE alkol kanununa göre ruhsatsız bir ortamda içki içmenin cezası azami 6 ay hapis veya 5000 BAE dirhemi para cezasıdır. Kimi durumlarda bu iki cezanın birden verilmesi mümkündür.¹¹²

4. Irak

Parlamentonun alkollü içecekler hakkındaki 22 Ekim 2016 tarihli kararına kadar sarhoşluk ve içki meselesi Irak mevzuatında pek çok aşamadan geçmiştir. Alkollü içeceklerle ilgili mevzuatın 14. maddesine eklenen bu son fıkra ile alkol ithalatı ve imalatı yasaklanmıştır. Bu konuda

¹¹¹ bkz. “Mevsû’atü’l-kanûni’l-mısrî” (23 Şubat 2021).

¹¹² Bk. 1987 yılı, 3 sayılı Had Cezası Gerektiren Suçlar Kanunu, md. 313. <https://www.abclawfirm.com>

çıkarılan son karara göre halka açık yollar ve mekânlarda sarhoş halde bulunarak olay çıkartan ve başkalarına rahatsızlık veren kişiler azami yirmi dinar para cezasına çarptırılırlar. Hüküm verilmesinden sonraki yıl içerisinde suçun tekrarlanması halinde ceza azami bir ay hapis cezası veya yirmi dinarı aşmayan para cezasına dönüştürülür. Mahkeme suçu tekrarlayan kişinin alkol bağımlısı olduğuna hükmederse bu fıkra söz edilen ceza yerine suçlunun altı aylığına bağımlılık tedavisi amacıyla kurulmuş bir kliniğe ya da bir devlet hastanesine yatırılmasını emredebilir. Cumhuriyet savcısının veya hükümlünün talebi üzerine, sanatoryum veya hastanenin düzenlediği sağlık raporu ile tedavi edildiği tespit edilen hükümlü bu sürenin bitiminden önce salıverilebilir.

On sekiz yaşından küçük bir çocuğu alkol tüketmeye teşvik eden veya tedavi dışında bir amaçla sarhoş edici madde kullanmasını sağlayan kimse, azami on gün hapis veya yirmi dinarı geçmeyen para cezası ile cezalandırılır.

Mağduru içki türü hakkında aldatan ve bilgisi dışında alkol tüketmesine yol açan kişi bir ayı geçmemek üzere hapis veya otuz dinarı geçmemek üzere para cezası ile cezalandırılır.

On sekiz yaşını doldurmamış çocuğa sarhoş edici madde sağlayan bar ve umumi mekân sahipleri ve çalışanları azami altı ay hapis ve elli dinar para cezasına çarptırılır.

Bilincini yitirmiş durumdaki sarhoşa veya halka açık yerlere alkollü madde götürmeyi planlayan kimselere, sarhoş edici madde sağlayan bar veya umumi mekân sahipleri ve çalışanlarına azami on dinar para cezası verilir. Bu fıkra (2) 1980 tarihli 80 numaralı Değişiklik Kanununu mucibince söz konusu maddeye (388) eklenmiştir.¹¹³

E. Günümüz Batı Ülkelerinde İçki Yasağı İle İlgili Uygulamalar

Ülkemizde alkollü içkilerin satışıyla ilgili düzenlemeler gündeme geldiğinde bazı kesimlerin, bunun kişinin yaşam tarzına müdahale olacağı şeklinde bir tutum sergilemeleri üzerine devlet yetkilileri bu tür düzenlemelerin Batı'da da yer aldığına işaretlerle¹¹⁴ Amerika Birleşik Devletleri'ndeki uygulamaya atıfta bulunmuşlardır. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki alkollü içeceklerle ilgili uygulama ülkemizdeki kamuoyu

¹¹³ bkz. Irak Cumhurbaşkanlığı, *111 sayılı Ceza Kanunu* 386, 387, 388 (1969).

¹¹⁴ 17.01.2011 tarihinde başbakan Recep Tayyip Erdoğan, İBB'nin toplu açılış töreninde yaptığı konuşmasında içki yasağı ile ilgili dünya standartlarına uyulduğunu söyleyerek "Hani siz ABD'yi iyi tanırırsınız!" diye kinaye yaptı ve ABD'deki uygulamaların da bu yönde olduğunu ifade etti. Yelda Cumalıoğlu, "Amerika'da Alkol Dini Sebeplerle Yasaklandı" (Erişim 23 Şubat 2021).

tarafından bilinmesine rağmen İsveç'teki uygulama bilinmemektedir. Batı ülkeleri içerisinde İsveç'in alkollü içkilerin arzı, sunumu ve satışı ile ilgili politikası diğer batı ülkelerinden ayrıştığı için araştırmamızda İsveç örneği üzerinde durulacaktır. Bununla birlikte Amerika Birleşik Devletleri'ndeki uygulamaya da kısaca temas edilmesi faydadan hâli değildir.

1. Amerika Birleşik Devletleri'nde İçkinin Yasaklanması

Amerika Birleşik Devletleri'nde "Prohibition" veya "Prohibition Era" (Yasaklama dönemi) olarak bilinen bu dönem 1919'dan 1933'e kadar uzanan bir süreyi kapsar. Bu genel yasaktan önce de 1850'lerde bazı eyaletlerde içki yasaklarının uygulandığı bilinmektedir. ABD'de ülke çapındaki yasaklama 'içki kullanmama hareketi' (temperance movement) öncülüğünde gelişmiştir. 18 Aralık 1917'de ABD Senatosu alkollü içeceklerin yasaklanmasına dair Onsekizinci Anayasa Değişikliği teklif etmiştir. Toplam 48 eyaletten 36 eyaletin onaylamasının ardından 16 Ocak 1919'da bu teklif onaylanmış ve bir sene sonra da yürürlüğe girmiştir. (Süreç içinde 48 eyaletten 46'sı bu anayasa değişikliğini onaylamıştır.) İlgili Anayasa değişikliğine dayalı olarak 16 Ocak 1920'de yürürlüğe giren Volstead Yasası ile bira, şarap ve diğer tüm sarhoş eden malt ve şarap kökenli, yani yüzde yarımından fazla alkol taşıyan her içki bu yasak kapsamına alınmıştır. Söz konusu düzenleme ile ülke çapında alkolün satılması, üretilmesi, ithal edilmesi ve taşınması yasaklanmıştır. Yasağa aykırı davrananlara hapis yasağı dahil çeşitli cezalar öngörülmüştür. Söz konusu içki yasağı, alkol kaynaklı toplumsal sorunları ortadan kaldırması ümit edildiği için "The Noble Experiment" (asil deneme) olarak da isimlendirilmiştir.

Zamanla mafyaların alkol kaçakçılığında ciddi gelir elde etmesine yol açması, rüşvet vb. problemler sebebiyle yeterince uygulanamaz hale gelmesi ve devletin vergi kaybı gibi çok çeşitli sebeplerle kamuoyu desteği azalmış ve onüç yıl sonra 5 Aralık 1933 tarihinde Yirmibirinci Anayasa Değişikliği ile alkollü içki yasağı ABD'de kaldırılmıştır. Günümüzde ABD'de açık alanlarda ve parklarda, kısacası halka açık yerlerde içki yasağı uygulanmaktadır. Ayrıca alkol satışı ve tüketimi konularında -eyaletten eyalete değişmekle birlikte- çeşitli sınırlamalar söz konusudur. Birçok eyalette içki satın alma ve tüketme yaşı 21 olarak belirlenmiştir. Ayrıca satış saatlerine ve satıldığı mekanlara dair kısıtlamalar (tekel bayi zorunluluğu vb.) söz konusudur. Yine belli eyaletlerde içki üretim ve dağıtımı devlet tekelinde tutulmuştur.¹¹⁵

¹¹⁵ Geniş bilgi için bkz. David E. Kyvig (ed.), *Law, alcohol, and order: perspectives on national prohibition* (Connecticut: Greenwood Press, 1985); Bob Skilnik, *Beer: A History of Brewing in Chicago* (New Jersey: Barricade Books, 2006).

2. İsveç'te İçkinin Yasaklanması

a. İsveç'te İçki Yasağının Tarihçesi

İsveç tarih boyunca alkol ile olan mücadelesini sürdüren ve dönemin hükümetleri tarafından gerekli tedbirleri alan bir sosyal hukuk devletidir. 1558 yılında dönemin hükümet lideri Gustav Vasa tarafından tamamen yasaklanan içki 1718'e gelindiğinde yasaklar sadece sarhoş olarak yakalanma esasına bağlanmıştır. İlk sarhoş olarak yakalananlar askere gönderilme cezası alırken 1733'te bu yasak hapis cezasına çevrilmiştir.¹¹⁶

1830'lara gelindiğinde yıllık ortalama 40 litre olan kullanımı sınırlandırmak için devlet el yapımı olan içkiler de dahil olmak üzere vergi ödeme zorunluluğu getirmiştir.¹¹⁷ İçkinin İsveç toplumu üzerinde ciddi hasarlar bırakması nedeniyle sivil toplum örgütleri ve gönüllü derneklerin katılımıyla parlamentoya birtakım teklifler sunulmuştur. Yine 1800'lerin ortalarında halk toplulukları alkolizme karşı yeni bir sistem geliştirmek için Systembolaget (tekeli bayii) temelleri atılmıştır. Yüksek oranlı içkilerin satılması için önce lokal olarak Falun şehrinde başlayan uygulama ilkin 1865'te Göteborg'a gelmiş sonra başka şehirlerde uygulama imkanı bulmuştur. 1900'lerin başından 1955'e kadar geçen zaman zarfında alkol kullanan kişiler için *mottbok* (alkol tüketim kartı) uygulamasına geçilmiştir. Bu uygulama zenginleri durdurmaya yetmediği gibi bar ve meyhane kültürünün de önünü açmış, %12 seviyesinde meyhanelerin artışına sebebiyet vermiştir.¹¹⁸ 1922'de alkol tüketiminin sınırlandırılması halk oylamasına sunulmuş ve %49 oyla kaybedilmiştir.¹¹⁹ 1955'te Systembolaget'in devreye girmesiyle kişilere ağır vergiler yüklenmiş böylece *mottbok* uygulamasına son verilmiş meyhaneye gitme kültürü ise %12'den %6'ya düşmüştür. Lakin 1900'lerde meyhane kültürü yüksek seviyelerde varlığını korumuştur.¹²⁰ Bir dönem alkol oranı yüksek olan içkilerin alkol oranları düşürülmüşken 1967-68 yıllarına varıldığında alkol oranları yüksek

¹¹⁶ Felix Johnson, *Svensk alkoholpolitik och EU - en undersökning av Sveriges och EU:s alkoholpolitik [İsveç ve Avrupa Birliğinin Alkol Politikası]* (Sverige: Lunds Universitet, Rättsvetenskaplig Uppsats, 2014), 4. Çeviri konusunda emeğini esirgemeyen Ahmet Uzun'a katkılarından dolayı teşekkür ederiz.

¹¹⁷ Sprit & Vinleverantörsföreningen, *En samtida och hållbar alkoholpolitik för Sverige [İsveç'in Çağdaş Ve Sürdürülebilir Alkol Politikası]* (2018), 6.

¹¹⁸ Johnson, *Svensk alkoholpolitik och EU - en undersökning av Sveriges och EU:s alkoholpolitik [İsveç ve Avrupa Birliğinin Alkol Politikası]*, 4-5.

¹¹⁹ Sprit & Vinleverantörsföreningen, *En samtida och hållbar alkoholpolitik för Sverige [İsveç'in Çağdaş Ve Sürdürülebilir Alkol Politikası]*, 6.

¹²⁰ Johnson, *Svensk alkoholpolitik och EU - en undersökning av Sveriges och EU:s alkoholpolitik [İsveç ve Avrupa Birliğinin Alkol Politikası]*, 5.

olan içkilerin satışını serbest bırakan İsveç hükümeti, alkol tüketim oranında artış olduğunu bununla beraber toplumda ciddi anlamda bozulmaların görülmesiyle neticelenen alkol politikasına tekrar yeni yaptırımlar getirmiştir.¹²¹

b. İsveç'te İçki Kullanımı ve Sınırlandırılması

Alkollü içkilerin kontrolü genelde “alkol tüketim yaşı” ve “alkollü içkilerin reklamı”na ilişkin düzenlemelerle sağlanır. Lakin bu iki husus dışında getirilen başka kısıtlamalar da mevcuttur. Bu kısıtlamalar genel olarak alkollü içkilerin fiyatının belirlenmesi, alkollü içkilere uygulanacak vergiler, alkollü içkilerin satış lisansları, satış yerleri, saatleri ve günlerinin belirlenmesi ile alkollü içkilere erişimin kısıtlandığı mekanlar olarak belirlenir. Her ülkenin alkol politikası sosyo-kültürel, ekonomik özelliklerine göre farklılıklar gösterir. Bu nedenle, alkollü içkilere ilişkin düzenlemelerde, televizyonda reklam hariç, Avrupa Birliği genelinde yeknesak bir uygulama mevcut değildir. Bu nedenle 1960'larda günlük tüketim ürünü olarak algılanan ve ticarete oldukça önemli bir yere sahip olan alkollü içkiler, Avrupa Ekonomik Alanına üye İskandinav ülkelerinin etkisiyle 1990'lardan başlamak üzere, halk sağlığına zararlı etkileri olan ve çeşitli politika araçlarıyla tüketiminin kontrol altında tutulması gereken bir ürün haline gelmiştir. İlâveten Avrupa Birliği'nde içki tüketim yaşı ülkelerin kendi belirledikleri bir husus olup, bu konuda tek bir düzenleme bulunmamakta ve genç tanımı her ülkede farklı ele alınabilmektedir.¹²²

Böylece İsveçin alkol politikası hem Avrupa birliği üye ülkeler hem de İskandinav ülkeleri içinde farklı uygulamaya sahiptir. İsveç'te içki satışında saat kısıtlamasının yanında satış noktaları konusunda da bir kısıtlama vardır. Marketlerde yalnızca bira türü (alkol oranı düşük) ürünler mevcut olup ancak akşamüstü saat 20.00'a kadar satışı gerçekleşmektedir. Alkol oranı yüksek dereceli olan ürünlerin satışı marketlerde yer almamaktadır. Fakat “Systembolaget” (tekeli bayii) adı verilen devlet tekelinde bulunan satış mağazalarında ise her türlü yüksek dereceli alkolü bulmak mümkündür. Yine marketler de olduğu gibi burda da durum aynı olup haftanın altı günü ve saat

¹²¹ bkz. Uppsala Universitet, “Framtidens alkoholpolitik-behövs speciella försäljningsställan? [Geleceğin Alkol Politikası-Özel Satış Noktalarına İhtiyaç Var mı?]” (Erişim 23 Şubat 2021).

¹²² Ş. Özge İmamoğlu, *AB Üyesi Ülkelerde Alkollü İçkiler Sektörüne İlişkin Bazı Düzenlemeler* (Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Avrupa Birliği Bakanlığı, 2011), 1-2. Söz konusu Yönetmelik değişikliğindeki tanım Dünya Sağlık Örgütünün kabul ettiği “genç” tanımıdır. DSÖ içerisinde de bu konuda farklı yaklaşımlar var olmakla birlikte tanım 15-24 yaşdır.

20.00'a kadar satış yapılmaktadır. Satışın yaş aralığı da önemlidir. İsveç'te 16 yaşındaki bir genç alkol oranı maksimum % 3,5 olan içkiyi satın alabilirken alkol oranı yüksek olan içkiler için 20 yaş şartı aranır.¹²³

Günümüzde 2019 istatistik verilerine göre İsveç'te içki kullanan 50 bin kişinin alkol bağımlısı olduğu tespit edilmiştir. Bağımlılık derecesine yakın 250 bin, çok kullanan 300 bin, geriye kalan 6.5 milyonun ise alkol problemi olmayanlar şeklinde kayıtlara geçtiği görülmüştür.¹²⁴

İsveç'te televizyon, radyo ve sinemada, hacim olarak %2.25'den fazla alkol içeren içeceklerin reklamı yasaktır. Posterlerde de aynı kural geçerli olmakla beraber, bu posterlerin toplu taşıma araçlarında ve kamusal alanlarda asılması yasaktır. Yazılı basında ise hacim olarak %2.25'den az alkol içeren içeceklerin reklamı sadece ticarî mağazinlerde yapılabilir.¹²⁵ Yapılan alkol reklamları ya da sosyal medyada da durum aynı olup reklam yapılmamaktadır.

İsveç'te alkollü meşrubatların da satışı yasaktır. Lakin 1900'lü yıllarda Avrupa Birliğine giriş yapan İsveç bu yasağı yumuşatmıştır. İsveç politikasının temeli kısıtlama olduğu için satışı yapılan restoran, bar gibi yerlerde de satış devletin izni doğrultusunda yapılmaktadır. Böylece hem alkol vergisi hem de satış vergisi verilmektedir.¹²⁶ İsveç Alkol Kuruluna göre müessesinde içki satmak için Tilstont (alkol lisansı) olan disko ve bar sahipleri veya çalışanları müşteriye eğlenebilecek ve sarhoş olabilecek kadar içki servisi yapabilir. Müşteri sarhoş olmaya başlayınca kesinlikle içki servisi yasaklanır. Aksi takdirde o müessesenin içki lisansı iptal edilir. Aynı durum Systembolaget için de görülmekte olup satış sırasında müşteriye az alması önerilir yani tüm amaç alkol kullanımı sonrası sorumluluğa önem atfetmektir. Asıl hedef fazla satıştan ziyade toplum sağlığıdır.¹²⁷ Bu nedenle devletin alkol fiyatlarını yükseltmesi ve böylece tüketimi azaltmak istemesi, ayrıca alım-satımı belli saatler ve günlere, belirli merkezlere (devlet

¹²³ Johnson, *Svensk alkoholpolitik och EU - en undersökning av Sveriges och EU:s alkoholpolitik [İsveç ve Avrupa Birliğinin Alkol Politikası]*, 6. Danimarkada 16 yaşındaki bir çocuk alkol oranı %5 olan alkollü alabilirken 18 yaş üzeri olan ise daha yüksek oranlı alkollü alabilir.

¹²⁴ Uppsala Universitet, "Framtidens alkoholpolitik-behövs speciella försäljningsställen? [Geleceğin Alkol Politikası-Özel Satış Noktalarına İhtiyaç Var mı?]"

¹²⁵ İmamoğlu, *AB Üyesi Ülkelerde Alkollü İçkiler Sektörüne İlişkin Bazı Düzenlemeler*, 11.

¹²⁶ Johnson, *Svensk alkoholpolitik och EU - en undersökning av Sveriges och EU:s alkoholpolitik [İsveç ve Avrupa Birliğinin Alkol Politikası]*, 10.

¹²⁷ Liberal düşünceye sahip Moskova'da alkol tüketiminin yüksek olması nedeniyle erkeklerin %40'ında hastalık görülürken bu oran Avrupa'da erkeklerde %8 olarak görülmektedir. bkz. Johnson, *Svensk alkoholpolitik och EU - en undersökning av Sveriges och EU:s alkoholpolitik [İsveç ve Avrupa Birliğinin Alkol Politikası]*, 5.

denetiminde yapılan Systembolaget) bırakması, bunun yanında reklam konusunda kısıtlama yapması, yapılan reklamların ise alkolsüz olan içkiler üzerinden yapılması önemlidir. Devletin hassas uygulamaları neticesinde Systembolaget 2017-2019 yılları arasında devlet kurumları arasında en fazla güvenilir kurum seçilmiştir.¹²⁸

İsveç'in alkol politikasında uygulanagelen kararların başında eğitim gelmektedir ve bu eğitim sivil toplum örgütlerinin, kuruluşların, gönüllülerin bilgilendirme faaliyetleriyle ve katkılarıyla devam etmektedir. Her ne kadar devletin vergiler konusunda içki üzerinden sağladığı kazanç bir gerçek olsa da bu toplum nezdinde kabul görmüş bir uygulamadır. Toplumun belli çevreleri tarafından kısıtlamaların kaldırılması konusunda parlemontaya giden teklifler olsa da çok ses getirmemiştir.¹²⁹ Kısıtlamaların olumlu olumsuz etkileri, bireyin yaşam alanına, özgürlüklerine müdahale edip etmediği gibi konular kimi zaman gündeme gelmektedir.¹³⁰ Hatta Systembolaget'ten yapılan toplu alışverişin tüketimin önünü açtığı, bu nedenle insanların stok yapması neticesinde devlet hazinesine peşin vergiler girmesi anlamına geldiği, böylece kısıtlamaların herhangi bir anlam ihtiva etmediği yönünde eleştiriler de mevcuttur.¹³¹

Değerlendirme

Yukarıdaki mülahazalardan da ortaya çıktığı üzere İslam Hukukunda içki için iki had söz konusu edilmektedir. Birincisi suç teşkil etmesi açısından haramlık haddidir, bu konuda görüş ayrılığı yoktur. İkincisi ise içme ve sarhoşluk sebebi ile haddin gerekmesidir, bu konuda farklı görüşler bulunmaktadır. Hanefî hukukçularının konuyu, *hadler* yerine *eşribe* (*içecekler*) başlığı altında işlemelerinin, bu cezanın had ya da ta'zir olduğu hususundaki tereddütten kaynaklanmış olduğu söylenebilir.

İbn Kemâl Hanefî mezhebindeki farklı görüşlerin uygulamaya nasıl konulacağı noktasında kendi döneminde Osmanlı kadılarına muhtemelen yol göstermesi amacıyla kaleme aldığı risalelerinde¹³² içki kullanımı ile ilgili iki

¹²⁸ Uppsala Universitet, "Framtidens alkoholpolitik-behövs speciella försäljningsställen? [Geleceğin Alkol Politikası-Özel Satış Noktalarına İhtiyaç Var mı?]".

¹²⁹ Uppsala Universitet, "Framtidens alkoholpolitik-behövs speciella försäljningsställen? [Geleceğin Alkol Politikası-Özel Satış Noktalarına İhtiyaç Var mı?]".

¹³⁰ Uppsala Universitet, "Framtidens alkoholpolitik-behövs speciella försäljningsställen? [Geleceğin Alkol Politikası-Özel Satış Noktalarına İhtiyaç Var mı?]".

¹³¹ Gürkan Özturan, "Alkol Yasaklarına İsveç Bakışı", *Bianet Bağımsız İletişim Ağı* (Erişim 23 Şubat 2021).

¹³² Geniş bilgi için bkz. Ömer Faruk Habergetiren, "Şeyhülislam İbn Kemal'in İçki Konusundaki Üç Risalesi", *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*, ed. Ali Açık vd. (Ankara: Salmat Basım Yayıncılık, 2015), 3/159-169.

tür cezanın bulunduğunu belirtir. Birincisi; haddü'l-hamr, üzüm ve hurma gibi maddelerden elde edilen hamr'ı kullanma cezasıdır. Az veya çok olsun, sarhoşluk oluşsun veya oluşmasın ceza gerekir. İkincisi; haddü's-sükr/sekr ise farklı maddelerden üretilen içeceklerin kullanımınıdır, burada had cezasının uygulanabilmesi için sarhoşluğun tam olarak oluşması gerekmektedir.¹³³ Burada cezayı gerektiren sarhoşluğa “erkeği kadından, yeri gökten ayıramayan kimsenin durumudur” şeklinde açıklık getirilmiştir.¹³⁴ Konuyla ilgili Osmanlı mahkeme kayıtlarında çoğu ta'zir cezası şeklinde yer alan uygulamaların altında belirtilen sarhoşluk derecesine ulaşmamış hadiseler olabilir. Diğer taraftan uygulamada zikri geçen sarhoşluk derecesinin tespiti de ayrı bir problem teşkil etmiş olsa gerektir. Ayrıca içki içme suçunun mane'î unsurunu oluşturan kasıtlı ilgili ispat zorlukları da ayrı bir problemdir.

İçki içene verilecek cezanın had mi, yoksa ta'zir mi olduğu tartışmasına gelince, öncelikle şunların bilinmesi gerekir: Şarap/içki içmenin Kur'an'da açıkça yasaklanmış olması açısından bu “suç” olarak had kapsamındadır. Ancak cezası Kur'an'da açıklanmadığı için had olduğunu söylemek güçtür. Hz. Peygamber'in (sav) uygulaması had olsaydı dört halife döneminde farklı uygulamalar ortaya çıkmazdı. Ayrıca Hz. Alî (ra) ve İbn 'Abbâs'tan (ra) aktarılan bazı rivâyetler, içki cezasının had kapsamında olduğuna dair görüşü tartışılır hale getirmiştir. Konuyla ilgili rivayette Hz. Ali (ra) şöyle demiştir: “*Had vurduğum kimselerden biri bu ceza sebebiyle ölecek olsa içimde üzüntü duymam. Ancak içki sebebiyle vurduğum kişi ölürse ona üzülürüm ve diyetini öderim, zira Hz. Peygamber (sav), içkinin haddi ile ilgili olarak kesin bir ceza miktarı belirlememiştir. Bu cezayı sadece biz takdir ettik.*”¹³⁵ Hz. Alî'den (ra) gelen bu rivayet içki içme suçuna verilecek cezanın muayyen bir had cezası olarak belirlenmediğini ifade etmekte olup bu konuda takdir hakkının kamu otoritesine bırakıldığını göstermektedir. Dolayısıyla devletin yetkili kıldığı organ zaman ve şartlara göre kamu yararını dikkate alarak gerekli düzenlemeleri yapabilecektir.

İbn 'Abbâs'tan (ra) aktarıldığına göre Hz. Peygamber (sav) şarap içme suçu cezasında had belirlememiştir. Nitekim içki içen biri kendisine haber verildiğinde Hz. Peygamber (sav) bir şey yapılmasını emretmemiştir.¹³⁶ Bu

¹³³ bkz. İbn Kemâl, “Haddi'l-hamr”, 1/377-379.

¹³⁴ İbn Kemâl, “Haddi'l-hamr”, 1/379.

¹³⁵ Ebû Dâvûd, *Hudûd*, 4/37; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, “Hudûd”, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zübeyr Nasır (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1422), 4; Müslim, “Hudûd”, 5/39.

¹³⁶ Ebû Dâvûd, *Hudûd*, 4/35.

rivayetten anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber'in (sav) içki içen birine hiç ceza vermediği de vaki olmuştur. Hal böyle olunca Hz. Peygamber'in (sav) uygulaması onun devlet başkanı sıfatıyla yapmış olduğu bir tasarruf şeklinde anlaşılabilir. Dolayısıyla ondan sonraki devlet başkanları da kamu yararını gözeterek farklı uygulamalarda bulunabilirler. Nitekim tarihi süreç de bunu doğrular niteliktedir. Ayrıca kıyas yapılarak içki içme haddinin seksen sopa olarak belirlendiği görüşü de sıkıntılı olup buna eleştiriler gelmiştir. Nitekim Nazzâm (ö. 231/845), yöntem açısından bu konuda kıyas yapmanın doğru olmadığını ve bu şekilde hüküm verilemeyeceğini belirterek içki içene re'ye dayalı had cezasının uygulanacağına dair sahabe icma'ını da hata olarak değerlendirir.¹³⁷ Bilindiği üzere kıyas zan ifade eder,¹³⁸ had cezasının kıyasla belirlenmiş olması da şüpheyi barındırır. Oysa Hz. Peygamber (sav) şüphe vaki olduğunda hadlerin düşürülmesini¹³⁹ buyurmaktadır. Bu durum Osmanlı uleması ve yöneticileri nezdinde bilinmekte olup seksen sopanın vurulması şüphe içerdiğinden (hükmen bu ceza verilmiş olsa bile) bunun yerine sopa sayısınınca akçeye tahvil edilerek para cezaları uygulanmıştır. Mahkeme kayıtlarındaki hükümlerde had cezasının zikredilmiş olması ise mezhep imamı Ebû Hanîfe'nin görüşüne olan hürmetten kaynaklanabilir.

Bilindiği üzere içkinin dışında diğer had cezalarının miktarı ile ilgili bir görüş ayrılığı yoktur. Mezhepler içki içene verilecek cezayı had kapsamında görseler bile bunun miktarıyla ilgili görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Şâfiî mezhebinde kırk celde¹⁴⁰ (kaldı ki bu görüşe Cüveynî (ö. 478/1085) muhalefet etmiş olup ona göre bu ta'zir cezasıdır¹⁴¹) diğer mezheplerde bu seksen olarak kabul edilmiştir. Burada şöyle bir soru akla geliyor; "Bu nasıl bir had cezası ki mezheplere göre farklılık arz ediyor?" Oysa had cezalarının özelliği onun naslarla kesin belirlenmiş olmasıdır ki, "cezanın kanuniliği" ilkesi de bunu gerektirir. Bu durumda onun ta'zir cezası olduğu görüşü ağırlık kazanmaktadır. Nitekim yukarıda örnekleri sunulan bazı İslam

¹³⁷ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ - Hasan Faur (Beyrut, 1998), 1/71-73.

¹³⁸ Fıkıh usûlünde kıyasın delaleti zanni olarak kabul edilir. Kıyas günümüz ceza hukukunda da delil olarak kabul edilmez. Nitekim 5237 Sayılı TCK'nın 2. Maddesinin 3. Fıkrasında "Kanunların suç ve ceza içeren hükümlerinin uygulanmasında kıyas yapılamaz. Suç ve ceza içeren hükümler, kıyasa yol açacak biçimde geniş yorumlanamaz." şeklinde hüküm bulunmaktadır.

¹³⁹ bkz. Tirmizî, "Hudûd", 5/6.

¹⁴⁰ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Davut Eşit, "Hadd ve Ta'zir Tartışmaları Bağlamında İslâm Ceza Hukukunda İçki İçme Cezası", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2019), 200-201.

¹⁴¹ İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî Ruknuddîn 'Abdumelik b. 'Abdillâh Cüveynî, *el-Ğıyâşî Ğıyâşu'l-umem fi iltiyâşî'z-zulem* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 103.

ülkelerinin son zamanlarda bu cezayı şekil ve uygulama yönünden farklı biçimlerde kanunlaştırmaları cezanın ta'zir, yani yorum ve içtihadı elverişli olma özelliğinden kaynaklandığını göstermektedir.

Sonuç

İslâm'da içkinin haram kılınıp yasaklanması makâsıd-ı şeria olarak bilinen dinin, canın, malın, aklın ve neslin korunmasına dair temel ilkelerden aklın korunması esasına dayanır. Bu beş ilke hukukta bir ortak değer olarak kamu yararına da temel teşkil eder. Fıkhî gelenek içerisinde içki içene verilecek cezanın had cezası olduğuna dair genel bir eğilim olmakla birlikte bunun ta'zir cezası olduğu görüşünde olan âlimlerin sayısı da azımsanmayacak derecededir. Nitekim başta dört halife dönemi olmak üzere tarihî süreçteki ortaya çıkan farklı uygulamalar bunun ta'zir cezası olduğu görüşü istikametinde tezahür etmiştir. Osmanlı hukukunda içki içenlere tatbik edilecek ceza ile ilgili İbn Kemal'in dile getirdiği "yöneticilerde kafa karışıklığının" olması ayrıca örneklerin kahir ekseriyetini ta'zir cezalarının teşkil etmesi bu görüşü desteklemektedir. Diğer taraftan günümüz bazı İslâm ülkelerinde içki içenlere verilen cezalarla ilgili son zamanlarda hapis cezasına ilişkin bir politikanın gelişmesi de bunun ta'zir cezası olarak değerlendirildiği görüşünü öne çıkarmaktadır.

Her iki açıdan da mesele bir noktada birleşmektedir. Şöyle ki: İçki içene verilecek cezanın had cezası olarak değerlendirilmesi sonuç olarak hadlerin Allah hakları kapsamında olması ve kamu hukukunu ilgilendirmesi hasebiyle kamu yararı eksenslidir. Diğer taraftan ta'zir cezası olarak değerlendirilmesi halinde ise yetkili devlet organı kamu yararını gözeterek yapacağı hukukî düzenlemelerde daha geniş bir yetkiye sahip olmaktadır.

İçkinin Kur'an'da yasaklanması dört aşamada ve tedricî olarak gerçekleştiği özellikle yarar zarar dengesi gözetilerek yasağın rasyonel bir zemine/gerekçeye dayandırıldığı görülür. Bu durum Hz. Peygamber'in (sav) "İçkinin bütün kötülüklerin kaynağı olduğuna" dair beyanı ile onun zararının evrensel olduğu vurgulanır. Halk arasında içkinin içildiğinde şişede durduğu gibi durmadığının ifade edilmesi, alkolün zararına dair -leh ve aleyhinde olan herkesin- ortak kabulünü ifade eder. Bu nedenle günümüzde konuyla ilgili yapılacak düzenlemelerin altında özellikle dinî bir argüman aramak da doğru değildir. Zira ortak akıl ve sağ duyunun kamu yararının gözetilmesi noktasında vahyin bildiri ile örtüşmesi yadsınamaz bir gerçektir. Nitekim araştırmamızda sunduğumuz İsveç örneği üzerinde yapılan düzenlemeler de bunu teyit eder niteliktedir.



KAYNAKÇA

- AHMED b. HANBEL, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- AKGÜNDÜZ, Ahmed. *Osmanlı Kânunnâmeleri ve Hukûkî Tahlilleri*. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1992.
- ÂMİR, Abdulazîz Musa. *et-Ta'zîr fi's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1389.
- ABDURREZZÂK es-SAN'ÂNÎ, Ebû Bekr b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habîbu'r-Rahman el-A'zamî. Beyrut: yy., 1970.
- ASLAN, Nasi. "İslâm-Osmanlı Hukukunun Oluşumunda Fetva ve Kaza Münasebeti". *Dinî Araştırmalar* 1/4 (1999), 85-100.
- ASLAN, Nasi. "Klasik Dönem Ceza Kanunnâmeleri Bağlamında Osmanlı Hukukunun Şer'îliği Üzerine". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2003), 17-44.
- AVCI, Mustafa. *Türk Hukuk Tarihi*. Konya: Atlas Yayınları, 6. Basım, 2017.
- AVVÂ, Muhammed Selim. *Fî Usûli'n-nizâmî'l-cinâî'l-İslâmî*. Kahire: Dâru'n-Nahda, 1427.
- AYDIN, Mehmet Âkif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta Yayınları, 9. Basım, 2012.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dâru'l-Garb, 2002.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-. *Târîhu't-Taberî*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001.
- BAĞDÂDÎ, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-. *el-Muntazam fî tarihi'l-mülûk ve'l-ümem*. Beyrut: yy., 1995.
- BAŞOĞLU, Tuncay. "Ta'zîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/198-202. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- BEHNESÎ, Ahmed Fethi. *el-Hamru ve'l-Muhaddarât fi'l-İslâm*. Kahire: Arabian Gulf Enst., 1424.
- BEHNESÎ, Ahmed Fethi. *el-Ukûbe fî fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'r-Râid el-Arabî, 1404.
- BEHNESÎ, Ahmed Fethi. *es-Siyâsetü'l-cinâiyye fi's-şerî'ati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru's-Şurûk, ty.
- BEYZÂVÎ, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-*

- te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1418.
- BILMEN, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976.
- BILTACÎ, Muhammed. *Menhecu Ömer b. el-Hattab fî't-teşrîf*. Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1390.
- BOYNUKALIN, Mehmet. "Suç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/453-457. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- BOZKURT, Nebi. "İçki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/455-456. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. "Eşribe". *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Zübeyr Nasır. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1422.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. "Hudûd". *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Zübeyr Nasır. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1422.
- CESSÂS, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. Kuveyt: Vizâretü'l-evkaf, 1994.
- CUMALIOĞLU, Yelda. "Amerika'da Alkol Dini Sebeplerle Yasaklandı". Erişim 23 Şubat 2021. <https://odativ4.com/amerikada-alkol-dini-sebeplerle-yasaklandi-170111200.html>
- CÜVEYNÎ, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî Ruknuddîn 'Abdumelik b. 'Abdillâh. *el-Ğiyâşî/ Ğiyâşu'l-umem fî iltiyâşî'z-zulem*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- CÜVEYNÎ, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî Ruknuddîn 'Abdumelik b. 'Abdillâh. *Nihâyetu'l-matlab fî dirayeti'l-mezheb*. thk. 'Abdul'azîm Maḥmûd ed-Dîb. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- ÇOLAK, Abdullah. *İslâm Ceza Hukuku*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2018.
- DİMAŞKÎ, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-. *el-Müştebih fî'r-ricâl esmâ'ihim ve ensâbihim*. thk. Ali el-Bicâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1962.
- DÖNMEZ, İbrahim Kafi. "Sarhoşluk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/141-145. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Ebû DÂVÛD, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. ed-Deâs. Beyrut: Dâru İbn-i Hazm, 1418.
- Ebû DÂVÛD, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî. *Hudûd*. thk. ed-Deâs. Beyrut: Dâru İbn-i Hazm, 1418.
-

- Ebû ZEYD, Bekr b. Abdillâh. *el-Hudûd ve't-Ta'zîrât inde İbni'l-Kayyim*. Riyad: Dâru'l- Asîme, 1416.
- EBUSSUÛD, el-İmâd Muhammed b. Mustafa. *İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ty.
- ERTURHAN, Sabri. "Hz. Ömer'in Ceza Hukukuna Dair Bazı Uygulamaları". *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*. ed. Ali Aksu. 3/145-172. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaası, 2018.
- ERTURHAN, Sabri. *İslam Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2008.
- EŞİT, Davut. "Hadd ve Ta'zîr Tartışmaları Bağlamında İslâm Ceza Hukukunda İçki İçme Cezası". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2019), 194-210.
- FERRÂ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *el-Ahkâmu's-sultaniyye*. thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- HABERGETİREN, Ömer Faruk. "Şeyhülislam İbn Kemal'in İçki Konusundaki Üç Risalesi". *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*. ed. Ali Açikel vd. 3/159-169. Ankara: Salmat Basım Yayıncılık, 2015.
- HALEBÎ, Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. Alî b. İbrâhîm b. Şeddâd el-Ensârî. *Târîhu'l-Meliki'z-Zâhir*. Beyrut: yy., 1403.
- HALEBÎ, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim. *Mülteka'l-Ebhur*. thk. Vehbî Süleyman el-Ulbânî. by.: yy., 1406.
- HARRÂNÎ, Ebu'l-'Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. 'Abdilhalîm. *el-Fetâva'l-kubrâ li'bni Teymiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Irak Cumhurbaşkanlığı. *111 sayılı Ceza Kanunu* 386, 387, 388 (1969). <https://www.rwi.uzh.ch/dam/jcr:00000000-0c03-6a0c-ffff-ffff96be3560/penalcode1969.pdf>
- İbn ÂŞÛR, Muhammed et-Tâhir. *Makâsîdü's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*. Tunus: yy., 1978.
- İbn HİBBÂN, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Bustî. *el-İhsân fî takrîbi Şahîhi İbn Hibbân*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût. Beyrut: Muesssetu'r-Risâle, 1988.
- İbn KEMÂL, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. "fî Tafsîli hurmeti'l-hamr". *Resâili İbn Kemâl*. 1/335-353. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316.
- İbn KEMÂL, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. "Haddi'l-hamr". *Resâili İbn Kemâl*. nşr. Ahmed Cevdet. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316.

- İbn KEMÂL, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. "Ta'lîmi'l-emr fî tahrîmi'l-hamr". *Resâili İbn Kemâl*. nşr. Ahmed Cevdet. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316.
- İbn KUDÂME, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Riyad: Dâru Âlemü'l-kütüb, 1417.
- İbn MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid. *Sünenü İbn Mâce*. Dimaşk: Muesssetu'r-Risâle, 2009.
- İbn RÜŞD [el-Hafid], Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtûbî. *Bidâyetü'l-muctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Beyrut: Muesssetu'r-Risâle, 2010.
- İbn RÜŞD [el-Hafid], Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtûbî. *el-Beyân ve't-tahsîl*. thk. Muhammed Hâcî. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988.
- İbnü'l-CEVZÎ, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Menâkıbü Ömer*. thk. Zeyneb İbrahim. Beyrut: yy., 1980.
- İMAMOĞLU, Ş. Özge. *AB Üyesi Ülkerlerde Alkollü İçkiler Sektörüne İlişkin Bazı Düzenlemeler*. Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Avrupa Birliği Bakanlığı, 2011.
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil. çev. Bilgin AYDIN - Ekrem TAK. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- JOHNSON, Felix. *Svensk alkoholpolitik och EU - en undersökning av Sveriges och EU:s alkoholpolitik [İsveç ve Avrupa Birliğinin Alkol Politikası]*. Sverige: Lunds Universitet, Rättsvetenskaplig Uppsats, 2014.
- KARAMAN, Hayrettin. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1989.
- KÂSÂNÎ, Alâuddîn Ebû Bekir b. Mesûd. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l Arabiyye, 1394.
- KILIÇ, Sami. *İlâhi Dinlerde Yiyecek ve İçecekler*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- KOÇ, Mehmet. "Osmanlı Ceza Hukukunda Sarhoşluk Veren İçecekleri İçme Suçu ve Cezaları". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 739-757.
- KOÇ, Mehmet. *Osmanlı Hukukunda Ta'zir Suç ve Cezaları*. Konya: Aybil Yayınevi, 2017.
- KYVIG, David E. (ed.). *Law, alcohol, and order: perspectives on national prohibition*. Connecticut: Greenwood Press, 1985.

- MAKRÎZÎ, Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. nşr. Muhammed Mustafa Ziyade. Kahire: yy., 1973.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1426.
- MÂVERDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *el-Ahkâmü's-sultaniyye ve'l-velâyetü'd-dîniyye*. Beyrut: Şirketü Dâri'l-Erkâm, ty.
- MERĞİNÂNÎ, Ebû'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Muhammed Adnan. Beyrut: Şirketü Dâru'l-Erkâm, ty.
- MUHAMMED, Ebû Süleyman Hamd b. *Meâlimü's-sünen*. Beyrut: yy., 1981.
- MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. "Hudûd". *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ty.
- NESÂÎ, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. "Hudûd". *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdülgaffar Süleyman Bündârî-Seyyid Kevserî Hasan. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411.
- NESÂÎ, Ebû 'Abdirrahmân Şu'ayb. *Sünen*. thk. 'Abdulfettâh Ebû Gudde. Haleb: Matbu'âti'l-İslâmiyye, 1986.
- NESEFÎ, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed. *et-Teyisîr fi't-tefsîr*. 15 Cilt. İstanbul: Dâru'l-lubâb, 1440.
- NESEFÎ, Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *Tilbetu't-Talebe fi'l-İstîlâhâti'l-Fikhiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 3. Basım, 1436.
- ÖZTURAN, Gürkan. "Alkol Yasaklarına İsveç Bakışı". *Bianet Bağımsız İletişim Ağı*. Erişim 23 Şubat 2021. <https://m.bianet.org/bianet/yasam/149779-alkol-yasaklarina-isvec-bakisi>
- PEKCAN, Ali. *İslam Hukuk Felsefesinde Makâsîdü's-Şeria'*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- RÂZÎ, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420.
- REMLÎ, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî. *Nihayetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1424.
- SERAHSÎ, Muhammed b. Ebû Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1413.
- SERAHSÎ, Şemsü'l-Eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.
- SİDDİKÎ, Abdurrahîm. *el-Cerîme ve'l-ukûbe fi's-şerâtil İslâmiyye*. Kahire:


- Mektebetü'n-Nahda, 1408.
- SKILNIK, Bob. *Beer: A History of Brewing in Chicago*. New Jersey: Barricade Books, 2006.
- SPRIT & VINLEVERANTÖRSFÖRENINGEN. *En samtida och hållbar alkoholpolitik för Sverige [İsveç'in Çağdaş Ve Sürdürülebilir Alkol Politikası]* (2018).
- ŞÂFÎ, Muhammed b. İdris. *el-Umm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.
- ŞA'RÂVÎ, Muhammed Mutevellî. *Tefsîru'l-Kur'ân*. Kahire: Mecme'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1418.
- ŞÂTIBÎ, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasen. Huber: Dâru İbni Affân, 1997.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Emir Ali Mehnâ - Hasan Faur. Beyrut, 1998.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali Muhammed eş-. *Neylü'l-evtâr min esrâri Münteka'l-ahbâr*. thk. Ahmed Muhammed Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2005.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali Muhammed. *Neylü'l-evtâr min esrâri Münteka'l-ahbâr*. thk. Ahmed Muhammed Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2005.
- ŞEYHÜLLİSLAM FEYZULLAH EFENDİ. *Fetâvâ-yı Feyziye*. çev. Süleyman Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- ŞİRBÎNÎ, Şemsüddîn Muhammed b. el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418.
- TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an te'vil-i ayi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Basım, 2005.
- TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tarihu't-Taberî/Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001.
- TAŞTANOVA, Ayzada. *İslam Ceza Hukukunda İçki İçme ve Sarhoşluk Haddi (Haddü's-Şürb ve Haddü's-Sükr) Ayırımı ve Hukuki Sonuçları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- TIRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. "Hudûd". *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Mektebetü Mustafa Albani, 2. Basım, 1398.
- TIRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Mektebetü Mustafa Albani, 2. Basım, 1398.

- UDEH, Abdulkâdir. *et-Teşrîu'l-cinâiyyi'l-İslâmi mukârinen bi'l-kânûni'l-vad'î*. Beyrut: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1426.
- Uppsala Universitet. "Framtidens alkoholpolitik-behövs speciella försäljningsställen? [Geleceğin Alkol Politikası-Özel Satış Noktalarına İhtiyaç Var mı?]". Erişim 23 Şubat 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=kIj67TUJV78&feature=youtu.be>
- YARGI, Mehmet Ali. *Suudi Arabistan'ın Yargı Sistemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014.
- YILDIRIM, Mustafa. "İslam Hukukunda İçki İçme Suçu ve Cezası". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/14 (2001), 31-52.
- YIĞIT, Yaşar. *İslam Ceza Hukuku*. Ankara: Sistem Ofset Yayıncılık, 2012.
- ZEMAŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407.
- "Cinâyet". *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*. 16/59-63. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1409.
- El-Mebâdiü ve'l-karârât es-Sâdira mine'l-Hey'eti'l-Kadâiyyeti'l-'Ûlâ ve'l-Hey'eti'd-Dâime ve'l-Âmme bi Meclisi'l-Kadâi'l-A'lâ ve'l-Mahkemeti'l-Ulyâ min'l-Âm 1391 ilâ 1437*. Riyad: Suudi Arabistan Krallığı Adalet Bakanlığı, 1. bs., 1438.
- "Eşribe". *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*. 5/11-30. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1406.
- Mecmûatü'l-ahkâmi'l-kadâiyye*. 36 Cilt. Riyad: Suudi Arabistan Krallığı Adalet Bakanlığı, 1436.
- "Mevsû'atü'l-kanûni'l-mısrî". 23 Şubat 2021. <http://mohamedbamby.blogspot.com/2013/06/63-1976.html>
- Nizâmü mukâfehâti'l-muhaddirât ve'l-müessirâti'l-akliyye, Nizâmü mukâfehâti'l-muhaddirât ve'l-müessirâti'l-akliyye. (1426).
- "Sekr". *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*. 25/90-104. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1412.
- "Ta'zîr". *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*. 12/254-287. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1408.



PROHIBITION OF ALCOHOL IN THE CONTEXT OF PUBLIC BENEFIT IN THE MUSLIM AND THE WESTERN WORLDS: A COMPARATIVE STUDY*

 Nasi ASLAN^a

 Fatima ÜNSAL^b

Extended Abstract

Drinking wine is mentioned in the Holy Quran as a crime and a sin and it is strictly prohibited. In this respect, it is one of the hudud crimes, but since the penalty for it is not specified in the Quran, there is no certainty in terms of the hadd penalty.

Since there is no Āyah in the Quran regarding the punishment of drinking or khamr (intoxication), it is the hadiths that constitute the primary basis of the punishment of alcoholism and khamr. Reportedly, the punishment during the time of the Prophet (PBUH) for this crime was flogging and it was administered by using palm branches, shoes, hands, clothes, etc. However, an exact amount was not prescribed by the Prophet (PBUH). It is stated in the sources that the number is around forty. It is also true that there have been instances the Prophet (PBUH) did not punish someone for khamr.

Although the prohibition of drinking alcohol in Islamic law seems to be concerned only with preventing drunkenness, it is really based on a greater issue such as protecting the mind. The wise Allah almighty, observe the interests of his servants in his shar'i decrees. As a matter of fact, the basic principles of the protection of religion, life, property, mind, and generation known as maqasid al-sharī'a constitute the basis of public interest as a common value in law. In the event that the prohibition of alcoholic beverages and the religious and moral sanctions imposed for those who violate this prohibition are insufficient and the violations reach the extent of harming the

* This work has been supported by Research Fund of Çukurova University. Project Number: SYL2018-10344.

^a Prof., Çukurova University, nasiaslan@cu.edu.tr

^b Lecturer, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, fatimaunsal@nevsehir.edu.tr

public order, some legal sanctions that the legislature deems appropriate may be imposed. Indeed, the fact that people were administered different punishments for khamr during the time of the Prophet (PBUH) and Abu Bakr (RA) also allows such regulations to be made.

In fact, khamr or drunkenness is haram not only in the religion of Islam but also in other religions as well. According to fuqaha, the consumption of alcohol by non-Muslim citizens (dhimmi) is permissible and not considered a crime. However, it is a different story when it comes to a point that this person disturbs the public order. According to some Islamic scholars, those who get drunk among non-Muslims should also be punished. This punishment, again, is not for drinking but for being drunk and it is for the public benefit. Because drunkenness is not welcome in any religion. As a matter of fact, such a general acceptance results in more applicable and universal results in the context of public law from a practical point of view.

Although this study is based on Islamic law, the inclusion of prohibition in a non-Muslim society (for example, the practice in Sweden) in the research is based on a common denominator such as the public interest pursued in law. On one side, there is a prohibition based on the revelation that determines something to be haram, and on the other side, in a secular society, there are reservations about alcoholic beverages and restrictions that amount to a ban. In this case, the shared wisdom of sensible people, albeit secular, coincides with the provisions based on revelation in the determination of legal rules. In this context, can there be original examples that the mind can recognize something as good or bad without revelation and that the Mu'tazila and Maturidi understanding can be practical? Or, can the aims pursued under the normative provisions be universal? Answers to these questions are also sought in this specific study.

The prohibition of alcohol in Islam is based on the principle of protection of the mind, which is one of the basic principles of the protection of religion, life, property, mind, and generation, known as the maqasid al-sharī'a. These five principles also constitute the basis of the public good as a common value in law. Although there is a general tendency in fiqh that the punishment to be administered to a drinker in the tradition is a hadd punishment, the number of scholars who think that this is a ta'zir punishment is also substantial. As a matter of fact, the different practices that emerged in the historical process, especially in the Rashidun period, were manifested in the direction of the view that this was a ta'zir punishment. The fact that Ibn Kemal stated a "confusion in administrators" regarding the punishment to be imposed on

drinkers in Ottoman law, and that the overwhelming majority of the examples were ta'zir punishments supports this view. Furthermore, the recent development of a policy of imprisonment regarding the punishments prescribed to drinkers in some Islamic countries puts forward the view that this is considered as a ta'zir punishment.

Both the records of the Islamic judicial history of different punishments against those who drink and get drunk and the fact that some modern Islamic countries, whose examples are mentioned above, impose this punishment in different ways in terms of form and application, suggest that this is a ta'zir punishment, that is, its interpretation and ijihad is in line with the public interest.

In both respects, the issue converges at one certain point. That is: The reason why the punishment to be prescribed for drinking alcohol is considered as a hadd punishment is that, consequently, the hudud is within the rights of Allah and it is on the axis of public interest since it concerns public law. On the other hand, if it is considered to be a ta'zir punishment, the competent state body has a wider authority in the legal regulations to be made by considering the public interest.

Drinking alcohol is prohibited in the Quran gradually -in four stages- and it can be seen that the prohibition is based on a rational ground/justification, especially considering the benefit-harm balance. With the statement of the Prophet (PBUH) "Alcohol is the mother of all evil!", it is emphasized that its harm is universal. The fact that alcoholism is considered harmful in all cultures is proof of a common recognition of this fact. For this reason, it is not right to look for a religious argument under the regulations to be made on the subject today. It is an undeniable fact that common sense coincides with the declaration of revelation at the point of protecting the public interest. As a matter of fact, the arrangements made on the Swedish example presented in the research confirm this point.

Keywords: Islamic Law, Alcohol Prohibition, Hadd, Ta'zir, Public Benefit.





bilimname XLIV, 2021/1, 49-82
Geliş Tarihi: 10.02.2021, Kabul Tarihi: 25.03.2021, Yayın Tarihi: 30.04.2021
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.878296>

HANS MOL'A GÖRE KUTSALLAŞMA MEKANİZMALARI VE KİMLİK ÜZERİNE ETKİLERİ: MENZİL TARİKATI ÖRNEĞİ*

Ömer Faruk DARENDE^a

Abdulvahap TAŞTAN^b

Öz

Birey doğduğu andan itibaren süreklilik gösteren değişime maruz kalır ki bu durum her türlü topluluk için de farklı derecelerde söz konusudur. Değişimin etkileri ile birlikte hem bireyin hem de bireyin içinde bulunduğu topluluk ve toplumun kimliği oluşmaktadır. Bireysel ve toplumsal kimliğin oluşumunda ve korunmasında birçok değer arasında din önemli bir yer işgal etmektedir. Din-kimlik etkileşimini ele alan kuramlar arasında Hans Mol'un kimlik kuramı din temelli toplulukları inceleme noktasında en önemli kuramlar arasında bulunmaktadır. Buradan hareketle, bu çalışmada, bir sufi tarikatı olan Menzil Nakşiliğinin kimlik oluşumu Mol'un kimlik kuramı bağlamında ele alınmıştır. Mol'a göre, kimliğin kutsallaşması olan din, kutsallaşma sürecinde işlevselliği gözlemlenen dört mekanizma ile dinî değerlerin galebe çaldığı bir kimliğin oluşumuna doğrudan katkı sağlamış olmaktadır. Nesnelleşme, ritüel, bağlılık ve mit olarak adlandırılan bu mekanizmalar kimlik oluşumunun yapı taşlarıdır. Dolayısıyla din, mitleri, ritüelleri ve duygu temelli bağlılıkları, istikrarlı bir kimlik duygusu sağlayan her şeyi güçlendiren aşkın bir dünya görüşüne sığdırabilir. Bununla birlikte, modernleşme ile görülen değişimden en çok etkilenen kurumlar arasında yer alan din ile ilgili birçok teori üretilirken, dinin toplumsal öneminin azalacağı yönündeki varsayımı ile sekülerleşme teorisi en çok tartışılanlar arasında yer almaktadır. Türkiye merkez olmak üzere birçok farklı ülkede müntesibi bulunan Menzil Tarikatının mevcut kimliklerini edinme sürecinde, var olduğu düşüncesinden hareketle kutsallaşma mekanizmalarının belirlenmesi ve meydana gelen kimliğin yorumlanması bu çalışmanın temel konusudur. Sonuç itibarıyla, belirli bir örneklem grubuyla görüşme tekniği ve katılım yöntemi uygulanan bu çalışmada, tasavvufî değerlerle oluşan Menzil kimliğinin aynı zamanda seküler bir kimlikle de belli bir oranda bütünleşme ve

* Bu çalışma, ilk yazarın "*Hans Mol'un kimlik kuramı bağlamında kutsal-seküler kimlik dönüşümü: Menzil Nakşiliği örneği*" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

^a Okutman Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, dedalus1974@gmail.com

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

uyumluluk sağladığı gözlemlenmiştir.

Anahtar kelimeler: Din sosyolojisi, kimlik, kutsal, kutsallaşma mekanizmaları, Menzil tarikatı.



ACCORDING TO HANS MOL THE EFFECTS OF SACRALIZATION MECHANISMS ON IDENTITY: SAMPLE OF MENZİL TARIQA

The individual is subject to continuous change from the moment of birth, which is also the case for all types of communities. With the effects of change, the identity of both the individual and the community in which the individual is located, and ultimately the society, is formed. Religion occupies an important place among many values in the formation and protection of individual and social identity. Among the theories dealing with the interaction between religion and identity, Hans Mol's identity theory is among the most important theories to examine religion-based communities. From this point of view, in this study, the identity formation of the Menzil Naqshbandi, which is a Sufi movement, is discussed in the context of Hans Mol's identity theory. According to Mol, religion, which is the sacralization of identity, contributes directly to the formation of an identity in which religious values prevail through four mechanisms whose functionality is observed in the process of sacralization. These mechanisms, called objectification, ritual, devotion, and myth, are the building blocks of identity formation.

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



Giriş

Kim olduğu yönündeki temel arayış, insanoğlunun zihnini meşgul eden en temel ve en karmaşık konulardan birisidir. "Ben kimim?", birey olduğunu, bir topluluk için değerli olduğunu, başka bir ifadeyle benliğini ve varlığını ortaya koymak adına cevaplanması gereken bir soru ya da kabullenilmesi zorunlu bir durumdur. Bu soruya cevap verebildiği ölçüde insan kendisi hakkında bilgi sahibi olur ve kendisini de diğer insanlara tanıtmış olur. Kimlik oluşumu sürecinde birey için dinî değerler ön plana alınır ve kimlik bu şekilde oluşursa oluşan bu kimlik dinî-manevî kimlik olarak değerlendirilir. İnsan hayatında vazgeçilmez değerler arasında yer alan din, kimlik oluşumunda ne kadar etkiliyse kimliklerin de din üzerinde o kadar etkili olduğu söylenebilir. Bu bakımdan, edinilen inanç, kimliği oluşturabilir değerler arasında oldukça önemli olduğu kadar kimliğin korunmasında ve sürdürülmesinde de bu önemi taşımaktadır.

1970'li yılların başlarından itibaren birçok sosyolog, birçok farklı ülkede ve kültürde, genellikle birbirlerinden bağımsız ve birbirlerinden haberleri olmadan, din ve kimlik etkileşimi hakkında çalışmalar yürütmüşlerdir. Türkiye'de ise sadece Abdullah Özbek, "Şeyh Uçmaz Mürit Uçurur: Kutsallaştırma Zihniyeti ve Din"¹ adlı makalesinde Hans Mol'un kimlik kuramına değinmiştir. "Kutsallaşma Sürecine Tipolojik Bir Yaklaşım - Ziyaret Fenomeni Örneği"² adlı başka bir makalesinde de dinî değerler atfedilerek kutsallaştırılan ziyaret yerlerini kimlik kuramı bağlamında kutsallaşma mekanizmalarıyla açıklamaya çalışmıştır. Bazı çalışmalarda yüzeysel bir şekilde değinilen kimlik kuramı, Türkiye'de bu iki çalışma dışında kapsamlı olarak ele alınmamıştır. Hans Mol'un din-kimlik modeli, verilerin yorumlanmasında çerçeve olarak kullanılırken, dinî bir grubun kimlik oluşumunda ve korunmasında yöntem olarak kabul görmüştür. Din üzerine yapılacak olan çalışmalarda kullanılmak üzere antropolojik, psikolojik, sosyolojik ve tarihsel yaklaşım unsurlarının bir arada olduğu genel, sosyal-bilimsel bir din teorisi taslağı geliştirilmiştir. Evrensel bir dinin varlığını sürdürebilmesi, her üç kimlik seviyesinin -kişisel, grup ve sosyal- ihtiyaçlarını karşılama ve dengeleme kabiliyetine bağlıdır. Bununla birlikte, dinî oluşumların analizinde, dinî değerlerin etkisi ile birlikte dinî olaylara sistematik, kapsamlı ve sosyolojik bir yaklaşımın eksik, tutarsız ya da alakasız olduğu gerçeğinden hareketle, dinlerin, dinî oluşumların, toplulukların, grupların, ilkel ya da modern olsun, kimlik oluşum sürecinde benzer şekilde kimliklerini kutsallaştırdıkları tespiti ile kimlik kuramı temellendirilmiştir.

Din sosyolojisi literatüründe en çok tartışılan konulardan birisi de din-toplum ilişkisidir. Konuyla ilgili farklı teoriler ve bu bağlamda sayısız kavramlar üretilmiştir. "Dinî kimlik, sekülerleşme, modernleşme, küreselleşme, post-modernite" vs. bu kavramların tamamı dinin toplumu etkilemesi ve toplumun da dini etkilemesi bakımından din-toplum ilişkileri çerçevesinde ele alınmıştır. Bireysel, grupsal ya da toplumsal çerçevede esas alınan teori açısından kimliğin kutsallaşması olarak tanımlanan din, kimlik oluşumu sürecinde kutsal olarak kabul edilen sembol ve değerlerle kimlik oluşumunu desteklemektedir. Bu bağlamda, Hans Mol'un din-kimlik teorisi çerçevesinde ortaya attığı sav dinî bir grup örneği olarak Menzil bünyesinde değerlendirilmiştir. Bu çalışmada Mol'un dinî-manevî kimlik oluşumunun da görüleceğini iddia ettiği nesnelleşme, bağlılık, ritüel ve mit

¹ Makale için bkz. *Zihniyet ve Din*, Editörler A. Özbek & A. Yapıcı.

² Makaleye erişim linki: <http://abdullahozbolat.com/wp-content/uploads/2017/09/05.-Kutsalla%C5%9Fma-S%C3%BCrecine-Tipolojik-Yakla%C5%9F%C4%B1m.pdf>

unsurlarından oluşan kutsallaşmanın Menzil'in dinî-manevî kimlik oluşumunda ne denli gerçekleştiği, süreç ve uygulamaların işlevsel olup olmadığı tartışılmıştır. Bununla birlikte, bir diğer önemli ve çokça tartışılan sekülerleşme teorisi üzerine de temellendirilen bu çalışmada kutsallaşma mekanizmalarının kullanışlılığı, dindar-kutsal ve seküler kimliklerin yanı sıra hem seküler hem de dindar kavramlarının birlikteliği, kimlik oluşum sürecinde Hans Mol'a özgü diyalektik kavramının önemi ve tarikatların tasavvufî değerlere bakışı bu çalışmanın başlıca ilgi alanlarını oluşturmaktadır.

Bilim adamları veya uzmanların bilim yöntemini uygulamadaki nihai amaçları, olgular arasındaki ilişkileri keşfederek bunları teorik modeller içinde genelleştirmektir (Seyidoğlu, 2009, s. 19). Sosyal bilimlerde hayli güç olmasına rağmen bilimsel düşüncenin temelini oluşturan tezlerin soyutlanarak teoriye dönüştürülebilmesi çalışmanın farklı kültür, din ve sosyal yapılarda incelenmesiyle mümkün olabilir. Mol, dünyadaki çeşitli dinî ve manevi girişimlerin, kültürler arası tüm dinî ve manevi ifadeler için ortak olan dört kilit "mekanizma" nedeniyle insanların yaşamları üzerinde oldukça gerçek, güçlü ve pragmatik bir etkiye sahip olduğunu belirtmektedir (Mol, 1992, s. 97).

Bununla birlikte, modernitenin kaçınılmaz sonucu olarak değişim her alanda kendini hissettirmektedir. Evrensel bir kurum olan din, modern zamanda en çok etkilenen değer olması nedeniyle sosyal bilimlerde yapılan çalışmaların nesnesi olmaya devam etmektedir. Değişim-dönüşüm ile birlikte birçok teori din üzerinden üretilmiştir. Bunlardan en çok göze çarpanı ise sekülerleşme teorisidir. Klasik modernite kuramcılarının göre din zamanla tamamıyla ortadan kalkacak ya da en azından daha önce var olduğu düşünülen gücünü kaybedecektir. Bu evrimci/çizgisel/doğrusal bakışın yanında din-sekülerleşme ilişkisinin döngüsel bir bakışla irdelendiği yaklaşımlar da söz konusudur. Bu durumda din bazen geriler, düşüşe geçer; bazen de yeniden canlanır ama her halükârda var olmayı sürdürür (Swatos & Christiano, 1999, s. 8). Bu doğrultuda hem sekülerleşme hem desekülerleşme ile ilgili teoriler üretilirken, iki teorinin harmanlandığı yeni teoriler de literatüre girmiştir.

Bu süreçlerin kutsalla ilişkisi Hans Mol'un kimlik kuramı bağlamında ele alınmış ve bir dinî grup örneğinde tartışılmıştır. Bu çalışmada temel araştırma problemi, "Kimlik, özellikle de dinî-manevî kimlik oluşumunda, Hans Mol'un kavramsallaştırdığı kutsallaşma ya da kutsallaştırma mekanizmaları ne derece teorik bir rol üstlenmektedir? Bu kuram açısından,

Menzil örneğinde dinî bir grup, kimliğin odak noktası haline nasıl gelmekte ve hangi tür etkileşimlerle farklılaşmaktadır?" soruları çerçevesinde incelenecektir. Bu bağlamda, "Tasavvuf, güzel ahlakıdır, edebe riayet etmektir, kalbi temizlemektir, itirazı bırakıp emredilene peki demektir, nefsin kötü istek ve arzularını terketmektir, faydasız işleri bırakıp faydalı işlere yönelmektir, Hz. Peygamber'in sünnetine sarılarak onun ahlakı ile ahlaklanmaktır, kimseye eza ve cefa vermemektir, herkese lütuf ve ihsanda bulunmaktır, kendine kötülük edenleri affetmektir, insanlık mertebesinin en yüksek derecesine ulaşmaya çalışmaktır" (Elhüseyni, 2016, s. 69) tanımları doğrultusunda Tasavvuf İnancı'na da Menzil bakış açısından değinilmiştir.

Bir sosyolog ve ilahiyatçı olarak Mol, çeşitli dinler ve manevi hareketlerin içindeki muazzam teolojik, sosyal ve kültürel çeşitliliğin farkındaydı fakat daha da önemlisi, çeşitli dinlerin ve spiritüel hareketlerin toplum veya topluluk üyelerinin kimliklerini kutsallaştırma biçiminde birçok pratik benzerliğin olduğunu ortaya koydu. Dolayısıyla, bu çalışmada birçok farklı grubun, birçok farklı kültürde kimlik oluşum süreçlerindeki benzerlikler ve örtüşmelerin var olabileceği düşüncesinden hareket edilmiştir. Türkiye merkez olmak üzere dünyanın birçok farklı bölgesinde müntesipleri bulunan Menzil örneği araştırılarak Hans Mol'un din-kimlik kuramının yapı taşları olan kutsallaşma mekanizmalarının kimlik oluşum, gelişim ve devamlılık süreçlerindeki etkinliği ve işlevselliğinin ortaya konması amaçlanmıştır.

Mol, Bellah'ın sivil din kavramının ne kadar önemli olduğunu ve "dindarlığın yeniden canlandırılması" denilen şeyin geleneksel kilise odaklı dindarlıkta artık aranmayacağını ancak bunun tezat bir şekilde "seküler dindarlık" olarak tanımlanan, tamamen yeni bir yapıda olduğunu vurgulamaktadır (Gentile, 2006, s. 3). Bu nedenle, araştırmaya örnek olarak seçilen grubun kutsal-seküler bir kimlikle ilişkisini anlamaya çalışmak, oluşan kimlikleri üzerinde sekülerleşme sürecinin etkilerini belirlemek diğer hedeflerimiz arasındadır.

Bu çalışma Batı kaynaklı bir kuram temelinde Türkiye merkezli dinî bir grubu incelemesi bakımından önemlidir. Menzil'in kendine özgü ritüellerinin, inançlarının, doktrinlerinin ve buna benzer değerlerinin doğruluğunu ya da yanlışlığını tartışma konusu haline getirmek bu tezin kapsamı dışındadır. Nitekim Mol'un kimlik kuramı Türkiye'deki hiçbir dinî gruba tez çalışması bağlamında uygulanmamıştır. Bu açıdan ilk olma özelliği bu araştırmaya özgünlük katarken, değerini de artırmaktadır. Sadece ziyaret yerleri ve fenomenleri üzerine bir makalede sınırlı bir şekilde ele alınmış

olan Mol'un kimlik kuramı, bunun dışında hiçbir kitap, makale, çeviri eserde tartışma konusu edilmemiştir. Bu çalışmada ise neredeyse tamamen yabancı dilde yazılmış kaynaklar temin edilip incelenmiş ve din-kimlik kuramının kutsallaşma mekanizmaları yüz yüze görüşmelerle Menzil örneğinde tespit edilmiştir.

Son olarak, bu çalışma; birey, grup ve toplum bakımından son derece önemli olan din ve kimlik etkileşimine değindiği için önem taşımaktadır. Bu etkileşimde yeni bir analiz aracının kullanılmasıyla Türkiye'de mevcut birçok dinî oluşumun kimliksel analizinin farklı sosyolojik perspektifle yapılmasına olanak sağlaması ve bunlara ilave olarak sekülerleşme teorisinin de dinî gruplar üzerindeki etkisinin ele alınması bu çalışmayı önemli kılmaktadır.

Mevcut araştırmanın benimsediği strateji nitel bir araştırma yöntemine dayanmaktadır. Derinlemesine görüşmeler yapmak, bu çalışma için veri toplamada baskın yöntemdir. Nitel sorgulama özellikle gömülü bir teori, saha çalışmasından tümevarımsal olarak üretilen teori, yani araştırmacının laboratuvar veya akademi yerine gerçek dünyada gözlem ve görüşmelerinden ortaya çıkan teori kaynağı olarak güçlüdür (Quinn, 2002, s. 11). Bununla birlikte, bu çalışmada, adından da anlaşılacağı üzere belli bir kimlik teorisi ve bu teoriden üretilen mekanizmalar nitel bir yaklaşımla belirli dini gruba uygulamıştır. Buna ek olarak, yorumlama, katılımcıların dinî-manevî kimliklerinde meydana gelebilecek olası değişiklikler konusundaki görüşlerini analiz etmek için benimsenen bir diğer yöntem olan içerik analizi (Yıldırım & Şimşek, 2005, s.56) ile uyumludur. Elde edilen verilerin daha yakından incelenmesi, bu verileri açıklayan kavram ve temalara ulaşılması amacıyla içerik analizi kullanılmıştır. Seçilen analiz biçimine uygun olarak elde edilen veriler organize edilmiş ve betimlenmiştir. Analiz sonucunda elde edilen bilgiler ayrıntılı bir biçimde betimlendikten sonra araştırmacı tarafından yorumlanmıştır.

A. Hans Mol'un Din-Kimlik Kuramı

Kuramlar, sosyologların, filozofların, bilim insanlarının farklılıklarını ortaya koyan kendilerine ait düşüncelerdir. Tüm insanlar toplumdaki rollerinden, ait oldukları gruplardan ve kişisel özelliklerinden belirli kimlikleri türetir. Bütün sosyal kuramlar kişilik, kimlik ve algılama farklarından oluşan *sui generis* bakış açılarını yansıtır. Kimlik kavramı için de benzer bir durum söz konusudur. Birçok bilim insanı kimlik konusuna değinmiştir. Her birinin farklı bakış açısından ele aldığı kimlik kimi zaman psikolojik, kimi zaman sosyolojik kimi zaman da siyasal açıdan konu

edilmiştir. Kimlikleri, toplumdaki etkileşim ve kaynaklarla, çalışma süreçleriyle ve toplum üzerindeki etkileşim ve sonuçlarla anlamaya çalışan sosyoloji alanında sosyal psikolojik kuramlar olan kimlik kuramları, tek bir çerçevede hem anlam hem de kaynakların insan etkileşimi ve amacındaki merkezî rollerini bir araya getirir. Din gibi farklı değişkenlerle de inceleme konusu yapılan kimlik, bu bağlamda birçok bilim dalının sorunsalı haline gelirken hakkında üretilen kuramlar da çeşitlilik göstermektedir.

Kimlik kuramları, sosyal bilimlerde din hakkında büyük miktarda veri içeren kapsamlı referans çerçeveleri sağlamak için dini kimliğe bağlayan kuramlardır. 'Kimlik' terimi, anlam, entegrasyon, gerçekliğin yorumlanması, düzen, güvenlik ve benzeri kavramlar göz önünde bulundurularak tercih edilmiştir. 'Aynılık', 'bütünlük', 'sınır' ve 'yapı' kavramlarını ifade eder. Bu kavramlar hem ilkel hem de modern toplumlarda, bireyler için olduğu kadar gruplar için de dinin işlevinin anlaşılması için çok önemlidir (Mol, 1979a, s. 12). Bu, 'kimlik' teriminin bireysel, grup veya sosyal kimliğe atıfta bulunabileceği anlamına gelir.

Din-kimlik kuramı, dinin bütünleştirici bir işlevi olduğunu kabul eder; ancak bu pozisyonu iki şekilde değiştirir. Her şeyden önce, bu entegrasyonun zorunlu olarak ve sadece birbiriyle uyumlu değil, çeşitli düzeylerde gerçekleştiğini savunur. Kesin olarak, birey ile grup arasında ve aile, topluluk veya kabile gibi grup ile daha geniş toplum arasında çatışmalar ve sürtüşmeler olduğuna dair geniş kanıtlar bulunduğundan, bu seviyelerin her birinin entegrasyonu, diğer 'kimliğin' bütünlüğüne veya tamlığına meydan okuyabilir. Başka bir deyişle, bir etnik topluluğun ritüel ve bağlılıklar aracılığıyla kutsallaşması, parçası olduğu daha geniş toplumun dokusunu gevşetebilir (Mol, 1979, s. 37).

Mol'un din-kimlik teorisi, dinin kimliği nasıl kutsallaştırdığından bahsederek başlar ancak dinin aslında gerçekten istikrarlı bütün kimlikleri yarattığını ima ederek sona erer. Birçok yönden, teorik katkısı, sosyal bilimlerde öznellik ve nesnellik arasındaki mevcut düalizmden kurtulmaya çalışmasıdır. Daha da önemlisi, Mol, işlevsel olmadan sosyal entegrasyonun altını çizmeyi ve toplumsal çatışma teorisi'nden uzak durarak modern sosyal kurumlar arasındaki potansiyel gerilimleri açığa çıkaran, tanımlayan bir referans çerçevesi önermeyi başarır (Powell, 2017, s. 19). Belki de en önemlisi Mol'un parçalanma ve entegrasyon arasında bir dikotomi kullanmasıdır. Nitekim Mol (1978a), sosyal dünyayı düzen ve kaos ya da bütünlük ve çöküş arasındaki diyalektik ışığında yorumlar.

Mol'un din-kimlik teorisi, dinî araştırmaların öne çıkan ve daha az

dikkat çeken metodolojik sorunlarından bazılarının daha fazla araştırılması için kullanışlı ve son derece öğretici bir form sunmaktadır. Çünkü Mol'un yaklaşımı, yeni metodolojik iç görüler ile eski teorik engellerin benzersiz bir birleşimini temsil etmektedir. Bilimsel bir araştırmada büyük bir değişken olarak kimlik kullanılması, bir kimlik modelinin uygulandığı anlamına gelmez. Din ve kimlik arasında belirli bir ilişkiler dizisi olduğu ve bu ilişkilerin çok çeşitli kültürlerde kapsamlı bir veri sayısı için bir yorum şeması olarak kullanılabilmesi varsayılır (Mol, 1983, s. 2).

Mol'a göre kimlik, yansıtılan bir fenomenden ziyade, olduğu gibi kabul edilen bir değerdir. Kimlik, gözlem ve analizden ziyade, genellikle bağlılık ve ritüel ile kutsallaşır (Mol, 1976, s. 56). Kişisel kimlik olarak, grubun ve sosyal kimliklerin varlığının ve *sui generis* karakterlerinin gereğince tanınması birçok düşünür tarafından reddedilir. Mol, Freud'un id, ego ve superego ayrımı ile kendi üç kimlik düzeyi olan birey, grup ve sosyal kimlik arasında belirli bir paralellik olduğunu görür. Fakat Freud'un aksine, Mol'un seviyeleri kişiliğin veya insan bilincinin farklı yönlerini temsil etmez. Biçimsel anlayışta fiziksel olmamakla birlikte, Mol'un kimlikleri sözde nesnel dünyasının belirli unsurlarını içerir. Bir kimlik, kişisel, grup ve sosyal kimlik seviyeleri arasındaki ayrım nispeten soyut ve keyfi olmasına rağmen, gizli bir varlık değildir. Bellah'ın dinî evrimi, bir gruba veya bireye, çevresine uyum sağlama yeteneği kazandıran ve dinin bilişsel ve motivasyonel olarak anlamlı bir kimlik kavramı sağladığı konusunda organizasyonun farklılaşmayı ve karmaşıklığı artırma süreci olarak göstermesi (Bellah, 1985, s. 21) Mol tarafından sorgulanır. Mol'a göre eğer Bellah haklı çıksaydı, o zaman insanlık, değişimin güçleri nedeniyle sürekli olarak dinlerini ve kimliklerini değiştiriyor olacaktı ve kültürel bir devamlılık olmayacaktı.

Mol'un teorisinin önemi, dinin işlevini betimlemesinde farklılaştırıcı faktörler kadar bütünleştirici faktörler de bulundurmasında yatmaktadır. Birçok teorisyen, vurguyu ya birleştirici güçlere ya da yıkıcı veya yabancılaştırıcı işleve yaparken, Mol teorisinde her ikisine de yer vererek farklılığını ortaya koymuştur. Mol'un hem ayrışmacı hem de bütünleştirici güçleri birleştiren din-kimlik teorisi, din temelli yapıların ve yeni dinî oluşumların analizinde en uygun teori olarak ifade edilmektedir (Powell, 2017, s. 53). Bu tür oluşumların içerisinde yer alan insanlar kimliklerini ya daha da güçlendirir ya da bütünüyle zayıflatır ve zamanla farklı bir kimliğe geçiş yapabilir. Bu bağlamda kimliği zayıflatan ve güçlendiren sebeplerin incelenmesi sonucu yeni dinî oluşumların analizini yapmak mümkün olmaktadır. Yeni dinî oluşumlar daha kalıcı dinî bağlılıklar inşa etmek için kendilerine özgü ritüellerde yürütülen mitler ve nesnelleştirmeler yoluyla

gerçekliğin yorumunu sağlayarak kimlik oluşumunu destekler nitelikte hareket etmektedir.

Mol'u diğerlerinden ayıran görüşlerinden birisi de dine yaklaşımında yatmaktadır. Dinin bir inanç kümesi veya sosyo-kültürel bir güç değil, bir eylem olduğunu öne süren Mol, analitik merceği bireyin varoluşsal dengesine çevirerek, yaşamla olan müzakeresinden kaynaklanan sosyal gelişmelere ve davranışsal sonuçlara odaklanır (Powell, 2017, s. 8). İstikrar/adaptasyon diyalektiğinde, insanlar mutlaka kimlik inşasına dâhil edilirler. Birey yeni kimliğine uyum sağlayıp bu süreci istikrarlı bir şekilde devam ettirirse, düzen oluşur ve varlığını sürdürür. Mol için kimlik istikrar ve düzen ile ilişkilidir. Bu nedenle, insanlığın dindarlık konusundaki önyargısı, potansiyel bir rahatsızlık karşısında bir kimlik duygusu sağlayan kutsal kılınmaya yatkınlık olarak kabul edilir. Sonuçta, din bu kutsallaşma süreci olarak anlaşılmaktadır.

Hans Mol'un din-kimlik kuramının ele alındığı çalışmalarının birçoğunda hem ilkel yaşamlardan hem de hayvan âleminde örnekler ve benzerlikler görülmektedir. Yeni teorisi sadece evrensel dini açıklayabilecek kadar güçlü değil, aynı zamanda hayvan davranışı ve sosyalliği ile ilgili sosyal ve doğa bilimlerinin çok yönlü yaklaşımların bütünleşmesi ve düzeltilmesi olarak da tasarlanmıştır. Bu bağlamda sosyoloji, sosyal psikoloji yanı sıra özellikle etoloji de Hans Mol'un din-kimlik kuramını geliştirmede başvurduğu alanlardandır. Hans Mol'a göre hayvanlarda görülen kimlik gereksinimi ile insanlardaki kimlik gereksinimi benzerdir. Tek fark; hayvanlardaki kimlik duygusu cinsiyete, sosyal statüye ve bölgeye dayanırken, insanoğlunun kimlik gereksinimi nerdeyse sınırsız olarak görülen kimlik odaklarına dayanır (Powell, 2017, s. 69). Bu da insanoğlunun gelişmiş uyum/adaptasyon kapasitesinin hem sebebi hem de sonucudur. Adaptasyon ve kimlik ya da farklılaşma ve bütünleşme arasında bir diyalektik vardır. Dinî örgütlenmeler ve yönelimler bu diyalektikte tarafsızdır. Mol'un tanımı bunları doğrudan diyalektiğin kimlik/bütünleşme tarafına yerleştirir. Bu, dinin bütün değişime karşı bir değer olduğu anlamına gelmez. Aksine, din ya da dinî inançlar değişime geniş kapsamlı destek sağlayabilir.

Mol, Parsons ve Durkheim gibi sosyologların toplumsal bir olgu olarak dinin bütünleştirici işlevine aşırı vurgu yaptıklarını ifade etmektedir. Mol birçok bilim insanını, dini ya toplumsal bütünleşmeyi sağlayan ya da çatışmanın sebebi olarak görmelerinden dolayı eleştirir. Alternatif olarak, Mol, dinin aynı anda hem bütünleştirici hem de çatışma yaratıcı fonksiyon

üstlendiğini ifade eder. Dinler yeni farklılaşma kalıplarını başarılı bir şekilde oluşturarak kimlikler içerisinde ya da arasında bütünleşmeyi destekler, geliştirir. Bununla birlikte Mol dinin çatışma üreten yanının da vurgulanması gerekliliğini dile getirir. Din, belirli bir toplumdaki çatışma düzeyine katkıda bulunabilir, bulunmaktadır. Birey ya da grup düzeyinde bütünleşme ve kutsallaşma, daha geniş sosyal bütün üzerinde bütünleşmeyi ve kutsallaşmayı engelleyici etki gösterebilir (Mol, 1976, s. 264). Mol'a göre birey eğer olumlu bir kimlik alternatifi ile yüzleşirse ancak o zaman güvenli bir kimlik çerçevesinin sınırlarını terk edebilir. Yaşamında karşılaştığı köklü değişiklikler sonucu bireyin kimlik değişimi de gerçekleşebilir ancak bu durum sadece farklı ve öncekine göre daha iyi olduğu düşünülen bir alternatif kimlik ile mümkündür.

Hans Mol'un modeli, ilkel dinleri modern dinlerden ayırmak için herhangi bir teorik gerekçeyi ortadan kaldırır (Mol, 1982, s. 4). İlkel inanç sistemleri düzen, maneviyat, doğa ve deneyimi bir araya getirme eğilimindeyken, daha modern Batı dinleri değişen koşullara daha etkin adapte olacak şekilde farklılaşma eğilimindedir. Uyum başarılı olmadıkça, bireylerin grup veya sosyal bütünlüğe katkıda bulunma motivasyonu boşa çıkabilir ya da sosyal veya grup kimliği aşınabilir ve bireysel saldırganlık ve kendini kanıtlama ile yer değiştirebilir (Mol, 1982, s. 4). Mol'un kuramsal modeli, dinin kültürel, sosyal, kurumsal ve kişisel düzeyler üzerindeki bütünleştirici işlevine dayanmaktadır. 'Birey, grup veya toplum için din ne yapar, nasıl bir işlev görür?' soruları kuramının temel dayanak noktalarını oluşturmaktadır. Kimlik modeli dini, bir arada tutacak aksi takdirde paramparça olacak araçlardan birisi olarak değerlendirir. Kimlik kuramında yeni dinî hareketler ve sektler, bireysel düzeyde yabancılaşma ve toplumsal düzeyde anomi arasında tampon görevi görmektedir.

B. Kutsallaşma Mekanizmaları

Etnik köken, din ve kültür hakkında oldukça geniş kapsamlı yazılar yazan Mol, dinin kimlik oluşumundaki etkisini inceleme altına almaya çalışmıştır. Bu amaçla, antropolojik, tarihi, psikolojik ve sosyolojik yaklaşımları dine, geniş bir sosyolojik ve dinî fenomen ile baş edebilecek tek bir kavramsal şemaya entegre etmeye çalıştığı, genel bir sosyal-bilimsel din teorisi geliştirmiştir. Mol'un din tanımı için 'kimlik' terimi esastır. Mol, 'kimlik' ve 'kutsallaşma'yı birleştirerek 'din' terimini çok geniş anlamda 'kimliğin kutsallaşması' olarak kullanır. Eğer terim bu anlamda kullanılıyorsa, 'kutsallaşmış ideoloji bir dindir ve din herhangi bir kimliği kutsallaştırır'. Bu, dinin 'insanı ve evrendeki yerini' bir bakıma onun

kimliğini tanımlamasıdır (Mol, 1983a, s. 117).

Mol'un "Kimlik Kutsallaşması" kavramı, "seküler" ve "kutsal" diyalektiği göz önüne alındığında, "bir kişinin kimliğinin "seküler" etkilerin aksine ağırlıklı olarak "kutsal" ilkeler altında geliştirildiği veya dönüştürüldüğü bir süreç olarak kabul edilebilir (Carey, 2009, s. 4). Mol'un zihninde kimlik edinme bir süreçte gerçekleşir ve bu yüzden kimlik kuramı statik değil dinamiktir. Kuramını oluşturmak ve kimliğin bir kimliklendirme, kimlik saptama süreci olduğunu göstermek için Mol, toplumun sürekli olarak iki sürece tabi olduğunu ileri sürer: farklılaşma ve entegrasyon. Mol, kuramını en temel süreçlerle açıklamaya başlar: insanın çevresiyle başarılı bir şekilde başa çıkabilmesi için mücadelesi. Bu süreç, değişim ve farklılaşma (çevrede daha yenilmez bir pozisyonun kazanılması) ile istikrar ve entegrasyon (bu kazancın pekiştirilmesi) arasında bir diyalektiktir. Farklılaşma ve bütünleşme (kimlik) arasındaki bu diyalektik, karşılıklı ihtiyaç ve temel çatışmadan oluşur (Mol, 1976, s. 31).

Kimliğin kutsallaşma sürecinde oluştuğu fikri Mol'u kutsallaşmanın dört ana mekanizmasının tanımlamasına götürür: nesnelleşme, bağlılık, ritüel ve mit. Din, anlam sağlama işlevini yerine getiren en önemli etkenlerin başında gelmektedir. Geçici olarak yer değiştirmelerin yönetilebilir kalması için düzeni nesnelleştiren din, bu düzene bağlılığı güçlendirir, ritüellerle pekiştirir ve mitsel anlatılarla çevreler, sınırını belirler (Mol, 1983, s. 7). Din, nesnelleşme, duygusal bağlılık, ritüel ve mit süreçleriyle kimliği kutsallaştırır. Hans Mol'a göre din, spesifik anlamda kimliğin kutsallaşmasını sağlayan bir etkidir. Farklılaşma ile bütünleşme dinamikleri arasındaki diyalektik oluşum göz önünde bulundurularak işaret edilen bu yaklaşımda, kimlik bütünleşme ile ilgili bir kavram olup kutsallaşma süreci ile gerçeklik kazanmaktadır. Kutsallaşma süreci, anlam sistemleri ve gerçekliğin tanımı anlamına gelen kimliği oluşturur, korur, devamlılığını sağlar ve zamanı geldiğinde de değişmeye yol açarak yeni kimlik bağlamında meşrulaştırır (Taştan, 1996, s. 14).

Çeşitli dinî ve ruhsal inançlar tarafından geliştirilen çeşitli "kimlik kutsallaştırma" mekanizmalarının her biri, istikrarla sonuçlanan çatışmayı uzlaştırmaya veya değişime yol açan çatışmayı güçlendirmeye yardımcı olarak kişinin kimliğini kutsallaştırmaya yardımcı olur ve bireyin belirli bir inanca entegrasyonuna olanak sağlar. Bu tür çok faktörlü bir yaklaşım, çok geniş kapsamlı olayların dinî bir şekilde değerlendirilmesini kolaylaştırmaktadır. Daha da önemlisi bu yaklaşım Mol'a, insanoğlunun dinî yaşamının sınırlarını belirlemede kolaylık sağlamıştır (Sinha, 1975, s. 108).

Mol, değişim ve istikrar arasındaki bu işlevsel süreci 'diyalektik sürtüşme' olarak adlandırmaktadır.

Mol, belirli bir kimliği onaylamak için gerekli dört elementi listeler ve buna göre kutsal süreç ile belirli bir gerçekliği yerine getirir. Mol'un teorisindeki bağlılık, belirli bir gruba olan duygusal bağlılığı; nesnelleşme, bireylerin bir gruba bağlı olmaları sonucunda elde ettikleri dünya görüşünü; ritüel, bir grubun üyelerinin katıldığı etkinlikleri ifade ederken; mit, bireylere zaman içinde nesiller arası bir aidiyet duygusu verir. Birlikte veya ayrı ayrı, önemli kimlik kaynaklarını ve anlamlarını, değişim ve farklılaşma saldırısından korurlar. Birey, grup ya da toplum gibi bazı kimlik odakları yapısal olarak önemli olduğunda kutsallaşmanın gerçekleştiği varsayılabilir. Bu mekanizmalar arasında çok fazla örtüşme vardır: hemen hemen her mitte nesnelleştirici unsurlara rastlanır ve bağlılık olmadan ne nesnelleşmenin ne de ritüelin çok etkili olması muhtemel değildir.

1. Nesnelleşme

Nesnelleşme, dünyevi varoluşun çeşitli unsurlarını, daha düzenli, daha tutarlı ve daha zaman ötesi görülebilecekleri aşkın bir referans noktasında bir araya getirme, toplama eğilimidir (Mol, 1976, s. 206). Bir insanın soyut düşünme ve sembolleri kullanabilme kapasitesi ile yakından bağlantılıdır. Mol, nesnelleşme derecelerini belirli bir kültürün karmaşıklığına göre ayırt eder: karmaşıklık arttıkça soyut düşünce ve inanç sistemleri daha ayrıntılı hale gelir. Geleneksel yaşamda bireyin ilahi olan ile kişisel ilişkisini daha anlamlı kılan ve bu ilişkinin kurumsal anlamlarının önemini azaltan bir dünya görüşünün ortaya çıkmasıyla, daha fazla nesnelleşme ve soyutlama, kurumsal ve onun arkasındaki sosyal kontrolü gevşetmeye başlar. Bu durum, insanların toplumda daha bireysel, rekabetçi pozisyonlara yönelmesini kolaylaştırır (Mol, 1976, s. 208). Bundan dolayı da Mol'a göre, sadece dinin, gazap ve merhametin ilahi nitelikleri üzerine sürekli korkuyla karışık saygı yansıtması, artan bireyselliğin toplumsal kurumlar ve düzen üzerindeki sonuçlarını dengeleyebilir. Dinî düzenin nesnelleşmesi bireylerin ve grupların değişimle başa çıkmalarını sağlar. Zamansal bozukluklar, büyük ölçekte düzen sağlandığı süreçte idare edilebilir kalır.

Nesnelleşme fikrinin merkezinde 'düzen' kelimesi yer almaktadır (Mol, 1976, s. 206-207). Kimlikler, söz konusu kimliğin ne hakkında olduğunu özetleyen bir düzene bağlandığında güçlü olur ve kalır. Bu düzen hakkında birleşik bir fikir birliği ve bağlılık mevcut olduğunda, düzen daha etkilidir. Buradaki vurgu, nesnelleşmiş referans noktasından ziyade nesnelleşme sürecine aittir. Mol'a göre bu manevi inanç düzen süreci, nadir

düzenlenmiş bir âlemin varlığı göz önüne alındığında, zamansal bozulmalar ve yerinden oynamalar karşısında düzenin ana hatlarını koruyabilir, düzensiz ve farklı görünen bireylerin ve toplulukların deneyimlerinin anlamlı bir şekilde yorumlanmasını sağlayabilir (Mol, 1976, s. 211). Başka bir alana ilişkin bu nesnelleşme, muazzam sıkıntı altında bile yaşamın anlamını kazanmaya yardımcı olur ve böylece “kimliğin kutsallaşmasını” sürdürür. İki yönlüdür. İlki, dindarlık ile ilişki kurarak uyumsuzluk, düzensizlik ve aksaklığı yöneten ve aşkın düzene ilişkin bir bağ kurarak meşrulaştıran muhafazakâr yönüdür. İkincisi, meşrulaştırmayı azaltır ve dünyeviliğin sadece göreceli olarak önemli olduğunu ve aşkın düzenin değişim için bir katalizör haline geldiğini ilan eder.

Menzil Tarikatı'nda tıpkı Maori Topluluğu'nda olduğu gibi dinî lider (Bu çalışmada şeyh olarak karşılığını bulmaktadır) nesnelleşme mekanizması içerisinde değerlendirilmektedir. Tarikat mensupları tarafından kutsallık atfedilen şeyh, dünyevi ile aşkın arasında bağlantı görevi görmektedir. Aşkın gücün dünyevileşmesi konusunda aracılık vazifesi verilen şeyh, aşkınlığın soyutluğunu da gidermektedir. Genel inanç, Allah'ın yardımının şeyhin suretiyle, aracılığıyla tecelli ettiği yönündedir. Katılımcıların neredeyse tamamı liderlerini o kadar çok yüceltiler ki artık onların gözünde liderleri aşkın bir varlık halini almış gibi görünmektedir. Gençlik yıllarında “serseri” olma yolunda ilerlerken şeyhini gördükten sonra “doğru” yolu bulduğunu ifade eden Süleyman'ın ilk şeyhi bugün hayatta olmasa bile mevcut şeyhi için de aynı düşünceleri beslemeye devam ettiğini söylemek mümkündür.

Benim Menzil ile tanışmam çok eskilere, gençlik yıllarıma dayanır. Gençken din ile iman ile pek bir işim yoktu. Bir vesileyle Tarikata girdim. Şeyhimi ilk gördüğümde o kadar heybetli göründü ki gözüme sanki yerden göğe doğru uzanıyordu. Kendimi çok küçük ve önemsiz hissettim. (Süleyman, 65 yaşında)

Tarikat liderleri, insanların tarikata katılmalarına sebebiyet verdikleri gibi tarikat bünyesinde kalıcı olmalarını da sağlamaktadırlar. Ayrıca kutsallaştırılan dinî liderin aşkınlığına olan inanç ile insanlar yakın çevresindeki insanların da tarikat müntesipleri olmaları yönünde çaba harcamaktadırlar. Nesnelleşme mekanizmasının en önemli göstergesi olan dinî lider hakkında Fatma'nın görüşleri, dinî lidere olan inancın ne kadar güçlü olduğunu gözler önüne sermektedir.

Şeyhim çok heybetlidir. Bakışıyla gönülleri fetheder. Kesinlikle sözünden çıkmam. Çünkü yanlış bir şey yapmamı istemez. O ne derse doğrudur. Bizleri de doğruya, kurtuluşa götürür. (Fatma, 45 yaşında)

Şeyhini “normal” insanlardan üstün gören, onu kutsallaştıran hatta diğer şeyhlerle karşılaştırarak kendi şeyhini en “yüce” mertebeye yerleştiren Hasan ise duygu ve düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir.

Benim Menzil'e katılmamın yegâne sebebi şeyhtir. Diğerlerinde de var belki ama Menzil Şeyhi'ni kendime daha yakın hissettim ve tabii ki Allah'a. Birçok kez gördüm. Sürekli gidip görmek istiyorum. Örneğin depresyon olduğunda normal insanlar gibi korkuya kapılmayıp Allah'ın kudretini görebilen ve bununla imanımı arttırabilen yüce bir varlıktır benim şeyhim. (Hasan, 58 yaşında)

Menzil Tarikatı'nda nesnelleşme göstergelerinden bir diğeri taşlardır. Hatme-i Hacegan, Menzil için oldukça önem verilen ritüellerden birisidir. Her gün yapılması tavsiye edilir ve yapılması durumunda kazalardan ve belalardan koruduğuna inanılır. İşte bu ritüel yapılırken kullanılan taşlar ritüeli nesnelleştiren ve Menzil mensuplarına özgü olduğu düşünülen değerlerdendir.

Menzil'e bağlılar için çorba ve ekmek hem soyut hem de somut anlamda değerlidir. Nitekim çorba-ekmek ile ilgili birçok kişi aşkın anlatılarla bu yiyeceklere kutsallık atfetmektedirler. Menzil inancında çorba ve ekmek aynı zamanda bereketi temsil etmektedir. Anlatılarının çoğunda az miktarda çorba ve ekmek ile doyulduğu ve birçok kişi tarafından yenilip içilse de bitmediği belirtilmektedir. Menzil'de ücretsiz olarak verilen çorba-ekmek, aynı tencereden içildiği için birlik ve beraberliği temsiliyet özelliği de taşımaktadır. Ekmeğin çok doyurucu olduğu ve küçük olmasına rağmen bir tanesiyle bir kişinin doyacağına inanılmaktadır. Ayrıca çorbanın da bereketli olduğu ve içildikçe çoğaldığı rivayet edilmektedir.

2. Mit

Mit, belirli bir grubun inançlarını ve değerlerini simgeleyen kutsal ve paradigmatic bir hikâyedir. Bu nedenle, gruba üye olmanın ne demek olduğunu ifade eder. Mitler, kutsal bir tarihi, ilkel bir dönemde meydana gelen hikâyeleştirilmiş olayları, zamanları anlatır. Her zaman bir yaratılış meselesidir, kutsalın dramatik bir atılımıdır. Her mit bir gerçekliğin nasıl ortaya çıktığını ifade eder. Olayların nasıl ortaya çıktığını anlatmak, onları açıklamak ve aynı zamanda başka bir soruyu dolaylı olarak cevaplamaktır: Neden ortaya çıktılar? 'Neden' her zaman 'nasıl'ı ifade eder - basit bir nedenden ötürü bir şeyin nasıl doğduğunu anlatmak, kutsalın dünyaya nasıl akın ettiğini ortaya koymaktır ve kutsal olan tüm gerçek varlığın nihai sebebidir (Eliade, 1959, s. 97).

Mol, mitlerin hem gerçekliğin yorumlanmasında hem de bir grup için

deneyimlerin kutsallaştırılmasında dikkat çeken bir rolü olduğunu düşünmektedir (Mol, 1979a, s. 17). Varlık için uygun bir çevre sağlayan mit aynı zamanda kaosu uzak tutar ve kimliği güçlendirir. Anlam ve kimliği kutsallaştıran anlatılar, hikâyeler ya da spekülasyonlardır (Mol, 1976, s. 316). Mol, mitin özünün, 'kaos ve düzen, yaratılış ve yıkım, evrim ve yok olma arasındaki uyumsuzlukların birleşmesinde', diyalektiğinde yer aldığını gösterir. Dinî metinler ve sözlü materyaller, başka birçok şeyin yanı sıra, çeşitli şekillerde kimlik inşasına katkıda bulunan mitleri, inançları, ilahileri ve duaları içerir. Kısmen, toplulukların hatıra depolarıdır, sıklıkla bireylere ve gruplara zaman içinde nesiller arası aidiyet hissini ve uzak yerlerdeki başkalarına aidiyet duygusunu sağlar. Mit, gerçeği yorumlar, kimliği 'tekrarlayan anlatım' yoluyla kutsallaştırır (Mol, 1976, s. 14). Bir grubun üyeleri, kendi bireysel kimlikleri için bir özellik haline gelen grubun anlatımını özümser. Mitler din ve dinî kurumların merkezindedir. Dinî mitler, gerçekliği yorumlayarak hayatı anlamlı kılmaya yardımcı olur. Ritüellerle yorumlanan dinî mitler, mezheplere dinî bağlılıkların oluşmasına yardımcı olur.

Mitler, toplum hakkında ve onun doğal dünya ile ilişkisinde belirli düşünce ve duygu yollarını ifade etmeyi ve böylece bu düşünce ve duygu yollarını sürdürmeyi ve onları gelecek nesillere aktarmayı sağlar. Kutsallaştırma işlevi gören mitler aynı zamanda kişinin gerçeklik yorumunun farklılığını ortaya çıkararak kimliğinin oluşumuna destek olur. Her kültürün, evrenin geneli ile ilgili mitleri olması, bilimin soğuk gerçeklerine mucizevi ve gizemli bir dokunuş katar (Mol, 1976, s. 260).

Din temelli oluşumların çoğunun kendilerine özgü ritüelleri olabileceği gibi mitsel anlatıları da vardır. Bunlar sorgulamadan, eleştirmeden, yorumlamadan ve yargılamadan kabul edilmek üzere dinî grup üyelerine sunulur. Bundan dolayı, bu tür mitsel anlatılar özellikle toplumsal bütünleşme ve dolayısıyla kimlik oluşumunda oldukça etkilidir. Dar anlamdaki "biz" duygusunun toplum seviyesindeki "biz" duygusuna taşınması, toplumdaki sosyal grupların kendi birliği hakkındaki varlık şuurunun toplumdaki bütünleşmeyi bozmayacak düzeyde olması (Erkal, 2004, s. 269) şeklinde tanımlanan toplumsal bütünleşme, toplum varlığının, birliğinin ve işleyişinin sürdürülmesini amaçlamaktadır. Toplumsal bütünleşmenin sağlanması durumunda insanlar, toplumsal norm ve değerler üzerinde fikir birliğine ulaştıkları için toplumsal bunalım ve çatışmalar ortadan kalkar ve toplumsal gelişme de kolaylıkla gerçekleşebilir. Bu nedenle, toplumsal bütünleşmeye destek olmasından dolayı mitsel anlatılar toplumun sağlıklı bir şekilde devamlılık sağlayabilmesine ve sağlam

kimliklerin oluşmasına destek olur, katkı sağlar.

Menzil Nakşılığı'nda mitler, kerametler olarak karşılık bulmaktadır. Bu bağlamda anlatılan kerametler, öncelikle şeyhi daha sonra da tarikat değerlerini korumak, kalıcılıklarını devam ettirmek ve güçlerini artırmak şeklinde işlev görmektedir. Görüşme yapılan müntesiplerden duydukları, bildikleri kerametlerden anlatmaları istendi. Aşağıda gerek Menzil'i, gerek tarikatı gerekse de şeyhi kutsallaştıran kerametlere bazı örnekler verilmiştir. Bu örnek kerametler, anlatan kişilerin sadece başlarından geçen değil, okudukları, duydukları anlatılardan oluşmaktadır:

Menzile yakın bir yerde bir sofî teyzemiz yaşıyormuş. Bu teyzemizin kazları varmış. Yoldan hep kabileleri görür ve Menzil'e gidemediği için üzülürmüş. Bir gün komşusu gelip şöyle der -Kurban sen hem üzülürsün hem de Menzil'e gitmezsin niçin? Sofî teyze der ki "Benim kazlarımdan başka bir şeyim yok. Onlara kim bakar?" Komşusu -Kurban sen kazlarını önce Allah'a sonra da Gavs'a emanet et' der. Teyze de tamam diyerek Menzil'e gider. Vakit namaz vaktidir. Mübarek, bayanlar tarafından geçecektir. Bayanlar edeple Sultanımızı beklemektedir. Mübarek tam teyzenin önünden geçerken teyze- 'Nasılsın kurban?' der. Mübarek tebessüm ederek, 'Nasıl olalım sofî, senin kazlara çobanlık yapıyoruz.' der. (Elif, 22 yaşında)

Elif'in anlattığı keramet şeyhi yüceltme, kutsallaştırma işlevi görmektedir. Bu işlevi ile kerametler tarikata yeni insanların katılmasına olanak sağlamaktadır. Tarikata katılan insanlar da buna benzer kerametleri öğrenerek ve anlatarak sonraki nesillere aktarılmasında aracı görevi üstlenmektedirler. Ayrıca kerametlerin mevcut kimliği kutsallaştırma ve sağlamlaştırma işlevini de Elif'in anlattığı olaydan etkilendiği sonucuna vararak gözlemlenmek mümkündür.

3. Bağlılık

Mol'un kimlik mekanizmalarından birisi olan bağlılık, dinî lider, dinî grup, kurallar gibi belirli bir kimlik odağına sosyal, grup ya da kişisel anlamda duygusal bağlılık olarak tanımlanmaktadır (Mol, 1976, s. 216). Kendinden geçme, güçlü duygular, kendi dışına adım atma, yabancılaşma gibi kavramlarla da bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Bir kutsallaşma mekanizması olarak bağlılık, Mol'a göre, dinî pratikler veya katılımdan çok daha fazlasıdır; bağlılık, bireyin ruhunda veya içsel dürtüsünde görüldüğü gibi rasyonel olmayan bir olgudur (Mol, 1982, s. 23). Elbette Mol, bağlılığın, dinî geleneklerin ve sistemlerin diğer çeşitli bileşenleri tarafından teşvik ve tekrar edildiğini, soyut ya da somut olsun, duyguların göze çarpan bir anlam sisteminde, sosyal, grup veya kişisel sisteme bağlandığını ifade eder.

Mol kendi dinî bağlılık kavramını hem karizmayı hem de dinsel dönüşümü araştırmak için duygusal bağlanma olarak kullanır. Karizma, kolektif düzeyde, dönüşümün birey için geçerli olduğu şekilde işler. Karizmatik liderin, bireysel takipçilerinin kimliklerini oluşturmasını sağlayan bazı aşkın kaynaklardan bahsedilen bir hediyeye sahip olduğu düşüncesi (Mol 1976, s. 45), karizmanın, dinî liderin, bireylerin duygularını ve bağlılıklarını bozmasını ve sonra yeniden bütünleştirdiği düşüncesini destekler. Benzer şekilde, kişisel dinî dönüşüm, nihayetinde onları daha makul bir sisteme yeniden eklemeye önce, duygularını var olan bir anlam sisteminden, örneğin mitlerden ayırma deneyimidir. Önceki bağlılık dinî tecrübe biçiminde bile bozulmalarla karşı karşıya kalmaktadır ve anlamlı bir kimliği başarıyla kutsallaştırma süreci, çarpışmanın bıraktığı parçaları birleştirmeyi gerektirmektedir. Aslında, bağlılık, tüm kişiyi ya da kolektifi içine alarak dinî süreci destekleyebilmektedir (Mol, 1985, s. 99).

Kutsallaşma sürecinin duygusal bileşeni veya duygu yönü bağlılığı tanımlar. Bağlılık, belirli bir kimlik odağına odaklanmış duygu veya duygusal bağlanma olarak tanımlanır. Duygusal bir anlam sistemi içinde duyguların demirlenmesi olan bağlılık, kimlikleri, anlam sistemlerini ve gerçekliğin tanımlarını güçlendirir. Anlam ve eylem sistemleri üzerinde istikrarlı bir etkisi olan bağlılık, kişilik bütünleşmesi ve sosyal uyum sağlar. Bağlılık kimlik sağlamlaştırma anlamına gelir. Kutsallaşma sürecine bağlılığın en önemli katkısı, duygusal bağlanma yoluyla bir anlam sistemi veya gerçeklik kavramını kutsallaştırma kapasitesinden kaynaklanmasıdır (Mol, 1976, s. 227).

Bağlılıklar, gelenek ve toplumun anlam ve aidiyet unsurları tarafından beslenebilir. Birey sadece bir parçası olduğu toplumla olan ilişkisinden kaynaklı kimliğe bağlı değil, aynı zamanda bu kimliği bu toplumsal ilişkiden kazanır. Bu nedenle, tarikat, mezhep, dinî oluşumlar değerli bağlılıklar için kimliğin odağı haline gelebilir. Bağlılık devamlıdır, bir gruba veya fikre sadakat gerektirir. Bununla birlikte, bağlılık yoksunluğu ya da eksikliği, kimliği zayıflatır ve tam anlamıyla anomaliye ya da yabancılaşmaya neden olur. Göçmenler, hareket halinde olanlar, çok fazla alternatif arasından seçim yapmak zorunda kalanlar güçlü bir bağlılığa sahip olmak için kimliğin odak noktasının da çok güçlü olması ve güçlü duygular yayması gerekmektedir (Mol, 1982, s. 287).

Kimliğin spesifik bir odağına duygusal bir bağlılık olarak Mol'un tanımladığı bağlılık mekanizması, kimliği kutsallaştıran, güçlendiren ve onu dokunulmaz kılan bir görevi yerine getirmektedir. Bu bağlamda Menzil'de en

büyük bağlılık tarikat şeyhinedir. Şeyhe karşı sonsuz saygı ve hürmet gösterilir. Öyle ki aynı saygı ve hürmetin, yani bağlılığın şeyhin yakınlarına da gösterilmesi beklenir. Yapılan sohbetlerde şeyhe gösterilen saygı ve sevginin hem şeyhin yakınlarına hem de atalarına gösterilmesi gerekliliği sürekli olarak vurgulanmaktadır. Bu şekilde yaşayanlara gösterilen saygı, sevgi ve yüceltme duygularıyla insanlar kutsallaştırılırken atalara gösterilen saygı, sevgi ve yüceltmelerle hem insanlar hem de mekânlar kutsallaştırılmaktadır.

Katılımcılardan Yusuf bağlılığın en önemlisinin ve sağlamlının şeyhine olan bağlılık olduğunu ifade etmektedir. Tarikatlarda bağlılığın birçok şeye olabildiğine dikkat çeken Yusuf, asıl bağlılığın şeyhe olması gerekliliğini dile getirmiştir. Yusuf'un ifadelerinden şeyhe olan bağlılığın temel kaynağı olarak da şeyhinin Peygamber soyundan geldiğine olan inanç olduğu söylenebilir.

Şeyhimiz 'Seyyid'dir. Peygamber Efendimizin soyundan gelenlere de saygımız, inancımız ve bağlılığımız sonsuzdur. Şeyhimi gördüğümde içimde bir huzur hissederim. Nazarıyla, heybetiyle beni etkiler. Kendimi arınmış hissederim. Ağzından hayır dışında bir kelimelik çıkmaz. Birlik ve beraberliğimizin teminatıdır. (Yusuf, 53 yaşında)

Menzil'de insanların, kendilerini Allah'a yakınlaştıracak bir 'vesile'ye, aracıya ihtiyaç duyduğu bir gerçektir. Şeyh bu aracılık görevini yerine getirmekte ve bu şekilde insanlar şeyhlerine bağlılıklarını göstermektedir. Mürit şeyhine kalbini bağlamaktadır. Ancak Menzil'de vurgulanan şu hususu da göz önünde bulundurmak lazım; bütün varlığıyla şeyhe teslim olmak, tek kurtarıcı olarak şeyhi görüp kendine düşen vazifeleri ertelemek ya da bütünüyle görmezden gelmek, 'şeyhim beni kurtarır' düşüncesini benimsemek ve hiç mücadele ve gayret etmemek oldukça sakıncalı bir durumdur. Bu düşünceden kurtulmak ve büyük bir gayret ve şevk ile çalışmak, ibadet etmek, Allah'a yakınlaşmaya özen göstermek amaçlanmalıdır. Tarikat genel olarak bu görüşü destekler nitelikte açıklamalarda bulunmaktadır.

Benim şeyhime bağlılığım ruhuma hitap etmesindedir. Geçmiş tecrübelerimizden zaten yeteri kadar ders çıkarıyoruz, asıl ihtiyaç duyduğumuz şey ruhumuzun beslenmesidir bence. Bu ihtiyacımı da şeyhim aracılığıyla gideriyorum. Gündelik yaşamın kargaşasından kurtulmama yardımcı oluyor ve şeyhimle birlikte kendimi rahatlamış ve Allah'a daha da yakınlaşmış hissediyorum. (Zeynep, 48 yaşında)

Görüşme yapılanlar arasında yer alan Zeynep kişiye bağlılığın farklı bir boyutundan bahsetmektedir. Özellikle dinî oluşumlarda şeyhe olan bağlılık koşulsuzdur, sebep aranmaz. Zeynep ise şeyhine olan bağlılığın kendisine

ruhsal anlamda destek sağladığını, kendisini psikolojik anlamda rahatlattığını ifade etmektedir.

4. Ritüel

Bireylerin ve toplumun sosyal boyutlarını, kimliği ve anlamı koruyan bir başka kutsallaşma mekanizması ritüeldir. Ritüeller, bireyler için zaman ve mekân kategorileri ile ilerlerken acıyı hafifletir, kimliği geri yükler, sağlamlaştırır veya yönlendirir. Ritüeller, geçmişte bir farkındalık, gelecekte kesinlik ve şimdiki zamanda bir güven oluşturarak anlam sistemini pekiştirir. Dinî ritüeller birleştirici bir etki yaratarak kutsallaşma sürecine katkıda bulunurlar ve bireyi grupla özdeşleştirerek sosyal yapı içerisinde bir bütünleşme yaratırlar. Ritüel, bir yapıdan diğerine gerekli değişimi dizginleyerek ve yönlendirerek kimliği korur ve kutsallaştırır (Mol, 1976, s. 233). Kutsallaşma sürecinin bütünleştirici, kimlik-koruyucu yönü ritüel pratiklerin önemli katkısı haline gelir. Ritüel düzeni en üst seviyeye çıkarır, bireyin toplumdaki yerini sağlamlaştırır, karşılıklı olarak birey ve toplum ilişkilerini bununla birlikte tekrarlayan, duygu-çağrıştıran eylemler aracılığıyla, toplumsal uyuşma ve bireysel bütünleşmeyi güçlendirir. Ritüel, anlam sitemini açıkça ifade eder, sağlamlaştırır ve onun ortadan kaybolmasını önler (Mol, 1976, s. 234).

Anlam sistemine psikolojik ve fiziksel katılım yoluyla bağlılığın tekrarı ve pekiştirilmesi olarak dinî ritüel, değerlerin, duyguların, inançların ve toplu olarak meşrulaştırılmış dünya görüşlerinin düzenlemesini üstlenir. Ritüel, bir sembol sistemine rasyonel olmayan bağlanma olanağı sağlar. Bu dinî çevre ve sosyal yapısı aynı ruh halleri, bağlılıklar ve ritüeller tarafından sürdürülmektedir. Bu nedenle, Mol'un kutsallaşma sürecinin dördüncü mekanizması olan ritüel sadece 'duyguları uyandırmak' ile değil aynı zamanda bu duyguları anlam sisteminin kendisiyle karşılıklı bir ilişki içine sokmakla da ilgilidir (Mol, 1976, s. 244). Ritüel ve bağlılık arasındaki bu fark edilebilir örtüşme, kimlik teorisinin önemli bir yönünün altını çizmektedir: dört kutsallaşma mekanizmasının kavramsal etkileşimi. Mol, mitlerin kendi iç mantığı olduğunu iddia eder ancak benzer şekilde ritüellerin göreceli rasyonellik eksiklikleriyle tanınabileceğini söyler (Mol, 1976, s. 244). Ritüel genellikle kişinin duygularının sunulan kutsal sisteme bağlanması anlamına gelmektedir. Doğal olarak, kimliği odaklayan ritüel aynı zamanda kimliği güçlendirir.

Ritüeller bir kimlikten diğerine geçmeye yardımcı olur, bireyi önceki bir gruptan ayırır ve onu bir başkasına bağlar, eski kimliği değersiz kılar ve yenisini değerli hale getirebilir. Uyum sürecine katkıda bulunan ritüel,

aidiyet duygusu kazandırır, adetleri, gelenekleri düzen etrafında toplar, oluşan düzenin yapısını güçlendirir ve sınırlarını onaylar. Böylece tanıdık gelenekler, adetler, ritüeller tekrar edilir, çünkü tanıdıklık güven besler (Mol, 1986, s. 31). Ritüel, düzeni en üst düzeye çıkarır, bireyin toplumdaki yerini ve bireyin toplumla bağlarını güçlendirir. Tekrarlayan, duygu uyandıran pratikler yoluyla, sosyal uyum ve kişilik bütünlüğünü güçlendirir (Mol, 1976, s. 35). Dinî ritüeller, bireyin kutsal ve profan arasındaki boşluğu doldurmasına yardım eder. Ritüel aktivitelerin ayrıca grup kimliğini güçlendirici yönü vardır; kültür ve toplumun bütünleşmesine katkı sağlar. Geçmişle günümüz arasında bağlantı kurarak, toplumsal beklentilerin kısıtlamalarını üst üste bindirerek güçlendirirler.

Menzil’de Tarikata mensubiyet bağlamında yapılan ilk ritüel ‘tövbe alma’dır. İslam Dininde kişisel arınma anlamında ayrı bir öneme sahip olan tövbenin tarikatlara özgü yönü, bir ritüel olarak uygulanmasıdır. Bu ritüelde tövbe almak isteyenler camide namaz kılındıktan sonra gruplar halinde şeyhin önünde toplanırlar. Şeyhin sarığının ipleri, bir ucu kendinde diğer uçları da tövbe alacakların elinde olmak üzere uzatılır. Sağ avuç içi ile bir yandan ip tutulurken diğer yandan şeyhin söylediği sözler tekrar edilir: ‘Ya Rabbi! Bütün yapmış olduğum günahlardan ben pişmanım. Keşke yapmasaydım. İnşallah bir daha ben yapmayacağım.’ Daha sonra, tövbe adabının gerekliliği olan ‘8 Şart’ın detaylı bir şekilde izah edildiği caminin farklı bir bölümüne geçilerek ritüel sonlandırılır. Mol’un da vurguladığı gibi, kimlik değişimini yaşayan birey eski kimliğinden sıyrılarak yeni kimliğine kavuşma sürecinin ilk adımlarını bu ritüel ile deneyimlemektedir. Bu süreci, yani kimlik değişimini, yeni bir kimlik edinimi sürecini, ilk kez tövbe almak için gelenler yaşarken, daha önce tövbe almış; ama yenileme ihtiyacı hissedenler de Menzil’e gelerek, kimlik değişimi olmadan, sadece ritüeli yaşayarak bu süreci tekrarlamak isterler. ‘Tövbe tazelemek’ şeklinde ifade edilen bu tabir ile ritüelin ‘tekrar tekrar yapılması’ özelliğine de vurgu yapılmış olmaktadır.

Tarikata girmek isteyenler tövbe almak zorunda. Ancak toplumda bu uygulama çok fazla saptırılıyor. Hristiyanlıktaki ‘günah çıkarma’ ile eş tutuluyor. Yanlış. Tövbe Mürşit’e değil Allah’a yapılmaktadır. Sonuçta günahlarımızı affedecek olan Yüce Allah’tır. Şeyhimiz, tövbemizin kabul edilmesi için dua eder ve bizim tekrar tekrar aynı günahları işlemememiz için bizlere yol gösterir. (Nesrin, 24 yaşında)

Çok benzer bir anlamı olan zikir ve vird Menzil Tarikatı’nda görülen ritüellerdendir. Menzil Nakşiliği, insanoğlunun en önemli gayesinin Allah’ın rızasını kazanmak olması gerektiğini söyler. Zikir de bu doğrultuda yapılan

bir ibadet olarak görülmektedir. Çok iddialı bir şekilde zikir olmadan Allah'a yakınlaşmanın, O'nun rızasını almanın, kurtuluşa ermenin mümkün olamayacağı düşüncelerini desteklemektedirler. Her zaman ve mekânda yapılabilen zikir ibadeti ile kalbin temizleneceği, boş işlerden uzaklaşabileceği kabul görmektedir.

Gavsi Sani Hazretleri, 'Virdini çeken sofi istediği kadar maddi manevi batsa da işne deliğine de girse Sadatlar onu bırakmaz tutar çeker.' buyurmuştur. Bu inançla vird çekerim. İlk başlarda zorlandığımı kabul ediyorum; ama zamanla alışıyor insan ve yapılmadığı zaman bir eksiklik duygusu oluşuyor. (Niyazi, 64 yaşında)

C. Sekülerleşme ve Desekülerleşme

Modernleşme, kentleşme, rasyonel düşüncenin egemenliği, ekonomik anlamda rahatlatma, kapitalizmin yükselişi, teknoloji ve bilim alanında görülen hızlı ve baş döndürücü gelişmeler sonucunda, bazı sosyologlarca dinin zayıflayacağı, bazılarına göre de zaman içinde, hem toplumsal hem de bireysel anlamda yok olacağı yönündeki iddialar uzun bir süredir tartışılan ve din-toplum etkileşimi ile vücut bulan sekülerleşme teorisinin özüdür. Belirli bir toplumda belirli bir zaman dilimi kapsamında doğaüstü alanın, başka bir ifadeyle dinin, dinîmsi oluşumların, halk inanç ve inanışlarının ve diğer doğaüstü öğretilerin bireysel ve toplumsal algıdaki prestijlerinin ve gündelik hayatı biçimlendirme ve şekillendirme güçlerinin zayıflaması demek olan sekülerleşme (Ertit, 2019, s. 47), üzerine yapılan tartışmaların hız kesmeden devam ettiği başat paradigmalardan birisidir. Bu nedenle, başlangıç teorisi olarak adlandırılan klasik sekülerleşme teorisi dahi sekülerleşmenin varlığını ortaya koymaya çalışan teoriler arasında tek değildir. Dolayısıyla, bu yöndeki teorilere karşı yeni teorilerin de düşün dünyasında yer bulması çok uzun zaman almamıştır.

Dünyada meydana gelen toplumsal, siyasal, bilimsel, teknolojik ve ekonomik gelişmeler, sekülerleşme teorisine farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bu süreçte, geleneksel toplumlarda dinin merkezi bir yer işgal ettiği ve modernleşme ile bu özelliğini kaybettiği iddiası üzerine varlığını temellendirmiş olan klasik sekülerleşme paradigması, kendi içerisinde "Modernleşmenin son safhalarına gelindikçe din ortadan kalkacak ve yerini başka değerler alacak" ya da "Dinî kurumların, pratiklerin ve bilincin toplumsal öneminde azalma görülecek; ama din bütünüyle yaşamlardan kaybolmayacak" (Wilson, 1982, s. 149) şeklinde yorum ve görüşlere yer vermiştir. 'Dünyanın Büyüden Arınması', 'Tanrı Öldü', 'Demir

Kafes', 'Ait Olmadan İnanma'³ gibi düşünce ve görüşler de klasik sekülerleşme teorisini açıklayan metaforlar arasında yer almaktadır.

Uzun yıllar tartışılan sekülerleşme teorisi, zamanla karşı argümanlar sunularak yanlışlanmaya çalışılmış ve böylelikle klasik sekülerleşme teorisi sosyal bilimlerde büyük ölçüde önem kaybetmeye başlamıştır. Yeni üretilen teoriler ile sekülerleşme artık ilk zamanlardaki anlamının bir hayli uzağında kalmış ve yerini, yeni anlamlar yüklenmesi sonucu sekülerleşme sürecinin geriye sardığı iddiası ile desekülerleşme teorileri almıştır. Sekülerleşme sürecinin tam tersi bir durumun deneyimlendiği, doğaüstü, aşkın alanın süreç kapsamında gündelik hayatı şekillendirme ve biçimlendirme gücünün arttığı, hem toplumsal hem de bireysel anlamda önem kazanmaya başladığı süreç şeklinde ifade edilen desekülerleşme ile dinî ya da dinîmsi değerler geleneksel toplumlarda görülen önemini tekrar elde etmeye başlamıştır.

Birbiriyle taban tabana zıt olan bu iki teoriden sonra bir üçüncüsü, her iki teoriyi de kabullenen ve bir arada ele alan görüşlere yer vermektedir. Eklektik paradigma olarak da adlandırılan bu teori modernitenin dini, dinin de moderniteyi etkilediği, dolayısıyla modernleşmenin görüldüğü toplumlarda dinin yok olmayacağı görüşünü savunmaktadır. Sekülerleşme sürecinin dini yapısal bir değişikliğe götürmediğini ifade eden bu teoriye göre, sekülerleşme süreci yaşanmakta ancak din de varlığını sürdürmektedir. Seküler-dindar, kutsal-profana birlikteliğini ortaya koyan bu paradigma, kimlik oluşum süreci analiz edilen Menzil'de gözlemlenen değişimleri yansıtması açısından da büyük önem taşımaktadır. 'Evsiz Zihin', 'Dinî Brikolaj', 'Alakart Din', 'Seküler Çan Kuleleri', 'Vekil Din' gibi metaforlar da bu eklektik paradigmayı açıklamak için kullanılmıştır.

Mol'un kimlik kuramı taslağı, dinî-manevî kimlik oluşumunun zayıflatılmasında sekülerleşme unsurunu dikkate almak için uygundur. Modern toplumlarda, kimlikler bazen seküler bazen de kutsal nedenlerle yapılandırılır. Kutsallık temelli oluşumlarda grup üyelerinden güçlü bir bağlılık istenir ve bu bağlanma toplantılar, duygu dolu konuşmalar ve eylem programları ile pekiştirilir. Gruba katılma kararı alındığında ya da hareketin bir parçası olduklarında, katılımdan bir aidiyet, kimlik ve amaç duygusu çıkarırlar. Bu bağlamda, din ve dinî yapıların modern ve modernleşen toplumlarda gelecekte de varlığını sürdürmeye devam edecekleri görüşünü

³ Bu ve benzeri metaforların daha kapsamlı açıklamaları için bkz. (Kirman ve Ertit (ed.), *Sekülerleşme Tartışmaları*, 2019 içinde Darendede, "Sekülerleşme Teorisine Metaforik Yaklaşımlar", s. 49-70). Ayrıca, sekülerleşme teorilerinin eleştirel bir analizi için bkz. J. Bird, *Din Sosyolojisi Nedir*, Lotus Yayınevi 2017.

savunan Mol'a göre kimlik oluşumu sürecinde varlığını koruyan dinî değerler büyük önem taşımaktadır (Mol, 1976, s. 262). Öte yandan birçok insanın dinden değil, dinimsi kurum ve yapılardan uzaklaştığı ve bu uzaklaşmanın sonucunda dinî-manevî kimlik kaybı görüldüğü ifade edilmektedir.

Modernleşme ile birlikte değişim rüzgârından Menzil de nasibini almış ve sekülerleşme sürecinin etkileri ve sonuçları Menzil yaşamında görünür kılınmıştır. Menzil Tarikatı'nda sekülerleşme en çok ekonomi alanında hissedilir. Nakşibendi Yolu'nu izleyen Menzil'in en büyük özelliği, sünnete sıkı bağlılık ve çokça Allah'ı zikretmektir. Başlangıcından bu yana bu doğrultuda bir yol izlemekle birlikte zamanla ve modernleşmenin etkisiyle ekonomi alanında farklı yöntem ve uygulamaları deneyimleme zorunluluğu ile karşı karşıya kalmış ve eski kimliksel değerlerden vazgeçmeden yeni oluşan kimliğe eklenmeyi rahatlıkla sağlamıştır. İslam Dini açısından tarikatların ticaret ile uğraşmasında herhangi bir sakınca olduğunu ileri sürmek yanlış olur. Ancak tarikatların çoğunluğu amaçlarının Allah rızasını kazanmak olduğunu ifade ederken ve bu uğurda dünyevi zenginliklere değer vermeyeceklerini söylerlerken, öte yandan holdingleşme yolunda büyük başarılarla ulaşmanın sekülerleşme göstergelerinden olduğunu belirtmek yanlış bir yaklaşım olamaz.

Menzil'in geçmiş ve günümüz kıyaslaması yapıldığında refah ve zenginliğinin belirgin bir şekilde artış gösterdiği söylenebilir. Tasavvuf inancının temeli 'bir lokma, bir hırka' felsefesine dayanmaktadır; yani az ile yetinmeyi, dünya nimetlerine tamah etmemeyi, dünya hayatına meyil etmemeyi, dünyaya dalmamayı anlatmaktadır. Dünyaya ait maddi-manevi, soyut-somut lezzet ve zevklerden, makam ve mevkiden mümkün olduğunca uzak durmayı ifade etmektedir. Bu, bütünüyle dünya hayatından soyutlanma anlamına gelmemektedir. Çağa ayak uydurabilmek adına elbette Müslüman her türlü zenginliği hak etmektedir. Ancak bunun tüketim ve gösteriş ögesi olarak yansıtılmaması da önemlidir. Bu bağlamda Menzil, manevi havasının yanında gündelik yaşam pratiklerinde maddi tüketim öğelerinin dikkat çeken bir görünürlüğünü resmetmektedir. Menzil'in gündelik yaşamındaki bu değişim ve dönüşüm bir sekülerleşme göstergesi, daha genel bir bakışla, kutsal-seküler kimlik dönüşümünün bir ifadesi olarak da değerlendirilebilir.

Menzil genelde insanların Allah'ı daha iyi tanımalarını, dinini daha içten yaşamalarını, kendilerini görece kusurlu ya da günahkâr sayanların arınmalarını sağlamakla temsil edilir. Bunun yanında, zaman zaman siyasi söylemlerin de odak noktası haline geldiği gözlemlenmektedir. Bunun da bir tür dünyevilik ve çıkar ilişkilerini yansıttığı; dünyevi meşgalelerle uğraşının

artması, haliyle dinî değerlere verilen önemin ve adanan zamanın azalmasıyla sonuçlanan seküler değerlerin dolaylı da olsa müntesiplerde bir etkiye neden olduğu söylenebilir. Menzil Nakşiliği'nin dünya görüşlerine tesirleri bakımından Şeyh Halidi Bağdadi'nin 'Dinin olgunlaşması ve kuvvet bulması bakımından dünyayı da isterim.' ifadesi sosyal değişimin bugün neticeleri itibarıyla sekülerleşmeye karşı tutumunu ortaya koymaktadır (Usta, 1997, s. 31).

Muhammed Raşid Erol'a göre ne dünya için ahiret ne de ahiret için dünya terkedilir. Birisinin imar, diğerinin ihmal edilmesini asla kabul etmeyen bir görüşü benimser. Bir yandan günlük hayatında ibadet ile zamanını geçirirken, diğer yandan hem insanlara İslam Dinini anlatır hem de ailevi işlerle meşgul olur, ihtiyaçların karşılanması için düzenlemeler yapar. İhtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarını karşılar, akraba, eş-dost, konu-komşu herkesin dertleriyle dertlenir, hem dünya için hem de ahiret için çalışır. Başka bir ifadeyle hem dünyevî hem de dinî işlerle ilgilenir. Hatta dünyevi işler bağlamında verilen hizmetin, ahireti kazanmak amacıyla yapılan ibadetlerden çok daha evla olacağına inançları tamdır (Kınacı, 2013, s. 230-231).

Menzil Tarikatı'nda da diğer tarikatlarda olduğu gibi vakıflaşma görülmektedir. Türkiye'de çok sayıda müntesibi bulunan tarikat olarak bilinen Menzil, merkezden idare edilemeyecek şekilde geliştiğinden ve genişlediğinden, şehirlerde yönetim bütünüyle vakıf kontrolündedir. Hem dinî hem de dünyevi bütün işler vakıf aracılığıyla ve vakfın kontrolünde yürütülmektedir. Havuzların, spor salonlarının dahi bulunduğu birçok vakıf binası, bu bağlamda, eskiden din kurumunun üstlenmiş olduğu görevleri, artık üstlenmiş durumdadır.

Tarikatlara insanların eğilimini arttırmanın ve böylelikle müntesip sayısını çoğaltmanın birçok farklı yöntemi vardır ve tarikatların farklı kolları bu yöntemleri uygulamaktadır. Birey ilk olarak ve en çok aile etkisi altındadır. O nedenle bu tür tarikatların müntesibi olma yolunda anne, baba, kardeş ya da büyükanne, büyükbaba gibi etkenler yaşı küçük aile üyesinin yönlendirilmesinde son derece güçlü etkiye sahiptirler. Bekir'in de vurguladığı gibi bazı aileler çocuklarını kendi tarikatına çekme konusunda baskıcı bir tutum sergilerken, bazı aileler de çocuğunun hür iradesiyle, istediği bir tarikata katılmasına müsaade etmektedir.

Gündelik yaşam geçmişle kıyaslandığında mutlaka farklılıklar görülmektedir. 30'lu yıllarda kurulan bir tarikatın, tüm dünyayı etkileyen değişimlerden etkilenmediğini söyleyemeyiz. Günümüzde teknoloji mümkün

olan her alanda kullanılmaktadır. Evet, ben de mübarek gün ve gecelerde mesaj gönderirim. Banka kredisi de kullanmak zorunda kaldım. Ev alırken, öyle çok lüks bir ev değil; ama gelirime göre bir anda karşılayamayacağım bir meblağ olduğu için mecbur kaldım. (Betül, 35 yaşında)

Betül'ün ifadelerinden Menzil anlayışında geçmiş ile kıyaslandığında çok büyük değişikliklerin gözlemlenebildiği sonucuna ulaşılmaktadır. Bu değişimin en etkili silahının da teknoloji olduğunu dile getiren Betül'ün, ihtiyacını karşılamak için İslam Dininin en temel yasaklarını ihmal edebilmesini, modern hayatın dayatmalarından şeklinde algılamak her ne kadar yerinde bir tespit olsa da tarikatların geçirmiş olduğu dönüşümü açık bir şekilde gözler önüne sermesi bakımından güzel bir örnektir. Bu dönüşümün tarikat müntesiplerinin kimlikleri üzerinde nasıl bir etki bıraktığını söylemek oldukça zordur. Ancak müntesipler bütünüyle dinî bir kimlik sahibi olduklarını ifade etseler de etkileşim sonucunda kimliklerinde de değişim ve dönüşümün yaşandığı görülmektedir. Dinî bir kimlik üzerine sekülerleşmenin etkilerinin eklenmesiyle seküler bir kimliğin nitelikleri katılmış oldu ve hem dindar hem de seküler müntesipler görülmeye başlandı.

Dindarlık düzeyini ya da sekülerleşmenin birey üzerindeki etkisini belirlemek için kullanılacak bir ölçek bulmak ya da hazırlamak oldukça zordur. Bu zorluk hem birey hem de topluluk ve toplum bağlamında vardır. Ancak bireyin gündelik yaşamındaki uygulamaları gözlemleyerek sekülerleşmenin etkilerini tespit etmek kısmen de olsa mümkündür. Bu doğrultuda helal ve haram unsurlarının gündelik yaşama yansımaları ile ilgili sorduğumuz soruya Veli şu şekilde cevap vermiştir:

İslâmî inancım gereği gündelik yaşamımda –ailele birlikte- helal ve haram konularını gözetirim. Haram lokma yemem ve de yedirmem. Ama devir değişti ve insanlar da değişti. Örneğin televizyon izlemeyen yoktur ya da birçok evde internet var ve bunların kontrollü bir şekilde kullanımını sağlamak neredeyse imkânsız. Ben kendi evimde yapamıyorum. Çeşit çeşit dizi filmler var, her gün bir tane çıkıyor neredeyse. Çoğunda da ahlaki kurallar hiçe sayılarak haram niteliğinde durumlarla karşı karşıyayız. Çocuklarımızla izleyemeyeceğimiz sahnelerle dolu diziler. Evlilik dışı ilişkilere özendirilen diziler, filmler... İnternet zaten başlı başına problem. Çok faydalı olduğu kadar ailevi değerleri yok edecek durumlara da yol açabilecek bir gücü var. Yani evlerimizdeki tehlikeler çok büyük, dikkatli olmak lazım. (Muhsin, 55 yaşında)

Muhsin'in ifadelerinden teknolojik gelişmelerin insan hayatındaki etkileri açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Değişimin etkilerinin gündelik yaşama yansımaları Muhsin'in ifadelerinde yer almaktadır. İncanın

yokluğundan bahsedemeyiz ancak Muhsin'in inancının gündelik yaşama yansımalarının farklılık gösterdiğini de rahatlıkla söyleyebiliriz. Sekülerleşme göstergelerinin en önemlilerinden birisi de inancın yaşama olan yansımalarıdır. Burada Muhsin'in haram/helal inancının olduğu ancak bu inancın gündelik yaşamında etkisinin zayıf kaldığı belirgin bir durumdur. Teknoloji konusunda durumun bu şekilde yansımaları her durumda ya da değişimde aynı durumun yansımalarının gözlemleneceği anlamı taşımamaktadır. Muhsin'in inancının gündelik hayattaki yansımalarına bakarak Muhsin'in sekülerleşmenin etkisi altında kaldığını söylemek olası gözükmemektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Din, kimliğin kutsallaşmasıdır. Küreselleşen, modernleşen dünyada büyüden arınma ile sekülerleştiği iddia edilen toplumlarda dinî canlanmanın görülmesiyle desekülerleşme teorileri tartışılmaya başlanmıştır. Küresel kü-yerel ile birlikte irdelenirken, seküler de de-seküler ile anılır olmuştur. Ana dinî kaynaktan nemalanan yeni oluşumların dünya genelinde çoğalmasıyla din kavramının yerine kutsal kabul görür olmuştur. Kutsallaştırılan değerler, inananlarının farklılıkları özümsemesi ile Menzil grubu gibi tarikat benzeri dinî grupların oluşmasına yol açmıştır. Yeni oluşumlar beraberinde yeni kimlikleri de doğurmaktadır. Yeni kimlikler, dinî değerlerle harmanlandığı için doğal olarak dinî-manevî kimlik şeklinde bir oluşum sergilemektedir. Bu bağlamda, anlam arayışı içerisinde olanlar ve bir gruba ait olma gerekliliği hissedenler tarikat lideri konumundakine atfedilen karizmanın da cezbedici etkisiyle tarikatların müntesiplerini oluşturmaktadırlar.

Hans Mol'un din-kimlik kuramı, bu noktada, oluşan yeni kimliklerin analizi için ideal tip görevi görmektedir ve kuramının temelini oluşturan kutsallaşma/kutsallaştırma mekanizmaları; nesnelleşme, bağlılık, ritüel ve mit unsurlarından oluşmaktadır. Yeni bir kimlik, üstelik dinî bir kimlik oluşturduğu ileri sürülen Menzil müntesiplerinin yaşamlarında ve uygulamalarında bu mekanizmaların tamamına uygun karşılıklar bulunduğundan dolayı, dinî bir grubun kimliğin odak noktası olduğunu ifade etmek doğru bir yaklaşım olacaktır. Nitekim Menzil'in kendine özgü ritüelleri, karizmatik dinî lideri, nesilden nesile aktarılan kerametleri (mitleri), müntesiplerin hem karizmatik lidere hem de tarikatın kutsal değerlerine koşulsuz bağlılıkları bulunmaktadır. Dolayısıyla tarikata bağlı olanların, bağlılık göstermeden önceki kimliklerinden sıyrılıp yeni kimliklerini edinmelerinin bu kutsallaşma süreciyle sağlandığı söylenebilir.

Geleneksel toplumlara özgü kutsal değerlerle yola çıkan tarikat

benzeri bu dinî oluşumlar zamanla yeni kutsal değerleri de bünyesine katarak diyalektiğin bir ayağını sağlam bir şekilde oluşturmuştur. Diyalektiğin diğer ayağı ise değişim ile meydana geldiği ileri sürülen sekülerleşme ile dengelenmiştir. Bu değişimi ve oluşumu, kutsal ve seküler değerlerin etkileşimi ile açıklamak mümkündür. Nitekim bu çalışmanın vardığı sonuç da kısmen bunu destekler niteliktedir. Kutsallaşma mekanizmalarının analiz aracı olarak kullanılması sonucunda müntesiplerden alınan verilerle Menzil'in yeni kimliğinin 'kutsal-seküler' bir temayül gösterdiği söylenebilir. Bu dünyadan vazgeçmeksizin ahiret için gayret etme, kurtuluşa erişebilmek için uhrevi değerlerle dünyevi değerleri birleştirme ve bütünleştirme, değişimin getirdiği farklılıkları, bütünleşme adına kullanma, kutsalın yanına profanı koyma yani dini ve dünyevi yaşama çizgisinde, dindarlık bakış açısını merkeze almakla birlikte, teknolojinin imkânları başta olmak üzere ekonomik refaha yönelik eğilimlerin görece farklılaştığı bir yapıda seküler olabilme, yani hem dindar hem de görece seküler bir kimliği sahiplenme araştırmanın vardığı sonuçlara yansımaktadır.

Din ve kimlik olgusunun modern ve post-modern dönemlerde oldukça büyük bir değişim-dönüşüm geçirdiği dikkat çekici bir gerçektir. Giderek daralan bir alanda işlevselliğini ve etkinliğini devam ettirme çabasında olan din, bireyin, grubun ve toplumun kimlik inşasındaki rolünde de geleneksel egemenliğini zayıflatarak ortak değerlerle hareket eder hale gelmiştir. Yeni dönemde artık dinî-manevî-mistik fonksiyonlardan seküler fonksiyonlara geçiş söz konusudur. Geleneksel toplumun özelliği olarak görülen 'ya o ya da bu' ifadesinin yerine artık 'hem o hem de bu' kullanılır olmuştur. Birkaç unsuru bir arada bulunduran tireli ya da melez kimlikler, modern toplumların ya da daha genel bir ifadeyle günümüz toplumlarının kanıksanmış bir gerçeğidir. Bu nedenle, kutsal-seküler kimlikler geleneksel dinî-manevî oluşumların, değişen-dönüşen güncel kimlikleri olarak algılanmaktadır. Bu sürecin anlaşılmasında, kimlik ve aidiyet duygusunu yansıtan birincil ilişkilerin canlı tutulduğu bu tür cemaat tipi yapılarda, oturmuş bir geleneğin yanı sıra, karizma atfedilen bir liderin varlığı ve bununla bağlantılı olarak görece yoksun gruptan geldiği gözlemlenen müntesiplerin beklenti düzeyleri de önem arz etmektedir. Bu da, muhtemelen cemaatin onlara bakışında hoş görüye dayalı bir tutumun varlığını da işaret etmektedir. Dahası, cemaatin yönetici kadrolarıyla yapılan görüşmelerde, her türlü nimet ve zenginliğin "dünya için" değil, "dünya içinde" gerçekleşen bir hayır ve hizmet vesilesi olarak görülebieceği algısını da vurgulamak gerekir.

Tasavvuf temelli bir oluşum olarak Menzil müntesiplerinin, Tasavvuf inancının zaman ve mekân üstü olduğu inancına sahip olduklarını da ifade etmek gerekmektedir. Nitekim Tasavvufi değerlerin gerek tekkede, gerek şehirde gerek plazalarda kendini arayan, kalbine geri dönmek isteyen insana bir ilaç olarak taptaze bir şekilde hazır bulunduğu inancı (Mihcioğlu, 2019, s. 21), post-modern dönemin çeldiricilerine karşı müntesiplerin yüreğini sağlam tutmalarına yardımcı olmaktadır.

Kuşkusuz, kutsal-seküler kimlik tartışmaları ve buna dayalı dindarlık tipolojileri bu çalışmanın sınırlarını aşar. Araştırma alanındaki bulgular daha ziyade kimlik mekanizmaları olarak takdim edilen nesnelleşme, bağlılık, ritüel ve mitlerden oluşan açıklama biçimlerine ne derece uyumlu ve tutarlı oldukları açısından bir anlam ifade eder. Burada araştırmayla ilişkisi ölçüsünde seküler bağlam dönüşümsel bir kimlik ögesi olarak tartışma konusu yapılmıştır. Bu kuramın kentleşme/kentlileşme, göç, sivil toplum kuruluşları vb. toplumsal olgu ve yapılarla uygulanması belki çok daha farklı sonuçlar üretecektir.



KAYNAKÇA


- BIRD, J. (2017). *Din Sosyolojisi Nedir*, (Çev. A. Taştan & D. Dereli), İstanbul: Lotus Yayınevi.
- CAREY, L. B. (2009). "The Sacralization of Identity: An Interfaith Spiritual Care Paradigm for Chaplaincy in a Multifaith Context", (ed.) D. Schipani, *Interfaith Spiritual Care*, Canada: Pandora Press.
- DARENDE, Ö. F. (2019). "Sekülerleşme Paradigmasına Metaforik Yaklaşımlar", *Sekülerleşme Tartışmaları*, (Ed. M. A. Kirman & V. Ertit), Ankara: Kadim Yayınları.
- ELHÜSEYNİ, M. M. (2016). *Ehl-i Tasavvuf*, Semerkand.
- ELIADE, M. (1959). *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, Houghton Mifflin Harcourt.
- ERKAL, M. (2004). *Sosyoloji*, İstanbul: Der Yayınları.
- ERTİT, V. (2019). *Sekülerleşme Teorisi*, Ankara: Liberte.
- GENTILE, E. (2006). *Politics as Religion*, USA: Princeton University Press.
- MIHCIOĞLU, A. (2019). "Plazada Tasavvuf Mümkün mü?", *Mostar*, Yıl: 15, Sayı: 175.
- MOL, H. (1976). *Identity and the Sacred: A Sketch for a New Social Scientific Theory of Religion*, London: Blackwell.
-


- MOL, H. (1978a). "Introduction", *Identity and Religion: International, Cross-Cultural Approaches*, (Ed.) Hans Mol, London: SAGE Publications.
- MOL, H. (1979). "The Origin and Function of Religion: A Critique of, and Alternative to, Durkheim's Interpretation of the Religion of Australian Aborigines", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 18, No.4, December, 379-389.
- MOL, H. (1979a). "The Identity Model of Religion: How It Compares with Nine Other Theories of Religion and How It Might Apply to Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 6/1-2, March-June.
- MOL, H. (1983). *Meaning and Place: An Introduction to the Social Scientific Study of Religion*, New York: Pilgrim Press.
- MOL, H. (1983a). *The Fixed and the Fickle: Religion and Identity in New Zealand*, New Zealand: Pilgrims South Press Dunedin.
- MOL, H. (1985). *Faith and Fragility: Religion and Identity in Canada*, London: Gr Welch Co Ltd.
- MOL, H. (1986). "Religion and Identity: A Dialectic Interpretation of Religious Phenomena", V.C. Hayes, *Identity and World Religions*. Selected proceedings of the fifteenth Congress of the International Association for the History of Religions, Netly, Adelaide: Wakefield Press.
- MOL, H. (1992). "New Perspectives from Cross-Cultural Studies", 90-103, (Ed.) P.E. Hammond, *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, Berkeley: University of California Press, USA.
- MOL, H. (1982). *The Firm and the Formless: Religion and Identity in Aboriginal Australia*, Waterloo, Ontario, Canada: Wilfrid Laurier University Press.
- MOL, H. (2021). *Kimlik ve Kutsal: Yeni Bir Sosyal Bilimsel Din Teorisi*, (Çev. Ö. F. DARENDE & A. TAŞTAN), Kayseri: Kimlik Yayınları.
- ÖZBOLAT, A. (2014). "Kutsallaşma Sürecine Tipolojik Bir Yaklaşım: Ziyaret Fenomeni Örneği", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 2014 / 70, 121-138.
- ÖZBOLAT, A. (2018). "Şeyh Uçmaz Mürit Uçurur": Kutsallaştırma Zihniyeti ve Din", 167-188, *Zihniyet ve Din*, (Ed. A. Özbolat & A. Yapıcı), Adana: Karahan Yayınevi.
- POWELL, A. J. (2017). *Hans Mol and the Sociology of Religion*, London: Routledge.
- QUINN, P. M. (2002). *Qualitative Research and Evaluation Methods*, California EU: Sage Publications Inc.

- SEYİDOĞLU, H. (2009). *Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı*, Geliştirilmiş 10. Baskı, İstanbul: Güzem yayınları.
- SINHA, M. K. (1975). *A Comparison of Glock's Dimensions of Religiosity, The Ways of Yoga and the Mechanisms of Sacralization*, McMaster University, MA Thesis.
- SWATOS, W. H. & CHRISTIANO, K. J. (1999). "Secularization Theory: The Course of a Concept", *Sociology of Religion*, 60: 3, ss. 209-228.
- TAŞTAN, A. (1996). *Kimlik ve Din- Kayseri'den Yurtdışına İşçi Göçü Olayının Kültürel Boyutu*, Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- USTA, N. (1997). *Menzil Nakşiliği, Sosyolojik Bir Araştırma*, Ankara: Töre Yayıncılık.
- WILSON, B. R. (1982). *Religion in Sociological Perspective*, Oxford: Oxford University Press.
- YILDIRIM, A. & ŞİMŞEK, H. (2005). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Seçkin Yayıncılık.



ACCORDING TO HANS MOL THE EFFECTS OF SACRALIZATION MECHANISMS ON IDENTITY: SAMPLE OF MENZİL TARIQA*

 Ömer Faruk DARENDE^a

 Abdulvahap TAŞTAN^b

Extended Abstract

The individual is subject to continuous change from the moment of birth, which is also the case for all types of communities. With the effects of change, the identity of both the individual and the community in which the individual is located, and ultimately, the identity of the society is formed.

Religion occupies an important place among many values in the formation and protection of individual and social identity. Among the theories dealing with the interaction between religion and identity, Hans Mol's identity theory is among the most important theories to examine religion-based communities. From this point of view, in this study, the identity formation of the Menzil Naqshbandi, which is a Sufi movement, is discussed in the context of Hans Mol's identity theory.

The basic search for who he is is one of the most basic and complex issues that occupy the mind of human beings. "Who am I?" Is a question that needs to be answered or a situation that must be accepted in order to reveal that everybody is an individual and valuable to a community. To the extent that he can answer this question, a person becomes knowledgeable about himself and introduces himself to other people. In the process of identity formation, religious values are prioritized for the individual and if the identity is formed in this way, this identity is evaluated as a religious-spiritual identity. It can be said that the more effective the religion, which is among the indispensable

* This work has been derived from the first author's dissertation entitled "*Sacred-secular identity transformation in the context of Hans Mol's identity theory: Sample of Menzil Naqshbandi*".

^a Lecturer, Kahramanmaraş Sütçü İmam University, dedalus1974@gmail.com

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

values in human life, is in the formation of identity, the more influential identities are on religion. In this respect, the belief acquired is not only important among the values that can form an identity, but also has this importance in the protection and maintenance of identity.

Since the early 1970s, many sociologists have studied the interaction of religion and identity in many different countries and cultures, often independently of each other and without knowledge of each other. While Hans Mol's religion-identity model is used as a framework for the interpretation of data, it has been accepted as a method in the formation and protection of a religious group's identity. A general, social-scientific draft of a theory of religion has been developed in which anthropological, psychological, sociological, and historical approach elements are combined to be used in studies on religion. The survival of a universal religion depends on the ability to meet and balance the needs of all three levels of identity - personal, group, and social.

However, in the analysis of religious formations, the fact that a systematic, comprehensive, and sociological approach to religious events is incomplete, inconsistent, or irrelevant, together with the influence of religious values. Accordingly, identity theory is based on the determination that religions, religious formations, communities, groups, whether primitive or modern, similarly sanctify their identities in the process of identity formation. According to Mol, religion, that is the sacralization of identity, directly contributes to the formation of an identity in which religious values prevail with four mechanisms of which functionality is observed during the sacralization process. These mechanisms called objectification, ritual, commitment and myth are the building blocks of identity formation. In the thesis of Mol, which is built on the basis of this thought, the first phase, objectification, is the fact that an abstract value becomes concrete, in other words, becomes visible. The second stage, commitment, means an emotional commitment to any focus of identity. In the third stage of sacralization, the rituals of the group that do not have to carry religious values appear. At the last phase of the sacralization process, where everything can be considered sacred, myths are formed around the value attributed to sacredness. Myths are generally considered as miracles peculiar to religious groups.

In summary, religion can fit myths, rituals, and emotional commitments into a transcendental worldview that strengthens everything that provides a stable sense of identity. This theory, which is used as an analysis tool in evaluating the identity formation process for many groups and communities

in social sciences, can be applied for religious identity as well as other types of identity. In the identity formation of Menzil Tariqa with many followers in many different countries, including Turkey as a center, the identity theory of religion has been used in this dissertation study since religious values are of vital importance. Therefore, because it is considered that sacralization mechanisms can be found in the process of obtaining the current identity of those who belong to Menzil, identification of sacralization mechanisms and interpretation of the resulting identity is the main subject of this dissertation study.

However, while many theories about religion, which are among the institutions most affected by the change seen with modernization, are being produced, secularization theory is among the most controversial with the assumption that religion's social importance will decrease. In this context, firstly, the reflections of sacralization mechanisms in Menzil have first been determined. Thus, the developments and the results in the identity formation process of Menzil have become clear. Then, one-on-one, face-to-face in-depth, semi-structured interviews, one of the qualitative research methods, have been conducted to reveal the effects of secularization on their identity as a result of the changes experienced by Menzil during the identity formation process.

It is a remarkable fact that the phenomenon of religion and identity has undergone a great change and transformation in modern and post-modern periods. Striving to maintain its functionality and effectiveness in an ever-shrinking field, religion has weakened its traditional dominance in the role of the individual, group, and society in the construction of identity, and has come to act with common values. In the new era, there is a transition from religious-spiritual-mystical functions to secular functions. Instead of the expression "either that or this", which is seen as a characteristic of traditional society, "both this and that" has now been used. Hyphenated or hybrid identities that contain several elements together are a familiar reality of modern societies, or more generally of today's societies. For this reason, sacred-secular identities are perceived as the changing-transforming contemporary identities of traditional religious-spiritual formations. In understanding this process, the presence of a leader attributed to charisma and the expectation levels of the followers who are observed to come from relatively deprived groups are also important in such community-type structures where the primary relations that reflect the sense of identity and belonging are kept alive. This probably indicates the presence of a tolerant attitude in the way the congregation regards them. Moreover, in the


interviews with the ruling staff of the community, it is necessary to emphasize the perception that all kinds of blessings and wealth can be seen as a means of goodness and service "within the world", not "for the world".

As a result, in this study, it has been observed that Menzil identity formed by Sufistic values also integrates with a secular identity. Thus, Menzil, which is claimed by their members that they have a religious identity, has made no concessions of their religious identity in the process of change and transformation and also has acquired the secular identity experience and it has been observed that the dominant religious identity was also affected by the secularization process.

Keywords: Sociology of religion, identity, sacred, mechanisms of sacralization, Menzil tariqa.



DİYANET HUTBELERİNİN SÜRE VE CÜMLE UZUNLUKLARI BAKIMINDAN İNCELENMESİ

 Ümit Harun AKKAYA^a

Öz

Dini bir ritüel olan hutbe; sadece uyarı, hatırlatma, bilgi verme veya aydınlatma vasıtası olmayıp ve fakat aynı zamanda bir dini sosyalleşme aracıdır. Dini sosyalleşme, farklı unsurlarla etkileşim halinde yaşanan bir süreç olup hayat boyu sürer. Müslüman birey de hayat boyu zorunlu olan Cuma ibadetine bağlı olarak hutbelerle muhataptır. Bu çalışma Cuma hutbelerinin süreleri, uzunlukları, kelime sayıları ve cümle uzunlukları üzerine odaklanmıştır. Hutbelerin dini iletişim olgusu ekseninde, mevcut yapısal özellikleri ile cemaate yönelik etkin bir “mesaj” olup olmadıkları tartışılmıştır. Farklı yaş gruplarındaki alıcı toplulukta (cemaatte) dini sosyalleşme süreçlerinin gerçekleşebilme potansiyeli irdelenmiştir. Öncelikle öncü çalışmalar incelenmiş, literatür taraması neticesinde elde edilen veriler kategorize edilerek yorumlanmıştır. Araştırma sürecinde 2014-2019 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığınca hazırlanıp camilerde okutulan hutbelerden 30 tanesi tesadüfi örneklem yoluyla seçilmiştir. Seçilen hutbeler içerik analizi yöntemi ile detaylı bir şekilde incelenmiş ve hutbelerin süreleri ile cümle uzunlukları ortalama olarak tespit edilmiştir. Hutbelerde Türkçe bölümün ortalama sekiz dakika sürdüğü, Arapça ile beraber sürenin on üç dakikayı bulduğu görülmüştür. Sadece dinleme odaklı ve tek taraflı gerçekleşen bu dini iletişimin dinleyici gruptaki farklı yaş grupları da hesaba katıldığında dikkat süresini aştığı görülmüştür. Hutbelerdeki cümlelerin kelime sayıları analiz edilerek cümle uzunlukları saptanmıştır. Ortalamalar hesaplandığında, metinlerde %20 oranında uzun ve çok uzun cümlelerle karşılaşmıştır. Bu durumun dinleme, algılama ve anlamlandırma süreçlerine etkisinin olumsuz yönde olacağı değerlendirilmiştir. Hutbelerde yeni genç kuşak “z” kuşağına ve dezavantajlı gruplara yönelik güncel unsurlar bulunup bulunmadığı da değerlendirilmiştir. Mevcut koşullarla hutbe metinlerinin dini sosyalleşme süreçlerinin ve dini iletişimin gerçekleşmesinde aksaklıklara neden olabileceği değerlendirilmiştir.

Anahtar kelimeler: Din sosyolojisi, Hutbe, Dini iletişim, Dini sosyalleşme, Diyanet, Cuma namazı

^a Dr. Öğr. Üyesi, Kayseri Üniversitesi, harunakkaya@kayseri.edu.tr



AN EXAMINATION OF PRESIDENCY OF RELIGIOUS AFFAIRS KHUTBAHS IN TERMS OF DURATION AND SENTENCE

Khutbah, which is a religious ritual; it is not only a means of warning, reminder, information or enlightenment, but also a means of religious socialization. Religious socialization is a process that is experienced in interaction with different elements and lasts throughout life. A Muslim also deals with khutbas depending on Friday prayer which is lifelong mandatory. This study focuses on the duration, length, word count and sentence length of Friday khutbahs. It has been discussed whether the khutbahs are an effective “message” for the community with their existing structural features in the axis of religious communication fact. The realization potential for religious socialization processes in the receiving community of different age groups (congregation) was explored. First of all, pioneering studies were examined, and the data obtained as a result of the literature review were categorized and interpreted. During the research process, 30 of the khutbahs prepared by the Presidency of Religious Affairs and sermonized in mosques between 2014 and 2019 were chosen by random sampling. The selected khutbahs were subjected to a detailed evaluation by content analysis method. The duration of sermons and length of sentences were calculated and average duration and average sentence lengths were determined. It has been observed that the Turkish section in khutbahs lasts an average of eight minutes, and it reaches thirteen minutes together with Arabic. It has been observed that this religious communication, which is only listening-focused and unilateral, exceeds the attention span when different age groups in the listener group are taken into account. The sentence lengths were determined by analyzing the word numbers of the sentences in the khutbahs. When the averages are calculated, 20% long and very long sentences were encountered in the texts. It was evaluated that this situation would have a negative effect on listening, perception and interpretation processes. It was also evaluated whether there are up-to-date subjects for the new young generation "z" generation and disadvantaged groups in the sermons. It has been evaluated that the khutbah texts can cause disruptions in the realization of religious socialization processes and religious communication under the current conditions.

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



Giriş

İslamiyet'in ilk günlerinden bugüne hutbeler, İslam toplumlarına hitap etmenin önemli bir aracı oldukları gibi; uyarı, bilgilendirme, eğitim,

hatırlatma, ahlak ve davranış kazandırma gibi pek çok önemli işleve de sahip olmuşlardır. Gerek dini gerek siyasi gerekse kültürel anlamda önemli etkileri olan hutbeler, bireyin tüm hayatı boyunca süren dini sosyalleşme sürecinde de önemli bir noktadadır. Cuma namazının şekil şartlarından birisi olan hutbeler, salt bir dini metin değil aynı zamanda toplumu farklı alanlarda bilinçlendirmeyi ve aydınlatmayı amaç edinen birer araçtır (Kılıç, 2017, s. 137).

Hayata dair anlam arayışı serüvenimizde din ve dine dair eriştiğimiz bilgilerin önemi yadsınamaz (Kartopu, 2013, s. 87). Bireyin dini bilgiye ulaşma alanlarından biri de Cuma namazı hutbeleridir (Arabacı, 2003, s. 51). Bu da Cuma hutbelerindeki mesajın niteliğini ve hutbenin yapısal özelliklerini hassasiyetle ele alma gerekliliği ortaya çıkarmaktadır. Kaldı ki hutbe metinleri, Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nde liyakat sahibi uzmanlar tarafından hazırlanmakta ve haftalık olarak yayımlanmaktadır. Kuşkusuz, hutbeler uzmanlar tarafından özenle hazırlanmaktadır. Diğer pek çok araştırmada olduğu gibi burada da temel amaç mevcut olanı çözümlmek, topluma yansımaları ve gelecekteki olası yansımalarıyla bu dini iletişim biçimini çok yönlü olarak irdelemeye çalışmaktır.

Mevcut durumda, Cuma hutbeleri ile milyonlarca Müslümana aynı anda pratik biçimde ulaşabilme olanağı hutbelerin önemini daha da artırmaktadır. Bu da beraberinde hutbe konusunda pek çok çalışma yapılması sonucunu doğurmaktadır. Hutbeler konusunda çoğunlukla ilahiyat alanında çalışmalar yapılmasına karşın sosyoloji, tarih ve siyaset bilimi alanlarında çeşitli çalışmalara rastlanılmaktadır (Can, 2017, s. 526). Örneğin 2018 tarihli bir çalışmada hutbe konusunu farklı açılardan ele alan 21 çalışmaya rastlandığı ifade edilmiştir (Aşlamacı, 2018, s. 436).

Hutbeleri merkeze alan bu çalışmanın ortaya çıkmasında temel etkenler; Cuma hutbeleri esnasında yapılan gözlemler, hutbe sürelerindeki dikkat çekici uzunluk ve uzun ve karmaşık cümlelerden oluşan hutbe metinleri olmuştur. Bu çerçevede çalışmaya yön veren sorular şunlardır:

- Hutbelerde etkin bir dini ileti(ş)im süreci gerçekleşmekte midir?
- Hutbelerde ama-sonuç ilişkisi hangi düzlemde ortaya çıkmaktadır?
- Süre ve cümle uzunlukları bakımından mevcut hutbe metinlerinin dini sosyalleşme süreçleri ile ilintisi nedir?

Literatür taramasında, hutbe konusunu farklı boyutlarıyla ele alan gerek tez gerekse makale düzeyinde pek çok çalışmanın olduğu görülmüştür (H. Arslan, 2015; Can, 2017; Celfin, 2016; Doğan, 1999; Hülür, 2014; İşal,

2019; Kocaman, 2006, 2019; Onay, 2004; Özbolat, 2013; Vural, 2015; Yaşaroğlu, 2016; H. K. Zengin, 2012). Bu çalışmalardan bir kısmı (özellikle sosyolojik çalışmalar) çalışma konumuzla doğrudan ilgili olmalarına bağlı olarak meseleyi ele alış boyutları ile aşağıda sıralanmıştır.

Öncü çalışmalardan birisi olarak niteleyebileceğimiz Onay'ın (2004) çalışmasında hutbelerle ilgili kapsamlı bir içerik analizi çalışması yapılmıştır. Hutbeler aracılığıyla verilmeye çalışılan dini mesajların arka planları ortaya konmuş, hutbede kullanılan temel tema ve kavramlar, bu kavramların bağlamları ve hutbelerin tarz özellikleri incelenmiştir. Saha çalışması niteliğindeki Celfin'in (2016) tez çalışmasında, Cuma hutbeleri ile ilintili olarak oluşturulan anket soruları, Çağlayancerit sakinlerine uygulanmak suretiyle hutbelerin halk üzerindeki etkisi irdelenmiştir. Ancak çalışmada, hutbelerin analiz yöntemi detaylı olarak ortaya konmamış, anket uygulanan örneklemin; inanç, tutum ve davranışları ile hutbeler arasında ilişki kurmaya yönelik sorulara yeterince yer verilmemiştir. Vural'ın (2015) tez çalışmasında, hutbeler konuları bakımından incelenmiş, atıfların doğruluğu araştırılmış; hutbelerin dini, resmi özel günlerle uyumu değerlendirilmiştir. Ayrıca çalışmada hutbeler dil ve üslup özellikleri bakımından irdelenmiş, tespit edilen eksiklikler çerçevesinde birtakım öneriler ortaya konmuştur. Kocaman'ın (2006) çalışmasında multidisipliner bir yaklaşımla hutbe meselesi dini iletişim olgusu ekseninde çok boyutlu olarak ele alınmıştır. Hutbe metinleri; hatip ve hatibin nitelikleri, mesaj, kanal ve alıcının özellikleri bağlamında irdelenmiştir. Ağırlıklı olarak ideal ve alıcıya yani cemaate ulaşabilen bir hutbe için, hatibin taşınması gereken nitelikler, hutbe metinlerinin yapısı, etkili bir iletişimin gerçekleşebileceği şartlar ortaya konmuştur. Özbolat (2013) ise çalışmasında 5 farklı boyutuyla hutbelerde söylem değişimini incelemiştir. Diyanet'in yayınlamış olduğu 1994 ve 2007 yıllarındaki hutbelerin karşılaştırılması üzerine inşa edilen ve söylem değişimini tarihsel süreç içerisinde kategorik biçimde ele alan çalışmada şu boyutlar ortaya konmuştur: "a) Dini temellendirmeden toplumsal temellendirmeye, b) Dini değerlerden dini-milli değerlere, c) Hiyerarşiden eşitlikçi bir çizgiye, d) Dışlayıcı bir söylemden kuşatıcı bir söyleme, e) Tek sebepli açıklamadan çoklu açıklamaya" (Özbolat, 2013, s. 665). Hutbelerdeki söylem değişimi ile toplumun değişen din algısı arasındaki ilişkiye dikkat çekilen çalışmada, hutbelerdeki söylem değişimi ile bağlantılı biçimde Diyanet'in de din anlayışının değiştiği iddia edilmektedir (Özbolat, 2013, s. 678). Doğan (1999) ise çalışmasında özellikle Cumhuriyet öncesi dönem hutbelerini incelemiştir. İlgili dönem için hutbelerin son derece önemli iletişim araçları olduğunu vurgulayan Doğan, hutbeleri yaygın din eğitiminde

önemli bir vasıta olarak tanımlamış, halka anlatılması gereken hususlardaki kilit rollerine dikkat çekmiştir. Yaşaroğlu'nun (2016) çalışmasında ise hutbelerin hazırlanma süreci ve bu süreçte Diyanet'in rolü irdelenmiştir. Çalışmada hutbeler muhtevaları açısından da ele alınmıştır. Bir diğer kapsamlı çalışma ise Zengin'in (2012) çalışmasıdır. Hutbe ve tarihsel gelişiminin detaylı biçimde sıralandığı çalışmada hutbe muhtevaları da ayrıntılı olarak ele alınmış ve sorunlu görülen noktalarla ilgili çözüm önerileri getirilmiştir.

Bu çalışma, zikredilen çalışmalardan farklı olarak temelde Cuma hutbelerinin süreleri, uzunlukları, kelime sayıları, cümle uzunlukları üzerine odaklanmıştır. Hutbelerin dini iletişim olgusu ekseninde, mevcut yapısal özellikleri ile cemaate yönelik etkin bir "mesaj" olup olmadıkları, buna bağlı olarak da farklı yaş gruplarındaki alıcı toplulukta (cemaatte) dini sosyalleşme süreçlerinin gerçekleşebilme potansiyeli tartışılmıştır.

A. Dini Bir Kurum Olarak Diyanet İşleri Başkanlığı

Toplum içerisine yaşayan her birey, gündelik hayatta kurumların önem ve işlevleri ile her an yüz yüzedir. Hazır bulunmuş olan ya da toplumca ihtiyaçlara binaen oluşturulan aile, ekonomi, din, siyaset gibi temel kurumlar (Kirman, 2011, s. 192) ve bu kurumlara bağlı olarak oluşmuş alt kurumlar toplumsal hayatın ayrılmaz parçalarıdır. Zaman içerisinde değişebilen, yeni işlevler kazanan ya da işlevlerini kaybedebilen bu yapılar toplumlar var olduğu sürece varlıklarını koruyacak gibi görünmektedirler.

Dinin, sosyal hayattaki işlevlerini beklenen ve istenen bir biçimde gerçekleştirebilmesi için düzenli, sistemli, planlı kurumsal yapılara ihtiyaç duyacağı açıktır (Taş, 2002, s. 63). Bu anlamda dini ve toplumsal bir kurum olan Diyanet'in de (Özbolet, 2013, s. 663) toplum için önemli ve işlevsel bir konumda olduğu bilinmektedir.

Her ne kadar Cumhuriyet öncesi bir geçiş kurumu olarak Şer'îye ve Evkaf Vekâleti adlı Bakanlık 1920 hükümetinde yer alsa da günümüzdeki Diyanet İşleri Başkanlığına giden süreçte 3 Mart 1924'te yasayla tesis edilen ilk kurum Diyanet İşleri Reisliği olmuştur. İlgili yasada görevi "İslam dininin itikat ve ibadet alanıyla ilgili işleri yürütmek ve dini kurumları idare etmek" olarak tanımlanmıştır. Kurumun işleyişi ve teşkilat yapısında günümüze dek çeşitli değişimler olmuştur (*DİB Kurumsal Tarihçe*, 2020), (Yücel, 1994, s. 455). Yeni düzenleme ve ilaveleri de olan geçerli teşkilat kanunu "Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun" olup 22.06.1965 tarihli Resmî Gazetede yayımlanmıştır (Kanun no: 633). Bu maddenin güncellenmiş son şeklinde kurum, "İslam Dininin inançları, ibadet ve ahlak

esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek üzere; Cumhurbaşkanlığına bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur.” şeklinde tanımlanmıştır (*Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun*, 2020).

Başkanlık, “din” gibi hassas ve istismara açık bir meselede, topluma yönelik nesnel bilgilendirme süreçlerini ihtiyaçlara binaen yürütmesi yanında; temel din hizmetlerinin yerine getirilmesinde ve Türk toplumunun birlik ve beraberliğinin korunmasında önemli bir konumda görünmektedir (Akyüz vd., 2006, s. 36). Günümüzde kurumun hala etkin bir kurum olmasına rağmen, ideolojik yönüyle etkililiği ve gücünün azaldığı iddiası da mevcuttur (Taslaman, 2014, s. 301). Bu iddiaların yanında kurumun seküler ve modern yönleri onu etkin kılan önemli nitelikleri olarak ifade edilebilir. Çünkü Diyanet bu toplumun kültürel, siyasal, yöresel, dinsel ve sosyal unsurlarından beslenerek meydana gelmiştir (Akyüz vd., 2006, s. 42).

Yaygın din eğitimi konusunda önemli işlevleri olan Diyanet İşleri Başkanlığı bu çerçevede, toplumu din konusunda aydınlatmak (Yaşaroğlu, 2016, s. 93), bireylere yeni dini tutum ve davranışlar kazandırma, mevcut tutumları pekiştirme, istenmeyenlerin değiştirilmesi gibi alanlarda çalışmalar yapmakta, buna bağlı olarak da zihniyet değişiminin gerçekleşmesinde etkin bir rol oynamaktadır (Usta, 2007, s. 469). Diyanet İşleri Başkanlığının toplumun dini yönelimine önemli katkıları olduğunu ortaya koyan çalışmalar da mevcuttur (Onay, 2004, s. 1).

Diyanet’in amaçlarıyla bağlantılı biçimde, dini ritüellerin gerçekleştirildiği, din eğitim faaliyetlerinin yerine getirildiği dinsel birer kurum olarak camilerin de bir alt kurum olarak önemli işlevleri vardır (Akyüz vd., 2006, ss. 41-42). Kaldı ki Hz. Muhammed İslâm’ın kurumsallaşması serüvenini camiden başlatmış, hicret sonrası inşasını başlattığı camiye gerek bireysel gerek toplumsal birçok ihtiyacın giderildiği bir merkeze dönüştürmüştür (Yılmaz, 2007, s. 108). Cuma namazı ve hutbesi de bu dini kurumlarda diğer vakit namazlarına göre çok daha kalabalık ve sosyo-kültürel çeşitliliğe sahip topluluklara sunulan din hizmetinin hep önemli bir parçası olmuştur.

B. Hutbe Nedir?

Topluluklara hitaben yapılan etkileyici konuşma olarak tanımlanabilen hutbe, dini literatürde özellikle Cuma ve Bayram namazlarında cemaate yönelik okunan dini bilgi, nasihat ve uyarılar içeren konuşmadır. Konuşmayı yapan kişi hatip adını alır. Özellikle Câhiliye dönemi Arap toplumunda sıkça görülen bu konuşma şekli, İslam dönemine de

taşınmış, bir yandan sosyal hayatın bir parçası olmuş, diğer yandan da günümüze kadar devam eden dini işlevsel bir karakter kazanarak bazı ibadetlerin şekil şartı ve tamamlayıcı ögesi olmuştur (Baktır, 1998, s. 425). Hutbeler, Cuma namazlarının öncesinde, bayram namazlarının ise sonrasında okunmaktadır (Görgülü, 1996, s. 171). Hutbelerin belli bir konusu olmayıp, toplumu ilgilendiren her olgu ya da olay dini bağlamıyla konu olarak seçilebilmektedir. Zaman ve şartlar hutbe konusunun seçiminde önemli birer etken olup, toplumsal yapıdaki dönüşüm ve değişimler, krizler, iniş çıkışlar ya da toplumu ilgilendiren önemli meseleler hutbe konusu olagelmıştır (Görgülü, 1996, s. 172).

Cuma namazının en önemli öğelerinden birisi olan hutbe, *“Ey iman edenler! Cuma günü namaz için ezan okunduğu zaman Allah’ı anmaya koşun”* (el-Cum’a 62/9) mealindeki ayet ve Hz. Muhammed’in hutbe okumaksızın Cuma namazı kaldırmadığı hususu İslam alimlerin göz önüne alınarak değerlendirilmiş ve farz oluşuna yönelik ortak kanaat oluşmuştur (Yaşaroğlu, 2016, s. 94). Hutbe namaz değildir, dolayısıyla hutbeler okunurken kible tarafına değil cemaate doğru dönülerek hitap edilmektedir (Kara, 2017, s. 73). Bu durumda hutbenin bir dini iletişim türü olduğunun önemli bir göstergesidir.

Hz. Muhammed’in hutbeleri incelendiğinde ideal bir hutbe ile ilgili şu hususlar ortaya çıkmaktadır: Hatip giyim kuşamına dikkat etmeli, güzel konuşmalı, alan bilgisi iyi olmalı, samimi olmalı, içinde bir heyecan taşımalı ve belli bir olgunluk düzeyinde olmalıdır. O, hutbe konularını hem birey hem de toplumu ilgilendiren konular arasından seçmekte ve ihtiyaçları göz önüne alan çözüm odaklı hutbeler irad (söyleme-dile getirme anlamına gelip metnin çeşitli yerlerinde hutbe için, okuma, söyleme anlamında kullanılmıştır) etmekteydi. Hz. Muhammed, hutbelerini kısa tutmakla beraber, hutbenin kısa tutulmasını da tavsiye ederdi (Baktır, 1998, ss. 425-426).

Yüzyıllardan bu yana hutbeler, İslam aleminde cami bünyesinde hayata geçen önemli dini ritüellerdendir (Altaş, 2007, s. 481). Yine camide gerçekleşen vaaz, sohbet vb. etkinliklerden belli yönleriyle ayrılan hutbe, diğerlerinin aksine isteğe bırakılmış bir ritüel değil, ibadetin şekil şartlarından biridir ve katılım zorunludur. Hutbe dışı etkinliklere katılım isteğe bağlı olmaları hasebiyle ister istemez daha düşüktür. Farklı rakamlar zikredilse de 20 milyon civarında Müslümanın Türkiye’de Cuma namazı için camiye gittiği tahmin edilmektedir. Dolayısıyla bu durum hutbelerin, sunum ve içeriklerini daha da önemli hale getirmektedir (Söylev, 2013, s. 187).

1. Hutbenin Kısa Tarihçesi

Hutbe kavramının tarihçesine bakıldığında İslamiyet öncesi Arap toplumlarındaki güzel konuşma sanatına kadar gittiği görülür. İslamiyet'in gelişiyle beraber hutbeler varlıklarını gerek edebiyatta gerekse sosyal hayatta sürdürseler de içerik ve işlev bakımından bir dönüşüm süreci yaşanmıştır. Hz. Muhammed döneminde hutbeler Cuma ve Bayram namazlarını bütünleyici bir ögeye dönüşmüşler ve Cuma namazının şartlarından birisi haline gelmişlerdir. Hz. Muhammed'den sonraki dönemlerde hutbeler dini işlevlerinin yanında siyasi işlevler de kazanmış, egemenlik sembolü olarak dahi kullanılmışlardır. Abbasîlerden Osmanlı dönemine kadar da hutbelerin bu siyasi işlevleri sürmüştür. Diğer yandan Abbasiler döneminde biçimlenen hutbenin şekil ve usulü de Cumhuriyet dönemine dek korunmuştur (Kılıç, 2017, s. 139).

Hutbelerin siyasi işlevlerine bakıldığında hükümlerlik alametlerinden biri olarak kabul edildikleri görülür. İbn Haldun halife adına ilk hutbe okuyan kimsenin Hz. Ali'nin Basra valisi Abdullah b. Abbas olduğunu, Hz. Ali ile Muâviye b. Ebû Süfyân arasında söz konusu olan anlaşmazlık sırasında Hz. Ali'nin isminin hutbede zikredilmesinin onu halifeliğinin bir adının hutbede okunmasının onun hilâfetinin bir işareti görüldüğünü, halkın da hutbeyi dinlemesinin kendisine biat olarak kabul edildiğini ifade etmiştir (İbn Haldun, 2013, ss. 83, 646). Osmanlı dönemine geldiğinde hutbelerin Abbasiler döneminde şekillenmiş yapısının korunduğu, hutbelerin tamamının Arapça olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde hutbelerde hem öğüt verme hem de dini eğitim unsurları yer almaktadır (Z. S. Zengin, 2008, s. 387). Osmanlı'nın son dönemlerinde ise yazılı yayın organlarında, nizamnamelerde ve parti programlarında gündeme gelen hutbe ile ilgili söylemler ve dile getirilen, yazıya dökülen planlar Cumhuriyet dönemi için bir zemin hazırlamıştır (Doğan, 1999, s. 528). Bu süreçte hutbelerin içerikleri, zaman ve şartlara uygun hale getirilmeleri gerekliliği, uzunluklarının azaltılması ve Türkçe okunmaları zarureti gibi konular tartışılmıştır. Cumhuriyetin ilanından sonra da bir süre Arapça okunmaya devam eden hutbeler, 1925 yılında Diyanet İşleri Reisi Rıfat Börekçi'nin talimatıyla ayet ve hadisler dışında Türkçe okunmaya başlamıştır ve bu durum günümüze kadar da böyle devam etmiştir (Yaşaroğlu, 2016, ss. 95-96). Cumhuriyet dönemi sonrasında hutbelerin Türkçe okunmaya başlaması, cemaatin bilgilendirilmesi adına hutbelerin önemli bir işlev edinmelerini sağlamıştır (Bilgin, 2008, s. 191). Günümüzde de hutbeler geçmişteki gibi siyasi bir boyuta sahip olmasalar da bir dini ritüel olmalarının yanında bilgi verme, hatırlatma, uyarma, davranış kazandırma

noktasındaki işlevleri; dini sosyalleşme bağlamındaki hayati önemleriyle Cuma namazlarını önemli bir parçası olarak okunmaya devam etmektedirler.

2. Hutbenin İşlevleri

İslamiyet'in ilk günlerinden bugüne hutbeler Müslüman topluma seslenmenin önemli bir aracı olmuş; uyarı, bilgilendirme, eğitim, hatırlatma, ahlak ve davranış kazandırma gibi pek çok önemli işleve sahip olmuşlardır. Gerek dini gerek siyasi gerekse kültürel anlamda önemli etkileri olan hutbe olgusu bireyin tüm hayatı boyunca süren dini sosyalleşme sürecinde de önemli bir konumdadır.

Hutbenin sosyal fonksiyonlarının yanında iki temel fonksiyonu ibadet ve din eğitimidir (Keyifli, 2019, s. 27). Cuma namazlarının ana unsurlarından olan hutbelerde temel amaç, ibadetin ritüel kısmını gerçekleştirmek, Müslümanların dindarlık düzeylerini artırmak ve pekiştirmektir. Bu anlamda temel hedeflerden biri aktarılan mesajlar vasıtasıyla din yönelimler üzerine olumlu etkiler bırakmaktır (Onay, 2004, s. 3). Bu çalışmanın çoğunlukla odaklandığı mesele ise hutbelerin toplumsal fonksiyonlarıdır.

Salt birer dini metin olarak kabul edilemeyecek olan hutbeler, toplumu farklı birçok konuda bilgilendirmeyi ve aydınlatmayı hedefleyen birer araçtır (Kılıç, 2017, s. 137). Dini-sosyal olgu ve olayların anlaşılıp yorumlanmasında önemli birer vasıta olan hutbelerin (Özbolat, 2013, s. 678); toplumsal bütünleşme, sosyal kalkınma ve toplumun yönlendirilmesi gibi konularda da (Doğan, 1999, s. 491) önemli işlevleri bulunmaktadır. Diğer yandan hutbe metinlerinde yer alan dini referanslar, toplumsal hayatı tehdit eden anominin ortaya çıkmasını önleyen bir araç olabilmektedir (Altaş, 2007, s. 487).

Geçmişten günümüze toplumların yönlendirilmesinde önemli bir işleve sahip olan hutbeler (Önkal, 1993, s. 145), otoritenin resmi duruş ve yaklaşımlarının geniş topluluklara ulaştırılmasında etkili olmuşlardır. Hutbe vasıtasıyla devletin farklı meselelerdeki resmi görüş ve yaklaşımları halka ulaştırılabilmektedir (Tavukçuoğlu, 1997, ss. 97-107).

Netice itibarıyla hatipler ve hitabetin toplum içindeki etkin rolleri yadsınamaz. Farklı görüş ve düşüncelerin yaygınlık kazanmasında, askeri, ekonomik ve sosyal meselelerde, mezheplerin yayılmasında dahi etken olabilmişlerdir (Çiçek, 2013, ss. 6-7). Bilginin geniş kitlelere aktarımı, toplumun farklı meselelerde yönlendirilmesi, gerek dini gerekse sosyal mesajların iletilmesi konularında hutbelerin hep önemli işlevleri olmuştur (Çiçek, 2013, s. 5).

3. Hutbelerin Hazırlanması

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın topluma yönelik din hizmetleri arasında cuma ve bayram namazlarında okunan hutbelerin yeri ve önemi yadsınamaz (Yaşaroğlu, 2016, s. 93). Hutbelerin konunun uzmanlarınca başkanlık tarafından hazırlanıyor oluşu, değiştirilmeden aynen okunması, Cuma namazına katılan, dolayısıyla hutbeyi dinleyen kişi sayısının çok fazla olması gibi yönleri, hutbelerin ne kadar önemli oldukları ortaya koymaktadır (Onay, 2004, s. 2).

Böylesine önemli ve etki potansiyeli olan hutbelerin hazırlanma ve cemaate sunum sürecinde de yıllar içinde çeşitli tartışmalar olmuş, farklı uygulamalar ve değişimler yaşanmıştır. Hutbeler kimi zaman Diyanet İşleri Başkanlığınca hazırlanarak tüm Türkiye'ye yollanmış, kimi zaman yöresel faktörler ön olana çıkarılarak hazırlanma süreçleri yerel unsurlara bırakılmıştır. Konu ile ilgili gerek Bakanlık gerekse illerde müftülükler düzeyinde çeşitli hazırlık ve çalışma komisyonları da oluşturulmuştur. Hutbelerin denetimi için çeşitli denetleme mekanizmalarının kurulduğu da olmuştur. 19 Mayıs 2013 tarihinde hutbe konulu çalıştay da düzenlenmiş (Yaşaroğlu, 2016, ss. 100, 106), hutbe konusunda ideal olana erişme adına pek çok çaba ve emek ortaya konmuştur. Hatta bir dönem nitelikli hutbe yazarı sayısını artırmaya yönelik bir eğitim programı içeren Hutbe Okulu dahi tesis edilmiştir. Ancak sonradan bu uygulamadan da vazgeçilerek hutbelerin hazırlanması ve tüm hatiplere ulaştırılma meselesi tamamen Başkanlığın Din Hizmetleri Müdürlüğü'ne bırakılmıştır. Tüm bu süreçlerde dikkat çeken önemli bir husus ise, hatiplerin irticali hutbe okumaması ve metin üzerinde değişiklik, ekleme-çıkarma yapmaması konusunda resmi kanallardan zaman zaman gelen uyarılardır (Z. Demir, 2013, s. 98), (Onay, 2004, s. 2), (H. K. Zengin, 2012, ss. 128-130).

Cumhuriyet dönemi sonrasında, hutbelerin oluşturulması ve sunumu sürecinde, durum ve şartlara binaen dönem dönem gerçekleşen değişikliklerle ilintili çalışmasında H. K. Zengin (2012, s.126), *Kitap Merkezli Dönem (1924-1965, İmamlara fazlaca müdahalenin olmadığı, hutbelerin ağırlıklı olarak kitaplardan hazırlandığı dönem), Kontrollü Dönem Başlangıcı/Diyanet Gazetesi Dönemi (1965-1980, Bu dönemde irticali hutbe yasaklanmış, Diyanet Gazetesinde merkezi hutbeler yayımlanmaya başlamış ve imamların kendi yazdıkları hutbeleri müftülüklere onaylatmaları istenmiştir), Merkezi Hutbeler Dönemi (1981-2006, Bu dönemde ise hutbeler merkezi olarak hazırlanıp gönderilmeye başlanmış, bireysel hazırlık yapanlara müftülük onayı şartıyla izin verilmiş, irticali hutbeye izin verilmemiştir)*

biçiminde üçlü bir sınıflama yapma yoluna gitmiştir. 2006 sonrası dönemde ise yine bazı değişiklikler olduğu görülmektedir.

Günümüzde, Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönergesi (*Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönergesi*, 2020) 6. Madde ile Hutbe ile ilgili iş ve işlemlerin İrşat Hizmetleri Daire Başkanlığı bünyesinde toplandığı anlaşılmaktadır. İrşat Hizmetleri Daire Başkanlığı web sitesinde, Hutbe Hizmetleri başlığı altında; “*Hutbenin Mahiyeti ve Önemi, Hutbenin Tarihçesi, Hutbenin Hükümleri, Hutbe Hazırlama ve Sunmada Dikkat Edilecek Hususlar*” başlıkları altında hutbe ile ilgili bilgi verilmiş, dikkat edilecek temel hususlar sıralanmıştır (*İrşat Hizmetleri Daire Başkanlığı Hutbe Hizmetleri*, 2020).

Sürecin detaylı işleyişini yasal dayanaklarıyla ortaya koyan çalışmalar mevcuttur (Onay, 2004), (H. K. Zengin, 2012), (Yaşaroğlu, 2016), (Aydın, 2019). Makalede, konudan sapmamak adına burada sürece kısaca değinilmiştir.

4. Hutbelerde Referanslar

Hutbe metinlerinde; bir metni sıradan bir yazıdan farklılaştıran, bilimsel kılan, konu ve bakış açısı zenginliği ortaya çıkaran, onun değerini artıran ve etik bir unsur olan referans (atıf) alanın yer bulması anlamlı ve önemlidir.

Hutbelerde atıf meselesi, konu ile ilintili farklı çalışmalarda ele alınmıştır. Onay (2004, s.6) çalışmasında hutbede atıf meselesine de değinmiş, güncel kaynaklara hutbede yer verilmemesinin olumsuz etkilerini vurgulamıştır. Hutbede cemaate yönelik olarak, yapılması ve yapılmaması gerekenlerin güncel, farklı referanslara yer verilmeden dile getirilmesine bağlı olarak genellemelere gidilmek durumunda kaldığını ifade etmiştir. Bu duruma bağlı olarak da muhatap topluluğun, söylenenleri üzerine alınması ve sorumluluk çıkarsaması yaparak gerekeni yapma iradesi ortaya koyamadığını vurgulamıştır (Onay, 2004, s. 6).

Hutbeler hazırlanırken, hem asli kaynakların hem de çağdaş kaynakların kullanılmasının hutbeye katabileceği olumlu unsurlar göz ardı edilmemelidir (Önkal, 1993, s. 8). Bunun yanında dini kaynakların yanında güncel, psikoloji, sosyoloji, fizik, kimya vb. farklı alanlardan kullanılacak referansların da hutbeyi zenginleştireceği ve ilgi çekici hale getireceği aşıkardır.

Günümüz bilgi toplumunda bireyler artık çok daha fazla ve çeşitli kaynaktan beslenmektedir. Dolayısıyla kişilerdeki birikim ve çok yönlülük günden güne artmaktadır. Bu bağlamda bu hızlı değişim ve gelişime hutbe

metinlerinin tam anlamıyla ayak uyduramadığı görülmektedir. Netice itibariyle hutbeler mevcut içerikleriyle özellikle eğitilmiş bireyleri yakalayamamakta, bilimsel ve düşünsel bakımdan toplumun gerisinde kalabilmektedirler (Çiçek, 2013, s. 11).

Çalışma kapsamında yaptığımız içerik çözümlemesinde, incelediğimiz hutbe metinlerini tamamında referanslara yer verildiği görülmüştür. Bununla beraber gerek örneklem aldığımız 2014-2019 tarih aralığında yayımlanan hutbelerde gerekse yine karşılaştırma yapmak üzere incelediğimiz 2020 yılı pandemi dönemi hutbelerinin tamamında verilen referanslar, Kur'an mealleri ve Hadis metinlerine gönderme yapmaktadır. Güncel ya da farklı alanlardan alıntılara rastlanmamıştır.

5. Dini İletişim Türü Olarak Hutbeler

İletişim, bir kaynaktan bir hedefe yöneltilen, tutum ve davranış dönüştürme gayesi taşıyan, her türlü etki amacı içeren bir haberleşme etkinliğidir (Kağıtçıbaşı, 1999, s. 175). Kaynak, alıcı, mesaj, kanal ve ortam gibi farklı unsurların bileşkesi olan (Öz, 2017, ss. 121-122) iletişim süreci, bireyin seçimleri ve yaşam biçiminin şekillenmesinde anahtar öğelerden birisidir. Bu çalışmada iletişim unsurlarından “kanal” ve “mesaj” a odaklanılmıştır. Kanal, mesajın alıcıya ulaşmasındaki araç, yöntem ve tekniklerle ilgilidir. Mesaj ise iletilmek, anlatılmak, ulaştırılmak istenen unsurdur. Mesajın alıcılara iletilmesi sürecinde iki temel etken bulunmaktadır. Bunlar içeriğin niteliği ve onun alıcılara aktarılma biçimidir (Keyifli, 2013, s. 83). Bu unsurlarla ilintili süreçlerin kesintisiz ve sağlıklı işlemesi, amaca hizmet eden etkin iletişimi ortaya çıkaracaktır.

Dini söylemi doğru bir biçimde analiz etmek ve günümüzde üretilen dini içerikli mesajların kodlarını çözümlemek maksadıyla iletişim modelleri kullanılabilir (Batar, 2020, s. 419). Gündelik hayatın önemli bir bölümü ile ilintili olan iletişim olgusunu anlayabilmek adına günümüze dek çeşitli modeller geliştirilmiştir. Bu modeller, doğrusal modeller ve doğrusal olmayan modeller olmak üzere iki ana ekseninde ele alınabilir. En çok bilinen doğrusal modeller Aristo, Lasswell, Shannon-Weaver ve Berlo'nun iletişim modelleri olup bu modellerde iletişim olgusu temelde kaynak-ileti-alıcı kavramları ekseninde ele alınmaktadır. Diğer iletişim süreçlerini de içeren doğrusal olmayan modellerin en bilinenleri ise Osgood-Schramm, Dance, Gerbner, Newcomb, WestleyMacLean ve Riley-Riley'in ortaya koymuş oldukları modellerdir (McQuail ve Windahl, 1997).

Lasswell tarafından ortaya konan ve daha sonra geliştirilen iletişim modeli, hutbelerin dini iletişim olgusu ekseninde anlaşılabilmesi adına temel

teşkil edecek bir açılım getirmektedir. Modele göre iletişim beş ana unsur ekseninde çözümlenmektedir. Bu ana unsurlar şunlardır:

İleten(Kim)-Gönderi(Ne söyler)-Araç(Hangi kanal ile)-Alıcı(Kime)-Etki(Hangi ekiyle) (Sapienza, Iyer ve Veenstra, 2015; Şentürk, 2012)

Bu unsurlar çerçevesinde; ileten hatip, gönderi hutbe metni, araç hutbenin sözel olarak cemaate irad edilmesi, alıcı cemaat, etki ise muhatap topluluk olan cemaatte ortaya çıkması beklenen duygusal, düşünsel ya da davranışsal etkiler olarak anlaşılabilir. Bu çalışmada alıcı topluluk cemaat üzerinde etkinin ortaya çıkması gayesiyle düzenlenen gönderi ve aracın (kanal) gönderi ile ilişkisine odaklanılmıştır. Dini iletişim çok boyutlu dinamik bir süreçtir. Dini iletişim olgusu ele alınırken ileti ve kanal boyutlarının ötesinde, fiziksel, sosyal ve psikolojik çevrenin oluşturduğu pek çok farklı değişken göz ardı edilmemelidir (Batar, 2020, s. 437).

Hatip-cemaat arası iletişim süreçlerinde cami cemaatinin özelliklerinin dikkate alınması elzemdir. Ekonomik durum, kültürel yapı, eğitim durumu gibi değişkenler bu noktada önem kazanmaktadır. Mesaj içeriğinin özenle kurgulanması ve doğru yöntemle sunulması gerekmektedir. Bu süreçte amaç-sonuç ilişkisi bakımından anlamlı olan cemaat merkezli hazırlık ve sunumdur (Kocaman, 2019, s. 1269).

İletişim süreçlerinde ikna çabası, gündelik hayatta hemen her alanda karşımıza çıkan yaygın bir olgudur. Bireyler bir bilginin doğruluğu veya bir davranışın değiştirilmesi gibi meselelerde ikna etme ya da edilme durumuyla sık sık karşılaşılırlar. İletişime yönelmede ikna önemli olduğu kadar ortak bir neden olarak da görülmektedir. Kaldı ki ikna metodolojisini bir tekniğe dönüştürüp başarıyla uygulayan hatipler de vardır (Sharaf Eldin, 2014, s. 73). İletişim süreçlerinde başarı ya da başarısızlık çoğunlukla ikna hadisesinin gerçekleşip gerçekleşmediğine göre şekillenmektedir. Kısaca kaynaktan gelen mesaj, çoğunlukla ve doğru biçimde anlaşılıyorsa, başarılı bir iletişimden söz edilebilir (Altaş, 2007, s. 486). Bu çerçevede bir dini iletişim biçimi olan hutbelerde de başarılı bir iletişim ve ikna sürecinin gerçekleşip gerçekleşmediği önemlidir.

Etkili iletişimde bir diğer önemli unsur dinlemedir. Sağlıklı bir iletişim süreci etkin dinlemenin gerçekleşmesiyle söz konusu olabilir. Dinleme, sözlü ya da sözsüz mesajları alma, bu mesajlara anlam verme ve tepki geliştirme süreci olarak ifade edilebilir. Bireyin kazanmış olduğu ilk ve en mühim becerilerden olan dinleme; duymayı, anlamayı, hatırlayıp analiz etmeyi içerir. Dolayısıyla amaç bir bilgi ya da düşünceyi aktarmak ise, dinleme faaliyetinin sağlıklı koşullarda gerçekleşmesi elzemdir. (Gürel vd., 2018, ss.

57-59). Bu çerçevede hutbeler hazırlanırken ve irad edilirken, etkin dinlemenin gerçekleşebileceği koşullar oluşturulmalıdır.

Bir kitle iletişim aracı işlevi de taşıyan hutbe (Doğan, 1999, s. 493), uygun şartlar ve nitelikle büyük topluluklara ekonomik biçimde ve kolayca erişebilme imkanı sunmaktadır (M. Demir, 2012, s. 6). Hutbeler temelde dini metinleri referans alan dini iletişim biçimleridir. “*Dinî iletişim kısaca ifade etmek gerekirse, din konusunda yapılan, muhtevasını dinî mesajların oluşturduğu iletişimidir*”. Yukarıda zikredilen iletişim süreçleri dini mesaj ve bilgiler ekseninde gerçekleşmektedir (Certel, 2008, s. 140). Dini iletişimde en çok kullanılan yöntem sözlü iletişimidir (Öz, 2017, s. 130). Dolayısıyla vaaz ve hutbelerin en sık karşılaşılan dini iletişim biçimleri oldukları ifade edilebilir. Kuran’daki ayetlere bakıldığında tüm peygamberlerin, Allah ile gönderildikleri toplumlar arasında dini iletişimi sağlama görev ve çabaları göze çarpmaktadır (Köylü, 2003, s. 101). Dolayısıyla Hz. Peygamberin yolunu takip eden bir din görevlisi ya da hatip de benzeri bir misyon edinmiştir.

Biri dini iletişim biçimi olan hutbenin topluluğa sunumunda; hatip, kanal, mesaj ve alıcıdan oluşan bir iletişim süreci söz konusudur. Bu süreçte dinleyici büyük ölçüde pasif alıcı konumundadır. Bu şartlarda iletişim sürecinin ne ölçüde gerçekleştiği soru işareti olarak orada durmaktadır. Günümüzde irad edilen hutbelerde “dinleme”den çok duyma eyleminin söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Pasif dinlemede sadece dinleme söz konusudur, araya girme soru sorma tepki verme gibi unsurların görülmediği bir dinleme biçimidir. Bu durum da hutbenin etkililiği konusunda akıllara soru işaretleri getirmektedir.

Kağıda yazılı olan metni okumak yerine irticalen hutbeyi irad etmek, dini iletişimi güçlendirebilecek bir unsur olarak kabul edilebilmektedir. Bu çerçevede hutbede irticalen konuşma meselesi zaman zaman gündeme gelen bir konu olup, bu hassas mesele olumlu ve olumsuz yanları ile tartışılmaktadır. Daha önce de resmi yazı ve uyarılarla yasak getirildiği bilinen irticali hutbe okuma meselesi, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın son genelgesinde de yasak olarak ifade edilmiştir (“Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü Uygulama Genelgesi”, 2020). Konu ile ilgili yapılan bazı çalışmalarda irticali hutbe okuyabilmenin önemi ve gerekliliği zaman zaman vurgulanmaktadır (Durmuş, 2009, s. 847). Hutbe konusunda detaylı bir eğitim ve araştırma alanı açabileceği düşüncesiyle Hitabet Enstitüsü önerisi ortaya atılmıştır. Yukarıdaki gibi pek çok konu böylesi bilimsel bir platformda değerlendirilebilir (Çiçek, 2013, s. 15).

İslam peygamberi hutbe esnasında aktif ve etkileşimli bir süreç

yürütmüştür. Bu da iletişimi daha güçlü kılmıştır. O, tekrarlara düşmemiş, yeni söylemler ortaya koymuştur. Gerektiğinde hutbesini kesmiş, soru sormuş, uyarmış ve cevap almış; sonrasında yine hutbesine devam etmiştir. Bu da cemaatin hep dikkatli ve ilgili kalmasını sağlamıştır. Dolayısıyla sağlıklı bir iletişim süreciyle hutbe amacına ulaşmıştır (Görgülü, 1996, s. 179), (Önkal, 1993, s. 147), (Macit, 2005, s. 111), (Yaşar, 2007, s. 477).

Önemli bir dini iletişim aracı olan hutbelerin, farklı dönemlerde muhteva ve işleniş bakımından çeşitli yönleriyle irdelendiği görülmüştür. Bazı çalışmalarda hutbeler daha çok toplumsal hayata katkı sunan olumlu yanları ile ele alınmıştır (Beşirli, 2006; Can, 2017; M. Demir, 2012; H. K. Zengin, 2012; Z. S. Zengin, 2008). Bazı çalışmalarda ise hutbeler; olumlu taraflarının yanında, etkin bir dini iletişim aracı olabilme noktasında eksik kalan yönleri ile irdelenmişlerdir. Bu çerçevede yapılan değerlendirmeler; hatiplerin yetkinliği, çağa tam olarak uyum sağlayamayan metinler, farklı meselelere vurgu yapılmaması gibi konu başlıklarıyla öne çıkmıştır (Çiçek, 2013; Keyifli, 2013; Kocaman, 2019; Yaşaroğlu, 2016).

6. Dini Sosyalleşme Aracı Olarak Hutbeler

Din, önemli bir sosyal kurum olmasının yanında toplum içerisindeki bireylerin sosyalleşme süreçlerinde önemli bir unsurdur (Beşirli, 2006, s. 144). Dini bir ritüel olan hutbe ise sadece bir bilgi verme, aydınlatma vasıtası olmayıp aynı zamanda bir dini sosyalleştirme aracıdır.

İnsan, toplum içinde yaşamasına bağlı olarak toplumsal bir varlıktır. İnsanın toplum içinde kazandığı beşeri karakterini yine sosyal hayat olmadıkça geliştiremeyeceği ya da zenginleştiremeyeceği bilinen bir gerçektir (Kurt, 2016, s. 80). Hayat boyu süren ve dini sosyalleşmeyi de içeren sosyalleşme sürecinde aile, aile içi ilişkiler, ekonomi, din, mezhepler, dini gruplar, eğitim, kitle iletişim araçları, siyaset, dil önemli etkenlerdir (Sherkat, 2013, s. 291), (Sherkat & Wilson, 1995, s. 1016), (Okumuş, 2014, ss. 437-438).

Dini sosyalleşme, toplumsal unsurlar vasıtasıyla toplumun üyelerinin dini inanç ve algı biçimlerini etkileyen etkileşimli sürece işaret eder. Birey hayatı boyunca pek çok farklı sosyalleştirme unsuru ile karşı karşıya gelir. Bireye etki eden bu unsurlar güvenilir ve değerli bağlantılar sağlıyorsa birey bu unsurlardan etkilenecek sosyalleşir. Aynı durum dini inanç ve yaşantılar için de geçerlidir. Dini inanç ve yaşantılar etkileşim süreci sonunda pekişir (Sherkat, 2013, s. 280).

Dinî Sosyalleşme, bireyin, yaşadığı toplumun dinî kültür, değer, sembol ve modellerini içselleştirerek, kendi şahsiyetine mal etmesidir (M.

Arslan, 2006, s. 62), (Okumuş, 2014, s. 437,443). Birey, genel sosyalizasyon süreçlerinde bir taraftan kişiliğini oluştururken diğer taraftan da dindarlaşma ve dini bir kimlik kazanma deneyimi yaşamaktadır. Bu anlamda dini kimlik kazanma süreçlerinde dini sosyalleşmenin etkisi yadsınamaz. İnsan, genel sosyalleşme sürecinde bir yandan kişiliğini meydana getirirken, diğer yandan da dindarlaşma ve dinsel kimlik edinme tecrübesi içinde olur. Genel olarak kimlik kazanmada da dinsel sosyalleşme etkili olur (Okumuş, 2014, s. 446). Diğer yandan dini sosyalleşme süreçlerinde karşılıklılık ilkesi hakimdir. Din sosyalleşmeyi nasıl etkiliyorsa, sosyalleşme de dini etkilemektedir (Okumuş, 2014, s. 452). Din ve diğer sosyal kurumlar arasında da etkileşimli bir ilişki söz konusudur. Dini sosyalleşmede, bireyin dini tutum ve davranışlarının içinde yaşadığı toplumun dinsel yaşantısının hareketlilik ve sürekliliği noktasında önemli bir etken olduğunu söylemek yanlış olmaz (Polat, 2010, s. 209).

Dinlerin sosyal hayattaki önemli işlevlerinden birisi olan “sosyalleştirme” işlevini yerine getirebilmesi, bürokratik ilkeler ekseninde örgütlenmiş kurumsal yapılar vasıtasıyla mümkün olabilir. Dolayısıyla sosyalleştirme ve benzeri işlevleri gerçekleştirebilmek için dinler kurumsal yapılar tesis etmişlerdir. Toplumsal yapının korunması ve devamlılığının sağlanması noktasında da “dini sosyalleşme”nin önemli bir işlevi vardır. İslam toplumlarında her dönem için camiler ve medreseler, Müslümanların sosyalleşme süreçlerinde önemli birer etken olmuşlardır. Bu çerçevede camilerin, camilerde okunan hutbelerin önemi ve işlevleri göz ardı edilemez (Taş, 2002, ss. 64-66), (M. Arslan, 2006, s. 74). Hutbeler inanan bireylerin sürekli muhatap oldukları, aşinalık kazandıkları unsurlardır. İnsanlarda tanıdık olanı tercih etme eğilimi vardır ve dini seçimler de çoğunlukla rutin dini deneyimler (Wuthnow, 2000, s. 2386) vasıtasıyla pekişmektedirler. Bildik dini açıklamalarla daha çok huzur bulan birey, bu açıklamaları değerli bulur. Dini inanç ve davranışın pekişmesinde tanıdık ve rutin olan bu anlamda önem kazanır. Dolayısıyla hutbe gibi inanların aşına oldukları dini sosyalleşme araçlarının, sosyalleşme süreçlerindeki potansiyel etkisi yadsınamaz (Sherkat, 2013, s. 282), (Sherkat & Wilson, 1995, s. 1017).

Din, toplum ve birey arasında etkileşimli bir sosyalleşme ve dini sosyalleşme süreci yaşandığı görülmektedir. Her hafta yaklaşık yirmi milyon insanın Cuma namazı ve hutbesi ile muhatap olduğu düşünülürse, dini sosyalleşme süreçlerinde hutbelerin ne kadar önemli unsurlar olduğu anlaşılır. Dini sosyalleşme çocukluktan başlar ve tüm hayat boyu sürer. Benzer şekilde Müslüman birey tüm hayatı boyunca Cuma namazı ve hutbelerle muhataptır. Dolayısıyla hutbelerin bu süreçte mesajı, uzunluğu,

anlaşılabilir olması, sunuş şekli gibi faktörler; etkili, doğru kaynaktan beslenen ve karşılık bulan ideal bir dini sosyalleşme yaşanabilmesi adına önem kazanmaktadır.

7. Hutbelerde Amaç-Sonuç İlişkisi

İnsanoğlunun zamanı yakalamakta zorlandığı, her şeyin çabucak tüketilebildiği; bireyin pek çok uyaran tarafından sürekli kuşatma altında olduğu bir dönemin yaşandığına tanık olmaktadır. Geçmişle kıyaslandığında yeni yaşam koşullarında, daha fazla bilgi, daha fazla içerik ve iletişim imkanlarının söz konusu olmasıyla birlikte bireyin seçimleri de güçleşmektedir. Yeni ve daha zorlu gibi görünen mevcut koşullarda, birey gibi bireyin dini sosyalleşme süreçlerinde etken olan dini içeriklerin, konumuz özelinde özellikle Cuma hutbelerinin gerektiği ölçüde bir uyum sürecine girmesi kaçınılmaz görünmektedir. Geçmişin tekrarı noktasında direniş, hutbeler söz konusu olduğunda amaçlananların sonuca erişemeyebileceği realitesini gündeme getirmektedir.

Etkili olma potansiyeli yüksek ve büyük topluluklara ulaşabilen Cuma hutbeleri muhataba ne kadar ulaşabiliyor, gündemi yakalayabiliyor mu, ilgi çekici olabiliyor mu, dinlenme ve anlaşılma oranları nerelerde, hutbeler hazırlanırken hitap ettiği toplulukla ilgili farklı değişkenler hesaba katılıyor mu soruları gündemde hep yerini koruması gereken sorular gibi görünmektedir. Sherkat ve Wilson'un (1995, s. 1017) ifadesiyle dini tercihlere bakmak, dini tekellerin ürettiklerinin, dindar tüketicilerin tercihlerine uygun olup olmadığını anlamada önemli bir etkidir. Dolayısıyla inanç, anlayış ve davranış bazında bu durumun hep gözlenmesi ve dönütler ekseninde planlamalar yapılması sonuç almaya yönelik bir çaba olacaktır.

Konu ile ilgili bir saha çalışmasında, hutbelerin muhatap toplulukta karşılık bulma durumu sorgulandığında, öğrenim düzeyi yükseldikçe problem yaşandığı iddiası ortaya konmuştur (Yıldız, 1999, ss. 129-131). Gereksiz konuların işlendiği vurgusuyla sahadan gelen veriler bağlamında yapılan değerlendirme, söz konusu bakış açısının yükselen eğitimle birlikte hutbe metninde ortaya çıkabilen akademik ve anlaşılması güç dile bağlanabilir. Ancak eğitimle birlikte hutbe metni veya ifadelerin daha nitelikli hale dönüşebileceği yadsınmaz. Burada dikkat edilmesi gereken husus, anlatılmak istenenlerin daha sade ve anlaşılır bir dille anlatılmaya çalışılması noktasında yaşanabilen sıkıntılardır.

Hutbelerde gündelik hayata ilişkin problemlerin konu edilmesi ve bu problemlere yönelik dini referansların yanında bilimsel ve gündelik bilgiye dayalı birtakım çözümler ortaya konmasının, toplumsal hayata katkı

sunacağı göz ardı edilmemelidir. Sosyalleşme ve dini sosyalleşme bağlamında önemli bir konumda bulunan camilerde, hutbelerle sunulan dini referanslar ve değerler aracılığıyla sosyal yapı unsurları arasında sağlıklı bir işleyiş oluşmasında da katkı sağlanabilecektir (Beşirli, 2006, s. 170).

Hutbe metinlerinde zaman zaman dinsel ve milli değerlerin muhafazasını referans göstermek suretiyle “değişim” olgusuna yönelik bir direnç göze çarpmaktadır. Bununla beraber halihazırda içinde bulunulan koşullara yönelik açıklama ve uyarılarla konular irdelenirken, örneklendirme büyük ölçüde Hz. Peygamber dönemine atıfla yapıldığından, meseleye hutbenin muhataplarınca gösterilen dikkat ve ilgi, beraberinde hutbenin etkililiği azalabilmektedir (Beşirli, 2006, s. 169).

Bunların dışında hutbelerin amaca hizmet etmesi ya da amaç-sonuç ilişkisi bağlamında tartışılmalı alanlar şu şekilde sıralanabilir:

- Birbirini tekrar eden ifadeler
- Sürekli tekrarlanan benzer hitap cümleleri
- Gündelik hayatın içinden anekdot, şiir, bilimsel veri vb. unsurların hutbelerde yer bulmayışı
- Dini kaynakça dışında referanslara yer verilmemesi
- “Z” kuşağına iletişim kanalı açma noktasında farklı unsurlara yer verilmemesi
- Yaşın ilerlemesiyle ortaya çıkabilen işitme ve dikkat problemlerine odaklanan çözümlerin olmayışı

Bu bölümde özellikle hutbede amaç-sonuç ilişkisi bağlamında dikkat çekilmesi gerektiğimiz üç mesele ele alınmıştır. Bunlar “z” kuşağı ile iletişim kurabilme sorunsalı, tekrar eden hitaplar ve belli bir yaşın üzerinde ortaya çıkabilen işitme ve dikkat kaybı meselesidir.

Hutbe konusunda yapılan bir çalışmada hatiplerin “Aziz Kardeşlerim”, “Değerli Müslümanlar”, “Muhterem Cemaat” gibi farklı hitapları hutbelerde sürekli kullandıkları tespiti yapılmıştır. Örneğin çalışmada 597 hutbenin 313’üne (%52,) “Muhterem Müslümanlar” hitabıyla başladığı görülmüştür (Z. Demir, 2013, s. 103). İncelediğimiz tüm hutbelerde benzer hitapların ortalama 4-5 kez sürekli kullanıldığı görülmektedir. Bu durum bir tür alışkanlık yaratmakta, içerikte farklı unsurlar bulunabilse de üzerlerini örtebilmektedir. Bu durum, dinleyicilerde her hafta birbirinin benzeri, birbirini tekrar eden hutbeler algısı oluşmasına zemin hazırlamaktadır.

Bir diğer husus hutbeler hazırlanırken “z” kuşağının dikkate alınması gerekliliğidir. Günümüz koşullarında iş hayatı ekseninde düşünüldüğünde z

kuşağının büyük bölümünün henüz iş hayatına atılmamış (Akkaya, 2019, s. 58) ya da aktif biçimde tam zamanlı çalışmıyor oluşu, kuşağın özellikleri ile ilintili net sınırlar çizebilmenin önüne geçmektedir. Eldeki verilere göre “z” kuşağı yaş aralığı 1995-2010 arası doğumlular olarak tanımlanmaktadır. 2010 sonrası doğumlular ise alfa kuşağı adını almaktadır (Bencsik vd., 2016, s. 92) (Dolot, 2008, ss. 44-45). Kuşakla ilgili çalışmalar, kuşak mensubu gençlerin çabuk sıkıldıkları, kolay vazgeçebildikleri yönünde sonuçlar ortaya koymaktadır (Bejtkovský, 2016, s. 29). Bilgi almak, sürekli bir şeyler paylaşmak, sabırsızlık ve dikkat azlığı gibi yönleriyle öne çıkan bir topluluk olarak tanımlanan “z” kuşağı mensupları, özgüvenleri yüksek bir topluluktur (Bencsik vd., 2016, s. 96). Farklı toplumsal katmanlarla başarılı iletişime geçebilecekleri öngörülen “z” kuşağı mensupları, diyalog kurabilme ve iletişim becerileri anlamında başarılı olma potansiyeline sahip bir jenerasyon olarak görülmektedir. Kuşak mensupları, internete hakimiyet, internet tabanlı oyunlar ve teknolojiye bağlılık ve bu konuda yetenekli olmakla öne çıkmaktadır (Taylor, 2008, s. 12). Görüldüğü üzere yüksek potansiyele sahip ve ulaşılabilecek güç görünen bu kuşağın geleneksel bakış açısı ve bu bakış açısıyla güncellenmeden hazırlanan metinlerle etkilenebilmesi güç görünmektedir. Cami ve hutbe ile tanışma anlamında kısa bir geçmişe sahip “z” kuşağına yönelik ilgi çekici ve güncel unsurların hutbede yer alması hususu gözden geçirilmelidir. Aksi durumda bu genç topluluk için hutbeler biri dini sosyalleşme aracı olabilmekten uzak olacaktır.

Belli bir yaş üzerindeki erkeklerin dini sosyalleşme süreçleri, dini bilgi ve iletişimleri söz konusu olduğunda cami mekânsal anlamda merkezde yer almaktadır. Sıklıkla camilere devam eden kimselerin daha çok ileri yaş grubuna mensup olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda yapılan bir araştırma da göstermektedir ki camiye gidenler arasında orta yaş üzeri grup çoğunluktadır. Araştırmaya göre cami cemaatinde 41-55 yaş arası %43.1 55 yaş ve üzeri %47.1 olarak ortaya çıkmıştır (Akgül, 2010). Cuma namazlarına pek çok yaş grubunun katılımı söz konusu olsa da camiye devam noktasında belli bir yaşın üzerinin camiye düzenli devam ettiği görülmektedir. Gözlemlerimiz de bunu doğrular niteliktedir.

Bu noktada göz ardı edilmemesi gereken bir realite vardır. O da şudur ki ilerleyen yaşla beraber kulak artık eski performansını gösterememekte, işitme kayıpları ortaya çıkabilmektedir (Solheim, 2010). İleri yaşlarda işitme cihazı ihtiyaçları da artmaktadır ancak herkesin işitme cihazı kullanmak istemediği de ortadadır. Bu işitsel sorun ve yaşla gelen dikkat ve hafıza problemleri (demans) (Bopp & Verhaeghen, 2005) dikkat ve algıda zorlanma ortaya çıkarabilmektedir. Dolayısıyla bu durum, hutbe sürelerini ve uzun

cümle yapılarını yeniden gözden geçirmeyi gerekli kılmaktadır. Yaşa bağlı işitme kaybı, yüksek frekanslar için işitme yeteneklerinde bir azalma ile ilişkilidir. Bu sadece konuşmayı anlama zorluğunu değil, aynı zamanda yaşanan dinleme çabasını da artırmaktadır (Rosemann & Thiel, 2019). İşitme kaybı, yaşlılarda en sık görülen duyu eksikliğidir ve ciddi bir sosyal ve sağlık sorunudur. Özellikle yaşlılarda işitme kaybı, alışverişi bozabilir bilginin azalmasına neden olur, bu durum da günlük yaşamı önemli ölçüde etkiler (Ciorba vd., 2012). Yaşlanma, birçok türde genel bir düşüş ile karakterize edilen bir durumdur. Bu durumun boyutları ve kişiden kişiye değişebildiği yönünde farklı tartışmalar olsa da yaşla beraber gelen bazı sorunların varlığı aşikardır (Commodari & Guarnera, 2008).

Tüm bu faktörler birlikte düşünüldüğünde gerek mesaj içeriğinde gerek iletişim kanalının yapısal özelliklerinde birtakım değişikliklere gidilmesi zaruri hale gelmektedir. Hutbe metinlerinden daha etkili sonuçlar alınması noktasında, özellikle genç kuşak ve dezavantajlı yaşlı kuşakla ilintili durumlar göz önüne alınmadan hutbe metinleri hazırlanmamalıdır.

C. Yöntem

Bu çalışma nicel verilerle desteklenen nitel yöntemi esas alan bir çalışma olup, verilerin elde edilmesine yönelik olarak içerik analizi tekniği kullanılmıştır. Nicel verilerle desteklenmeden ortaya konan nitel yorumların sağlıklı sonuçlar veremeyeceği, böylesi değerlendirmelerin “çoğu”, “büyük bölümü”, “bazı” gibi yargılar içermek suretiyle bilimsellikten uzaklaşabilecekleri göz ardı edilmemiştir (Koçak ve Arun, 2013, s. 24). Çalışmada içerik analizi tekniği yanında söylem analizinden de istifade edilmiştir. Günümüzde sosyodilbilim ve söylem analizi bilimsel çalışmalarda önemli araçlar olarak görülmektedir (Fairclough, 2004, s. 1).

Bilimsel yorum üretme ve analizler yapma etkinliğinde mutlak ya da en iyi yol biçiminde bir betimleme doğru kabul edilemez (Ahuvia, 2001, s. 161). Diğer yandan kelime ve cümlelerin şaşırtıcı boyuttaki çeşitliliğinden güvenilir ve bilimsel bir netice almanın zorluğu da yadsınamaz (Koçak ve Arun, 2013, s. 21). Dolayısıyla farklı yöntem ve tekniklerin bir arada kullanılması ile bu durum bir nebze de olsa aşılabileceği düşünülmektedir.

Araştırmada kullanılan temel teknik içerik analizi tekniğidir. Sosyal bilimler alanında önemli araştırma tekniklerinden birisi olan içerik analizi daha çok iletişimle ilintili içeriklerin sistematik ve temelde nicel analizi için kullanılan bir tekniktir (Krippendorff, 2013, ss. 14-24). Metinlerin temel özelliklerinin çözümlemesinde son derece yararlı ve kullanışlı olan bu teknik çalışmada etkin biçimde kullanılmış, ulaşılan veriler sistematize edilerek

yorumlanmıştır.

Çalışmada literatür taramasının ardından Diyanet İşleri Başkanlığı mevzuatı (*Diyanet İşleri Başkanlığı Hukuk Müşavirliği Başkanlık Mevzuatı*, 2020) incelenmiş, konu ile ilintili kanun, genelge ve yönergelerdeki unsurlardan istifade edilmiştir. Nicel veriler, 2014-2019 yılları arasında Cuma hutbesi olarak Diyanet İşleri Başkanlığı web sitesi üzerinde Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü İrsat Hizmetleri Daire Başkanlığı bölümünde yayınlanan hutbelerden elde edilmiştir. Hutbeler arasından 30 hutbe tesadüfi örneklem yoluyla seçilmek suretiyle çalışmaya dahil edilmiştir. İlâveten yaklaşık son bir yılı kapsayan pandemi (covid-19) döneminde hutbelerle ilgili süre ve uzunluklarına dayalı bir değişim gözlenmiş, döneme has gibi görünen bu farklılaşmaya binaen 29.05.2020 tarihinden itibaren yayınlanan hutbeler de süreleri, kelime ve cümle sayıları ekseninde karşılaştırma yapabilmek adına incelenmiştir. Hutbeler incelenirken sadece Cuma hutbeleri esas alınmıştır. Yılda iki defa kılınan bayram namazı sonrasında kılınan bayram hutbeleri kapsam dışı bırakılmıştır. Bu durumun makale başlığında da ayrıca belirtilmesine gerek duyulmamıştır.

Metinler içerik analizine (nitel veri analizine) esas olmak üzere nicel veriler elde etmek maksadıyla kelime sayısı bakımından ele alınırken cümle sonlarındaki nokta esas alınmıştır. Yine cümle içinde kimi zaman hutbelerde yer verilen Arapça ifadeler okunmuş, ortaya çıkan kelime sayılarınca ilgili kelime sayısına ilave yapılmıştır.

Metindeki toplam kelime sayısı ve metnin okuma süresi hesaplanırken hutbe metinleri içerisinden 50'şer kelimelik tesadüfi metinler seçilmiş ve okunmuş, okunan 5 metnin ortalaması alınmış ve 50 kelimenin ortalama 32 saniyede okunabildiği görülmüştür. Tüm hutbe metinlerindeki toplam süre ölçümleri bu hesaplama çerçevesinde matematiksel olarak hesaplanmış, 50 kelime 32 saniye üzerinden okunduğunda saniyede 1,16 kelime okunabildiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu çerçevede metindeki Microsoft Word programı ile hesaplanan kelime sayısı 1,16 ya bölünmüş çıkan sonuç ise yine 60'a (dakika cinsinden hesaplama için) bölündüğünde hutbenin toplam ortalama okunma süresi ortaya çıkarılmıştır. Bu hesaplama her hutbe metni için ayrı ayrı yapılmıştır. Çıkan sonuçlar tablolaştırılmıştır. Bu çıkarsamalar yapılırken ideal okuma süresini hesaplamak adına Diyanet'in 15.11.2019 tarihinden itibaren web sayfasına yüklemiş olduğu hutbelerin Türkçe bölümlerinin ses dosyaları da indirilmek suretiyle karşılaştırma yapılmış, okuma süresinin doğru ve tutarlı olduğu görülmüştür.

Hutbe metinlerinde cümle sayımı yapılırken bir ya da iki kelime olarak

sayımı yapılan cümlelerin büyük bölümü hutbe paragraf öncesi (Kardeşlerim, Aziz kardeşlerim, muhterem Müslümanlar, Aziz Müslümanlar, Aziz müminler gibi) hitap ifadeleri olduğu, küçük bir kısmının ise ayetlerdeki kısa seslenme ya da ifadeler olduğu görülmüştür.

Hutbe başlangıçlarında sürekli olarak okunan hutbe konusu ile ilintili ayet ve hadislerin ne kadar sürede okunduğunu tespit etmek amacıyla, araştırma sürecinde örneklem olarak seçilen 10 farklı hutbe başlangıcındaki ayet ve hadisler okunmuş ve ortalama 28 saniyede okundukları yaklaşık değerine ulaşılmıştır. Bu değer Arapça okunan hutbe bölümü süresine ilave edilmiştir. Hutbe okurken başlangıç, orta ve son gibi çeşitli bölümlerde çoğunlukla sesli okunan Arapça hutbe duaları ile ilgili de süre hesaplaması yapılmıştır. Arapça dualar hem okunmuş ve süre tutulmuş hem de internet ortamında erişilen dualar incelenmiş ve karşılaştırma yapılarak ortalama süreye ulaşılmıştır. Arapça duaların okunma süresi yaklaşık 5 dakika 9 saniye olarak tespit edilmiştir. Bu durum elbette okuyuş hızı, hatibin o anki hazır bulunuşluluğu vb. faktörlere bağlı değişiklik gösterebilir.

Hutbe metinlerinin 16.01.2015 tarihinden itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı web sitesine yüklendiği görülmektedir. Metinlere daha önce dönemsel olarak Diyanet Gazetesi ve Diyanet Aylık Dergi üzerinden ulaşılabilirdi. Günümüzde hutbelerin hem “pdf” uzantılı dosya biçiminde hem de Microsoft Word “doc” uzantılı dosya biçiminde Diyanet İşleri Başkanlığı web sitesine yüklendiği görülmektedir. 06.11.2017 tarihinden önce sadece “pdf” formatında web sitesine yüklenen hutbe metinlerinin bu tarihten sonra hem “doc” hem de “pdf” uzantılı olarak sisteme yüklendiği görülmüştür. “Pdf” formatındaki hutbelerdeki metin Word ortamına kopyalandıktan sonra ilgili sayım ve incelemeler yapılmıştır. Diğer yandan 15.11.2019 tarihinden itibaren hutbelerin, ses dosyası biçiminde Diyanet İşleri Başkanlığı web sitesine yüklendiği görülmüştür. Bu durum dezavantajlı gruplar açısından son derece önemli bir gelişme olarak değerlendirilebilir.

Son bir yıldır dünyayı çok yönlü olarak ciddi biçimde etkileyen korona virüs salgını (Pandemi-Covid-19) insanların ibadet hayatını ve bu çerçevedeki ritüel ve uygulamaları da etkilemiştir. Bu durumdan gündelik namazlar gibi Cuma namazı ve hutbesi de etkilenmiştir. Pandemiye bağlı olarak 16 Mart 2020 tarihinden itibaren Cuma namazlarına da ara verilmiştir. Camiler kapanmamış olsa da toplu ibadet imkânı kalmamıştır. Ancak bu dönem içerisinde de Diyanet İşleri Başkanlığı hutbeleri web sayfasından yazılı ve işitsel olarak yayınlamaya devam etmiştir. Türkiye

Bilimler Akademisi de pandemi ile ilgili detaylı bir rapor hazırlamış, yine pandemi ile ilintili meselenin dini boyutlarını irdeleyen çeşitli çalışmalar yapılmıştır (TÜBİTAK, 2020), (Çıtırık & Zengin, 2020), (Önal, 2020).

Pandemi döneminde hutbelerde özellikle nicelik bakımından değişim olduğu gözlenmiştir. Hutbe metinlerinin uzunluklarının, camilerin kapalı olduğu ve camilerde cemaatle Cuma namazı kılmanın mümkün olmadığı kısıtlama döneminde (16 Mart 2020 ile 29 Mayıs 2020 arasında) yaklaşık iki kat arttığı anlaşılmıştır. 29 Mayıs 2020’de Cuma namazının belirli şartlar dahilinde, çoğunlukla cami dışında ve sosyal mesafeye riayet edilerek yeniden kılınmaya başladığı dönemden itibaren ise hutbe metinleri ciddi oranda kısaltılmıştır. Hutbe metinlerinin, pandemi koşulları, hava koşulları ve cemaatin çoğunluğunun camii dışında kalmasına bağlı olarak kısaltıldığı değerlendirilmektedir. Bu süreçte, pandemi öncesi dönemlere göre metinlerin yarı yarıya kısaltıldığı görülmüştür. Çalışma kapsamında 2020 yılında pandemi döneminde kısaltılarak okunan hutbeler de süre ve kelime sayıları bakımından incelenmiştir.

Hutbe konusundaki çalışmalarda ağırlıklı olarak muhteva üzerinde durulduğu görülmektedir. Bu çalışma önceki çalışmalardan farklı olarak hutbelerin süresi, kelime sayıları ve cümle uzunluklarına odaklanmıştır. Hutbelerin konuları, hatip ve özellikleri, hutbelerin toplumsal alana yansımaları gibi konular çalışma kapsamı dışında tutulmuştur.

D. Hutbelerde Süre

Hutbelerin süresi söz konusu olduğunda öncelikle Hz. Muhammed’in uygulamasını irdelemek gerekir. İslam toplumu için gerek ibadetler gerekse toplumsal hayatın düzenlenmesi noktasında en güzel örnek Hz. Muhammed’dir. Hayatın her alanında ideal olanı sergileyen İslam Peygamberi, hutbe konusunda da Müslüman topluma yol gösterici olmuştur.

Hutbe meselesine referans olan Hadis-i Şerifte Hz. Muhammed “*Namazı uzatın, hutbeyi kısa tutun*” (Müslim, 1981, ss. 41-42 (Cuma)), (Müslim, 1981, s. 47 (Cuma)) ifadesiyle hutbenin kısa tutulması gerektiğini vurgulamıştır. Kaldı ki Hz. Muhammed döneminde hutbeler fazla uzun tutulmaz, duruma şartlara uygun ifadeler içeren, birbirini tekrar etmeyen hutbeler okunurdu. O’nun hitabet yöntemi kısa ve öz idi. Konuşma şekli ise karmaşıklıktan uzak, kısa ve anlaşılırdı. Günümüzde Veda Hutbesi olarak bilinen uzun metin, aslında birkaç farklı hitaptan oluşmaktadır. Hz. Muhammed süslü kelime ve cümlelerle abartma yoluna gitmeden sade ve etkili hutbeler irad etmekteydi (Macit, 2005, s. 108).

Günümüzde hutbelerin çoğu zaman uzun tutulduğu, bu durumun da

özellikle çalışanlar açısından problemler ortaya çıkarabildiği anlaşılmaktadır. Özellikle uzun hutbeye bağlı olarak Cuma namazı sonrası mesaiye geç kalanlar olabilmektedir. Mesailerine yetişmek isteyen çalışan ya da memurlardan veya Cuma dolayısıyla iş yerlerini kapatmak durumunda kalan esnaflardan hutbenin bir an önce tamamlanmasını, bir an önce Cuma namazının kılınmasını talep edenler olabilmektedir (Durmuş, 2009, s. 840). Hutbenin uzun tutulması gerekçelendirilirken “pek çok kimsenin camiye haftada bir kez Cuma namazı için gittiği dolayısıyla hazır büyük bir kalabalık bulunmuşken daha fazla şey aktarmanın doğru olacağı” argümanından hareket edildiği görülmektedir. Böylesi bir yaklaşımla, zaten hafta bir gün camide bulunan kimselerin soğuyarak camiden uzaklaşabilme riskleri de göz ardı edilmemelidir (Durmuş, 2009, s. 841)

Bu çalışmanın odağında yer alan temel konulardan birisi hutbelerin süresi idi. Hutbelerin olması gerekenden daha uzun sürdüğü, uzun ve anlaşılması güç cümleler içerdiği ve hutbelerle amaçlanan şeyin sonuçlanması noktasında birtakım sıkıntıların söz konusu olduğu kanaatinden hareketle, araştırma konusu olarak Cuma hutbeleri seçilmiştir. Yöntem bölümünde de detaylı biçimde açıklandığı üzere 2014-2019 yılları arasında irad edilen hutbeler içinden seçilen 30 hutbe detaylı biçimde içerik analizine tabi tutulmuş, ulaşılan veriler tablolaştırılmıştır.

Hutbeler A4 kağıdı(210mm*297mm) üzerine basılı olup 2 sütunlu 1 sayfa kadardır. Yazı tipi Times New Roman olup 12 puntodur. Satır aralığı 1.05 olup, sonraki paragraf aralığı 6 nk'dır. Hatip çoğunlukla hutbe metninin yazılı bulunduğu kâğıdı ikiye, bazen dörde katlamak suretiyle elinde tutmakta ve okumaktadır.

Hutbe metinleri Arapça ve Türkçe bölüm süreleri, kelime sayıları, karakter sayıları, toplam cümle sayıları ve en uzun cümledeki kelime sayısı bakımından detaylı biçimde incelenmiş, her hutbe için aşağıda görüldüğü şekliyle bir tablo oluşturulmuş ve veriler girilmiştir. Hutbeler Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü web sitesinden indirilmiştir (Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2020).

Tablo 1. “Aile olmak, aile kalmak” konulu hutbe verileri

1. Aile olmak, aile kalmak (Tarih: 07.06.2019)	
Sözcük sayısı	: 579
Karakter sayısı	: 3761
Süre (Türkçe bölüm)	: 8 dakika 19 saniye (Arapça dua ve duraklamalar olmaksızın, erkek sesi, normal hızda okuyuş)

Arapça duaların toplam süresi	: 5 dakika 9 saniye (Normal okuyuş, erkek sesi, makamsız, akıcı)
Toplam hutbe süresi	: 13 dakika 28 saniye
Toplam cümle sayısı	: 46
En kısa cümlede kelime sayısı	: 2
En uzun cümlede kelime sayısı	: 31

Kaplayacağı ciddi alan düşünülerek her hutbe için tekli tablolar verilmemiş tüm verileri içerecek yeni bir tablo oluşturulmuştur. Aşağıda hutbelerle ilgili tüm veriler sunulmuştur.

Tablo 2. Süre ile ilgili tüm hutbe verilerini içeren tablo

	Hutbe Adı - Tarih	Türkçe bölüm süresi	Arapça Bölüm Süresi	Toplam hutbe süresi
1	Aile olmak, aile kalmak (Tarih: 07.06.2019)	8 dakika 19 saniye	5 dakika 9 saniye	13 dakika 28 saniye
2	Cami ve hayat (Tarih: 27.09.2019)	8 dakika 57 saniye	5 dakika 9 saniye	14 dakika 6 saniye
3	Cuma namazı cami ve hayat (Tarih: 19.7.2019)	6 dakika 57 saniye	5 dakika 9 saniye	12 dakika 6 saniye
4	Bir mukaddes yolculuk: Hac (Tarih: 28.6.2019)	7 dakika 51 saniye	5 dakika 9 saniye	13 dakika
5	Müslüman hayırlı bir komşudur (Tarih: 5.4.2019)	6 dakika 22 saniye	5 dakika 9 saniye	11 dakika 31 saniye
6	Rıfk: Allah her işte zarafeti sever (Tarih: 1.2.2019)	7 dakika 23 saniye	5 dakika 9 saniye	12 dakika 32 saniye
7	En büyük zenginliğimiz gençlerimiz (Tarih: 23.11.2018)	7 dakika 30 saniye	5 dakika 9 saniye	12 dakika 39 saniye
8	Gayret Müminlerden zafer Allah'tandır (Tarih: 24.8.2018)	6 dakika 34 saniye	5 dakika 9 saniye	11 dakika 43 saniye
9	İslam'da Kadın (Tarih: 9.3.2018)	9 dakika 37 saniye	5 dakika 9 saniye	14 dakika 46 saniye
10	Yaz Kur'an Kursları ve Önemi (Tarih: 22.6.2018)	7 dakika 5 saniye	5 dakika 9 saniye	12 dakika 14 saniye

11	Kulluk bilinciyle bir ömür geçirmek (Tarih: 15.6.2018)	6 dakika 34 saniye	5 dakika 9 saniye	11 dakika 43 saniye
12	İsraf, dini ve ahlaki bir israftır (Tarih: 9.2.2018)	6 dakika 2 saniye	5 dakika 9 saniye	11 dakika 11 saniye
13	Alışveriş ve ticaret ahlakı (Tarih: 18.8.2017)	8 dakika 7 saniye	5 dakika 9 saniye	13 dakika 16 saniye
14	Ayete'l Kürsi'den öğrendiğimiz hakikatler (Tarih: 11.8.2017)	6 dakika 38 saniye	5 dakika 9 saniye	11 dakika 47 saniye
15	Ömrümüzü Ramazan kılabilmek (Tarih: 23.6.2017)	7 dakika 34 saniye	5 dakika 9 saniye	12 dakika 43 saniye
16	Rağbetimiz Rabbimize olsun (Tarih: 31.3.2017)	7 dakika 51 saniye	5 dakika 9 saniye	13 dakika
17	Samimiyetsizliğin adı: Riya (Tarih: 12.5.2017)	6 dakika 58 saniye	5 dakika 9 saniye	12 dakika 7 saniye
18	Mü'mince yakarışın adı: Dua (Tarih: 10.2.2017)	8 dakika 20 saniye	5 dakika 9 saniye	13 dakika 29 saniye
19	Tevhid ve vahdetin öncüsü mü'minler (Tarih: 22.4.2016)	8 dakika 51 saniye	5 dakika 9 saniye	14 dakika
20	Mümin ve emanet bilinci (Tarih: 19.8.2016)	8 dakika 52 saniye	5 dakika 9 saniye	14 dakika 1 saniye
21	Hayata emekle dokunmak (Tarih: 14.10.2016)	6 dakika 46 saniye	5 dakika 9 saniye	11 dakika 55 saniye
22	Söz ahlakı (Tarih: 22.1.2016)	8 dakika	5 dakika 9 saniye	13 dakika 9 saniye
23	Kitaplara iman (Tarih: 4.2.2016)	6 dakika 30 saniye	5 dakika 9 saniye	11 dakika 39 saniye
24	Hak ve hakikat (Tarih: 25.3.2016)	7 dakika 44 saniye	5 dakika 9 saniye	12 dakika 53 saniye
25	Yaratan Rabbinin Adıyla Oku (Tarih: 2.10.2015)	8 dakika 19 saniye	5 dakika 9 saniye	13 dakika 28 saniye
26	Küresel terörün hedef aldığı din: İslam (Tarih: 20.11.2015)	10 dakika 21 saniye	5 dakika 9 saniye	15 dakika 30 saniye
27	Sayılı nefeslerimizi tüketirken (Tarih: 25.12.2015)	9 dakika 10 saniye	5 dakika 9 saniye	14 dakika 19 saniye
28	Cennet kapılarının anahtarları yetimler (Tarih: 3.7.2015)	8 dakika 36 saniye	5 dakika 9 saniye	13 dakika 45 saniye

29	Hız. Peygamber ve birlikte yaşama ahlakı (Tarih: 10.4.2015)	9 dakika 16 saniye	5 dakika 9 saniye	14 dakika 25 saniye
30	İmanın tezahürü: fedakârlık ve isar (Tarih: 14.8.2015)	8 dakika 57 saniye	5 dakika 9 saniye	14 dakika 6 saniye

Toplam 30 hutbe incelenmiş olup ortalamalar şu şekildedir:

- Tüm hutbeler Türkçe bölüm toplam süre: 238 dakika 30 saniye
- Ortalama Türkçe hutbe okuma süresi: 7 dakika 57 saniye
- Hutbenin tamamı ortalama süre: 13 dakika 6 saniye

Cuma namazı öncesi vaazdan sarkma, Cuma namazının sünneti, Cuma namazının farzı, son sünnetler, dua ve tesbihat bölümü hariç hutbe bölümünün ortalama süresi 13 dakika 6 saniye olarak tespit edilmiştir.

Karşılaştırma yapabilmek adına pandemi dönemi hutbe Cuma namazı kılınmaya başladıktan sonraki hutbelerde süre açısından incelenmiştir. 29.05.2020 tarihi ile 25.12.2020 tarihi arasında yayımlanan hutbeler kelime sayıları ve süreleri açısından değerlendirilmiştir. Hutbe sürelerinin ciddi anlamda kısaldığı görülmüştür. Hutbelerde 3, 4, 5 dakika gibi Türkçe kısım okuma süreleri tespit edilmiştir. Tarih aralığındaki 32 hutbenin süreleri toplanmak suretiyle elde edilen sonucun ortalaması alınmış, bu dönemde okunan hutbelerin Türkçe bölümlerinin ortalama süresinin 5 dakika 1 saniye olduğu görülmüştür. Pandemi öncesi dönemle arada yaklaşık 3 dakikalık fark bulunduğu görülmektedir.

Tüm bu veriler ışığında hutbelerin Türkçe bölümleriyle ilgili yüzdeler dilim değerlendirmesi yapılmaya çalışılmıştır. Bu değerlendirme yapılırken hutbe okuma süresinde test ederek ulaştığımız saniyede 1,16 kelime okuma oranı dikkate alınmıştır. Bu oranla 3-4 dakika ya da ortalama 210 saniyede 243 kelime okunabilmektedir. Bu da yayımlanan hutbe metinlerinde dört ortalama büyüklükte paragrafa tekabül etmektedir. Bu değer de pandemi döneminde yayımlanan görece kısa ve orta uzunlukta diyebileceğimiz hutbe metinlerinin kelime sayısına çok yakın bir sayıdır.

Örnekleme Türkçe bölümü 5 dakika ve aşağısında hutbe bulunmamaktadır. (Burada kısa orta uzun değerlendirme yapılırken pandemi dönemi yayımlanan 3-4 dakikalık hutbeler esas alınmıştır)

2-3 dakika kısa, 4-5 dakika orta uzunlukta, 6-7 dakika uzun, 8-9 dakika çok uzun, 10 ve üzeri dakika çok çok uzun olarak kabul edilmiştir. Bu çerçevede örneklemedeki 30 hutbenin %3'ü çok çok uzun, %43'ü çok uzun, %53'ü ise uzun, %0'ı orta ve %0'ı kısa olarak tespit edilmiştir.

Ulaşılan veriler hutbe metinlerinin çoğunlukla uzun olduğunu, buna bağlı olarak da uzun sürede okunabildiğini göstermektedir. Geçmişe kıyasla çok daha fazla uyarıcının bireyi etkilediği, hızlı ve yoğun yaşam biçiminin toplum içindeki hemen herkesi sarıp sarmaladığı günümüzde dikkat sürelerinin daha da kısaldığı aşikardır. Kaldı ki hareketsiz ve son derece sessiz biçimde etkileşime dayalı bir süreç yaşanmadan okunan bir metnin tamamının dikkatle dinlenebilmesi güç görünmektedir. Yine modern şehir hayatında iş koşulları ve mesai kavramı da Cuma namazına katılanlar için zihnin bir köşesinde kendini sürekli hatırlatan ve dikkat dağıtma potansiyeli olan bir unsur olarak yer almaktadır.

Bununla beraber olması gerektiğinden daha kısa hutbe metinlerine olumsuz bakan görüşler de bulunmaktadır. Bu yöndeki görüşlerin temelinde kısa sürede geçirilerek bir meselenin anlaşılır biçimde aktarılamayacağı yönündeki kaygı ve iş yaşamında olmayıp boş zamanı bulunan cemaat içindeki bireylerin talepleri yer almaktadır (Kocaman, 2006, s. 90), (Şen, 2007, s. 502). Bu ve benzeri görüş ve çalışmaların yanında incelediğimiz pek çok çalışmada hutbenin uzun tutulmaması yönünde öneriler getirildiği görülmüştür. Hatta cemaatten gelen, hutbenin durum ve şartlara göre gerekirse bir cümle ile dahi tamamlanabileceği, ihtiyaç halinde imamlara hutbeleri kısaltabilme konusunda esneklik tanınabileceği yönündeki talepler de rastlanılmaktadır (Şen, 2007, s. 502). Ancak bu konuda bağlayıcı bir genelge ile hutbe metinlerine ilave ya da eksiltmenin yasaklandığı bilinmektedir (“Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü Uygulama Genelgesi”, 2020).

Aktarılmak istenen bilgi ya da düşüncenin, farklı boyutlarıyla daha iyi anlaşılması kaygısı güdülerek, olması gerekenden fazla detaya girmek suretiyle konu uzatılabilmektedir. Sunum yapılan topluluktan bu ekseninde taleplerin gelebildiği de görülmektedir. Ancak kısaca anlatılabilecek meselelerin fazla detay içermesi, dikkat ve dinleme sorunları ortaya çıkarabilmektedir. Dolayısıyla hutbe sürelerinin uzaması ve cemaatin hutbeye yönelik ilgisinin azalması riski ortaya çıkmaktadır. Mevsim ve çevre koşullarının uygun olmaması halinde ise hutbe sürelerinin uzunluğu daha önemli hale gelmektedir.

Bu anlamda Diyanet İşleri Başkanlığının 2002 yılında yayınlamış olduğu genelgede; “*Mevsim ve çevre şartları da dikkate alınarak, hutbenin Arapça bölümleri de dâhil on dakikadan fazla olmaması*” gerektiği yönündeki uyarıyı da aktarmakta fayda görülmektedir (Diyanet İşleri Başkanlığı,2002). Pandemi döneminde yayımlanan hutbe metinlerindeki kısalma da bu yönde

bir uygulama gibi görünmektedir. Bununla beraber gözlemlere dayalı olarak sahadan elde edilen veriler, pandemi dönemindeki kısaltılmış hutbe metinlerine yönelik bir memnuniyeti ortaya koymaktadır.

Netice itibariyle Hz. Muhammed'in ideal süreli hutbe uygulaması ve tüm bu unsurlar dikkate alındığında hutbe sürelerinde kısaltma yönünde bir düzenleme kanaatimizce elzem görünmektedir.

E. Hutbelerde Kelime Sayıları ve Cümle Uzunlukları

Hutbelerin kelime sayıları ve buna bağlı olarak uzunlukları bir önceki konu başlığı ile ilintilidir. Bu başlık altında ilgili veriler sıralandıktan sonra hutbelerin anlaşılması ve dinleyici dikkatinin korunabilmesi noktasında önemli bir unsur olan cümle uzunlukları meselesi ele alınacaktır. Kelime işlemci Microsoft Word programında hutbelerin Türkçe bölümlerinin sayımında şu verilere ulaşılmıştır.

Tablo 3. Hutbelerde harf, kelime, cümle sayıları ve cümle uzunlukları taslak veri giriş tablosu

Hutbe No:	Harf Sayısı	Kelime Sayısı	Cümle Sayısı	En uzun cümlede kelime sayısı	Cümlelerde kelime sayıları
1	3761	579	46	31	5,4,4,6,12,6,30,12,11,2,10,3,2,6,14,21,15,5,7,6,6,6,7,9,7,1,21,16,5,7,9,8,2,22,12,4,3,3,8,14,2,8,13,8,3,5,10,16,8,5,3,3,11,3,2,6,1,12,17,12,1,3,3,7,10,10,1,2,6
2	4330	624	52	32	5,17,3,11,12,10,8,11,6,3,10,6,1,10,2,6,13,6,6,1,10,5,12,23,12,1,9,14,16,18,2,11,7,14,16,18,2,11,7,14,16,9,10,10,17,1,9,4,21,15,21,15,9,4,11,11,2,7,22

Yukarıdaki şekilde oluşturulan tabloya örneklem alınan otuz hutbenin verileri işlenmiştir. Ancak tüm taslak verilerin makale metninde aktarılması uygun olmadığından tablo sadeleştirilmiş ve cümlelerdeki kelime sayıları ortalama sayılar biçiminde oluşturulan kategoriler şeklinde ifade edilmiştir.

Tablo 4. Hutbelerde harf, kelime, cümle sayıları ve cümle uzunlukları

Hutbe No:	Harf Sayısı	Kelime Sayısı	Cümle Sayısı	En uzun cümlede kelime sayısı	Cümlelerde kelime sayıları-Kısa - Orta - Uzun - Çok uzun - Çok çok uzun
1	3761	579	46	31	13-18-11-3-0
2	4330	624	52	32	16-16-16-1-1
3	3141	484	53	19	25-22-5-0-0
4	3632	547	57	21	26-19-12-0-0
5	3123	444	40	26	10-17-11-1-0
6	3457	514	52	30	18-27-6-1-0
7	3606	522	36	33	8-13-5-8-1
8	3096	458	40	21	11-15-13-0-0
9	4354	670	47	37	10-20-13-3-1
10	3435	494	44	32	11-24-3-4-1
11	3241	458	41	20	12-20-9-0-0
12	3768	556	51	27	13-28-9-1-0
13	3846	566	60	16	18-39-3-0-0
14	3302	462	62	25	31-23-6-1-0
15	3711	527	58	30	28-17-7-3-0
16	3804	547	69	30	39-22-4-1-0
17	3404	485	53	23	19-25-9-0-0
18	3974	580	66	25	30-28-7-1-0
19	4177	616	65	21	29-21-14-0-0
20	4348	617	67	23	24-32-9-0-0
21	3298	472	50	20	16-27-5-0-0
22	3701	556	56	21	18-29-7-0-0
23	3239	453	51	24	24-20-50-1-0
24	3581	539	47	39	16-22-30-3-2
25	4133	579	50	29	14-22-10-4-0
26	5006	721	60	30	13-32-13-2-0

27	4434	639	63	26	23-27-12-1-0
28	4201	599	54	25	16-26-9-2-0
29	4538	646	48	34	10-21-10-5-1
30	4472	623	54	26	14-25-13-2-0

Sonuçta otuz hutbe için toplam harf sayısı 111413, harf ortalaması 3803; toplam kelime sayısı 16578, ortalama kelime sayısı 552 olarak bulunmuştur. Pandemi döneminde özel şartlara binaen yayımlanan hutbelerden 32 tanesi incelenmiş, bu hutbelerde ortalama 2096 harf, 308 kelime olduğu ve hutbenin Türkçe bölümünün 5 dakika 1 saniye ortalama sürede okunabildiği görülmüştür.

Yapılan bir araştırma sonuçlarına göre Türkçe öğrenenlerin en çok aradıkları/kullandıkları/öğrendikleri kelimeler listesi baz alınarak kısa cümlede kelime sayısı ne olabilir tespiti yapılmıştır (*En Çok Kullanılan 500 Türkçe Cümle*, 2020). Kısa cümleler için 7 kelimenin uygun olduğu değerlendirilmiştir. Bu çerçevede kelime sayılarına göre:

1-7 Kısa, 8-15 orta, 16-23 Uzun, 24-31 Çok uzun, 32 ve üzeri çok çok uzun olarak belirlenmiştir. Tüm hutbelerdeki kelime sayıları tek tek ayrılarak sayılmış ve tasnif edilmiş, toplamları alındıktan sonra örneklem sayısı olan 30 bölünmüş ve yüzdeleri alınmıştır. Yukarıdaki verilere binaen her bir cümle tipinin toplam sayısı bulunmuş ve 30 (hutbe sayısı)'a bölünmüş, her bir hutbe için farklı cümle tipleri ortalamasına ulaşılmış ve şu formülasyon ile yüzdesel oranlar bulunmuştur.

Öncelikle ortalama cümle uzunlukları toplanarak, ortalama bir hutbedeki cümle sayısına ulaşılmıştır. Sonuç 52,29 bulunmuştur (Örneklem alınan 30 hutbe için geçerli veriler).

Yüzde hesaplama: 52,29 da 18.5 ise % ? $18.5 \cdot 100 / 52,29 \cdot X = ?$

Tablo 5. Hutbelerdeki cümle uzunlukları ile ilgili ortalama ve yüzdeler

Örneklem 30 hutbe içinde:	Toplam Sayı	Ortalama Sayı	%
Kısa cümleler	555	18,5	35,38
Orta uzunlukta cümleler	697	23,2	44,38
Uzun cümleler	263	8,76	16,77
Çok uzun cümleler	48	1,6	3,02
Çok çok uzun cümleler	7	0,44	0,44

Sonuçlara göre kısa ve orta uzunlukta kabul edilen cümle oranları yüksek görünse de uzun cümlelerin %16,77, çok uzun cümlelerin ise %3,02 oranda olması dikkat çekicidir. Uzun cümleleri dinleyebilmek için de anlayabilmek için büyü çaba ve dikkat gerekmektedir. Hutbe süresinin uzunluğunda yaşanabilecek sorunların benzeri cümlelerin uzun olması durumu için de söz konusudur.

“Her türlü israftan kamu malını çarçur etmeye; kumardan gaspa; dolandırıcılıktan hırsızlığa; aldatmadan hileye; karaborsacılıktan haksız kazanca; gıybetten iftiraya; yalandan sahteciliğe; cinayetten şiddet ve teröre, İslam’ın yasakladığı bütün davranışlar, aslında hem Allah’ın hakkına hem de insanların hakkına bir tecavüzdür, zulümdür” (Hak ve Hakikat – 25.0.2016).

Yukarıda hutbe metninden alınan uzun cümlelerin başlangıcı ve bitişi arasında ilgi kurabilmek güçleşmektedir. Bu durum da anlaşılmayı güçleştirdiği gibi verilmek istenen mesajın alıcıya ulaşmamasına, davranışsal ya da düşünsel değişimin gerçekleşmemesine ya da dini sosyalleş(tir)me süreçlerinin kesintiye uğramasına neden olabilmektedir.

“Bu düşünceden hareketle Diyanet İşleri Başkanlığımız, birlikte yaşamın olmazsa olmaz ilkelerine dikkat çekmek ve bu konuda toplumsal bilinç oluşturmak amacıyla bu sene Kutlu Doğum Haftasında Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlakı temasını gündeme taşımıştır” (Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlakı – 10.04.2015).

Bu paragrafta da aynı cümle içerisinde birden fazla olguya vurgu göze çarpmaktadır. Dolayısıyla sadece dinlemek suretiyle ifadenin anlaşılması mümkün gözükmemektedir.

“Bu vesileyle ezan ile başlayıp sala ile son bulan hayatımıza rehberlik eden hocalarımızdan, camilerimizin en değerli varlığı olan cemaatimizden ahirete irtihal edenlere rahmet, hayatta olanlara sağlıklı ve huzurlu bir ömür diliyorum” (Cami ve Hayat – 27.09.2019).

Yine yukarıdaki cümlelerin de birden fazla tema barındırdığı görülmektedir. Bu haliyle cümle uzun ve anlaşılması güç görünmektedir. Onay’ın (2004, s. 10) da çalışmasında dikkat çektiği üzere kısa cümleler hem dinlemeyi hem de anlamayı kolaylaştırabilecektir. Uzun, farklı temaları barındıran cümlelerin anlaşılabilirliği olumsuz yönde etkilediği inkâr edilemez.

Hutbede okunan metnin anlaşılması en önemli konulardan birisidir. Verilmek istenen mesajın muhataba ulaşmasının önünde birtakım engeller

bulunabilir. Bu engellerin azaltılması gerekirken, iyi niyetle de olsa artırılması hutbeyi daha da anlaşılabilir hale getirebilmektedir (Durmuş, 2009, s. 841). Hutbe hazırlayan uzmanların büyük hassasiyet ve titizlikle meseleyi ele aldıkları muhakkaktır. Ancak uzun cümleler kullanma noktasında genel eğilime yakın durdukları ifade edilebilir. Türkler arasında daha uzun cümleler yazma eğiliminin varlığına dair çalışma da bu konuda dikkat çekici veriler ortaya koymaktadır. Araştırma verileri özellikle Türk yazarlar arasında karmaşık ve uzun cümle kurma eğiliminin öne çıktığını ortaya koymuştur (Deveci, 2019, ss. 93-94).

İnsanlar okurken ya da dinlerken daha rahat anlayabilmek, zorlanmamak adına sade ve anlaşılır cümleler tercih ederler. Uzun cümleler yazılanları daha mükemmel ya da profesyonel hale getirmemekte, belki yalnızca okuyucunun kafasını karıştırmaktadır. Günümüzde bilimsel yazılarda dahi ortalama cümle uzunluğunun 12 ila 17 kelime olduğu düşünüldüğünde cümleleri kısa tutmanın gerekliliği anlaşılır (Borja, 2020). Bu bağlamda dinlemek suretiyle anlaşılması gereken bir metinde, kelime sayısını artırmanın ortaya çıkarabileceği anlama sorunları göz ardı edilemez. Uzun cümlelerin okuyucu sıkabileceğini hesaba katarak, Hz. Muhammed'in hutbe yönteminde kullandığı gibi kısa ve öz ifadeler kullanmayı tercih etmek doğru görünmektedir.

F. Hutbelerde Kullanılan Dilin Niteliği

Hutbeler pek çok unsurun bir araya gelmesiyle oluşan metinlerdir. Bu unsurlar Kur'an, Hadis gibi kutsal metinler, dil, hitap biçimi, vurgu, tekrarlar ve kullanılan kavramların bağlamları bu unsurların dil ile ilintili olanlarından bazılarıdır (Koç, 2012, s. 15). Hutbede kullanılan dil ve özellikleri metnin odağında yer almaktadır. Kaldı ki son dönem çalışmalarına yönelik yapılan değerlendirmelerde "dil" meselesinin önemi ve çalışma ekseninde dikkate alınması gerekliliği vurgulanmaktadır. Sosyalleşme süreçlerinin büyük ölçüde dil ile kazanıldığı, toplumun değer ve inanışlarının dil vasıtasıyla öğrenildiği bilinmektedir. Öğrenilenler, kazanılanlar veya pekiştirilenler de kuşkusuz kuşaklar arası dil aracılığıyla aktarılır (Z. Demir, 2013, s. 102).

Konuşma dili; bilgiyi, duyguyu, hayal ettiklerimizi, düşündüklerimizi ifade etmenin ve diğerleriyle paylaşmanın en etkili, mühim, pratik ve kolay karşılık bulabilen yöntemidir (Macit, 2005, s. 102). Hutbelerde kullanılan araç temelde dil olduğundan, yukarıda zikredilen unsurların etkin biçimde aktarılabilmesi, doğru kelime ve kavramların seçilmesine, ifadelerin açık ve anlaşılır olmasına, kısaca kullanılan dilin niteliklerine bağlıdır (Kocaman, 2006, s. 112). Hutbe içeriğinde sıkça karşılaşılan öğüt ve uyarıların yerine

ulaşabilmesinde temel etken dildir. Hatibin karşısındaki topluluğun dilinden konuşmaması bir iletişimsizlik ortamı oluşturacak ve anlatılmak istenenler alıcıya ulaşamayacaktır (Z. S. Zengin, 2008, s. 387). Konuşma metni hazırlanırken monoton bir üslup kullanılmamalıdır. Birbirini tekrar eden, düşündürmeyen, sorgulatmayan ya da merak uyandırmayan söylemlerin muhatap topluluk üzerindeki etkisi de az olacaktır (Onay, 2004, s. 10).

Bazı hutbe metinlerinin özellikle giriş bölümlerinde rastlanan “sözlükte bu anlamda, terim anlamı şudur” gibi ifadeler cemaatin ilgisini çekmeyebilmekte, metne akademik bir karakter kazandırabilmektedir. Özellikle cemaatin eğitim ve yaşa dayalı genel profili dikkate alındığında ortalama bir seviyenin dikkate alınması gerekliliği yadsınamaz. Bunun yanında cemaatin bilip alışkın olmadığı kelime ve kavramları tercih etmek, uzun cümleler kurmak yanlış görünse de aynı şekilde seviyeyi düşüren kelime ya da ifadelerle başvurmak da aynı şekilde doğru görünmemektedir (Çiçek, 2013, s. 14), (Durmuş, 2009, s. 845).

Hutbelerde kullanılan dil ile ilintili bir diğer önemli sorunsal mesajların anonim olarak verilmesidir. İfadeler genele yönelik olduğu için, üzerine alınan olmamakta, mesaj havada asılı kalmakta, hedefine ulaşamamaktadır (Onay, 2004, s. 8). Dinleyicinin mesajla düşünsel ya da duygusal bir bağ kuramaması, dikkatle dinlememesi ve mesajın hedefine ulaşamaması neticesini doğurmaktadır.

Diğer bir husus ise hutbe metinlerinin biri diğerinden fazlaca ayırt edilemeyecek biçimde birbirlerine benzemesidir. Metne bakıldığında bir hutbenin klasik bir hutbe metni olduğu kolaylıkla anlaşılabilir. Uzun zamandır birbirini tekrar eden pek çok dilsel unsurun metinlerde yer aldığı gözlenmektedir. Zaman zaman hutbe metinlerine duygulara hitap eden unsurlar, şiir ya da nükteler ilave edilmesi metni daha dikkat çekici hale getirecektir (Şen, 2007, s. 497). Din hayatla iç içedir. Hutbe metinlerinde gündelik hayata dair ilginç bilgilere, teknolojik ya da bilimsel içeriklere yer verilmesi metni zenginleştirecektir. Diğer yandan modern yaşamın gündeme taşıdığı problemler ve bu problemlere yönelik çözüm önerilerine değinilmesi de metinlere yönelik dikkat ve ilgiyi artıracaktır.

Sonuç ve Öneriler

Geçmişten günümüze hutbeler İslam toplumuna seslenmenin önemli araçlarından birisi oldukları gibi; uyarı, bilgilendirme, eğitim, hatırlatma, ahlak ve davranış kazandırma gibi pek çok önemli işleve sahip olmuşlardır. Gerek dini gerek siyasi gerekse kültürel anlamda önemli etkileri olan hutbeler, bireyin tüm hayatı boyunca süren dini sosyalleşme sürecinde de

önemli bir konumdadır. Cuma namazının şekil şartlarından birisi olan hutbeler cami bünyesinde gerçekleşen en önemli dini ritüellerdendir.

Böylesine önemli ve etki potansiyeli olan hutbelerin, hazırlanma ve cemaate sunum sürecinde de yıllar içinde çeşitli tartışmalar olmuş, farklı uygulamalar ve değişimler yaşanmıştır. Hutbeler kimi zaman Diyanet İşleri Başkanlığınca hazırlanarak tüm Türkiye'ye yollanmış, kimi zaman yöresel faktörler ön plana çıkarılarak hazırlanma süreçleri yerel unsurlara bırakılmıştır. Son dönemde ise hutbelerin tek merkezden Başkanlık Din Hizmetleri Müdürlüğü bünyesinde hazırlanıp yayımlandığı anlaşılmaktadır.

Çalışmada literatür taraması neticesinde elde edilen veriler kategorize edilerek yorumlanmıştır. Ardından 2014-2019 yılları arasında yayımlanan hutbeler arasından tesadüfi örneklem yoluyla seçilen 30 hutbe, içerik analizi tekniğiyle detaylı biçimde incelenmiştir. Hutbelerde özellikle süre konusuna odaklanılmış, hutbelerin Arapça bölümlerinin 5 dakika 9 saniyede okunabildiği, Türkçe bölümlerinin ise ortalama 7 dakika 57 saniyede, toplamda ise ortalama 13 dakika 6 saniyede okunabildiği tespit edilmiştir. Günümüz koşullarında, mesai, yaş, ileri yaşa bağlı engeller de dikkate alındığında hutbe sürelerinin, insanın dikkat süresini aşan uzunlukta olduğu değerlendirilmektedir. Neticede ulaşılan veriler hutbe metinlerinin çoğunlukla uzun olduğunu, buna bağlı olarak da uzun sürede okunabildiğini göstermektedir. Geçmişe kıyasla çok daha fazla uyarıcının bireyi etkilediği, hızlı ve yoğun yaşam biçiminin toplum içindeki hemen herkesi sarıp sarmaladığı günümüzde dikkat sürelerinin daha da kısaldığı aşıkardır. Kaldı ki hareketsiz ve son derece sessiz biçimde etkileşime dayalı bir süreç yaşanmadan okunan bir metnin tamamının dikkatle dinlenebilmesi güç görünmektedir. Yine modern şehir hayatında iş koşulları ve mesai kavramı da Cuma namazına katılanlar için zihnin bir köşesinde kendini sürekli hatırlatan ve dikkat dağıtma potansiyeli olan bir unsur olarak yer almaktadır.

Diğer yandan hutbelerdeki kelime sayıları ve cümle uzunlukları da tespit edilmiş, hutbelerde yaklaşık %20 oranında uzun ve çok uzun cümlelere yer verildiği görülmüştür. Dinlemeyi, algılamayı ve anlamayı güçleştiren bir diğer önemli unsur da uzun cümle yapılarıdır. Hutbelerde 15 ve daha fazla kelimedenden müteşekkil pek çok cümle ile karşılaşılmaktadır.

Hutbelerde referans konusunun da bir diğer önemli mesele olduğu değerlendirilmektedir. Uzun zamandır hutbe metinlerinde sadece Kur'an ve Hadis gibi asli kaynakların referans gösterildiği görülmektedir. Oysa hızlı tüketimin bir hayat tarzına dönüştüğü günümüz bilgi toplumunda yeni ve farklı bilgi kaynaklarından beslenmeyen metinlerin ilgi çekici olmaktan uzak

olacağı değerlendirilmektedir. Kaldı ki “Acaba bu hafta hutbede nelerden bahsedilecek?” şeklinde merak ve ilgi dolu bir sorunun pek dile getirilmemesi de bunun bir göstergesidir.

Biri dini iletişim biçimi olan hutbenin topluluğa sunumunda; hatip, kanal, mesaj ve alıcıdan oluşan bir iletişim süreci söz konusudur. Bu süreçte dinleyici büyük ölçüde pasif alıcı konumundadır. Dinleyicinin pasif olduğu böylesi bir iletişim sürecinde ise iletilmek istenenlerin büyük bölümünün aktarılabilmesi olanaklı görünmemektedir. Dolayısıyla günümüzde irad edilen hutbelerde çoğunlukla “dinleme”den çok duyma eyleminin söz konusu olduğunu söylemek mümkündür.

Hutbe hazırlayan uzmanların büyük hassasiyet ve titizlikle meseleyi ele aldıkları muhakkaktır. Bununla beraber tüm bu faktörler birlikte düşünüldüğünde gerek mesaj içeriğinde gerek iletişim kanalının yapısal özelliklerinde birtakım değişikliklere gidilmesi zaruri hale gelmektedir. Hutbe metinlerinden daha etkili sonuçlar alınması noktasında, özellikle genç kuşak ve dezavantajlı yaşlı kuşakla ilintili durumlar göz önüne alınmadan hutbe metinleri hazırlanmamalıdır. Bu çerçevede amaç-sonuç ilişkisi dikkate alınarak, etkin bir dini iletişimin gerçekleşmesi adına aşağıda bazı öneriler sıralanmıştır.

- Hutbe süreleri, metnin Türkçe kısmı özelinde dikkatin dağılmaması, cemaatin sıkılmaması adına en fazla 3-5 dakika aralığında olabilecek şekilde kısaltılabilir.
- Hutbelerde kısa ve öz ifadeler kullanılmalı, uzun cümlelerden kaçınılmalıdır. Akademik yazınlarda dahi 12-17 ideal aralığında olan cümledeki kelime sayısının, dinleme odaklı hutbelerde çoğu zaman yirminin üzerinde olabildiği görülmektedir. Bu da dinlemenin ve anlamının önünde büyük engel olup amaca hizmet etmemektedir.
- Farklı, güncel ve hayatın içinden referanslara yer verilebilir.
- “Z” kuşağı özellikleri dikkate alınarak hazırlanan metinler gençlere ulaşabilmede önemli bir unsur olacaktır.
- Dezavantajlı gruplar dikkate alınmalıdır. Bu çerçevede yaşlılığa bağlı işitme ve dikkat kaybı yaşayanların durumu hutbede gözetilmelidir. Ayrıca engelliler de unutulmamalı, işitme engelliler için sunum yapılabilen camiler ayarlanmalıdır. Bu anlamda Başkanlığın web sitesinde yayınlanmaya başlanan hutbe metinlerinin seslendirilmiş şekli takdire şayandır.
- Yeri geldiğinde şiire, anekdotlara ya da kısa nüktelere hutbe

metinlerinde yer verilebilmelidir

- Hutbelerle ilgili cemaate yönelik dönüt çalışmaları yapılabilir.
- Tekrar eden kalıp ifadeler ve hitaplar olabildiğince metinden çıkarılabilir.
- Bilimsel bilgilerin, keşiflerin ya da ilginç konuların metinlerde yer bulması dikkati çekebilir.

Sağlıklı işleyen bir dini iletişim ortamının oluşması adına paradigma değişimi elzem görünmektedir. Belki hutbelerin sonunda dersliklerin seküler ortamlarında olduğu gibi bir alkış beklenemez ancak daha ideali için farklı bakış açılarına kapı aralamak gerekebilir (Macionis, 1987, s. 68).



KAYNAKÇA

- AHUVIA, A. (2001). Traditional, Interpretive, and Reception Based Content Analyses: Improving the Ability of Content Analysis to Address Issues of Pragmatic and Theoretical Concern. *Social Indicators Research*, 54, 139-172. doi:10.1023/A:1011087813505
- AKGÜL, M. (2010). *Kırsal Kesimde Görev Yapan Din Görevlilerinin Sorunları—Akşehir, Ilgın ve Doğanhisar Örneği* -. (Yayımlanmamış yüksek lisans). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- AKKAYA, Ü. H. (2019). Y Kuşağı İlahiyat Öğrencilerinde Model İnsan Algısı. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi—BOZİFDER*, 165(15), 43-84.
- AKYÜZ, N., GÜRSOY, Ş. ve ÇAPCIOĞLU, İ. (2006). Din İşlerinde Özgün Türk Deneyimi: Diyanet'in Kurumsal Kimliği ve Güncel Değerlendirmeler. *Dini Araştırmalar*, 9(25), 31-42.
- ALTAŞ, N. (2007). Cami Hutbelerinde Etkili İletişim Sağlamak Amacıyla Retorik Figürlerinden Yararlanma. 1. *Din Hizmetleri Sempozyumu* içinde (C. 1, ss. 481-492). 1. Din Hizmetleri Sempozyumu, sunulmuş bildiri, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- ARABACI, F. (2003). Türkiye'de Dini Sosyalleşmenin Temel Etkenleri. *Dini Araştırmalar*, 6(16), 39-54.
- ARSLAN, H. (2015). *Diyanet İşleri Başkanlığının Din Algısı: 1972 ve 2011 Yılları Cuma Hutbeleri Örneği*. (Yayımlanmamış yüksek lisans). Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa.
- ARSLAN, M. (2006). Dini Toplumsallaşma ve Temel Etkenleri: Türk Geç Ergenleri Arasında Uygulamalı Bir Araştırma. *Akademik Araştırmalar*

Dergisi, (31), 61-78.

- AŞLAMACI, İ. (2018). Türkiye’de Cami Merkezli Din Eğitimi Konusunda Yapılan çalışmalar Üzerine Bir İnceleme. *Uluslararası Cami Sempozyumu (Sosyo-Kültürel Açıdan)* içinde (C. 2, ss. 427-445). Uluslararası Cami Sempozyumu (Sosyo-Kültürel Açıdan), sunulmuş bildiri, Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi.
- AYDIN, Ö. (2019). Diyanet İşleri Başkanlığı Üzerine Bir Tartışma: Temsil Meselesi. *İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 33(3), 891-918.
- BAKTIR, M. (1998). Hutbe. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- BATAR, Y. (2020). İletişim Modelleri Işığında Dini İletişimin Doğası. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 11(2), 417-439.
- BEJTKOVSKÝ, J. (2016). The Employees of Baby Boomers Generation, Generation X, Generation Y and Generation Z in Selected Czech Corporations as Conceivers of Development and Competitiveness in Their Corporation. *Journal of Competitiveness*, 8(4), 105-123.
- BENCSIK, A., HORVÁTH-CSÍKÓS, G. ve JUHÁSZ, T. (2016). Y and Z Generations at Workplaces. *Journal of Competitiveness*, 8(3), 90-106.
- BEŞİRLİ, H. (2006). Diyanet İşleri Başkanlığının Camilerde Okuttuğu Hutbelerin Sosyolojik Analizi. *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 8(2), 143-171.
- BİLGİN, V. (2008). Dinî Sosyalleşme ve Dini Bilinçlenmede Caminin Yeri ve Önemi. *Sosyal ve Ferdi İşlevleri Açısından Namaz ve Cami* içinde (ss. 187-209). *Sosyal ve Ferdi İşlevleri Açısından Namaz ve Cami*, sunulmuş bildiri, İstanbul.
- BOPP, K. L. ve VERHAEGHEN, P. (2005). Aging and Verbal Memory Span: A Meta-Analysis. *Journal of Gerontology: Psychological Sciences*, 60B(5), 223-233.
- BORJA, A. (2020, 20 Aralık). Writing the first draft of your science paper - Some dos and don'ts—Elsevier Connect. *Writing the first draft of your science paper -Some dos and don'ts—Elsevier Connect*. <https://www.elsevier.com/connect/writing-a-science-paper-some-dos-and-donts> adresinden erişildi.
- CAN, İ. (2017). Türkiye Camilerinde Okutulan Hutbelerin Birlikte Yaşama Söylemleri Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme: Adana Örneği. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (38), 507-532.
- CELFIN, İ. (2016). *Din Toplum İlişkisi Bakımından Cuma Hutbeleri 2012-2014*
-

Çağlayancerit Örneği. (Yayımlanmamış yüksek lisans). Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş.

- CERTEL, H. (2008). Din-İletişim İlişkisi ve Dini İletişimin Engelleri. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(21), 127-158.
- CIORBA, A., BIANCHINI, C., PELUCCHI, S. ve PASTORE, A. (2012). The Impact of Hearing Loss on The Quality of Life of Elderly Adults. *Clinical Interventions in Aging*, 7, 159-163.
- COMMODARI, E. ve GUARNERA, M. (2008). Attention and Aging. *Aging Clinical and Experimental Research*, 20, 578-584.
- ÇITIRIK, A. N. ve ZENGİN, Z. S. (2020). Küresel Salgın Zamanında Din Görevlileri Gözüyle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yaygın Din Hizmeti ve Eğitimi. *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (Salgın Hastalıklar Özel Sayısı), 599-6245.
- ÇİÇEK, M. H. (2013). Hutbelerde Yapısal Bir Değişiklik Önerisi. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 1-18.
- DEMİR, M. (2012). Çevreye Minberden Bakmak: Cuma Hutbelerinde Çevre Sorununun Sunumu. *İnsan ve Toplum*, 2(3), 5-32.
- DEMİR, Z. (2013). Diyanet Hutbelerinde Kadın Söylemi (2001-2011). *Toplum Bilimleri Dergisi*, 7(14), 95-118.
- DEVECİ, T. (2019). Sentence Length in Education Research Articles: A Comparison Between Anglophone and Turkish Authors. *Linguistics Journal*, 13(1), 73-100.
- Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü. (2020, 28 Eylül). Hutbe Arşivi. *Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü*. <https://www2.diyanet.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/sayfalar/hutbelerlistesi.aspx> adresinden erişildi.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. (2002). Diyanet İşleri APK Dairesi Başkanlığı Genelgesi. Ankara.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü Uygulama Genelgesi. (2020, 28 Aralık). *Diyanet İşleri Başkanlığı/Başkanlık Mevzuatı/Genelgeler*. <https://hukukmusavirligi.diyanet.gov.tr/kategoriler/ba%C5%9Fkanl%C4%B1k-mevzuat%C4%B1/genelgeler> adresinden erişildi.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönergesi. (2020, 28 Aralık). *Diyanet İşleri Başkanlığı/Mevzuat/Yönergeler*. <https://hukukmusavirligi.diyanet.gov.tr/kategoriler/ba%C5%9Fkanl>

- %C4%B1k-mevzuat%C4%B1/y%C3%B6nergeler adresinden erişildi. Diyanet İşleri Başkanlığı Hukuk Müşavirliği Başkanlık Mevzuatı. (2020, 28 Aralık). *Diyanet İşleri Başkanlığı/Hukuk Müşavirliği/Başkanlık Mevzuatı*. <https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr/> adresinden erişildi.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun. (2020, 30 Aralık). *T.C. Cumhurbaşkanlığı Mevzuat Bilgi Sistemi*. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.633.pdf> adresinden erişildi.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kurumsal Tarihçe. (2020, 29 Aralık). *Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Tarihçesi*. <https://www.diyamet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay//1/diyamet-isleri-baskanligi-kurulus-ve-tarihcesi> adresinden erişildi.
- DOĞAN, R. (1999). Cumhuriyet Öncesi Dönemde Yaygın Din Eğitimi Açısından Hutbeler. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39(1), 491-533.
- DOLOT, A. (2008). The characteristic of Generation Z. *E-mentor*, 2(74), 44-50.
- DURMUŞ, Z. (2009). Bilgi Edin(dir)me Aracı Olarak Hutbe. *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri* içinde (ss. 839-852). IV. Din Şurası, sunulmuş bildiri, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- En Çok Kullanılan 500 Türkçe Cümle. (2020, 30 Aralık). *Türkçe'nin Dirilişi*. 13 Ocak 2021 tarihinde <https://www.turkceindirilisi.com/turkce/en-cok-kullanilan-500-turkce-cumlesik-kullanilan-turkce-cumleler-h95544.html> adresinden erişildi.
- FAIRCLOUGH, N. (2004). *Analysing Discourse, Textual Analysis for Social Research*. London and New York: Routledge.
- GÖRGÜLÜ, H. A. (1996). Hz. Peygamberin Hutbede İzlediği Metod ve Günümüzde Hutbe Uygulamaları. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (3), 171-235.
- GÜREL, E., TAT, M. ve ÖZŞENLER, D. (2018). Diyaloğa Dayalı Dinleme: Diyalojik Dinleme. *Researcher: Social Science Studies*, 6(3), 57-72.
- HÜLÜR, A. B. (2014). *İnançlara Yönelik Söylemin İdeolojik İnşası*. (Yayımlanmamış doktora). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- İbn HALDUN. (2013). *Mukaddime* (C. 1-2, C. 1-2). İstanbul: İlgü Kültür Sanat Yayıncılık.

- İrşat Hizmetleri Daire Başkanlığı Hutbe Hizmetleri. (2020, 28 Aralık). *Diyanet İşleri Başkanlığı İrşat Hizmetleri Daire Başkanlığı*. <https://dinhizmetleri.diyanet.gov.tr/Detay/86/hutbe-hizmetleri> adresinden erişildi.
- İŞAL, E. E. (2019). *Pierre Bourdieu Kavramları Üzerinden Cuma Hutbelerinin Analizi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans). Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale.
- KAĞITÇIBAŞI, Ç. (1999). *Yeni İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Evrim Yay.
- KARA, M. (2017). *Kur'an ve Sünnet Ekseninde Hitabet*. Samsun: Üniversite Yayınları.
- KARTOPU, S. (2013). Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama ve Anlam Arayışı. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(3), 67-90.
- KEYİFLİ, Ş. (2013). Cami İçi Din Eğitimi ve İletişimi Süreci Olarak Hutbeler. *Ekev Akademi Dergisi*, 17(55), 71-88.
- KEYİFLİ, Ş. (2019). Hutbe ve Vaazların Dili ve Üslubuyla İlgili Yaşanan Olumsuzluklar. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, (2), 25-41.
- KILIÇ, M. (2017). Cumhuriyetin İlk Yıllarında Devlet İle Vatandaş Arasında Bir İletişim Aracı Olarak Hutbeler. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 17(35), 137-166.
- KİRMAN, M. A. (2011). *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü* (2. bs.). İstanbul: Rağbet Yayınları.
- KOCAMAN, K. (2006). *Dini İletişimde Hutbe*. (Yayımlanmamış yüksek lisans). Sakarya Üniversitesi, Sakarya.
- KOCAMAN, K. (2019). Geçmişten Günümüze Dini İletişim/Hitabet Türü Olarak Hutbede Konu. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12(63), 1258-1271.
- KOÇ, T. (2012). *Din Dili* (3. Baskı.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- KOÇAK, A. ve ARUN, Ö. (2013). İçerik Analizi Çalışmalarında Örneklem Sorunu. *Selçuk İletişim*, 4(3), 21-28.
- KÖYLÜ, M. (2003). *Psiko-Sosyal Açından Dini İletişim*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- KRIPPERNDORFF, K. (2013). *Content Analysis An Introduction to its Methodology* (3. bs.). Los Angeles: Sage Publications.
- KURT, A. (2016). *Din Sosyolojisi* (12. bs.). İstanbul: Sentez Yay.
- MACIONIS, J. J. (1987). *Sociology* (12. bs.). U.S.A., Canada: Pearson Prentice Hall.


- MACİT, Y. (2005). Veda Hutbesi'nin Günümüz İrşad Hizmetlerinin Verimliliği Açısından Değerlendirilmesi. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, (16), 101-118.
- MCQUAIL, D. ve WINDAHL, S. (1997). *Kitle İletişim Modelleri*. (K. Yumlu, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- MÜSLİM, E. H. b. el-Haccac b. Müslim el-Kuşeyri en-Nisâburi. (1981). *Câmiu's-Sahih, (Sahihu Müslim)*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- OKUMUŞ, E. (2014). Din ve Sosyalleşme. *Turkish Studies*, 9(11), 429-454.
- ONAY, A. (2004). Diyanet Hutbelerinin Muhteva Analizi. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 17(1), 1-13.
- ÖNAL, R. (2020). Pandemiye Dini Yaklaşımlar ve Tartışmalar. F. Çakı (Ed.), *Modernitenin Pandemik Halleri* içinde (ss. 413-434). Ankara: Nobel Yayıncılık.
- ÖNKAL, A. (1993). İrşad Vasıtası Olarak Hutbe. *I. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri* içinde (C. 1, ss. 145-153). I. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri, sunulmuş bildiri, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- ÖZ, A. (2017). Kaynak ve Alıcı Yönünden Etkili İletişimin Odak Noktaları ve Bunların Dini İletişime Etkileri. *Bilimname*, (33), 119-139.
- ÖZBOLAT, A. (2013). Hutbelerde Söylem Değişimi—Diyanet Hutbeleri Örneği-. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7(29), 662-679.
- POLAT, F. (2010). Türk Toplumunda Zihniyet Oluşumu Açısından Dini Sosyalleşme ve Karşılaşılan Bazı Problemler. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 9(19), 207-217.
- ROSEMANN, S. ve THIEL, C. (2019). The effect of age-related hearing loss and listening effort on resting state connectivity. *Scientific Reports*, 1-9. doi:10.1038/s41598-019-38816-z
- SAPIENZA, Z. S., IYER, N. ve VEENSTRA, A. S. (2015). Reading Lasswell's Model of Communication Backward: Three Scholarly Misconceptions. *MassCommunication and Society*, 18(5), 599-622.
- SHARAF ELDIN, A. A. T. (2014). Critical Discourse Analysis of Religious Sermons in Egypt: Case Study of Amr Khalid's Sermons. *International Education Studies*, 7(11), 68-75.
- SHERKAT, D. E. (2013). Dini Sosyalleşme: Etki Kaynakları ve Araçların Etkileri. *Turkish Studies*, 8(3), 279-297.
- SHERKAT, D. E. ve WILSON, J. (1995). Preferences, Constaints, and Choices in

- Religious Markets: An Examination of Religious Switching and Apostasy. *Social Forces*, 73(3), 993-1026.
- SOLHEIM, J. (2010). *Hearing Loss in The Elderly: Consequences of Hearing Loss and Considerations for Audiological Rehabilitation*. (Yayımlanmamış doktora). University of Oslo, Norway.
- SÖYLEV, Ö. F. (2013). Yerleşik İrşat Usullerini Uygulamada Ortaya Çıkan Sorunlar ve Dinî Danışma ve Rehberlik Üzerine Bir İnceleme. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22(1), 179-202.
- ŞEN, Z. (2007). Camilerde Okunan Hutbelerin Mevcut Durumunun Değerlendirilmesi ve Daha Mükemmel Hale Gelmesi İçin Bazı Teklifler. *1. Din Hizmetleri Sempozyumu* içinde (C. 1, ss. 493-504). 1. Din Hizmetleri Sempozyumu, sunulmuş bildiri, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- ŞENTÜRK, R. (2012). İletişim Teorilerinde Temel Sorunu. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(21), 493-518.
- TASLAMAN, C. (2014). *Küreselleşme Sürecinde Türkiye'den İslam* (8. bs.). İstanbul: İstanbul Yayınevi.
- TAŞ, K. (2002). *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- TAVUKÇUOĞLU, M. (1997). Cuma Hutbeleri İle İlgili Bir Araştırma Üzerine İncelemeler. *Türkiye Günlüğü Dergisi*, (48), 97-107.
- TAYLOR, C. J. C. (2008). *Whither March the Cohorts: The Validity of Generation Theory as a Determinant of the Sociocultural Values of Canadian Forces Personnel*. Canadian Forces College.
- TÜBİTAK. (2020, 26 Aralık). Covid-19 Raporu. *TÜBİTAK Covid-19 Raporu*. <http://www.tuba.gov.tr/files/images/2020/kovidraporu/Covid-19%20Raporu-Final%2B.pdf> adresinden erişildi.
- USTA, N. (2007). Yaygın Din Eğitimi Hizmetlerinin Zihniyet Değişimindeki Rolü (Hutbe ve Vaazların Zihniyet Değişimine Etkileri Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme). *1. Din Hizmetleri Sempozyumu* içinde (C. 1, ss. 468-473). 1. Din Hizmetleri Sempozyumu, sunulmuş bildiri, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- VURAL, A. (2015). *2010-2012 Yıllarında Okunan Hutbelerin Tahlili (Kilis Örneği)*. (Yayımlanmamış yüksek lisans). Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kilis.
- WUTHNOW, R. (2000). *ENCYCLOPEDIA OF SOCIOLOGY*. (E. F. BORGATTA, ED.). UNITED STATES OF AMERICA, NEW YORK: MACMILLAN REFERENCE USA.

- YAŞAR, M. (2007). İmam-Hatiplerin Kendi Hutbelerini Okuması. *1. Din Hizmetleri Sempozyumu* içinde (C. 1, ss. 474-480). 1. Din Hizmetleri Sempozyumu, sunulmuş bildiri, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- YAŞAROĞLU, M. K. (2016). Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hutbe Hizmetlerine Genel Bir Bakış. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(2), 93-107.
- YILDIZ, M. C. (1999). *Din Görevlilerinin Sorunları ve Beklentileri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Elazığ Uygulaması*. (Yayımlanmamış sosyal bilimler doktora). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- YILMAZ, H. (2007). Hz. Peygamber Döneminden Günümüze Kadınlar ve Cami Eğitimi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 5(14), 107-130.
- YÜCEL, İ. (1994). Diyanet İşleri Başkanlığı. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- ZENGİN, H. K. (2012). Son Dönem Cumhuriyet Hutbelerinin İçerik Analizi (2003-2011 Yılları Arası). *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu II* içinde (ss. 121-147). Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu II, sunulmuş bildiri, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- ZENGİN, Z. S. (2008). Osmanlılar Döneminde Yaygın Din Eğitimi Faaliyeti Olarak Hutbeler. *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17(1), 379-398.



PRESIDENCY OF RELIGIOUS AFFAIRS KHUTBHAS IN TERMS OF THEIR DURATION AND SENTENCE LENGTH

 Ümit Harun AKKAYA^a

Extended Abstract

From the first days of Islam until today, khutbahs have been an important means of addressing the Muslim community. Khutbahs have had many important functions such as informing, education, reminding, moral and behavior gaining. Khutbah, which has important effects both in religious, political and cultural terms, is also in an important position in the religious socialization process that lasts throughout the life of the individual. Khutbah, one of the formal conditions of the Friday prayer, is one of the most important religious rituals that take place within the mosque.

In the current situation, the opportunity to reach millions of Muslims simultaneously with Friday khutbahs increases the importance of them even more. This results in many studies on khutbah. Although studies on khutbah are mostly in the field of theology, there are various studies in the fields of sociology, history and political science.

Unlike previous studies, this study mainly focused on the duration, length, word count, sentence length of Friday khutbahs. It was examined whether the khutbahs were an effective “message” for the community with their existing structural features in the axis of religious communication fact. At the same time, the potential of the khutbahs to carry out religious socialization processes in the receiving community (congregation) of different age groups was discussed in the study.

There have been various discussions over the years during the preparation and presentation of the khutbahs, which have such an important and high impact potential, to the community. In addition to these discussions,

^a Asst. Prof., Kayseri University, harunakkaya@kayseri.edu.tr

different practices and changes were experienced depending on the periods and conditions. Sometimes khutbahs were prepared by the Presidency of Religious Affairs of Turkey and sent to all country. Sometimes local factors are highlighted and the preparation processes are left to local elements. Recently, it is understood that khutbahs were prepared and published from a single center within the General Directorate of Religious Services.

In the study, the data obtained as a result of the literature review were categorized and interpreted. Subsequently, 30 khutbahs, which were randomly selected among the khutbahs published between 2014-2019, were analyzed in detail using the content analysis technique. The point at the end of the sentence was taken as a basis when the texts were handled in terms of word number in order to obtain quantitative data, based on content analysis (qualitative data analysis). Again, in the sentence, the Arabic expressions sometimes included in the khutbahs were read, and the number of words was added to the number of words related. Khutbahs were examined word by word, and the results were written on the tables. It has been focused on duration in the khutbahs, and it was determined that the Arabic parts of the khutbahs could be read in 5 minutes and 9 seconds, while the Turkish parts could be read in an average of 7 minutes 57 seconds, and a total of 13 minutes and 6 seconds. In today's conditions, considering the obstacles related to working hours, age and advanced age, it is evaluated that the duration is longer than the attention span. As a result, the data obtained show that the texts of khutbahs are mostly long and can therefore be read in a long time. It is obvious that attention spans are getting shorter today, where more stimulants affect the individual than in the past, and the fast and intense lifestyle surrounds almost everyone in society. Moreover, it seems difficult to listen carefully to an entire text that is read without experiencing a motionless and extremely silent interactive process. Again, the concept of working conditions and overtime in modern city life is an element that constantly reminds itself in the corner of the mind for those who attend the Friday prayer. The effect of this element at the point of gathering the mind and its potential for distraction should not be overlooked.

It has been observed that during the pandemic period that we are in and which seriously affected the world, there were also changes in khutbahs. It is understood that the volumes of khutbahs have almost doubled between March 16, 2020 and May 29, 2020, when mosques are closed and Friday prayers are not performed. A new change has been experienced since the Friday prayer on May 29, under certain conditions, was mostly performed outside the mosque and by respecting social distance. In this new period,

both pandemic conditions, weather conditions and the fact that the majority of the congregation remained outside the mosque affected the texts of khutbahs. It was observed that the texts were shortened by half in this period compared to normal periods. Within the scope of the study, the shortened khutbahs that were sermonized during the pandemic period in 2020 were examined in terms of duration and word count.

On the other hand, the number of words and sentence lengths in khutbahs were also determined, and it was observed that long and very long sentences were used in approximately 20% of khutbahs. Long sentence structures are another important factor that makes it difficult to listen, perceive and understand.

The subject of reference in the khutbahs is considered to be another important issue. For a long time, it is seen that only essential sources such as the Qur'an and Hadith are referenced in the texts of khutbahs. However, in today's information society where fast consumption has turned into a lifestyle, it is considered that texts that do not feed on new and different information sources will be far from interesting. Besides, "I wonder what will be mentioned in the khutbah this week?" The fact that a question full of curiosity and interest is not expressed much is an indicator of this.


Considering the presentation of khutbahs, one of which is a form of religious communication, to the congregation, the listener is completely passive receiver in the integrity of the communication with the orator, channel, message and receiver. The extent to which the transmission process takes place under these conditions remains there as a question mark. It is possible to say that in today's khutbahs, the act of hearing is more of a matter than "listening".

It is certain that the experts who prepare khutbahs dealt with the issue with great sensitivity and meticulousness. However, when all these factors are considered together, it becomes necessary to make some changes in both the message content and the structural features of the communication channel. At the point of getting more effective results from khutbah texts, we think that khutbahs should not be prepared without taking into account the situations related to young generation and disadvantaged older generation.

Keywords: Sociology of Religion, Khutbah, Religious Communication, Religious Socialization, Presidency of Religious Affairs, Friday Prayer.



AYET VE HADİSLER ÇERÇEVESİNDE BİR GENEL KABULÜN TAHLİLİ: “AFFI OLMAYAN GÜNAHLAR” MESELESİ

 Taha ÇELİK^a

Öz

Bu çalışmanın konusunu, gerek halk arasında meşhur bir kanaat olan gerekse yaygın din eğitimi mecralarında sıklıkla zikredilen “şirk ve kul hakkının asla affedilmeyeceği”, sair günahların ise affedilebileceği meselesinin tahlili teşkil etmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde günahların affi hususunda farklı değerlendirmelerin yer aldığı görülür. Âyetlerde umumi bir hüküm olarak Allah Teâlâ’nın günahları bağışlayacağı ifade edilirken bazı âyetlerde şirkin affedilmeyeceği yahut adam öldürenin ebediyen cehennemde kalacağı belirtmek suretiyle günahlardan bir kısmının istisna edildiği dikkat çeker. Hadislerde ise büyük günahlarla birlikte özellikle kul hakkının da affi olmayan günahlar cümlesinden olduğunu ima eden Rasûlullah’ın (s) ifadeleri mevcuttur. Âyet ve hadislerde bahsedilen “şirk” çerçevesinde oluşan günah tasavvurunda izaha muhtaç bazı noktaların bulunduğu görülmüş, kul hakkının da şirkle birlikte affedilmeyecek günahlar arasında zikredilmesine ilişkin bir konumlandırma problemi müşahede edilmiştir. Adam öldürenin affedilmesi meselesi ise İslâm tarihinin ilk itikâdî tartışmalarına zemin hazırlayan başat tartışma meselelerinden birisi olarak konuyu doğrudan ilgilendirmektedir. Makalede bahsi geçen çerçevede “şirk ve kul hakkı”nın mahiyeti ve affi ile adam öldürmenin cezası, tespit ve tahlil edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Hadis, kul hakkı, şirk, küfür, adam öldürme, günahların affi.



AN ANALYSIS OF A GENERAL ACCEPTANCE IN THE FRAMEWORK OF VERSE AND HADITHS: THE ISSUE OF “UNFORGIVEN SINS”

The subject of this study is an analysis of the “the right of shirk and servant will never be forgiven” and that other sins can be forgiven which is well-known opinion among the people and frequently mentioned in common religious

^a Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, celik.taha@hotmail.com

education places. It is seen that the differences in forgiveness of sins are pointed out in the Quran and hadiths. It is stated in the verses that Allah will forgive all sins as a general decree. In some verses, it is stated that the shirk cannot be forgiven and the killer will stay in Hell forever, and it is noteworthy that some of the sins are privatized in this way. In the hadiths, although major sins are mentioned, there are expressions of the Prophet (pbuh) who make us feel that the right of a servant is one of the sins that are not forgiven. It is seen that there are some points that need to be explained in the concept of sin within the framework of “shirk” mentioned in verses and hadiths. A problem of understanding has been observed regarding the mention of the right of a servant among the sins that cannot be forgiven, together with shirk. The issue of forgiveness of the murderer, on the other hand, is directly related to the issue as one of the first arguments in Islamic history that caused the first creed debates. In the article, the meaning of “shirk and servant right” and the punishment of killing a person is tried to be determined and analyzed.

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



Giriş

İslâm'da günah, aslî değil arızî bir hal kabul edilir. Hristiyan öğretisindeki aslî günah kavramı İslâm'da reddedilmiş; hiç kimsenin, başkasının günahını yüklenmeyeceği¹ Kur'ânî bir ilke olarak tayin edilmiştir. Hadislerde “her doğanın fitrat üzere”² tertemiz, günahsız ve cennete girmeye müstahak olarak doğacağı vurgulanarak bu ilke teyit edilmektedir. Kula sonradan arız olmakla birlikte günah, kulluğun bir gerçeğidir. İnsan, behîmî arzuları sebebiyle istikametten ayrılarak dünyaya gönderiliş gayesine aykırı davranışlarda bulunabilmekte; olumsuz saîklerin etkisiyle günah işleyebilmektedir.³ Kulunu en iyi tanıyan Allah (c.c), onun günah işleyeceğini de bilmekte ve birçok âyette kulunu tövbeye davet etmektedir. Her insanın hata edebileceğini vurgulayan Rasûlullah (s), “... Hata edenlerin en hayırlısı

¹ Fâtır, 35/18.

² Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâîl b İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Dimaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1990), “Cenâiz”, 91; Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1375/1956), “Kader”, 22; Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Kâhire: Matbaatü Mustafa el-Bâbi'l-Haleb, 1975), “Kader”, 5; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Sünnet”, 18.

³ Ali Köse, “Günah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/286.

tövbe edenlerdir."⁴ buyurmak suretiyle hem kulun bu mutlak gerçeğine işaret etmekte hem de yol göstermektedir.

Dini literatürde, aralarında nisbî farklılıklar bulunmak üzere ism, vizir, zenb, ma'siyet, hıns, cürüm, zelle⁵, hata, seyyie ve kebîre gibi kelimelerle ifade edilen günahların ve af yollarının derecelendirildiği görülür. Kur'ân-ı Kerîm'de günahın büyük ve küçüğünden bahsedilerek⁶ bizzat büyük günahların terkedilmesi, küçük günahların affına vesile olarak takdim edilir.⁷ Bazı âyetler umumi bir af çerçevesi çizerken bazı âyetlerde günahlardan bir kısmının hariç tutulması, affın mahiyetine ilişkin muhtelif kanaatlere ulaşılmasına sebep olmaktadır. Hadis literatürü tarandığında ise günahların küçük, büyük yahut en büyük gibi çeşitleri, kişisel ve sosyal etkileri ve günaha götüren sebepler teferruatıyla yer almakla birlikte, günahların affı hususunda sarîh bir taksim göze çarpar. Konuya doğrudan temas eden bir rivayette Rasûlullah (s) şöyle buyurur: "Allah (c.c) katında (günahların yazıldığı) defterlerin sayısı üçtür. Bir defter vardır ki Allah (c.c) onu umursamaz. Diğer bir defter vardır ki Allah (c.c) ondan hiç bir şey bırakmaz/hesabını sorar. Bir diğerini ise Allah (c.c) affetmez. Allah Teâlâ'nın affetmediği defter şirkidir. Nitekim Allah (c.c) "... Şüphesiz, kim Allah'a ortak koşarsa Allah ona cenneti haram kılmıştır ve onun varacağı yer cehennem olacaktır..." buyurmuştur. Allah'ın (c.c) umursamadığı/affedeceği divan ise; - Ramazan orucunu tutmaması, farz namazı kılmaması gibi- kulun kendine zulmetmesidir ki bu Rabbi ile kul arasındadır. Allah Teâlâ dilerse bunu affeder. Allah'ın hiç görmezden gelmeyeceği/muhakkak hesabını soracağı defter ise

⁴ Tirmizî, "Sıfetu'l-Kiyâme", 49; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1419), "Zühd", 30; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 20/344; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fadl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Nebil Haşim el-Ğamrî. (Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1434/2013), "Rikâk", 18. Rivayetin otantik değeri, anlam çerçevesi ve psikolojik, sosyolojik ve teolojik açıdan tahlili için bk. Nihat Yatkın, *Hadisi Anlamada Yöntem-Örnek Bir Uygulama*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013). Ayrıca bk. Recep Ertugay, "Hadisler Işığında Suçlulara Yaklaşım". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2020), 7-29.

⁵ Eyyüb b. Musa el-Hüseyni Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *Külliyâtü Ebi'l-Bekâ*. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/40-41.

⁶ en-Nisa 31, Bk. İsmail Karagöz, "Kur'an'da büyük günah var mıdır?", *Diyanet Aylık Dergi* (Ankara: TDV Yayınları, Eylül 2006), 189.

⁷ en-Nisa, 4/31. Günahların affedilme yollarına ilişkin bk. Harun Özçelik. "Hadislere Göre Günahların Bağışlanma Yolları- I", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Aralık 2010), 139-166; "Hadislere Göre Günahların Bağışlanma Yolları- II", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Haziran 2011), 81-101.

kulların birbirlerine zulmetmesidir. Bunda kesinlikle kısas/ödeştirme vardır.”⁸ İsnadı nispeten problemlili olmakla birlikte günahların affına dair nakledilen çok sayıda haberi özetler mahiyetteki bu rivayet, affa ilişkin çizdiği kategorik çerçeveye açısından ziyadesiyle önem arz etmektedir. Günah ve affedilme ihtimali arasındaki ters orantıya dikkat çeken rivayet, bazı günahların asla affedilmeyeceği, bazılarının doğrudan, bazılarının ise bazı şartlarla affedilebileceği mesajını vermektedir. Ayrıca şirkle kul hakkının kategorik olarak ayrılması dikkat çekmekte, ikisinin aynı çerçevede “affedilmeyen günahlar” olarak anlaşılması gerektiğini ihsas etmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de umumi olarak bütün günahların affedileceği ifade edilirken şirk, kat’î bir üslupla hariç bırakılmış, diğer birçok günahın yanında “kasıtlı olarak bir müslümanı öldürme” de ayrı bir yere konumlandırılmıştır. Çok sayıda rivayette, büyük günahları icmâlî olarak sayan Rasûlullah (s), ana-babaya asi olma, adam öldürme, yalancı şahitlik⁹, faiz yeme, yetim malı yeme, savaştan kaçma ve iffetli kadına iftira atmanın¹⁰ şirkle birlikte büyük günahlar olduğunu ifade etmiştir. Yalan yere yemin etme¹¹ ve özürsüz olarak iki namazı cem etme¹² gibi günahları da bu cümleden zikretmiş, kişinin ana babasına lanet okumasının ise büyük günahların en büyüğü olduğunu belirtmiştir.¹³ Rasûlullah’ın (s), “büyük günahlardan uzak duruldukça; beş vakit namaz, iki cuma, (oruç tutulan) iki Ramazan ayının, aralarında işlenen küçük günahlara kefarete olacağı”¹⁴ ve “şefaatinin büyük günah işleyenler

⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 43/155. Şuayb Arnavut, isnadındaki Sadaka b. Musa’dan dolayı zayıf olduğunu, diğer ravilerinin Şeyhayn’ın hadislerine yer verdikleri raviler olduğunu kaydetmiştir. Sadaka’dan, Buhârî’nin *el-Edebü’l-Müfred*’de, Ebû Dâvûd ve Nesâî’nin *Sünen*’lerinde, Tirmizî’nin *es-Semâil*’de naklettikleri rivayetlerin, mütabileri ile hasen mertebesine çıktığını fakat bu rivayetin mütabii olmadığını ifade etmiştir. Hâkim, rivayet için “sahih” hükmü verse de Zehebî, isnaddaki Sadaka’nın zayıf kabul edildiği, İbn Babenus’un ise meçhul bir ravi olduğu kaydını düşmüştür. Bk. Ebû Abdullah İbnü’l-Beyyî’ Muhammed Hâkim en-Nisâburî, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1990), 4/619. Rivayet, “zulüm üç çeşittir” lafızıyla da nakledilmiştir. Bk. Ebû Urve el-Ezdî Ma’mer b. Râşid, *el-Câmi’* (Beyrut: el-Meclisü’l-İlmî, 1983), 11/183; Süleymân b. Dâvud b. el-Cârûd Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Hicr li’t-Tıbaa’ ve’n-Neşr, 1419), 3/579; Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî el-Bezzâr, *el-Bahru’z-zehhâr/Müsnedü’l-Bezzâr*, thk. Mahfûzu’r-Rahmân Zeynullah vd. (Medine: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 2009), 13/115.

⁹ Buhârî, “Edeb”, 6, “Şehâdât”, 10; Müslim, “İman”, 143; Tirmizî, “Buyû”, 3; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü’l-Matbûâtî’l-İslâmiyye, 1986), “Tahrîmü’d-Dem”, 2.

¹⁰ Buhârî, “Vesâyâ”, 24; Müslim, “İman”, 145; Ebû Dâvûd, “Vesâyâ”, 10; Nesâî, “Vesâyâ”, 12.

¹¹ Buhârî, “Eymân ve Nüzûr”, 15; Nesâî, “Tahrîmü’d-Dem”, 2.

¹² Tirmizî, “Salât”, 26

¹³ Buhârî, “Edeb”, 4; Müslim, “İman”, 146; Tirmizî, “Birr ve Sıla”, 4; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 130.

¹⁴ Müslim, “Tahâret”, 14, 16.

için olduğunu" söylemesi¹⁵ günahların affı hususundaki farklılığı ortaya koymaktadır.

İslâm âlimlerinin ekseriyetine göre günahların hem küçüğü hem de büyüğü vardır. İsferyînî (v. 428/1027) gibi bazı Eş'arî âlimler, her günahta Allah Teâlâ'nın emrini çiğneme söz konusu olduğu için küçük günahın olmadığını, bütün günahların büyük olduğunu söyleseler de genel kanaat bunun aksinedir. Günahın büyüğü ve küçüğünün bulunduğu kanaati hâkimdir. Örneğin, haram olan öpme ile en büyük günahlardan kabul edilen zinanın aynı kategoride değerlendirilemeyeceği kaydedilmektedir.¹⁶ Kaynaklarda Allah Teâlâ'nın, azap, gazap, cehennem ve lanet vaat ettiği yahut haddi gerektiren günahların kebirî olduğu ifade edilmekte¹⁷, bu çerçevede, hangi günahların kebirî olarak kabul edilmesi gerektiği hususunda âlimler arasında ihtilaflar olduğu müşahade edilmektedir. Bundan dolayı ilgili literatürde, büyük günahların sayısına ilişkin farklı neticeler serdedilmektedir.¹⁸

Ana hatlarıyla, hevâ ve hevâse uymaktan kaynaklanan bid'atler, dalâletler, şehvî arzular ve nefsin istekleri; dünya sevgisinden neşet eden adam öldürme, zulüm ve haram yeme; Allah'tan (c.c) gayrısını ilah olarak görmekten dolayı düşülen şirk ve nifak olmak üzere üç gruba giren günahların büyük günahlar olduğu tespit edilmiştir.¹⁹ Yukarıda ifade edildiği şekliyle, Rasûlullah'ın (s) birçok büyük günahı şirkle birlikte zikretmesi, diğer günahların büyüklüğünü bildirmek gayesine matuf olarak anlaşılmıştır. Zira hem âyetler de hem de hadislerde şirkin, günahların en büyüğü olduğu ve affedilmeyeceği sarîh ifadelerle bildirilmektedir. Bu durumu göz önünde bulunduran bazı âlimler, küçük-büyük ayrımı yapmadan diğer bütün günahların aynı kategoride olduğunu ifade etseler de cumhur-ı ulema günahları sınıflandırmıştır. Allah'ın (c.c) şirki affetmeyeceğini ve diğer günahları affedeceğini bildiren Nisa suresi 48. âyetten hareketle -Harici ve Mu'tezilî bazı gruplar haricindeki- âlimler, şirk

¹⁵ Tirmizî, "Sıfetü'l-Kiyâme", 11; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 23; İbn Mâce, "Zühd", 37; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/439.

¹⁶ Ebû Hafs Ömer b Ali ed-Dımaşki İbn Âdil, *el-Lübâb fî ulûmi'l-kitâb*. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 4/347; Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b Ali b Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahihî'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 10/409-410.

¹⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10/410-411.

¹⁸ İlgili literatürde, büyük günahların adedine ilişkin yetmişten yedi yüze farklı tespitlerde bulunduğu kaydedilmiştir. Bk. Adil Bebek, "Kebîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/164.

¹⁹ Nizamüddîn Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî en-Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân ve rağâibü'l-furkân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416), 2/415.

yahut küfür dışında kalan bütün günahların Allah Teâlâ'nın dilemesi ile tövbe edilmese bile affedilebileceği görüşüne varmışlardır. Âyet-i Kerîme'de adam öldürmenin tahsis edilmiş olması ve Rasûlullah'ın (s) kul hakkına ilişkin ısrarlı tembihi, günahların affi hususunda tahlil edilmesi gereken bazı kapalı noktaların bulunduğu izlenimi uyandırmış ve bu araştırmada "günahların affedilmeme ihtimali" değerlendirilmiştir.

Konuyu ele almaya sevk eden ana etmen, "şirk ve kul hakkının asla affedilmeyeceği" şeklindeki yaygın kanaattir. Esasında hem bu kanaate zemin oluşturan nasların tespiti hem de sözü edilen günahların mahiyetine ilişkin bir anlam karmaşası izlenimi, araştırmaya ihtiyaç hissettirmiştir. Adam öldürme meselesi ise konuya kategorik benzerliğinden ve cezası hususunda Kur'an'daki istisnâi vurgudan dolayı dâhil edilmiştir. Konular serdedilirken öncelikle şirk meselesi ele alınacak ardından tartışılacak olan deliller birbiriyle oldukça ilintili olduğu için adam öldürme konusu işlenecektir. Kul hakkının affi meselesi ve affa dair en geniş çerçeveyi çizen nasların tahliliyle konu sonlandırılacaktır.

1. Şirkin Affi Meselesi

Allah Teâlâ'nın şirki affetmeyeceği genel kabul gören bir bilgidir. Bu genel yargıya esas teşkil eden naslardan biri şu âyettir: "*Şüphesiz Allah kendisine ortak koşulmasını affetmez. Bunun haricindeki günahları ise dilediği kimse için affeder. Her kim Allah'a ortak koşarsa muhakkak ki çok büyük bir iftira atmıştır.*" (en-Nisa, 4/48) Âyetin zahirinden, Allah Teâlâ'nın şirki asla affetmeyeceği, şirk haricindeki günahları ise dilediği kimseler için affedebileceği anlaşılmaktadır. Bizzat ilahî hitapla günahların, şirk ve şirk olmayanlar şeklinde ikiye ayrıldığı görülmektedir. Şirk harici günahlar hususunda da Allah Teâlâ'nın meşîeti/dilemesi söz konusu edilmektedir. Kaynaklarda âyete ilişkin anlamlandırma çabalarının bu iki husus etrafında cereyan ettiği müşahede edilmektedir.

Rivayetlerde ekseriyetle âyetin, müşrik olduğu halde İslâm'a girmeyi isteyenler hakkında nazil olduğu bildirilmekte²⁰ ve Allah Teâlâ'nın, şirkten

²⁰ Âyetin sebeb-i nüzûlü hususunda kaynaklarda muhtelif bilgiler yer alır. Ekseriyetle Hz. Hamza'yı şehit eden, sonrasında pişman olduğu halde bağışlanmamaktan korkan Vahşî hakkında nazil olduğu ifade edilir. Bk. Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/204. İlgili rivayetler için bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd (Bombay: Mektebetü'r-Rüşd, 1423), 9/342; Ebu'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 11/197. Heysemî, isnadındaki Ebyen b. Süfyan'dan dolayı zayıf olduğunu ifade etmiştir. Bk. Ebu'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-*

dönmeleri halinde onların diğer bütün günahlarını bağışlayacağı anlamı çıkmaktadır. Bazı rivayetlerde ise âyetin büyük günah işleyen müslümanlar hakkında indiği ifade edilmektedir. Kaynaklarda sıklıkla zikredilen nüzul sebeplerinden birisi de budur. Bu rivayete göre Abdullah b. Ömer, "Biz Rasûlullah ahabından çoğu "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Rasûl'e itaat edin ve amellerinizi boşa çıkarmayın." (Muhammed 47/33) âyeti nazil olana kadar, hasenâtımızın muhakkak kabul olduğunu düşünürdük. (Bu âyet nazil olunca) Amellerimizi boşa çıkaran nedir? diye düşündük ve 'الكبائر /الموجبات/cehenneme girmeyi vacip kılan büyük günahlardır' dedik. Ta ki Nisa suresi 48. âyeti nazil oldu ve biz bunu söylemeyi bıraktık. Artık büyük günah işleyene bunu söylemeye korkar, işlemeyen için de affa uğrar diye ümit eder olduk."²¹ demiştir. Söz konusu nakillerden âyetin, hem İslam'a girme niyetinde olup affedilmemekten korkan müşrikler hem de büyük günah işleyip mağfiretten ümit kesme noktasına gelen müslümanlar hakkında nazil olduğu anlaşılmaktadır.

Âyette ana hatlarıyla şirk, şirk haricindeki günahlar ve af meselesi zikredilmektedir. Affedilmeyeceği kat'î bir üslupla ifade edilen şirkin mahiyetinin tahlili, meselenin vuzuha kavuşmasına katkı sağlayacaktır. En genel anlamda, Allah'a has olan vasıfların O'ndan gayrisına da atfedilmesi manasındaki şirkin çeşitleri bulunmaktadır. Bizzat Rasûlullah'ın (s) ifadesiyle şirk temelde, küçük²² ve büyük şirk olmak üzere iki kategoriye ayrılarak bunların müstakil tehlikelerine dikkat çekilmiş ve ümmet sakındırılmıştır. Bunun yanında yine rivayetlerde büyük günahlarla birlikte

fevâ'id, thk. Hüsâmeddin el-Kudsî (Beyrut: Mektebetü'l-Kudsî, 1994), 7/101. Zemahşerî (538/1144), bu rivayetle aynı doğrultuda âyetin, irtidat eden biri hakkında indiğini ifade etmiştir. Bk. Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987), 1/565.

²¹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme el-Ezdi el-Mısrî et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415), 5/383. Muhakkik Şuayb Arnâvut rivayet için "hasen" tespiti yapmıştır. Rivayetin yer aldığı diğer kaynaklar için bk. Bezzâr, *el-Müsned*, 12/186; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebi Hâtîm, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (S. Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa, 1419), 3/929.

²² Rasulullah (s): "Sizin düşmenizden en fazla korktuğum, küçük şirktir." buyurmuştur. Oradakiler, "Ey Allah'ın Rasulü! Küçük şirk nedir? diye sorunca Rasulullah (s) "Riyadır. Kıyâmet günü insanlara amellerinin karşılığı verileceği zaman Allah Teâlâ riyakar insanlara; 'Haydi gösteriş yaptığınız insanlara gidin de onların yanında yaptıklarınıza bir karşılık bulabilecek misiniz bir bakın bakalım' buyuracaktır." demiştir. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, 39/39. Muhakkik Şuayb Arnâvut, rivayetin "hasen" olduğunu ifade etmiştir.

sıralanan²³ şirke götüren yolların da çeşitliliğine işaret edilmiştir.²⁴ Âlimlerin de, şahısları şirke götüren muhtelif yolları göz önünde bulundurarak şirki faklı kategorilerde değerlendirdikleri görülmektedir. Rasûlullah'ın söz konusu taksimine işaret eden İbn Kayyim (v. 751/1350) şirkin iki türü olduğunu ifade etmiştir. "İlki; Allah Teâlâ'nın esma ve sıfatları konusunda şirktir, O'nunla birlikte başka ilahlar kabul edilmektedir ve doğrudan cehennem hak edilmektedir. Diğeri ise O'na amelde ortak koşturur ki Allah Teâlâ'ya, başkasını eş koşturduğu amel boşa gitmekle birlikte cehenneme girmeyi vacip kılmamaktadır."²⁵ Görüldüğü üzere İbn Kayyim; Kur'an'da ısrarla üzerinde durulan ve Allah Teâlâ'ya eş koşturmak anlamına gelen şirke, ibadet ederken Allah'tan başkasını gözetmek anlamındaki riyayı birbirinden ayırmaktadır. *Mehasinü't-te'vil* sahibi Kâsımî'nin (v. 1332/1914) kaydettiğine göre Ebu'l-Bekâ (v. 1095/1684), şirkin altı çeşidinden bahsetmiştir. Ona göre "Mecûsîler gibi birden fazla ilahın varlığına inanmak "şirk-i istiklâl"dir. Birçok ilahi varlıktan müteşekkil bir ilah inancı ise Hristiyanlarda olduğu gibi "şirk-i teb'iz"dir. Bir diğeri, mütekaddim dönem cahiliye insanlarında olduğu gibi Allah'a yaklaşmak gayesiyle Allah'tan gayrisine tapmaktır ki "şirk-i takrîb" olarak isimlendirilmektedir. Başkasına uyarak Allah'tan gayrisine ibadet etmek olarak adlandırılan şirk çeşidi ise müteahhir cahiliyenin düştüğü "şirk-i taklîd"tir. Bazı filozoflar, tabiatçılar ve onlara tabi olanlarda görüldüğü gibi, sıradan sebeplere ilahi paye atfederek düşülen şirk çeşidi ise "şirk-i esbâb"tır. Sonuncusu ise, "Allah'tan gayrisi için amel etmek" anlamındaki "şirk-i ağraz"dır. Zikredilen şirk çeşitlerinden ilk dördü icmâ ile küfürdür. Altıncısı masiyettir, günahdır, lakin işleyeni küfre sokmadığı hususunda icmâ vardır. Beşincinin hükmü ise muhtelifdir. Şâyet bu itikada sahip olan bizzat kendi tabiatı itibarıyla söz konusu sebeplere tesir atfediyorsa şirke düşmektedir. Lakin Allah Teâlâ'nın sebebe verdiği kuvvet

²³ Buhârî, Edeb, 6, Şehâdât, 10; Müslim, İman, 143; Tirmizî, Buyu', 3; Nesâî, Tahrîmü'd-Dem, 2.

²⁴ Rivayetlerde; Allah'tan başkası adına yemin eden (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/414; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî Abdürrezzâk, *el-Musannef fi'l-hadis*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403), 8/467; Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 13/224); nazarlık asan (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/637); uğursuzluğa inanan (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/623) ve sihir yapanların da (Nesâî, "Tahrîm", 19.) şirke nispet edildiği görülmektedir.

²⁵ Şemseddin Muhammed b Ebu Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Cevabü'l-kafi limen se'ele ani'd-deva'i's-şafi* (Mağrib: Dâru'l-Ma'rife, 1418/1997), 363 s./124; Cemaleddin Muhammed b Muhammed Saîd Cemaleddin Kasîmi, *Tefsiru'l-Kâsîmi/Mehasinü't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 3/152.

ile tesirine inanıyorsa bu fâsıklıktır.²⁶ Söz konusu tafsilatın netice itibariyle Rasûlullah'ın yapmış olduğu; Allah'tan gayrisına ilahi payeler atfetmek ve Allah'ın yapmamızı emrettiği amelleri O'ndan gayrisı için yapmak şeklindeki ikili taksimatla örtüştüğü görülmektedir.

Âyetin anlamlandırılması noktasında tayin edici role sahip unsurlardan birisi de ilk muhatap aldığı kitle meselesidir. Zira âyetin nazil olduğu vasatta, Rasûlullah'ın evveleminde tebliğine muhatap olan müslümanlar, O'nu inkar eden müşrikler ve ehl-i kitap²⁷ bulunmaktadır. Bu çerçevede, esasında âyette zikredilen şirkle risâleti inkâr etmek anlamındaki küfür aynı manalara gelmektedir.²⁸ Şirkin özellikle zikredilmesi ise -hadiste "ekberu'l-kebâir şirktir" buyurulması gibi- Arap coğrafyasında galib olan küfrün şirk olması sebebiyledir.²⁹ Âlimlerin âyete ilişkin yapmış oldukları bu değerlendirme şirkin mahiyeti açısından oldukça aydınlatıcıdır. Zira "affedilmeyen günah olarak şirk" ibaresi doğrudan puta tapıcılığı yahut daha yaygın görülme ihtimalinden dolayı riyayı akla getirmektedir. Hâlbuki âyetin iniş sebepleri ve ilk muhatap meselesi göz önüne alınca esas affedilmeyecek günahın şirki de içine alan "Allah'ı inkar" anlamındaki küfür olduğu ortaya çıkmaktadır.

Şirkin mahiyetine ilişkin tahlillerden sonra üzerinde durulması gereken mesele af meselesidir. Zira âyetin çizmiş olduğu geniş af sınırları takip eden başlıklarda irdelenecek olan adam öldürme ve kul hakkı konularını da doğrudan ilgilendirmektedir. Âyet-i Kerîme ile şirk haricindeki bütün günahların affedilmesi meşîete bağlanmıştır. Zahirde de âyette,

²⁶ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 3/147; Kefevî, *Külliyât*, 533.

²⁷ Razi'ye göre bu ayette Yahudiler'in müşrik olduğuna delalet vardır. Çünkü ayet, şirkin dışındaki günahlar mağfurdur demektir. Yahudilerin affedilmeyen zümrelerden olduğuna dair icmâ vardır. O sebeple âyet, onları da müşriklerden kabul etmektedir. Ayrıca âyet öncesiyle Yahudileri tehdit anlamı da içermektedir. Bk. Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fadl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 10/98. Ehl-i kitabın müşrik olması meselesine dair ihtilaf edilmiş ve Bakara suresi 105, Hac suresi 17 ve Beyyine suresi 1. ayetlerde olduğu gibi müşrikler ve ehl-i kitabın ı/vav harfi ile sıralanmış olmasından dolayı hükümlerinin farklı olduğu öne sürülmüştür. Bu ayetlerdeki vav'ın lügavi mana itibariyle muğâyerât ifade ettiği, şer'î manası itibariyle ise ittihad/aynı manayı ifade ettikleri kaydedilmiştir. Tevbe 9/31 de yahudiler'in "Üzeyir Allah'ın oğludur" demeleri, hıristiyanların da "Mesîh (İsâ) Allah'ın oğludur" demeleri sebebiyle ve Nisa 48'in delaletiyle âlimlerin ekseriyetine göre müşrik kabul edilmişlerdir. Bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 10/98; Nizameddin el-Hasan b Muhammed b el-Hüseyin el-Kummî en-Nisaburî, *Garaibü'l-Kur'ân ve regaibü'l-furkan*. (Kahire : Mustafa el-Babi el-Halebi, 1962), 1/608-609.

²⁸ Muhammed b Muhammed b Muhyiddin İmad Ebussuud Efendi, *İrşadü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'ân-ı Kerim*. (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 2/187.

²⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10/411.

herhangi bir tövbe kaydı yer almamaktadır. Bu sebeple literal bir bakışla şirke düşmeyen kimsenin günahı ne olursa olsun, tövbe etmemiş olsa da Allah Teâlâ'nın dilemesi ile affedilebileceği şeklinde bir anlam belirmektedir. Ayrıca âyette ifade edilen şirkin affedilmemesi meselesi, icmâ ile ölümden sonrasına hamledilmektedir. Zira bir insanın hayatta iken şirkten tövbe edip imanı tercih etmesinin kabul edileceği muhakkaktır. Ehl-i sünnetin kanaati bu şekildedir.³⁰ Allah Teâlâ'nın şirki affetmeyeceği, icmâ ile sabittir ve onu affetmemesi vucûbîdir.³¹ دون ذلك /Şirkin dışındaki günahları ise Allah'ın fazlı ile dilerse affedeceği ifade edilmektedir. Mu'tezile'ye göre küçük yahut büyük günahların affi, tövbeden sonra vucubidir. Onların âyeti bu genel kabule arz ettikleri görülmektedir. Hâlbuki Allah (c.c), tövbe edildiği takdirde günahın kesin affedileceğini ifade etmektedir. Yani tövbe edilen günah meşîete bağlı olmadan affedilecektir. O sebeple âyetteki affin tövbe edilmemiş günah için olması gerekmektedir.³² Allah (c.c) küfür üzere ölene affi haram kılmış, tevhid ehlini ise meşîetine ircâ etmiştir. Günahı, küçük olsun büyük olsun dilerse affedecek dilemezse affetmeyecektir. Âyetin umumiyetle bu çerçevede anlaşıldığı görülmektedir.³³ Tövbe edilmediği takdirde şirkin affedilmemesinin vucûbuna kâni olan İmam Mâtürîdî (v. 333/944), bir dine itikat edenin İslâm'a geri dönmedikçe ona ebediyen itikat etmiş kabul edileceğini, şirk harici günahların ise ebediyen işlenmeyip kulun onu anlık bir şehvetin galebesinden dolayı işlediğini hemen ardından da pişmanlık duyduğunu kaydetmiştir. Ona göre de bundan dolayı şirk harici bütün günahların affi vardır.³⁴ Şirk ise daimi bir hali ifade ettiği ve ölüm anında da halen mevcut ise geri dönüşü olamayacağı için af yolu kapanmış olmaktadır. Bu çerçevede affedilmeyecek olan şirkten kastın, kişinin son anındaki imânî durumu olduğu ortaya çıkmaktadır.

Literatürde söz konusu manayı teyit eden çok sayıda rivayet yer almaktadır. Rasûlullah'tan, şirke düşmeyen affedileceği, nihâyetinde muhakkak cennete gireceğini haber veren rivayetler nakledilmekte, meşhur

³⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b Ali b Muhammed el-Havlânî eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1964), 1/549.

³¹ İbn Âdil, *el-Lübâb fî ulûmi'l-kitâb*, 6/417.

³² Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 10/98; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/550; İbn Âdil, *el-Lübâb fî ulûmi'l-kitâb*, 6/417.

³³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Hicr: Dâru'l-Hicr, 2001), 8/448; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3/970.

³⁴ Ebû Mansûr Muhammed b Muhammed b Mahmûd Mâtürîdî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm/Te'vilatu ehli's-sünne* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 3/202.

hadislerde zina etse de, hırsızlık yapsa da³⁵, yeryüzü dolusu günahı olsa da³⁶ ısrarla, şirke düşmezse kişinin cennete gireceği ifade edilmektedir. Rasûlullah'ın (s) ifadeleri doğrultusunda âyetin, şirk haricindeki hiçbir günahtan ötürü cehennemde ebedi kalınmayacağına delalet ettiği anlamı çıkmaktadır. Sahabilerin, kalbinde zerre miktarı imanı olanın, günahları sebebiyle cehenneme girse de oradan çıkarılacağına delil olarak bu âyeti delil olarak zikretmeleri önem arz etmektedir.³⁷ "Lâ ilâhe illallâh" üzere ölen herkesin cehennemi görmeden yahut günahları neticesinde bir miktar cehennemde kalsa da sonunda muhakkak cennete gireceğini ilham eden rivayetler aynı çerçevede buluşmaktadır.

Hiz. Ali'nin "Kur'ân'da en sevdiğim âyet budur"³⁸ dediği, Abdullah b. Mesud'un "dünya ve içindekiler benim olsa beni o kadar sevindirmez"³⁹ dediği beş âyetten biri olarak zikrettiği âyetin, Allah Teâlâ'nın af çerçevesini oldukça genişlettiği, şirk harici bütün günahların affedilebileceğine delalet ettiği görülmektedir. Âyette zikredilen şirkin küfürle aynı manada değerlendirildiği ve İslâm'a girmek suretiyle şirkten kurtulmayan ve bu hal üzere ölenin affedilmeyeceği anlamı çıkarılmıştır. İmam Buhari, bu âyeti Hz. Peygamber'in (s) cahiliye adetleri olarak nitelediği -Ebu Zer'in Bilal-i Habeşî'ye kara kadının oğlu demesi gibi- amelleri işleyenin tekfir edilmeyeceğine, cahiliye adetlerinden sadece şirkin bu kapsama girdiğine delil olarak zikretmiştir.⁴⁰ Namazın terkinin küfür olarak nitelenemeyeceğine delil olarak da bu âyetin zikredilmesi⁴¹ küfürle şirkin aynı çerçevede değerlendirildiğini göstermektedir.

Şirk ve haricindeki günahların anlamı ve affına dair verilenlerden anlaşıldığı kadarıyla, şirkten kasıt kulun mümin olarak ruhunu teslim etmemesidir ve şirk dışında hiçbir günah cehennemde ebediyen kalmaya sebep olmamaktadır. Bu husus kasten adam öldürme için âyette zikredilen "ebediyen cehennemde kalma" cezası ve kul hakkının şirkle birlikte affedilmeyen günah olarak zikredilmesinin tahlilini gerektirmektedir.

³⁵ Buhârî, "Cenâiz", 1; Müslim, "İman", 153; Tirmizî, "Sıfetu Cehennem", 17; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/312.

³⁶ Müslim, "Zikir ve Dua", 22; Tirmizî, "Deavât", 99; İbn Mâce, "Edeb", 58; Dârimî, "Rikâk", 74; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/296.

³⁷ Nesâî, "İman", 18.

³⁸ Tirmizî, "Tefsir", Nisa 48. Tirmizî'nin hasen-garib dediği rivayet için Elbânî "zayıf" hükmü vermiştir.

³⁹ Hâkim, *Müstedrek*, 2/334. Zehebî rivayet için "sahih" kaydı düşmüştür.

⁴⁰ Buhârî, "İman", 20.

⁴¹ Ebu'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin Irâkî, *Tarhu't-tesrib fi şerhi't-takrîb* (Beyrut : Dâru lhyâit-Türâsi'l-Arabî, 2020), 2/147.

2. Kasten Bir Müslümanı Öldürenin Affi Meselesi

Günahların affi hususunda en tartışmalı konulardan birisi, bir müslümanı kasten öldüren kimsenin durumudur. İslâm'ın ilk asrında birçok fırkanın ortaya çıkmasındaki en temel hususlardan biri olan ve önceki başlıklarda üzerinde durulan "büyük günah" tartışmalarında da başı çeken/merkezdeki günah, adam öldürmedir. Zira, İslâm tarihinde Hz. Ömer'in vefatından sonra ortaya çıkmaya başlayan ve hicri 35 yılında Hz. Osman'ın şehit edilmesi, hicri 36 yılında Cemel vakası, 37'de Sıffin, 40 yılında Hz. Ali'nin şehit edilmesi, 41 yılında Hz. Muaviye'nin hilafeti devralması, yerine alışılmadık bir sistem olmak üzere oğlunu halife ataması, 61 yılında Rasûlullah'ın (s) torunu Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi gibi hadiseler asırlar boyu etkisi görülecek, âlimlerin gündemini tayin edecek olaylar olmuş ve fitne hadiseleri olarak adlandırılan bu süreçte müslümanlar birbirini öldürmüştür. Kur'ân-ı Kerîm'de ise şirkle birlikte zımnen de olsa affedilmeyeceği ifade edilen diğer günah adam öldürmedir. Nisa suresi 93. âyette Allah (c.c) *"Kim bir Mü'mini kasten öldürürse onun cezası içinde ebediyen kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lanetlemiş ve ona büyük bir azap hazırlamıştır."* buyurmuştur. Ayrıca Maide suresinde *"... Bir cana kıyma veya yeryüzünde fesat çıkarmanın karşılığı olması dışında, kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur."* (el-Maide, 5/32) buyrulmak suretiyle en büyük günahlardan birinin katl olduğuna dikkat çekilmiştir.

Kur'ân'ın iç bütünlüğü açısından meseleye yaklaşıldığı zaman çerçevenin tek boyutlu olmadığı görülmektedir. Çünkü Furkan suresi 68. âyette Allah'ın has kullarının özellikleri sıralanırken *"Onlar, Allah ile birlikte başka bir ilaha kulluk etmez, hak olmadıkça Allah'ın haram kıldığı cana kıymaz ve zina etmezler. Kim bunları yaparsa cezasını görecektir."* (el-Furkan, 25/68) buyrulmakta ve şirk, adam öldürme ve zinayı işleyenlerin cezalandırılacakları, takip eden 69. âyette onlara kat kat azap verileceği ve alçaltılmış olarak azapta ebediyen kalacakları ifade edilmektedir. Yetmişinci âyet ise hem bu âyet hem de bahse konu olan Nisa 93. âyetin anlamlandırılması noktasında önem arz etmektedir. Zira bu âyette Allah Teâlâ'ya karşı işlenen günahların en büyüğü olan şirk, kulların birbirlerine karşı işleyebileceği en büyük suç olan katl ve toplumun manevi kimliğine karşı en büyük tehditlerden olan zinanın affedileceğine dair *"Ancak tövbe edip iman eden ve salih amel işleyenler başka. İşte bunların kötülüklerini Allah iyiliğe çevirecektir. Allah şüphesiz çok bağışlayan ve çok merhamet edendir."* (el-Furkân, 25/70) buyrulmuştur.

Affedilmeyen günahlar konusunda müslümanı öldürenin durumu en fazla tartışmaya medar olan konu olduğu için etraflıca üzerinde durulması gerekmektedir. Konu, İslâmî ilimlerin hemen her alanında genişçe tartışılmıştır. Önemine binaen muasır çalışmalarda⁴² da konu edinildiği için tekrara düşmeme adına bu çalışmada ana hatlarıyla temas edilmekle yetinilecektir. Söz konusu çalışmalardan ilkinin telif eden Koçyiğit, kasıtlı olarak adam öldürenin asla affedilemeyeceği kanaatine varmıştır. Yukarıda zikredilen; Maide 32 ve Nisa 94 âyetlerinin çok açık olduğunu ve sahih bir isnadla merfu olarak nakledilen, "Küfür üzere ölen ve bir mü'mini kasıtlı olarak öldüren haricinde, Allah'ın (c.c) bütün günahları affetmesi umulur"⁴³ rivayetinde de sarahaten zikredildiğini ifade eden Koçyiğit, konuya dair İbn Abbas'tan nakledilen rivayetlere işaret ederek âyetin mensûh olmadığını ifade etmiştir.⁴⁴

Konuya ilişkin diğer çalışmanın sahibi Karagöz ise önceki çalışmadan farklı bir kanaat bildirmiştir. Ona göre âyet, imanı sebebiyle yahut öldürmeyi helal sayarak bir mü'mini öldüren kimsenin ebediyen cehennemlik olduğunu ifade etmektedir. İbn Abbas'ın görüşünü aktaran yazar, bunu tartışmamış, "خالدا/hâlden ifadesinin uzun süre cehennemde kalıp çıkması anlamına geldiği" şeklindeki görüşü tercih etmiş ve Mu'tezile'nin benimsediği "tövbe etmeden ölürse cehennemlik olduğu" görüşünün isabetsiz olduğunu ifade etmiştir. Âyetin sebep-i nüzûlü olarak zikredilen Mikyas b. Dabâbe hadisesinden hareketle âyette kastedilenin irtidat ederek dine karşı bu cürmü işleyen; Taberî'nin naklettiği rivayetten⁴⁵ dolayı da adam öldürmenin haramlığını kabul etmeyen kimse olduğunu kaydetmiştir. İman üzere ölenin cennete gideceğine dair naslarda vurgulanan genel ilke çerçevesinde konuyu değerlendiren yazar, bir müslümanı kasten öldüren müslümanın, tövbe etmese de Allah Teâlâ'nın meşîetinde olup dilerse affedeceğini, âyette zikredilen cezanın da caydırmaya yönelik anlaşılması gerektiğini belirtmiştir.⁴⁶

Katilin cezasını bildiren bu âyete ilişkin ihtilafların sahabe

⁴² Talat Koçyiğit, "Kasden İnsan Öldürmenin Dindeki Hükümü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (01 Nisan 1995), 13-23; İsmail Karagöz, "Cana Kıymak Büyük Günahtır", *Diyanet İlmî Dergi* 170 (Şubat 2005), 37-44.

⁴³ Nesâî, *Tahrîmü'd-dem*, 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/112.

⁴⁴ Koçyiğit, "Kasden İnsan Öldürmenin Dindeki Hükümü", 20-23.

⁴⁵ *Câmiu'l-beyân*'da "dediler ki" ifadesiyle başlayan rivayetin مستحلا/helal sayan kaydıyla nakledildiği görülmektedir. Bk. Taberî, *et-Tefsir*, 9/ 61; Karagöz, "Cana Kıymak", 40.

⁴⁶ Karagöz, "Cana Kıymak", 40-44.

döneminden itibaren başladığı görülmektedir.⁴⁷ Konuya ilişkin en yaygın kanaat İbn Abbas'tan (ö. 68/688) nakledilmektedir. Hadis kaynaklarının hemen hepsinde yer alan rivayete göre İbn Abbas'a, Furkan suresi 70. âyet ve konumuz olan Nisa suresi 93. âyetlerin sorulmuş ve o, Furkan'daki âyetin, İslâm'a girmek isteyen ve cahiliyede adam öldürmüş olan müşrikleri kastettiğini, "tövbe eden ve iman edenler hariç" ibaresinin onlara bir müjde olarak indirildiğini söylemiştir. Nisa'daki âyetin ise İslâm'ı ve şerîitini bildikten sonra adam öldürenin cehennemlik olacağını haber verdiğini ifade etmiştir.⁴⁸ Yine o, bu konuda son nazil olan âyetin Nisa 93. âyet olduğunu ve hiçbir âyetin onu nesh etmediğini söylemiştir.⁴⁹ Rivayetlerde bu âyetin, Furkan suresinden altı ay sonra indiği kaydedilmiştir⁵⁰ İbn Abbas'la birlikte Zeyd b. Sabit, Abdullah b. Mesud ve İbn Ömer'in de tövbe konusunda menfi kanaate sahip olduğu zikredilmiştir.⁵¹ İbn Abbas'tan bunun tam aksine görüş bildirdiğine dair nakiller de bulunmaktadır.⁵²

Şirkten sonra en büyük günah olan katl konusunda Hz. Peygamber'in de âyet-i kerîmedeki cezayı teyit eder mahiyette ifadeleri mevcuttur. Bir rivayette nakledildiğine göre Bedir ashabından olan Mikdad b. Amr Rasûlullah'a, "Şâyet ben bir kâfirle karşılaşır, onunla savaşırsam ve o kılıcıyla bir elime vurup keser ve ardından bir ağacın arkasına sığınarak 'ben müslüman oldum' derse; bunu söyledikten sonra ben onu öldüreyim mi ey Allah'ın Rasülü" diye sorduğu ve Rasûlullah'ın (s), "Sakin onu öldürme. Şâyet onu öldürürsen O, sen onu öldürmeden önceki konumuna, sen de onu söylemeden (müslüman olmadan) önceki konumuna geçersin." buyurduğu⁵³ kaydedilmiştir. Yine Rasûlullah (s), "Mümin, haram bir kana isabet etmediği sürece dininin rahatlığı/fesahatı içindedir" buyurmuştur.⁵⁴ Diğer bir hadiste ise "Ben sizin benden sonra şirke düşeceğinizden korkmuyorum. Lakin ben dünya için birbirinizle yarışa girip savaşmanızdan ve sizden öncekilerin helak

⁴⁷ Bk. Osman Nedim Yektar, *Hz. Peygamber'in Suça ve Suçluya Bakışı*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 43-44.

⁴⁸ Buhârî, "Fedâilü's-sahabe", 58; Müslim, "İman", 1; Ebû Dâvûd, "Fiten", 6.

⁴⁹ Buhârî, "Tefsir", Nisa 93; Müslim, "İman", 1; Tirmizî, "Tefsir", Nisa 93; Ebû Dâvûd, "Fiten", 6; "Tahrîmü'd-dem", 1.

⁵⁰ Ebû Dâvûd, "Fiten", 6.

⁵¹ Ebu'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdulmelik el-Kurtubî İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423), 8/491.

⁵² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392), 18/159; Vâhidî, *Tefsîru'l-Vesît*, 2/100.

⁵³ Buhârî, "Megâzi", 9; Müslim, "İman", 155; Ebû Dâvûd, "Cihad", 104. Bakara 178'den dolayı küfre girmeyeceği yorumu için bk. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb Arnavut. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 1/382.

⁵⁴ Buhârî, "Diyât", 1, Ebû Dâvûd, "Fiten", 6; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/493.

olup gittiği gibi helak olmanızdan korkuyorum."⁵⁵ buyurduğu nakledilmiştir. "Yedi helak edici şeyden kaçının" buyuran Rasûlullah (s), Allah Teâlâ'nın haram kıldığı cana kıymayı da bunlar arasında zikretmiştir.⁵⁶ Yine bu hususta oldukça sarih "Mümine sövmek fasıklık, onunla harb etmek ise küfürdür"⁵⁷ rivayeti zahiren, mümini öldüren yahut onu öldürmeye niyetlenene tehdit içermektedir. Rivayetteki küfür ise, bunu helal saymaya hamledilmiştir.⁵⁸

Gerek sahabe nesli gerekse sonraki tabakalardaki âlimlerin ekseriyetle bu hususta kanaatinin İbn Abbas'ın aksine olduğu görülmektedir. Yaygın kanaat, adam öldürenin tövbe edebileceği ve tövbesinin kabul edileceği şeklindedir. Hatta tövbe etmese ve bu günahıyla ölse bile Allah, dilerse onu affedecek dilerse de affetmeyecektir. Hz. Ömer, İbn Ömer, Abdullah b. Amr, tabiinden Mücahit, Said b. Cübeyr, İkrime ve Ebu Miclez'in bu kanaati paylaştıkları ifade edilmiştir.⁵⁹ Süleyman et-Teymî kanalıyla Ebu Miclez'den nakledildiğine göre o, "Evet cezası odur ama dilerse bağışlar" demiştir.⁶⁰

Bu hususta en kati görüş kendisine atfedildiği için mesele İbn Abbas'ın kanaati etrafında tartışılmıştır. Şerhlerde onun bu görüşüne cevap niteliğinde yorumlara yer verilmiştir. Âlimlerin konuya ilişkin değerlendirmeleri genel olarak şu şekildedir: "Âyette açıkça ifade edildiği üzere adam öldürenin cezası cehennemdir. Şâyet onu müstehillen/öldürmeyi helal sayarak öldürürse kesin kâfirdir ve ebediyen cehennemlidir. Bu günahı helal sayarak öldürmezse fâsıktır ve -âyette zahiren ifade edildiği üzere- "cezası" ebedi cehennemlik olmasıdır. Ama Allah (c.c) dilerse onu affedecektir. Çünkü muvahhid olarak ölenin, nihâyetinde cennete gireceği muhakkaktır. Âyet de zaten kesin cehenneme girer dememiş cezası cehennemdir demiştir."⁶¹ Genel olarak bütün sahabilerin, tabiinin, sonrakilere ve bütün ehl-i sünnet âlimlerin bu görüşte olduğu

⁵⁵ Müslim, "Fezâil", 31.

⁵⁶ Buhârî, "Vesâyâ", 24; Müslim, "İman", 145; Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 10; Nesâî, "Vesâyâ", 12.

⁵⁷ Buhârî, "İman", 35; Müslim, "İman", 116; Tirmizî, "Birr ve Sıla", 52; İbn Mâce, "Sünnet", 9; Nesâî, "Tahrîmü'd-dem", 26.

⁵⁸ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdülbekir el-Bekrî (Mağrib: Vizâratü'l-Evkâf, 1387), 4/237; Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzi, *Kesfü'l-müşkil min hadisi's-sahihayn*. (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 1/299; Nevevî, *el-Minhâc*, 2/54.

⁵⁹ Ebu'l-Kâsım Hibetullah b. el-Hasan b. Mansur et-Taberi Lâlekâî, *el-Müntekâ min şerhi usuli i'tikadi ehli's-sünne* (Cidde: Mektebetü's-Saade, 1994), 4/1122.

⁶⁰ Ebû Dâvûd, "Fiten", 6.

⁶¹ Nevevî, *el-Minhâc*, 17/83; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/495; Aynî, *el-Umde*, 16/56.

vurgulanmıştır. Nakledilen muhalif görüşler de günahın büyüklüğünü gösterme ve ondan alıkoymaya hamledilmiştir.⁶² Görüldüğü üzere müslümanı öldüren kimsenin affedilebileceğini düşünen âlimler genel olarak âyetteki cezayı te'vil etmektedirler. Bakara suresi 254. âyette⁶³ zekâtın müminlere emredilip de âyetin sonunda zekâtı terk etmenin kâfirlere yakışır bir davranış olduğunu söylemesi gibi; Allah Teâlâ'nın, adam öldürmeyi asla mümine yakışmayan bir iş olarak tavsif ettiği şeklinde anlaşılmıştır. Nisa suresinde, "*Hata ile olması dışında bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olamaz...*" (en-Nisa, 4/92) âyetinin de buna işaret ettiği kaydedilmiştir.⁶⁴ Zikredilen⁶⁵ önemli bir delil de yüz insanı öldüren ve tövbe niyetinden dolayı affedilen kişiyi haber veren rivayettir.⁶⁶ Özellikle tevhid üzere ölenin nihâyetinde muhakkak cennete gireceğini haber veren rivayetler⁶⁷ ile daha önce zikredilen, şirk koşmadan ölenin cennete gireceğini bildiren rivayetler, âlimlerin bu husustaki görüşünü tayin eden delillerdir.

Âyet-i Kerîme'de açıkça ebedi kalmak üzere cehenneme girme cezasının tayin edilmesi ve buna rağmen Allah Teâlâ'nın affedebileceği hususu, va'd yahut va'dinden vazgeçmesi meselesini gündeme getirmiştir. Bu konuda Yahya b. Muaz'ın (v. 258/872) görüşleri önem arz etmektedir. Ona göre va'd ve va'd haktır. Va'd, Allah Teâlâ'nın üzerinde kulların hakkıdır. Onlara bunu vereceğini garanti etmiştir. Sözüne, Allah Teâlâ'dan daha vefalı kimse yoktur. Va'id ise O'nun kulları üzerindeki hakkıdır. Onlara şunları yapmayın yoksa azap ederim demiştir. Onlar bunu yapınca bu, Allah'a kalmıştır. Dilerse affeder, dilerse de azap eder."⁶⁸ Mu'tezile'de ise Allah Teâlâ'nın va'dinden dönmeyeceği görüşü benimsenmiştir. Hariciler, adam öldürenin küfre gireceğini düşünürken Mu'tezilî âlimler de ahirette affedilmeyeceği görüşündedirler.⁶⁹

⁶² Nevevî, *el-Minhâc*, 18/159; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/495.

⁶³ "*Ey iman edenler! Alışveriş, dostluk ve aracılığın olmadığı gün gelmeden önce size rızık olarak verdiklerimizden infak edin. İşte kâfirler, zâlimlerin ta kendileridir.*" el-Bakara, 2/254.

⁶⁴ Ebu'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-mesâbîh* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 6/2271.

⁶⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/495.

⁶⁶ Bk. Buhârî, "Enbiyâ", 52; Müslim, "Tevbe", 46; İbn Mâce, "Diyât", 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/245.

⁶⁷ Buhârî, "İman", 32, "İlim", 33, "Mesâcid", 14; Müslim, "İman", 325; Tirmizî, "Sıfetü cehennem", 8; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 20; İbn Mâce, "Zühd", 37; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/443.

⁶⁸ Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, 10/243-244; Vâhidî, *Tefsiru'l-vesit*, 2/100-101.

⁶⁹ Nakledildiğine göre Kureys b. Enes şöyle demiştir: "Ben, Amr b. Ubeyd'in yanındaydım. O, "Ben kıyamette getirilir ve Allah Teâlâ'nın huzurunda dururum. Allah Teâlâ, "Sen, 'katil cehennemdedir' dedin." der ve ben de "Sen böyle buyurdun" derim." dedi. (Devamında)

Âlimler her ne kadar katilin affedilebileceğini düşünseler de hem âyet-i kerîmedeki sarıh ifade hem de adam öldürmenin günahların en ağırı ve şirkten sonra en büyüğü olması sebebiyle, teşvik gibi anlaşılması ve insanlara kolay gelmemesi için henüz öldürme gerçekleşmemişse bunun tövbesinin olmayacağını söylemeyi tercih etmişlerdir. Lakin bir kişi adam öldürdüyse onun da tövbeye davet edileceğine hükmetmişlerdir. İbn Abbas'tan nakledilen nehiy de bu çerçevede değerlendirilmiştir. "Fetva ehli için evla olan katl gibi bir konuda ağır hüküm bildirmeyi seçmektir." denmiştir. Örneğin Süfyan es-Sevri'ye (v. 161/778) katilin cezası sorulunca o, "İlim ehline onun günahı sorulunca 'tövbesi yok' derlerdi. Lakin bir kişi bu hataya düşerse ona 'tövbe et' derlerdi." demiştir.⁷⁰

İbn Abbas'tan nakledilen kat'î görüşe rağmen cumhur ulemanın mümini öldürenin ebediyen cehennemde kalmayacağı görüşünü benimsedikleri görülmektedir. Aksini düşünen âlimlerin genel kanaati, âyetin son derece zahir ve muhkem olmasıdır. Konuyu doğrudan yahut tâlî olarak ilgilendiren âyet ve hadisler çerçevesinde düşünülünce, iman üzere ölen kimsenin günahları sebebiyle cehenneme girse bile sonunda cennete gideceği görüşü daha tercihe şayandır. Çok sayıda âyette, cehennemlik oldukları ısrarla vurgulanan müşrik yahut kâfirlerle cehennemden en alt tabakasında yer alacak olan münafıklar bile tövbe ettikleri takdirde cehennemden kurtulabileceklerdir. Aynı şekilde adam öldürenin de cehennemi hak etmekle birlikte Allah Teâlâ'nın onu kesinlikle affetmeyeceğini söylemek zor gözükmemektedir. Bununla birlikte bu affa nail olmanın adam öldürmeyi kolaylaştırıcı bir hâl almaması için "katl" in affını savunmak vicdana ağır gelmektedir. Özellikle kul hakkının dahi ödeştirilmeden affedilmeyeceğini ihsâs eden naslar, kulun sahip olduğu en yüce dünyevî hak olan yaşama hakkının elinden alınması demek olan "katl" için, diğer kul haklarından daha hafif bir günahmış gibi anlaşılmasına sebep olacak bir af çerçevesi çizilmesi nehy-i ani'l-münkerin maksadına uygun düşmese gerektir.

3. Kul Hakkının Affi Meselesi

Şâri'in koymuş olduğu kaidelerin temel gayelerinden biri hakkın

Amr, Nisa suresi 93. ayeti okudu. Ben de dedim ki: "Peki, Allah (c.c) sana "Şüphesiz Allah kendisine şirk koşulmasını affetmez. Bundan başkasını ise dilediği kimse için bağışlar..." buyurup 'Benim onu affetmeyi dilemeyeceğimi nereden biliyorsun!' derse ne diyeceksin? deyince, bana cevap veremedi." Bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs* (el-Mektebu'l-İslâmî, 1999), 185; Vâhidî, *Tefsiru'l-vesît*, 2/99.

⁷⁰ Vâhidî, *Tefsiru'l-vesît*, 2/99.

muhafaza edilerek adaletin tesis edilmesidir. İdeal bir toplum düzeni hakların korunması ile mümkündür. İslâm beş temel değer korunmasını, can, mal namus, akıl ve neslin dokunulmazlığı prensibini yerleştirerek sosyal ilişkilerde ihlal edilmemesi gereken sınırları çizmiştir. Bu sınırlara riâyet etmemek din dilinde “zulüm” olarak adlandırılmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de çok sayıda âyet zulmün getireceği felaket ve zâlimin uğrayacağı akıbetten bahsetmektedir. Maddî ve manevî haklara dikkat çeken Kur’ân, “malların haksız/batıl yollarla yenmemesini⁷¹, toplumsal roller bağlamında ana-babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın ve uzak komşulara, yakın arkadaşlara, hizmetçilere Allah’ın dilediği şekilde davranılmasını⁷²; “iftira, alay, arkadan çekiştirme, kötü lakap takma, suizan, kusur arama, gıybet gibi ikili ilişkileri zedeleyen, şahsiyeti yaralayan manevi ihlallerden kaçınılmasını⁷³ emretmiştir. Rasûlullah (s), İslâm’a giren herkesin can ve malının diğer müslümanların uhdesinde emanet olduğunu bildirmiştir. Çok sayıda rivayet, müslümanın, diğer müslümanlar üzerindeki haklarını tayin etmekte, İslâm kardeşliğinin, bir refleks aşinalığında hakşinaslık peyda etmesi gerektiğini bildirmektedir.

Kul hakkı konusunda *Sahihi Müslim*’de yer alan şu rivayet, oldukça belirleyicidir: Ebu Hureyre’den nakledildiğine göre Rasûlullah (s), “*Müflis kimdir bilir misiniz?*” diye sormuş ashab, ‘Bizim aramızda müflis parası pulu malı mülkü olmayana denir’ diye cevap vermişti. Bunun üzerine Rasûlullah (s), “*Benim ümmetinden müflisler, kıyamet günü namaz, oruç ve zekatıyla gelir de şuna sövmüş buna iftira atmış, şunun malını yemiş, bunun kanını akıtmış, şuna vurmıştır. Bunun üzerine bu kulun varsa haseneleri ona verilir. Şâyet haseneleri borcunu ödemedene biterse hak sahiplerinin hatalarından alınır ve ona verilir. Sonra da cehenneme atılır.*” buyurmuştu.⁷⁴ Rivayetin zahiri, kul hakkının muhakkak ödettirileceği, hak sahibine hakkının ödeneceğini haber vermektedir. Hadis literatüründe kul hakkının cezasına ilişkin nakledilen rivayetlerin ekseriyetle bu rivayeti desteklediği görülmektedir. Altın ve gümüşün yani dünyada karşılık olarak ödenenlerin hiçbir fayda vermeyeceği güne ulaşmadan, mal yahut namusla ilgili bir kul hakkı varsa helalleşilmesi gerektiğini tembih eden diğer bir rivayet⁷⁵, müflis rivayetini teyit etmekte, ahirette karşılıkların sadece, iyi amellerin verilmesi

⁷¹ el-Bakara 2/188; Âl-i İmrân 3/161; en-Nisâ 4/29-30, 161; et-Tevbe 9/34; el-İsrâ 17/34-35. Bk. Çağrı, “Kul Hakkı”, 26/350.

⁷² en-Nisa, 4/36.

⁷³ en-Nisâ 4/112; el-Hucurât 49/11-12; el-Kalem 68/11; el-Hümeze 104/1. Bk. Çağrı, “Kul Hakkı”, 26/350.

⁷⁴ Müslim, “Birr ve Silâ”, 59; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/399.

⁷⁵ Buhârî, “Mezâlim”, 11; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/377.

ve kötülüklerin üstlenilmesi ile ödenebileceğine işaret etmektedir. "Küfür üzere ölen ve kasten bir mümini öldüren haricinde bütün günahların bağışlanabileceği" ifade edilerek kul hakkının da affedilmeyeceği haber verilmektedir.⁷⁶ "Pazartesi ve perşembe günleri cennet kapılarının açılarak şirk koşmayanların affedileceği" müjdelenirken, aralarında husumet bulunan müslümanların araları düzelene kadar bekletileceği ifade edilerek yine kul hakkı istisna tutulmaktadır.⁷⁷

Özellikle borcun ifası çerçevesindeki uyarılar ziyadesiyle önemlidir. Rasûlullah'ın (s), tüm günahları affedileceği müjdelenen şehidin dahi borçlarından sorumlu olacağını ifade etmesi⁷⁸ ve ganimet paylarından çalarak toplumun hakkına girenin şehitliğine bile zeval gelebileceğini bildirmesi⁷⁹, bu günahın önemine işaret etmesi açısından önem arz eden haberlerdir.

Çalışmanın ilk başlığında ele alındığı üzere Kur'ân-ı Kerîm'de (en-Nisa, 4/48) şirk harici bütün günahların affedileceği ifade edilirken kul hakkına ilişkin Rasûlullah'tan (s) nakledilenleri göz önünde bulunduran bazı âlimler, Hz. Peygamber'in (s) bu âyete ziyade bulduğu çıkarımında bulunmuşlardır.⁸⁰ Allah hakkı ve kul haklarının ihlali neticesinde tahakkuk edecek cezalara ilişkin tespitlerde, bu çerçevede farklı sonuçlara ulaşılmıştır. Örneğin, hata ile işlenen bir suç -şâyet gerçek bir mazeretse- Allah haklarıyla ilgili ise cezanın sâkit olacağı, fakat kul haklarının çiğnenmesi söz konusuysa cezanın cârî olacağı ifade edilmiştir.⁸¹ Hac yahut hicret gibi öncesi için geniş af müjdeleri verilen amellerin dahi kul hakkını düşürmeyeceği hususunda icmâ bulunduğuy kaydedilmiştir.⁸² İman eden bir kâfirin bile kul haklarının üzerinde kalacağı görüşü⁸³ konunun hassasiyetini yansıtmaya açısından önemlidir.

Kulların işlediği günahlar cihetinden bakıldığı zaman her günahta bir hakkın ihlal edildiği görülür. Zira bazı günahlarda yalnızca Allah Teâlâ'nın hududu çiğnendiği için Allah hakkının ihlali; bazı günahlarda ise kulların

⁷⁶ Ebû Dâvûd, "Fiten", 6; Nesâî, "Tahrîmü'd-dem", 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 18/112.

⁷⁷ Müslim, "Birr ve Sıla", 35; Tirmizî, "Birr ve Sıla", 76.

⁷⁸ Müslim, "İmâre", 119; Nesâî, "Buyû", 99; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/627.

⁷⁹ Müslim, "İman", 182; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/130; Dârimî, "Siyer", 50.

⁸⁰ İbn Âdil, *el-Lübâb fî ulûmi'l-kitâb*, 6/347.

⁸¹ Bk. Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b Ahmed b Musa Ayni, *Nuhabü'l-efkâr fî tenkîhi mebâni'l-ahbâr fî Şerhi meâni'l-âsâr*. (Doha: Vizaratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2008), 11/263.

⁸² İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 1/207; Aliyyü'l-Kârî, *el-Mirkât*, 1/102.

⁸³ Bedreddin Muhammed b Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 4/423.

sınırları korunmadığı için kul hakkına girilmesi söz konusudur. Salih kul Allah hakkı ve kul haklarını büsbütün yerine getiren kimse olarak tarif edilmiştir.⁸⁴ Esasında kul hakkında, zulmü yasaklamış olması sebebiyle Allah hakkı da söz konusudur.⁸⁵ Bu sebeple usulünce tövbesi gereklidir. Tövbenin günaha göre olması gerektiğini ifade eden Abdullah b. Mübarek (181/797), hakiki tövbenin altı alametini sıralamış, kul hakkının tövbesinin ise haklıya hakkının verilmesi olduğunu ifade etmiştir.⁸⁶ Zira istiğfarın Allah ile kul arasındaki günahları affettirebileceği, kul hakkını ise tövbenin düşürmeyeceği ifade edilmiştir.⁸⁷

Kul haklarına ilişkin varit olan nasların, Nisa suresi 48. ve Zümer suresi 53. gibi af kapsamını oldukça genişleten âyetler ve şirke bulaşmadan Allah'ın huzuruna çıkan yahut "Lailaheillallah" üzere (imanlı olarak) son nefesini veren herkesin önünde sonunda muhakkak cennete gireceğini haber veren rivayetlerden bağımsız olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Bu bağlamda düşünüldüğü zaman, Rasûlullah'ın (s) âyete ziyadede bulunduğunu söylemek zordur. Zira rivayetler kul hakkının affedilmeyeceğini değil hak sahibine karşılığının muhakkak verileceğini bildirmektedir. Sadece istiğfarla mazlumun hakkının düşmeyeceğini ifade eden İbn Teymiyye (v. 728/1328), hem katilin hem de zâlimin tövbesinin kabul edileceğini lakin mazlumun hakkının muhakkak ödeneceğini kaydetmiştir. Ona göre ya Allah onu zâlimin hasenatından yahut da kendi lütfundan verecektir.⁸⁸ Âlimlerin genel kanaatine göre kul haklarında güç yetirebildiği sürece, bizzat ödemek yahut borçlanmak suretiyle, nasıl mümkünse tövbesi yerine getirilmelidir. Güç yetmezse imkân bulduğu ilk zamanda edâ etmeye azmetmesi gerekir.⁸⁹

Nasların genelinden anlaşıldığı kadarıyla maddî yahut manevî alacak sahibi bir kul ahirette hakkını muhakkak alacaktır. Lakin âyetin bildirmesiyle, şirk harici günahların affı, Allah Teâlâ'nın meşîetinde olduğu için şâyet Allah Teâlâ bir kulu affetmeyi dilerse onun üzerindeki hakları alacaklıya verip onu razı etmesi mümkündür. Nitekim "Allah'a şirk

⁸⁴ Ebu'l-Bekâ, *Külliyât*, 1/561.

⁸⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*. (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.), 4/36.

⁸⁶ İbn Battâl, *Şerhu sahihi'l-Buhârî*, 10/80.

⁸⁷ İbn Battâl, *Şerhu sahihi'l-Buhârî*, 9/104.

⁸⁸ Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Mücemme'l-Melik Fehd, 1416/1995), 34/173.

⁸⁹ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Hasen b. Muhammed el-Halîmî, *el-Minhâc fî şubahi'imân*. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 3/122.

koşmayarak ölen bir kimsenin cennete gireceğini söyleyen Rasûlullah'a "zina etse hırsızlık yapsa da mı?" diye ısrarla sorulmasına rağmen O'nun (s) "Evet. Zina etse, hırsızlık yapsa da." buyurduğunu⁹⁰ haber veren rivayet büyük günahları işlemiş olsa dahi kişinin imanlı öldüğü takdirde cennete gireceğini bildirmektedir. Oldukça geniş bir kavram olan "kul hakkı" çerçevesinde değerlendirilebilecek günahlardan bir kısmı küçük, bir kısmı ise büyük günahlardır. Naslar bunların muhakkak ödeştirileceğini haber verse de bu ödeşmenin mahiyeti muğlaktır. Allah Teâlâ'nın meşîetinde olan, affa nail olacak kulların üzerindeki borçların da Allah (c.c) tarafından ödenebileceği, affedilmezse bu günahlar sebebiyle cehenneme gidebileceği düşünülmektedir.

4. Bütün Günahların Affı

Günahların affı hususunda Kur'ân-ı Kerîm'deki kapsamı en geniş âyet, Zümer suresi 53. âyettir. Zira âyette "De ki: Ey nefislerini heba eden kullarım. Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Şüphesiz Allah bütün günahları bağışlar. Muhakkak O, çok bağışlayan ve çok merhamet edendir." (ez-Zümer, 39/53) buyrulmak suretiyle, bütün günahların affedilebileceği ifade edilmiştir. Bu çerçevede âyetin nüzül sebebi de göz önünde bulundurularak kapsamının tahlil edilmesi gerekmektedir.

Kur'ân'ın iç bütünlüğü ve mutlak çelişmezliği açısından konu ele alınırsa, cezalandırmayı hak edecek çok sayıda günahın âyetlerde zikredildiği görülmektedir. Rahman'ın has kullarının özellikleri sayılırken onlarda asla bulunmayacak vasıflar; Allah'a şirk koşmak, Allah'ın haram kıldığı cana kıymak ve zina etmek olarak sıralanır ve bunları yapanların muhakkak cezasını çekeceği ifade edilir.⁹¹ Şirkin asla affedilmeyeceği, adam öldürenin cezasının ebediyen cehennemde kalmak olduğunu ifade eden âyetlerin bu âyeti tahsis ettiği yahut âyetteki affın kapsamının farklı değerlendirilmesi gerektiği şeklinde bir anlayış ortaya çıkmaktadır.

Âyetin genel olarak "cahiliyede işlediğiniz şirkten dolayı ümit kesmeyin" kaydıyla anlaşıldığı görülmektedir.⁹² Mukâtil'e göre, şirk olsun, katl olsun, zina olsun Allah Teâlâ İslâm'la birlikte geçmiş bütün günahları bağışlayacaktır.⁹³ İsnadı problemlili olmakla birlikte bir rivayette Rasûlullah'ın (s), "Dünya ve içindekiler benim olsa, beni bu âyet kadar

⁹⁰ Buhârî, "Cenâiz", 1; Müslim, "İman", 153; Tirmizî, "Sıfetu cehennem", 17; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/312.

⁹¹ el-Furkan 25/68.

⁹² Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm et-Teymî el-Basrî el-Kayrevânî*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 1/490.

⁹³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, 3/683.

sevindirmez” buyurduğu, bunun üzerine bir adamın, “Ya Rasûlullah, peki şirk koşan?” demesi üzerine bir süre susup üç defa, “*Şirk de dâhil şirk de*” dediği kaydedilmiştir.⁹⁴

Âyet, günahların affi hususunda çerçeveyi oldukça genişletirken önceki başlıklarda ele alınan Nisa 48 ve 93. âyetlerde şirk ve katlin bu kapsamdan çıkarıldığı görülmektedir. Âyetlerin zahirinde görülen bu muhtelif hükümler, nesh yahut te’vilden birine ihtiyaç bulunduğunu göstermektedir. Nitekim bazı âlimler âyetin, Nisa 48 ve 93’le mensûh olduğunu belirtmişlerdir.⁹⁵ Nisa 93’le ilgili aktarılmaya çalışıldığı şekilde az da olsa ihtilaf mevcut olmakla birlikte özellikle şirkin affedilmeyeceğini ifade eden Nisa suresi 48. âyetin muhkem olduğu genel kanaattir. Bu çerçevede bahse konu âyet ya mensûh ya da müevvel kabul edilecektir.

Âyetin iniş sebebine dair nakledilenler göz önünde bulundurulduğu takdirde neshten bahsetmek mümkün görünmemektedir. Zira âyetin, ekseriyetle İslâm’a girmek isteyen ve cahiliyede işledikleri büyük günahlardan korkan müşrikler⁹⁶ yahut müslümanken dinden dönen daha sonra tekrar girme konusunda tereddüt yaşayanlar hakkında indiği nakledilmektedir⁹⁷ ki bu durum İslâm’a girdikleri takdirde bütün günahlarının affedileceğini ifade etmiş olmaktadır. Buna karşın, sebebin hususiliği âyetin umumî anlaşılmasına mani olmayacağı ve âyetin neshine delalet eden bir husus bulunmadığı için bütün insanları kapsaması daha doğru görünmektedir. Nitekim ekseriyetle âlimlerin kanaatleri de bu minvaldedir.⁹⁸ Bu takdirde de âyetin te’vili zorunlu hale gelmektedir. Affın anlam haritasının tespiti gerekmektedir. Çünkü naslardan sadece küfür üzere ölenlerin değil müslümanlardan bir kısmının da evveleminde

⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/45. Şuayb Arnavut, rivayetin zayıf olduğunu ifade etmiştir.

⁹⁵ Ebû İshak İbrâhim b Musa b Muhammed el-Gırnati Şâtıbî, *el-Muvâfakât*. (Huber: Dâru İbn Affan, 1997), 3/361; Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf Münavî, *Feyzû'l-kadîr şerhu'l-Camii's-sağîr* (Mısır: Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1356), 2/6.

⁹⁶ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî Abdürrezzâk, *Tefsîru Abdürrezzâk*, thk. Mahmud Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 3/134.

⁹⁷ Taberî'nin naklettiğine göre âyet, İslâm'a girip Mekke'de alıkonulan daha sonra gördükleri eziyetten sonra tekrar dinden çıkan ve tekrar İslâm'a girmek isteyen kişiler hakkında inmiştir. Hz. Ömer'in bu kişilere ayeti yazarak gönderdiği kaydedilmiştir. Bk. Taberî, *et-Tefsîr*, 21/309. Ayrıca Hz. Ömer'in bu ayetle ilgili, “Biz, gördüğü eziyet ve sıkıntılardan dolayı İslâm'dan dönenin 'tövbesi/geri dönüşü yoktur' derdik. Fakat Allah (c.c) Zümer 53'ü indirdi.” dediği nakledilmektedir. Rivayeti nakleden Hâkim, Müslim'in şartlarına uygun olduğunu ifade etmiştir. Bk Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/472.

⁹⁸ Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîr*, 3/683; Taberî, *et-Tefsîr*, 21/309. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/361.

cehenneme girebileceği açıkça anlaşılmaktadır. Kadı İyaz, Rasûlullah'ın (s) "ümmetinden büyük günah işleyenler için" olduğunu ifade ettiği şefaati bu âyet doğrultusunda ümmetinin cehennemde ebedi kalmaması için ve azabın hafifletilmesi için vaki olacağı kanaatindedir.⁹⁹ Diğer taraftan âyetin tövbe kaydıyla bütün günahlara şamil anlaşılabilmesi de mümkündür ki Nisa 48'le ilgili bölümde tövbenin affa etkisi hususu tartışılmıştır.

Mu'tezile ve Haricîler haricinde cumhur ulemanın, tövbesiz günahın affedilebileceğine kail oldukları ve âyetin yorumunda daima Nisa 48'i göz önünde bulundurdıkları müşahede edilmektedir. Bu çerçevede şirk üzere ölmediği sürece kişinin bütün günahları Allah Teâlâ'nın meşîetindedir. Dilerse affedecek dilerse de affetmeyecektir.¹⁰⁰ Nitekim rivayetlerden, sahabilerin de âyeti geniş kapsamıyla değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. "Abdullah b. Mesud'un mescitte insanlara cehennem ateşi ve prangalarından bahseden bir kıssacıya bu âyeti hatırlatarak ümit kestirmemesi gerektiğini ifade ettiği" nakledilmiştir.¹⁰¹ Yine onun bu âyet için "şüphesiz Kur'ân'daki en büyük kurtuluş âyetidir" dediği¹⁰², Hz. Ali'nin ise "Kur'ân'daki en geniş âyettir" dediği¹⁰³ rivayet edilmiştir. Âyet mutlak olarak düşünüldüğünde ise tövbe kaydı önem arz etmektedir. Meseleye bu açıdan bakan Râzî, müteakip âyette "Azap size gelip çatmadan önce Rabbinize yönelip O'na teslim olun; sonra kimseden yardım göremezsiniz." buyurulması sebebiyle tövbe ile mukayyet olduğu kabul edilmeden mutlak anlaşılamayacağını belirtmiştir.¹⁰⁴ Ona göre âyetin muradı, İslâm'a girme hususunda bir gayr-i müslimin yahut günahkâr müslümanın ümitsizliğe düşmemesidir. Netice itibarıyla âyet-i kerîmede zikredilen affın, İslâm üzere son nefesini veren herkese şâmil bir şekilde anlaşılması gerekmektedir.

Sonuç

Çalışmada, büyük yahut küçük günahlardan ziyade affedilmeme

⁹⁹ Tîbî; Kadı İyaz'ın bu sözünden, şefaatin sadece kebâir ehline has olup cehenneme girmeden önce fayda etmeyeceği gibi bir anlam çıkabileceğini ifade etmiştir. Ona göre şefaatin cehennemde bir süre kaldıktan sonra gerçekleşeceğine dair herhangi bir delalet yoktur ve diğer ayetlerle birlikte değerlendirildiğinde tamamıyla meşîet çerçevesinde anlaşılması gerekmektedir. Aynı hususa temas eden Râzî, *يغفر* kelimesi muzari sigada olduğu için istikbal bildirdiğini, dolayısıyla ayetteki bu kaydın, cehenneme giren yahut girmeyen herkesin, tevhid üzere öldükleri takdirde affa mazhar olacakları şeklinde anlaşılması gerektiğini kaydetmiştir. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 27/464.

¹⁰⁰ Ebu'l-'Alâ Muhammed Abdurrahman b. Abdürrahim Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmiu't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 9/80.

¹⁰¹ Taberî, *et-Tefsir*, 21/309.

¹⁰² Taberî, *et-Tefsir*, 21/308.

¹⁰³ Taberî, *et-Tefsir*, 21/309.

¹⁰⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 27/464.

ihtimalinden bahsedilen günahların tespit ve tahlili amaçlanmıştır. Naslarda özellikle şirkin asla affedilmeyeceği, kasten bir müslümanı öldürenin ebediyen cehennemlik olduğu, kul hakkının ise muhakkak bir karşılığı olacağı ifade edilmektedir. Şirkin affedilmeyeceği, âyet ve hadislerde son derece sarıh bir üslupla ifade edilmektedir ve bu hususta icmâ mevcuttur. Bununla birlikte zikri geçen şirkin, sınırlı bir günahtan ziyade itikâdî bir hâli ifade ettiği, kulun son nefesini verirken üzerine bulunduğu durumu nitelemek için kullanıldığı, kulun yaşarken işlediği ve şirk olarak adlandırılacak günahların kastedilmediği düşünülmektedir. Çünkü kişinin, içinde bulunduğu ve henüz imanla şereflenmediği yahut İslâm'a girdikten sonra tekraren düştüğü şirkin tövbesinin olduğu ve Allah Teâlâ'nın bu tövbeyi kabul edeceği icmâ ile sabittir. Nitekim birçok âyet, insanları bizzat bu tövbeye davet etmektedir. Bu çerçevede, ilk muhatap aldığı kitlenin yaygın sapkın inancı olduğu için "şirk"e vurgu yapıldığı yoksa netice itibariyle küfür ile aynı anlamda kullanıldığı kanaatine ulaşılmıştır. Yani affedilmeyecek olan şirk, kişinin müşrik yahut kâfir olduğu halde ölmesidir. İkinci bir ihtimal olarak akla gelen ve küçük yahut gizli şirk olarak adlandırılan rıyanın ise hangi amelde söz konusu olduysa onu boşa çıkaracağı, kişiyi dinden çıkarmayacağı görüşünün genel kabul gördüğü tespit edilmiştir.

Kasten bir müslümanı öldürenin durumunun ise üzerinde en fazla ihtilaf edilen hususlardan olduğu görülmüştür. Her ne kadar âyette oldukça açık bir ifadeyle ebediyen cehennemlik olduğu zikredilse de Mu'tezilî ve Haricîler dışındaki mezheplerin ekseriyeti, bu günahı işleyenin de tövbesi olduğu, tövbe etmeden ölse bile Allah'ın dilemesi ile affedilebileceği kanaatinde-dir. Müstakil her âyete, bir norm tespiti maksadıyla yaklaşılması mekâsıdın gözden kaçırılması gibi bir netice doğurabilmektedir. Nasların umumu göz önüne alındığında ebedi cehennemlik olma durumunun iman üzere ölmeme haline hasredildiği görülmektedir. Naslar, bütünsel bir yaklaşımla değerlendirildiğinde, ilgili âyet oldukça açık olsa da adam öldürmenin cezasını haber verdiği, bu günahın kesinlikle tövbesinin olmadığını yahut Allah Teâlâ'nın asla affetmeyeceğini ispat etmediği şeklindeki kanaatin tercihe daha şayan olduğu görülmektedir. Bununla birlikte haksız yere bir insanın hayat hakkını elinden alma gibi son derece ağır ve büyük bir günahın basite alınması endişesinin genel olarak değerlendirmelere yansdığı görülmüştür.

Kul hakkının affedilmemesi meselesi birçok hadiste sarahaten zikredilmektedir. Bununla birlikte şirk ile kul hakkının affedilmemesi mahiyet olarak farklıdır. Kul hakkına ilişkin tehdit, ahirette bir hesaplaşmayı

haber vermektedir. Zulme uğrayana hakkı muhakkak ödenecektir. Hakkı çiğneyen, şâyet Allah'ın (c.c) affetmeyi dileyeceği bir kul ise karşılığın bizzat Allah (c.c) tarafından verilebileceği ifade edilmiştir. Aksi takdirde kulun önce iyi amelleri alınacak, yetmezse alacaklı kulun kötülüklerini de üstlenecek ve bu durum cehenneme girmesine sebep olabilecektir. Lakin şirk gibi ebediyen cehennemde kalmaya sebep olacak bir günah değildir. Şirkle birlikte zikredilmesinin ise günahın ağırlığını vurgulamak için olduğu düşünülmektedir.

Bazı ihtilaflar bulunmakla birlikte "her günahın bir tövbesi olduğu" kanaati, tercihe daha şayan görülmüştür. İşlenen günaha göre tövbenin mahiyeti değişmektedir. Küfür yahut şirkin tövbesi İslâm'a girmek; kebâir yahut seyyienin tövbesi ise istiğfar ve o günaha bir daha dönmemektir. Kul hakkının tövbesi ise hak sahibi ile ödemektir. Aksi takdirde ahirette muhakkak kulun karşısına çıkacaktır ve Allah (c.c) affını dilemezse cehenneme girmesine sebep olabilecektir. Bir müslümanı öldürmek suretiyle onun en ulvî haklarından olan hayat hakkının gasp edilmesinin de muhakkak ahirette bir hesaplaşması olacaktır. Bununla birlikte günahlar hususunda temel tutum ümidin kesilmemesidir. Bu çerçevede naslarda zikredilen bazı cezalar, tahzir/sakındırmaya yorulmuş olmakla birlikte sürekli tahzir çıkarımında bulunmanın, cezaların caydırıcılığını buharlaştırarak vaat edilen tehdidin etkisini yitirmesi gibi arzu edilmeyen sosyal bir neticeye sebep olabileceği düşünülmektedir.



KAYNAKÇA

ABDÜRREZZÂK, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musanneffi'l-hadîs*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.

ABDÜRREZZÂK, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *Tefsîru Abdürrezzâk*. thk. Mahmud Muhammed Abduh. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.

AHMED B. HANBEL, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvut ve dğr. Bayrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

ALİYYÜ'L-KÂRÎ, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-mesâbih*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002.

AYNÎ, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b Ahmed b Musa. *Nuhabü'l-efkâr*

- fî tenkîhi mebâni'l-ahbâr fi Şerhi meâni'l-âsâr*. thk. Ebu Temim Yasir b. İbrahim. Doha : Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 2008.
- AYNÎ, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- BEBEK, Adil. "Kebîre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/163-164. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Şuabu'l-îmân*. thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid. Bombay: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003
- BEZZÂR, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî. *el-Bahru'z-zehhâr*. thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynu'l-lâh vd. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâîl b İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahihü'l-Buhari*. thk. Mustafa el-Buga. Dimaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1410/1990.
- CEMALEDDİN KÂSİMÎ, Muhammed b Muhammed Saîd. *Tefsiru'l-Kasimi/Mehasinü't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- DÂRİMÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fadl. *es-Sünen*. thk. Nebil Haşim el-Ğamrî. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1434/2013.
- EBÛ DÂVÛD ET-TAYÂLİSÎ, Süleymân b. Dâvud b. el-Cârûd. *Müsnedü Ebû Dâvud et-Tayâlisî*. thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî. Cize: Hicr li't-Tıbaa' ve'n-Neşr, 1419.
- EBÛ DÂVUD, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebû Dâvud*. thk. Şuayb el-Arnaût. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- EBÛ HAYYÂN, Muhammed b. Yûsuf. *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhît*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî, 1414/1994.
- EBÛ'L-LEYS ES-SEMERKANDÎ, Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim. *Tefsîru's-Semerkandî*. thk. Âdil Muhammed Muavved vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- EBÛSSUUD EFENDÎ, Muhammed b Muhammed b Muhyiddin İmad. *Tefsiru Ebüssuud/İrşâdü'l-akli's-selim ila mezaya'l-Kur'ân-ı Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- ERTUGAY, Recep. "Hadisler Işığında Suçlulara Yaklaşım". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2020), 7-29.
- GAZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.
- HÂKİM EN-NİSÂBURÎ, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi' Muhammed. *Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-

İlmiyye, 1990.

HÂLÎMÎ, Ebû Abdillâh Hüseyin b Hasen b Muhammed b. Halîm Cürcânî. *el-Minhac fî şuabi'l-iman*. thk. Hilmi Muhammed Fûde. Beyrut : Dâru'l-Fikr, 1399/1979.

HEYSEMÎ, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Hüsâmeddin el-Kudsî. Beyrut: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.

IRAKÎ, Ebû'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin. *Tarhu't-tesrîb fî şerhi't-takrîb*. Beyrut : Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2020.

İBN ABDİLBERR, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdülbekir el-Bekrî. Mağrib: Vizâratü'l-Evkâf, 1387/1967.

İBN ADİL, Ebû Hafs Ömer b Ali ed-Dîmaşki. *el-Lübab fî ulumi'l-kitâb*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.

İBN BATTÂL, Ebu'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdulmelik el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.

İBN EBÎ HÂTİM, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. S. Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa, 1419.

İBN HACER, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b Alî b Muhammed. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhari*. nşr. Muhibbüdin el-Hatib. Beyrut : Dâru'l-Ma'rife, 1379.

İBN HİBBÂN, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.

İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE, Şemseddin Muhammed b Ebu Bekr. *Cevabü'l-kafi limen se'ele ani'd-deva'i's-şafi*. Mağrib: Dâru'l-Ma'rife, 1418/1997.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*. el-Mektebü'l-İslâmî, 1999.

İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şuayb el-Arnaût - ve dğr. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.

İBN TEYMİYYE, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. Medine: Mücemme'l-Melik Fehd, 1416/1995.


İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b Alî b Muhammed

- Bağdâdî. *Keşfü'l-müşkil min hadisi's-sahihayn*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyad : Dâru'l-Vatan, 1997.
- KEFEVÎ, Mahmud b. Süleyman. *Ketaibu "Alami'l-ahyar min fukaha'i mezhebi" nu'ani'l-muhtar*. nşr. Abdüllatif Abdurrahman. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- KOÇYİĞİT, Talat. "Kasden İnsan Öldürmenin Dindeki Hükümü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (01 Nisan 1995), 13-23.
- KÖSE, Ali. "Günah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/286. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- LALEKÂÎ, Ebü'l-Kâsım Hibetullah b el-Hasan b Mansur et-Taberi. *el-Münteka min şerhi usuli i'tikadi ehli's-sünne ve'l-cemaa*. Cidde : Mektebetü's-Saade, 1994.
- MA'MER B. RÂŞİD, Ebû Urve el-Ezdî. *el-Câmi'*. thk. Habibü'r-Rahmân el-Azamî. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b Muhammed b Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azim/Te'vilatu ehli's-sünne*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- MUKÂTİL B. SÜLEYMAN. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. ed. Abdullah Mahmud Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.
- MÜBÂREKFÛRÎ, Ebü'l-'Alâ Muhammed Abdurrahman b. Abdürrahim. *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmiu't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- MÜNAVÎ, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Camii's-sağîr*. Mısır: Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1356.
- MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1375/1956.
- NESÂÎ, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünenü'n-Nesâî*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- NEVEVÎ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392/1972.
- NÎSÂBÛRÎ, Nizamüddîn Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî. *Garâibü'l-Kur'ân ve rağâibü'l-furkân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416.
- ÖZÇELİK, Harun. "Hadislere Göre Günahların Bağışlanma Yolları- I". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2010), 139-166.

- ÖZÇELİK, Harun. "Hadislere Göre Günahların Bağışlanma Yolları- II". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2011), 81-101.
- RÂZÎ, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Taberistânî. *Mefâtîhu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- ŞÂTİBÎ, Ebû İshak İbrâhim b Musa b Muhammed el-Gırnati. *Muvafakat*. thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan. Dâru İbn Affan, 1417/1997.
- ŞEVKÂNÎ, Ebû Abdullah Muhammed b Ali b Muhammed el-Havlani. *Fethü'l-kadir : el-câmi' beyne fenneyi'r-rivaye ve'd-diraye min ilmi't-tefsir*. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1964.
- TABERÂNÎ, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Silefi. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Hicr: Dâru'l-Hicr, 2001.
- TAHÂVÎ, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme el-Ezdî el-Mısrî. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415.
- TİRMİZÎ, Muhammed b. İ'sâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. hmed Muhammed Şâkir vd. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbi'l-Haleb, 2. Basım, 1975.
- YAHYÂ B. SELLÂM. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Doktor Hind Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- YATKIN, Nihat. *Hadisi Anlamada Yöntem-Örnek Bir Uygulama*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- YEKTAR, Osman Nedim. *H. Peygamber'in Suça ve Suçluya Bakışı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- ZEMAŞERÎ, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987.
- ZERKEŞÎ, Bedreddin Muhammed b Abdullah. *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.



AN ANALYSIS OF A GENERAL ACCEPTANCE IN THE FRAMEWORK OF VERSE AND HADITHS: THE ISSUE OF “UNFORGIVEN SINS”

 Taha ÇELİK^a

Extended Abstract

In this study, it is aimed to analyze the sins that are mentioned about the possibility of not being forgiven, rather than major or minor sins. It is stated in the Qur’an and hadiths that shirk will never be forgiven, whoever kills a Muslim intentionally will stay in Hell forever and the right of servant will definitely have a reward. Since it is very common knowledge among the people, the article is based on “not forgiveness of shirk and servant right”. However, since it directly concerns the issue, the issue of murder was also investigated. The 48th verse of an-Nisa states that Allah will not forgive shirk and will forgive other sins. Based on this verse, scholars other than Khariji and Mutazila scholars stated that all sins other than shirk or blasphemy can be forgiven, even if they are not repent, by the will of Allah. The emphasis on killing in the verse and the Prophet’s insistent warnings about the right of servant gave the idea that there are some closed points that need to be investigated in the forgiveness of sins. It is clearly stated in verses and hadiths that shirk cannot be forgiven. There is a consensus of scholars on this issue. However, it has been understood that the mentioned shirk is not a sin alone but it is a state of belief. It is used for describing the belief state of the servant at the time of his death. Because a person can repent from shirk while he lives. And it is fixed by consensus that God will accept this repentance. Many verses invite people to repent. In this context, it has been observed that “shirk” is emphasized since it is the common false belief of the group that was first addressed. As a result, it has been concluded that it is used in the same sense as blasphemy. Shirk that cannot be forgiven is when a person dies as a polytheist or an unbeliever. As a second possibility, it is generally accepted


^a Asst. Prof., Necmettin Erbakan University, celik.taha@hotmail.com

that the display of worship, which is called small or secret shirk, will destroy whatever worship is present and will not remove the person from the religion. The situation of someone who killed a Muslim on purpose is one of the most controversial issues. Although it is clearly stated in the verse that he will stay in Hell forever, most of the scholars except Mutazila and Kharijites think that the person who committed this sin can also repent. They think that even if he dies without repent, he can be forgiven with the will of Allah. Approaching each verse to determine a norm may cause a result such as overlooking the purpose. Considering the general meaning of the verses and hadiths, it is seen that the state of being in Hell is special to not dying in faith. When evaluated with a holistic approach, although the verse is quite clear, it only informs the punishment of murder. Otherwise, it is thought that killing does not show that there is absolutely no repentance or that God will never forgive him. However, since killing a person unjustly is an extremely serious and great sin, it has been observed that the fear of simplifying this is effective in the evaluations of scholars in general. The issue of not forgiving the right of a person is clearly mentioned in many hadiths. But, the content of shirk and not forgiveness of the servant’s right is different. The threat about the right of servant informs a payment in the hereafter. The right of the persecuted will definitely be paid. If the person who violates the right is a servant whom Allah will want to forgive, his right can be given by Allah. Otherwise, the good actions of the servant will be taken first, if not enough, he will undertake the bad actions of the persecuted servant, and this may cause him to enter Hell. But it is not like shirk, it is not a sin that will cause to stay in Hell forever. It is thought that saying it together with shirk is to emphasize the seriousness of sin. As a result; although there are some disagreements, the belief that “every sin has a repentance” was deemed more appropriate. The nature of repentance changes according to sin. The repentance of blasphemy or shirk is Islam; the repentance of a kabair or a seyyie is asking forgiveness and not returning to that sin again. The repentance of a servant’s right is to give the rightful owner his right. Otherwise, the servant will definitely encounter this in the hereafter and if Allah does not ask for forgiveness, he may cause him to enter hell.

Keywords: Hadith, right of people, shirk, denial, murder, forgiveness of sins.



TEORİDEN PRATIĞE VAKF VE İBTİDÂ

 Yakup UZUN^a

Öz

Kur'ân tilâvetinde vakf ve ibtidânın yadsınamaz bir yeri vardır. Kur'ân'ı okuyan her bir kişinin Arapçayı bilip bu dilin inceliklerine vâkıf olamayacağı düşünüldüğünde, vakf ve ibtidânın ehemmiyeti daha iyi anlaşılacaktır. Nitekim bu ilmin ehemmiyetine binaen birçok müellif, bu konu üzerinde hassasiyetle durmuş, konuyla ilgili müstakil eserler kaleme almışlardır. Telif edilen bu eserlerde durulması gerekli olan yerlere birtakım vakf isimleri veya vakf işaret/remizleri belirlemiştir. Belirlenen bu vakf ismi ve remizlerin, birçok müellif tarafından oluşturulduğu dikkate alındığında, tek tip olması elbette beklenmeyecektir. Zira müellifler, vakf çeşidi ve mahallini belirlemede kimi zaman lafzı, kimi zaman manayı, kimi zaman hem lafzı hem manayı dikkate almalarından kaynaklı birtakım farklılıklar olmuştur. Bunlara ilaveten müelliflerin yetiştigi çevrenin, ilmî birikimin, özel tutum vb. etmenlerin de bu ameliyeye etkileri söz konusudur. Bu bağlamda söz konusu bu etkilerin boyutunu görebilmek için bu çalışmada üç farklı asırda yaşamış çoğunlukla aynı kavramları kullanan meşhur beş müellifin sırasıyla İbnü'l-Enbâri'nin *İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ'sı*, Nehhâs'ın *Kitâbü'l-kat' ve'l-i'tnâfı*, İbn Evs el-Mukrî'nin *el-Vakf ve'l-ibtidâ'sı*, Dâni'nin *el-Müktefâ'sı* ile Üşmûnî'nin *Menâr'ına* yer verilmiştir. Yer verilen bu eserlerin genel tahlillerinin yanı sıra vakfla ilgili kavram haritası çıkarılmış ve müelliflerin kavramlara yükledikleri anlamlar örnekler eşliğinde işlenmiştir. Çoğunlukla aynı kavramları kullanan ve sistem olarak da lafız-mana esaslı üzerine vakfları belirleyen bu müelliflerin, pratikte vakfları mushafalara işlemelerinin aynı olup olmadığı araştırılmıştır. Bu ameliyeyi yaparken müelliflerin yaklaşımlarını daha iyi kavrayabilmek için genelde nahiv, kıraat ve i'rab konularında muvafık olan âyetler seçilmiş ve müelliflerin vakf tercihleri bu âyetler üzerinden ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: Kıraat, Mushaf, Anlam, Vakf, İbtidâ, Remz.



FROM THEORY TO PRACTICE WAKF AND IBTIDA

Foundation and ibtida have an undeniable place in the recitation of the Quran.

^a Öğr. Gör. Dr., Erciyes Üniversitesi, uzuny571@gmail.com

Considering that not every person who reads the Quran will know Arabic and have a grasp of the subtleties of this language, the importance of waqf and ibtida will be understood better. As a matter of fact, due to the importance of this science, many authors dwelled on this issue with sensitivity and wrote individual works on this subject. In these copyrighted works, they have determined some foundation names or foundation signs/charts where it is necessary to focus. Considering that these foundation names and charts were created by many authors, it would not be expected to be uniform. Because there were some differences due to the fact that the authors took into account sometimes literal, sometimes meaning, sometimes both literal and meaning in determining the type of foundation and locality. In addition to these, the environment in which the authors were raised, scientific knowledge, special attitude, etc. factors also have an effect on this procedure. In order to see the size of these effects in this context In this study, the works of five famous authors who lived in three different centuries, mostly using the same concepts, are included. These authors and their works are respectively: Ibnu'l-Anbâri's Izâhu'l-Waqf ve'l-Ibtidâ, Nehhas's Kitâbu'l-Kat' ve'l-I'tnâf I, Ibn Evs al-Mukrî's al-Waqf wa'l-Ibtidâ, Dâni's al-Muqtafa and finally Usmûnî's Menâr. In addition to the general analysis of these works, the concept map of the *wakf* was created and the meanings that the authors attributed to the concepts were discussed with examples. It has been investigated whether these authors, who mostly use the same concepts and define *wakfs* based on word-meaning as a system, wrote the *wakfs* in the Quran same. While doing this, to better understand the approaches of the authors, the verses that are generally accepted in the subjects of *nahiv*, *qiraah* and *i'rab* were chosen and the *wakf* preferences of the authors were discussed through these verses.

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



Giriş

Kur'ân'ın doğru manayı yansıtacak şekilde harflerin hakkını ve mustehakkını vererek tilâvet etmek önem arz etmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s.), her konuda en güzel örnek olduğu gibi ilâhî kelâmın okunması, anlaşılması ve hayata tatbiki noktasında da en güzelini ortaya koymuş ve Kur'ân'ın nasıl okunması gerektiğini bizlere göstermiştir. Öyle ki o, Kur'ân tilâvetinin uygulamasını kavratma anlamında vakfedilmesi gereken yerlerde vakf, vasledilmesi gereken yerlerde vasl yapmanın yanı sıra meddine ve kasrına dikkat ederek bizatihi okumuş ve bu konuda sahâbeyi de yönlendirmiştir.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Kur'ân tilâveti konusunda bu yönlendirici ve

teşvik edici tutumundan hareketle ve onun doğru anlaşılmasını sağlamak maksadıyla mananın tamam olduğu yerde kıraati keserek nefes almayı ifade eden vakf¹ ile mana bütünlüğüne riâyet ederek uygun yerden başlamayı ifade eden ibtidânın bir ilim olarak ele alınması ilk dönemlerden itibaren ehemmiyet kazanmıştır. Bu konuda sahâbe, tâbiîn ve onları takip eden nesiller, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) irşatları doğrultusunda bu meseleye odaklanmış ve sonrakilere konunun yapı taşlarını aktarmışlardır.

Gelişerek kavramlaşma ve sistemleşme hüviyetini kazanan vakf ve ibtidâ ilmi, Arap olmayanların İslâm'a girmeleri ile daha da bir önem kazanmıştır. Zira Arap diline vâkıf olmayan kesimler için bu ilim, Kur'ân-ı doğru okuyup sahih anlamı ortaya çıkarma hususunda âdetâ bir mikyâs olmuştur. Bu ilme duyulan ihtiyaç artarak devam etmiş ve önemini günümüze kadar korumuştur. Öyle ki bu ilmin kazandırdığı bilgiden yoksun olan okuyucuların tilâvetlerinde anlam kaymalarına, Yüce Allah'ın muradına aykırı itikâdî ve amelî fâsit anlamların zuhuruna şahit olunmaktadır. Bu hataların önlenebilmesi ise ancak bu ilmin gereklerine riayet etmekle mümkündür.

Okuyucuların tilâvetlerinde vakf ve ibtidâ ile ilgili görülen anlam kaymalarının önüne geçmek maksadıyla tarihten günümüze birçok çalışma yapılmıştır. Yapılan bu çalışmalarda müelliflerin tutum ve davranışlarının yanı sıra bulunmuş oldukları çevresel faktörlerin etkisiyle vakflar, kuvvet derecesine göre *tâm*, *kâfi*, *hasen*, *sâlih*, *kabîh* vb. terimlerle ifade edilmiş, kimi müelliflerce bu terimlerin remizlerle ifade edilmesi de söz konusu olmuştur. Bunlara ilaveten bu terimler arasında renklerdeki ara renk misali *vakf-ı etemm*, *vakf-ı ekfâ*, *vakf-ı ahsen*, *vakf-ı aslah*, *vakf-ı akbah* gibi vakflarla, diğer vakflar arasında geçişgenlik arzeden vakflar da zikredilmiştir.

İşte biz, sözünü ettiğimiz bütün bu terimlerin ne anlama geldiğini gösterme maksadıyla benzer terim kullanan müelliflerin en meşhurlarından, tabiri caizse bu alanın duayenlerinden² beşinin eserlerine bu çalışmamızda yer vereceğiz. Bu bağlamda müelliflerin, kısa hal tercümelerine dipnotlar şeklinde temas etmek suretiyle ortaya koyup, eserleri üzerinde yoğunlaşacağız. Yine bunların alandaki konumları, vakf ve ibtidâyla ilgili

¹ Bu makalede sıklıkla kullanılan vakf, remiz vb. kavramlarda ve müellif isimlerinde genellikle *DİA* ve *TDK* esas alınmıştır. Örneğin; *vakf* kavramı, fıkıh alanında kullanılan bir terim olan *vakıf* kelimesinden farklı olarak kıraat alanında arada -ı- harfi olmadan kullanılmıştır. Dolayısıyla bu çalışmada bu kavrama sadece vakf olarak yer verilirken; remiz kavramı, remz olarak da zikredildiği için yerine göre her ikisine de yer verilmiştir.

² Secâvendî benzer vakf çeşitlerini kullanmadığı için bu çalışmaya dahil edilmemiş olup başka bir çalışmada ele alınmıştır.

verdikleri bilgiler, yer verilen vakf ismi ve remizler, bunlara yüklenen anlamlar vb. konular üzerinde sistemli bir şekilde duracağız. Ardından bu vakf ismi ve remizlerin, mushaflar üzerindeki yansımalarına bakacağız. Bunu yaparken mushafların genelini dikkate alarak değerlendirme yapıp, makalenin boyutunu düşünerek sınırlı örneğe yer vereceğiz. Neticede teoriyle pratiğin ne oranda örtüştüğüne, teoride ismi ve tanımı aynı ve benzer olan vakfların, pratikte aynı özelliğe sahip yerlere konup konmadığına, aynı işlevi icrâ edip etmediğine bakacağız.

A. Vakf ve İbtidâda Temel Unsur

Müellifler, vakf ve ibtidâ yaparken birtakım kriterleri esas almışlardır. Bu kriterler, genelde vakf yapmada esas olan âyet sonu mudur, lafızla beraber mana mıdır, yoksa sadece mana mıdır şeklindeki sorulara aranan cevaplardır. Müelliflere baktığımızda bunların kahir ekserisine göre, âyet sonu olsun ya da olmasın, vakf yapmada esas unsur manadır. Onlardan, her ne kadar âyet sonlarında vakf yapmanın evlâ olduğunu söyleyenler olsa da lafız manaya tâbi olduğundan vakfta asıl olan manadır, demişlerdir. Netice itibarıyla vakf yerlerinin tespitinde, mana dikkate alınarak belirlenmesi yaygın bir durum olmuştur.³

Müelliflerin bir kısmı ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) eşi Ümmü Seleme'den (r. anhâ) (ö. 62/681) gelen;

“Hz. *يُقَطَّعُ قِرَاءَتَهُ يَقْرَأُ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ثُمَّ يَقِفُ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ثُمَّ يَقِفُ مَالِكُ يَوْمَ الدِّينِ*”

Peygamber, *'Hamd, Âlemlerin Rabbi, Rahmân, Rahîm, hesap ve ceza gününün (ahiret gününün) mâliki Allah'a mahsustur'* âyetlerini okurken her birinde fâsılalı okurdu"⁴ anlamındaki hadis-i delil göstererek vakf, 'âyet ortasında değil de âyet sonunda olmalıdır' demişlerdir. Nitekim buna dayanan birtakım müellifler de her bir âyet sonunda vakfedip bir sonraki âyet başında ibtidâ

³ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fî'l- kirâati'l- aşr*, nşr. Ali Muammed Debbâ (Mısır, ts.), 1/226; Bedru'd-Dîn ez-Zerkeşî, *el- Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru't-Türâs, 2008), 1/343-350.

⁴ Süleyman b. Eş'as Ebû Dâvud, *es-Sünen*, nşr. Ahmed Sa'd Ali (Mısır, 1952) "Vitr", 20; el-İmamü'l-Hâfız Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-Kebîr-Sünenü Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Dâru'l-Garbi'l İslâmî 1996) "Kırâât", 47 (No. 2927); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Evs el-Mukrî, *el-Vakf ve'l-ibtidâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, ts.), 6a-7b; Celâlüddîn Suyûtî Muhammed Nâsîru'd-Dîn el-Bânî, *Sirâcü'l-münîr fî tertîbi ehâdîsi Sahîhi'l-Câmi's-Sağîr*, thk. Isâm Mûsâ Hâdî (1430/2009), "Fedâilü'l-Kur'ân", 765, (No. 4687); Ebû Bekr b. el-Arabî el-Mâlikî, *Ârizatü'l-ehvezî bi şerhi sahîhi Tirmizî* (Beyrut: 2008), "Kırâât", 49; Ebü'l-Hasan Alemüddin Ali b. Muhammed b. Abdüsselam Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1408/1987), 548.

yaparak okumanın, mutlak manada câiz olduğunu söylemişlerdir.

Bu konuya farklı perspektiften bakan bazı müellifler ise nakilden ziyâde lafız ve mâna ilişkisini nazar-ı dikkate almışlardır. Onlar, âyetteki ifâdelerin, daha sonra gelen âyetteki ifâdelerle lafzî bir bağlantısının olup olmamasına ve mananın bozulup bozulmamasına bakmışlar; eğer sonrasıyla lafzî ilinti varsa ve vakf halinde mana da bozuluyorsa, bu durumda vakf yapmanın câiz olmadığına hükmetmişlerdir. Mezkûr kişiler vakf yapıldığında mâna bozulmuyor, yalnız sonrasıyla ibtidâ yapılması halinde anlam değişiyorsa, bu durumda vakf yapılmasına cevaz vermekle beraber, geriden almak suretiyle devam edilir, demişlerdir.⁵

Örneğin; es-Sâffât sûresi, “أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ أَفْكَهٍ يُقُولُونَ” *“Dikkat edin; gerçekten onlar, uydurdukları yalanlardan dolayı derler ki”* ifadesinde vakf yapıp, geriden almadan “وَلَدَ اللَّهُ وَأَنَّهُمْ لَكَادِبُونَ” *“Allah doğurdu. Şüphesiz onlar elbette yalancıdırlar”*⁶ ifadesi ile ibtidâ yapılması halinde, önceki ifade ile bağ koparılmış olacaktır. Bu durumda Yüce Allah’a çocuk isnat edilmiş ve *“elbette onlar yalancıdırlar”* sözü havada kalmış; bunlara ilave olarak bu ifadedeki yalancılar kimlerdir? sorusu cevap bulamamış olacaktır. Örnekte de görüldüğü üzere âyetin bir önceki âyetle sıkı bir anlam ilişkisi vardır. Bu itibarla geriden alınmaksızın “وَلَدَ اللَّهُ” ifadesinden ibtidâ yapmak doğru değildir. Neticede iki seçenek söz konusu olmuştur; ya “يُقُولُونَ” ifadesinde vakf yapmayıp devam etmek, ya da söz konusu ifadede vakf yapıp geriden almak suretiyle “يُقُولُونَ” ifadesini sonrasıyla birleştirmektir. Bu durumda doğru yerde vakf ve ibtidâyla da *“Onlar ‘Allah doğurdu’ iftirasında bulunmalarından ötürü elbette yalancıdırlar”* şeklinde doğru bir ifade ortaya çıkmış olacaktır. Öte yandan âyetlerin sonunda vakfetmeyi kimi müellifler, her ne kadar evlâ olarak değerlendirseler de âyetlerin sonunda vakfetmeyi, âyet ortası vb. yerlerde vakfetmeye benzeten müellifler de olmuştur. Bu müellifler, âyet sonunda mananın tekâmül etmesine ve bu mahallin sonraki âyetle olan ilişkisine bakmışlardır. Onlar, vakf yapılan yerin bir sonraki ifâdeyle lafzî bir ilintisi varsa ve bununla mana tam değilse, burası âyet sonu olsa dahi vakf yapılmaz demişler; sonrasıyla lafzî bir ilişki bulunmuyorsa o zaman vakf yapılabileceğini söylemişlerdir.⁷

Yukarıda vakf ve ibtidâ yapma konusunda müelliflerin farklı

⁵ Mahmûd Husarî, *Meâlimü'l-ibtidâ ilâ ma'rifeti'l-vakfi ve'l-ibtidâ* (Kahire ts.), 52.

⁶ es-Sâffât 37/151, 152.

⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/226; Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kurân*, 1/343-350.

tercihlerini serdetmiş bulunuyoruz. Bununla beraber müellifler, bu konularda mutabık olsalar da yine vakf çeşidini gösteren remiz kullanıp kullanmama konusunda farklılıklar arzemişlerdir. Bütün bunlara ilaveten müelliflerin oluşturdukları vakf sistemi çoğunlukla aynı olsa da pratiğe yansıtma konusunda farklılıklar söz konusudur. Şimdi biz, söz konusu olan bu farklılıkları görebilmek için lafız-mana esasına üzerine benzer sistemleri oluşturan müelliflerin en meşhurlarını kronolojik olarak vermek istiyoruz. Zira bu tutumumuz, zamanın seyri açısından kendilerinden bahsettiğimiz müellif ve eserlerini daha sistemli ve sıralı olarak görebilme imkânı verecek ve vakf çeşitleri vesilesiyle gerçekleşen gelişme ve genişlemeyi de gözler önüne serecektir.

B. Vakf ve İbtidâ Konusunda Meşhur Müellifler ve Eserleri

1. Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) ve *İzâhü'l-Vakf ve'l-İbtidâ* Adlı Eseri

İbnü'l-Enbârî'nin⁸ vakf ve ibtidâ konusunda telif ettiği *İzâhü'l-vakf ve'l-ibtidâ* isimli eseri, kendisinden sonra bu alana ilgi duyanlar için önemli başvuru kaynağı olmuş, günümüze ulaşabilen matbu eserlerin ilk ve en meşhurlarındandır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu alanın ilk eserleri olarak; Ebû Ca'fer Muhammed b. Sa'dân el-Kûfî'nin (ö. 231/842) *el-Vakf-u ve'l-ibtidâ fî kitâbillâhi azze ve elle'si*, İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) *İzâhu'l-*

⁸ Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî, hicrî 18 Receb 271 (09 Ocak 885) de Bağdat'a yakın mesafede bulunan Enbâr şehrinde dünyaya gelmiştir. O, henüz küçük yaşlarında babası Kasım b. Muhammed el-Enbârî ile Bağdat'a gelmiş ve oradaki ilim ortamını yakından teneffüs etmiş; ilmî faaliyetlere Bağdat'ta devam ettiği için Bağdâdî nisbesiyle de anılmıştır. Başta dönemin Kûfe dil mektebî üstadı Sa'leb olmak üzere İsmâil b. İshak el-Cehdamî ve Ahmed b. Heysem el-Bezzâz gibi âlimlerden lügat, nahiv, edebiyat, şiir, tefsir, hadis ve kıraat dersleri almıştır. Bunların dışında babasının hem amcası hem de hocası olan Ahmed b. Beşşâr el-Enbârî'den kıraat dersleri okumuştur. Abbâsî Halifesi olan Râzî-Billâh'ın çocuklarını eğitime görevini de üstlenen İbnü'l-Enbârî, hayatı boyunca hiç evlenmemiş, münzevî bir hayat yaşamıştır. Hicrî 328 yılında zilhiccenin 10'uncu günü (16 Eylül 940) altmış sekiz yaşında Bağdat'ta vefat etmiştir. Bilgi için bk. Şemseddin ez-Zehabî, *Tabakâtu'l-kurrâ* (Riyâd: Merkez Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1997), 1/350.

Hanbelî mezhebî müntesibi olan İbnü'l-Enbârî, ilmiyle âmil olup çok güçlü bir hâfizaya sahiptir. Bizzat kendisi tefsir, hadis ve şiire dâir on üç sandık dolusu kitap tutacak kadar mâlûmatın ezberinde olduğunu bildirmiştir. Hadis rivâyetinde sika olarak nitelenen İbnü'l-Enbârî, Bağdat'ta babasının ders verdiği Mansûr Camii'nin diğer bir köşesinde hadis okuttuğu, aralarında Dârekutnî'nin de bulunduğu birçok öğrencinin onun derslerine katıldığı bilinmektedir. İbnü'l-Enbârî'nin bütün ilimlerde üstad olduğu Arap dili ve edebiyatının inceliklerini çok iyi özümlediği, özellikle Kûfe dil mektebini onun kadar kavrayan bir başka âlimin bulunmadığı nakledilmektedir. Bilgi için bk. Emin Işık, "İbnü'l-Enbârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/24-26.

vakf ve'l-ibtidâ'sı ile Nehhâs'ın (ö. 338/950) *el-Kat' ve'l-i'tinâfı* karşımıza çıkmaktadır.⁹ Görüldüğü üzere Enbârî'nin eseri, mevcutlar içerisinde ikinci sırada yer almaktadır.

Enbârî, engin ilminin yanı sıra eserinde takip ettiği sistemi, eserinin içeriğindeki zenginliği ve doyuruculuğu sebebiyle bu sahada imam diye anılmıştır. Zira onun *İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ* adlı eseri, meşhur âlimlerce takdire şâyân bulunmuştur. Mesela; Ebû Amr ed-Dânî, Enbârî ile ilgili olarak “*Bu ilmin şehhidir*” demiş; İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ise *Gâyetü'n-nihâye* adlı eserinde İbnü'l-Enbârî'nin telif ettiği bu eser için “*Alanında yazılmış en güzel kitaptır*” ifadesini kullanmıştır. İbnü'l-Enbârî, söz konusu eserini İbn Mücâhid'e (ö. 324/936) takdim ettiğinde İbn Mücâhid, “*Böyle bir eseri yazdığına daha önce vâkıf olsaydım ben eserimi kaleme almazdım*” demiştir.¹⁰

İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ, yüksek değerinden ötürü önce Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dımaşk 1391/1971), sonra Ahmet Mehdelî (Beyrut/2010) tarafından tahkik edilmiş; ayrıca Emin Işık tarafından edisyon kritiği yapılarak İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nde onun öğretim üyeliği tezi olarak (1973) kabul görmüştür.¹¹

İbnü'l-Enbârî'nin eserinde zikrettiği vakf çeşitlerine gelince o, vakfları; *vakf-ı tâm*, *vakf-ı hasen* ve *vakf-ı kabîh* olmak üzere üçlü taksime ayırmış vakfla alakalı hükmünü ve çeşidini belirlerken bağlantıyı, lafzî i'rab ve mana açısından olmak üzere iki şekilde ele almıştır. Müellif, ayrıca iki cümle arasında bulunan cümlenin ana umdesi sayılmayan atıf, bedel, te'kîd, sıfat, hal gibi unsurlarla bağlantının varlığını lafzî açıdan bağlantıya; sonraki cümle ile mana irtibatının devam ettiği durumları ise anlam açısından bağlantıya hamletmiştir.¹²

İbnü'l-Enbârî, vakfa dâir hükmünü ortaya koyarken bazen illeti açıklamış, bazen de vakfın tayin ve tespitinde herhangi bir nedenden bahsetmemiştir. Yine o, peş peşe gelen aynı türden vakf için tekrar tekrar aynı kavramı kullanmak yerine “*وكذا لك/ aynı şekilde*”, “*ومثله/ onun benzeri*” gibi

⁹ Mehdî Düheyim, *Mefâhîmu'l-vakfi ve'l-ibtidâi abra'l-merâhili't-târihiyye*, Bikülliyeti'l-Ulûmi'l-İslâmiyye (Câmiatu'l-Cezair, ts), 5.

¹⁰ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, thk. C. Bergstraesser (Beyrut: Daru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 2/203-204.

¹¹ Recep Koyuncu, *Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Vakf ve İbtidânın Rolü, İbnü'l-Enbârî, ed-Dânî ve Secâvendî Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 98.

¹² Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr, *Vukûfu'l-Kur'ân ve eseruhâ fi't-tefsîr* (Medine: el-Mektebetü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye, 1431), 114.

ifadelerle söz konusu yerin hükmünün bir öncekiyle veya daha öncekilerin hükmüyle aynı olduğuna işaret etmiştir.

Müellif, eserinde kullandığı vakf kavramlarıyla alakalı muhtelif yerlerde “اتم منه” ve “احسن منه” gibi ilave ıstılahlar da kullanmıştır. Onun bu şekilde ilave ıstılahlar kullanması, koyduğu ölçüye riâyet etmemesinden veya ciddi davranmamasından değil, vakf-ı kabîh hariç diğer iki ıstılah olan tâm ve hasenin, Kur’ân’daki tüm vakf çeşitlerini ifade etmeye ve özelliklerini belirtmeye kâfi gelmediğini düşünmesindedir.¹³ Bunların yanı sıra o, kıraate dâir farklı okuyuşları dikkate almış, eserinde hem mütevatir hem de şaz kıraatlere yer vermiştir. Şaz kıraatler içerisinde özellikle Hasan Basri (ö. 110/728) ve A’meş’in (ö. 148/765) ismi dikkat çekmektedir.

Müellifin kullandığı kavramların ne anlama geldiği konusuna gelince onları aşağıda örnekleriyle ele alacağımız için bunların tanımlarına değinmeksizin burada müellife göre vakf yapılmaması gereken yerleri hatırlatmak istiyoruz. Ona göre; sıfat olmaksızın mevsufta, muzâfun ileyh olmaksızın muzâfta, fâil olmaksızın fiilde, me’ul olmaksızın fâilde, merfu olmaksızın ref edende, mansup olmaksızın nasp edende, te’kid olmaksızın müekkedde, atıf olmaksızın ma’tufta, isimleri olmaksızın “إِنَّ” ve benzerlerinde, yine haberi olmaksızın “إِنِّ” ve benzerlerinin isimlerinde, isimleri olmaksızın “كان” ve benzerlerinde, haberi olmaksızın “كان” ve benzerlerinin isimlerinde, sıla olmaksızın ism-i mevsulde, tefsir olmaksızın müfesserun anhd, istisnâ olmaksızın müstenâ minhte, kat’ı olmaksızın maktû’un minhd, me’ulu mutlak olmaksızın fiilde, âleti olmaksızın mastarlarında, soru cümlesi olmaksızın istifham edatında, meşrutu olmaksızın şart edatı üzerinde, ceza cümlesi olmaksızın şart cümlesi üzerinde, mechud olmaksızın cahd’de vakf yapmak uygun değildir.

Cevapları olmaksızın yeminde ve emirde, mâba’di olmaksızın “حيث” lafzında, mâba’di olmaksızın “غير” anlamına gelen “لا” da, meczumu olmaksızın nehy olunan “لا” da, inkâr edileni olmaksızın inkâr edatında, cevapları olmaksızın “لما، الا، ثم، قد، سوف” lafızlarında vakf yapılmaz. Zira ona göre “لما، الا، ثم، قد، سوف” edatlar sonrasındaki kelimelerin anlaşılması için katkı sağlayan mana edatlarıdır. Ayrıca “أو، لا، بل، لكن” edatları atıf harfleri

¹³ Nihat Temel, *Kıraat İliminde Vakf ve İbtidâ* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991), 72.

olduğundan yine sonrasını öncesine bağladıklarından bunlar üzerinde vakf yapmak uygun değildir.¹⁴

Müellifin vakf yapılmaması gerektiğine dâir belirlediği kuralları hatırlattıktan sonra vakf yapılması gereken yerleri belirleme noktasında da ortaya koyduğu bazı kriterler olmuştur. Aslında bu konuda sadece İbnü'l-Enbârî değil onun gibi diğer müellifler de vakf yerlerini belirlerken birtakım hassasiyetleri göz önünde bulundurmuşlardır. Örneğin; müellifler, bir mahalde sadece yapılacak vakfı değil, sonrasında gelen cümlenin anlam açısından tamam olup olmasını dikkate almış, ayrıca devamından ibtidânın uygun olup olmasını da hesaba katmışlardır. Diğer bir ifadeyle onlar, vakf yerlerini belirlerken sonrasından ibtidâ yapmanın mümkün olabildiğini hep göz önünde bulundurmuşlardır. Zira vakf ve ibtidâ, birbirinden bağımsız olarak düşünilemeyen bir bütünün iki ayrı parçası gibidir.

1.1. İbnü'l-Enbârî'nin Vakf Tasnifi

1.1.1. Vakf-ı Tâmi: İbnü'l-Enbârî, vakf yapılan mahallin mâba'di (sonrası) ile lafız ve mana yönünden irtibatı olmayan yerlere vakf-ı tâmi demiş ve eserinin muhtelif yerlerinde vakf-ı tâmi yerine birtakım terimler kullanmak suretiyle vakf-ı tâmi kendi içerisinde derecelendirmiştir.¹⁵

Ona göre vakf-ı tâminin bulunduğu mahallin, sonrasıyla lafız ve mana irtibatı bulunmadığından bu mahalde vakf yapmak iyi olduğu gibi sonrasından ibtidâ etmek de güzeldir. Örneğin; el-Bakara sûresindeki, “أُولَئِكَ” *“İşte onlar Rab'lerinden (gelen) bir doğru yol üzeredirler ve kurtuluşa erenler de işte onlardır”*¹⁶ âyet sonu olan “أُولَئِكَ” lafzında vakf yapmak vakf-ı tâmi tamdır ve güzeldir. Devamında gelen bir sonraki âyet başındaki, “إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا” *“Küfre saplananlara gelince”* ifadesinin öncesiyle lafız ve mana cihetiyle irtibatı olmadığı için bu ifadede ibtidâ yapmak da güzeldir.

İbnü'l-Enbârî'nin vakf-ı tâmi yerine zikrettiği terimlere gelince “تام”, “اتم من الذي” ve “اتم من الذي / اتم منه”, “وقف التام”, “وقف تام”, “وقف تام” gibi ifadeleri kullandığını görüyoruz.

¹⁴ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *Îzâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dimaşk, 1971), 116-119.

¹⁵ İbnü'l-Enbârî, *Îzâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, 149.

¹⁶ el-Bakara 2/5.

O, “اتم” ifadesini genelde vakf-ı tām terimini zikrettikten sonra, bir öncekine kıyas yaparak belirlemiş, bu şekilde bir belirleme ile buradaki vakfın öncekilere oranla daha tam olduğunu ifade etmiştir. Örneğin; el-A'râf 7/3. âyetinin orta kısmındaki “وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ” “*Onu bırakıp başka dostlara uymayın*” ifadesinin “أَوْلِيَاءَ” lafzına vakf-ı tām diyen İbnü'l-Enbârî, âyet sonundaki “فَلْيَلَّا مَا تَدَّكَّرُونَ” “*Ne kadar da az öğüt alıyorsunuz!*” ifadesine ise öncesine kıyasla “اتم منه” demiştir.¹⁷

Bununla beraber İbnü'l-Enbârî vakf-ı tām için, zaman zaman “وقف التام” ifadesini de kullanmıştır.¹⁸ Aslında vakf-ı tām olan yerlere bakıldığında bu tür vakfların daha ziyade bir tarafı rahmetten, diğer tarafı azaptan, bir tarafı cennetten diğer tarafı ise cehennemden bahseden yerler olduğu görülecektir. Bu bağlamda vakf-ı tāmın meydana gelişi ile ilgili nakledilen şu rivâyeti hatırlamak İbnü'l-Enbârî'nin tutumunu ortaya koymasına bakımından önemlidir. Zira Ebû Hüreyre'ye (ö. 58/678) nispet edilerek gelen rivayette, “ان هذا القرآن انزل على سبعة احرف اقرأوا ولا حرج ولكن لا تحتموا ذكر رحمة بعداب ولا تحتموا ذكر عذاب برحمة”

“Muhakkakki bu Kur'ân yedi harf üzerine indirilmiştir. Yedi harf üzere dilediğiniz gibi okumanızda bir vebal yoktur. Yalnız rahmet âyetini azap; azap âyetini de rahmet âyetiyle bitirmeyin!” buyrulmuştur. Mütakaddimun âlimleri Hz. Peygamber'den (s.a.s.) gelen bu rivâyeti, vakf-ı tām/tamam için temel dayanak kabul etmişlerdir.¹⁹

1.1.2. Vakf-ı Hasen: İbnü'l-Enbârî, kendisinde vakf yapmanın iyi, kendisinden sonra ibtidânın iyi olmadığı yerlere *vakf-ı hasen* demiş, “الْحَمْدُ لِلَّهِ” “*Hamd, Allah'a mahsustur*” ifadesini buna örnek olarak vermiştir. O, bu ifadede vakf yapmayı, genel mefhumun oluşmasından ötürü uygun görmüş; fakat devamındaki “رَبِّ الْعَالَمِينَ” “*Âlemlerin Rabbi olan*” ifadesinin mecrurla başlamasından ötürü bu mahalden ibtidânın güzel olmadığını belirterek bu

¹⁷ İbnü'l-Enbârî, *Îzâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, 651.

¹⁸ İbnü'l-Enbârî, *Îzâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, 654.

¹⁹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısırî en-Nehhâs, *el-Kat' ve'l-îtinâf*, thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî (Riyad: Âlemü'l-Kütüb, 1992), 13; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *el-Müktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, thk. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'âşî (Beirut; 1407), 132; Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*, 550.

ibtidâya, kabîh ibtidâ demiştir.²⁰

Müellif, vakf-ı hasen için “احسن من الذي قبله/öncesinde zikredilenden daha ahsen”, “احسن منه/ (öncekinden) daha ahsen”, “حسن شبه تام/ tâma benzer vakf-ı hasen”, “حسن غير تام/ tâm olmayan vakf-ı hasen” gibi farklı terimleri zaman zaman kullansa da genel olarak “حسن” ve “وقف حسن” terimlerini kullanmıştır. Öte yandan İbnü'l-Enbârî eserinde vakf-ı tâm ve vakf-ı kabîhe nispetle vakf-ı hasene daha fazla yer vermiştir. Zira o, vakf-ı tâm ve vakf-ı kabîh arasında vakf-ı hasenden başka vakf belirlemediğinden diğer bir kısım müelliflerin vakf-ı kâfi diye ifade ettiği vakf çeşidini, genelde vakf-ı hasen sınırları içerisinde değerlendirmiştir. Bundan ötürü o, vakf kategorisi içerisinde eserinde en geniş şekilde sırasıyla vakf-ı hasen, vakf-ı tâm ve vakf-ı kabîhe yer vermiştir.

1.1.3. Vakf-ı Kabîh: İbnü'l-Enbârî, vakf-ı tâm ve vakf-ı hasenle vakf yapılması gereken yerleri belirlerken, vakf-ı kabîhle de vakf yapılmaması gereken yerleri tespit etmiştir. Ona göre lafız ve anlam ilişkisi bulunan lafızlar arasında vakf yapmak, vakf-ı kabîhtir. Bir başka ifadeyle lafzî ve manevî yönden birbiriyle bağı olan iki lafız arasını vakf yapmak suretiyle ayırmak vakf-ı kabîhtir. Zira bu şekilde bir vakfla, cümle tamamlanmayacağı gibi mefhum da oluşmayacaktır. Örneğin; besmeledeki “بِسْمِ اللَّهِ” “Allah'ın ismiyle” izâfet terkinin “بِسْمِ” kısmında vakfetmekle “بِسْمِ” muzâfı, muzâfun ileyh olan “اللَّهُ” lafzından ayrılmış olacaktır. Bu durumda muzâfın hangi şeye izafe edileceği bilinemeyeceğinden bu vb. yerlerde vakf yapmak vakf-ı kabîhtir. Yine benzer durum “يَوْمَ الدِّينِ” “hesap günü” ifadesi için de söz konusudur.²¹

2. Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950) ve Kitâbü'l-Kat' ve'l-İ'tinâf Adlı Eseri

Nehhâs'ın²² *el-Kat' ve'l-i'tinâf* isimli eseri, Kur'ân kıraati, vakf ve ibtidâ

²⁰ İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, 150.

²¹ İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, 150.

²² Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısırî'nin doğum tarihi hakkında kaynaklarda kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte (270/883) yılında Mısır'da doğduğu ve orada yetiştiği kanaati ağır basmaktadır. O, Yemenli Murâd kabilesinden olduğu için Murâdî nisbesiyle anılmış, baba mesleği olan bakırcılığı yapması sebebiyle de “Nehhâs” (bakırcı) lakabı verilmiştir. Bilgi için bk. Muhammed Eroğlu, “Nehhâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/542-543.

Nehhâs, ilme karşı büyük bir muhabbet ve sevgi beslediğinden sadece vatani olan Mısır'da aldığı ilimle yetinmemiş, o dönemde hem Mısır'dan hem Endülüs'ten ilim tahsili için ilim

konusunda önemli bir yere sahip olup Kur'ân'ın tamamını ihâta etmektedir. Müellif, Kur'ân'ın faziletinden, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kıraatinin vasıflarından, ashâbını eğitme metodundan bahsettikten sonra, sahâbeden ve tâbiînden vakf ve ibtidâ konusunda mâhir olanları zikretmiş, ardından bu ilme olan ihtiyacı kitabın mukaddime kısmında kısa ve öz olarak ortaya koymuştur.

Nehhâs, vakf ve ibtidâ ilminin öneminin yanı sıra Kur'ân kıraati konusunda yadsınamaz yerinin varlığını, “بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ” “*Apaçık Arapça bir dil ile indirmiştir*”²³ âyetiyle ortaya koymuş, Kur'ân'ın anlaşılması gerektiğini ise “الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ” “*Rahmân, Kur'ân'ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona*

tâliplerinin akın ettiği Bağdat'a seyahat etmiştir. Daha sonra o, Bağdat'tan Irak'ın diğer bazı ilmî merkezlerine giderek meşhur hocaların ders halkalarına katılmış, özellikle kıraat, tefsir, hadis, fıkıh, Arap dili ve edebiyatı alanlarında kendini yetiştirmiştir. Bu konuda bilgi için bk. Süleyman Aykut, *Ebû Ca'fer En-Nehhâs'ın İrâbu'l-Kur'ân İsimli Eserinde Âl-i İmrân Sûresinin Kıraât İlmi Açısından Değerlendirilmesi* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 12.

Nehhâs'ın kıraât ilmi alanında kendine has metotları olan nitelikli hocalarla karşılaşması ve onlardan ilim tahsil etmesi, daha sonraki zamanlarda bu ekollerin nahivle ilgili ihtilafları üzerine bir eser telif etmesine imkân vermiştir. Nehhâs, Irak'tan sonra tekrar ana yurdu olan Mısır'a dönerken Filistin'in Remle şehri ve etrafında ders almak için bir süre kalıp memleketine dönmüş ve ilim tahsiline memleketinin tanınmış hocalarının ders halkalarına katılarak devam etmiştir. Ebû Abdurrahman en-Nesâî'den hadis ilmini, et-Tahâvî'den de fıkıh ilmini tahsil etmiştir. Bilgi için bk. es-Safedî, *Kitâbü'l-vâfi bi'l-vefeyât*, (Berlin: Das Arabsche Buch, 1999), 7/232.

Nehhâs, bu âlimlerin dışında genel olarak Ahfeş el-Asgar, Niftaveyhî ve Ebû İshâk ez-Zeccâc gibi âlimlerin yanı sıra, Ali b. Süleyman el-Ahvas, sezgi ve hazır cevaplılığı ile örnek gösterilen Ebû Bekr el-Enbârî gibi hocalardan da ders almıştır. İbnü'l-Enbârî, özellikle vakf ve ibtidâ alanında İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ isimli bir eser telif etmesinden ötürü aynı alanda eser telif eden Nehhâs'a ders vermesi çalışmamız açısından önem arz etmektedir. Nehhâs'ın ders aldığı hocası İbnü'l-Enbârî'den ne oranda etkilendiği eser bahsinde ortaya çıkacaktır. Şimdilik Fikri Güney'in, “İbnü'l-Enbârî'nin Nehhâs'a yegâne etkisinin, sahip olduğu üstün kişiliği ile örnek olmasıdır”, tespitini söylemekle yetinelim. Bilgi için bk. Fikri Güney, “Ebû Ca'fer Nehhâs, Hayatı Eserleri ve Meâni'l-Kur'ân'ı”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2015), 163. Nehhâs'ın vefatıyla alakalı olarak kaynaklarda (ö. 338 /950) yılında Nil nehri kıyısında bazı şiirlerin vezinlerini tahlil ederken Nil nehrinin suyunun çekilmesi ve gıda fiyatlarının yükselmesi için büyü yaptığını sanan bir şahıs tarafından nehre itildiği ve boğularak vefat ettiği bilgisi mevcuttur. Ancak Fikri Güney, bu olayla ilgili Ahmed Nasif el-Cennâbî'nin bir makalesinde dönemin yönetimi tarafından kurgulanan bir komplo olabileceği bilgisini nakletmektedir. Bu konuyla ilgili bilgi için bk. Muhammed Eroğlu, “Nehhâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/542-543; Fikri Güney, *Ebû Ca'fer Nehhâs, Hayatı Eserleri ve Meâni'l-Kur'ân'ı*, 161.

²³ eş-Şuarâ 26/195.

*beyanı (düşünüp ifade etmeyi) öğretti*²⁴ âyetleri ile izah etmiştir.²⁵ Bu bağlamda o, çevresinde Kur'ân okuyanları dinlemiş, onların vakf ve ibtidâyı bilmemelerinden kaynaklı bariz hatalar yaptıklarını farketmiş, onları bu hatalardan muhafaza etmek için o gün için gerekli olan vakf ve ibtidâ konusundaki bu eserini telif etmeye karar vermiştir.²⁶

Müellif, yöntem olarak el-Fâtiha ile el-En'âm sûreleri arasında vakf çeşitlerini belirlerken nahiv, tefsir, kırâat farklılıkları gibi hususlara değinerek bunların illetlerini gerekçeleriyle beraber ortaya koymuş, aynı metodu Kur'ân'ın geri kalan kısmında uygulamamıştır. Bunun sebebini ise ilk sûrelerde vakf-ı tâm, vakf-ı hasen, vakf-ı kâfi ve vakf-ı sâlih için yaptığı açıklamaların diğer sûrelerin tamamı için de geçerli olduğunu beyan ederek ortaya koymuştur. Ardından “şâyet Kur'ân'ın ilk sûrelerinde uyguladığım yöntemi Kur'ân'ın tamamında uygulayacak olsaydım, o zaman eserim gereğinden fazla uzardı” demiştir.²⁷

Nehhâs, kıraat imamlarından söz ederken sadece mütevâtir kıraatleri değil diğer kıraatleri de dikkate almış, kıraatteki farklı okuyuş ve dilsel konuma göre anlam değişkenliğinin doğurduğu vakf türünü örneklerle açıklamıştır. Yine o, peş peşe gelen aynı türden vakf için aynı kavramı kullanmak yerine “ومثله , وكذا” gibi lafızlar kullanarak söz konusu yerin hükmünün bir önceki vakfın hükmüyle aynı olduğuna işaret etmiştir. Onun, bu usûlü bazen zincirleme kullandığı da vâkidir. O, eserinde kullandığı kavrama dâir “وقف” terimi yerine genelde “قطع” terimini, kullanmış ve bunları “قطع تام” , “قطع كاف” , “قطع حسن” , “قطع صالح” şeklinde ifade etmiştir. Öte yandan müellif, *el-Kat' ve'l-i'tinâf* isimli eserini oldukça erken diyebileceğimiz bir dönemde telif etmiştir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere matbu olarak bize ulaşan ilk üç eserden biri olmasının yanı sıra takip ettiği sistem, bu esere olan ilgiyi artırmıştır. Nitekim mezkûr kitap, telif edildiği andan itibaren her dâim müracaat edilen başyapıtlardan biri olmuştur.

Üç nüshası bulunan eser, Abdurrahmân b. İbrâhim el-Madrûd tarafından tahkik yapıp 1992 yılında iki cilt halinde yayımlanmıştır. Şunu da ifade edelim ki her dâim referans gösterilen bu telif, üzerinde çalışma yapılması hususunda, örneğin Dâni'nin eseri kadar ilgi görmüş değildir. Zira yaptığımız araştırma neticesinde Nehhâs'ın hayatı ve diğer eserlerine

²⁴ er-Rahmân 55/55.

²⁵ Nehhâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, 1-2.

²⁶ Temel, *Kıraat İlminde Vakf ve İbtidâ*, 37.

²⁷ Nehhâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, mukaddime sayfası.

yönelik akademik çalışmalar yapılmasına karşın, bu eserindeki vakf ve ibtidâ çeşitlerine değinmenin dışında farklı yönlerine özgü detaylı çalışmaya rastlamadık. Ulaşabildiğimiz kadarıyla Soner Aksoy tarafından Temel İslâm Bilimleri, Tefsir Bilim Dalında “Ebu Cafer En-Nahhâs’ın Kitabı’l-Kat’ ve’l-İ’tinâf Adlı Eserinin Usul ve Tefsir Açısından Değerlendirilmesi” isimli bir yüksek lisans tezi yapılmıştır.

Nehhâs’ın eserinde izlediği vakf sistemine gelince o, eserin ilk sayfasında tâm, kâfi ve sâlih isimlerinden bahsetmenin dışında vakf çeşitlerini diğer birtakım müellifler gibi sistemli bir şekilde ele alıp tanımlarıyla ortaya koymuş değildir. Bu yüzden vakf ve ibtidâ üzerine çalışma yapan kimi araştırmacılar, Nehhâs’ın vakf çeşitlerinden bahsederlerken, eserin ilk sayfalarındaki bu kısa bilgilere dayanmış olmaları ki müellifin vakf sistemini; tâm, kâfi ve salih olmak üzere üç çeşit olduğunu takdim etmişlerdir. Oysa müellif, eserin mukaddimesinde el-Fâtiha ve el-En’âm sûreleri arasında yaptığı tasarrufların Kur’ân’ın tamamı için geçerli olduğunu zikretmiş, ardından eserin başından sonuna vakfları; tâm, hasen, kâfi ve sâlih olmak üzere dördü sistem üzerine inşa etmiştir.

Bu bağlamda müellifin inşa etmiş olduğu bu vakfları sistemli bir şekilde ele alıp tanımlaması sebebiyle biz, onun eserindeki uygulamalarını dikkate alarak bu vakf çeşitlerinin ne anlama geldiğini taksimatıyla birlikte ortaya koymaya çalışacağız.

2.1. Nehhâs’ın Vakf Tasnifi

2.1.1. Vakf-ı Tâm: Hz. Peygamber’den (s.a.s.) gelen “*Rahmet âyetini azap, azap âyetini rahmet âyetiyle bitirmeyin*”²⁸ hadis-i şerifini vakf-ı tâm için delil kabul eden Nehhâs; bunu vakf-ı kâfi ve vakf-ı sâlihten ayırmak suretiyle mananın tam olduğu, devamından ibtidânın güzel bulunduğu kısma sonu vb. yerlere uygun görmüş ve zaman zaman “tam” yerine “تمام” da demiştir.²⁹ Örneğin; el-Bakara 2/7. âyetteki “وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ” “Onlar için büyük bir azap vardır”³⁰ ifadesinin, kâfirlerden söz eden kıssanın sonu, bir sonraki “وَبِالْيَوْمِ” ifadesinin ise münafıklar kıssasının başı olduğunu hatırlatan Nehhâs; öncesi ve sonrasını birbiriyle lafız ve anlam yönüyle irtibatlı görmediği için bu gibi

²⁸ Dâni, *el-Müktefâ*, 132; Sehâvî, *Cemâlü’l-kurrâ ve kemâlü’l-ikrâ*, 550.

²⁹ Nehhâs, *el-Kat’ ve’l-İ’tinâf*, 2-13.

³⁰ el-Bakara 2/7.

mahallere vakf-ı tâm ismini vermiştir.³¹

2.1.2. Vakf-ı Kâfi: Sonrasıyla lafız yönünden değil, anlamca irtibatı olduğu için hem kendisinde vakf yapmanın hem de sonrasından ibtidâ etmenin uygun olduğu vakf çeşididir. Örneğin; Nehhâs, el-Bakara 2/177. âyette bulunan “وَحِينَ الْبَأْسِ” “Savaş zamanlarında” ifadesinde vakf yapmayı, vakf-ı kâfi olarak isimlendirmiştir. Gerekçesini ise “وَحِينَ الْبَأْسِ” ifadesi öncesinde iyilik sahibi kimselerin vasıflarının anlatıldığı, sonrasında ise “أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ” “İşte bunlar, doğru olanlardır. İşte bunlar, Allah'a karşı gelmekten sakınanların ta kendileridir” ifadesiyle bu vasıflara hâiz olan mü'minlerin durumunun beyan edildiği cümlelere dayandırmıştır.³²

2.1.3. Vakf-ı Hasen: Kendisinde vakf yapmanın iyi ancak sonrasıyla, lafız ve mana irtibatı sebebiyle ibtidânın iyi olmadığı vakf çeşidi olarak tanımladığımız bu ifadeyi, müellifin eserinde vakf-ı hasen ismini verdiği yerlerin genel özelliğinden çıkarıyoruz. Örneğin; “قَالُوا سُبْحَانَكَ” “Melekler, seni bütün eksikliklerden uzak tutarız...”³³ âyetinin, öncesindeki Yüce Allah'ın meleklerle, “إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ” “Eğer doğru söyleyenler iseniz” sorularının cevabı olmasını dikkate alan Nehhâs, aralarında lafız ve mana irtibatı sebebiyle “إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ” ifadesinde vakf yapmayı vakf-ı tâm değil, vakf-ı hasen olarak isimlendirmiştir.³⁴

2.1.4. Vakf-ı Sâlih: Vakf yapmanın da terk etmenin de mümkün olduğu vakf çeşididir. Diğer bir ifadeyle Nehhâs, bu vakf türünü diğer vakf çeşitleri gibi her zaman durulması gerekli olan vakf gibi değerlendirmemiş, aksine bazen vaslın bazen vakfın evlâ, bazen de her ikisinin eşit olduğu yerler için zikretmiştir. Örneğin; Âl-i İmrân 3/75. âyette bulunan nefyin cevabının bir sonraki âyetin kendisiyle başladığı, “بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ وَاتَّقَىٰ” “Hayır! (Gerçek, onların dediği değil.) Kim sözünü yerine getirir ve Allah'a karşı gelmekten sakınırsa” ifadesindeki “بَلَىٰ” lafzı olduğunu söyleyen Nehhâs, “بَلَىٰ” lafzı öncesindeki “وَهُمْ يَعْلَمُونَ” “Onlar, bile bile Allah'a karşı yalan söylerler” ifadesinde vakf yapmayı, vakf-ı sâlih olarak isimlendirmiştir.³⁵

³¹ Nehhâs, el-Kat' ve'l-i'tinâf, 36-37.

³² Nehhâs, el-Kat' ve'l-i'tinâf, 90.

³³ el-Bakara 2/32.

³⁴ Nehhâs, el-Kat' ve'l-i'tinâf, 52.

³⁵ Nehhâs, el-Kat' ve'l-i'tinâf, 140.

Dikkat edilirse “وَهُمْ يَعْلَمُونَ” ifadesi ile “بلى” lafzı arasında fâsıla vardır. Nefy ve cevap ilişkisi dikkate alınmayıp “وَهُمْ يَعْلَمُونَ” ifadesinde fâsıladan ötürü mutlak anlamda vakf yapmak câiz olmakla beraber Nehhâs’ın belirlemesi dikkate alınarak durmak da vakf-ı sâlihtir.

Şunu da ifade edelim ki Nehhâs, vakf-ı sâlih terimini diğer vakf çeşitlerine nazaran daha az kullanmıştır. O, bu vakf türünü az kullanmış olsa da bunu ilk kullananlardan olması yönüyle haleflerine öncülük etmiştir. Nitekim ondan asırlar sonra yaşayan Üşmûnî, onun îcât ettiği vakf-ı sâlihe eserinde yer vermiştir. Bu demek değildir ki Nehhâs’ın pratikte vakf-ı sâlih dediği her yere Üşmûnî de vakf-ı sâlih demiştir. Her ne kadar mezkûr âlimler, benzer işlevi icrâ eden vakf terimini zikretseler de bunun Kur’ân metnine yansımaları her dâim aynı doğrultuda olmamıştır. Yaptığımız araştırma neticesinde bu iki müellifin vakf-ı sâlih için aynı mahalde buluşmaları pek nadir durumdur. Örneğin; “صَمَّ بِكُمْ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ” “Onlar, sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. Artık (hakka) dönmezler”³⁶ âyetinde yapılan vakfa Nehhâs, vaslın ve faslın câiz olduğunu beyanla vakf-ı sâlih derken, bazı yorumlar getirmek suretiyle Üşmûnî de aynı vakf ismini zikretmiştir.³⁷

3. İbn Evs el-Mukrî (ö. 366/978) ve el-Vakf ve'l-İbtidâ Adlı Eseri

İbn Evs el-Mukrî,³⁸ eserinin başında Kur’ân okuyanların muhtaç

³⁶ el-Bakara 2/18.

³⁷ Nehhâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, 41; Ahmed b. Muhammed b. Abdulkerim el- Üşmûnî, *Menâru'l-hudâ fî beyâni'l-vakf ve'l-ibtidâ* (Kahire: el-Matbatü Mustafâ el-Bânî, 1393/1973), 35.

³⁸ İbn Evs el-Mukrî, hicrî dördüncü asırda yaşamış, tasavvufî yaşamıyla temâyüz etmiş bir âlimdir. Tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, nahiv, mantık, matematik gibi ilimlerde temeyyüz etmiş aynı zamanda Mısır dil âlimlerinin en meşhurlarından biri kabul edilen Üşmûnî de olduğu gibi İbn Evs el-Mukrî'nin hayatı hakkında da yeteri kadar bilgi mevcut değildir. Taramış olduğumuz onlarca tabakat ve kaynak eser arasında, yalnızca birkaç tabakât ve kaynaktaki müelliflerle ilgili sınırlı bilgilere ulaşabildik. Hayatı hakkında yeteri kadar bilgi olmadığı gibi ismi konusunda da tam bir mutabakat söz konusu değildir. Zira İbnü'l-Cezerî, ismini Ahmed b. Muhammed b. Evs Ebû Abdillâh el-Mukrî olarak zikrederken; Fuat Sezgin, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Evs el-Mukrî olarak beyan etmiştir. Bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 1/99; Fuat Sezgin, *Târihu't-türâsi'l-Arabî* (el-Mektebetü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye, 1411/1991), 1/45. Eser üzerinden tasnife giden Ali Şüvâh İshâk, mezkûr âlimin adını Ahmed b. Muhammed b. Evs el-Mukrî Ebû Abdillâh olarak ifade ederken; Sûfilik, evliyanın vasıfları vb. konulara dâir bilgi verip sûfi tabakatını *el-Kevêkibu'd-dürriyyetü fî terâcimi's-sâdiseti's-sûfiyye* isimli eseriyle ortaya koyan Muhammed Abdurraûf el-Munâvî ise Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mukrî olarak isimlendirmiştir. Son olarak *Tabakâti'l-evliyâ* isimli eserinde mutasavvıfları ve hikmetli sözlerine dâir bilgi veren İbnü'l-Mulakkin'e gelince o da Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Ebû Abdillâh olarak zikretmiştir. Bu konuda bilgi için bk. Ali Şüvâh İshâk, *Mu'cemu musannefeti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyâd: Dârur-Rufâiyyi, 1403/1983), 1/279;

olduğu şeylerin başında vakf ve ibtidâya riâyet etmenin geldiğini buna rağmen bunların pek çoğunun nerede ve nasıl vakf-ibtidâ edeceklerini bilmediklerini, bu yüzden de pek çok hataya düştüklerini ifade etmiştir. Şahit olduğu bu hatalardan Kur'ân okuyucularını korumak maksadıyla o an için gerekli gördüğü vakf-ibtidâ ile ilgili eserini yazdığını ve eserine de *el-Vakf ve'l-ibtidâ* adını verdiğini açıklamıştır.³⁹ Erken diyebileceğimiz hicrî dördüncü asrın ilk yarısında insanların istifadesine sunduğu bu eseri, alanın duâyenlerinden biri olan İbnü'l-Cezerî'nin, "vakf ve ibtidâ ilminin en güzel yapısı"⁴⁰ şeklindeki tasviriyle takdir ve övgüye mazhar olmuştur.

İbn Evs el-Mukrî'nin eseri altmış dört varak olup ulaşabildiğimiz tek yazma nüshadır. Müellif ilk yedi varak içerisinde âdet olduğu üzere esere giriş sadedinde besmele, hamdele ve salveleden bahsetmiş ardından hamdelenin gerekçelerini âyetler eşliğinde açıklamıştır. Sonrasında kitabına da isim olarak verdiği *el-Vakf ve'l-ibtidâ* adıyla açtığı başlık altında eserin telif sebebini, eserde izlediği yöntemi kısaca belirttikten sonra kullanacağı vakf çeşitlerini de vermiştir. Vakfları; *vakf-ı tâm*, *vakf-ı kâfi* ve *vakf-ı hasen* olmak üzere üç taksime ayırmış ve her biri için o günlerde henüz mevcut olmayan remiz/sembol belirlemek suretiyle orjinal bir sistem sunmuştur. Bu remizler de *vakf-ı tâm* için Arapça tâm lafzının mim'inden mülhem "ﻻ"; *vakf-ı kâfi* için kâfi lafzının kâf'ından mülhem "ﻛ"; *vakf-ı hasen* için de hasen lafzının hâ'sından mülhem "ح" harfidir.⁴¹ Öte yandan müellif, vakf çeşidi açısından oldukça sade bir sistem kurmuş olmasından kaynaklı, zaman zaman, ara renk diyebileceğimiz, vakf-ı tâma benzeyen vakf-ı hasen/vakf-ı kâfi ve vakf-ı gayrı tâm gibi tabirler kullanmıştır. Zaman zaman da vakf-ı kâfi ve vakf-ı haseni remzettikten sonra "haffun" kaydını düşmüş, eserinde vakf-ı tâma benzeyen vakf-ı kâfiye, vakf-ı tâma benzeyen vakf-ı hasene nazaran daha az yer vermiştir.

Müellif, vakfla alakalı hükmünü belirlerken kimi yerde âyetle ilgili illet veya karine zikretmeksizin tercihini ortaya koyarken kimi yerde de gerekçesini ifade etmek suretiyle âyetteki vakfın yerini ve çeşidini tayin etmiştir. İbn Evs el-Mukrî eserinde rivâyetlere de yer vermiştir. Onun verdiği

Muhammed Abdurraûf el-Munâvî, *el-Kevêkibu'd-dürriyyetü fi terâcimi's-sâdiseti's-sûfiyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Meîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, 1429/2008), 649; Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü'l-Mulakkîn el-Mısırî, *Tabakâtü'l-evliyâ*, thk. Nuruttin Şerîbe (Mektebü'l-Hânicî, 1514/1994), 75.

³⁹ İbn Evs el-Mukrî, *el-Vakf ve'l-ibtidâ*, 1a.

⁴⁰ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, 1/99.

⁴¹ İbn Evs el-Mukrî, *el-Vakf ve'l-ibtidâ*, 1a-1b.

rivâyetler Sadece Hz. Peygamber (s.a.s.) ile sınırlı kalmamış aynı zamanda sahâbe, tâbiîn ve sonraki süreçte yaşayıp eser telif eden kıraat imamlarından da istiḥadda bulunmuştur. Bunlar arasında başta Abdullah b. Abbas olmak üzere Mücâhid, Said b. Cübeyr, Katede, Kelbi, Ebû Zeyd gibi önde gelen âlimlerin yanı sıra Ebû Amr, Hamza, Kisâi, Ya'kûb el-Hadramî, A'rec vb. birçok kıraat imamı da bulunmaktadır

İbn Evs el-Mukrî, eserinde vakf yapılmaması gereken yerlere de değinmiş bunları peş peşe kısa bir şekilde vermiş sonrasında örnekleriyle açıklamıştır. O, örneklerini bazen âyetler üzerinden bazen de âyet vermeksizin sırf konuyu izah etmekle yetinmiştir. Ona göre vakf yapılmaması gereken yerlere gelince onları şu şekilde sıralayabiliriz: Haber olmaksızın mübtedâda, sıfat olmaksızın mevsûfta, bedeli olmaksızın mübdelün minhde, cevapları olmaksızın şart cümlelerinde, istisnaları hariç “بل” lafzında, cevabı olmaksızın emir, nehy, dua cümlelerinde, soru cümlesi olmaksızın istifhâm edatında, cevabı olmaksızın temennide, cevapları olmaksızın “لقد قد، ما، إنما، إن” lafızlarında, cevabı olmaksızın yemide, müstesnâ olmaksızın istisnâda, isimleri olmaksızın “إن” ve benzerlerinde, yine isimleri olmaksızın “كان” ve benzerlerinde, “كيل” öncesinde, “لكي” ve “لكيلا” de, “لولا” öncesinde, lam-ı ta'lil öncesinde, lam-ı cühûd öncesinde, “لئن”, “لو” ve “لولا” cevapları öncesinde vakf caiz değildir.⁴²

Müellif, daha sonra bu ilmin mesnedine değinerek Ümmü Seleme'den (r. anhâ) gelen “Hz. Peygamber, *“Hamd, Âlemlerin Rabbi, Rahmân, Rahîm, hesap ve ceza gününün (ahiret gününün) mâliki Allah'a mahsustur”* rivâyeti üzerinde durmuş, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tilâvet biçiminden hareketle Kur'ân okumanın sorumluluklarını hatırlatmış ve ortaya koyduğu eseriyle de yüklendiği misyonun değerine atıfta bulunmuştur.⁴³ Nihâyet o, el-Fâtîha sûresinden en-Nâs sûresine kadar her âyette vakf yapılacak lafız veya lafızları kaydetmiş ardından belirlediği kırmızı renkli vakf remiz/sembol harflerini bu lafızların önüne nakşetmiştir.⁴⁴

3.1. İbn Evs el-Mukrî'nin Vakf Tasnifi ve Kullandığı Remizler

3.1.1. Vakf-ı Tâm: Vakf yapılan yerin sonrasıyla lafız ve mana

⁴² İbn Evs el-Mukrî, *el-Vakf ve'l-ibtidâ*, 1b-4b.

⁴³ İbn Evs el-Mukrî, *el-Vakf ve'l-ibtidâ*, 6a-6b-7a-7b.

⁴⁴ Yakup Uzun, *İbn Evs el-Mukrî'nin el-Vakf ve'l-İbtidâ Adlı Eserinin Tahlili ve Görüşlerinin Mukayesesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 71-83, 92-296.

yönünden irtibatı olmayan yerde yapılan vakfı, vakf-ı tâm olarak isimlendiren müellif, alametini “م” harfi olarak belirlemiş ve bunun âyet başlarında bulunduğunu söylemiştir. Bu durumda sonrasıyla lafız ve anlam yönüyle bağlantısı olmayınca haliyle bu gibi yerlerin sonrasından ibtidâ yapmak da güzel olmuştur.⁴⁵ Örneğin; “وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَهُمْ وَعَدَابٌ عَظِيمٌ” “Gözleri üzerinde de bir perde vardır. Onlar için büyük bir azap vardır”⁴⁶ ifadesindeki “عَظِيمٌ” lafzına vakf-ı tâmı “م” remzeden müellif; buraya vakf-ı tâmı remzetmekle bu mahallin, bir sonraki âyet başı olan “وَمِنَ النَّاسِ” “İnsanlardan kimileri vardır” ifadesiyle lafız ve anlam yönüyle bağı olmadığını ortaya koymuştur.⁴⁷

3.1.2. Vakf-ı Kâfi: Vakf-ı tâma daha yakın olarak düşündüğü vakf-ı kâfinin alametini, “ك” harfi olarak belirleyen müellif, kendisinden önceki kısmı hatırlatsın diye öncesiyle irtibatı olan bu özellikteki yerlere “ك” remzini naksetmiştir. Bu mahiyetteki yerlerin genelde âyet başlarında olduğuna işaret eden müellif, vakf-ı hasende olduğu gibi sonrasıyla çift yönlü (lafız/mana) irtibatı olmaması hasebiyle bu gibi yerlerde hem vakf yapmanın hem de sonrasından tilâvete devam etmenin uygun olduğunu belirtmiştir.⁴⁸ Örneğin; el-Bakara 2/174. âyetindeki “وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَهُمْ وَعَدَابٌ عَظِيمٌ” “Kıyamet günü Allah, onlarla ne konuşacak, ne de onları arıtacaktır. Onlar için elem dolu bir azap vardır” ifadesi sonuna vakf-ı kâfi remzeden İbn Evs el-Mukrî, bunu lafzî bağlantıya dayandırmıştır. Nitekim “عَدَابٌ عَظِيمٌ” ifadesi âyet sonu olup bir sonraki âyetin kendisiyle başladığı “أُولَٰئِكَ” lafzı ise bir önceki âyetteki “أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فَيُطَوِّجُهُمْ إِلَّا النَّارَ” “İşte onlar karınlarına ateşten başka bir şey doldurmuyorlar” ifadesindeki “أُولَٰئِكَ” ism-i işaretine ma’tuftur.⁴⁹ Müellif, ma’tuf ve ma’tufun aleyh arasındaki lafzî bağı gözetererek öncesi hatırlansın diye söz konusu lafza, bu vakfı remzetmiştir.

⁴⁵ İbn Evs el-Mukrî, *el-Vakf ve'l-ibtidâ*, 1a-1b; Not: Son yıllarda vakf ve ibtidâ alanında akademik çalışma yapan bazı araştırmacıların, “İbn Evs el-Mukrî eserinde vakf-ı tâm için (ت) remzini kullandı” şeklindeki ifadeleri doğruyu yansıtmamaktadır. Zira müellif, eserinin başından sonuna kadar sadece vakf-ı tâm için değil, bütün vakf çeşitleri için (ت) harfini remiz olarak hiç zikretmemiştir.

⁴⁶ el-Bakara 2/7.

⁴⁷ İbn Evs el-Mukrî, *el-Vakf ve'l-ibtidâ*, 8a.

⁴⁸ İbn Evs el-Mukrî, *el-Vakf ve'l-ibtidâ*, 1a-1b.

⁴⁹ İbn Evs el-Mukrî, *el-Vakf ve'l-ibtidâ*, 10b-11a.

3.1.3. Vakf-ı Hasen: Alametini “ح” harfi olarak belirlediği vakf-ı haseni, sonrasında hem lafız hem de mana irtibatı bulunan yerlere nakşeden müellif; bunu okuyucu için nefes alacağı, üzerinde sukût edip dinleneceği bir vakf olarak konumlandırmış ve çoğunlukla bu vakfın âyet ortasında bulunduğuna işaret etmiştir. Öte yandan o, vakf-ı hasenin vakf-ı tâma benzemediğini söyleyerek, bir kimsenin vakf-ı hasende vakf yapmamayı ve vakf-ı tamda ise vakf yapmayı isterse, onun için bunun uygun/câiz olduğunu söylemekle, vakf-ı hasenin her dâim durulacak vakf yeri olarak algılanmasının önüne geçmek istemiştir.⁵⁰ Örneğin; “أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ”⁵¹ “Allah lânet eder, hem de bütün lânet etme konumunda olanlar lânet eder”⁵¹ ifadesinin “يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ” kısmına vakf-ı haseni remzeden müellif, “يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ” lafzının sonrasında olan atf ilişkisini ve anlam bağıni dikkate alarak böyle bir tercihte bulunmuştur. Diğer bir ifadeyle onun hem lafız hem anlam ilişkisi bulunan bu mahalde vakf-ı haseni remzetmesi, sonraki âyetin istisnâ ile başlamasından ötürü okuyucuya nefes imkânı vermek içindir. Zira müstesnâ olmaksızın istisnâ üzerinde vakf yapılamayacağını söyleyen müellif, okuyucuyu böyle bir durumla karşılaştırmamak için lafız ve anlam bağı bulunan bir yerde de olsa vakf yapabilmesine cevâz vermiştir.⁵²

4. Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) ve *el-Müktefâ fi'l-Vakfi ve'l-İbtidâ* Adlı Eseri

Dânî'nin⁵³ vakf ve ibtidâ konusunda telif ettiği *el-Müktefâ fi'l-vakfi ve'l-*

⁵⁰ İbn Evs el-Mukrî, *el-Vakf ve'l-ibtidâ*, 1a-1b.

⁵¹ el-Bakara 2/159.

⁵² İbn Evs el-Mukrî, *el-Vakf ve'l-ibtidâ*, 10a.

⁵³ Kıraat ilminde mümtaz isimlerden biri olan Dâni (371/981), yılında Endülüs Kurtuba'da dünyaya gelmiştir. İlk dönemlerde İbnü's-Sayrâfi diye isimlendirilen Dâni, uzun süre Dâniye kasabasında yaşadığı için buraya nispetle Dâni diye meşhur olmuştur. Kaynaklarda Dâni hakkında, Ebû Amr Osman b. Said b. Said b. Ömer, İbnü's-Sayrâfi, el-Endelûsi, el-Kurtubi, el-Emevî, el-Münîri, el-Malikî, el-Hâfiz, el-Mukrî, el-Allame, el-İmâm, en-Nâzım gibi birçok farklı nisbe ve sıfatlar da zikredilmiştir. Bilgi için bk: Abdurrahman Çetin, “Ebû Amr ed-Dâni ve Kıraat İlmindeki Yeri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1991), 14. Kendi ifadesiyle ilim yolculuğuna on dört yaşında başlayan Dâni; Kurtuba, Beccane, İstice, Sarakusta ve diğer sahil bandındaki şehirlerde birçok müderristen ilim tahsil etmiş, babasının vefatından birkaç yıl sonra doğu ülkelerindeki âlimlerden faydalanmak için ülke aşırı seyahatlere başlamıştır. O, bu yolculukta Kayrevan, Mısır, Mekke ve Medine'de birçok müderristen başta kıraat, tefsir, hadis, fıkıh vb. ilimleri tahsil etmiştir. Birkaç yıl sonra tekrar memleketi Kurtuba'ya dönen Dâni, Kurtuba'da o dönem cereyan eden siyasi kargaşa ve Berberiler'in halka karşı yürüttüğü zulüm sebebiyle Kurtuba'dan ayrılmış Sarakusta'ya yerleşmiştir. Dâni, daha sonraları Valencia eyaletine bağlı bir liman kasabası olan Dâniye'ye dönerek vefatına kadar bu kasabada yaşamış ve orada vefat etmiştir. Bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, 1/447-449; Çetin, “Ebû Amr ed-Dâni ve Kıraat İlmindeki Yeri”, 15. Danî, kendi

ibtidâ isimli eseri, kendisinden sonra bu alana ilgi duyan, eser veren ve araştırma yapan her bir kimse için önemli başvuru kaynağı olmuş, Câyd Zeydân Muhlif (Bağdad 1403) ve Yûsuf Abdurrahman Mar'âşî (Beyrut 1404) tarafından neşredilmiştir.⁵⁴

Dânî'nin telif ettiği bu eser, alanında önemli bir yere sahip olup Kur'ân-ı Kerîm'in tamamını ihâta etmektedir. Dâni, eserinde ilk olarak kendisinin de tercih ettiği *tâm*, *kâfi*, *hasen* ve *kabîh* şeklinde dördü sistemden bahsetmiş; ardından *tâm*, *kâfi* ve *kabîh* şeklinde üçlü ve son olarak da *tâm* ve *kabîh* şeklinde ikili taksimi ele almıştır. Dâni'nin bu taksiminde dikkat çeken husus, her bir gruptandırma *tâm* ve *kabîh* gibi iki zıt unsurun öne çıkmasıdır. Haliyle bu durum, bir yerde durulur veya durulmaz şeklinde iki zıt unsur temel alması açısından önem arz etmektedir.⁵⁵ Diğer bir ifadeyle bu zıt gruptandırmaya göre, bir yerde vakf yapmak söz konusu ise orada tamamen

dönemine kadar telif edilmiş eserlerden istifade etmekle kalmamış, şifâhî olarak kendisine ulaşan bilgilerden de yararlanmış ve bu bilgileri toplamıştır. Diğer bir ifadeyle o, önceki kaynaklardan istifade ederek kendisinden sonrakilere sağlam ve güvenilir bir kaynak bırakmıştır. Nitekim Endülüslü tarihçi, fakih ve muhaddis olan İbn Beşkûvâl (ö. 578/1183), Sehâvî (ö. 643/1245), Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267), Zehebî (ö. 748/1348), Zerkeşî (ö. 794/1392), İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi pek çok âlim de kendisinden istifade etmiş ve eserlerine atıfta bulunmuşlardır. Bunun dışında yazma nüshalarının bir kısmının pek çok ülkede bulunması, onun eserlerinin ne kadar yaygın ve ne denli insanlar tarafından hüsn-ü kabul gördüğünü yansıtmaları bakımından önemlidir. Ayrıca Dâni'nin, Arap dili ve edebiyatına vâkif olduğu, şiirler yazdığı da kaynaklarda verilen bilgiler arasındadır. Diğer taraftan İbnü'l-Enbârî'nin vakf ibtidâ konusunda telif ettiği *İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ* adlı eserini, Dâni'nin, İbnü'l-Enbârî'nin oğlundan dinlemesi, çalışmamız açısından oldukça önemlidir. Bilgi için bk. Abdurrahman Çetin, "Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân Dâni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 13/459-461; Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehabî Şemsuddîn Ebû Abdullah, *Tezkiratü'l-huffâz*, thk. Abdurrahmân b. Yahya el-Muallimî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmî), 1/350. İtikadda Eş'arî, fıkhîta Mâlikî olan Dâni, kaynaklarda dindarlığı ve ilimdeki kudretiyle övülmüş, onun üstün bir zekâ ve kuvvetli bir hâfızaya sahip olduğu zikredilmiştir. Bizzat kendisi de "Gördüğüm her şeyi yazdım, yazdığım her şeyi ezberledim ve ezberlediğim hiçbir şeyi unutmadım" demiştir. Demek ki o, ilmî hem yazmak ve hem de ezberlemek suretiyle iki yönlü ve sağlam bir şekilde tespit etmiştir. O, "Ezberlediğim hiçbir şeyi de unutmadım" sözüyle de öğrendiklerini dâima canlı tutmaya çalıştığını ifade etmek istemiştir. Bilgi için bk. Abdurrahman Çetin, "Ebû Amr ed-Dâni ve Eserleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1991), 31. Ebû Amr ed-Dâni'nin yüz yirmiye yakın eseri olduğu ve bunların isimlerini kendisininin *Urcûze el-münebbihe* adlı manzum eserinde zikrettiği ifade edilmektedir. Gânim Kaddûrî Hamed, Dâni'nin yüz on dokuz eserinin ismini içeren ve kim tarafından derlendiği meçhul olan Câmiu'l-Ezher Kütüphanesi'ndeki üç yapraklık listeyi, müellifin *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd* isimli eserinin başında neşretmiştir. Bu liste incelendiğinde kiraat ilminin yanı sıra hadis usûlü, akâid ve tabakât konularında da telifleri bulunduğu anlaşılan Dâni'nin, günümüze ulaşan pek çok eserinin varlığı görülecektir.

⁵⁴ Tayyâr, *Vukûfu'l-Kur'ân ve eseruha fi't-tefsîr*, 77.

⁵⁵ Dâni, *el-Müktefâ*, 138.

vakf yapmaya uygun bir durum, yani *vakf-ı tâm*; aksine hiçbir durumda vakf yapmaya uygun olmayan bir yer ise orada da *vakf-ı kabîh* söz konusudur.

Öte yandan bu ikili taksim dışındaki taksimleri dikkate aldığımızda her bir vakfın kendi içerisinde *tam/etemm*, *kâfi/ekfâ*, *hasen/ahsen* gibi derecelere ayrıldığına şahit oluruz. Ancak bu derecelendirme rastgele bir uygulama değildir. Nitekim Dâni, lafız ve manayı dikkate alarak vakfi kuvvet derecelerine göre *tâm*, *kâfi*, *hasen* ve *kabîh* gibi türlere ayırmıştır. Hatta bu ayrımlar bazen öyle girift haldedir ki bunları birbirinden ayırmak ancak ince bir nüansla mümkün olabilmektedir. Onun bu tarz bir derecelendirmeye gitmesinin temelinde renklerdeki ara tonlara benzer bir ara form kullanmak suretiyle, kategoriler arasında ince bir geçiş imkânı sağlayarak vakf çeşitlerinin aralarını daha belirgin bir tarzda ayırt etme gayesi yatmaktadır. Bununla beraber müellif, uygun yerde vakf yapmayı sonrasındaki ibtidâ keyfiyetine bağlamıştır. Yani vakf yapılan bir yere ilişkin yargı, sonrasındaki ibtidânın durumuna göre şekillenmiştir. Buna göre onun ayrımında bir tarafta kendisinden sonra ibtidâ yapmayı mümkün kılan *vakf-ı tâm* ile *vakf-ı kâfi*'yi diğer tarafta kendilerinden sonra ibtidâyâ imkân vermeyen *vakf-ı hasen* ile *vakf-ı kabîhi* görmekteyiz.

Müellif, eserinde rivâyetlere de yer vermiştir. Verdiği rivâyetler sadece Hz. Peygamber (s.a.s.) ile sınırlı kalmamış aynı zamanda ashâb-ı kirâm ve sonraki zamanlarda yaşayıp eser telif eden âlimlerden de istişhadda bulunmuştur.

Dâni, eserinde konuları işlerken nahiv, kıraat, tefsir gibi ilgili ilimlerden de istifâde etmiştir. O, kıraat alanına dâir birçok eser telif etmiş ve bu alanda her zaman referans gösterilmesine rağmen, diğer kıraat âlimlerinden kendini müstağni saymamış, eserinde hem mütevatir hem meşhûr hem de şâz kıraatlara yer vermiştir.

4.1. Dâni'nin Vakf Tasnifi

4.1.1. Vakf-ı Tâm: Dâni, kendisinden sonrasıyla lafız ve anlam ilişkisi bulunmayan yerlere vakf-ı tâm demiş, sonrasıyla ibtidânın uygun olması hasebiyle bu vakfi en iyi vakf olarak nitelemiştir. Bunun da genelde fâsılalarda ve kıssa sonlarında bulunduğuna işaret etmiştir.⁵⁶ Örneğin; el-Furkân 25/29. âyetteki “لَقَدْ أَصَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي” “*Andolsun, Kur'ân bana geldikten sonra beni ondan o saptırdı*” ifadesinde yer alan sözün sahibi zâlim Ümeyye b. Halef olduğunu söyleyen Dâni, bu ifadeyle onun sözünün son

⁵⁶ Dâni, *el-Müktefâ*, 140.

bulduğunu ve dolayısıyla “بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي” ifadesinde vakfetmenin vakf-ı tâm olduğunu söylemiştir. Devamındaki “وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَدُولًا” “Şeytan insanı (uçuruma sürükleyip sonra) yapayalnız ve yardımcısız bırakmaktadır” ifadesinin ise Yüce Allah’a ait kelam olduğunu beyan eden müellif, “وَكَانَ الشَّيْطَانُ” ifadesinden ibtidâ yapılması gerektiğini bildirmiştir.⁵⁷ Öte yandan Dâni, bazı durumlarda kelâmın lafız olarak müstakil olmasını göz önünde bulundurarak bu gibi yerlerin vakf-ı tâm olmasına karşın, sonrasıyla olan anlam ilişkisi sebebiyle vakf-ı kâfi derecesinde mütaala edilebileceğini bildirmiştir.⁵⁸

Müellif, İbn Evs el-Mukrî’de olduğu gibi zaman zaman vakf-ı tâm yerine ara terim diyebileceğimiz “شبيهه بالتمام/tâma benzer” terimler/formlar kullandığı gibi, zaman zaman da İbnü’l-Enbârî’de olduğu gibi öncesine nisbetle “تامة/daha tâm” anlamında tabirler de kullanmıştır. Şunu da ifade edelim ki Dâni, “تامة” terimini “شبيهه بالتمام” terimine nispetle daha fazla zikretmiştir. Yine müellif, vakf-ı tâm kapsamında zaman zaman Nehhâs’ta olduğu gibi “تام” yerine “تمام” ifadesini tercih etmiş ve bunu, çoğunlukla âyet sonlarında zikretmiştir.⁵⁹

4.1.2. Vakf-ı Kâfi: Kendisinde hem vakf hem de sonrasında ibtidâ yapmanın uygun olduğu vakf çeşidine vakf-ı kâfi diyen Dâni, bu gibi yerlerin sonrasıyla lafzî yönden değil, anlam yönüyle irtibatının varlığını gerekçe göstermiştir. Diğer bir ifadeyle, vakf-ı kâfiyi sonrasıyla lafız yönünden değil, anlam cihetiyle irtibatlandırın müellif; bu vakfla cümleyi, kendi içerisinde anlamı tam tekâmül etmiş ve âmille/mamule ihtiyaç duymaksızın sonrasında bir nevi müstağni bir şekilde konumlandırmıştır. Örneğin; en-Nisâ sûresindeki “حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ” “Size şunlarla evlenmek haram kılındı: Analarınız.....”⁶⁰ ifadesinde vakfedip, sonrasında ibtidâ etmeyi, “إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ” “Ancak geçenler (önceden yapılan bu tür evlilikler) başka” ifadesine kadar doğru bulmamıştır. Yine o, et-Tekvîr, el-İnfitâr, el-İnşikâk, el-Cin, el-Müddessir vb. sûrelerdeki kısa fâsılalar için de benzer şeyin geçerli olduğunu belirtmiştir.⁶¹

⁵⁷ Dâni, *el-Müktefâ*, 141.

⁵⁸ Dâni, *el-Müktefâ*, 141.

⁵⁹ Dâni, *el-Müktefâ*, 239.

⁶⁰ en-Nisâ 4/23.

⁶¹ Dâni, *el-Müktefâ*, 143, 219.

Dânî, vakf-ı kâfi konusunda vakf-ı tâmda olduğu gibi çok sık olmasa da “*ondan daha kâfi*” gibi ara formlar kullanmıştır. Nitekim vakf-ı kâfi dediği yerin sonrasına “*akfi منه*” terimini, öncesine nispetle zikretmiştir.⁶² Yine o, diğer müelliflerin bir kısmının yaptığı gibi art arda gelen aynı terimi her defasında tekrarlamak yerine “*omun benzeri*” terimini kullanmıştır. Örneğin; el-Bakara sûresindeki müdâyene âyeti olarak bilinen Kur’ân’ın en uzun âyetinin hemen başındaki “*إلى أجلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُوبُوا*” “*Belli bir süre için (birbirinize borçlandığınız zaman) bunu yazın*”⁶³ ifadesine vakf-ı kâfi ismini veren müellif, sayfanın sonundaki “*فَاتَّئْتُمْ فُسُوقَ بَعْكُمْ*” “*Bu sizin için günahkârca bir davranış olur*” ifadesine kadar vakf-ı kâfi demek yerine on yerde “*ومثله*” lafzını zikretmek suretiyle vakf-ı kâfileri bu lafızla birbirine bağlamıştır.⁶⁴

4.1.3. Vakf-ı Hasen: Sonrasıyla lafız ve mana irtibatı bulunan yerde yapılan vakfa, vakf-ı hasen diyen Dâni, bu mahalde vakf yapmanın uygun, güzel fakat sonrasından ibtidâ etmenin uygun olmadığını söylemiştir. Örneğin; el-Fâtiha sûresindeki “*الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ*” “*Hamd, Âlemlerin Rabbi, Rahmân ve Rahîm olan Allah’a mahsustur*” ifadelerinde mefhum anlaşıldığı için vakfetmenin vakf-ı hasen olduğunu beyan eden Dâni, “*مَالِكٍ*” “*Âlemlerin Rabbi, Rahmân, Rahîm, hesap ve ceza günününün (ahiret günününün) mâliki*” ifadelerinden ibtidâ etmenin kabîh olduğunu söylemiştir. Zira bu ifadeler, mecrur olup kendisinden öncesine bağlıdır. Müellif, bu gibi yerlerde nefesin kesilmesi sebebiyle her tâm ve kâfi vakfa ulaşmadan yapılan vakfa, kendi vakf terminolojisinde olmayan *vakf-ı sâlih* ismini vermiştir.⁶⁵ Öte yandan vakf-ı hasen, ilk bakışta vakf-ı kabîhle birebir birbirinin aynısıymış gibi gözükse de dikkatle bakıldığında bu ikisinin birbiriyle tam anlamıyla örtüşmediği görülecektir. Zira vakf-ı hasende, mana ve mefhumun varlığından söz edilirken, vakf-ı kabîhde herhangi bir mana ve mefhum söz konusu değildir.

Diğer taraftan vakf-ı hasenin vakf-ı kâfiyle de farklılıkları vardır. Zira her ikisinde de vakf yapmak uygun olduğu halde her ikisinin sonrasından ibtidâ etmek uygun değildir. Vakf-ı kâfide sonrasından devam edildiği halde vakf-ı hasen de sonrasıyla lafız ve anlam ilişkisi olduğu için durum tam

⁶² Dâni, *el-Müktefâ*, 168.

⁶³ el-Bakara 2./282.

⁶⁴ Dâni, *el-Müktefâ*, 192.

⁶⁵ Dâni, *el-Müktefâ*, 145.

aksidir.

Müellif, vakf-ı haseni, vakf-ı tâm ve vakf-ı kâfiye oranla daha az kullanmış ve diğer vakf çeşitlerinde olduğu gibi bunda da derecelendirme sistemine gitmiştir. Örneğin; vakf-ı hasen dediği mahallin sonrasına, “احسن منه/ondan daha hasen”⁶⁶ terimini zikretmiştir.

4.1.4. Vakf-ı Kabîh: Kendisinde kastedilen mananın anlaşılmadığı yerlere vakf-ı kabîh terimini kullanan Dâni, “بِسْمِ اللَّهِ” “Allah’ın ismiyle” ifadesini okurken “بِسْمِ” lafzında vakfedip “اللَّهُ” lafzıyla ibtidâ yapmayı; yine “مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ” “Hesap gününün (ahiret gününün) mâliki” ifadesini okurken “مَالِكِ” lafzında vakfedip “يَوْمِ الدِّينِ” ifadesinden ibtidâ yapmayı buna örnek vermiştir.⁶⁷

Dâni, vakf-ı kabîhle alakalı illet olarak, devamıyla lafzî ve manevî yönden kuvvetli bağa vurgu yapmış, ardından nefesin kesilmesi sebebiyle istem dışı durmaya da *zarûrî vakf* demiştir. O, kurrânın, bu çeşit vakf yapmayı hoş görmeyip hatta yasakladıklarını bildirmiş; böylesi bir mahalde *zarûrî vakf* yapılması durumunda ise durulan yerin gerisinden almak suretiyle tilâvetin yapılması gerektiğini söylemiş ve bu şekilde bir tilâvetin daha evlâ olduğuna dâir görüşleri nakletmiştir.⁶⁸ Bu bilgilerden hareketle, zaruret olmaksızın bu tür mahallerde kasten vakf yapmanın câiz olmadığını anlamak mümkündür.

Dâni, diğer vakf çeşitlerinde olduğu gibi bu vakf çeşidinde de derecelendirme yöntemini tercih etmiştir. Nitekim o, vakf-ı kabîhle beraber vakf-ı akbah terimini de zikretmiştir. Örneğin; “لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا” “Andolsun ki Yüce Allah; diyenlerin sözünü elbette işitti”,⁶⁹ “لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا” “Andolsun, diyenler kâfir oldu”,⁷⁰ “وَقَالَتِ الْيَهُودُ” “Bir de Yahudiler, dediler”⁷¹ vb. yerlerde vakf yapmayı vakf-ı akbah “افح” olarak isimlendirmiştir. Zira bu yerlerde vakf yapıp devamındaki “إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ” “Şüphesiz, Allah fakirdir, biz zenginiz” , “إِنَّ اللَّهَ تَالِثٌ ثَلَاثَةٌ” , “Allah, üçün üçüncüsüdür”, “يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ” “Allah’ın eli bağlıdır”

⁶⁶ Dâni, *el-Müktefâ*, 169.

⁶⁷ Dâni, *el-Müktefâ*, 148.

⁶⁸ Dâni, *el-Müktefâ*, 148.

⁶⁹ Âli-İmrân 3/181.

⁷⁰ el-Mâide 5/73.

⁷¹ el-Mâide 5/64.

ifadelerinden ibtidâ⁷² yapıldığında İslâm inancıyla bağdaşmayan bozuk ifadeler ortaya çıkmış olacaktır. Oysaki Yüce Allah, kitap ehli ve müşriklerin bu vasıflandırmalarından münezzehtir.

Dânî, vakf-ı kabîhe sebep olan hususlara da değinmiş ve bunları birçok açıdan değerlendirmeye tabi tutmuştur:

- Mâkabliyle arasının ayrılması sebebiyle anlamın eksik kalması, bozulması ve kastedilenin dışında farklı bir anlama dönüşmesi.
- Anlam tamam olduğu halde sonrasıyla vasledilmesi neticesinde mananın bozulması veya vakf yapılan lafzın öncesinden kasten başlanmaması neticesinde anlamın bozulması.⁷³
- Kendisinden sonraki açıklayıcı vasıfları, vakf yapmak suretiyle birbirinden ayırma neticesinde anlam bozulmalarına sebebiyet vermesi.⁷⁴
- Sonrasında gelen îcap (olumluluk) ifadesini okumaksızın, olumsuz/menfi bir ifade üzerinde vakf yapılması.

Dânî, İbnü'l-Enbârî'nin de yaptığı gibi, diğer vakf çeşitlerine nazaran vakf-ı kabîhe daha az yer vermiştir.

5. Üşmûnî (ö. 918/1513) ve *Menâru'l-Hüdâ fî Beyâni'l-Vakfi ve'l-İbtidâ* Adlı Eseri

Üşmûnî'nin⁷⁵ *Menâr'ı*, son dönemlerde (XVI. asır) vakf ve ibtidâ

⁷² Dâni, *el-Müktefâ*, 149.

⁷³ Dâni, *el-Müktefâ*, 150.

⁷⁴ Dâni, *el-Müktefâ*, 151.

⁷⁵ Aslen Mısır'ın Üşmûn (Üşmûneyn) şehriden olup (838/1435) yılında dünyaya gelmiştir. Halit Zavalı, *TDV İslam Ansiklopedisi*'nde Üşmûnî'nin ismini, Ebü'l-Hasen Nûreddîn Alî b. Muhammed b. İshâ b. Yûsuf el-Üşmûnî şeklinde zikretse de Üşmûnî, kitabının mukaddimesinde kendini, "Ahmed b. Abdu'l-Kerîm b. Muhammed b. Abdu'l-Kerîm el-Üşmûnî" diye tanıtmıştır. Üşmûnî'nin hıfzı çok kuvvetli olup kendisi, Kur'ân-ı Kerim'i hıfzettikten sonra Nevevî'nin Şâfiî fıkına dâir *Minhâcü't-tâlibîn*, Tâceddin es-Sübkî'nin fıkıh usulüne dâir *Cem'u'l-cevâmi* adlı eserlerini ve İbn Mâlik'in *el-Elfiyye*'sini de ezberlemiştir. Bilgi için bk. Halit Zavalı, "Üşmûnî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/399-400. Üşmûnî'nin hayatıyla ilgili Ebû Abdillâh Evs el-Mukrî'de olduğu gibi yeterli bilgi mevcut değildir. Onun münzevi bir hayatı benimsemesi, vaktini daha çok ilmî çalışmalara hasretmesi, yaşadığı dönemde pek fazla topluma karışmaması gibi nedenlerle, hayatıyla alakalı yeterli bilgi olmadığı söylenmektedir. Bilgi için bk. İbrahim Tetik, *Vakf ve İbtidâ İliminin Âyetleri Anlatılmadığı Etkisi, Üşmûnî Bağlamında* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 1. Üşmûnî, ilmî kariyer olarak sadece kıraat ilminde değil, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, nahiv, mantık, matematik vb. ilimlerde de temayüz etmiş, öyle ki kendi döneminde Mısır dil âlimleri içerisinde en meşhurlarından biri olarak kabul edilmiştir. Onun *el-Elfiyye* üzerine telif ettiği şerh, bu eserin en önemli şerhi ve nahiv

alanında yazılmış en önemli eserlerdendir. Son dönemde olması hasebiyle bu alanda daha önce yazılmış zengin bir mirası hazır bulan Üşmûnî, bu zengin mirastan gereği gibi istifade etme gayesine ma'tuf sahâbeden başlayarak kendi dönemine kadarki kaynakların kahir ekserisinden yararlanmışır.⁷⁶

Üşmûnî, eserine vakf ve ibtidâ ilminin öneminden bahsederek başlamış, sahâbenin ve sahâbe dışındaki birtakım ulemanın görüşlerini aktararak bu görüşlerle muvâfık olduğu yerleri belirtmiş, muhalif olduğu yerlerde ise kendi düşüncesini ortaya koymuştur. Üşmûnî, devamla vakf ve ibtidânın tanımını ve tasnifini yapmış; bu tanımlama ve tasnifte kendinden önceki âlimlerden etkilenmesine karşın kendine özgü bir sistem geliştirmeyi başarmıştır.⁷⁷ Nitekim çalışmamızda konu edindiğimiz müellifleri nazar-ı dikkate aldığımızda, çeşitlilik açısından en renkli sistem Üşmûnî'nin sistemidir, diyebiliriz. Zira o, vakfları; ara vakfları saymayacak olsak bile *vakf-ı tâm*, *vakf-ı kâfî*, *vakf-ı hasen*, *vakf-ı salih (câiz)*, *vakf-ı kabîh* şeklinde beşli taksime ayırmıştır. Ara vakfları ise *vakf-ı etemm*, *vakf-ı ekfâ*, *vakf-ı ahsen*, *vakf-ı aslah* *vakf-ı akbah* şeklinde tasnif etmiştir.⁷⁸ Biz, burada ara vakflardan ziyade ana vakflar üzerinde duracağız.

5.1. Üşmûnî'nin Vakf Tasnifi

5.1.1. Vakf-ı Tâm: Sonrası ile lafız ve mana irtibatı olmayan yer, şeklinde tarif eden Üşmûnî, bu mahalde vakfetmenin de sonrasından ibtidâ yapmanın da güzel olduğunu söylemiştir. Ona göre vakf-ı tâm, âyetin herhangi bir yerinde başında, ortasında veya sonunda olabilir. Nitekim uygulamalarına baktığımız zaman ister âyet başı ister ortası isterse de sonu olsun; öncesi ve sonrasıyla lafız ve mana irtibatı yoksa vakf-ı tâm, eğer kıssa sonunda ise bu durumda vakf-ı tâmın bir üst versiyonu olan vakf-ı etemm söz konusu olur. Bununla beraber o, sonrasıyla lafız ve mana irtibatı olmayan bütün kıssaların sonunda yapılan vakfa, vakf-ı etemm demiş değildir. Zaman zaman kıssa sonlarındaki vakfa, vakf-ı tâm da demiştir. Zira ona göre vakfa önemli olan anlamdır. Anlam tamamsa, sonrasıyla lafız ve mana irtibatı yoksa orada bir vakf vardır ve bu vakfın türü de vakf-ı tâmdır.⁷⁹

Üşmûnî'nin verdiği bilgileri âyetler üzerinden örneklendirecek olursak, es-Sâffât 37/137 ile 138. âyetlerini zikredebiliriz. Zira “وَبِالنَّبِيِّ أَفَلَا تَعْقِلُونَ”

kitaplarının en hacimli sayılmıştır. Bilgi için bk. Halit Zavalı, “Üşmûnî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/399-400.

⁷⁶ Tetik, *Vakf ve İbtidâ İlminin Âyetleri Anlamlandırmadaki Etkisi*, 7-10.

⁷⁷ Üşmûnî, *Menâr*, 5-10.

⁷⁸ Üşmûnî, *Menâr*, 10.

⁷⁹ Üşmûnî, *Menâr*, 10.

“وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ” *“Muahakkak ki sizler sabah akşam onların (virâne olmuş beldelerine) elbette uğruyorsunuz. Hâlâ akletmeyecek misiniz?”* ifadesindeki “مُصْبِحِينَ” lafzıyla âyet son bulmuş, yalnız mana tamamlanmamıştır. Bundan ötürü “مُصْبِحِينَ” lafzını bir sonraki âyet başı olan “وَبِالْأَيْلِ” lafzıyla birleştirmek gerektiğini, anlamın bu lafızla kemâle erdiğini söyleyen Üşmûnî, bu durumu “وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ وَبِالْأَيْلِ” *“Muahakkak ki sizler sabah akşam onlara elbette uğruyorsunuz”* ifadesiyle izah etmiştir. Ona göre anlam kendisiyle tamam olduğundan, bir sonraki âyet başında bulunan “وَبِالْأَيْلِ” lafzında vakf yapmak vakf-ı tâm, kıssanın sona ermesinden ötürü “أَفَلَا تَعْقِلُونَ” ifadesinde vakf yapmak ise vakf-ı tâmın bir üst derecesi olan vakf-ı etemdir.⁸⁰

5.1.2. Vakf-ı Kâfi: Üşmûnî, kendisinden sonrası ile lafız yönünden değil mana cihetiyle bağlantısı olduğu için durmanın ve sonrasında ibtidâ yapmanın iyi olduğu yerde yapılan vakfı, vakf-ı kâfi olarak isimlendirip, durulan yeri kendisinden sonrasına ihtiyaç duymayıp, kendiyile yetinilen yer olarak izah etmiştir.⁸¹ Örneğin; el-Bakara sûresi 2/191 âyetindeki “وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ” *“Yalnız, Mescid-i Haram yanında, onlar sizinle savaşmadıkça, siz de onlarla savaşmayın. Sizinle savaşarlarsa (siz de onlarla savaşın) onları öldürün. Kâfirlerin cezası böyledir”* ifadesinin lafzî olarak sonrasıyla bağının olmadığını düşünerek “الْكَافِرِينَ” lafzına vakf-ı kâfi diyen Üşmûnî, bir sonraki âyet olan “فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ” *“Eğer onlar (savaştan ve küfürden) vazgeçerlerse, (şunu iyi bilin ki) Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir”* ifadesinin kendisiyle nihâyete erdiği “رَحِيمٌ” lafzına ise bir önceki vakf-ı kâfiye kıyas yaparak onun bir üst derecesi olan vakf-ı ekfâ demiştir.⁸²

5.1.3. Vakf-ı Hasen: Üşmûnî, lafzen sonrasıyla irtibatın devam ettiği halde kelâm tamam olmuş ve anlam bütünlüğü oluşmuş olan vakfa, vakf-ı hasen demiştir. Ona göre anlamı dikkate alarak böyle bir mahalde vakf yapmak uygun görülse de sonrasıyla i’rap noktasında birbirini gerektiren istisnâ-müstesnâ minh, sıfat-mevsûf, bedel-mübdelün minh, hal-zîlhal, te’kid-müekked gibi unsurların arasının açılmasına neden olacak yerlerde vakf yapmak uygun değildir. Zira istisnâ edatında vakf yapılması halinde

⁸⁰ Üşmûnî, *Menâr*, 10.

⁸¹ Üşmûnî, *Menâr*, 11.

⁸² Üşmûnî, *Menâr*, 55.

müstesnâyı zikretmeden anlam tekâmül etmeyecektir.

Üşmûnî'ye göre vakf-ı hasende vakf, âyet içerisinde yapılması durumunda ibtidâ geriden almak suretiyle yapılır. Örneğin; “الْحَمْدُ لِلَّهِ” *“Hamd, Allah’a mahsustur”* ifadesinde vakf yapıldığında, mâkul ve anlaşılabilir bir anlam ortaya çıkar. Yalnız âyetin devamı tilâvet edildiğinde bir eksikliğin var olduğu hemen hissedilir. Bu da Lafza-i Celâl’i anlam cihetiyle tamamlayan “رَبِّ الْعَالَمِينَ” *“Âlemlerin Rabbi”* olan izafet cümlesidir. Yine ona göre vakf, âyet içerisinde yapılması halinde ibtidânın bu izafetle beraber değil, daha öncesinden yapılması gerekir. Şâyet âyet başında olursa her ne kadar sonraki ifadeyle lafız ve mana yönüyle ilgisi olsa da Ümmü Seleme’den (r. anhâ) gelen, *“Hz. Peygamber, el-Fâtîha sûresini okurken her bir âyeti fâsılalı okurdu”* rivâyete dayanılarak geriden almaya gerek yoktur.⁸³

5.1.4. Vakf-ı Sâlih (Câiz): Vakf yapmanın da terk etmenin de mümkün olduğu vakf çeşidine vakf-ı sâlih/câiz diyen Üşmûnî, bununla ilgili şu örnekleri vermiştir:

“وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ” *“sana indirilene de”* ifadesi sonunda vakf yapılmayıp vasl yapılmalıdır. Zira bir sonraki âyet başındaki “و” harfi, atıftır. Yalnız “وَبِالْآخِرَةِ هُمْ” *“Ahirete de kesin olarak inanırlar”*⁸⁴ âyetinde olduğu gibi mefulün, fiile tekaddüm etmesi halinde “و” harfinin atıf harfi olup olmamasına bakılmaksızın, iki konuşanın arasını ayırmak için vakf yapmak gerekir. Bu durumda âyetin takdiri “وَيُوقِنُونَ بِالْآخِرَةِ” şeklinde olur. Buna göre mana, *“Senden önce indirilene de”* ifadesi Yüce Allah katından zikredilmiş, *“Onlar ahiret gününe yakinen inanırlar”* ifadesi de müminler tarafından söylenmiş olur.⁸⁵

Kimi zamanda ayırım, farklı konuşanlar arasında değil de tek bir konuşanın sözlerini ayırma amaçlı da olabilir diyen Üşmûnî, el-Mü’min sûresinden buna örnek vermiştir. Nitekim Yüce Allah, bu sûrede “لَيْسَ الْمُلْكُ الْيَوْمَ” *“Bugün mülk (hükümranlık) kimindir?”* diye sual etmekte, yalnız bu suale cevap veren muhatap olmadığı için bizâtihi kendisi “لِلَّهِ الْوَالِدُ الْقَهَّارُ” *“Tek olan, her şeyi kudret ve hâkimiyeti altında tutan Allah’ındır”*⁸⁶ ifadesiyle cevap vermektedir. Bu âyetteki “الْيَوْمَ” lafzında vakf, “لِلَّهِ” Lafza-i Celâl’de ibtidâ

⁸³ Üşmûnî, *Menâr*, 11-12.

⁸⁴ el-Bakara 2/4.

⁸⁵ Üşmûnî, *Menâr*, 12.

⁸⁶ el-Mü’min 40/16.

yapılması suretiyle Yüce Allah'ın sözlerinin arası açılmış durumdadır.⁸⁷

Üşmûnî'nin verdiği örneklerde de görüldüğü üzere ifadeler birbirne karışmasın diye iki konuşanın arasını ayırmak için yapılan vakf, vakf-ı sâlih/câiz olduğu gibi Yüce Allah'ın "لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ" istifhamındaki vurguya dikkat çekmek için yapılan vakf da vakf-ı sâlih/câizdir.

5.1.5. Vakf-ı Kabîh: Üşmûnî'ye göre lafız ve mana cihetiyle tam olmayan, sonraki ifadeyle sıkı bir bağı bulunan yerde icrâ edilen vakf, vakf-ı kabîhtir. Üşmûnî, bu gibi yerlerde vakf yapılması sebebiyle murâd edilen mana ya anlaşılabilir ya da yanlış anlaşılır demiştir. Örneğin; el-Maûn 107/4, "فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ" "Vay, o namaz kılanların haline ki"⁸⁸ ifadesinde vakf yapılması halinde, Aziz ve Celil olan Yüce Allah, sanki "Namaz kılanlara yazıklar olsun" diyormuş gibi bir algıya neden olabilir. Oysaki buradaki veyl ve tehdit, devamındaki "الَّذِينَ هُمْ يُرَاؤُونَ وَيَمْتَعُونَ الْمَاعُونَ" "Onlar kıldıkları namazdan gafilidirler. Onlar (ibadetlerinde) gösteriş yaparlar. En küçük bir yardımı dâhi esirgerler" ifadesiyle vasıflanan kişilerdir. Dolayısıyla yanlış anlamayı önlemek için "لِلْمُصَلِّينَ" lafzında vakf yapılmaması gerekir.⁸⁹

Bu konuya bir başka örneği halk arasında çokça dillendirilen Üşmûnî'nin de zikrettiği en-Nisâ sûresindeki "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ" "Ey iman edenler! Namaza yaklaşmayın"⁹⁰ ifadesini verebiliriz. Zira "الصَّلَاةَ" lafzında vakf yapılması halinde, Yüce Allah'ın namaza yaklaşmayın şeklinde nehyi varmış gibi anlaşılır ve namaz yaklaşılmaması gereken bir haram konumuna sokulmuş olur. Oysa Yüce Allah âyette, "Ey iman edenler! Sarhoşken, ne söylediğinizi bilinceye kadar, bir de cünüpken gusül yapmadıkça namaza yaklaşmayın" buyurarak namaza engel olan durumların izâle edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Dolayısıyla yanlış anlaşılmaya mahal verilmemesi için "الصَّلَاةَ" lafzında vakf değil aksine vasl yapılması gerekir.⁹¹

Üşmûnî, Müslümanın i'tkâdına uymayan birtakım ifadelerin ortaya çıkmasına neden olacak vakfları zaman zaman vakf-ı akbeh olarak da isimlendirmiştir. Örneğin; "لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ" "Andolsun, 'Allah, üçün

⁸⁷ Üşmûnî, *Menâr*, 12.

⁸⁸ el-Maûn 107/4.

⁸⁹ Üşmûnî, *Menâr*, 12.

⁹⁰ en-Nisâ 4/43.

⁹¹ Üşmûnî, *Menâr*, 12.

üçüncüsüdür' diyenler *kâfir oldu*⁹² ifadesindeki “قَالُوا” lafzında vakfedilmesi halinde, geriden almaksızın sonrasında ibtidâ edilmekle, söyleyenlerle-söyledikleri sözün arası açılacak “*Şüphesiz ki Allah için üçüncüsüdür*” şeklinde bir ifade ortaya çıkacaktır. Oysaki Yüce Allah, bu gibi vasıflardan münezzehtir.⁹³

Bu aşamaya kadar müelliflerin eserlerinin genel tahlilinin yanı sıra vakf çeşitlerini ve bu vakflara yükledikleri anlamları vermiş bulunuyoruz. Verdiğimiz bu bilgilerin ardından şimdi bu bilgilerin âyetler üzerinde pratiğe yansımalarına bakacağız.

C. Müelliflerin Vakf Tercihlerinin Âyetlere Yansıması

1. Bir Müellifin Aynı Yerle İlgili Olarak Birden Çok Vakf Tercihinde Bulunması

Vakf ve ibtidâ ilmiyle ilgili eser telif eden müellifler, vakfla ilgili tespitlerini yaparlarken âyet ve lafızları tek boyutlu ele almamışlar; âyet ve lafızları, kıraat farklılıklarından nahvî konumuna varıncaya kadar birçok açıdan ele alıp değerlendirmişlerdir. Bu da haliyle vakf tayininde çeşitliliği beraberinde getirmiştir. Biz meseleyi bir müellif üzerinden ele alıp örneklendirecek olursak; el-Bakara sûresindeki *الم ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ* *يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ وَالَّذِينَ هُمْ يُوقِنُونَ أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ*

“... Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir. Onlar gaybe inanırlar, namazı dosdoğru kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar. Ve onlar sana indirilene de senden önce indirilenlere de inanırlar. Ahirete de kesin olarak inanırlar. İşte onlar...” ifadesinde “هُدًى” lafzıyla ilgili vakf çeşidinin, sonraki âyetin kendisiyle başladığı “الَّذِينَ” ism-i mevsûlunun konumuna göre değiştiğini görürüz. Zira *el-Müktefâ* isimli eser müellifi Dâni'ye göre “الَّذِينَ” ifadesi ibtidâ-i kelam olarak kabul edilip mübtedâ olduğu düşünülürse bu ifadenin haberi, beşinci âyetteki “أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ” ifadesi olur ve bu durumda “هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ” ifadesinde vakf yapmak, vakf-ı tâmdır. Eğer “هم” zamiri takdir edilerek mübtedâ yapılırsa, “الَّذِينَ” ism-i mevsûlu “هم الذين” “*bunlar öyle kimseler ki*” şeklinde ref makamında takdir

⁹² el-Mâide 5/73.

⁹³ Üşmûnî, *Menâr*, 12, 13.

edilen mübtedânın haberi kabul edilirse bu durumda “هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ” ifadesinde vakf yapmak, vakf-ı kâfidir. Ancak “أَعْنِي الَّذِينَ” “müttakilerle şunları kasdediyorum” şeklinde fiil, fâil takdir edilerek söz konusu ism-i mevsûl, nasb makamında mef’ul kabul edilirse bu durumda “هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ” ifadesinde vakf yapmak yine vakf-ı kâfidir. Eğer “الَّذِينَ” ism-i mevsûlu “لِّلْمُتَّقِينَ” ifadesinin sıfatı olarak kabul edilip mecrûr makamında tilâvet edilirse, bu durumda “هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ” ifadesinde vakf yapmak, vakf-ı hasendir.⁹⁴

Örnekte de görüldüğü üzere vakfın kategorik taksimi, vakf çeşitlerinin tayini, nahvî ve dolayısıyla mananın niteliğine bağlı olarak değişmektedir. Öyle ki dört vakf çeşidine sahip olan Dâni, câiz vakf kapsamında değerlendirilen vakf çeşitlerinin (tâm/kâfi/hasen) tamamını bir vakf mahalli için zikretmiştir. Bu da vakf ve ibtidâ ilminin basit bir ilim olmadığını; aksine kıraat, nahiv, i’rab gibi ilimleri ihâta eden ve her bir mahal için çok boyutlu düşünmeyi gerekli kılan bir ilim olduğunu ortaya koymaktadır.

2. Farklı Müelliflerin Aynı Yerle İlgili Olarak Farklı Tercihlerde Bulunması

Yukarıda görüldüğü üzere bir müellif, bir vakf yeri için birden çok vakf tercihinde bulunmuştur. Bunun yanı sıra birçok âlim, vakf terminolojilerinde benzer vakf çeşitleri zikretmelerine rağmen bir vakf mahalli için farklı vakf tercihinde bulunmuşlardır. Zira bu alanda müdevven eserlerde durak yerleriyle ilgili dile getirilen görüşlerde ictihad boyutu olması hasebiyle farklılıklar kaçınılmaz olmuştur.⁹⁵ İşte biz bu başlık altında birden çok müellifin bir vakf mahalli için farklı içtihatlarını örnek âyet üzerinde değerlendirmek istiyoruz. Mesela; el-Bakara 2/19. âyetteki “وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ” “Oysa Yüce Allah, kâfirleri çepeçevre kuşatmıştır” ifadesindeki “بِالْكَافِرِينَ” lafzına neredeyse müelliflerin her biri farklı vakf tercihinde bulunmuşlardır. Nitekim İbnü'l-Enbârî, vakf-ı hasen demiş;⁹⁶ Nehhâs, kendisi vakf-ı hasen şeklinde nitelemekle beraber Ebû Hâtim'in (ö. 255/869) vakf-ı tâm dediğini nakletmiştir.⁹⁷ Aynı yeri İbn Evs el-Mukrî⁹⁸ ve Dâni, vakf-ı kâfi,⁹⁹ Üşmûnî ise

⁹⁴ Dâni, *el-Müktefâ*, 159.

⁹⁵ Mustafa Karagöz, “Uzak Bir Mananın Ayetlerdeki Vakf Yerine Etkisi, el-A'râf Sûresinin 188. Âyeti Örneği” *Bilimname* 34/2 (2017), 33.

⁹⁶ İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, 501.

⁹⁷ Nehhâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, 41, 42.

⁹⁸ İbn Evs el-Mukrî, *el-Vakf ve'l-ibtidâ*, 8a.

⁹⁹ Dâni, *el-Müktefâ*, 161.

vakf-ı ekfâ şeklinde belirlemede bulunmuştur.¹⁰⁰

Bu ifadenin i'rabına baktığımızda “والله” lafzı mübtedâ, “مُحِيطٌ” lafzı haber, “بِالْكَافِرِينَ” ifadesi ise car ve mecrûr olup “مُحِيطٌ” lafzına râcidir. Dolayısıyla “والله مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ” ifadesi ana unsurları tam bir isim cümlesi olup müste'nefe (yeni bir cümle) konumundadır. Diğer bir ifadeyle öncesi ve sonrasıyla lafzî bir bağı söz konusu değildir. “بِالْكَافِرِينَ” lafzından sonra gelen bir sonraki âyet başı olan “يَكَادُ الْبَرُّ” ifadesi de mukârebe (yaklaşma) muzari fiil, başlangıç (müste'nefe) cümlesi konumunda olduğundan öncesiyle lafzî bir bağı yoktur.¹⁰¹

Müelliflerin söz konusu yerle ilgili vakf tercihlerine baktığımız zaman bu mahallin öncesi ve sonrasıyla herhangi bir lafzî bağı söz konusu olmamasına rağmen müelliflerin hemen hepsi nahiv, kıraat, i'rab vb. bir gerekçeye değinmeksizin neredeyse her bir vakf çeşidini zikretmişlerdir. Öyle ki sonrasıyla lafız ve mana irtibatı olduğu için kendisinde vakf yapmanın iyi, ancak devamından ibtidânın iyi olmadığı *vakf-ı haseni*; sonrasıyla lafız ve mana yönünden irtibatı olmadığı yerde yapılan *vakf-ı tâmi*; sonrasıyla lafız yönüyle değil anlamca irtibatı olduğu için kendisinde hem vakf yapmanın hem de sonrasında ibtidâ yapmanın uygun olduğu *vakf-ı kâfiyi* ve son olarak *vakf-ı kâfiye* göre daha uygun vakf yeri olan *vakf-ı ekfâyi* tercih etmişlerdir.

3. Farklı Müelliflerin Aynı Yerle İlgili Olarak Ortak Kanaate Sahip Olması

Üst başlıklarda müelliflerin vakfla ilgili ihtilaf hallerini müşahade ettik. Bu başlık altında ise üst başlıkların aksine müelliflerin ittifak hallerini ele alacağız. Zira müellifler, vakf çeşitlerini tayinde nadir de olsa zaman zaman birliktelik de sergilemişlerdir. Örneğin; el-Bakara 2/207. âyette “وَاللَّهُ رُوفٌ بِالْعِبَادِ” “*Yüce Allah, kullarına karşı çok şefkatlidir*” ifadesi sonuna İbnü'l-Enbârî,¹⁰² Nehhâs,¹⁰³ İbn Evs el-Mukrî,¹⁰⁴ Dâni¹⁰⁵ ve Üşmûnî¹⁰⁶ vakf-ı tâm demişlerdir.

Âyetin i'rabına baktığımız zaman “والله” lafzı mübtedâ, “رُوفٌ” lafzı haber, “بِالْعِبَادِ” ifadesi ise car ve mecrûr olup “رُوفٌ” lafzına râci konumdadır. Dolayısıyla

¹⁰⁰ Üşmûnî, *Menâr*, 35.

¹⁰¹ Muhammed Tayyib İbrâhim, *İ'rabu'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dârun Nefâis, 1427/2006), 4.

¹⁰² İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, 548.

¹⁰³ Nehhâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, 95.

¹⁰⁴ İbn Evs el-Mukrî, *el-Vakf ve'l-ibtidâ*, 11b.

¹⁰⁵ Dâni, *el-Müktefâ*, 183.

¹⁰⁶ Üşmûnî, *Menâr*, 57.

“وَاللَّهُ رُؤُفٌ بِالْعِبَادِ” ifadesi ana unsurları tam, müste’nefe (başlama) cümlesidir. Diğer bir ifadeyle öncesi ve sonrasıyla lafzî bir bağı söz konusu değildir. “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا” nidâ-münadâ ifadesi de müste’nefe (başlama) konumunda olduğu için öncesiyle lafzî bir bağı söz konusu değildir.¹⁰⁷

Dikkat edilirse bir önceki (Farklı müelliflerin aynı yerle ilgili olarak farklı tercihlerde bulunması) başlık altında örnek olarak verdiğimiz el-Bakara 2/19. âyetindeki “وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ” ifadesi ile bu başlık altında işlediğimiz yine aynı sûrenin 2/207. âyetindeki “وَاللَّهُ رُؤُفٌ بِالْعِبَادِ” ifadeleri, i’rab olarak bire bir örtüşmektedir. Fakat müelliflerin vakf tercihleri her ikisi için birbirinden farklı olmuştur. Diğer bir ifadeyle ilk örnek için müellifler kendi aralarında birbirleriyle ihtilaf halindeyken ikinci örnek için ise vakf-ı tâm diyerek ittifak halindedirler. Zira bu iki âyetin sıbakındaki (sonrasındaki) âyetlere baktığımızda her ikisinin de müste’nefe konumunda olduklarını, dolayısıyla bu iki âyetin sonrasıyla lafzî bir bağının bulunmadığını görüyoruz.

Müelliflerin farklı tercih, ortak kanaat başlıkları altında verdiğimiz örnekleri bir bütün olarak değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda şunları söylemek mümkün gözükmektedir: Vakfın kategorik taksimi, kimi zaman nahvî, kimi zaman i’rabî kimi zaman kıraat farklılığı ve kimi zaman da mana farklılığına bağlı olarak değişmiştir. Bununla birlikte nahiv, kıraat, i’rab ve mana konularında muvafık olursa da yine çoğu zaman vakf türü açısından farklılıklar oluşabilmektedir. Bu da göstermektedir ki kaideler ve kurallar ne kadar kalın çizgilerle belirlenirse belirlensin bu kaide ve kuralların yanı sıra müellifin zihin dünyası, ilmî birikimi, özel tutumu, yaşadığı çevre, içinde bulunduğu toplum vb. birçok faktörün etkisiyle yine vakf çeşidi tayin ve tespitinde farklılıklar oluşabilmektedir.

Bu aşamaya kadar meşhur beş âlimin sırasıyla, İbnü’l-Enbârî, Nehhâs, İbn Evs el-Mukrî, Dâni ve Üşmûnî’nin eserlerinin genel özelliklerini ve vakf taksimini örnekleriyle verdik. Ardından bu müelliflerin çoğunlukla aynı vakf taksimini zikretmelerine rağmen mushaf üzerinde pratiğe yansımalarının aynı olmadığını örnekledik. Bundan sonraki süreçte bu eserlerin belirgin özelliklerini kavrayabilmek adına birbirleriyle olan ortak yanlarını ve farklı özelliklerini birkaç cümleyle ele alarak yukarıda verdiğimiz bilgilerin hulasasını çıkarmak istiyoruz.

¹⁰⁷ Muhammed Tayyib İbrâhim, *İ’rabu’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 32.

D. Müelliflerin Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Bu başlık altında mümkün mertebe müelliflerin vakfla ilgili benzerliklerinin daha belirgin hale gelmesi için görsel bir tablo vermek istiyoruz. Zira bununla bu beş müellifin vakf tasnifinin mantalitesi daha iyi anlaşılacak ve taksimlerinin bir bütün olarak bir arada görülmesi sağlanacaktır.

Bu tablo, müelliflerin genel kabule göre vefat tarihleri esas alınmak suretiyle kronolojik olarak oluşturulmuştur.

Tablo 1. Vakfın Kısımları

		Vakf Tasnifleri	Vakf-1 Tâ'm	Vakf-1 Kâfi Vakf-1 hasen	Vakf-1 Hasene	Vakf-1 Sâlih/Câiz	Vakf-1 Kabîh
1	İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940)	3	+		+		+
2	Nehhâs (ö. 338/950)	4	+	+	+	+	
3	İbn Evs el-Mukrî (ö. 366/978)	3	+	+	+		
4	Dânî (ö. 444/1053)	4	+	+	+		+
5	Üşmûnî (ö. 918/1513)	5	+	+	+	+	+

- Tabloda da müşahade edildiği üzere vakf-1 tâ'm ve vakf-1 hasen ismini kullanma konusunda İbnü'l-Enbârî, Nehhâs, İbn Evs el-Mukrî, ed-Dânî ve Üşmûnî aynı noktada buluşmuşlardır.
- Müellifler, vakf-1 tâ'm ve vakf-1 hasenden sonra vakf-1 kâfiyi kullanma noktasında çoğunluk oluşturmuşlardır.
- Müelliflerin hiçbiri, vakf tasnifi konusunda bir diğeri ile tam anlamıyla birebir mutabık olmamış, yalnız çoğunlukla benzerlik arzemişlerdir.
- İbn Evs el-Mukrî, vakf sayısı açısından İbnü'l-Enbârî'yle özdeşken vakf ismi konusunda Nehhâs'la benzerlik arzetmektedir.
- İbn Evs el-Mukrî, remiz kullanma açısından diğerlerinden ayrılmıştır.

Sonuç

Anlamı bozup tahrif ve tağyir etmeyecek yerde kıraati kesip nefes almak olan *vakf* ile anlam bütünlüğü uygun olan yerlerden tekrar kıraate devam etmeyi ifade eden *ibtidâ* ilmi, tarih boyunca Kur'ân tilavetinin en önemli mevzularından biri olmuştur. Dolayısıyla sadece tilavet eden açısından değil, aynı zamanda dinleyicinin de Kur'ân tilavetinden azami derecede istifade etmesi için okuyucunun vakf yapılacak yerlere özen göstermesi ihmal edilmeyecek derecede önemli bir mesele olup daima önemini korumuştur.

Vakf ve *ibtidâ*, Kur'ân'ın nüzulüyle beraber şifahi düzeyde Kur'ân tilâvetinde yerini bulmuş olsa da hicrî ikinci asrın başlarında bu alanda tedvin sürecine girilmiş, tarihi seyirle birlikte günümüze dek hemen her asırda birçok müellif bu sahada eser telif etmiştir. Müellifler, birbirlerinden her ne kadar etkilenmiş olsa da zamanla her biri bu alanda kendi sistemini kurmuş ve buna bağlı olarak vakf ve türevlerinin tespit ve tayinine gitmişlerdir. Yapılan çalışmalara genel olarak baktığımızda bu müelliflerin bir kısmı sadece vakf ve *ibtidâ* ilminin Kur'ân kıraati açısından önemi üzerinde durmuş; müstakil eser telif etmeyip tefsir, kıraat ve tecvîd gibi ilim dalları içinde bölüm veya bab başlığı altında vakf ve *ibtidâ* ilminin tanımı ve genel kaidelerini hatırlatmışlardır. Diğer bir kısım müellifler ise vakf ve *ibtidâ* ilmiyle alakalı genel bilgiler vermenin yanı sıra Kur'ân'ı baştan sona sûre sûre ele alarak remiz veya vakf ismi vermek suretiyle eser telif etmişlerdir. Bu bağlamda konu edindiğimiz meşhur beş müellifin eseri, vakf ve *ibtidâ* ilmiyle alakalı genel bilgiler vermenin yanı sıra Kur'ân'ı baştan sona ele alarak remizli veya remiz belirlemeksizin vakf çeşidini pratikte ortaya koyan müstakil eser hüviyetindedirler.

Çalışmamızda konu edinip değerlendirme yaptığımız bu müstakil eserler, alanında kendisinden sonraki pek çok müellife hem örnek olmuş hem öncülük etmiştir. Bu eserler, İbnü'l-Enbârî'nin *Îzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ'sı*, Nehhâs'ın *Kitâbü'l-kat' ve'l-i'tnâfı*, İbn Evs el-Mukrî'nin *el-Vakf ve'l-ibtidâ'sı*, Dâni'nin *el-Müktefâ'sı* ve Üşmûnî'nin *Menârı*dır. Değerlendirmeye aldığımız bu eser müelliflerinin her biri farklı asırda olmasa da her biri farklı coğrafyada yaşamış, vakf ve *ibtidâ* ilminde otorite oldukları bu alanda yapılan çalışmaların pek çoğunda referans gösterilmeleriyle ortaya konmuştur.

Değerlendirmede elde ettiğimiz bulgulara göre bu müellifler, vakf ve *ibtidâ* alanında çoğunlukla aynı kavramları kullanmış olsalar da mushaf üzerinde bir müellifin bir istilahlarla ortaya koyduğu şeyi, diğer birtakım

müellifler farklı bir terimle ortaya koymuş veya herhangi bir ıstılah zikretmemişlerdir. Nitekim bazı müelliflerin, kimi vakf mahalleri için vakf-ı tâm ismi verdiği yere bazısı vakf-ı kâfi, bazısının vakf-ı kâfi ismine karşılık bazısı vakf-ı hasen demiş, bazısının vakf-ı hasen ismine karşılık bazısı herhangi bir vakf belirlememiştir. Öte yandan bazen bir tek müellif, kıraat farklılıkları, nahvî konumu vb. durumları göz önünde bulundurarak bir mahal için birden çok vakf tercihinde bulunmasına karşın bir diğerk müellif, tek bir vakfla yetinmiştir. Bu da vakfın kategorik taksiminin, kimi zaman nahve, kimi zaman i'raba, kimi zaman da kıraat farklılığına bağılı olarak değıştığını göstermektedir. Bununla birlikte nahiv, kıraat ve i'rab konularında mutabık olursa bile çoğı zaman vakf türevi açısından farklılıkların oluştuğı tespit edilmiştir. Bu da göstermiştir ki vakf çeşidi ve mahalli belirlemede kaide ve kurallar ne kadar belirgin olursa olsun bu kaide ve kuralların yanı sıra müellifin zihin dünyası, ilmî birikimi, özel tutumu, yaşadığı çevre gibi pek çok faktörün yadsınamaz etkileri vardır.

Ele aldığımız bu çalışmada son cümleler olarak müelliflerin kullandıkları vakfların; vakf-ı tâm, vakf-ı kâfi, vakf-ı hasen, vakf-ı sâlih ve vakf-ı kabîh olduğu görülmüştür. Mezkûr müellifler arasında vakf tanım ve terimlerinde büyük oranda mutabakat olmasının aksine, mushafın geneli üzerindeki uygulamaların çoğunlukla farklı olduğu müşahade edilmiş, yalnız burada makalenin boyutu dikkate alınarak sınırlı örneğe yer verilmiştir. Bir diğerk ifadeyle müelliflerin teoride var olan birlikteliğı, pratikte yerini farklılığa bırakmıştır. Bu da benzer terimleri zikreden müelliflerin mushaf üzerindeki uygulamaları da benzerdir algısının tashihe muhtaç olduğunu ortaya koymaktadır.



KAYNAKÇA

- AYKUT, Süleyman. *Ebû Ca'fer En-Nehhâs'ın İ'râbu'l-Kur'ân İsimli Eserinde Âli-i İmrân Sûresinin Kıraât İlmi Açısından Değerlendirilmesi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- ÇETİN, Abdurrahman. "Ebû Amr ed-Dânî ve Eserleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1991), 31-40.
- ÇETİN, Abdurrahman. "Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1991), 13-30.
- ÇETİN, Abdurrahman. "Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân Dâni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/459-461. İstanbul: TDV Yayınları,

1993.

DÂNÎ, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed. *el-Müktefâ fi'l-vakf-i ve'l-ibtidâ*. thk. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşî. Beyrut: 1407.

DÜHEYİM, Mehdî. *Mefâhîmu'l-vakfi ve'l-ibtidâi abra'l-merâhili't-târihiyye*. Bikülliyeti'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Câmiatu'l-Cezair, ts.

EBÛ DÂVUD, Süleyman b. Eş'as. *es-Sünen*, nşr. Ahmed Sa'd Ali. Mısır: 1952.

EROĞLU, Muhammed. "Nehhâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/542-543. İstanbul: 2006.

GÜNEY, Fikri. "Ebû Ca'fer Nehhâs, Hayatı Eserleri ve Meâni'l-Kur'ân'ı". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2015), 156-176.

HUSARÎ, Mahmud Halil. *Me'âlimü'l-ihtidâ ilâ ma'rifeti'l-vakfi ve'l-ibtidâ*. Kahire: 2009.

IŞIK, Emin. "İbnü'l-Enbârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/24-26. İstanbul: 2000.

İBN EVS el-MUKRÎ, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *el-Vakf ve'l-ibtidâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, ts. 0a-64b.

İBNÜ'L-ENBÂRÎ, Ebû Bekr Muhammed bin el-Kâsım bin Beşşâr. *İzâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*. thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Dımaşk: 1971.

İBNÜ'L-CEZERÎ, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kıraati'l-'aşr*. nşr. Ali Muammed Debbâ. Mısır: ts.

İBNÜ'L-CEZERÎ. *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. thk. C. Bergstraesser. Beyrut: Daru'l- Kütübî'l- İlmiyye, 1971.

İBNÜ'L-MULAKKİN, Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed el-Mısrî. *Tabakâtü'l-evliyâ*. thk. Nuruttin Şerîbe. Mektebü'l-Hânicî, 1514/1994.

İBRAHİM, Muhammed Tayyib. *İrabu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dârun Nefâis, 1427/2006.

İSHÂK, Ali Şüvâh. *Mu'cemu musannefeti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyâd: Dârun-Rufâiyyi, 1403/1983.

KARAGÖZ, Mustafa. "Uzak Bir Mananın Ayetlerdeki Vakf Yerine Etkisi, A'râf Sûresinin 188. Âyeti Örneği". *Bilimname* 34/2 (2017), 31-93.

KOYUNCU, Recep. *Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Vakf ve İbtidânın Rolü, İbnü'l-Enbârî, ed-Dânî ve Secâvendî Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

MÂLİKÎ, Ebû Bekr b. el-Arabî el. *Ârizatü'l-ehvezî bi şerhi sahîhî Tirmizî*.

Beyrut: 2008.

MUNÂVÎ, Muhammed Abdurraûf, *el-Kevêkibu'd-dürriyyetü fî terâcimi's-sâdiseti's-sûfiyye*. thk. Ahmed Ferîd el-Meîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, 1429/2008.

NEHHÂS, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısrî. *el-Kat' ve'l-i'tinâf*. thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî. Riyad: Âlemü'l-Kütüb, 1992.

SAFEDÎ, Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es. *Kitâbü'l-vâfi bi'l-vefeyât*. Berlin: Das Arabsche Buch, 1999.

SEHÂVÎ, Ebû'l-Hasan Alemüddin Ali b. Muhammed b. Abdüsselam es. *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1408/1987.

SEZGİN, Fuat. *Târihu't-türâsi'l-Arabî*. el-Mektebetü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye, 1411/1991.

SUYÛTÎ, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es. *Sirâcü'l-münîr fî tertîbi ehâdisi Sahîhi'l-Câmi's-Sağîr*. thk. Isâm Mûsâ Hâdî. 1430/2009.

TAYYÂR, Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et. *Vukûfu'l-Kur'ân ve eseruhâ fî't-tefsîr*. Medine: el-Mektebetü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye, 1431.

TEMEL, Nihat. *Kıraat İlminde Vakf ve İbtidâ*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.

TETİK, İbrahim. *Vakf ve İbtidâ İlminin Âyetleri Anlamlandırılmadaki Etkisi, Üşmûnî Bağlamında*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

TİRMİZÎ, el-İmamü'l-Hâfız Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et, *el-Câmiu'l-Kebîr-Sünenü Tirmîzî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.

UZUN, Yakup. *İbn Evs el-Mukrî'nin el-Vakf ve'l-İbtidâ Adlı Eserinin Tahlili ve Görüşlerinin Mukayesesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

ÜŞMÛNÎ, Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerim. *Menâru'l-hudâ fî beyâni'l-vakf ve'l-ibtidâ*. Kahire: el-Matbatü Mustafâ el-Bânî, 1393/1973.

ZAVALSIZ, Halit, "Üşmûnî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/399-400. İstanbul: 2012.

ZEHEBÎ, Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz Şemsuddîn Ebû Abdullah. *Tezkiratü'l-huffâz*. thk. Abdurrahmân b. Yahya el-Muallimî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, 2009.

ZEHEBÎ, Şemseddin. *Tabakâtu'l-kurrâ*. Riyâd: Merkez Melik Faysal li'l-Buhûs


Yakup UZUN

ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1997.

ZERKEŞÎ, Bedru'd-Dîn. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru't-Türâs, 2008..



FROM THEORY TO PRACTICE WAKF AND IBTIDA

 Yakup UZUN^a

Extended Abstract

Foundation and ibtida have an undeniable place in the recitation of the Quran. Considering that not every person who reads the Quran will know Arabic and have a grasp of the subtleties of this language, the importance of waqf and ibtida will be understood better. Because, the foundation, which is to cut the qiraah and breathe instead of distorting it and distorting it, and the ibtidâ ilmi, which means continuing to recite in places with suitable meaning, has been one of the most important subjects of the Quran recitation throughout history. Not only for the recipient, but also for the listener to benefit from the recitation of the Qur'an to the maximum extent, the reader's attention to the places where the foundation will be made is an important issue that will not be neglected and has always maintained its importance.

Although Waqf and ibtida have found their place in the verbal recitation of the Quran with the Qur'an, many authors have written works in this field in almost every century until today, with the historical course that entered into the process of teaching with the beginning of the second century. Although the authors were influenced by each other, over time, each of them established their own system in this field and accordingly went to the determination and determination of their foundation and its derivatives. When we look at the studies in general, some of these authors only emphasized the importance of the science of foundation and ibtida in terms of the Quran recitation, they did not compile individual works but reminded the definition and general rules of the science of foundation and ibtidâ under the heading of chapter or bab within the branches of science such as tafsir, qiraat and tajwid. In addition to giving general information about the science of foundation and ibtida in some other authors, they have compiled works by

^a Ph.D. Lecturer, Erciyes University, uzuny571@gmail.com

giving the Quran from beginning to end and naming the surah as remiz or foundation. In this context, the works of the famous five authors that we have discussed in this study, in addition to giving general information about the science of foundation and ibtida, are in the form of individual works that reveal the type of foundation in practice by taking the Quran from the beginning to the end, without determining the reminiscent or remiz.

Among these works, Ibnü'l-Anbâri's *Izâhu'l- Waqf ve'l-Ibtida* has an important place in the subject of foundation and ibtida and is an important reference source for every person who has an interest in this field, works and works after him. It is one of the first and most famous of the printed works that can reach today. In his work, the author divided foundations into three sections: waqf-ı tâm, waqf-ı hasen and waqf-ı kabîh.

Nehhas 'work named *al-Kat' ve'l-I'tinâf* has an important place in Quran recitation, foundation and ibtida and includes the whole Quran. The author, from the virtue of the Quran, Hz. After mentioning the qualities of the Prophet's (pbuh) recitation and the method of educating his companions, he mentioned the companions and natural ones who are known about waqf and ibtida, and then briefly and briefly put forward the need for this knowledge in the book's holy chapter. As for the foundation classification of Nehhas, he divided the foundations into four sections, namely waqf-ı tâm, waqf-ı kafi waqf-ı hasen, and foundation-ı shalih/câiz.

Ibn Evs al-Mukrî's work named *al-Waqf ve'l-Ibtida*, which we can call early, is a work that we can call early, presented to the benefit of people in the first half of the fourth century, and has an undeniable place in the field of foundation and ibtida. As a matter of fact, this work was admired and praised by Ibn al-Jezerî, one of the prayers of the field, as "the most beautiful work of the science of waqf and ibtida". This work of the author is sixty-four leafs and is the only manuscript available to us. The author mentioned the basmala, praise and salvel at the beginning of the work, as it is customary in the first seven leaves, and then explained the reasons for the move along with verses. Foundations: waqf-ı tâm divided it into three divisions as waqf-ı kafi and waqf-ı hasen, and presented an original system for each of them by determining the symbol/symbol that was not yet available in those days. These saints are also inspired by the mim of the Arabic full word "م" for waqf-ı tâm; "ك" inspired by the word "enough for waqf-ı kaffi"; For waqf-ı hasen, it is the letter "ح" inspired from the word ha of the word hasen.

Dânî's work entitled *al-Müktefâ fi'l- Waqfi ve'l-Ibtida*, which he wrote about

foundation and ibtida, became an important reference source for every person who was interested in this field, gave works, and made research after him. This work, authored by Dâni, has an important place in its field and includes the entire Quran. In his work, Dâni divided foundations into four sections: waqf-1 tâm, waqf-1 kalfi waqf-1 hasen and waqf-1 kabîh.

Üşmûnî's Menâr is one of the most important works written in the field of foundation and ibtida recently. Üşmûnî, who has found a rich heritage written in this field before due to its recent period, has benefited from most of the resources starting from the ma'tuf companions up to his time in order to benefit from this rich heritage properly. Üşmûnî divided the foundations into five divisions, namely waqf-1 tâm, waqf-1 kalfi, waqf-1 hasen, foundation-1 salih (charity), and foundation-1 kabîh.

These authors, who we discussed in the article, mostly used the same concepts in the field of foundation and ibtida. Their application on mushaf alone has mostly been different. As a matter of fact, what an author put forward with a term, some other authors have put forward with a different term or did not mention any terms. For example, some authors named waqf-1 tâm for some foundation sites, some did not designate waqf-1 kalfi, some were named waqf-1 kalfi, some were waqf-1 hasen, some were not named waqf-1 hasen. On the other hand, sometimes a single author, differences in recitation, nahwî position and so on. Considering the circumstances, although he preferred more than one foundation for a locality, another author was content with a single foundation. This shows that the categorical division of the foundation changes sometimes due to the difference of nahve, sometimes i'raba and sometimes qiraat. However, even if the issues of nahiv, qiraat and i'rab are agreed, it has been determined that there are often differences in terms of foundation derivative. This shows that no matter how clear the rules and rules are in determining the type of foundation and the locality, besides these rules and rules, many factors such as the author's mental world, his scientific knowledge, his special attitude, and the environment he lives in have undeniable effects.

Keywords: Qiraat, Mos'haf, Meaning, Waqf, Ibtida, Ramz.



KİSRÂ SARAYINDAN KERBELÂ SAHRASINA: MİLLÎ-DİNÎ KİMLİK UNSURU VE TARİHÎ- MENKİBEVÎ FİĞÜR ARASINDA MAKTELLERDE ŞEHRBÂNÛ

 Elnura AZİZOVA^a

Öz

61/680 yılında vukû bulmuş Kerbelâ Olayı'nı tarihî bir vaka olarak ele alan Maktelü'l-Hüseyn'ler, zamanla özel bazı siyasî-dinî sebeplerin yanında genel olarak Müslüman halkların Resûlullâh'a ve onun Ehl-i Beyt'ine olan sevgisiyle, torununun az sayıda taraftarıyla birlikte acımasızca katledilmesinden duydukları acıyı birleştirdikleri duygu yüklü tarihî-edebî eserlere dönüştürülmüşler. Tarihî eserden tarihî-edebî esere geçiş sürecinde maktellere müellifinin görüşlerine paralel olarak, okuyan veya dinleyen kitlenin dinî, siyasî, millî ve kültürel beklentilerine uygun bazı unsurlar da eklenmiştir. İlk örnekleri Arapça yazılan Maktelü'l-Hüseyn'lere okuyucu ve dinleyici kitlenin zevkine uygun olarak eklenen en önemli gayr-i Arap kültür ögesi, Hz. Hüseyin'in eşi, Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in annesi olduğu ileri sürülen tarihî-menkibevî figürdür. Diğer isimlerinin yanında özellikle Farsça ve Türkçe maktellerde Şehrbânû olarak geçen bu şahsın Hz. Hüseyin'le evliliğinden vefatına kadarki olaylarla ilgili tarih kaynaklarında çelişkili bilgiler bulunmaktadır. Kaynaklardaki bu çelişkili bilgiler, Şehrbânû imajının ortaya konduğu en önemli tarihî-edebî tür olarak maktellerde de görülmektedir. Bu makalede döküman incelemesi yöntemi kullanılarak Ali b. Hüseyin'in annesiyle ilgili ilk dönem kaynaklarındaki tarihî bilgiler değerlendirilecektir. Ardından içerik analizi tekniğiyle Arapça, Farsça ve Türkçe belli başlı Maktelü'l-Hüseyn'lerdeki Şehrbânû imajı araştırılacaktır. Son olarak makalede karşılaştırmalı analiz yöntemi uygulanarak Şehrbânû örneğinden hareketle müslüman halkların müşterek tarihî-edebî türü olan maktel yazımına millî, dinî, siyasî ve kültürel unsurların etkisi araştırılacaktır.

Anahtar kelimeler: İslam Tarihi, Kerbelâ, Hz. Hüseyin, Maktel, Şehrbânû.



^a Doç. Dr., Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, elnuraazizova@ait.edu.az

FROM THE PALACE OF KISRĀ TO THE DESERT OF KARBALĀ: SHAHRBĀNŪ IN MAQTALS BETWEEN A NATIONAL-RELIGIOUS IDENTITY ELEMENT AND A HISTORICAL-LEGENDARY FIGURE

The Maqṭal al-Ḥusayn, first written on the Karbalā Event (61/680) as a historical case, have been gradually transformed into emotional historical-literary works where along with some certain political-religious reasons, Muslims combined their love towards the Prophet Muḥammad and his family, as well as the pain they felt from the brutal murder of his grandson with a small number of his followers. During the process of transition from historical works to historical-literary ones, some elements in line with the religious, political, national and cultural expectations of the readers or listening audience were added to *the maqtals*, in parallel with the views of the author. The most important non-Arab cultural element according to the taste of the readers and listeners added to *the Maqṭal al-Ḥusayn*, first examples were written in Arabic, is the historical-legendary figure claimed to be Ḥusayn ibn ‘Alī’s wife and ‘Alī ibn Ḥusayn Zaynalābidīn’s mother, among other names who is called Shahrbānū in Persian and Turkish *maqtals*. The information in the historical sources about the events related to her marriage to Ḥusayn ibn ‘Alī until her death is contradictory. This conflicting information from sources was also reflected in the *maqtals*, as the most important historical-literary genre in which the image of Shahrbānū was revealed. Using document analysis method this article will evaluate the historical information from the sources about ‘Alī ibn Ḥusayn’s mother. Then, with the content analysis technique, the image of Shahrbānū will be investigated within the contexts of major examples of Arabic, Persian and Turkish *maqtals*. Finally, applying the comparative analysis method and based on the example of the image of Shahrbānū, the article will investigate the effects of national, religious, political and cultural factors on the process of transformation of the *maqtals* as the common historical-literary form of the Muslim peoples.

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



Giriş

Hız. Peygamber’in Kerbelâ’da şehîd olmuş torunu Hız. Hüseyin’in soyunu devam ettiren tek evlâdı olarak Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn’in annesinin kimliğiyle ilgili İslam literatüründeki veriler onun ismi, memleketi, hür veya köle olması gibi genel karakterli bilgilerin yanında, hangi halifenin döneminde ve hangi şartlarda esir alındığı, esirlik sürecinde nasıl muamele gördüğü, hangi şartlarda Hız. Hüseyin’le evlendiği, kendisiyle birlikte esir alınan kızkardeş(ler)inin kim(ler)le evlendirildiği ve bu evlilik(ler) yoluyla sahabî çocukları arasında kurulan akrabalık(lar), Hız. Hüseyin’in

şehadetinden sonra evlenip evlenmediği ve ne zaman vefat ettiği gibi, aynı zamanda kaynağın yazıldığı dönemin dinî-siyasî içerikli bazı polemiklerini yansıtması açısından da önem arzeden farklı detaylara sahiptir.¹ “Gazâle”, “Sülâfe”, “Harâre”, “Cûde”, “Helvâ”, “Selâme”, “Şâhâferîd”, “Seyyidetü'l-beled”, “Keyhâh Bânuye”, “Şâhzenân” vs. gibi isimlerinin yanında kaynaklarda “Şehrbânû” isimli Sâsânî prensesi olarak da geçen bu şahısla ilgili bilgiler sadece Ali b. Hüseyin'in annesi olmasıyla sınırlı kalmamış, Hz. Ali'nin Farsça konuşabildiği², Ali b. Hüseyin'in Fars kraliyet ailesi sebebiyle Farsların akrabası olması ve Farsların Araplarla birlikte seçilmiş iki halk olduğu³ şeklinde millî kimlik bağlamında önem arzeden konular çerçevesinde de kaynaklara geçmiştir.⁴

Şehribânû'yla ilgili araştırmasında Amir-Moezzi onun Ali b. Hüseyin'in annesi olduğuna dair İslâm literatüründeki rivayetlerin, kendisi de Fars anneden doğan Abbâsî halifesi Me'mûn'un (813-833) Abbâsiler, Ali evladı ve Farslar arasında ittifak kurma politikası yürüttüğü ve 8. imâm Ali er-Rızâ'yı

¹ İbn Sa'd, Gazâle isimli ümmüveled olduğunu aktarmakta (Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 1421/2001), 7:209); İbn Kuteybe'ye göre Sülâfe veya Gazâle olarak adlandırılmış, Hz. Hüseyin'in vefatından sonra Zübeyid'le evlenerek Abdullah b. Zübeyid'i doğurmuş (Ebû Muhammed İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, thk. Servet 'Ukkâse (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1981), 214-215); Ya'kubî'ye göre Harâre bint Yezdicerd, Hz. Hüseyin tarafından Gazâle olarak isimlendirilmiştir (Ahmed b. İshâk b. Cafer el-Ya'kubî, *Târîhu'l-Ya'kubî* (Necef: Mektebetü'l-Haydariyye, 1384/1964), 2:233). Şehrbânû ve kızkardeşleri sebebiyle sahabî çocukları arasında kurulan akrabalıklar için bkz. Ebû Muhammed İbn Kuteybe, *Fazlu'l-Arab ve't-tenbîh 'alâ 'ulûmihâ*, thk. Velîd Mahmûd Hâlis (Ebûzabî: el-Mecmaü's-Sekâfi, 1998), 48; Ali b. Hüseyin'in annesiyle ilgili 8. imâm Rızâ'ya nisbet edilen rivayete göre, Hz. Osman döneminde esir alınan Yezdicerd'in kızları Hz. Hüseyin ve Hz. Hasan'la evlendirilmiş, kızlar doğum yaptıklarında vefat etmiş, Zeynelâbidîn kendisini büyüten babasının ümmüveledlerinden birini annesi bilmiş, daha sonra onu evlendirmiş (Bkz. Muhammed b. Ali Şeyh Sadûk, *'Uyûnü ahhâri'r-Rızâ* (yy.ty.), 2:135-136). Hz. Ali döneminde Yezdicerd'in müslümanlarca ele geçirilen iki kızından biri olan Şehrbânû/Şah-zenân'ın Hz. Hüseyin'le evlenip Ali b. Hüseyin'i doğurduğuna, Muhammed b. Ebû Bekir'le evlendirilen diğer kızın Kâsım'ı doğurduğuna dair Bkz. Şeyh Müfid, *el-İrşâd fî ma'rifeti hüceillâhi 'ale'l-ibad* (Beyrut: Müesseses Âli Beyt ve İhyâ'u't-turâs, 1429/2008), 2:137. Dîneverî'nin rivayetine göre, Hz. Ali döneminde Nisabûr'da isyan eden halk Kâbil'den gelen Kisrâ kızını kendilerine lider yapmış, isyan bastırıldıktan sonra Hz. Ali kendisine gönderilen Kisrâ'nın kızına Hz. Hasan'la evlenmeyi önermişse de, kız “Kendisi yönetilen birisiyle evlenmem, istersen benimle evlenirim” cevabını vermiştir. Hz. Ali'nin yaşlı olması sebebiyle kabul etmediği bu öneri sonucunda Yezdicerd'in kızının son kararıyla ilgili bilgi verilmemektedir (Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, *Ahhâru't-tvâl*, thk. 'Abdülmünîm Âmir (yy. ty), 153-154).

²Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan Saffâr Kummî, *Besâirü'd-derecât fî fazâili Âli Muhammed*, thk. Müessesetü'l-İmâmî'l-Mehdî (Kum: İ'timâd, ty.), 1:593-594.

³Hız. Peygamber'e nisbet edilen “Allah'ın mahlukatı arasında iki hayırlıdan biri Araplardan Kureys, diğeri Acemlerden Farslardır” sözlerine dayanarak Ali b. Hüseyin'in “iki hayırlının oğlu” (zü'l-hiyarateyn) adlandırıldığına, Hz. Ali döneminde Yezdicerd'in kızının yüz esir kızla birlikte Hz. Ali'nin huzuruna getirildiğine, Hz. Hüseyin'le evlenmesi önerilen prensesin “efendisi olan birisi benim gibisine efendilik edemez” cevabı vererek Hz. Ali'nin kendisiyle evlenmek istediğine dair rivayet için Bkz. Müberrred, *Kitâbü'l-Fâzil ve'l-me'fzûl*, thk. Abdülazîz el-Meymenî (Kâhire: Dârü'l-kütübî'l-Mısıriyye, 1995), 106; Benzer konudaki rivayet için bkz. Ebû Cafer el-Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî (Tahran: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1363hş), 1: 466-467.

⁴Rivayetler için bkz. Ebû'l-Hasan Ali b. Zeyd Beyhakî, *Lübâbü'l-ensâb ve'l-elkâb ve'l-a'kâb*, thk. Seyyid Mehdi Recâî (Kum: Âyetullâhi'l-Uzmâ el-Mar'aşî, 1990), 1: 346-352.

veliaht olarak atadığı kısa sürelik dönemde (200-203/815-818 yılları) ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Amer-Moezzi'ye göre, baba tarafından Benî Hâşîm'in devamcısı olan Ali er-Rızâ böylece, Fars kraliyet ailesine mensup büyükanneyle de onurlandırılmıştır.⁵ Fetihlerin ardından Farsların müslümanlaşma sürecini araştıran eserinde Sarah Bowen Savant da Amir-Moezzi'nin argümanına ek olarak Yezdicerd'in kızı Şehribânû'nun Ali b. Hüseyin'in annesi olmasıyla ilgili rivayetlerin daha sonraki dönemlerde siyasî, dinî ve millî açıdan anlamlı detaylar eklenerek geliştirildiğini ileri sürmektedir.⁶

Diğer taraftan sonuncu Sâsânî prensesi imajı örneğinde Zerdüşti ve Müslüman Farslar arasındaki ortak külte dikkat çeken Mary Boyce, İran'ın Yezd bölgesindeki ünlü Zerdüşti ziyaretgâhı Bânû-Pârs ile Müslümanların Rey yakınındaki Bîbî Şehribânû ziyâretgâhının temelini oluşturan menkıbeler arasındaki paralelliği vurgulamaktadır. Bu menkıbelerin en önemli ortak yönü, her ikisinin de son Sâsânî prensesinin düşman takibinden kaçarken mucizevî şekilde sığındığına inanılan dağın kutsal sayılmasıdır. Menkıbeleri ayıran özellik ise, hükümdar kızı Bânû-Pârs'ın Sâsânîler'in hâkimiyetine son veren Müslüman Araplar; Bîbî Şehribânû'nun ise Kerbelâ olayının ardından Emevî ordusu tarafından takip edilmesidir.⁷ Kerbelâ olayının klasik kaynaklardaki kısa ve tafsilatlı anlatımını karşılaştırdığı makalesinde Antoine Borrut, kesin sınırları belli olan erken dönem Arapça maktel türünden başka, özellikle Şîi edebiyatta Kerbelâ'nın hafızalarda tutulmasının alternatif yollarının da düşünüldüğünü, bu anlamda olaya bazı edebî ve efsânevî ayrıntıların eklendiğini ve Sâsânî prensesi Şehribânû imajının bu konuya en iyi örnek oluşturduğunu kaydetmektedir.⁸

Müslümanların kültürel hâfızasının oluşumunda önemli rol oynamış tarihî-edebî eserlerden olan maktellerle ilgili çok sayıda çalışma yapılmakla birlikte⁹ Arapça, Farsça ve Türkçe makteller arasında mukâyeseli araştırmalar yok denecek kadar azdır. Bu çalışmada Ali b. Hüseyin

⁵ Mohammad Ali Amir-Moezzi, "Shahrbânû, Dame du Pays D'Iran et Mère Des Imams: Entre L'Iran Préislamique Et Le Shiisme Imamite", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 27 (2002): 523-524.

⁶ Sarah Bowen Savant, *The New Muslims of Post-Conquest Iran: Tradition, Memory, and Conversion* (New York: Cambridge University Press, 2013), 102-108.

⁷ Mary Boyce, Bîbî Şehribânû'yu Zerdüştilerin Bânû-Pârs kültü ile, onu ise bereket ve doğum tanrıçası Anahit inancı ile ilişkilendirmektedir. Mary Boyce, "Bibi Shahrbânû and the Lady of Pârs", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 30/1 (1967): 30-44. Amer-Moezzi de İslam öncesi İran hatunu ile Şîi-Farslar tarafından İmamların anası olarak kabul edilen Şehribânû arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Bkz. Amir-Moezzi, "Shahrbânû", 525-532.

⁸ Antoine Borrut, "Remembering Karbalâ: the construction of an early Islamic site of memory", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 42 (2015): 253.

⁹ Liste için bkz. Sibel Özil, "Maktel-i Hüseyinler Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 83 (2017): 31-48.

Zeynelâbidîn'in annesi olduğu ileri sürülen Şehrbânû karakteri özelinde Arapça, Farsça ve Türkçe makteller arasındaki ilişki ve etkileşim değerlendirilecek, millî, dinî ve menkibevî unsurlar açısından Sâsânî prensesinin maktellerdeki yeri analiz edilecektir.

A. Arapça Maktelerde Şehrbânû: Önem Arz Etmeyen Gayr-i Arap Unsur

İlk örnekleri tarihî eser olarak yazılmakla birlikte zamanla tarihî-edebî türe dönüşen Arapça maktellerin¹⁰ günümüze ulaşanları içerik açısından incelendiğinde Kerbelâ olayı sırasında kendilerinden bahsedilen Ehl-i Beyt kadınlarının genellikle Ali-Fâtıma evladına mensup oldukları görülmektedir. Kerbelâ olayı sırasında, Hz. Hüseyin'in şehid edilmesinin ardından çadırların yağmalanması sırasında, Kûfe'de Ubeydullah b. Ziyâd'ın huzurunda, Dımaşk yolculuğunda ve Yezîd'in sarayında, Medîne'ye dönüşte kendilerinden bahsedilen kadınlar arasında Hz. Hüseyin'in eşi veya Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in annesi olması bağlamında Şehrbânû'dan sözedilmemektedir. Erken dönem maktel yazarlarından Ebû Mihnefe (ö. 157/773-774) nisbet edilen *Maktelü'l-Hüseyn*'de olduğu gibi, Taberî'nin Ebû Mihnefe'ten aktardığı *Maktelü'l-Hüseyn*'de Kerbelâ olayı ve sonrasında Zeyneb, Rukiyye, Ümmü-külsüm ile Sükeyne'den bahsedilirken¹¹ Şehrbânû'dan sözedilmemektedir. Bir diğer ünlü Arapça maktel olan Ebû'l-Ferec el-İsfahânî'nin (ö. 356/967) *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn* adlı eserinin Kerbelâ'yla ilgili kısmında da aynı durum söz konusu olup Zeyneb bt. Ali gerek Kerbelâ'da, gerekse olayın ardından Kûfe'ye ve Dımaşk'a götürülürken Ehl-i Beyt'i koruyup kollayan kadın olarak gösterilmektedir.¹² Zeynelâbidîn'in annesinin ümmüveled olduğunu kaydetmekle yetinen¹³ İsfahânî'nin, muhtemelen kendisinin de mensûb olduğu Ümeyyeoğulları'nı övme amacıyla Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehid edilmiş bir diğer oğlu Ali b. Hüseyin'in annesi Leylâ bt. Ebû Mürre'yle ilgili Muâviye b. Ebû Süfyân'dan aktardığı detay dikkat çekmektedir.¹⁴ İsfahânî'nin çağdaşı olan hadis alimi

¹⁰ Bkz. Sebastian Günther, "Maqâtil Literature in Medieval Islam", *Journal of Arabic Literature* 25 (1994): 192-212; Khalid Sindawi, "The Image of Husayn Ibn 'Alî in "Maqâtil Literature", *Quaderni di Studi Arabi* 20-21 (2002-2003): 79-104.

¹¹ Ebû Mihnefe Lût b. Yahyâ, *Maktelü'l-Hüseyn ve masra'u ehli beytihi ve ashâbihi fi Kerbelâ* (Kum: Menşûrât-i Rızâ, 1391), 129-133, 154-155. Krş. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî: Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dâru Süveydân, 1967), 5:446-447, 452, 456-457.

¹² Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, thk. es-Seyyid Abbas Ahmed Sakr (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1946), 115-116.

¹³ el-İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 119.

¹⁴ Ali b. Hüseyin'in annesinin Leylâ bint Ebû Mürre es-Sakafî, Leylâ'nın annesinin ise Meymûne bint Ebû Süfyân b. Harb olduğu için, Ali b. Hüseyin'in Benî Hâşim'in şecâati, Benî Ümeyye'nin cömertliği

Süleyman b. Ahmed et-Taberânî'ye (ö. 360/971) atfedilen *Maktelü'l-Hüseyn*'de Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da katledilen çocuklarının annelerinin isimlerini ihtivâ eden listede¹⁵ veya herhangi bir bağlamda Ali b. Hüseyin'in annesi olarak Şehrbânû'dan bahsedilmemektedir.

Daha geç dönem Arapça maktellerden, VII./XIII. yüzyılın ünlü İsnâaşeriyye alimi İbn Tâvûs'un (664/1266) Hz. Hüseyin'in meşhedini ziyaret edenlerin kendileriyle birlikte getirmesi amacıyla yazdığı¹⁶ *el-Lühûf fi qatle't-tüfûf*unda da Kerbelâ kadınları arasında Zeyneb, Ümmü-külsûm, Rukiyye, Fâtıma, Rebâb, Sükeyne'den bahsedilirken,¹⁷ Şehrbânû'dan söz edilmemektedir. Yaklaşık aynı döneme ait İmâmiyye alimlerinden İbn Nemâ el-Hillî'nin (ö. 645/1247-48) *Müsîru'l-ehzân* isimli Arapça maktelinde de Şehrbânû'dan bahsedilmezken, Zeyneb Kerbelâ kadınları arasında en etkin figür olarak gözükmektedir.¹⁸

İranlı İmâmiyye alimi İbn Şehrâşûb'un (ö. 588/1192) Ali evladına dair kaleme aldığı, önemli bir faslı Hz. Hüseyin'e ve Kerbelâ olayına tahsîs ettiği *Menâkibü âli Ebî Talib* isimli eserinde aktardığı bilgilerin, Kerbelâ olayı bağlamında Şehrbânû'yla ilgili veriler açısından bir istisnâ oluşturduğu söylenebilir. İbn Şehrâşûb Hz. Ömer döneminde Medine'ye getirilen Fars esirler arasında bulunan Yezdicerd'in iki kızının Hz. Ali tarafından özgür bırakıldığını, birisinin Hz. Hüseyin, diğerinin Muhammed b. Ebû Bekir'le evlendirildiğini kaydetmektedir.¹⁹ Yezdicerd'in kızı için diğer isimlere göre Şehrbânû ismini doğru bulan İbn Şehrâşûb²⁰, onun Kerbelâ sonrasında Kûfe'ye götürülen diğer Ehl-i Beyt üyeleri arasında bulunmadığını, nitekim Hz. Hüseyin'in şehadetinin ardından kendisini Fırat'a atarak öldürdüğünü nakletmektedir.²¹

Erken dönem Arapça örneklerden farklı olarak, Türk-Fars kültür çevrelerinde yetişmiş gayri-Arap müelliflere ait geç dönem Arapça maktellerde Şehrbânû'dan bahsedilmektedir. Fâzıl Derbendî olarak bilinen Kaçarlar (1796-1925) dönemi din alimi Ağa b. Âbid'in (ö. 1285/1870)

ve Benî Sakîf'in büyüklüğü gibi meziyetleri kendisinde birleştirdiğine dair Muâviye b. Ebû Süfyân'ın rivayeti için bkz. İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyin*, 80.

¹⁵ Süleyman b. Muhammed et-Taberânî, *Maktelü'l-Hüseyn*, thk. Muhammed Şecâ Dayfullâh (Küveyt: Dârü'l-evrâdi, 1412/1992), 38.

¹⁶ Ali b. Mûsâ İbn Tâvûs, *el-Lühûf fi katle't-tüfûf* (Beyrut: Müessesetü'l-'ilmiyyi li'l-matbû'ât, 1414/1993), 87.

¹⁷ İbn Tâvûs, *el-Lühûf*, 140-141, 147, 151, 167-169, 181, 220.

¹⁸ Örneğin bkz. İbn Nemâ el-Hillî, *Müsîrü'l-ehzân va münîrû sübüli'l-eşcân* (Kum: Matba'atü'l-Emîr, 1406), 49, 69 vd.

¹⁹ Reşîdüddin Muhammed İbn Şehrâşûb, *Menâkıbu âli Ebî Talib*, thk. Yûsuf el-Bekâ'î (Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1412/1991), 4:55-56.

²⁰ İbn Şehrâşûb, *Menâkib*, 4:189.

²¹ İbn Şehrâşûb, *Menâkib*, 4:121.

İksîrû'l-'ibâdât isimli Arapça maktelinde, Hz. Hüseyin'in şehadetinden sonra Şehrbânû'nun kendisini Fırat'a attığına dair İbn Şehrâşûb'dan gelen bilgilerin doğru olmadığı, bahsedilen kadının Ali b. Hüseyin'in annesi ve Yazdicerd'in kızı Şâhzenân olamayacağı; zîrâ Şâhzenân'ın Zeynelâbidîn'i doğururken vefat ettiğini bildirir.²² Müellif Hz. Hüseyin'in eşi olarak Sâsânî prensesiyle ilgili kendi döneminde İran kültür çevresinde bilinen menkıbevî bir rivayeti aktarmaktadır: "Mûteber tarih kitaplarında" geçen bu rivayete göre Kerbelâ'ya katılan Şehrbânû Ali b. Hüseyin'in değil, Kâsım'ın eşi Fâtıma'nın annesidir. Hz. Hüseyin'in şehâdetinin ardından vasiyeti üzerine onun atıyla Rey'e giden Şehrbânû, kendisiyle birlikte götürdüğü kızı Fâtımâ'yı "dayıları kefil olur" umuduyla Rey yakınında bir yerde bırakmış, kendisi ise o civardaki bir dağda kaybolmuştur. Fâzıl Derbendî Rey yakınlığındaki bu dağın tepesinde Şehrbânû'nun elbisesinin bir kısmının hâlâ gözüktüğüne, bu dağa "erkek bebek bekleyen hâmile kadınların" yaklaşmadığına dair halk inancını da eklemektedir.²³ Derbendî'nin aktardığı bu menkıbevî rivayet en geç XV. yüzyılda İran'da var olduğu anlaşılan "Bîbî Şehrbânû" kültünün XIX. yüzyılda da devam ettiğini göstermektedir.

Fars kültür çevresinde yetişmiş son dönem İmâmiyye alimlerinden Abbas Kummî'nin (ö. 1294—1359/1875-1941) *Nefesü'l-mehmûn* isimli Arapça maktelinde de Yazdicerd'in kızı Şahzenân'la ilgili Şeyh Müfîd'den aktarılan rivayete yer verilmektedir.²⁴ Ali b. Zeynelâbidîn'in annesinin kimliği konusunda farklı rivayetlere yer veren müellif, asıl isminin "Sülâfe", lâkabının "Şâhzenân" olduğuna, Hz. Ali tarafından "Şehrbânû" ismi verildiğine dair rivayetleri tercih etmektedir.²⁵ Doğduğunda annesini kaybeden Ali b. Hüseyin'in babasının ümmüveledlerinden birisi tarafından büyütüldüğünü aktaran Kummî, böylece onun daha sonra evlendirdiği bu kadının kendi annesi olduğuna dair iddiaları da tekzîb etmektedir.²⁶ Kummî, Kerbelâ esirlerinin Kûfe'den Dımaşk'a yolculukları sırasında Halep yakınlarında bir yerde Hz. Hüseyin'in ismi zikredilmeyen eşinin erken doğum yaptığından ve Muhassin ismi verilen bu çocuğun vefat ederek doğduğu yerde defnolduğundan, bahsi geçen yerde Hemdâni emiri Seyfûddeve (ö. 356/967) tarafından "Meşhedü's-sakt" isimli bir meşhed

²² Ağa ibn Âbid Fâzıl Derbendî, *İksîrû'l-'ibâdât fî esrâri's-şehâde*, thk. Şeyh Muhammed Cumabâdî (Manama: Şirketü'l-Mustafâ li'l-hademâti's-sakâfiyye, 1994), 3:133.

²³ Fâzıl Derbendî, *İksîrû'l-'ibâdât*, 3:137-138.

²⁴ Abbas ibn Muhammed Rıza el-Kummî, *Nefesü'l-mehmûn fî musîbeti Seyyidine'l-Hüseyini'l-Mazlûm* (Beyrut: Dârü'l-Mehecce'ti'l-beydâ, 1992), 476.

²⁵ Abbas Kummî, *Nefesü'l-mehmûn*, 478-479.

²⁶ Abbas Kummî, *Nefesü'l-mehmûn*, 479.

yaptırıldığından bahsetmektedir.²⁷ İleride üzerinde durulacağı üzere, olay kurgusu birbirinden tamamıyla farklı olmakla birlikte Farsça ve Türkçe maktelerde Halep şehrinin Şehrbânû'yla ilgili rivayetler bağlamında özel bir konumu bulunmaktadır.

B. Farsça Maktelerde Şehrbânû: Makteli Farslaştırma Unsuru

Erken dönem Arapça örnekleriyle kıyaslandığında Farsça maktelerde²⁸ Kerbelâ kadınları arasında Şehrbânû'yla ilgili bilgiler önemli miktarda ve kesinlik arz eden yapıda olup, ayrıca detaylarında millî-dinî açıdan anlamlı mesajlar da içermektedir. Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin (ö. 910/1504-1505) geniş bir coğrafyaya yayılması nedeniyle "ravzahân" diye adlandırılan özel okuyucu kesimin ortaya çıkmasına sebep olacak kadar ünlü *Ravzatü's-şühedâ'sı* Şehrbânû'yla ilgili bu tespiti doğrulayan önemli bir Farsça maktel örneğidir. Kerbelâ'ya katılan Ehl-i Beyt kadınları arasında Ali-Fâtıma evladını ön plana çıkaran Arapça maktelerden farklı olarak Kâşifî'nin *Ravzatü's-şühedâ'sında* Şehrbânû özel bir konuma yerleştirilmektedir. Kerbelâ'da konakladıklarında başlarına gelecek musîbetin ardından feryâd u figân ederek ağlamaması için Hz. Hüseyin'in Şehrbânû'yu özellikle uyarması;²⁹ 9 Muharrem gecesi ev halkına genel anlamda vasiyette bulunduğu halde, kendisinden sonra Şehrbânû'ya babasız kalacak çocuklarının acılarına nasıl tahammül edeceğini sorması;³⁰ Ali b. Hüseyin'in (Aliyy-i Ekber) Kerbelâda şehid olması³¹ ve Hz. Hüseyin'in bebeğinin boğazından okla vurulması sahnesinde³² Şehrbânû'nun ağıt yakması; soyunu devam ettirecek oğlu Ali'ye vasiyetinin ardından savaş meydanına giden Hz. Hüseyin'e silahlarını vererek kendisini en son yolcu eden aile üyesi olarak Şehrbânû'nun gösterilmesi³³ gibi örneklerle Şehrbânû Hz. Hüseyin'in defalarca özel hitap ettiği ve kendisinden sonra çocuklarının sorumluluğunu üstlenmesini istediği eşi olarak takdim edilir.

Kâşifî'nin Şehrbânû'yla ilgili üzerinde durduğu bir diğer husus, Hz. Hüseyin'in şehadetinin ardından kendisine dokunulmayacağına dair güvencedir. Hz. Hüseyin'in şehid edileceğini anlayan Şehrbânû kendisinin

²⁷ Abbas Kummî, *Nefesü'l-mehmûn*, 611-613.

²⁸Farsça maktelerle ilgili bkz. Charles Ambrose Storey, *Persian Literature: a bio-bibliographical survey*, (London: The Royal Asiatic Society 1970-72), 1/1: 212-235; Ertekin, "Arapça, Farsça ve Türkçe Maktel-i Hüseyinler", *Âşinâ Dergisi* 7/23-24 (2006): 84-86; Elnure Azizova, *Kerbelâ Vak'ası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 102-110.

²⁹ Mevlânâ Kemâlüddîn Hüseyin b. Alî-i Beyhakî el-Kâşifî, *Ravzatü's-şühedâ*, Thk. Hasan Zülfikârî – Ali Tasnîmî (Tahrân: Mu'în, 1390), 491-492.

³⁰ Kâşifî, *Ravzatü's-şühedâ*, 510-511.

³¹ Kâşifî, *Ravzatü's-şühedâ*, 609-610.

³² Kâşifî, *Ravzatü's-şühedâ*, 613-614.

³³ Kâşifî, *Ravzatü's-şühedâ*, 616.

garip olduğunu, Hz. Peygamber sebebiyle diğer Ehl-i Beyt kadınları saygı görecekken düşmanların kendisine eziyet edeceğinden duyduğu endişeyi iletince Hz. Hüseyin, kimseden zarar görmeyeceğini ve ebedî olarak kendisine saygı duyulacağını vadedmiştir.³⁴ Hz. Hüseyin'in şehid edilmesinin ardından atının Şehrbânû'ya geleceğini ve onu Allah'ın takdîr ettiği yere götüreceğini vasiyet ettiğine dair bir diğer rivayetten de bahseden Kâşifi bu rivayetin doğru olmadığını, Şehrbânû'nun Dımaşk yolculuğu sırasında da Hz. Hüseyin'in yakınları arasında bulunduğunu kaydetmektedir.³⁵ Kâşifi'nin doğru bulmadığı yukarıdaki rivayet XV. yüzyılın sonu, XVI. yüzyılın başlarında Fars kültür çevresinde Şehrbânû kültürünün gelişim sürecinden de haber vermektedir.

Konuyla ilgili Kâşifi'nin maktelindeki en önemli husus Kisrâ Yezdicerd'in Şehrbânû/Şâhzenân olarak isimlendirilen kızının Hz. Hüseyin'le evlenmesi sayesinde Zeynelâbidîn'in "peygamberlikle melikliği birleştirdiği"nin vurgulanmasıdır³⁶. Kâşifi, sadece Zeynelâbidîn'in değil, anne ve baba bir kızkardeşi Fâtîma sebebiyle Hz. Hasan'ın soyunun da peygamberlikle melikliği birleştirmiş olduğunu ileri sürmektedir.³⁷ Böylece, klasik Arapça maktelerde Hz. Hüseyin'in eşi ve soyunu devam ettiren çocuğunun annesi olarak kendisinden bahsedilmeyen Şehrbânû, Kâşifi'nin maktelinde sadece Kerbelâ kadınları arasında özel bir konuma getirilmemekte, aynı zamanda peygamberlikle melikliğin birleşmesine hizmet eden bir Sâsânî prensesi olarak sunulmaktadır.

Ününü müellifinin dinî otoritesine borçlu olan bir diğer Farsça maktel Safevî döneminin meşhûr İmâmiyye alimi ve şeyhülislamı Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin (ö. 1110/1698-99 [?]) *Cilâ'ül-'uyûn* adlı eserinde Şehrbânû'nun hayatıyla ilgili anlatılanlar yaklaşık üç asır önce yazılmış *Ravzatü's-şühedâ*'dan büyük ölçüde farklıdır. Meclisî Hz. Hüseyin'in çocukları ve hanımları hakkında bilgi verirken Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in annesinin Yezdicerd'in kızı Şâhzenân/Şehrbânû olduğunu kaydetmekte³⁸ ve Şehrbânû'nun Hz. Ömer döneminde Medine'ye getirilmesiyle ilgili 5. imâm Muhammed Bâkır'dan gelen rivayetin detaylarına yer vermektedir: Medine kızları Şehrbânû'nun güzelliğini seyretmek için toplaşmış; Hz. Ömer yüzünü görmek istediği zaman Şehrbânû yüzünü kapayarak halifenin gazabına neden olmuş; Hz. Ali Şehrbânû'nun serbest bırakılmasını ve kendisine eş

³⁴ Kâşifi, *Ravzatü's-şühedâ*, 623.

³⁵ Kâşifi, *Ravzatü's-şühedâ*, 623.

³⁶ Kâşifi, *Ravzatü's-şühedâ*, 713-716.

³⁷ Kâşifi, *Ravzatü's-şühedâ*, 715.

³⁸ Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî el-Meclisî, *Cilâ'ül-'uyûn*, thk. Seyyid Alî İmâmîyân (Kum: yy. ty.), 826.

seçmesine müsaade edilmesini sağlamış; Şehrbânû'nun Hz. Hüseyin'i seçmesi üzerine Hz. Ali oğlunu "bu kadın sana dünyanın en hayırlısını doğuracaktır" sözleriyle müjdelemiştir.³⁹

Annesinin Ali b. Hüseyin'i doğururken vefat ettiğini belirten Meclisî, babasının vefatından sonra onun kendi annesini evlendirdiğine dair rivayetleri doğru bulmamaktadır.⁴⁰ Şehrbânû'nun Hz. Ali veya Hz. Osman döneminde esir edildiğine dair rivayetlere de değinen Meclisî, Zeynelâbidîn'in annesiyle ilgili çelişkili rivayetleri değerlendirirken iki farklı rivayetten birisinin ravisinin muhtemelen yanlıya düştüğünü, dolayısıyla Yezdicerd'in kızının Hz. Ömer döneminde esir edildiğine dair 5. imâm Bâkır'dan gelen rivayetin doğru olduğunu kabul etmektedir.⁴¹

Diğer taraftan Meclisî daha önce Arapça maktelerde rastlanmayan, Kâşifî'nin de bahsetmediği bir hususa, müslümanlar tarafından esir edilmeden önce Şehrbânû'nun Hz. Peygamber, Hz. Fâtıma ve Hz. Hüseyin'le rüya aracılığıyla görüştüğüne dair rivayete yer vermektedir: Müslümanların Sâsânî fetihleri sırasında Şehrbânû bir rüyâ görmüş, bu rüyâda Hz. Peygamber kendisini Hz. Hüseyin'le nikahlamış, o günden sonra imâmet semasının güneşinin sevgisi kalbine dolmuştur. Yine Şehribânû'nun rüyasında gördüğü ve telkiniyle müslüman olduğu Hz. Fâtımâ, kısa zamanda babasının müslümanlara yenileceğini, kendisinin esir alınacağını haber vermiş ve Allah'ın koruması altında dokunulmadan Hz. Hüseyin'e ulaşacağını vadetmiştir. Medine'ye ilahî koruma altında ulaşan Şehrbânû, Hz. Peygamber'in rüya aracılığıyla kendisiyle tanıştırdığı Hz. Hüseyin'i eş olarak seçmiştir.⁴² Kâşifî gibi Meclisî de Şehrbânû sayesinde Allah'ın Arap ve Acem'den seçtiği Hâşimoğulları ve Farslar arasında kurulan nikahın önemini vurgulamakta ve bu sebepten Zeynelâbidîn'in "İbnü'l-hiyarateyn" olarak adlandırıldığını kaydetmektedir.⁴³

Şüphesiz her iki Farsça maktelde millî kimlik unsuru olarak Şehrbânû'yla ilgili üzerinde durulan en önemli ortak nokta, Farsların seçilmişliği konusudur. Şehrbânû'nun Hz. Hüseyin'le evliliği Arabın en faziletlisi olan Benî Hâşim'le Acemin en faziletlisi olan Farsları birleştirmiştir. Meclisî'nin maktelinde özellikle Şehrbânû'ya karşı tutumu açısından Hz. Ömer-Hz. Ali karşıtlığı dikkat çekmektedir. Amir-Moezzi'nin de vurguladığı gibi, 5. imâm Bâkır'a nisbet edilen bu rivayette Kısra Yezdicerd'in kızına karşı

³⁹ Meclisî, *Cilâu'l-'uyûn*, 827. Krş. Saffâr Kummî, *Besâirü'd-derecât*, 1:593-594.

⁴⁰ Meclisî, *Cilâu'l-'uyûn*, 831-833.

⁴¹ Meclisî, *Cilâu'l-'uyûn*, 832.

⁴² Meclisî, *Cilâu'l-'uyûn*, 833.

⁴³ Meclisî, *Cilâu'l-'uyûn*, 827.

tavır bakımından ortaya konan Hz. Ömer ve Hz. Ali imajı, ayrıca Şehrbânû'nun doğacak olan imâmın annesi olacağına Hz. Ali tarafından müjdelenmesi gibi, özellikle Şîfî Farslar için millî-dinî açıdan önem arzeden başlıca hususlar⁴⁴ bulunmaktadır. *Ravzatü's-Şühedâ'*'dan farklı olarak *Cilâu'l-uyûn*'da, Sâsânî prensesinin itaatsizliğine ve anlamını bilmediği Farsça sözlere kızarak onu cezalandırmak isteyen Hz. Ömer'in aksine Şehrbânû'yu kollayan, "Anlamını bilmediğin sözlerin seni aşağıladığını nasıl anladın?" sözleriyle halifeye Farsça anlamadığını söylerken Şehrbânû'yla Farsça diyalog kurması özellikle vurgulanan Hz. Ali⁴⁵ karşı taraflar olarak gösterilmektedir.

C. Türkçe Maktelerde Şehrbânû: Makteli Destanlaştırıcı Unsur

Türkçe makteller üzerine çalışmalarıyla bilinen Kenan Özçelik manzum veya mensur olmalarına bakılmaksızın olay kurgusu ve anlatım özellikleri açısından Türkçe maktelleri iki başlıca gruba ayırmaktadır: 1) İlk Türkçe maktel olarak bilinen Yûsuf-ı Meddâh'ın etkisiyle yazılanlar; 2) Kâşifî'nin *Ravzatü's-Şühedâ'*'sının çevirileri.⁴⁶ Kanaatimizce genel anlamda birinci grup maktellerle ortak birtakım özellikler taşımakla birlikte, özellikle olay kurgusunda Şehrbânû'yla ilgili veriler açısından Türkçe maktellerin üçüncü bir grubu da bulunmaktadır. Üç maktel grubu konu açısından analiz edilmeden önce, Kerbelâ olayını tarihî kaynaklara en yakın şekliyle ele alan bir Türkçe maktel olarak bilinen⁴⁷ Lâmiî Çelebi'nin (ö. 938/1532) maktelinde sadece bir defa ve dolaylı bir şekilde Şehrbânû'dan söz edildiği için bahsi geçen makteli Tablo 1'e dahil etmediğimizi belirtmeliyiz.⁴⁸

Türkçe ilk maktel olarak bilinen Yûsuf-ı Meddâh'ın (XIV. yy.) *Maktel-i Hüseyin'i* ile benzer olay kurgusuna sahip birinci grup maktelerde Sâsânî prensesi Şehrbânû'yla ilgili veriler iki kategoride değerlendirilebilir: 1) Kerbelâ'ya katılmış Ehl-i Beyt kadınlarından birisi olarak kendisinden bahseden olaylar; 2) Bizzat kendisiyle ilgili olaylar. Birinci kategorideki bilgiler Şehrbânû'nun Kâsım b. Hasan'ın savaş meydanına çıktığı zaman

⁴⁴ Amir-Moezzi, "Shahrbânû", 515.

⁴⁵ Hz. Ali ile Şehrbânû arasında geçen kısa diyalogda Hz. Ali'nin Sâsânî prensesiyle Farsça konuştuğunu iki ayrı yerde vurgulanmaktadır. Bkz. Meclisî, *Cilâu'l-uyûn*, 832-833.

⁴⁶ Özçelik, Lâmiî Çelebi'nin makteli gibi bu iki grup dışında kalan maktel örneğinin de bulunduğunu belirtmektedir. Kenan Özçelik, "Lâmiî Çelebi'nin Kitâb-ı Maktel-i Âl-i Resûl'ü", *Bursalı Lâmiî Çelebi ve Dönemi*, ed. Bilal Kimekli, Süleyman Eroğlu, (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2011), 274.

⁴⁷ Ertuğrul Ertekin, "Arapça, Farsça ve Türkçe Maktel-i Hüseyinler", 98; Serkan Türkoğlu, "Türk Edebiyatında Maktel-i Hüseyinler ve Bekâî'nin Kitâb-ı Kerbelâ Mesnevisi", *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 58(2017): 110.

⁴⁸ Lâmiî Çelebi, sadece Kerbelâ sonrası yaşanan olağanüstü olaylar çerçevesinde zikrettiği "Deveci olayı" bağlamında Şehrbânû'nun Hz. Hüseyin'le evliliğine işaret etmektedir. Lâmiî Çelebi, *Maktel-i Âl-i Resûl*, thk. Ertuğrul Ertekin (İstanbul: Kevser Yayınları, 2012), 129.

Tablo 1: Türkçe Maktellerin Olay Kurgusunda Şehrbânû

Müellif Şehrbânû'yla ilgili olaylar	I. grup					II. grup				III. grup	
	Yûsuf-ı Mevdâh	Yahyâ bin Bahşî	Nevruz bin İsâ	Hacı Nûreddîn Efendi	Anonim ⁴⁹	Fuzûlî	Âşık Çelebi	Câmi-i Rûmî	Bekâyî	Saykalî ⁵⁰	Anonim ⁵¹
Hz. Ömer'in hilafetinde ordu kumandanı Hz. Ali'nin Kısra hükümdarını katletmesi, Şehrbânû'yu birer erkek ve kızkardeşiyle esir alması										X	X
Hz. Ömer'in Şehrbânû'nun İslâm'ı kabul etmeyen erkek kardeşini öldürmesi, Hz. Ali'nin tavsiyesiyle Şehrbânû'ya ve kızkardeşine süre tanınması										X	X
Şehrbânû'nun diğer adaylar arasından Hz. Hüseyin'i eş olarak seçmesi										X	X
Hz. Ömer'in Şehrbânû'yla Hz. Hüseyin'in nikahını kıyması										X	

⁴⁹ Zühre Değirmenci, *Der Beyân-i Sergüzeşt-i İmâm Hüseyin* (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale 2009).

⁵⁰ Makalede Saykalî'nin *Ravzatü's-şühedâ'sının* 1-236. varaklarından yararlanılmış (Saykalî, *Ravzatü's-şühedâ: İnceleme – metin – dizin: I. bölüm 1-236*, thk. Talip Yıldırım, (İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2016)), bu varakların dışındaki kısma tekâbülden olayların karşılığı için “?” işareti kullanılmıştır (Eserin yazma nüshalarına ulaşamadığı için ilgili kısma değişiklik yapılamamıştır.)

⁵¹ Mehmet Altunmeral vd., “Bir Maktel-i Hüseyin Örneği”. *Sûfî Araştırmaları – Sufi Studies*, 1 (1) (2010): 61-105.

Şehrbânû'nun kızkardeşinin Hz. Ebû Bekir'in oğluyla evlendirilmesi										X	X
Şehrbânû'nun Hz. Hüseyin'i eş olarak seçmesinin Yezîd'in Kerbelâ olayına kadar sürecekdüşmanlığına sebep olması										X	X
Şehrbânû'nun Hz. Hüseyin'le evlenirken 100 kenizesi bulunduğu, 50 kenizeyi düğün gecesi, 40 kenizeyi oğlu Zeynelâbidîn doğduğunda, Şîrîn isimli kenizeyi ise Hz. Hüseyin beğendiği için azad etmesi						X	X	X	X ⁵²		
Hız. Ali ve Hız. Hasan'ın vefatına ağlayan Ehl-i Beyt kadınları arasında Şehrbânû ve Hız. Âişe'nin de bulunması					X						
Kerbelâ'da konakladıkların da Hız. Hüseyin'in Şehrbânû'ya kendisinden sonra feryâdu						X	X	X	X		

⁵² Şehrbânû'nun oğlu Zeynelâbidîn'in beğenisi üzerine Şîrîn'i azad etmesinden bahsedilmektedir. Hulusi Eren, *Dârendeli Kâtipzâde Bekâyî-Maktel-i Hüseyin: İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük Dizin* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 580-581.

figân etmemesini tavsiyesi											
Kâsım b. Hasan Kerbelâ'da savaş meydanına girdiğinde diğer Ehl-i Beyt kadınlarıyla birlikte Şehrbânû'nun da ağlaması	X				X						
Büyük oğlu Ali b. Hüseyin savaş meydanına girdiğinde Şehrbânû'nun ağlaması	X										
Kerbelâ'da Şehrbânû'nun küçük oğlunun ağzından okla vurulması			X		X						
Kerbelâ'da Şehrbânû'nun Hz. Hüseyin'e çocuklarını kime emanet ettiğini sorması						X		X	X		
Hz. Hüseyin savaş meydanına gitmeden önce Şehrbânû'nun kendi akıbetiyle ilgili endişesini bildirmesi, Hz. Hüseyin'in kendisine bir zarar dokunmayacağı nı vadetmesi						X	X	X	X		

Hiz. Hüseyin'in şehîd edilmesinin ardından çadırların önüne gelen atına Şehrbânû'nun hitabı						*53	*54		X		
Kerbelâ sonrası çadırların yağmalanması sırasında Hiz. Hüseyin'in hatunu olarak Şehrbânû'nun iki kızı ve oğluyla zikredilmesi	X	X		X ⁵⁵						?	X ⁵⁶
Kûfe'ye başı açık götürülen Kerbelâ kadınları arasında Şehrbânû'nun da bulunması	X	X									
Halep yakınlarında Şehrbânû'nun bir erkek çocuk doğurması, Muhsin/Muhassin isimli bu çocuğun vefat etmesi, mezarının meşhed olarak ziyaret edilmesi	X		X	X	X						
Halep yakınlarında Şehrbânû'nun						X	X	X	X		

⁵³ Fuzûlî'nin maktelinde aynı olayda özel olarak Şehrbânû'dan değil, genel olarak Ehl-i Beyt kadınlarından ("mutahharât-ı Ehl-i Beyt") bahsedilmektedir (Şeymâ Güngör, *Fuzulî: Hadikatü's-Sü'eda* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 431).

⁵⁴ Âşık Çelebi de özel olarak Şehrbânû'dan değil, Ehl-i Beyt kadınlarından ("A'yân-i ehl-i Harem-i Muhterem") bahsetmektedir. Kenan Özçelik, *Aşık Çelebi: Ravzatü's-şühedâ tercümesi: İnceleme – metin* (İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2016), 423.

⁵⁵ Oğlundan bahsedilmemektedir. Hacı Nüreddîn Efendi, *Maktel-i Hüseyin*, haz. Mehmet Karaarslan (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2012), 95.

⁵⁶ Oğlundan bahsedilmektedir. Altunmeral vd., "Bir makteli Hüseyin Örneği", 91-92.

Şîrîn isimli kenizinin ihtida eden bir azizle evlendirilmesi											
Dımaşk'a girişte Saîd Şehrezûlî'nin Ehl-i Beyt kadınlarına örtü dağıtması, Şehrbânû'ya yetmeyince kendi fûtesini ona vermesi	X	X			X ⁵⁷						
Diğer Ehl-i Beyt kadınlarıyla birlikte Şehrbânû ve Hz. Âişe'nin Yezîd'in sarayında bulunması					X						
Şehrbânû'nun Dımaşk'ta tuzak kurarak Yezîd'i öldürmesi									?	X	
Şehrbânû'yla Ümmü-külsûm'un Dımaşk'ta hastalanarak vefat etmesi	X	X	X	X	X ⁵⁸				?	X	

ağlaması, Dımaşk'a başı-boynu açık şekilde götürülen Ehl-i Beyt kadınları arasında zikredilmesi gibi hususlardır. Saîd Şehrezûlî isimli bir sünnî bezirganın, başı açık şekilde Dımaşk'a getirilen Ehl-i Beyt kadınlarına kendi tülbentini yırtarak örtü yapması, Şehrbânû'ya yetmediği için üzerindeki futeyi kendisine vermesi⁵⁹ yine bu kategoride değerlendirilebilecek, aynı zamanda Ehl-i Beyt kadınları arasında kendisiyle ilgili bir ayrıcalık olarak da

⁵⁷ Şehrbânû'ya yetmediğinden bahsedilmemektedir. Değirmenci, *Der Beyân-i*, 78-79.

⁵⁸ Şehrbânû ve Ümmü Gülsüm'le birlikte Rukiye'nin de Dımaşk'ta vefat ettiği kaydedilir. Değirmenci, *Der Beyân-i*, 83.

⁵⁹ Krş. Hz. Hüseyin'i seçen Şehrbânû'ya Hz. Ali'nin kendi cüppesini örtü yapmasıyla ilgili rivayet (Beyhakî, *Lübübü'l-ensâb*, 1/346-347).

görülebiyecek bir husustur.⁶⁰ Medine'ye dönmeden önce Şehrbânû'nun Ümmü-külsûm'la birlikte Dımaşk'ta vefat etmesi⁶¹ de ölümüyle Ehl-i Beyt kadınlarıyla ortak bir kaderi paylaştığı şeklinde yorumlanabilececek bir diğeri detaydır.

Birinci grup maktelerde Şehrbânû'nun bizzat kendisiyle ilgili bilgiler ise Hz. Hüseyin'in hanımı ve çocuklarının annesi olması bağlamındadır. Detaylarında bazı farklılıklar bulunmakla birlikte maktelerde "büyük oğlu" Ali b. Hüseyin savaş meydanına çıktığı zaman onu vazgeçirmeye çalışan, küçük oğlu ağzından vurularak katledilen, Kerbelâ sonrası çadırların yağmalanması sırasında iki kızıyla birlikte ağlayan ve "küçük oğlunu" eteğiyle gizleyen, Halep yakınlarında bir erkek çocuk doğuran ve Muhsin/Muhassin isimli bu bebeği orada ölen Şehrbânû, Hz. Hüseyin'in eşi ve büyüklü-küçüklü çocuklarının annesi olarak kendisinden sıkça sözedilen kadındır.⁶²

Tablo 1 ve Tablo 2'den de anlaşılacağı üzere *Ravzatü's-şühedâ*'nın çevirisi olan⁶³ veya çevirisinin etkisinde kaleme alınan ikinci grup Türkçe maktelerde Şehrbânû'yla ilgili olaylar kurgu açısından Kâşifî'nin makteline paralellik arz etmektedir.⁶⁴ Bununla birlikte ikinci grup Türkçe maktelerde, konuyla ilgili kaynak metnin orijinalinden farklı bir husus dikkat çekmektedir. Hacim olarak küçük olmasına rağmen maktelin okunduğu toplumun millî kimliğiyle ilgili büyük önem arzeden bu farklılık, Kisrâ Yezdicerd'in kızı Şehrbânû'nun Hz. Hüseyin'le evlenmesi sonucunda Ali b.

⁶⁰ Kenan Özçelik, *Yûsuf-ı Meddâh ve Maktel-i Hüseyin: İnceleme – Metin – Sözlük* (Ankara: Ankara Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 273, 290-292; Mehmet Akif Gülsüm, *Yahyâ Bin Bahşî'nin Maktel-i Hüseyin adlı mesnevisi: İnceleme ve metin* (Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 168-169; Yüksel, *Nevruz Bin İsa'nın Manzume-i Kissa-i Kerbelası: Varak 70a-139b* (Ordu: Ordu Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 94, 102; 123-124; Değirmenci, *Der Beyân-i*, 64, 77.

⁶¹ Özçelik, *Yûsuf-ı Meddâh*, 323; Gülsüm, *Yahyâ Bin Bahşî*, 181-182; Hacı Nüreddin Efendi, *Maktel-i Hüseyin*, 121; Yüksel, *Nevruz Bin İsa*, 145; Değirmenci, *Der Beyân-i*, 83.

⁶² Özçelik, *Yûsuf-ı Meddâh*, 260-261, 289; Hacı Nüreddin Efendi, *Maktel-i Hüseyin*, 96, 108; Değirmenci, *Der Beyân-i*, 77-78; Gülsüm, *Yahyâ Bin Bahşî*, 140; Yüksel, *Nevruz Bin İsa*, 122.

⁶³ Kenan Özçelik, Kâşifî'nin *Ravzatü's-şühedâ*'sının birbirine yakın zamanlarda yapılmış üç tercümesi olduğunu belirtmektedir: Âşık Çelebi (953/1546), Fuzûlî (yaklaşık olarak 954/1547) ve Câmî-i Mısırî (960/1553) çevirileri (Özçelik, *Âşık Çelebi*, 24-25). *Ravzatü's-şühedâ*'nın daha erken çevirisi Muhammed bin Hüseyin Kâtib Nişâti tarafından *Şühedânâme* ismiyle 945/1539 senesinde Safevî şahı Tahmasb'ın (1524-1576) isteği üzerine Şiraz şehrinde yapılmıştır. *Şühedânâme*'nin dil özellikleri üzerine yaptığı doktora çalışmasında Möhsün Nağisoğlu'nun kaydettiğine göre, eserin bilinen tek nüshası M-259/13659 katalog numarasıyla Azerbaycan Millî İlimler Akademisi'nin Yazmalar Enstitüsü'nde kayıtlıdır (Möhsün Nağisoğlu, *Seçilmiş Ösârleri* (Bakı: Elm, 2017), 2: 12). Henüz yayınlanmamış *Şühedânâme*'nin yazma nüshasından yararlanamadığımız için eser, Tablo 1 ve Tablo 2'ye dahil edilmemiştir.

⁶⁴Güngör, *Hadikatü's-süedâ*, 325, 347, 424, 450, 451, 452; Câmî-i Rûmî (Mısırî), *Sa'âdetnâme* (Milliet, Ali Emiri Trh., 000326), 289a, 305a, 359b, 381a-383a; Özçelik, *Âşık Çelebi*, 370, 469-470, 490-492; Eren, *Dârendeli Kâtipzâde Bekâyî*, 309-310, 353-354, 532, 580-581, 586.

Hüseyin'in "peygamberlikle melikliği birleştirdiği"ne dair Kâşifî'nin *Ravzatü's-şühedâ*'daki yaklaşımının⁶⁵ ikinci grup Türkçe maktelerde bulunmamasıdır. Kâşifî bu hususu eserin Kerbelâ olayıyla ilgili kısmında değil, on iki imâmın biyografisinden de bahsettiği hâtîme kısmında Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'den söz ederken aktarmaktadır. Çeviri özelliği açısından orijinal metne yakın olmakla birlikte *Ravzatü's-Şühedâ*'nın bilinen en erken Türkçe çevirisi olan Nişâtî'nin *Şühedânâme*'sinde hâtîme kısmı bulunmamaktadır.⁶⁶ Âşık Çelebi'nin *Ravzatü's-şühedâ* çevirisinde de hâtîme kısmı bulunmayıp, eser onuncu fasıldan sonra kısa bir münacatla tamamlanmaktadır.⁶⁷ Dârendeli Kâtipzâde Bekâyî'nin *Maktel-i Hüseyin*'i de Kerbelâ yolcularının Medine'ye dönmesiyle ilgili bilgilerin ardından Bekâyî'nin nazm tarihine dair mısralarıyla tamamlanmakta⁶⁸; Câmî-i Rûmî'nin *Saâdetnâme* isimli *Ravzatü's-şühedâ* tercümesi on bâbdan oluşup, Ehl-i Beyt'in Şam yolculuğu da onuncu bâba dahil edilmiş, özel olarak on iki imam hakkında bilgi ve duadan oluşan hâtîme kısmı bulunmamaktadır.⁶⁹ Dolayısıyla, Fuzûlî'nin *Hadikatü's-süedâ*'sı istisna edilirse, ikinci grup Türkçe maktelerde Kâşifî'nin maktelindeki gibi on iki imâmdan bahseden hâtîme kısmına rastlanmamaktadır. Fuzûlî ise *Hadikatü's-süedâ*'sının hatime kısmında on iki imamın biyografisiyle ilgili altbaşlıkta 4. imâm Zeynelâbidîn'le ilgili bilgileri onun doğum ve vefat tarihleri, çocuklarının sayısı ile sınırlı tutmuş, annesinden ve onun sayesinde peygamberlikle melikliğin birleştirilmesi gibi önemli bir husustan bahsetmemiştir.⁷⁰

Aktarılanlarla ilgili Tablo 2'den de görüldüğü gibi Kâşifî'nin maktelinin hâtîme kısmında "Kisrâ Yezdicerd b. Şîrûye b. Pervîz b. Hürmüz b. Nûşîravân el-Melik el-Âdil"ın kızı olarak Hz. Hüseyin'le evliliği sebebiyle peygamberlikle melikliği birleştiren, sadece Hz. Hüseyin'in değil, Hz. Hasan'ın da soyunun peygamberlikle melikliği birleştirmesine vesile olan, böylece İslam Peygamberi'nin her iki torunundan soyunu Sâsânî

⁶⁵ Kâşifî, *Ravzatü's-şühedâ*, 715.

⁶⁶ Nağisoğlu, bunun sebebinin Nişâtî'nin çeviri için aldığı kaynak nüsha özelliğiyle ilişkilendirmekte ve Azerbaycan Millî İlimler Akademisi'nin Yazmalar Enstitüsü'nde bulunan *Ravzatü's-şühedâ* yazmalarının sadece birinde hâtîme kısmının bulunmasını argüman olarak göstermektedir. Nağisoğlu, *Seçilmiş Ösârleri*, 2: 67.

⁶⁷ Özçelik, *Âşık Çelebi*, 511-512. Özçelik, Kâşifî'nin *Ravzatü's-şühedâ*'da genel kabul görmüş Ehl-i Sünnet mezhebinin görüşlerine karşı herhangi bir olumsuz bakış açısı ortaya koymamakla birlikte, Şîa mezhebinin bakış açısını yansıtan ifadeleri olduğuna; bir Osmanlı kadısı olarak Âşık Çelebi'nin ilgili kısımları tercüme etmediğine dair örnekler vermektedir. Bkz. Özçelik, *Âşık Çelebi*, 76-78. Ayrıca, Âşık Çelebi'nin on iki imâmdan bahseden hatime kısmını, kaynak metnin kullanılan nüshasında bu kısmın olmaması ihtimali bir yana bırakılırsa, aynı anlayış çerçevesinde çevirmediği düşünülebilir.

⁶⁸ Eren, *Dârendeli Kâtipzâde Bekâyî*, 602-603.

⁶⁹ Krş. Cihan Okuyucu, "Câmî-i Rûmî (Mısırî) ve Sa'âdetnâme'si", *Türkiyat Mecmuası*21 (2011): 304-305.

⁷⁰ Güngör, *Hadikatü's-süedâ*, 484.

Tablo 2: Şehrbânû'yla ilgili veriler açısından Kâşifî'nin *Ravzatü's-Şühedâ*'sıyla Türkçe Çevirilerinin Karşılaştırılması

Müellif					
Olay	Kâşifî	Fuzûlî	Âşık Çelebi	Câmî-i Rûmî	Bekâyî
Şehrbânû sayesinde peygamberlikle melikliğin birleştirilmesi	X				
Şehrbânû'nun Hz. Hüseyin'le evliliği, İmâm Zeynelâbidîn'in doğumu	X	X	X	X	X
Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da konakladıkları zaman şehid edilmesi durumunda dövünmemesi için Şehrbânû'yu uyarması	X	X	X	X	X
Kerbelâ'da Şehrbânû'nun garip olduğu için Hz. Hüseyin'e kendisinden sonra nasıl yaşayacağına dair serzenişi	X	X	X	X	X
Dımaşk yolculuğu sırasında Halep yakınlarında Şehrbânû'yla Zeynelâbidîn'in Şîrîn'i müslüman olmuş bir azizle evlendirmeleri	X	X	X	X	X
Şehrbânû'nun Dımaşk yolculuğunda Ehl-i Beyt'in yanında bulunması	X	X	X	X	X

hanedanının varisi olarak devam ettiren, Fars kimliğiyle ön plana çıkarılmış bir Şehrbânû imajına *Ravzatü's-Şühedâ*'nın Türkçe çevirilerinde rastlanmamaktadır. Kâşifî'nin Şehrbânû'dan bahsettiği neredeyse bütün olayların ikinci grup Türkçe maktelerde bulunmasına karşılık, *Ravzatü's-Şühedâ*'nın hâtîme kısmında bulunan Şehrbânû'yla ilgili böylesine önemli bir hususun müellifler/mütercimler tarafından fark edilmemesi olasılığı azdır. Bu husus, Nişâtî'nin *Şühedânâme*'siyle ilgili Möhsün Nağısoylu'nun ifade ettiği gibi tercüme için kullanılan nüshaya bağlı bir durum ile⁷¹ veya Âşık Çelebi'nin *Ravzatü's-Şühedâ Tercümesi*'nde mezhep hassasiyetiyle ilgili konulardan verdiği örneklerle Kenan Özçelik'in belirttiği gibi kaynak metnin yazarıyla Türkçe'ye çeviren müellifin dinî temayüllerindeki farklılıklarla⁷² açıklanabilir. Fakat, *Hadîkatü's-süedâ*'da görüldüğü gibi çeviri için esas alınan Farsça nüshada bulunan hâtîmenin on iki imamla ilgili kısmı Türkçe'ye aktarılırken, genel olarak Şehrbânû'dan, özellikle onun bu önemli

⁷¹Nağısoylu, *Seçilmiş Ösârleri*, 2: 67.

⁷²Özçelik, *Âşık Çelebi*, 76-78.

misyonundan bahsedilmemesinin başlıca sebebi, eserin Türk toplumunda okunmak üzere tercüme/telif edilmiş olmasıdır. Bu husus çoğunlukla XVI. yüzyıl Osmanlı-Safevî sahasında yapılmış bu çevirilerin muhataplarının yönetim ve toplum olarak Türk-Müslüman kimliğine sahip olmalarıyla açıklanabilir. Bunu destekleyen bir diğer maktel örneği olarak XIX. yüzyıl Azerbaycan alimi Abbaskulu Ağa Bakühanlı'nın *Riyâzü'l-Kuds*'ü gösterilebilir. Meclisî'nin *Cilâu'l-'uyûn*'unun özet çevirisi olan bu maktelde Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'den bahsedilirken, Şehrbânû'yla ilgili kaynak metinde verilen geniş bilgiler "Yezdicerd-i pâdişâh-ı Acemin kızıdır, bazıları Şâhzenân demişler" şeklinde özetlenmiş, annesi sebebiyle Zeynelâbidîn'in "İbnü'l-hiyarateyn" olmasından da bahsedilmemiştir.⁷³

Tablo 1'de Sabir Saykalî'nin (ö. 1212/1797) *Ravzatü's-şühedâ'sı* ve anonim bir Türkçe maktelle örneklendirilen üçüncü grup Türkçe makteller, Şehrbânû'yla ilgili bazı veriler açısından birinci grup maktellere paralellik arz etmekle birlikte, içerik ve olay kurgusuna göre ilk iki gruptan farklıdır. Konu açısından başlıca fark Şehrbânû'nun eş adayları arasındaki tercihinin, Yezîd b. Muâviye'nin Hz. Hüseyin'e karşı adâvetine sebep olduğu şeklinde destansı olay kurgusu üzerinden anlatılmasıdır. Hz. Ömer döneminde Şehrbânû'nun esir olarak Medîne'ye getirildiğine dair 5. imâm Bâkır'a nisbet edilen rivayete bazı destansı unsurlar eklenmekle oluşturulmuş bu anlatıda olaylar şöyle gelişmektedir: Halifeliği döneminde Hz. Ömer'in Sâsânî üzerine gönderdiği ordu kumandanı Hz. Ali Kısra'yı yenmiş, Hürmüz adlı oğlunu, Şehrbânû ve Nâznûş/Mâriyûse isimli kızlarını esir olarak Medine'ye getirmiştir. Hz. Ömer, Yezdicerd'in İslam'ı kabul etmeyen oğlunu katletmiş, Hz. Ali ise kızlara süre tanınmasını sağlamış ve onları Hz. Peygamber'in eşi Ümmü Seleme'nin himayesine vermiştir. Müslüman olan kızların evliliğine sıra geldiğinde Şehrbânû, aralarında Hz. Ömer, Hz. Osmân, Hz. Ali, Hz. Hasan, Yezîd b. Muâviye ve Hz. Hüseyin'in de bulunduğu eş adaylarından sonuncusunu seçmiştir. Şehrbânû'nun kendisini değil, Hz. Hüseyin'i seçmesi Yezîd'in Hz. Hüseyin'e karşı husûmetinin de başlangıcı olmuştur.⁷⁴ Yezîd'in kıskançlık motifli düşmanlığının Kerbelâ olayına yol açması, olay sonrası Dımaşk'a götürülen esirler arasında bulunan Şehrbânû'yla evlenme konusunda ısrar etmesi ve Şehrbânû tarafından zekice planlanmış bir suikastle öldürülmesi gibi olay kurgusundaki bu destansı yapı maktelin sonuna kadar sürdürülmüştür.⁷⁵

⁷³ Krş. Meclisî, *Cilâu'l-'uyûn*, 831-833; Abbaskulu Ağa Bakühanlı, *Riyâzü'l-Kudüs* (Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Elyazmalar Enstitüsü, D-140), 79a.

⁷⁴ Saykalî, *Ravzatü's-şühedâ*, 1: 267-280; Altunmeral vd., "Bir Maktel-i Hüseyin Örneği", 74-76.

⁷⁵ Altunmeral vd., "Bir Maktel-i Hüseyin Örneği", 76 vd.

Üçüncü grup makteller Şehrbânû'yla ilgili diğer Türkçe maktelerde bulunmayan destansı unsurlarla birlikte, Hulefâ-yi Râşidîn dönemiyle ilgili Sünnî geleneğe uygun anlatım tarzıyla özellikle ikinci grup maktellerden ayrılmaktadır. Şehrbânû'nun eş tercihinin Yezîd'in Hz. Hüseyin'e karşı düşmanlığına neden olduğu, Kerbelâ olayının böyle bir intikam duygusu yüzünden geliştiğine dair olay kurgusuyla bu makteller, zamanla tarihî-edebedî türe dönüşmüş makteller arasında tarihî anakronizmi en açık şekilde barındıran yapıyla dikkat çekmektedir. Sadece Yezîd b. Muâviye'nin doğum tarihi (26/647 veya 27/648) dikkate alındığında, Hz. Ömer'in vefatından (ö. 23/644) üç-dört yıl sonra doğacak Yezîd'in, onun halifeliği döneminde Hz. Hüseyin'le birlikte Şehrbânû'nun eş adayları arasına katılmasının ve Hz. Hüseyin'e karşı intikam duygusu geliştirmesinin tarihî gerçeklikle örtüşmediği kesindir.

Üçüncü grup maktelleri farklı kılan bu destansı yapı, aynı zamanda bazı detaylarla müellifinin ve muhataplarının erken dönem İslam tarihi algısını da yansıtmaktadır. Nitekim Şehrbânû'nun Hz. Ömer döneminde Medine'ye getirildiğine ve halifeyle aralarında tatsızlık yaşandığına dair 5. imâm Bâkır'a nisbet edilen rivayette, Fars kültürü ve Sâsânî hanedan ailesine yaklaşımı açısından Hz. Ömer ve Hz. Ali karşı kutuplar olarak gösterilirken; üçüncü grup Türkçe maktelerde ilgili rivayet üzerinde yapılan değişiklikler, Hz. Ali ve Hz. Ömer imajını önemli ölçüde değiştirecek kadar rivayeti Sünnî bir edisyondan geçirmiştir. Bu değişikliklere göre Hz. Ömer gibi Hz. Ali de "küffâr" Sâsânî hânedân ailesinin katlinden sorumludur. Nitekim kendi topraklarında Sâsânî hükümdarını katleden kumandan Hz. Ali, Medine'ye esir olarak getirilen veliahtı katleden de Hz. Ömer'dir. Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin Şehrbânû'nun eş adayları arasından elenme nedeni ise kendilerinin Kisrâ ailesinin erkeklerinin katilleri olmalarıdır.⁷⁶ Buna rağmen olayın sonunda Hz. Ömer bir halife olarak hutbe okumuş, Şehrbânû'yla Hz. Hüseyin'in nikahını kıyarak gençlere hayır duada bulunmuştur.⁷⁷

Bu maktelerde zamanından erken doğarak(!) Hz. Ömer dönemine yetişen, Şehrbânû'nun eşi olma şansını Hz. Hüseyin'e kaptıran Yezîd b. Muâviye imajıyla, bir taraftan maktel okurları Kerbelâ'ya götüren sürecin siyâsî nedenlerinden uzaklaştırılırken, diğer taraftan Yezîd'in halifeliğinin mimarı olarak babası Muâviye b. Ebû Süfyân'ın olaylarla ilişkisi de en aza indirilmektedir. Bu sebeple bahsi geçen maktelerde bazen savunmacı bir yaklaşımla ideal bir Muâviye imajı çizilmekte veya Hz. Ali'den sonra

⁷⁶ Altunmeral vd., "Bir Maktel-i Hüseyin Örneği", 72-73.

⁷⁷ Saykalî, *Ravzatü's-şühedâ*, 1: 278.

yönetime Yezîd'in geldiği ve Hz. Hasan'ın zehirletilmesi gibi olumsuzlukları gerçekleştirdiği şeklinde anakronizme gidilerek Muâviye'den hiç sözedilmemektedir.⁷⁸ Olay kurgusu açısından birinci grup maktellere yakın olan ve iyi karakterler için sık sık "Sünnî" ifadesinin kullanıldığı anonim *Der Beyân-i Sergüzeşt-i İmâm Hüseyin*'de benzer durum mevzû bahis olup, destansı bir kurgu üzerinden Muâviye b. Ebû Süfyân'la ilgili olumlu bir imaj çizilmiş⁷⁹, ayrıca tarihî gerçekliğe uymayan bilgilerle Hz. Âişe'nin⁸⁰ de maktelin şahıs kadrosuna dahil edilme gereği duyulmuştur. Bu durum bahsi geçen maktellerin destansı yapısının yanı sıra, Arapça ilk örneklerinden farklı, Farsça örneklerinden çok uzak olacak kadar, muhtemelen Türk toplumlarındaki bazı sûfî çevrelere özgü olarak, sahabîlerin de katıldığı Cemel, Sıffin ve Kerbelâ vak'ası gibi İslam tarihinin erken dönem olaylarına yaklaşımının yansımaları gibi değerlendirilebilir.

Sonuç

Genel anlamda Müslümanlar için Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hüseyin'in soyunu devam ettiren oğlunun, özel olarak İmâmiyye'nin 4. imâmı Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in annesi olduğu ileri sürülen "Şehrbânû"yla ilgili Arapça, Farsça ve Türkçe belli başlı maktel örnekleri karşılaştırmalı olarak incelendiğinde aşağıdaki sonuçlara ulaşılmaktadır:

Mezhebinden bağımsız olarak Ebû Mihnef, Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, Taberânî, İbn Tâvûs, İbn Nemâ Hillî gibi müelliflerin II.-VII./VIII.-XIII. yüzyıllara ait Arapça maktellerinde Kerbelâ'da bulunan Ehl-i Beyt kadınları, Zeyneb bt. Ali başta olmak üzere Ümmü-külsûm, Rukiyye, Sükeyne vs. gibi Ali-Fâtıma evladına mensup olup, Hz. Hüseyin'in eşi veya Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in annesi olarak Şehrbânû'dan (veya erken dönem kaynaklarında geçen diğer isimlerinden) sözedilmemektedir. Müstakil bir maktel olmamakla birlikte, Hz. Hüseyin'in biyografisi bağlamında Kerbelâ olayına geniş yer verdiği *Menâkibü Âl-i Ebî Tâlib* isimli eserinde İranlı alim İbn Şehrâşûb'un Hz. Hüseyin'in eşi olarak Sâsânî hükümdarının kızı Şehrbânû'yla ilgili aktardığı bilgiler, Kerbelâ olayı bağlamında Arapça

⁷⁸ Altunmeral vd., "Bir Maktel-i Hüseyin Örneği", 76-77.

⁷⁹ Değirmenci, *Der Beyân-i*, 37-41.

⁸⁰ Hz. Ali'nin hançerle yaralanması, Hz. Hasan'ın zehirlenmesi gibi olayların yaşandığı zamanda Zeyneb, Ümmü-külsûm ve Rukiyye gibi ağlayan Ehl-i Beyt kadınları sırasında Şehrbânû'yla birlikte "Âyişe-yi Sıddîka" veya "Hazret-i Âyişe Ana"nın da ismine rastlanmaktadır (Değirmenci, *Der Beyân-i*, 45, 48). Bu husus, Hz. Ali ve Hz. Hasan dönemleriyle ilgili kronolojik açıdan bir sorun taşımamakla birlikte, 58/678 yılında vefât etmiş Hz. Âişe'nin, 61/680 yılında vukû bulmuş Kerbelâ olayına da katılmış gibi gösterilmesi; Hz. Hüseyin'in savaş meydanına çıktığı sırada ağlayan veya uğradıkları zulüm dolayısıyla Dimaşk camisinde feryâd eden Ehl-i Beyt kadınları arasında da Ümmü-külsûm, Rukiyye ve Şehrbânû'yla birlikte "Âyişe-yi Sıddîka"nın zikredilmesi tarihî gerçekliğe uymamaktadır (Değirmenci, *Der Beyân-i*, 68, 81).

kaynaklarda konunun ele alındığı ilk örneklerden biri olarak değerlendirilebilir. Şahıs kadrosunda Şehrbânû'ya özel yer veren son yüzyıllara ait bazı Arapça maktellerin ise Fâzıl Derbendî ve Abbâs Kummî gibi Türk-Fars kültür çevrelerinde yetişen, İmâmiyye mensubu gayr-i Arap din alimleri tarafından telif edildiği görülmektedir.

Hız. Hüseyin'in, isminin zikredilmesi önemli görülmeyen gayr-i Arap eşiyle ilgili Arapça maktellerdeki bu yaklaşımdan farklı olarak, *Ravzatü's-şühedâ* ve *Cilâ'u'l-'uyûn* gibi Farsça maktellerin şahıs kadrosunda etkin bir konuma yerleştirilmiş Sasanî prensesi olarak Şehrbânû imajıyla karşılaşılmaktadır. Allahın iki seçkin kavminin -Araplardan Hâşim oğulları ile Acemlerden Farsların- soyundan olması bağlamında Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn için geliştirilen "peygamberlikle melikliği birleştiren" veya "İbnü'l-hiyarateyn" anlayışı üzerinden her iki makteldeki Şehrbânû imajının, genel olarak Sasanî imparatorluğuna kültürel varislik ve Fars millî kimliğinin yüceltilmesi, özel olarak "imamların anası" olması hasebiyle Hız. Fâtıma ile eşdeğer konuma yerleştirilmesi üzerine kurulduğu söylenebilir.

Bu önemli ortak yönüne rağmen Şehrbânû'nun hayatıyla ilgili Farsça makteller arasında temel farklılıklar da bulunmaktadır. Şehrbânû'nun Hız. Hüseyin'le evlenmesinin arkaplanından bahsetmeyen Kâşifî'den farklı olarak, Meclisî evlilik olayı üzerinden Farsça anlamayan, Sâsânî prensesine karşı kötü davranan Hız. Ömer ile Farsça konuşan, Sasanî hânedanının son üyelerini koruma altına alan, soylu acem gelininin oğluna kendisinden sonraki en hayırlı insanı doğuracağını müjdeleyen Hız. Ali imajını oluşturmaktadır. Meclisî, Şehrbânû imajını onun Hız. Hüseyin'le evlendiği döneme kadarki, Kâşifî ise o dönemden sonraki hayatı üzerinde kurgulamaktadır. Kâşifî'nin Şehrbânû'su Kerbelâ sırasında ve Dımaşk yolculuğunda acı çeken Ehl-i Beyt'le özdeşleşen, maktelin okunduğu halk kitleleriyle arasında empati kurulan acınası bir Sâsânî prensesiyken, Meclisî'nin Şehrbânû'su güzelliğiyle Medineli Arap kızlarını hayran bırakan, Hız. Peygamber, Hız. Fatıma ve Hız. Ali'nin ruhânî/manevî kılavuzluğuyla Hız. Hüseyin'le kutsal izdivâca giren, Ali b. Hüseyin'i doğurma misyonuyla birlikte hayatı da sona eren, bu süreç içerisinde her türlü Arap saldırısına karşı dokunulmazlığı garanti edilen asîl bir Sâsânî prensesidir.

Büyük bir kısmı şahıs kadrosunda Şehrbânû'ya özel yer veren Türkçe makteller olay kurgusu açısından üç kısımda tasnif edilebilir: 1) Yûsuf-ı Meddâh'ın *Maktel-i Hüseyin*'i etkisinde yazılanlar; 2) Kâşifî'nin *Ravzatü's-şühedâ*'sının çevirileri; 3) Saykalî'nin *Ravzatü's-şühedâ*'sına yakın olanlar. Maktellere İslâm tarihinin en elîm olaylarından olan Kerbelâ'nın bir trajedi

olarak dinleyicilere sunumu olarak bakılırsa, birinci grup Türkçe maktellerdeki Şehrbânû bazı çocuklarını savaş meydanında, yeni doğan bebeğini meşakkatli Dimaşk yolculuğunda kaybeden, geri kalan çocuklarını koruyup kollamaya çalışan ve yolculuk sırasında hastalanarak vefât eden bir anne olup, bu anlamda trajedinin anne simgesidir.

Ravzatü's-şühedâ etkisindeki ikinci grup Türkçe maktellerde Hz. Hüseyin'in eşi ve çocuğunun annesi olması bağlamında Şehrbânû'yla ilgili veriler büyük oranda Kâşiff'nin makteline uygun olmakla birlikte, Fars kimliğine özel vurgu yapılmaması açısından Farsça orijinalinden ayrılmaktadır. *Ravzatü's-şühedâ*'nın Türkçe çevirilerinde Yezdicerd b. Şîrûye'nin kızı Şehrbânû'nun Sâsânî hanedanının devamcısı olarak Hz. Peygamber'in her iki torununun soyunu devam ettiren özelliğinden bahsedilmemekte, "peygamberlikle melikliğin birleşmesine" vesile olduğu gündeme getirilmemektedir.

Sabir Saykalı'nın *Ravzatü's-şühedâ*'sı ve anonim bir maktelle örneklendirilen üçüncü grup Türkçe makteller, Şehrbânû'yla ilgili önemli ölçüde destansı bir olay kurgusuna sahiptir. Şehrbânû'nun Hz. Hüseyin'le evliliği bağlamında 5. imâm Bâkır'a nisbet edilen ve Hz. Ömer-Hz. Ali karşıtlığı üzerine kurulmuş rivayet, bu maktellerde Sünnî bir edisyondan geçirilerek değiştirilmiştir. Bu değişiklik bir taraftan Hz. Ömer döneminde Şehrbânû'yla evlenme şansını kaybeden Yezîd b. Muâviye'nin Hz. Hüseyin'e karşı geliştirdiği düşmanlığın Kerbelâ olayına neden olduğunu ön plana çıkarırken, diğer taraftan eski versiyonunda Sâsânî hânedan üyesine karşı tavrı bağlamında karşı karşıya getirilen Hz. Ömer ve Hz. Ali imajlarını da önemli şekilde dönüştürmektedir. Buna göre dönemin halifesi Hz. Ömer gibi, ordu komutanı olarak Hz. Ali de Sâsânî hânedan üyelerinin katlinden sorumludur. Dahası, Şehrbânû'nun eş adayları arasından elenmekle birlikte bir halife vasfıyla Hz. Ömer hutbe okuyarak onunla Hz. Hüseyin'in nikahını kıymış ve hayır duada bulunmuştur. Hz. Hüseyin-Yezîd arasındaki ilişkilerin siyâsî boyuttan kişisel adavete indirildiği, oğlunun veliahtlığı dolayısıyla Muâviye b. Ebû Süfyân'ın gündeme getirilmediği, Hz. Ali'nin Sâsânî hanedan üyelerinin katlinde ortak olduğu, Hz. Ömer'in Şehrbânû ve Hz. Hüseyin'in nikahını kıydığı, Kerbelâ sonrasında Yezîd'in Şehrbânû tarafından katledildiği gibi gerçek dışı unsurlar bahsi geçen maktellerin destansı yapısını göstermenin yanı sıra, Arapça ve Farsça örneklerinden farklı olarak, Türk toplumlarında bazı tasavvufî çevrelerin erken dönem İslam tarihi olaylarına bakışıyla yoğrulmuş maktel yazımı olarak da değerlendirilebilir.

Sonuç olarak Arapça maktellerde gayr-i Arap bir unsur olarak önemli

bir tarihî figür gibi gözükmeyen Şehrbânû'nun, Farsça maktelerde önemli bir millî-dinî kimlik unsuru olarak ön plana çıkarıldığı, bir anlamda maktelin Farslaştırılmasına hizmet ettiği söylenebilir. Şehrbânû'yla ilgili olay kurgusu açısından üç kategoride tasnif edilebilen Türkçe maktelerin birinci grubunda Şehrbânû elîm bir olay olan Kerbelâ'da yaşadığı evlat acılarıyla trajedinin anne simgesiiken, Kâşifî etkisindeki ikinci grup maktelerde seçilmiş Fars kimliği vurgulanmaksızın Sasani prensesi olarak Hz. Hüseyin'in eşi ve çocuğunun annesidir. İlk örnekleri Arapça tarihî metin olarak telif edilen maktelerin tarihî-edebî türe dönüşmesi sürecinde anakronik yapısıyla dikkat çeken üçüncü grup Türkçe maktelerde ise kendisine millî-dinî kimlik açısından herhangi bir rol biçilmeksizin Şehrbânû, Kerbelâ olayının siyâsî nedenlerini arka plana iterek Yezîd b. Muâviye'nin Hz. Hüseyin'e karşı kişisel adavetini öne çıkarmaya hizmet eden destanlaştırılmış olay kurgusunda önemli bir karakter olarak yer almaktadır.X.



KAYNAKÇA

- ABBAS KUMMÎ, İbn Muhammed Rıza. *Nefesü'l-mehmûn fî musîbeti Seyyidine'l-Hüseyni'l-Mazlûm*, Beyrut: Dârü'l-Mehecce'ti'l-beydâ, 1992.
- ALTUNMERAL, Mehmet vd. "Bir Maktel-i Hüseyin Örneği". *Sûfî Araştırmaları – Sufi Studies* 1/1 (2010): 61-105.
- AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali. "Shahrbânû, Dame du Pays D'Iran et Mère Des Imams: Entre L'Iran Préislamique Et Le Shiisme Imamite", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 27 (2002): 497-541.
- AZİZOVA, Elnure. *Kerbelâ Vak'ası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- BAKÜHANLI, Abbaskulu Ağa. *Riyâzü'l-Kudüs*. Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Elyazmalar Enstitüsü, D-140. 1a-95a.
- BEYHAKÎ, Ebü'l-Hasan Zâhirüddîn Ali b. Zeyd. *Lübâbü'l-ensâb ve'l-ekâb ve'l-a'kâb*. thk. Seyyid Mehdi Recâî. 2 Cilt. Kum: Âyetullâhi'l-'Uzmâ el-Mar'âşî, 1990.
- BORRUT, Antoine, "Remembering Karbalâ: the construction of an early Islamic site of memory", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 42 (2015): 249-282.
- BOYCE, Mary. "Bibî Shahrbânû and the Lady of Pârs". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. London: the University of London, 30/1

(1967): 30-44.

CÂMÎ-İ RÛMÎ (MISRÎ), *Sa 'âdetnâme*. Millet, Ali Emiri Trh., 000326, 1a-411a.

DEĞİRMENCİ, Zühre. *Der Beyân-i Sergüzeşt-i İmâm Hüseyin*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

DÎNEVERÎ, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd. *Ahbâru't-tvâl*. thk. 'Abdülmünîm Âmir. yy. ty.

EBÛ MÎHNEF, Lût b. Yahyâ. *Maktelü'l-Hüseyin ve masra'u ehli beytihi ve ashâbihi fî Kerbelâ*. Kum: Menşûrât-i Rızâ, 1391.

EREN, Hulusi. *Dârendeli Kâtipzâde Bekâyî-Maktel-i Hüseyin: İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük Dizin*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

ERTEKİN, Ertuğrul. "Arapça, Farsça ve Türkçe Maktel-i Hüseyinler", *Âşinâ Dergisi* 7/23-24 (2006): 79-107.

FÂZİL DERBENDÎ, Ağa İbn Abid ibn Ramazan. *İksîru'l-'ibâdât fî esrâri's-şehâde*. thk. Şeyh Muhammed Cumabâdî. 3 Cilt. Manama: Şirketü'l-Mustafâ li'l-hademâti's-sakâfiyye, 1994.

GÜLSÛM, Mehmet Akif. *Yahyâ Bin Bahşî'nin Maktel-i Hüseyin adlı mesnevisi (İnceleme ve metin)*, Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

HACI NÛREDDİN EFENDİ. *Maktel-i Hüseyin*. haz. Mehmet Karaarslan. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2012.

İbn KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdülulah b. Müslim. *Fazlu'l-'Arab ve't-tenbîh 'alâ 'ulûmihâ*. thk. Velîd Mahmûd Hâlis. Ebûzabî: el-Mecmaü's-Sekâfi, 1998.

İbn KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-Ma'ârif*. thk. Servet 'Ukkâşe. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1981.

İbn NEMÂ, Câfer b. Muhammed el-Hillî. *Müsîrü'l-ehzân va münîrû sübüli'l-eşcân*. Kum: Matba'atü'l-Emîr, 1406.

İbn SA'D, Ebû Abdullah Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.

İbn ŞEHRÂŞÛB, Ebû Câfer Reşîdüddin Muhammed b. Ali. *Menâkıbu âli Ebî Talib*. thk. Yûsuf el-Bekâî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1412/1991.

İbn TÂVÛS, Ebü'l-Kâsım Radiyyüddîn Ali b. Mûsâ. *el-Lühûf fî katle't-tüfûf*. Beyrut: Müessesetü'l-'ilmiyyi li'l-matbû'ât, 1414/1993.

İSFAHÂNÎ, Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebü'l-Ferec. *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*. thk. es-Seyyid Abbas Ahmed Sakr. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1946.

- KÂŞİFÎ, Mevlânâ Kemâlüddîn Hüseyin b. Alî-i Beyhakî. *Ravzatü's-şühedâ*. thk. Hasan Zülfikârî – Ali Tasnimi. Tahran: Mu'în, 1390.
- KÜLEYNÎ, Ebû Câfer Sıkatü'l-İslâm. *el-Usûl mine'l-Kâff*. thk. Ali Ekber el-Gaffârî. Tahran: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1363.
- LÂMÎÎ ÇELEBÎ, *Maktel-i Âl-i Resûl*. thk. Ertuğrul Ertekin. İstanbul: Kevser Yayınları, 2012.
- MECLÎSÎ, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî. *Cilâu'l-'uyûn*. thk. Seyyid Alî İmâmîyân), Kum: yy. ty.
- MÜBERRED, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber. *Kitâbü'l-Fâzil ve'l-mefzûl*. thk. Abdülazîz el-Meymenî. Kâhire: Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, 1995.
- NAĞISOYLU, Möhsün, *Seçilmiş Eserleri*, 2 Cilt. Bakı: Elm, 2017.
- ÖZÇELİK, Kenan. "Lâmîî Çelebi'nin Kitâb-ı Maktel-i Âl-i Resûl'ü". *Bursalı Lâmiî Çelebi ve Dönemi Sempozyumu 2011: Bursa* (ed. Bilal Kemikli – Süleyman Eroğlu) Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2011, 273-279.
- ÖZÇELİK, Kenan. *Aşık Çelebi: Ravzatü's-şühedâ tercümesi: İnceleme – metin*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2016.
- ÖZÇELİK, Kenan. *Yûsuf-ı Meddâh ve Maktel-i Hüseyin: İnceleme – Metin – Sözlük*. Ankara: Ankara Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- ÖZİL, Sibel. "Maktel-i Hüseyinler Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 83 (2017): 31-48.
- SAFFÂR KUMMÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ferrûh. *Besâirü'd-derecât fî fazâil-i Âl-i Muhammed*. thk. Müessesetü'l-İmâmi'l-Mehdî. 2 Cilt. Kum: İ'timâd, t.y.
- SAVANT, Sarah Bowen. *The New Muslims of Post-Conquest Iran: Tradition, Memory, and Conversion*, New York: Cambridge University, 2013.
- SAYKALÎ. *Ravzatü's-şühedâ: İnceleme – metin – dizin (I. bölüm 1-236)*. thk. Talip Yıldırım. 1 Cilt. İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2016.
- STOREY, Charles Ambrose. *Persian Literature: a bio-bibliographical survey*. 2 Cilt. London: The Royal Asiatic Society, 1970-72.
- ŞEYH MÜFÎD, Ebû Abdullah İbnü'l-Mu'allim Muhammed. *el-İrşâd fî ma'rifeti hüceillâhi 'ale'l-ibad*, 2 Cilt. Beyrut: Müessese Âli Beyt ve ihyâu't-turâs, 1429/2008.
- ŞEYH SADÛK, Ebû Câfer Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *'Uyûnü ahbâri'r-Rızâ*, 3 Cilt. yy.ty.
- TABERÂNÎ. Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Muhammed. *Maktelü'l-Hüseyin*. thk.

- Muhammed Şecâ Dayfullâh. Küveyt: Dârü'l-evrâdi, 1412/1992.
- TABERÎ, Muhammed b. Cerîr. *Târîhü't-Taberî: Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 11 Cilt. Beyrut: Dârü Süveydân, 1967.
- TÜRKOĞLU, Serkan. "Türk Edebiyatında Maktel-i Hüseyinler ve Bekâ'nin Kitâb-ı Kerbelâ Mesnevisi", *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 58, Erzurum 2017, 107-128.
- YA'KUBÎ, İbn Vazîh Ahmed b. İshâk b. Cafer., *Târîhu'l-Ya'kubî*, 3 Cilt. Necef: Mektebetü'l-Haydariyye, 1384/1964.
- YÜKSEL, Yahya. *Nevruz Bin İsa'nın Manzume-i Kısası-i Kerbelası: Varak 70a-139b*. Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.



FROM THE PALACE OF KISRĀ TO THE DESERT OF KARBALĀ: SHAHRBĀNŪ IN MAQTALS BETWEEN A NATIONAL-RELIGIOUS IDENTITY ELEMENT AND A HISTORICAL-LEGENDARY FIGURE

 Elnura AZĪZOVA^a

Extended Abstract

Comparative analysis of certain Arabic, Persian and Turkish maqtals shows that the given data about Shahrbanū, who is claimed to be the mother of ‘Alī ibn Ḥusayn Zaynalābidīn, the 4th imām of Imāmiyya in particular and the son continuing the Prophet Muḥammad’s grandson Ḥusayn ibn ‘Alī’s bloodline in general, is crucially different. Regardless of their religious sects, Arabic maqtal writers of the 2nd-7th/8th-13th-centuries such as Abū Miḥnaf, Isfahānī, Ṭabarānī, Ibn Tāwūs, and Ibn Namā al-Ḥillī emphasize the role of descendants of Fāṭima and ‘Alī’s family, especially Zaynab bint ‘Alī, Ummu Kulthūm, Ruqayya, Sukayna etc. as the woman members of *Ahl al-Bayt* participating at the Karbalā Event. However, these authors do not mention the so-called Shahrbanū or any other name mentioned in the early sources for ‘Alī ibn Ḥusayn Zaynalābidīn’s mother. Despite not being an independent maqtal, *Manāqib Āli Abū Tālib* by the Iranian scholar Ibn Shahrāsūb is one of the first Arabic sources where the author dedicates a significant chapter for the biography of Ḥusayn ibn ‘Alī and gives information about the participation of princess Shahrbanū, the daughter of the Sāsānian king Yazdajird III, at the Karbalā Event as the wife of the 3rd imām. As well as the late Arabic maqtals giving a special place to Shahrbanū among the participants of the Karbalā Event are written by Fāzıl Darbandī and ‘Abbās Qummī, the non-Arab Imāmiyya scholars from the Turkish or Persian

^a Assoc. Prof., Azerbaijan Institute of Theology, elnuraazizova@ait.edu.az

cultural environment.

Unlike early Arabic maq̄tal writers' silence about 'Alī ibn Ḥusayn's non-Arab mother, whose name is not considered important to be mentioned, the Sāsānian princess Shahr̄bānū appears as an important figure in the Persian maq̄tals such as *Rawḍat al-shuhadā* and *Jalā' al-'Uyūn*. It is worth mentioning that, both Persian maq̄tals contain conflicting data regarding the main events of Shahr̄bānū's life stages. For instance, in his maq̄tal titled *Jalā' al-'Uyūn*, Muḥammad Majlisī develops the image of Shahr̄bānū on the events occurring until her marriage to Ḥusayn ibn 'Alī, while Kāshifī, the author of *Rawḍat al-shuhadā*, fictionalizes this image on her postmarital period. Unlike Kāshifī, who does not mention the background of Shahr̄bānū's marriage to Husain ibn Ali, Majlisī emphasizes the marriage event based on the narrative attributed to the 5th imām Bāqir, which brings caliph 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb over against 'Alī ibn Abū Ṭālib, where the former does not understand the Persian and misbehaves towards the Sasanian princess, while the latter speaks Persian fluently, protects the member of the Sāsānid dynasty, and heralds his son Ḥusayn ibn 'Alī foretelling that the noble foreign bride – Shahr̄bānū – will give birth to the next best virtuous man after him. To sum up, Shahr̄bānū described by Kāshifī is a wretched Sāsānian princess who is identified with the Ahl al-Bayt suffering from the Karbalā Event to Damascus, thus empathized with the audience of *Rawḍat al-shuhadā*. Whereas, Shahr̄bānū presented by Majlisī is a noble Sāsānian princess who glamorizes Medīnian maidens with her beauty, entered into holy matrimony with Ḥusayn ibn 'Alī through the spiritual guidance of the holy family – the Prophet Muḥammad, his daughter Fāṭima and son in law 'Alī ibn Abū Ṭālib – , and finally, whose life ended up with the mission of giving birth to 'Alī ibn Ḥusayn Zaynalābidīn, and during all this process her privateness was protected against all kinds of Arab attacks. Despite all these fundamental differences, the image of Shahr̄bānū in both maq̄tals is based on imām Zaynalābidīn's special status as the descendant of God's two chosen folks – the Banū Hāshim from the Arabs and the Persians from the 'Adjam – thus combining the “prophethood and kingship” or being “the son of the two nobles” (ibn al-ḥiyaratayn). In conclusion, the image of Shahr̄bānū in these Persian maq̄tals is generally based on the cultural heirship of the Sāsānids and the glorification of the Persian national identity. In particular, she is placed in a position equal to the Prophet Muḥammad's daughter Fāṭima, because of being “the mother of imāms”.

The Turkish maq̄tals, many of which give a special place to Shahr̄bānū in their storyline, can be classified into three parts in terms of fiction. The first


group is the maqtals written under the influence of *Maqṭal al-Ḥusayn* by Yūsuf Maddāḥ, accepted as the first written maqṭal in Turkish. The second group constitutes the direct or indirect translations of *Rawḍat al-shuhadā* by Kāshifī. The last group is ones similar to the *Rawḍat al-shuhadā* by Šābir Sayqālī. Considering the maqtals like the presentation of the Karbalā Event to the audience as a tragedy – undoubtedly one of the most painful events in the history of Islām – in the first group Turkish maqtals Shahrbanū is presented as “the mother symbol of tragedy” who tragically lost some of her children on the Karbalā battlefield and suffered a miscarriage on a gruelling journey to Damascus; who tried to protect and take care of her remained children, finally, got ill and died in Damascus. In the second group Turkish maqtals, the data about Shahrbanū as Ḥusayn ibn ‘Alī’s wife and mother of his son is mostly in line with Kāshifī’s maqṭal but is different from its Persian original in terms of not putting special emphasis on Persian national identity. In the Turkish translations of *Rawḍat al-shuhadā*, neither it is mentioned that through Shahrbanū, the daughter of Yazdajird III, continued bloodline of the Prophet’s both grandchildren, especially Ḥusayn ibn ‘Alī, nor it is referred that she caused the “unification of the prophethood and kingship”. The third group of Turkish maqtals, exemplified in the article by *Rawḍat al-shuhadā* by Šābir Sayqālī and an anonymous maqṭal, have a significantly epic storyline about Shahrbanū. The narration, which in its original version is attributed to the 5th imām Bāqir on Shahrbanū’s marriage to Ḥusayn ibn ‘Alī and emphasizing the polarization between the Caliph ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb and ‘Alī ibn Abū Ṭālib, has been changed by passing through a Sunnī edition in the third group maqtals. On the one hand, this change highlights that the hostility which Yazīd ibn Mu‘āwiya develops against Ḥusayn ibn ‘Alī and causes the Karbalā Event, originated since then the former had lost his chance to marry Shahrbanū during the Caliph Omar’s reign, on the other hand, it also significantly changes the images of the Caliph Omar and ‘Alī ibn Abū Ṭālib, who in the original version of the narrative had been presented as the counterparts in the context of their attitude towards the royal of the Sāsānian dynasty. According to this change, just like the Caliph Omar, ‘Alī ibn Abū Ṭālib as the army commander is responsible for the assassination of the royals of Sāsānian dynasty. Moreover, although ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb had been eliminated among the co-candidates of Shahrbanū, as a caliph he recited a sermon, performed the marriage of Shahrbanū with Ḥusayn ibn ‘Alī, and blessed them. The reduction of the relations from political dimension to personal animosity between Ḥusayn ibn ‘Alī and Yazīd ibn Mu‘āwiya; keeping Mu‘āwiya ibn Abū Sufyān out of the processes and not mentioning


his appointment of Yazīd as his heir apparent; presenting ‘Alī ibn Abū Ṭālib’s as a partner in the assassination of the members of the Sassanid dynasty; the murder of Yazīd by Shahrbānū after the Karbalā Event in Damascus, all these unreal narrative elements show the epic structure of the aforementioned maqtals. However, these details can also be considered a reflection of certain Turkish Sufi orders on the particular events of the early period of Islamic history, which changes this group of maqtals dramatically in comparison to referred Arabic and Persian examples of the genre.

Keywords: History of Islam, Karbalā Event, Ḥusayn Ibn ‘Alī, Maqtal, Shahrbānū.



DKAB ÖĞRETMENLERİNİN, ÖLÇME ve DEĞERLENDİRME TEKNİKLERİNİ ELEŞTİREL DÜŞÜNME EĞİTİMİNE KATKI SAĞLAYACAK ŞEKİLDE KULLANMA DURUMLARI*

 Osman CİNGÖZ^a

 Süleyman AKYÜREK^b

Öz

Din kültürü ve ahlak bilgisi dersinde eleştirel düşünme eğitime katkı sağlanabilmesi, planlama ve uygulama süreçlerinin yanında ölçme ve değerlendirme sürecinde de eleştirel düşünme eğitiminin dikkate alınmasına bağlıdır. Buna uygun olarak öğrencilerin okuduğunu anlama, yorumlama, analiz etme, sorgulama gibi eleştirel düşünme becerilerini kullanmalarına katkı sağlayabilecek uygun araç ve yöntemlerle ölçme ve değerlendirme işleminin gerçekleştirilmesi önemlidir. Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretmenlerinin, ölçme ve değerlendirme tekniklerini eleştirel düşünme eğitime katkı sağlayacak şekilde kullanma durumlarını ahlak konuları bağlamında ortaya koymaya çalışan bu araştırma, nitel araştırma yöntemlerine göre desenlenmiştir. Araştırma konusu çerçevesinde Kayseri ilinde görevli 12 din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretmeni ile görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Araştırma bulgularını analiz edip, bütüncül bir değerlendirmede bulunabilmek için öğretmenlerin derslerinde yapılan gözlemlerden ve kullandıkları dokümanlardan elde edilen verilerden de yararlanılmıştır. Araştırmanın sonucunda, öğretmenlerin çoğunun sınavlarda yönelttiği soruların, kavrama düzeyinde olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerini daha etkili kullanmalarına katkısı olabilecek “uygulama, analiz, sentez ve değerlendirme” düzeyinde sorulara yer vermedikleri görülmüştür. Öte yandan eleştirel düşünme eğitime katkısı olabilecek tarzda performans ödevi veremedikleri ve bunları uygun kriterlere göre değerlendiremedikleri sonucu da ortaya çıkmıştır. Bunun yanında gözlem tekniğini kullanırken de öğrenci davranışlarıyla eleştirel düşünme arasındaki ilişkiyi temellendirme noktasında eksiklikleri olduğu sonucuna varılmıştır.

* Bu çalışma, ilk yazarın “*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eleştirel Düşünme Eğitimi İlişkin Görüşleri*” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

^a Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, osmanc38@gmail.com

^b Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, akyureks@erciyes.edu.tr

Anahtar kelimeler: Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi, Eleştirel Düşünme Eğitimi, Ölçme ve Değerlendirme



**THE USAGE OF MEASUREMENT AND EVALUATION TECHNIQUES BY
TEACHERS OF RELIGIOUS CULTURE AND ETHICS COURSE IN A WAY THAT
CONTRIBUTES TO CRITICAL THINKING EDUCATION**

The contribution to critical thinking education in religious culture and ethics course depends on the consideration of critical thinking education in the measurement and evaluation process as well as the planning and implementation processes. Accordingly, it is important to carry out measurement and evaluation with appropriate tools and methods that can contribute to students' use of critical thinking skills such as reading comprehension, interpretation, analysis, and questioning. This research is designed according to qualitative research methods that seeks to demonstrate the situations in which teachers of religious culture and ethics course use measurement and evaluation techniques in the context of moral issues in a way that contributes to critical thinking education. In the framework of the research topic, interviews were conducted with 12 Religious Culture and Moral Knowledge course teachers working in the province of Kayseri. In order to analyze the research findings and make a holistic evaluation, the data obtained from the observations made in the teachers' lessons and the documents they used were also used. As a result of the research, it was determined that the questions asked by the majority of teachers in the exams were at the level of comprehension. In addition, it was observed that they did not include questions at the level of "application, analysis, synthesis and evaluation" that could contribute to students' use of critical thinking skills more effectively. On the other hand, it was found that they could not assign performance assignments that could contribute to critical thinking education and they could not evaluate them according to appropriate criteria. In addition, it was concluded that there were deficiencies in grounding the relationship between student behavior and critical thinking while using the observation technique.

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



Giriş

Bugünün dünyasında her alanda hızlı ve baş döndürücü değişimlere şahit olmaktayız. Bu değişimler; bireyleri yeni bilgilerle karşı karşıya getirmekte, karar vermeleri gereken durumların sayısını çoğaltmaktadır. Bireyin; ahlaki değerlerini yeni oluşan bu durumlar karşısında

sürdürebilmesi, onları muhafaza edebilmesi, değerleriyle ilgili doğru kararlar alabilmesi ise bu durumlardan gerekli çıkarımları yapabilmesine bağlıdır. Ancak bu becerilere sahip bireyler, kendi davranışlarının niteliği üzerinde düşünerek değerlendirmelerde bulunabilirler. Bu bağlamda bireyin kullanması gereken düşünme türlerinden birisi de eleştirel düşünmedir.

Literatüre bakıldığında eleştirel düşünmeyle ilgili çeşitli tanımlarla karşılaşmaktadır. Eleştirel düşünmeyle ilgili tanımlar ve bunlara dayalı açıklamalardan bazıları şu şekildedir:

Eleştirel düşünme, herhangi bir konu ya da problem hakkında değerlendirme yapılırken “Farklı bakış açıları ve senaryolar üretilmesi, sunulandan farklı başka malumatlara başvurulması.” olarak tanımlanmaktadır (Fisher, 2001, s. 13).

Eleştirel düşünme ile ilgili yapılan diğer bir tanımda ise eleştirel düşünmenin “bir problem durumunu bilimsel, kültürel ve sosyal standart ve ölçütlere göre, tutarlılık ve geçerlilik bakımından yargılama ve değerlendirme” özelliğine dikkat çekilmekte ve eleştirel düşünmede ölçüt kullanmanın bu sürecin dayandığı temellerden biri olduğu vurgulanmaktadır (Kazancı, 1984, s. 41). Bazı tanımlarda ise eleştirel düşünmenin “karar verme veya yargıda bulunmaya yardımcı olma” (Fisher, 2001, ss. 3-4;10-11; Lipman, 2003, ss. 56-58; Ron & Perkins, 2005, s. 776) işlevine yer verildiği görülmektedir.

Eleştirel düşünmeyle ilgili yapılan tanım ve açıklamalarda öne çıkan noktalar dikkate alındığında “amaçlı olma, ilgili konuya ilişkin bilgilere sahip olma, bilgiyi kullanma, ileri sürülen fikirleri destekleyici veya onları çürüten kanıtlar arama, ihtimalleri dikkate alma, neden-sonuç ilişkisi kurma, sistematik düşünme, ölçüt kullanma, planlı olma, kontrollü olma, tutarlı olma, değerlendirme, yargılama, araştırma, problem çözme, sorgulama, belli beceri, tutum ve stratejilere sahip olma ve kullanma” gibi bir takım ifadelerin yer aldığı görülmektedir. Bu ifadelere dayalı olarak da eleştirel düşünmenin bireyin üst düzeyde zihinsel işlemler yapmasını gerektiren bir düşünme türü olduğu söylenebilir.

Bireye eleştirel düşünme bilgi, beceri ve tutumunu kazandırmanın ve geliştirmenin yolu eleştirel düşünme eğitiminden geçmektedir. Zira eleştirel düşünmeye dayalı bir eğitim, öğrencilerin düşünme becerilerini geliştirdiği gibi varlığının anlamını fark etmesine de imkân tanımaktadır. Ayrıca böyle bir eğitim ile öğrencinin karşılaştığı problemleri çözmesine, doğru kararlar almasına ve davranışlarının kontrolünü elinde tutmasına katkı sağlanabilir.

Geleneksel ezbere dayalı eğitim anlayışı ile bunu sağlayabilmek mümkün gözükmemektedir. Bundan dolayı yeni öğretim programları hazırlanırken öğrencilere kazandırılacak temel beceriler arasında “eleştirel düşünme” de yer almaktadır.

Bu noktada “eleştirel düşünme eğitimi” nin ayrı bir ders halinde ya da ders konuları içine yayılmış bir biçimde uygulanmasına yönelik modeller tartışılmaktadır. Huitt’e göre Eleştirel düşünme eğitiminin ayrı bir ders şeklinde verilmesiyle ilgili örneklere bakıldığında öğrenilenlerin, bu derslerin içinde ve yaşamın diğer alanlarında yeterince kullanılmadığı görülmektedir. Eleştirel düşünmeye dair beceriler çocukluk ve gençlik yıllarında veya yaşamın diğer alanlarında kullanılmadığında körelmekte ve yok olmaktadır. Bu durumun yaşanmaması için öğretmenler, her derste yaşamla ilgili her alanda öğrencilerine eleştirel düşünme becerilerini kazandıracak öğrenme ortamlarını düzenlemelidirler(akt. iç. Şenşekerci & Bilgin, 2008, ss. 29-30;39). Bu nedenle günümüzde eleştirel düşünme eğitimi, tüm ders konularının içine yayılmış ve gün gün ilerleyen kaynaşık bir eğitim süreci olarak daha çok uygulanmaktadır. Bu çerçevede öğretim programlarında da düzenlemeler yapılmıştır (MEB, 2010, s. 24, 2018, s. 8).

Ülkelerin pek çoğu, vatandaşlarının sahip olması gereken temel becerileri geliştirmeye dönük olarak öğretim programlarında değişiklikler yapmıştır. Bu doğrultuda ülkemizde de 2004 ve 2005 yıllarında ilköğretim programları yenilenmiştir. Bu bağlamda yenilenen öğretim programlarından birisi de 2010 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı’dır. 2018 yılına gelindiğinde Milli Eğitim Bakanlığı Talim Terbiye Kurulu, günün ihtiyaçlarını ve bilimsel gelişmeleri de dikkate alarak yeni ilkokul, ortaokul ve lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı’nı uygulamaya koymuştur(MEB, 2018).

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. sınıflar) Öğretim Programı’nda öğrenciye kazandırılması hedeflenen 8 adet ortak temel beceri belirlenmiştir. Bu becerilerden birisi de “eleştirel düşünme” becerisidir (MEB, 2010, s. 20). 2010 Öğretim Programı’nda olduğu gibi 2018 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı’nda da öğrencilerin “araştırma ve sorgulama” gibi eleştirel düşünme ile ilişkilendirilebilecek bazı temel becerilerinin geliştirilmesinin hedeflendiği görülmüştür(MEB, 2018, s. 8).

DKAB Dersi Öğretim Programı’nda din dersinde eleştirel düşünmenin gerekliliği ile ilgili ifadeler yer aldığı gibi (MEB, 2010, ss. 2-3, 2018, s. 8) programın ahlaki açıdan genel amaçlarında da eleştirel düşünmeyle

ilişkilendirilebilecek şu ifadeler yer almaktadır:

“Öğrencilerin; ahlakî değerleri bilen ve bunlara saygı duyan erdemli kişiler olabilmeleri, öğrenilen ahlakî değerleri içselleştirebilmeleri, inanç ve ibadetlerin davranışları güzelleştirmedeki olumlu etkisini fark edebilmeleri.” (MEB, 2010, s. 12, 2018, s. 8)

Yukarıda ifade edilen amacın gerçekleşebilmesi ve değerlerin toplum hayatında etkili olabilmesi; bireylerin ahlaki değerlerin anlamını ve önemini çok yönlü olarak düşünüp değerlendirmesine, bunları anlamlandırarak içselleştirebilmesine bağlıdır. Bu içselleştirme gerçekleştiğinde birey, kendi davranışlarını kontrol ederek istenmeyen davranışlardan kaçınabilir. Böylece birey, değerlerini tercih edip benimseyerek günlük hayatında aktif bir biçimde kullanabilir. Zira bu vasfı kazanmış bir birey, bu değerlere göre kendi kendini yöneterek denetleyebilir (Aydın, 2008, s. 26). Dolayısıyla ahlaki değerlerin zayıflaması sonucunda ferdî ve içtimaî hayatta pek çok sorunun yaşandığı bugünün şartları düşünüldüğünde ahlaki değerlerinin bilincinde bireyleri yetiştirmeye yönelik din eğitimi uygulamaları önem kazanmaktadır. Bu noktada önemli bir soru da “Nasıl bir din eğitimiyle bunu gerçekleştirebiliriz?” sorusudur.

Bireylerin ahlaki değerlerin anlamını ve önemini kavramasında din eğitimi anlayış ve uygulamalarının niteliği önemlidir. Bu nedenle günümüz din eğitimi; öğrencinin din üzerinde düşünme, dinî bilgileri anlamlandırma, onları hayatla irtibatlandırıp bütünleştirme, tutum ve davranışlarını onlara göre bizzat belirleme yeteneğini sürekli besleyip geliştirmek zorundadır (Aydın, 2009, s. 29). Bu eğitim; bireyin anlama ve kavrama kabiliyetini geliştirici, olgu ve olaylar arasındaki ilişkileri keşfedebilmesini, çıkarımlarda bulunarak yargıya ulaşmasını sağlayıcı niteliğe sahip olmalıdır. Ancak böyle bir eğitim ile anlamlı öğrenme gerçekleştirilerek bireyin sorgulama ve eleştirel düşünme yeteneği geliştirilebilir. Bu sayede öğrencinin, davranışlarının kendisine kazandırdıkları ve kaybettirdikleri üzerinde düşünmesine ve ahlaki değerleri içselleştirmesine katkı sağlanabilir. Bu noktada DKAB Dersi Öğretim Programı'nın öğrenme ve öğretme süreçleri de ayrı bir önem kazanmaktadır. DKAB Dersi Öğretim Programı'nda, öğrenme – öğretme sürecinde eleştirel düşünme eğitiminin dikkate alındığı görülmektedir. Buna yönelik olarak öğrencilerin düşünmelerini, araştırmalarını, sorun çözmelerini ve edindikleri bilgi ve beceriyi yeniden yapılandırıp yaşama geçirmelerini destekleyen strateji, yöntem ve teknik, araç-gereç ve materyallerin işe koşulmasının önemi ifade edilmektedir (MEB, 2010, s. 24, 2018, s. 8).

DKAB Dersi Öğretim Programı'nın ölçme ve değerlendirme sürecinde de eleştirel düşünmenin göz önüne alındığı görülmektedir. Bu bağlamda DKAB dersinde çok odaklı ölçme değerlendirmenin esas olduğu (MEB, 2018, s. 5); öğrencilerin, eleştirme, yorumlama, analiz etme, sorgulama, problem çözme gibi üst düzey becerilerinin ölçülüp değerlendirilmesinin gerekliliği ifade edilmektedir (MEB, 2010, s. 208).

Öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerinin gelişimine katkı sağlayabilme konusunda en önemli rolü öğretim programını sınıfında uygulamaya koyacak olan "öğretmen" oynamaktadır. Bu sebeple DKAB öğretmenleri; derslerinde eleştirel düşünme eğitimi dikkate almalıdırlar. Buna uygun bir şekilde öğretimi planlama ve düzenlemenin yanında ölçme ve değerlendirme yapabilmelidirler. Buna göre araştırmanın problemi şudur: Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenleri, eleştirel düşünme eğitime katkı sağlayacak şekilde hangi ölçme ve değerlendirme tekniklerini, nasıl kullanmaktadırlar?

A. Yöntem

1. Araştırmanın Modeli

Bu çalışma nitel bir araştırmadır. Nitel araştırma; gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, alguların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma olarak tanımlanabilir (Mayring, 2000, ss. 28-29; Yıldırım & Şimşek, 2006, s. 39). Bu araştırmada, araştırmaya katılan öğretmenlerin görüş ve uygulamalarından elde edilen veriler açıklanmaya, analizler yapılarak sonuçlara ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, görüşme ve gözlem yoluyla elde edilen verilerden yararlanılmıştır. Bunun yanı sıra kendileriyle yapılan mülakatta doküman kullandığını ifade eden veya gözlem sürecinde dokümanlar kullandığı görülen öğretmenlerden bunların birer fotokopisi istenmiştir. Çalışma yapıları, yazılı soruları vb. dokümanların eleştirel düşünmenin hangi boyutuyla nasıl ilişkili olduğu incelenmiştir. Bu dokümanların incelenmesinden elde edilen veriler, görüşme ve gözlem yoluyla elde edilenlerle karşılaştırılarak daha bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirmeler yapılmaya çalışılmıştır.

2. Çalışma Grubu

Bu araştırmanın örneklemini amaçlı örnekleme yöntemlerinden maksimum çeşitlilik örneklemesine uygun olarak seçilmiş olan 12 din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretmeni oluşturmaktadır. Öğretmenlerin seçiminde "cinsiyet, kıdem, mezuniyet, lisansüstü eğitim yapma durumu"

gibi maksimum çeşitliliğin sağlanmasına temel oluşturacak boyutlar dikkate alınmıştır. Araştırmaya katılan öğretmenlere ilişkin ayrıntılı bilgiler Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1. Araştırmaya Katılan Öğretmenlerin Özellikleri

Kod	Cinsiyet	Mesleki Deneyim	Mezuniyet Durumu	Lisansüstü Eğitim
Ö1	Kadın	5	İlahiyat-İDKAB	Y. Lisans
Ö2	Erkek	28	İslami İlimler Fakültesi	-
Ö3	Erkek	19	İlahiyat- Eski Lisans	-
Ö4	Kadın	8	İlahiyat-Eski Lisans	Y. Lisans
Ö5	Erkek	26	İlahiyat-Eski Lisans	-
Ö6	Erkek	13	İlahiyat-Eski Lisans	-
Ö7	Erkek	7	İlahiyat- Yeni Lisans	Y. Lisans
Ö8	Erkek	1	Eğitim-İDKAB	-
Ö9	Erkek	22	İlahiyat-Eski Lisans	-
Ö10	Kadın	24	İlahiyat-Eski Lisans	-
Ö11	Kadın	3	İlahiyat-İDKAB	Y. Lisans
Ö12	Erkek	11	İlahiyat-Eski lisans	-

Tablo 1'de görüleceği üzere araştırmaya 8 erkek, 4 kadın olmak üzere toplam 12 öğretmen katılmıştır. Görüşmeye katılan öğretmenlerin 3'ü 1-5 yıl, 2'si 6-10 yıl, 2'si 11-15 yıl, 1'i 16-20 yıl, 2'si 21-25 yıl, 2'si ise 26-30 yıl mesleki hizmet süresine sahiptir. Öğretmenlerin mezuniyet durumu incelendiğinde, öğretmenlerin 1'i İslami İlimler Fakültesi, 7'si İlahiyat Eski Lisans, 1'i İlahiyat Yeni Lisans, 2'si İlahiyat Fakültesi İDKAB ve 1'i Eğitim Fakültesi İDKAB mezunudur. Öğretmenlerden 4'ü yüksek lisans eğitimi de almıştır.

3. Verilerin Toplanması

Bu araştırmada temel veri toplama aracı olarak "yarı yapılandırılmış görüşme" tekniği kullanılmıştır. Araştırmanın amaçları çerçevesinde örneklemdaki öğretmenlere yönelik açık uçlu sorulardan oluşan görüşme formu hazırlanmış ve öğretmenlerle görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşme formunun hazırlanması sürecinde önce konuyla ilgili olabilecek yerli ve yabancı kaynaklar taranmış, öğretmenlerin araştırma konusuyla ilgili yapabilecekleri uygulamalar belirlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca bu

süreçte eleştirel düşünme eğitimiyle ilgili yapılan çalışmalardaki görüşme formları incelenmiş ve bu araştırma için görüşme formu hazırlanmıştır. Araştırmanın geçerliği ve güvenilirliğini etkileyeceğinden dolayı görüşme formundaki soruların açık, anlaşılır olmasına ve konuyu açıcı sonda soruların içinde yer almasına, çok boyutlu ve yönlendirici sorulardan kaçınılmaya dikkat edilmiştir. Görüşmelerden elde edilen verilerin yanında, hazırlanan gözlem formuyla da sınıflarda gözlemler yapılmıştır. Ayrıca araştırma problemiyle ilişkili yazılı dokümanların incelenmesinden elde edilen veriler, görüşme ve gözlem yoluyla elde edilenlerle karşılaştırılmış; böylece daha bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirmeler yapılmaya çalışılmıştır.

4. Verilerin Analizi ve Yorumlanması

Nitel araştırmada çeşitli veri toplama araçlarıyla elde edilen verileri okuyucu için anlaşılır hâle getirebilmek için verilerin analizi ve yorumlanması önemlidir. Nitel veri analizinde görüşme, gözlem ve doküman incelemesi yoluyla elde edilen zengin ve ayrıntılı verilerin betimlenmesi, temaların ortaya çıkarılarak yorumlanması ve temaların anlamlı bir bütün oluşturabilecek şekilde ilişkilendirilebilmesi ön plana çıkmaktadır. Araştırmanın kavramsal yapısı önceden belirlendiğinden dolayı bu araştırmada nitel araştırma tekniklerinden “betimsel analiz” kullanılmıştır (Yıldırım & Şimşek, 2006, ss. 223-224). Araştırma problemi ortaya koymak için oluşturulan sorulardan yola çıkılarak veri analizi için bir çerçeve oluşturulmuştur. Bu çerçeveye göre verilerin hangi kategori ve temalar altında düzenleneceği ve sunulacağı belirlenmiştir. Görüşme ile ilgili veriler öncelikle Word belgesine aktarılmış, bu veriler dikkatli ve özenli bir şekilde tekrar tekrar okunmuş, notlar alınmıştır. Ders gözlemi sırasında alınan notlarla okunup altı çizilen verilerin ilişkisi kurulmuş, araştırmaya katkı sağlayabilecek hiçbir verinin gözden kaçırılmamasına dikkat edilmiştir. Böylece bütüncül doğru analizler ve yorumlar yapılmaya çalışılmıştır.

Araştırmamızda nitel verilerin düzenlenmesinde NVivo 7 programı kullanılmıştır. Görüşme ve gözlemlerden elde edilen verilerin transkripsiyonu ve alanda tutulan notlarla ilişkisi kurulduktan sonra veriler, NVivo programına aktarılmış; bu sayede verilerin sistemli bir şekilde kodlanması sağlanmıştır. Böylece veriler, daha kolay bir biçimde düzenlenmiş ve daha hızlı bir şekilde verilere, sonuçlara ulaşılabilmiştir. Araştırmamızda belli kategori ve temalar altında bir araya getirilen veriler rapor haline getirilmiştir. Bu aşamada verileri kolay, anlaşılır ve okunabilir bir dille tanımlamaya ve gereksiz tekrarlardan kaçınılmaya dikkat edilmiştir. Öğretmenlerle yapılan görüşme verilerini tam yansıtabilmek için doğrudan

alıntılara sıklıkla yer verilmiştir. Böylece konuyla ilgili daha bütüncül ve anlaşılır bir tablo ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu şekilde bulgular ortaya konulduktan sonra bunlarla ilgili yorumlamalara gidilmiştir. Bu aşamada bulgular; açıklanmaya, ilişkilendirilmeye ve anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Bunun için de bulgular arasında neden-sonuç ilişkisi kurulmaya ve farklı olgular karşılaştırılarak nitelikli yorumlar yapılmaya gayret edilmiştir. Yapılan yorumlarla araştırma bulgularının okuyucular tarafından daha iyi anlaşılmasına katkı sunulmaya çalışılmıştır. Ayrıca araştırma bulguları ortaya konulurken bulgularla ilişkilendirilebilecek literatürden alıntılara yer verilip verilerin anlamlandırılmasına katkı sağlanmaya çalışılmıştır.

5. Sınırlılıklar

Bu araştırma,

1. Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin ahlak konuları bağlamında eleştirel düşünme eğitime yönelik görüş ve uygulamalarından elde edilen verilerle sınırlıdır.

2. Araştırma bulguları; Kayseri il merkezinde görev yapıp 6, 7 ve 8. sınıflarda derse giren 12 din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenine uygulanan mülakat, bu öğretmenlerin sınıflarında yapılan gözlem ve yine bu öğretmenlerden alınan dokümanların incelenmesi neticesinde elde edilen verilerle sınırlıdır.

B. Bulgular ve Yorumlar

Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin, eleştirel düşünme eğitimi bağlamında hangi ölçme ve değerlendirme tekniklerini, nasıl kullandıklarını tespit edebilmek amacıyla araştırmaya katılan öğretmenlere şu sorular yöneltilmiştir:

- *“Eleştirel düşünme eğitime katkı sağlayabilmek amacıyla hangi ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanıyorsunuz?”*
- *“Ne tür sınavlar yapıyorsunuz? Bunların hangi yönleriyle eleştirel düşünme eğitime katkı sağlayacağını düşünüyorsunuz?”*
- *“Ne tür ödevler veriyorsunuz? Bunların hangi yönleriyle eleştirel düşünme eğitime katkı sağlayacağını düşünüyorsunuz?”*
- *“Performans ödevleri ve projeleri verirken öğrencinin eleştirel düşünme becerilerini geliştirmeyi amaçlar mısınız? Buna yönelik olarak verdiğiniz performans ödevleri ve projelerde nelere dikkat edersiniz? Bu ödevleri değerlendirirken dereceli puanlama anahtarları veya değişik değerlendirme ölçütleri kullanıyor musunuz? Bu değerlendirmelerinizde eleştirel düşünme ile ilgili ölçütlere yer veriyor musunuz? Nasıl?”*

- “(Yazılı sınavlar ve ödevler dışında) Bu amaca yönelik diğer ölçme ve değerlendirme metotlarınız nelerdir? Bunların hangi yönleriyle eleştirel düşünme eğitime katkı sağlayacağını düşünüyorsunuz?”

Bu kategoriyle ilgili olarak öğretmenlerin her birinin hangi temalara değindiğiyle ilgili ayrıntılı bilgi için Tablo 2’ye bakılabilir. Ayrıca her bir öğretmenden, kullandıkları ölçme ve değerlendirme araçlarıyla ilgili çeşitli örnekler alınmış, bunların analizi yapılmış ve bunlar mülakat bulgularıyla ele alınıp yorumlanmıştır.

Tablo 2. Öğretmenlerin Ölçme ve Değerlendirme Tekniklerini Eleştirel Düşünme Eğitime Katkı Sağlayacak Şekilde Kullanma Durumları

	Çoktan Seçmeli Test Soruları	Açık Uçlu Sorular	Performans Ödevi	Gözlem
Ö1	X	X	X	X
Ö2	-	-	X	-
Ö3	X	-	X	X
Ö4	X	X	X	X
Ö5	-	X	X	X
Ö6	X	-	X	X
Ö7	X	X	X	-
Ö8	X	-	X	X
Ö9	X		X	-
Ö10	X	X	X	X
Ö11	X	X	X	X
Ö12	-	X	X	-
%	75	58,3	100	66,6

1. Çoktan Seçmeli Test Soruları

“Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Ölçme ve Değerlendirme Tekniklerini Eleştirel Düşünme Eğitime Katkı Sağlayacak Şekilde Kullanma Durumları” kategorisinde yer alan birinci tema, “Çoktan Seçmeli Test Soruları”dır. 9 öğretmen (%75), bu tema ile ilgili görüşünü ifade etmiştir. Bu öğretmenlerden 8’i yazılı sınavlarda, eleştirel düşünme eğitime katkı sağlayabilmek amacıyla çoktan seçmeli testleri kullandıklarına ilişkin ifadelerde bulunmuştur. Öğretmenlerle yapılan

mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Testi sorarken gerçekten farklı alternatif görüşlerle ilgili sorular da yer alıyor. Hani ‘Şu nedir, bu nedir?’ gibi sorular olsa bile bunun yanı sıra işte mesela örnek şey veriyoruz. İşte ‘Şu çocuk, şu görüşü belirtmiş; şu çocuk, şu görüşü belirtmiş; şu bağlamda hangisinin görüşünü mantıklı buldunuz, değerlendiriniz.’ bu tip sorular test sorularında sorabiliyoruz.” (Ö1)

“Her dönemde 2 sınav yapıyoruz. Bu sınavların birisini test şeklinde yapıyoruz. Sorulardan aşağı yukarı 4 ya da 5 tanesi bu tarzda (eleştirel düşünme) sorular şeklinde sorarım. Mesela diyelim ki bir soru hatırıma gelen: 8. sınıflarda ‘Aşağıdakilerden hangisi yanlış bir kader anlayışıdır?’ ya da işte değişik şeyler de var. Mesela bir sefer Einstein’ın bir sözü, onu sormuştum: ‘Dinsiz ilim kör, ilimsiz din topaldır.’ ‘Buradan aşağıdaki sonuçlardan hangisi çıkarılabilir?’ Eleştirel yaklaşım olarak bunları ölçüyoruz.” (Ö3)

“Yaptığım sınavlar, aslında her öğrenciye hitap ederim. Mesela 25 soru yapıyorsam 5 tanesi özellikle bunu ölçmeye yönelik. Çocuk kendi başına yorumlayabiliyor mu ya da verilen sorudaki -ne diyelim- metinden kendince bir fikir edinip de doğru şıkkı bulabiliyor mu? Yani verilen bir paragraftan ya da bir ayetten herhangi bir ahlaki hükmü ya da ahlaki davranışı tespit edebiliyor mu ya da mesela gördüğü resimlerden ya da anlatılan olaydan davranış çıkarabiliyor mu?” (Ö7)

Yukarıdaki ifadelerde görüldüğü gibi 8 öğretmen (Ö1, Ö3, Ö4, Ö6, Ö7, Ö8, Ö10, Ö11), çoktan seçmeli test sorularının yer aldığı yazılı sınavlarda, öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerini kullanmalarını sağlamaya dönük sorulara da yer verdiklerini ifade etmiştir.

Çoktan seçmeli testler, kök ve seçeneklerden oluşur. Kök, sorunun sorulduğu kısımdır. Seçenekler de öğrencinin önüne konulan muhtemel cevaplardır. Öğrenciye yöneltilen sorunun cevabı, genellikle üç ya da dört başka cevapla birlikte verilir. Öğrenciden istenen; doğru cevabı, verilenler arasından seçip işaretlemesidir (MEB, 2010, s. 224). Yazılı sınavlardaki soruların düzeyi, türü ve yapısı, öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerinin gelişiminde destekleyici unsurlardan biridir. Düşük düzeydeki sorular olgu ve ayrıntıları sorar. Öğrencilerin bu tür soruların cevabını bilmeleri, bu bilgileri problem çözmek veya önemli kararlar vermek için kullanma becerisini kazandıkları anlamına gelmez. Eğer öğretmenin amacı; edinilen bilgilerin problem çözme ve karar verme süreçlerinde de faydalanılacak şekilde kullanılabilir olmasını sağlamak ise kullandığı soruların, öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerini harekete geçirerek bilginin

anlamlandırılmasına fayda sağlayacak türden üst düzeyde sorular olması gerekmektedir. Üst düzeyde sorular, bir şeyin neden veya nasıl olduğunu veya bir olayın, nesnenin veya fikrin diğer olay, nesne veya fikirlerle nasıl ilintili olabileceğini sorgular. Bu tür sorular; cevap veren kişinin, neden veya ilişkilere dair aktif olmasını gerektirdiği gibi eleştirel düşünme becerilerinin kullanımını da gerektirir. Bu türden sorular, öğrencileri önemli bilgileri belirleyip bunları kullanarak çıkarsamalar yapmaya, bir sonuca varmaya veya karşılaştırmalar yapmaya teşvik eder (Crawford vd., 2009, ss. 15-16). Bu tür üst düzey sorular; kavrama, uygulama, analiz, sentez, değerlendirme düzeyindeki sorulardır.¹Çoktan seçmeli testler, genelde bilişsel alanın bilgi basamağındaki tanıma, sorunca söyleme, seçip işaretleme davranışlarıyla ilgili soruları içerir (Sönmez, 1993, s. 318). Ayrıca çoktan seçmeli testler, bilişsel alanın üst düzey davranışlarını ölçmek için de kullanılabilir. Bu düzeyde sorulacak sorularla öğrencilerin eleştirel düşünme becerileri harekete geçirilebilir. Böylece öğrenilmiş bilginin aynen tekrarı değil, öğrenilenlerin yeni durumlara uygulanarak öğrencinin bilgiyi özümsemesi, kavrayıp anlamlandırması, onu yorumlaması ve genellemede bulunması sağlanabilir (Aydın, 1996, s. 201). Bunun sonucunda ise öğrenciler, ahlaki değerleri anlamlandırarak içselleştirebilirler.

Öğretmenlerden Ö1, Ö3, Ö4, Ö6, Ö7, Ö8, Ö10 ve Ö11, çoktan seçmeli testlerde sordukları sorularla öğrencilerin metinden veya paragraftan sonuç çıkarmalarını sağlamayı amaçladıklarını farklı şekillerde ifade etmiştir. Bu sayede eleştirel düşünme eğitime katkı sağlamaya çalıştıklarını ifade eden bu öğretmenlerden Ö1, Ö3, Ö6, Ö8 ve Ö11 buna yönelik sordukları sorulardan da örnekler vermiştir.

Araştırmaya katılan öğretmenlerden Ö9, bazı gerekçelerle çoktan seçmeli test sorularını eleştirel düşünmeye katkı sağlayabilecek şekilde kullanamadığını ifade etmiştir. Ö9 ile yapılan mülakatta bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıda görülmektedir:

“Çoktan seçmeli sınav yapıyorum. Daha çok eleştirel sorular sorulduğu zaman çocuklar daha başarısızlar. Biraz da müfredattaki konular, yani daha çok böyle soru hazırlayabileceğimiz şeyler yok yani. Sorulduğu zaman çok basit kalıyor. Biraz da sorulurken onların oradan yeni bir şey çıkaracak şekilde bir soru değil de onları bilgilendirme amaçlı. Yeni bir şey çıkaracak olsa zaten orada kalıyorlar, ileri gidemiyorlar. Yani o şekilde sordun mu bitiyorlar.” (Ö9)

Öğretmenlerden Ö9, eleştirel sorular sorulduğu zaman öğrencilerin bu

¹ Kavrama, analiz, sentez ve değerlendirme basamağındaki soruların özellikleriyle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Sönmez, 1993, ss.324-336.

sorularda başarısız olduklarını, bundan dolayı bu tür soruları sormadığını ifade etmiştir. Ayrıca Ö9, müfredattaki konularda eleştirel düşünmeye dair soru hazırlanabilecek türden şeyler olmadığını, sorulduğu zaman çok basit kaldığını ifade etmiştir. Hâlbuki ahlak konularının eleştirel düşünme eğitimine katkı sağlayabilecek şekilde ölçme-değerlendirme sürecinde kullanılabilmesi, öğretmenin bu konuda yapacağı uygulamalarla ilişkilidir. Şayet öğretmenler, buna uygun ölçme değerlendirme araçları hazırlayıp kullanabilirse öğrencilerin ahlak konuları üzerinde değerlendirmeler yaparak bu konuları anlamlandırmalarına katkı sağlayabilirler.

Öğretmenlerin kullandıkları ölçme ve değerlendirme dokümanlarında bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Hz. Peygamber (SAV)’in aşağıdaki sözlerinden hangisi sürekli gelişmemizi ve ilerlememizi ifade eder?”

A. Seyahat edin, sıhhat bulun.

B. Üç günden fazla dargın kalmayınız.

C. İki günü eşit olan zarardadır.

D. Gerçek mümin kendisi için istediğini başkası için de ister.” (Ö3 doküman)

“Aşağıdaki davranışlardan hangisi, İslam ahlakının özümsemiği ve geliştiği bir toplumda beklenemez?”

A. İyilikler konusunda işbirliği yapılır.

B. Kötülükleri yapanlar uyarılır.

C. Güçlü olan daima haklı görülür.

D. Yardımlaşmada gösteriş ve menfaat beklentisi olmaz.” (Ö3 doküman)

“Peygamberimiz bir hadisinde “En iyi ev, içinde yetime iyilik ve yardım yapılan evdir. En kötü ev ise içinde yetimin itilip kakıldığı evdir.” buyurmuştur. Bu sözü ile Peygamberimiz bizlere aşağıdaki hangi güzel davranışı öğütlemektedir?” (Ö3 doküman)

“Kim kardeşinin bir ihtiyacını giderirse Allah da onun bir ihtiyacını giderir.”

“Aşağıda verilen davranışlardan hangisini yapan kişi, yukarıda verilen hadis-i şerife uygun davranmış sayılmaz?” (Ö6 doküman)

“Aşağıdaki ayetlerden hangisi dedikodu ile ilgili değildir?” (Ö9 doküman)

“Kim zerre ağırlığınca iyilik yapmışsa onun mükâfatını, kim de zerre ağırlığınca kötülük yapmışsa onun cezasını görür.” (Zilzal suresi 7-8. ayetler)

*“Yukarıdaki ayet-i kerime, aşağıdakilerden hangisini anlatmaktadır?”
(Ö11 doküman)*

Yukarıdaki örnekleri verilen dokümanlarda görüleceği üzere öğretmenlerden Ö9 hariç, diğer 8 öğretmenin çoktan seçmeli testlerde bilişsel alanın kavrama basamağında sorular sordukları tespit edilmiştir. Kavrama basamağındaki sorular; bilişsel alanın bilgi düzeyinde kazanılan davranışların öğrenci tarafından özümsemesi, kendine mal edilmesi, anlamının yakalanmasının söz konusu olduğu sorulardır(Sönmez, 1993, s. 324). Yazılı sınavlarda kavrama düzeyinde çoktan seçmeli test sorularıyla öğrencilerin ahlak konuları üzerinde değerlendirme yaparak konuyu anlamlandırmalarına katkı sağlanabilir. Nitekim öğretmenlerden Ö1, Ö3, Ö4, Ö6, Ö7, Ö8, Ö10 ve Ö11mülakattaki ifadelerinde, ahlak konularında eleştirel düşünme eğitime katkı sağlamak amacıyla öğrencilerin paragraftan veya metinden sonuç çıkartmalarını sağlamaya dönük sorular sorduklarını ifade etmişti. Ayrıca aynı örneklem grubuyla yapılan nitel araştırmanın “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eleştirel Düşünme Eğitime Katkı Sağlamaya Yönelik Olarak Derslerinde Kullandıkları Yöntem ve Teknikler” kategorisinin “Soru-Cevap” temasında bu öğretmenlerden Ö1, Ö3, Ö6, Ö7, Ö10, Ö11’in ahlak konularını işlerken öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerini harekete geçirmeye dönük analiz ve sentez düzeyinde sorular sorabildikleri gözlemlenmişti Ö4, Ö8, Ö9’ un ise öğrencilere eleştirel düşünme eğitime katkı sağlayabilecek soru türlerinden ziyade çoğunlukla bilgi düzeyinde, hatırlamaya dönük sorular yönelttikleri görülmüştü (Cingöz, 2019, ss. 147-156).

Öğretmenlerin sordukları çoktan seçmeli test soruları incelendiğinde ise Ö1, Ö3, Ö5, Ö6, Ö7, Ö10, Ö11’in ders gözlemleri sırasında sordukları analiz ve sentez düzeyinde soruları yazılı sınavdaki test sorularına yansıtamadıkları, daha çok kavrama düzeyinde sorular sordukları söylenebilir. Bu durumun, öğretmenlerin çoktan seçmeli testlerde öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerinin gelişimini yeterince dikkate almamaları, daha çok sınıf seviyesi, sınav başarısı, hazır soruları incelemeyen kullanmaları gibi etkenlerden kaynaklanabileceği yorumuna gidilebilir.

Kavrama düzeyindeki sorularla öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerini kullanmaları sağlanabilir. Ancak daha üst düzeyde sorulabilecek sorularla öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerini farklı boyutlarıyla daha etkili kullanabilmelerinin yolu açılabilir. Bu tür sorular sayesinde bir olayın, nesnenin veya fikrin; diğer olay, nesne veya fikirlerle nasıl ilintili olabileceği sorgulanabilir. Bu sorular, yanıt verecek kişinin eleştirel düşünmesini gerekli

kılacak şekilde ifade edilebilirse öğrencilerin sorulara verdikleri cevapların mantıksal temelini kurabilmeleri için bilgi ve ayrıntıların ötesine geçme ihtiyacı hissetmeleri sağlanabilir (Crawford vd., 2009, s. 16). Bu durum ise, eleştirel düşünmeyle ilişkili becerileri kullanabilmeyi gerekli kılar.

Öğretmenlerden Ö9'un sorduğu çoktan seçmeli test sorularının; bilişsel alanın, herhangi bir nesne ve olguyla ilgili bazı özellikleri kişinin görünce tanınması, sorunca söylemesi ya da ezberden aynen tekrar etmesi davranışlarını kapsayan bilgi basamağıyla ilgili sorular² olduğu söylenebilir. Ölçme ve değerlendirme sürecinde eleştirel düşünme eğitime katkı sağlanabilmesi için öğretmenin amacı; bilginin sadece ezberlenmesi ve hatırlanmasını sağlamak değil, edinilen bilgilerin problem çözme ve karar verme süreçlerinde faydalanılacak şekilde kullanılabilir olmasını sağlamak olmalıdır. Bunun sağlanabilmesi için de öğretmenlerin kullandıkları soruların, öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerini kullanabilmelerine katkı sağlayabilecek üst düzey sorular olması gerekir(Crawford vd., 2009, s. 16).

Sonuç olarak, öğretmenlerden Ö1, Ö3, Ö5, Ö6, Ö7, Ö10, Ö11'in ahlak konularıyla ilgili sordukları çoktan seçmeli test sorularında, kavrama düzeyinde sorulara yer verdikleri; öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerini daha etkili kullanmalarına katkısı olabilecek uygulama, analiz, sentez ve değerlendirme düzeyinde sorulara yer vermedikleri görülmüştür. Ö9'un, çoktan seçmeli testlerde, bilişsel alanın bilgi düzeyinde sorular sorduğu, üst basamaklarla ilgili sorulara yer vermediği görülmüştür. Bu durum, Ö1, Ö3, Ö5, Ö6, Ö7, Ö8, Ö10, Ö11'in çoktan seçmeli test sorularında, öğrencilerin bazı eleştirel düşünme becerilerini kullanmalarına dönük sorular sorabilmelerine rağmen, öğrencilerin farklı eleştirel düşünme becerilerini kullanmalarına yönelik olarak üst düzey soru sorma konusunda yeterli düzeyde olmadıkları şeklinde yorumlanabilir. Ö9'un ise bu konudaki uygulamalarının yetersiz olduğu yorumuna varılabilir.

2. Açık Uçlu Sorular

"Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Ölçme ve Değerlendirme Tekniklerini Eleştirel Düşünme Eğitimine Katkı Sağlayacak Şekilde Kullanma Durumları" kategorisinde yer alan ikinci tema, "Açık Uçlu Sorular"dır. 7 öğretmen (%58,3), bu tema ile ilgili görüşünü ifade etmiştir. Bu öğretmenlerden 4'ü (Ö1, Ö4, Ö5, Ö10), sordukları açık uçlu soruların, ölçme değerlendirme sürecinde eleştirel düşünme eğitime nasıl katkı

² Bilgi basamağındaki soruların özellikleriyle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Sönmez, 1993, ss. 318-324.

sağladığıyla ilgili ifadelerde bulunmuştur. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Açık uçlular, zaten daha çok kendi fikirlerini ortaya koymaya yönelik oluyor. Klasik soru bu konuda (eleştirel düşünmede) daha etkili olabiliyor. Sonuçta o soru üzerinde bir kafa yoruyor. Alternatifini, sonuçlarını kendi üretmek zorunda. Bir düşünme süreci geçiriyor. Ondan sonra yine ifade becerisinin de düşünmede çok önemli olduğunu düşünüyorum. İnsan ifade gücü kadar da düşünebilir gibi geliyor bana. İkisi birbiriyle bağlantılı. Onu da geliştiriyor. Klasik sorular, ikisine birden aslında ciddi katkılar sağlıyor ama çocuklarımız bu konuda biraz kitap okuma alışkanlığının azlığından biraz sıkıntı yaşamıyor değiller ne yazık ki!” (Ö1)

“Çocukların eleştirel düşüncesini ölçmek için klasik sorular, böyle çocuğun kendi eliyle yazacağı yani çoktan seçmeli değil de açık uçlu sorular soruyorum. Yorum yapıp da sonuca ulaşacağı şekilde sorular var. Mesela ‘Şu ayeti şu konu üzerinden yorumlarsanız hangi sonuçlara ulaşırsınız?’ gibi sorduğumuz sorular oluyor.” (Ö5)

“Sınavlarımda açık uçlu da oluyor. Böyle sırf bilgiye dayalı sorular sormam ben. Kendi fikirleri de benim için önemli yani. O olaylara eleştirel bakabilmeleri, kendi görüşlerini sunabilmeleri, birtakım yorumlar yapabilmeleri de önemli.” (Ö10)

Yukarıdaki öğretmen ifadelerinde de görüleceği üzere Ö1, Ö4, Ö5, Ö10, sordukları açık uçlu soruların öğrencilerin eleştirel düşünebilmelerine nasıl katkı sağladığını dile getirmiştir. Açık uçlu sorular; cevabın içeriği, niteliği ve uzunluğu açısından cevaplayanın serbest bırakıldığı sorulardır (MEB, 2010, s. 222). Bunlar; öğrencilerin muhakeme güçlerinin, değerlendirme ve sentez becerilerinin yazılı ya da sözlü olarak ölçülmesinde etkilidir. Öğrencilere farklı konulardaki düşüncelerini savunmak için fırsat sağlar (MEB, 2007, s. 22). Açık uçlu sorular; kavrama, uygulama, analiz, sentez ve değerlendirme basamakları düzeyinde hazırlanabilirse öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerinin harekete geçirilmesine katkı sağlayabilir. Bu tür sorular; öğrencilerin düşüncelerini organize etmesine, fikirlerini temellendirerek sonuçlar ortaya koymasına, bilgiyi anlamlandırmasına olanak sağlar.³ Aynı zamanda bu tür sorulara öğrencilerin verdikleri cevapların

³ Kavrama, Analiz, sentez ve değerlendirme basamağındaki soruların özellikleriyle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Sönmez, 1993, ss.324-336.

değerlendirilmesi, onların eleştirel düşünme becerilerini kullanabilme durumları hakkında da fikir verebilir.

Ö4 ve Ö5'in mülakattaki ifadelerinde, ahlak konularında eleştirel düşünme eğitime katkı sağlamaya yönelik olarak sordukları sorulardan örnekler de verdikleri görülmektedir. Ö1, Ö4, Ö5 ve Ö10 mülakattaki ifadelerinde açık uçlu soruların öğrencilerin alternatifleri görmelerine, yorum yapabilmelerine, sonuç çıkarmalarına katkı sağladığını ifade etmiştir. Bu durum, eleştirel düşünme becerilerinin gelişimine katkısı olan kavrama, analiz gibi üst basamakları ölçmeyi hedefleyen soruları kullanmayı gerektirmektedir.

Öğretmenlerden Ö7, Ö11 ve Ö12; eleştirel düşünmeye yönelik açık uçlu sorular sorduklarını ifade etmiş ancak bunların, öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerinin gelişimine nasıl katkı sağladığına değinmemiştir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıda görülmektedir:

"Klasik tarzda açık uçlu soru sormaya çalışıyorum Bu sorularda eleştirel düşünme oluyor tabi." (Ö7)

"Açık uçlu 1 ya da 2 tane öyle soru soruyorum, az soruyorum onu. İlk senelerde daha fazla yapıyordum da. Aslında onlar benim için daha değerli ama müfettişler geldiğinde 'Değişik soru tarzlarından yapın, boşluk doldurma, buna fazla yönelmeyin.' dedikleri için değiştirdim soru tarzımı." (Ö11)

"Sınavlarda açık uçlu sorular, konuyla alakalı eleştirel düşünmeyi, onu tespit etmek için direkt soru... Çocuk, kendi fikrini istediği gibi orada ifade etmekte serbest açık uçlu olduğu için. Daha çok dediğim gibi bu açık uçlu sorularda bunu daha çok tespit edebiliyoruz. Hem derse katılan öğrenciler, derste bunu yapabilen öğrenci, zaten orada bunu çok daha fark ettiriyor." (Ö12)

Yukarıdaki öğretmen ifadelerinde görüleceği üzere Ö11, bazı etkenlerin eleştirel düşünmeye yönelik açık uçlu soru sormanın önünde engel teşkil ettiğini ifade etmiştir. DKAB Öğretim Programı'nın öğrencilere kazandırmayı hedeflediği becerilerden birisinin de eleştirel düşünme becerisi (MEB, 2010, s. 19) olduğundan öğretmenler bu noktayı dikkate almalı ve bunu ölçme ve değerlendirmeye yönelik uygulamalara yansıtmalıdır. Ö7 ve Ö12, açık uçlu soruların eleştirel düşünmeye katkı sağladığını ifade etmiştir. Ö12, bu tür sorularda öğrencinin fikrini serbestçe ifade edebildiğini söylemiştir. Ancak Ö7 ve Ö12, bunların ahlak konularında eleştirel düşünme eğitime nasıl katkısı olabileceği ile ilgili açıklama

getirmemiştir.

Öğretmenlerin kullandıkları ölçme ve değerlendirme dokümanlarında bununla ilgili elde edilen veriler ise aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Namaz insanı tüm kötülüklerden alıkoyar.”

“Yukarıdaki ayete göre namazın insanı kötülüklerden alıkoymadaki etkisinin nasıl olduğunu açıklayınız?” (Ö1 doküman)

“Emanet kavramını açıklayınız. Emanetin korunması niçin gereklidir, belirtiniz.”(Ö3 doküman)

“Ahirete iman insan davranışlarını nasıl etkiler? Açıklayınız.” (Ö4 doküman)

“Hz. Muhammed’in (SAV) de üyesi olduğu, haksızlığa uğrayan kimselere sahip çıkan derneğin adı nedir?”(Ö6 doküman)

“Kötü ve zararlı olduğu halde insanlar niçin zararlı alışkanlıklara yöneliyorlar? Açıklayınız.” (Ö7 doküman)

“Kumarın haram olmasının nedenleri nelerdir?” (Ö10 doküman)

“Kötü alışkanlıklarla ilgili iki tane slogan yazınız.”

“Kötü alışkanlıklara başlama sebeplerinden beş tane yazınız.” (Ö11 doküman)

Yukarıdaki örneklerde de görüleceği üzere öğretmenlerden elde edilen dokümanlarda açık uçlu sorulara rastlanmıştır. Bu öğretmenlerden Ö3 ve Ö6, mülakatta açık uçlu soru sorduklarına dair herhangi bir ifadede bulunmalarına rağmen doküman incelemesinde bu öğretmenlerin de açık uçlu sorular sordukları görülmüştür. Öğretmenlerin sordukları sorular incelendiğinde Ö1, Ö3, Ö4, Ö5, Ö7, Ö10 ve Ö12'nin kavrama basamağında sorular sordukları görülmüştür. Ö6 ve Ö11'in sorduğu açık uçlu soruların bilgi basamağında olduğu ancak Ö11'in, kötü alışkanlıklarla ilgili öğrencilerden yazmalarını istediği sloganları, eğer öğrenciler kendileri oluşturuyorsa, kavrama basamağında sorular sorduğu söylenebilir.

Yazılı sınavlarda kavrama düzeyinde sorulan açık uçlu sorularla öğrencilerin ahlak konuları üzerinde değerlendirme yaparak konuyu anlamlandırmalarına katkı sağlanabilir. Ancak daha üst düzeyde sorulabilecek sorularla öğrenciler, eleştirel düşünme becerilerini farklı boyutlarıyla daha etkili kullanabilirler. Ayrıca aynı örneklem grubuyla yapılan nitel araştırmanın “DKAB Öğretmenlerinin Eleştirel Düşünme Eğitimine Katkı Sağlamaya Yönelik Olarak Derslerinde Kullandıkları Yöntem ve Teknikler” kategorisinin “Soru- Cevap” temasında Ö1, Ö3, Ö6, Ö7, Ö10, Ö11'in ahlak konularını işlerken öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerini

harekete geçirmeye dönük analiz ve sentez düzeyinde sorular sorabildikleri gözlemlenmişti(Cingöz, 2019, ss. 147-156). Ancak Ö1, Ö3, Ö5, Ö6, Ö7, Ö10, Ö11'in ders gözlemleri sırasında sordukları analiz ve sentez düzeyindeki soruları, yazılı sınavdaki test sorularına yansıtamadıkları; daha çok kavrama düzeyinde sorular sordukları söylenebilir. Bu durumun, öğretmenlerin açık uçlu sorularda öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerinin gelişimini yeterince dikkate almamaları, daha çok sınıf seviyesi, sınav başarısı, hazır soruları incelemeden kullanmaları gibi etkenlerden kaynaklanabileceği yorumuna gidilebilir. Özellikle Ö6 ve Ö11'in sınavlarında sordukları açık uçlu soruların bilgi basamağında olması, bu öğretmenlerin ders gözlemlerindeki sordukları kavrama ve analiz düzeyindeki sorularla tutarlılık göstermemektedir. Bu durumun oluşması, yukarıda ifade edilen etkenlerle açıklanabileceği gibi özellikle Ö11'in mülakat ifadelerine de yansıyan *"Müfettişler geldiğinde değişik soru tarzlarından yapın; boşluk doldurma, buna fazla yönelmeyin, dedikleri için değiştirdim soru tarzımı."* gibi farklı etkenlerle de açıklanabilir.

Sonuç olarak, öğretmenlerden Ö1, Ö3, Ö4, Ö5, Ö7, Ö10 ve Ö12'in ahlak konularıyla ilgili sordukları açık uçlu sorularda kavrama düzeyinde sorulara yer verdikleri, öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerini daha etkili kullanmalarına katkısı olabilecek uygulama, analiz, sentez ve değerlendirme düzeyinde sorulara yer vermedikleri görülmüştür. Ö6 ve Ö11'in açık uçlu sorularda, bilişsel alanın bilgi düzeyinde sorular sordukları, üst basamaklarla ilgili sorulara yer vermedikleri görülmüştür. Bu durum; Ö1, Ö3, Ö4, Ö5, Ö7, Ö10 ve Ö12'nin açık uçlu sorularda öğrencilerin bazı eleştirel düşünme becerilerini kullanmalarına dönük sorular sorabilmelerine rağmen, öğrencilerin farklı eleştirel düşünme becerilerini kullanmalarına yönelik olarak üst düzey soru sorma konusunda yeterli düzeyde olmadıkları şeklinde yorumlanabilir. Ö6 ve Ö11'in ise bu konudaki uygulamalarının yeterli seviyede olmadığı ve gözlem verileriyle çeliştiği görülmüştür. Ancak bu durumun, yukarıda ifade edilen bazı etkenlerden kaynaklanabileceği şeklinde bir yoruma gidilmiştir.

3. Performans Ödevi

"Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Ölçme ve Değerlendirme Tekniklerini Eleştirel Düşünme Eğitimine Katkı Sağlayacak Şekilde Kullanma Durumları" kategorisinde yer alan üçüncü tema, "Performans Ödevi"dir. Performans ödevi; programda öngörülen eleştirel düşünme, problem çözme, okuduğunu anlama, araştırma yapma gibi öğrencinin bilişsel, duyuşsal, psikomotor alandaki becerilerini aynı anda

kullanmasını, geliştirmesini ve bir ürün ortaya koymasını gerektiren çalışmalarıdır(MEB, 2010, s. 212). Performans ödevleri sayesinde öğrencilerin belirli bilgi ve becerileri gösterme ve uygulama yetenekleri değerlendirilebilmektedir. Performans ödevleri; bir görevi ya da kullanılan işlemleri açıklama, hipotez oluşturma, yeni problemler oluşturma, genellemeler yapma, bir durumu tanımlama, çözüm yolları önerme vb. kapsayabilir. Sürecin ya da ürünün değerlendirilmesini sağlayan performans ödevleri bireysel ve grup değerlendirmeleri şeklinde düzenlenebilir(MEB, 2007, s. 18). Öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerini kullanabilmeleriyle, verilen performans ödevinin niteliği yakından ilişkilidir. Öğretmenler; verecekleri performans ödevleri ile problemleri tanıma, problemlerin çözümü için uygun araçlar bulma, problemlerle ilgili malumat toplama, eldeki verileri yorumlama, değerlendirme, mantıksal ilişkiler kurma, sonuçlara ulaşabilme gibi farklı eleştirel düşünme becerilerini harekete geçirerek derslerinde eleştirel düşünme eğitimine katkı sağlayabilirler.

Araştırmaya katılan 12 öğretmen de (%100), öğrencilere verdikleri performans ödevlerinin eleştirel düşünme eğitime katkısıyla ilgili görüşlerini ifade etmiştir. Öğretmenlerden Ö1, Ö5, öğrencilerine konu üzerinde değerlendirmeler yapmalarını sağlamaya dönük performans ödevleri verdiklerini ifade etmiştir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıda görülmektedir:

“Performansta eleştirel düşünmenin gelişmesini amaçlamaya gayret ediyorum. Ben gidip de internetten pat diye alıp bana getirebileceği ödevi tercih etmiyorum. Hani rahatlıkla bulabileceği şeyi istemiyorum. Belki oradan bir konuyu alır ama kendi ayrıca bir değerlendirme yapmak zorunda kalır. En azından bir başka konuyla kıyaslayıp oluşturacağı şekilde. Genelde ilköğretim çocuklarında uzun yazılı ödevleri de çok fazla tercih etmiyorum. Seçme, tercih etme veya o bilgilerini tekrardan bir gözden geçirme imkânı sağlayabilecek bir ödev sunuyorum. Ahlaki konuları öğrencilere grup ödevi şeklinde performans vermiştim. Bir ahlak konusunda dramalar hazırladılar. Bazıları bunu videoya çektiler. Bunu bu şekilde izledik değerlendirdik. Daha çok görme fırsatı, daha çok somutlaştı veriler elimizde. Bu da daha farklı bir çaba. Bu budur, şu şudur, demenin ötesinde. Onu alıp, anlayıp sonra da ondan bir drama çıkarmak daha uzun bir süreç istiyor. Daha çok bu tip ödevler vermeye çalışıyorum.”(Ö1)

“Ben elimden geldiği kadar çocuğun bir eksiğini giderici, bilmediği konuda bilgi sahibi olmasını sağlayıcı konulardan ödev vermeye

dikkat ediyorum. Yani bir yerden hemen fotokopi çekip, kâğıda geçirip gelmekten ziyade çocukta bir eksiği gidersin. Bizim hedef, çocukların düşünebilmesi, yorumlayabilmesi ama maalesef..! Aslında performans uygulamasının bir düzenlemeden geçmesi gerektiğine inanıyorum. Çünkü çocuklar her dersten performans yapmaktan ziyade sıkılıyor. Bir de hepsi aynı üst üste gelince çocuklar istenen şeyi de vermiyor yani sonucu yapıp da getiremiyor. İster istemez hazır yazıyor, onu süslü püslü getirip size veriyor. Yani kendi kabiliyetiyle ortaya koyacağı şeyler maalesef çok az çıkıyor! İstedığımız seviyede olmuyor yani. ... ‘Çocuklar, Veda Hutbesi ile İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi arasında bir bağlantı var mıdır? Peki, bu konuyu bir araştırın.’ diyorum. Yani zorlama yok, kim yapmak ister? 5-6 kişi el kaldırıyor onları isimlerini alıyorum. ‘Bu konuyu siz araştırın, gelin.’ Yaptıkları araştırmayı getirip sınıfta anlatıyorlar. İşte, ‘Veda Hutbesi; şu, şu, şu konuları içeriyor; İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi şunları içeriyor.’ Kıyaslama yapıyor, aradaki zaman farkını, tarih farkını ortaya koyduğun zaman çocuk ‘Veda Hutbesi’ndeki üstünlüğü kabulleniyor.” (Ö5)

Yukarıdaki ifadelerinde de görüleceği üzere öğretmenlerden Ö1 ve Ö5, performans ödevlerini verirken kaynaklardan aynen alıp yazma şeklinde bir ödevi tercih etmediklerini; öğrencilerin düşünmelerini, kıyaslama ve yorum yaparak konu üzerinde değerlendirmeler yapmalarını sağlamaya dönük ödevler verdiklerini ifade etmiştir. Ö1 ve Ö5’in bu ifadelerinden, “problemleri tanıma, verileri toplama, eldeki verileri yorumlama, değerlendirme ve sonuçlara ulaşabilme, ulaşılan sonuçları eldeki tecrübe temelinde yeniden inşa edebilme” gibi becerileri öğrencilerin kullanabilmelerine dönük ödevler vermeye çalıştıkları söylenebilir. Ö5, bu tür ödevler vermesine rağmen mülakatta ifade ettiği nedenlerden dolayı öğrencilerin ödevlerde eleştirel düşünme becerilerini yeterince kullanamadıkları; genellikle bir kaynaktan aldıkları konuyu aynen yazıya geçirerek getirdiklerini ifade etmiştir. Eleştirel düşünme becerilerini kullanmaya dönük ödevleri istekli öğrencilere daha çok verdiğini dile getirmiştir.

Öğretmenlerden Ö2, Ö3, Ö4, Ö6(%33,3), öğrencilerin konuyla ilgili araştırma yapmalarını sağlamaya dönük performans ödevleri verdiklerini ifade etmiştir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Genellikle ahlaki konularda araştırma ödevi veriyoruz. ‘Gidin şu konuyla ilgili şu şekilde araştırma yapın yalnız araştırma yaparken

ayet ve hadisleri konuların içine yerli yerine yerleştirin.’ şeklinde diyoruz. Bu araştırmaları yaparken de değişik kaynaklardan araştırmalarını öneriyoruz. Farklı yerden araştıran kimse, bir olayı farklı cepheleriyle görür. Farklı cepheleriyle gören insanın da ya sentezinin iyi olması gerekir ya da mutlaka konular hakkında birtakım kendinin kafasında sorular oluşur. O zaman da ne yapacaktır? Gelip soru soracaktır. O da öğrencinin yine soru sorma cesaretini kazanmasına sebep olur veya konuyu araştırması gelişmesine sebep olur, diye düşünüyorum.”(Ö2)

“İşin aslı, performanslarda çok onu, eleştirel düşünmeyi takip etmedim. Eleştirel düşünceden çok biraz araştırma, belki o da eleştirel düşünmesine katkı sağlayacak tabii ki. Araştırma yapıp ödev yapmalarını sağlamaya çalışıyorum. Mesela öğrenmekte sıkıntı çektikleri, hani bilgi edinmekte, hatırlamakta sıkıntı çektikleri varsa ‘Onu şiir haline getirebilirsin. Önemli bulduğun kısımları, istersen şarkı yapabilirsin. Videoya kaydedip bana getirebilirsin. Bütün sınıflarla dinleriz. Bize de öğretmiş olursun konuyu.’ gibi ödev verdim. Yani işin aslı, bunu çok eleştirel düşünce açısından yorumlamadım ama herhalde o, konuyu okurken düşünecektir. Özelliklerini öğrenirken araştıracaktır, merak edecektir. Bu anlamda eleştirel düşünceye katkısı olabilir. Ama bu amacı düşünerek yaptım mı? Hayır.” (Ö4)

“Öğrencilere beş tane konu başlığı yazdırıyoruz. Diyorum ki: ‘Çocuklar size ana temel beş ödev verdim. Siz bunları farklı farklı istediğiniz şekilde yapabilirsiniz.’ Yani çocuk kendini geliştirsin. Kendi kendine, ‘Ne yapabilirim, o konuyu kavramak için ne yaparım?’ Çocuk düşünmeye başlıyor. Yani çocuğu biraz daha araştırmaya yönlendiriyor veya kendini geliştirmeye.” (Ö6)

Yukarıdaki ifadelerinde de görüleceği üzere Ö2, Ö4 ve Ö6; öğrencinin konuyu araştırırken kafasındaki sorulara cevap bulmaya çalışacağını, bunun ise öğrencinin düşünme becerisini harekete geçirerek konuyu anlamak için farklı yöntemler kullanarak değerlendirmeler yapıp alternatifler ortaya koyabilmesine katkı sağlayabileceğini ifade etmiştir. Konuyu anlamak için yapılan değerlendirme esnasında, “farklı bakış açılarıyla fikirler üretilmesi” eleştirel düşünme tanımlarında ön plana çıkan unsurlardan birisidir (Fisher, 2001, s. 13). Öğretmenlerden Ö3 ise konuyla ilgili araştırma yapmanın ahlak konularında eleştirel düşünme eğitime nasıl katkı sağladığına değinmemiştir.

Öğretmenlerden Ö10, Ö11 ve Ö12, performans ödevlerinin ahlak konularında eleştirel düşünme eğitime katkısını, öğrencilerin ödevlerini

sunum süreciyle açıklamaya çalışmıştır. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıda görülmektedir:

“Performans ödevlerini sunum yapıyorlar. Kendi hazırladıkları, bazen slayttan, CD’den falan hazırlıyorlar. Onları sunum da yapıyorlar. Hatta onlar üzerinde diğer arkadaşlarının da konuşması, fikirlerini ileri sürmesi de oluyor.” (Ö10)

“Ahlak konularında da performans veriyorum. Performans ödevlerinde de eleştirel düşünmede şöyle yani nasıl çocuk kendini ifade ediyor? Arkadaşlarına sorular soruyor. Arkadaşlarından da sorular alıyor. Performansların sonucunda bu...” (Ö11)

“Özellikle anlatımla ilgili, mesela bu yıl onu vermeye çalıştım. Yani çocuğun kendi; serbest, istediği kaynaklardan yararlanarak bulsun ve burada anlatsın. En iyi akılda kalma metodu anlatmak, kendi anlatması. Hem öğrencilere ‘Arkadaşınıza istediğiniz gibi soru sorabilirsiniz.’ diyoruz. Hem de anlatan öğrenci de istediği gibi sorular sorabilir. Bazı sınıflarda çok verimli gidiyor işte dediğim gibi. Bazı sınıflarda tam verimi de yakalayamıyoruz. Çocuğun bilgi yapısı veya sınav sistemi çocuğun bakışını etkiliyor. Katkı muhakkak sağlar da yani yüzdeye vurursan ne kadar olur, bilmiyorum. Mesela tam istediğimiz gibi yapan öğrenci de var. Çok yüzeysel veya gerekli alt hazırlığı yapmadan gelmiş çocuklarda oluyor. Tam yüzde yüz verimli diyemeyiz ama bir nebze de olsa o hava esiyor yani. Faydası oluyor muhakkak.” (Ö12)

Yukarıdaki ifadelerinde de görüleceği üzere Ö10, Ö11, Ö12, performans ödevlerinin sunumu yapılırken öğrencilerin etkileşime girebildiklerini; konu ile ilgili soruların, farklı düşüncelerin ortaya çıkarılmasına katkı sağladığını ifade etmiştir. Bu durum, öğrencilerin ahlak konuları üzerinde değerlendirmeler yaparak sonuçlar çıkarmalarına ve konuyu anlamlandırmalarına katkı sağlayabilir.

Öğretmenlerden Ö7, öğrenci ve velilerin doğru bilgiye ulaşmalarını sağlamak amacıyla performans ödevi verdiğini ifade etmiştir. Ö7 ile yapılan mülakatta bununla ilgili elde edilen veriler şöyledir:

“Öğrencilere veli ile birlikte çalışabilecekleri ürünü okula getirebilecekleri, ailesi ile birlikte öğrensin diye velinin de imzasını alabilecek şekilde... Çünkü velilerin çoğu öğrenilmiş bilgileri öğrencilere öğretiyorlar. O öğrenilmiş bilgi, ne kadar uğraşsanız da silmek mümkün olmuyor. Özellikle bunu öğrenci de veli de bizzat görsün. Bunun doğru olmadığını, doğru olanı hem bizzat kendisinin görmesini sağlamak hem de velisine o yanlış düzeltirebilmeyi ya da

toplum içindeki o genel kanaati düzeltmeyi sağlamak için o şekilde ödevler verebiliyorum.” (Ö7)

Yukarıdaki ifadesinde de görüleceği üzere Ö7, öğrenci ve velinin konu hakkındaki yanlış bilgilerini düzelterek doğru bilgiye ulaşmalarını sağlamak amacıyla performans ödevi verdiğini ifade etmiştir. Ancak bunun ahlak konularında eleştirel düşünme eğitimi katkısının nasıl olabileceğine değinmemiştir. Eleştirel düşünme tanımlarına bakıldığında, eleştirel düşünmenin “Doğruyu yanlıştan ayırt etmeyi sağlayan nesnel ve derinlemesine düşünme” olma özelliğine de vurgu yapılmaktadır (Dewey, 1910, s. 6). Bu dikkate alındığında kendisi ifade etmese de Ö7’nin verdiği performans ödevlerinin bir yönüyle eleştirel düşünme eğitimi katkı sağlayabileceği söylenebilir.

Öğretmenlerden Ö8, mülakattaki ifadesinde öğrencilerin eleştirel düşüncelerine katkı sağlamak amacıyla vermiş olduğu performans ödevlerinden birini örnek göstererek konu hakkında açıklamalarda bulunmuştur. Ö8 ile yapılan mülakatta bununla ilgili elde edilen veriler şöyledir:

“Geçen dönem vermiş olduğum ödev bir örnek olur. ‘Hazreti Peygamber’imiz (Sallallahu Aleyhi ve Sellem), şu an yaşasaydı ve sizin sınıfınızda bir öğrenci olsaydı nasıl bir öğrenci olurdu?’ Yani burada çocukların Hazreti Peygamber’imiz Sallallahu Aleyhi ve Sellem’i nasıl gördükleri, onu sadece bir peygamber olarak 40 yaşın üstünde bir insan olarak mı, yoksa onun çocukluğunda da kendimize örnek alacağımız şeyler var mı, yok mu? Bunu görmelerini sağlamak veyahut da biliyorlar mı? Onu öğrenmeyi sağlamak. Bunu da zaten şunu fark ettik ki çocukla, sadece Hazreti Peygamber’imizi (Sallallahu Aleyhi ve Sellem) 40 yaş üstü olarak biliyor ve hayatlarındaki uygulamalarına da genelde o şekilde yansıtıyorlar. Bir öğrenci olsaydı sorusunun cevabı, birçoğunun aklında çok net olarak yerini bulmuyor.” (Ö8)

Ö8’in yukarıdaki ifadesinde örnek olarak gösterdiği performans ödevi ile öğrencilerin, konulara geniş ve farklı bir açıdan bakmalarını, karşılaştırmalar yaparak ve değerlendirmelerde bulunarak sonuca ulaşmalarını sağlamaya çalıştığı söylenebilir. Bu durum, Ö8’in verdiği bu ödevde eleştirel düşünmenin “Konu ile ilgili öğrendiklerimizi uygulayarak kendimizi ve çevremizdeki olayları anlayabilme.” (Cüceloğlu, 1994, s. 216) özelliğini dikkate aldığı şeklinde yorumlanabilir.

Ö9, mülakattaki ifadesinde, öğrencilere verdiği ödevler ve bunlar hakkında sorduğu sorulara değinmiştir. Ö9 ile yapılan mülakatta bununla

ilgili elde edilen veriler şöyledir:

“Performans olarak da daha çok böyle konularla ilgili çocuklarımız kitap defter tutma konusunda biraz zayıf. Defterlerini, bunları sağlam bir şekilde yırtmadan, kaybetmeden sahip çıkabilirsek bu başarı, diyorum. Kur’an-ı Kerim’in bazı surelerinin Türkçe anlamını ödev olarak veriyorum. Bazen onlar hakkında sorular soruyoruz, bazen de sormuyoruz.” (Ö9)

Ö9, mülakattaki ifadesinde ahlak konularıyla ilgili verdiği ödevler hakkında öğrencilere bazen sorular sorduğunu belirtmiş ancak bu ödevlerin eleştirel düşünme eğitimine nasıl katkı sağladığıyla ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Ö9’un *“Çocuklarımız kitap, defter tutma konusunda biraz zayıf. Defterlerini, bunları sağlam bir şekilde yırtmadan, kaybetmeden sahip çıkabilirsek bu başarı, diyorum.”* ifadesi, Ö9’un eleştirel düşünme eğitiminin gerçekleştirilebilmesinin imkânıyla ilgili diğer bazı temalardaki olumsuz yaklaşımının bu temada da devam ettiği şeklinde yorumlanabilir. Öğretmenler, hangi tür performans ödevi vereceklerini öğretim programında öngörülen kazanımlara uygun olarak belirlemelidirler. Seçilen performans ödevinin, programda kazandırılması hedeflenen diğer beceriler gibi eleştirel düşünme becerilerini kapsamasına ve desteklemesine dikkat etmelidirler.

Araştırmaya katılan öğretmenlere performans ödevlerini verirken ve değerlendirirken eleştirel düşünmeyle ilgili hangi kriterleri dikkate aldıkları ve buna yönelik puanlama anahtarı kullanıp kullanmadıkları da sorulmuştur. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Dereceli puanlama anahtarlarını çok ayrıntılı kullanmıyorum. 4-5 maddede toplamaya çalışıyorum daha sağlıklı elde edebileceğim bir şeyler. Dereceli puanlama anahtarını kendim oluşturuyorum. Çocuğun önce konuyu anlayıp kavradığını oradan bir test ediyorsunuz. Bir de hangi boyutlarıyla kavramış. Tekdüze mi kalmış konuyu anlaması, tek bir boyutunu mu ele almış, yoksa konuyu çok daha farklı boyutlarıyla değerlendirebilmiş mi? O yönüyle bakıyorum. Daha farklı boyutlarıyla ön plana çıkarabilmişse, çocuk diğer arkadaşlarının düşünemediği başka alternatifleri katabilmişse içine, o zaman bu kabiliyetini daha iyi yansıttığını fark edebiliyoruz.” (Ö1)

“Değerlendirmenin ana şeyisini oluşturan konunun özü nasıl olarak hazırlamış? Araştırmacılığı, katabildiği kadar kendi yorumlarını katmasını istiyorum. Elbette değerlendirirken onu dikkate alıyorum.”

Ödevlerde kütüphanede bir şeyden alıyor. Kitabın aynısını yazıp geliyor ya da şimdi artık İnternet'ten indiriyor. İnternet'ten indirdiğinizi aynı olduğu gibi yazıp getirmeyin, ondan bir şeyler çıkarın, diyorum. Bu sefer tutuyor oradakinin aynısını yazıyor. Bunlara bakıyoruz, eğer motomot aynısını almışsa çocuk bir şey yapmamış demektir. Bir muhakeme yapmamış, bir karşılaştırma yapmamış.” (Ö3)

“Tabi bütün ödevler buna yönelik değil ama buna yönelik verdiğimiz ödevlerde öğrencilerde yani ‘kendini ifade edebilme, özgün şeyler üretebilme, kendine has bir özellik ortaya koyabilme’ özelliklerle aradığım şey bu. ‘Kendi çıkarımını, kendi ürününü ortaya çıkarabilme’ ona bakıyorum. Tabii kendi başına yorumlayabilme ya da kendi öğrendiği bilgilerle bir sentezden sonra analiz yapabiliyor mu, bir düşünceye vardırabiliyor mu, düşüncelerini bir noktaya odaklayıp kendince bir -ne diyelim kendine has bir ne diyelim- ürün ortaya koyabiliyor mu? Özellikle bunlar...(Ö7)

Yukarıdaki ifadelerinde de görüleceği üzere öğretmenlerden sadece Ö1, performans ödevlerini değerlendirirken, ayrıntılı olmasa da dereceli puanlama anahtarı oluşturduğunu ve bunu kullandığını ifade etmiştir. Diğer öğretmenler, dereceli puanlama anahtarı hazırladıklarına dair herhangi bir ifadede bulunmasalar da performans ödevlerini değerlendirme kriterleri olduğunu dile getirmişlerdir.

Konuyla ilgili görüş belirten 6 öğretmen de (Ö1, Ö3, Ö5, Ö7, Ö8 ve Ö10) performans ödevlerini değerlendirirken öğrencilerin özgün ürünler ortaya koyabilmelerini, eleştirel düşünme becerilerini kullanma durumlarını gösteren bir kriter olarak dile getirmiştir. Bu öğretmenlerden Ö5, Ö7, Ö8, Ö10 aynı örneklem grubuyla yapılan nitel araştırmanın “Öğretmenlerin Eleştirel Düşünme Ölçütleri ile İlgili Görüşleri” temasında da bu kriteri eleştirel düşünmenin ölçütlerinden biri olarak gördüklerini ifade etmişlerdi(Cingöz, 2019, ss. 70-71). Öğretmenlerin, bu kriteri performans ödevlerini değerlendirirken de bir kriter olarak dikkate aldıkları görülmektedir. Bu durum, bu dört öğretmenin konuyla ilgili bilgilerinden bazılarını uygulamaya yansıttıkları şeklinde anlaşılabilir. Öğrencilerin performans ödevlerinde kendilerine özgü ortaya koydukları ürünler, konu üzerinde düşünmeyi ve değerlendirmeler yapabilmeyi gerekli kılmaktadır. Bu durum, öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerini kullanmalarına ve konuyu anlamlandırmalarına katkı sağlayabilir. Ancak öğrencilerin kendilerine özgün ürünler ortaya koymaları, öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerini kullandıklarını gösteren bir kriter olsa da tek başına yeterli

değildir. Bundan dolayı öğretmenler, performans ödevlerini değerlendirirken ilgililik, dayanak, açıklık ve anlaşılabilirlik, genişlik ve derinlik, mantıklılık, doğruluk gibi eleştirel düşünme ölçütlerini de dikkate almalıdır. Ayrıca bu konuda öğrenciler bilgilendirilmeli ve ödevin nasıl değerlendirileceğine dair içinde eleştirel düşünmeyle ilişkili kriterlerin bulunduğu dereceli puanlama anahtarları çoğaltılarak öğrencilere verilmelidir (MEB, 2007, s. 21, 2010, ss. 212-214). Dereceli puanlama anahtarı; bir ürünün, çalışmanın, etkinliğin ya da cevabın niteliğinin değerlendirmesinde kullanılan puanlama rehberidir. Dereceli puanlama anahtarları, yapacakları performans ödeviyle ilgili öğrencilerin kendinden beklentinin ne olduğunun somut ve anlaşılır hâle getirilmesini sağlar. Böylece öğrencilerin bir performans ödevinin hangi ölçütleri karşılaması gerektiği konusunda bilgi sahibi olmaları ve onu etkili bir şekilde yerine getirebilmelerine rehberlik edilerek katkı sağlanabilir (MEB, 2007, ss. 20-21).

Öğretmenlerden Ö2 ve Ö6, öğrencilerin performans ödevlerini değerlendirirken öğrencilerin konuyu kavrama ve sunum durumlarını dikkate aldıklarını ifade etmiştir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıda görülmektedir:

“Ona o kadar, şuna şu kadar diye bir cevap anahtarı puan sistemi hazırlıyoruz kendimize göre. O tip ödevlerin cevap anahtarlarında bir kere düzeni, düşünmeye yönelik olarak konuyu iyi kavrayıp kavramadığını, konuyu iyi planlayıp planlamadığını genelde baz alıyoruz. Bir de kaynakları iyi kullanıp kullanmadığını da baz alıyoruz. Yine kaynakları araştırdıktan sonra onu kendi zihninde iyi kavrayıp güzel bir anlatımla anlatabilmiş mi? Genelde bunları baz alıyoruz.” (Ö2)

“Değerlendirme ölçütleri veriyoruz. ‘Çocuklar, değerlendirme ölçütleri şunlar, şunlar. Dikkat edeceksiniz.’ Mesela çocuk konuyu anlamış mı? ‘Bu konuda bana rapor hazırlayacaksınız. İkincisi bu konuyu sunum yapacaksınız.’ Öyle deyince çocuk biraz daha okuduğunu daha iyi kavramaya çalışıyor. Sunuyor sunarken acaba bana hangi sorular gelebilir veya öğrencilerin sorularını nasıl cevaplayacağım? Sorunca bilemeyince tekrar araştırıyor. Bunun da öğrencinin kendini geliştirmesine büyük faydası oluyor. Sunum yaparken diyoruz ki: ‘Kızım, oğlum; bu konuda sen bunu neden böyle yaptın?’ O kendi düşüncesini açıklıyor. Diyor ki: ‘Öğretmenim, ben burada neyi düşündüm? Şunları, şunları düşündüm. Şundan yola çıkarak araştırdım.’ diye söylüyor öğrenci. Bu, tamamen tüm

öğrencilerde gerçekleşmiyor.” (Ö6)

Yukarıdaki ifadelerinde de görüleceği üzere Ö2 ve Ö6, öğrencilerin konuyu kavrayıp sunabilme durumlarının, onların eleştirel düşünme becerilerini kullanma durumlarının göstergesi olduğunu ifade etmiştir. Öğretmenlerden Ö2, öğrencilerin konuyu kavrayıp kavramadıklarını hangi eleştirel düşünme ölçütleriyle ilişkilendirdiği noktasında bir açıklama getirmemiştir. Ö6 ise öğrencilerin sunumları yapmadan kendilerine yöneltilen sorulara verebilecekleri cevapları önceden düşünmesinin, eleştirel düşünme becerisini kullanmaya katkı sağlayabileceğini ifade etmiştir. Bunun yanında sunum esnasında verdikleri cevapları gerekçelendirme durumlarının, eleştirel düşünme ile ilişkilendirilebilecek değerlendirme ölçütleri olduğunu dile getirmiştir. Bu durum, öğrencilerin düşünme süreçlerini kullanarak konuyu temellendirmelerine ve farklı bakış açılarıyla ortaya konulan fikirleri değerlendirmelerini sağlayabilir. Böylece ahlak konularında eleştirel düşünme eğitime katkı sağlanarak öğrencilerin konuyu anlamlandırma durumları değerlendirilebilir.

Öğretmenlerden Ö4, Ö9 ve Ö12, performans ödevlerini değerlendirme kriterleri arasında eleştirel düşünme ile ilgili kriterlerinin olmadığını ifade etmiştir. Ö11 ise dile getirdiği kriterleri eleştirel düşünme ile ilişkilendirmemiştir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıda görülmektedir:

“Dereceli puanlama anahtarları kullanmıyorum. Şöyle söyleyeyim mesela ödevin çerçevelerini çiziyorum. Her öğrenciye kâğıt dağıtmıyorum. Tahtada tek tek anlatıyorum. Ödevin şu özellikleri olmalı. Şu, şu işte o anki ödevle bağlı yazıya önem verirsem ‘Yazıya muhakkak dikkat edeceğim.’ ve ‘İçeriğinde kaynak olabilmeli, kaynak olmazsa muhakkak puan kıracağım.’ bunları değerlendiriyorum. İşte, nasıl yapacaklarını genel çerçevesinde gösteriyorum. Bu ölçütlerde eleştirel düşünmeye yönelik ölçütleri almıyorum.” (Ö4)

“Onları hesaba (eleştirel düşünmeyle ilgili ölçütler) katarsak hep zayıf alırlar. Daha önceden de söyledik ya. Öğrenci aldığı notta bir zarar görmeyeceğini bildiği için, sınıfta kalmayacak nasıl olsa. Bunu bildiği için zaten önem vermiyor yani. Notum yüksek olsun yeter, amaç bu yani. Bazıları için de not yüksekmiş, düşükmüş... ‘Kaç aldın?’ diye soruyorum. ‘Bilmem ki hocam.’ diyor. ‘Kaç aldıldım?’ ‘Yazılı oldun mu?’ diyor. ‘Bilmiyorum hocam. Yazılı oldum mu, bir bak hele.’ diyor.” (Ö9)

“Araştırma var, kendi başına hazırlama var, öğretmenle iletişim var, zamanında getirme var.”(Ö11)

“Onunla ilgili açıklaması (eleştirel düşünmeyle ilgili puanlama kriteri) yok. Hani anlatım falan diyoruz konu hazırlamadır. Özellikle onlar üzerinde duruyoruz ama direkt eleştirel düşünceyle ilgili bir puanlama yapmıyoruz.” (Ö12)

Yukarıdaki ifadelerinde de görüleceği üzere Ö4, Ö9 ve Ö12, performans ödevlerini değerlendirirken bazı kriterleri dikkate aldıklarını ancak ödevleri eleştirel düşünme açısından değerlendirmediklerini ifade etmiştir. Ö9, zaten öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerinin yetersiz olduğunu, böyle bir çaba içinde de olmadıklarını, onlar için notun önemli olduğunu dile getiren ifadelerde bulunmuştur. Ö9’un çoktan seçmeli test ve performans ödevlerinin verilmesi konularındaki eleştirel düşünmenin gerçekleşmesinin imkânına yönelik olumsuz bakış açısının burada da devam ettiği görülmektedir. Ö11 ise mülakatta ifade ettiği performans ödevlerini değerlendirme ölçütlerinin, eleştirel düşünme ile ilişkisi konusunda herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.

Sonuç olarak, araştırmaya katılan öğretmenlerin (Ö9 hariç) verdikleri performans ödevlerinde, öğrencilerde eleştirel düşünme becerilerinden bazılarının gelişimini sağlamayı dikkate aldıkları görülmüştür. Öğretmenlerin verdikleri performans ödevlerinde, öğrencilerin “kıyaslama yapma, yorumlama, sonuç çıkarma, değerlendirme, farklı bakış açıları geliştirebilme, araştırma, doğru bilgiye ulaşma” gibi eleştirel düşünme becerilerinden biri veya birkaçını kullanabilmesini sağlayacak türden ödevler vermeye çalıştıkları söylenebilir. Öğretmenlerin, performans ödevlerini verirken belli eleştirel düşünme becerilerini dikkate aldıkları ancak bu becerilerden daha fazlasını kapsayıcı performans ödevi veremedikleri söylenebilir. Öğretmenlerden Ö1 ve Ö5’in mülakattaki ifadelerine göre, diğer öğretmenlere nazaran öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerini daha etkili kullanmalarını sağlamaya dönük performans ödevleri verdikleri söylenebilir. Ö9’un ise bu konudaki çabasının yetersiz olduğu söylenebilir. Öğretmenlerden Ö1, Ö3, Ö5, Ö7, Ö8 ve Ö10, performans ödevlerini değerlendirirken eleştirel düşünmeyle ilgili ölçütlerden “özgünlük” ölçütünü dikkate aldıklarını ifade etmiştir. Ö2ve Ö6 ise öğrencilerin konuyu kavrama durumlarını, değerlendirmelerinde dikkate aldıklarını dile getirmiştir. Ö6, bu durumun eleştirel düşünme ile ilişkisini açıklarken Ö2, bu konuyla ilgili herhangi bir açıklama getirmemiştir. Ö4, Ö11ve Ö12, performans ödevlerini değerlendirirken bazı kriterleri dikkate aldıklarını ifade etmiştir. Ö4 ve Ö12, eleştirel düşünmeyi dikkate alarak bu kriterleri belirlemediklerini ifade etmiş, Ö11 ise belirlediği kriterlerin eleştirel düşünme ile ilişkisini kurmamıştır. Ö9 da bazı gerekçelerden dolayı,

performans ödevlerini değerlendirirken eleştirel düşünme ile ilgili kriterleri dikkate almadığını dile getirmiştir. Araştırmadan elde edilen bu veriler, öğretmenlerden Ö1, Ö3, Ö5, Ö7, Ö8 ve Ö10'un performans ödevlerini verirken de değerlendirirken de eleştirel düşünme eğitimine kısmen de olsa katkı sağlayabildikleri şeklinde yorumlanabilir. Ö4, Ö11 ve Ö12'nin performans ödevlerinde eleştirel düşünmeyi dikkate almalarına rağmen, değerlendirme sürecinde bunu göz ardı ettikleri görülmüştür. Ö11 ve Ö12 ise performans ödevlerini verirken değil de onların sunumu esnasında öğrencinin eleştirel düşünme açısından kazanımlarının neler olduğuna dair açıklamalarda bulunmuştur. Bu durum, Ö11 ve Ö12'nin performans ödevlerini verirken eleştirel düşünmeyle ilgili kriter belirleme konusunda çaba göstermemelerinin nedeni olarak da yorumlanabilir. Ö9'un diğer bazı temalardaki eleştirel düşünmeye olumsuz bakışının bu temaya da yansıdığı görülmüştür.

4. Gözlem

“Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Ölçme ve Değerlendirme Tekniklerini Eleştirel Düşünme Eğitimine Katkı Sağlayacak Şekilde Kullanma Durumları” kategorisinde yer alan dördüncü tema, “Gözlem”dir. Gözlem, öğretmenlerin, DKAB Öğretim Programında öğrencilere kazandırılması hedeflenen bilgi ve becerilerin gelişimini değerlendirmek için sahip olabilecekleri en iyi araçlardandır. Gözlem, öğrenciler hakkında doğru ve çabuk bilgi sağlar. Öğretmen; öğrencilerin soru ve önerilere verdikleri cevapları, grup çalışmalarına ve tartışmalarına katılımlarını, öğrencinin öğrenme sürecini gözlemler (MEB, 2010, s. 212). DKAB öğretmenleri, öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerini kullanma durumlarını yaptıkları gözlemlerle belirleyerek bu konuda onları geliştirmeye yönelik planlama ve düzenlemeler yapabilirler.

Araştırmaya katılan öğretmenlerden 8'i (Ö1, Ö3, Ö4, Ö5, Ö6, Ö8, Ö10, Ö11) bu tema ile ilgili görüş belirtmiştir. Öğretmenlerden Ö1, Ö4, Ö8 ve Ö10, öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerini gözlem yolu ile değerlendirirken öğrencilerin sordukları soruları veya sorulara vermiş oldukları cevapları dikkate aldıklarını ifade etmiştir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıda görülmektedir:

“Çocukların birbirlerine olan tavır ve davranışlarından başlayıp ders içindeki konuyu değerlendirmesi, sorduğu sorular, benim sorduğum sorulara verdiği cevaplar... Bu tip durumlar, o konu hakkında fikir sahibi olmamızı sağlıyor.” (Ö1)

“Bir defa derste sorduğum sorulara göre cevaplarını kontrol

ediyorum. Öğrencinin eleştirel düşünceye açık olduğunu buradan fark edebiliyoruz.” (Ö4)

“Derste gözlemleyerek dersteki yapmış olduğumuz etkinliklere çocuğun vermiş olduğu dönütler, sorulara vermiş olduğu cevaplar veyahut da o örnek olaylardaki tutumları, davranışları...” (Ö8)

“Vallahi genellikle eleştirel düşünce, herhalde sınavdan ziyade gözlem ve sınıf içindeki etkinliklerine göre değerlendiriliyor. Yani en azından ‘Soruları güzel anlayabiliyorlar mı? Soruları işte farklı yönleriyle değerlendirilebiliyor mu?’ ya da ‘Anlatılan şeyi sadece siz anlattınız diye mi kabul ediyor?’ yoksa ‘Onunla ilgili birtakım bilgilere sahip, onun karşı bir tez sunabiliyor mu?’ ya da ‘Hocam, şu şöyle değil de böyle olabilir mi?’ diye.” (Ö10)

“Sınıfta çocuk kendini ifade ediyor, arkadaşlarına sorular soruyor, arkadaşlarından da sorular alıyor.” (Ö11)

Yukarıdaki ifadelerinde de görüleceği üzere 5 öğretmen (Ö1, Ö4, Ö8, Ö10, Ö11); sınıf içi etkinliklerde öğrencilerin sordukları sorular veya verdikleri cevapların, onların eleştirel düşünme becerilerini kullanma durumlarının göstergesi olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Ö1, öğrencilerin konuyu değerlendirme durumlarının; Ö8 ise öğrencilerin örnek olaylarla ilgili değerlendirmelerinin, eleştirel düşünme durumlarını gösteren işaretler olduğunu belirtmiştir. Öğretmenlerden Ö1 ve Ö4’ün konuyla ilgili görüşleri, aynı örneklem grubuyla yapılan nitel araştırmanın “Öğretmenlerin Eleştirel Düşünme ile İlgili Gördükleri Beceriler” temasındaki görüşleriyle de tutarlılık arz etmektedir. Ö1’in bu temadaki “Kendince bu doğru mudur, yanlış mıdır veya alternatifleri olabilir mi, diye kafasına tam oturabilmesi ve anlayabilmek için farklı sorular sorar.” ifadesiyle Ö4’ün “Niçin, diye sorarlar. ‘Neden böyle, neden yapmalıyız ya da şöyle yaparsak nasıl olur?’ Yani olayın arka planına inmeye çalışıyorlar.” ifadesi(Cingöz, 2019, s. 49), “Gözlem” temasıyla ilgili ifadelerini destekler mahiyettedir. Yine Ö10’un “Farklı sorular kesinlikle soruyorlar. Zaten eleştirel bakan öğrencilerin en ilk başta yaptıkları şey soruyla derse katılmak” ifadesi ile Ö11’in “Yani soruma günlük hayattan örnekler verir, soru sorarlar.” ifadesi(Cingöz, 2019, s. 50) “Gözlem” temasındaki görüşlerini desteklemektedir. Öğrencilerin sordukları sorular ve sorulara verdikleri cevapların niteliği, onların konu üzerinde değerlendirmeler yapıp onu anlamaya çalıştıklarını gösteren işaretlerdir. Öğrenci; kavrama, analiz ve sentez basamağında sorular soruyor ve bu türden sorulan sorulara uygun cevaplar oluşturarak konu üzerinde değerlendirmeler yapabiliyorsa o öğrencinin, eleştirel düşünme becerisini kullanabildiği söylenebilir.

Öğretmenlerden Ö5 ve Ö10, öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerini değerlendirirken onların konuyla ilgili farklı bakış açılarını ortaya koyma durumlarını dikkate aldıklarını ifade etmiştir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıda görülmektedir:

“Benim her sınıfın bir çizelgesi var. O çizelgede çocuklar için isimlerinin karşısında bir boşluk bırakırım. Çocuk, eğer sınıfın böyle çok dışında, yani genel kabulün dışında görüşler ileri sürmüşse onların isminin karşısına not alıyorum. Onu hatırlatıcı bir cümle koyuyorum. Bir kelime, bir işaret koyuyorum. Bazen genel herkesin yapması gereken şeyleri ‘artı-eksi’ şeklinde değerlendiriyorum ama çocuk, farklı bir şey getirmişse bir düşünce şekli getirmişse onu o ismin karşısına ekliyorum. Diyorum ki: ‘İşte bu konuda şu sözü söyledi veyahut da şu görüşü getirdi.’ gibi de çok az. Yani böyle ne bileyim, tüy gibi desek yeridir.” (Ö5)

“Anlatılan şeyi sadece siz anlattınız diye mi kabul ediyor yoksa onunla ilgili birtakım bilgilere sahip, onun karşı bir tez sunabiliyor mu ya da ‘Hocam, şu şöyle değil de böyle olabilir mi?’ diye.” (Ö10)

Yukarıdaki ifadelerinde de görüleceği üzere Ö5 ve Ö10, öğrencilerin konuyla ilgili farklı bir görüş ortaya koyabilmesini, onların eleştirel düşünme becerilerini kullanma durumlarının göstergesi olduğunu ifade etmiştir. Ö5 ve Ö10’un bu ifadeleri; aynı örneklem grubuyla yapılan nitel araştırmanın “Öğretmenlerin Eleştirel Düşünme ile İlgili Gördükleri Beceriler” temasındaki Ö5’in “...farklı düşünceleri sınıfta tartışabilen, şu açıdan niye olmasın, diye farklı bakış açıları geliştirebilen, bu beceriye sahip olan çocuklar bunlar.” ve Ö10’un “Anlatılan olayın farklı bir yönüyle çıkış yaparak bu da böyle olabilir mi, gibi alternatif fikirler sunabilmek gibi yaklaşabiliyorlar.” ifadeleriyle de tutarlılık arz etmektedir (Cingöz, 2019, ss. 49-50). Ayrıca Ö5, mülakattaki ifadesinde öğrencilerin ortaya koydukları farklı görüşlerle ilgili çizelgeler tuttuğunu da ifade etmiştir. Gözlemlerin kaydı için kullanılan kontrol listeleri; belirli kavramların, becerilerin, işlemlerin ve tutumların listesidir. Kontrol listesi ile öğrencinin o konu, kavram veya beceri hakkındaki durumu belirlenmiş olur. Aynı zamanda bu çizelgeler, öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerinin gelişiminin takip edilmesi ve buna yönelik çalışmaların planlanması ve uygulanması bakımından da önemlidir.

Öğretmenlerden Ö6 ve Ö10, öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerini değerlendirirken onların söz ve davranışlarıyla ilgili yaptıkları gözlemleri de dikkate aldıklarını ifade etmiştir. Öğretmenlerle yapılan

mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıda görülmektedir:

“Öğrenciyi gözlüyorsun. Neleri gözlüyorsun? Çocuğun geldiğindeki davranışları, hani kötü davranışları, bakıyorsun, tespit ediyorsun. Kendine göre bir değerlendirme şeyin var. ‘Çocuk acaba doğru söz söylüyor mu? Güvenilir mi?’ Ölçüt yok genel olarak.” (Ö6)

“Yani benim için çocukların davranışları da önemli. Nöbet tutuyorum mesela. Orada sergiledikleri arkadaşlarıyla ilişkilerindeki davranışları, kullandığı kelimeler... Yani bana göre önemli.” (Ö10)

Yukarıda görüleceği üzere Ö6 ve Ö10, öğrencilerin söz veya davranışlarının eleştirel düşünme becerilerini kullanma durumlarını gösterdiğine yönelik ifadelerde bulunmuştur. Ancak Ö6 ve Ö10, bu ilişkinin nasıl olduğuna dair herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Çevresinde yaptığı gözlemler, çok sevdiği kişileri taklit edip onlarla özdeşim yaparak ahlaki tutum ve davranışları öğrenen birey, dıştan gelecek ödül ve cezaların güdümünde hareket edebilir. Eğer öğretim sürecinde bireyin sorgulama yeteneği harekete geçirilebilirse ahlaki tutum ve davranışları anlamlandırarak bizzat kendisi benimseyip istediği için bu tutum ve davranışları ortaya koymasına katkı sağlanabilir (Aydın, 2014, s. 209) .

Araştırmaya katılan öğretmenlerden Ö3 ise mülakatta, *“Daha çok gözlemle, öğrenci orada eleştirel düşünme eğitimine yönelik ne tür faaliyetlerde bulunduğunu değerlendiriyoruz.”* ifadesinde bulunmuş ancak bunun nasıl gerçekleştiğine dair herhangi bir açıklama yapmamıştır.

Sonuç olarak, araştırmamıza katılan öğretmenlerden 8’i (%66.6), ölçme ve değerlendirme tekniklerinden “gözlem”i eleştirel düşünme eğitimine katkı sağlayacak şekilde kullanma durumlarıyla ilgili görüş belirtmiştir. Bu öğretmenlerden Ö1, Ö4, Ö8, Ö10 ve Ö11 (%41.6), öğrencileri gözlemlerken onların sorduğu soruların veya verdiği cevapların, onların eleştirel düşünme becerilerini kullanma durumlarının göstergesi olduğunu ifade etmiş ancak soruların niteliğiyle ilgili herhangi bir açıklama yapmamıştır. Ancak bu öğretmenlerin diğer temalardaki görüşlerinden elde edilen veriler “Gözlem” temasındaki görüşlerini destekleyen ve açıklayan bilgiler olarak değerlendirilmiştir. Gözlemle ilgili görüş belirten diğer 2 öğretmen (Ö6 ve Ö10) (%16.6) ise öğrencilerin söz veya davranışlarının onların eleştirel düşünme becerilerini kullanma durumlarını gösterdiğine dair ifadelerde bulunmuştur. Ancak bu ilişkinin nasıl olduğuyla ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamışlardır. Bu bulgular araştırmaya katılan öğretmenlerin çoğunun gözlem sürecinde öğrencilerin farklı eleştirel düşünme becerilerini kullanma durumlarını dikkate almadıkları ve öğrenci

davranışlarıyla eleştirel düşünme arasındaki ilişkiyi temellendirme noktasında eksiklikleri olduğu şeklinde yorumlanabilir. 1 öğretmenin ise (Ö3) (%8.3), öğrencilerin gözlemi ile onların eleştirel düşünme becerilerini kullanma durumları arasındaki ilişkiye dair herhangi bir açıklamada bulunmaması, bu konudaki bilgisinin yüzeysel olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Sonuç ve Öneriler

Bu araştırmada din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin, eleştirel düşünme eğitimi bağlamında hangi ölçme ve değerlendirme tekniklerini nasıl kullandıkları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Araştırmada yer alan öğretmenlerin çoğunluğunun sorduğu soruların niteliğine bakıldığında, bu soruların kavrama düzeyinde olduğu, öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerini daha etkili kullanmalarına katkısı olabilecek uygulama, analiz, sentez ve değerlendirme düzeyinde sorulara yer vermedikleri görülmüştür. Buradan hareketle DKAB öğretmenlerinin çoğunluğunun, eleştirel düşünme eğitimine katkısı olabilecek türden sorular sorma konusunda yeterli olmadıkları sonucuna varılmıştır. Bunun yanında öğretmenlerin sordukları soruların, öğretim programının hedeflediği eleştirme, analiz etme, sorgulama, problem çözme gibi üst düzey becerilerin ölçülüp değerlendirilmesiyle ilgili amacı tam anlamıyla gerçekleştirmekten uzak olduğu sonucu da ortaya çıkmıştır. Diğer bazı araştırmalarda da DKAB öğretmenlerinin çoğunun, sınavlarda daha çok ezber ya da hatırlamaya dönük bilgi düzeyinde sorular sordukları sonucuna ulaşılmıştır (Altıntaş, 2016, s. 254; Aydın, 1996, s. 201; Güngör, 2001, s. 63). Yine bu araştırmalarda, öğretilen bilgilerin öğrenciler tarafından iyi anlaşılma, hazmedilme ve yorumlanabilme derecesini ölçmeyi düşünen DKAB öğretmenlerinin sayısı oldukça düşük çıkmıştır (Aydın, 1996, s. 201).

Araştırmamızda yer alan öğretmenlerden çoğunluğunun, performans ödevi verirken ve değerlendirirken, eleştirel düşünmeyle ilgili kriterleri yeterince dikkate almadıkları sonucuna varılmıştır. Gözlem tekniğini kullanırken, öğrenci davranışlarıyla eleştirel düşünme arasındaki ilişkiyi göz önüne almadıkları, süreç merkezli ölçme ve değerlendirmenin boyutları arasındaki bütünlüğü sağlayamadıkları sonucu ortaya çıkmıştır. Yapılan bazı araştırmalarda da din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin süreç merkezli ölçme ve değerlendirme tekniklerini kullanabilme konusundaki eksiklikleriyle ilgili benzer sonuçlara rastlanmıştır. Din kültürü ve ahlak bilgisi dersinde değer öğretimiyle ilgili yapılan bir araştırmada performans ödevi verdiğini ifade eden öğretmenlerin genelde hatırlamaya ve

ezberlemeye dönük performans ödevleri verdikleri sonucu ortaya çıkmıştır. Yine bu araştırmada gözlem tekniğini kullandığını ifade eden öğretmenlerin, sınıf içi ve dışındaki öğrenci davranışlarını birkaç gözlemle gelişigüzel tespit ettikleri ortaya çıkmıştır. Buradan hareketle öğretmenlerin süreç merkezli ölçme ve değerlendirme araçlarını yeterince bilmedikleri ve bu teknikleri etkili bir biçimde uygulamaya geçiremedikleri sonucuna varılmıştır (Altıntaş, 2016, ss. 255-256). Başka bir araştırmada, araştırmaya katılan öğretmenlerin gözlem tekniğiyle ilgili yeterli bilgiye sahip olmadıkları ve gözlem formu oluşturamadıklarından dolayı objektif değerlendirme yapamadıklarını düşündüklerinden bu tekniği kullanmadıkları ifade edilmiştir (Yıldız & Genç, 2016, s. 69). Yapılan diğer bir araştırmada da din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretmenlerinin süreç ölçme becerilerinde eksiklerinin olduğu ortaya çıkmış, yeni öğretim programlarının yeniliklerinden olan süreç ölçme ve değerlendirme anlayışının öğretmenler tarafından yeterince uygulamaya geçirilemediği, yorumuna gidilmiştir (Akyürek, 2012, s. 26). Bir başka araştırmada ise din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretmenlerinin sürece yönelik ölçme araçlarını yeterince kullanamadıkları, bunları benimseme ve uygulayabilme konusunda sorunlar yaşadıkları, uyum güclüğü çektikleri ortaya çıkmıştır (Koç, 2010, ss. 124-125). Sürece dönük ölçme ve değerlendirme teknikleri öğrenciyi merkeze alan bir anlayışla, nitelikli kullanılabilirse öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerini kullanabilme durumlarına ilişkin daha doğru ve derin bilgiler edinilebilir. Bu bilgilere dayalı olarak da öğretimi planlama, uygulama ve değerlendirme süreçlerinde düzenlemeler yapılabilir. Bu sayede öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerinin gelişimine katkı sağlanabilir.

Bu araştırmadan elde edilen sonuçlar ışığında geliştirilen öneriler ise şunlardır:

1. Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretmenleri, zümre toplantılarında, eleştirel düşünme eğitimine katkı sağlayabilmek için hangi ölçme ve değerlendirme tekniğini nasıl kullandıkları konusunda paylaşımlarda bulunabilirler. Uyguladıkları ölçme ve değerlendirme tekniklerinin etkililiği konusunda fikir alışverişinde bulunabilirler.

2. Din kültürü ve ahlak bilgisi ders programlarında, öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerinin gelişimine katkı sağlayabilecek şekilde hangi ölçme ve değerlendirme tekniğini nasıl kullanabilecekleriyle ilgili örnekler yer verilebilir. Böylece din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretmenlerine destek verilerek ölçme ve değerlendirme sürecinde yapacakları uygulamalarda onlara yardımcı olunabilir.

3. Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretmenlerine alanında uzman eğitimciler tarafından eleştirel düşünme eğitimi katkı sağlayabilecek şekilde hangi ölçme ve değerlendirme tekniğini nasıl kullanabileceklerine dair eğitimler verilebilir. Bu eğitimlerde teorik bilgi yanında, uygulamaya yönelik örneklere de yer verilebilir.



KAYNAKÇA


- AKYÜREK, S. (2012). İmam-Hatip Meslek Dersi ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 10(23), 7-47.
- ALTINTAŞ, M. E. (2016). *Öğretmenler Gözüyle Değerler Eğitimi* (1. bs). Mostar Basım Yayın Dağıtım.
- AYDIN, M. Ş. (1996). *Din Dersi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyonları*. Erciyes Üniversitesi Yayını.
- AYDIN, M. Ş. (2008). Özgürleştirici Din Eğitimi. *Diyanet Aylık Dergi*, 213, 25-28.
- AYDIN, M. Ş. (2009). Din Eğitimi Sorgulayıcı Düşünmeyi Beslemelidir. *Diyanet Aylık Dergi*, 228, 28-31.
- AYDIN, M. Ş. (2014). İslam Ahlak Eğitimi. İçinde M. Ş. Aydın & A. H. Adanalı (Ed.), *İslam Ahlakı Temel Konular Güncel Yorumlar* (1. bs, ss. 201-254). Diyanet İşleri Başkanlığı.
- CİNGÖZ, O. (2019). *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eleştirel Düşünme Eğitimi İlişkin Görüşleri* [Doktora Tezi]. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- CRAWFORD, A., SAUL, W., MATHEWS, S. R., & MAKİNSTER, J. (2009). *Düşünen Sınıf İçin Öğrenme ve Öğretme Yöntemleri* (P. Atasoy, E. Uzun, & S. Gülgöz, Çev.). Biltur Basım Yayın.
- CÜCELOĞLU, D. (1994). *İyi Düşün Doğru Karar Ver*. Sistem Yayıncılık.
- DEWEY, J. (1910). *How We Think*. D.C. Heath Publications.
- FİŞHER, A. (2001). *Critical Thinking: An Introduction*. Cambridge University Press.
- GÜNGÖR, A. (2001). *İlköğretim Okulları İkinci Kademe Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Ölçme ve Değerlendirme Sorunları* [Yüksek Lisans Tezi]. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KAZANCI, O. (1984). *Eğitimde Eleştirel Düşünme ve Öğretimi*. Kazancı Kitap
-


A.Ş.

- KOÇ, A. (2010). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlilikleri. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 8(19), 107-149.
- LİPMAN, M. (2003). *Thinking in Education*. Cambridge University.
- MAYRİNG, P. (2000). *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş* (A. Gümüş & M. S. Durgun, Çev.). Baki Kitabevi.
- MEB. (2007). *İlköğretim Düşünme Eğitimi Dersi (6.7. Ve 8. Sınıf) Öğretim Programı*. Milli Eğitim Bakanlığı.
- MEB. (2010). *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı*. Milli Eğitim Bakanlığı.
- MEB. (2018). *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı*. Milli Eğitim Bakanlığı.
- RON, R., & PERKİNS, D. N. (2005). *Learning to Think: The Challenges of Teaching Thinking, The Cambridge Handbook of Thinking and Reasoning* (K. J. Holyoak & R. G. Morrison, Ed.). Cambridge University Press.
- SÖNMEZ, V. (1993). *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı* (7. bs). Anı Yayıncılık.
- ŞENŞEKERCİ, E., & BİLGİN, A. (2008). Eleştirel Düşünme ve Öğretimi. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14, 15-43.
- YILDIRIM, A., & ŞİMŞEK, H. (2006). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemi* (6. bs). Seçkin Yay.
- YILDIZ, M., & GENÇ, M. F. (2016). Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Alternatif Ölçme ve Değerlendirme Tekniklerini Kullanma Düzeyleri ve Karşılaştıkları Sorunlar. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 45, 45-80. <https://doi.org/10.29288/ilted.304761>.



THE USAGE OF MEASUREMENT AND EVALUATION TECHNIQUES BY TEACHERS OF RELIGIOUS CULTURE AND ETHICS COURSE IN A WAY THAT CONTRIBUTES TO CRITICAL THINKING EDUCATION*

 Osman CİNGÖZ^a

 Süleyman AKYÜREK^b

Extended Abstract

As in the other countries, some changes have been made in the curriculum in our country since 2004 in order to improve the basic skills that students should have. One of the basic skills in the curriculum is the students' ability to think critically. In this respect, critical thinking skill as one of the basic skills aimed in order for the student to gain has incorporated into the Primary School Religious Culture and Ethics Course Curriculum.

Not only is the quality of the program important in getting the students to gain critical thinking skills, but the qualifications of The Teachers of Religious Culture and Ethics who will put them into practice in their classes are very important as well. Because "teachers" play the most important role in the development of the individual's critical thinking skills, the teacher who is aware of the critical thinking skills and adopts an attitude towards developing these skills of the students will be able to develop these skills through their applications for critical thinking education. Therefore, it is important that the teachers of Religious Culture and Ethics Course conduct the process of measurement and evaluation using appropriate tools and methods as well as planning and arrangements of the teaching process, in addition to students' reading comprehension, making interpretation,

* This work has been derived from the first author's dissertation entitled "*Religious Culture and Moral Knowledge Teachers' Viewpoints on the Education of Critical Thinking*".

^a Ph.D., Ministry of National Education, osmanc38@gmail.com

^b Prof., Erciyes University, akyureks@erciyes.edu.tr

analysis and interrogation skills that can contribute to using their critical thinking skills. The ability of the Teachers of Religious Culture and Ethics to use measurement and evaluation techniques in a way that can contribute to critical thinking education depends on their having sufficient knowledge and skills. For this reason, the study aims to show how the Teachers of Religious Culture and Ethics Course use the measurement and evaluation techniques to contribute to critical thinking education.

This research is in the qualitative research model. In this research, the data obtained from the opinions and practices of the teachers involved in the research were explained and the results were reached by making analyses. The sample of the research consists of 12 Teachers of Religious Culture and Ethics Course who were selected in accordance with the maximum diversity sampling of the intended sampling methods. Gender, seniority, graduation, and post-graduate education were considered as the main factors in the teachers' selection. In order to analyze the research findings and make a holistic assessment and more accurate comments about the data obtained in the interviews, the observations made in the lessons of the teachers and the data obtained from the documents used were benefitted from. A copy of these was requested from the teachers who had used the documents in the interview done with them during the research process or who were seen to have used the documents during the observation process.

It was studied how the documents such as worksheets, written questions, etc. relate to which dimension of the critical thinking. The data obtained from the examination of these documents were compared with those obtained through interview and observation, and the evaluations were attempted from a more holistic point of view.


"Descriptive analysis" from qualitative research techniques was used in this research. A framework for data analyses was created based on the questions created to pose the research problem. According to this framework, it was determined which categories and themes the data would be organized and presented under. The data about the interview were first transferred to the word document, which was read carefully over and over again, and then the necessary notes were taken. It was noted that no data that could contribute to our research was overlooked. Thus, accurate analyses and interpretation of the data were attempted to be made in detail. In this research, NVivo 7 program was used in the regulation of the qualitative data. After transcribing the data obtained from interviews and observations and establishing a relationship with the notes taken in the field, the data were transferred to

the NVivo program so that the data could be encoded in a systematic way. This allows the data to be organized more easily and the data and the results can be reached more quickly. In our research, the data gathered under certain categories and themes were made into reports. At this stage, attention was paid to describe the data in an easy, understandable and readable language and to avoid unnecessary repetitions. Direct quotes about interviews with teachers were often included in order to fully reflect the data of interviews with teachers. Thus, a more holistic and comprehensible picture on the subject were tried to be put forward. In this way, after the findings were revealed, interpretations were made about them. At this stage, the findings were tried to be explained, related and made meaningful. For this reason, it was tried to establish a cause and effect relationship between the findings and make qualified interpretations by comparing different cases. The comments were intended to contribute to a better understanding of the research findings by the readers. In addition, while presenting the findings of the research, citations from the literature that can be associated with the findings were given and a contribution was made to the meaning of the data. As a result of this research, it was concluded that the open-ended questions and multiple-choice comprehension tests asked in the examinations by most of the teachers were at the comprehension level and lacked the questions at the level of application, analysis, synthesis and evaluation that could contribute to the students' using their critical thinking skills more efficiently. It became evident that although the majority of the teachers surveyed stated that they sought to contribute to critical thinking education while giving performance assignments, they did not give performance assignment that could contribute to the students' using their critical thinking skills and did not evaluate them in accordance with the criteria appropriate for the critical thinking education at all. It was also concluded that most of the teachers did not take into account the students' ability of using different critical thinking skills during the observation process and that they had deficiencies in basing the relationship between student behavior and critical thinking.

Keywords: Religious Education, Religious Culture and Ethics Course, Critical Thinking Education, Measurement and Evaluation.



BİRBİRİNİN YERİNE KULLANILAN İKİ FARKLI KAVRAM: DÜNYEVİLEŞME VE SEKÜLERLEŞME

 Volkan ERTİT^a

 Osman Zahid ÇİFÇİ^b

Öz

Türkiye’de dünyevileşme ve sekülerleşme kavramları hem akademik metinlerde hem de medyada birbirinin yerine kullanılmaktadır. Bu makale ise “dünyevileşme=sekülerleşme” denkleminin indirgemeci olduğunu ve terk edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Doğaüstü alanın toplumsal gücünün azalması olan sekülerleşme ile dünya nimetlerine yönelme anlamına gelen dünyevileşme iki farklı süreci imlemektedir. Bir bireyin sekülerleşmesi onun dünyevileşmesi ile sonuçlanmak zorunda olmadığı gibi, dünyevileşen her bireyin sekülerleşme zorunluluğu da yoktur. Bu iki kavramın aynı anlama gelecek şekilde kullanılmasının yarattığı sıkıntıları aşabilmek için makalemiz yeni bir kavram öneriyor ve bu kavram üzerinden yeni tipolojiler ortaya koyuyor. Önerilen yeni kavram “adünyevilik”tir. Makalede adünyevilik, dünyevi karşıtı olarak, yani dünyevi arzu/hırsı olmayarak şeklinde ancak uhrevi ile eş anlamlı olmadan kullanılmaktadır. Bu durumda -iddia edilenin aksine- bir bireyin hem seküler hem de adünyevi olabileceği okuyucuya sunuluyor. Türkiye’de ise akademik metinler ve gazetelerin tartışma sayfaları uhrevilik/dünyevilik dikotomisinden tartışmaları yürütmektedir. Üçüncü bir yaşam tarzı olarak bir bireyin hem seküler olup hem de her iki dünyanın (öte-dünya ve bu-dünya) nimetlerine ilgi duymayabileceği yok sayılmaktadır. Bu makale ise bu mantık örgüsüne “adünyevi” kavramı ile karşı çıkmakta ve bu sebeple dünyevileşme ve sekülerleşme kavramlarının arz ettikleri farklılıkları betimlemek için dört farklı tipolojiyi okuyucuya sunmaktadır. Bu tipolojilere göre bir birey hem seküler hem de dünyevi (A Tipolojisi), hem deseküler hem dünyevi (B tipolojisi), hem seküler hem “adünyevi” (C Tipolojisi) ve hem deseküler hem de adünyevi (D tipolojisi) olabilir.

Anahtar kelimeler: Din sosyolojisi, sekülerleşme, seküler, dünyevileşme, dünyevi, adünyevilik.



^a Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, volkanertit@gmail.com

^b Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, zahid.cifci@selcuk.edu.tr

TWO DIFFERENT CONCEPTS THAT USED INTERCHANGEABLY: WORLDLINIZATION AND SECULARIZATION

In Turkey, concepts of worldlinization and secularization are both used interchangeably in academic texts and in the media. The aim of this article, however, is to make a theoretical discussion to question this equation of “worldlinization=secularization” by making a critical reading. Secularization, which is the relative decrease in the social prestige of a previously-dominant belief in a supernatural realm, and worldlinization, which means prioritizing worldly affairs, signify two different processes. Just as the secularization of an individual does not have to result in worldlinization of her/his, not every individual who becomes worldlinized has to become secularized. This article proposes a new concept in order to indicate the problems of using these two concepts interchangeably and introduces new typologies based on this concept. The proposed new concept is “aworldliness”. Aworldliness is used to describe people who do not have worldly desires/ambitions. In this case, it is presented to the reader that contrary to what is claimed- an individual could be secular and at the same time aworldly. However, academic texts and newspapers in Turkey are conducting discussions through the dichotomy of other-world/this world. As a third way of life, they ignore that an individual may be both secular and not interested in the blessings of both worlds (the other-world and this-world). This article, for this reason, opposes this logical grid with the concept of “aworldliness” and it presents four different typologies to describe the differences of two concepts, secularization and worldlinization. According to these typologies, an individual can be both secular and worldly (Typology A), desecular and worldly (Typology B), secular and "aworldly" (Typology C), and desecular and aworldly (Typology D).

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



Giriş

Türkiye kamuoyu için sekülerleşme oldukça yeni bir kavram. Türkiye’de din ve toplum ile ilgili değişim(ler)/dönüşüm(ler) genellikle İslam(cı)laşma/Laikleşme/Muhafazakârlaşma/İranlaşma kavramları üzerinden açıklanır ya da tartışılır iken, özellikle 2010’lu yıllarla birlikte sekülerleşme ve onun tersi anlamındaki desekülerleşme kavramları da akademik metinlerde¹ ve ona paralel olarak geleneksel medyada ve sosyal

¹ Örneğin Google Akademik’te “sekülerleşme” kelimesi aratıldığında 2010 yılından 2020 yılına kadar 2100 sonuç ile karşılaşılabiliyorken, Google Akademik’in tarama yapmaya başladığı zamandan 2009 yılına kadar geçen sürede 465 sonuç ile karşılaşılmaktadır. Desekülerleşme kavramı ise Google Akademik’te ilk defa 2014 yılında taranmıştır.

medyada daha fazla kullanılmaya başlandı.

Belirtmelidir ki sekülerleşme kavramının akademik metinlerde kendine daha sık yer bulması ya da yazılı ve görsel medyada daha fazla kullanılıyor olması, kavramın anlam çerçevesinin her zaman doğru şekilde ortaya konduğu anlamına gelmiyor. Aksine, Türkiye’de geniş okur kitlesine ulaşan bazı eserlerde ve medyada sekülerleşme başka kavramlar ile karıştırılarak ortaya konuluyor. Örneğin “din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması, devletin her inanç grubuna aynı uzaklıkta olması, devletin kontrolünde olan eğitim, sağlık, güvenlik, hukuk, ekonomi gibi alanlarda herhangi bir dinî grubun söz sahibi ol(a)maması” (Ertit, 2014, s. 108) anlamına gelen laiklik kavramı ve ondan türeyen diğer kavramlar sıklıkla “seküler”den türeyen kavramlar yerine kullanılmaktadır. Kısacası sekülerleşme birey ve toplumla, laiklik/laikleşme ise devletle ilgili bir kavram olmasına rağmen (Dellaloğlu, 2020, ss. 159-173; Kirman, 2015, s. 343) birbirlerinin yerine kullanılmaktadırlar. Örneğin Türkiye’de sosyolojiye giriş derslerinde okutulan Giddens’in *Sociology* kitabında yer alan “Secularization” başlığı (Giddens, 2006, s. 553), Türkçeye “Laikleşme” şeklinde çevrilmiştir (Giddens, 2012, s. 601). Buna ek olarak Martin Slattery’nin ünlü kitabı *Key Ideas in Sociology* Türkçeye çevrilirken “Sekülerleşme” başlığı “Laikleşme” şeklinde (Kitabın orijinali için [Slattery, 2003, s. 179]; Kitabın çevirisi için [Slattery, 2010, s. 303]) ve yine aynı eserde Bryan Wilson’un 1966 yılında yayımlanan *Religion in Secular Society* eseri *Laik Bir Toplumda Din* şeklinde çevrilmiştir. Takip eden cümle bu kullanımın bir başka örneği olarak ortaya konulabilir: “Laikleşme (sekülerleşme); insan aklı ve düşüncesinin -genel olarak- dinî ve metafizik denetimden kurtarılması süreci olarak tanımlanabilir” (Duran, 1995, ss. 29-30). Bu cümlede sekülerleşme parantez içine alınarak laikleşme kavramı ile aynı anlamda kullanılmakta ve kavramın öyle bir iddiası olmamasına rağmen sanki fail konumuna çekilerek aktif bir rol üstlendirilmektedir.

Bununla birlikte ifade edilmelidir ki sekülerleşme kavramı ile karıştırılarak kullanılan tek kavram laikleşme değildir. Yine hem akademik metinlerde hem de geleneksel ve yeni medyada “dünyevi” kelimesinden türeyen “dünyevileşme” ve “dünyevilik” kavramları seküler kelimesinden türeyen “sekülerleşme” ve “sekülerlik” yerine kullanılmaktadır. Özellikle akademik metinlerde ya iki kavram birisinin yerine geçecek şekilde kullanılmakta, ya da kavramlardan biri parantez içine alınarak okuyucunun “sekülerleşme” yazılınca “dünyevileşme”, ya da “dünyevileşme” yazılınca “sekülerleşme” kavramını anlaması beklenmektedir.

Bu çalışma ise bahsi geçen bu iki kavramın farklı anlamlar taşıdıklarını ve bu sebeple birbirinin yerine kullanılmamaları gerektiğini iddia etmektedir. Zira dünyevileşme olarak ifade edilen şeyin yanına sekülerleşme kelimesi parantez içinde getirildiğinde ya da iki kavram birbirinin yerine kullanıldığında kavram kargaşası ortaya çıkmaktadır. O nedenle bu makalede öncelikle sekülerleşme ve dünyevileşme kavramlarının detaylı açıklaması yapılacaktır. Kavramların ifade ettiği anlamlar netleştirildikten sonra iki kavram arasındaki farklılığı ortaya koymak için dört farklı tipoloji okuyucuya sunulacaktır. Bu dört tipoloji sırasıyla,

A kişisi: Hem seküler hem de dünyevidir.

B kişisi: Hem deseküler hem dünyevidir.

C kişisi: Hem seküler hem “adünyevi”²dir.

D kişisi: Hem deseküler hem de adünyevidir.

A, B, C, D tipolojileri üzerinden bu iki kavramın farklılıkları ortaya konduktan sonra, hem akademi dünyasında hem de medyada bu iki kavramın nasıl birbirinin yerine kullanıldığı örneklerle gösterilecektir. Ancak metnin hemen başında okuyucuya şu iki noktanın ifade edilmesi gerekmektedir. Öncelikle makalenin tipolojilerin yaygınlığı ya da azlığı ile ilgili bir iddiası yoktur. Vurgulanması gereken ikinci nokta ise makalenin derdini anlatabilmek için kullandığı bu tipolojiler toplumsal yaşamda karşılaşılması muhtemel olan birçok farklı tipolojiyi dışlama tehlikesi barındırmaktadır. Bu sebeple burada ortaya koyduğumuz tipolojiler ile ne gerçek yaşamda karşılaşılacak tüm tipolojileri kapsadığımız iddiasındayız ne de bahsi geçen tipolojileri kusursuz yansıttığımızı düşünüyoruz. Aksine, bir eleştirel okuma yapılarak kaleme alınan buradaki tipolojiler prototiplerini yansıtmaktan uzak olabilir ya da çok daha fazla gözlemlenen ve dünyevileşme-sekülerleşme tartışmaları için bahsedilmesi gereken kimi tipolojiler es geçilmiş olabilir. Bu sebeple makalenin okuyucular tarafından eleştirilmesi ve gelecek çalışmalar için öneriler yapılması makalenin yazarları için şans olacaktır.

A. Kavram Olarak Sekülerleşme

Sekülerleşme “belli bir toplumda belli bir zaman dilimi içerisinde

² Bu çalışmada seküler kelimesinin tersi olarak desekülerleşme kullanılırken, dünyevi kelimesinin tersi olarak uhrevi kelimesi kullanılmamıştır. Çünkü bu-dünyacılık (dünyevilik) ve öte-dünyacılık (Uhrevilik) haricinde üçüncü bir yaşam tarzına sahip bireylerin de tanımlanması için -inançlı ya da inançsız- dünyevi arzu ve hırsları olmayan kişileri tanımlamak için adünyevi/adünyacı adlı bir tipolojiyi ortaya atıyoruz. Adünyacılara dair daha detaylı bilgi dünyevileşme bölümünde okuyucuya sunulacaktır.

doğaüstü alanın, yani dinin, dinîmsi yapıların, halk inançlarının ve diğer tüm doğaüstü öğretilerin bireysel ve toplumsal düzeydeki prestijlerinin ve günlük yaşamı şekillendirme güçlerinin azalması” (Ertit, 2019, s. 47) demektir. Etimolojik olarak, Antik Roma’da kullanılan *saeculum* kavramının günümüzdeki sekülerleşme kavramına öncülük ettiği ifade edilebilir. Bremmer’in (2008, s. 432) aktardığına göre hem Antik Roma döneminde hem de onu takip eden Hıristiyan dünyasında, uzun bir zaman dilimini veya bir çağı -yüzyılı- ifade eden kelime, 17. yüzyılın başlarında hâlâ “uzun ömürlü” demek için kullanılıyordu (Burnett, 1807; Donne, 1840). Bu kullanımla, günümüz Roman dillerinde de karşılaşmak mümkündür. İtalyanlar *secolo* kelimesini kullanırken, İspanya’da *siglo*, Portekiz’de *século* ve yine Fransa’da *siècle* kelimeleri kullanılmaktadır. Orta Çağ’ın başlarında ise kavram özellikle Hıristiyan teologlar tarafından yaratıcının yok sayıldığı ve günahın normalleştiği bir dünyayı nitelemek için ve yine Fransızcada 16. yüzyılın ikinci yarısında malların Kilise mülkiyetinden sıradan insanlara aktarılması anlamında kullanılır (Bremmer, 2008, ss. 432-433).

Sosyoloji disiplini içerisinde ise 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kavramın tanımlanmasına önemli bir mesai harcanmıştır. Martin (1965, ss. 169-170) sekülerleşme kavramının 1960’larda bir ideoloji olarak kullanıldığını ve bu nedenle sosyoloji literatüründe din ve toplum arasındaki ilişkiyi açıklamak için kullanılmaması gerektiğini savunmuştur. Ona karşın Wilson (1969, s. 11) ise sekülerleşmenin ideolojik bir yönü olmadığını, Avrupa’da ve ABD’de dinin toplumsal düzeydeki etkisinde yaşanan düşüşü ifade etmek için kullanıldığını savunmuştur. Berger (1967, s. 107) toplum ve kültür sektörlerinin dini kurum ve sembollerin egemenliğinden uzaklaştığı süreci sekülerleşme olarak nitelerken, Fenn (1969, s. 112) dini mülkiyetin kamulaştırılmasına, kültürün mitolojiden arındırılmasına, din adamlarının kurumlardan uzaklaştırılmasına ve toplumsal yetkilerinin azaltılmasına vurgu yapmıştır. Thomas Luckmann (1979, s. 12) ise insanların günlük yaşamlarında karşılaştıkları sorunlara dine danışmadan çözüm bulma çabalarını sekülerleşme olarak tanımlarken, Lechner (1991, s. 1104) rasyonelasyonla ortaya çıkan kültürel çoğulculuğa vurgu yapmıştır. Chaves (1994, s. 750) dinî otoritenin yaşamı şekillendirme gücünün azalmasına vurgu yaparken, Dobbelaere (1999, ss. 231-232) sekülerleşmeyi geleneksel toplumun yerini karmaşık, pragmatist ve modern bir toplumun alma süreci olarak kodlamıştır. Bruce (2002, s. 3) ise referans noktası din olan davranışların ve düşüncelerin toplumsal düzeydeki etkisinin azalmasını sekülerleşme olarak tanımlamıştır.

Bilinenin aksine sekülerleşme sürecinin tersi dindarlaşma değil, yer

yer dindarlaşıma sürecini de kapsayan desekülerleşmedir. Çünkü sekülerleşme kavramının merkezinde din değil, dini de kapsayan doğaüstü alan vardır. Bu ayrımın, çalışmanın geri kalanında iddia edilenlerin daha açık ve anlaşılır olması için vurgulanması gerekmektedir. Yanıtlanması gereken soru şudur: “Neden sekülerleşmenin tersine yaşanan süreci ifade etmek için dindarlaşımak değil de desekülerleşme kullanılmaktadır?”

Sekülerleşme üzerine yapılan tartışmalar genellikle baskın dinî öğretinin (Hıristiyanlık, İslam, Musevilik vd.) inanç düzeyindeki ve pratiklerindeki artış ve azalış ile ilgili olmaktadır (Stark & Iannaccone, 1996, s. 267; Voas & Crockett, 2005, ss. 15-16; Yapıcı, 2012, s. 10). Bu kriterlerin sekülerleşme süreci ile ilgili toplumsal dönüşümleri betimleme ve anlama noktasında izlenim verecekleri aşıkârdır (Ertit, 2019, s. 239). Ancak sekülerleşme sürecinin yaşanıp yaşanmadığını anlayabilmek için sadece dinin toplumsal gücünün etkisindeki artışın ya da azalışın incelenmesi, sekülerleşme alanında yapılacak tartışmaların sınırlı bir boyuta indirilmesi tehlikesini barındırmaktadır. Toplumsal dönüşümleri daha iyi anlamak ve hem teorik hem de pratik alanda daha boyutlu bir tartışma yapabilmek için kavramın merkezine din değil, dini de kapsayan doğaüstü alan alınmalıdır. Doğaüstücülükten kasıt, çevremizdeki olayları anlamlandırmak için ihtiyaç duyulan düşünme sürecinde deney/gözlem yerine inancın/içgüdünün merkezde olmasıdır (Ertit, 2019, s. 49).

Sekülerleşme kavramının merkezinden “din”in alınıp doğaüstünün yerleştirilmesinin iki ana sebebi vardır. Öncelikle, kavramı sıkışmış olduğu Batı Avrupa ve Kuzey Amerika’dan çıkartıp daha geniş coğrafyalarda kullanma çabası söz konusudur. Dinin bireylerin günlük hayatından -az ya da çok- çekilmesi tabii ki sekülerleşmedir. Ancak, bireylerin günlük yaşamını şekillendiren ve onların kararlarını etkileyen doğaüstüyle ilgili tek öğretiy ya da anlatı “din” değildir. Resmi din inancı (İslam, Hıristiyanlık, Musevilik) güçlü olmayan ama astroloji, halk inançları veya enerji çalışmaları ile günlük yaşamını şekillendiren bir birey için “seküler” sıfatını kullanmak uygun olmayacaktır. Bir kişinin din inancının zayıf olması ya da günlük yaşamında dinin emir ve yasaklarına uymaması onu doğrudan “seküler” yapmamaktadır. Çünkü bireyin din inancının zayıf olması, onun diğer doğaüstü öğretilere de uzak olduğu anlamına gelmeyebilir. O nedenle, bir bireyin geçmişe kıyasla daha fazla astrolojiye inanması veya halk inançlarını hayatına daha fazla alması da desekülerleşmedir. Çünkü sadece belli bir toplumun çoğunluğunun üyesi olduğu doğaüstü öğretiler değil (İslam, Hıristiyanlık, Musevilik vb.), aynı zamanda günlük hayata dokunma potansiyeli olan diğer doğaüstü öğretiler de tartışmanın parçası

durumundadır. Zira bir birey baskın dinî öğretilerden uzak olup, aynı zamanda fal, büyü, adak, burç gibi paranormal inançlara ve yine bunlarla iç içe geçmiş halk inançlarına sahip olabilir ve hatta günlük yaşamını etkileyecek kadar bu inançları hayatının merkezine almış olabilir. Bu sebeple, dinden uzak dahi olsalar, diğer doğaüstü öğretiler günlük yaşamlarını şekillendiriyorsa onlar da sekülerleşme/desekülerleşme tartışmalarının parçası durumundadır. Buraya kadar anlatılanlar Weber'in "dünyanın büyüünün bozulması" ifadesi ile özetlenebilir: "(...) ilkesel olarak, oyuna giren gizemli, hesaplanamaz güçler yoktur artık. Aksine, ilkesel olarak her şey hesaplama yoluyla yönetilebilir. Bu, Dünya'nın büyüünün bozulduğu anlamına gelir" (Weber, 1958, s. 117). Aslında bu çalışmadaki sekülerleşme kavramı da Weberyen anlamdaki "büyünün bozulması"nın farklı şekilde sistematize edilmesidir.

Doğaüstü alanın merkezde olmasının ikinci sebebi ise dinin ne olduğunu bilme iddiasındaki kimi akademisyenlerin, "gerçek dinde zaten böyle uygulamalar yoktur ki!" minvalinde özetlenecek eleştirilerinin sekülerleşme tartışmaları için anlamlı olmadığını ifade etme çabasıdır." (Ertit, 2019, s. 70). Çünkü dünyanın farklı bölgelerinde aynı din altında farklı pratikler deneyimlendiğinden, esas soru "gerçek dinin" ne olup olmadığı değil, deneyimlenen pratiğin "doğaüstü alanın bir parçası olup olmadığıdır". Örneğin Suudi Arabistan ve Türkiye'de deneyimlenen dinî pratikler farklılık gösterirken, iki ülkedeki baskın dinî inanç İslam olarak adlandırılmaktadır. Bu sebeple sekülerleşme tartışması yaparken, her ülke/bölge/toplum kendi doğaüstü deneyimleri ile değerlendirilmek durumundadır.

Buraya kadar sekülerleşme kavramı tartışıldı. Makalenin bundan sonraki bölümünde ise dünyevileşme ve ondan türeyen adünyevilik kavramları tartışılacaktır.

B. Dünyevilik ve Adünyevilik

Lisanu'l Arab adlı eserde "dünya ile ilişkili olan" (İbn Manzur, 1414, s. 272), TDK sözlüğünde ise "Dünya ile ilgili, dünya işlerine ilişkin, uhrevi karşıtı." ("Dünyevi", t.y.) olarak tanımlanan dünyeviliğin "dünya" kelimesine nispet "ya"sı eklenerek türetildiği görülmektedir. Türkçede "lı-li" ekine karşılık gelen nispet "ya"sı dünya kelimesine eklenince dünyalı gibi bir anlam içeriği yerine, kelimeye dünyayı benimseme anlamını kazandırmıştır. Kelimenin bu anlamı kazanması Kur'an'da "dünya" kelimesinin coğrafi bir terim yerine dinî ve ahlaki bir terim olarak kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Çalışmamız açısından bu kelimenin kazandığı anlamın daha açık hale getirilmesi elzem olduğu için öncelikle dünya kelimesine ve bu kelimenin anlam içeriklerine de bakılması gerekmektedir.

Arapça kökenli dünya kelimesinin “yakın olmak” anlamında “dünüv” kökünden veya alçaklık, kötülük manasındaki “denaet” kökünden türetildiği kabul edilmektedir. Bu kelime Kur’an’da, yukarıda da belirttiğimiz gibi, coğrafi terim olarak değil dinî ve ahlakî bir terim olarak yer almış, “el-hayatü’-d-dünya” terkihiyle kullanılmış, dünya hayatı kötülenmiş, hafife alınmış ve ahiret kaygısını geri plana iten bir yaşam tarzı olarak kendisine yer bulmuştur (Uludağ, 1994, s. 22).

İzutsu’nun (2018, s. 36) da belirttiği gibi Kur’an daha önce kullanılmamış kelimeleri kullanarak bir düşünce atmosferi oluşturmak yerine daha önce kullanılan, Arapların bildiği ve kullandığı kelimelere farklı anlamlar yüklemiştir. Dünya kelimesi de Kur’an’da köken anlamlarından farklı bir muhteva kazanmış, ahiret hayatının karşısı olarak ve genellikle ahiret hayatıyla birlikte kullanılmıştır. Bununla birlikte, ahiret ile bir karşılaştırma yapmadan kullanılan dünya hayatı meşru görülmüş, dünya için de iyilikler istenmesi gerektiği vurgulanmış (Kur’an-ı Kerim, 2/201; 7/156; 10/64; 16/122), dünya ve ahiret saadatinin talep edilmesi gerektiği söylenmiştir (Kur’an-ı Kerim, 2/130; 3/45). Buradan anlaşılması gereken dünya hayatı ile ahiret hayatının birbirine zıt olmadığı, dünyada rahat bir hayat sürerek de ahiretin kazanılabileceğidir (Uludağ, 1994, s. 23).

Kur’an’da dünya hayatının yerildiği yerler ahiret hayatı ile kıyaslandığı yerlerdir. İki dünya birbiriyle kıyaslandığında dünya hayatı kötü, tercih edilmeye değmeyecek, vazgeçilmesi gereken bir hayat olarak tavsif edilmiştir. Ahiret hayatı yerine dünya hayatını seçenler kınanmış (Kur’an-ı Kerim, 14/3; 79/37-39), bu tercihte bulunanların büyük bir hata yaptıkları vurgulanmıştır (Kur’an-ı Kerim, 2/217; 3/22). Bu kıyaslamada dünya hayatı geçici ve değersiz, ahiret hayatı ise kalıcı ve değerli olarak görülmüştür (Kur’an-ı Kerim, 4/77; 9/38; 13/26).

İslam’ın Kur’an’dan sonraki ikinci ana kaynağı olan hadislerde de dünya hayatının yerildiği görülmekte olup (Müslim, “Zühd”, 2; “Zekat”, 10; “Zekat”, 38; Buhari, “Rikak”, 5; “Zekat”, 4), dünya nimetlerine önem vermemek gerektiği vurgulanmış, ancak aynı zamanda dünya hayatından “tamamen” el etek çekenlerin davranışları da yerilmiştir (Buhari, “Savm”, 56; “Nikah”, 1). Buradan da dünya hayatının, ahirete tercih edildiği noktalarda yerildiği, maddi ve şahsi çıkarların öncelenmesinin kötülendiği anlaşılmaktadır.

Söylenenlerden bizim anladığımız dünya hayatının tek başına kötü olarak nitelenmediği, ahiretle kıyaslandığında kötü ve tercih edilmemesi gereken bir yer olduğu ve bu dünyada yaşarken dünyayı önceleyerek değil

de ahireti önceleyerek yaşamak gerektiğidir. Ahiret hayatı öncelenerek yaşandığı ve kötülüğe sevk etmediği müddetçe dünya nimetleri kötülenmemiştir.

Dünya kelimesi ve dünya hayatı ile ilgili bu kullanımlardan dünyevileşme ile ilgili çıkarılacak sonuç bize göre şu şekildedir: Ahiret hayatı yokmuş gibi dünya nimetlerine düşkün olma, yakında olan dünya nimetlerini uzakta olan ahiret nimetlerine tercih etme, İslam'a inandığını söylemesine, hatta ritüelleri yerine getirmesine rağmen ahiret hayatını sıkıntıya sokacağını bile bile dünya ile ilgili taleplerde bulunma dünyevileşme olarak nitelenebilir.

Bu durumda, çalışmamızın genelinde de bahsedildiği üzere herhangi bir doğaüstü öğretinin günlük yaşama daha az nüfuz etmesinin adı olan sekülerleşme ile dünya hayatını öncelemek, dünyanın sunduğu nimet ve statülere ahireti önemsemeksizin düşkün olmak anlamındaki dünyevileşme, anlaşılacağı üzere, birbirinin yerine ikame olunamazlar. Tartışmanın anlamlı hale gelebilmesi için yeni bir kavram önermek ve bu kavram üzerinden tipolojiler ortaya koymak zorunlu hale gelmiş gibi görünmektedir.

Önereceğimiz kavram *adünyevi* kavramıdır. Bu kavramı dünyevi karşıtı olarak, ancak uhrevi ile eş anlamlı olmadan kullanacağız. Dinî literatürde uhrevi-dünyevi gibi bir zıtlık söz konusu olsa da biz adünyevi kavramı ile ikinci bir dikotomi oluşturmak istiyoruz. Bizce sekülerleşmenin muadili olarak dünyevileşmenin kullanılamamasına bu dikotomi neden olmaktadır. Çünkü, ileride C tipolojisi olarak da bahsedeceğimiz üzere, günlük yaşamını doğaüstü bir referansı merkeze almadan tanzim etmesine (seküler olmasına) rağmen dünyevi herhangi bir talebi olmayan kişi ve gruplar olabilmektedir. Bunlar seküler (çünkü doğaüstü referansları yoktur) olmalarına rağmen aynı zamanda adünyevi (çünkü dünyevi hırs ve arzularından uzaktırlar) oldukları için bu-dünyacı ya da dünyevi olarak nitelendirilemezler. Çünkü bir bireyin dünyevi arzu ve hırslardan uzak olması ile de onun inançlı olduğu ya da ahireti öncelediği anlamına gelmek zorunda değildir. Ahiret için bir kaygı taşımamak, aynı zamanda "bu-dünya için büyük hırslara sahip olmak" anlamına gelmek zorunda değildir. O nedenle aşağıda detaylı şekilde açıklanacağı gibi, uhrevi-dünyevi dikotomosinin bir grubu dışlama ihtimali bulunmaktadır: Adünyevi-sekülerler. Yani günlük yaşamını idame ettirirken iki dünyanın da nimetlerini merkeze almaksızın hayatlarına devam eden kişiler.

C. Sekülerleşme ve Dünyevileşme Arasındaki Fark

Bir bireyin yaşamında doğaüstü alanın günlük yaşamı şekillendirme

gücünün azalması (sekülerleşme) ile, aynı bireyin geçmişe kıyasla daha fazla dünyevi arzu ve hırslara sahip olması ve enerjisini bu dünyaya harcamasının (dünyevileşme) benzer anlama gelme zorunluluğu yoktur. Muhakkak ki İslam'ın ya da bir başka doğaüstü öğretinin belli bir yorumunda dünyevi hırslar dinin kendisinden uzaklaşıldığı şeklinde yorumlanabilir. Bu anlaşılırdır ve bu durumda dünyevileşme ve sekülerleşme aynı anlama gelecek şekilde kullanılabilir. Ancak İslam'ın bir yorumundan yola çıkılarak ortaya konan bu denklemin genelleştirilmesi, toplumsal yaşamdaki farklı denklemlerin göz ardı edilme tehlikesini barındırmaktadır. Zira İslam dışı farklı doğaüstü öğretilerin dünyevi arzular karşısındaki tutumunun İslam dininin tutumu ile aynı olma zorunluluğu olmadığı gibi, İslam'ın tek bir yorumu da -aynen yukarıda aktarıldığı gibi- dünyevi arzuların kötülenmesi olmayabilir. Dünyevi çabayı öven bir doğaüstü öğretinin varlığı ya da dünya ile öte-dünyayı dengede tutmak gerektiğini ifade eden İslam dairesi içindeki bir yorum, “sekülerleşme=dünyevileşme” denklemini bozmaktadır. Bu sebeple akademisyenlerin kendi din yorumlarından yola çıkarak sekülerleşme ve dünyevileşme kavramlarını aynı anlama gelecek şekilde kullanmaları günlük yaşamda karşılaşılan bazı tipolojileri dışarda bırakabilmektedir. Makalenin iddiasını daha net ortaya koyabilmek için bu bölümde dört farklı tipoloji okuyucuya sunulacak ve bu iki kavramın nasıl farklılık arz ettikleri betimlenecektir.

D. 4 Farklı Tipoloji

Tablo 1. Dünyevilik-Sekülerlik İkilğinde Dört Farklı Tipoloji

	Seküler	Deseküler
Dünyevi	A Kişisi	B kişisi
Adünyevi	C Kişisi	D Kişisi

Vurgulanmalıdır ki, bu tipolojiler ortaya konulurken, sosyal bilimler alanında çalışma yapmaya olanak tanıyan Weber'in "ideal tip" kavramından faydalanılmıştır. İdeal tipler Weber sosyolojisinde olguları anlamak için kullanılan kavramsal ya da analitik modellerdir (Ertit, 2019, s. 123). Weber (1949, s. 90), “şey”lerin karakteristik özelliklerini yansıtan, “gerçek”ten bağını koparmamış, kendisi hipotez olmayan ama yardımcı ile hipotez oluşturulan ve araştırmaların anlaşılması için gerekli olan bu kavramlara ideal tip demektedir. Muhakkak ki yukarıda ifade edilen tipolojilerin “ama”lı “fakat”lı noktaları mevcuttur. Ancak Weber’e göre bu tipolojilerde ortak bir temel ve ayırt edici özellikler var ise (ideal tip), onları o tipolojinin içerisine

yerleştirebiliriz. O nedenle Tablo 1'deki dört tipolojinin yazarlar tarafından Weberyen bakış açısı ile ortaya konduğunun ifade edilmesi gerekmektedir. Bu tipolojilerde A kişisi hem seküler hem de dünyevi özellikler taşıırken, B kişisi aynı anda hem deseküler hem de dünyevi olarak tanımlanmaktadır. C kişisi günlük yaşamını adünyevi ve seküler şekilde yaşarken, D kişisi ise hem adünyevi hem de desekülerdir. Bu dört tipolojinin detaylı açıklanması ve örnekleri aşağıda sunulmuştur. Ancak vurgulanmalıdır ki, B ve C tipolojileri ile akademik metinlerde daha az karşılaşılmışından dolayı, onların açıklamaları A ve D tipolojilerine kıyasla daha detaylı ve örneklendirilerek verilmiştir.

1. Tipoloji 1: Hem seküler hem de dünyevi olan A kişisi.

Bir birey hem seküler hem de dünyevi olabilir. Seküler olarak tanımlanması, onun günlük yaşamında bir doğüstü öğretinin etkisi altında olmadığı anlamına gelmektedir. Yani herhangi bir davranışının ve düşüncesinin ardındaki nihai sebebin doğüstü alanla ilgili olmaması, o kişiyi seküler olarak tanımlamamıza imkân vermektedir. Bununla birlikte, A kişisi seküler olmasının yanında bu-dünya ile kurduğu ilişki tarzından dolayı dünyevi olarak da tanımlanmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, mal/mülk hırsı, dünyevi unvanlara merakı, makam sevdası ve diğer dünyevi arzular için sürekli bir çaba içinde olması ve bu çabanın nihai sebebinin herhangi bir doğüstü öğretisi olmaması, onun dünyevi-seküler olarak tanımlanmasına imkân vermektedir. Bu durumda A kişisini -ideal tip olmak şartı ile- şu şekilde tanımlayabiliriz:

Sekülerdir, çünkü günlük yaşamı için doğüstü alanı referans olarak kullanmamaktadır.

Dünyevidir, çünkü dünyevi arzuları/hırsları onun günlük yaşamına yön vermektedir.

2. Tipoloji 2: Hem deseküler hem de dünyevi olan B kişisi.

Türkçe akademik metinlerde sekülerleşme ve dünyevileşme aynı anlama gelecek şekilde kullanılmalarına rağmen, yukarıda ifade edilenler ışığında denilebilir ki bireyler hem "deseküler" hem de "dünyevi" bir yaşam tarzına sahip olabilirler. Böyle bir tipoloji sekülerleşme ve dünyevileşmeyi aynı anlama gelecek şekilde kullananlar için anlamlı görünmeyecektir. Ancak bu kimseler için böyle bir bireyin var olması mümkün görünmese de aynen A kişisi gibi B kişisinin de ideal tipinden bahsedilebilir. Bu tipoloji için üç örnek vereceğiz. Birinci örnek İslam dini, ikinci örnek Protestanlar ile ilgili iken son örneğimiz teorik olacak.

İslam dini ile ilgili olarak vurgulanması gereken şey dünyevi davranış

kalıplarına sahip olan bazı bireylerin bunu dinlerini kullanarak meşrulaştırmalarıdır. Müslümanların yoksul olma zorunlulukları olmadığını, Allah'ın çalışmayı öğütlediğini ve çalışma sonucunda kazanılan şeyin helal olduğunu savunmaktadırlar. Özbolat (2015, ss. 189-218) dindar orta sınıflarla ilgili Adana'da 61 kişi ile gerçekleştirdiği çalışmasında katılımcıların cümleleri ile bu yaklaşımı altı boyutta ortaya koymaktadır:

1. Müslüman her şeyin en güzeline layıktır.

Bence bir bayanın başörtüsü ile moda uyması, bir Müslümanın son model araba kullanması vs. dine uygun olmadığı anlamına gelmez. Yani Müslümanın da güzel giyinmeye ve araba kullanmaya hakkı var. (Aile hekimi, 28, K, Lisans mez.)

2. Helalinden kazanır, istediğim gibi harcarım.

Dindar insan, mütevazı yaşamalı belki ama bugünler için çok bekledim. Alın terimle kazanıyorum, istediğim gibi de harcıyorum. (Doktor, 30, E, Lisans mez.)

3. Statü sahibi olmamız hayatımıza yansımalıdır.

İnsan statü sahibi olup, gelir düzeyi arttıkça daha seçici oluyor kalite ve marka konusunda. [AVM'ler] iyi bir sosyal mekân işlevi görüyor bizim için. Oysa dinlenmek ve huzur için ziyaret mekânının camiler olması gerekirdi. (Tekniker, 39, E, Lisans mez.)

4. Kapitalizmi yeniden yorumlamak gerekir.

Hz. Muhammed'in hayatının büyük bir bölümünde ticaretle ilgilendiği ve bir hadisi şerifte rızkın onda dokucu ticarettir buyurduğu belirtilmez mi? Bu mantığa göre, İslam dininde mülk edinme olumlu bir anlama gelir. (Pastaneci, 41, E, Lise mez.)

5. Müslümanın konumu gereği örnek olması

Toplumda önemsiz, değersiz insanlar olarak görülen Müslümanlar hep dışlansın mı? Müslümanlar, fakir, muhtaç zavallı mı olsunlar? Ötelenen Müslüman nasıl önderlik edebilir? Müslüman'ın iyi yaşamaya, dünya nimetlerinden faydalanmaya hakkı yok mu? Ayrıca zenginler olmasa zekâtı kim verecek sorusunu cevaplayamıyoruz. Servet düşmanlığı da doğru değil. (Akademisyen/Öğretim Üyesi, 42, E, Doktora mez.)

6. Sosyal çevre baskısı var, ortama uyum göstermemiz gerekir.

Uzun yıllar Müslümana yakışanın sade, gösterişsiz ve mütevazı bir yaşam olduğunu savundum, durdum. Şimdi gelinen noktada başkalarında eleştirdiğim birçok davranışı ben sergiliyorum. Örneğin yeni bir ev aldık, büyüklüğü 240 metrekare. Önceki evim

3+1 ve 120 metrekareydi. Eşim ve iki çocuğumla rahatlıkla yetmesi gerekirdi. Ama öyle olmadı. Evde daralıyordum, çevrem, arkadaşlarım, akrabalarım 4+1de oturuyordu ve evler ortalama 200 m2 idi. İnsanın yaşamında çevre belirleyici başka birçok konuda olduğu gibi. (...) Şimdi israfa kaçacak boyutta bir ev almamı, “dünyada mekân, ahirette iman” diyerek meşrulaştırıyorum. (Diş Hekimi, 40, K, Lisans mez.)

Görülmektedir ki bu tipolojiye dâhil edebileceğimiz kişiler Allah'ın onlara “Bu dünya nimetlerinden faydalanın.” dediğini savunup, sahip oldukları dünyevi arzuları kendi dinlerini kullanarak savunmaktadırlar. “Modern hayatla (...) iğreti durmayan bir uyum arayışı (...) tüketimi meşrulaştırma eğilimini de beraberinde getirmektedir. (Aydınalp, 2017, s. 104). Bu durumda kişi, hâlihazırda Allah'ın ya da Kur'an-ı Kerim'in ondan istediklerini yerine getirdiğini iddia ediyorsa ve yaptıklarını bu şekilde meşrulaştırıyorsa deseküler davranış sergilemiş olmaktadır. Ancak, bu dünyanın sunduğu olanaklar için mücadele etmesi ve dünyevi arzularının peşinde koşması, onun aynı zamanda dünyevi sıfatı ile de nitelendirilebileceğini göstermektedir. Bu durumda B tipolojisi, genelde iddia edilenin aksine, bir bireyin hem deseküler hem de dünyevi olabileceğinin örneği olarak ortaya konulabilir.

Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* eserinde bahsettiği Protestanlar, bu tipolojinin ikinci örneği olarak verilebilir. Weber (1997[1905]) bireylerin ekonomik davranışlarının ardındaki motivasyonu anlamak için yer yer dinsel dogmalar ve bunların yorumlarına da bakmak gerektiğini belirtmiştir. Kitabındaki iddiası Protestanlığın belli bir yorumunun kapitalist rejimin gelişimine katkı sunabileceğidir. Yöntem olarak Durkheim'in *İntihar* kitabındaki yöntemi kullanan Weber, nasıl ki Durkheim (2005[1897], ss. 19-20, 50, 202-03) rakamlara bakarak erkeklerin kadınlardan, Protestanların Katoliklerden, yaşlıların gençlerden, yoksulların zenginlerden daha fazla intihar ettiğini ortaya koyup, bu olgunun ardında yatan sebepleri anlamaya çalıştı ise, benzer şekilde kendisi de Almanya'nın zengin ve kapitalizmin daha gelişkin olduğu bölgelerinde Protestan çoğunluğun olmasının ardında Protestan ahlakının olabileceğini iddia etmişti. Bu ahlaka göre,

- Lanetlenmiş olup olmadığımız -önceden- bellidir, ve bunu değiştiremeyiz.
- Tanrı dünyayı kendi ünü için yaratmıştır ve kurtulması ya da lanetlenmesi gereken insanın ödevi, Tanrının şerefi-ünü için çalışmak ve onun krallığını kurmaktır.

Bunun sonucu olarak,

- Bu günah dünyasında inanan Tanrı için çalışmalıdır. Çünkü bireyler seçilmiş olup olmadıklarını ekonomik durumlarındaki değişimle anlayacaktır (Weber, 1997, ss. 138-143).

Mesleği yerine getirirken ortaya çıkan zenginlik ise sadece ahlakî değil, aynı zamanda yaratıcının buyruğudur da (Weber, 1997, s. 143). Akılcı, düzenli, sürekli çalışma yaratıcının emrine boyun eğme olarak adlandırılır (Aron, 2010, s. 379). Kapitalizm işin akılcı örgütlenmesini ve kârın biriktirilmesini ister iken Protestanlık da yaratıcı için bunu yapar. Bu durumda inancı öyle emrettiği için kendisini çalışmaya aday bir bireyin bu davranışının seküler olduğunu iddia etmek çok mümkün görünmemektedir. Zira doğaüstü bir öğretinin emri ile bunu yerine getirmektedir. Buna ek olarak, Tanrı'nın merhametine sahip olmak için durmadan çalışmanın ve kâr biriktirmenin de adünyevi değil dünyevi bir davranış kalıbı olduğu vurgulanmalıdır. Bu durumda hem seküler hem de dünyevi olan A tipolojisinden farklı olarak B tipolojisi deseküler ama aynı zamanda dünyevi bir nitelik arz edecektir. Belirtmelidir ki, Weber'in (1978, s. 542) *Ekonomi ve Toplum* eserinde "kurtuluş"a (salvation) ulaşmak için seçilen yolları tanımlamak üzere ortaya koyduğu 4 tipolojiden ikincisi, yani "bu dünyacı çileciler" (*inner-worldly ascetics*) bizim burada ifade ettiğimiz tipoloji ile benzer örüntüye sahiptir. Weber bu tipolojiyi kurtuluş için dünyaya iştirak edenleri (*participation within the world*) tanımlamak için kullanmaktadır.

B kişisi için ortaya konan birinci ve ikinci örnekler hâlihazırda pratik olarak gözlemlenebilen örnekler iken, üçüncü örneğimiz teorik olacak. Yani okuyucudan bir din ya da dinî öğreti tahayyül etmesini talep edeceğiz. Bu dine göre, eğer bir kişi cennete gitmek istiyorsa o zaman dünyada maddi anlamda çok başarılı olmalıdır. Bu teorik din, kendisine inananlardan iş hayatında yükselmeyi, mal/mülk sahibi olmayı, hangi iş kolunda ise o iş kolunda statü sahibi olmayı istiyor olsun. Bu durumda, bu dine mensup olan biri, inancından dolayı (dini emrediyor diye) dünyevi hırslara sahip olacağından bu birey için deseküler ve dünyevi sıfatları kullanılabilir. Bu durumda B kişisini -ideal tip olmak şartı ile- şu şekilde tanımlayabiliriz:

Dünyevidir, çünkü dünyadaki maddiyatına önem vermektedir.

Desekülerdir, çünkü doğaüstü alan (bu örneklerde din³) onun günlük

³ "Her ne kadar sekülerleşme kavramının merkezinde 'doğaüstü alan' olsa da toplumların hayatında -en azından 21. yüzyılın modern ya da modernleşmekte olan toplumları için- doğaüstünün en güçlü, yaygın ve bilinen ayağının din olduğu söylenebilir. O nedenle, dini merkeze alan sekülerleşme tanımlarının doğaüstü ve toplum arasındaki ilişkileri anlamak

yaşamını şekillendirmektedir.

3. Tipoloji 3: Hem seküler hem adünyevi olan C kişisi.

Söz konusu İslam olduğunda bazı akademik metinlerde bir kişinin dünyevi arzulara sahip olması o kişinin dinden uzaklaştığı şeklinde yorumlanmaktadır (Güler, 2001, s. 43; Tekin, 2009a, s. 17; Malkoç, 2019, s. 254). Bu sebeple aşağıda detaylı şekilde ortaya konduğu gibi birçok akademik metinde sekülerleşme ve dünyevileşme aynı anlama gelecek şekilde kullanılmaktadır. Ancak, C tipolojisinde olduğu gibi bir birey hem seküler bir kültüre sahip olup hem de adünyevi olabilir. Yani doğaüstü bir öğretiye bağlı olmaksızın hayatını devam ettirirken, aynı şekilde bu dünyanın arzu ve hırslarından da arınmış olabilir. Yine ideal tip olarak C tipolojisini somutlaştırmak için “hipotetik” olarak aynı bölümde çalışan iki akademisyen örnek olarak verilebilir.

Tablo 2. İki Akademisyen Üzerinden Seküler/Deseküler Kavramları

		Akademisyen Ahmet Bey	Akademisyen Burak Bey
İslam İnanç ve Pratiklerinden Bazıları	Allah İnancı	Var	Yok
	Namaz	Var	Yok
	Oruç	Var	Yok
	Hac/Umre	Var	Yok
Seküler / Deseküler		Deseküler	Seküler
Bazı Dünyevi Tutumlar	Ek ders almak için bölüm arkadaşları ile tartışma	Var	Yok
	Dekanlık için mücadele	Var	Yok
	2. Ev	Var	Yok
	Sürekli Araba Değiştirme	Var	Yok
	Başkalarının aldığı maaş, araba, ev ve diğer mülkleri kendisinininki ile kıyaslama	Var	Yok
	Yazlık	Var	Yok
Dünyevi / Adünyevi		Dünyevi	Adünyevi

için yeterli veri sunmayacağı iddia edilse de dinin, diğer doğaüstü ile ilgili öğretilere kıyasla, daha baskın olduğu vurgulanmalıdır.” (Ertit, 2019: 49)

Bu hayali akademisyenlerden Ahmet Bey, İslam dininin inanç kaidelerine bağlı olduğu gibi aynı zamanda İslam'ın ondan beklediği ritüelleri ve pratikleri de günlük yaşamında yerine getirmektedir. Her ne kadar tabloda temel ve sembolik 3-4 kriter ortaya konmuş olsa da vurgulanmak istenen Ahmet Bey'in inançlı biri olduğu ve inancının özellikle pratik boyutunu hayatına yansıttığıdır. Burak Bey ise herhangi bir doğaüstü öğretiye sahip olmadan günlük yaşamını idame ettirmektedir. Bu durumda Burak Bey'in Ahmet Bey'e kıyasla daha seküler olduğu ifade edilebilir. Vurgulanmalıdır ki burada mutlak bir ifadeden bahsedilmemekte, iki örnek arasında kıyas yapılmaktadır.

Ancak, bununla beraber, söz konusu dünyevi arzu ve hırslar ise, ek ders almak için mücadele eden, dekan olabilmek için kulis yapan, günlük mesaisinin bir bölümünü malını/mülkünü nasıl arttıracığına harcayan ve bununla birlikte başkalarının sahip olduğu mülklere dair "merak" besleyen Ahmet Bey'in, bu tarz hırsları ve arzuları olmayan Burak Bey'den daha dünyevi olduğu iddia edilebilir. Bu durumda "dünyevi arzuları ve hırsları olan her bireyin sekülerleştiği" ya da "sekülerleşen her bireyin dünyevileştiği" iddialarına sahip olan metinlerin bu tarz tipolojileri gözden kaçırma ihtimalleri olduğu belirtilmelidir. Zira bir bireyin seküler kültüre sahip olması onu dünyevileştirmek zorunda olmadığı gibi, dünyevi arzularından uzak olan her kişi de doğaüstü inancı olan bir deseküler olmak zorunda değildir. Ancak bir kez daha ifade edilmelidir ki, bu tablodan yola çıkarak seküler olarak tanımlanan Burak Bey'in herhangi bir dünyevi arzusu ya da hırsı olmadığı iddia edilmemektedir. Tablo, Ahmet Bey ve Burak Bey kıyaslaması üzerine kuruludur ve iddia edilen şey, Türkiye'de genellikle kabul edilen "sekülerleşme=dünyevileşme" denkleminin günlük hayattaki "bazı" tipolojileri göz ardı etme ihtimali olduğudur.

C tipolojisi için yardım amaçlı kurulan AHBAP adlı sivil toplum kuruluşu da örnek olarak verilebilir. Rock sanatçısı Haluk Levent'in öncülüğünde 2017 yılında kurulmuş olan AHBAP'ı hem seküler hem de adünyevi bir kurum olarak tanımlamamızın sebebi şudur: Yaptıkları yardımı dinî bir gerekçe ile ya da herhangi bir doğaüstü öğreti öyle istediği için gerçekleştirmediklerinden AHBAP seküler bir kurumdur. Ancak, kâr amaçlı olmayan bir yardım kuruluşu olduğundan ve "dünya nimetlerinden alabildiğince pay alma yarışında" olmadığından "dünyevi" değildir. AHBAP'ın sitesinde derneğin amacı açıklanırken İslam başta olmak üzere herhangi bir doğaüstü öğretiye atıfta bulunulmamıştır:

Ahbab Derneği, ihtiyaç sahibi kişilere ayni ve nakdi olmak üzere her türlü yardımda bulunmak, toplumda yardımlaşma bilincinin

güçlenmesini sağlamak, iyi insan ve iyi toplum inşasına hizmet etmek, yeni işbirliği modelleri ve projelerle çağdaş ve sürdürülebilir yardımlaşma ve dayanışma ağları oluşturmak, yerel kültürün korunarak günümüz teknolojik olanaklarıyla gelişmesine ve geleceğe taşınmasına katkı sağlamak amacı ile kurulmuştur. (AHBAP, t.y.)

AHBAP'ın kurulduğu 2017 yılından bu makalenin kaleme alındığı 2020 yılının Aralık ayına kadar da milyonlarca lira değerinde yardım (burs, aynı yardım, yardıma aracı olma vb.) ihtiyaç sahiplerine ulaştırılmıştır. Derneğin “dünya nimetlerinden pay alma yarışına girmiş” olmadığını göstermek için “yasal kayıtları, banka hesap dökümleri, bağışçı ve ilgili kurumlar ile yapmış olduğu yazışmalar, karar defterleri, burs yönetmeliği, burs başvuru ve özlük dosyaları, burs kararlarına ilişkin tutanak ve dosyalar” (AHBAP Denetim Raporu, t.y.) bağımsız denetleme kuruluşları tarafından denetlenmekte ve kamuya açık şekilde raporlanmaktadır.⁴

Weber'e atıfla ideal bir tip olarak ortaya konulan C tipolojisi ve özellikle bu tipoloji ile ilgili adünyevi kavramı sadece kurumlarla değil, şahıslar özelinde de somutlaştırılabilir durumdadır. Bu noktada ODTÜ Sosyoloji bölümünde çalışmış düşünür Ulus Baker'i örnek olarak vermek istiyoruz. Vefatından önce ve sonra onun günlük yaşamına dair anlatılanlarla C tipolojisi özelinde yukarıda ifade edilenlerin paralellik taşımasından dolayı Baker'i örnek olarak seçtik. Ancak burada iki noktanın altının çizilmesi gerekmektedir. Makalenin yazarları olarak, C tipolojisinin oldukça yaygın olduğunu iddia etmiyoruz. Aksine, bu çalışmanın herhangi bir tipolojinin yaygınlığı ya da azlığı ile ilgili bir iddiası yoktur. Amacımız akademik metinlere yansıyan “sekülerleşme=dünyevileşme” denkleminin Ulus Baker gibi bireyleri dışladığını ortaya koyma arzusudur. Vurgulanması gereken bir diğer nokta ise Baker'in kişiliği ile ilgilidir. Aşağıda Baker ile ilgili yazılanlar onun günlük yaşamının karikatürize edilmiş, mitleştirilmiş ya da Tanıl Bora'nın (2007) ifadesi ile kültleştirilmiş hali de olabilir. “Kamusal bir figür olarak Ulus Baker... Kâmil bir efsaneydi, değil mi? Medya-aşırı, alternatif bir şöhreti vardı onun. Nâmını işitenler, uzaktan bilenler için, live bir delidâhî imgesiydi... Onun hikâyeleri, anekdotları bire bin katılarak orada burada anlatılırdı. Zamanımızın (zamanışı) bir kahramanı...” O nedenle makalenin yazarları olarak iddiamız aşağıdaki ifadelerin birebir Ulus Baker'i yansıttığı

⁴ AHBAP özelinde vurgulanması gereken bir nokta bulunmaktadır. Örneğin sanatçı Haluk Levent ya da AHBAP'taki diğer üyeler “kâr” için olmasa da prestij ve tanınırlık gibi sembolik sermaye geliştirmeye yönelik bir hedefe sahiplerse bu durumda AHBAP örneği tipoloji için doğru örnek olmaktan çıkacaktır.

değildir. Ama Ulus Baker ile ilgili yazılanların (kendisi öyle olsa da olmasa da) C tipolojisi ile örtüştüğü ifade edilebilir.

Gittiği yer her neresiyse, hangi dinin cenneti, hangi hiçlik, hangi ebediyetse, orada kendine mahsus bir statüsü olacağı kesin. Anlayamadıklarımız, yapamadıklarımız, beceremediklerimiz için hakkımızı helâl etsin. Ama asıl, her neresi ise orası, ne olur artık kendine iyi baksın. (Bora, 2007)

Yayın sayısı, indeksli dergi, doktora derecesi, isim yapma vs. umurunda değildi onun. Hiçbir zaman bir CV'si olmadı mesela; ki ona da yakışmazdı oturup CV'sini çıkarmak. (Erdoğan, 2007, s. 17)

Ama zaten neredeyse onu tanıdığımızdan beri, aramızda, bir bedeni, bedeni ihtiyaçları yokmuşçasına varolmasına (...) alışmış değil miydik? (...) Görünüşüyle, bir münzevinin dünyaya, hayata sırt dönmüşlüğüne (...) (Laçiner, 2007, s. 3)

Dönüp kendi hayatlarımıza, kariyer tutkumuza, kredi kartı stratejilerimize, tatil planlarımıza (...) iyi giyinmeye, sağlıklı yaşamaya tapınmamızı eleştiremediğimiz için Ulus'un camsız gözlüğüne, ipe tutturulmuş pantolonuna (...) lafi getirmemiz? (...) Bu dünyaya ilişkin iddialarından vazgeçmişti. (...) Dünyevi faaliyetler dizgesi için kılını kıpırdatmayan, bunu ısrarla (...) gerçekleştiren bir insanın (...). (Çiğdem, 2007, ss. 8-9)

Tek camı olmayan ve her tarafı bantlarla tutturulmuş gözlüğü ve üzerinden dökülen hırkasıyla kürsüye geldiğinde şaşırılmış, "Ne konuşabilir ki bu adam?" demiştim. (Meriç, 2016)

Ulus Baker, entelektüel dünyamızın bir yıldızıydı. (...) kendisinin ışık bir çabası yoktu çünkü ona ihtiyaç duymayacak kadar aşkın biriydi. O bir bohemdi. (Şengül, 2012)

O dünyada-oluşun (being-in-the-world) absürd tezahürlerine isyan etmiş, bunun getirdiği zaruretlere olabildiğince sırtını dönüp (...), bir bakıma, bizim içine gömüldüğümüz günlük hayatın dar odasından çıkıp gitmişti. (Özdemir, 2007, s. 39)

Ulus Hoca'nın bende kalan görüntüsü hala gözümün önündedir: elinde bir şarap kadehi, gözlüğünün bir camı eksik (evde düşürüp kaybetmiş), pantolonunun kemer nahiyesinde bir ip bağlı, vb... (Özdemir, 2007, s. 41)

Bu ifadeler, aynen C tipolojisinde olduğu gibi, Baker'in de hem öte-dünya ile hem de bu-dünya ile ilgisi olmadığını ortaya koymaktadır. Doğaüstü alan onun günlük yaşamını şekillendirmediği gibi (seküler), aynı zamanda o, bu dünyanın arzu ve hırslarından da uzak (adünyevi) bir kişilik

özelliği çizmektedir. Muhakkak ki yukarıda yazılanlar “gerçek” Baker’i yansıtmıyor olabilir. Zira onun yakın arkadaşı Tanıl Bora’nın şu ifadeleri, onunla ilgili yazılanlara ihtiyatlı yaklaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır:

Ulus’u sevenlerin, tanıyanların ve bilenlerin çoğunun da canını sıkkan şöyle bir şey var Ulus’la ilgili; bir tür kültürleştirme, bir tür mitleştirme... Bir Ulus imgesi var ortalıkta dolaşan. Biraz karikatürize ederek, bazen acayip mistikleştirerek, bir ahir zaman dervişi kılığına sokarak. Bu, onu tanımış, sevmiş olanları çok üzüyor. (Gök, 2019)

Ulus Baker’in gerçek kişiliği seküler ve adünyevi miydi bilmiyoruz, ancak onunla ilgili yazılanlar bu makalenin ifade etmek istediği adünyevi-seküler tipolojisi ile uyumludur. Bu durumda C kişisini -ideal tip olmak şartı ile- şu şekilde tanımlayabiliriz:

Sekülerdir, çünkü günlük yaşamı için doğaüstü alanı referans olarak kullanmamaktadır.

Adünyevidir, çünkü bu-dünyanın arzuları/hırsları onun günlük yaşamına yön vermemektedir.

4. Tipoloji 4: Hem deseküler hem de adünyevi olan D kişisi.

Bir birey hem deseküler hem de adünyevi olabilir. Deseküler olarak tanımlanması, onun günlük yaşamında bir doğaüstü öğretinin etkisi altında olduğu anlamına gelmektedir. Yani davranışlarının ve düşüncelerinin ardındaki nihai sebebin doğaüstü alanla ilgili olması, o kişinin deseküler olarak tanımlanmasına imkân vermektedir. D kişisi, deseküler olmasının yanında aynı zamanda dünya ile kurduğu ve belki de kurmadığı ilişkiden dolayı da adünyevidir. Mal/mülk hırslarının hayatını şekillendirmemesi, dünyayı ahirete öncelememesi, dünyevi unvan, statü veya makam sevdasının olmaması, bilinen dünyevi arzularını tatmin için çaba göstermemesi onu adünyevi yapmaktadır.

D tipolojisine İslam dünyasından mutasavvıfları, Hristiyan dünyasından ise Fransiskanları ve Dominikanları örnek olarak verebiliriz. Hz. Muhammed’den sonra Müslümanlar arasında çıkan siyasi anlaşmazlıklara, insanlar arasında bencilliğin ve servet düşkünlüğünün artmasına tepki olarak ortaya çıktığı söylenen tasavvuf, Asr-ı saadetteki dindarlığa dayalı hayata atıf yapmakta, dünya ile ilgili şeylerde az ile yetinmeyi, dünyevi arzulara karşı sabretmeyi, Allah ile huzur bulmayı önermektedir. Bu da Öngören’in (2011, s. 119) belirttiği gibi,

Kur’an-ı Kerim’de (...) ve hadislerde (...) müminlerin dünya

hayatına ve maddî zevklere dalmamaları, âhirete ve mânevî değerlere öncelik vermeleri hususundaki kuvvetli vurgu sûffilerin âhiret hayatına dünya hayatından daha fazla önem vermelerine yol açmış, Allah'ı görüyormuş gibi ibadet eden takvâ sahibi bir mümin olabilmek (...) tasavvufun gayesi haline gelmiştir.

Aziz Francis (1181-1226) tarafından İtalya'da 1209 tarihinde kurulmuş olan Fransisken cemaati de Aziz Dominik (1170-1221) tarafından Fransa'da kurulan Dominiken cemaati de kendilerine Hz. İsa ve havarileri gibi yaşamayı esas almış olup, dünya nimetlerinden uzak sade bir hayatı benimsemeleriyle öne çıkmışlardır (Tarakçı, 2009, ss. 829-833). Bu tipolojinin Weberyen literatürdeki karşılığının öbür-dünyacı çileciler (*world-rejecting ascetics*) olduğu ifade edilebilir. Weber (1978, s. 542) bu tipolojiyi şu şekilde tanımlıyor: "Kurtuluşu gerçekten arama ve buna yoğunlaşma, "Dünya" dan resmi bir geri çekilmeyi gerektirebilir: aile ile kurulan sosyal ve psikolojik bağlardan, dünyevî mallara sahip olmaktan ve siyasi, ekonomik, sanatsal ve erotik faaliyetlerden - kısacası, tüm varlıksal ilgi alanlarından..." Bu durumda D kişisini -ideal tip olmak şartı ile- şu şekilde tanımlayabiliriz:

Desekülerdir, çünkü günlük yaşamında doğaüstü alanı referans olarak kullanmaktadır.

Adünyevidir, çünkü dünyevî arzulara karşı sabretmekte, bu-dünyanın arzuları/hırsları onun günlük yaşamına yön vermemektedir.

E. Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram

Ulaşılabilecek son noktanın öte-dünya olduğunu, öte dünyada iyi şeylerle karşılaşmak için bazı dünyevi arzu ve hırsların kontrol altına alınması gerektiğini ifade eden bir kutsal kitaba inananlar için dünyeviliğin ya da dünyevileşmenin sekülerleşme ile yani doğaüstü alandan uzaklaşma ile ifade edilmesi anlaşılırdır. Ancak Türkiye'deki esas sorun, bu iki kavramın yer yer birbiri yerine kullanılıyor olması değil, bu kullanım tarzından dolayı neredeyse tartışmaya açık olmayacak şekilde bu kavramların eşanlamlı kabul edilmiş olmasıdır. Bu yanlış kullanım tarzına akademik metinlerle birlikte, geleneksel ve sosyal medyada sıklıkla rastlanmaktadır. Çalışmamızın bu kısmında Türkiye'deki yazında eşanlamlı kullanımlara örnekler vermek istiyoruz. Bunu yaparken de farklı mecralardaki yazıları sınıflandırarak başlıklandırmanın konuyu daha anlaşılır kılacağını düşünmekteyiz.

1. Akademi

Çalışmamızda öncelikle tezler ardından diğer akademik üretilere yer verilmiştir.

2004 yılında yayımlanan bir yüksek lisans tezinde “Sekülerleşme kavramına karşılık olarak Türkçede dünyevileşme kavramının kullanıldığını söyleyebiliriz.” (Önen, 2004, s. 24) şeklinde bir ifade bulunmaktadır. Yusuf Kaplan, Mehmet Aydın ve Yümni Sezen’e referanslar verilerek sekülerliğin -öyle olmamasına rağmen- dikkatleri yalnız bu dünyaya, bu dünyadaki şeylere yoğunlaştırma anlamına geldiği vurgulanmıştır. Hâlbuki C tipolojisinde olduğu gibi, seküler kültüre sahip olan, yani doğaüstü öğretileri günlük yaşamı için referans olarak kabul etmeyen kişilerin “dikkatlerini yalnız bu dünyaya” verme zorunluluğu yoktur.

Bir başka tez ise henüz özet bölümünde şu ifadeleri kullanmıştır: “Sekülerizm (dünyevileşme) Ortaçağ Aydınlanma Döneminden günümüze kadar tartışıla gelmiştir.” (Canpolat, 2007, s. 1). Fark edileceği gibi burada sekülerleşme değil sekülerizm kavramı kullanılmıştır. Hâlbuki sekülerleşme toplumsal bir sürecin adı iken (doğaüstü alanın toplumsal gücünün azalması), sekülerizm bir ideolojidir. İki kavram arasındaki temel fark şudur: Sekülerizm seküler yaşam tarzının yaygınlaşmasını isterken, sekülerleşme hali hazırda var olan bir dönüşümün adıdır. Sekülerizmin aksine, sekülerleşme teorisyenleri bu dönüşümü olumlamak ya da yermek zorunda değildir. Sadece var olan toplumsal değişimin adını koymakla yükümlüdürler. O nedenle tezde geçen “Sekülerizm (dünyevileşme)” ifadesinde sadece farklı kavramlar yok, aynı zamanda kavramların mahiyeti de farklı. Sekülerizm bir ideoloji iken, dünyevileşme -sekülerleşmeden farklı olsa da- bir toplumsal dönüşümü işaret etmektedir.

Bu tezlere ek olarak 2013 yılında yayımlanan *Spinoza ve Machiavelli’de Siyasetin Sekülerleşmesi* adlı tezde şu ifadeler yer almaktadır:

- “Bu dünyaya ait olma, insanın bu dünyaya olan ilgisinin artması sekülerleşme teorisinin en önemli kavramlarından birisidir.”
- “[...] günümüzde *dünyevileşme* olarak kabul edilen *sekülerleşme* teorisine giden yoldaki temel (...)” (Parlar, 2013, s. 2).

Öncelikle ifade edilmelidir ki sekülerleşme teorisinin en önemli iddiası bu dünyaya ilginin artması değildir. Hatta teorinin böyle bir iddiası yoktur. Teori, modernleşme sürecinin doğaüstü anlatıların günlük yaşamı şekillendirme gücünü azaltacağını iddia etmektedir. Ancak yukarıda C tipolojisinde detaylandırıldığı gibi her doğaüstü anlatıdan uzaklaşan birey “bu-dünyacı” olmak zorunda değildir. Yani bireyler hem seküler hem de adünyevi olabilirler. Ayrıca bazı doğaüstü öğretiler de taliplerinden/inananlarından bu-dünyaya ilgilerini arttırmalarını isteyebilir. Bu sebeple sekülerleşme kavramını “bu dünyaya ilginin” artışı olarak değil,

doğaüstü anlatılardan uzaklaşma olarak ifade etmek gerekmektedir.

Benzer kullanımlarla başka tezlerde de karşılaşılmaktadır:

- “Tezin üçüncü bölümünde ise, sekülerleşme (dünyevileşme) kavramı etrafındaki (...)” (Ambaroğlu, 2017, s. 11)
- “ (...) bütünlüğün bozulması dünyevileşme (sekülerleşme) olarak adlandırılabilir.” (Yapıcı, 2018, s. 15)

Bu kullanım şekli ile, yani kavramlardan birinin diğerinden hemen sonra parantez içinde ifade edilerek aynı anlama geldiklerinin vurgulanması ile akademik metinlerde sıklıkla karşılaşılmaktadır (Çarkoğlu & Kalaycıoğlu, 2009, s. 2; Paker & Akçalı, 2013, s. 42; Şahbaz, 2019, s. 2). Başlığı *Türkiye’de Sosyal Hayatta Sekülerleşme ve Göstergeleri* olan bir başka tezde, başlıkta “sekülerleşme” kelimesi yer almasına rağmen çalışmanın amacı şu şekilde ifade edilmiştir: “Çalışmamız bu kitledeki İslamî yaşantılarındaki dünyevileşme eğilimlerinin sosyal hayattaki göstergeleriyle birlikte incelemeyi amaçlamaktadır.” (Cansız, 2017, s. 6).

Tezler gibi akademik makalelerde de benzer kullanım şekilleriyle karşılaşılmaktadır. İlhami Güler “Dünyanın Başına Gelen ‘Derin Sapkınlık’: Dünyevileşme” adlı makalesinin tamamında iki kavramı birbirinin yerine geçecek şekilde kullanmaktadır. Sekülerleşmeyi dünyevileşme ile eş tuttuğu gibi, bu sürecin içerisinde olanları nankör olmak ve ahlaksızlık üretmekle suçluyor ve sembolik örnek olarak Mısır’daki piramitleri yapanları dünyevileşme örneği olarak ortaya koyuyor (Güler, 2001, s. 43). Ancak Güler, hâlihazırda ne dünya malı ile ne de ahiretteki güzelliklerle ilgilenmeyen insanlar olabileceğini düşünmüyor. Ona göre bir birey ya bu-dünyacıdır ya da öte-dünyacıdır. Bununla birlikte, dünyevileşmenin toplumsal göstergelerine dair şu örnekleri veriyor: “Dünyevileşmeyi tüketim kültüründe (israf), ekonomik anlamda çeteleşme ve mafyalaşma oranlarında, ihale yolsuzluklarında, ve halkın bunu meşru görmesinde (Bal tutan parmağını yalar), rant ekonomisinde, ‘akıllı olma’nın ahlaklı olma manasından fırsatçı olma manasına evrilmesinde (...)” (Özdenören & Güler, 2009, s. 110). Hâlbuki seküler bireylerin ihale yolsuzluklarında, çeteleşmede ya da mafyalaşmada yer alma zorunlulukları yoktur. Bir bireyin kendi günlük yaşamını doğaüstü öğretileri esas alarak şekillendirmemesinin o kişileri doğrudan -Güler’in ifadesi ile- “çete” ya da “mafya” üyesi yapma zorunluluğu yoktur. Güler’in iddiasının aksini iddia etmek için Ulus Baker örneğine dahi ihtiyaç olmadığı kanısındayız. Aksine, bir birey hem seküler bir dünya görüşüne sahip olup hem de yolsuzluklardan, mafyalaşmadan, çeteleşmeden veya israf ekonomisinden uzak olabilir. Güler’in ifadeleri, onun doğaüstü

merkezli olmayan bir ahlâkı onaylamadığı anlamına geliyor. Eğer bu ifadeler doğru kabul edilecekse, bu durumda seküler bir kimliğe sahip olan Ulus Baker'in aynı zamanda "israf eden, ekonomik anlamda çeteleşen, ihalelerde yolsuzluk peşinde koşan" bir kimliğe hapsolması gerekmektedir. Güler, kimi bireylerin hem dünyevi arzu/hırslardan arınmış olabileceklerini hem de öte-dünyacı olmayabileceklerini düşünmüyor. Yani hem Firavun'un piramidini hem de ahiret nimetlerini ulaşılabilecek/arzulanacak/uğruna mücadele edilecek şeyler olarak görmeyen insanlar olma ihtimalini yok sayıyor. O nedenle düşünceleri sert bir ikililik barındığı gibi aynı zamanda kavramlar da anlamlarından uzaklaştırılarak kullanılmış oluyor. Zira Güler'in dünyevileşme olarak ortaya koyduğu "soylu atlar (pahalı arabalar), sığırlar (ticaret emtiaları), altınlar, araziler" ve benzeri şeyler kimi seküler bireylerin ilgisini çekmiyor olabilir.

Güler gibi Mustafa Tekin de iki kavramı birbiri yerine kullanmayı tercih ediyor. Başlığı "Değişen Dindarlığın Dünyevileşme Boyutu" olan makalesinin içeriğini açıklarken şu cümleleri kullanıyor: "Bu makalede üç anahtar kelime üzerine odaklanacağımızı belirtmeliyiz. Bunlar 'değişim', 'dindarlık' ve 'sekülerlik'tir. (...) Türkiye'de değişen dindarlığı sekülerleşme bağlamında tartışmaya çalışacağız." (Tekin, 2009a, ss. 14-15). Fark edileceği gibi, başlıkta "Dünyevileşme" kelimesi yer alırken makalenin dünyevileşme değil de "sekülerlik" kelimesi üzerine olacağını öğreniyor okuyucu. Abdurrahman Arslan da kendisine yöneltilen "Sekülerleşme ve dünyevileşme kavramları arasında çok fark görüyor musunuz?" sorusunu "Hayır." diyerek yanıtıyor ve dünyevileşmeyi anlatırken, dünyevileşmenin Müslümanların eşya ile kurmuş oldukları ilişkinin mahiyetindeki dönüşüm olduğunu ifade ediyor (Tekin, 2009b, ss. 57-58). Güler gibi Arslan da sekülerleşmenin eşya/mal/mülk sevdası ile ilgili olmayabileceğini düşünmüyor. Bu bakış açısı, yani seküler kişilerin muhakkak ki dünyevi arzu ve hırsların esiri oldukları ya da olacakları ön-kabulü, günlük yaşamdaki birçok seküler bireyi, yani C tipolojisindeki gibi adünyevi-seküler bireyleri yok saymaktadır. Kerim Buladı'nın (2017, s. 51) aşağıdaki ifadeleri bu bakış açısının özeti olarak ortaya konulabilir:

Günümüzde azımsanmayacak derecede Müslüman kitlenin, servet yığına ve dünyalık elde etme konusunda sekülerlerle bir başka deyişle âhirete inanmayanlarla yarış ettikleri görülmektedir. Varlıklı Müslümanların, giyim, kuşam, lüks, israf, gösteriş, çok katlı binalar, villalar, devre mülkler vs. açısından âhirete inanmayan ya da bu konuda zafiyeti olanlarla azami derecede uygunluk gösterdiği de söylenebilir.

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi, Buladı da sekülerliğin ya da inançsız olmanın, öyle olma zorunluluğu olmasa da, servet yığmak, dünyalık elde etmek, lüks içinde yaşamak, israf etmek, gösterişçi olmak vb. şeklinde kodlanması gerektiğini düşünüyor.

Dünyevileşmeyi “yakın fayda için uzak faydanın gözden çıkarılması” ve “gerçek mutluluğun ve kazanımın bu dünyada olduğuna inanarak âhiret inancının ötelenmesi” şeklinde ifade eden Malkoç (2019, s. 254) da sekülerleşme ve dünyevileşmeyi aynı anlama gelecek şekilde kullanmaktadır. Ancak Malkoç’un dünyevileşmeyi tanımlarken kullandığı “gerçek mutluluğun bu dünyada olduğuna inanarak” yaşama ifadesi, seküler kültüre sahip her birey için geçerli olmayabilir. Bireylerin doğüstü öğretilerden uzak bir dünyayı deneyimlemeleri onların “gerçek mutluluğu” bu dünyada aradıkları anlamına gelmeyeceği gibi, aynı şekilde bazı doğüstü öğretiler de “mutluluğu bu dünyada aramayı” salık verebilir.

Paker ve Akçalı (2013, s. 42) da makalelerinde şu ifadelere yer veriyorlar: “[Karel] Dobbelaere (1981, 1999) dünyevileşmeyi makrodan mikro sosyolojiye uzanan çok boyutlu bir kavram olarak ele aldığı yaklaşımında dünyevileşme ve laikliği birbirine bağlı fakat ayrı kavramlar olarak ele alır.” Ancak Paker ve Akçalı’nın referans olarak gösterdiği Dobbelaere’nin 1981 yılında yayımlanan “Secularization: A multi-dimensional concept” ve 1999 yılında yayımlanan “Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization” adlı eserlerinde dünyevileşme kavramı değil, sekülerleşme kavramı etraflıca tartışılır (Dobbelaere, 1981, s. 3, 1999, ss. 231-234). Dobbelaere’nin eserlerinde dünyevileşme ve laiklik arasındaki ilişki değil, sekülerleşme ve laiklik arasındaki ilişki ele alınır. Bunlara ek olarak, bazı çevirilerde de benzer yaklaşımla karşılaşılmaktadır. Edward Said’in *Orientalizm* (1994, s. 113) isimli kitabında “Secularized Religion” olarak geçen ifade Türkçe basıma “Dünyevileşmiş Din” (Said, 2017, s. 123) olarak çevrilmiş durumdadır.

2. Medya

Yeni Şafak gazetesinde köşe yazarlığı yapan din sosyoloğu Prof. Yasin Aktay “Dünyevileşme ve dindarlığın medcezirleri” başlıklı yazısına şu cümle ile başlıyor: “Dünyevileşme yani sekülerleşme dünya tarihinde istisnai bir gelişme değildir.” (Aktay, 2020, Nisan 20). Daha önce Diyanet İşleri Başkanlığı yapmış olan Ali Bardakoğlu da bu iki kavramı aynı anlama gelecek şekilde kullanmaktadır. Bardakoğlu’nun Hürriyet gazetesi ile gerçekleştirdiği röportajda (Hakan, 2015, Ocak 14) “maneviyat ve güzel

ahlak vermek yerine, dünya nimetlerinden alabildiğince pay alma yarışına girmiş durumda” olan cemaat ve tarikatları sadece dünyevi kelimesi ile değil, aynı zamanda seküler kelimesi ile tanımlaması buna örnektir. Ancak vurgulanmalıdır ki, “dünya nimetlerinden pay alma yarışına girmiş olmak” seküler bir kurum ya da bireyin karakteristik özelliklerinden biri olmak zorunda değildir. Bireyler ve hatta kurumlar seküler bir kimliğe sahip oldukları gibi aynı zamanda dünya nimetlerinden pay alma arzuları olmayabilir; ve hatta “dünya nimetlerini” başkalarına dağıtabilirler de. Bardakoğlu’nun ifade ettikleri AHBAP, Ulus Baker ve benzer örnekleri dışarıda bırakıyor. Bu durumda Bardakoğlu’nun iddiasının aksine ifade edilebilir ki bazı kurumlar/bireyler hem seküler kültüre sahip olup hem de “dünya nimetlerinden alabildiğince pay alma yarışına girmiş” olmayabilirler ve yine bazı bireyler iki dünyayı da umursamayabilirler.

Tarihçi ama aynı zamanda köşe yazarlığı da yapmış olan Ayşe Hür (2015, Şubat 15) Radikal gazetesindeki köşesinde iki kavramın aynı anlama geldiğini yukarıdaki örneklerde olduğu gibi birini paranteze alarak göstermiştir: “Anglo-Sakson demokrasilerinde bir devrimin değil, doğal evrim sonucu ortaya çıkan ‘dünyevileşme’ (sécularisation, sekülerleşme) (...)”. Gazeteci Cemile Bayraktar (2016, Ekim 27) da iki kavramın aynı olduğunu düşündüğünden yazısında şu ifadeleri kullanmıştır: “Türkiye’de ‘sekülerleşme’ (dünyevileşme, ilâhi olanla bağlarını koparma) ve modernleşme süreci (...)” Yeni Akit gazetesi yazarlarından Abdurrahman Dilipak (2016, Ocak 19) da “Dünyevileşmek” başlıklı makalesine şu cümle ile başlıyor ve makalede başlık haricinde dünyevileşmek kelimesini kullanmıyor: “Kemalistler bizi laikleştiremedi. Ama bugün biz hızla sekülerleşiyoruz.” Yeni Şafak gazetesinden Yusuf Kaplan da iki kavramı aynı anlamda kullanmaktadır: “(...) toplumun sekülerleşme / dünyevileşme katsayısını artırarak, ruhsuzlaştırarak sonuçta bizi vuracağını aslâ unutmayalım, aslâ!” Bu yazarlara paralel olarak, sosyolog Prof. Mazhar Bağlı (2020, Mart 21) da Star gazetesinin Açık Görüş sayfasında “Modern tarihin işaret ettiği toplumsal değişim süreçlerinin tamamı şimdiye kadar hep dünyevileşmeyi yani sekülerleşmeyi doğuran birer dönüşüme neden oldular.” cümlelerine yer veriyor.

Sonuç

Türkiye kamuoyunda kendisine yeni yeni yer bulmaya başlayan “sekülerleşme” kavramının başta dünyevileşme ve laikleşme olmak üzere farklı kavramlarla karıştırılması şaşırtıcı değildir. Ancak her geçen gün daha fazla hayatımıza giren bu kavramın anlam olarak ifade ettiği şeyin daha net

ortaya konması, kamuoyunu ilgilendiren tartışmaların daha sağlıklı zeminde yapılmasına olanak sağlayacağı gibi ileride yapılacak akademik üretimlerin anlatmak istediklerini daha iyi ifade etmelerine yardımcı olabilir. Bu sebeple bu çalışmanın amacı özellikle “dünyevileşme=sekülerleşme” denkleminin uzun yıllar sorgulanmadan kabul edildiği bir ortamda, eleştirel bir okuma yaparak iki kavramın aynı anlama gelecek şekilde kullanılmalarının yaratacağı sıkıntıları tartışmaktır. Doğaüstü alanın toplumsal düzeydeki prestijinin ve gücünün azalması demek olan sekülerleşme ile dünya nimetlerine yönelme anlamındaki dünyevileşmenin aynı anlamda kullanılmaması üretilecek metinlerdeki kavram kargaşasını da önleme potansiyeline sahip olacaktır. Zira bir birey sekülerleşirken ille de dünyevileşmek zorunda olmadığı gibi, aynı zamanda bireylerin dünyevi/uhrevi ikilemiyle açıklanma zorunluluğu da yoktur.

Son olarak makalenin giriş kısmında belirtilenlerin bir kez daha vurgulanması gerektiğini düşünüyoruz. Bu makalede ortaya konulan tipolojilerin toplumsal yaşamda yer alan birçok farklı tipolojiyi dışlama tehlikesi barındırdığının farkındayız. Bu sebeple makalenin yazarları olarak bu tipolojilerin ne günlük yaşamda karşılaşılan diğer tüm tipolojileri kapsadığını ne de bu dört tipolojiyi eksiksiz şekilde ortaya koyduğumuz kanaatindeyiz. Gündelik yaşamların biri diğerinin zıddı olan kategoriler içerisinden okunabilecek kadar açık ve seçik olduğunu iddia etme şansımız bulunmamakta. Aksine, makalemiz, amacımıza uygun olmayacak şekilde bu tipolojileri prototiplerini yansıtmaktan uzak olarak ya da günlük yaşamda daha fazla karşılaşılan/gözlemlenen bazı tipolojileri es geçerek veyahut da realitenin müphemliğini ıskalayacak şekilde kaleme alınmış olabilir. Bu sebeple makalemize okuyucular tarafından eleştiri ve öneri getirilmesi ilerideki çalışmalarımız için yol gösterici olacaktır.



KAYNAKÇA

- AHBAP. (t.y.). *Derneğin Amacı*. <https://ahbap.org/dernegin-amaci>
- AHBAP Denetim Raporu. (t.y.). <https://ahbap.org/bagimsiz-denetim-raporu>
- AKTAY, Y. (2020, Nisan 20). *Dünyevileşme ve dindarlığın med-cezirleri*. Yeni Şafak. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/yasinaktay/dunyevilesme-ve-dindarligin-med-cezirleri-2054895>
- AMBAROĞLU, A. (2017). *Louis Jacobs'a göre kutsal kitap ve dünyevileşme*.

- Yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
<http://dspace.marmara.edu.tr/xmlui/handle/11424/39224>
- ARON, R. (2010). *Sosyolojik düşüncenin evreleri* (8. bs). Kırmızı Yayınları.
- AYDINALP, H. (2017). Din ve Dünyevileşme: Kuzey Kıbrıs Tatlısu Örneği-II. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53(53), 97-128. <https://doi.org/10.15370/maruifd.405245>
- BAĞLI, M. (2020, Mart 21). *Modern insan en büyük iddiasıyla imtihanda*. Star. <https://www.star.com.tr/acik-gorus/modern-insan-en-buyuk-iddiasıyla-imtihanda-haber-1524340/>
- BAYRAKTAR, C. (2016, Ekim 27). *Ak Parti'nin siyasi başarısının sırrı ve sekülerizm tartışmaları*. Yeni Şafak. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/cemilebayraktar/ak-partinin-siyasi-basarisinin-sirri-ve-sekulerizm-tartismalari-2033754>
- BERGER, P. (1967). *The Sacred canopy*. Anchor Books.
- BORA, T. (2007). Ulus, her neredeysen... *Birikim*, (220-221). <https://www.birikimdergisi.com/guncel/1045/ulus-her-neredeysen>
- BREMMER, J. (2008). Secularization: Notes Toward a Genealogy. *Religion: Beyond a Concept* içinde (ss. 432-437 / 900-903). Fordham University Press.
- BRUCE, S. (2002). *God is Dead*. Blackwell.
- BUHÂRÎ, E. A. M. b. İ. (1996). *El-Camiu's-Sahih*.
- BULADI, K. (2017). Sekülerleşme ya da Dünyevileşme Anafonda İnsan (Karun Örneği). *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(2), 39-65.
- BURNETT, G. (1807). *Specimens of English prose writers: From the earliest times to the close of the seventeenth Century*. Longman, Hurst, Rees, Orma and Paternoster Row.
- CANPOLAT, M. (2007). *Hukukî açıdan sekülerizm ve İslamiyet*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ.
- CANSIZ, A. (2017). *Türkiye'de sosyal hayatta sekülerleşme ve göstergeleri*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- CHAVES, M. (1994). Secularization as Declining Religious Authority. *Social Forces*, 72(3), 749-774. <https://doi.org/10.2307/2579779>
- ÇARKOĞLU, A., & Kalaycıoğlu, E. (2009). *Türkiye'de dindarlık: Uluslararası bir karşılaştırma*. Sabancı Üniversitesi. http://research.sabanciuniv.edu/14014/1/Rapor_Dindarl%C4%B1k

pdf

- ÇİĞDEM, A. (2007). Ulus S. Baker olarak Ulus'un hayatı. *Birikim*, (220-221), 8-9.
- DELLALOĞLU, B. (2020). *Poetik ve politik. Bir kültürel çalışmalar ansiklopedisi*. Timaş.
- DİLİPAK, A. (2016, Ocak 19). *Dünyevileşmek*. Yeni Akit. <https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/abdurrahman-dilipak/dunyevilesmek-13482.html>
- DOBBELAERE, K. (1981). Trend Report: Secularization: A Multi-Dimensional Concept. *Current Sociology*, 29(2), 3-153. <https://doi.org/10.1177/001139218102900203>
- DOBBELAERE, K. (1999). Towards an integrated perspective of the processes related to the descriptive concept of secularization. *Sociology of Religion*, 60(3), 229. <https://doi.org/10.2307/3711935>
- DONNE, J. (1840). *Selections from the works of John Donne, D. D. D. A.* Talboys.
- DURAN, B. (1995). Sekülerleşme-laikleşme süreci ve gezegen ölçeğinde sonuçları. *Köprü Dergisi*, 51. <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=215>
- DURKHEIM, É. (2005). *Suicide*. Routledge.
- DÜNYEVİ. (t.y.). *Türk Dil Kurumu Sözlükleri* içinde. <https://sozluk.gov.tr/>
- ERDOĞAN, N. (2007). Ulus'un hayaleti. *Birikim*, (220-221), 17-19.
- ERTİT, V. (2014). Birbirinin yerine kullanılan iki farklı kavram: Sekülerleşme ve laiklik. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 9(1), 103-124.
- ERTİT, V. (2019). *Sekülerleşme Teorisi*. Liberte.
- FENN, R. K. (1969). The secularization of values: an analytical framework for the study of secularization. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 8(1), 112-124. <https://doi.org/10.2307/1385259>
- GIDDENS, A. (2006). *Sociology* (5. bs). Polity Press.
- GIDDENS, A. (2012). *Sosyoloji*. Kırmızı Yayınları. (2006)
- GÖK, E. (2019, Temmuz 12). *Ulus Baker'in 12. Ölüm yıldönümünde Tanıl Bora: 'Dostluğu, politik ve etik bir dava haline getirmiş birisiydi'*. Medyascope. <https://medyascope.tv/2019/07/12/ulus-bakerin-12-olum-yildonumunde-tanil-bora-dostlugu-politik-ve-etik-bir-dava-haline-getirmis-birisiydi/>

- GÜLER, İ. (2001). Dünyanın başına gelen derin sapkınlık: Dünyevileşme. *İslamiyat, IV*, 35-58.
- HAKAN, A. (2015, Ocak 14). *Dindarlıkta ilerleme yok tersine büyük gerileme var*. Hürriyet. <https://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/ahmet-hakan/dindarlikta-ilerleme-yok-tersine-buyuk-gerileme-var-27962106>
- HÜR, A. (2015, Şubat 15). *'Tanrı'nın devleti' mi, 'yeryüzü devleti' mi?* Radikal. <http://www.radikal.com.tr/yazarlar/ayse-hur/tanrinin-devleti-mi-yeryuzu-devleti-mi-1293599/>
- IZUTSU, T. (2018). *Kur'an'da Tanrı ve insan*. (6. bs). Pınar Yayınları.
- İBN MANZUR, C. M. B. M. (1414). *Lisanü'l-Arab XIV*. Daru's-Sadr.
- KİRMAN, M. A. (2015). Sekülerleşme ve dinin geleceği. *Sekülerleşme, Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* içinde (ss. 339-354). OTTO.
- LAÇİNER, Ö. (2007). Ona en fazla yakışan yaşamak da buydu. *Birikim*, (220-221), 3-4.
- LECHNER, F. J. (1991). The Case against Secularization: A Rebuttal. *Social Forces*, 69(4), 1103-1119. <https://doi.org/10.2307/2579304>
- LUCKMANN, T. (1979). The structural conditions of religious consciousness in modern societies. *Japanese Journal of Religious Studies*, 6(1/2), 121-137.
- MALKOÇ, M. (2019). Gençliği Dini Değerlerden Uzaklaştıran Sebepler. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(16), 252-268.
- MARTIN, D. (1965). Towards eliminating the concept of secularization. *Penguin Survey of the Social Sciences 1965* içinde (ss. 169-182). Penguin.
- MERİÇ, M. (2016, Temmuz 10). *Buralı feylesof, pasaklı zeka küpü...* Birgün. <https://www.birgun.net/haber/burali-feylesof-pasakli-zeka-kupu-119333>
- MÜSLİM, b. H. b. M. el-K. en-Nişaburî. (1956). *El-Cami'u'- Sahih*.
- ÖNEN, H. (2004). *Kur'an'da dünya kavramı ve dünyevileşme*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Harran Üniversitesi, Şanlıurfa.
- ÖNGÖREN, R. (2011). Tasavvuf. *DİA* içinde. TDV Yayınları. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tasavvuf>
- ÖZBOLAT, A. (2015). *Kapitalizme eklemleme: Dindar orta sınıfta tüketim kültürü*. Karahan Kitabevi.
- ÖZDEMİR, G. (2007). Ulus Hoca'nın devrimci derbederliği üstüne. *Birikim*,

(220-221), 39-42.

ÖZDENÖREN, R. & Güler, İ. (2009). Dünyevileşme üzerine soruşturma. *Eskiyei*, 13, 108-111.

PAKER, K. O. & Akçalı, S. İ. (2013). Laikliğe ilişkin tutumlar üzerine bir ölçek geliştirme çalışması. *Psikoloji Çalışmaları Dergisi*, 33(1), 41-53.

PARLAR, Y. (2013). *Spinoza ve Machiavelli'de siyasetin sekülerleşmesi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.

SAID, E. (1994). *Orientalism*. Random House.

SAID, E. (2017). *Şarkiyatçılık*. Metis Yayınları.

SLATTERY, M. (2003). *Key ideas in sociology*. Nelson Thornes.

SLATTERY, M. (2010). *Sosyolojide temel fikirler* (Ü. Tatlıcan, G. Demiriz & Ö. Balkız Çev.) Sentez Yayıncılık. (2003)

STARK, R. & Iannaccone, L. R. (1996). Response to Lechner: Recent religious declines in Quebec, Poland, and the Netherlands: A theory vindicated. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35(3), 265-271. <https://doi.org/10.2307/1386557>

ŞAHBAZ, F. (2019). Kemalizm ve seküler fundamentalizm. *Medeniyet Araştırmaları Dergisi*, 4(1), 1-17.

ŞENGÜL, H. (2012, Aralık 1). *Sisyphos'un Kaderi: 'Ulus Baker İçin'*. Bianet. bianet.org/biamag/print/142479-sisyphosun-kaderi-ulus-baker-icin

TARAKÇI, M. (2009). Fransisken ve Dominiken tarikatleri. *Felsefe Ansiklopedisi* içinde (ss. 829-833). Ebabel Yayınları.

TEKİN, M. (2009a). Değişen dindarlığın dünyevileşme boyutu. *Eskiyei*, 10, 14-20.

TEKİN, M. (2009b). Abdurrahman Aslan ile dünyevileşme üzerine söyleşi. *Eskiyei*, 13, 54-69.

ULUDAĞ, S. (1994). Dünya. *DİA* içinde. TDV Yayınları. <https://islamansiklopedisi.org.tr/dunya--tasavvuf>

VOAS, D. & Crockett, A. (2005). Religion in Britain: Neither believing nor belonging. *Sociology*, 39(1), 11-28. <https://doi.org/10.1177/0038038505048998>


WEBER, M. (1949). *On the methodology of the social sciences*. The Free Press of Glengoe.

WEBER, M. (1958). *The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism*. Free Press.

- WEBER, M. (1978). *Economy and society*. (Ed. G. Roth & C. Wittich). University of California Press.
- WEBER, M. (1997). *Protestan ahlâkı ve kapitalizmin ruhu*. Hil Yayın.
- WILSON, B. R. (1969). *Religion in secular society*. C.A. Watts.
- YAPICI, A. (2012). Modernleşme-sekülerleşme sürecinde Türk gençliğinde dinî hayat: Meta-analitik bir değerlendirme. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 12(2), 1-40.
- YAPICI, H. (2018). *Günlük hayatta popüler kültürel bir unsur olarak burçlar*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya.



TWO DIFFERENT CONCEPTS THAT USED INTERCHANGEABLY: WORLDLINIZATION AND SECULARIZATION

 Volkan ERTİT^a

 Osman Zahid ÇİFÇİ^b

Extended Abstract

Secularization is a rather new concept for the Turkish public. While the changes/transformations related to religion and society in Turkey are generally explained or discussed through the concepts of Islamization, secularization, conservatization and Iranization, especially in the 2010s, the concepts of secularization and its antonym desecularization began to be used more frequently in academic texts, traditional media and social media.

However, the fact that the concept of secularization has been receiving more exposure in academic texts or used more frequently in printed and visual media does not mean that the semantic framework of the concept is always presented accurately. On the contrary, secularization is presented in conjunction with other concepts in the media and some works that reach a wide audience in Turkey. One of these concepts is “worldlinization”. Particularly in academic texts and the media, these two concepts are used synonymously, or one of the concepts is parenthesized for the reader to derive an interchangeable meaning.

The present study claims that these two concepts should not be used synonymously in order to prevent a contradiction in terms. As a concept, secularization means “secularization is the relative decrease in the social prestige and social influence of the dominant supernatural realm (that is, religions, folk beliefs, religion-like structures, magic, and so forth) within a defined period of time and in a particular place” (Ertit, 2019: 47). As can be noticed, the concept of secularization is not based on religion, but also the supernatural realm that comprises religion as well. Contrary to popular

^a Asst. Prof., Aksaray University, volkanertit@gmail.com

^b Assoc. Prof., Selcuk University, zahid.cifci@selcuk.edu.tr

belief, the opposite of the secularization process is not religionization, but rather desecularization, which partially involves the process of religionization.

Worldlinization, on the other hand, can be defined as being keen on worldly possessions as if there is no afterlife, preferring worldly possessions to heavenly blessings, and making worldly demands knowing that one's life in the hereafter would be placed under risk despite declaring belief in Islam and even fulfilling the necessary rituals.

In this case, secularization, which refers to the decreased influence of any supernatural teaching on daily life, and worldlinization, which means prioritizing worldly life and being keen on worldly possessions and statuses with a disregard of the afterlife, cannot be interchangeable. In order for the discussion to become meaningful, it seems necessary to propose a new concept and produce typologies over this concept.

The concept proposed in the present study is *aworldly*. This concept will be used as the opposite of worldly, but not synonymously with ethereal. Although there is an opposition between ethereal and worldly in the religious literature, it is aimed to create a second dichotomy with the concept *aworldly* the present study. It can be said that this dichotomy underlies the inability to use worldlinization in place of secularization. That is because there may be individuals or groups who do not demand anything worldly despite arranging their daily lives independently of a supernatural reference (being secular). Although these individuals are secular (since they have no supernatural reference), they cannot be regarded as worldly since they are also *aworldly* (since they are distanced from worldly ambitions and desires). Being distanced from worldly ambitions and desires does not necessarily mean that an individual is religious or prioritizes the afterlife. Having a disregard for the afterlife does not necessarily mean having “great ambitions regarding worldly life” as well. For this reason, the ethereal-worldly dichotomy may exclude one group: *aworldly-secular* individuals. In other words, individuals who do not base their lives on the blessings of either world.


The decrease in the supernatural realm's power of shaping the daily life of an individual (secularization), and the same individual having more worldly ambitions and desires compared to the past and spending their energy on this world (worldlinization) do not necessarily have similar meanings. Surely, a certain interpretation of Islam or another supernatural teaching may interpret worldly ambitions as a departure from religion itself. This is

understandable and in this case, worldlinization and secularization may be used synonymously. However, generalizing this equation, which is based on an interpretation of Islam, poses the danger of overlooking different equations in social life. In fact, different supernatural teachings other than Islam may not have the same attitude towards worldly desires while a single interpretation of Islam may not mean the denigration of worldly desires. The presence of a supernatural teaching that praises worldly effort or an interpretation within the Islamic circle that states a necessity to balance this world and the afterlife break the equation of “secularization=worldlinization”. For this reason, the synonymous use of the concepts of secularization and worldlinization by academicians based on their own interpretations of religion may exclude certain typologies encountered in daily life.

Keywords: Sociology of Religion, secularization, secular, worldlinization, worldly, aworldliness.



APPROACH OF CHRISTIAN THOUGHT TO ISLAM IN THE MIDDLE AGES: EXAMPLES OF BERNARD OF CLAIRVAUX, PETER THE VENERABLE, FRANCIS OF ASSISI AND THOMAS AQUINAS

 Yasin İPEK^a

Abstract

Christian and Muslim relationships went through different processes in the 12th and the beginnings of 13th century. The Papacy and Bernard of Clairvaux had adopted negative attitude toward Islam and Mohammad at the time of crusade. It can be described as an antagonism in the best way. Peter the Venerable had become a more different approach. He wanted to convert Muslims with a more objective attitude by emphasizing to the words, the reasons, and the love, not to the weapons, the force and the hatred. The invitation of Peter to the words, the reasons and love gained a new dimension with Francis of Assisi. He appears as the key figure in transition missionary activities towards the Muslim world. That is why he has been called as model for human liberation, the peaceful crusader and friends of Muslims by some researchers and scholars. As for some researchers, he was a model for the conversion of Muslims and not a model for friends of them. Thomas Aquinas had engaged in scientific missionary activities and pointed out a negative manner towards Muslims and Islam. The aim of the essay is to assess the view of medieval Christianity toward Islam in the context of Bernard of Clairvaux, Peter the Venerable, Francis of Assisi and Thomas Aquinas.

Keywords: History of Religions, Islam, Bernard of Clairvaux, Peter the Venerable, Francis of Assisi, Thomas Aquinas.



^a Asst. Prof., Kayseri University, yasinipek@kayseri.edu.tr

ORTA ÇAĞ'DA HIRİSTİYAN DÜŞÜNÇESİNİN İSLAM'A YAKLAŞIMI: BERNARD OF CLAIRVAUX, PETER THE VENERABLE, FRANCIS OF ASSISI VE THOMAS AQUINAS ÖRNEKLERİ

Tarihsel süreçte Hıristiyanlarla Müslümanların ilişkileri farklı mahiyetlerde süregelmiştir. Geniş bir zaman dilimini kapsayan bu süreç içerisinde özellikle 12. ve 13. yüzyıllar da yaşananlar dikkat çekicidir. Papalık ve Bernard of Clairvaux, haçlı seferleri sırasında İslam ve onun peygamberi Muhammed'e karşı olumsuz bir yaklaşım tarzı sergilemiştir. Onların benimsemiş oldukları bu tavrı belki de en güzel şekilde ifade edecek olan kavram antagonizmdir. Peter the Venerable ise bu konuda daha farklı bir yaklaşım tarzı sergilemiştir. O, Müslümanlara karşı kin, baskı ve nefret yerine sözler, akıl ve sevgi ile yaklaşılması gerektiği hususuna vurgu yaparak konuyu daha nesnel bir hale dönüştürmek istemiştir. Peter'in sözü, akli ve sevgiyi teşvik eden bu daveti Francis of Assisi ile yeni bir boyut kazanmıştır. O Müslüman dünyaya doğru misyoner faaliyetlerin başlamasında anahtar bir figür olarak önemli bir rol oynamıştır. Bu yüzden bazı araştırmacı ve akademisyenler tarafından o, insan özgürlüğünün bir modeli, barışçıl haçlı savaşçısı, hatta Müslümanların dostu olarak isimlendirilmiştir. Fakat böyle düşünmeyen diğer araştırmacılara göreyse o, Müslümanların dostu değil, onların dönüştürülmesi için bir modeldir. Bunların dışında Thomas Aquinas ise bilimsel açıdan misyonerlik faaliyetleri ile meşgul olmuş, Müslümanlara ve İslam'a karşı o da olumsuz bir tavır sergilemiştir. Bu makalenin amacı Bernard of Clairvaux, Peter the Venerable, Francis of Assisi and Thomas Aquinas'ı merkeze koyarak Orta Çağ Hıristiyanlarının İslam dinine ve Müslümanlara olan bakışları analiz etmektir.

[Geniş Türkçe Öz makalenin sonunda yer almaktadır.]



Introduction

The approach of Medieval Christian thought towards Islam and Muslims, especially 12th century and the beginnings of 13th century went through different processes. While some used detestation language, the others put to use a moderate attitude. Bernard de Clairvaux (d. 1153), Peter the Venerable (d. 1156), Francis of Assisi (d. 1226) and Thomas Aquinas (d. 1274) are among the important religious identities that stand out with their different approaches in this process. Bernard de Clairvaux was a Burgundian abbot. He was a major leader in the re-aousal of Benedictine monasticism by means of the Order of Cistercians. In addition to his monastic work, he made great efforts to explain his unique vision of god and defend the church through his travels in Western Europe. He gave sermon about the crusades against Muslims as a reflection of the Pope's appreciation and advisory duty

(Zerbi, 2003: 307-308). Peter the Venerable was the abbot of the Benedictine abbey of Cluny. He took part in many of the international religious councils as a partner of national and religious leaders. He gathered many sources about Islam. He held long religious negotiations with Islamic scholars of all levels (Auguste, 1911). St Francis of Assisi was a Roman Catholic friar and the founder of the Orders of Friars Minor known as Franciscans. After listening the Sermon about *Matthew 10:9* in 1209, Francis decided to dedicate himself to a life of poverty and he tried to serve to the Lord by preaching until he died. He established the rule of Assisi which has been presented as the order of Assisi or the Franciscans. With this order, he adopted peaceful resolution, dialogue and human liberation towards Muslims and Islam in the course of the fifth crusade. As for Thomas Aquinas was the Dominican saint, philosopher, and church doctor who made great contributions to scholastic thought on topics such as philosophy of knowledge and metaphysics. On the one hand, he revealed the influence dimension of Islamic thought on the European Christian mentality, on the other hand, he determined its limits. He presented cursing and wicked language against Muslims and Islam (Goddard, 2000/2018). Our aim in this article is to give information about the approach of Medieval Christianity towards Islam in the light of the views of The Papacy and Bernard of Clairvaux, Peter the Venerable, Francis of Assisi and Thomas Aquinas.

A. The Papacy and Bernard of Clairvaux: Crusaders and The Invitation of Confederation

The papacy, at the time of crusades, had adopted negative attitude toward Islam and Muhammad. It can be described as an antagonism in the best way (Hoeberichts, 1997). The reason for this attitude was that Islam had rapidly begun to rise up in the west in the 12th and 13th centuries, and it was necessary to prevent this rising, and to take serious precautions in the face of the advance of Islam (Moorman, 1968). The first thing which had been carried out became to make provision for the Holy War by bringing together crusaders (Chapman, 1997) and to commence European military action against the Muslim world in a manner which was filled with grievance, hostility and fundamentalism (al-Sharif, 1999). The method which had been used that to fight against the Muslims with soldiers on the one hand, to use very negative language against Mohammad, the Quran and Islamic values on the other.

One of these movements against Islam became to constitute the Templar Order (Knights Templar) which was established in 1119 by nine

noble knights. The order was founded for defensive purposes, such as protecting pilgrims while they were going to and from Jerusalem. Furthermore, it gave countenance to massacre the Muslims and other infidels by entitling the name of this war as holy violence, legitimate war, and warfare against infidels. The pamphlet which was prepared by Bernard of Clairvaux became the most aggressive statement of combatant Christianity and in a manner of speaking; it was a sanctification of crime. While he was trying to regenerate peace in Christendom on the one hand, he was mixing religion with military services on the other. Bernard's doctrine was that non-Christians should be killed for eradicating the evil. However, Bernard announced peace in everywhere for bringing together Christian World against their enemies. Because according to him, as long as the whole Christian world did not come together, they couldn't win the battle against Muslims (Mastnak, 2002). As a result, the invitation which had been done by Bernard concluded by making certain the participation in the Second Crusade (Goddard, 2000/2018).

The William of Tyre had especially disposed some arguments against Mohammad by characterizing him as a seducer, the first birth of devil and against his teachings and by defining him as depraved teachings (Hoeberichts, 1997).

As for Innocent III, his goal was to liberate the Holy land from their enemies and to rescue the slaves in the hands of the enemy from enslaving them. He had described Mohammad as the son of damned and Muslims as cruel, brutal, atrocious, and bloodthirsty barbarians and showed the greatest enemy of Christianity (Hoeberichts, 1997).

Cardinal Hugolino who had taken Innocent's III place had continued same statements against Islam. Moreover, he had tried to bring together the Christian kings and nations by restoring peace between them and collecting money and men against the Muslim world (Hoeberichts, 1997).

All these statements, and general view at that time, especially until Peter the Venerable, pointed out that the Christian preachers invited every Christian to fight with arms and swords against the Muslims and expand Christendom in this way. According to Thomas Cahill; (Cahill, 2007), "The most visible signs of the Christian religion were the wars and atrocities of the red-crossed crusaders..." (St. Francis: The peaceful crusader division, para. 1).

B. Peter the Venerable: Translation Activities

While the rationale of the conversion and conquest had only been set

up upon fighting, swords and soldiers, Peter the Venerable had become a more different approach's pioneer by preferring reason to violence though he did not oppose the Crusades (Goddard, 2000/2018). The first thing which he did became translation activities of some Arabic books and especially the Qur'an into Latin (Matsnak, 2002). A lot of Arabic books were translated as a part of this purpose such as *al-Kindi's Apology* and *the Quran*. This was the first translation of the Qur'an to Latin by Robert of Ketton (Goddard, 2000/2018). These works have been accepted as the origin of Islamic and Oriental Studies. His main purpose was to enlighten the Christian world about Islam and to refute it. According to him, it would be easier to refute Islam if the Christian world knew Islam and its principles (Hoerberichs, 1997).

Peter wanted to convert Muslims with a more objective attitude by emphasizing to the words, the reasons, and the love, not to the weapons, the force and the hatred (Matsnak, 2002). Thusly Peter said:

"I don't attack you, as some of us often do, by arms, but by words; not by force, but by reason; not in hatred, but in love. Obedient to divine instruction and to human nature endowed with reason that is 'known to love what is like himself' he loved them and loving, I write to you; writing, I invite you to salvation." (Kritzeck, 1964: 145).

However, Islam stayed still the hostile religion which was necessary to be refuted and perished (Hoerberichs, 1997).

Though Peter the Venerable embraced Muslims lovingly, he displayed the attitude of his predecessors against Mohammad, describing him as the spokesperson and son of the devil and portraying his teachings as completely unrealistic and full of errors. In addition, for him, Islam is an unholy human-made doctrine, the sum of heresies and so on. In short, Peter used a very negative language against Mohammad and Islam (Kritzeck, 1964; Hoerberichs, 1997; Matsnak, 2002).

However, instead of fighting, Peter sought to divert Christians' interests into converting Muslims by having the Qur'an and other important Islamic works translated and refuted them. Its purpose is thought to be to implement two basic principles: to eliminate ignorance about Islam and to refute Islamic values (Goddard, 2000/2018). Standing out as a man of peace at that time, Peter displayed a more objective attitude by opening the door of tolerance and by using Islamic terminology and showing similarities between Christianity and Islam (Kritzeck, 1964). Although he disliked Islam

and Muslims like his contemporaries and wanted Christianity to spread everywhere, he at least invited Christians to words and love (Mastnak, 2002).

C. Francis of Assisi: The Representative of Peace and Compassion

His approach had a different place among his contemporaries (Sabatier, 1899/1919). For this reason, some researchers and scholars called him as model for human liberation (Boff, 1985), the peaceful crusader (Cahill, 2007; Mastnak, 2002), friend of Muslims (Al-Sharif, 1999), as a model for interreligious dialogue (Cunningham, 2006). However, some researchers such as Frank Rega said that Francis Assisi was a model for missionary activities and the conversion of Muslims, not a model for friends of Muslims (Rega, 2007).

The invitation of Peter the Venerable to words and reason, to love and missions towards Muslims took a new dimension with Francis of Assisi. He appears to be a key figure in transition missionary activities toward the Muslim world (Goddard, 2000/2018). The military forces were replaced by missionary activities with Francis and his brothers (Chesteron, 1951). Assisi described himself and his brothers as peacemakers in the light of the Gospel of Mathew: "Blessed are the peacemakers, for they shall be called the children of God" (Mathew 5/9).

Francis who tried to win the hearts of humans instead of fight (Chapman and Robson, 1997), decided to take peace and to broaden Christian missionary in everywhere in the world, especially to the Muslims and the Muslim (Hoeberichs, 1997; Turan, 2011: 47). They have been accepted as a practitioner of peace with this amicable approach (Mastnak, 2002). The ecumenical values which St Francis put into effect in his missionary activity was poverty, minority and peace (Boff, 1985).

Although the aims of both the Crusaders and the missionaries were the expansion of Christendom, it seems to me that Saint Francis's invitation to peace and renounce violence and war is a crucial development for peace and dialogue. Francis of Assisi made three attempts to go to the Holy Land in order to put his teachings into practice. His first attempt failed because the ship he was on was unable to sail due to the wind. A few years later, his second attempt was interrupted due to illness. St Francis, who did not back down from his ambition, reached the Holy Land in 1219 while the fifth crusade was being made (Chapman and Robson, 1997).

Why did Francis go to the Muslims and what was his main goal? At that time Christian world was asking for standing out against the growth of Islam in the west. Because of this, they had launched the Crusades. However, it was

sought different solutions such as missionary activities. In this context, the missionary activity among the Muslims and other non-believers was voiced at the opening of the Forth Lateran Council and its canon 71. Paying attention to this invitation from the Papacy, Francis emerged as the leader of the church's modern missionary activity (F. Assisi and C. Assisi, 1982).

It is understood that Francis had gone to the Muslims as an officer of the papacy instead of behaving alone. With Francis of Assisi, the Papacy's approach to the Muslim world had transformed from one-sidedness to a double character as missionary and crusade. He asked the Pope with his eleven brothers to create a new monastic world under Christianity by transforming the Muslim world (Chesteron, 1951; Bosch, 2004).

As for his main goal, it is considered two different approaches. One of them said that St Francis's main goal was to open ways of contact of dialogue with the Muslims and to establish true peace between two groups (Hoeberichts, 1997; Batuk, 2012:253). According to James M. Powell, one of the prominent masters on Francis of Assisi and the Fifth Crusade, "Francis of Assisi went to Damietta on a mission of peace. There can be no question about this. We shouldn't, however, try to make him a pacifist or to label him as a critic of the Crusade." (Rega, 2007: 63). As for the other side, the main goal was to carry through crusader to the conclusion and to ensure the achievement of their purpose and to create Christianity by preaching to the Muslims and converting them rather than destroying (Chesteron, 1951). Moreover, Christopher Maier, who was one of the major Crusade scholars, asserted that: "Francis thus accepted the Crusade as both legitimate and ordained by God, and he was quite obviously not opposed to the use of violence that it came to the struggle between Christians and Muslims" (Rega, 2007; 70).

Francis wanted to establish missionary province in the Middle East and liberate the Holy land from Muslim rule (Rega, 2007). However, all sources pointed out that his main goal was to convert the Sultan and become a martyr in the holy land. T.W. Arnold has showed his main goal in the Little Flowers of Assisi by this statement: "By zeal for the faith of Christ and the desire for martyrdom" (Arnold, 1904; 71).

As much as his purpose is very important, the methodology which he carried out for achieving his goal is more significant than his purpose. Because he had been the pioneer of a new approach, of a peaceful manner instead of violence, and tried to show the success of this approach by living among the Muslims.

It is considered that Francis had constituted his method on the basis of the Gospel. The Rule of 1221, Chapter 16 by the title *Missionaries among the Muslims and other unbelievers* in Writings of Francis manifests his methodology which had especially paid attention to two points: First of all is to keep away from quarrels, arguments and disputes and “be subject to every human creature for the God’s sake” (1 Pet. 2:13) (F. Assisi, 1960/1979). Francis wanted to pay attention to the importance of obedience to the Spirit and the rejection of violence and power with *being subject*. Additionally, he invited all people to establish a new world being based on love, brotherhood, compassion and kindness (Hoerberichts, 1997).

The second way is to;

“proclaim the word of God openly, when they see that is God’s will, calling on their hearers to believe in God almighty, Father, Son, and Holy Spirit, the Creator of all, and in the Son, the Redeemer and Saviour, that they may be baptized and become Christians, because unless a man be born again of water, and the Spirit, he can’t enter into the kingdom of God (Jn 3:5)” (F. Assisi, 1960/1979; 43).

He wanted to call attention to the superiority of Christianity, especially with the sentence beginning with *they may be baptized ...*, the points which will be stressed while friars was speaking about God, Son and Holy Spirit (Hoerberichts, 1997).

Additionally, St Francis advised his brothers that they should be meek, patient, courteous (Chapman and Robson, 1997), and live within the Muslims as an example of Christian living (Moorman, 1950). And they should preach the love of Christ (Bedoyere, 1962), the holiness of a life which is full of love of Christ (Sabatier, 1899/1919). And they should behave definitely positive and represent actively the proclamation of the Gospel and not condemn and criticize Islam itself (Rega, 2007). Wherever they went, the first thing they would say “The Lord give you peace” (F. Assisi, 1960/1979; 68).

It is considered that he might have wanted to show the importance of peaceful manner and religion emphasis in conversion-oriented activities. Because he knew that dispute, competition, and conflict would influence negatively the opponent instead of persuading, and may be, would enhance hatred. Furthermore, he knew that the five friars who went to Morocco had died because they conducted disputatiously, antagonistically, aggressively, and always insulted Muhammad and the Quran and Islamic values in everywhere (Vennari, 2007). As a result, it seems to me, his methodology is not apologetic or defensive; it is a persuasive by living the pure and chaste

within the Muslims and showing the reality of Christianity.

St Francis decided to go to the Sultan Malek al-Kamil for carrying out his main goal, martyrdom or the conversion of the Sultan. Because, according to him if the Sultan converted his religion, his people might be converted also (Goudge, 1961). Most of sources did not say anything regarding how Francis reached the Sultan. According to Moorman, this is a mystery: "How he ever reached the Sultan's presence is a mystery which can never be solved" (Moorman, 1950, 45).

It is considered that Francis went to the Sultan with some soldiers, at least up to the border. Because no commander would ever allow such an important person to be sent alone without any protection. Because no commander would ever allow such an important person to be sent alone without any protection. It is also interesting that the time when Saint Francis reached Damietta coincided with the period proposed by the Sultan (from 29 August to 26 September) (from 29 August to 26 September) (F. Assisi, 1960/1979; Rega, 2007). Saint Francis sought permission from Pelagious to meet the Sultan and invite him to the Bible, and Pelagious had sent Saint Francis to the Sultan under the banner of peace (Runciman, 1955). The attempt to end the war by transforming the Sultan at that time can be considered an important development. It is also believed that the Sultan's soldiers did not torture and misbehave as Bonaventura stated in Major Life. Another important point is that the Muslims of Francis and Brother Illuminato answered: "I am Christian; He met with your master." (F. Assisi, 1960/1979). When the Qur'an is analysed, the following verse will be seen this verse:

"Certainly, you will find the most violent people in enmity for those who believe (to be) the Jews and those who are polytheists and you will certainly find the nearest in friendship to those who believe (to be) those who say: we are Christians; this is because they are priests and monks among them and because they don't behave proudly..." (Al-Ma'idah 5/82).

Whether Francis could know this verse or not is not certain, however, it is obvious that this answer had affected the Sultan who knew the Quran.

Francis who was entertained very well by Malek al-Kamil attempted to convert the Sultan by preaching to him the Christian faith (Cunningham, 2006). Bonaventure expressed that Francis challenged to the Sultan and his fellows with the ordeal of fire to show his truthfulness (F. Assisi, 1979). It seems to me that he was challenged by the ordeal of the fire because he was

not fit to act in a way that would create a negative environment for a person who forbids quarrel and conflict. Likewise, Sabatier said that: “Ordeal of fire which comes from Bonaventure, perhaps, is born of misconception...” (Sabatier, 1899/1919; 230).

It could be considered that Bonaventure had dealt with the matter by an honorific approach.

Jacques De Vitry made the following statements in Sermon: “One day the Sultan wanted to test the faith and fervour that Blessed Francis manifested toward our crucified Lord. He had a beautiful multicoloured carpet spread out on the ground...” (F. Assisi, 1960/1979; 1614).

And also, it was narrated another story the Sultan asked Francis: “Your Lord taught in his gospels that evil must not be repaid with evil that you should not refuse your cloak to anyone who wants to your tunic ...” (F. Assisi, 1979; 1614-1615).

As for Jacques de Vitry, Francis gave this answer to the Sultan in the course of dialogue:

“If your eye causes you to sin, tear it out and throw it away (Matthew 5, 29) ... That is why it is just that Christians invade the land you inhabit, for you blaspheme the name of Christ ..., but if you were to recognize, confess and adore the Creator and Redeemer, Christians would love you as themselves...” (F. Assisi, 1960/1979; 1615).

It is thought that this approach is more compatible with Francis’ methodology rather than Bonaventure’s. Inasmuch as Francis had openly proclaimed the Gospel and didn’t attack Islam itself. However, there is a rejection of Islam inexplicitly and confirmation of crusade in terms of target, to cease the progress of Islam and to convert the Muslims to Christianity, not in terms of method which was fulfilled by crusaders.

Whether these two stories were real or not, this is the fact that Francis, Brother Illuminato, the Sultan and a group of Muslim scholars had spoken about their beliefs each other and sought the dialogue on the principle of ending violence and ensuring peace among people (al-Sharif, 1999). Francis was against Islam; however, he might have been affected the honoured character of the Sultan and Muslims’ practices such as daily ritual worship, the people’s public commitment to prayer (Little, 1897). In addition, the Sultan had been influenced from his pure and understanding life which was full of love while they were communicating (Smith, 1972). This means that both of them impressed one another. It can be evaluated in this context that

Francis had never used negative language concerning Islam, Muhammad and Islamic values like the formers. Additionally, according to Thomas Cahill:

(Cahill, 2007), "It is quite possible that the thrice-daily recitation of the Angelus that became current Europe after this visit was precipitated by the impression made on Francis by the call of the Muezzin just as the quintessential Catholic devotion of the rosary derives from Muslim prayer beads..." (St. Francis: The peaceful crusader division, para. 3).

Moreover, it appears to me that the statement of "God give you peace" resembles the word of the Muslims "as-salaam aleykum-peace be upon you". May be, this can be evaluated as an evidence relating to be influenced.

As for the Sultan had given permission to them for preaching whatever they wished and also sent some soldiers with them for protecting against attacks until the border (Mastnak, 2002). And although the crusader army was defeated after the fifth crusade, the sultan released thirty thousand Christian prisoners (Rega, 2007). It seems to me that this shows the peaceful attitude of the Sultan and the sultan's positive response to the positive attitude of Francis.

Considering the martyrdom of Francis, or the conversion of the sultan, these two desires could not be achieved. Bonaventure stated that he could not achieve his goal in the following words: "Besides he could see no sign of a genuinely religious spirit in the Sultan and realized that there was no hope of converting the Muslims and that he could not win the crown of martyrdom..." (F. Assisi, 1979; 705).

According to Little Flowers the Sultan converted the Christianity with these words: "Brother Francis, I would willingly be converted to the faith of Christ..., show me how can I achieve salvation, and I am ready to obey you in everything..." (F. Assisi, 1979, 1355-1356).

There is no evidence as to whether the sultan had converted, except in Bonaventure's Great life. It seems the same to me for Frank Rega, the Sultan's deathbed transformation must be a story that is not based on reality (Rega, 2007).

D. Thomas Aquinas: The Scientific Crusader

The Franciscan movement, initiated by Francis of Assisi, emphasized a dialogue based on compassion and winning hearts, while the Dominicans aimed to gain intelligence and minds (Mastnak, 2002). Thomas Aquinas (1225/1274), the foremost Dominican and the greatest Christian theologian of medieval, learned Islam from his companions, earlier Christian writings,

and the works of Farabi, Avicenna and Ibn Rushd (Waltz, 1976; 81-95). It is possible to see the effects of Islam and Greek philosophy in the works of Thomas Aquinas who studied Aristotle at the same time (Goddard, 2000/2018). However, Aquinas, who saw the Muslims and other infidels as a single enemy wrote a small treatise, the first missionary book against Muslims. His main reason for writing this book was to assist Christians living in Muslim lands in their conversion. Aquinas, who took an intellectual approach to missionary work against the Franciscans, was the starting point: "Always be ready to give an answer who ask you a reason of the hope and faith that is in you..." (Mastnak, 2002; 210).

This reflects of the philosophy of Thomas Aquinas "to demonstrate the reasonableness of Christian faith rather than proving of faith". Inasmuch as according to him; "Christian controversialists should not try to prove their faith, because faith cannot be proved" (Mastnak, 2002; 210).

Despite his opposition to war, he tried to prove this by using cursing and wicked language at Muslims. Muslims responded to this attitude by denying the Trinity, the Divinity of Christ, or the saving act of Christ's death (Mastnak, 2002). For Aquinas; "Islam's very existence, hindering as it did the spread of Christianity, could be construed as a legitimate cause for Christian warfare" (Kedar, 1984; 183-184).

Additionally, Aquinas had followed the path of formers such as Peter the Venerable by insulting Mohammad and the Islamic values. In the Summa Contra Gentiles, he attacks Mohammad:

"Mohammad enticed peoples with the promise of carnal pleasures, to desire of which the concupiscence of the flesh instigates. He also delivered commandments in keeping with his promises, by giving the reins to carnal pleasure, wherein it is easy for carnal men to obey ..." (Aquinas, 1924; 13).

As a result, Aquinas engaged in scientific missionary activities and supported and displayed a negative attitude towards the crusaders' attitude towards Muslims.

Conclusion

As can be seen from the above explanations, the thoughts, behaviours and the language of Christian religious leaders against Muslims and Islam showed itself with different aspects. In addition to using extremely negative language, Bernard also appears to be a strong supporter of the Crusades. Therefore, he both created a negative perception about Islam in the eyes of Christians and prepared the ground for the continuity of Crusades. Peter,

however, took a different approach to Islam and Muslims than Bernard. This is due to his different understanding of Christianity. While supporting the Crusades, its basic philosophy had been to examine and recognize the religion of Islam from its own sources comprehensively and to refute the Islamic teaching. Although he has a positive tendency, the language he uses against Islam, especially Mohammad, is insulting. Looking at Assisi's philosophy based on love and tolerance, it can be expressed as a radical alternative to the Crusader thought of that period. He aimed to win hearts towards Jesus rather than gaining land with the Crusades. He appears as the first person to initiate systematic missionary activities and dialogue with Muslims in Islamic lands. As for Aquinas, the extent of Islamic influence is clear in his thought as a reflection of Islamic philosophy. It is seen that he created defensive works aimed at the correctness of the Catholic belief against Muslims. Like Peter, he did not refrain from using insulting language against Mohammad and Islam.



BIBLIYOGRAPHY


- AL- SHARÎF, A. (1999, Kasım 24). *Interfaith dialogue, a possibility for peacemaking*. 15 Ekim 2020 tarihinde <http://hiwar-net.usj.edu.lb/chroniques16.htm/> adresinden erişildi.
- ALMEDINGEN, E. M. (1967). *Francis of Assisi: A portrait*. London: The Bodley Head.
- AQUINAS, T. (1924). *The summa contra gentiles of Saint Thomas Aquinas I*. London: Burns, Oates and Washbourne.
- ARNOLD, T.W. (1904). *The little flowers of St. Francis*. London: J.M. Dent.
- ASSISI, F. (1979). *St. Francis of Assisi, writings and early biographies: English omnibus of the sources for the life of St. Francis*. (3. ed.). M. A. Habig (Ed.). R. Brown (Trans.). London: S.P.C.K. (1960).
- ASSISI, F. and ASSISI, C. (1982). *Francis and Clare: The complete works*. R. J. Armstrong (Ed.). New York: Paulist Press.
- AUGUSTE, F. P. (1911). Blessed Peter of Montboissier. *The Catholic Encyclopedia*. (Vol. 10). New York: Robert Appleton Company. 01 Ekim 2020 tarihinde <https://www.newadvent.org/cathen/10525b.htm> adresinden erişildi.
- BATUK, C. (2012). *Assisili Francis ve Hristiyan Mistisizmi*. İstanbul: İz Yayıncılık.

- BEDOYERE, M. (1962). *Francis: A biography of the Saint of Assisi*. New York: Harper and Row Publishers.
- BOSCH, D. J. (2004). *Transforming Mission*. 19. Baskı. New York: Orbis Books.
- BOFF, L. (1985). *Saint Francis: A model for human liberation*. London: SCM-Canterbury Press.
- BROOKE, R. B. (1970). *The writings of Leo, Rufino and Angelo companions of St. Francis*. Oxford: The Clarendon Press.
- CAHİLL, T. (2007, Şubat 2). *Debate: St. Francis of Assisi and Islam*. 15 Ekim 2020 tarihinde <http://guardduty.wordpress.com/2007/01/02/debate-st-francis-of-assisi-and-islam/> adresinden erişildi.
- CHAPMAN, G. and ROBSON, J. P. M. (1997). *St. Francis of Assisi: The legend and the life*. London: Geoffrey Chapman.
- CHESTERON, G. K. (1951). *St. Francis of Assisi*. London: Hodder and Stoughton.
- CUNNINGHAM, L. (2006, Ocak 19). *Francis of Assisi as a catholic saint*. 15 Ekim 2020 tarihinde <http://muse.jhu.edu/journals/logos/v009/9.1cunningham.html/> adresinden erişildi.
- GODDARD, H. (2018). *Ortaçağdan günümüze Hristiyan Müslüman ilişkileri tarihi*. Şükrü Alpagut (Çev.). İstanbul: Say Yayınları. (2000).
- GOUDGE, E. (1961). *Saint Francis of Assisi*. London: Hodder and Stoughton.
- HOEBERICHTS, J. (1997). *Francis and Islam*. Quincy: Quincy University Press.
- KEDAR, B. Z. (1984). *Crusade and mission: European approaches toward the Muslims*. Princeton: Princeton University Press.
- KRITZECK, J. (1964). *Peter the venerable and Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- LITTLE, W. J. K. (1897). *St. Francis of Assisi- His time, life and work: Lectures delivered in substance in the ladye chapel of worcester cathedral in the lent of 1896*. London: Isbister.
- LONGFORD, F. P. (1978). *Francis of Assisi: A life for all season*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- MASTNAK, T. (2002). *Crusading peace-Christendom, the Muslim world and western political order*. London: University of California Press.
- MOORMAN, J. (1950). *Saint Francis of Assisi*. London: SCM Press.
-

- MOORMAN, J. (1968). *A history of the Franciscan order: from its origins to the year 1517*. London: Oxford University Press.
- REGA, F. (2007). *St. Francis of Assisi and the conversion of the Muslims*. Illinois: Tan Books and Publishers.
- RUNCIMAN, S. (1955). *A History of the crusades: The kingdom of acre and the later crusades 3*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SABATIER, P. (1919). *Life of St. Francis of Assisi*. L. S. Houghton (Trans.). London: Hodder and Stoughton. (1899).
- SMITH, J. H. (1972). *Francis of Assisi*. London: Sidgwick and Jackson.
- TURAN, S. (2011). *Misyoloji: Hristiyan Misyon Bilimi*. İstanbul: Sarkaç Yayınları.
- VENNARI, J. (2007, Şubat 2). *Debate: St. Francis of Assisi and Islam*. 15 Ekim 2020 tarihinde <http://guardduty.wordpress.com/2007/01/02/debate-st-francis-of-assisi-and-islam/> adresinden erişildi.
- WALTZ, J. (1976). Muhammad and the muslims in Thomas Aquinas, *Muslim World*, 56, 81-95.
- ZERBİ, P. (2003). Bernard of Clairvaux. *New Catholic Encyclopedia* (2. ed.), 2, 307-308..



ORTA ÇAĞ'DA HİRİSTİYAN DÜŞÜNCESİNİN İSLAM'A YAKLAŞIMI: BERNARD OF CLAIRVAUX, PETER THE VENERABLE, FRANCIS OF ASSISI VE THOMAS AQUINAS ÖRNEKLERİ

 Yasin İPEK^a

Geniş Öz

Hıristiyan Müslüman ilişkileri 12. ve 13. yüzyıllarda farklı süreçlerden geçmiştir. Bazıları nefret dilini kullanırken, diğer bazıları ılımlı bir tutum sergilemişlerdir. Bernard de Clairvaux, Peter the Venerable, Francis of Assisi ve Thomas Aquinas bu süreçte farklı yaklaşımları ile öne çıkan önemli dini kimliklerdendir. Bernard, Burgonyalı bir başrahipti. Manastır çalışmalarına ek olarak, Batı Avrupa seyahatlerinde tanrı vizyonunu açıklamak ve kiliseyi savunmak için büyük çaba gösterdi. Papa'nın takdir ve danışmanlık görevinin bir yansıması olarak Müslümanlara karşı haçlı seferleri hakkında vaaz verdi. Haçlı seferleri sırasında papalık, İslam'a ve Muhammed'e karşı olumsuz bir tutum benimsemişti. En iyi şekilde bir antagonizm olarak tanımlanabilir. Bu tavrın nedeni, İslam'ın 12. ve 13. yüzyıllarda batıda hızla yükselmeye başlaması ve İslam'ın ilerleyişi karşısında ciddi önlemler alınması gerektiğiydi. Bu süreçte kullanılan yöntem bir yandan askerlerle Müslümanlara karşı savaşmak, diğer yandan Muhammed'e, Kuran'a ve İslami değerlere karşı çok olumsuz bir dil kullanmak olmuştur. Bernard tarafından hazırlanan broşür, savaşan Hıristiyanlığın en agresif ifadesi oldu ve bir anlamda suçun kutsal kılınmasıydı. Bir yandan Hıristiyan aleminde barışı yeniden tesis etmeye çalışırken, diğer yandan dini askeri hizmetlerle karıştırıyordu. Bernard'ın öğretisi, kötülüğü ortadan kaldırmak için Hıristiyan olmayanların öldürülmesi gerektiğiydi. Peter the Venerable Cluny Benedict manastırının başrahibiydi. Birçok uluslararası dini konseyde yer

^a Dr. Öğr. Üyesi., Kayseri Üniversitesi, yasinipek@kayseri.edu.tr


aldı. İslam hakkında pek çok kaynak topladı. Her seviyeden İslam alimleriyle uzun dini görüşmeler yaptı. Kilise ve Bernard'ın tövbe ve fetih mantığı sadece her Hıristiyanı Müslümanlara karşı silah ve kılıçla savaşmaya ve Hıristiyan âlemini bu şekilde genişletmeye daveti üzerine kurulurken, Peter, Haçlı Seferleri'ne karşı çıkmadığı halde aklı şiddete tercih ederek daha farklı bir yaklaşımın öncüsü haline gelmişti. Yaptığı ilk şey pek çok Arapça kitabın ve özellikle Kur'an'ın Latinceye tercümesi oldu. Bu Kur'an'ın Latinceye ilk tercümesidir. Asıl amacı, Hıristiyan dünyasını İslam hakkında aydınlatmak ve onu çürütmektir. Peter silahlara, kuvvete ve nefrete değil, sözlere, nedenlere ve sevgiye vurgu yaparak Müslümanları daha objektif bir tavırla dönüştürmek istedi. Ancak İslam, reddedilmesi ve yok edilmesi gereken düşmanca din olarak kaldı. Peter, Müslümanları sevgiyle kucaklasa da, seleflerinin Muhammed'e karşı tavrını sergiledi, onu şeytanın sözcüsü ve oğlu olarak tanımladı ve öğretilerini tamamen gerçek dışı ve hatalarla dolu olarak tasvir etti. Buna ek olarak, ona göre İslam, kutsal olmayan, insan yapımı bir doktrin, sapkınlıkların toplamı ve benzeri olarak tanımlandı. Kısacası, Peter Muhammed'e ve İslam'a karşı çok olumsuz bir dil kullandı. Peter, savaşmak yerine, Kuran ve diğer önemli İslami eserleri tercüme ettirip çürüterek Hıristiyanların çıkarlarını Müslümanları dönüştürmeye yönlendirmeye çalıştı. Amacının iki temel ilkeyi uygulamak olduğu düşünülmektedir: İslam hakkındaki cehaleti ortadan kaldırmak ve İslami değerleri çürütmek. Peter'in sözlere ve akla, Müslümanları sevmeye ve misyonlara davet etmesi Francis of Assisi ile yeni bir boyut kazandı. Assisili Francis, bir Roma Katolik rahibiydi ve Fransisken olarak bilinen tarikatın kurucusuydu. Francis of Assisi'nin yaklaşımı çağdaşları arasında farklı bir yere sahipti. Askeri güçlerin yerini Francis ve kardeşleriyle misyoner faaliyetler aldı. O, Müslüman dünyasına misyonerlik faaliyetleri yoluyla geçişin kilit bir figürü gibi görünmektedir. Bu nedenle, bazı araştırmacılar ve akademisyenler onu dinler arası diyalog, insan özgürlüğü için bir model, barışçıl haçlı, Müslümanların dostu gibi vasıflarla adlandırmıştır. Diğer bazıları ise Assisi'nin Müslümanların dostları için bir model değil, misyonerlik faaliyetleri ve Müslümanların din değiştirmesi için bir model olduğunu söylemişlerdir. Mücadele yerine insanların kalbini kazanmaya çalışan Francis, barış yapmaya ve Hıristiyan misyonerliğini dünyanın her yerinde, özellikle Müslümanlara ve Müslüman dünyasına yaymaya karar verdi. Francis, Ortadoğu'da misyonerlik vilayeti kurmak ve Kutsal toprakları Müslüman yönetiminden kurtarmak istedi. Amacı önemli olmakla birlikte amacına ulaşmak için uyguladığı metodoloji amacından daha önemlidir. Çünkü şiddet yerine yeni bir yaklaşımın, barışçıl bir tavrın öncüsü olmuş ve

bu yaklaşımın başarısını Müslümanlar arasında yaşayarak göstermeye çalışmıştır. Francis of Assisi tarafından başlatılan Fransisken hareketi, şefkat ve kazanılan kalplere dayanan bir diyalogu vurgularken, Dominikliler akli kazanmayı amaçladı. Orta Çağ'ın önde gelen Dominikli ve en büyük Hıristiyan ilahiyatçısı Thomas Aquinas, İslam'ı arkadaşlarından, daha önceki Hıristiyan yazılarından, Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün eserlerinden öğrendi. Aquinas, bilimsel misyonerlik faaliyetlerinde bulunmuş ve haçlıların Müslümanlara karşı tutumunu desteklemiş ve olumsuz bir duruş sergilemiştir. Müslümanları ve diğer kâfirleri tek düşman olarak gören Aquinas, Müslümanlara karşı ilk misyonerlik kitabı olan küçük bir risale yazmıştır. Bu kitabı yazmasının temel nedeni, Müslüman topraklarda yaşayan Hıristiyanların din değiştirme faaliyetlerine yardımcı olmaktır. Fransiskenlerin misyonerlik çalışmalarına entelektüel bir yaklaşım sergileyen Aquinas'ın başlangıç noktası şuydu: "İçinizdeki umut ve inancın nedenini size soranlara her zaman yanıt vermeye hazır olun" Bu, Thomas Aquinas'ın "inancı kanıtlamaktan ziyade Hıristiyan inancının makul olduğunu göstermek" felsefesini yansıtmaktadır. Savaşa muhalefetine rağmen bunu Müslümanlara karşı kötü bir dil kullanarak ispatlamaya çalışmıştır. Ek olarak Aquinas, Muhammed'e ve İslami değerlere hakaret ederek Peter gibi daha öncekilerin yolunu takip etmiştir. Dolayısıyla Aquinas, bilimsel misyonerlik faaliyetlerinde bulunması ve bunu desteklemesinin yanı sıra haçlıların Müslümanlara karşı sergiledikleri yaklaşım tarzına da sıcak bakmamıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, İslam, Bernard of Clairvaux, Peter the Venerable, Francis of Assisi, Thomas Aquinas.



HAKİKAT VE MECAZ BAĞLAMINDA KUR'AN'DA MESH (MAYMUNLAŞMA) HADİSESİ

 Mustafa TUNÇER^a

Öz

Kur'ân'ın inceliklerini araştıran ilimlerden biri olan hakikat ve mecaz ilmi, Kur'ân ilimleri arasında en fazla üzerinde tartışılan konular arasında yer alır. İslâm âlimlerinin bir kısmı Kur'ân'da mecazın olmadığını iddia ederken, çoğunluğu da mecazın varlığını kabul etmektedir. Kur'ân-ı Kerim'in tefsiri sırasında âyetlerde geçen bazı ifadelerle hakikat veya mecaz anlamının verilip verilmemesi konusunda müfessirler arasında tartışmalar yaşanmaktadır. Başta Allah'ın sıfatları olmak üzere pek çok alanda bu ihtilaflara rastlamak mümkündür. Hatta bu durum bazı kıssalarda da kendini gösterir. Örneğin Allah'ın Yahudilere yönelik Cumartesi günü için koyduğu avlanma yasağına aldırış etmeyen bir topluluğun maymuna dönüştürülmesi hadisesinin anlatıldığı kıssada da yer alır. Söz konusu bu kıssada dile getirilen “aşağılık maymunlar olun” ifadesinin gerçek anlamında hem suret (görüntü) hem de karakter açısından maymuna çevrilmesi mi, yoksa bu dönüşümün yasağı çiğneyen kişilere yönelik bir aşağılama anlamı mı taşıdığı noktasında hakikat-mecaz kavramları açısından farklı yorumlar yapılmaktadır.

Kur'ân'da birkaç farklı surede gündeme gelen bu hadisenin Kur'ân ilimleri arasında yer alan hakikat-mecaz ilmi açısından hangi usulde gerçekleştiği ve bunun bir çeşit reenkarnasyon olup olamayacağı konusu tartışmaya açılmaktadır. Bu kapsamda ilgili tüm âyetlerin birbiriyle olan bağlantısı, âyetlerdeki kesinlik bildiren ifadeler ve ibretlik bir vaka oluşuna yapılan vurgular birlikte düşünüldüğünde mesh hadisesinin suret ve karakter değişiminin hakikat anlamında alınması gerektiği kanaati oluşmakta ve bu olayın reenkarnasyonla bir bağının bulunmadığı değerlendirilmektedir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Hakikat ve Mecaz, Mesh, Reenkarnasyon.



^a Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi, mustafatuncer061@hotmail.com

THE EVENT OF SIMIANIZATION IN THE CONTEXT OF TRUTH AND METAPHOR IN THE QUR'AN

The science of truth and metaphor, which is one of the sciences that investigate the subtleties of the Qur'an, is among the most discussed topics among the sciences of the Qur'an. While some of the Islamic scholars claim that there is no metaphor in the Qur'an, most of them accept the existence of metaphors and state that the metaphors enrich the literary style of the Qur'an, being a more eloquent way of expression than the truth itself.

Although it is essential to use the literal meaning in the language, sometimes the figurative meaning can be used due to falling short of words or the inability to use words effectively. For example, if a person dies after saying that "I allocate my property to my children", all of his sons and daughters are understood as the literal meaning. As an example of figurative expression, if someone says that "I ate from that tree", he means eating fruits from that tree. According to those who do not agree on the usage of metaphors, someone only uses metaphors when he could not make himself understood. So, since it is unthinkable for Allah, there cannot be any metaphor in the Qur'an. According to the scholars who accept the existence of metaphors in the Qur'an, metaphor, as used in the Qur'an is not a metaphor in this sense. While Allah never had any difficulties in using metaphors, Allah used metaphors to increase the effectiveness of the meanings contained in the divine word and to add beauty and richness to the word.

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



Giriş

İnsanoğlu, dünyada fitrî niteliklerini geliştirip hayatını şekillendirme sürecinde Allah'ın gönderdiği elçi ve kitapların rehberliğinde istikametini çizmeye çalışmaktadır. Bu süreçte kendisine uyması için bir takım kurallar sunulmakta ve aksine hareket edildiğinde karşılaşılabileceği sonuçlara da katlanmak zorunda olduğu bildirilmektedir. İnsanlık tarihi, inançsızlıkları veya bu doğrultudaki yanlış hareketleri nedeniyle pek çok ibretlik vaka ile doludur. Kur'an'da kötü sonuçla neticelenen vakalara bakıldığında bunların arka planındaki olaylar ve cezanın verilme gerekçeleri muhataplara sunulmaktadır. Bu bağlamda insanların başıboş yaratılmadığı¹ karşılaştığı bu türden ceza-i müeyyidelerin müsebbibinin de yine kendisi olduğu belirtilmektedir.² Bu kıssalarda Yüce Allah'ın güç ve kudretine vurgu

¹ *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), Yûnus 10/13.

² el-Enbiyâ 21/11.

yapılarak dilediği her şeyi yaptığı, tüm varlıkların kendi iradesine bağlı olduğu, yaptıklarından da kimseye karşı sorumlu olmadığı açıkça dile getirilmektedir.³

Tarihte kurallara uymayan pek çok topluluğun karşılaştığı kötü sona benzer şekilde bir grup Yahudi'nin de uyarıları dikkate almadıkları için maymuna çevrildiği Kur'an'da bazı âyetlerde anlatılmaktadır. Söz konusu bu hadise müfessirler arasında sonuçları açısından değerlendirilmekte ve âyetlerde geçen kavramların hakikat mi yoksa mecaz anlamında mı alınması hususunda iki ayrı görüş etrafında yorumlar yapılmaktadır. Bu iki yorumdan ilki, âyetin hadisenin âleme ibret olduğu vurgusu da dikkate alınarak hakiki anlamının tercih edilmesi gerektiğine odaklanmaktadır. Az sayıda müfessirin benimsediği ikinci görüşe göre ise, bu âyetlerin hakiki anlamlarının yerine mecaz anlamının kullanılması gerektiğine temas edilmektedir. Bu konuya dair günümüze ulaşan müstakil kitaplar (tespit edebildiğimiz kadarı ile) bulunmamakla birlikte tefsir literatürü içerisinde ilgili âyetler bağlamında konu ele alınıp değerlendirilmiştir. Makale türünde hazırlanan çalışmalarda da konu daha çok kavramsal çerçeve içerisinde işlenmiştir. Bu makalede klasik dönem tefsirleri başta olmak üzere çağdaş tefsir kaynakları da taranarak mesh hadisesinin hakikat ya da mecaz olarak algılanmasına dair görüşler değerlendirmeye tabi tutulmakta ve bir kanaate ulaşılmaya çalışılmaktadır.

Bu çalışmada Yüce Allah'ın koyduğu kurallara uymayan İsrailoğullarından bir grubun maymuna çevrilmesi konusu hakikat ve mecaz kavramları bağlamında ele alınmaktadır. Konunun çerçevesi sadece cezaya çarptırılan grupla sınırlı kalmakla birlikte benzeri uyarıları dikkate almayan topluluklara da uygulanan cezalara örnek kabilinden değinilmektedir.

A. Hakikat ve Mecaz

İnsanın düşüncelerini ifade etmede kullandığı üsluplardan birisi hakikat ve mecaz olgusudur. Ancak bu iki kavram sahibinin maksadını okuyabilme ve anlamlandırmada zorluk çıkarabilmektedir. Mecaz, hakiki mananın dışındaki bir manada kullanılan lafız anlamına gelirken, ilk akla gelen veya karinesiz anlaşılabilir anlamı da hakikat olarak tanımlanmaktadır.⁴ İfade sahibinin sözlerinden hakikat manasını mı yoksa mecaz anlamını mı kastettiği bazen anlaşılabilirlikte ve ifadenin anlaşılmasında karışıklığa sebep olabilmektedir. Hakikat, ifade edildiği manada kullanılan sözü ifade

³ el-Enbiyâ 21/23.

⁴ Mecdüddin Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyîz fi letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: İhyâu't-Türasi'l-İslâmî, 1416), 2/410.

ederken; mecaz ise bir ilgi, karine veya bağlantı sebebiyle asıl mananın dışında başka bir anlam kazanması⁵ şeklinde tarif edilmektedir. Mecaz, kelimenin asli anlamın ötesinde kullanım sıklığına bağlı olarak geçici olarak kazandığı anlamdır. Bu durum aslında dildeki zenginliğin veya çeşitliliğin ifadesidir. Bu yüzden çoğu dilde mecazî kullanım vazgeçilmez bir unsurdur. Örneğin sevgimizi ifade etmek için bir öğrencimize “Kuzum ne haber?” diye seslendiğimizde kastımız koyunun yavrusu olan kuzu olmadığı gibi “Aslan yine sahne aldı” sözünde de maksat ormanların kralı diye tarif edilen aslan da değildir.

Dilde hakiki manayı kullanmak esas olmakla birlikte bazen kelimelerin yetersizliği veya etkili kullanılamaması yüzünden mecazî anlam kullanılabilir. Bu husus Ahmet Cevdet Paşa'nın (ö. 1895) hazırladığı Mecelle'de de kaide hüviyetiyle iki ayrı madde halinde şu şekilde yer almaktadır: “*Kelâmda asıl olan manây-ı hakîkidir*”. “*Manây-i hakîki müteazzir (yetersiz) oldukça mecaza gidilir*”.⁶ Örneğin bir kişinin “Mallarımı çocuklarıma pay ettim” sözünden sonra vefatı halinde kullandığı bu ifadeden kız-erkek tüm evladının anlaşılması hakiki anlamıdır. Mecazî kullanım için de “Şu ağaçtan yedim” diyen birinin ağacın meyvesini yemeyi kastetmiş olması mecaza örnek verilebilir.

Mecaz kavramının kullanımı kültürler arasında farklılık arz eder. Örneğin “eli uzun” ifadesi Türk kültüründe “hırsızlık” anlamında kullanılırken Arap örfünde cömertlik anlamı taşır. Zira Hz. Peygamber'in eşlerinden birinin “Hangimiz sana daha önce kavuşacağız?” sorusuna kendisi, “eli uzun olan” şeklinde cevap vermiştir.⁷ Hz. Peygamber'in yanında bulunan sahabe, onun bu ifadesinden cömertliği kastettiğini anlamışlardır.⁸

Kur'an'ın ifadelerinde hakiki anlamların kullanılması konusunda âlimler arasında bir uzlaşma söz konusudur. Ancak âyetlerde mecazî anlamın kullanılıp kullanılmaması veya caiz olup olmamasına ilişkin âlimler arasında bir fikir birliğinden söz edilemez. Müslüman âlimlerin çoğunluğu Kur'an'da çeşitli konular bağlamında yer alan mecazın varlığını kabul ederken, bir kısmı ise Kur'an'da mecazî kullanımın mümkün olmadığını iddia etmişlerdir. Zahirî mezhebinin kurucusu olarak kabul edilen Dâvûd ez-Zahirî (270/883),

⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-Tâ'rifât* (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1985), “mecâz”, 94.

⁶ Mecelle 12. ve 61. mad. Bk. Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (Dersaadet: Matbaa-i Osmaniyye, 1308), 23, 30.

⁷ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Zekât” 11.

⁸ Abdülhamit Birışık, “Mecâzu'l-Kur'an”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/323.

oğlu Muhammed (297/910), Şafîî âlimlerinden İbnü'l-Kass diye tanınan Ahmed b. Ahmed et-Taberî (355/946), Malikîlerden Huveyz Mendâz (400/1009), Mutezilî âlim Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî (322/934) Muhyiddin İbnü'l-Arabî (638/1240), İbn Teymiyye (728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350), Cemâleddin el-Kâsimî (1332/1914) gibi âlimler⁹ Kur'an'da mecazın yer almadığını iddia etmişlerdir.¹⁰

Bu âlimlerin mecazı kabul etmemelerinin en temel sebebi, onu yalanın kardeşi olarak görmeleridir. Onlara göre bir kimse meramını istediği tarzda anlatamadığında mecaza başvurur. Oysa bu durum Allah için düşünülemeyeceğine göre Kur'an'da mecaz olamaz.¹¹ Mecazın varlığını kabul eden âlimlere göre ise Kur'an'da kullanılan mecaz bu anlamda değildir. Allah mecazın kullanımında asla zorluk yaşamadığı gibi, ilahî kelâmın içerdiği manaların etkinliğini artırmak, kelama güzellik ve zenginlik kazandırmak, anlama genişlik ve derinlik katmak için mecaza yer vermiştir. Bu açıdan mecaz yalanın kardeşi değil, aksine anlatımı zenginleştiren edebi bir sanattır.¹² Öyle ki, Celâleddin es-Suyûtî'ye (ö. 911/1505) göre mecazların olmaması, Kur'an'ın edebî güzelliklerinin bir kısmının kaybolacağı anlamına gelir.¹³ Bu açıdan Kur'an'ın, mesaj verirken dilini kullandığı muhatapların

⁹ Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 2/255; Subhi es-Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'an* (İstanbul: Dersaadet, ts.), 329. Kur'an'da mecazın bulunmadığını delillerle detaylı bir şekilde anlatan Cemâleddin el-Kâsimî, (öl. 1914) başta mecazı kabul eden ilk dönem âlimleri olmak üzere günümüze kadar mecazı savunanların delillerini yine Kur'an'dan verdiği örneklerle çürütmeye çalışır. Meselâ, "Kur'an'da mecaz olduğunu söyleyenlerin en meşhur örneklerinden biri de "Köye sor" (وَسئَلِ الْكُفْرِيَّةَ) (Yûsuf 12/82.) âyetidir. Bu ifadeden kastedilen köy halkı olup "Köy halkına sor" demektir. İfadede 'tamlayan kaldırılmış, onun yerine tamlanan gelmiştir', derler. Onlara cevaben denir ki: Köy, şehir, nehir, miras vb. kelimelerden hem yer hem o yerde bulunan vardır, her ikisi de o isme dâhildir. Hüküm bazen o yerde bulunana, bazen de o yere döner." Bk. Cemâleddin Kasimî, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, çev. Sezai Özel (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 212.

¹⁰ Mustafa Öztürk, Kur'an'da mecaz olmadığını savunan âlimler arasında Ebû Müslim el-İsfahânî'nin zikredilmesinin yanlışlığını belirtmekte ve onun âyetlerde kullandığı mecaz örneklerini vererek bu konuya dair görüşünü teyit etmektedir. Bk. Mustafa Öztürk, *Kur'an'ın Mutezilî Yorumu Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008), 121-129.

¹¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/255; Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an* (Mısır: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.), 2/47.

¹² Mesut Okumuş, "Ulûmü'l-Kur'an", *Tefsir*, ed. M. Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 371.

¹³ Suyûtî, *el-İtkân*, 1/753. Edebi sanatlardan mecaza benzeyenlerden biri de kinayedir. Kinaye bir şeyi örtülü anlatmak demektir. Bazı âlimler kinayeyi mecazın bir çeşidi olarak kabul etmiştir. Örneğin; "Ne zaman ki o, eşini örtüp bürüdü; o da hafif bir yük yüklendi." (el-A'râf 7/189.) âyetinde, insanın eşyle birleşmesi ve onun da hamile kalması, kibar bir

üslup biçimlerini de hesaba katmasında şaşılacak bir durum yoktur. Esasen olması gereken budur. Bu itibarla mecazı yalanla eşdeğerde görüp Kur'ân âyetlerinde mecazın bulunmadığını ifade etmek isabetli bir yaklaşım değildir. Şayet Kur'ân âyetlerinde mecaz bulunmuyorsa hazif, te'kid, kıssaların tekrar edilmesi gibi birtakım konuların da yer almaması gerekir.¹⁴ Kur'ân'ın belirli bir tarih diliminde vahyedildiği dolayısıyla, söz konusu tarih ve ilgili kültürel çevreyle sıkı bir ilişki içinde olduğu yadsınamaz bir durumdur.

Mecazın varlığını kabul etmeyenlerin ileri sürdükleri temel gerekçelerden birisi de “*Bir mana, hakiki manalara delalet eden lafızlarla ifade edilemediğinde mecaza gidilir*” şeklindeki görüşün çok isabetli olmadığı şu şekilde izah edilebilir: Çok üstün ifade ve söz söyleme sanatını ustalıklı kullanma becerisini gösteren şairlerin şiirlerinde mecazı ustalıklı kullanmış olmaları ifade güçlüğü çekildiğinde mecaza gidilir düşüncesinin yanlışlığını ortaya koyar. Mecazın, hakikatten daha üstün olduğunu vurgulayan belagat âlimleri de mecaza acizlikten değil üslubu güzelleştirdiği için müracaat ettiklerini belirtmektedirler.¹⁵

Bu konuda dil ve belagat yönünden farkındalık oluşturan bazı âyetler bağlamında konuyu değerlendirmek uygun olacaktır.

a. Enfâl sûresinin “*Allah katında canlıların en kötüsü düşünmeyen sağırlar ve dilsizlerdir.*” (el-Enfâl 8/22) meâlindeki âyette; Allah'ın bildirdiklerine kulak asmayan, onları duymazlıktan gelen insanlar duyma özürülü kişilere benzetilerek bir mecaz yapılmıştır.¹⁶ Öte yandan buradaki kavramlar hakiki anlamında kullanılacak olsa bu ifadeden duyma ve konuşma özürülü olanların cezalı duruma düşeceği (kötü insanlar olduğu) anlamı ortaya çıkacaktır ki, bu durum Kur'ân'ın genel prensipleri ile zıtlık oluşturur.

b. “*Onun yüzünden (zatından) başka her şey helak olacaktır.*” (el-Kasas 28/88) âyetinde geçen “vech” (yüz) kelimesinin hakiki anlamının yerine, “zâtı” anlamının tercih edilmesi çok daha isabetli olacaktır.¹⁷

şekilde anlatılmıştır. Bk. Subhi es-Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 329-330; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 275.

¹⁴ Muhsin Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 197.

¹⁵ Ali b. Muhammed el-Âmîdî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâm, 1402), 1/46-48.

¹⁶ Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 15/149.

¹⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1423), 3/360; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi Tefsîri'l-*

c. "Rabbin gelip melekler de saf saf dizildiğinde," (el-Fecr 89/22) âyetinde Allah'ın gelmesi ifadesinin de hakikat anlamında anlaşılması yerine mecazî anlamda değerlendirilmesi gerekmektedir. Buna göre Rabbin gelmesi Allah'ın iktidar, saltanat ve üstünlük alametlerinin gözükeceğini anlatmaktadır.¹⁸

d. "Firavun dedi: Ey Hâmân, bana yüksek bir kule yap da o sebeplere (yollara) erişeyim." (el-Mü'min 40/36) âyetinde de mecazî bir kullanım söz konusudur. Bu âyette aslında "kuleyi yapacak olan kimseye emret" şeklinde bir anlam olduğu çok açıktır. Zira devletin yöneticilerinden biri olan Hâmân'ın yüksek bir kuleyi kendi elleriyle yapması söz konusu olamaz.¹⁹

Kur'an'da mecazî ifadelerin fazlaca yer almasının yanı sıra, kimi âlimler aklileştirme çabası içerisinde kantarın topuzunu fazla kaçırarak hakiki anlamların kullanımını engelleyen bir tavra sahip olmuşlardır. Mucizelerle ilgili yapılan bazı yorumlar bu yanlış yaklaşımın örneklerini oluşturmaktadır. Örneğin Hz. İsa'nın topraktan bir kuş sureti çıkarıp ona üflemesiyle kuş halini aldığından²⁰ söz eden ifadeler bağlamında yapılan bazı açıklamalarda zahirî anlam dışında, Hz. İsa'ya inananların gelecek kaderlerinin şekillenmesi anlamına gelecek şekilde yorumlanmaktadır.²¹ Oysa konu Hz. İsa'nın diğer mucizelerinin anlatıldığı bir bağlamda geçmesinin yanı sıra mecaza gidilmesini gerektirecek bir amil de söz konusu değildir. Bu tür bir anlayış her ne kadar modern akılcı bir yaklaşımla konuyu yorumlama amacı taşıyorsa da bu derecede mecaza gitmek için burada yeterli bir neden yoktur. Olsa olsa bahsedilen yoruma, tefsir mahiyetindeki açıklamalarda yer verilebilir.²²

Kur'an'da yer alan bazı ifadelerin hakiki veya mecaz anlamında kullanımı konusundaki tartışmaların benzerleri fıkıh alanında da mevcuttur. Örneğin hangi hallerde abdest alınması gerektiğine dair âyette geçen "lâ mestümün-nisâe" (لَمَسْتُمْ نِسَاءً) ifadesi Hanefi fıkıhçılarınca mecazî anlamda

Kur'an (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1407), 20/82; Suyûtî, *el-İtkân*, 2/38; Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 275.

¹⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an* (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005), 17/197-198; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/253; Ebû'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayani - vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 7/120; Ali Karataş, "Müteşabih Ayetler ve Te'vili", *Günümüz Tefsir Problemleri*, ed. Ali Karataş - Yunus Emre Gördük (Ankara: Bilay Yayınları, 2018), 153.

¹⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, 2/97.

²⁰ el-Mâide 5/110.

²¹ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal ve Tefsîr*, çev. Ahmet Ertürk, Cahit Koytak (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), 218.

²² H. İbrahim Karslı, *Kur'an'ı Anlamaya Giriş* (Ankara: DİB Yayınları, 2019), 128.

algılanarak “cinsel ilişki”ye hamledilirken, diğer mezheplerce hakiki manasında “fizikî temas” olarak anlaşılmıştır.²³ Bakara sûresinde beyaz ipliğin siyah iplikten ayırt edilinceye kadar yeme-içmeye müsaade edilmesinde de “beyaz ve siyah ip” ifadelerini hakiki anlamda alarak siyah ve beyaz renkli ipliklerle vaktin tespitini belirlemeye gayret eden Adi b. Hâtîm’e Resûlullah’ın bu tanımlamalardan amacın gecenin karanlığı ile gündüzün aydınlığı olduğunu²⁴ ifade etmesi, söz konusu sözcüklerin mecaz anlamında kullanıldığının bir başka örneğini teşkil eder.²⁵

Kısacası Kur’ân’ın edebî üslubuna üstün özellikler katan mecazın varlığı pek çok âyetle beraber ortaya konduktan sonra inkârı elbette güçleşmektedir. Bu itibarla âyetlerde mecazın olmadığını iddia etmek Kur’ân’ın bu yöndeki güzelliğini ortadan kaldırmak anlamı taşıyacağı için belagatçiler mecazın hakikaten daha belîğ bir anlatım şekli olduğu konusunda hemfikirdirler.²⁶ Bu itibarla bir grup İsrailoğlunun ceza olarak maymuna çevrilmesi konusu bağlamında işlenmesi önem arz etmektedir. Zira kimi müfessirlerin hakikat ilmi açısından bu meseleye yaklaşımı söz konusu iken, kimisi de mecaz ilmi kapsamında konuyu değerlendirdiği görülmektedir.

B. Mesh Meselesiyle İlişkili Olarak Kur’ân’a Göre Bazı Toplulukların Cezalandırılması

Cumartesi yasağını çiğneyenlerin maymuna çevrilme hadisesine geçmeden önce Allah’ın koyduğu kanunlara uymayanların tarihte ne şekilde cezalandırıldıklarını, bu olayların sonraki nesiller için nasıl ibretlik vaka teşkil ettiklerini öncelikle irdelemek konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

İnsanın akıl ve irade gibi son derece kıymetli meziyetlere sahip olması yönüyle bu dünyada eşref-i mahlûkât (varlıkların en değerlisi) olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Ne var ki insanın, bu denli öneme sahip potansiyel değerleri her zaman istenilen ölçülerde kullandığı söylenemez. İnsan kimi zaman söz konusu bu değerlere bağlı kalarak manevi değerini artırabilirken,

²³ Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 10/112-113; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî, 1387), 6/369-370.

²⁴ Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, h. 1388), 1/220.

²⁵ Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, 196.

²⁶ Subhi es-Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 329. Kur’ân’da mecaz konusuna dair geniş bilgi için bk. Hikmet Akdemir, “Kur’ân-ı Kerim’de Mecazın Varlığı Problemi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1998), 59-90; Necdet Çağıl, “Hakikat-Mecaz Kutuplaşması Bağlamında Kur’ân’da Temsilî (Simgesel) Anlatım”, *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 95-114.

ilahi emirlere uygun hareket etmediği takdirde değeri çok düşük konuma da inebilmektedir.²⁷ Başka bir ifadeyle bunca nimetlere rağmen insan, kendisine tarif edilen kurallara uygun²⁸ davranmayıp nankörlük ettiğinde, Kur'an'ın tanımlamasına göre canlıların en şerlisi konumunda olmakta²⁹ ya da hayvanlardan daha aşağı dereceye inmektedirler.³⁰

Kur'an'da, cezalandırılan toplulukların helâk edilme vakaları incelendiğinde bu toplulukların kendilerine azap tehdidi ile gelen peygamberlere karşı büyüklük taslamaları,³¹ başlarına gelen bela ve musibetlerden ders almamaları,³² Allah'ın âyetlerine, peygamberlerine inanmayıp inananlara zulmetmeleri nedeniyle³³ cezaya çarptırıldıkları anlaşılmaktadır. Bu topluluklardan Nûh kavmi ile Firavun ve askerleri suda boğulmak suretiyle cezalandırılırken,³⁴ Ad kavmi rüzgâr,³⁵ Semûd ve Medyen kavmi sarsıntı,³⁶ Lût kavmi taş yağmuru sonucu³⁷ ve İsrailoğullarından bir grup da maymuna ve domuza çevrilmek³⁸ suretiyle helâk edilmişlerdir. Bu son grubun cezalandırılma usulü aşağıda ayrıntılı olarak ele alınıp değerlendirilecektir.

Kur'an'da bahsi geçen lanet okunup helak edilen topluluklara bakıldığında bunlar arasında İsrailoğullarının ayrı bir yeri olduğu açıkça görülecektir. Bu konuda Kur'an, İsrailoğullarının, aymaz tavırları, kıskançlıkları, mala ve dünyaya aşırı düşkünlükleri³⁹ yüzünden başlarından belaların eksik olmadığını; ilahî vahye karşı gelmeleri, indirilen vahiyleri değiştirmelerinden dolayı çeşitli azap ve musibetlere uğratıldıklarını, bunun yanı sıra belki uslanırlar diye affedildiklerini⁴⁰ haber vermektedir.⁴¹

Buraya kadar Kur'an bütünlüğü içerisinde meshe benzer cezalandırmaların nasıl gerçekleştiği konusu kısaca değerlendirmeye alınmıştır. Şimdi ise meshin benzeri olan bu cezaların gaye ve

²⁷ et-Tîn 95/5-6.

²⁸ Lokman 31/20.

²⁹ el-Enfâl 8/22.

³⁰ el-A'râf 7/ 179; el-Furkân 25/44.

³¹ el-A'râf 7/66, 77-79, 88, 91-93, 132-137; Fussilet 41/15-16; el-En'âm 6/93.

³² el-A'râf 7/130-136.

³³ el-Hac 22/45; el-Kehf 18/59.

³⁴ el-A'râf 7/64; el-Enfâl 8/54.

³⁵ ez-Zâriyât 5/41-42.

³⁶ el-A'râf 7/93; ez-Zâriyât 51/ 43-45.

³⁷ Hûd, 11/82-83; el-Hicr, 15/73-75; el-Kamer 54/34.

³⁸ el-Mâide 5/60; el-A'râf 7/165-166.

³⁹ el-Bakara 2/109; en-Nisâ 4/160-161; el-Mâide 5/18, 64.

⁴⁰ en-Nisâ, 4/153.

⁴¹ el-Mâide 5/13, 41.

hikmetlerinden hareketle, meshin mahiyetine ışık tutacak ipuçları elde edilmeye çalışılacaktır.

C. Kur'ân'da Mesh Hadisesi

“Mesh” kelimesi sözlükte bir maddenin şeklini daha kötü bir şekle çevirmek, bir yiyeceğin tadını bozmak gibi anlamlara⁴² gelmektedir. Rağıb el-İsfahânî'ye göre mesh iki türlü olabilir. Ya özel olan ve arada bir meydana gelen fizikî yaratılışın değişmesi ya da her zaman meydana gelebilen ahlakî değişikliktir. “Mesehtü'n-nâkate” (مَسْحَتُ النَّاقَةِ) tabiri; şekli, görüntüyü değiştirecek derecede deveyi yordum ve zayıflattım demektir.⁴³

İnsanın çeşitli varlıklara dönüşümü için kaynaklarda dört farklı kavram kullanılmaktadır. Bu kavramlardan insanın başka bir insana dönüşümüne “nesh”, insanın gerek fiziksel gerekse ahlakî açıdan daha kötü bir duruma dönüşümüne “mesh”, insan bedeninin bitkilere intikaline “resh”, maden ve cisimler gibi cansız varlıklara nakline de “fesh” adı verilmektedir.⁴⁴ Şu halde meshin iki şekilde gerçekleştiğinden söz edilebilir. Mesh ya manevî yani ahlak ve karakterlerdeki gerileme ile sonuçlanan psikolojik değişim ya da ahlakî çöküntünün yanı sıra hayatî ve şekil/fizikî değişikliğini de içeren tümünden bir dönüşümdür.

“Mesh” kelimesi Kur'ân'da sadece Yâsîn suresinin “Dilesek kılıklarını değiştirip onları oldukları yerde dondururduk, ne ileri gidebilir, ne geri dönebilirlerdi.” (Yâsîn 36/67) âyetinde geçmektedir. Bu âyetten başka diğer âyetlerde kelime olarak “mesh” sözcüğü kullanılmamasına rağmen insanların çirkin şekle dönüştürülmesi hususu dört ayrı sûrede gündeme gelmektedir. Bu yüzden Kur'ân'da İsrailoğullarından Cumartesi gününe özgü avlanma yasasını ihlal eden bir grubun maymuna ve domuza dönüştürüldüğünü ifade eden âyetleri de mesh kavramı kapsamında değerlendirmek gerekir. Bu âyetler A'râf, Bakara, Mâide ve Nisâ sûrelerinde geçmektedir.⁴⁵

⁴² İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcü'l-luğve ve sıhâhi'l-Arabiyye* (Beyrut: Dârü'l-İlm, 1407/1987), “msh”, 2/169; Rağıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan Dâvûdî (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1423/2002), “msh”, 768; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dâru Lisâni'l-Arab, ts.), “msh”, 3/55; Cürçânî, “mecâz”, 212.

⁴³ İsfahânî, “msh”, 768.

⁴⁴ Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *Kitâbü'l-mevâkıf* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1997), 3/480, 483; M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ülä İsbat-ı Vacib ve Ruh Nazariyeleri*, haz. Nuri Çolak (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 161.

⁴⁵ İlgili âyetler için bk. el-A'râf 7/163-166; el-Bakara 2/65; el-Mâide 5/60; en-Nisâ 4/47.

Yüce Allah, İsrailoğulları için Cumartesi (Sebt)⁴⁶ gününü ibadete tahsis etmiş ve çalışmalarını yasaklamıştır.⁴⁷ Onlardan bir grup mesh vakasından önce pek çok kere aymazlık yapıp daha sonra bağışlanmış olduklarından olacak ki, bu yasağı ciddiye almamış ve bir hileye başvurarak avlanma yasağını delmişlerdir. Bu konu A'râf suresinde şu şekilde dile getirilmektedir:

"Onlara, deniz kıyısında bulunan kent (halk)ın durumunu sor. Hani onlar Cumartesine saygısızlık edip haddi aşıyorlardı. Çünkü Cumartesi (tatil) yapmadıkları gün, balıkları gelmezdi. Biz onları yoldan çıkmalarından ötürü böyle sınıyorduk. İçlerinden bir topluluk: "Allah'ın helak edeceği yahut şiddetli bir şekilde azap edeceği bir kavme ne diye öğüt veriyorsunuz?" dedi. Dediler ki: "Rabbimize mazeret (beyan edebilmek) için, bir de belki korunurlar diye (öğüt veriyoruz)." Ne zaman ki onlar, kendilerine hatırlatılanı unuttular, biz de kötülükten menedenleri kurtardık; zulmedenleri de yoldan çıkmaları yüzünden çetin bir azap ile yakaladık. Kibirlerinden dolayı kendilerine yasak kılınan şeylerden vazgeçmeyince onlara: "Aşağılık maymunlar olun!" dedik. Rabbin, "Elbette ta kıyamet gününe kadar onlara azabın en kötüsünü yapacak kimseler gönderecektir!" diye ilan etmişti. Doğrusu, Rabbin çabuk ceza

⁴⁶ Arapçada Cumartesi günü anlamına gelen "sebt" kelimesi Yahudilikte ibadet etme ve istirahat günü olarak kabul edilmiştir. Yahudilerin Kutsal kitabı Tevrat'ta ("şabat") Allah'ın yeri ve gökleri pazar ile cuma arasında yedi günde yarattığı, sonra ise dinlendiği (Kitabı Mukaddes (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2016), Tekvin 2/1-2.), İsrailoğullarından da bu günde istirahat etmelerini istediği (Çıkış 20/8-11.) bilgisi yer almaktadır. ("Sebt" kavramı için bk. Salime Leyla Gürkan, "Sebt", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/256, 258; Nurettin Turgay, "Kur'an'da Sebt Kavramı", Yalova Sosyal Bilimler Dergisi 2/4 (2012), 153-166; Yusuf Ağkuş - Abdullah Altuncu, "Yahudi Kutsal Metinlerinde ve Kur'an'da Şabat (Cumartesi) Yasakları ve Mesh Hadisesi", İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi 6/5 (2017), 2775-2794.)

⁴⁷ "Cumartesi (günü'nü ta'til ve ibadet günü yapmak), onda ayrılığa düşen(Yahudi)lere (farz) kılındı. Rabbin, elbette ayrılığa düştükleri şey hakkında kıyamet günü aralarında hükmünü verecektir." (en-Nahl 16/124.) Müfessirler, Hz. Mûsâ'nın, varlıkların yaratılışının bittiği gün olan Cuma günü'nün ibadet günü olmasını Yahudilere söylemesine rağmen onların çoğunun Allah'ın yaratma işini Cuma günü bitirmesi nedeniyle Cumartesi günü'nün ibadet günü olmasını istediklerini ifade ederler. Bu yüzden Allah, Cumartesi günü çalışmayı onlara yasaklamıştır. İşte âyette belirtilen ihtilaf noktası, Cumartesinin ibadet günü olup olmadığı ve bu günde çalışmanın yasaklanıp yasaklanmayacağı konusudur. (Bk. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, el-Keşşâf'an hakâiki't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil (Beyrût: Dârü'l-Fikr, ts.), 2/125; Sait Şimşek, Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 3/191. Süleyman Ateş ise, Yahudilerin ihtilafının, Cumartesinin tatil günü olmasından değil, o günde avlanma yasağının bulunup bulunmaması üzerinde olduğunu ifade etmektedir. (Bk. Süleyman Ateş, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), 5/158.

verendir ve O, çok bağışlayan, çok esirgeyendir.” (el-A'râf 7/163-167).

Klasik tefsir kaynakları yasağa uymayan bu grubun, kıyıda havuzlar hazırlayıp bu havuzları kanallarla denize bağladıklarını, bu kanallarda balıkların geri dönüşünü engelleyen barikatlar kurduklarını ve bu sayede Pazar günü balıkları avladıklarını bildirmektedir. Yine bu kaynaklarda Müslümanların bu toplulukla beraber yaşamak istemedikleri, Hz. Dâvûd'un onları lanetlemesi ile maymuna dönüştürüldükleri anlatılmaktadır.⁴⁸

Bu kıssadan Bakara suresinde de özetle söz edilir: *“İçinizden, Cumartesi günü (avlanma yasağı)nı çiğneyenleri elbette bilmişsinizdir; işte onlara: “Aşağılık maymunlar olun!” dedik ve bunu önündekilere ve ardından geleceklere ibret bir ceza, (Allah'ın azabından) korunanlara da bir öğüt yaptık.”* (el-Bakara 2/65-66).

İsrailoğullarının dinî esasları çerçevesinde haftada altı gün günlük işlere ayrılıp çalışılabilecek, yedinci gün ise Allah'a ayrılacaktı. Yedinci gün olan Cumartesi,⁴⁹ kutsal sayılıp ibadetleri yapmaya tahsis edilecek ve o güne saygı gösterilecekti. Fakat toplumda ahlakî yozlaşma ortaya çıkınca bu kural çiğnenerek Cumartesi gününde iş yapar oldular.⁵⁰

A'râf suresinin 163. âyetinde Hz. Peygamber'e hitaben “onlara sor” ve Bakara sûresinin 65. âyetinde *“İçinizden Cumartesi günü (avlanma yasağı)nı çiğneyenleri elbette bilmişsinizdir,”* şeklinde geçen ifadelerden Yahudilerin bu kıssadan haberdar oldukları anlaşılmaktadır. Yahudiler bu kıssayı bilmemiş olsalardı Medine'de bu âyet nazil olduğunda şaşırıp kalır veya tepki verirlerdi. Oysa tefsir kaynaklarında tepki verdiklerine veya en azından şaşırıldıklarına dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Üstelik ilgili âyette onların bu olaydan haberdar oldukları kasem “lam”ı ile de (لَقَدْ عَلِمْتُمْ) teyit edilmektedir.⁵¹ Ayrıca bu ifadeye geçen “kad” (كَدَّ) edatı mazi bir fiilin

⁴⁸ Bk. İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/105-107; Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyan el-Endelusî Ebû Hayyan, *el-Bahrü'l-muhît* (Riyad: Mektebetü ve Metâbi'u'n-Nasri'l-Cideyse, ts.), 1/346; Muhammed Ebü'l-Fazl el-Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'î'l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/282.

⁴⁹ Bir rivayete göre onlar da bizim gibi Cuma günü ibadet yapmakla sorumlu tutulmuşlardı; ancak, Cumayı bırakıp Cumartesi gününü seçtiler. (Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1407), 1/261; Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî*, 9/93.

⁵⁰ Çıkış 31/12-17. Ayrıca bk. Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 1/84; Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr* (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1411/1991), 1/181; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.), 1/317.

⁵¹ Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm (Tefsîrü'l-menâr)* (Beyrût: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1420/1999), 9/316.

öncesinde kullanıldığında filin kesin olarak yerine getirildiğini ifade eder.⁵²

Âyetlerden anlaşılan o ki, söz konusu bu olay bizatihi gerçekleşmiş ve bunu müşahede edenler olmuştur. Kuşkusuz İsrailoğullarından bir grubun şahsında verilen ibret dersi hiç kimsenin Allah'a karşı kurnazlık yapmamaya yönelik belirtilen bir ikazdır. Bu ikazdan ders çıkarmayanlar gerek bu dünya hayatında gerekse ahirette rezil-rüsva olmuş bir vaziyette cezalandırılacaklardır. Bir başka ifadeyle Yüce Allah, Resûlullah ve Müslümanlara karşı eziklik hisseden Yahudilere Cumartesi iş yapmama yasağını delmekten dolayı maymuna çevrilen kendi milletlerinden bir topluluğu hatırlatarak kendilerinin de ataları gibi benzer durumlara düşebileceklerine dikkat çekmiştir. Bu özel sebep, nassın geneline teşmil edilmesinde bir engel teşkil etmez. Zira "Sebebin hususiyeti nassın umumiyetine engel değildir" kuralı Tefsir ilminin temel ilkelerinden birisi olarak kabul görmüştür. Bu hadiseden anlaşılan o ki, maymuna dönüşüm sadece tarihin belli uğrak noktalarında yaşanmış bir vakia olarak görülmemesi gerekir. İnsanların dini veya ahlakî değerlerden uzaklaştıkları dönemlerde benzeri aşağılık bir konuma dönüşümün gerçekleşme ihtimalinin sinyalini vermektedir.

Tarihe ibretlik bir vaka olarak geçen bu olayın Hz. Dâvûd (as) döneminde yaşandığı⁵³ konusunda genel bir kanaatin olduğu görülmektedir. Zira "İsrailoğullarının nankörlerine Dâvûd ve Meryem oğlu İsâ diliyle lanet edilmiştir." (el-Mâide 5/78) âyetinde belirtilen lanetin büyük olasılıkla Hz. Dâvud'un yaptığı lanet olduğu akla gelmektedir.

Kur'ân âyetleri mesh hadisesinin yaşandığı yer konusunda bir bilgi vermemektedir. Bu konuda müfessirler olayın yaşandığı bölgeye ilişkin farklı fikirler ileri sürerler. Çoğu müfessire göre olayın geçtiği yer Kızıldeniz kenarında Medyen ile Tûr arasında yer alan "Eyle" şehridir. Bu bölgenin ayrıca *Medyen* veya *Medyen* ile *Aynuna* arasında "Makna" adında bir yer olduğu da rivâyetler arasında geçer.⁵⁴ Eyle şehri günümüzde "Akabe" şeklinde isimlendirilmiş olup Ürdün'ün denizle bağlantısı olan tek liman kentidir.⁵⁵ Bu şehir İsrailoğullarının ekonomik açıdan ileri safhada oldukları

⁵² Cevherî, "Kad", 2/522; Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 689.

⁵³ Ali Makrizî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitât ve'l-âsâr* (Bulak: Y. y., 1270), 1/232; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/159; Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-menâr*, 1/285.

⁵⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/62; Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 15/36; Yakut Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995), 1/292.

⁵⁵ Aynı zamanda bu şehir *Maan* ile doğusundaki *Vâdilhisma*'dan gelen yolların *Vâdiism* (وادي اثم) adlı yerleşim yerinden geçerek körfeze ulaşabilen bir bölgede kurulmuştur. Bu

dönemlerde hatırı sayılır bir ticaret merkezi olup Hz. Süleyman (as) bu şehri Kızıldeniz’de bulunan deniz birlikleri için merkez liman yapmıştı.⁵⁶ Ayrıca Hz. Dâvûd (as) zamanında Şam ve Mısır’dan deniz yolu ile gelen hacıların uğrak yeri olmuştu.⁵⁷

Mesh hadisesi Yahudilerin kaynak kitaplarında zikredilmemiştir. Fakat Bakara ve A’râf suresinde anlatılan bu bölgenin, Kur’ân âyetlerinin nüzulü sırasında bilinen bir yerleşim yeri olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Medine Yahudilerinin, Resûlullah’a (sav) cephe alma fırsatını genel olarak kaçırmadıkları halde söz konusu bilginin teyidi hususunda itiraz etmemiş/edememiş olmaları⁵⁸ da bunu teyit etmektedir. Kaldı ki Kur’ân’da olayın gerçekleştiği yerin açıkça bildirilmemiş olması bir eksiklik olarak görülemez. Zira Kur’ân, bu ve benzeri vakaları tarih veya coğrafyanın dar cenderesine sokmadan evrensel bir düşünceyle ele alarak her daim gerçekleşebilecek bir vaka olduğunu öne çıkarmaktadır. Bu hadise Kur’ân’da tarihî bir bilgi aktarma amacına yönelik olarak anlatılmamaktadır. Dolayısıyla yaşandığı andaki olayın şahitleri için bu vaka nasıl bir ibret belgesi ise, vakayı görmeyen isyankârlar ve isyandan sakınan muttakiler için de açık bir ibrettir. Nitekim Kur’ân bu hususu “*Önünderilere ve ardından geleceklere ibret bir ceza, (Allah’ın azabından) korunanlara da bir öğüt yaptık.*” (el-Bakara 2/66) ifadesiyle dile getirmektedir.

1. Meshe Uğrayanların Akıbeti

Meshe uğrayanların akıbetinin ne olduğu hususu irdelendiğinde söz konusu meselenin fiziken mi yoksa manen mi gerçekleştiğine dair bize ipuçları vereceği kanaatindeyiz. Bu kapsamda incelenen tefsir kaynakları, meshin fizikî olarak gerçekleştiğinin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

İsrailoğullarına uygulanan yasak karşısında Eyle halkı üç gruba ayrılmıştı.

a. Yasağa saygı duyanlar,

geçit eskiden *Akabetü’l-Eyle* diye bilinirken kısaltılarak Akabe şeklini almıştır. (Bk. Mustafa L. Bilge, “Akabe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/209.) Burada geçen Vadîizm kalıbında yer alan “ism” (إسم), Eyle kasabası halkının Allah’ın koyduğu yasak karşısında suçlarına bir gönderme niteliği taşıdığı şeklinde ilginç bir anekdotan da yeri gelmişken söz edilebilir. (Nur Ahmet Kurban, “İslâm Kaynaklarına Göre Sebt Yahudilerinin Maymuna Dönüştürülmesi Meselesi”, *Marife Dergisi* 13/1 (2013), 14.)

⁵⁶ Mevdûdî, *Tefhîmü’l-Kur’ân*, 2/106.

⁵⁷ Zekeriyya b. Muhammed Kazvinî, *Âsârü’l-bilâd ve ahbârü’l-‘ibâd* (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 60.

⁵⁸ Mevdûdî, *Tefhîmü’l-Kur’ân*, 2/106.

b. Yasağa karşı gelenler,

c. Yasağa uymayanların durumlarını Allah'ın bildiği ve nasihate gerek olmadığını söyleyenler.

Bu gruplarda yer alanların ceza çekip çekmeyeceği Kur'an'da şu şekilde ifade edilmektedir: “Allah'ın helak edeceği yahut şiddetli bir şekilde azap edeceği bir kavme ne diye öğüt veriyorsunuz?” dedi. Dediler ki: “Rabbimize mazeret (beyan edebilmek) için, bir de belki korunurlar diye (öğüt veriyoruz)” (el-A'râf 7/164) ifadeleriyle birinci grubun cezadan muaf tutulduğu ve yasağı çiğneyen ikinci grubun cezalandırılacağı hususu da âyette “Ne zaman ki onlar, kendilerine hatırlatılanı unuttular, biz de kötülükten menedenleri kurtardık; zulmedenleri de yoldan çıkmaları yüzünden çetin bir azap ile yakaladık.” (el-A'râf 7/165) şeklinde açıklığa kavuşturulmaktadır.

Bazı müfessirler tarafsız kalan üçüncü grubun kurtuluşa eren kişilerden mi, yoksa cezalandırılanlardan mı olduklarının kesin olarak bilinemeyeceğini ifade ederken; bazıları da bu grubun cezalandırılanlar arasında yer alması gerektiğini belirtmektedirler.⁵⁹

Meshi ahlakî/ruhsal boyutta düşünelere göre, olaya maruz kalanların neslinin devam edip etmediğine dair problem gözükmemektedir. Zira meshe maruz kalanların biyolojik yapılarında bir değişiklik meydana gelmediğine göre nesillerinin devam etmesine zarar verecek bir durum söz konusu değildir. Ne var ki, burada biyolojik yapılarında meydana gelen değişiklik nedeniyle fiziki olarak maymuna dönüşen Cumartesi ahabının soylarının devam edip etmediği sorusu da zihinleri epeyce meşgul etmiştir. Tefsir kaynaklarına göre bu cezaya çarptırılan grubun nesli devam etmemiştir. Onlar ne yiyip ne içmişler, üç gün boyunca maymun kılığında kalıp diğer insanlar onların bu vaziyetlerine şahit olmuş, daha sonradan da ölmüşlerdir.⁶⁰ Bir rivayete göre hayvanların iki süt sağımı zaman dilimindeki süre boyunca maymun olarak yaşamış, sonra ölmüşlerdir.⁶¹ Başka bir rivayete göre de yedi gün yaşamış sekizinci gün ölmüşlerdir.⁶² Bu rivayetler arasında bir bilgi daha vardır ki, o da maymuna çevrilme hadisesinin kişilerin yaşına göre değiştiğini, gençlerinin maymun, ihtiyarlarının domuz olduğunu

⁵⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/63-64; İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/257; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî, 1387/1967), 7/307.

⁶⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/261, 2/168; İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/258; Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/440-441; Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî*, 1/283.

⁶¹ İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/368.

⁶² Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî*, 1/283.

bildirmektedir.⁶³

Hem Bakara sûresi 66. âyette hem de A'râf suresi 166. âyette kullanılan "aşağılık" anlamına gelen "hasiîn" (حَاسِبِينَ) kelimesi tefsir kaynaklarında şu iki hususta değerlendirilmektedir:

a. "Hasiîn" kelimesi, "kırade" (قِرَادَةً) (maymunlar) kelimesinin sıfatıdır. Bu duruma göre anlamı "aşağılık" maymunlar olur.

b. Bu kelime, "kırade" (قِرَادَةً) kelimesine sıfat değil, İsrailoğullarına gönderme yapan "kûnû" (كُونُوا) fiilinin ismi olan "vav" zamirine haldir. Bu duruma göre de âyetin anlamı "aşağılanmış olarak maymun olun" şeklinde olur.⁶⁴ Zemahşerî, (ö. 538/1144) Beyzâvî (ö. 685/1286) de "kırade" (قِرَادَةً) ve "hasiîn"i (حَاسِبِينَ) "kâne"nin (كُونُوا) iki haberi kabul ederek "hem maymun hem aşağılanmış mahlûk olun" diyerek farklı bir yaklaşım sergilemişlerdir.⁶⁵ Bu ifade meâllerde genellikle "aşağılık maymunlar" olarak kullanılmıştır. Bize göre ikinci mananın kullanılması daha tercihe şayan görünmektedir. Zira Yüce Allah'ın belli bir amaca yönelik yarattığı hiçbir varlık "aşağılık" konumunda olamaz.

Allah bu şekil değişikliğinin fecaatini vurgulayarak meshin sadece maymuna dönüştürme konusu kapsamında olmadığını, bazılarının siret veya suretlerini domuz kılığına dönüştürdüğünü de bildirmektedir. Burada domuzla çevrilenlerin kimliği konusunda farklı görüşler vardır. Zira yukarıda verilen farklı rivayetlerden yola çıkarak kimi müfessirler yasağı çiğneyenlerden yaşlı olanların domuzla, gençlerinin maymuna; kimi müfessirler ise yasağı çiğneyenlerin maymuna, Hz. İsa'nın mucizesi olan sofrayı inkâr edenlerin domuzla çevrildiklerini⁶⁶ ifade etmektedirler.⁶⁷

⁶³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/66; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/127; Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 3/111; Makrizî, *el-Mevâ'iz*, 1/185; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/275.

⁶⁴ Krş. Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl* (Y. y.: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1997), 1/105; Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî*, 1/283.

⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/147; Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Mısır: Matba'atu Mustafa Muhammed, ts.), 1/213.

⁶⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/64; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/626; Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 3/112; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/159.

⁶⁷ Kur'an'da meshe uğrayanların maymun ve domuzla dönüştürülmesinden bahsedilirken aynı vaka ile ilgili bazı hadislerde onların fare, keler, kertenkele gibi hayvanlara çevrildiğinden de söz edilmiştir. (Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*; Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981) "Sayd", 48, 50, "Zühd", 62.) Bu hadislerde söz konusu olayın şeklen gerçekleştiği yönündedir. (bk. Muhammed Fatih Kesler, "Kur'an-ı Kerim'de Tarihsel Bir Gönderme (İnsanın Maymunlaşması ya da Kimlik Kaybı)", *Diyanet İlmî Dergi* 51/4 (2015), 116.

Bakara sûresinde ashâb-ı sebt hakkında sadece "aşağılık maymunlar olun!" denirken, domuz ifadesinin kullanılmamış olması maymun ve domuz olanların farklı bir grup olması daha muhtemel görünmektedir.⁶⁸

Ayrıca hem Hz. Dâvûd hem de Hz. İsrâ'nın diliyle İsrailoğullarının lanetlenmiş olması durumu⁶⁹ bu olaylarla alakalı ise -ki öyle olduğu anlaşılmaktadır- maymuna ve domuza çevrilenlerin farklı zamanlarda yaşamış iki ayrı grup olma ihtimalini güçlendirmektedir. Kaldı ki, Hz. İsrâ'nın daha önceki devirlerde yaşayıp da Allah'ın kendileri için koyduğu yasağı çiğneyenlere lanet okuması mantıkî açıdan da uygun düşmemektedir.

Allah Hz. İsrâ aracılığıyla gökten sofraya talebinde bulunanların isteklerini yerine getirmiş, ancak bu vakadan sonra yine de inkâr kalkışacaklarını ve bu nedenle daha önce benzeri görülmemiş bir cezaya çarptırılacaklarını bildirmiştir.⁷⁰ Son âyette bu kişilerin sofrayı inkâr etmiş olmalarından dolayı ağır cezaya çarptırıldıkları aynı surenin 60. âyetinin delaletiyle anlaşılmaktadır.

2. Dönüşümün Fiziksel Mi Yoksa Manevî Mi Olduğu Meselesi

Kur'an'ın farklı surelerinde birkaç kez üzerinde durulan mesh hadisesinin söz konusu insanların bedenlerinde meydana gelen bir şekil değişikliği veya ahlakî yönden bir bozukluğu ifade edip etmediği konusu müfessirler arasında önemli bir tartışma olarak yer almaktadır. Müfessirlerin büyük çoğunluğu meshin fiziksel olarak gerçekleştiğini savunurken, ilk dönem müfessirlerden biri olan Mücâhid b. Cebr⁷¹ (ö. 103/721) ve özellikle son dönemde onun düşüncesi etrafında görüşlerini şekillendirmiş olan bazı müfessirler, meshin fiziksel değil manevî/ruhsal yönden bir dönüşüm olduğunu iddia etmektedirler.⁷²

Meshin fiziksel olarak gerçekleştiğini düşünen müfessirler nassın

⁶⁸ Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, 15/42; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/275.

⁶⁹ el-Mâide 5/78.

⁷⁰ el-Mâide 5/112-115.

⁷¹ Tabiîn döneminin önde gelen müfessirlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Onun, meshin manevî olarak gerçekleştiği şeklinde ortaya attığı görüşünü sahabe, tabiîn ve daha sonraki klasik dönem âlimler arasında benimseyenler pek olmamıştır. Öyle ki, milâdî XIII. asırda yaşamış olan müfessir Kurtûbî (öl. 671/1258) Mücâhid'in görüşüne paralel başka hiç kimsenin görüşüne rastlamadığını ifade etmektedir. (Bk. Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 1/441.) Fahreddin er-Râzî, (öl. 606/1210) Mücâhid'in görüşünün olabirliğine kapı aralasa da söz konusu mesh hadisesinin fiziksel olarak gerçekleştiği görüşünü daha isabetli bulmaktadır. (Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, 3/111.)

⁷² Ebû'l-Haccâc Mücahid b. Cebr, *Tefsiru Mücahid*, thk. Abdurrahman et-Tahir b. Muhammed (Beyrut: el-Menşûrâtü'l-İlmiyye, ts.), 1/77; İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 1/105-106; Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî*, 1/283; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/378; Sadık Kılıç, *Kur'an'da Günah Kavramı* (Konya: Hibaş Yayınları, 1984), 351-352.

zahirî anlamının öncelikle tercih edilmesi gerektiği görüşünü dikkate almaktadırlar. Oysa genel olarak nassın zahirinde bir kapalılık olması durumunda mecazî anlamın tercih edilmesi gerektiğini müfessirler ifade etmektedirler. Mesh hadisesinde de bu kural işletilerek âyetlerin mecaz olabilecek bir tarafının bulunmadığı görüşüne varmakta ve sözü edilen mesh olayının hem suret hem de sireten (ahlak, hal, karakter) değişikliği doğuran bir dönüşüm olduğu kabul edilmektedir. Buna karşın bazı yorumcular meshin temsili olduğunu düşünmekte, dönüşümün niteliğini yorumlayarak ve olayı aklileştirerek benzetme yoluyla tasvir edilmiş olduğunu söylemektedirler. Onlara göre Allah, yasağa uymayanların maymun gibi olmalarına hükmetmiş, belirtilen dönemden itibaren, maymunların davranışlarına benzer davranmaya başlamışlardır. Kendilerinin karakterleri, maymunların karakterlerine benzemiştir.⁷³ İsrailoğullarının karakter yönüyle mesh edildiklerini iddia edenler, “*Kendilerine Tevrat yükletilip de sonra onu taşımayan (onun buyruklarını, tutmayan)ların durumu, kitaplar taşıyan eşeğin durumu gibidir*” (el-Cuma 62/5) âyetindeki benzetmeyi aynı metotla meshe de örnek göstererek onların maymun gibi olduklarını kastetmişlerdir.⁷⁴ Bu âyette İsrailoğullarının Tevrat’ın âyetleriyle amel etmeleri istenmesine rağmen bu sorumluluğun bilincinde olmadıklarına dair dikkat çekici bir benzetme yapılmıştır. Zira eşekler de yüklendikleri bilgi dolu kitaplardan istifade edemezler, amaçsız o ağırlığın hamallığını yaparlar. Üzerlerinde taşıdıkları yükün kitap olduğunun farkında değildirler. Yahudilerin Tevrat’ı yüklenmesi aynen bir eşeğin kitapları taşımasına benzerdir. Allah’ın mesajlarına uymayıp onları inkâr edenler burada eşeğe benzetilmiştir. Çünkü eşekler bilinç sahibi varlıklar değildir. Oysa burada üzerinde konuşulan insanlar anlama yeteneğine sahip varlıklardır.⁷⁵ Benzer örneklendirme A’râf suresinde de yer almaktadır. Bu surede Allah’ın hükümlerini kabul etmeyenler, kendisine ilişilsin ya da ilişilmesin sürekli dilini sarkıtıp soluyan köpeğe benzetilmiştir.⁷⁶ Oysa mesh vakasında bu örneklere benzer bir benzetme yapılmadığı gibi belagat ilminin temel unsurlarından olan benzeyenle benzetilen arasında olması gereken benzetme edatı da kullanılmamıştır. Dahası bu vakada benzetme yerine

⁷³ Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur’ân’da Hayvan Davranışlarına Benzetilen İnsan Karakterleri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2006), 53.

⁷⁴ Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 3/111; İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-Azîm*, 1/105.

⁷⁵ Kasapoğlu, “Kur’ân’da Hayvan Davranışlarına Benzetilen İnsan Karakterleri”, 59.

⁷⁶ el-A’râf 7/176. Bir başka örnek de Ankebût suresinin 41. âyetinde yer alır. Bu âyette Allah’tan başkasını dost edinenler, yıkılması çok basit olan örümceğin evine benzetilmiştir.

doğrudan tekvinî emir kalıbında “olunuz” (كُونُوا)⁷⁷ ifadesi yer almıştır.

Maymuna dönüştürme vakasının fiziksel olarak gerçekleştiğini kabul edenler arasında maymuna çevrilenlerin aklî melekelerinin hangi durumda olduğuna dair düşünceler de gündeme gelmektedir. Bazı âlimler bu olayın sadece fiziksel bir dönüşüm olduğunu, insanî değerlerinin, bilinç ve aklî kuvvelerinin ise baki kaldığını ifade etmektedirler.⁷⁸

Meshin manevî değil de fiziksel olarak gerçekleştiğinin delillerinden birisi de aslında kendilerine ağır bir şekilde azap edilecek olmasının ya da helak edilecek bir topluluğa nasihatte bulunmanın bir yarar sağlamayacağını A'râf suresinde belirtilmiş olmasıdır.⁷⁹ Zira değişimin fiziksel dönüşüm yerine sadece karakter değişikliği olması durumunda âyette “helak edilme” sözüne hiç gerek kalmayacağı aşikârdır. Dolayısıyla bu derece ağır bir cezalandırmanın sadece manevî olarak gerçekleştiğini ifade etmenin âyetin ruhuna aykırı düştüğü rahatlıkla söylenebilir.

Kur'an'da cezalandırılan kavimlere bakıldığında iman etmeyi, elçilerden olağanüstü işler yapmalarına bağlayan pek çok topluluğun mucizeler yaşamasına rağmen iman etmemekte diretmeleri nedeniyle helak edildikleri görülmektedir. Bu tür cezalandırma örnekleri şunu gösteriyor ki Allah, gerekli uyarıları yaptığı halde bu uyarılara kulak tıkayan bazı toplulukları yok etme,⁸⁰ yerin dibine batırma,⁸¹ üzerlerine taş yağdırma⁸² suretiyle cezalandırmıştır. Bu vakaların bazılarında mucizevî bir şekilde fizikî kuralların aksine aklen izahı kolay olmayacak derecede (fil vakası gibi) uygulamalar gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda avlanma yasağını çiğneyenlerin maymuna veya domuza çevrilmesi suretiyle cezalandırılmasının da aynı şekilde insanları caydırıcı etkinlikte olabilmesi için şeklen bir değişikliğin olması mantığa daha uygun düşmektedir.

Kelam ilmi açısından da meseleye bakılacak olursa, söz konusu bu ilmin varlık anlayışı açısından mesh meselesinin imkânsızlığından bahsedilemez. Zira bu ilmin sunduğu varlık anlayışına göre, Allah'tan başka bütün varlıklar hadis ve mümkündür. Evrende var olan hiçbir varlık zorunlu olmadığı gibi ezeli ve ebedî bir özelliğe sahip değildir. Bu özellikler sadece Allah'a aittir. Varlığı zorunlu ve değişmeyen tek varlık Allah'tır. O'nun

⁷⁷ el-Bakara 2/65; el-A'râf 7/166.

⁷⁸ Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 3/111; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, 1/84.

⁷⁹ el-A'râf 7/164.

⁸⁰ İbrâhim 14/19-20; et-Tevbe 9/39.

⁸¹ en-Necm 53/53; et-Tevbe 9/70; el-Hâkka 69/9.

⁸² el-Hicr 15/74; el-Ankebût 29/40; Hûd 11/82.

dışındaki varlıkların, Allah tarafından yoktan var edilerek istediği hale sokulması, farklı varlıklara dönüştürülmesi veya yok edilmesi O'nun gücü dâhilindedir. Aynı şekilde insan da Allah tarafından yoktan var edilen bir varlık olduğuna göre onu da gerektiğinde başka bir varlık türüne dönüştürülebilir.⁸³

3. Meshe Uğrayanların Sayısı

Mesh hadisesine ilişkin en dikkat çekici ve insanda merak uyandıran noktalardan birisi "Eyle" denen bu şehirde yasağı çiğnedikleri için meshe maruz kalan insanların sayısıdır. Elbette asırlar öncesinde yaşanan bir vakaya muhatap olanların sayısını tam olarak belirtmek oldukça zordur. Ancak tefsir kaynaklarında geçen ifadelerden meshe uğrayanların sayısını yaklaşık olarak vermek mümkündür. Bu konuya geçmeden önce Kur'ân'da belirtilen "karye" kavramının aydınlatılması yararlı olacaktır.

"Karye" ifadesi sözlük karşılığı olarak köy, küçük kasaba ve taşra semti gibi anlamlara gelirken,⁸⁴ terim olarak çoğunlukla şehir anlamında kullanılmaktadır. Kur'ân'da "karye" ifadesinin geçtiği âyetlerin mefhumundan "köy" yerine daha çok "şehir" veya "kent" anlamında kullanıldığını görmek mümkündür.⁸⁵

Eyle şehrinin, İsrailoğullarının parlak dönemlerinde merkezi bir durumda olması ve Hz. Süleyman'ın bu yerleşim yerinin limanını Kızıldeniz'deki donanması için merkez liman yapması⁸⁶ bu yerleşim yerinin dönemin kentleri arasında merkezî bir kent hüviyetinde, dolayısıyla nüfusunun hiç de azımsanmayacak bir yoğunluğa sahip olduğunu göstermektedir.

Bazı kaynaklara göre, Eyle'nin nüfusu yaklaşık 70 bindir.⁸⁷ Yukarıda da ifade edildiği üzere şehir halkından avlanma yasağını çiğneyenler, yasağa uygun hareket edip yasağı çiğneyenleri uyaranlar ve yasağı çiğnemeyip yanlış yapanları uyarmanın bir fayda sağlamayacağını söyleyenler olmak üzere şehir halkı üç gruba ayrılmıştı. Eyle nüfusunun yaklaşık 70 bin civarında olduğunu kaydeden kaynaklar, yasağa uyup yasağı delenleri

⁸³ Tefvik Yücedağ, "Kur'ân ve Mesh", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (ts.), 70-71.

⁸⁴ Ahmed Muhtar Ömer, *el-Mu'cemu'l-mevsu'a lielfâzi'i-Kur'âni'l-Kerîm ve kira'atuhu* (Riyad: Müessesetü Sütûri'l-Ma'rife, 1423), 370-371; Mutçalı, "Karye", 703.

⁸⁵ İlgili âyetler için bk. el-A'râf 7/88; el-Enbiyâ 21/11; Hûd 11/100; eş-Şûrâ 42/7.

⁸⁶ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 2/106.

⁸⁷ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 3/293; Kazvinî, *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd*, 60; Âlûsî, *Rûhü'l-me'âni*, 6/409.

yaptıkları yanlış eylemden dolayı sakındıranların sayısını da 12 bin⁸⁸ olarak verirken; yasağı çiğnediklerinden dolayı helake maruz kalanların sayısı konusunda hiçbir rakam sunmamışlardır.

Diğer taraftan müfessirlerin kahr ekseriyeti bazı Hıristiyanların Hz. İsa'dan gökten bir sofrâ/mâide indirilmesi isteklerine karşı gösterdikleri aymaz tavırları yüzünden domuza çevrilenlerin sayısını da aralarında kadın ve çocukların bulunmadığı 5 bin kişi⁸⁹ olarak vermektedir.

Aslında tefsir kaynaklarında meshe uğrayanlarının sayısına ilişkin verilen rakamlar da söz konusu vakanın zahiren gerçekleştiğine dair bir başka kanıt olarak sunulabilir. Zira rakamların telaffuz edilmesi müşahede edilen somut veriler üzerinden yapılmaktadır. Aksine bu vaka manevi olarak gerçekleşmiş olsaydı cezaya çarptırılanların sayısı bilinmeyeceğine göre, müfessirler açısından farklı rakamlar telaffuz edilse de olayın somut olarak gerçekleştiği yönünde güçlü veri olarak sayılmalıdır.

4. "Mesh"ın Âyet Bağlamı ve İlgili Ayetlerde Geçen Kavramlar Açısından Değerlendirilmesi

Mesh olayının Kur'an'da anlatılan ayetlerde meshin fiziksel olarak yaşanmışlığı konusunda yaptıkları katkıya geçmeden önce söz konusu vakanın fiziksel/biyolojik veya ruhsal/manevî yönden gerçekleşmiş olduğuna dair ifade edilen farklı görüşler bağlamında bir değerlendirme yapmak gerekirse şu hususlara değinmek yerinde olacaktır.

1. Yüce Allah'ın defalarca uyardığı, ancak tamamına yakınında uyarılara kulak asmadıkları anlaşılan İsrailoğullarına Cumartesi günü yapılmaması gereken bazı yasaklar koymuş, hatta bu konuda kendilerinden kesin söz alınmasına rağmen yasağa uygun davranmayan Eyle halkına unutulmayacak ağır bir ceza uygulanmıştır. Üstelik bu topluluk Allah'a söz verirken sözlerini teyit edecek mahiyette kesinlik ifade eden kelimeler kullanmışlardı. "Söz vermeleri için Tûr'u üzerlerine kaldırdık ve onlara 'secde ederek kapıdan girin' dedik ve onlara: 'Cumartesi (yasakları)nı çiğnemeyin' dedik ve onlardan sağlam bir söz aldık." (en-Nisâ 4/154). Açıkça söz vermelerine rağmen yaratıcıya başkaldırmanın cezası sadece basitçe sözlü aşağılama ifadesi ile geçirilecek bir ceza olmadığını düşünüyoruz. Doğrusu her toplumda yaşanabilecek benzeri bir ahlakî çöküşün, ibret levhası olarak yıllar sonra insanların kıssadan hisse çıkarabilecek türden önemi haiz

⁸⁸ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/105.

⁸⁹ Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 6/129; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/159; Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî*, 5/95.

olduğunu ifade etmek mantıklı görünmemektedir.

Yüzyıllar boyunca konuşulacak bir olayın gözle görüldüğünde insanı dehşete düşüren ve hafızalara kazınan bir görüntünün yıllar sonra anlatıldığında muhataplarını etkileyebilecek cinsten bir ceza olması gerektiği daha mantıklıdır. Görsel materyallerin olmaması yaşanan olayların etkinliğini azaltacağı bir hakikattir. Söz konusu meshe uğramış insanlarda da mutlaka buna benzer şekil değişikliği veya hem şekil hem de karakter değişikliği meydana gelmiş olmalı ki insanlar nezdinde yansımaları etkili bir şekilde görülmüş olsun. Fiziksel/biyolojik yapısında hiçbir değişiklik meydana gelmeyen insanların dışarıdan bakıldığında maymun olup olmadıkları anlaşılabilir. Bu itibarla sadece karakter değişikliğiyle kimlik değişikliğinin oluştuğunu söylemek iddialı bir çıkış olacağı izahattan varestedir. İnsanların gözünde böyle bir çarpıcı durumun görüntülerinin alenen görülebilir bir surette olması gerekir ki, söz konusu bu durumun başkaları nezdinde bir caydırıcılık özelliği taşımış olsun. Ayrıca yukarıda da kısaca değinildiği gibi bu insanların kapılarını dış dünyaya kapattıkları düşünüldüğünde hiç kimsenin böyle bir olayın yaşanmış olduğunun bile farkına varması mümkün olmayacaktır.

Bu olayın anlatıldığı sûrelerdeki âyetlerin bağlam kurgusu da meshin fiziksel olarak gerçekleştiğine işaret etmektedir.⁹⁰ Nitekim A'râf 163 ve 165. âyetlerin en sonunda geçen "fisk" (يُفْسِقُونَ) kelimesi, işlenen suçun büyüklüğünün tespitinde yardımcı olmaktadır. Çünkü Kur'ân'da "fisk" kavramı daha çok insanı cehenneme sürükleyen eylemlerde kullanılmıştır. Nitekim Firavun ve yandaşlarının, Nûh (as) kavminin helakle son bulan amellerinde de bu kavram⁹¹ kullanılmaktadır. Benzer şekilde olayın anlatıldığı Bakara suresinin 65. âyetinden sonraki 66. âyette de bağlamın önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Burada da "نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلَقَهَا" "Hem çağdaşlarına hem de sonradan gelenlere ibret veren bir ceza" olduğu açıkça belirtilmekte ve bunun gibi suçların işlenmesinde caydırıcılık vasfı öne çıkarılmaktadır.

"Nekâl" ifadesinin de Kur'ân'da geçtiği yerlere bakıldığında daha çok ağır suçlar ve bunlara verilen cezalardan caydırmaya yönelik önemli uyarıların yapıldığı konularda kullanıldığı görülmektedir. Bu örneklerden birisi hırsızlık yapana uygulanacak el kesme cezasında⁹²; bir diğeri Hz.

⁹⁰ Mevlüt Erten, "Kur'ân'da Hakikat ve Mecazın Tespitinde Bağlamın Önemi", *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 174.

⁹¹ el-Bakara 2/59; el-İsrâ 17/16-17.

⁹² el-Mâide 5/38.

Peygamber ve inananların savaşa teşvik edilmesi ile ilgili âyet bağlamında Allah'ın kâfirlere karşı cezasının çok güçlü olduğunun hatırlatılmasında⁹³ geçmektedir. Hırsızlık yaptığında gerçekten eli kesilmeyen birisinin insanlara ibret olması nasıl imkân dâhilinde değilse, benzer şekilde şeklen maymuna çevrilmemiş bir kişinin de insanlığa ibret olması düşünülemez. Kısaca ifade etmek gerekirse “nekâl” (نَكَالًا) ifadesi insanları benzeri bir suça bulaşmaktan engelleyen etkili bir cezadır.⁹⁴ Ayrıca Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) cezaya ancak etkili veya büyüklüğü halinde “nekâl” denebileceğini belirtmektedir.⁹⁵ “Nekâl” ifadesinin bu şekildeki delaletiyle mesh hadisesinin somut bir olay olarak yaşanmışlığına delalet etmektedir. Zira insanları buna benzer bir günah işlemekten alıkoyan büyük bir karşılık ancak bu şekilde olur.⁹⁶ Kaldı ki, eğer fiziksel bir ceza yerine sadece hakaret edilmiş olsaydı gerçek anlamda ne bir ceza verilmiş olacaktı ne de caydırıcılık vasfı bulunacaktı. Oysa “nekâl” ifadesi işlenen bir suçun büyüklüğüne göre bir karşılık verilmesini ifade eder.

Diğer taraftan, bazı Yahudi kabilelerinin “İsrailoğullarının Allah'a karşı bir isyanı söz konusu olmamış, emredildikleri şeyler konusunda da herhangi bir direnç göstermemişlerdir,” şeklindeki sözlerine karşılık onların iddialarını çürütmek, yalanlarını ifşa etmek ve atalarının maruz kaldığı mesh vakasını onlara hatırlatmak üzere âyetin nazil olduğu⁹⁷ kabul edilecek olursa, bu olayın gerçekten tarihe mal olmuş bir olay olduğu rahatlıkla söylenebilir. Eğer sadece onları yermek ve aşağılamak için söylenmiş bir ifade olmuş olsaydı tekraren bu vakanın hatırlatılmasına gerek kalmayabilirdi.

2. Şayet sadece ahlakî veya ruhsal bir dönüşüm kastedilmiş olsaydı - âyette de ifade edildiği gibi- söz konusu olayın ibret-i âlem olması için üzerinde bu kadar vurgu yapılmasına gerek kalmayabilirdi. Öyle ki her dönemde ahlakî çöküntü içerisine giren ve gerçekleştirdikleri eylemler itibarıyla maymuna benzeyen insanlar olmuştur, şu anda da olmaktadır ve bundan sonra da olacağına bir kuşku yoktur. Ayrıca şunu da belirtmek gerekirse, Yüce Yaratıcının meshi tüm âleme, “Bunu, önündekilere ve ardından geleceklere ibret bir ceza yaptık” ifadesiyle bir vaka olarak

⁹³ en-Nisâ, 4/84. Bu âyette “nekâl” yerine “tenkilâ” (تَنْكِيْلًا) ifadesi kullanılmıştır.

⁹⁴ İsfahânî, “nkl”, 824-825; Muhammed et-Tahir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: Dârü't-Tunusiyye, 1984), 1/546.

⁹⁵ Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 3/112.

⁹⁶ Kurban, “İslâm Kaynaklarına Göre Sebt Yahudilerinin Maymuna Dönüştürülmesi Meselesi”, 22.

⁹⁷ A'râf suresinin 163. âyeti bağlamında nazil olduğu belirtilmektedir. Bk. Ebû Hayyan, *el-Bahrü'l-muhît*, 5/202.

sunmasının; meshin, manevî dönüşümün ötesinde şeklen gerçekleştiği yönünde tam bir karine olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Sonraki nesiller için caydırıcı olabilecek bir vakanın somut yansımalarının olması gerekir ki o olaydan ders çıkarılabilsin. Tıpkı ilahlığını ilan eden, Hz. Mûsâ ile mücadele eden ve ilahî mesajlara ayak direten Firavun'un denizde (Kızıldeniz) boğulması gibi.⁹⁸ Kesin bir bilgi olmamakla birlikte secde eder vaziyette bulunan Firavun'a ait cesedin bugün hala nasıl insanlara ibretlik ders veriyorsa cesetleri ortalıkta bulunmasa da maymuna dönüştürülen insanların en azından ibretlik hikâyeleri insanları aynı şekilde etkilemektedir.

3. Meshi bir karakter değişimi olarak kabul edip görüşlerini mantıkî bir zemine oturtmaya çalışanlar, Cuma suresi 5. âyette ifade edilen kendilerine Tevrat yükletilip de içeriğine layık hareket etmeyenlerin kitap taşıyan eşeğin durumuna benzetilmesini delil kabul ederler.⁹⁹ Oysa bu âyette bir vakanın tanıtımı değil "kemeseli" (كَمَسَلٍ) (gibidir) ifadesiyle benzetme yapılarak teşbihte bulunmaktadır.¹⁰⁰ Aynı benzetme "Onlar hayvanlar gibidir, hatta onlar, yolca (hayvanlardan) daha sapıktır." (el-Furkân 25/44) ve "İşte onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da sapık." (el-A'râf 7/179) âyetlerinde de yapılmaktadır. Bu âyetlerdeki ifadelerle dikkat edilecek olursa hep "ke" (gibi) (ke'l-en'âm: hayvanlar gibi) edatlar kullanılırken, mesh olayının anlatıldığı âyetlerde ise maymuna dönüşümün gerçekleşmesine yönelik emir sığasıyla "kûnû" (olun) şeklinde kevnî bir ifade yer almaktadır. Dolayısıyla bu konu Muhammed Esed'in (ö. 1992) "Bu, Allah'ın, onların durumunu tasvir etmek için irad ettiği bir mesel, bir benzetmeden başka bir şey değildir,"¹⁰¹ dediği kadar da kesin ifadelerle hüküm bina edilecek cinsten bir mesele olmadığı da rahatlıkla ifade edilebilir.

Diğer taraftan yüce Allah'ın Kitap ehli Yahudilere yönelik hitabında Kur'ân'a inanmaları istenmekte, aksi takdirde suratlarında bir takım fiziksel değişikliklerin yapılacağından söz edilmektedir: "Ey Kitap verilenler, biz bazı yüzleri silip arkalarına döndürmeden ya da Cumartesi adamlarını lanetlediğimiz gibi onları da lanetlemeden önce yanınızdakini doğrulayıcı olarak indirdiğimiz (Kur'ân'a) inanan. Allah'ın buyruğu yapılır." (en-Nisâ 4/47). Âyette geçen "lanetlenme" ifadesinin tefsir kaynaklarında çoğunlukla

⁹⁸ Yûnus 10/92.

⁹⁹ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 307-308.

¹⁰⁰ Benzer benzetmeler: "Kim Allah'a ortak koşarsa, o, sanki gökten düşmüş de kendisini kuş kapıyor veya rüzgâr onu, uzak bir yere sürüklüyor gibidir." (el-Hac 22/31.) "Allah'tan başka veliler edinilenler bir ev edinen örümceğe benzerler." (el-Ankebût 29/41.)

¹⁰¹ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 308.

mesh vakası olduğuna dair yorumların aslında maymuna dönüştürme olayının fiziksel olduğuna işaret etmektedir ki, aksi durumda sadece manevî olarak “maymun olun” ifadesinin lanetlenmenin karşılığı olmayacağı açıktır.

Âyette geçen “tams” (طمس) bir şeyin izlerini yok etmek, alametlerini gidermek anlamına gelir.¹⁰² Yüzün tams edilmesi, görüntünün tamamen değişip yüz denecek halinin kalmaması anlamına gelir. Müfessirlerden bazıları, bu kelime ile İsrailoğullarından bir grubun suratlarının değiştirilip devetabanı, hayvan tırnağı şekline veya maymun suratına dönüştürüleceğini anlamışlardır.¹⁰³

Kısaca Sebt ashabının Allah'ın emrine açıktan muhalefet etmeleri nedeniyle karşılığında etkili ve caydırıcı fiziksel bir cezaya çarptırılmaları yukarıda verilen âyetlerin zahirine ve ruhuna en uygun düşen bir anlamdır. Bu konuya dair Taberî'nin, meshin manevî olarak gerçekleştiğini ifade eden Mücâhid'in görüşüne verdiği cevap şu şekildedir: “Onlar, hakikaten maymuna ve domuza çevrilmediler’ demek, ‘Avlanma yasağını delen Yahudi grubunun başına herhangi bir ceza-i müeyyide uygulanmadı’ demekle aynı anlama gelmektedir.”¹⁰⁴

4. Meshe maruz kalanların manevî yönden bir ahlakî çöküntüye uğradıklarını, şeklen bir değişikliğin gerçekleşmiş olması halinde söz konusu İsrailoğullarının nesillerinin devam etmemesi gerektiği¹⁰⁵ gerekçesini ileri sürenlerin iddiaları pek ikna edici değildir. Zira sözü edilen vakada İsrailoğulları topluluğunun tamamı meshe uğratılmamıştır. Bu topluluktan sadece “Eyle” denilen deniz kıyısındaki bir şehirde ikamet eden ve yasağa uymayanlar maymun kılığına sokuldukları ifade edilmiştir. Dahası bu kent halkı içerisinde olup da yasağı çiğneyenleri uyarınları Allah istisna ederek onlara aynı cezayı uygulamadığını bildirmektedir.¹⁰⁶ Hatta yukarıda da ifade edildiği gibi bu şehir halkından yasağı açıkça çiğneyen kişileri Allah'ın zaten helak edeceğini ve onları uyarmanın bir fayda sağlamayacağını söyleyen üçüncü grubun da kurtulmuş olabileceğini hesaba katarsak tüm İsrailoğulları topluluğunun tamamının değil, sadece burada yaşayanların üçte birinin maymuna çevrildiğini kabul etmek durumundayız. Dolayısıyla bu cezayla birlikte İsrailoğulları soyunun tarihin bu devresinde inkıtaa uğradığını ifade etmek mümkün değildir.

¹⁰² İsfahânî, “tms”, 524.

¹⁰³ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/569; Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 2/298-299.

¹⁰⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/263.

¹⁰⁵ Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-menâr*, 1/286.

¹⁰⁶ el-A'râf 7/165.

Kısaca ifade etmek gerekirse hem ayetlerde geçen “fisk”, “nekâl”, “tams” kavramlarının delaleti, hem Bakara suresinin 66. ayetinde olayın ibret-i alem olarak takdim edilmesi, hem de ayetlerin bağlamı birlikte değerlendirildiğinde mesh vakasının zahiri olarak gerçekleştiğine işaret etmektedir.

5. Mesh Bir Reenkarnasyon mudur?

Reenkarnasyon kavramı daha çok tecessüd-ü cedîd, ruhun herhangi bir cisimden başka bir cisme, bazen insandan hayvana, hayvandan insana geçmesi ve ruh göçü anlamlarında kullanılmaktadır.¹⁰⁷ Kısaca bu kavram tekrar bedene bürünmeyi ifade etmektedir. Çok yakın anlamda kullanılan tenasüh de ölen insandan ayrılan ruhun başka bir bedenle yeniden dünyaya gelmesidir.¹⁰⁸ Yeni bir bedenle ortaya çıkma şeklinde ortak kullanıma karşın aralarında mahiyet farkının da bulunduğu şu şekilde ifade edilebilir: Tenasühte ceza ve mükâfata göre tekrar bedenlenme bulunmadığı için bir tekâmül fikrinden söz edilemezken;¹⁰⁹ reenkarnasyonda ise dünya özlemi duyan ruhların tekâmül maksadıyla dünyaya tekrar gelişinden bahsedilebilir.¹¹⁰ İşte bu bağlamda mesh vakası da acaba tenasüh veya reenkarnasyonun bir parçası, bir türü sayılabilir mi? Bu konunun da irdelenip açıklığa kavuşturulması yararlı olacaktır.

Yüce Allah’ın çeşitli vesilelerle tehdit etmesine rağmen yasaklarına uymayanları tarihin belli bir döneminde çok şiddetli bir azap türü ile cezalandırarak maymuna ve domuza çevirme vakasını tefsir ilminin temel kurallarından biri olan “Sebebin hususiyeti, nassın umumiyetine engel değildir” kaidesi gereğince sürekli meydana gelebilecek bir durum olduğu ve bu vakanın bir tür reenkarnasyon sayılabileceği¹¹¹ fikri de gündeme getirilmekte ve tartışılmaktadır.

Kur’ân’da anlatılan mesh hadisesinin ne alenen ne de zımnen kıyamete kadar devam edeceğini gösteren herhangi bir âyet yoktur. Allah’ın sınırlarını kendisinin belirlediği yasakları çiğneyen kişi veya kavimleri dilediğinde maymuna, domuza ve hatta başka bir hayvana çevirmesi mümkündür.

¹⁰⁷ Ali İhsan Yitik, “Tenasüh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/443. Daha geniş bilgi için bk. Veysel Güllüce, *Kur’ân Işığında Reenkarnasyon* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 37.

¹⁰⁸ Ali b. Muhammed Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhü'l-mevâkıf* (İstanbul: Dâru Tıba’âti'l-Âmire, h. 1311), 8/300.

¹⁰⁹ Bedri Ruhselman, *Ruh ve Kâinat* (İstanbul: RM. Yayınları, 1997), 152.

¹¹⁰ Güllüce, *Kur’ân Işığında Reenkarnasyon*, 38.

¹¹¹ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’ân’ın Temel Kavramları* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1993), 363-365.

Bunun aksini düşünmek temelsiz ve geçersiz bir iddia olarak kabul edilmesi gerekir. Ayrıca insanın sürekli olarak hayvanlara dönüştürüldüğüne dair biyoloji, genetik gibi pozitif bilimlerin verileriyle de en azından dönüşümün daimi olarak gerçekleştiğinin açıklanma zorunluluğu vardır. Oysa bugüne kadar bu durumu doğrulayacak herhangi bir somut bir bulguya da rastlanılmamıştır. Dolayısıyla mesh olayının devam edeceğini savunmak mümkün değildir.

Meshin bir tür reenkarnasyon olabileceği görüşüne gelince; bu görüş Kur'an'ın takdim ettiği genel ilkeler çerçevesinde değerlendirildiğinde Kur'an'ın, reenkarnasyonun olabileceğine değil, olamayacağına dair daha güçlü delillerin olduğu görülecektir. Örneğin *“Nihayet onlardan birine ölüm geldiği zaman: “Rabbim, der, beni geri döndürünüz! Terk ettiğim dünyada yararlı bir iş yapayım.” Hayır, bu onun söylediği bir sözdür. Önlere tâ diriltilecekleri güne kadar bir berzah vardır.”* (el-Mü'minûn 23/99-100) mealindeki âyet reenkarnasyonun olamayacağını gösteren delillerden birisidir.

Kur'an'da anlatılan mesh hadisesinin bir tür reenkarnasyon olabileceği görüşü dayanaktan yoksun bir iddiadır. Zira reenkarnasyon bir tekâmül (gelişme, olgunlaşma) sürecinin ifadesidir. Bu anlayışına göre dünya hayatında kendilerine verilen süreyi amacına yönelik kullanamayanlar, yeni bir beden verilmesi suretiyle dünya hayatına yeniden gönderilip tekrar yaşama imkânına kavuşturulmakta ve böylece tekâmüllerini tamamlamaları için kendilerine yeni bir fırsat verilmiş olmaktadır. Oysa mesh hadisesinde yaşananlara bakıldığında günahkârlara yeni bir fırsat verme yerine onlara bir ceza verildiği görülecektir. Meshe tabi tutulan insanlar, Yüce Allah'ın indirdiği hükümleri tanımamakta ısrar ettikleri için Allah'ın gazabına muhatap olarak bazı hayvanlara dönüştürülmüşlerdir. Dolayısıyla burada bir reenkarnasyonun varlığından söz edilemez.¹¹²

Reenkarnasyonda kişinin iradesini kullanarak istikametini bulması için kendisine yeni bir şans verilmesi söz konusu iken, burada hayvana dönüştürülen insanların iradeleri, dolayısıyla istikamette yürüme şansları ellerinden alınmıştır.

Bazı âlimler meshe uğrayanların maymun halinde yaşamaya devam ettiklerini ve günümüzdeki maymunların onların nesillerinden geldiklerini iddia etmektedirler. Oysa Hz. Muhammed'in "Allah bir nesli helak etti mi

¹¹² Ebûbekir Sifil, *Modern İslâm Düşüncesi Tenkidi -I* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1997), 193.

ondan nesil bırakmaz.”¹¹³ hadisinden cezaya çarptırılıp maymuna çevrilen insanların soyunun devam etmeyeceği açıkça anlaşılmaktadır. Ayrıca burada şu hususa dikkat çekmek gerekir ki, bu vaka ile beraber maymunlar ve domuzlar hayat sahnesinde yerini almış değillerdir. Daha önceden beri yaşıyor olduklarını Hz. Peygamber de ifade etmektedir.¹¹⁴ Yine bu vaka sonrasında eğer maymun ve domuzlar hayata yeni başlamış olsalardı bu durum mutlaka tarih kitaplarında yerini alacaktı. Oysa böyle bir vaka sonucu bu hayvanların hayata ilk olarak başladığını belirten hiçbir ciddi tarih kaynağı mevcut değildir. Dolayısıyla âyetlerde belirtilen mesh hadisesinin istisnaî bir durum arz ettiği, bir neslin başka bir nesle dönüşümüyle bir bağlantısının bulunmadığı rahatlıkla söylenebilir.

Şu halde günümüzde yaşayan maymunların insanlardan dönüşümle maymun olduğu fikrinin geçersizliği kadar, insanların tarihi süreç içerisinde evrim neticesinde maymunlarla aynı atadan türemiş olduğu düşüncesi de o derece tutarsız ve dayanaktan yoksun bir iddia olsa gerektir. Zira zaman içerisinde canlıların çeşitli aşamalardan geçerek olgunlaşıp geliştiği görüşü doğru olsa da düşünebilme, yorumlayabilme gibi sadece insana has olan yeteneklerin türler arası geçişinin mümkün olmadığı açıktır. Yüce Allah ilk yaratılışta insan ve hayvan türlerini farklı özelliklerle donatarak vücuda getirmiştir. İnsanın maymundan türediği iddiasının geçersizliği şu soruyla da ortaya konabilir: Günümüzde yaşayan maymunlar neden insana dönüşmediler? Yeryüzünde halife¹¹⁵ olarak yaratılan insanın dünyaya teşrifıyla beraber doğruyu-yanlışı, iyiyi- kötüyü kavrayabilecek ölçüde şuur ve irade sahibi kılınmıştır. Dolayısıyla sadece içgüdü özelliğine sahip maymundan hem içgüdü hem de şuur sahibi insana dönüşümü mümkün değildir. Şayet insan maymundan veya herhangi bir hayvandan türemiş olsaydı Kur’ân’da ifade edilen “*Ey insanlar, sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan eşini yaratıp ikisinden birçok erkekler ve kadınlar üreten Rabbinizden korkun.*” (en-Nisâ 4/1) âyetinin yerine başka bir ifade kullanılırdı.

İnsanın maymundan türediği şeklindeki iddia bağlamında şu hususu da ayrıca belirtmek gerekir. İbn Abbas’tan aktarılan bir rivayette meshedilerek maymuna çevrilen insanların, üç gün bu aşağılık durumda yaşadıkdan sonra geri dönüşü olmayan bir sürece girmiş oldukları, hiçbir

¹¹³ Müslim, “Kader”, 32-33. Bu konuya dair daha geniş izahlar için bk. Âlûsî, *Rûhü’l-me’ânî*, 1/283-285.

¹¹⁴ “Maymun ve domuzlar daha önce de vardı.” (Bk. Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî İbn Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1412/1992), 1/390, 413.

¹¹⁵ el-Bakara 2/30.

nesil bırakmadıkları, hatta bu zaman zarfında hiç yiyip içmedikleri¹¹⁶ şeklindeki ifade, maymun soyunun insandan oluştuğuna dair iddiayı geçersiz kılacak yetkin bir cevap hüviyetindedir. Dolayısıyla gerek evrim teorisi ve gerekse günümüzde yaşayan maymunların insandan oluştuğu iddiaları açık bir şekilde geçersiz olmaktadır.

Meshin bir tür reenkarnasyon olamayacağı şu açıdan da mümkün değildir. Mesh vakasında ruhun bir başka bedene intikali söz konusu değil, sadece ruhun içinde bulunduğu beden değiştirilmektedir. Yine bu bağlamda meshte bir ölümden bahsedilemezken, reenkarnasyonda ise ruhun, ölümden sonra başka bir varlığa geçişten söz edilmektedir.¹¹⁷

Netice itibarıyla Allah, insanı mahlûkatın en değerlisi olarak insan biçiminde, maymunu veya diğer hayvanları da kendi sistemleri içinde farklı bir tür olarak ve yine farklı siret ve surette yaratmıştır. Bir insanı hayvandan veya bir hayvanı insandan suretini çevirip farklı bir varlık olarak vücuda getirebilen bir yaratıcı bu varlıkları kendi dünyaları içinde bir değer olarak ayrı ayrı yaratmaya kadirdir.

Sonuç

Kur'an'ın inceliklerini araştıran ilimlerden biri olan hakikat ve mecaz ilmi, Kur'an ilimleri arasında en fazla üzerinde tartışılan konular arasında yer alır. İslâm bilginlerinin bir kısmı Kur'an'da mecazın olmadığını iddia ederken, çoğunluğu da mecazın varlığını kabul etmekte ve onun Kur'an'ın edebi üslubuna zenginlik kattığını, hakikatten daha belîğ bir anlatım şekli olduğunu belirtmektedirler.

Yüce Allah, tarihin farklı dönemlerinde inananların uyması için değişik kurallar koymuştur. Bu kurallardan bazıları emir niteliğinde, bazıları ise yasak kapsamındadır. Daha çok yasak kapsamında olan kuralların çiğnenmesi durumunda sahiplerini yere batırma, suda boğma, üzerlerine taş yağdırma gibi farklı usullerle cezalandırmıştır. Bu usullerden biri de maymuna ve domuza çevirme (mesh) şeklinde gerçekleştirilmiştir.

Kur'an'ın pek çok âyetinde söz konusu olan anlatım tarzının kimi yerde geçmiş milletlerin hayatlarının anlatıldığı kıssalarda varlığını görmek mümkündür. Bu kıssalardan biri haftanın cumartesi gününde avlanma yasağı konan İsrailoğullarından bir grubun cezalandırılması konusudur. Sözü edilen kıssada yasağa uymayan grubun maymuna ve domuza dönüştürülmesi meselesi müfessirler arasında yoğun tartışmalara yol

¹¹⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/261; İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 1/105, 2/258.

¹¹⁷ Güllüce, *Kur'an Işığında Reenkarnasyon*, 17.

açmıştır.

Mesh hadisesinin anlatıldığı âyetlerde olayın büyüklüğüne ve ibret kaynağı oluşuna dikkat çekilmesi, ilgili âyetlerde yer alan kelimelerin vurgulu kelimelerden seçilmiş olması, “maymun olunuz” gibi benzetme değil de, doğrudan kevnî/fiilî sunum ifadelerinin mevcudiyeti birlikte değerlendirildiğinde olayın karakter değişimi yerine fiziksel dönüşümün gerçekleştiği söylenebilir. Ayrıca âyetlerin siyak-sibak ilişkisi, Yahudilerin bu olaydan haberdar olduklarının bildirilmiş olması da bu hadisenin şeklen gerçekleşmiş olduğu görüşünü güçlendirmektedir.

Şüphesiz Allah’ın koyduğu yasağa uygun hareket etmeyen İsrailoğullarından bir gruba uygulanan cezanın fiziksel olarak gerçekleşmiş olduğu düşüncesinden hareketle maksadın sonraki nesilleri caydırma olduğunu belirtmek gerekir. Bu kapsamda İsrailoğullarının maymuna çevrilmesi ile sonuçlanan bu vaka ile diğer cezalandırılan toplulukların helak edilme sonuçları açısından birbirine benzerlik göstermesi ve bunların bize aktarılmasında ibret vurgusunun öne çıktığı aşikârdır.

Mesh hadisesinin yaşandığı şehir halkının bir kısmının maymuna dönüştürülmüş olmasının bir tür reenkarnasyon olduğuna ilişkin kimi yorumların, reenkarnasyonun iddia edilen oluşum biçimiyle tam örtüşmemesi nedeniyle herhangi bir reenkarnasyon fikrinden söz edilemez. Zira bu olay sadece bir kereye mahsus gerçekleştirilmiş olup reenkarnasyonun sürekli geliş-gidişi ifade eden tekâmül anlayışıyla çelişmektedir. Meshe uğratılanlarının tamamının bir ceza karşılığında üç günden fazla yaşamamış olmaları da bu dönüşüm hadisesinin reenkarnasyon olamayacağını göstermektedir.



KAYNAKÇA

- AĞKUŞ, Yusuf - ALTUNCU, Abdullah. “Yahudi Kutsal Metinlerinde Ve Kur’ân’da Şabat (Cumartesi) Yasakları Ve Mesh Hadisesi”. *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (2017), 2775-2794.
- AKDEMİR, Hikmet. “Kur’ân-I Kerim’de Mecazın Varlığı Problemi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1998), 59-90.
- ÂLÛSÎ, Muhammed Ebü’l-Fazl. *Rûhü’l-Me’ânî Fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm Ve’s-Seb’i’l-Mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Ts.
- ÂMÎDÎ, Ali B. Muhammed. *El-İhkâm Fî Usûli’l-Ahkâm*. 4 Cilt. Beyrut: El-Mektebetü’l-İslâm, 1402.

- ATEŞ, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 11 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.
- BEGAVÎ, Ebû Muhammed Hüseyin B. Mesud. *Me'âlimü't-Tenzil*. 8 Cilt. Y. Y.: Dâru Tayyibe Li'n-Neşr, 1997.
- BEYZÂVÎ, Abdullah B. Ömer B. Muhammed. *Envârü't-Tenzil Ve Esrârü't-Te'vîl*. 2 Cilt. Mısır: Matba'atu Mustafa Muhammed, Ts.
- BİLGE, Mustafa L. "Akabe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/209-210. İstanbul: Tdv Yayınları, 1989.
- BİRİŞİK, Abdülhamit. "Mecâzu'l-Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/323. Ankara: Tdv Yayınları, 2003.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdullâh Muhammed B. İsmâîl B. İbrâhîm El-. *El-Câmi'u's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- CEVDET PAŞA, Ahmet. *Mecelle-î Ahkâm-ı Adliyye*. Dersaadet: Matbaa-ı Osmaniyye, 1308.
- CEVHERÎ, İsmail B. Hammâd. *Es-Sihâh: Tâcü'l-Luğe Ve Sihâhi'l-Arabiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm, 4., 1987 1407.
- CÜRCÂNÎ, Ali B. Muhammed Seyyid Şerif. *Şerhü'l-Mevâkif*. İstanbul: Dâru Tıba'âti'l-Âmire, 1311.
- CÜRCÂNÎ, Ali B. Muhammed Seyyid Şerif. *Kitâbu't-Tâ'rifât*. Lübnan: Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1985.
- ÇAĞIL, Necdet. "Hakikat-Mecaz Kutuplaşması Bağlamında Kur'an'da Temsilî (Simgesel) Anlatım". *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 95-114.
- ÇETİN, Abdurrahman. *Kur'an İlimleri Ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım., 2014.
- DEMİRCİ, Muhsin. *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*. İstanbul: İfav Yayınları, 2. Basım., 2017.
- EBÛ HAYYAN, Muhammed B. Yûsuf B. Ali B. Yûsuf B. Hayyan El-Endelusî. *El-Bahrü'l-Muhît*. 8 Cilt. Riyad: Mektebetü Ve Metâbi'u'n-Nasri'l-Cideyşe, Ts.
- ERTEN, Mevlüt. "Kur'an'da Hakikat Ve Mecazın Tespitinde Bağlamın Önemi". *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 161-182.
- ESED, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal Ve Tefsîr*. Çev. Ahmet Ertürk, Cahit Koytak. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, Mecdüddin Muhammed B. Yakub. *Besâiru Zevi't-Temyîz Fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*. 6 Cilt. Kahire: İhyâu't-Türasi'l-İslâmî, 3. Basım, 1416.


- GÜLLÜCE, Veysel. *Kur'ân Işığında Reenkarnasyon*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- GÜNALTAY, M. Şemseddin. *Felsefe-İ Ülä İsbat-I Vacib Ve Ruh Nazariyeleri*. Haz. Nuri Çolak. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- GÜRKAN, Salime Leyla. "Sebt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/256-258. İstanbul: Tdv Yayınları, 2009.
- HAMEVÎ, Yakut. *Mu'cemü'l-Buldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbn ÂŞÛR, Muhammed Et-Tahir. *Et-Tahrîr Ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: Dârü't-Tunusiyye, 1984.
- İbn HANBEL, Ebû Abdullah Ahmed B. Muhammed Eş-Şeybânî. *El-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım., 1412.
- İbn KESİR, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1388.
- İbn MANZÛR, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed B. Mukerrem B. Alî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Lisâni'l-Arab, Ts.
- İCÎ, Azduddin Abdurrahman B. Ahmed. *Kitâbü'l-Mevâkıf*. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1997.
- İSFAHÂNÎ, Rağıb. *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnan Dâvûdî. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 3. Basım, 2002 1423.
- KARATAŞ, Ali. "Müteşabih Ayetler Ve Te'vili". *Günümüz Tefsir Problemleri*. Ed. Ali Karataş - Yunus Emre Gördük. 135-155. Ankara: Bilay Yayınları, 2018.
- KARSLI, H. İbrahim. *Kur'ân'ı Anlamaya Giriş*. Ankara: Dib Yayınları, 3. Basım, 2019.
- KASAPOĞLU, Abdurrahman. "Kur'ân'da Hayvan Davranışlarına Benzetilen İnsan Karakterleri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2006), 47-75.
- KASİMÎ, Cemâleddin. *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*. Çev. Sezai Özel. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- KAZVİNÎ, Zekeriyya B. Muhammed. *Âsârü'l-Bilâd Ve Ahbârü'l-ibâd*. Beyrut: Dâru Sadr, Ts.
- KESLER, Muhammed Fatih. "Kur'ân-I Kerim'de Tarihsel Bir Gönderme (İnsanın Maymunlaşması Ya Da Kimlik Kaybı)". *Diyanet İlmî Dergi* 51/4 (2015), 103-122.
- KILIÇ, Sadık. *Kur'ân'da Günah Kavramı*. Konya: Hibaş Yayınları, 1984.

- KURBAN, Nur Ahmet. "İslâm Kaynaklarına Göre Sebt Yahudilerinin Maymuna Dönüştürülmesi Meselesi". *Marife Dergisi* 13/1 (2013), 9-27.
- KURTÛBÎ, Ebû Abdullah Muhammed B. Ahmed El-Ensârî. *El-Câmi' Li Ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî, 3. Basım, 1387.
- MAKRİZÎ, Ali. *El-Mevâ'iz Ve'l-İ'tibâr Bi Zikri'l-Hitât Ve'l-Âsâr*. Bulak: Y. Y., 1270.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed B. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. 17 Cilt. İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 2005.
- MEVDÛDÎ, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. Çev. Muhammed Han Kayani - Vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- MUKÂTİL B. SÜLEYMAN. *Tefsîru Mukâtil B. Süleyman*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1423.
- MUTÇALI, Serdar. *Arapça Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- MÜCAHİD, Ebü'l-Haccâc Mücahid B. Cebr. *Tefsiru Mücahid*. Thk. Abdurrahman Et-Tahir B. Muhammed. Beyrut: El-Menşûrâtü'l-İlmiyye, Ts.
- MÜSLİM, Ebü'l-Hüseyin Müslim B. El-Haccâc. *El-Câmi'u's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- OKUMUŞ, Mesut. "Ulûmü'l-Kur'ân". *Tefsir*. Ed. M. Akif Koç. 316-423. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Basım, 2015.
- ÖMER, Ahmed Muhtar. *El-Mu'cemu'l-Mevsu'a Lielfâzi'i-Kur'âni'l-Kerîm Ve Kira'atuhu*. Riyad: Müessesetü Sütûri'l-Ma'rife, 1423.
- ÖZTÜRK, Mustafa. *Kur'ân'ın Mutezilî Yorumu Ebû Müslim El-İsfahânî Örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2008.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri. *Kur'ân'ın Temel Kavramları*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2. Basım, 1993.
- RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed B. Ömer B. Hüseyin. *Et-Tefsîrü'l-Kebîr*. 25 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, Ts.
- REŞİD RIZA, Muhammed. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm (Tefsîrü'l-Menâr)*. 12 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420.
- RUHSELMAN, Bedri. *Ruh Ve Kâinat*. İstanbul: Rm. Yayınları, 1997.
- SİFİL, Ebûbekir. *Modern İslâm Düşüncesi Tenkidi -I*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1997.
- SUBHÎ Es-SÂLİH. *Mebâhis Fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. İstanbul: : Dersaadet, Ts.

- SUYÛTÎ, Celâleddin Abdurrahman B. Ebî Bekr. *El-İtkân Fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü Dâri't-Türâs, Ts.
- Kur'ân-ı Kerim Ve Yüce Meali*. Çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, Ts.
- ŞİMŞEK, Sait. *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed B. Cerîr B. Yezîd. *Câmi'u'l-Beyân Fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrût: Dârü'l-Ma'Rife, 1407.
- TURGAY, Nurettin. "Kur'ân'da Sebt Kavramı". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 2/4 (2012), 153-166.
- YAZIR, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. Sad. İsmail Karaçam Vd. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, Ts.
- YİTİK, Ali İhsan. "Tenasüh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/443-446. İstanbul: Tdv Yayınları, 2011.
- YÜCEDAĞ, Tevfik. "Kur'ân Ve Mesh". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (Ts.), 53-76.
- ZEMAŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Mahmûd B. Ömer B. Muhammed El-Hârizmî. *El-Keşşâf'an Hakâiki't-Tenzîl Ve 'Uyûni'l-Ekâvil*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, Ts.
- ZERKEŞÎ, Bedruddîn Muhammed B. Abdullah. *El-Burhân Fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2. Basım, Ts.
- ZUHAYLÎ, Vehbe. *Et-Tefsîrû'l-Münîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1411.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2016.



THE EVENT OF SIMIANIZATION IN THE CONTEXT OF TRUTH AND METAPHOR IN THE QUR'AN

 Mustafa TUNÇER^a

Extended Abstract

The science of truth and metaphor, which is one of the sciences that investigate the subtleties of the Qur'an, is among the most discussed topics among the sciences of the Qur'an. While some of the Islamic scholars claim that there is no metaphor in the Qur'an, most of them accept the existence of metaphors and state that the metaphors enrich the literary style of the Qur'an, being a more eloquent way of expression than the truth itself.

Although it is essential to use the literal meaning in the language, sometimes the figurative meaning can be used due to falling short of words or the inability to use words effectively. For example, if a person dies after saying that "I allocate my property to my children", all of his sons and daughters are understood as the literal meaning. As an example of figurative expression, if someone says that "I ate from that tree", he means eating fruits from that tree. According to those who do not agree on the usage of metaphors, someone only uses metaphors when he could not make himself understood. So, since it is unthinkable for Allah, there cannot be any metaphor in the Qur'an. According to the scholars who accept the existence of metaphors in the Qur'an, metaphor, as used in the Qur'an is not a metaphor in this sense. While Allah never had any difficulties in using metaphors, Allah used metaphors to increase the effectiveness of the meanings contained in the divine word and to add beauty and richness to the word.

Almighty Allah has set different rules for believers to obey in different periods of history. In the event that the rules covered by the prohibition were violated, Allah punished those who violated the prohibition by different

^a Asst. Prof., Giresun University, mustafatuncer061@hotmail.com

methods such as burying alive, drowning, raining stones on them. One of these procedures included transformation to an ape or a pig (simianization). The Qur'an narrates that the members of a Jewish group were transformed into apes because they ignored the warnings, just like the divine punishments faced by many communities that did not obey the rules in history. The results of this incident are evaluated by interpreters and comments are made around two different views on whether the concepts in the verses should be taken as literal or figurative. The former way of interpretation focuses on the fact that the literal meaning of the verse should be preferred, taking into account the emphasis that the incident served as a lesson to the world. According to the second view adopted by a few interpreters, it is considered that the figurative meanings of these verses should be used instead of their literal meanings.

Almighty Allah allocated Saturdays (Sabbath) to worship for Jews and prohibited them from working on Saturdays. However, it is narrated in the sources of interpretation that a group of them who did not obey the prohibition prepared pools on the shore and connected these pools to the sea through canals, and built barricades in these canals that prevent the return of fish, and thus, hunted the fish on Sundays. A Qur'an surah, which narrates the incident, states as follows: "You are already aware of those of you who broke the Sabbath. We said to them, "Be disgraced apes!" So, we made their fate an example to present and future generations, and a lesson to the God-fearing (al-Baqarah 2/65-66). It is a question of debate among the interpreters whether this incident refers to deformation in the bodies of those who break the prohibition or moral corruption. While the overwhelming majority of the interpreters claim that the simianization occurred physically, some interpreters claim that simianization is not a physical but a spiritual/moral transformation.

The context fiction of the verses in the surahs that narrate the case of simianization also indicates that the simianization physically took place. As a matter of fact, the word "rebelliousness" used at the end of verses 163 and 165 of the surah Al-A'râf, which narrates the same incident, shows the magnitude of the crime committed. In fact, the concept of "rebelliousness" is rather used in the Qur'an for actions that drag people to hell. Again, the term "example" used in the same verses, which narrates the case of simianization, was also used in matters where important warnings were made to deter serious crimes and the relevant punishments. Moreover, if it was only an insult instead of a physical punishment, neither an actual punishment would be inflicted nor it would be a deterrent. It should also be noted that the fact

that Allah draws attention to the deterrent aspect of the incident by the sentence “So, we made their fate an example to present and future generations, and a lesson to the God-fearing” (al-Baqara 2/66) serves as clear evidence of physical transformation in the incident. A case that may be a deterrent for future generations must have concrete implications so that lessons can be learned from that incident.

It can be easily said that the incident physically occurred considering the fact that attention is drawn to the magnitude and exemplariness of the incident, which comes up in four different surahs in the Qur'an, and the words in the relevant verses were chosen from among the accentuated words, and there are direct material/actual expressions instead of analogy, such as “be disgraced apes”. Furthermore, the contextual relationship among the verses and the fact that the verses report that Jews were informed about this incident strengthens the view that this incident physically took place.

Since certain interpretations suggesting that the transformation of some of the people of the city where the incident took place into apes is some kind of reincarnation are not exactly consistent with the alleged form of reincarnation, any idea of reincarnation should be avoided. In fact, this incident took place only once, and it contradicts the conception of evolution, which expresses the continuous arrival and departure of reincarnation. The fact that all of those who were simianized did not live more than three days in return for a punishment shows that this transformation cannot be reincarnation.

In brief, this study opens up for discussion whether the simianization incident, which is mentioned in several surahs in the Qur'an, refers to a physical transformation as a punishment inflicted on those who defied the ban, or a moral insult deemed proper for them in the context of the science of truth-metaphor, and the study evaluates whether or not the said incident is associated with reincarnation.


Keywords: Tafsir, Qur'an, Truth and Metaphor, Simianization, Reincarnation.





bilimname XLIV, 2021/1, 369-387
Geliş Tarihi: 18.12.2020, Kabul Tarihi: 15.03.2021, Yayın Tarihi: 30.04.2021
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.842375>

DİN, BİLİM VE SANATA KARŞI: AHLAK ARAYIŞINDA SIRA DIŞI BİR YAŞAM, TOLSTOY

 Mehmet BİREKUL^a

Öz

Tolstoy dünya tarihinin en çok okunan yazarlarından biri olmanın yanında gerek sıra dışı yaşamı gerekse çağını aşan düşünceleri ile halen düşünce dünyasının önemli bir isimlerinden biri olma özelliğini taşımaktadır. Çokça dile getirilen edebi dehası onun düşünce dünyasına kattıklarını gölgelemiştir. Özellikle bulunduğu çağın baskın düşünce tasarımına karşı yürüttüğü savaş onu yaşadığı dönemde de aksiyoner bir düşünür haline getirmiştir. Tolstoy'un bu aksiyoner tavrı romanları dışında yazmış olduğu kitaplarda özellikle din, bilim ve sanat üzerine getirdiği eleştiriler ile onu zamanla yeni bir ahlak öğretisine doğru götürmüştür. Ona göre ne din ne bilim ne de sanat iddia ettikleri gibi tüm sorulara cevap verememektedir. Dahası insanın kadim sorularına / sorunlarına da cevap bulmada yetersizdir.

Tüm bu çelişkiler içerisinde Tolstoy, İncil'in 'kötüye karşı koymayın' öğretisini 'kötüye şiddetle karşı koymayın' şeklinde yorumlamış ve modern bilimi ve sanatı yozlaşmış alanlar olarak tarif ederken dinden ahlaka doğru giden bir yolun yolcusu olmayı tercih etmiştir. Saf din olarak tanımladığı bu yol, taklitçi, hazcı ve çıkarıcı ilişkilerin kurumsallaştığı kilise, bilim ve sanatın aksine sevgiyi temel alır. Öyle ki bu sevgi onun dinsel bilinç olarak adlandırdığı ve tüm toplumlarda mutlaka var olduğunu düşündüğü bir anlam dünyasına tekabül eder. Bu nedenle Tolstoy'un yazmış olduğu eserlerde inanç, mutlak sonsuzluk ve sevgiyi, ölümü ve sadeliği bütün yalınlığı ve edebi ihtişamıyla görmemiz mümkündür.

Anahtar kelimeler: Din Sosyolojisi, Bilim, Din, Sanat, Tolstoy.



AGAINST RELIGION, SCIENCE AND ART: AN EXTRAORDINARY LIFE SEARCHING FOR MORALITY, TOLSTOY

Tolstoy, perhaps one of the most widely read writers in world history, appears as an important name who influenced many different fields with her extraordinary life and the world of thought as well as her skill and reputation in

^a Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, mbirekul@gmail.com

the world of literature. Tolstoy, who searched for answers to the ancient questions of human history in his own scale, especially in the second half of his eighty-two years of life, did not hesitate to criticize religion, science and art in order to find the answers to these questions. This questioning attitude of his not only recommended a new moral doctrine but also put him in an unforgettable place in history as a freedom fighter beyond his time. In this sense, in order to understand Tolstoy, it is necessary to focus on his mission of seeking rights and morals as well as his literary and artistic identity, which makes him one of the most read names in the world. Thus, it would be a great injustice to describe Tolstoy as just a good writer. His extraordinary life has a great role in attributing him to many titles such as conscience pioneer, anarchist, soldier, moral and religious teacher, environmentalist, war correspondent, social reformist, as well as authorship.

Tolstoy, who is not content with being an author of world-famous novels and literary masterpieces in his journey of life, is also a name in the world of thought as a thinker who tries to understand life in a real sense and therefore constantly seeks answers to questions that occupy his mind in the triangle of religion, art and science. He never met religion, science and art with a basic acceptance, and he never adopted the position of the positivist hedonist world against Christianity, especially brought by his age. However, his view of Christianity is always knotted in the thought that there are some dilemmas. Therefore, Zweig defines Tolstoy as "artificial Christian".

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



***Ona nasıl ulaştığı, insanın
ulaştığı mükemmel ahlaki
seviyeden daha önemlidir.***

(Yaşlılık Güncesi'nden)¹

Giriş: Tolstoy'un Sıra dışı Yaşamı ve Düşünce Dünyası

Dünya tarihinin belki de en çok okunan yazarlarından birisi olan Tolstoy, edebiyat dünyasındaki mahareti ve şöhretinin yanı sıra gerek sıra dışı yaşamı gerekse düşünce dünyası ile çok farklı alanları etkilemiş önemli bir isim olarak belirmektedir. Seksen iki yıllık yaşamının özellikle ikinci yarısında insanlık tarihinin kadim sorularına kendi ölçeğinde cevaplar

¹ Aktaran Zweig, 2017: 249.

arayan Tolstoy, bu sorularının cevabını bulabilmek adına dini, bilimi ve sanatı kıyasıya eleştirmekten de geri durmamıştır. Onun bu sorgulayıcı tavrı hem yeni bir ahlak öğretisini salık vermiş hem de kendi zamanını aşan bir özgürlük savaşçısı olarak onu tarihte unutulmaz bir yere koymuştur. Bu anlamda Tolstoy'u anlamak için onu dünyada en çok okunan isimlerden birisi yapan edebi ve sanatçı kimliği yanında onun bir hak ve ahlak arayıcısı misyonuna da odaklanmak gerekmektedir. Zira Tolstoy'u sadece iyi bir yazar olarak tanımlamak ona yapılmış büyük bir haksızlık olacaktır. Ona yazarlığın yanında vicdan öncüsü, anarşist, asker, ahlak ve din öğretmeni, çevreci, savaş muhabiri, sosyal reformist gibi (Winstanley, 2016: 8) pek çok sıfatın yakıştırılmasında sıra dışı yaşamının payı büyüktür.

Lev Nikolayeviç Tolstoy 28 Ağustos 1828'de doğmuş ve 07 Kasım 1910'da ölmüştür. 19. Yüzyıldaki çoğu Rus yazarının teknik bakımdan eşraf sınıfına girmesine karşın, büyük yazarlar içinde en yüksek sosyal mertebeden gelen sadece oydu. Her iki ebeveyn tarafı aristokrat olmakla birlikte yerel yönetime hükmeden, sarayda bir yeri olan ve prenslerin kulak verdiği eski derebeyi sınıfına mensuptu. Ancak Tolstoy ebeveynlerinin yoksulluğu ve erken ölümü nedeniyle üst düzey bir saraylı, diplomat ya da subay olma haklarından hiç yararlanmadı. Yüksek aristokrat statüsünün ona sağladığı tek şey özgürlüktü. Tolstoy'un bu yönü ile başka herkesin bağımlı olduğu bir ülkede özgür bir kişi olmanın statü bakımından garip bir gerçek dışılık duygusunu yaşadı ancak Tolstoy bu yönünü / talihini hiçbir zaman tam olarak değerlendiremedi. O hayatının büyük bir bölümünü köylülerle geçirmiş, dış dünyaya çıkışları da kısa süreli olmuştur. Kırım savaşında askerlik yapan Tolstoy, Avrupa'ya kısa süreli iki gezisinde İtalya, Fransa, Almanya ve İngiltere'yi gördü. Rusya içinde bile seyahat tecrübesi kısıtlıydı. Moskova'nın zengin konaklarından tiksindiği kadar, St. Petersburg'un aydınlarından da nefret etme noktasına vardı. Orta yaşının sonuna kadar, kendi aile çevresi dışında çok az dost edindi ve zamanının büyük bölümünü Moskova'ya 210 km uzaklıktaki kır malikanesinde geçirdi.

Dünyadan kopukluğu ve doğuştan gelen ayrıcalığı, kariyerinin ikinci yarısında hükümetin çok etkili ve sert bir muhalifi olmasına karşın başının hiç derde girmemesini kısmen açıklamaktadır. Rus hükümetinin susturmaya cesaret edemediği tek ses neredeyse Tolstoy'dur. Sosyalist devrimciler ve dinsel muhaliflerin birçoğu çeşitli cezalara çarptırılırken Tolstoy ordunun gaddarlığını, sosyal hiyerarşinin eşitsizliğini, şehirli yoksulların yaşadığı sefaleti ve eziyeti, açların mahrumiyetini kıyasıya eleştirirken bir şekilde bu cezaların muhatabı olmadı. Onun bu eleştirileri sadece sansür ile karşılık buldu. Tabi ki devletin bir yazarı öldürmeye kalkışmasının zorluğuna ve

edebi dehaya duydukları saygıya karşın Tolstoy kalemını sürekli diri tuttu ve o yıllarda çok az bir kesimin benimseyebileceğini önemsemeden, barışseverlik, vejetaryenlik, İncil okuma ve kendi bezini dokuma gibi önerilerini iletmeden geri durmadı. Bu nedenle onun fikirleri Rusya’da bireysel özgürlüğün bir temsili halini aldı. O var olduğu sürece çok sayıda Rus bireysel özgürlük ihtimalinin acımasız, arsız, bürokratik bir tiranlık karşısında kişisel onuru sürdürmenin pek imkânsız olmadığını hissetti. Öldüğü zaman Rusya’nın her yanında gösteriler olması bundandı. Öğrenciler sokaklara döküldü, polis anarşist avına çıktı. Binlerce kişi Tolstoy’un tabutunu defin yerine kadar izledi (Bkz: Wilson, 2016: 22-23). Ailesi eksiksiz bir Ortodoks cenaze töreni için Tula piskoposuna başvurmasına karşın, kilise yetkilileri buna izin vermedi. Böylece Aziz Viladimir’le Rusya’nın Hristiyanlığı benimsemesinden bu yana, Tolstoy halkın kilise ayini olmadan defnediği ilk kişi oldu. Ama bu seküler bir cenaze töreni olarak nitelendirilemezdi. Huşu içindeki büyük kalabalık, kadim Rus cenaze ilahilerini okuyarak, rahiplere kafa tuttu. Tabutun geçişi sırasında polisler dışında herkes şapkasını çıkardı ve birçoğu dizüstü çöktü. Dünya tarihinde halkın sevgisini kazanmanın en olağanüstü gösterilerinden biriydi bu. Böyle bir cenaze töreninin düzenlendiği hiçbir romancı yoktur. Ama bunu sağlayan şey romanlarına duyulan saygı değil, yaptığı yarı delice ve donkişotça işlerdi, şimdi çoğu okurun okumaya değmez bulduğu ciltler dolusu eserdi (Wilson, 2016: 467). Onu kendinden önceki (Puşkin ve Turgenev gibi) ve çağdaş (Dostoyevski ve Gorki gibi) Rus yazarlardan ayıran en önemli özelliği de esasında bu idi (Noyes and Hart, 1918: 5).

Buradan bakıldığında Tolstoy’un hayatını sıra dışı yapan unsurlardan birisi de onun düşünce dünyasındaki gerilimler ve muammalardır. Zira o özellikle hayatının ilk gençlik dönemlerinde sahip olmayı arzu ettiği her şeye ulaşan bir insandır (Bkz: Tolstoy, 2018a, 2018b ve 2018c). Kendi halkı içinde itibar gören, istediği kadınla evlenen, çocukları olan ve kendi deyimi ile “mutluluğu sınır tanımayan” güçlü bir adamdır. Tolstoy, ellili yaşlarına geldiğinde ise hayatında ve düşünce dünyasındaki karmaşalar ortaya çıkmaya başlar. Bir anda mutluluktan mutsuzluğa, sosyal ilişkilerden tecride, hayatın hazlarının peşinde olmaktan buhranlara doğru yaşanan bu değişimin sebebi ise koskoca bir “hiç” olarak belirir. Tolstoy nesnelere arkasındakini hiçlik olarak görmüş, fani varlığın ardındaki sonsuz hiçliğe odaklanmıştı. Hiçliği insanlığın bir yazgısı olarak görüyor ve onu nihilizmden farklı kılacak şekilde varlığın anlamı üzerine bütün cesareti ve heyecanı ile düşünmeye devam ediyordu.

Zweig’in cümleleriyle özetlememiz gerekirse Tolstoy, “otuz yıl

boyunca, yirmi yaşından elli yaşına kadar, yaratıcı olarak yaşamını tasasız ve özgür bir şekilde geçirdi. Otuz yıl boyunca, elli yaşından ölümüne kadar ise sadece erişilmez olana zincirlenmiş bir şekilde anlaşılabilir olanı kavramak, hayatın manasını ve özünü anlamak için çırpındı. Kendine bu büyük görevi yükleyinceye kadar güçlükle karşılaşmadı: gerçeği bulmak ve sadece kendisini değil, tüm insanlığı da kurtarmak için savaştı. Böyle bir sorumluluğu yüklenmesi onu bir kahraman, hatta hemen hemen bir aziz yaptı, bu uğurda ölmesi ise insan neslinin en insancılı.” (Zweig, 2017: 250 vd.)

Bu çalışmada Tolstoy’un özellikle hayatının ikinci yarısında (hayatı ile ilgili geniş bilgi için bkz: Leon, 2015) odaklandığı konular ve sorular açısından nasıl bir arayışın peşinde olduğu ve bu anlamda verdiği pek çok eserden yola çıkarak onun çağını aşan düşünce dünyasına dair çıkarımlarda bulunmaya çalışılacaktır. Özellikle Tolstoy’un anlam ve ahlak arayışında kilit kavramlar olan din, bilim ve sanat üzerinden dünyayı nasıl anlamlandırdığı ve nasıl bir ahlak kurguladığı betimlenecektir.

A. Dine Karşı Bir Din Arayışı

Ellili yaşları Tolstoy’un hayatında önemli bir değişimin işaretidir. Bu yaşlar yazarın artık dünyaca üne kavuşan eserlerini (özellikle Savaş ve Barış ve Anna Karanina) tamamladığı bir dönemde içinden çıkamadığı sorularla muhatap kılan ve bu soruların onu neredeyse intihara açık bir melankoliye götürdüğü bir vasatı salık vermektedir. Bu dönemde Tolstoy içine düştüğü hiçliği anlamlandırmak için bir taraftan ölümü dehşet verici bir şekilde çekici buluyor, diğer taraftan ise manevi açlığını giderecek, kendisine cevaplar bulabilecek bir hayata da göz kırpyordu. Bu noktada Tolstoy’un yaşamının yönünü belirleyen olgu ise din olmuştu. Onu Tanrıya inancı yeniden keşfetmeye yönelten şey ise basit insanların bütün canlılığıyla sürdürdüğü hayat bilincinin ta kendisi idi. Tolstoy aşırı nihilizme doğru giden bu din yolculuğunu 1870’lerin sonunda itirafları ² olarak bilinen eseri ile başlattı. Sonrasında Rus Ortodoks teolojisine ve kökenine karşı yaptığı eleştirel incelemeler ve İncil’in yeni geliştirilmiş bir çevirisi ile keşfettiği inancı toplumda gördüğü ahlaksızlığa karşı dillendirmekten uzak durmadı (Bartlett, 2011: 8).

Hristiyan bir ailenin çocuğu olan Tolstoy, bir Hristiyan olarak vaftiz edilmesine rağmen (Tolstoy, 2018a) gençlik yıllarına geldiğinde dindarlık onun için bir şey ifade etmiyordu. Zira toplumda **dindarlar ile dindar**

² Tolstoy çocukluğundan itibaren dine bakışını otobiyografi olarak kaleme aldığı üçlemde (Çocukluk, İlk Gençlik, Gençlik) ve özellikle ellili yaşlarda kaleme aldığı “İtiraflarım” kitabında özetlemiştir.

olmayanlar arasında ahlaki bir farklılık göremediğini bu nedenle de çocuklukta öğrendiği bilgilerin gençlikte anlamsızlaştığını düşünen Tolstoy, o zamanki inancını şu sözlerle özetliyordu.

“Tanrıya inanmıyordum artık ama inkâr da etmiyordum. O zamanki inancım mükemmelleşmeye olan bir inançtı. Özellikle de ahlaki mükemmelleşmeye.” (Tolstoy, 1994:19)

Gençlik yıllarında hayatın hazlarını yaşamaya odaklanan Tolstoy yirmili yaşlarda girdiği edebiyat çevrelerinin de etkisi ile edebiyatın önemine ve bilhassa da ilerleme fikrine kendisini kaptırmış durumdaydı.

Edebiyatın önemine ve hayatın ilerleyişine olan bu inanç bir dindi ve ben de bu dinin rahiplerinden biriydim. (Tolstoy, 1994: 23)

Tolstoy’un çok fazla sayılamayacak seyahatlerinden biri olan ilk Avrupa Seyahati bu ilerleme fikrinin onda etkili olmasının en önemli sebeplerinden birisidir. Onun düşünce dünyasındaki en önemli hareket noktası ilerlemeye uygun davranılması olarak belirmişti. Bu aynı zamanda bir mükemmeliyetçi bakışı da beraberinde getirmiştir. Ancak ikinci Avrupa gezisi ve bu gezisinde Paris’te görmüş olduğu giyotin ile idam sahnesi Avrupa ve ilerleme fikrinden onu uzaklaştırdı. Yine bu yıllarda kardeşinin ölümü onun hayatı boyunca ölümle yüzleşmesini ve cevabını bulamadığı sorularını sormasının bir başlangıcı olarak belirecekti (Zweig, 2017: 263). Zira bu kadar iyi bir insan neden bu kadar genç yaşta ölüyor? sorusu izah edemediği bir soru olarak zihnini kurcalamaktaydı. Bu durum Tolstoy’un arayışını köyde yaşam ile sonuçlandırmıştır. Bir köy okulu kuran Tolstoy, kendi deyimi ile “*edebiyattaki bu sahte ilerlemecilik yerine gerçek bir iş yapmaya*” koyulmuştu. (Tolstoy, 1994: 29)

Tolstoy’un hayatındaki dönüm noktalarından birisi de evliliğidir (Bkz: Winstanley, 2016, Wilson, 2016). Zira onun deyimiyle mükemmelleşme çabası kendisini hayatı idare etmeye dönüşmüştü. Ama bu telaş bile onun hayatını anlamlandıracak iki sorunun cevabını bulmaktan kendisini alıkoyamamıştı. **Ne için? Peki sonra ne?** Cevap arıyordu çünkü kendi deyimiyle insan cevap bulamazsa yaşayamazdı (Tolstoy, 1994: 33). Bu çabanın onu getirdiği nokta ise hayatın anlamsız olduğu idi. Hayattan korkuyor, kaçıyor ama yine de bir şeyler ümit ediyordu. (35) Neyi başarırım başarayım ne elde edersem edeyim unutulacak ve ben hayatta olmayacağım. **O zaman bu çaba niye?** Sorusu şekillendi. Ama kendisini ölümle burun buruna getiren soruları sormaktan bir an vazgeçmedi Tolstoy.

Hayatın anlamını kavrayamazsın düşünme yaşa! Deseler de bunu yapamam. Çünkü bunu daha önce çok yaptım. Şimdi yapmam

gereken beni ölüme götüren günü ve geceyi seyretmektir. Çünkü hakikat, ölümdür. (Tolstoy, 1994: 35)

Bu vasatta Tolstoy'un ilk yargıladığı alan pozitif bilim olarak kendisini göstermektedir. Bilimin bu sorulara cevap vermekten çok içinden çıkılmaz bir çaresizliğe götürdüğünü düşünen Tolstoy, bilimin ulaşabileceği tek hakikatin anlamın anlamsızlığı olduğunu belirtir. Bilimin uğraşı alanının insan hayatıyla hiçbir ortak yanı olmayan iddialarını büyük bir vakar ve ciddiyetle ispatlama olarak gören Tolstoy, hayatın sorularını çözmesi gerektiğine inandığı Sosyoloji, Fizyoloji, Psikoloji ve Biyolojide şaşkıncu bir düşünce yoksulluğu ve muğlaklık içinde olduğunu düşünmektedir (Tolstoy, 1994: 43). Ona göre bilim aslında hayatın temel sorularını düpedüz bilmezden gelirken kendine has sorunlarla uğraşan bir alan olarak tezahür etmektedir. Tolstoy bilimsel anlamda en çok bel bağladığı bilimin felsefe olduğunu zikrederken en çok hayal kırıklığını da bu bilimde bulduğunu belirtir. Varlık ve anlamı üzerine sorulan sorulara cevap bulmaktan öte felsefenin de aslında aynı soruları sorduğunu belirten Tolstoy, felsefenin de kendisini götürdüğü bir yol olarak hiçliğe ulaşır (Tolstoy, 1994: 54-58). Bu dönemdeki temel düşüncesi *'Her şey boş. Doğmamış olana ne mutlu. Ölüm, hayattan daha iyi, hayattan kendini kurtarmak gerek.'* olarak tezahür etmektedir (Tolstoy, 1994: 59). Bu buhranlı dönemde onu ölüme / intihara götürmeyen tek şeyin hayatın anlamsız olduğuna dair içinde hala bir şüphenin olmasıdır (Tolstoy, 1994: 66).

Tolstoy her şeyi rağmen içindeki şüpheleri giderecek bir kavram olarak sonsuzluk kavramına sarılır. Ölüm ancak ölümsüzlükle ilişkilendirilirse anlam kazanır. İnsanın yaşayabilmesi için ya sonsuz olanı görebilmesi gerekir ya da hayatın anlamı konusunda ölümlüyle ölümsüzü eşit sayan bir açıklamaya ulaşmış olması gerekir (Tolstoy, 1994: 77). Tolstoy'un inançla tekrar barışması diyebileceğimiz bu süreçte onu tatmin etmeyen bir diğer konu ise çevresindeki dindarların tutumudur. Onların inanç dedikleri şey bir açıklama değil bir bakıma hayatın anlamının bir çeşit karartılışı olarak karşımıza çıkmaktaydı. Onun deyişiyle *'İşte bizim çevrenin dindarları aynı benim gibi refah ve bolluk içinde, işlerini büyütmeye ya da ellerinde tutmaya çalışıyorlar. Feragatten, acıdan, ölümden korkuyorlar ve aynı benim gibi öteki inançsızlar gibi yaşıyorlardı.'* (Tolstoy, 1994: 83) Bu tarz inanç ona göre epikürcü bir anlayıştan farklı bir şey değildir. Oysa Ona göre sade halkın inancı öyle değildi. Onlar hayatın ve ölümün anlamını biliyorlar. Sessizce günlük işlerini yapıyorlar. Fedakarlıklara, acılara katlanıyorlar, yaşıyorlar ve ölüyorlardı. Ve bunda da kibirli bir yokluk değil, bir nimet görüyorlardı (Tolstoy, 1994: 86). Bu nedenle Tolstoy'un düşünce dünyasında

basit Rus halkı üzerinden yapmış olduğu çıkarım ve sadelik fikri çok etkili olmuştur. Ona göre bolluk içerisinde bir hayat, hayat değil ancak onun yansımasıdır. Aslında onu kavramamızı da imkânsız hale getiren odur (Tolstoy, 1994: 100). Öyle ki bu yaklaşımın gündelik yaşamdaki tezahürleri Onu Rusya'da yavaş yavaş yayılan bir akımında lidri konumuna taşıyordu. Artık onu takip edenler kendilerine 'Tostoyanlar' (Tolstoyans) adını veriyorlar ve en saf yaşamı sürdürmek para ve maldan sıyrılıyor ve alın terini hak ederek yaşamak konusunda yarışıyorlardı ((Bartlett, 2011, 11).)

Tüm bunların ışığında Tolstoy'un dini ve bilimi sorgulama sürecinde O'na kendi ahlaki düsturlarını çizme imkânı sağlayacak çok önemli kavramlara ulaştığını söylememiz mümkündür. Tolstoy'un yaşadığı dönemde kilise ve Hristiyanlık üzerine yaptığı araştırmalarda³ temel atfı yaptığı konulardan birisi ölümü bir sonsuzluk düşüncesi ile bütünleştirebilmektir. Zira sonsuzlukla birleştirilmeyen ölüm düşüncesi bu dünyayı imar edecek olan ahlaki öğretileri uygulatabmadığı gibi bizatihi epikürcü bir anlayışla ölmeden her şeyi yapabilmeyi salık vermektedir. Onun için önemli olan kavramlardan birisi olan sevgi de esasında bu sonsuzluk düşüncesinin bir tezahürüdür. Bir diğer önemli nokta ise dindarlar üzerinden ulaşılmış olduğu sadelik fikridir. Zira hayatı anlamak ancak sadelikten geçebilir. Gösterişli hayatlar içerisindeki dindarlık gerçek hayat olamaz, olsa olsa bir yanılsamadır.

Tolstoy açısından dikkat çekici noktalardan birisi de bulunduğu çağın pozitivist düşünce dünyasının aksine dinle bu denli hesaplaşmanın onu bilime ve aklın üstünlüğüne götürmemesidir. Zira o çağındaki pek çok düşünürün yaptığı gibi dinden kaçış ve bilime teslim oluş şeklinde bir seyir izlememiş aksine aynı eleştirileri bilime de yöneltmiştir. Bilimi hayatın dışında kendi yarattığı gündemin sorularını cevaplayan bir alan olarak tarif eden Tolstoy, sorularına cevap bulmak için yöneldiği bu alanın da onu tatmin edecek bir ahlak öğretisi ve cevap üretmediğini de oldukça sert bir şekilde deklare etmiştir. Bu anlamda belki de son durak olarak sanatı bu arayışın bir parçası olarak kurgulamak istemiştir.

B. Modern Bilim ve Sanata Karşı Gerçek Bilim ve Sanat Arayışı

Tolstoy'un ahlak arayışı içerisinde kıyasıya eleştirmekten çekinmediği alanlardan birisi de şüphesiz sanattır. Yetmişli yaşlarında bir ustalık eseri

³ Bkz: Tolstoy'un dine getirdiği eleştiriler İtiraflarım kitabının yanı sıra 'Din Nedir? (Tolstoy, 2007) tanrının Egemenliği İçimizdedir (Tolstoy, 2005), İnançım Neden İbarettir? (Tolstoy, 2006) ve Bilgelik Kitabı (Tolstoy, 2013) gibi eserlerinde de yoğun bir şekilde işlenmiştir.

olarak yazdığı ve kendisinin üzerinde en çok çalışma yaptığı eser olarak (15 yıl) takdim ettiği Sanat Nedir? kitabı yazarın modern sanatı temel argümanları üzerinden tartıştığı bir eser olarak dikkat çekmektedir. Ona göre, *insanoğlunun bilincinde gitgide daha belirsiz, sisli, uçuk bir kavrama dönüşen sanat yine insanoğlunun savaşımlardan sonra en çok gücü harcadığı bir alan* (Tolstoy, 2018d: 4) olarak da tezahür etmektedir. Tolstoy hayatının büyük bir bölümünde verdiği eserlerde gerçek bilim ve sanat adına bu eleştirilerini dile getirmekten geri durmadığını vurgular (Roland, 2018:68).

Tolstoy sanata yaklaşımını belirlerken modern sanatın üzerinde durduğu güzellik kavramından yola çıkar. Zira ortalama modern bir insan sanat dendiğinde ilk olarak güzel olanı anlar. Ancak Tolstoy'a göre temel sorun güzel olan ile iyi olanın modern dünyada bir olarak anlaşılmasıdır. Zira iyi olan güzel olanı kapsar ama tersi her zaman doğru değildir (Tolstoy, 2018d: 17). Sanatın temeline güzelliğin (estetikğin) konulması onun anlaşılmasını da zorlaştırmaktadır. Hatta sanatın modern dünyada haz üzerine kurulmasının da en önemli sebeplerinden birisidir. Ona göre:

Uğruna milyonlarca insanın emeğinin, hatta insanların yaşamının, ahlakının feda edildiği sanatın ne olduğu sorusuna estetikçilerden aldığımız hemen hemen her yanıt, sanatın amacı güzelliktir, güzelliği ondan duyduğumuz hazla algılarız, sanattan haz duymak iyi ve önemli bir şeydir'e indirgenebilecek bir yanittir. Yani, haz iyi bir şeydir, çünkü o hazdır, benzeri bir yanittir bu. Başka bir deyişle, sanatın tanımı olarak benimsenen şey, sanatın tanımı değil, gerek sanat denilen ne idüğü belirsiz sanal kavram adına insanların katlandıkları özverileri, gerekse var olan sanatın bencil hazzını ve ahlaksızlığını haklı çıkarmak için kurulmuş bir tuzaktır yalnızca. O bakımdan da –böyle bir yargı ne denli tuhaf karşılanırsa karşılanırsın– sanat üzerine dağ gibi kitaplar yazılmış olmasına karşın, bugüne dek sanatın doğru dürüst bir tanımı yapılamamıştır. Nedeni de sanat kavramının temeline güzellik kavramının konulmuş olmasıdır (Tolstoy, 2018d: 46).

Ona göre estetik etiğin bir ifadesinden başka bir şey değildir. Eğer duygular iyi ve yüceyse sanat da iyi ve yüce olacaktır ve bunun tersi de mümkündür (Troyat, 2004: 725). Sanatın haz ekseninden kendisini kurtarması gerektiğini belirten Tolstoy sanatı şu şekilde tarif eder.

Sanat, metafizikçilerin dedikleri gibi gizemli bir düşüncenin, güzelliğin, Tanrı'nın tezahürü değildir; yine sanat, fizyolog estetikçilerin dedikleri gibi insanın birikmiş fazla enerjisini akıtmak için başvurduğu bir oyun da değildir; sonra sanat, duyguların

birtakım işaretlerle dışa vurulması da değildir; güzel nesnelere üretilmesi hiç değildir ve en önemlisi haz duymak değildir. Sanat, hayat için zorunlu olan, tek bir insanın ve bütün insanlığın esenliğe yürüyüşü için zorunlu olan, insanları aynı duygular çevresinde birleştiren ilişkiler ortamıdır (Tolstoy, 2018d: 51).

Sanatı bu duygu aktarımı ve insanlığın esenlik yürüyüşünden çıkararak ve haza indirgeyen bu anlayışın sebepleri üzerinde duran Tolstoy, sanat ne oldu da sadece haz ile ilişkilendirilmesine rağmen her zaman iyi olarak kabul edilen bir şey oldu? sorusuna cevap arar. Buna cevap olarak da sanatın hitap ettiği iyi ve kötü kabullerinin ve duygularının temelini çizen bir olgu olarak dinsel görüşün çok önemli olduğunu belirtir. O'na göre bu dinsel bakış açısı Ortaçağ Avrupa'sında giderek kilise dini tarafından yok edilmiş önce sadece aristokratların sahiplendiği sonrasında ise tüm halk katmanlarında karşılığı olmayan bir olguya dönüşmüştür. Bu nedenle Avrupa için bilim ve sanata dönüş, eski Yunandaki kaba sanat anlayışını merkeze alan 'haz' üzerinden olmuştur (Tolstoy, 2018d: 61-62).

Bu nedenle Tolstoy'a göre Rönesans özellikle batının sanattan yoksun kalmaya başladığı bir süreç olarak görülmektedir. Özellikle aristokrat sınıfın dinden uzaklaşması halkın sanatı ve efendilerin sanatı gibi bir ayrımı doğurmuş ve sanat seçkin insanların yüksek hazlarına hizmet eden bir alana dönüşmüştür (Tolstoy, 2018d: 76). Zira Avrupalı yüksek sınıfların kilise Hıristiyanlığına inançsızlıklarının sonucu, dinsel bilinçten kaynaklanan yüce duyguları yansıtma amacı taşıyan sanat etkinliğinin yerini, belirli bir gruba en yüksek hazzı verme amacı taşıyan sanat etkinliğinin alması olmuştur. Ve sonuçta uçsuz bucaksız sanat alanı içinde, yalnızca belli bir grup insana haz veren etkinlikler sanat olarak adlandırılmaya başlanmıştır (Bkz: Leon, 2015).

Bunun yarattığı ilk sonuç, sanatın o kendine özgü, sonsuz çeşitlilikte ve derinlikteki dinsel içeriğinden yoksun kalması, yoksullaşmasıdır. Sanatın dinsellikten yoksunlaştırılması halktan da koparılması anlamına gelmiş ve sanat yoksullaşmıştır. Ayrıca varlıklı sınıf bazında da sanatta belli duyguların belirginleşmiştir. Önceleri övgü ve gurur, sonrasında cinsel tutku ve en sonunda yaşamdan duyulan iç sıkıntısı (keder) sanatta belirginleşmiş ve son kertede sanat en bayağı duygu olan kösnüllüğe indirgenmiştir (Tolstoy, 2018d: 81). Bir başka sonuç ise, küçük bir grup insanı dikkate aldığı için bu sanatın biçimsel güzelliğini yitirerek aşırı süslü, tumturaklı ve belirsiz bir niteliğe bürünmesidir. Modern sanat daha çok ayrıksılaşmış, giderek daha karmaşık süslü, bulanık bir hal almıştır (Tolstoy, 2018d: 83). Önceleri sanat geniş kitlelerin anlaması için yapılırken giderek puslu, gizemli olmaya ve

çekiciliğini buradan elde etmeye başladı. Bu sanatta dekadancılık adı verilen uç noktaya kadar vardı. Son ve en önemli sonuca gelince, sanatta içtenliğin sona ermesidir. Bu, uyduruk ve ussal bir sanatı doğurdu (Tolstoy, 2018d: 77). Artık üretilen şey sanata benzer ama sanat değildir. Özellikle sanatın halktan ayrılarak üst sınıfın ürettiği bir şey haline gelmesi bir sanat taklidini gündeme getirmiştir. Bu taklidi sanata benzetmek için bazı yöntemler geliştirmişlerdir. Tolstoy'a göre bunlar: Ödünçleme, Öykünme, Şaşırtma ve İlginç olmaktır (Tolstoy, 2018d: 106).

Bu açıdan bakıldığında Tolstoy **estetiğin** yerini **etkilemenin** aldığı bir sanattan bahsedebileceğimizi söyler. Zira bir sanat eseri üretebilmek için bazı koşullar vardır. Bu koşulların başında sanatçının **dünyayı kavrayış açısından zamanına göre yüksekte olması** gerekir ki, birtakım duyguları yaşayabilsin ve bunları insanlara aktarabilsin. Bir de yetenek gereklidir (Tolstoy, 2018d: 124). Bugün sanat üretenler ise belirttiği dört tekniği kullanarak ortalama zekayla sanatı üreten insanlardır. Tolstoy'un sahte sanat dediği bu sanatın üretilmesinde etken olan bazı toplumsal koşullar da dikkat çekicidir. Toplumda sahte sanat yapıtlarının üretilmesinde etken olan üç koşulu: yapıtlarına karşılık sanatçılara çok yüksek teliflerin ödenmesi, bunun sonucu olarak sanattan geçinmenin yani profesyonelliğin yaygınlaşmış kurumsallaşması ve sanat okulları olarak sınıflandırır.

Tolstoy'a göre sanatın bölünmediği ve dinsel sanatın el üstünde tutulduğu dönemde ödüllendirilme gibi bir refleks söz konusu değildi. Ama sanat üst sınıfın bir işi haline dönüşünce giderek bir meslek halini aldı (Tolstoy, 2018d: 129). Profesyonel sanatçı sanatıyla yaşar ve sürekli bir şey uydurmak zorundadır. Oysa tarihte kimin ürettiğini dahi bilmediğimiz eserler var. (130) Ona göre profesyonelleşmenin en önemli göstergelerinden birisi de eleştirmenlerdir. Tolstoy eleştirmenleri akıllılar üzerine değerlendirmede bulunan ahmaklar olarak tarif eder. Sanatçı duygusunu eserine yansıtmış bu yolla da duygularını aktarmayı başarmış ise burada açıklanacak bir şey yoktur. Eleştirmenler esasında sanata kapılma yetenekleri en az olan kişilerdir. Bu nedenle kalemlerini gözü pek kullanırlar. Dinsel bilincin olduğu yerde sanat eleştirisi diye bir şey yoktur. Halk sanatının iç ölçütü dinsel bilinçtir. (Tolstoy, 2018d: 132- 133). Eleştirmenlerce övülen her sahte yapıt, aralığında ikiyüzlülerin süzülmediği bir kapıdır sadece.

Sanatın bir meslek olması ise o mesleği öğretecek yöntemleri aktaran okulları doğurmuştur. Sanat duygu aktarımı ise bunu okulda öğretemezsiniz. Okulda öğretilebilecek tek şey sanatçıların yaşadıkları duyguları başka

sanatçılara nasıl aktarabilecekleridir. Bu da sadece taklidin yayılmasını sağlar. Resimde de müzikte de edebiyatta da eski ustaların yöntemlerini yinelemekten ibarettir (Tolstoy, 2018d: 135). Okullar sanatı değil sanata benzeyen şeyi anlatır. Bu okullarda sanat değil, ikiyüzlülük öğretilir. Tıpkı din adına protestan okullarında papazların yaptıkları gibi. Ona göre '*bir din okulunda, görevi insanlara din öğretmek olan birini yetiştirmek nasıl imkansızsa, sanat okullarında sanatçı yetiştirmek de öyledir*' (Tolstoy, 2018d: 138).

Sanatın kendi deyimiyile gerçek ile taklit arasında sıkıştığı bir dönemde gerçek sanatı anlamının yolları üzerinde de duran Tolstoy, bunun ancak özünde bozulma yaşamayan insanlar tarafından anlaşılabilceğini belirtir. Ona göre gerçek sanatı anlayacak insan **zevki iğfal edilmemiş** insandır. Doğal olarak kendinde bulunan özellikler bozulmamışsa doğru sanatı bulur. Zevki iğdiş edilmiş insan öğrendiklerini devreye sokar ve bu da onun kafasını karıştırır. Bugün ise toplumdaki pek çok insan bunu ayırt edecek durumda değildir (Tolstoy, 2018d: 160). Zira insanlar taklidi, taklidin taklidini benimserler: zira taklitler her zaman göz alıcı, gösterişli, gerçek sanat ise alçakgönüllü, gösterişsiz, yalındır (Tolstoy, 2018d: 166).

Son kertede Tolstoy'a göre sanat insanın mükemmelliğe doğru yürüyüşünün bir aracıdır. Bunun yanında nasıl ki bilginin evrimi insanların iletişimi ile gerçekleşiyorsa duyguların evrimi de sanat yoluyla gerçekleşir. Daha düşük düzeyli insanların gönenci için daha az gerekli duygular dışlanarak yerine daha iyi, daha gerekli duygular getiriliyorsa sanat amacını gerçekleştirmiş demektir.

Duyguların değerlendirilmesinde, yani şu ya da bu duygunun daha iyi ve insanlığın esenliği, gönenci için daha gerekli kabul edilmesinde belirleyici olan din bilincidir (Tolstoy, 2018d: 133). Her toplumda geçerli bir din bilinci vardır. Bir toplum yaşıyorsa bu bilinç var demektir. Eğer yok gibi görünüyorsa bu bizim onu görmek istemememizden kaynaklanır. Sanatla aktarılan duygular ise her zaman bu din bilinciyle değerlendirilmiştir. İnsanlar kendi zamanlarındaki din bilinci ile paralel sanatları öne çıkarmışlardır. Eski Yunanda güzellik, güç, yüreklilik sanatı belirlerken Yahudilerde tanrıya boyun eğme üzerine üretilen sanat öne çıkmıştır. Diğer sanatlar bu bilince aykırı olmamak şartıyla caiz görülmüşler, kınanmamışlardır. Bugün yaygın bir anlayış var ki o da *din artık geride bırakılmış* kör bir inanıştır. Bu nedenle bugün sanatın değerlendirileceği ortak bir bilinçten söz edilemez (Tolstoy, 2018d: 175). Rönesans'ın en büyük yanlışı, dinsel sanata değer vermekten, onu önemli görmekten vazgeçmesi

değildi. Yanlış yalnızca insanların haz duymaları amacını güden, değersiz bir sanatı dinin yerine koymaları, hiçbir zaman onların verdikleri önemi, değeri hak etmeyen böyle bir sanatı öne çıkarmaları, teşvik etmeleri idi (Tolstoy, 2018d: 177).

Sanat Nedir? kitabını yazdığı dönemlerde günlüğüne düştüğü şu notlar aslında onun bakışını da bir bakıma özetlemektedir.

'Dün Fet'in kitaplarına, romanlarına, öykü ve şiir kitaplarına göz attım. Yasnaya Polyana'daki hayatımızı, birlikte bitmez bilmek bir şekilde piyano çalışmamızı hatırladım ve tüm bu müziğin, bu romanları ve bu şiirlerin sanat olmadığını, insanların buna hiç ihtiyaç duymadığını, bunun sadece tembellerin ve asalakların eğlencesi olduğunu, hayatla hiçbir alakasının olmadığını açık bir şekilde anladım; romanlar, öyküler, birbirine gönlünü kaptıran iki insanın iğrenç halini hatırlatıyor; şiirler sıkıntıdan ölme halini yüceltiyor, müzik de öyle. Bununla birlikte hayat; beslenme, malların paylaşılması, çalışma, din, insanlar arası ilişkiler gibi önemli meseleleriyle köpürüp duruyor! Rezillik bu! Tanrım yalanı yok ederek sana hizmet etmemize izin ver (Günlüklerden aktaran Troyat, 2004: 724-725).

Tolstoy'un tüm bu sanat eleştirilerine karşı yapılması gerekenlerle ilgili önerisi ise saf Hristiyanlığa yani Katolik inanca dönüşür. İnsanları ancak hepimizin Tanrının evlatları olduğu olma ve kardeşlik duygusu ile gündelik hayata dair duygular birleştirebilir. *Bu duyguların birleştiği yer ise sevgiyle birleştirmektir.* Esasında saf Hristiyanlığın günümüzdeki tezahürü ise ancak sevgi ile sağlanabilir. Dolayısıyla içerik olarak iyi sanat insanları sevgide birleştiren, kötü sanat ise onları ayıran, teklik ayrışıklık duygusu veren sanattır (Tolstoy, 2018d: 182).

Tolstoy'a göre bilim ve sanat öylesine birbirine bağlıdır ki, tıpkı kalp ile akciğer gibi, biri sakatlanırsa, öbürünün de çalışması bozulur. Gerçek bilim, belirli bir zaman diliminde, belirli bir toplumun en önemli saydığı gerçekleri, en önemli saydığı bilgileri araştırır, inceler ve insanların bunları anlamalarını, algılamalarını sağlar. Sanat ise bu gerçekleri bilgi alanından duygu alanına aktarır. O bakımdan, eğer bilimin yürüdüğü yol yanlış ise, sanatın yolu da yanlış olacaktır. Bilim her türlü bilgiyi kapsasa da bilim dediğimizde önemli olan bilgileri kastederiz, yine sanat her türlü duygunun aktarımıdır ama dar anlamıyla önem verilen duyguları kastederiz. Burada önemi belirleyen şey dini bilinçtir. Gerek sanatın aktardığı duyguların gerekse bilimin aktardığı bilgilerin önem derecesini belirleyen şey, içinde yaşanılan toplumda ve zaman diliminde geçerli olan dinsel bilinç, yani o

toplumdaki insanların, yaşamlarının anlamına, amacına ilişkin genel anlayışlarıdır (Tolstoy, 2018d: 220).

Bugünkü bilimin sorunu bütün dini inançları kör bir inanç olarak betimlemesidir. Bu nedenle bilim bugün her şeyi incelediğini iddia eder ama bu olanaksız olduğu için yaptığı şey laf kalabalığıdır. Bu nedenle ona göre sosyal bilimler düzeni meşrulaştırmakla meşguldür. Fen bilimleri için de durum aynıdır. Yararsız ama ilginç şeyleri konu eder. Bu nedenle bugün sanat için sanat ve bilim için bilim anlayışı vardır. *Sanat için sanat kuramında, bize zevk veren şeylerle uğraşmak nasıl sanat oluyorsa, bilim için bilim kuramında da ilginç bulduğumuz için incelediğimiz her şey bilim olmaktadır* (Tolstoy, 2018d: 222).

Buradaki esas sorun bu bilim anlayışlarının (ve de sanat anlayışlarının) ne olduğundan ziyade gerçek bilimin ve sanatın yerini işgal etmeleridir. Bilimin bugün bize yararlı olarak aksettirdiği pek çok şeyin arkasında yatan kapitalizme ve üst sınıfa hizmet yatmaktadır (Tolstoy, 2018d: 223). Oysa gerçek bilim, neye inanılıp neye inanılmayacağı; insanların yaşamlarını bir bütün olarak nasıl yapılandıracakları, kadın erkek ilişkilerinin hangi temeller üzerinde yükselmesi gerektiği, çocukların nasıl yetiştirileceği, topraktan nasıl bir düzen içinde yararlanılacağı, onun başkalarını ezmeden nasıl işleneceği, yabancılara nasıl davranılacağı, hayvanlara karşı davranışlarımızın nasıl olması gerektiği... gibi insan hayatı için önemli pek çok şeyi bilmek, anlamak, öğrenmek isteyen bilimdir (Tolstoy, 2018d: 225).

Dolayısıyla bugün bilim yanlış yoldadır dolayısıyla sanatta. Bilim yanlış yolda olmasaydı, bilim adına böyle yanlış idealler de olmazdı. Beri yandan, sanatın aktardığı duyguların bilimin sunduğu veriler üzerinde, onları temel alarak doğru geliştiğini unutmamak gerek. Böylesine yanlış, sapkın bir yolda bulunan bilim ne tür duygular doğurabilir ki insanda? Bu bilimin bir kolu geri, insanlığın daha önce yaşadığı, günümüz içinse son derece kötü ve ayrık (küçük bir gruba seslenen) duygular yaratırken; bir başka kolu, özünde insan yaşamıyla bir ilişkisi olmayan, ayrıca da sanat için bir temel oluşturmayacak nesnelere dünyasının araştırmasıyla uğraşmaktadır. Dolayısıyla günümüzün sanatı sanat olabilmek için, ya bilimden ayrı olarak kendi yolunu kendisi döşemelidir ya da bilimin –Ortodoks bilimin– benimsemediği, yadsıdığı yolu izlemelidir. Bir parçacık da olsa kendi işlevini yerine getirmek istiyorsa eğer, sanatın izleyeceği yol bu olmalıdır.

Tolstoy'a göre sanat ne keyiftir ne avuntu ne de eğlence; sanat yüce bir iştir. Sanat insan yaşamında bilinçli bilgiyi duygulara aktaran bir organdır.

Günümüzde de insanların ortak dinsel bilinci, insanların kardeşliklerinin bilincidir; insanların bir ve beraber olmak için karşılıklı olarak birbirlerine atılışlarından kaynaklanan esenliğin bilincidir. Gerçek bilim bu bilincin hayata uygulanışının farklı biçimlerini gösterirken, sanat bu bilinci duygulara taşımaktadır.

Sanatın üzerine düşen büyük görevler vardır: Sanat, ama gerçek sanat, dinin güdümündeki bilimin de yardımıyla, günümüzde mahkemeler, polis, teftiş, denetleme, hayır kurumları vb. dışsal birtakım önlemlerle gerçekleştirilen bir şeyi, insanların özgür, mutlu, barış içinde bir arada yaşamalarını sağlamalıdır. Sanat, zoru, şiddeti hayatımızdan uzaklaştırmalıdır. (Tolstoy, 2018d: 230). Bir tek sanat yapabilir bunu.

Sonuç olarak Tolstoy'a göre sanat bir zevk sağlam aracı değil, toplumsal yaşamın boyutlarından biri kabul edilmelidir (Troyat, 2004: 722). Çağımızda sanatın görevi, insanların esenliğinin onların bir araya gelmelerinde, birleşmelerinde olduğu gerçeğini akıl alanından duygu alanına geçirmektir; sanatın akıl alanından duygu alanına geçireceği bir başka gerçek de varlığını sürdürmekte olan şiddetin egemenliğinin yerini ilahi egemenliğin, başka bir deyişle hayatımızın en yüce amacı olarak bizlere sunulmuş olan sevginin egemenliğinin alması gerektiğidir. Böylelikle bilim belki de gelecekte sanatın önüne yepyeni ve çok daha yüce idealler koyacak ve sanat da bunları gerçekleştirecektir.

Sonuç: Yeni Bir Ahlaka (Hayata) Doğru

Sıra dışı hayatında sadece dünyaca ünlü romanların ve edebi şaheserlerin bir müellifi olmakla yetinmeyen Tolstoy, gerçek anlamda hayatı anlamaya çalışan bu nedenle de din, sanat ve bilim üçgeninde kafasını meşgul eden sorulara durmaksızın cevap arayan bir mütefekkir olarak da düşünce dünyasında yer eden bir isimdir. O gerek dini gerekse bilim ve sanatı hiçbir zaman temel bir kabulle karşılamamış, özellikle çağının getirdiği pozitivist hazcı dünyanın Hristiyanlık karşısındaki durumunu hiçbir zaman benimsememiştir. Bununla birlikte Hristiyanlığa bakışı da hep bazı açmazların olduğu düşüncesinde düğümlenmektedir. Bu nedenle Zweig Tolstoy'u 'yapay Hristiyan' (Zweig, 2017: 325) olarak tanımlar.

Tüm bu çelişkiler içerisinde Tolstoy, İncil'in 'kötüye karşı koymayın' öğretisini 'kötüye şiddetle karşı koymayın' şeklinde yorumlamış ve modern bilimi ve sanatı yozlaşmış alanlar olarak tarif ederken dinden ahlaka doğru giden bir yolun yolcusu olmayı tercih etmiştir. Saf din (Hristiyanlık) olarak tanımladığı bu yol, taklitçi, hazcı ve çıkarıcı ilişkilerin kurumsallaştığı kilise, bilim ve sanatın aksine sevgiyi temel alır. Öyle ki bu sevgi onun **dinsel bilinç**

olarak adlandırdığı ve tüm toplumlarda mutlaka var olduğunu düşündüğü bir anlam dünyasına tekabül eder. Yaşadığı dönemde ise Hristiyanlığın bu dinsel bilinci dolduramadığını düşünen Tolstoy, saf Hristiyanlığı temsil eden **sevginin** öne çıkarılması gerektiğini düşünmektedir.

Tolstoy'un sevgi üzerine kurguladığı öğretinin temel kavramlarından birisi **sonsuzluk** ve bu sonsuzluğun sahibi olan Tanrı'dır. Her ne kadar kilise tarafından aforoz edilse ve hayatı boyunca defalarca zihnini kemiren bir şüphe ile ilgili gelgitleri yaşasa da Tolstoy için Tanrı mutlak sonsuzluğun (ölümsüzlüğün) ve sevginin kaynağıdır.

Tolstoy ölümsüzlük ile ölümlülük arasında bir bağın olması gerektiğini düşünür. Zira bu bağın kurulamaması demek hayatın anlamsızlığı demektir. Oysa kendisinin de ifade ettiği gibi Tolstoy hayatını kendi sonlandırmamışsa bu hayatın anlamına olan inancından gelmektedir. Tolstoy bu ilişkiyi ölüm üzerinden kurar. Bu nedenle onun öğretisinde merkezi kavramlardan birisi de **ölümdür**. İnançın en önemli işlevi insanın ölümlü varlığına sonsuzluk anlamı vermesidir. Bu ölümlü yok olmayan bir anlam demektir. Dolayısıyla inanç ne kadar mantıksız cevaplar verse de son kertede ölümlünün ölümsüzle olan ilişkisini kurmaktadır.

Son olarak Tolstoy bu öğretinin insanın hayatında görünmesi gerektiğini düşünür. Onun hayata dair üretmiş olduğu öğreti aynı zamanda aksiyonerdir. Ancak bu aksiyonerlik doğru bildiğinin savunulması hususunda ne kadar isyankâr bir ruh taşısa da (bu nedenle yazıları çoğu kez yasaklanmıştır) hayatın yaşanması konusunda bir o kadar mütevazidir. Bu nedenle o dünyayı zevkle yaşamaya karşı **sadelikten** yana bir tavrı hayatının temel bir duruşu olarak belirlemiştir. Gerçek sevgiyi bulanların yolunun sadelikten geçtiğini düşünen Tolstoy, hayatını da bunu yapan en güzel örnekler gördüğü Rus köylüleri gibi yaşamayı yeğlemiştir. Bu anlamda Tolstoy'un yazmış olduğu eserlerde bu öğretinin kilit taşları olan inancı (dinsel bilinç), mutlak sonsuzluk ve sevgiyi, ölümü ve sadeliği bütün yalınlığı ve edebi ihtişamıyla görmemiz mümkündür.



KAYNAKÇA

BARTLETT, R. (2011). Tolstoy, A Russian Life, Boston: Houghton Mifflin Harcourt.

LEON, D. (2015). Tolstoy, His Life and Work, London: Routledge.

NOYES, G. P. & Hart, W. H. (1918). Tolstoy – Master Spirits of Literature, New York: Duffield & Company

- ROLAND, R. (2018). Tolstoy'un Yaşamı, Çev: Tahsin Yücel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- TOLSTOY, L. N. (1994). İtirafımlarım, Çev: Kemal Aytaç, İstanbul: Furkan Yayıncılık
- TOLSTOY, L. N. (2005). Tanrı'nın Egemenliği İçimizdedir, Çev: Dominik Pamir, İstanbul: Kaos Yayınları.
- TOLSTOY, L. N. (2006). İnançım Neden İbarettir? Çev: Dominik Pamir, İstanbul: Eko Kitaplığı.
- TOLSTOY, L. N. (2007). Din Nedir?, Çev: Murat Çiftkaya, İstanbul: Furkan Yayınları.
- TOLSTOY, L. N. (2013). Bilgelik Kitabı, Çev: Sefer Gusynov, İstanbul: AZ Kitap Yayıncılık.
- TOLSTOY, L. N. (2018a). Çocukluk, (V. Basım), Çev: Ayşe Hacıhasanoğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- TOLSTOY, L. N. (2018b). İlk Gençlik, (II. Basım), Çev: Ayşe Hacıhasanoğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- TOLSTOY, L. N. (2018c). Gençlik, (IV. Basım), Çev: Ayşe Hacıhasanoğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- TOLSTOY, L. N. (2018d). Sanat Nedir?, (IX. Basım), Çev: Mazlum Beyhan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- TROYAT, H. (2004). Lev Tolstoy, Çev: Z. Canan Özatalay, Işık Ergüden, İstanbul: İletişim Yayınları.
- WILSON, A. N. (2016). Tolstoy, Çev: Nurettin Elhüseyni, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- WINSTANLEY, L. (2016). Tolstoy, London: Christie Books.
- ZWEİG, S. (2017). Kendi Hayatının Şiirini Yazanlar, Casanova, Stendhal, Tolstoy, Çev: Gülperi Sert, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları..



AGAINST RELIGION, SCIENCE AND ART: AN EXTRAORDINARY LIFE SEARCHING FOR MORALITY, TOLSTOY

 Mehmet BİREKUL^a

Extended Abstract

Tolstoy, perhaps one of the most widely read writers in world history, appears as an important name who influenced many different fields with her extraordinary life and the world of thought as well as her skill and reputation in the world of literature. Tolstoy, who searched for answers to the ancient questions of human history in his own scale, especially in the second half of his eighty-two years of life, did not hesitate to criticize religion, science and art in order to find the answers to these questions. This questioning attitude of his not only recommended a new moral doctrine but also put him in an unforgettable place in history as a freedom fighter beyond his time. In this sense, in order to understand Tolstoy, it is necessary to focus on his mission of seeking rights and morals as well as his literary and artistic identity, which makes him one of the most read names in the world. Thus, it would be a great injustice to describe Tolstoy as just a good writer. His extraordinary life has a great role in attributing him to many titles such as conscience pioneer, anarchist, soldier, moral and religious teacher, environmentalist, war correspondent, social reformist, as well as authorship.

Tolstoy, who is not content with being an author of world-famous novels and literary masterpieces in his journey of life, is also a name in the world of thought as a thinker who tries to understand life in a real sense and therefore constantly seeks answers to questions that occupy his mind in the triangle of religion, art and science. He never met religion, science and art with a basic acceptance, and he never adopted the position of the positivist hedonist world against Christianity, especially brought by his age. However, his view of Christianity is always knotted in the thought that there are some

^a Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University, mbirekul@gmail.com

dilemmas. Therefore, Zweig defines Tolstoy as "artificial Christian".

In all these contradictions, Tolstoy interpreted the biblical doctrine of "do not resist evil" as "do not resist evil violently" and preferred to be a traveler on a path from religion to morality while describing modern science and art as corrupt fields. This way, which he defines as pure religion (Christianity), is based on love, unlike the church, science and art where imitative, hedonistic and self-seeking relations are institutionalized. So much so that this love corresponds to a world of meaning that he calls religious consciousness and which he considers necessarily present in all societies. Tolstoy, who thought that Christianity could not fill this religious consciousness during his lifetime, thinks that the love that represents pure Christianity should be brought to the fore.

One of the basic concepts of Tolstoy's teaching on love is eternity and God who owns this eternity. For Tolstoy, God is the source of absolute eternity (immortality) and love, although he is excommunicated by the church and has experienced tides of suspicion repeatedly gnawing at his mind throughout his life.

Tolstoy thinks there must be a link between immortality and mortality. Thus, not being able to establish this connection means the meaninglessness of life. However, if Tolstoy did not end his life himself, as he himself stated, this situation comes from his belief in the meaning of life. Tolstoy establishes this relationship through death. Therefore, one of the central concepts in his teaching is death. The most important function of belief is to give eternity to the mortal existence of man. This means a meaning that does not disappear with death. Therefore, no matter how illogical faith gives answers, it ultimately establishes the relationship of the mortal with the immortal.

Finally, Tolstoy thinks that this teaching must appear in one's life. His teaching about life is also actionist. However, although this actionist is rebellious in the defense of what he knows (for this reason his writings are often banned), he is just as modest in living life. For this reason, he determined a simplicity attitude towards living the world with pleasure as a basic stance of his life. Tolstoy, who thinks that the way of those who find true love passes through simplicity, preferred to live his life like the Russian peasants, whom he saw the best examples of doing this. In this sense, in the works written by Tolstoy, it is possible to see belief (religious consciousness), absolute eternity and love, death and simplicity, which are the keystones of this teaching, in all its simplicity and literary magnificence.

Keywords: Sociology of Religion, Science, Religion, Art, Tolstoy.



NUH̄BETÜ'L-ĀŞĀR VE GÜL-DESTE-İ RİYĀZ-I ‘İRFĀNA GÖRE ÖLÜM ESTETİĞİ

 Kenan MERMER^a

Öz

Kalıplaşmış ifadelerin, klişenin biteviye tekrarı; bir işin, sözün, ameliyenin ruhunu yok edebilir. Ölüm, aynı doğum gibi milyonlarca tekrara rağmen her kişi için biricik ve orijinal kalabilen bir yüze sahiptir. Bu sebepten ölümü ifade ederken başvurulan dil mantığı, nükteli söylemek arzusu, ölen kişinin siyasî-sosyal ağırlığını karşılamak gayreti aynı anda işlevsel hâle gelir. Varlığın kıymeti, ölümü fark edebilmekle doğru orantılı düşünülebilir. Öyleyse insan için, yalnızca dışsal unsurlarla hayatı kurtarmak mümkün değildir; mezâhiri aşan estetik bir kaygıyı gözeterek son ana kadar düşünmek ve yaşamak durumu ortaya çıkar. İslâmî gelenekte *ihsân* kavramıyla da karşılanan estetik bilinç, sadece hayatın temel güzergâhını değil; aynı zamanda ölüm ve ötesine dair inancı ve düşünüşü de hesaba katar. Dolayısıyla ölüren, öldürürken, ölümü karşılar ve ölümün ardından kayıt düşerken de estetik bir kaygı söz konusu olur. İnsanın mayasında bu tarz bir iddiayı realize edebilecek donanım ve kabiliyetler vardır. İslâmî gelenekte gözetilen estetik kaygı ve görgü, salt iman merkezli anlaşılması gereken bir husustur; kültürel bir çevresi, beynelmilel bir cephesi de vardır. Nesne odaklı olmak yerine fikir odaklı hareket eden Müslüman sanatkârın ödevi, dış âlemin nesnelerini tümeli yansıtmak bir biçime sokmaktır. Mezar taşlarının dili, kitabelere kazınan şiir ve inşâ, ontolojik bir tabandan ziyade estetik bir tabana yaslanır. Bu meyanda yalnızca *öldü gitti* demenin ötesine geçmek fikri, öncelikle estetik bir kaygıdan beslenir. Bahsi geçen iddialarımızı temellendirmek maksadıyla bizim gözettiğimiz metot, İsmail Belîğ'in vefeyât ve tezkire türünde yazdığı iki mühim eserdeki kayıtları bir araya getirmek, dönemin inşâ özelliklerine uygun olarak ağır denilebilecek bir dille yazılan ölüm kayıtlarını dil-içi çeviri yoluyla göstermeye matuftur. Böylece gelenekten moderne estetik kaygının ve dil hassasiyetinin ne kadar daraldığı da gösterilecektir.

Anahtar kelimeler: Türk-İslam Edebiyatı, Ölüm, Vefeyât, Estetik, Özdeşeyim, Ölüm Estetiği, İsmail Belîğ.



^a Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, kmermer@sakarya.edu.tr

ACCORDING TO NUḤBETÜ'L-ĀŞĀR AND GÜL-DESTE-İ RİYĀZ-I 'İRFĀN AESTHETICS OF DEATH

The changelessly repetition of stereotypical expressions, commonplaces, clichés is able to devastate the soul of a work, an expression, or an action. Just like birth, death has a face that is unique and remaining original for everyone, despite millions of repetitions. For this reason, the lingual logic that is used to express death, the desire for saying epigrammatically, and the effort to correspond the political-social position of the person passed away, become functional simultaneously. We can think that the value of existence is directly proportionate to realize death. Then it is impossible for people to save lives with only external elements. It arises that the obligation to live and think until the very last moment as part of an aesthetical concern going beyond entity. In the Islamic tradition, aesthetical awareness corresponds with the term: *ihsan*. It considers not only the basic route of life, but also the faith and thought of death and beyond. Hence, there is an aesthetical concern while dying, killing, welcoming death, and recording after death. The aesthetical concern and custom in the Islamic tradition should not be understood as absolutely faith-centered. It has a cultural surround and an international side. Instead of being object-oriented, the Muslim artist acts idea-oriented. His assignment is to change the objects of external universe into a shape that reflects the whole. Language of sepulchral monuments and the poetry and prose carved into epitaphs base on an aesthetical roots. In this case, the idea to go beyond saying just *dead and gone*, lives on an aesthetical concern. The method we follow to base upon our aforesaid claims is gathering up the recordings from two important works of Ismael Belig that are written in genres that collection of death dates and biographies. Additionally, by using intralingual translation method decoding the death records written in very grandiloquent language which is convenient to their own period. In this way, it may going to be shown that from tradition to modernity how much the aesthetical concern and the lingual sensibility tightened.

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



Giriş

Ölümle yüzleşme ve onu ifadelendirme kabiliyeti, milletlerin hayatı okuma seviyelerini gösteren mühim bir değer olarak kabul edilebilir. Gelenek, yaşamın temel kodlarını ve çerçeveyi/mefhûmu belirleyen üst değerdir. Zira gelenek hem katmanlı hem de birikimsel olması hasebiyle, zamansal farazi hayat çizgisini görebilmeyi kolaylaştırır. Osmanlı geleneği, uzun ve karmaşık tarihî bir maceranın ürünü olduğundan hayatı kavrama biçimi de farklılıklara sahiptir. Her şeyden önce bir *gazâ* gerçeği vardır ve

onun devamında doğal olarak *şehadet* kavramı ön plana çıkar. Artık ölümler arasında kesin ve birleşmez bir hat oluşur: Yalnızca ölmek ya da ölümsüzlüğe bir manada kanat açmak.. Ayrıca ölmenin bizatihî kendisi, yeterince çetrefilli bir mesele olarak, insan zihnini meşgul etmeye devam etmektedir.

Ölümü olumlama öte dünya inancıyla doğrudan ilişkili olmakla birlikte, ondaki teessürü/tahassürü göz ardı etmek mümkün değildir. “Zira Resulullah (s.a.), ‘Uyku ölümün kardeşidir’ buyurmuşlardır. İmdi hayat, Hakk Taâlâ’dan nimettir; ölüm ise bela ve musibettir.”¹ Bakış açısı değiştiği an – özellikle sûfî geleneğin içerisinde- ilk bakışta karşıt duran yorumlamalar göze çarpar. Gazzâlî’nin ölümü hatırlatmak hususunda teşvik maksadıyla “Allah’a mülâkatı (ölümü) kerih göreni (ondan hoşlanmayan) Allah da kerih görür.” hadisini ve Hz. İsa’ya atfedilen şu sözleri aktarması dikkate değerdir: “Ey Havârîler, Allah’a duâ edin de ölüm acısını bana ehvenleştiresin. Ben ölümden öyle korktum ki, korkum beni ölümden ölüme sürüklemiştir.”² Ölüm ötesi de öncesi kadar ritüeli, mesuliyetleri olan bir mevkidir. Ölen için yapılması gereken son görevler nasıl ehemmiyet arz ediyorsa, ölenin ardından edilecek son söz ve kayıt da bir o kadar değerli hâle gelir.

İnsanların ölümünü dile getirme biçimi, bir medeniyetin dil kabiliyetini gösterdiği kadar, varlık anlayışına da delalet eder. Bu delaletin beslendiği hakikat, evrensel bir yüze sahiptir. Örneğin M. Heidegger’in *dil varlığın evidir ve burada-şimdi olan varlığı* (da-sein/vorhandensein) tespitleri, hayatın değerini fark eden insan varlığının kabiliyetlerine bir gönderme yapar. Buradan hareketle varlığın kıymeti, ölümü fark edebilmekle doğru orantılı düşünülebilir. Öyleyse insan için, yalnızca dışsal unsurlarla hayatı kurtarmak mümkün değildir; mezâhiri aşan estetik bir kaygıyı gözeterek son ana kadar düşünmek ve yaşamak zorundalığı ortaya çıkar. Varlığı görünüş yoluyla kurtarmak yani saf bir mimesis (=taklit)³ takibi, Müslümanların ortaya koyduğu sanatların estetik kaygısını izah edemez. Belki bu noktada Platon’un *idéeleri* daha muhkem bir yer işgal eder. Ötelerde mükemmeli/prototipi bulunan benzer ve gölgesel/zillî şeyler, elbetteki kusurlarıyla birlikte *şimdi ve buradadır*. Aynı bağlamda Müslüman

¹ Ebü'l-Hasan Ali b Osman b Ali Hücviri, *Hakikat Bilgisi = Keşfü'l-maḥcûb*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 412.

² Ebu Hamid Hucceülislam Muhammed b Muhammed Gazzali, *İḥyâu 'ulūmi'd-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975), 4/805, 826.

³ Taklit, basit manasıyla değil; sanatın doğasını ve nirengi noktasını izah eden bir yaklaşım olarak değerlendirilmelidir: “Şimdi, destan (epopoiia) ve tragedya şiiri, ayrıca komedyâ, dithyrambes şiiri ve aulos ile kithara sanatlarının hepsi ana hatlarıyla öyle ya da böyle taklittir (mimêsis).”Aristoteles, *Poetika –Şiir Sanatı Üstüne-*, çev. Ari Çokona-Ömer Aygün (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016), 2.

bilinç yalnızca öteye kulaç atmaktan başka, bir şeyin sade olmasıyla birlikte işe yarar olmasını da göz önünde bulundurur: "... Nihayet mezarlık eski Müslüman şarkta sadece ziyaret yeri değildir, aynı zamanda bir nev'i gezinti yeriydi de..."⁴ Belli ki burada seküler olmayan fakat dünyayla bağlarını da göz ardı etmeyen bir denge mantığı söz konusudur.

Eserde bir denge gözetmek, sadece toplumun vasatına münhasır bir şey değildir; aynı zamanda bir eseri inşa eden sanatkârın hasbî durumuyla da ilişkilendirilebilir. O da yalnızca görselin mükemmeliyetini aramaz; deyim yerindeyse dişe dokunur bir şeyler yapmanın peşindedir. Tam da bu noktada Andre Bazin'in *mumya kompleksi* olarak tanımladığı şey, Doğu ile Batı estetik algısının arasına bir çizgi çekebilecek hassasiyet gösterir. Zira bir görüşte göre varlık, kendiyle kâim kabul edilirken diğer görüşte ise, daha en baştan zaafını kabul eden muhtac bir durumdadır. Birinde formlar üzerinden dünyaya tutunmak, asılı kalmak; diğerinde zaten tam olarak varlığa karşılık gelip hakikati tebarüz ettiremeyeceğini kabullenen mütevekkil bir bakış açısı göze çarpar. Yine de sonsuzu anlamak ve güzele ulaşmak gayesinde bu uçları nispeten de olsa birleştirmek mümkün duruyor.⁵

Coomaraswamy, güzel ile tanrısal arasında kurduğu ilişkide, Doğu-Batı tarzı bir ayrımın imkânsızlığından bahseder. Zira güzeli ve tanrısal idrak eden benlik, fitrat olarak evrensel bir mayaya bağlı olarak hareket eder. İnsan güzelin karşısında bir aydınlanma, saflaşma ve tatmin yaşar. Bu duyguların ırkî ya da coğrafi bir karşılığı yoktur. Fakat çatlak duvarda açan çiçekteki âlemşümül ilahi hakikati görmek için lazım olan bir şey vardır: "Saf, gerçek ve kusursuz bir estetik deneyimi, ancak İdeal Güzellik bilgisi fitraten içlerinde mevcut olanlar tadabilirler."⁶

Müslüman fitratı gereği saf ve güzel olanı, herkesten daha çok aramak zorundadır. Zira Allah, her işte güzelliği (=ihسان) farz kılmıştır.⁷ En güzel isimlerin sahibi olan Allah, mutlak surette cemel sahibidir; âlemdeki ve insandaki güzellik ise *sûrî* yani dışsal kabul edilir. Estetik ilminin tarifine de bu güzellikten kaynaklanan duygular damga vurur: "Estetik kelimesi hassasiyet demek olan yunanca 'aisth sis' lâfzından gelir, harfi harfine tercümesi lâzım gelse 'his ilmi' demek icap eder."⁸ Bu cümleden olarak İslâmi

⁴ Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, haz. Abdullah Uçman (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), 272.

⁵ Turan Koç, *İslam Estetiği* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 17-22.

⁶ Ray Livingston, *Geleneksel Edebiyat Teorisi*, çev. Necat Özdemiroğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 176.

⁷ Müslim, "Sayd", 57.

⁸ Suut Kemal Yetkin, *Estetik* (İstanbul: Devlet Basımevi, 1938), 1.

sanat ve estetik anlayışı yalnızca salt iman merkezli anlaşılması gereken bir husustur; kültürel çevresi, beynelmilel bir cephesi vardır.⁹ Müslüman bir coğrafyada ortaya konan eser; muhiti, kültürel ve sosyal çevresi hasebiyle İslâm medeniyetinin bir mahsulüdür. İslâmi vurgusunu veren şey, edebiyatta da olduğu vecihle; hâkim nüfusun Müslüman oluşu ve onların kültürel hareketliliğin mihengi, çekip çevireni olmaları sebebiyledir.¹⁰ Kur'ân ve Sünnet'in hayatın her alanına müdahalesi, coğrafya içerisindeki insan varlığını etnik yahut dinî referanslarına bakmaksızın dönüştürebilecek bir güce sahiptir. Doğuşundan bu tarafa genişleyen yapısıyla İslâm, kendisine kattığı coğrafyaların kültürünü eritme potasında şekillendirerek kimliğini oluşturmuştur.

Din kaynaklı kültürler –örneğin Hristiyanlık merkezli kültür dünyası-referansını Yunan merkezli bir zemine yaslar ve bir Batı kimliği oluşturmak yolunda Doğu ile birleşmeyi değil; kendi ayırt edici özellikleriyle Batı'yı karakterize eder. İslâm kültürü ise, yeni ve çoğalan formları, soyutlama yoluyla birleştirerek kendi konumunu tahkim eder. Bu sebeple antropomorfist olmak yerine; soyutlamacı ve stilize edici bir yapı ortaya koyar.¹¹ Aranılan şey, yalnızca bir icra kabiliyeti göstermek değil; aynı zamanda varoluşsal bir sekineti yoklamakla ilişkilidir. Bu hassasiyet estetik bilimciler tarafından uygar toplumların bir refleksi olarak da yorumlanır: “... Her bir nesneyi keyfilikten ve görünüşteki tesadüflüğünden kurtarma, onu soyut biçimlere yaklaştırarak ölümsüz kılma ve böylece görünüşler dünyasında sığınılacak bir huzur noktası bulmak...”¹²

Nesne odaklı olmak yerine fikir odaklı hareket eden Müslüman sanatkarın ödevi, dış âlemin nesnelere tümeli yansıtacak bir biçime sokmaktır. Biçim, özelden genele doğru bir kavis çizerek nesnelleşir, köşelerini kaybeder ve bir sembole evrilir; yani temsilî bir karakter kazanır.¹³ Bu semboller yalnızca ikonik mahiyette önümüze çıkmazlar; kendilerine has bir varlık alanı –ölüm ifadelendirmeleri de bu kabildendir- açarlar. Çünkü toplumsal hafıza için, bu tarz eylemlere/birikimlere ihtiyaç

⁹ Söz konusu estetik, salt bir güzellik meselenin tartışılmasıyla ilgili değil; metafizik bir yüze sahiptir. Bu bağlamda, ihsân merkezli bakış için metafizik estetik tabirini kullanmak da mümkündür. Zira ilgilendiği esas şey, mutlak olandır. Yetkin, *Estetik*, 2.

¹⁰ Oleg Grabar, *The Formation of Islamic Art* (USA: Yale University Press, 1978), 1-2.

¹¹ Titus Burckhardt, “Introduction to Islamic Art”, *The Arts Of Islam (Hayward Gallery 8 April-4 July 1976)*, ed. Dalu Jones-George Michell (London: Westerham Press, 1976), 31-34.

¹² İsmail Tunali, *Estetik Beğeni* (İstanbul: Say Kitap Pazarlama, 1983), 118.

¹³ Beşir Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği İslam Sanatlarının Estetiği Üzerine Bir Deneme* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1995), 99.

vardır: “Bazen toplumsal müşterek hafıza uzun süredir anlaşılmas hâle gelen ‘çok eski semboller hakkındaki tamamen metafizik mahiyetli bir teori’nin belli bazı detaylarını muhafaza eder.”¹⁴

İslâm ve dolayısıyla Osmanlı estetiğini belirleyen temel değerler *tevhid* ve *tenzih* olarak hulasa edilebilir. Müslüman sanatkârın hafızası, bu iki dinamikten bağımsız hareket etmez/edemez. Vahiy merkezli dünyayı anlama çabalarında –hususan Yahudilik ve İslâm- soyutlayan, stilize eden bir yaklaşım söz konusudur. Çünkü şeyler sırf kendileri için değil; daha büyük ve öte bir şeyin anlaşılmasına hizmet etmelidir, gayesel (gâî) olmalıdır: “Bu sanatın en belirgin özelliği, göklerin güzelliği gibi gayr-i şahsi olmasıdır.”¹⁵ Bu yaratılmış olan tabiattan (=natura naturata) çok yaratıcı tabiat (=natura naturans) bağlamında anlaşılabilir bir güzellik anlayışına kapı aralar.

A. Estetiğin Temel İlkeleri ve Ölüm Merkezinde *Estetik Nazar*

Güzellik korkunç bir şeydir; onda tüm çelişkiler bir araya gelir.

F. M. Dostoyevski

Salt bilimsellik adına geleneği ve hakikate dair ipuçlarını takip etmeyi yok sayan bir nazarın, yani Faustik meydan okumanın¹⁶ ölüm ve ötesine tanım getirmesi pek olası değildir. Ölümü algılama meselesi daha çok ruhani ve vicdani alanı bağlarken onun ifadelendirilmesi duyuşsal kabiliyete ve estetik yargıda bulunabilme keyfiyetine muhtaçtır. Zira güzelin/güzelliğin kayda geçirilmesi, daha da önemlisi estetize edilmesi hazzın disipline edilebilmesine bağlıdır. Öncelikle estetik yargıda bulunabilecek müktesabata ve fitraten güzeli, estetik olanı kavrayabilecek bir yatkınlığa sahip olmak icap eder. Estetik özne; yani güzeli, farklıyı, nükteli olanı ayırt edebilecek suje; estetik nesneyi algılar. Estetik nesne ise vasatı aşan ve diğer şeylerin üstüne birtakım özellikleriyle çıkabilen; fenomen içerisinde kendi has yerini bulan ve duyguya/entelekte hitap edendir. Bununla birlikte sanatkâr hiç kimsenin dikkatini çekmeyen bir basitliğin içinde de estetik nesneyi bulabilir; bu bakımdan o, bi-zâtihi bir şey olmaktan ziyade kavranılan ve kurgulanan bir şeydir. Temelde bir şeyin güzelliğini fark etmek, ilk anda görülemeyen letafeti yakalamakla ilgilidir: “Estetik nesne, bir duygu-düşünce bütünüdür.

¹⁴ Livingston, *Edebiyat Teorisi*, 112.

¹⁵ Koç, *İslam Estetiği*, 22.

¹⁶ Aynı bağlamda Marksist estetikçi G. Lukacs, estetik nesnenin bilim karşısındaki zaafını edebiyat üzerinden yorumlarken “durağan olanı edebiyatın örgüsüne sokma” çabalarının bozguna uğratıldığından bahs eder. Zira bilim karşısında, bir resmin yahut heykelin estetik niteliği ne olursa olsun silinmeye/unutulmaya mahkûmdur. Georg Szegredi Lukacs, *Estetik* (İstanbul : Payel Yayınları, 1985), 148.

Onu sevmek yetmez, tüm düşünselliği ve duygusallığıyla algılamak gerekir.”¹⁷ Buradan hareketle estetik “felsefenin güzeli ve güzelliği konu alan iyi, çirkin, hoş, yüce, trajik gibi güzellikle yakından ilişkili olan kavramları araştıran (...) değerleri, tavırları haz ve tadları analiz eden”¹⁸ bir bilim dalı” olarak tanımlanmıştır. “Estetik konu olarak güzelin geniş imparatorluğuna sahiptir.”¹⁹

Bilgiye konu olan her şey, estetik bir yargıya şayeste değildir. Baumgarten bilgi-estetik ilişkisi bağlamında belirleyici bir tasnife gider ve bilgiyi sensitif (=duyuşsal) ve intellektif/kognitif (=bilişsel) olarak ikiye ayırır. İlginç ve dikkate değer husus, sensitif/duyuşsal bilginin açık-seçik olandan çok; bulanık ve kaotik olana yönelmesidir. Her iki yaklaşım da hakikatin peşine düşse bile, birisi yetkin olan bilgiyi yani hakikati zihinsel ve mantıksal yaklaşımın bir neticesi olarak görür. Diğeri ise daha karmaşık, bulanık ve müphem duranın bütünüyle hakikatı kucaklayabileceğini düşünür. Yetkin, doyuran ve gark eden bilgiye (=hakikat) ulaşmak yalnızca mantığın değil; aynı zamanda estetik ilminin de önemli bir amacıdır: “Mantığın aradığı yetkinlik, adequatio intellectus ad rem'dir (zihnin nesnelere uygunluğu). Estetik'in aradığı yetkin bilgiye, doğruluğa gelince, gnoseologia inferior'da yetkinlik, doğruluğun sinoniması olan bir kavramla dile gelir, bu kavram *güzellik*'tir (pulcritudo).”²⁰ Aynı dizgede estetiğin mihverî kabul edebileceğimiz güzellik (=ihsân) teması, insan doğasını birçok açıdan cezbeder ve yalnızca bir form düzgünlüğüne, parçaların uyumuna (=harmonie) bağlı olarak öne çıkmaz: Yetkinlik, temaşaya elverişlilik, canlılık (=vitalite) ve ulviyet de estetik standardı belirleyici etkenlerdir. Bununla birlikte modern psikolojinin saydığı on duyum biçiminin ilk iki tabakası, ilk elde tanıma ve yorumlama yetisi noktasında baskındır: *Görme ve işitme*. Bu duyumlar zihinle olan kesintisiz bağlantıları sebebiyle “entelektüel duygular” şeklinde de isimlendirilir.²¹

Güzelin sosyolojik, psikolojik, tarihî, hasbî, faydacı temelleri olması onun çok parçalı bir kimliğinin olduğunu ihdas eder. Yine de Müslümanın bakışında, öteye dair bir çıkarım yoksa yalnızca görsel ihtişam tam bir mana ifade edemeyecektir. İhsân meselesiyle ilgili F. Schuon'un yaklaşımı dikkate değerdir. O ihsânı yalnızca ezoterik/batını bilgiyle ilişkilendirilebilir bir şey olarak tanımlar ve kısmen de olsa sufilik yolunu buraya rapteder. Hakikat

¹⁷ Afşar Timuçin, *Estetik* (İstanbul : Süreç Yayıncılık, 1987), 147.

¹⁸ Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2003), 143.

¹⁹ Hegel, *Estetik*, 66.

²⁰ İsmail Tunalı, *Estetik* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002), 16.

²¹ Tunalı, *Estetik*, 40-43.

ancak *ihsan* noktasında tezahür edebilen bir şeydir. İman ve İslâm bu bağlamda zahiri temsil ederken ihsân batın olanı kuşatır. Kaldı ki bu felsefede/anlayışta her yıldız, her çiçek metafiziksel olarak Hakk'a delalet ettiğinden güzelin peşindeki serüven bir yönüyle inancın da serüveni hâline gelir.²² Ayrıca ahlâk ve sanatın bir kesişim kümesi olduğunu da gözden kaçırmamak gerekir: “Evvelâ san’at ve ahlâk, rezil ve müstehcen eserleri mahkûm etmekte ittifâk ederler. Çünkü bu eserlerde, yalancı san’atkârlar, menfaat arzusu ile behimî *griz*lerini tahrik etmeği aramaktadırlar.”²³

Güzelliğin içsel-içeriksel niteliklerinden başta geleni tipe, türe ya da ideye uygunluktur. *Tip*; genele uygunluk ve karakteristik özellikleri belli bir standart içinde tekrar eden yapı olarak tanımlanır. Dolayısıyla şematik olmaya uygundur. Ölüm kayıtlarında, ötelere, sonsuzluğu vurgulayan bir tipoloji olduğu malumdur. Arzu edilen ise geneli karşılayan tip içerisinde, bir orijinalite yakalayabilmektir. Sanatkârın, ölenlerin mahlaslarıyla ölüm arasında kurduğu ilişki bu bağlamda anlaşılabilir. Bir tarafıyla tipe bağlı; diğer vechesiyle yalnızca kendine benzeyen bir yapı ortaya konur. İçsel niteliklerden bir diğeri, *yetkinlik*dir. Yani güzeli karşılayan nesne, işaret ettiği manaya karşılık gelmeli ve estetik hazzı doyurmalıdır. Konumuz dairesinde düşünecek olursak, ölümü hissettirmeyen bir söyleme biçimi, ne kadar cazip ve nükteli olursa olsun yeterli ve yetkin kabul edilemez. Son ilke *canlılık* (=vitalite) ve *ifade* (=expression) olarak tanımlanır. İnsan söyleme gücü ve hareket çeşitliliği bakımından diğer canlılardan yetkindir. Hareket eden şeylerin, durağan şeylere nispetle cazibesi olduğu gibi, bir ölümü dile getirirken aynı kalıpları bıktırıcı bir biçimde tekrar etmek yerine; düşünceye ve kelâma bir hareket kazandırmak kıymetlidir ve dahi estetikdir.²⁴ Bazen canlılık ilkesi o kadar güçlü bir şekilde kendisini hissettirir ki ölüm bi-zâtîhi bir yok oluş gibi de yorumlanabilir: “Ölmekte olan bir kişi hâlen vardır ve ölmüş bir kişi önceden vardı ama [henüz] ölmüş bir kişi artık yoktur.”²⁵

Estetik nazar, yalnızca sosyolojik ve psikolojik değerlerle sınırlanarak anlaşılabilir; onun ekonomik bir yüzü de vardır. Güzelle ilgili yararlı olan arasındaki Kur’ânî bağ bize estetik kaidelerin deyim yerindeyse ekonomik zeminini gösterir. İbadetlerin yalnızca tekrarı hedeflenmez; onlarla varılabilecek maksatlar söz konusudur. Emirlere uymak ve yasaklardan sakınmak daima bir gayenin, elde edilmesi gereken ahlakî bir davranışın

²² Frithjof Schuon, *İslam’ın Metafizik Boyutları*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 35-40, 174.

²³ Yetkin, *Estetik*, 40.

²⁴ Tunali, *Estetik*, 313-324.

²⁵ Ivan Soll, *Ölüm ve Felsefe*, ed. Malpas - Solomon (İstanbul: İthaki Yayınları, 2006), 47.

yahut marifetin kapısını açar. Cenâb-ı Hak, hayatı su ile ikame etmiştir. Bu suyu hoş bir çeşme yoluyla akıtmak, ona güzel bir imar kitabesi yazmak, taşlarını işlemek; güzel ile yararlı ve nihayetinde iki şey arasındaki rabitaları berkitir. Bir tezkire yazarken neredeyse herkesin ismini, mahlasını ve hayat hikâyesini gözeterek ölümlerini kaydetmedeki maharet ve nezaket de mezkûr rabitalarla anlaşılabilir. Evvel emirde ölen değil; ölüm ibarelerini okuyan muhataptır, onun estetik algılarını ele geçirmek sanatkârın arzu ettiği şeylerden biridir: “Geleneksel olarak sanat eserlerinin maksadı, daima ve sadece, sanatçının kendisi için çalıştığı ve tüketici olan insan müşterinin gerçek veya hayal ettiği bir ihtiyacını ya da eksikliğini gidermektir.”²⁶

Ölümü ifadelendirmede estetik bir kaygıyla hareket eden sanatkâr/müellif gerçekten bahsi geçen bu ilkelere bağlı mı hareket etmiştir? İlkeler modern zamanlarda sistematik hâle getirilmişse bile, güzeli bulma ve güzel eyleme arzusu, evrensel bir tematiğe sahip olduğundan kanaatimizce sanatkâr, güzelliği kurgulayan içsel ve dışsal keyfiyetlere tâbi olmak durumundadır. Burada dikkat edilmesi gereken ilk husus, güzelliğin dışsal niteliklerinden çok; içsel niteliklerinin konumuz açısından bağlayıcı olduğu hususudur. Çünkü dışsal keyfiyetler/ilkelere, örneğin oran, simetri, harmoni, perspektif gibi özellikler bir müzik parçasında, bir heykelde, bir resimde hâkim unsurlardır. Fakat bu mesele, görsel sahadan çok duyuşsal sahaya yani direkt olarak zihinsel yetkinliğe ve takdire bağlıdır. Ayrıca ölümün tasvirinde başvurulan sonlu-sonsuz arasındaki kıvrak geçişler, *iman* ve *itkân* da bağlayıcı değerler olarak su yüzüne çıkarır. Nihayetinde ölüm, Hakk'ın bir emridir. Hak, ölmeyendir, yok edilemez olandır. Böylesi bir hakikatin varlığı, yapılan bütün işlerde taklide meylettirir ve estetik kaygıya imkân tanır. Güzellik, bekadan nasiplenen bir kavramdır. Çünkü Allah, “yarattığı her şeyi güzel kılmıştır”²⁷ ve bu ilkesel *itkâniyet*, yani her şeyin yerli yerinde, göz alıcı ve muhkem olması şeklinde düşünülebilir. Denilebilir ki düşüncede derinleşmeye karşılık gelen te'emmül neyse, icrada, yaratmada itkâniyet de odur.

Meseleyi günümüze taşıyacak olursak dil-anlam zenginliğimizin, estetik kaygıyı, dilin merkezine koymak gayretimizin azaldığını, Osmanlı geleneğine nispetle daha az ifade imkânına sahip olduğumuzu fark ederiz. Devrin bir icabı olarak daha az kelime ve çabuk sonuca ulaşma, yani hızlı bir hayat akışının öncelenmesi söz konusudur. Ayrıca ölümü kaydetmede, estetik bir söyleme biçimine ulaşmak için, öncelikle bunu arayan bir estetik

²⁶ Livingston, *Edebiyat Teorisi*, 171.

²⁷ Secde, 32/7.

duyarlılığa ihtiyaç olduğu da unutulmamalıdır. Varlık sahasını terk eden bir kişi (=merhûm/merhûme) için günümüzde söylenen şeylerin yekûnu, yalnızca bir tezkirenin bize sağladığı imkânla dahi boy ölçüşemeyecek kadar kısırdır. Günümüzde bir insan öldüğünde, onun ardından söylenen şeyler – bazıları ironi, tenkit içermekle ve âmiyâne olmakla birlikte- şu kalıplarla önümüze çıkar: “Öldü, vefat etti, göçtü, Hakk’a yürüdü, beka mülkünden ayrıldı, terk etti, rahmet-i Rahman’a kavuştu, gözlerini yumdu, Cenâb-ı Hakk’a vasil oldu, yârâna veda etti, sonsuzluğa gitti, hayata veda etti, son yolculuğuna uğurlandı, ebed uykusuna yattı, ebedî istirahatgâhına uğurlandı, ölüm şarabını/şerbetini içti, son kez sevenleriyle buluştu, sevenlerini öksüz bıraktı, ruhunu teslim etti, can kuşu uçtu, can verdi, mevta oldu, salası verildi, sonsuzluğa kanatlandı, vadesi doldu, son nefesini verdi, ahirete uğurlandı, ruhu kanatlandı, hayata gözlerini yumdu, yok oldu, sevenlerini yasa boğdu, dünya seyahati bitti, dünya sürgünü bitti, uçtu gitti, yitti gitti, göçünü topladı, uzun serviler altına yattı, tahtalıköyü boyladı, çenesini kapadı, gözünü yumdu, kurtuldu, imamın kayığına bindi, saati durdu, dört kolluya bindi, filan onu hayattan kopardı vb.” Bu örnekler biraz daha çoğaltılabilir ve bunların bazılarının geçmişte de karşılıkları vardır. Biz ölüm estetiği bağlamında yaptığımız çalışmada, öldü, göçtü, son nefesini verdi gibi vasat ifadeleri değerlendirmemiz dışında tuttuk. Vasatı kısmen aşan kayıtlar, İsmail Belîğ’in *Nuḥbetü’l-Âşâr* eseri merkezinde şöyle sıralanabilir: “Fevt oldu, vefât eyledi, vefât etti, hayâtdan ‘azl oldu, intikâl etti, rahmete mazhar oldu, beyne’l-mevtâ fa’ik-i akrân oldu, teslîm-i rûh etti, teslîm-i vedî’a-i rûh etti, mevtâ oldu, rihlet eyledi, ömrü tamâm oldu, müddet-i ‘ömrü encâma erdi, ‘azm-i dergâh-ı Mevlâ etti, bekâya intikâl eyledi, hayâtdan azl oldu, nakd-i hayâtı nisâr eyledi, kazâyâ rızâ verdi, nûş-ı şerbet-i mevt etti, garîk-ı deryâ-yı rahmet oldu, evsâf-ı hamîdesin aḥbâba yâdigâr kodu, tûtî-i cânı kafes-i bedenden tayerân etti, nigâh-ı rahmet oldu, fânî oldu.” Ayrıca şehzâde ve sultanların vefatına dair düşünülen tarihler, ölüm estetiği tabir ettiğimiz dile getirme mantığına uymakla beraber; sanatkârın edâsını ve üslûbunu en yüksek seviyede serd etmek istediği yerler olduğundan arayışımıza pek fazla ışık tutmayacaktır. Bu sebeple, onları da dışarıda tutmak zorunda kaldık.

Sanatın ve edebiyatın nabzını tutan İstanbul, Osmanlı efkârının anlaşılması açısından nasıl bir mihenkse, ölüm, mezar ve kitabelerin izini sürmek için de aynı kıymettedir. 18. yüzyıl mezar taşları (=kitâbe-i seng-i mezâr) ve bu bağlamda kitabeler açısından münbit bir zaman dilimidir.²⁸

²⁸ Ekrem Işın, “Mezar Taşları”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, ed. İlhan Tekeli (İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1993), 5/438.

İsmail Belîğ'in *Gül-deste-i Riyâz-ı 'İrfân'* gibi diğer bir önemli eseri *Nuḥbetü'l-Âşâr* da bu zaman diliminde kaleme alınmıştır. Bir yüzyıl sonra sosyolojik ve kültürel kodları derinden etkileyecek olan Tanzimat ve Batılılaşma süreci henüz ortada olmadığından bu yüzyılın kendisinden önceki zamana dair bir hulâsa getirdiği de düşünülebilir. Devirlerin söyleme alışkanlıkları, nasıl ki eserlere yansıyor, toplumsal dönüşüme neden olan –Batılılaşma gibi– olaylar da belirleyici etmenlerdir. Mezar taşı kitabelerinde, taşların ebatıyla yazıdaki belâgat özellikleri arasında bile bir ilişki kurulabilir. 18. Yüzyılda mezar taşlarının ebatı küçük olduğundan²⁹ kayıtlar, bu meyanda daha kısadır: “Klâsik asırlarda olabildiğince sade, küçük ve iddiasız şekilde dikilen taşlar. Batılılaşma/modernleşme/bireyleşme süreçlerinde büyümeye başlamış, böylece şaire bol ve uzun kitabeler yazacak alanlar açılmıştır.”³⁰ Ölüm ibareleri taşların ebatıyla ne kadar ilişkiliyse, esas meselesi sanatkârı tanıtmak olan tezkirelerin de kemmiyetleri aynı şekilde kısa ve özdür. Fakat Vefeyât kabilinden eserlerde ebat genişler, keyfiyet parlar ve belâgatlı söyleyiş zirvesini bulur. Bir müellif yalnızca ölüm tarihi vermekle yetinen bir tezkireci olabileceği gibi, aynı anda İsmail Belîğ'de görüleceği üzere nüktedan bir tavır yakalayarak deyim yerindeyse ölüm estetiğinin sütunlarını inşâ ve tahkim de edebilir. Bu inşâ ve tahkim hususunda yazarın, *Gül-deste*'de üslûb-ı 'âlf (=ağdalı nesir); *Nuḥbe*'de ise orta nesrin (=üslûb-ı mütevassıt) yolunu takip ettiğini söyleyebiliriz.³¹

B. İsmail Belîğ'de Ölüm Estetiğine Dair İpuçları

“Erbâb-ı kemâlin yeri hâkister-i
gamdır/Hâk üzre düşer meyve
kemâliyle olunca”

İsmail Belîğ

18. yüzyılın mühim müellif ve sanatkârlarından İsmail Belîğ Efendi, Bursa doğumlu olup Şahin Emîr-zâde lakabıyla yâd olunan Seyyid İbrahim Bey'in oğludur. *Gül-deste-i Riyâz-ı 'İrfân* isimli eserinde künyesini şu şekilde bildirir: “... es-Seyyid İsmâ'îl Belîğ b. es-Seyyid İbrâhîm...” Abdülkadir Özcan, seyyidlik meselesinin hakikat mi yoksa teseyyüd [seyyid görünme arzu ve

²⁹ Samsakçı şair Nedîm'in mezar taşı kitabesinin kısalığını bu minvalde izah eder: “Bu kadar önemli bir şair hakkında kaleme alınmasına rağmen sadece üç beyit tutan metindeki bu hızlı geçiş bize bir şey söylemektedir. O da 18. asrın ilk yarısında henüz taşların çok büyümemiş olmaları, dolayısıyla uzun kitabelerin yazılamamalarıdır.” Samsakçı, *Türk Mezar Taşı Edebiyatı*, 249.

³⁰ Samsakçı, *Türk Mezar Taşı Edebiyatı*, 358.

³¹ Klasik nesirde üslûplar için bkz. Cihan Okuyucu vd., *Klasik Dönem Osmanlı Nesri* (İstanbul : Kesit Yayınları, 2014), 13-20.

özentisi]mü olduğunu tespit etmenin zorluğuna işaret eder.³² Dedesi Seyyid Mehmed Şahin, Bursa'nın Mantıcı Mahallesi'ndeki mescitte imamlık görevini ifa etmiştir. Bu mescidin imamlığı önce babasına, sonra kendisine ardından son defa olarak oğlu Seyyid Mehmed Said'e (47 yıl) geçmiştir. 1185/1771 itibarıyla, kuşaklar boyu devam eden imamlık görevi, başka bir sülaleye geçmiştir. İsmail Belîğ'in elli yıllık mekânı, eserlerin inşâ olunduğu yer bu cami ve çevresidir. İsmail Belîğ'in kuvvetli bir medrese tahsili olduğu, Arapça ve Farsça'ya hâkimiyeti, tezkire merkezli kaynakların birleştiği mühim bir noktadır. Şair, nâsir, ser-zâkir ve mûsikî-şinâs oluşu da mezkûr tahsil ve hâkimiyetin istinad direkleri gibidir. Çünkü söyleyişte, kendine has bir üslûp ortaya koymak, acz-i kelâm ve te'lifden azade olmanın ilk ve vazgeçilemez şartı ilimle mücehhez olmaktan geçer. Estetik nazar, deyim yerindeyse bu ilk tabaka doyduktan sonra hüküm-fermâ olan bir varlık alanına sahiptir.

Estetik nazarı ikame eden bir sacayağı tahayyül edersek, ilk olarak şahsın *eğitimi*ni, ikinci sırada yetiştiği *muhi*ti ve nihai basamakta *mesleki* hayatını sayabiliriz. İsmail Belîğ'in ifade kudreti, nüktedan tavrı, tarih düşürmedeki ustalığı deyim yerindeyse onun dil yeteneğini gösterdiği kadar mantıksal-matematiksel zekâsının seviyesine de işaret etmektedir. Tezkire sahibi Safayî, ilim seyahatini Bursa'da tamamlayan İsmail Belîğ hakkında "Evâ'il-i hâlinde taḥşîl-i me'ârif-i bî-şümâra sa'y iderek 'ilm ü kemâl ile ma'mûr bir şâ'ir-i meşhûrdur. Ma'îšet huşûsunda gerdiş-i eyyâm-ı çendân ber-vefķ-ı merâm olmayup"³³ diyerek onun ma'îšet kaygısı gütmeden aza kanaat getirdiğinin de altını çizer. *Sergüzeşt-nâme-i Belîğ be-azîmet-i Tokat* ve *Şehrengiz-i Bursa (=Âyîne-i Hûbân)* isimlerinde iki adet mesnevisi, *Gül-i Sad-Berg* adında manzum yüz hadîs tercümesi, tezkirelerin kaydettiği birtakım eşârı olduğu göz önünde tutulursa, istidadının yalnızca mensûr metin yazmak ve tarih düşürmekle sınırlı olmadığı da hemen fark edilir.³⁴

Ölüm estetiği olarak tabir ettiğimiz meselenin detaylandırılmasında takip ettiğimiz ölüm kayıtları, hususan onun dil kabiliyetini belgeler niteliktedir. Bu kabiliyeti onun meslekî hikâyesindeki birden çok kitabet görevini de izah eder niteliktedir. Bu meyanda elli yıla yakın süren imamlık görevinin yanı sıra, Bursa'daki Evkâf-ı Haremeyn Mahkemesi'nde Müfettiş Kâtipliği, Hz. Emîr ve Yeşil İmarete kâtiplik, imaret ve evkâf kâtipliği,

³² Abdülkerim Abdülkadiroğlu, *Bursalı İsmail Belîğ* (Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 1985), 39.

³³ Nuran (Üzer) Altuner, *Safai ve Tezkiresi: İnceleme - Tenkitli Metin - İndeks*. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1989), 97.

³⁴ Mustafa Çıpan, "İsmail Belîğ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 416.

meşihat ve müfettiş kâtibi, muaccelât nezareti kâtipliği ve kısa bir süreliğine Tokat Mahkemesi naipliği gibi görevleri ifa etmiştir. Hatta bir ara Bursa'da İmaret şeyhliği görevi yaptığı da kaynaklarda yer bulur.³⁵

Kitabetle, kayıt düşmekle geçen bir ömrün uzletgâhı, onun en uzun kaldığı yer, yani Mantıcı Mescidi olsa gerektir. Zira inceden inceye düşülen kayıtlar için, hengâmeye değil; sükûnete ihtiyaç vardır. Ayrıca *estetik nazarın* gelişmesi, belli bir ekonomik vasatla ilişkili olduğu kadar –zira açlık-evsizlik diğer birçok hissi bastırabilecek güçtedir- meseleleri te'emmül edebilecek bir boşluğu da arzular. O vakit yalnızca eylemek değil; güzel eylemek söz konusu olur. Bu duyguyu en çok besleyecek şeylerden biri, mezkûr sacayağındaki muhit ve yaşanan kültürel vasat olsa gerektir. Neredeyse bütün hayat hikâyesi, bir Osmanlı şehri olan Bursa'da geçen İsmail Belîğ, muhit noktasında behredar bir sanatkârdır. Hem sultanlar hem meşâyih ve hem de mutasavvıflar açısından bereketli, Evliya Çelebî'nin deyişiyle bu *rûhaniyetli şehir*, estetik bir zevkin ve kaygının oluşması için bütün imkânları kişiye sunmaktadır. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın, buluşlarında hiç yanılmayan biri olarak tanımladığı Sadrazam Keçeci-zâde Fuat Paşa, bu şehir için “Osmanlı tarihinin dibacesi” diyerek meseleyi hulasa etmiştir.³⁶ İlim yolculuğu, meslekî hikâyesi ve muhiti göz önünde bulundurulduğunda, İsmâil Belîğ'in üslûbu noktasında iki temel ayak olduğu kanaatindeyiz. Bu ayaklardan ilki şiiirlerinde kullandığı kelime dünyası ve onları kulanma biçimidir. Şuara tezkirelerinden şairliğine örnek olarak aktarılan şiiirleri – tezkirelerde bahsi geçen dîvânı henüz ele geçmemiştir- bu gözle incelendiğinde mahallileşme temayülüne bağlı temiz, fasih bir söyleyiş dikkat çeker:

“Eylese çeşm-i siyâhıyla nigâh

Diyeler tekyede Allâh Allâh

...

Ḥalka-i zikre girüp leyl ü nehâr

Âşık-ı zârı dolandırır ne var

...

Kim ki ser-rişte vire o yâra

³⁵ Abdülkadiroğlu, *İsmail Belîğ*, 46-52; Suat Donuk, *Türk Edebiyatında Vefeyâtnâme ve İsmail Belîğ'in Güldeste-i Riyâz-ı İrfân'ı* (Ankara : Gece Kitaplığı, 2016), 83-84.

³⁶ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir* (İstanbul : Dergâh Yayınları, 1987), 105.

Çıkarur ipligini bāzāra”³⁷

Nazm etmek için, üslûb-ı kelâm açısından parıldayan bir zekâya ve insanların zihninde karmaşık duran hakikate dair parçaları toplayabilen bir yeteneğe ihtiyaç vardır. Oysa nesir etmek, uzun uzadıya tartmak ve arz-ı hüner etmek kaygısına mebnîdir. Bazı zamanlar –özellikle süslü nesir tabir edilen arazide- terkipler uzadıkça uzar; tetâbu^c-ı izâfâtın/zincirleme tamlamaların zirvelerinde dolaşılır. *Gül-deste-i Riyâz-ı ‘İrfân* dil varlığı itibarıyla Arapça-Farsça-Türkçe arasında mekik dokuduğundan bahsi geçen uzun terkiplere, müsecca^c ve mütecânis ifadelerle müsait bir yapı arz eder: “Pek çok yerinde rastlanabilen ‘bâ^c iş-i güft ü güy-ı mutâyabe-i hânde-engîz-i yārân-ı nükte-şināsân’ örneğindeki dokuzlu ile ‘ber-kende-i devhâ-i devlet-i sürh-serân-ı revendegân-ı tih-i dâlâlet’ misalindeki sekizli terkipler bunu gösteren emarelerden biridir.”³⁸

İsmâil Belîğ’in sebep-i te’lîfi, üslûbunu kuran etmenleri toplayıcı bir karakter gösterir. Dahası zikredeceğimiz esbâbı anlamak çabası, nesir şeklinde yazılmış metnin karşıyı anlamaya sevk eden tarafını ve müellifin estetik kaygısını/nazarını da belgeler niteliktedir. İsmail Belîğ, “Hayyât-ı çiredest-i mütehayyile kabâ-yı zer-düzünü ne perniyân-ı âsmâni-reng-i münşiyânenen dūhte ve ne hırka-i zindedâr-ı dervîşâne gibi şâfi-lisân-ı bâridü’l-lafz-ı Türkiyâne’den peredâhte kılup ancak târ u pūd-ı nesc-i deffe-i mülemma^c-lehce-i zamâne üzere ârâyiş-i libâs-ı maḳâl virdikden sonra (=Hayâl gücünün işbilir tarzı, altın sırmalı kumaşını; ne inşâya yaraşır gök rengindeki/turkuvaz atlas bir kumaştan dikmiş ne de daim ayakta olan dervîşlerin eynine giydiği sade bir hırka gibi, saf gönüllerin [meylettigi] Türkçe söyleyişin soğuk/kaba lafızlarından mürettep hâle getirmiştir. Hayâl gücünün tarzı; iğne ve ipliğini yalnızca kendi devrinin karma dilli [Arapça-Farsça kelime ve terkiplerden

³⁷ Altuner, *Safai ve Tezkiresi*, 98. Aynı sade söyleyiş İsmail Belîğ’in *Gül-i Sad-Berg* isimli mesnevi şekliyle kaleme aldığı yüz hadîs tercümesinde de belirgindir. Elbette şefaât ümidiyle kaleme alınan metinlerde nahif ve aynı zamanda öğretici bir havanın olması mukadderdir. Bununla birlikte üslûp hangi zaman ve mekânda olursa olsun, kendisini belli etmenin, su yüzüne çıkmanın bir yolunu bulabilir:

34. Hadîs: Kefâ bi’l-mevti vâ’ ızan

“İbret istersen eger eyle nigâh

Hâl-i mevtâyâ varup gâh gâh

(...)

77. Hadîs: Men lebise’l-ḥarîra fi’ d-dünyâ lem yelbeshü fi’l-âḫirati

“Geysen dünyâda ḥarîr itse ḥarâm

Hulle-i cennet aḳa ola ḥarâm”

Adem Ceyhan, “Tarihî Manzum Metinleri Nesre Çevirme Meselesi: Belîğ’in *Gül-i Sad-Berg*’i Örneği”, *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (01 Mart 2011), 125, 132.

³⁸ Donuk, *Türk Edebiyatında Vefeyâtnâme*, 182.

müteşekkil] zevkinin gergefine dokuyup söyleyişin/üslûbun elbisesine bir hava ve süs vererek)"³⁹ diyerek kendi estetik anlayışını da beyan etmiştir: Çok dilli söylemek, günlük Türkçe'den uzaklaşıp karma ve entelektüel bir dil kullanmak onun hedefleri arasındadır. Zamaneden ayrı düşmek istemez, çünkü estetik nazarın değişmez tarafları olduğu gibi, kendi zamanıyla paralel giden bir vechesi olduğunun bilincindedir. Deyim yerindeyse, günün inşa modasını, entelektüel vasatı takip etmek ister.

Keyfiyet ve kemmiyetleri göz önünde bulundurulduğunda, İsmail Belîğ'in estetik kaygı ve anlayışına delalet edebilecek şu iki eseri öne çıkar: 1. Gül-Deste-i Riyâz-ı 'İrfân ve Vefeyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân, 2. Nuḥbetü'l-Āşâr li-Zeyl-i Zübdeti'l-Eş'âr. Gül-Deste-i Riyâz-ı 'İrfân ve Vefeyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân'ın ismi dahi -gelenekteki birçok şiirsel isimlendirmeye paralel olarak- estetik bir nazarın ürünüdür: İrfan Bahçelerinin Gül Demeti ve Nadir Bilgilere Vâkîf Bilginlerin Vefatları.⁴⁰ Baldır-zâde Mehmed Selîsî'nin Bursa'nın meşhurlarını kaleme aldığı Ravza-i Evliyâ isimli eserine zeyil yazması dostları tarafından arzu edilse de, Belîğ kendi deyişiyile girîbân-ı hüner-dest (=elinden bir eser ortaya koymak geldiği için) olması hasebiyle, dâmâna yapışmamış (=bir zeyil yazıp önceki eserin eteğine yapışmamış)⁴¹; hulâsa bir te'lif ortaya koymuştur. Eserin yazımına 1117/1705-6 senesinde başlanmış, 1132 Şaban ayının sonunda (Temmuz 1720) yılında, üç defa tebyîz edilerek tamamlanmıştır.⁴²

Vefeyât türü genel itibarla; alfabetik (Vefeyâtü'l-A'yân), kronolojik (Takvîmü't-Tevârîh, Vefeyât-ı Ayvansarâyî), ulemâ şeyh vefeyât-nâmeleri (Şakâ'îku'n-Nu'mâniyye Terceme ve Zeyilleri), hükümdar yahut vezir vefeyât-nâmeleri (Hadîkatü'l-Mülûk, Hadîkatü'l-Vüzerâ'), Şeyhülislâm vefeyât-nâmeleri (Devhatü'l-Meşâyih), Kaptanıderya, reîsülküttâb, nakîbüleşrâf, dârüssaâde ağası, hattat, musikişinâs, tarihçi, cami mezarlıkları hatta çiçekçi vefeyât-nâmeleriyle edebiyatı kuşatan bir geleneğe sahiptir. Bunlara ek olarak bir de şehir vefeyâtları söz konusudur. Bursa, Edirne, Bağdat, Kırım, İstanbul, Çorum gibi şehirlere tahsis edilen vefeyât eserleri vardır. Bu şehirler içerisinde, vefeyât türünde en çok eseri barındıran şehir Bursa'dır. İşte *Gül-deste* tam da burada, kendine has konumu ve yetkinliğiyle

³⁹ İsmâîl Belîğ, *Gül-deste-i Riyâz-ı 'İrfân*, 9.

⁴⁰ Abdülkadiroğlu, *İsmail Belîğ*, 86.

⁴¹ İsmâîl Belîğ, *Gül-deste-i Riyâz-ı 'İrfân*, 7.

⁴² Suat Donuk, "İsmail Belîğ'in *Gül-deste-i Riyâz-ı 'İrfân* Adlı Eseri Hakkında Yeni Bigiler", *Akademik Bakış Dergisi Uluslararası Sosyal Bilimler E-Dergisi* 55 (Haziran 2016), 470.

göz doldurmaktadır.⁴³ Nicelik itibarıyla beş yüz elli beş mühim ve meşhur şahsın hayatını kaleme aldığı eser (=terâcim-i ahvâl), şahıslar seçkinde yalnızca Bursa sınırlarında dolaşmaz; “şöhreti Bursa ile sınırlı olmayıp pek çoğu Türk tarihi ve edebiyatına mal olmuş kişiler”i⁴⁴ de bünyesine katar: Osman Gazi, Cem Sultan, Molla Fenarî, Ahmed Paşa, Niyâzî-i Mısrî vb. İsmail Belîğ vefeyâtında taradığı alanı beş tabakaya, kendi ifadesiyle Gül-bünlere (=Gülbahçesi/Güllük) taksim etmiştir. Ayrıca ikinci ve üçüncü gül-bünlere ek olarak üç adet de gül-nihâl (=gülfidanı) söz konusudur: Gül-bün-i Evvel, ilk Osmanlı sultan, şehzâde ve vezirleri; Gül-bün-i Sâni, meşâyih, derviş, vaiz ve namılı abdalları (gül-nihâl bölümleri); Gül-bün-i Sâlis yüksek şanlı âlimler, kadı, müderris ve seyyidleri (gül-nihâl bölümü); Gül-bün-i Râbi^c, marifetli, ileri gelen şairleri ve son tabaka Gül-bün-i Hâmis ise hünermendân başlığı altında nakkâş, meddâh, musikî-şinâs ve tabipleri kayıt altına alır.⁴⁵

İsmail Belîğ’in öne çıkan diğer eseri Nuḥbetü’l-Âşâr li-Zeyl-i Zübdeti’l-Eş‘âr isimli gül-deste diye de tabir edilen antolojik tezkiresidir. Bu eser, antolojik olması özelliğiyle, kendi zamanındaki diğer tezkirelerden ayrılır. *Nuḥbe*, Kaf-zâde Fâizî’nin eserine zeyil olarak kaleme alınmıştır. 1030–1139/1620-1726 yılları arasında, bir asrı biraz aşan bir süre içerisinde yaşamış olan şu‘arânın yaşam, ölümü hakkında bilgiler ve diğer tezkirelere nispetle daha çok eser örneklerini içermektedir. Eser III. Ahmed’in (Necîb) biyografisiyle başlar, Yümnî’nin hâl tercemesiyle sona erer. Eser, yekûnü itibarıyla dört yüz on dört (414) şâirin biyografisini barındırır. *Nuḥbetü’l-Âşâr*, İsmail Belîğ’in olgunluk dönemi eserlerinden kabul edilir ve kitaba verilen isim de bu tespite uygundur: *Eserlerin Seçkini*. Damad İbrahim Paşa’ya arz olunan eser, genel itibarla bir şairler antolojisi olmakla birlikte, eserin sosyolojik tabanı oldukça geniştir. Şu altbaşlığa dâhil edilebilecek şahsiyetleri incelemiştir: a) Müderrisler, b) Şeyhler, c) Müfti, imam ve şeyhülislâmlar, d) Vezirler, e) Kadılar, hüner sahipleri.⁴⁶ *Gül-deste*’nin rağbet görmesi ve ekâbir tarafından takdir edilmesi sebebiyle, bir zamandır aklında olan Kaf-zâde merhumun eserine zeyil yazmak meselesini nihayete erdirdiği için Allah’a hamd ü senâ eden Belîğ, bu eserinin kendinin hayırla yâd olunmasına vesile olmasını diler. Fuhûl-i erbâb-ı dâniş indinde, bu eserle bir yer edineceğini ümit eder ve okuyanlardan dua bekler.⁴⁷ Güzellik,

⁴³ Donuk, *Türk Edebiyatında Vefeyâtnâme*, 33-78; Mehmet Efendioğlu, “Vefeyât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).

⁴⁴ Donuk, *Türk Edebiyatında Vefeyâtnâme*, 124.

⁴⁵ Abdülkadiroğlu, *İsmail Belîğ*; Donuk, *Türk Edebiyatında Vefeyâtnâme*, 161.

⁴⁶ İsmâil Belîğ, *Nuḥbetü’l-Âşâr Li-Zeyl-i Zübdeti’l-Eş‘âr*, III-XIII; Abdülkadiroğlu, *İsmail Belîğ*, 117-129.

⁴⁷ İsmâil Belîğ, *Nuḥbetü’l-Âşâr*, 5.

sonsuzlukla kesintisiz bir ilişki hâlinde olduğundan her eser bu sonsuzluk vadisine doğru atılmış insani ve ürkek bir adım olarak kabul edilebilir. Yüzlerce vefat tarihi ve hadisesini nezaket ve nezahetle kayıt altına alan İsmail Belîğ, 1702'de vefat etmiştir. Bunca kayda rağmen, sanki bir nakîze gibi mezar taşı dahi ortalarda yoktur. Abdülkadiroğlu, mahallinde –Mer' a Mezarlığı ya da Yeni Yer Makberesi- yaptığı araştırmalar neticesinde, bu hususta bir bilgi kırıntısına dahi rastlamamıştır.⁴⁸ Kıymetli müellif ve sanatkârın vefatına, Süleyman Halis Efendi şu mısra ile bir tarih düşürmüştür: “Tayr ola cennete Şâhîn-zâdem”⁴⁹

1. İsim-Müsemmâ Merkezinde Ölümü Nükteyle Karşılama

Beğzer zemîn şan yedi başlu bir
ejdere/Kim şad hezâr merdümi bir
anda yir yudar

İsmâîl Belîğ

İsmail Belîğ'i mahlasları ve isimleri nükteli ölüm ifadeleriyle kayıt altına aldırın yahut bu tavra vesile olan şeylerden biri, estetik ilminde bahsi geçen özdeşleyim (=einfühlung) kavramıyla izah edilebilir. *Özdeşleyim*, bizi çevreleyen fenomeni/mezâhiri; kabaca görmekten öte, görülen şeylere duygusal anlamlar yüklemekle ilişkilidir. Bu nazarda, nesnelere yüklenen sıfatlar –örneğin azgınlık, coşkunluk, şirinlik, trajiklik, komiklik v.d.- kendi ruhsal yaşamlarımızın da bir neticesi olarak meydana çıkarlar.⁵⁰ Özdeşleyim, nesnelere, şeyleri dışarıdan taramak yerine; içsel olarak onları kavramanın, adeta onları yaşamanın bir sonucudur. Kabaca öldü, fevt oldu, vefat tarihi şudur, demek mümkünken İsmail Belîğ, bir manada vefeyât te'lifi mantığı gözeterek farklı bir yol takip etmiştir. Âdeta ölüm gerçeğiyle uzlaşmış ve ayrıca haber değeri olan bu şeyi belli kalıplar içine sokarak okuyucuya arz etmiştir. Ölümü, sanatla yoğurmak bir tarafla ölümsüzlüğe doğru bir yol aramakla da ilişkilidir. İşlenen, kaleme dökülen şeyler; aynı zamanda kendisiyle hesaplaşmış ve bir kenara konulmaya uygun şeylerdir.

İsmail Belîğ, ölümü sanatla yoğurmayı başarmış, *özdeşleyim* ilgisi

⁴⁸ Abdülkadiroğlu, *İsmail Belîğ*, 56-57.

⁴⁹ İsmail Belîğ'in hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Abdülkerim Abdülkadiroğlu, *Bursalı İsmail Belîğ* (Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 1985); İsmâîl Belîğ, *Nuĥbetü'l-Âsâr Li-Zeyl-i Zübdeti'l-Eş'âr*, nşr. Abdülkerim Abdülkadiroğlu (Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 1985), V-XIII; Mustafa Çıpan, “İsmail Belîğ”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 415-416.

⁵⁰ “Her duyulur obje, benim için var olduğu sürece, daima iki ögenin, duyulur veri ile benim kavrayıcı etkinliğimin bir bileşkesidir.” Wilhelm Worringer, *Soyutlama ve Özdeşleyim*, çev. Tunalı (İstanbul : Remzi Kitabevi, 1985), 13.

çerçevesinde estetik bir gaye güderek eserlerini kaleme almıştır. Hatta o, bir adım daha atarak ölümle ilgili duygularını, isimler ve mahlaslar üzerinden yoruma sokmuştur diyebiliriz. Dolayısıyla eserlerini, münşiyâne bir tarzda ve okuyucuyu merkezde tutmak isteyen orijinal bir üslûpla yazmıştır: “Sanatçı kendini var edebilmek için izleyiciye, çok zaman suskun bir eleştirici özelliği gösteren izleyiciye bağımlıdır.”⁵¹ Ölüm estetiği bağlamında, eserin inşâsıyla ölümün gerçekliği arasında gerilen hatta, müellif/sanatkâr tarafından bir içselleşme yaşanmış, deyim yerindeyse ölüm hissiyle *panteist bir ilişki* biçimi kurulmuştur. W. Worringer bu durumu yani *özdeşleşim* merkezinde yapılan sonuç çıkarma biçimini bir çeşit soyutlama olarak görür. Ona göre bu teknik sanat ürünlerine uygulandığında *stilizasyon* denen şey vücuda gelecektir.⁵²

Aynı teknik bakışı üçlü bir zemine oturtan Lipps, *ilk* basamağı yalnızca objenin algılanmasına ayırır. Duyusal algı harekete geçer ve nesneye yahut olaya bir tanım getirir. *İkinci* aşamada, objeyi algılayan sujede bir etkinlik hissi ortaya çıkar. Yani aldığı şeyi tanımlamak ve raporunu vermek ister. *Üçüncü* ve son evrede daha önce kurulmuş olan duyusal ve tinsel etkinlik hissi estetik bir eyleme dönüşür. Lipps bu noktada şu uyarıda bulunur: Estetik olarak alınan hazlar, bizim karşıdan değil; bizzat kendi derinliğimizden çıkardıklarımızdır. Dolayısıyla her bir ölüm için yeni bir nükte bulmanın bir yüzü arz-ı hüner etmeye diğer yüzü fitraten getirilen güzelleştirme tutkusuna bağlı kabul edilebilir.⁵³ Örneğin Mevlâî şeyhi Ahmed el-Cünûnî'nin vefat kaydı, deyim yerindeyse sözel bir resitale dönüşmüştür: “Ol cāy-ı dil-cüda Cünûnî Dede mezbûr niçe sāl āyîn-i Hâzret-i Mevlânâ'yı icrâ ve nakl-i Meşnevî-i Şerîf ile kulüb-ı dervîşânı ihyâ üzere iken biç otuz târihinde harîf-i nâ-sâz-ı ecel mezbûra ney-zen bakışın bakup külâh-ı hayâtı serinden cüdâ ve ney gibi cism-i nizârın şerhadâr ü dâğ-nümâ itmegin hamâme-i rûhı kafes-i bedenden perrân ve döne döne hadîka-i enîka-i bihişte revân oldu.”⁵⁴ Ölüm estetiği devreye girdiğinde, önce müteveffânın geçmişine dair küçük bir parantez açılarak okuyucunun zihnindeki muhtemel manzara tahkim edilir: Cünûnî Dede, ömrünü Mevlânâ yoluna vakf etmiş bir şahsiyettir. Senelerce Hz. Mevlânâ'nın efkârını aktarmış, Mesnevî'sini dervişlere talim ettirmiştir. Sonra birden manzara değişir. Dede bir ünsiyet içerisinde hizmetlerini ifa etmekteyken ölümün zamansız münasebetsiz zanaatkârı, başını bir tarafına yatırmış bir neyzen gibi yarı açık yarı kapalı bakışını

⁵¹ Timuçin, *Estetik*, 15-16.

⁵² Worringer, *Soyutlama ve Özdeşleşim*, 79.

⁵³ Tunalı, *Estetik*, 55-64; Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, 43-50.

⁵⁴ Donuk, *Türk Edebiyatında Vefeyâtname*, 338.

(=nîm-nigâh) takınarak geliverir. Belli ki bir hesabı vardır. Yan bakışlı zanaatkâr, aniden bir hamle yapar ve dedenin kafasındaki külahı/serpuşu aliverir, bir manada onu çıplak bırakır. Bununla da yetinmez, dedenin incecik kuru bedenini dilim dilim kıyar ve bir neyi dağlar gibi yakarak vücudunda delikler açar. Artık Cünûnî Dede'nin bunca acıya tahammülü mümkün değildir, dünyada kendisine biçilen beden kafesinden kanatlanıp havalanıverir ve bir Mevlevîye yaraşır biçimde döne döne göz alıcı Cennet bahçelerine doğru yola koyulur. Bu noktada diyebiliriz ki, artık bir ölüm kaydı değil; bir ölüm estetiği söz konusudur.

Sanatkârın estetik kaygısı, güzellik arayışı orijinaliteyi aramakla da kol koladır. Görünüşler dünyasındaki şeyler, birebir tekrara varlıkları itibarıyla kapalı olması, Sâni'-i Mutlak'ın varlığıyla tahkim olunur. Bu dizgede *stilizasyon*, nihayetinde taklit olunamazın yeni bir tarzda yorumlanması olarak görülebilir: "İslâm sanatında dışlaştırma, özü itibarıyla *mananın sûrete bürünmesi* şeklinde gerçekleşir. Ama öz-biçim (mana-suret) bütünlüğü şeklinde tezahür eden sanat eseri, yaşanan tecrübenin kendisi değil; olsa olsa onun bir yorumudur."⁵⁵ Bununla birlikte nükte bulmanın ironik bir yüzü olduğu kadar eleştirel bir yapıya da imkân tanıdığı gözden kaçırılmamalıdır. Esasen bu özellik hem toplumun baskıcı unsurlarını aşmaya, söylenilemeyecek olanı bir komikliğin içine yerleştirerek söylemeye de imkân tanır. Mezkûr özellik, yani toplum baskısını kırma gücü, güldürücü fıkralar için de geçerlidir. Gülme, bir manada sosyal davranışı daha alt ve müsamaha gösterilebilir tabakaya göndermenin de yoludur. Bir ölüm ifadesinin üslûbu da aynı yoldan yürüyerek ölenin varlığı hakkında hayra yahut şerre dönük bazı ipuçlarını içinde taşıyabilir. Ez-cümle kaygı yalnızca estetik değil; ahlâkî ve eleştirel de olabilir. Örneğin "Nâmî" isimli şair için "kem-nâm oldı"; "Mahvî" için "maḥv-ı vücûd eyledi"; "Sıdkî" için "şıdk-ı ḥayâtı kızbe tebdil oldı"; "Tâlib" için "tâlib-i temâşâgâh-ı 'adem oldı"; "Şûrî" için "'azm-i şûrezâr-ı 'adem itdi"; "Şu'ûrî" için "melekü'l-mevti görünce şu'ûrî gitmişdür" tarzı dile getirmeler, hayatın yalan olması, namın kesilmesine duyulan bir tahassürden ziyade; örtülü birtakım manaları ihtiva ediyor olsa gerektir.

Ölüm ifadelerini estetize etmenin doğasında, acı yahut trajik olayları, deyim yerindeyse acının taze olduğu kaotik anlarda değil; üzerinden zaman geçmiş, serin zamanlarda yazmak tercih edilir. Bu hususta isimler ve ölüm ibarelerindeki paralel yahut zıtlasma şeklinde ortaya konulan estetik tavırdan -ki ölüm estetiği derken kastolunan da budur- küçük bir demeti tablo hâlinde göstermenin meramımızı anlatmaya katkı sağlayacağı

⁵⁵ Turan Koç, *İslam Estetiği* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 44.

kanaatindeyiz. Ayrıca itiraf etmeliyiz ki, tekrar-be-tekrar örnekleri tahlil merkezli bir okumaya tabi tutmak çok daha detaylı bir çalışmayı gerektirdiğinden, girizgâh ve gelişme metinlerinin izinde okuyucunun örneklerle baş başa kalması yolunu tercih ettik. Örnekler üstbaşlığımızda belirttiğimiz üzere hem *Gül-deste-i Riyâz-ı ‘İrfân* (GRİ) hem *Nuḥbetü’l-Âşâr li-Zeyl-i Zübde-i Eş‘âr* (NA) isimli eserlerden seçilmiştir.⁵⁶ İsim-müsemmâ merkezindeki yaklaşımımıza uygun örnekler –bir kısmı hâriç- İsmail Belîğ’in *Nuḥbetü’l-Âşâr* isimli tezkiresine aittir. Zira tezkirede pratik ve nüktedân davranmak esas iken; vefeyatta uzun uzadıya söylemek daha uygun düşmektedir. Dönemin dil mantığı ve terkiplere aşırı bağımlı düşülen kayıtların dil-içi tercümelerinden zorunluluk icabı, günümüzün anlayış tarzına uygun hareket etmeye çalışmak durumu hâsıl olmuştur. Ayrıca örnekler sıralanırken isim-müsemmâ ilişkisinin daha açık görülebilmesi için ilgili yerler kalın puntuyla belirgin hâle getirilmiştir:

Tablo 1. Ölüm Estetiği

İSMİ/MAHLASI	ÖLÜM İBARESİ	DİL-İÇİ TERCÜMESİ
Ahmed Çelebî (Pârepâre-zâde)	Sâtür-ı merg-i nâgehâni cism-i ḥayâtını pâre pâre itmekle kaşaba-i mezbûrede medfûndur. GRİ, 667.	Ansızın ortaya çıkan ölüm satırı, hayat varlığını/bedenini parça parça etmiş olup bahsi geçen kasabada medfûndur.
Bedrî	Mâh-ı ‘ömri muẓmaḥil-i gurûb-ı fenâ oldı. NA, 35.	Ömrünün ayı , yok oldu/batıp gitti.
Cûdî	Nuḳûd-ı ‘ömri ḥ’âce-i kâlâ-yı mevte virüp izhâr-ı cûd itmişdür. NA, 79.	Ömür nakdini, ömür kumaşının efendisine verip cömertliğini göstermiştir.
Deştî	Deşt-i beḳâya ‘azm eyledi. NA, 105.	Sonsuzluk sahasına doğru yola çıktı.
Fahrî	Ârâyiş-i ḥayâtdan terk-i iftihâr itdi. NA, 400.	Hayatın süsleriyle övünmeyi terk etti.
Güftî	Güftârını itmâm idüp dem-beste oldı. NA, 454.	Sözlerini tamamlayıp, sustu.
Hâlis	Ḥâlişan li-vechi’llâh	Cenâb-ı Hakk’ın rızasını samimiyetle

⁵⁶ Bahsi geçen eserler için GRİ ve NA kısaltmaları kullanılacak, ardından ilgili sayfa numaraları verilecektir.

	teslîm-i rûh eyledi. NA, 91.	umarak, ruhunu teslim etti.
Hüseyin Efendi (Havyar-zâde)	Havyar-ı vücûdı kuvvet-i havşala-i timsâh-ı ecel olmağın Deveciler'de mestûr-i tûrâb-ı zamândır. GRİ, 752.	Vücudunun havyarı/en değerli parçacıkları ecel timsahının kursağında kalmış ve Deveciler'de zamanın toprağıyla örtülmüştür.
İtrî	Tebdîl-i maḳâm eyledi. NA, 356.	Makâmını , mekânını değiştirdi; dünyayı ahirete tebdil etti.
İffetî	Tekmîl-i 'iffet itdi. NA, 357.	Ölünce ârını, hayâsını olgunlaştırdı.
Kadı Edâyî	Vâm-ı vâcibü'l-każâ-yı cânı melekü'l-mevte edâ itdi. NA, 11.	Canın ödenmesi zorunlu borcunu ölüm meleğine ödedi .
Kâtib	Ḳalem-i merg defter-i ḥayâtdan ismini resîd eyledi. NA, 438.	Ölüm kalemi, hayat defterinden ismine çizik attı /ismini sildi.
Lem'î Çelebi	Hürşîd-i ikbâli güm-geşte-i gürüb-ı zevâl olup ḥişârda (...) medfûndur.	İkbâl güneşi/ışığı , yok oluşun günbatımında kaybolmuş ve Hisâr'da defnolunmuştur.
Mezâkî	Telḥ-mezâḳ-ı ḥayât oldu. NA, 486.	Hayatın acılığı damağına yapıştı/ acılığını tattı .
Nakşî	Nakş-ı ḥayâtı şafḥa-i vücûdından güm-geşte oldu. NA, 632.	Hayatının çizgileri , varlık döneminden kayboldu.
Nazîf	Âlâyiş-i çirk-i fenâdan pâk oldu. NA, 607.	Fenâ âleminin kirlerinden arındı .
Nâzûkî	Ṭab'-ı nâziki âlâm-ı dehre taḥammül itmeyüp âsâyişgâh-ı beḳâyâ intikâl itdi. NA, 540.	Nazik yaratılışı , hayatın elemlerine dayanamadığından, sonsuzluğun huzurlu diyarına taşındı.
Nergisî	Nilüfer-i cüy-ı gufrân olmuşdur. NA, 580.	Bağışlanma nehrinin nilüferi olmuştur.
Nutkî	Dem-beste oldu. NA, 598.	Ağız bağlandı; konusmasını kesti.
Râmî	Fermân-ı każâ-i İlâhî'ye râm oldu. NA, 133.	İlâhî kazanın/emrin fermanına boyun eğdi .

Râzî	Çâbızu'l-ervâha keşf-i râz eyledi. NA, 109.	Canları alan Azrail'e sırrını açtı.
Remzî	Remz-i çeşmi melekü'l-mevte âgâh oldu. NA, 173.	Gözünün işareti , ölüm meleğini harekete geçirdi.
Resîm	Hakkâk-ı kazâ nâm-ı hayâtın seng-i kabre resm itdi. NA, 147.	İşleri kaderlere kazıyan Hakkâk-ı Ezel, onun hayat resmini /ismini mezar taşına kazıdı.
Sâcidî	Rûh-ı laîfî secde-güzâr-ı dergâh-ı Hâlık-ı kevn ü mekân oldu. NA, 177-178.	Hoş ruhu, kâinatı/bütün varlığı Yaratan'ın dergâhına doğru secdeye vardı .
Safvetî	Âyîne-i 'ömr-i 'azîzi cilâ-yı bî-emân-ı mevtle şafvet buldı.	Kıymetli ömür aynası, amansız ölümün cilasıyla parıldadı .
Sehmî	Sehm-i kazâyâ siper oldu. NA, 218.	Kaza oku , kendisine isabet etti.
Subhî	Şâm-ı hayâtı şubh-ı memâta resîde oldu. NA, 258.	Hayat akşamı, ölüm sabahına kavuştu.
Sükûnî	Nâıka-i muharriki sükûn buldı. NA, 216.	Konuşup duran dili lâl oldu/ Susuverdi .
Şâhî	Şeh-bâz-ı rûhî âşiyâne-i 'adne pervâz eyledi. NA, 222.	Ruhunun atmacası /doğanı, Adn cennetindeki yuvasına uçtu.
Şânî	Bî-nâm u nişân oldu. NA, 220.	Adı sanı kalmadı.
Şehdî	Şehd-i mevtle şîrîn-kâm oldu. NA, 237.	Ölümün tadıyla, ağzı tatlandı .
Şehrî	Şehr-i vücûdın top-ı şerer-efken-i mevt harâb itmişdür. NA, 239.	Ölümün ateşler saçan topu, vücut şehrinin harap etmiştir.
Tarzî	Hâl-i hayâtı tarz-ı âher oldu. NA, 290.	Hayat tarzı değişti/başka şekle girdi.
Ümmîdî	Ser-mâye-i hayâtdan nevmîd oldu. NA, 24.	Hayat servetinden ümidini kesti.
Velî	'Arûs-ı dehri taılika dâmâd-ı rûhınun velîsi	Hayat gelinini boşayıp ruhunun damadına sahip çıktı .

	oldı. NA, 672.	
Yakînâ	Civâr-ı Hâk'â seyhâhat itdi. NA, 683.	Cenâb-ı Hakk'ın yanına gitti.
Zekî	Nehzât-ı beḳâyâ zekâsı ğâlib oldı. NA, 177.	Sonsuzluk hareketliliğini zeyrekliliğiyle kavradı.
Zeynî-zâde Abdullâh Efendi	Terk-i zînet-i müste'âr-ı fânî idüp (...) mütevârî-i ḥâk-i mezârdur. GRİ, 553.	Dünyanın emanet süslerini terk edip (...) mezar toprağıyla sırlanmıştır.
Zihnî	Endiše-i zindeġâniden zihni ḥâlî oldı. NA, 106.	Zihni , hayat düşüncesinden/kaygısından boşaldı.

2. Temâşâġâh-ı Behište Azmetmek Yahut Mahv-ı Vücûd Eylemek

“Faḥr ile hem-ser-i eflâk geġen
şahları/Şimdi baḳsaḡ bilemezsün
ki ‘aceb ḳande yatur”

İsmâîl Belîġ

Ölümü dile getirmek/kayda almak, estetik bir kaygıyı taşıdığı gibi, daha önce ifade ettiğimiz üzere ironik bir maksada da hizmet edebilir. Örneğin Muhasebeci birinden dem vururken defteri dürüldü (=Muḥâsebe-i ‘ömri defteri ḥayy oldı), Hayat kokusunu hapşırdı (=‘Atse-zen-i bûy-ı ḥayât oldı) demek bir kayıt düşmenin ötesinde başka manalar da taşıyabilir. Bu kayıtlar tenkit ve hatta tahkiri içeren bazı maksatlara hizmet edebilir: “Cehennemini dibini boyladı.” ile “Hakk’a yürüdü.” demek arasında bir uçurum olduğu aşikârdır. Fakat bunun eser bazında ispatı oldukça zordur; kitabet bir düzene ve terbiyeye muhtaġ olduğundan gerçek duyguları sisli bir siluete büründürebilir. Maksat her ne olursa olsun, estetik bir kaygı daima devrededir. Bu sebeple cenneti temaşa etmeye gönderilen çoġu zaman dost bir yüz; mahv-ı vücûd eyleyen ise ya felakete düġâr olmuş bir şahsiyet ya da uzaklardaki bir sima olması beklenir.

Ölüm kayıtlarında göze çarpan diġer bir mesele, “‘azm” mastarının yoğun kullanımınıdır. Azm etmek, birçok terkiyle birlikte ölüm kayıtlarına ön ayak olur. Yolculuġa çıkmak, bir şey için kendini hazır etmek manasına gelen ‘azm, yol-seyahat-ölüm üçgeninin bu meseledeki ağırlığını belgeler niteliktedir: Örneğin Vâhid, Nâzım, Huldî ve Fehîm’in ölüm kayıtları şu şekildedir: “‘Azm-i dergâh-ı vaḥdehü lâ şerîke leh itmişdür; ‘Azm-i dîvân-ḥâne-

i Mālikü'l-mülk itdi; 'Azim-i dāru'l-ḥuld oldu; 'Azm-i 'illiyyin eyledi."⁵⁷ Yolun sonu bazen aydınlığa bazen de karanlığa doğru bir uç gösterir. Ölüm ifadelerinde bu bahsi geçen uç gösterme, bekâ ile fenâ arasındaki çizgide varlık sahasını kurar. Belîğ, kalemine yön veren zihninin/şuurunun yalnızca uzakları gören ve ufku tarayan bir ustalığa sahip olduğunu belgelemekle kalmaz; öteye beriye koşuşturduğu manalar sahrasının enginliğinin de altını çizer:

Deşt-i pehnâ-yı me'ânîyi tekâpûda Belîğ

Dür-bîn-i kalemim meşk-i sūḥan gösterdi

Ölüm ibarelerindeki estetik kaygıyı ve icrayı anlamak için, muhatap olunan şeyin nesneleşmesi gerektiğini fark etmek gerekir. Sanatkâr estetik bir kaygıyla hareket ettiği anda, bahse mevzu olan şey ölüm bile olsa, soğukkanlılıkla değerlendirilmeli, söylenen şeylerin mantığı doğru oturtulmalıdır. Sanatkâr/müellif bu faaliyeti esnasında, yani birinin ölümüne cümle biçtiğinde basit bir nesneleştirmenin ötesine geçer; deyim yerindeyse yeni bir durum ihdâs eder. Artık bir nesneleştirme (=objeksiyon) değil; yeni bir durum ortaya koyma (=objektivasyon) yani kısmen de olsa yaratma söz konusudur.⁵⁸ Çünkü dil bizzat objektivasyonun, ihdas ve icat etmenin bir aracıdır. Bilgiyi basitçe almak/alglamak değil; duyumsamak ve işlemek devreye girer. Objektifleşmiş şey yahut tinsel varlık, reel varlık alanının dışına taşar, zihnin bir üretimi hâline gelir: "Objeksiyonda canlı tin (Geist), sadece alıcıdır; objektivasyonda ise yaratıcıdır."⁵⁹

Sanatkâr bir ölüm ifadesini, fenayla, yok olmakla birleştirirken yahut sonsuzlukla harmanlarken kelimelerin nezaheti, rekaketi ve cümlelerin belâgatini daima kafasında evirip çevirir. Acı ölümün keskin hakikati saydamlaşır; sonluluk içerisinde bir şeyi daha güzel söylemek, estetik bir nazardan süzerek ikame etmek söz konusu olur. Bu nazarla estetize etmek, ölüm estetiğini kurmak, ancak bu zihni uyanıklıkla mümkün ve faal hâle gelir. Elbette yine isim-müsemma arasında kurulan rabıtada nükteyi aramak meselesi su yüzüne çıkar. Bu bağlamda biz, yalnızca nükte arayışına matûf düşülen kayıtları, müntahabât/seçkiler şeklinde bir önceki tabloda göstermeye çalıştık. Bir sonraki hamlemiz, mahv-ı vücûd eylemek/yok olup gitmek ile behişt/cennet yoluna revan olmak arasındaki hatta yapılan tercihleri mukayeseli bir biçimde göstermek arzusuna mebnidir. Zira bu mukayese -diğer tablolaştırılmada olduğu gibi-, *ölüm estetiği* tabir ettiğimiz

⁵⁷ Donuk, *Türk Edebiyatında Vefeyâtnâme*, 549, 667; İsmâîl Belîğ, *Nuhbetü'l-Âsâr*, 92, 419.

⁵⁸ İsmail Tunalı, *Sanat Ontolojisi* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2002), 54-57.

⁵⁹ Tunalı, *Estetik*, 76.

estetik kaygıyı, daha vazih hâle getirecektir diye düşünüyoruz. Doğal olarak tablomuzda alfabetik bir dizim yerine *fenâ-bekâ* merkezli bir kıyaslama yapmaya çalıştık. İlk zikredilen isimler bekâ, behişt merkezli; ikinciler ise fenâ/yok olma, 'adem/hiçlik yahut ölümün acımasız yüzünü gösteren kayıtlara matuftur.

Bu noktada işaret edilmesi gereken bir husus da 'adem/hiçlik merkezli ifade tercihlerini, modern bir mantıkla yaklaşıp nihilite olarak anlamamak icap eder. Esasında bir varlığın yalnızca ölmesi, yani iz bırakmadan gitmesi de mezkûr 'adem dairesi içerisinde değerlendirilmeye müsaittir. Hatta olumlayıcı manada kullanıldığı da İsmail Belîğ'in eserlerinde görülür. Bu meseleyle ilgili birçok kayıt olmakla birlikte, örneğin *Necîb* için düştüğü ölüm kaydında; 'adem, şifa-hâne kelimesiyle bir terkip yapılmış, adeta dünyanın hayhuyu, ezici ağırlığının sebep olduğu marazların tedavi edildiği bir alan olarak tanımlanmıştır. Şeyh Hüsâmeddîn Efendi için düşünülen vefat kaydında 'adem kelimesi, bağlamı noktasında ölümün kendisinden ve merhumun hastalığından dolayı, muhtevasında bir burukluk taşısa bile, kahir ekseriyetle olumlu bir havayı yansıtan bostanla birlikte terkibe sokulması dikkate şayandır: "Biñ kırk iki sâlinde hüsâm-ı vücûdı 'arıza-i marâz-ı hâ'ile ile jeng-beste ve kabza-i hayâtı pençe-i Kâbîzu'l-ervâh ile şikeste olup endâhte-i tāk-ı bostân-ı dâru'l-âdem oldıkda câmi'-i mezbûruñ cânib-i yesârında binâ itdiği türbede medfûndur (=1042 yılında Şeyh Hüsâmeddîn Efendi'nin vücudunun keskin kılıcı, amansız/trajik bir hastalık yüzünden pas içinde kalmış, [dahası] hayat kabzası Azrail'in pençesinde kırılmış [ve yine] onun tarafından hiçlik yurdundaki bostanın payandasına atılmış olup bahsi geçen caminin sol tarafında, kendisi tarafından yaptırılan türbeye defn olunmuştur.)"⁶⁰

Aynı bağlamda Belîğ, *Tâib* için düştüğü kayıta da hiçlik yurduunu, sefere çıkılabilecek bir yer olarak tasvir etmiştir. Zihnî Efendi ve Esved'i hiçliğin beşiğinde yatırmış, Şevkî Çelebî'yi ise böylesi bir beşikte uykuya yatırmıştır: **Necîb**: 'Azem-i şifa-hâne-i 'adem eyledi. (*Nuhbe*, s. 563); **Tâib**: Sefer-i dâru'l-âdem eyledi. (*Nuhbe*, s. 46); **Zihnî**: Günûde-i gehvâre-i 'adem oldu. (*Gül-deste*, s. 687); **Ser-zâkir Esved (Derviş Ali)**: Dem-i nefesi beste ve şadâ-yı zehre-şikâf-ı irci'iden mizmâr-ı hayâtı şikeste olup (...) gehvâre-nişîn-i âdem oldu. (*Gül-deste*, s. 748); **Şevkî Çelebî**: H'âb-ı nüşîn-i 'adem için ser ü pây-ı vücûdın keşîde-i lihâf-ı türâb-ı mezâr itdi. (*Gül-deste*, s. 699) Zikredilen örnekler bizi, İbnü'l-Arabî'nin kullandığı 'ademü'l-'adem (=yokluğun yokluğu) kavramıyla da örtüşen bir duruma götürür: "Yokluğun yokluğu ('ademü'l-'adem) varlıktır. Çünkü o yokluk nispetinin ortadan kaldırılması

⁶⁰ Donuk, *Türk Edebiyatında Vefeyâtnâme*, 350.

demektir.”⁶¹

Tablo 2. Ölümle ilgili estetik ifadeler

1. Dürrî-i Yek-çeşm	Zîver-i şâdef-i behişt oldı. NA, 102.	Cennet sedefinin süsü oldu.
2. Nâbî Efendi	Dâru'l-‘ademe ‘azîmet-i hâliş itdi. NA, 525.	Hasbî olarak/Samimiyetle hiçlik yurduna doğru yola çıktı.
1. Râsih	Rû-be-râh-ı dâru'l-bekâya râsih-şâdem oldı. NA, 111.	Sonsuzluk yurduna doğru adımlamak için ayakları üzerinde karar etti/muhkem durdu.
2. Vâsif	Evşâf-ı pâydârî-i ‘ömrden ‘udûl itdi. NA, 645.	Ömrün daimi gibi duran niteliklerinden yüz çevirdi.
1. Na‘îm	Dâru'n-na‘îme nehât itdi. NA, 624.	Na‘îm cennetine doğru harekete geçti.
2. Bahâyî	Zebân-beste-i merg oldı. NA, 39.	Ölümün suskunu oldu/Ölümle dili bağlandı.
1. Nesîb	Semâ‘-zenân-ı tekyegâh-ı ‘adne gitdi. NA, 583.	Adn cennetinin tekkesinde semazen olanların yanına gitti.
2. Bâkî	Ser-keşîde-i nemed-i merg oldı. NA, 33.	Ölüm keçesini üstüne giydi/Ölüm keçesiyle üstünü başını örttü.
1. Râğîb	Temâşâgâh-ı behište ‘azm itmege râğbet itdi. NA, 124.	Cennet temasına /Cennette dolaşmaya meyletti.
2. Tecellî	Bürîde-i seyf-i şârım-ı memât oldı. NA, 49.	Ölümün keskin kılıcıyla biçildi.
1. ‘İydî	‘İydgâh-ı bekâya gitdi. NA, 363.	Bekâ âleminin bayram yerine/Cennete gitti.
2. Fâ‘izî	Râz-ı ‘ömrî şâm-ı sâma resîd oldı. NA, 377.	Ömrünün gizemi, ölüm akşamına ulaştı/ölüm akşamıyla izhar oldu.
1. Kelîm	Ârzü-yî tecellî-i Cemâl ile tûr-ı bekâya ‘azm itdi. NA, 460.	Cemal-i Mutlak'ın tecellisi arzusuyla, sonsuzluk dağına doğru yola çıktı.

⁶¹ Suad el-Hakim, *İbnü'l Arabî Sözlüğü* (İstanbul: Kalcı Yayınları, 2005), 1076.

2. Re'fetî	Aḥz-i rûḥ itmede Kâbü'z-ı'l-ervâḥ aḡa şefkat itmedi. NA, 130.	Canını almada Azrail, ona acımadı.
1. Enîs	Maḥrem-i ḥür-ı cinân oldu. NA, 30.	Cennet hurilerine mahrem oldu.
2. Vücûdî	Terk-i vücûd eyledi. NA, 662.	Varlığı terk etti.
1. Rüşdî	Meslûbü'l-'aql-ı ḡayât olup dâru'ş-şifâ-yı beḡâyâ gitmişdür. NA, 160.	Hayatı idame ettiren aklından sıyrılıp sonsuzluğun şifalı yurduna gitti.
2. Hâfiz Ahmed Paşa	Dîdeden nihân oldu. NA, 84.	Gözden kayboldu.
1. Behcetî	Divân-ḡâne-i dâru'l-beḡâ oldu. NA, 38.	Sonsuzluk yurdunun hayatına/salonuna girdi.
2. Tâ'ib-i İstanbulî	Dest-şüy-yı mâ'ü'l-ḡayâtı fânî oldu. NA, 47.	Ellerini yıkadığı hayat suyu kurudu/yok oldu.
1. 'İyşî	Bezmgâh-ı behişte 'işrete gitdi. NA, 363.	Cennet âleminin işret meclisine/şarap-hânesine gitti.
2. Âzerî	'Azîm-i ser-menzil-i 'adem oldu. NA, 13.	Hiçlik menziline doğru yola çıktı.
1. Rezmî	Libâs-ı rezm-i ḡayâtdan 'ârî-i sefer-i bezmgâh-ı 'Adn itdi. NA, 144.	Hayat belirtisi olan elbiseleri üzerinden çıkarıp Adn meclisine doğru yola çıktı.
2. Rif'atî	Ḳa'r-ı zemîne nüzûl itdi. NA, 171.	Yerin dibine indi.
1. Edîb	Câ-nişîn-i debistân-ı bekâ oldu. NA, 12.	Ebediyet mektebinde yer edindi.
2. Habîbî	Düşmen-i ḡayât-ı fenâ oldu. NA, 85.	Sonlu hayatın düşmanı oldu.
1. Haylî Beg	Bâḡdâd muḡşarasında at sürüp meyân-ı 'asker-i şühedâyâ mülḡaḡ oldu. NA, 96.	Baḡdat kuşatmasında at sürüp şehit olan askerlerin arasına katıldı.
2. Yümnî	Süy-yı 'ademe vaz'-ı ḡuceste-ḡadem itdi. NA, 684.	Yokluk cihetine doğru uğurlu ayağını bastı.

1. Hamdî	Şükrân-ı ni'et-i rahmet-i Yezdân oldı. NA, 88.	Allah'ın rahmet nimetine teşekkür etti.
2. Belîğ	Ṭa'ne-i ṭā'ün ketân-ı vücûdı fersüde-i merg oldı. NA, 37-38.	Veba etkisiyle, beden keteni parça pinçik oldu.
1. Sâbit Efendi	Maḥkeme-i dâru'l-beḳâda şâbit-ḳadem oldı. NA, 51.	Sonsuzluk yurdu mahkemesinde sebatkâr/daimi üye oldu.
2. Haylî Efendi	Ṭavile-i fenâdan eşheb-i ḫayâtı rehâ buldı. NA, 95.	Hayatının kır atı, yokluk tavlasından kurtuldu.
1. Sebzî	‘Azm-i ḫazîretü'l-ḳuds-i behişt oldı. NA, 190.	Cennetin kutsal makamına doğru hareket etti.
2. Şinâsî	Ma'zül-i taḫtgâh-ı ḫayât oldı. NA, 228.	Hayat tahtından azledildi.
1. Resâ	Resîde-i tekyegâh-ı behişt oldı. NA, 152.	Cennet tekkesine vasil oldu.
2. Selisî	Şayyâd-ı ecele naḫcîr oldı. NA, 209.	Ecel avcısına av oldu.
1. Nüvîdî	‘Âlem-i ‘uḳbâya müjde-resân oldı. NA, 635.	Sonsuzluk âlemine müjdeci oldu.
2. Zârî	Evzâ'-ı rûzgâr-ı fâniden bizâr oldı NA, 175.	Fani hayatın değişik hâllerinden incinir oldu.
1. Ahmed Efendi	‘Azm-i Firdevs-i berîn eyledi. NA, 8.	Ulu Firdevs cennetine doğru sefer eyledi.
2. Şehdî	Çâşni-senc-i şehd-âbe-i mevt oldı. NA, 237.	Bal şerbetiyle kaplı ölümün tadıcısı oldu.
1. Mîr Bûdalâ	Kîse-i vücûdı naḳd-ı ḫayâtıdan tehî olup (...) du'â-yı âyende vü revendeye maḳrûndur. GRİ, 446.	Vücut kesesi hayat nakdini yitirip/züḡürt olup (...) gelip geçenin duasına vasil olmuştur.
2. es-Seyyid İbrâhîm Efendi bin Seyff-zâde	Şemşîr-i inḫinâ-pezir-i ḫayâtı pençe-i pür-zür-ı ecelden şikeste olup cânib-i mülk-i ‘ademe toḡruldı. GRİ, 637.	Hayatının kavisli kılıcı, ecelin güç yetmez pençesinde kırılıp hiçlik yurduna doğru dümdüz olarak gitti.
1. Karaca Muhyiddîn	Ġubâr-ı müşg-bâr-ı mezârı müzekkir-i du'â-yı	Mezarının mis saçan toprağı, <i>Allah mezarını</i>

	ṭayy[e]ba'llāhu şerāhudur. GRİ, 657.	temiz kılsın ve mis gibi kokutsun duasını hatırlatan oldu.
2. Nakîbü's-sâdât es-Seyyid İbrâhîm Efendi (Fenârî-zâde)	Gülistân-ı şādâb-ı ḥayâtına tünd-bād-ı ecel vezân idüp gül-berg-i vücūd-ı laṭîfi pejmürde (...) liḥâf-ı pehlû-zede oldı. GRİ, 649.	Ter ü taze çiçek bahçesi gibi hayatına ölümün kasırgası esince nazik bedeni ve vücudunun her tarafı perişan oldu.
1. Rızâyî	'Âlem-i kudse revân ve şebbâz-ı rûḥ-ı pür-fütûḥı şâhsâr-i sidrede âşiyân eyledi. GRİ, 688.	Mübarek âleme doğru yola çıktı ve ferahlıklarla dolu ruhunun atmacasına/bozdoğanına Sidre'nin koruluğunu yuva kıldı.
2. Mu'îdî	Nâ-kâm u nâ-ümmîd 'azm-i ṭarab-ḥâne-i cāvid eylemişdür. GRİ, 727.	Ümitsiz ve neşesiz bir hâlde, ölümsüzlüğün sevinç evine doğru gitmiştir.

Sonuç

İsmail Belîğ'in biri vefeyât diğeri tezkire türünde yazılan eserlerinde devrin şuarâ, ulemâ ve ekâbirine düştüğü ölüm kayıtlarından hareketle *ölüm estetiği* olarak tabir ettiğimiz üslûbu temellendirme gayretimizde, kısmen de olsa ulaşabildiğimiz sonuçlar şöyledir:

1. Ölümle yüzleşme ve onu ifadelendirme kabiliyeti, milletlerin hayatı okuma seviyelerini gösteren mühim bir değerdir. Çünkü ölümü dile getirmek, bir medeniyetin dil kabiliyetini gösterdiği kadar, varlık anlayışına da ışık tutar. Ölümü algılama meselesi daha çok ruhanî ve vicdanî alanı bağlarken onun dile getirilmesi duyuşsal kabiliyete ve estetik yargıda bulunabilme keyfiyetine muhtaçtır. Zira güzelin/güzelliğin kayda geçirilmesi, hazzın disipline edilebilmesine bağlıdır.
2. Varlık sahasını terk eden bir kişi (=merhûm/merhûme) için günümüzde söylenen şeylerin yekûnu, yalnızca bir tezkirenin bize sağladığı imkânla dahi boy ölçüşmeyecek kadar kısırdır.
3. İsmail Belîğ, nazmı ve nesri bünyesinde toplayabilmiş sanatkârlardandır; nükteyi, lirizmi, orijinali arar. Çok dilli söylemek, söyleyiş zevkini merkezde tutmak, günlük Türkçe'den uzaklaşıp karma ve entelektüel bir dil kullanmak onun hedefleri arasındadır:

Keyfiyet ve kemmiyetleri göz önünde bulundurulduğunda, İsmail Belîğ'in estetik kaygı ve anlayışına delalet edebilecek şu iki eser öne çıkar: 1. Gül-Deste-i Riyâz-ı 'İrfân ve Vefeyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân, 2. Nuḥbetü'l-Âşâr li-Zeyl-i Zübdeti 'l-Eş'âr. Gül-Deste-i Riyâz-ı 'İrfân ve Vefeyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân.

4. İsmail Belîğ'i mahlasları ve isimleri nükteli ölüm ibareleriyle kayıt altına aldırın yahut bu tavra vesile olan şeylerden biri, estetik ilminde bahsi geçen özdeşleyim (=einfühlung) kavramıyla izah edilebilir. *Özdeşleyim*, bizi çevreleyen fenomeni/mezâhiri; kabaca görmekten öte, görülen şeylere duygusal anlamlar yüklemekle ilişkilidir.
5. Bir ölüm kaydında kullanılan üslûp, ölenin varlığı hakkında hayra yahut şerre dönük bazı ipuçlarını içinde taşıyabilir. Ez-cümle kaygı, yalnızca estetik değil; ahlâkî ve eleştirel de olabilir.
6. Sanatkâr bir ölümü, 'ademle birleştirirken yahut sonsuzlukla harmanlarken kelimelerin nezaheti, rekaketi ve cümlenin belâgatini daima kafasında evirip çevirir. Acı ölümün keskin hakikati saydamlaşır; sonluluk içerisinde bir şeyi daha güzel söylemek, estetik bir nazardan süzerek ikame etmek söz konusu olur. Bu nazarla estetize etmek, ölüm estetiğini kurmak ancak bu zihni uyanıklıkla faal hâle gelir.
7. 'Adem merkezli ölüm ifadelerindeki tercihlere modern bir mantıkla yaklaşp onları nihilite olarak tanımlamamak gerekir. Esasında bir varlığın yalnızca ölmesi, yani iz bırakmadan gitmesi de mezkûr 'adem dairesi içerisinde değerlendirilmeye müsaittir. Hatta kavramın olumlu manada kullanıldığı da İsmail Belîğ'in eserlerinde görülür.



KAYNAKÇA

- ABDÜLKADİROĞLU, Abdülkerim. *Bursalı İsmail Belîğ*. Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 1985.
- ALTUNER, Nuran (Üzer). *Safai ve Tezkiresi : İnceleme - Tenkitli Metin - İndeks*. İstanbul : İstanbul Üniversitesi, 1989.
- ARİSTOTELES. *Poetika -Şiir Sanatı Üstüne-*. çev. Ari Çokona-Ömer Aygün. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016.
- AYVAZOĞLU, Beşir. *Aşk Estetiği İslam Sanatlarının Estetiği Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1995.

- CEVİZCİ, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2. Basım, 2003.
- CEYHAN, Adem. "TARİHİ MANZUM METİNLERİ NESRE ÇEVİRME MESELESİ: BELİĞ'İN GÜL-İ SAD-BERG'İ ÖRNEĞİ". *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (01 Mart 2011), 103-140.
- DONUK, Suat. "İsmail Belîğ'in Gül-deste-i Riyâz-ı İrfân Adlı Eseri Hakkında Yeni Bigiler". *Akademik Bakış Dergisi Uluslararası Sosyal Bilimler E-Dergisi* 55 (Haziran 2016), 465-478.
- DONUK, Suat. *Türk Edebiyatında Vefeyâtname ve İsmail Belîğ'in Güldeste-i Riyâz-ı İrfân'ı*. Ankara : Gece Kitaplığı, 2016.
- EFENDİOĞLU, Mehmet. "Vefeyât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 42. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- GAZZALİ, Ebu Hamid Hucetülislam Muhammed b Muhammed. *İḥyâu 'ulūmi'd-dīn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul : Bedir Yayınevi, 1975.
- GRABAR, Oleg. *The Formation of Islamic Art*. USA: Yale University Press, 3. Basım, 1978.
- HAKİM, Suad el-. *İbnü'l Arabi sözlüğü*. İstanbul : Kabalcı Yayınları, 2005.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Estetik*. İstanbul : Say Kitap Pazarlama, 1982.
- HÜCVİRİ, Ebü'l-Hasan Data Gencbahş Ali b Osman b Ali. *Hakikat Bilgisi = Keşfü'l-maḥcüb*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 6. Basım, 2018.
- İSMÂİL BELİĞ. *Gül-deste-i riyâz-ı 'irfân ve vefeyât-ı dânişverân-ı nâdiredân*. haz. Bursalı Eşref b. Ali. Bursa: Hudâvendigâr Matbaası, 1287.
- İSMÂİL BELİĞ. *Nuḥbetü'l-Āsār Li-Zeyl-i Zübdetü'l-Eş'âr*. nşr. Abdülkerim Abdülkadiroğlu. Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 1985.
- KOÇ, Turan. *İslam Estetiği*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- LIVINGSTON, Ray. *Geleneksel Edebiyat Teorisi*. çev. Necat Özdemiroğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- LUKACS, Georg Szegredi. *Estetik*. İstanbul : Payel Yayınları, 1985.
- OKUYUCU, Cihan vd. *Klasik Dönem Osmanlı Nesri*. İstanbul : Kesit Yayınları, 3. Basım, 2014.
- SAMSAKÇI, Mehmet. *Ölüme Açılan Estetik Kapı Türk Mezar Taşı Edebiyatı*. İstanbul: Kıtabevi, 2015.
- SCHUON, Frithjof. *İslam'ın Metafizik Boyutları*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul:

İz Yayıncılık, 2. Basım, 2010.

SOLL, Ivan. *Ölüm ve felsefe*. ed. Malpas - Solomon. İstanbul : İthaki Yayınları, 2006.

TANPINAR, Ahmet Hamdi. *Beş Şehir*. İstanbul : Dergah Yayınları, 1987.

TANPINAR, Ahmet Hamdi. *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. haz. Abdullah Uçman. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.

TİMUÇİN, Afşar. *Estetik*. İstanbul : Süreç Yayıncılık, 1987.

TUNALI, İsmail. *Estetik*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2. Basım, 2002.

TUNALI, İsmail. *Estetik Beğeni*. İstanbul: Say Kitap Pazarlama, 1983.

TUNALI, İsmail. *Sanat Ontolojisi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2002.

WORRINGER, Wilhelm. *Soyutlama ve Özdeşleyim*. çev. İsmail Tunalı. İstanbul : Remzi Kitabevi, 1985.

YETKİN, Suut Kemal. *Estetik*. İstanbul: Devlet Basımevi, 1938.



ACCORDING TO NUḤBETÜ'L-ĀŞĀR AND GÜL- DESTE-İ RİYĀZ-I 'İRFĀN AESTHETICS OF DEATH

 Kenan MERMER^a

Extended Abstract

Confronting death and the talent to express it can be accepted as an important value that shows the life-reading levels of nations. Tradition is the higher value defining frames and basic codes of life. Because of being both layered and cumulative, tradition makes seeing easier the presumptive temporal lifeline. Since Ottoman tradition is a product of a long and complicated historical adventure, the way of comprehending the life has different colors and tastes. First and foremost, there is *holy war* and therefore the term *martyrdom* stands out. From that day forth, deaths have gone into a certain and uncombinable division: Just dying or so to speak taking wings to immortality. Additionally, even just dying is a matter that drastic, serious, and yet tragic. Accepting death is directly related to the faith for hereafter. However, it is impossible to ignore the sorrow inside it. Because, Prophet Mohammad (pbuh) said that: "Sleep is the brother of death". It is not quite possible that a perspective which ignores the tradition and following the clues about the truth for being merely scientific, in other words *Faustian* confrontation, has define death and hereafter. While perceiving death is concerning a more spiritual and conscientious field, expressing it needs sensual talent and aesthetical judging quality. In this concept, it is needed firstly the knowledge to make aesthetical judgement and an artistic tendency by nature.

Aesthetical subject, in other words the subject that can discriminate beauty, dissimilarity, and the epigrammatic one, senses the aesthetical object. The aesthetical object is that passes over the mediocre and that steps up on other things via its several features. An artist can find the aesthetical object even

^a Assoc. Prof., Sakarya University, kmermer@sakarya.edu.tr

inside a simplicity drawing nobody's attention. We notice that we have less opportunity to express the lexical and semantic richness than the Ottoman tradition, when we consider the fluency of Turkish language in today's scale. Because it is valid to use less words, finalize faster, and prioritize a quicker life fluency that this era has brought behind. Likewise, to reach an aesthetical style of wording while expressing death, an aesthetical sensitivity searching this is needed firstly. At the present time, these expressions spoken of a dead person: *Died, passed away, transmigrated, walked to the God, shuffled off this mortal coil, departed, retrieved mercy of the Compassionate, closed his eyes to the world, has gone to eternity, said farewell to life* etc.

Our method is shaping a semantic frame by holding to Ismael Belig's these two outstanding works that is outstanding in terms of both quality and quantity, and can show his aesthetical concern and intellection in the most explicit way: 1. *Gül-Deste-i Riyāz-ı ʿİrfān ve Vefeyāt-ı Dānişverān-ı Nādiredān*, 2. *Nuḥbetü'l-Āṣār li-Zeyl-i Zübdeti'l-Eṣ'ār*. Even the name of *Gül-Deste-i Riyāz-ı ʿİrfān ve Vefeyāt-ı Dānişverān-ı Nādiredān* is a product of an aesthetical consideration: *A Bunch of Roses of Wisdom Gardens and The Deaths of Scholars That Have Esoteric Knowledge*. The same consideration has allowed Ismael Belig to search an expression of death that is epigrammatic on pseudonyms and names. This can be related to empathy (/einführung) mentioned in aesthetics. Empathy has a further meaning than superficially seeing the phenomenon surrounding us. It is associated with attributing an emotive meaning to everything seen. Recording an expression of death give good or bad clues in the dead person. Briefly, the concern can be either aesthetical, or moral and critical. For instance, for the poet named *Nāmî (Reputed)* he said: *became notorious (kem-nām oldı)*, for *Mahvî (Agone)* he said: *he is destroyed (mahv-ı vücūd eyledi)*, for *Sıdkî (Faithful)* he said *his faithful life has been converted into inaccuracy (sıdk-ı hayâtı kiźbe tebdil oldı)*, etc. Besides, the expressions like absence, vanished life, falling into disrepute may have some implicit meaning rather than obvious keening. Expressing death in other words aesthetics of death can serve an ironic purpose as well as have an aesthetic concern. For example while mentioning an accountant he says *he cashed in (Muḥāsebe-i ʿömri defteri tayy oldı)*. Similarly, saying *he sneezed the smell of life (ʿAtse-zen-i büy-ı hayāt oldı)* have a further meaning than recording deaths.

When the artist acts in an aesthetical concern, even so the subject matter is death, he should approach calmly and the expressions should have a correct logic. During this act, the artist/author moves beyond a simple objection, creates a new condition, so to speak. From now on, there become an

objectification instead of objection. In this point, the writing style of Ismael Belig can be summed up like: saying multilingually, centralizing the pleasure of expressing, becoming distant to daily language and using a combined and intellectual language. Additionally, he doesn't want to be behind the times, because he knows that the aesthetic sight has both constant sides and a face that goes parallel with its time. As the phrase goes he was up on all prose trends. As a final word, the works of Ismael Belig have priceless evidences and examples about the representation of the wording or awareness that we called aesthetics of death.

Keywords: Turkish-Islamic Literature, Death, Collection of Death Dates, Aesthetics, Identification (Einführung), Aesthetics of Death, Ismael Belig.







bilimname XLIV, 2021/1, 425-449
Arrival Date: 1.22.2021, Accepting Date: 4.26.2021, Publishing Date: 4.30.2021
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.866724>

TESTING ADAPTIVE MARKET HYPOTHESIS IN GLOBAL ISLAMIC STOCK MARKETS: EVIDENCE FROM MARKOV-SWITCHING ADF TEST

 Mehmet Fatih BUĞAN^a

 Emrah İsmail ÇEVİK^b

 Nüket KIRCI ÇEVİK^c

 Durmuş Çağrı YILDIRIM^d

Abstract

Although market efficiency has been extensively examined in the literature, the studies generally focus on conventional stock markets. Since market efficiency is related to a well-functioning market, it is of great importance for the efficient allocation of resources and also providing sustainable economic growth. Market efficiency is not only important for conventional stock markets but also for the Islamic stock market as the Islamic stock markets are gaining prominence. An increase in the scope of Islamic markets worldwide creates the motivation for investigating the efficiency of Islamic stock markets. Hence there is a growing interest in Islamic stock markets. With a limited number of studies that analyze the efficient market hypothesis in Islamic stock markets, this paper aims to examine market efficiency in the global Islamic stock markets via Markov-Switching Augmented Dickey-Fuller (MS-ADF) test. The linear unit root test result shows that the global Islamic stock market indices exhibit random walk properties that are consistent with the Efficient Market Hypothesis. On the other hand, nonlinear test results suggest global Islamic stock markets exhibit two-state regime-switching characteristics. The MS-ADF test results indicate that the world and developed Islamic stock markets are stationary only in the high volatility regime and this finding supports the Adaptive Market Hypothesis. However, the emerging Islamic stock market is found to be stationary in both regimes that are contradictory for weak-form efficiency.

Keywords: Islamic Economy, Efficient Market Hypothesis, Adaptive Market Hypothesis, Islamic Stock Markets, Markov-Switching ADF

^a Asst. Prof., Gaziantep University, mfbugan@gantep.edu.tr

^b Assoc. Prof., Namık Kemal University, eicevik@nku.edu.tr

^c Assoc. Prof., Namık Kemal University, nkcevik@nku.edu.tr

^d Prof., Namık Kemal University, dcyildirim@nku.edu.tr



GLOBAL İSLAMİ PAY PİYASALARINDA ADAPTİF PİYASA HİPOTEZİNİN TEST EDİLMESİ: MARKOV-SWITCHING ADF TESTİ

Finansal piyasaların etkinliği literatürde geniş bir şekilde incelenmesine rağmen, söz konusu çalışmalar genellikle konvansiyonel borsalara odaklanmıştır. Piyasa etkinliği, iyi işleyen bir piyasa ile ilgili olduğundan, kaynakların verimli bir şekilde tahsisi ve aynı zamanda sürdürülebilir ekonomik büyüme sağlaması açısından büyük önem taşımaktadır. İslami piyasalara olan ilgi giderek arttığından, piyasa etkinliği sadece konvansiyonel borsalar için değil, İslami piyasalar için de oldukça önemlidir. Dünya genelinde İslami piyasalarının kapsamının genişlemesi, söz konusu piyasaların etkinliğini araştırmaya yönelik ayrıca bir motivasyon sağlamaktadır. İslami pay piyasalarında etkin piyasa hipotezini analiz eden sınırlı sayıda çalışmaları ile beraber bu makale, Markov-Switching Augmented Dickey-Fuller (MS-ADF) testi ile global İslami pay piyasalarında piyasa etkinliğini incelemeyi amaçlamaktadır. Doğrusal birim kök testi sonucu, global İslami pay piyasası endekslerinin Etkin Piyasa Hipotezi ile tutarlı olan rassal yürüyüş (random walk) özelliği sergilediğini göstermektedir. Öte yandan, doğrusal olmayan test sonuçları, global İslami pay piyasalarının iki durumlu rejim değişim özelliği sergilediğini göstermektedir. MS-ADF test sonuçları, global ve gelişmiş İslami pay piyasalarının sadece yüksek volatilitate rejiminde durağan olduğunu göstermektedir ve bu bulgu, Adaptif Piyasa Hipotezini desteklemektedir. Bununla birlikte, gelişmekte olan İslami pay piyasaları, zayıf formda etkin piyasa hipotezi ile çelişkili bir biçimde her iki rejimde de durağan bulunmuştur.

[Geniş Türkçe öz makalenin sonunda yer almaktadır.]



Introduction

The Efficient Market Hypothesis (EMH) formulated by Fama (1970) suggests all available and relevant information is reflected in stock prices. The EMH emphasizes the importance of information flows where incremental information will be reflected in stock prices, hence investors cannot obtain abnormal returns relative to a passive market strategy. According to the weak-form efficiency, stock prices embed all information contained in past prices. With the semi-strong market efficiency, prices reflect all publicly available information, whereas the strong form of the EMH implies prices reflect all public and private information. After Fama and French (1988a, b), Lo and MacKinlay (1988), and Poterba and Summers (1988), there has been an extensive literature that examines the feasibility

of the EMH in conventional stocks markets in addition to the related financial models that include portfolio optimization, the Capital Asset Pricing Model, the Arbitrage Pricing Theory, and option pricing models.

A critical underlying assumption of the EMH is that investors act rationally in their investment decisions. On the other hand, a large number of studies find evidence in favor of anomalies in the stock markets, predictability of returns in some cases, and limited rationality of investors in contradiction of the EMH. Moreover, several studies in psychology and experimental economics focused on deviations from the rationality of investors and as a result, many biases and heuristics have been identified. These results led to the revival of the behavioral finance approach, where investors are not always acting rationally in their investment decisions.

At this point, the Adaptive Market Hypothesis (AMH) suggested by Lo (2004) comes to the fore providing a bridge between EMH and behavioral finance. Lo (2004) revisited the notion of bounded rationality introduced by Simon (1955) from an evolutionary perspective. This perspective implies behaviors evolve by natural selection and the latter indicates behaviors that may be individually sub-optimal but are optimal from a population perspective. Accordingly, behaviors may not be considered in a vacuum, but are highly context-dependent. Lo (2005) put forth the fundamentals of the AMH as follows: (i) self-interest characterizes individual behavior; (ii) individuals are not free of mistakes; (iii) the environment is competitive; (iv) competition forces individuals to learn and adapt; (v) natural selection shapes aggregate market outcomes; (vi) evolution determines eventual market dynamics. According to AMH, the efficiency of markets is not a binary outcome of all or nothing but varies continuously over time and across markets (Lo 2005: p.3). This statement has two important consequences. First, external factors characterizing the market environment, such as the number of competitors in the market, the size of extant profit opportunities, and the adaptability of market participants, all contribute to the degree of market efficiency. Second, the ever-evolving market conditions (cycles, bubbles, crashes, etc.) produce some episodes of relative predictability. Despite the fact that the AMH is still in its relative infancy, it has several concrete implications: (i) the risk-reward opportunities change over time; (ii) arbitrage opportunities arise occasionally; (iii) investment strategies may be fine-tuned according to change due to changing business conditions; (iv) the key to survival is an adaptation to changing market conditions.

As mentioned above, many models in finance are based on market

efficiency and market efficiency has important implications on investment strategies. Not only is market efficiency important from a resource allocation perspective but it is also of interest to investors, academics, and regulatory authorities and there is well-documented literature examining the EMH for conventional stock markets. In this context, it is also of interest to examine market efficiency for the Islamic stock market because such markets offer alternatives for investors with religious sensibilities and have been growing at a rapid rate recently. Hence, there is a growing literature that investigates the efficiency of the Islamic stock markets (Alvarez-Diaz et al., 2014; Gupta et al., 2014; Jawadi et al., 2015; Aloui et al., 2016; Bouoiyour et al., 2018; Yücel, A. G. & Köseoğlu, A., 2020).

There are additional factors that make investigating EMH for the Islamic financial markets important because the way Islamic portfolios are formed might contribute to some level of predictability. It is known that the two-stage shariah screening results in low-leverage, illiquidity, low capital market, asset-based, and less diversified portfolios, and this is prone to improved predictability of Islamic stock prices. Alvarez-Diaz et al. (2014) indicated that the Islamic markets are more predictable due to these characteristic features, whereas Gupta et al. (2014) and Ali et al. (2018) provided the opposite empirical evidence. Jawadi et al. (2015) found out Islamic stock markets seem to be less efficient than developed Islamic markets, suggesting investment opportunities and diversification benefits.

The study aims to investigate the efficient and adaptive market hypotheses for Islamic stock markets by employing a nonlinear unit root test (MS-ADF). The issue of nonlinear unit root test is germane because Nasr et al. (2016) and Cevik and Bugan (2018) found evidence in favor of nonlinearity in Islamic stock markets. It is well known that linear unit root tests have low power to reject the null hypothesis of a unit root in case of nonlinearity. There are two competing nonlinear modeling techniques; threshold models and the Markov-Switching model to address the issue. On the other hand, Maitland-Smith and Brooks (1999) found out that Markov-Switching models outperform threshold models when the variables under study are non-stationary. Similarly, by using Monte Carlo simulations, Kruse et al. (2012) found that the MS-ADF unit root test has higher power than threshold unit root tests. To the end, we employ the MS-ADF unit root test to examine the validity of the AMH in the Islamic stock markets. To the best of our knowledge, this study is the first attempt to investigate regime-dependent weak-form efficiency in the global Islamic stock markets via the MS-ADF test. The MS-ADF test also allows us to examine the validity of EMH

and AMH simultaneously.

The remainder of the paper is organized as follows. The next section presents the literature review. Section 3 presents the econometric methodology. In Section 4, we report the empirical results and concludes.

A. Literature Review

Numerous previous studies have focused on market efficiency testing several versions of the EMH. Some focus on market efficiency in the energy markets (Khediri & Charfeddine, 2015; Ghazani & Ebrahimi, 2019), bond markets (Charfeddine et al., 2018), stock markets (Alvarez-Ramirez et al., 2012; Urquhart & Hudson, 2013; Hiremath & Kumari, 2014; Rodriguez et al., 2014; Xiong et al., 2019), commodities markets (Shahid et al., 2019a), cryptocurrencies (Khursheed et al., 2020) and foreign exchange markets (Charles et al., 2012) within the framework of AMH.

To examine the weak-form EMH of spot and future energy markets, Khediri & Charfeddine (2015) used rolling samples and the wild bootstrap Variance Ratio tests. They found that the efficiency of energy markets is not uniform over time which supports the adaptive market hypothesis. Ghazani & Ebrahimi (2019) applied the automatic portmanteau and generalized spectral tests to investigate the validity of the EMH or AMH for daily returns on the three benchmark crude oils (Brent, WTI, and OPEC) over the period is from 2003 to 2018. They find that market conditions for WTI and Brent are consistent with the implication of the AMH, but not OPEC basket data. Using a time-varying approach to examine bond market efficiency in the U.S., the U.K., South Africa, and India, Charfeddine et al. (2018) found evidence in favor of the AMH in characterizing the behavior of government bond returns. Likewise, Shahid et al. (2019a) hold a similar view for the behavior of commodity markets after they examine commodity (gold, silver, and metal) market efficiency from 1992 to 2016 via linear time series models (variance ratio test, runs test, and autocorrelation test). Charles et al. (2012) evaluate time-varying return predictability of major foreign exchange rates over the period from 1974 to 2009 by applying the wild bootstrap automatic variance ratio test, generalized spectral test, and Dominguez–Lobato consistent tests. Their findings suggest that the return predictability of foreign exchange rates varies over time depending on market conditions. Khursheed et al. (2020) examined the AMH in cryptocurrency markets (such as bitcoin, Monaro, litecoin, and steller) using generalized spectral, Dominguez-Lobato, and the automatic portmanteau test for the period of 2014–2018 and concluded that the predictability varies over time.

There is a growing literature that investigates the AMH in conventional stock markets. Alvarez-Ramirez et al. (2012) analyzed the time series of the Dow Jones Industrial Average (DJIA) from 1929 to 2012 via entropy concepts to examine market efficiency within the AMH framework. They concluded that market efficiency varies continuously over time and across markets, which is consistent with the AMH. To examine whether the AMH is adequate in explaining the behavior of the stock returns in developed stock markets (U.S., U.K., and Japan), Urquhart and Hudson (2013) used a range of linear and nonlinear tests. They analyzed the daily prices of three long-standing stock market indices, the DJIA, FT30, and TOPIX, and concluded that the AMH provides a better description of the behavior of stock markets. Similarly, Hiremath and Kumari (2014) found evidence in favor of the AMH in the Indian stock market. Rodriguez et al. (2014) studied the random walk hypothesis for the U.S. stock market with a daily frequency of DJIA using data from 1929 to 2012. The detrended fluctuation analysis (DFA) implemented over a rolling window method indicates that the stock market responds to changing conditions, from economics to social shocks, which is in line with the adaptive market hypothesis. For the Chinese stock market, Xiong et al. (2019) examined the validity of the four calendar effects (Monday, January, turn of the month, and Chinese Lunar New Year) over time. They concluded that the AMH gives a better explanation for market dynamics in the Chinese stock market.

The studies that focus on Islamic stock markets generally examine the weak form of efficiency. However, Charles et al. (2017) investigated the conventional and Islamic stock market in terms of the AMH framework. However, Al-Khazali and Mirzaei (2017) and Shahid et al. (2019b) focused on anomalies in Islamic stock markets. Charles et al. (2017) explored the degree of return predictability of Dow Jones Islamic and conventional size and sector-indices from 1996 to 2013 by using the automatic portmanteau and variance ratio tests. Their results showed that all return series could be predictable in several sub-periods and this finding provides evidence in favor of the AMH. Al-Khazali and Mirzaei (2017) investigated the time-varying properties of calendar anomalies (Monday, weekly, and January effects) in eight Dow Jones Islamic indices for the periods of 1996-2015. They employed the stochastic dominance analysis and found the calendar anomalies exhibit time-varying behavior and this result is consistent with the AMH. Shahid et al. (2019b) examine the behavior of the Ramadan effect in the emerging market of Pakistan. The study included a sample of 107 companies from January 1996 to December 2015. They concluded that the

Ramadan effect evolves which is consistent with AMH.

Taken together, these studies support the notion that the AMH better describes the behavior of stock markets than the EMH.

B. Econometric Framework

A unit root in the stock prices is closely related to the weak-form market efficiency. Therefore, we start with the following the augmented Dickey and Fuller (ADF) unit root test suggested by Dickey and Fuller (1979):

$$\Delta p_t = \mu + \rho p_{t-1} + \sum_{k=1}^l \alpha_k \Delta p_{t-k} + \varepsilon_t \quad (1)$$

where Δp_t is the first difference of the Islamic stock market index and ε_t is the innovation process. The null hypothesis of nonstationary ($\rho = 0$) is tested against the alternative hypothesis of a stationary process ($\rho < 0$) by using a t -test for the autoregressive parameters, where the latter has a nonstandard distribution under the null hypothesis.

ADF unit root test is restrictive in practice because several factors such as structural breaks and market frictions, etc., may cause the stock market to exhibit regime-switching properties. Empirical studies show that the ADF test exhibits low performance to reject the null of nonstationarity when the series exhibits regime-switching properties (Nelson et al., 2001; Kanas and Genius, 2005; Holmes, 2010). Therefore, the MS-ADF unit root test suggested by Hall et al. (1999) can be used:¹

$$\Delta p_t = \mu(s_t) + \rho(s_t) p_{t-1} + \sum_{k=1}^l \alpha_k(s_t) \Delta p_{t-k} + \varepsilon_t$$

$$\varepsilon_t \sim \text{NID}\left(0, \sum(s_t)\right) \quad (2)$$

where s_t is the state variable, $\mu(s_t)$, $\rho(s_t)$, and $\alpha(s_t)$ are regime-dependent parameters and ε_t is the innovation process. It is assumed that the stock market index pursues a two-regime Markov process and the unobserved regime variable, s_t , evolves according to a first-order Markov-Switching process described in Hamilton (1994). We estimate Equation (2) via the maximum likelihood method based on the Expectation-Maximization (EM) algorithm discussed in Hamilton (1994). In the MS-ADF test, the null hypothesis of stationarity ($\rho = 0$ for $s_t = 1$ and 2) is tested against the alternative of non-stationarity ($\rho < 0$ for $s_t = 1$ and 2).

Note that we allow the volatility of stock price to switch across the

¹ We also considered using the MS-ADF test with the deterministic trend but this model did not have a better fit.

regimes. Shi (2013) showed that the MS-ADF test results are very sensitive to error variance specification and allowing the regime-dependent error variance substantially increases the power of the test. However, the MS-ADF unit root test provides a regime-dependent test, the results of which allow us testing both EMH and AMH simultaneously.

Nasr et al. (2016) and Cevik and Bugan (2018) showed that the Islamic stock market index exhibits regime-switching properties; as such, we also investigate the presence of nonlinearity in the Islamic stock market index using the Markov-Switching specific test. Although there has been extensive literature for the Markov-Switching specific linearity tests, most are computationally intensive (See Hansen, 1992; Garcia, 1998; Cho and White, 2007 and Carrasco et al., 2009). Di Sanzo (2009) proposed a testing methodology that depends on a bootstrap resampling procedure to determine whether Markov-Switching models better describe the data. Monte Carlo simulation results indicated that the testing methodology outperforms the test suggested by Hansen (1992) and Carroasco et al. (2009). Di Sanzo (2009) indicated that this testing procedure can be easily computed and gives consistent results when the sample size is small.

The bootstrap based LR test consists of four steps (Cevik et al., 2020). The standardized residuals from the linear model are obtained in the first step. The second step requires the calculation of the LR test as follows:

$$LR = 2[L(\theta) - L(\theta_r)] \quad (3)$$

where $L(\theta)$ and $L(\theta_r)$ are the log-likelihood values for the Markov-Switching model and the linear model respectively and r represents the number of restrictions. The third step consists of creating bootstrap sample and error terms via estimated parameters of the linear model. In the last step, we calculate the LR^* test statistic by using the bootstrap sample, and steps 3 and 4 are repeated 499 times.² In this way, we obtain the distribution of the LR^* statistic and compute the bootstrap p -value as $p_B = \text{card}(LR^* \geq LR)/499$ where the bootstrap p -value indicates the fraction of LR^* values which are greater than the observed value, LR .

We follow Kanas and Genius (2005) and use Monte Carlo simulations to obtain critical values since the distribution of the MS-ADF test does not follow the standard distribution. As in Kansas and Genius (2005) and Cevik and Dibooglu (2013), we generate the p -values for the rejection of the null

² As in Di Sanzo (2009), the numbers of repetitions are chosen as 499 times

hypothesis by using 1000 repetitions.

C. Data and Empirical Results

We use daily data for three major Islamic stock markets; world (Dow Jones Islamic Market Index- DJIM), developed (Dow Jones Islamic Developed Markets Index-DJID), and emerging (Dow Jones Islamic Market World Emerging Markets Index-DJIE) that are obtained from *DataStream* from 1996 to 2019. The total number of observations is 6261.

The descriptive statistics in Table 1 show that all stock market indices provide a positive mean return during the sample period. The highest mean returns are obtained from the DJID market, whereas the DJIE market provides the lowest mean return during the sample. According to standard deviations, the DJIE has the highest volatility. Skewness and kurtosis values suggest that all return series have leptokurtic distribution. The null hypothesis of normality is rejected at the 1% significance level for all return series according to the Jarque-Bera test.

Table 1: Descriptive Statistics

	DJIW	DJID	DJIE
<i>n</i>	6261	6261	6261
Mean	0.025	0.026	0.016
Std. Dev.	0.979	1.018	1.243
Skewness	-0.382	-0.370	-0.359
Kurtosis	10.275	13.030	9.389
Jarque-Bera	13957.6 [0.000]	26388.9 [0.000]	10784.76 [0.000]

Notes: The figures in square brackets show the probability (*p*-values) of rejecting the null hypothesis.

The Pearson correlation analysis results that are presented in Table 2 show that the correlation coefficients for the return series are high and statistically significant at the 1% level. Also, the highest correlation coefficient occurs between the world and developed Islamic stock market where the correlation coefficient is 97%.

Table 2: Correlation Results

	DJIW	DJID	DJIE
DJIW	1.000		
DJID	0.970***	1.000	
DJIE	0.597***	0.542***	1.000

Notes: *** indicates a statistically significant correlation at the 1% significance level.

We start the empirical analysis by utilizing linear unit root tests (the ADF and Phillips-Perron (PP) to obtain the integration order of the series. The linear unit root test results in Table 3 show that the null hypothesis of unit root cannot be rejected in levels. However, we reject the null hypothesis at the 1% significance level in the first differences of the series. The ADF and PP unit root test results are consistent with weak-form efficiency in global Islamic stock markets because the results indicate that the Islamic stock market indices exhibit random walk like behavior, which is consistent with weak-form efficiency.

Table 3: Linear Unit Root Tests Results

Indices	ADF		PP	
	Level	First Differences	Level	First Differences
DJIW	-1.353 (6) [0.606]	-34.055*** (5) [0.000]	-1.362 [0.602]	-68.531*** [0.000]
DJID	-1.210 (28) [0.672]	-14.263*** (27) [0.003]	-1.282 [0.640]	-71.868*** [0.005]
DJIE	-1.900 (29) [0.332]	-12.355*** (33) [0.000]	-1.629 [0.467]	-65.320*** [0.000]

Notes: The figures in parentheses are the optimal number of lags selected according to the AIC. The figures in square brackets show the probability (p-values) of rejecting the null hypothesis (non-stationarity). ***, **, and * indicate that the series in question is stationary at the 1%, 5%, and 10% significance level, respectively.

As mentioned above, conventional unit root tests have been extensively argued because they exhibit low performance rejecting the null of nonstationarity when the series exhibits nonlinear properties. Hence, we employ an LR test proposed by Di Sanzo (2009) to ascertain whether Islamic stock markets show regime-switching properties. We also calculate the conventional LR test to detect whether the MS-ADF model better describes the data than the linear ADF model. However, following conventional procedures for testing the Markov-Switching model is complicated because the transition probabilities in the MS-ADF model are not defined in the linear ADF model. Therefore, the asymptotic distribution for the test does not have standard χ^2 -distribution. To handle this problem, we use upper bond p -values suggested by Davies (1987).

We present the LR test results in Table 4. As in the linear ADF test, we choose the optimal lag length according to AIC in the MS-ADF test, and the null hypothesis of the linear ADF model is tested against the alternative of the two-state MS-ADF model in the LR test. The results in Table 4 indicate that the optimal lag length is 6 for DJIW and DJID and is 2 for DJIE. However, the null hypothesis of no regime-switching is strongly rejected for all Islamic stock indices according to Davies and Di Sanzo p -values. Hence, the two-state MS-ADF test seems to be more convenient for examining the stochastic properties of Islamic stock markets.

Table 4: LR Test Results

Indices	Lags	Log-Likelihood (H ₀)	Log-Likelihood (H _A)	χ^2 p -value	Davies p -value	Di Sanzo p -value
DJIW	6	20135.73	21116.55	0.000	0.000	0.000
DJID	6	19858.51	20929.70	0.000	0.000	0.000
DJIE	2	18691.26	19681.47	0.000	0.000	0.000

After confirming the existence of regime-switching in the global Islamic stock markets, we estimate the MS-ADF model. The classifying of regimes is a crucial task in the Markov-Switching model. We follow the literature and consider both the smoothed transition probabilities and estimated coefficients in identifying the regimes. The smoothed transition probabilities for both stock market indices presented in Figure 1 indicate that the first regime corresponds to high volatility periods in the global financial markets (such as 1996-97 South Asian crisis, 1998 Russian crisis, 2000 dot-com crisis, 2001 Enron scandal, and 2007-2008 the global financial crisis). Besides, the standard deviations of the first regime are higher than the second regime ($\sigma_1 > \sigma_2$) and hence we identify the first regime as “high volatility” whereas the second regime is called “low volatility” regime.

We present the MS-ADF test results for DJIW in Table 5. The estimated transition probabilities in Table 5 show that the low volatility regime is more permanent than the high volatility regime. In that respect, the probability of staying in a low (high) volatility regime at time t when the series is also in a low (high) volatility regime at time $t-1$ is 98.3% (96.7%). The mean duration of low and high volatility regimes is approximately 2.5 and 1.2 months, respectively.

Note that we cannot reject a unit root in the DJIW according to linear unit root tests. However, the results in Table 5 show a distinct picture since the simulated p -values suggest rejecting the null hypothesis of unit root at

the 1% level in the high volatility regime (p -values is 0.003) whereas it cannot be rejected at conventional significance level in the low volatility regime (p -values is 0.122). These results imply that DJIW is stationary only in the high volatility regime and hence the weak-form efficient market hypothesis cannot be validated for this regime because stock prices exhibit mean-reverting properties. These results are coherent with those in the existing literature (e.g. Alvarez-Diaz et al., 2014; Jawadi et al., 2015) that provide evidence against EMH in Islamic financial markets. However, we cannot reject the null hypothesis in the low volatility regime and hence stock prices tend to conform to random walk behavior in the second regime. This result provides evidence in favor of EMH in the low volatility regime. Overall, the regime-dependent unit root test results show that market efficiency is not valid all the time and it varies over the regimes; as such, these results lend support to the Adaptive Market Hypothesis.

Table 5: MS-ADF test results for DJIW

Panel A: Coefficients						
Parameters	High Volatility Regime			Low Volatility Regime		
	Coefficients	Std. error	p -value	Coefficients	Std. error	p -value
α	0.02419	(0.0086)		0.0029	(0.0017)	
α [p-value]	-0.0033	(0.0011)	[0.003]	-0.0002	(0.0002)	[0.122]
σ	0.0144	(0.0003)		0.0058	(0.0001)	
$\Sigma\rho_i$	-0.0577			0.01556		
Panel B: Transition Matrix						
	Regime 1		Regime 2			
Regime 1	0.983		0.033			
Regime 2	0.017		0.967			
Panel C: Regime Properties						
	Observation Number		Probability		Duration	
Regime 1	2035		0.325		37.00	
Regime 2	4220		0.674		75.36	
Panel D: Likelihood and Information Criteria						
	MS-ADF		ADF			
AIC	-6.731		-6.435			
BIC	-6.710		-6.427			
HQ	-6.738		-6.432			

Note: The simulated p -value is in square brackets. σ shows the standard error of the regression.

We present the MS-ADF model results for DJID in Table 6. The results in the bottom panel of Table 6 show the model information criteria and all model information criteria suggest the MS-ADF model better characterizes data than the linear ADF model. We find that the low volatility regime is more persistent than the high volatility regime according to the smoothed transition probabilities. The probability of remaining in a low volatility regime at time t when the series is also in a low volatility regime at time $t-1$ is 98.5%. On the other hand, the probability of remaining in a high volatility regime at time t when the series is also in a high volatility regime at time $t-1$ is 96.3%. The mean duration of low and high volatility regimes is approximately 2.8 and 1.2 months, respectively.

The simulated p -values indicate that the time series properties of DJID change over the regimes and the null hypothesis of a unit root can be rejected only in the high volatility regime. However, the null hypothesis cannot be rejected at conventional levels in the low volatility regime. These results have implications for market efficiency because the linear unit root test results provide strong evidence in favor of nonstationarity. The rejection of the null hypothesis in the low volatility regime indicates that the DJID index exhibits a mean-reversion in the high volatility regime and this result is not consistent with the conventional weak form of the EMH. On the other hand, the DJID index has random walk properties in the low volatility regime, and this finding consistent with the EMH. Overall, these results indicate that the AMH better describes the DJID index than the EMH because we find that the DJID stock market is not always efficient.

Table 6: MS-ADF test results for DJID

Panel A: Coefficients						
Parameters	High Volatility Regime			Low Volatility Regime		
	Coefficients	Std. error	p -value	Coefficients	Std. error	p -value
α	0.0245	(0.0092)		0.0025	(0.0019)	
α [p-value]	-0.0037	(0.0013)	[0.038]	-0.0002	(0.0002)	[0.175]
σ	0.0159	(0.0004)		0.0061	(0.0001)	
$\Sigma\rho_i$	-0.1344			-0.0095		

Panel B: Transition Matrix			
	Regime 1	Regime 2	
Regime 1	0.985	0.037	
Regime 2	0.015	0.963	

Panel C: Regime Properties			
	Observation Number	Probability	Duration
Regime 1	1770	0.283	37.41
Regime 2	4485	0.717	86.25

Panel D: Likelihood and Information Criteria		
	MS-ADF	ADF
AIC	-6.685	-6.347
BIC	-6.664	-6.338
HQ	-6.678	-6.344

Note: The simulated p -value is in square brackets. σ shows the standard error of the regression.

Finally, we present the MS-ADF model results for DJIE in Table 7. As in the other model results, we determine strong evidence in favor of the MS-ADF model rather than the linear ADF model according to model information criteria. The smoothed transition probabilities suggest that the high volatile regime is more persistent than the low volatility regime. In this manner, the probability of remaining in a low volatility regime at time t when the series is also in a low volatility regime at time $t-1$ is 97.3%. On the other hand, the probability of remaining in a high volatility regime at time t when the series is also in a high volatility regime at time $t-1$ is 98.9%. The mean duration of low and high volatility regimes is approximately 11.8 and 3.6 months, respectively.

Even if the null hypothesis of nonstationarity cannot be rejected according to conventional unit root tests, the MS-ADF test results tell us a different story. Because the simulated p -values indicate that while the null hypothesis is rejected at a 1% significance level in the high volatility regime, we can reject it at 10% significance level in the low volatility regime. These results imply that DJIE is stationary in both regimes and hence the weak-form of the efficient market hypothesis is not validated over both regimes because stock prices exhibit mean-reverting properties. These results are consistent with those in the existing literature (e.g. Alvarez-Diaz et al., 2014; Jawadi et al., 2015) that provide evidence against EMH in the Islamic

financial markets. These results are significant because we find deviations from market efficiency in Dow Jones Islamic World and Developed market in at least one regime and hence we can say that these two stock markets are in line with the AMH. On the other hand, neither EMH nor AMH seems to be valid for the Dow Jones Islamic Emerging Market. Furthermore, Ali et al. (2018) found that developed Islamic markets are more efficient than emerging Islamic markets.

Table 7: MS-ADF test results for DJIE

Panel A: Coefficients						
Parameters	High Volatility Regime			Low Volatility Regime		
	Coefficients	Std. error	p-value	Coefficients	Std. error	p-value
α	0.0216	(0.0083)		0.0060	(0.0032)	
α [p-value]	-0.0031	(0.0011)	[0.000]	-0.0007	(0.0004)	[0.060]
σ	0.0182	(0.0001)		0.0074	(0.0001)	
$\Sigma\rho_i$	0.194			0.146		
Panel B: Transition Matrix						
	Regime 1			Regime 2		
Regime 1	0.989			0.022		
Regime 2	0.011			0.973		
Panel C: Regime Properties						
	Observation Number	Probability		Duration		
Regime 1	4186	0.668		110.16		
Regime 2	2073	0.331		56.03		
Panel D: Likelihood and Information Criteria						
	MS-ADF			ADF		
AIC	-6.285			-5.971		
BIC	-6.272			-5.967		
HQ	-6.280			-5.969		

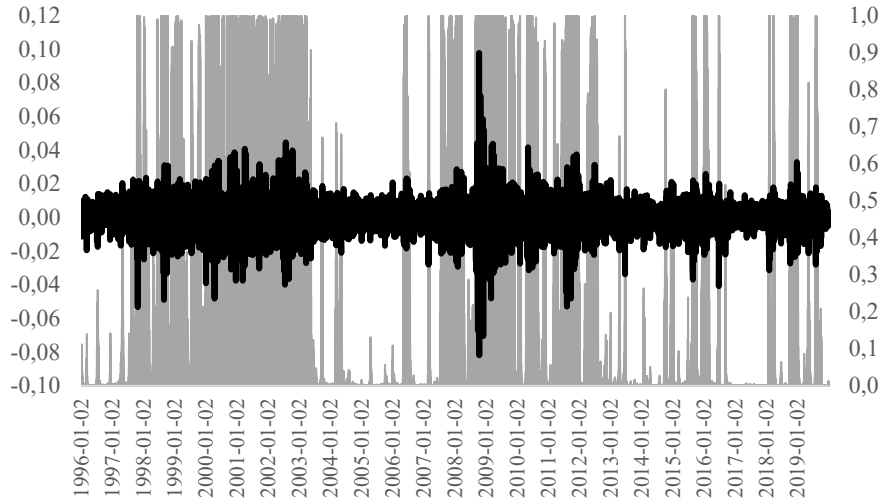
Note: The simulated p -value is in square brackets. σ shows the standard error of the regression.

The smoothed transition probabilities for the global Islamic markets are given in Figure 1. The results in Figure 1 show that the high and low volatility regimes are very similar for three global Islamic stock markets. Furthermore, the smoothed transition probabilities for the first regime

corresponds to the high volatile periods in the global financial markets (such as the 1996-97 South Asian crisis, 1998 Russian crisis, 2000 dot-com crisis, 2001 Enron scandal, and 2007-2008 the global financial crisis).

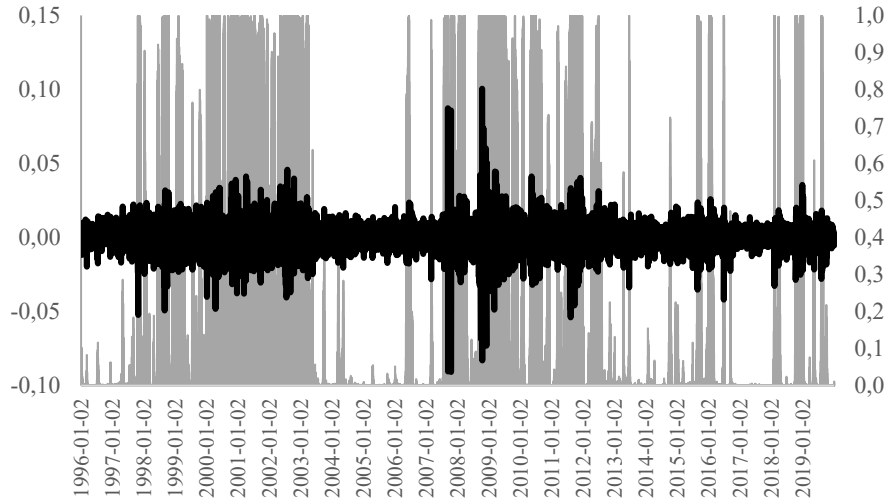
Figure 1: The Smoothed Transition Probabilities for High Volatility Regime

(a) DJIW



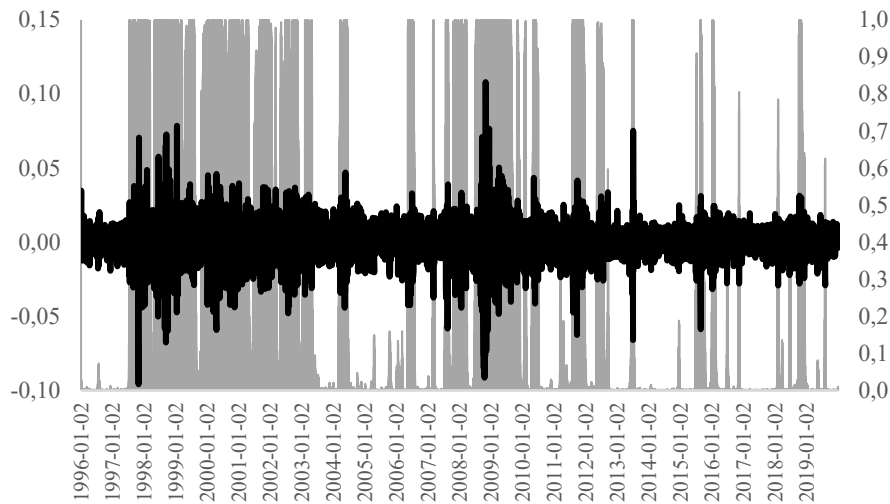
Note: The shaded areas are transition probabilities.

(b) DJID



Note: The shaded areas are transition probabilities.

(c) DJIE



Note: The shaded areas are transition probabilities.

Conclusions

The Efficient Market Hypothesis proposed by Fama (1970) has been extensively investigated in the literature because it is a cornerstone of standard finance and investor behavior. Therefore, there has been literature that focuses on investigating the EMH specifically in the conventional stock markets. However, the empirical results show that there is no consensus for the EMH in the literature because some studies have documented evidence in favor of EMH, while some studies deviate from the EMH.

Deviations from the EMH raised some doubts on the assumptions of the EMH, specifically the assumption of rational investor behavior. Moreover, several studies in the field of psychology and experimental economics focused on the limited rationality of investors; consequently, many biases and heuristics have been identified. At this point, the Adaptive Market Hypothesis (AMH) suggested by Lo (2004) has provided a reasonable bridge between EMH and behavioral finance theory. Specifically, Lo (2004 and 2005) suggested that the EMH cannot be valid all time, as such market efficiency varies over time according to stock market cycles (such as bearish and bullish regimes).

Although there is well-documented literature that examines the presence of EMH or AMH for the conventional stock markets, a limited number of studies focus on the Islamic stock markets. Because market efficiency is related to a well-functioning market, it is of great importance for

the efficient allocation of resources and also providing sustainable economic growth. Market efficiency is not only important for conventional stock markets but also for the Islamic stock market because the Islamic stock markets are gaining prominence. Hence, the motivation for investigating the efficiency of Islamic stock markets.

This study aims to examine nonlinearity and nonstationary in the global Islamic stock markets where the focus is on developed and emerging markets Islamic stock markets. We first use linear unit root tests and the null hypothesis of nonstationary cannot be rejected. Therefore, the linear ADF test result provides evidence in favor of EMH in Islamic stock markets. However, linearity test results show the existence of regime-switching properties in all Islamic stock market indices and the MS-ADF test confirms regime-dependence. As such, the MS-ADF test provides a better characterization of the behavior of price dynamics in the Islamic stock markets. The two-state regimes are identified as high volatility and low volatility regime. Moreover, MS-ADF test results indicate that the null hypothesis of a unit root can be rejected in the high volatility regime for the world and developed Islamic stock markets. However, we find evidence in favor of the random walk process for the low volatility regime. These findings indicate that the EMH is valid only in the low volatility regime for the world and developed Islamic stock markets. Finally, the Dow Jones Islamic Emerging index is found to be stationary over both regimes and this result confirms that the emerging Islamic market is not weak-form efficient. The evidence in favor of stationarity, specifically in the high volatility regime, can be explained by Shariah screening that is prone to making Islamic stock markets more stable and predictable specifically in high volatility regimes. These findings are consistent with empirical results documented in Ali et al. (2018) who indicate that the Islamic stock markets are more resistant to speculative activity than their conventional counterparts.



BIBLIOGRAPHY

- ALI, S., SHAHZAD, S. J. H., RAZA, N., & AL-YAHYAEE, K. H. (2018). Stock market efficiency: A comparative analysis of Islamic and conventional stock markets. *Physica A: Statistical Mechanics and Its Applications*, 503, 139-153.
- AL-KHAZALI, O., & MIRZAEI, A. (2017). Stock market anomalies, market efficiency and the adaptive market hypothesis: Evidence from Islamic stock indices. *Journal of International Financial Markets, Institutions*
-

and Money, 51, 190–208.

- ALOU, C., HKIRI, B., LAU, C. K. M., & YAROVAYA, L. (2016). Investors' sentiment and US Islamic and conventional indexes nexus: A time–frequency analysis. *Finance Research Letters*, 19, 54-59.
- ALVAREZ-DÍAZ, M., HAMMOUDEH, S., & GUPTA, R. (2014). Detecting predictable non-linear dynamics in Dow Jones Islamic Market and Dow Jones Industrial Average indices using nonparametric regressions. *The North American Journal of Economics and Finance*, 29, 22-35.
- ALVAREZ-RAMIREZ, J., RODRIGUEZ, E., & ESPINOSA-PAREDES, G. (2012). Is the US stock market becoming weakly efficient over time? Evidence from 80-year-long data. *Physica A: Statistical Mechanics and Its Applications*, 391(22), 5643–5647.
- BOUOUIYOUR, J., SELMI, R., & WO HAR, M. E. (2018). Are Islamic stock markets efficient? A multifractal detrended fluctuation analysis. *Finance Research Letters*, 26, 100-105.
- CARRASCO, M., HU, L., & PLOBERGER, W. (2009). Optimal test for Markov switching. *Econometrica*, 82(2), 765-784.
- CEVIK, E. I., & BUGAN, M. F. (2018). Regime-dependent relation between Islamic and conventional financial markets. *Borsa Istanbul Review*, 18 (2), 114-121.
- CEVIK, E. I., & DIBOGLU, S. (2013). Persistence and non-linearity in US unemployment: A regime-switching approach. *Economic Systems*, 37(1), 61-68.
- CEVIK, E. I., YILDIRIM, D. Ç., & DIBOGLU, S. (2020). Renewable and non-renewable energy consumption and economic growth in the US: A Markov-Switching VAR analysis. *Energy & Environment*, 0958305X2094403. doi:10.1177/0958305x20944035
- CHARFEDDINE, L., KHEDIRI, K. B., AYE, G. C., & GUPTA, R. (2018). Time-varying efficiency of developed and emerging bond markets: Evidence from long-spans of historical data. *Physica A: Statistical Mechanics and Its Applications*, 505, 632–647.
- Charles, A., Darné, O., & Kim, J. H. (2012). Exchange-rate return predictability and the adaptive markets hypothesis: Evidence from major foreign exchange rates. *Journal of International Money and Finance*, 31(6), 1607–1626.
- CHARLES, A., DARNÉ, O., & KIM, J. H. (2017). Adaptive markets hypothesis for

- Islamic stock indices: Evidence from Dow Jones size and sector-indices. *International Economics*, 151, 100–112.
- CHO, J., & WHITE, H. (2007). Testing for regime switching. *Econometrica* 75, 1671-1720.
- DAVIES, R. B. (1987). Hypothesis testing when the nuisance parameter is present only under the alternative. *Biometrika* 74:33–43.
- Di SANZO, S. (2009). Testing for linearity in Markov switching models: a bootstrap approach. *Statistical Methods and Applications*, 18: 153-168.
- DICKEY, D. A., & FULLER, W. A. (1979). Distribution of the estimators for autoregressive time series with a unit root. *Journal of the American Statistical Association*, 74, 427-431.
- FAMA, E. F. (1970). Efficient capital markets: A review of theory and empirical work. *The Journal of Finance*, 25(2), 383–417.
- FAMA, E. F., & FRENCH, K. R. (1988a). Dividend yields and expected stock returns. *Journal of Financial Economics*, 22: 3-25.
- GARCIA, R. (1998). Asymptotic null distribution of the likelihood ratio test in Markov switching models. *International Economic Review* 39:763-788.
- GHAZANI, M. M., & EBRAHIMI, S. B. (2019). Testing the adaptive market hypothesis as an evolutionary perspective on market efficiency: Evidence from the crude oil prices. *Finance Research Letters*, 30, 60–68.
- GUPTA, R., HAMMOUDEH, S., SIMO-KENGNE, B. D., & SARAFRAZI, S. (2014). Can the Sharia-based Islamic stock market returns be forecasted using large number of predictors and models? *Applied Financial Economics*, 24(17), 1147-1157.
- HALL, S. G., PSARADAKIS, Z., & SOLA, M. (1999). Detecting periodically collapsing bubbles: a Markov-Switching unit root test. *Journal of Applied Econometrics*, 14, 143-154.
- HANSEN, B. (1992). The likelihood ratio test under non-standard conditions: testing the Markov switching model of GNP. *Journal of Applied Econometrics* 7,61-82.
- HIREMATH, G. S., & KUMARI, J. (2014). Stock returns predictability and the adaptive market hypothesis in emerging markets: Evidence from India. *SpringerPlus*, 3(1), 428.
- HOLMES, M. J. (2010). Are Asia-Pacific real exchange rates stationary? A regime-switching perspective. *Pacific Economic Review*, 15(2), 189-
-

203.


- JAWADI, F., JAWADI, N., & CHEFFOU, A. I. (2015). Are Islamic stock markets efficient? A time-series analysis. *Applied Economics*, 47(16), 1686-1697.
- KANAS, A., & GENIUS, M. (2005). Regime (non)stationarity in the US/UK real exchange rate. *Economics Letters*, 87, 407-413.
- KHEDIRI, K. B., & CHARFEDDINE, L. (2015). Evolving efficiency of spot and futures energy markets: A rolling sample approach. *Journal of Behavioral and Experimental Finance*, 6, 67-79.
- KHURSHEED, A., NAEEM, M., AHMED, S., & MUSTAFA, F. (2020). Adaptive market hypothesis: An empirical analysis of time-varying market efficiency of cryptocurrencies. *Cogent Economics & Finance*, 8(1), 1719574.
- LO, A. W. (2004). The Adaptive Markets Hypothesis. *The Journal of Portfolio Management*, 30(5), 15-29.
- LO, A. W. (2005). Reconciling efficient markets with behavioral finance: The adaptive markets hypothesis. *Journal of Investment Consulting*, 7(2), 21-44.
- LO, A.W., & MacKinlay A. C. (1988). Stock market prices do not follow random walks: evidence from a simple specification test. *Review of Financial Studies*, 1: 41-66.
- MISHRA, A., MISHRA, V., & SMYTH, R. (2015). The random-walk hypothesis on the Indian Stock Market. *Emerging Markets Finance and Trade*, 51(5), 879-892.
- NASR, A. B., LUX, T., AJMI, A. N., & GUPTA, R. (2016). Forecasting the Volatility of the Dow Jones Islamic Stock Market Index: Long Memory vs. Regime Switching. *International Review of Economics and Finance*, 45, 559-71.
- NELSON, C. R., PIGER, J. & ZIVOT E. (2001). Markov regime switching and unit-root tests. *Journal of Business and Economic Statistics*, 19(4), 404-415.
- RODRIGUEZ, E., AGUILAR-CORNEJO, M., FEMAT, R., & ALVAREZ-RAMIREZ, J. (2014). US stock market efficiency over weekly, monthly, quarterly and yearly time scales. *Physica A: Statistical Mechanics and Its Applications*, 413, 554-564.
- SHAHID, M. N., JEHANZEB, M., ABBAS, A., ZUBAIR, A., & AKBAR, M. A. H. (2019a). Predictability of precious metals and adaptive market hypothesis. *International Journal of Emerging Markets, ahead-of-*


print(ahead-of-print).

- SHAHÍD, M. N., SATTAR, A., AFTAB, F., SAEED, A., & ABBAS, A. (2019b). Month of Ramadan effect swings and market becomes adaptive: A firm level evidence through Islamic calendar. *Journal of Islamic Marketing, ahead-of-print*(ahead-of-print). <https://doi.org/10.1108/JIMA-12-2017-0140>
- SHI, S. (2013). Specification sensitivities in the Markov-switching unit root test for bubbles. *Empirical Economics* 45, 697–713.
- SIMON, H. A. (1955). A Behavioral Model of Rational Choice. *The Quarterly Journal of Economics*, 69(1), 99–118.
- URQUHART, A., & HUDSON, R. (2013). Efficient or adaptive markets? Evidence from major stock markets using very long run historic data. *International Review of Financial Analysis*, 28, 130–142.
- XIONG, X., MENG, Y., LI, X., & SHEN, D. (2019). An empirical analysis of the Adaptive Market Hypothesis with calendar effects: Evidence from China. *Finance Research Letters*, 31.
- YÜCEL, A. G., & KÖSEOĞLU, A. (2020). Do participation banks contribute to economic growth? Time-series evidence from Turkey. *Bilimname*, 2020(42), 155-180.




GLOBAL İSLAMİ PAY PİYASALARINDA ADAPTİF PİYASA HİPOTEZİNİN TEST EDİLMESİ: MARKOV-SWITCHING ADF TESTİ

 Mehmet Fatih BUĞAN^a

 Emrah İsmail ÇEVİK^b

 Nüket KIRCI ÇEVİK^c

 Durmuş Çağrı YILDIRIM^d

Geniş Öz

Etkin Piyasa Hipotezi, piyasaya her gelen yeni bilginin hisse senedi fiyatlarına anında yansıtacağı, böylelikle yatırımcıların anormal getiri elde edemeyeceklerini varsayarak bilgi akışının önemini vurgulamaktadır. Etkin piyasa hipotezinin zayıf form, yarı güçlü form ve güçlü form olmak üzere üç farklı formu bulunmaktadır. Bu sınıflandırma, piyasadaki bilgi türlerine göre oluşturulmuştur. Buna göre, zayıf formda piyasa etkinliğine göre, hisse senedi fiyatları geçmiş fiyatların içerdiği tüm bilgileri içerir. Yarı güçlü piyasa etkinliği ile fiyatlar, halka açık tüm bilgileri yansıtırken etkin piyasa hipotezinin güçlü formda piyasa etkinliğine göre fiyatlar halka açık olan bilgilerin yanısıra özel bilgileri de (insider trading) yansıtır.

Etkin piyasa hipotezinin en önemli temel varsayımlarından birisi yatırımcıların yatırım kararlarında rasyonel hareket etmeleridir. Ancak, yapılan çok sayıda çalışmada, etkin piyasa hipotezi ile çelişen biçimde pay piyasalarındaki anomaliler, bazen getirilerin öngörülebilirliği ve yatırımcıların sınırlı rasyonelliği lehine kanıtlar bulunmaktadır. Ayrıca, psikoloji ve deneysel iktisat alanındaki çeşitli çalışmalar yatırımcıların rasyonaliteden sapmalarına odaklanmış ve sonuç olarak birçok önyargılı ve sezgisel davranış tespit edilmiştir. Bu sonuçlar, yatırımcıların yatırım kararlarında her zaman rasyonel davranmadıklarını ifade eden davranışsal

^a Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi, mbugan@gantep.edu.tr

^b Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi, eicevik@nku.edu.tr

^c Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi, nkcevik@nku.edu.tr

^d Prof. Dr., Namık Kemal Üniversitesi, dcyildirim@nku.edu.tr

finans yaklaşımının canlanmasına yol açmıştır.

Bu noktada Lo (2004) tarafından önerilen ve etkin piyasa hipotezi ile davranışsal finans arasında bir köprü oluşturan Adaptif Piyasa Hipotezi öne çıkmaktadır. Lo (2004), Simon (1955) tarafından ortaya atılan sınırlı rasyonalite kavramını evrimsel bir bakış açısıyla yeniden ele almıştır. Bu bakış açısı, davranışların doğal seleksiyon (ayıklanma) tarafından evrimleştiğini ima eder. Burada doğal seleksiyon bireysel olarak optimalin altında kalabilen ancak popülasyon perspektifinden bakıldığında optimal olan davranışları gösterir. Buna göre, davranışlar yalın bir şekilde değil büyük ölçüde içeriğe bağlı olarak ele alınır. Lo (2005), adaptif piyasa hipotezinin temellerini şu şekilde ortaya koymuştur: (i) kişisel çıkar, bireysel davranış karakterize eder; (ii) bireyler hatasız değildir; (iii) ortam rekabetçidir; iv) rekabet, bireyleri öğrenmeye ve uyum sağlamaya zorlar; (v) doğal seleksiyon, toplam piyasa sonuçlarını şekillendirir; (vi) evrim, nihai piyasa dinamiklerini belirler.

Finans alanındaki birçok model, yatırım stratejileri üzerinde önemli etkileri olan piyasa etkinliğine dayanmaktadır. Piyasa etkinliği sadece kaynak tahsisi perspektifi açısından önemli değildir, aynı zamanda yatırımcılar, akademisyenler ve düzenleyici otoriteler için de önemlidir ve konvansiyonel pay piyasaları için etkin piyasa hipotezini inceleyen detaylı bir literatür vardır. Bu bağlamda, son zamanlarda hızlı bir şekilde büyümekte olan ve dini duyarlılığı olan yatırımcılar için alternatifler sunan İslami pay piyasaları için de piyasa etkinliğini incelemek ilgi çekici hale gelmiştir. İslami finans piyasaları için etkin piyasa hipotezinin araştırılmasını önemli kılan ek faktörler vardır çünkü İslami portföylerin oluşma şekli öngörülebilirliğe belli bir derecede katkıda bulunabilir. İki aşamalı şer'i taramanın düşük kaldıraçlı, likiditesi az, varlığa dayalı ve daha az çeşitlendirilmiş portföyler ile sonuçlandığı bilinmektedir. Bu da İslami pay senedi fiyatlarının öngörülebilirliğinin artmasını sağlamaktadır.

Bu çalışma, doğrusal olmayan birim kök testi (Markov Switching - ADF) kullanarak İslami borsalar için etkin ve adaptif piyasa hipotezlerini araştırmayı amaçlamaktadır. Literatürde yer alan çalışmalar birlikte ele alındığında, adaptif piyasa hipotezinin pay piyasalarının davranışını etkin piyasa hipotezinden daha iyi açıkladığı fikrini desteklemektedir.

Bu çalışmada Dow Jones Islamic World Index – (DJIW), Dow Jones Islamic Developed Index – (DJID) ve Dow Jones Islamic Emerging Index – (DJIE) olmak üzere, üç büyük İslami hisse senedi piyasası için DataStream'den elde edilen ve 1996-2019 dönemini kapsayan günlük veriler kullanılmıştır.


Toplam gözlem sayısı 6261'dir.

Bu çalışma, özellikle gelişmiş ve gelişmekte olan İslami pay piyasalarını odağına alarak küresel İslami pay piyasalarındaki doğrusallık ve durağanlık durumlarını incelemeyi amaçlamaktadır. Öncelikle doğrusal birim kök testleri uygulanmış ve temel hipotez reddedilmemiştir. Bu nedenle, doğrusal ADF test sonucu İslami borsalarda etkin piyasa hipotezi lehine bulgulara ulaşılmıştır. Bununla beraber, doğrusallık testi sonuçları, tüm İslami borsa endekslerinde rejim değişim özelliklerinin varlığını göstermektedir ve Markov Switching - ADF testi rejime bağımlılığı doğrulamaktadır. Bu nedenle, Markov Switching - ADF testi İslami borsalarda fiyat dinamikleri davranışının daha iyi bir karakterizasyonunu sağlar. İki durumlu rejimler, yüksek volatilité ve düşük volatilité rejimi olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca Markov Switching - ADF test sonuçları, global ve gelişmiş İslami borsalar için yüksek volatilité rejiminde birim kökün temel hipotezinin reddedilebileceğini göstermektedir. Ancak çalışmada, düşük volatilité rejimi için rassal yürüyüş süreci lehine kanıtlar bulunmuştur. Bu bulgular, etkin piyasa hipotezinin sadece global ve gelişmiş İslami borsalar için düşük volatilité rejiminde geçerli olduğunu göstermektedir. Son olarak, Dow Jones Gelişmekte Olan İslami piyasalar endeksinin her iki rejimde de durağan olduğu görülmüş ve bu sonuç, gelişmekte olan İslami piyasanın zayıf formda etkin olmadığını teyit etmiştir. Yüksek volatilité rejiminde durağanlığın lehine olan kanıtlar, İslami pay piyasalarının özellikle yüksek volatilité rejimlerinde daha istikrarlı ve öngörülebilir hale getirmeye meyilli olan Şer'i taramayla açıklanabilir. Bu bulgular, İslami borsaların spekülâtif faaliyetlere konvansiyonel emsallerine göre daha dirençli olduğunu ifade eden Ali vd. (2018) ampirik sonuçları ile uyumludur.

Anahtar Kelimeler: İslami Ekonomi, Etkin Piyasa Hipotezi, Adaptif Piyasa Hipotezi, İslami Hisse Senedi Piyasaları, Markov-Switching ADF.



COVID 19'UN YARATTIĞI EKONOMİK ETKİLERLE MÜCADELEDE FELSEFESİ, ARAÇLARI VE KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİYLE İSLAMİ FİNANSMAN MODELİNİN ROLÜ

 Sabri Burak ARZOVA^a

 Bertaç Şakir ŞAHİN^b

Öz

COVID 19, dünya ekonomisi üzerinde yıkıcı bir etki yaratmıştır. Karantina önlemleri, tüketici ve yatırımcı güveninin azalmasıyla birlikte ülkeler küçülmüştür. İşletmeler faaliyetlerini durdurmuş ve işsizlik artmıştır. Bu dönemde geleneksel finansman araçlarının eksik yönleri ortaya çıkmıştır. Finansman faaliyetlerinde çevresel, sosyal ve ekonomik unsurlar denge içinde organize edilmelidir. Ancak geleneksel finansman faaliyetlerindeki borç alacak ilişkisi, çevresel ve sosyal unsurlara katkı sunsa da bu unsurlar arasında gerekli dengeyi kurabilecek yapıda değildir. İslami finansman modeli, sahip olduğu risk paylaşımı unsuru ve İslam dininin ilkelerinin oluşturduğu karakteristik özellikleri sebebiyle ekonomi, çevre ve sosyal dengeyi sağlayabilir. Bu çalışmada COVID 19 salgını ve sonrasındaki süreçte İslami finansman modelinin etkisi ele alınmış ve İslami finansman araçlarının kullanımına ilişkin öneriler sunulmuştur. Literatür incelemesi ve İslami finansman modelinin özellikleri göz önüne alındığında, COVID 19 süreci ve sonrası ekonomik toparlanmada İslami finansman modelinin dünya ekonomisine katkı sunabileceği yorumu yapılabilir. Salgın sebebiyle insanlar gelir kaybı yaşamış, kamu hizmetlerinde aksamalar meydana gelmiş ve ekonomide dijitalleşmenin etkisi artmıştır. İslami finansman modelinin kaynağını oluşturan İslami ahlak ekonomisi, finansman süreçlerinde toplumun çıkarlarını gözetirken sosyal ve çevresel unsurların da finansman kararlarında önemsenmesi ilkesini benimsemiştir. Ayrıca mikrofinansla uygun yapısı ve büyük potansiyele sahip İslami fintek uygulamaları ile İslami finansman modeli, COVID 19'un ekonomide yarattığı ihtiyaçlara uygun bir yapıdadır. Çalışmada İslami finansman araçları olan mudarebe, müşareke, sukuk, zekât ve

^a Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, burakarzova@marmara.edu.tr

^b Arş. Gör., Yıldız Teknik Üniversitesi, bertacsa@yildiz.edu.tr

tekafülün salgının etkilerine karşı uygulanması konusunda öneriler sunulmuştur.

Anahtar kelimeler: İslam Ekonomisi, İslami Finansman, COVID 19.



**THE ROLE OF THE ISLAMIC FINANCE MODEL WITH ITS PHILOSOPHY,
INSTRUMENTS AND CHARACTERISTIC FEATURES IN MITIGATING THE
ECONOMIC IMPACTS OF THE COVID 19**

COVID 19 has a devastating impact on the world economy. With the quarantine measures and the decrease in consumer and investor confidence, the economies of the country have shrunk. Businesses stopped their operations and unemployment increased. During the pandemic period, the shortcomings of traditional financing instruments emerged. In financing activities, environmental, social and economic factors should be organized in balance. Although the borrowing relationship in traditional financing activities contributes to environmental and social factors, it is not capable of establishing the necessary balance between these elements. The Islamic finance model can provide the economy, environment and social balance because of its risk sharing element and the characteristics of the principles of Islam. In this study, the effect of the Islamic financing model in the COVID 19 period and after the pandemic was examined. Then recommendations on the use of Islamic financing instruments against the economic effects of the pandemic were presented. Considering the literature review and the features of the Islamic financing model, it can be interpreted that the Islamic financing model can contribute to the world economy in the economic recovery during and after the COVID 19 process...

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



Giriş

Ekonomik faaliyetler toplulukların dini inancı, sosyal yapısı ve geleneklerinden etkilenmektedir. İslam dininin öğretileri de yeni bir finansman modelinin doğmasını sağlamıştır (Kutval, 2017). İslam dininin kutsal kitabı olan Kuran-ı Kerim’de “fazlalık, artış” gibi anlamları olan riba kavramı net bir dille yasaklanmıştır (Hammad, 1996: 297). Kuran-ı Kerim meallerinde, ayetlerde yer alan riba yasağı sebebiyle İslam iktisat geleneğinde bir karmaşa yaratmıştır. Bu teorik karmaşa içinde dini sebeplerle finansman süreçlerinde yer almayan kişi ve kurumları finansman sistemine dâhil etmek amacıyla özellikle dini kaynakları temel alan bir İslami finansman modeli ortaya çıkmıştır (Özdemir, 2019: 122). İslami finansman modeli özetle faaliyetlerinde faiz unsuru bulundurmuyarak, kâr ve zarara

katılım ile ortaklık esasını benimsemektedir. Ayrıca İslami finansman, İslam dininin uygun görmediği faaliyetlerin finansmanını ve belirsizliği (gharar) yasaklamaktadır (Cattelan, 2009: 385).

İslami finansman modeli yalnızca dini fonksiyonuyla değil sahip olduğu ekonomik ve sosyal fonksiyonlarıyla geleneksel finansman yöntemleri için önemli bir alternatif niteliği taşımaktadır. Bir mübadele aracı olarak görülen paranın faizli sistemde doğasının dışında bir metaya dönüştüğü ve bu durumun sosyoekonomik anlamda eşitsizliklere ve ekonomik dengesizliklere sebep olduğu görüşüne sahip İslam âlimleri ve ekonomistler bulunmaktadır (Sugözü vd., 2017: 231) . İslami finansman modeli yapısı itibariyle, sosyoekonomik durumu sebebiyle finansmana ulaşamayan kişilerin finanse edildiği, mikrofinansmana uygun finansman araçlarına sahiptir. İslam dininin temel ilkelerinin gerektirdiği ortaklık, paylaşım, farklı ekonomik gruplar arasındaki yardımlaşma gibi unsurlar İslami finansman modeline de sosyal bir amaç yüklemiştir (Asutay vd., 2013: 6). İslami finansmanın zekâtı finansman aracı olarak kullanması, tekafül sigortacılığı ile mikro sigortanın dayanışma ruhunun gerçekleştirilebilmesi ve kâr paylaşım ortaklığına dayalı finansman araçları ile İslami finansman modeli, mikrofinansman için uygun ilke ve araçlara sahiptir (Parlakkaya & Çürük, 2016: 18). İslami finansman modeli yalnızca ihtiyaç sahibi kişiler için değil toplumun tüm kesimleri ve ticari hayatın etkinliği için de kullanışlı bir modeldir. İslami finansman modelinde mevduat sahipleri aslında sermayedar olarak İslami finansman kuruluşunun finanse ettiği kişi ve kurumlarla ortaklık ilişkisi kurmaktadır. Ticaret dostu ve üretimi teşvik eden yöntemleri ile İslami finansman modeli ekonomiler için avantajları barındırmaktadır (Çakar, 2018: 85 - 86). İslami finansmanın sahip olduğu bir diğer sosyoekonomik avantaj ise İslami finansman modelinin inovatif yapısıdır. İslami finansman modeli, geleneksel finansman yöntemini reddeder. Dolayısıyla İslami finansman modeli, geleneksel finansman modelinden ayrışabilmek adına sürekli bir dönüşüm geçirmek zorundadır. İslami finansman modeli bu özelliği sayesinde yeni ortam ve finansman araçları kullanıcılara sunulabilir (Demirdöğen, 2020: 65).

Dünya, Aralık 2019'dan beri COVID 19 salgını ve bu salgının yarattığı dolaylı etkilerle mücadele etmektedir. John Hopkins Üniversitesi'nin verilerine göre korona virüs ailesinden olan COVID 19 virüsü sebebiyle 2 milyonun üzerinde kişi hayatını kaybederken, 100 milyondan fazla kişi enfekte olmuştur (John Hopkins University, 2020; WHO, 2019; Dong vd., 2020). Virüsün yüksek bulaşıcılık seviyesi ve sağlık sistemlerinin korunabilmesi için kısmi ya da tam karantina uygulamalarına geçilmiştir.

Karantina önlemleri, salgın ortamında tüketici ve yatırımcı güveninin azalması ve hastalığın yarattığı işgücü kaybı dünya ekonomisini olumsuz etkilemiştir. Dünya borsalarında yaşanan keskin düşüş, tedarik zincirindeki bozulma ve karantina önlemleri sonucunda işletmeler olumsuz etkilenmiş ve işsizlik oranları artmıştır (Ding vd., 2020: 1; McKibbin & Fernando, 2020: 2). OECD, üye ülkelerin işsizlik oranının salgın sebebiyle 2020 yılı sonunda %12 seviyelerinde olacağını tahmin ederken, IMF COVID 19 salgınının yaratacağı ekonomik etkinin 2008 krizinin ötesinde olacağını belirtmiştir. Ancak dünya ekonomisinin geldiği nokta düşünüldüğünde COVID 19 salgınının sebep olduğu ekonomik krizin büyük buhrandan bu yana dünyanın yaşadığı en büyük ekonomik kriz olduğu yorumu yapılabilir. (IMF, 2020a; OECD, 2020a).

COVID 19 salgını sürecinde ve salgın sonrasında ekonomik toparlanmanın nasıl sağlanacağı hayati bir konudur. Bu süreçte özellikle işini kaybetmiş kişiler ve finansal sıkıntılar yaşayan işyerlerinin finansmanı ile sağlık sisteminin ekonomik yapısı konunun uzmanları tarafından yeniden ele alınmaktadır. Bu çalışmada COVID 19 salgınının yarattığı ekonomik etkilere karşı alınacak önlemlerde ve salgın sonrası ekonomik yapının inşasında İslami finansman modelinin rolü incelenecektir. Bu amaçla öncelikle konuya ilişkin literatür özeti ortaya konmuş, salgının dünya ve Türk ekonomisi üzerindeki etkileri ele alındıktan sonra COVID 19 salgınında geleneksel finansman yöntemlerinin başarısı ve yeni bir finansman modeline olan ihtiyaç tartışılmıştır. Son olarak İslami finansman modelinin COVID 19 salgınındaki rolü incelenmiş ve İslami finansman araçlarının muhtemel kullanım alanlarına yer verilmiştir.

COVID 19 salgını insanlığın hayatı, devlet vatandaş ilişkisini, doğanın önemini ve tüm faaliyetlerin sosyal yönünü sorgulamasını sağlamıştır. Bu sorgulamanın ekonomik boyutu ise ekonomilerde yeterince önem verilmeyen ya da dünya ekonomisine adaptasyonunda tatmin edici bir seviyeye ulaşamamış bazı kavramların ön plana çıkmasına neden olmuştur. İslami finansman modelinin sosyal yönü, mikrofinans kavramıyla ilişkisi ve fintek süreçlerine uygunluğu literatür ve uygulayıcılar tarafından vurgulanmıştır. Bu çalışmada ise İslami finansman modeli bir bütün olarak ele alınmış ve bahsedilen kavramlar COVID 19 boyutuyla ele alınarak literatüre katkı sunmak amaçlanmıştır. Bu amaçla İslami finansman modelinin bahsedilen kavramlarla ilişkisinin, dünyanın COVID 19'un sebep olduğu ekonomik dönüşüme uyumunda sağlayacağı katkılar vurgulanmıştır. Ayrıca ekonomik krizlerin finansmanında geleneksel finansman uygulamaları ile İslami finansman modeli karşılaştırılarak salgının yarattığı ekonomik krizle mücadelede İslami finansman modelinin rolü ele alınmıştır.

Çalışmayı kendi içinde ikiye ayırmak mümkündür. İlk bölümde ekonomik krizlerin yapısı, ekonomik krizlerin finansmanında geleneksel finansman uygulamalarının sonuçları ve COVID 19 salgının yarattığı ekonomik dönüşüm ve bu dönüşümün gerekliliklerine değinilmiştir. Ardından ikinci bölümde İslami finansman modelinin özellikleri “İslami ahlak ekonomisi” temelinde anlatılmış ve salgının yarattığı krizle mücadele ile salgın sonrası yeni ekonomik düzende İslami finansman modelinin rolü ortaya konmuştur. Buraya kadar daha çok teorik ve felsefi açılardan incelenen COVID 19 sürecinde İslami finansman modelinin rolü, son bölümde finansman araçları açısından incelenerek uygulama boyutuyla ele alınmış, salgın süreci ve sonrasında İslami finansman araçlarının kullanımına yönelik öneriler oluşturulmuştur. Getirilen öneriler, konuya ilişkin literatürde gerçekleştirilecek sonraki çalışmalar ve uygulamaya katkı sağlayabilir.

A. Literatür

COVID 19 salgını birinci yılını doldururken, literatürde salgının ekonomik etkileri reel sektör ve finans sektörü açısından incelenmiştir. Tablo 1’de COVID 19’un finansal ve ekonomik etkilerinin incelendiği çalışmalar gösterilmiştir.

Tablo 1: COVID 19’un Ekonomik ve Finansal Etkilerine İlişkin Literatür

	Yazarlar	Yöntem	Sonuç
1	Huo & Qiu, 2020	Kümülatif anormal getiri hesaplaması ve panel regresyon.	Çalışmada karantina tedbirlerinin Çin’de borsaya olan etkisi incelenmiştir. Analiz sonucunda karantina haberlerinin borsayı olumsuz yönde etkilediği, özellikle perakende hisselerinin karantina haberlerine en sert tepkiyi verdiği sonucuna ulaşılmıştır.
2	Bartik vd., 2020	Anket.	COVID 19 salgınının Amerika Birleşik Devletleri’ndeki küçük işletmeler üzerindeki etkisinin incelendiği çalışmada 5.819 adet katılımcı bulunmaktadır. Katılımcıların %43’ü salgın sürecinde işyerlerini kapattıklarını belirtirken, ankete konu olan işletmeler çalışan sayılarını salgın öncesi döneme göre %40 oranında azaltmıştır.
3	Bell & Blanchflower,	İçerik analizi.	Çalışmada Amerika Birleşik Devletleri ve Birleşik Krallık’ın işgücü piyasası incelenmiştir. Analiz sonucunda

	2020		çalışmaya konu ülkelerde COVID 19'un işgücü piyasasına olan etkisinin büyük buhrandan 20 kat daha fazla olacağı ve salgından en çok eğitimsiz kişiler ile gençlerin etkilendiği yorumu yapılmıştır.
4	Erokhin & Gao, 2020	Toda Yamamoto nedensellik analizi.	Çalışmada 45 ülkede COVID 19 ile gıda güvenliği ilişkisi analiz edilmiştir. Nedensellik analizine göre Peru, Kolombiya ve Türkiye'de COVID 19 ile gıda kıtlığı arasında anlamlı bir ilişki vardır.
5	Elleby vd., 2020	Senaryo analizi.	Analiz sonucunda salgının tedarik zincirinde yarattığı olumsuz etki ve güvensizlik ortamının gıda güvenliğini tehlikeye soktuğu yorumu yapılmıştır. Senaryo analizine 2020 yılının sonunda göre dünyada süt üretimi %4- %7 arasında azalırken, et ve biyoyakıt fiyatları da düşecektir.
6	Baker vd., 2020	İçerik analizi, panel regresyon.	Çalışmada Amerika Birleşik Devletleri'nde harcama alışkanlıkları analiz edilmiştir. Analiz sonucunda salgın sürecinde Amerika Birleşik Devletleri vatandaşlarının harcama alışkanlıklarında önemli değişiklikler yaşandığı, özellikle perakende ve gıda harcamaları ile kredi kartı kullanımının arttığı sonucuna ulaşılmıştır.
7	Liu vd., 2020	Kümülatif anormal getiri hesaplaması ve panel regresyon.	22 ülkenin borsalarının COVID 19'dan nasıl etkilendiğinin analiz edildiği çalışmada, araştırmaya konu borsaların salgından olumsuz etkilenecek özellikle ilk aylarda sert düşüşler yaşadığı sonucuna ulaşılmıştır. Salgından en çok etkilenen borsalar Asya borsalarıdır.

Literatürde COVID 19'un ekonomik ve finansal açıdan yarattığı olumsuz etkiler analizlerle ortaya konmuştur. Bu dönemde borsalar önemli derecede kayıplar yaşarken, işletmeler karantina önlemleri sebebiyle nakit

sıkıntısı yaşamış ve işgücü piyasası olumsuz yönde etkilenmiştir. Hareketliliğin azalması, tüketim kaybı ve ülkelerin sınırlarını kapatması sonucunda dış ticaret rakamlarında düşüşler gözlenirken yatırımlar da azalmıştır. Bu dönemde hane halkı ve işletmeleri korumak amacıyla hükümet harcamalarında yaşanan artış bütçe açıkları ve enflasyona sebep olmuştur.

Bu çalışmada COVID 19'un ekonomik etkileriyle mücadelede İslami finansmanın rolü incelenmiştir. Literatürde özellikle İslami finansmanın ekonomik büyüme ve ticaret dostu yönü ile mikrofinansla uygun yapısı vurgulanmıştır. Ayrıca COVID 19 salgınının finansmanında İslami finansmanın rolünü inceleyen çalışmalar da mevcuttur.

Tablo 2: Literatürde İslami Finansman

	Yazarlar	Yöntem	Sonuç
1	Kalim vd., 2016	ARDL sınır testi	Çalışmada Pakistan'da 2006- 2013 yılları arasında İslami finansman araçları ile ekonomik büyüme arasındaki ilişki analiz edilmiştir. Analiz sonucuna göre Pakistan'da ekonomik büyüme ile İslami finansman araçları arasında arz yönlü bir ilişki vardır ve İslami finansman araçlarının kullanımı ekonomik büyüme üzerinde olumlu etkiye sahiptir.
2	Çakar vd., 2018	Johansen Eşbütünleşme ve Granger Nedensellik testi	Türkiye'deki kredi hacmi ile ekonomik büyüme ilişkisinin incelendiği çalışmada ekonomik büyümeden katılım bankalarının kredilerine doğru tek yönlü bir nedensellik ilişkisi tespit edilmiştir.
3	Tajgardoon vd., 2012	Granger Nedensellik Testi	Türkiye, Pakistan, Körfez ülkeleri ve Malezya'da 1980- 2019 yılları arasında İslami finansman ve ekonomik büyüme arasında kısa dönemli iki yönlü bir ilişki tespit edilmiştir.
4	Soeleman & Lestari, 2014	Nakit akış tahmin yöntemleri	Çalışmada İslami finansman araçları olan sukuk ve müşareke küçük ölçekli tarım üreticileri ve üretimin diğer unsurları açısından analiz edilmiştir. Analiz sonucunda özellikle sukukun başta üretici olmak üzere üretimin tüm tarafları açısından önemine vurgu yapılmıştır.
5	Franzoni &	Vaka analizi	Çalışmada Almanya ve Fas'taki İslami

	Ait Allali, 2018		bankalar incelenerek İslami finansman ve kurumsal sosyal sorumluluk ilişkisi ele alınmıştır. İslam dininin ilkeleri ve inananlara yüklediği sorumlulukların İslami finansman faaliyeti gerçekleştiren kurumlarda kurumsal sosyal sorumluluğu olumlu yönde etkilediği yorumu yapılmıştır.
6	Parlakkaya & Çürük, 2016	Teorik	Gerçekleştirilen mikrofinans faaliyetlerinin İslami ilkelerle uyumlaştırılması sonucunda gerçekleştirilen bu faaliyetleri İslami mikrofinans olarak adlandırmıştır. Çalışmada İslami mikrofinansın bir kredi işlemi olmadığını vurgulanmış ve İslami mikrofinansı murabaha ile alışveriş, mudarebe ve müşareke ile ortaklık karz-ı hasen ile tasarruf, zekât ile ekonomik sınıflar arasındaki para transferi ve tekafül ile sigortacılık olarak sınıflandırılmıştır.
7	Jamaruddin & Markom, 2020	Teorik	Çalışmada COVID 19 sonrası süreçte İslami fintek ürünlerinin önemi vurgulanmıştır. Salgın sonrası süreçte ekonomik düzende önemli bir role sahip olacağı düşünülen İslami finteklerle ilgili yasal düzenlemelerin hızla gerçekleştirilmesi gerektiği vurgulanmıştır.
8	Abdul-Rahman & Gholami, 2020	Teorik	COVID 19 salgını sonrası süreçte kâr zarar ortaklığına dayalı İslami finansman ürünlerinin zor durumdaki işletme ve hane halkının finansmanı için uygun olduğu vurgulanmış ve bu finansman araçları sayesinde salgın sonrası süreçte gelir dağılımı adaletinin sağlanacağı belirtilmiştir.
9	Widiarto & Emrouznejad, 2015	Veri zarflama analizi	Bu çalışmada Doğu Asya ve Pasifik Bölgesi, Ortadoğu ve Kuzey Afrika ile Güney Asya'daki İslami mikrofinansman kurumları ile geleneksel mikrofinans kurumları karşılaştırılmıştır. Doğu Asya ve Pasifik bölgesi dışında İslami mikrofinansman kurumlarının geleneksel mikrofinansman kurumlarına göre daha iyi bir performans göstermiştir.
10	Yücel & Köseoğlu,	Asimetrik nedensellik	Katılım bankalarının kullandığı kredilerdeki %1'lik artışın Türkiye'deki

2020	testi	ekonomik büyüme üzerinde %0,021'lik artış sağladığı sonucuna ulaşılmıştır.
------	-------	--

Tablo 2'de İslami finansman modelinin ekonomik etkilerinin incelendiği çalışmalara yer verilmiştir. Literatürde İslami finansman modelinin finansman süreçlerinde yaratacağı çeşitlilik, atıl fonların piyasaya kazandırılmasındaki rolü ve reel sektöre yaptığı katkı ile ekonomik büyümeye sunduğu destek vurgulanmıştır.

B. COVID 19 Salgınının Ekonomik Etkileri

Bu bölümde COVID 19'un dünya ekonomisinde yarattığı etki incelendikten sonra, salgının Türkiye ekonomisine etkisi ve alınan önlemler ele alınmıştır.

1. Salgın Döneminde Dünya Ekonomisi

COVID 19, dünyadaki tüm ülke ekonomilerini belli oranlarda etkilemiştir. Salgın şartları sebebiyle gelişmişlik durumu fark etmeksizin ülkelerin ekonomik değişkenlerinde keskin hareketler meydana gelmiştir.

Aralık 2019'da başlayan salgın sonucu dünya borsalarında keskin bir düşüş yaşanmıştır. 2020'nin ilk çeyreğinde S&P 500, Brezilya, Hong Kong, İtalya ve Japon borsalarında meydana gelen düşüş sırasıyla %34, %46, %25, %42, %31'i bulmuştur. Hükümet teşvikleri ve salgının şiddetindeki değişikliklere göre dünya borsaları dalgalanmalar yaşamaya devam etmektedir (Ding vd., 2020: 1).

Dünyada hâlihazırda var olan ticaret gerilimleriyle birlikte COVID 19'un ekonomik büyüme rakamları üzerindeki olumsuz etkisi sonucunda küresel ticaret zarar görmüştür. 2019 yılında küresel ihracatın 18,9 trilyon \$'lık bölümünü ihracat rakamları oluştururken, 19,2 trilyon \$ değerinde ihracat gerçekleşmiştir (WTO, 2020a). 2020 yılının ilk çeyreğinde küresel ticaret %2 oranında azalırken yılın ikinci çeyreğinde dış ticaret hacminde %14,3'lük bir düşüş meydana gelmiştir. Açıklanan son veri olan üçüncü çeyrekte ise karantina önlemlerinin hafifletilmesinin bir sonucu olarak ikinci çeyreğe göre bir toparlanma gerçekleşmiş ve küresel ticaret %4 azalmıştır. Kıtaların dış ticaret verileri Tablo 3'te yer almaktadır. Verilere göre salgından ihracatı en çok etkilenen kıta Güney ve Merkez Amerika olmuştur. Salgın çıkış yeri olan Asya kıtasının ihracatı üçüncü çeyrekte %2 artmıştır. İthalat rakamlarında da Güney ve Merkez Amerika'daki düşüş dikkat çekicidir (WTO, 2020a). Salgın döneminde perakende, ulaşım ve konaklama sektörlerinin gördüğü zarar sebebiyle hizmet ihracatı azalmış, karmaşık

tedarik zincirine sahip otomotiv ve elektronik sektörleri üretimde sorunlar yaşamıştır. Dünya Ticaret Örgütü salgının farklı senaryolarına göre dünya ticaretine ilişkin tahminlerde bulunmuştur. Bu tahminlere göre 2020 yılında dış ticaret hacmi %9,2 azalacak, 2021 yılında ise toparlanarak %7,2 artacaktır (WTO, 2020b)

Tablo 3: Kıtalara Göre 2020 Yılı Dış Ticaret Verileri (%)

Kıtalar	İhracat			İthalat		
	2020 1. Çeyrek	2020 2. Çeyrek	2020 3. Çeyrek	2020 1. Çeyrek	2020 2. Çeyrek	2020 3. Çeyrek
Kuzey Amerika	-0,6	-0,21	-0,4	-0,5	-0,21	-0,6
Güney ve Merkez Amerika	-0,2	-0,32	-0,11	-0,5	-0,23	-0,7
Avrupa	-0,5	-0,24	-0,2	-0,6	-0,22	-0,3
Asya	-0,7	-0,10	0,2	-0,4	-0,17	-0,6
Afrika ve Ortadoğu	-0,16	-0,39	-0,23	-0,4	-0,24	-0,13

Kaynak: (WTO, 2020a)

Salgın döneminde büyüme rakamlarında dalgalanmalar meydana gelmiştir. Dış ticaret verilerine benzer şekilde 2020 yılının ikinci çeyreğinde büyüme rakamları sert düşüşler yaşamış üçüncü çeyrekte ise toparlanmaya başlamıştır. Amerika Birleşik Devletleri 2020 yılının ilk çeyreğinde %5, ikinci çeyreğinde ise %31,4 küçülmüştür. Amerika Birleşik Devletleri üçüncü çeyrekte %33,1 oranında büyümüştür (Bureau of Economic Analysis USA, 2020). Avrupa Birliği 2020 yılının ilk çeyreğinde %3,3, ikinci çeyreğinde ise %11,4 küçülmüştür. Amerika Birleşik Devletleri'ne benzer şekilde Avrupa Birliği de üçüncü çeyrekte büyümüştür. Üçüncü çeyrekteki büyüme oranı %11,6'dır (Eurostat, 2020). Salgının başlangıç noktası olan Çin diğer ülkelerin aksine dünya ekonomisinin salgından en çok etkilendiği 2020 yılının ikinci çeyreğinde büyümüştür (Birinci Çeyrek: - %10 İkinci Çeyrek: %11,7, Üçüncü Çeyrek: %2,7) (Bureau of Economic Analysis China, 2020). OECD verilerine göre dünyanın en büyük ekonomisini oluşturan G 20 ülkeleri 2020 yılının ilk ayında %3,4 küçülmüştür. İkinci çeyrekte ise G20 ülkeleri 2008 krizinden beri en yüksek oranda daralmayı yaşamış ve %6,9 küçülmüştür (OECD, 2020b) IMF, 2019 yılında dünyanın %2,8 büyüdüğünü

hatırlatarak salgının etkisiyle 2020 yılında %4,4'lük bir küçülmeyi tahmin etmiştir. IMF'e göre salgının etkisinin azalması ve ekonomik toparlanmanın ardından dünya ekonomisi 2021'de %5,2 büyüyecektir veya büyümesi beklenmektedir (IMF, 2020b).

Küçülen ülkelerde işsizlik oranları da artış göstermiştir. Amerika Birleşik Devletleri'nde Ocak 2020'de %3,60 seviyesinde olan işsizlik oranı Nisan 2020'de %14'e yükselmiştir. Nisan 2020'den itibaren ekonomideki toparlanmayla birlikte işsizlik oranı düşmeye başlamış ve Kasım 2020'de %6,70 olarak gerçekleşmiştir. Avrupa Birliği'nde Ocak 2020'de işsizlik oranı %6,5 iken bu oran sene içinde en çok %7,8 olarak gerçekleşmiştir. Açıklanan en son veriye göre Avrupa Birliği'nin ekim ayı işsizlik oranı %7,6'dır. OECD ülkelerinin Ocak 2020 tarihi işsizlik oranı %5,2 iken bu oran Nisan 2020'de %8,7'ye yükselmiştir. Açıklanan en son veriye göre OECD ülkelerinin ekim ayı işsizlik oranı %7,1'dir (OECD, 2020c).

2. Salgın Döneminde Türkiye Ekonomisi

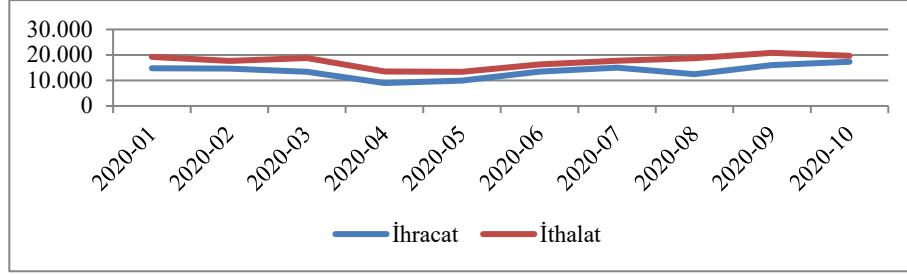
Türkiye Mart 2020'de tespit ettiği ilk vakanın ardından salgına karşı önlemler almıştır. Okullar kapatıldı, uluslararası uçuşlar durduruldu, kuaför, berber, kafe, restoranlar ve alışveriş merkezlerinin faaliyetlerine ara verildi, ülkedeki tüm etkinlikler iptal edildi. Özellikle yaz ayına kadar alınan önlemlerle üretim durma noktasına gelmiştir. Türkiye, kısmi karantınayı hafta sonu sokağa çıkma yasaklarıyla uyguladı. Ayrıca 65 yaş üstü ve 20 yaş altı kişilere sokağa çıkma yasağı getirildi. Önlemler özellikle 2020 yılının ikinci çeyreğinde bireysel tüketim alışkanlıklarına, istihdama ve üretim süreçlerine zarar vermiştir. 2020 yılının ilk çeyreğinde %4,4 büyüyen Türkiye, yılın ikinci çeyreğinde %9,9 küçülmüştür. Ekonominin salgından en çok etkilendiği yılın ikinci çeyreğinde sanayi sektörü %16, hizmet sektörü ise %25 küçülmüştür. Gıdaya olan talebin bir sonucu olarak tarım sektörü %2 artmıştır. Ayrıca bu dönemde ithalat %6,3, ihracat ise %35 azalmıştır. Türkiye İstatistik Kurumu'nun (TÜİK) açıkladığı son verilere göre Türkiye ekonomisi 2020'nin üçüncü çeyreğinde %6,7 büyümüştür. Bu dönemde sanayi, tarım ve hizmet sektörleri de artmıştır (sırasıyla %8, %6,2, 0,8). 2020 yılının üçüncü çeyreğinde ithalat %15,8 artarken ihracat ise %22,4 oranında azalmıştır (TÜİK, 2020).

Alınan tedbirler ve ekonomideki dengenin bozulması sonucunda kamu harcamaları ve bütçe açığı artmıştır. 2020 Ocak- Ekim merkezi yönetim bütçe açığı 145 Milyar TL seviyesine gelmiştir (2019: 68 Milyar TL, 2018: 50 Milyar TL, 2017: 25 Milyar TL, 2016: 4 Milyar TL). 2020 yılının ilk 10 ayındaki bütçe açıklarının yaklaşık 87 Milyar TL'lik kısmı mart ve nisan

aylarında gerçekleşmiştir (HMB, 2020).

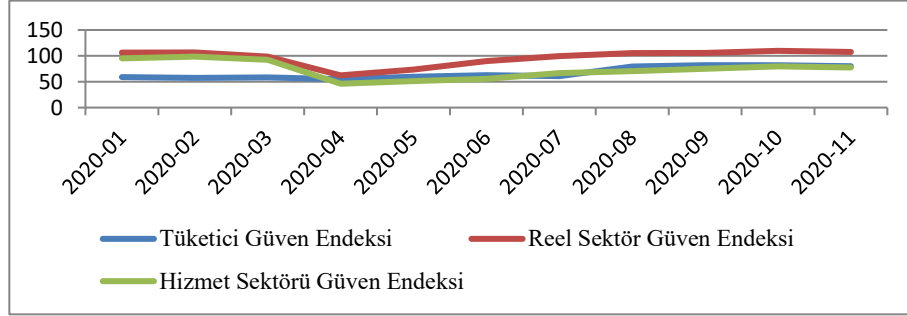
Şekil 1 ve Şekil 2'de Türkiye'nin 2020 yılındaki dış ticaret verileri ile ekonomiye olan güveni ortaya koyan güven endeksleri yer almaktadır. Salgının şiddetinin arttığı ve kısmi kilitlemelerin uygulandığı Nisan ve Mayıs aylarında Türkiye'nin dış ticareti olumsuz etkilenmiştir. Türkiye ekonomisinde üretim ve güven, salgın nedeniyle Nisan 2020'de keskin bir şekilde düşmüştür. Ekonomi paydaşlarının risk algısı ve kamu borcu Nisan 2020'de artmıştır. Kısıtlamaların hafifletilmesi ve alınan ekonomik önlemlerin sonucunda göstergeler Haziran 2020'den itibaren yeniden yükselişe geçmiştir.

Şekil 1: Türkiye'nin Dış Ticaret Verileri (Milyon Dolar ABD)



Kaynak: (TÜİK, 2020)

Şekil 2: Güven Endeksleri



Kaynak: (TÜİK, 2020)

Yılın ilk ayında 75 ile 77 arasında bir değerde olan imalat kapasite kullanım oranı Nisan 2020'den itibaren 60'lı seviyelere düşmüştür. Haziran 2020 tarihinden itibaren oran artarak 70'li seviyelere ulaşmıştır (EVDS, 2020). Salgın döneminde alınan işten çıkarma yasağı işgücü istatistiklerine yansımış ve salgın döneminde işsizlik oranında önemli bir değişim gerçekleşmemiştir.

3. COVID 19'un Ekonomik Etkilerine Karşı Alınan Önlemler

Başta Merkez Bankası, hükümet ve Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurulu (BDDK) olmak üzere ilgili kurumlarca COVID 19'un ekonomik etkilerine karşı önlemler alınmıştır. Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası 17 Mart, 31 Mart ve 17 Nisan 2020 tarihlerinde aldığı önlemleri duyurmuştur. TC Merkez Bankası bu önlemleri dört ana başlıkta toplamıştır: Bankaların likidite yönetiminde esneklik sağlanması, reel sektöre nakit akışının sağlanması ve ihracatçı firmaların desteklenmesi, ihracatçı firmaların reeskont kredileriyle desteklenmesi ve Devlet İç Borçlanma Senetleri piyasasının desteklenmesidir. Bankaların likidite yönetiminin rahatlatılması amacıyla bankalara gerekli tüm likiditenin sağlanacağı belirtilmiş, mevcut repo ihalelerine ek olarak vadesi 91 güne kadar olan likidite repo ihalelerinin sağlanabileceği açıklanmıştır. Açık Piyasa İşlemleri ile piyasa yapıcı bankalara sunulan likidite imkânında artışa gidilmiştir. Dolar karşılığı swap ihalelerine ek olarak altın ve Euro karşılığı swap ihaleleri açılmıştır. Reel sektöre nakit akışının sağlanması ve ihracatçı firmaların desteklenmesi için reel kredi büyüme koşullarını yerine getiren bankaların yabancı para zorunlu karşılık oranlarında 500 baz puan indirim yapılmıştır. Buna ek olarak 150 baz puanın altında faiz oranından bir hafta vadeli repo ihalesi ile ve 100- 150 baz puanın altında faiz oranları üzerinden Dolar, Euro ve altın karşılığı swap ihaleleri ile likidite sağlanmıştır. İhracatçı firmaları desteklemek için reeskont kredilerinin (vadesi 30.06.2020 tarihine kadar gelecek krediler) geri ödeme süresi 90 güne kadar uzatılmış ayrıca mevcut reeskont kredisi vadeleri kısa vade için 240 güne uzun vade içinse 720 güne uzatılmıştır. İhracatçı firmalar için toplamda 60 Milyar TL değerinde reeskont kredisi imkanı sunmuştur. "17 Nisan 2020 tarihinde, 2020 yılı Para ve Kur Politikası metninde 2020 yılı için TCMB analitik bilanço aktif toplamının azami %5'i olarak belirlenmiş olan APİ portföyü nominal büyüklüğünün, TCMB analitik bilanço aktif toplamına oranı azami %10 olarak güncellenmiştir". Piyasa Yapıcı Bankaların İşsizlik Fonu'ndan aldığı Devlet İç Borçlanma Senetleri'ni TC Merkez Bankası'na satma imkânı tanınmıştır (MB, 2020).

Cumhurbaşkanlığı tarafından gerçekleştirilen COVID 19'la Mücadele Eşgüdüm Toplantısı'nın ardından ekonomik önlem paketi açıklanmıştır. Bu paket kapsamında (TCCB, 2020);

- Hizmet sektörü için SGK primleri ile KDV tevkifatının Nisan, Mayıs ve Haziran ödemeleri 6 ay süre ile ertelenmiştir.
- Konaklama Vergisi'nin uygulaması ertelenmiştir.

- Havayolu taşımacılığında KDV oranı indirilmiştir.
- Salgın sebebiyle nakit akışı bozulan firmaların bankalara olan kredi borçları ertelenmiştir.
- İhracatçıya stok finansmanı desteği verilmiştir.
- Esnaf ve sanatkârların kredi ödemeleri 3 ay süre ile ertelenmiştir.
- Kredi Garanti Fonu'nun limiti 50 Milyar TL'ye yükseltilmiş ve KOBİ'lere destek sağlanmıştır.
- Kısa çalışma ödeneği devreye alınmıştır.

Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurulu da 17 Mart 2020 ve 19 Mart 2020 tarihlerinde aldığı kararlarla salgın sürecinde donuk alacakların gecikme süresi ve finansal kuruluşların özel karşılık ayırdığı temerrüt sürelerini uzatmıştır. Ayrıca konut, taşıt ve tüketici kredilerinde kredi tutarının krediye konu varlığa oranı arttırılmıştır (BDDK, 2020).

C. COVID 19 Salgınında Geleneksel Finansman Araçlarının Kullanımı ve Alternatif Finansman İhtiyacı

COVID 19, yarattığı etkilerle dünya için bir halk sağlığı sorununun ötesinde sorunlara sebep olmaktadır. Salgının yarattığı şok etkisi, belirsizlik ve alınan önlemler ülke ekonomilerinde büyük yıkımlar yaratmıştır. Ekonomik bozulma sonucunda işyerlerinin kapanması ve işsizlik oranında yaşanan artış, küresel ekonomik krizin daha da derinleşmesine ve sosyal sorunların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır (IMF, 2020b). Bu dönemin en önemli tartışma konularından biri de geleneksel finansman araçlarının salgının ekonomik etkilerine karşı ne ölçüde etkili olduğu ve salgın sonrası nasıl bir finansman düzeninin kurulacağıdır.

Dünya, 2008 küresel finans krizinin ardından tarihin en büyük krizlerinden biriyle karşı karşıyadır. Bahsedilen iki finansal kriz ekonomiler üzerinde benzer etkiler yaratmış olsa da 2008 krizi ile COVID 19 salgınının yarattığı ekonomik krizin kaynakları birbirinden farklıdır. Ekonomiler üzerindeki riskler içsel ve dışsal sebeplerden kaynaklanmaktadır. İçsel riskler sistemin kendisinden kaynaklanan risklerken oluşurken, dışsal riskler ise ekonomi dışı unsurların yarattığı risklerdir (SRC, 2013). 2008 krizi sistemin içinden kaynaklanan sebeplerden meydana gelmiş ve finans sektöründen başlayarak tüm ekonomiyi etkilemiştir. COVID 19 salgınının yarattığı kriz ise dışsal risk unsurlarının oluşturduğu ve daha çok reel sektörü etkileyen bir krizdir. IMF tarafından gerçekleştirilen bir çalışmada içsel risk unsurları sebebiyle gerçekleşen krizlerle dışsal risk unsurları sebebiyle gerçekleşen krizler karşılaştırılmıştır. Çalışma sonuçlarına göre dışsal unsurların yarattığı krizlerin kısa vadede daha yıkıcı etkileri olsa da bu

krizlerdeki toparlanma daha çabuk olmaktadır. İçsel unsurların sebep olduğu krizlerde ise toparlanma daha zordur (IMF, 2009). Dolayısıyla salgın etkisini kaybettiğinde ekonomik toparlanma hızlı bir şekilde gerçekleşecektir. Ancak burada önemli olan konu salgın süreci ve sonrasında nasıl finanse edileceğidir.

İslami finansmanın reddettiği klasik faizli borç alacak ilişkisinin hacmi arttıkça ekonomi üzerindeki riskler de artmaktadır. Devletler, hane halkı ve işletmeler üzerindeki borç yükü artışı krizleri derinleştirmektedir. Tasarruf, borçlanma ve harcamalar arasında ekonomik durgunlukla sonuçlanan bir ilişki mevcuttur. Özellikle klasik finansmanın düzenlemelerle birlikte sistematik bir şekilde sunulduğu 1980'li yıllardan itibaren yüksek gelir grubunun ekonomilerdeki payı artmıştır. Gelir dağılımında adaletsizlik yaratan mevcut finansal sistem, uzun vadede ekonomik durgunluğa da sebep olmaktadır. Tasarruf sahipleri ile borçlananlar arasındaki ilişki, yarattığı kısır döngü sonucunda uzun vadede gelir dağılımında adaletsizliğe sebep olurken ekonomik aktivitelere de zarar vermektedir. Tasarruf sahipleri, tasarruflarını faiz geliri için finansman kurumlarında değerlendirirken tüketim ve yatırımlarının önemli bir bölümünden vazgeçmektedir. Borç alanlar da borçlarını ödemek için tüketimlerini azaltacaklardır. Üstelik borç alanların ödedikleri anapara ve faiz tasarruf sahiplerine yeni kaynak yaratmaktadır ki tasarruf sahipleri bu kaynakların önemli bir bölümünü reel sektör yerine yeniden finansman kuruluşlarında değerlendirecektir. Klasik borç alacak ilişkisinin doğasından kaynaklanan sebeplerle piyasada yeterli talep oluşmadığı gibi borç alanlardan tasarruf sahiplerine transfer edilen gelir sonucunda yüksek gelir grubundakiler ile diğer gruplar arasındaki fark giderek açılmaktadır. Ortaya çıkan ekonomik durgunluğun düzeltilmesi için uygulanacak olan genişleyici politikalar ve ek krediler de ekonomiler üzerindeki borç yükünü arttıracak ve içinden çıkılması güç bir kısır döngü yaratacaktır (Islamic Development Bank, 2020: 15- 16). Konu literatürde analiz edilmiş ve bu kısır döngüden geleneksel uygulamaların dışındaki uygulamalarla çıkılabileceği yorumları yapılmıştır. Bu sebeple servet vergisi, borç afları gibi uygulamalar önerilse de bu konuda sistemli bir şekilde oluşturulmuş olan İslami finansman araçları iyi bir alternatif niteliğindedir (Mian vd., 2020: 8).

COVID 19 salgını sebebiyle işini ya da gelirinin bir bölümünü kaybeden kişiler ve faaliyetlerini durduran işletmeler bulunmaktadır. Bu kişi ve kurumların geleneksel finansman araçlarıyla desteklenmesi durumunda var olan borç yükü daha da artacak ve kriz yalnızca ertelenmiş olacaktır. 2008 krizinden bugüne yaşanan tecrübe de bu durumu desteklemektedir. 2008

krizinde dünyada 87 trilyon \$ değerinde borç bulunurken 2020 yılının üçüncü çeyreğinde bu rakam 275 trilyon\$ seviyesine gelmiştir (Institute of International Finance, 2020). Salgın sonrası dönemde kurulacak ekonomik düzende gelir ve servet dağılımının yeniden ele alındığı, reel sektörü hareketlendirip gelir dağılımını sağlayacak bir finansman modeline ihtiyaç vardır.

Salgın süreci ve salgından sonraki dönemde önemsenmesi gereken kavramlardan biri de mikrofinanstır. Mikrofinans, sosyoekonomik sebeplerle düşük gelir grubundaki kişi veya kişilere finansman sağlanması hizmetlerini kapsamaktadır. Mikrofinans hizmetleri ile yeterli finansmana ulaşan kişilerin muhtaçlıktan kurtarılması ayrıca sunulacak mikrosigorta hizmetleri sayesinde gelirlerini korumaları eğitim, sağlık gibi temel ihtiyaçlarını kendi imkânları ile sağlamaları amaçlanmıştır. Dolayısıyla mikrofinans faaliyetleri düşük faizli ya da faizsiz kredilerden daha geniş çaptaki finansman faaliyetlerini (tasarruf, sigorta, emeklilik, kredi, para transferi vb.) ifade etmektedir (Emine vd., 2008: 57). Salgın döneminde gelirinin bir bölümü ya da tamamını kaybeden kişilerin finansmana ihtiyacı vardır. Bu kişilerin mevcut finansman yöntemlerine ulaşamaması durumunda mikrofinans mekanizmasının devreye girmesi gerekmektedir. Mikrofinans faaliyetleri sayesinde bu kişiler kendi geçimlerini sağlayabilecek, ekonomik faaliyetler ve işsizlik oranı kontrol altında tutulacaktır. Ayrıca mikrofinans faaliyetleri sayesinde mevcut finansman kurumları ve hükümetlerin yükü azalacak, muhtaç durumdaki kişilerin ekonomik bağımsızlıkları sağlanmış olacaktır. Mikro sigorta hizmetleri, salgın sürecinde tüm kesimlerin sağlık hizmetlerinden yararlanması açısından önemlidir (Meagher, 2020: 1). Geleneksel finansman modeli ile mikrofinans hizmetleri gerçekleştirilse de geleneksel finansman kâr maksimizasyonunu amaçlamakta ve sosyal refah unsurunu faaliyetlerinin temelinde koymamaktadır. Ayrıca yoksul kesim de riskin paylaşılması ve geleneksel finansman kurumlarının hedef kitleleri olarak görülmediği gerekçesiyle geleneksel finansman kurumlarına başvurmamaktadır. Bu sebeplerle yeni bir mikrofinans düzeni oluşturulmalıdır (Özdemir, 2019: 125).

Salgın süreci dijitalleşmenin önemini bir kez daha ortaya koymuştur. Eğitim, iş dünyası, sanat ve diğer birçok alanda faaliyetler dijital ortamda gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla salgın sonrası ekonomik düzende dijitalleşmenin ön planda olduğu, farklı platformlarda farklı araçlarla gerçekleştirecek bir finansman modeline ihtiyaç vardır. Geleneksel finansman faaliyetlerinin oturmuş yapısı gereği dijitalleşmeyi ve fintek

uygulamalarına uygun özellikte bir finansman modeli salgın sonrası ekonomik düzen için daha uygun olacaktır (Bank of England, 2020: 6).

Salgınla birlikte başta sağlık olmak üzere kamu hizmetleri ve finansmanın sosyal fonksiyonunun önemi bir kez daha ortaya çıkmıştır. Geleneksel finansman araçlarının sosyal amaçlardan ziyade sahip olduğu değer odaklı bakış açısı çevre, sosyal unsurlar ve ekonomi dengesine uygun bir finansman sürecini engellemektedir. Bu sebeple salgın sonrası süreçte toplumsal refaha odaklanacak, finansmanda sosyal ve çevresel unsurları da gözetilen bir finansman modelinin uygulanması ekonomiler üzerinde salgının etkisini azaltacaktır (Bank of England, 2020: 6; Islamic Development Bank, 2020: 17)

Geleneksel finansman yöntemlerinin bahsedilen eksiklikleri ve salgının ekonomik etkilerinin ihtiyaç duyduğu özellikler yeni bir finansman modeline olan ihtiyacı ortaya koymaktadır. Risk paylaşımı ilkesi, mikrofinansla uygunluğu, toplumsal refahı gözetilen yapısı ve geleneksel finansman araçlarından farklılaşma iddiası ile İslami finansman modeli salgının ve salgın sonrası yeni ekonomik düzenin finansmanı açısından uygundur.

D. COVID 19 Süreci ve Sonrasındaki Ekonomik Toparlanmada İslami Finansman Modelinin Rolü ve Öneriler

Bu bölümde İslami finansman modelinin COVID 19 salgını ve sonraki sürecin finanse edilmesindeki rolüne değinilmiştir. Bu amaçla öncelikle İslami finansman modelinin özellikleri açıklanmış ardından İslami finansman modelinin salgın süreci ve sonrasındaki rolü ele alınmıştır. Son olarak konu finansman araçları açısından incelenmiş ve öneriler sunulmuştur.

1. İslami Finansman Modelinin İlkeleri

İslami finansman araçlarının uygulamalarının geçmişi İslam dininin erken dönemlerine kadar dayansa da bu araçların sistemli bir şekilde sunulması 20. yüzyılın ikinci yarısına rastlamaktadır. İlk kez 1963- 1966 yıllarında Mısır'da bir finansman kuruluşu çatısı altında İslami finansman hizmeti verilmiştir. Bu denemenin ardından 1975 yılında kurulan İslam Kalkınma Bankası ile birlikte İslami finansman araçları bir banka çatısı altında tüm dünyaya organize bir şekilde sunulmaya başlanmış ve yeni İslami finansman kurumları kurulmuştur. Finansman süreçlerinde İslam dininin ilkelerini uygulayarak dini sebeplerle sistemin dışında kalan kişi ve kurumların finanse edilmesini amaçlayan İslami finansman modeli, geleneksel finansman araçlarına karşı da bir alternatif olmaktadır (Pehlivan,

2016: 299)

Diğer semavi dinlerde olduğu gibi İslam dininde de faiz tartışmalı kavramlardan biri olmuştur (Erol, 2012: 157; Pıçak, 2012: 63 - 65). Kuran-ı Kerim’de yasaklanan riba kavramının günümüzdeki faiz uygulaması olup olmadığı konusunda gerçekleştirilen tartışmalar İslam iktisat dünyasında bir ikilem yaratmıştır. Bu ikilemden kurtulmak amacıyla faiz unsurunun olmadığı ve kaynağını Kuran-ı Kerim, sünnet, icma ve kıyas gibi dini kaynaklardan alan İslami finansman modeli geliştirilmiştir (Ahmed, 2010: 307). Faaliyetlerinde faiz unsurunu barındırmayan İslami finansman modelinin temeli İslami ahlak kurallarına dayanmaktadır. Bu ahlak kuralları esas alınarak 20. yüzyılda İslam ahlak ekonomisi düşüncesi ortaya çıkmıştır. İslami ahlak ekonomisinin ilkeleri aşağıdaki gibi sıralanabilir (Asutay, 2012: 95):

- Tüm insanlığın yaradan karşısındaki eşitliğinin ekonomiye bir yansıması olarak tüm insanların ekonomik fırsat eşitliğine sahip olması.
- İnsanlar arasındaki eşitliğin bir sonucu olarak sosyal adalet.
- İslami ahlak ekonomisi büyüme ve kalkınmayı önemser. Ancak bu büyüme ve kalkınma toplumsal, çevresel ve sosyal dengeyi gözeterek gerçekleştirilmelidir.
- İslami ahlak ekonomisi finansman ve ekonomik faaliyetlerinde toplumsal amaçları da gözetir. Dolayısıyla ekonomik faaliyetlerin ötesinde toplumsal refah önemsenirken, birey ile toplum arasında ihtilafların önlenmesi de amaçlanır.
- İslami ahlak ekonomisi bireylerden, ekonomik faaliyetlerinde verecekleri kararlarda İslam dininin ilkeleri ve ahlak kurallarını gözetmelerini bekler. İnsanların yaratıcının yeryüzündeki temsilcisi olması inancı gereği ekonomik faaliyetlerinde ekonomik, toplumsal ve çevresel unsurları da dikkate almaları beklenir.

Bu teorik çerçeve üzerine kurulmuş olan İslami finansman modelinin temel ilkeleri aşağıda özetlenmiştir (Bank of England, 2017: 157):

- Para yalnızca bir değişim aracıdır. Paraya değişim aracının ötesinde bir değer yüklenmesi paranın doğasına aykırıdır.
- Faizin alınması da verilmesi de yasaktır. Ticaret ve yatırım gelirinze izin verilir. Borç – alacak ilişkisi de gerçekleşen transferin nominal değer üzerinden olması şartıyla yasak değildir.
- İslami finansman, reel ekonomi üzerine odaklanmaktadır. Kâr – zarar paylaşımı ilkesini benimseyen İslami finansman modelinde

risk taraflar arasında paylaşılmalıdır. Ayrıca İslami finansman modeli spekülasyon faaliyetleri de yasaklar.

- Fıkhi ve sosyal açıdan zararlı olduğu düşünülen konularda yatırımların yapılması yasaklanmıştır.

İslami finansman modeli faiz ve spekülasyon yasağı, ahlaki unsurları, reel ekonomiyi önemsemesi ve finansman faaliyetlerinde toplumsal, çevresel ve ekonomik dengeyi gözetmesi sebebiyle teorik açıdan İslami ahlak ekonomisinin ilkelerine uygun bir finansman modelidir. Tüm bu ilkelerin yanında İslami finansman modeli faaliyetlerinde risk unsurunun bulunmasını önemser, belirsizliğe (gharar) ve kumara karşı çıkar (Cattelan, 2009: 385).

2. COVID 19 Salgınının Ekonomik Etkileriyle Mücadelede Geleneksel Finansman Araçlarına Önemli Bir Alternatif Olarak İslami Finansman Modeli

İslami finansman modeli uygulamasının ne ölçüde ilkelerine bağlı kaldığı tartışma konusudur. Bu durumun sebepleri olarak İslami finansman modelinin geleneksel finansmanın hakim olduğu bir piyasada faaliyet göstermesi, yöneticilerin temel ilkeleri göz ardı ederek reel sektörden uzaklaşması ve yalnızca finansman faaliyetlerine odaklanması, Toplumda yeterli farkındalığın yaratılmaması, sosyal sorumluluk ilkesinin gereğince uygulanamaması sayılabilir (Asutay, 2012: 98). Ancak tüm bu olumsuzluklara rağmen İslami finansman modeli sahip olduğu ilkeler ve teorik altyapısı ile COVID 19 salgınının yarattığı krizden çıkış için anahtar bir uygulama niteliği taşımaktadır.

İslami finansman modelinin finansman faaliyetlerini reel sektör ile buluşturması, reel sektörü daha sert bir şekilde etkileyen dışsal bir risk unsuru niteliğindeki COVID 19'un etkilerine karşı İslami finansman modeli uygulamalarını avantajlı kılmaktadır. İslami finansmanın salgın sürecinde üstleneceği bir diğer önemli rol ise sosyal unsurları önemseyen ve toplumsal refahı gözetken yapısı sonucunda salgının etkilediği kişiler için bir destek görevi görebilmesidir. İslami finansman modelinin etik boyutu ve mikrofinans uygulamaları ile var olan güçlü bağları da bu durumu desteklemektedir (Islamic Development Bank, 2020: 18). İnovatif yönü, İslami finansman modelinin COVID 19'un önemini arttırdığı dijitalleşme kavramının ekonomiye uyumlaştırılmasında önemli bir rol üstlenmesini sağlayabilir (Oxford Business Group, 2020).

İslami finansman modeli, faaliyetlerinde faiz unsuru yerine kâr- zarar paylaşımını esas alır. Bu ilkesiyle İslami finansman modeli finanse ettiği kişi

ve kurumlarla risk paylaşımını gerçekleştirmektedir. Risk paylaşımı ise salgının yarattığı krizlere karşı iki unsuru ile kullanışlıdır. Risk paylaşımının birinci unsuru, finansman faaliyetlerini reel sektöre yaklaştırılmasıdır. İslami finansman modeli klasik bir borç alacak ilişkisini reddederek, finanse eden ile finansmandan faydalananlar arasında ortaklık ilişkisi kurmaktadır. Bu ortaklık ilişkisi sayesinde ekonominin finansman ve reel sektör ayağı birbirlerine güçlü bağlarla bağlanmaktadır. Kurulan ortaklık ilişkisi reel sektöre güven vermekte ve reel sektörün yükünü hafifletmektedir. Risk paylaşımının diğer önemli unsuru ise piyasaları borç döngüsünden kurtarmasıdır. Küresel ekonominin borç yükü her geçen yıl artmaktadır. Kriz dönemlerindeki genişleyici politikalar ve kurtarma paketlerinin küresel borç üzerinde önemli bir etkisi bulunmaktadır. Klasik borç alacak ilişkisiyle kurulan finansman sisteminde krizler borç ile yalnızca ertelenmekte, üstelik kriz dönemleri sonrasında küresel borç seviyesinde herhangi bir iyileşme meydana gelmemektedir. 2008 krizinden bu yana küresel borç üç katına çıkmıştır. Bu borç seviyesinde COVID 19 krizinin de borçla finanse edilmesi günü kurtarmaktan fazlası olmayacaktır. Salgının ekonomik etkilerine karşı faizli bir borç ilişkisi yerine kâr zarar ortaklığını esas alan ve iyi işleyen bir finansman modeli, dünya ekonomisini uzun vadede rahatlatacaktır (Bank of England, 2020: 6; Islamic Development Bank, 2020: 17).

Salgın sürecinde sosyal konularla finansmanın teorik bağı tartışılmalı konulardan biri olmuştur. Sağlık sistemlerinin yetersizliği ve ihtiyaç sahibi kişilerin sağlık hizmetlerine ulaşmakta zorluk yaşaması bu dönemde toplumsal ihtiyaçların karşılanması konusunda finansmanın rolünü tekrar sorgulatırken, genel olarak gelir kaybı yaşayan kişilerin durumu sosyal yönüyle öne çıkan bir finansman modeline olan ihtiyacı kuvvetlendirmiştir. Uzaktan eğitim ve önleyici sağlık uygulamalarının maliyeti de gelir grupları arasındaki ayrımı keskinleştirmiş ve bireyler arasında eşitsizliğe sebep olmuştur (Faturrohman vd., 2020: 96). İslami finansman modeli bir önceki bölümde açıklanan ahlaki ekonomik ilkelere uygun olarak finansmanda sosyal unsurları ve toplumsal refahı gözeterek farklı gelir grupları arasındaki eşitsizliği önlemeyi amaçlamaktadır (S&P, 2020). Salgın döneminde gelir kaybı yaşayan ve sosyoekonomik durumları sebebiyle eğitim, sağlık gibi temel ihtiyaçlarını karşılamayan kişiler için mikrofinans faaliyetlerine olan ihtiyaç artmıştır. İslam dininin ilkelerinin getirdiği ortaklık, paylaşım, sosyoekonomik gruplar arasındaki transfer gibi gereklilikler İslami finansman araçlarını mikrofinansla uygun bir hale getirmiştir. Salgın sürecinde meydana gelen gelir eşitsizliği ve ihtiyaç sahibi kişilere verilecek olan desteğin İslami finansman modeli ile sağlanması mikrofinans

faaliyetlerinin etkinliğini arttıracaktır (Özdemir, 2019: 123).

İslami finansman modeli ilkesel olarak geleneksel finansmandan farklı bir yapıdadır. Ancak uygulama hataları ve faaliyet gösterilen piyasanın geleneksel finansman modeline uygun olarak kurulması sebebiyle uygulamada bu fark net bir şekilde ortaya konamayabilir. Bu durum İslami finansmanın farklılaşması ve inovatif bir bakış açısına sahip olmasını zorunlu kılmaktadır (Demirdöğen, 2020: 65). Finans ve teknolojinin birleşmesiyle oluşan fintek faaliyetleri, finansal süreçlere teknolojinin entegre edilmesi sonucunda ortaya çıkmıştır (Lee & Teo, 2015). İslami ilkelere uygun fintek uygulamaları ise İslami fintek olarak tanımlanmaktadır. Henüz potansiyeline ulaşmamış olsa da İslami fintek uygulamaları, İslami finansman modelinin yeni platform ve uygulamalar ile sunulmasının önünü açmıştır. COVID 19 süreci ile dijital uygulamaların önem kazandığı küresel ekonominin finansmanında inovatif bir karaktere sahip İslami finansman modelinin uygulanması önemlidir (Bank of England, 2020: 6)

3. Ekonomik Toparlanma Sürecinde Uygulanabilecek İslami Finansman Araçları ve Öneriler

İslami finansman modeli farklı özellikte finansman araçlarına sahiptir. Bu araçlardan kâr zarar ortaklığı unsurunu ön plana çıkaran, mikrofinans ve sosyal finansmana uygun olan finansal araçlar COVID 19 salgınının ekonomik etkilerine karşı kullanılabilir.

Bu finansman araçlarından biri zekâttır. İslam dininin beş temel şartından biri olan zekât, dinen zekât ödemekle yükümlü kişilerin yine dinen belirlenmiş olan kişi ve gruplara gerçekleştirdiği ödemelerdir. İslam dininin kutsal kitabı Kuran-ı Kerim'de otuz ayette yer alan zekât uygulaması ile Müslümanlar varlıklarından belirli bir miktarı dinen belirlenmiş kişi ve gruplarla paylaşır (İslam Ansiklopedisi, 2013: 197; Yusoff, 2011: 177). Kuran-ı Kerim'de zekât ile birlikte kullanılan kavramlardan biri de sadakadır. Ancak sadaka zekâttan farklı olarak gerçekleştirilen tüm bağışları ifade etmektedir. Zekât ise sınırları, ödenecek kişilerin ve ödeme miktarlarının belirlenmiş olduğu vergi benzeri bir bağıştır (Yazıcı, 1995: 47 - 48). Zekât, İslam dininde hür, ayırt etme gücüne sahip bütün Müslümanlara farzdır. Zekâta tabi olan varlıklar ise "para, altın, gümüş, ticari mallar, hayvanlar, madenler, zirai ürünler ve definelerdir". Bu varlıklar üzerinden zekât verilebilmesi için bu varlıkların zekât yükümlüsünde en az bir yıl süre ile durması gerekmektedir (AAOIFI, 2015: 855). Zekât ile ilgili önemli bir diğer konu ise zekâtın kimlere verilebileceğidir. Kur'an-ı Kerim'de Tevbe Suresi 60. ayette zekâtın kimlere verilebileceği açıklanmıştır. Ayette zekâtın

verilebileceği sekiz sınıf şu şekilde belirlenmiştir: “Yoksullar, düşkünler, sadakaların toplanmasında görevli olanlar, kalpleri kazanılacak olanlar, azat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda (çalışanlar) ve yolda kalmışlar”.

Zekât, İslami finansman modeli ile ibadet olmanın yanında finansman aracı niteliği kazanmıştır. Müslümanlardan toplanan zekâtlar fonlarda birikmiş ve bu fonlar İslami finansman araçları ile değerlendirilmiştir. Bu fonlar sayesinde ihtiyaç sahipleri finanse edilirken topluma fayda sağlayacak olan projeler de gerçekleştirilebilmiştir. Zekât fonu oluşturarak topladıkları zekâtları ihtiyaç sahipleri ile buluşturan birçok kuruluş mevcuttur (Zekat Foundation of America, Islamic Relief Worldwide, BAZNAS).

Zekât, gelir dağılımında adaletin sağlanması ve farklı ekonomik sınıflar arasındaki fon transferinin gerçekleşmesi açısından önemlidir. Ayrıca zekât yalnızca muhtaç durumdakilerin desteklenmesi değil kamusal hizmetlerin sürdürülebilmesinde de kullanılabilir. Zekât yükümlüsü ve zekât verilebilecek kişi ve grupların genişliği zekâtın finansman aracı olarak kullanılabilmesi açısından önemli avantajlardır. Ayrıca zekât düzenli olarak tekrar eden ve istendiği takdirde zekât yükümlüsünün vaktinden önce yerine getirebildiği bir uygulamadır. Bu durum zekâtın sürdürülebilirliğini ve olağanüstü koşullarda (salgınlar, ekonomik krizler, doğal afetler vb.) kullanımını sağlamaktadır (Hersh vd., 2020: 290- 300). Zekât, yükümlüsünden karşılıksız olarak tahsil edilmektedir. Dolayısıyla zekâtın finansal açıdan taşıdığı riskler diğer İslami finansman araçlarına göre daha düşüktür. Ancak zekâtle ilgili önemli riskler mevcuttur. Zekâtın kurumsallaşamaması, zekâtın ferdi özellikte olduğu ve yalnızca muhtaç durumdaki bireylere zekât verilebileceği gibi yanlış algılar ve zekât yükümlülerinin vergi yüküne ilişkin sorunlar zekâtın finansman aracı olarak kullanılmasının önündeki risklerdir (Bilen & Terzi, 2019: 136- 137).

Salgın sebebiyle gelirini kaybetmiş kişiler ile zor durumdaki işletmeler zekât fonları ile finanse edilebilir. Ayrıca toplumsal fayda sağlayacak olan projelerin finansmanında zekât fonlarından faydalanılabilir. Hastane inşaatı, uzaktan eğitim için gerekli altyapının sağlanması, işletmelerin kira ve faturalarının ödenmesi gibi salgın sürecinde önemli olan unsurlar zekât fonları aracılığıyla finanse edilebilir. Zekât salgının ekonomik etkileriyle etkin olarak kullanılacak olan bir mikrofinans aracıdır.

İslami finansman modelindeki kâr zarar ortaklığına dayalı finansman yöntemleri mudarebe ve müşareke araçlarıdır. Mudarebe emek sermaye ortaklığıdır. Mudarebe ortaklığında taraflardan biri ortaklığa sermaye unsurunu koyarken diğer taraf emek ve uzmanlığı ile ortaklığa katılmaktadır.

Ortaklık faaliyetleri sonucunda ortaya çıkan kâr taraflar arasında paylaşılırken zarar sermaye koyan tarafça karşılanacaktır (Bacha, 1995: 36). Mudarebeye benzer bir finansman yöntemi olan müşareke ortaklığı, ortaklığın taraflarından birinin sermaye diğer tarafın ise sermaye ile birlikte emek ve uzmanlığını koyduğu bir finansman yöntemidir (Shafiai & Moi, 2015: 6).

Mudarebe yöntemi sayesinde fikri ya da uzmanlığı olan kişiler finanse edilebilmektedir. Bu durum toplumdaki girişimciliği özendirirken piyasadaki fonların atıl kalmayarak yatırıma yönlendirilmesini sağlamaktadır. Mudarebeye benzeyen müşareke yöntemi de işletmelerin desteklenmesi açısından önemlidir. Ortaklığa dayalı İslami finansman araçlarının Türkiye'deki İslami finansman sistemi içinde uygulanmasının önünde riskler bulunmaktadır. Geleneksel bankacılık sistemiyle katılım bankacılığının aynı kanuna sahip olması, bankacılık süreçleriyle ortaklığa dayalı finansmanın uyumaması, riskli oluşu ve ticari süreçlerin belirsizliği, kayıt dışı ekonomi ve ortaklık kültürünün tam olarak oturmaması, personelin ortaklığa dayalı finansman konusunda yeterli tecrübe ve bilgiye sahip olmaması, uzun vadeli bir finansman süreci olması ve mevzuat eksikliği ortaklığa dayalı İslami finansman yönteminin dezavantajlarıdır (Eğri & Sağlam, 2020: 2010-215). Bu yöntemin gerekli yasal düzenlemelerin ardından uygun girişimcilik ekosisteminde bu iş için uzmanlaşmış faizsiz yatırım kuruluşları tarafından sunulması daha uygun olacaktır.

Mudarebe zekât yönteminde olduğu gibi mikrofinans süreçlerinde kullanılabilir. Özellikle küçük ve orta büyüklükteki işletmeler, nakit akışlarını etkin bir seviyeye getirene kadar mudarebe ile finanse edilebilir. Benzer bir şekilde nitelikli ancak yeterli finansmana ulaşamayan kişiler ile gerekli eğitim faaliyetlerinin ardından tüm kesimlerin finansmanında mudarebe yöntemi kullanılabilir. Müşareke yöntemi sayesinde büyük işletmeler ve yine büyük çaplı projeler ortaklık esasıyla finanse edilebilir. Salgından etkilenen sektörler devlet ya da finansman kuruluşları tarafından müşareke ile finanse edilebilir.

Geleneksel sigortacılık faaliyetlerinin İslami ilkelere uygun olarak gerçekleştirilmesi sonucunda tekafül sigortacılığı ortaya çıkmıştır. Tekafül sigortacılığı; Bir organizatör şirket yönetiminde katılımcıların bir yönüyle bağış diğer yönüyle ortaklık sermayesi niteliği taşıyan primler ödemesi ve kendi aralarında rizikolara karşı birbirleriyle yardımlaşma ve dayanışma (tekâfül) yoluna gitmelerini sağlayan bir sistemdir. Tekafül sisteminde

sigortacılık hizmetinden faydalanmak isteyen kişilerden fonlar toplanmaktadır. Bu fon katkı payı sahipleri adına bir tekafül sigorta şirketi tarafından yönetilir. Zararlar ve masraflar düştükten fonda kalan miktar şirket tarafından faizsiz yöntemlerle değerlendirilir. Dönem sonunda sigorta fonunda kalan bedel katkı payı sahiplerine ödenir. Bu sözleşmede tekafül sigorta şirketinin geliri, fonun işletilmesi sonucu ortaya çıkan kârdan pay ya da sözleşmede belirlenecek olan vekâlet ücretidir (Swartz & Coetzer, 2010: 336).

Tekafül uygulaması sayesinde dini hassasiyetleri olan kişiler sigorta hizmetlerinden faydalanabilmektedir. Ayrıca tekafül fonunda kalan fonların dönem sonlarında katılımcılarla paylaşılması sonucunda katılımcılar için yeni bir kazanç meydana gelir. Tekafül yönteminde oluşturulan fonun değerlendirilmesi önemlidir. Bu sebeple Türkiye'deki İslami finansman araçlarının çeşitlendirilmesi ve tekafül fonlarının bu araçlarda değerlendirilmesi gereklidir. Özellikle sukuk ihraçları tekafül firmalarının likidite ihtiyacı için önem taşımaktadır. Türkiye'deki tekafül sigortacılığının önemli eksikliklerinden biri de retekafül faaliyetleridir. Tekafül işletmeleri retekafül işletmeleri ile yaptığı anlaşmalar sonucunda üstlenmiş oldukları risklerin bir bölümünü tekrar sigortalatarak bu işletmelere devreder. İslami finansmanın ilkelerine uygun çalışan retekafül işletmeleri tekafül süreçlerinin etkinliğini sağlayacaktır. Tekafül sözleşmeleri sahip olduğu ilke ve uygulamalarıyla kooperatif sigortacılığına benzemektedir. Tekafül uygulamasının kooperatif sigortacılığı şeklinde ve mikrosigorta mantığında geniş kitleleri düşük katılım payları ile kapsaması Türkiye'deki tekafül sigortacılığı uygulamalarına katkı sağlayacaktır. (Aslan, 2015: 110-112).

Salgın sürecinde sağlık hizmetlerinden faydalanamayan kişiler ya da finansal açıdan zor durumdaki işletmeler için kurulacak büyük çaplı tekafül fonları ile mikro sigorta faaliyetleri gerçekleştirilebilir. Tekafül faaliyetleri ile sigorta hizmetinden faydalanan kişi ve kurumlar dönem sonlarında tekafül fonunda kalan bedelin kendileriyle paylaşılması sonucunda gelir elde edebilirler.

Bir varlık ya da projenin mülkiyetini temsil eden finansal araçlar sukuk olarak adlandırılmaktadır. Bir projenin gerçekleştirilmesi ya da bir varlığın satın alınması amacıyla sukuk ihraç edilir. İhraç edilen sukuku satın alan yatırımcılardan toplanan fon ile sukuka konu varlık satın alınır. Varlığın kira ya da satış geliri ile projeden elde edilen gelir sukuk sahipleri ile paylaşılır. Sukuk ile yatırımcılar varlık ve projelere ortak olup bu varlık ve projelerin kâr/ zararlarına da ortak olur (Afshar, 2013: 45).

Sukuk, başta dini hassasiyetleri olmak üzere çeşitli sebeplerle geleneksel borçlanma araçlarını tercih etmeyen kişiler için uygun bir yöntemdir. Sukuk sayesinde hükümetler ve işletmeler fon ihtiyaçlarını karşılarken büyük çaplı projeler de finanse edilebilmektedir. Sukuk geleneksel borçlanma araçlarına benzer şekilde kur riski, sistematik risk ve operasyonel risklere sahiptir. Bunun yanında sukukun gelişmiş bir piyasası olmaması ve ikincil piyasalarda işlem görmemesi sebebiyle likidite sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple organize bir sukuk piyasasının kurulması gereklidir. Sukuka ilişkin risklerden biri de faiz riskidir. Faizin yükseldiği dönemlerde sukukun getirisi azalacaktır. Sukukun bir diğer riski ise varlık ve projelerden kaynaklanan risktir. Sukukun ihraç edildiği dayanak varlık ya da projeye ilgili yaşanacak sorunlar sukuk ihraç sürecini sekteye uğratacaktır. Bu sebeple sukuk ile tekafül yöntemlerinin birlikte kullanılması uygun olacaktır. Diğer İslami finansman araçlarında olduğu gibi sukukun da İslami ilkelere aykırı olma riski söz konusudur. Bu sebeple sukuk ihraç sürecinin finansal ve dini açıdan denetlenmesi önemlidir (Büyükkın & Bilal, 2016: 45).

Sukuk ile salgın sürecinin etkileriyle mücadelede toplumsal fayda sağlayacak olan sağlık ve eğitim projeleri gerçekleştirilebilir. Ayrıca işletmeler de ihraç ettikleri sukuk sayesinde nakit akışlarını etkin bir seviyeye getirip salgının etkilerinden korunabilir. Özellikle fona ihtiyaç duyulan aşı ve tedavi yöntemleri araştırma çalışmaları, aşının tedarigi gibi konularda sukuk kullanışlı bir finansman aracı olabilir. Sukuk ihraçları diğer İslami finansman araçlarını sunan İslami finansman kuruluşlarının likidite ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla kullanılabilir.

Sonuç

Dünya, farklı kaynaklar sebebiyle meydana gelen krizler yaşamıştır. COVID 19 salgınının yarattığı küresel ekonomik kriz ise ekonomik sistemin dışındaki bir unsurdan kaynaklanması sebebiyle son yıllarda yaşanmış finansal krizlerden daha farklı bir yapıdadır. Sistemin kendisinden kaynaklanan ekonomik krizlerin aksine salgının yarattığı ekonomik kriz, reel sektörü daha çok etkilemiştir. Salgın döneminde toplumsal faydanın sağlanacağı eğitim, sağlık ve mikrofinans gibi unsurlar öne çıkmış, ekonomik faaliyetlerin dijitalleşme süreci daha da hızlanmıştır. Ekonomistler, akademik camia ve piyasa unsurları COVID 19'un dünya ekonomisi üzerindeki etkileriyle mücadele sürecinde geleneksel finansman süreçlerinin durumunu tartışmaktadır. Geleneksel finansman sürecinin temelini oluşturan ve faiz içeren borç alacak ilişkisi, ekonomilerin etkinliğini

olumsuz yönde etkilerken farklı gelir grupları arasında eşitsizliğe sebep olmaktadır. Üstelik klasik yöntemlerle finanse edilen krizler küresel borç yükünü daha da arttırmaktadır. Dolayısıyla salgının sebep olduğu krizin geleneksel finansman yöntemleriyle finanse edilmesi yeterli olamayacak yalnızca hane halkı işletme ve devletler için yeni borç yükü anlamına gelmektedir. Üstelik salgının yarattığı kriz sebebiyle reel sektörü hareketlendirebilecek bir finansman modeline ihtiyaç vardır. Salgın sürecinde sosyal fonksiyonu olan bir finansman modelinin gerekliliği ortaya çıkmıştır. Ancak salgının ekonomik etkileriyle mücadelede temel hedefi kâr maksimizasyonu olan ve toplumsal faydaya gereken önemin verilmediği geleneksel finansman yöntemleri yerine alternatif bir finansman modelinin uygulanması gerekmektedir. Ayrıca salgın sürecinde gelir kaybına uğrayan kişiler için mikrofinans faaliyetlerinin gerçekleştirilmesi önemlidir.

Bu çalışmada salgının ekonomik etkileriyle mücadelede İslami finansmanın rolü ele alınmıştır. İslami finansman modeli kaynağını İslam dininin ilkelerinden almaktadır. Faiz unsurunun yer almadığı İslami finansman modeli, klasik borç- alacak ilişkisini reddetmekte ve faiz unsuru yerine kâr zarar ortaklığı sürecini uygulamaktadır. Bu özelliğiyle borç yükü kontrol edilerek kriz finanse edilebilir ve reel sektör daha etkin bir şekilde desteklenebilir. İslami finansman modelinin, finansman sürecinde toplumsal refah, sosyal ve çevresel unsurlar ile ekonomik dengenin gözetilmesi ilkesi salgın sürecinin sosyal finansmanı açısından önem taşımaktadır. İslami finansman modeli sayesinde kamusal faydası olan projeler finanse edilebilir. Ayrıca salgın sürecinde gelir kaybı yaşayarak ihtiyaç sahibi olan kişilerin eğitim, sağlık gibi harcamaları İslami mikrofinans hizmetleri ile karşılanırken bu kişilerin geçimlerini sağlamalarına yardımcı olunabilir. İslami finansman modeli, yeni dönemin fintek uygulamalarını İslami ilkelerle uyumlaştırarak İslami fintek adı altında yatırımcılara sunabilir. İslami fintek uygulamaları yüksek potansiyelli ve gelecekte piyasada daha önemli roller üstlenecek bir platformdur. Bunun en önemli sebeplerinden biri ise İslami finansman modelinin, alternatifi olarak ortaya çıktığı geleneksel finansman modelinden farkını İslami fintek uygulamaları ile ortaya koyabilmesidir. İslami finansman modeli, inovatif yönü ile salgın sonrası süreçteki dijital ekonomide önemli bir rol üstlenecektir.

İslami finansman modelinin önemli bir unsuru olan zekât ile muhtaç durumdaki kişiler ile toplum açısından fayda yaratacak projeler finanse edilebilecektir. Mudarebe ve müşareke uygulamaları reel sektörün desteklenebilmesi için kullanılacak İslami finansman araçlarıdır. Devlet ve finansman kuruluşları, salgın sürecinden etkilenen sektörlere mudarebe

ve müşareke aracılığıyla ortak olabilir. Tekafül sigortacılığı sayesinde eğitim ve sağlık hizmetlerine tüm kesimler dâhil edilebilecektir. Sukuk ile büyük çaplı projelerin finansmanı sağlanırken, işletmelerin sukuk ihracı sonucunda bu işletmelerin finansmanı gerçekleşmiş olacaktır. Ayrıca sukuk ve zekât ile toplumsal konularda gerekli farkındalık yaratılarak finansman süreci toplumsal dayanışma niteliği kazanabilir.

İslami finansman modelinin kullanımı COVID 19'un ekonomik etkileriyle mücadelenin ötesinde ekonomilerin işleyişinde etkinlik ve güvenin sağlanması açısından da önemlidir. Salgın süreci finansmanın sosyal boyutunun ve mikrofinansın önemini ortaya koymuştur. Ayrıca salgının yarattığı kriz ve gelecekteki muhtemel krizlerle mücadelede klasik borç alacak ilişkisi yerine finans piyasaları ve reel sektöre güven verecek bir finansman modeline ihtiyaç vardır. İslami finansman modelinin etkin bir şekilde uygulanabilmesi için finansman araçlarının çeşitlendirilmesine ve organize piyasaların kurulması önem taşımaktadır. Sahip olduğu teorik altyapı ve felsefi itibarıyla İslami finansman modelinin bankacılık mantığıyla kurulacak bir finans piyasasında etkin bir şekilde kullanılması mümkün değildir. Bu sebeple İslami finansman modelinin farklı kurum ve mevzuat ile sunulması önem taşımaktadır. Mudarebe ve müşareke reel sektöre güven verecek, istihdama ve istikrarlı bir ekonomik büyümeye katkı sağlayacak türde finansman araçlarıdır. Salgın süreci, yaşanacak krizlerden etkilenen sektörlerin nakit akışlarının sağlanabilmesi açısından yeni finansman araçlarına olan ihtiyacı ortaya koymuştur. Kamu tarafında ya da özel sektörde kurulacak olan büyük çaplı mudarebe ve müşareke fonları ile ortaklıklar kurulabilir. Bu fonlar girişimcileri cesaretlendirirken kriz döneminde kurulacak süreli ortaklıklar ile zor dönemlerde ekonomik güven yeniden sağlanabilir. Kamu tarafında kurulacak olan mudarebe ve müşareke fonları, bu fonları kullanacak kişi ve kurumlara koyduğu bazı şartlar sayesinde (eğitim, kurumsal yönetim, sosyal sorumluluk vb.) ekonomiyi şekillendirebilir. Tekafül, kişi ve kurumları risklerden korurken toplumdaki birlik duygusunu da güçlendirebilir. Etkin bir tekafül süreci için geniş katımlı ve daha düşük katılım paylarının olduğu tekafül havuzları kurulmalıdır. Bu tekafül havuzları benzer ekonomik faaliyetleri kapsayabileceği gibi (esnaf tekafül havuzu, tarım tekafül havuzu, vb.) kişi ve kurumların kazançları göz önüne alınarak da oluşturulabilir. Oluşturulacak zekât fonları toplumsal yardımlaşma ve kamusal hizmetlerin sürdürülebilirliği açısından önemlidir. Zekât fonlarının etkinliği bu fonlarda biriken paranın İslami finansman modeli içinde doğru bir şekilde değerlendirilmesi ve doğru bir iletişime bağlıdır. Zekât fonlarının nasıl

değerlendirildiği ile fonların etkinlikleri konusunda dini ve finansal denetim gerçekleştirilmelidir. Özellikle kamu tarafında kurulacak bir zekât fonu ile eğitim, sağlık, altyapı gibi konularda yatırımlar gerçekleştirilebilir. İslami finansman modelinin en çok kullanılan araçlarından biri olan sukuka ilişkin organize bir piyasa kurulmalıdır. Bu piyasada amaçları ve türlerine göre sukuklar sınıflandırılabilir. Ayrıca ihraç süreçlerine sukuk sahiplerini, sukuka konu olan varlık ve projelerin risklerinden koruyacak olan tekafül uygulamalarının adapte edilmesi önemlidir. İslami fintek uygulamalarında ortak bir platform ve markalaşma sürecinin, İslami finteke özel yasal düzenlemelerle gerçekleştirilmesi gerekmektedir.

İslami finansman modeli finansman uygulamalarının ötesinde ekonomide zihinsel bir dönüşüm yaşatacak niteliğe sahiptir. Yeni finansman araçları, uygun kurum ve yasal düzenlemelerle birlikte İslami finansman modeli geleneksel finansmanın tamamlayıcısı olarak finans piyasalarındaki potansiyeline ulaşmalıdır.



KAYNAKÇA

- AAOIFI. (2015). Faizsiz Finans Standartları. https://www.izu.edu.tr/docs/default-source/default-document-library/faizsiz-finans-standartlari.pdf?sfvrsn=968bc0e9_0
- ABDUL-RAHMAN, A., & GHOLAMI, R. (2020). Islamic Finance and COVID-19 Recovery: The Role of Profit-Loss Sharing Contract. *Jurnal Pengurusan (UKM Journal of Management)*, 59(2020), 1- 5. <https://doi.org/10.17576/pengurusan-2020-59-02>.
- AFSHAR, T. A. (2013). Compare and Contrast Sukuk (Islamic Bonds) with Conventional Bonds, are They Compatible? *Journal of Global Business Management*, 9(1), 44 - 52.
- AHMED, A. (2010). Global Financial Crisis: an Islamic Finance Perspective. *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, 3(4), 306 - 320.
- ASLAN, H. (2015). Türkiye’de Tekafül (İslami Sigorta) Uygulamaları: Problemler ve Çözüm Önerileri. *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 93-117.
- ASUTAY, M. (2012). Conceptualising and Locating the Social Failure Of Islamic Finance: Aspirations of Islamic Moral Economy vs. the Realities of Islamic Finance. *Asian and African area studies*, 11(2), 93-113.

- ASUTAY, M., AYSAN, A. F., & KARAHAN, C. C. (2013). Reflecting on the Trajectory of Islamic Finance: From MIT Ghamr to the Globalisation of Islamic Finance. *Afro Eurasian Studies*, 2(1-2), 5-14.
- BACHA, O. (1995). Conventional vs. Mudharabah Financing: an Agency Cost Perspective. *Journal of Islamic Economics*, 4(1-2), 33- 50.
- BAKER, S. R., FARROKHANIA, R. A., MEYER, S., PAGEL, M., & YANNELIS, C. (2020). How Does Household Spending Respond to an Epidemic? Consumption During the 2020 Covid-19 Pandemic. NBER Working Paper No. 26949 https://www.nber.org/system/files/working_papers/w26949/w26949.pdf.
- Bank of England. (2017). Quarterly Bulletin Q3. <https://www.bankofengland.co.uk/-/media/boe/files/quarterly-bulletin/2017/islamic-banks-and-central-banking.pdf?la=en&hash=15D94BD65C2EFA6962989D10E21543B7B7013C1C>
- Bank of England. (2020). Why Islamic Finance Has an Important Role to Play in Supporting the Recovery from Covid – and How the Bank of England’s New Alternative Liquidity Facility Can Help. <https://www.bankofengland.co.uk/-/media/boe/files/speech/2020/why-islamic-finance-has-an-important-role-to-play-in-supporting-the-recovery-from-covid.pdf?la=en&hash=58B28008CE026D33B0590F7DB5CDA84DAE723CAD>
- BARTIK, A. W., BERTRAND, M., CULLEN, Z. B., GLAESER, E. L., LUCA, M., & STANTON, C. T. (2020). How are Small Businesses Adjusting to Covid-19? Early Evidence From a Survey. NBER Working Paper No. 26989 <http://tjyute.com/papers/w26989.pdf>
- BDDK. (2020). *Resmi Gazete’de Yayınlanan Kurul Kararları*. <https://www.bddk.org.tr/Mevzuat-Kategori/Resmi-Gazetede-Yayinlanan-Kurul-Kararlari/8>
- BELL, D. N., & BLANCHFLOWER, D. G. (2020). US and UK Labour Markets Before and During the Covid-19 Crash. *National Institute Economic Review*, 252, 52-69. <https://doi.org/10.1017/nie.2020.14>.
- BİLEN, M. & GÜNEY, T. (2019). Türkiye’de Yoksulluk Sorunu İle Mücadelede Zekat Kurumunun Rolü Ve Gerekliliği Hakkında Camii Cemaati Üzerine Bir Araştırma. *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi*, 5(2), 133-

167.

- Bureau of Economic Analysis China. (2020). Çin 2020 Yılı GSYH Verileri. http://www.stats.gov.cn/english/PressRelease/202010/t20201021_1795384.html
- Bureau of Economic Analysis USA. (2020). ABD 2020 Yılı GSYH Verileri. <https://www.bea.gov/news/2020/gross-domestic-product-third-quarter-2020-advance-estimate>
- BÜYÜKAKIN, F. & BİLAL, E. (2016). Finansal Krizlere Karşı Sukukun Uygulanabilirliği Üzerine Bir Değerlendirme. *Finansal Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi*, 8(14), 33-55.
- CATTELAN, V. (2009). From the Concept of Haqq to the Prohibitions of Riba, Gharar and Maysir in Islamic Finance. *International Journal of Monetary Economics and Finance*, 2(3-4), 384-397.
- ÇAKAR, R. (2018). Dünyadaki İslami Bankacılığın Gelişimi ile İslam İşbirliği Teşkilatına Üye Ülkelerin Makroekonomik Göstergeleri; Granger Nedensellik Analizi. *Electronic Turkish Studies*, 13(15), 81 - 99. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.13512> .
- ÇAKAR, R., GÜNGÖR, S., & KARAKAŞ, G. (2018). Türkiye’de Geleneksel ve Katılım Bankalarının Toplam Kredi Hacimleriyle Ekonomik Büyüme Arasındaki İlişkisi. *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi*, 4(1), 69- 95.
- DEMIRDÖĞEN, Y. (2020). İslami Fintek Ekosistemi Üzerine Bir Değerlendirme. *Gaziantep Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2(1), 63-99.
- DING, W., LEVINE, R., LIN, C., & XIE, W. (2020). Corporate Immunity to the COVID-19 Pandemic. NBER Working Paper No. 27055 <https://retirementincomejournal.com/wp-content/uploads/2020/04/NBER-stock-sensitivity-to-C19-4-20.pdf>
- DONG, E., DU, H, GARDNER L.(2020). An interactive web-based dashboard to track COVID-19 in real time. *Lancet Infectious Diseases*. 20(5), 533-534. 10.1016/S1473-3099(20)30120-1
- EĞRİ, T. & SAĞLAM, M. S. (2020) Mudarebe Finansmanının Katılım Bankalarında Uygulanmasının Ahlaki Risk Yönünden Değerlendirilmesi: Türkiye Örneği. *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies*, 2020/2, 197-226.
- ELLEBY, C., DOMÍNGUEZ, I. P., ADENAUER, M., & GENOVESE, G. (2020). Impacts of the COVID-19 Pandemic on the Global Agricultural Markets. *Environmental and Resource Economics*, 76(4), 1067-1079.
-

<https://doi.org/10.1007/s10640-020-00473-6>.

- EMİNE, Ö., PINAR, O., GÖKTEN, S., & AYPEK, N. (2008). Mikrofinans Sistemi ve Ticari Bankaların Mikrofinans Sistemindeki Yeri. *Sosyoekonomi*, 8(8), 55 - 74.
- EROKHIN, V., & GAO, T. (2020). Impacts Of COVID-19 on Trade and Economic Aspects of Food Security: Evidence From 45 Developing Countries. *International journal of Environmental Research and Public Health*, 17(16), 1- 28. 10.3390/ijerph17165775.
- EROL, S. İ. (2012). İktisadi Kalkınmada Değerlerin Rolü (İbn Haldun'un Perspektifinden). *Çalışma İlişkileri Dergisi*, 3(2), 49-65.
- Eurostat. (2020). AB 2020 Yılı GSYH Verileri. <https://ec.europa.eu/eurostat/documents/2995521/10662173/2-13112020-AP-EN.pdf/0ac3f053-f601-091d-ea21-db1ecaca7e8c>
- EVDS. (2020). İmalat Sanayi Kapasite Kullanım Oranı. <https://evds2.tcmb.gov.tr/>
- FATUROHMAN, T., RASYID, M. F. A., RAHADI, R. A., DARMANSYAH, A., & AFGANI, K. F. (2020). The Potential Role of Islamic Social Finance in the Time of COVID-19 Pandemic. *Review of Integrative Business and Economics Research*, 10, 95 - 105.
- FRANZONI, S., & AIT ALLALI, A. (2018). Principles of Islamic Finance and Principles of Corporate Social Responsibility: What Convergence? *Sustainability*, 10(3), 1- 11. 10.3390/su10030637.
- HAMMAD, N. (1996). *İktisâdî Fıkıh Terimleri Sözlüğü*. R. Ulusoy, (Çev.) İstanbul: İz Yayıncılık.
- HMB. (2020). *Merkezi Yönetim Bütçe İstatistikleri*. <https://muhasabat.hmb.gov.tr/merkezi-yonetim-butce-istatistikleri>
- HERS, A. F., SAMAR, M. & YILMAZ, M. (2020). İslam İktisadında Bölüşüm Sisteminin Bir Aracı Olarak Zekâtın Rolü. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 35, 273-304.
- HUO, X., & QIU, Z. (2020). How Does China's Stock Market React to the Announcement of the COVID-19 Pandemic Lockdown? *Economic and Political Studies*, 8(4), 436-461. 10.1080/20954816.2020.1780695 .
- IMF. (2009). World Economic Outlook <https://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2009/02/pdf/text.pdf>
- IMF. (2020a). World Economic Outlook. <https://www.imf.org/en/Publications/WEO/Issues/2020/06/24/W>

- EOUpdateJune2020
- IMF. (2020b). World Economic Outlook. <https://www.imf.org/en/Publications/WEO>
- Institute of International Finance. (2020). Global Debt Monitor. <https://www.iif.com/Research/Capital-Flows-and-Debt/Global-Debt-Monitor>
- İslam Ansiklopedisi. (2013). *Zekat*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zekat#1>
- Islamic Development Bank. (2020). The COVID-19 Crisis And Islamic Finance, https://www.isdb.org/sites/default/files/media/documents/202010/1.%20IsDB%20Group%20Report%20on%20Covid-19%20and%20Islamic%20Finance_FINAL.pdf
- JAMARUDDIN, W. N., & MARKOM, R. (2020). The Application of Fintech in the Operation of Islamic Banking Focussing on Islamic Documentation: Post-COVID-19. *INSLA E-Proceedings*, 3(1), 31-43.
- John Hopkins University. (2020). *Coronavirus COVID-19 Global Cases*. <https://coronavirus.jhu.edu/map.html>
- KALIM, R., MUSHTAQ, A., & ARSHED, N. (2016). Islamic Banking and Economic Growth: Case of Pakistan. *Islamic Banking and Finance Review*, 3(1), 14-28.
- KUTVAL, Y. (2017). İslam İktisadi Düşünce, Ticaret ve Finansman Yöntemlerinin Tarihsel Gelişimi. *Medeniyet ve Toplum Dergisi*, 1(2), 149-162.
- LEE, D. K. C., & TEO, G. S. Z. J. (2015). Emergence of FinTech and the LASIC Principles. *Journal of Financial Perspectives*.3(3), 1- 26.
- LIU, H., MANZOOR, A., WANG, C., ZHANG, L., & MANZOOR, Z. (2020). The COVID-19 Outbreak and Affected Countries Stock Markets Response. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 17(8), 1 - 19. 10.3390/ijerph17082800 .
- MB. (2020). *Koronavirüsün Ekonomik ve Finansal Etkilerine Karşı Alınan Tedbirler* <https://www.tcmb.gov.tr/wps/wcm/connect/TR/TCMB+TR/Main+Menu/Duyurular/Koronavirus>
- MCKIBBIN, W. J., & FERNANDO, R. (2020). The Global Macroeconomic Impacts of COVID-19: Seven Scenarios. CAMA Working Paper 19/2020. http://www.sensiblepolicy.com/download/2020/2020WorkingPapers/2020_19_CAMA_COVID19_mckibbin_fernando_0.pdf
-

- MEAGHER, P. (2020). Microfinance in the COVID-19 Crisis: A Framework for Regulatory Responses. https://www.cgap.org/sites/default/files/publications/2020_06_COVID_Briefing_Framework_Regulatory_Response_4.pdf
- MIAN, A. R., STRAUB, L., & SUFI, A. (2020). Indebted Demand. NBER Working Paper No. 26940. https://www.econstor.eu/bitstream/10419/216606/1/cesifo1_wp8210.pdf
- OECD. (2020a). OECD Unemployment Rates News Release: April 2020. <http://www.oecd.org/sdd/labour-stats/unemployment-rates-oecd-06-2020.pdf>
- OECD. (2020b). G20 GDP Growth - Third Quarter of 2020. <https://www.oecd.org/newsroom/g20-gdp-growth-third-quarter-2019-oecd.htm>
- OECD. (2020c). Unemployment Rate Data <https://data.oecd.org/unemp/unemployment-rate.htm>
- Oxford Business Group. (2020). *After Covid-19, What is Next for Islamic Banking?* <https://oxfordbusinessgroup.com/news/after-covid-19-what-next-islamic-banking>
- ÖZDEMİR, M. (2019). Katılım Bankaları ve İslami Mikrofinans: Türkiye'deki Mevcut Durum ve Öneriler. *Journal of BRSA Banking & Financial Markets*, 13(2), 120- 160.
- PARLAKKAYA, R., & ÇÜRÜK, S. A. (2016). Bir Yoksullukla Mücadele Aracı Olarak İslami Mikrofinans ve Türkiye'de Uygulanabilirliği. *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies*, 1(2), 81 - 86.
- PEHLİVAN, P. (2016). Türkiye'de Katılım Bankacılığı ve Bankacılık Sektöründeki Önemi. *Sosyal Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 16(31), 296-324.
- PIÇAK, M. (2012). Faiz Olgusunun İktisadi Düşünce Tarihindeki Gelişimi. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1(4), 61-92.
- S&P. (2020). *Islamic Finance 2020-2021: COVID-19 Offers an Opportunity for Transformative Developments.* <https://www.spglobal.com/ratings/en/research/articles/200615-islamic-finance-2020-2021-covid-19-offers-an-opportunity-for-transformative-developments-11533355>
- SHAFIAI, M. H. M., & MOI, M. R. (2015). Fitting Islamic Financial Contracts in


- Developing Agricultural Land. *Global Journal Al-Thaqafah*, 5(1), 43-49.
- SOELEMEN, S., & LESTARI, S. D. (2014). The Role of Sukuk Financing for Sustainable Development of Smallholder Farmers. *Australasian Accounting, Business and Finance Journal*, 8(5), 79-92. 10.14453/aabfj.v8i5.5.
- SRC. (2013). Endogenous Risk. www.systemicrisk.ac.uk/endogenous-risk
- SUGÖZÜ, İ. H., ERDOĞAN, S., & ULAŞAN, E. (2017). The Impacts of Interest Expenditure on Income Distribution and an Application on the Factors Distorting Income Distribution: an Empirical Analysis for Turkey. *Electronic Turkish Studies*, 12(12), 231- 250.
- SWARTZ, N. P., & COETZER, P. (2010). Takaful: an Islamic Insurance Instrument. *Journal of Development and Agricultural Economics*, 2(10), 333-339.
- TAJGARDOON, G., NOORMOHAMADI, K., & BEHNAME, M. (2012). Foreign Direct Investment and Islamic Banking: A Granger Causality Test. *Economics and Finance Review*, 2(5), 8-13.
- TCCB. (2020). *Koronavirüsle Mücadele Eşgüdüm Toplantısı Sonrası Yaptıkları Konuşma*.
<https://www.tccb.gov.tr/konusmalar/353/118038/koronavirusle-mucadele-esgudum-toplantisi-sonrasi-yaptiklari-konusma>
- TÜİK. (2020). *İstatistikler*. <https://www.tuik.gov.tr/>
- WHO. (2019). *Coronavirus Disease*.
<https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/question-and-answers-hub/q-a-detail/q-a-coronaviruses>
- WIDIARTO, I., & EMROUZNEJAD, A. (2015). Social and Financial Efficiency of Islamic Microfinance Institutions: a Data Envelopment Analysis Application. *Socio-Economic Planning Sciences*, 50, 1-17. 10.1016/j.seps.2014.12.001.
- WTO. (2020a). *Uluslararası Dış Ticaret Verileri*.
https://www.wto.org/english/res_e/statis_e/statis_e.htm
- WTO. (2020b). Trade Shows Signs Of Rebound From COVID-19, Recovery Still Uncertain. https://www.wto.org/english/news_e/pres20_e/pr862_e.htm
- YAZICI, M. (1995). *Tek Vergi Düzeni Artık Varlık Vergisi*. İstanbul: Yaylım Matbaası.
- YUSOFF, M. B. (2011). Zakat Expenditure, School Enrollment, and Economic
-

Growth in Malaysia. *International Journal of Business and Social Science*, 2(6), 175-181.

YÜCEL, A. G., & KÖSEOĞLU, A. (2020). Do Participation Banks Contribute to Economic Growth? Time-Series Evidence from Turkey. *Bilimname*, 2020(42), 155-180. <https://doi.org/10.28949/bilimname.811760> ..



THE ROLE OF THE ISLAMIC FINANCE MODEL WITH ITS PHILOSOPHY, INSTRUMENTS AND CHARACTERISTIC FEATURES IN MITIGATING THE ECONOMIC IMPACTS OF THE COVID 19

 Sabri Burak ARZOVA^a

 Bertaç Şakir ŞAHİN^b

Extended Abstract

The world has been exposed to the effects of the COVID 19 pandemic since December 2019. More than 2 million died and more than 100 million were infected due to COVID 19 (John Hopkins University, 2020; WHO, 2019; Dong et al., 2020). Partial or full quarantine practices have been implemented to protect health systems against the high level of infectiousness of the virus. Quarantine measures decreased consumer and investor confidence, and the loss of workforce caused by the disease affected the world economy negatively. There was a sharp decline in the world stock markets, the supply chain was disrupted, and businesses were negatively affected by pandemic and quarantine measures. The problems experienced by the business were reflected in the households and unemployment increased (Ding et al., 2020: 1; McKibbin & Fernando, 2020: 2). According to IMF, the economic impact of the COVID 19 will be beyond the 2008 crisis (IMF, 2020a).

COVID 19 causes problems beyond public health problems for the world. The shock effect of the pandemic, uncertainty, and the measures caused great destruction in the economies. The closure of workplaces and the increase in the unemployment rate caused the global economic crisis to deepen and social problems to emerge (IMF, 2020b). During the pandemic process, the effectiveness of traditional financing instruments was discussed. The world has been facing one of the largest economic crises since the 2008 financial crisis. While the 2008 financial crisis and COVID 19 have similar effects on

^a Prof., Marmara University, burakarzova@marmara.edu.tr

^b Res. Asst., Yıldız Teknik University, bertacs@yildiz.edu.tr

economies, the sources of the two crises are different. Economic risks arise from internal and external causes. Internal risks consist of risks, which arise from the economic system. Exogenous risks are the risks created by non-economic factors (Wars, pandemics, political crises, etc.) (SRC, 2013). The 2008 crisis occurred due to the internal causes of the system and affected the entire economy by starting with the financial sector. The crisis, which is caused by COVID 19, is mostly affecting the real sector and this crisis is caused by external risk factors. IMF compared the crisis, which is caused by internal and external risk factors. Although crises created by external factors have more devastating effects in the short term, recovery in these crises is quicker. Recovery is more difficult in crises that are caused by internal factors (IMF, 2009). When the impact of the pandemic disappears, economic recovery will be rapid. However, the important issue regarding the pandemic is how financing the pandemic process and economic recovery after the pandemic.

Risks on the economy increase with the classical interest debt-receivable relationship. The increase in the debt burden on the households, businesses, and governments causes the economic crises to deepen. Besides, the classical debt-receivable relationship causes stagnation in the real sector and unfairness in income distribution (Islamic Development Bank, 2020: 15 - 16). Some people have lost their jobs or part of their income due to the COVID 19 pandemic and businesses have stopped their activities. If these individuals and businesses are supported by traditional financing instruments, their existing debt burden will increase and the crisis will only be delayed. Microfinance became one of the important concepts after the pandemic. The pandemic process and the period after the pandemic one of the important concepts is microfinance. Microfinance is the provision of financing to low-income people (Emine et al., 2008: 57). During the pandemic, people who lose part or all of their income need financing. With the inability of these people to access current financing methods the microfinance mechanism should be implemented (Meagher, 2020: 1). With the pandemic process, digitalization has gained importance. Activities in education, the business world, arts, and many other fields are have been carried out on digital platforms. Therefore, there is a need for a new financing model, which digitalization is at the forefront, for in the post-pandemic economic order (Bank of England, 2020: 6).

Thanks to COVID 19, the importance of social, environmental, and social balance in economy and financing activities has been understood. Islamic financing model is suitable for the effects of the pandemic. The principles of

Islamic moral economics, which form the theoretical basis of the Islamic finance model, support this situation (Asutay, 2012: 95):

- As a reflection of the equality of all humanity against God, all people have equal economic opportunity.
- Social justice is a result of equality between people.
- Islamic moral economy cares about growth and development. However, this growth and development must be carried out by considering social, environmental, and social balance.
- Islamic moral economy considers social goals in its activities.
- Islamic moral economics expects individuals to take into account the principles and ethics of the Islamic religion in their economic activities.

The Islamic financing model is based on profit-loss sharing instead of an interest factor. So the Islamic financing model shares risks with persons and businesses. Thanks to risk sharing and partnership relationship, the reeling sector can be supported and excessive debt burden can be prevented During the COVID 19 and after the pandemic (Bank of England, 2020: 6; Islamic Development Bank, 2020: 17). The Islamic financing model has a social aspect and aims the social welfare. Therefore, the Islamic finance model has instruments that suitable for microfinance (zakat, takaful, mudarabah. Islamic finance is suitable for providing livelihoods and public services for people who have lost income during the pandemic period (Meagher, 2020; Oxford Business Group, 2020: 123; S&P, 2020). The Islamic finance model has a different structure from traditional finance in principle. This difference may not be demonstrated due to errors in implementation and the market's lack of readiness. For this reason, Islamic finance should have differentiation and innovative perspective (Demirdöğen, 2020: 65). Although not yet reaching their potential, Islamic fintech applications have opportunities for the digital economy from the consequences of the pandemic (Oxford Business Group, 2020). People in need due to the pandemic and projects of public benefit can be financed with zakat. Mudarabah and musharakah are suitable to support the real sector. Thanks to mudarabah and musharakah, governments and financial institutions can get into a partnership with some businesses, which affect from pandemic negatively. Thanks to Takaful insurance, all segments of society can be included in education and health services. Large-scale projects (health, education, vaccine projects, vaccine logistics, online education processes, etc.) can be financed by Sukuk issues. Besides, businesses can provide funds by issuing Sukuk.


Keywords: Islamic Economy, Islamic Finance, COVID 19.





bilimname XLIV, 2021/1, 491-519
Geliş Tarihi: 21.12.2020, Kabul Tarihi: 06.02.2021, Yayın Tarihi: 30.04.2021
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.844242>

ABBÂSÎ HALÎFESİ MU'TASIM-BİLLÂH DÖNEMİNDE (218-227/833-842) SARAYDAKİ BİLİMSEL FAALİYETLER

 Samet ŞENEL^a

 Levent ÖZTÜRK^b

Öz

İlk İslâm fetihleriyle beraber Müslümanlar geniş bir coğrafyayı hâkimiyeti altına almış ve bu coğrafyada yer alan antik dünyanın öğrenim merkezlerinin de sahipleri olmuşlardır. Bu eğitim merkezlerinde ilk dört halife (11-41/632-661) ve Emevîler döneminde (41-132/661-750) ilmî faaliyetler artmaya başlamış, Abbâsîler dönemindeyse (132-656/750-1258) bilimsel faaliyetler hız kazanmış, çeviri ve telif çalışmaları yoğun bir şekilde sürdürülmüştür. Mansûr (136-158/754-775) ve torunu Hârûnürreşîd'in halifeliği (170-193/786-809) döneminde sarayda bilimsel faaliyetlere ilgi yoğunluk kazanmış, Me'mûn dönemiyle de (198-218/813-833) zirveye ulaşmıştır. Çeviri ve telif faaliyetleri özellikle Me'mûn dönemiyle beraber geniş kesimlere erişmiştir. Onun vefatından sonra halife olan Mu'tasım'ın (218-227/833-842) bu faaliyeti ne şekilde etkilediği meselesi modern literatürde yeterince incelenmemiştir. Çalışmamızda Mu'tasım döneminde saraydaki bilimsel faaliyetin, Hârûnürreşîd ve Me'mûn dönemindeki gibi halife tarafından desteklenip desteklenmediği sorunu araştırılmıştır. Bu dönemde çeviri faaliyeti için önemli bir mesele olan Ammûriye'nin fethi ve burada ele geçirilen eserlerin kimler tarafından çevrildiği hususu da aydınlatılmaya çalışılmıştır. Mu'tasım döneminde saraydaki bilimsel faaliyetlerin hangi gruplar tarafından desteklendiği sorunu araştırılmış, bu grupların ne tür bilimsel faaliyetlere önderlik ettikleri izah edilmiştir. Son olarak Hârûnürreşîd ve Me'mûn döneminde saray içerisinde bilimsel faaliyetler hususunda önemli bir kurum addedilen Beytülhikme'nin mevcut olup olmadığı hususu tavsiz edilmiştir.

Anahtar kelimeler: İslam Tarihi, Abbâsîler, Mu'tasım, Tercüme Faaliyetleri, Beytülhikme..



^a Doktora Öğr., Sakarya Üniversitesi, senelsmt@gmail.com

^b Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, leventozturk@outlook.com

SCIENTIFIC ACTIVITIES IN THE PALACE DURING THE 'ABBĀSĪD CALIPHATE AL-MU'ṬAŞĪM Bİ'LLĀH (218-227/833-842)

Muslims with first conquests became heirs of vast geography and learning centers. These centers registered an increased learning activity from the four rightly guided caliphs (11-41/632-661) and the Umayyads (41-132/661-750) government. With the emergence of the Abbāsīd (132-656/750-1258) this scientific activity gained momentum. The reign of al-Manşūr (136-158/754-775) and Hārūn al-Rashīd (170-193/786-809) marks the period of 'Abbāsīd palaces rising interest in ancient scientific studies. While al-Ma'mūn (198-218/813-833) period can be signified as a period when this awakening interest reached its zenith. The translation and copyright activities reached a wide range of audiences in al-Ma'mūn period. However, the question of how al-Mu'taşīm (218-227/833-842) developed the study on the ancient scientific activities is a bone of contention. This study probe the scientific activities of al-Mu'taşīm which is not adequately examined. His support for the scientific study will be surveyed vis-a-vis Hārūn al-Rashīd and al-Ma'mūn supports. The vital conquest of 'Ammūriya, the materials confiscated, and its translation will be explained. Equally, the patrons of the scientific activities in the al-Mu'taşīm's palace and the kind of scientific activities they supported is enlightened. Finally, existence of Bayt al-Ḥikma, an indispensable institution in the accomplishment of scientific activities in this period will be clarified.

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



Giriş

Hız. Muhammed'in vefatından sonra başlayan Hulefâ-yi Râşidîn döneminde (11-41/632-661) Bizans (330-1453) ve Sâsânî İmparatorluğu (226-651) dünyanın iki merkezî gücüydü. Müslümanlar İslâm'ın yayılması için bu iki devletle savaşa girişmiş, Bizans'ın önemli merkezlerini kendi topraklarına katıp, Sâsânîler'i tarihten silmiştir. Her iki devletten elde edilen topraklar neticesinde antik dünyanın önemli öğrenim merkezleri Müslümanların eline geçmiştir. Dört halife devrinden sonra Emevîler dönemine (41-132/661-750) geçilmiş ve her iki dönemde de bu eğitim merkezlerinin ilmî faaliyetlerine dokunulmamıştır. Emevî halifeleri tarafından onlardan istifade edilmeye çalışılmış ve yeri geldiğinde bu kurumlarda eğitim görmüş kişilerden, çeviri ve bilimsel çalışmalarda yararlanılmıştır.¹ Bir ihtilal neticesinde saltanatı ele geçiren Abbâsîler (132-

¹ Daha geniş bilgi için bk. Samet Şenel, *Emevîler Döneminde Çeviri Faaliyetleri (661-750)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

656/750-1258) hem ilmî faaliyetleri devam ettirmiş hem de çeviri faaliyetlerini destekleyerek başkent olarak kurdukları Bağdat'ı Orta Çağ'ın ilim merkezi haline getirmişlerdir.²

Abbâsîler'de çeviri faaliyetleri, Mansûr dönemiyle (136-158/754-775) başlamış, Hârûnürreşîd (198-218/813-833) ve Me'mûn (198-218/813-833) dönemlerinde zirveye ulaşmıştır. Me'mûn'un halifelğinde bilimsel faaliyetler kurumsallaşmış geniş kesimlere erişmiş, bu duruma binaen yönetici kesimin hemen hemen bütün kademelerinde münevver simalar ortaya çıkmıştır.³ Böyle bir yapının Me'mûn'dan sonra özellikle de kendisinin vefatının akabinde halife olan Mu'tasım döneminde (218-227/833-842) sarayla nasıl bir irtibat sağladığı, antik bilimlerin çevrilmesi ve alımlanması hususu temel alındığında nasıl bir ivme kazandığı meseleleri modern literatürdeki çalışmalarda göz ardı edilmiştir. Mu'tasım dönemini merkeze alarak saray ve çevresinin antik ilimlerin intikalinde oynadığı rol ve bu ilimlerin alımlanması hususu üzerine kısmen bilgiler bulunsa da ayrıntılı bir inceleme gerçekleştirilmemiştir. Zira bu dönemde genellikle mihne siyasetine, başkent Sâmerâ'ya intikaline, Türklerin siyasetteki rolüne, fetihler gibi siyasî olaylara yoğunlaşmış, ayrıca Mu'tasım'ın kişiliğine ve mimarî yapıya ilgi gösterilmiştir.⁴

² Daha geniş bilgi için bk. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015).

³ Gutas, *Yunanca Düşünce*, 124.

⁴ Hakkı Dursun Yıldız, *Mu'tasım Döneminde Abbâsî İmparatorluğu (833-842)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1965); Paul G. Forand, *The Development of Military Slavery Under the Abbasid Caliphs of the Ninth Century A. D. (Third Century A. H.), With Special Reference to the Reigns of Mu'tasim and Mu'tadid* (New Jersey: Princeton Üniversitesi, Doktora Tezi, 1961); Osman Sid Ahmed İsmail, *The Reign of Mu'tasim (218-227/833-842)* (Londra: Londra Üniversitesi, Doktora Tezi, 1963); Osman Sid'in Doktora tezinin yayımlanmış hali için bk. Osman Sayyid Ahmed İsmail, *Prelude to the Generals: A Study of Some Aspects of the Reign of the Eighth Abbasid Caliph Al-Mu'tasim Billah (218-227 AH-833-842 AD)* (United Kingdom: Ithaca Press, 2001); Labid İbrahim Ahmad, *The Role of the Turks in Iraq During the Caliphate of Mu'tasim, 218-227 (833-842)* (Manchester: Manchester Üniversitesi, Yakın Doğu Araştırmaları Bölümü, Doktora Tezi, 1965); Tâhir Muzaffer al-'Amîd, *The 'Abbâsîd Architecture of Sâmerâ in The Reign of Both Al-Mu'tasim and al-Mutawakkil* (Edinburgh: Edinburgh Üniversitesi, Doktora Tezi, 1968); Ghada Jayyusi-Lehn, *The Life And Career Of The Caliph al-Mu'tasim (218-227/833-842): A Problem in Historiography* (Kanada: Toronto Üniversitesi, Yakın ve Orta Doğu Medeniyetleri Bölümü, Doktora Tezi, 2007); Ziyâd Z'al Ali Ezvîb, *Hilâfetü'l-Mu'tasimü'l-Abbâsî ve el-Tesaddâ li'l-Müşkilâti'd-Dahiliyye (218-227/833-842)* (Filistin: Hebron Üniversitesi, Külliyyetü'd-Dırâsâti'l-Ulyâ, Yüksek Lisans, 2013); Elif Taşkan Demiroğlu, *Abbâsî Halifesi Mu'tasım-Billâh ve Dönemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019). H. Viollet, "Le Palais d'al-Mu'tasim, fils d'Haroun-al-Raschid, a Samarra et de quelques monuments arabes peu connus de la Mesopotamie", *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 53/5 (1909),

Dolayısıyla ele alınan bu çalışmanın maksadı Mu'tasım dönemi saray ve saray çevresinin antik bilimlerin çevrilmesinde oynadığı rolü ortaya koymaktır. Bunun yanında saray ile irtibatı bulunan ve yöneticiler için tıp ve felsefe başta olmak üzere rasyonel bilimlerin diğer alanlarında eser kaleme alan kişileri de incelemektir. Bu minvalde inceleme, bilimsel faaliyetin saraydaki destekçileri, saray ve çevresine ithaf edilen eserler olarak iki başlık altında tasnif edilecektir.

A. Bilimsel Faaliyetin Saraydaki Destekçileri

Abbasî Devleti'nin mutlak yöneticisi olan halife kuşkusuz bu faaliyetlere destekte bulunması beklenen kişidir. Bu yüzden öncelikle Halife Mu'tasım'ın hayatı ele alındıktan sonra ilmî tutumuna değinilerek bilimsel

370-375; H. Viollet, "Description du palais de al-Moutasim Fils d'Haroun-al-Raschid a Samarra et de quelques monuments arabes peu connus de la Mesopotamie", *Mémoires Presentes par Divers Savants a l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres* 12 (1909), 567-594; Holger Winkelmann-Liebert, "Die mihna im Kalifat al-Mu'tasim." *Der Islam* 80 (2003), 224-83; Khalid Khalil Hamudi, "Qasr al-Khalifa al-Mu'tasim fi Samarra" *Sumer* 38 (1982), 168-205; Saleh al-Hamameh, "The Uprising of the Peasants in Palestine in the Days of Al-Mu'tasim (227 AH, 842 AD)" *Hamdard Islamicus* 15 (1992), 43-57; Naji al-Asil, "Medfnetü'l-Mu'tasim 'alâ al-Kâtûl: İstikşaf ve İstintac", *Sumer* 3 (1947), 160-170; Tâhir Muzaffer al-'Amid, "Mawzi' Samarra ve Taharriyat al-Mu'tasim", *Sumer* 30 (1974), 171-202; Abdûllah Duman, "Halife Mu'tasım'ın Amorion/Ammûriye Seferi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 38 (2017), 413-441; Muhittin Kapanşahin, "Mu'tasım Dönemi İsyancıları", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23 (2007), 341-367; Zekeriya Kitapçı, "Büyük Türk Hakanı Kudretli Abbasi Halifesi el-Mutasım, Türklerin Tarihi Orta Doğu Misyonu ve Türkiye'nin Müktesep Hak Meselesi", *Yeni Türkiye* 23/95 (2017), 482-503; Hakkı Dursun Yıldız, "Mu'tasım'ın Halife Olmasında Türklerin Rolü", *İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1976), 19-29; Mehmet Nadir Özdemir, "Abbasi Halifesi Mu'tasım'ın Ordusunda Bulunan Türklerin "Köle" Olup Olmadığı Meselesi", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 18 (2005), 211-230; David Ayalon, "The Military Reforms of Caliph al-Mu'tasim: Their Background and Consequences", *Islam and the Abode of War: Military Slaves and Islamic Adversaries* (London: Variorum, 1994) 1-39; Alastair Northedge, "Askar al-Mu'tasım: the Central City of Samarra", *Beiträge zur Islamischen Kunst und Archäologie*, Julia Gonnella vd. (Wiesbaden: Reichert Verlag, 2014) 4/38-62; Tayeb el-Hibri, "Tabari's Biography of al-Mu'tasim The Literary Use of a Military Career", *Islam-Zeitschrift für Geschichte und Kultur Des Islamischen Orients* 86/2 (2011), 187-236; J.B. Bury, "Mutasim's March through Cappadocia in A.D. 838", *The Journal of Hellenic Studies* 29/1 (1909), 120-129; Osman Sayyid Ahmed İsmail, "Mu'tasim and the Turks", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 29/1 (1966), 12-24; J.A. Nawas, "All in the family? Al-Mu'tasim's succession to the caliphate as denouement to the lifelong feud between al-Ma'mun and his 'Abbasid family", *Oriens* 38/1-2 (2010), 77-88; Ghada Jayyusi-Lehn, "The Caliphate of al-Mu'tasim: Succession or Capture?" *Abbâsid Studies II: Occasional Papers of the School of 'Abbasid Studies Leuven*, ed. John Nawas (Leuven-Paris: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 2010) 107-118; Etienne de la Vaissière, "Al-Mu'tasım et l'Ayâdgâr i Jâmâspîg", *Studia Iranica* 48/1 (2019), 113-119; Erman Şan, "Mu'tasım-Billâh'ın 223/838 Yılındaki Asia Minor Seferi'nin Hedefi: "Küçük Costantinopolis"", *Cedrus Akdeniz Uygarlıkları Araştırma Dergisi* 8 (2020), 547-561.

faaliyetlere ne kadar ivme kazandırdığı irdelenecektir. Mu'tasım-Billâh Muhammed b. Hârûnürreşîd b. Muhammed el-Mehdî, babası Hârûnürreşîd'in (ö. 193/809) on iki erkek çocuğundan biri olarak 18 Şaban 180 (18 Ekim 796) yılında dünyaya geldi.⁵ Çocukluk döneminde ilimle meşgul olmak istemedi. Hatta kaynaklar onu, okuması ve yazması zayıf bir kimse olarak tanımlamaktadır.⁶ Mu'tasım, kardeşleri Emîn (ö. 198/813) ve Me'mûn (ö. 218/833) dönemindeki siyasî faaliyetlerde oldukça kısıtlı bir rol oynadı. Nitekim onların kendi aralarındaki siyasî çekişmede de herhangi bir tarafı desteklemeyerek Bağdat'ta ailesinin yanında bulunmayı tercih etti. Bir devlet görevi olarak ilk defa, Me'mûn döneminde hac emirliği vazifesini aldı. Bu vazifenin ardından Me'mûn'un verdiği siyasî görevleri yerine getirip, yine onunla bulunduğu bir sefer esnasında Me'mûn'un ölümü üzerine halife ilan edildi (218/833).⁷

Bu kısa anlatıdan sonra halife Mu'tasım'ın devleti yönetirken okuma ve yazmaya karşı kayıtlara geçmiş olan hoşnutsuzluğunun ağabeyi Me'mûn zamanındaki bilimsel faaliyetlerin devamını nasıl etkilediği meselesi üzerinde durmak yerinde olacaktır. Bu noktada Arapların ilk filozofu addedilen Kindî'ye (ö. 252/866) duyduğu saygı ve oğlu Ahmed'i (ö. ?) eğitmesi için onu görevlendirmesi⁸ her ne kadar bireysel olarak çocukluğundan itibaren ilme alakasız gibi dursa da çevresinde yer alan

⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk ve sılatu târîh et-Taberî* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387), 8/360; Doğum tarihi hakkında h. 179 ile 180 tarihleri zikredilmektedir. Bk. Taberî, *Târîh*, 9/119.

⁶ Ebû Bekir Ahmed b. Alî Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, nşr. Beşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002), 4/548; Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafâ Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 11/27. Modern araştırmacılardan Hugh Kennedy, Emevî ve Abbâsî halifelerinin okuryazar olduğuna fakat Mu'tasım'ın mektuplarda sıkıntı çektiğine işaret etmektedir. Bk. Hugh Kennedy, *Hilâfet*, çev. M. Murtaza Özeren (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2019) 106; Aynı şekilde Ziyâd Z'al Ali de onu okuması, yazması ve ilmi zayıf bir kimse olarak nitelemektedir. Bk. Ziyâd Z'al Ali Ezvîb, *Hilâfetü'l-Mu'tasımü'l-Abbâsî*, 15-16. Hatice Uluşık, onun okuma ve yazmasının zayıf olsa da ümmî olmadığını ifade eder. Ayrıca Uluşık, İbnü'l-Cevzî'ye atıfta bulunarak Mu'tasım'ın kardeşi Me'mûn'a nazaran ilme ve edebiyata ilgisiz olduğunu belirtir. Bk. Hatice Uluşık, "İlk Dönem Abbâsî Velihtları ve Eğitimcileri", *İSTEM* 17/33 (2019), 206-207.

⁷ Ebû Ya'kûb Ahmed b. İshâk Ya'kûbî, *Târîh* (Necef: Mektebetü'l-Haydariyye, 1384/1964), 3/204-205; Taberî, *Târîh*, 8/667; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 10/121, 235.

⁸ Ebû Süleymân Muhammed b. Tâhir b. Behrâm es-Sicistânî el-Mantıkî Sicistânî, *Sivânü'l-Hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Paris: Dâru Byblion, 2004), 282; Mahmut Kaya, "Kindî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/41-58; Gerhard Endress, "The Circle of Al-Kindî: Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy", *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, ed. Gerhard Endress - Remle Kruk (Leiden: Research School CNWS, 1997), 46.

entelektüel kesime bigâne kalmadığını göstermektedir. Kindî'den tıp, felsefe, astronomi ve savaş aletleri gibi alanlarda kitap telif etmesini istemesi de bunu göstermektedir.⁹ Bunu ortaya çıkaran bir diğer veri de kendisi okuma ve yazma hususunda zayıf biri olmasına karşın şaşkıncu bir biçimde simya alanıyla ilgilenmesi ve Hermes'e atfedilen *Thesaurus Alexandri* adlı eserin Grekçe ve Latince'den Arapçaya çevrilmesini istemesidir. *Thesaurus*'un halife tarafından ne amaçla çevirtildiği bilinmese de metnin tılsım ve âb-ı hayat üzerine kaleme alındığına işaret edilmiştir. Ayrıca eserin giriş ve sonuç kısımlarına muhtemelen sonradan eklenmiş olan Aristo'nun Büyük İskender'e ait hitapları bulunmaktadır.¹⁰

Mu'tasım'ın bu tercüme ve telif çalışmalarına verdiği destekte Me'mûn döneminden farklı olarak geri planda tuttuğu bir alan var mıydı? Bu noktada Hatip el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Mu'tasım'ın kendisinden önceki halifelere nazaran kehanete dayalı astrolojik faaliyetlere itibar etmediğini düşündürecek bir nakilde bulunmaktadır. Bağdâdî anlatısında Ammûriye'yi fethetmeye giderken çevresindeki müneccimlerin halifeye, savaşa gitmek için uygun bir vakit olmadığını söylediklerini ve fakat halifenin onların bu sözüne itibar etmeyip, savaşa çıkarak galip bir şekilde döndüğünü ayrıca onları azarladığını aktarmaktadır. Buradan anlaşılacağı üzere kendisinin müneccimlere güvenmediği dikkat çekmektedir.¹¹ Bu güvensizlikten olsa gerek, sarayda astrolojiye dair çalışmaların kısıtlı olduğu görülmektedir.¹² Ayrıca dikkat çeken bir diğer husus da Me'mûn'un halifelğinde yoğun bir

⁹ Richard Walzer, *Greek into Arabic -Essays on Islamic Philosophy-* (Cambridge: Harvard University Press, 1962), 177; Robert G. Hoyland-Brian Gilmour, *Medieval Islamic Swords and Sword-making: Kindî's Treatise 'On Swords and Their Kinds'* (Cambridge: Gibb Memorial Trust, 2012).

¹⁰ Hayrettin Yücesoy, *Ortaçağ İslâm'ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti*, çev. Ahmet Demirhan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 199; Richard Stoneman, "Alexander the Great in the Arabic Tradition", *The Ancient Novel and Beyond*, ed. Stelios Panayotakis vd. (Leiden: E. J. Brill, 2003), 15-16.

¹¹ Ebû Bekir Ahmed b. Alî Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kavl fî İlmi'n-Nucûm*, nşr. Yusuf b. Muhammed es-Sa'îd (Riyad: Dâru Atlas, 1420/1999), 200; İlyas Çelebi, "Yıldızname", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/546.

¹² Richard Walzer, Carl Brockelman'ı kaynak göstererek Mu'tasım'ın talebiyle Kindî'nin astronomiye dair bir eser kaleme alıp risalenin günümüzde mevcut olduğunu zikreder. Bk. Walzer, *Greek into Arabic*, 177; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur -Supplementband-* (Leiden: Brill 1937-1942), 1/314 Mahmut Kaya da Kindî'nin *Felsefi Risaleler* çevirisinde onun eserlerini tanıtırken bu risaleyi mesafelerin uzaklıklarının hesaplanması üzerine ele alındığına dair bir çeviride bulunur ve risaleyi "Boyutlar ve Mesafeler" başlığında tanıttığı kitaplar kısmında ele alır. Bk. Kindî, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 92.

şekilde gerçekleştirilmiş olan astronomi ve astroloji ile ilgili faaliyetlerin¹³ Mu'tasım'ın astronomi ile ilgili çalışmalarına itibar ettiği Kindî'nin eserleri¹⁴ dışında herhangi bir canlılık göstermemesidir.

Mu'tasım'ın tercümeyle duyduğu ilgi veya tercümelere ait kitapları nereden getirttiği veyâhut nasıl elde ettiği meselesi merak konusudur. Bu konuda Mu'tasım döneminde Ankara ve Ammûriyye'nin¹⁵ ele geçirilip buradan elde edilen eserlerin çevrilmesine dair bir görüş mevzubahistir. Ancak buna rağmen daha önce Hârûnürreşîd zamanında bu işin gerçekleştirildiği de ileri sürülmektedir.¹⁶ Bunun temel sebebi bu sahada kaleme alınan ilk tabakât eserlerinden biri olan İbn Cülcül'ün (ö. 384/994 [?]) yanlış naklinden iktibasta bulunan diğer tabakât yazarlarının da Ammûriyye'nin Hârûnürreşîd tarafından fethedildiğini aktarmasıdır.¹⁷

¹³ Me'mûn'un halifeliği döneminde sarayda gerçekleştirilen astronomi ile ilgili faaliyetler için Bk. Fuat, Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, çev. Abdurrahman Aliy (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2008), 1/10-11, 2/5-6.

¹⁴ Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *Kitâbü'l-fihrist*, nşr. Eymen Fuâd Seyyid (London: al-Furqan Islamic Heritage Foundation Yayınları, 2009), 3/216; Peter Adamson, *al-Kindî* (New York: Oxford University Press, 2007), 10, 196-197; Kindî'nin astronomi ve astroloji alanında telif etmiş olduğu eserler. Bk. Kindî, *Felsefî Risâleler*, 86-93.

¹⁵ İç Batı Anadolu'da İstanbul'dan Çukurova'ya giden eski Bizans askerî yolu üzerinde Afyon yakınlarında günümüze harabeleri gelmiş olan eski bir şehir ve kaledir. Bk. DİA, "Ammûriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/79.

¹⁶ Max Meyerhof, "On the Transmission of Greek and Indian Science to the Arabs", *Islamic Culture* 11 (1937), 25; Mustafa Demirci, *Beytül-Hikme -Kuruluşu, İşleyişi ve etkileri-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 60-62, 71-72, 272.

¹⁷ İbn Cülcül (ö. 384/994 [?]), Yuhannâ b. Mâseveyh'i (ö. 243/857) ele aldığı başlıkta, Hârûnürreşîd'in ona Bizans toprakları, Ankara ve Ammûriyye'nin fetihlerinden elde edilen eski tıp eserlerinin tercüme ettirdiğini ve onun Hârûnürreşîd'den Mütevekil (ö. 247/861) dönemine kadar halifelere hizmet ettiğini zikreder. Bk. Ebû Dâvûd Süleyman b. Hassân İbn Cülcül el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-etibbâ ve'l-hükemâ*, nşr. Fuâd Seyyid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 65-66.

Nedîm (ö. 385/995 [?]) ise *Fihrist*'te onun değerli bir tabip olduğunu ve Me'mûn döneminden Mütevekil dönemine kadar sarayda bulunduğunu aktarmaktadır. Bir başka aktarımda ise onun Me'mûn döneminde, kadîm eserlerin temini için Bizans topraklarına gönderilen bir heyetin içerisinde bulunabileceğini ifade etmektedir. Bk. Nedîm, *Fihrist*, 3/142, 294-295.

Sâid el-Endelûsî (ö. 462/1070) *Tabakâtü'l-Ümem*'inde Hârûnürreşîd'in tabiplik görevini yaptığını ve Mütevekil dönemine kadar bu işi sürdürdüğünü zikredip, Hârûnürreşîd için Ankara ve Bizans'ta fethedilen bölgelerde ele geçirilen eski eserleri çevirdiğini ve eser telif ettiğini nakletmektedir. Bk. Ebü'l-Kâsım Sâid b. Ahmed b. Abdurrahman Sâid el-Endelûsî, *Kitâbü't-tabakâti'l-ümem*, nşr. Luvîs Şeyho (Louis Cheikho) (Beyrut: Matbaatü'l-Kâtûlikîyye, 1912), 36.

Kıfî (ö. 646/1248) *İhbârü'l-Ulemâ*'da Yuhannâ ile ilgili onun kardeşi Mihail b. Mâseveyh'in ele alındığı başlıkta babaları Mâseveyh hakkında bilgi sunmaktadır. Burada onun babasının herhangi bir dilde okuma seviyesinde becerisinin olmadığı fakat tıbbî konularda deneyim ve tecrübe yoluyla maharetli bir kimse olduğu zikredilir. Akabinde

Ancak ilk döneme dair genel tarih kitapları incelendiği zaman bu bölgenin Mu'tasım tarafından fethedildiği anlaşılmaktadır.¹⁸ Bu yanlış anlamının

babasının Cündişapur'da çalışırken Dâvûd b. Serabyûn'un (ö. 235-236/850 [?]) cariyesine âşık olup onunla evlendiği ve bu evlilikten Yuhannâ ve Mihâil'in dünyaya geldiğine dair bilgi aktarılmaktadır. Kiftî, Yuhannâ b. Mâseveyh başlığını geniş bir şekilde ele almaktadır. Çalışmanın dışına çıkılmaması için konu çerçevesindeki bilgiler aktarılacaktır. Bu minvalde Yuhannâ'nın Hârûnürreşîd döneminde Süryani ve Hristiyan olduğu ve Hârûnürreşîd'in kendisine Ankara, Ammûriye ve diğer Bizans topraklarında fethedilen bölgelerden ele geçirilen eski tıp kitaplarının çevirisiyle görevlendirildiği zikredilir. Akabinde Yuhannâ'nın tercüme hususunda güvenilir bir kimse olduğu ve Hârûnürreşîd'den Mütevekkil dönemine kadar ki halifelerin hizmetinde bulunduğu belirtilir. Bk. Ebû'l-Hasen Cemâlüddîn Ali b. Yusuf el-Kiftî, *İhbâru'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hukemâ*, nşr. İbrahim Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 1/280; 2/439; 2/508-519.

Son olarak İbn Ebû Üsaybia (ö. 668/1269) *Uyûnu'l-Enbâ* adlı eserinde Kiftî gibi Yuhannâ hakkında oldukça fazla bilgi sunmaktadır. Burada da konu çerçevesindeki bilgiler aktarılacaktır. O, Yuhannâ'nın babasını ele aldığı kısımda İshak b. Ali er-Ruhâvî'nin *Kitâbü Edebi't-Tabîb* adlı eserindeki İsâ b. Mâse'den bir nakille, Fazl b. Rebî'nin Hârûnürreşîd'in veziriyken hastalanıp tedavi edildiği bir sırada Yuhannâ'nın çocuk olduğuna dair bir nakilde bulunur. Akabinde Yuhannâ'yı zikrettiği başlıkta onun zeki, maharetli ve tıp sahasında önde gelen bir sima olduğunu vurgulayıp, kendisinin bu sahada oldukça fazla gelir elde ettiğini belirtir. Sonrasında Süleyman b. Hasan'ın (İbn Cülcül) rivayetini aktararak, onun Hârûnürreşîd'e Müslümanların fethettiği Ammûriye, Ankara ve diğer Bizans topraklarından elde edilen eski eserlerin tercümesini yaptığını zikreder. Sonrasında onun ilmî meclisler düzenleyip burada mantık ve Galen'in kitaplarını okuttuğunu belirtir. Bk. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. el-Kâsım İbn Ebî Üsaybia, *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etibbâ*, thk. Nizâr Ridâ (Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.), 242-243, 246-255. Tabakât literatüründe ilk olarak İbn Cülcül'den aktarılıp sonrasında bu rivayet, İbn Cülcül'ün ismi zikredilsin veya edilmesin onun naklini sunan diğer yazarlar da Ammûriye'nin Hârûnürreşîd döneminde fethedilip buradan ele geçirilen eserlerin Yuhannâ tarafından çevrildiğini nakletmektedir. İbn Cülcül'ün ismini zikretmese de onu kaynak olarak kullananlar: Saîd el-Endelüsî'nin kaynakları için bk. Emrullah Bulut, "Kadîm Dünyadan Endülüs'e Bir Bilim ve Kültür Tarihi Klasiği: Tabakâtü'l-ümem", *Felsefe Tıp ve Tarih -Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme-*, ed. Mustakim Arıcı (İstanbul: Klasik, 2014), 122; Kiftî'nin kaynakları için bk. Kübra Şenel, "Felsefe-Bilim Tarihi Açısından İbnü'l-Kiftî'nin İhbâru'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hükemâ'sı" *Felsefe Tıp ve Tarih -Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme-*, ed. Mustakim Arıcı (İstanbul: Klasik, 2014), 224.

¹⁸ Genel tarih kitaplarından bahsetmemizin nedeni bize Ammûriye'nin fethinin hangi dönemde gerçekleştiğini aktarmasıdır. Bu minvalde gençliği Hârûnürreşîd dönemine rastlayan, Mu'tasım'ın halifeliği zamanında da yaşayan ve mezkûr konuda bilgi sunan ilk tarihçi Halife b. Hayyât'tır (ö. 240/854-55). Akabinde kronolojik bir biçimde İbn Kuteybe (ö.276/890), Belâzürî (ö. 279/893), Ya'kûbî (ö. 292/905'ten sonra) Ammûriye'nin fethine dair aktarımlarda bulunmuştur. Bu nakillerin ortak noktasında Hârûnürreşîd'in gençliğinde burayı alması veya onun döneminde Ammûriye'nin fethine dair bir bilgi sunulmazken, 223 (837-838) yılı olaylarında buranın Mu'tasım tarafından fethedildiği zikredilmektedir. Bk. Ebû Amr Halife b. Hayyât el-Ufurî Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât* nşr. Ekrem Dîyâ el-Umerî (Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-Müessesetü'r-Risâle, 1397/1977), 477; Ebû Muhammed Abdüllâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî ibn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, nşr. Servet 'Ukkâşe (Mısır: Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1413/1992), 392; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut:

farkına varan Dimitri Gutas mezkûr bölgenin Mu'tasım tarafından fethedildiğini vurgulamış ve buradan elde edilen eserlerin onun halifeliğinde çevrildiğini zikretmiştir.¹⁹ Gutas, bu fetihler ve neticesinde elde edilen eserlerin çevrilmesinde Hârûnürreşîd'in ön plana çıkmasını kadîm ilimlerin himayesi hususunda oğlu Mu'tasım'dan daha ünlü bir kimse olmasına bağlamaktadır.²⁰ Fakat bunun temel sebebini Mu'tasım'ın okuma ve yazmaya ilgisiz bir kimse olmasıyla ilişkilendirmek daha münasip gözükmemektedir.

Ammûriye'nin Mu'tasım döneminde fethedildiğine değindikten sonra burada karşımıza çıkan bir diğer mesele de eserlerin kimin tarafından çevrildiği ve bu tercüme faaliyetine kimin önderlik ettiği. Tabakât literatüründe buradan getirilen eserlerin Hârûnürreşîd'in emriyle Yuhannâ b. Mâseveyh (ö. 243/857) tarafından çevrildiği aktarılmaktadır. Hâlbuki İbn Ebû Üsaybia'daki (ö. 668/1269) bilgiler bunun aksini söylemektedir. Zira o, Hârûnürreşîd'in vezirlik görevini gerçekleştiren Fazl b. Rebî'in (ö. 208/823-24) bir rahatsızlık geçirdiğinden ve onun bu hastalığının tedavisi gerçekleştirildiği esnada Yuhannâ'nın çocuk yaşta olduğundan bahseder.²¹ Bu noktada Fazl'ın 187 (803) yılında halife tarafından vezirlik görevine getirilmesi,²² Yuhannâ'nın Hârûnürreşîd döneminde çocuk yaşta olduğunu ortaya koymaktadır.²³ Hârûnürreşîd'in halifeliğinin sonlarına doğru daha çocuk yaşta olan Yuhannâ'nın bu dönemde çeviride bulunmuş olma ihtimali mümkün görülmemektedir.²⁴ Buna ilave olarak ayrıca Mu'tasım halife

Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 192; Ya'kûbî, *Târih*, 3/209-210. Ammûriye'nin fethi, Taberî'de (ö. 310/923) kendinden önceki yazarlardan farklı olarak 223 (837-838) senesi olayları içerisinde ayrıntılı bir şekilde aktarılmaktadır. Bk. Taberî, *Târih*, 9/57-72. Kronolojik olarak son zikretmek istediğimiz kişi Mesûdî'dir (ö. 345/956). Kendisi diğer tarihçiler gibi eserlerinde Ammûriye'nin, Mu'tasım tarafından fethedildiğini aktarmaktadır. Bk. Mesûdî, *Kitâbü't-Tenbîh ve'l-İsrâf* (Bağdat: 1938), 306; Mesûdî, *Mürûcu'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*, nşr. Sa'îd Muhammed el-Lehhâm (Beyrût: Mektebetü'l-Asriyye, 1997), 4/49-50.

¹⁹ Gutas, *Yunanca Düşünce*, 122-123.

²⁰ Gutas, *Yunanca Düşünce*, 123.

²¹ İbn Ebû Üsaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, 242-243.

²² Abdülkerim Özaydın, "Fazl b. Rebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/274.

²³ Manfred Ullman, kaynak sunmadan onun 161 (777) yılı civarında doğduğunu iddia eder. Fakat bunun hatalı bir tarihlendirme olduğu görülmektedir. Bk. Manfred Ullmann, *Die Medizin im Islam* (Leiden-Köln: Brill, 1970), 112. Aynı şekilde Fuzat Sezgin de onun 160 (760) yılı civarında doğduğunu varsayımında bulunur. Bk. Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (Leiden: Brill, 1967-2015), 3/231.

²⁴ Gutas, *Yunanca Düşünce*, 123; M. Cüneyt Kaya, "Yuhannâ b. Mâseveyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/582. Konumuz Mu'tasım dönemiyle sınırlı olduğu için Yuhannâ'nın hayatı hakkında ayrıntılı bir bilgi veremeyeceğiz. Modern çalışmalarda onun hayatı için bk. Yuhannâ b. Mâseveyh, *el-Cevâhir ve sıfâtühâ ve fî eyyi beledin hiye ve şifati'l-gavvâsîn ve't-tüccâr*, nşr. İmâd Abdüsselâm Raûf (Kahire: 1977), neşredenin girişi 10-23; Ullmann, *Die Medizin*, 112-115.

olduğunda Me'mûn'un hastalığına uyguladığı yanlış tedaviden dolayı Yuhannâ ilk zamanlarda sarayda halifenin tabiplik görevinde bulunmamıştır.²⁵ Kaldı ki Ammûriye fethedildiği zaman Mu'tasım'ın saray çevresinde çevirilere hâmilik yapan, halifenin oğlu Ahmed'den sonra ele alacağımız vezir İbnü'z-Zeyyât (ö. 233/847) ve kendisine çok güvendiği mütercimlik görevinde de bulunan tabip Selmeveyh (Selmûye) b. Benân (ö. 225/840-841) yer almaktaydı. Böyle bir tabloda getirtilen eski eserlerin halife Mu'tasım zamanında Yuhannâ tarafından sadece bir kısmının tercüme edilmiş olması iktiza eder. Nitekim bu eserlerin çevrilme sürecinde vezir İbnü'z-Zeyyât'ın hâmilik pozisyonunda bulunması ve hem Selmeveyh'in hem de Yuhannâ'nın isminin, onun mütercimler grubunun içinde yer alması, bu eserlerin İbnü'z-Zeyyât'ın hâmilikindeki grup tarafından tercüme edilmesinin daha sağlıklı bir yaklaşım olacağını düşündürmektedir. Dolayısıyla Yuhannâ'nın Hârûnürreşîd döneminde değil Mu'tasım'ın halifeliği zamanında mütercimlik yaptığı daha açıktır. Ayrıca bu dönemde tercümelere verdiği destekle ön plana çıkan bir diğer isim Kindî'dir. Kindî ve çevresinin de antik dönem çevirilerinde faal bir rol üstlenmesi mezkûr eserlerin onlar tarafından da çevrilebileceğini akla getirmektedir. Fakat Kindî'nin eserlerini kaleme alırken çevirisini en çok kullandığı sîmânın Yuhannâ b. Bitrîk (ö. 200/815) olması²⁶ ve bu kişinin de Me'mûn döneminde vefat etmesi böyle bir tasvirde bulunmayı mümkün kılmamaktadır.

Mu'tasım döneminde sarayda bilimsel faaliyetin mevcudiyetine dair ele alacağımız bir diğer kişi onun oğlu Ahmed'dir. Halifenin en yakını olması hasebiyle onu ikinci sırada zikrettik. Kendisinin bilimsel faaliyetler ile hem-hal olduğu ifade edilmişti. Ayrıca onu yetiştiren hocası Kindî, Arapların filozofu olarak zikredilmiş ve pek çok alanda onlarca eser telif etmiştir. O, bu çalışmaların çoğunu Ahmed için kaleme almıştır. Ayrıca Kindî'nin mezkûr ilmî faaliyetleri gerçekleştirirken bir yandan da Benû Musâ kardeşler²⁷ ile her açıdan bilimsel bir rekabet içerisinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu rekabet öyle bir dereceye ulaşmıştı ki saray içerisinde Kindî'nin hem talebesi

²⁵ İbn Ebî Üsaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, 254; Levent Öztürk, *İslâm Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 200; Labeeb Ahmed Bsoul, *Translation Movement and Acculturation in the Medieval Islamic World* (Switzerland: Palgrave Macmillan 2019), 136-137.

²⁶ Kindî'nin antik dönem filozoflarının eserlerini Yuhannâ b. Bitrîk'in çevirileri üzerinden okuduğu ifade edilmektedir. Endress, "The Circle of al-Kindî", 55.

²⁷ Dokuzuncu yüzyılda yaşayan Muhammed, Hasan ve Ahmed kardeşlerdir. Babaları Mûsâ b. Şâkir'e nispetle Benû Mûsâ denilmiştir. Bu kardeşler geometri ve astronomi sahasındaki çalışmalarıyla tanınmaktadır. Bk. Kazım Çeçen - Atilla Bir, "Benî Mûsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/450-451.

hem de hâmişî olan Ahmed'in emriyle İskenderiyeli Pappus'un (ö. 350) mekaniğe dair bir kitabı çevirtilmiş, hemen akabinde saray dışında bilimsel faaliyette aktif bir sima olan Benû Mûsa kardeşler tarafından karşı bir hamle olarak aynı alana dair Heron'a (ö. 70) ait bir eser çevirtilmişti.²⁸ Böylesi rekabetler de bilimsel yoğunluğun artması açısından ehemmiyet arz etmektedir.

Abbâsî devlet yapısında halifeden sonra gelen en yetkili kişi vezirdir. Bu dönemde Fadl b. Mervân, Ahmed b. Ammâr ve Muhammed b. Abdülmelik İbnü'z-Zeyyât vezirlik görevinde bulunmuş ve İbnü'z-Zeyyât bu görevi Mu'tasım'dan sonra da devam ettirmiştir.²⁹ Kendisi çeviri ve istinsah çalışmaları için her ay iki bin dinar harcamada bulunmuştur. Gerçekleştirilen tercüme Grekçe eserlerden oluşmakta ve çeviride dönemin önde gelen doktorları; Yuhannâ b. Mâseveyh (ö. 243/857), Cebrâil b. Buhtîşû' (ö. 213/828), Buhtîşû' b. Cebrâil b. Buhtîşû' (ö. 256/870), Dâvûd b. Serabyûn (ö. 235-236/850 [?]), Selmeveyh b. Benân (ö. 225/840-841), el-Yesû' (ö.?), İsrâil b. Zekeriyâ b. Tayfûrî (ö. III/IX. yüzyılın ikinci yarısı), Hubeyş b. el-Hasan (ö. III/IX. yüzyıl) yer almaktadır.³⁰ İbnü'z-Zeyyât'ın hâmişî olduğu bu çevirmenler grubu ayrıntılı incelendiği zaman Me'mûn döneminden beri çoğunun sarayla da irtibatının bulunduğu hatta İbnü'z-Zeyyât'ın da bu çevirmenlere hâmilik görevine o dönemde başlayıp, vezir olduktan sonra da devam ettiği anlaşılmaktadır. Şöyle ki mütercimler grubu arasında yer alan Cebrâil b. Buhtîşû'nun 213 (828) yılında vefatı ve bu dönemin Me'mûn zamanına tekabül etmesi sebebiyle hâmilîğe bu dönemde başlamıştır.³¹ İbnü'z-Zeyyât'ın tercüme yaptırdığı kişilerden Selmeveyh'in Mu'tasım döneminde vefat etmesi bununla beraber çevirmenleri arasında yer alan Dâvûd b. Serabyûn'a Huneyn İshak'ın (ö. 260/873) bu dönemde tercüme yapmasından onun çeviri faaliyetine desteğini Mu'tasım döneminde de sürdürdüğü anlaşılmaktadır.³² Bu bilgilere ilave olarak İbnü'z-Zeyyât adına mütercimler grubu arasında adı zikredilmese de Huneyn'in *Risâletü Ali b. Yahyâ* adlı eserinden anlaşıldığı kadarıyla Huneyn de İbnü'z-Zeyyât'a çevirmenlik yapmış ve onun için *Kitâbu's-Savt (De Voce et Anhelitu)* adlı eseri Arapçaya tercüme etmiştir. Akabinde İbnü'z-Zeyyât bu eseri inceleyip

²⁸ Endress, "The Circle of al-Kindî", 48.

²⁹ Mes'ûdî, *Kitâbü't-Tenbîh*, 308; Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zeheb*, 4/40.

³⁰ İbn Ebî Üsaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, 284; Max Meyerhof, "New Light on Hunain Ibn Ishaq and His Period" *Isis* 8/4 (1926), 713-720.

³¹ Modern çalışmalarda Cebrâil b. Buhtîşû'nun hayatı için bk. Ullmann, *Die Medizin*, 109.

³² John C. Lamoreaux-Grigory Kessel, *Hunayn ibn Ishâq on his Galen translations -A parallel English-Arabic text-* (Provo Utah: Brigham Young University Press, 2016), 141.

çevirinin daha anlaşılır olabilmesi için çeşitli tashihlerde bulunmuştur.³³ İbnü'z-Zeyyât'ın hâmilik yaparken bir yandan da eserlerin tashihinde bulunabilecek kadar ilgili olması, hâmlerin salt çeviri yaptırıp onu okumaya başlamadığını, metnin daha sağlıklı hale gelebilmesi için çaba harcadıklarını göstermesi açısından oldukça önemlidir.

İbnü'z-Zeyyât'ın himaye ettiği bu mütercimler grubunun en önemli yanı, aynı zamanda hâmilik pozisyonunda bulunmalarıdır. Bu mütercim ve aynı zamanda hâmi olarak karşımıza çıkan kişiler, genelde Huneyn b. İshak'a tıp sahasında çeviriler yaptırmışlardır. Huneyn'in, isimleri zikrolunan mütercimler grubundan Yuhannâ b. Mâseveyh'e pek çok tercüme yapmasına burada işaret edilebilir. Bu çevrilen kitapların çoğunluğunu da Galen'in eserleri oluşturmakta, Yuhannâ için tercüme etmiş olduğu eserlerin bir kısmını Arapça bir kısmını da Süryanice çeviriler teşkil etmektedir.³⁴ Ayrıca bunun yanı sıra Huneyn'in Selmeveyh için de Galen'e ait çeşitli eserleri Süryaniceye tercüme ettiği aktarılmaktadır.³⁵ Bu durumda Selmeveyh'in yukarıda zikrolunduğu üzere İbnü'z-Zeyyât'ın mütercimleri arasındayken Arapça çeviriler gerçekleştirdiği, Huneyn'e yaptırdığı çeviriler sayesinde hâmilğe geçince, ona tercüme ettirdiği eserleri Süryanice kaleme aldirttığı îma edilebilir. Bu bilgilere ilave olarak Huneyn'in gerçekleştirmiş olduğu çeviri yöntemini ve başlatmış olduğu geleneği genç yaştaiken hâmi pozisyonunda yer alan mezkûr simaların tavsiyesiyle oluşturduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada Me'mûn döneminde mütercimliğe başlayan Huneyn'in genç yaştaiken hocaları pozisyonunda yer alan Selmeveyh ve

³³ Kiftî, *İhbâru'l-Ulemâ*, 1/179; Lamoreaux, *Hunayn ibn Ishâq*, 55.

³⁴ İbn Ebî Üsaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, 259. Bu mütercimler grubunun çeviri ağı aşağıda tablo halinde verilecektir.

³⁵ Eyyüp Tanrıverdi, "Arap Kültüründe Çeviri Çalışmaları ve Huneyn b. İshâk Ekolü", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12/23 (2007), 113; Bu eserler: *Kitâbu'n-Nabz ilâ Tûsern (Pulse, To Teuthras)*, *Kitâbu ilâ Ağlûkin (Glaucou)*, *Kitâbu Hiletî'l-bür' (Therapeutic Method)*, *Kitâbu Menfaa'ti'n-Nabz (Usefulness of the Pulse)*, *Kitâbu'l-Âdât (Habits)*, *Kitâbu'l-Menâfi'i'l-A'dâ' (Uses of the Parts of the Body)*, *Kitâbu'l-Edviyeti'l-Müfredre (Simple Drugs)*, *Kitâbu'l-Menî (Sperm)*, *Kitabu Kuve'l-Ağziye (Properties of Foodstuffs)*, *Tefsîru Kitâbi Tügaddimeti'l-Ma'rifeti (Commentary on Prognosis)*, *Tefsîru Kitâbi'l-Havâ' ve'l-Mâ' ve'l-Mevâzi' (Commentary on Air, Water, and Places)*, *Tefsîru Kitâbi'l-Gızâ (Commentary on Nutrition)*, *Fî enne kuva'n-nefsi tâbi'atun li-mizâci'l-beden (That the Faculties of the Soul Follow the Mixtures of the Body)*'dir. Bk. Lamoreaux, *Hunayn ibn Ishâq*, 15, 17, 37, 57, 59, 69, 85, 97, 105. Ayrıca Huneyn'in Selmeveyh için çevirdiği bu eserlerden birkaçının değerlendirmesi için bk. Coleman Connelly, "Hunayn Ibn Ishâq's Conception of His Reading Public According to A Previously Unpublished Letter", *Arabic sciences and philosophy* 30 (2020), 159-189.

Yuhannâ'nın ona çeviriye dair tavsiyeleri misal olarak gösterilebilir.³⁶

Saray yönetiminde yer alan ve bilimsel faaliyetlere destekte bulunan bir diğer sima da Mu'tasım'ın emriyle Dımaşk bölgesinde bir süre valilik yapan Abbâsî komutanı Ebû Dülef Kasım b. İsa'dır (ö. 225/839 [?]). Kendisi şiir ile ilgilenmesinin yanı sıra dönemdeki doktorları etrafında toplayıp onlarla sohbet meclisleri düzenlemekteydi. Ayrıca tabiplerin maddî durumlarını gözeterek onlara yardımda bulunmaya çalışmakta hatta doktorların gerçekleştirmiş oldukları her türlü çalışmaya destek vermekteydi. Ebû Dülef'in etrafında yer alan tabipler arasında Yûsuf b. Salîbâ (ö. ?), Süleymân b. Dâvûd b. Bâbân (ö. ?), Yûsuf el-Kusayr el-Basrî (ö. ?), Bûlus b. Hanûn (ö. ?), Hasan b. Sâlih b. Behle el-Hindî (ö. ?) gibi yirmi küsur doktor yer almaktaydı.³⁷ Saray çevresinin önemli bir komutanı olan Ebû Dülef'in böyle bir faaliyetin içerisine girişmesi halifenin etrafındaki simaların bilimsel gelişime ve entelektüel alakaya göstermiş olduğu ihtimamı ortaya koyması açısından oldukça önemlidir.

Başta Halife Mu'tasım olmak üzere Ahmed b. Mu'tasım, İbnü'z-Zeyyât ve Ebû Dülef özelinde görüleceği üzere ele alınan dönemde saraydaki bilimsel faaliyetlere genelde bu şahsiyetlerin öncülük ettiği ortaya çıkmaktadır (Bk. EK-1). Fakat Mu'tasım'ın halifeliği zamanında mezkûr kişiler yanında Hârûnürreşîd ve Me'mûn dönemlerinde bu iki halifenin desteğiyle çeviri ve bilimsel faaliyetlerin gelişiminde kilit rol oynayan Beytülhikme'nin varlığına dair herhangi bir bilgi sunulmamaktadır. Kaldı ki bu kurum hakkında ilk mâlûmatı aktaran Nedîm'in (ö. 385/995 [?]) eserine bakıldığında Beytülhikme'nin sadece Hârûnürreşîd ve Me'mûn dönemiyle sınırlı kaldığı anlaşılmaktadır.³⁸ Mu'tasım dönemine gelindiğinde ise Me'mûn sonrası Bağdat'taki halifeliği süresince Beytülhikme ile ne ölçüde bir münasebeti olduğu kaynaklarda geçmemektedir. Bunun yanı sıra başkenti Sâmerrâ'ya taşdıktan sonra saray içerisinde dönemin önde gelen

³⁶ Lamoreaux, *Hunayn ibn Ishâq*, 13-15, 17-19, 37; Tanrıverdi, "Arap Kültüründe Çeviri Çalışmaları", 117, 118, 127, 133, 142-143, 148; Connelly, "Hunayn Ibn Ishâq's Conception", 166-173.

³⁷ İbn Ebî Üsaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, 238; Nedîm, *Fihrist*, 2/360; Levent Öztürk, *İslam Toplumunda Hristiyanlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 658; Ebû Dülef Kasım b. İsa'nın hayatı için bk. J. E. Bencheikh, "al-Kâsım b. 'İsâ" *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1997), 4/718-719; Ahmed Nedim Serinsu, "Ebû Dülef el-İclî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/123.

³⁸ Nedîm, *Fihrist*, 1/13,14,24, 44,51, 2/325-326, 339, 373, 374, 3/215, 234,235, 326; Dimitri Gutas-Kevin Van Bladel, "Bayt al-hikma" *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 2009-2) 133-137.

simalarından Kindî³⁹ ve İbnü'z-Zeyyât'ın⁴⁰ şahsî kütüphanelerinden bahsedilmesi, ancak Beytülhikme'den söz edilmemesi⁴¹ bu kurumun mevcudiyetinin Sâmerrâ'da mevzu bahis olmadığını göstermektedir. Bu durumda çeviri faaliyeti veyâhut bilimsel faaliyetlerin sarayda bir grubun tekelden ziyade gruplar, bunların ya toplu ya da bireysel anlamda entelektüel alakaları ve bunun yanında sarayın ilgisiyle gelişim gösterdiği söylenebilir.

B. Saray ve Çevresine İthaf Edilen Eserler

Bu kısımda ithaf edilen eserler, halifelerin yakınında bulunan ve eser telif etmiş olan kişiler esas alınmak suretiyle kaleme alınacaktır. Dolayısıyla Mu'tasım'ın yakınında bulunan kişilerden başlamak gerekir. Burada da Mu'tasım'ın etrafındaki doktorlar arasında bulunan ve halifeye sunduğu eserle dikkat çeken Yuhannâ'yı ele almak daha uygun olacaktır.⁴² O, bu dönemde saray için bir anatomi kitabı hazırlamıştır. Bu kitabın, devrinde oldukça beğeni gördüğü anlaşılmaktadır. Eserin ismi kaynaklarda aktarılmasa da Galen'in anatomiye dair bilgilerine benzerlik gösterdiği vurgulanmıştır.⁴³

Mu'tasım döneminde sarayda bulunup ilmî faaliyete devam eden bir diğer kişi Ali b. Rabben et-Taberî'dir (ö. 247/861). O, halifenin yakınları arasında yer almış ve onun sayesinde İslâm dinine girmiştir. Rabben et-Taberî, saraya gelmeden önce meşhur *Firdevsü'l-Hikme* eserini yazmaya başlamış, bu dönemde de yazımına devam edip Mütevekil zamanında (232-247/847-861) bu eseri nihayete erdirmiştir.⁴⁴ Bu çalışmanın konumuzla doğrudan bir ilgisi olmasa da ele almış olduğumuz dönem içerisinde yazımına devam edilmesinden dolayı alımladığı kişiler hakkında kısa bir aktarımda bulunmak yerinde olacaktır. Onun iktibasta bulunduğu Grek filozoflar; Hipokrat (ö. M.Ö. 375), Galen (ö. 200), Dioskorides (ö. I. yüzyıl), Pisagor (ö. M.Ö. 500), Demokritos (ö. M.Ö. 370), Aristo (ö. M.Ö. 322), Theophrastos (ö. M.Ö. 287), Batlamyus (ö. 168 [?]), Magnus el-Hımsî (ö. ?) ve

³⁹ Endress, "The Circle of al-Kindî", 47; Peter Adamson, *al-Kindî* (New York: Oxford University Press, 2007), 5.

⁴⁰ İsmail E. Erünsal, *Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphâne* (İstanbul: Timaş, 2018), 333

⁴¹ Erünsal, *Kitap ve Kütüphâne*, 331.

⁴² Mu'tasım'ın en yakın tabibi Selmeveyh b. Benân'dır. Ayrıca yeri geldiği vakit kendi komutanlarını da ona tedavi ettirmiştir. Bk. İbn Ebî Üsaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, 234-235; Kiftî, *İhbâru'l-Ulemâ*, 1/280.

⁴³ İbn Ebî Üsaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, 250.

⁴⁴ Nedîm, *Fihrist*, 3/296-297; Mahmut Kaya, "Firdevsü'l-Hikme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/131-132.

Stephan (ö. VII. Yüzyıl), Antik ve Helenistik dönemde yaşayan simalardır. Hint doktorlarından Charaka (ö. II. yüzyıl), Susruta (ö. ?), Madhava (ö. VIII. yüzyıl) ve Vagbhata'dan (ö. ?) aktarımlar yapmış, İslâm dönemindeyse özellikle hem çağdaşı olduğu hem de saray ve çevresi vasıtasıyla irtibatla bulunduğu Yuhannâ b. Mâseveyh, Huneyn b. İshak gibi İslâm dönemi hekimlerinden istifade etmiştir.⁴⁵

Mu'tasım'ın yakınında bulunan ve oğlu Ahmed'e eğitim veren Kindî, Me'mûn zamanında olduğu gibi bu dönemin de ilmî açıdan oldukça aktif bir simasıdır.⁴⁶ Mu'tasım'ın halifeliği döneminde bizzat halife için felsefe ve savaş aletleri alanlarında eserler telif etmiştir. Bu eserler *Kitâb fi'l-Felsefetü'l-ûlâ*, *Kitâb fi'l-İbâne 'ani'l-İlleti'l-fâ'ilet'il-Karîbe li'l-Kevn ve'l-Fesâd*, *Risâle fi's-Süyûf ve Ecnâsîhâ*'dır.⁴⁷ Kindî, aynı zamanda Mu'tasım'ın oğlu Ahmed'e hocalık yapmış, onun için pek çok eser kaleme almıştır.⁴⁸ Ahmed için felsefe, savaş aletleri ve mûsikî gibi alanlarda telif ettiği eserler şunlardır: *Risâle fi'l-İbâne 'an Sücûdi'l-Cirmi'l-Aksâ ve Tâ'atihî li-llâhi Teâlâ*, *Risâle ilâ Ahmed b. el-Mu'tasım fi Enne'l-Anâsır ve'l-Cirme'l-Aksâ Küriyyetü's-Şekl*, *Muhtasaru'l-Mûsikâ fi Te'lîfi'n-Neğam ve San'ati'l-Ûd*, *Risâle ilâ Ahmed b. Mu'tasım fi Tecvîzi İcâbeti'd-Du'â li-men De'â bih*, *Risâle fi Kemmiyyeti Kütübi Aristâtâlîs ve mâ Yuhtâsu İleyhi fi Tahsîli'l-Felsefe*, *Risâle fi'l-Hîle li-Def'i'l-Ahzân*, *Risâle fîmâ Yutrâhu 'ale'l-Hadîd ve's-Süyûf Hatta lâ Tenselime ve lâ Tekille*.⁴⁹ Kindî ayrıca Ahmed için Plotinus'un *Eneadlar*'ının Arapçaya çevrilen IV-VI. bölümlerine düzenlemelerde bulunmuştur.⁵⁰

Kindî'nin ithaf etmiş olduğu bu risalelerin hangi filozof ve düşünce geleneğinden alındığı hususuna gelecek olursak onun çalışmalarında Stoa, Galenik ve geç dönem Platonculuğa dair öğelerin yanı sıra Platon (ö. M.Ö. 347), Aristo, Plutarkhos (ö. 120), Epiktetos (ö. 135), Proklus (ö. 485),

⁴⁵ Mahmut Kaya, "Firdevsü'l-Hikme", 131; Sezgin, *GAS*, 3/198-199. Kaya, Madhava'nın *Nidana* ve Vagbhata'nın *Ashtangahradaya* adlı eserlerini zühul eseri tabip olarak zikretmiştir.

⁴⁶ Endress, "The Circle of al-Kindî", 46.

⁴⁷ Robert Hoyland ve Brian Gilmour bu eserin neşir, İngilizce tercüme ve değerlendirmesini yapmıştır. Bk. Hoyland, *Medieval Islamic Swords*.

⁴⁸ Nedîm, *Fihrist*, 3/182-195; Sicistânî, *Sivânü'l-Hikme*, 282; Mahmut Kaya, "Kindî", 26/41-58.

⁴⁹ Nedîm, *Fihrist*, 3/184-194; Richard Walzer, *Greek into Arabic*, 176-177. Ayrıca ele aldığımız zaman dilimi özelinde İslâm dünyasında antik dönem filozoflarının fikirleri ve eserlerinin tercüme edilip alınılmasına dair bk. Kindî, *Felsefî Risaleler*; Gerhard Endress - Peter Adamson, "Abû Yûsuf al-Kindî", çev. Rotraud Hansberger, *Philosophy in the Islamic World - volume 1: 8th-10th Centuries*-, ed. Ulrich Rudolph vd. (Leiden-Boston: Brill, 2017), 143-220.

⁵⁰ Peter Adamson-Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2008), 24-25.

Afrodiasıslı İskender (ö. II.-III. yüzyıl) ve Yuhannâ Philiponus (ö. VI. yüzyılın ikinci yarısı) gibi filozoflardan da aktarımlar bulunmaktadır. Ayrıca matematiğe dair alanlarda -aritmetik, geometri, astronomi, müzik- Geressalı Nikomakhos (I. yüzyıl) ve Öklid'in (M.Ö. III. yüzyıl) çalışmalarının yanı sıra Batlamyus'tan iktibaslar yer almaktadır. Bu alımlamalar yumağının Arap, İran ve Helenizm sentezine uygun bir yapıda olduğu göze çarpmaktadır.⁵¹ Fakat Gutas onun felsefi düşüncesinde matematiğe özellikle de geometriye daha fazla önem verdiğini düşünmektedir. Ona göre Kindî'nin düşüncesinde kesin bilgiye götüren tek yol geometrik ispat yöntemidir. Böyle bir geleneğin de geç dönem İskenderiye Aristoculuğuna aykırı bir tutum olduğunu, Aristo geleneğinde matematik, teorik felsefenin bir parçası iken Kindî'de Aristo felsefesinin incelenmesi için ön koşul olduğunu öne sürer. Bununla beraber onun bu tutumunun kökeninin Pisagorculuğa dayandığına dair söylemler olduğunu fakat Kindî'nin herhangi bir özel geleneğin takipçisi olmadığını vurgular. Ancak kendisinin bu noktada Proklus'dan etkilendiğine dair tespitlerin mümkün olduğunu, nitekim Proklus'un da hem teorik hem de diğer eserlerinde geometrik yöntemi kullandığına işaret eder. Gutas'a göre böyle bir düşüncenin doğruluğunu kanıtlayacak bilgiler mevcut olmakla birlikte Kindî'nin geometrik ispat yönteminin kökeninin İslâm kelim geleneğinde aranmasının daha sağlıklı olacağını belirtir.⁵² Ayrıca Kindî ile bağlantısı tam olarak bilinmese de tercümelelerdeki dilsel yapılardan dolayı mezkûr antik dönem filozoflarının eserlerinin çevrilip alımlanmasında en önemli konumu Yuhannâ b. Bitrîk'in oluşturduğu düşünülmektedir.⁵³ Böylece çevirilerle birlikte meydana gelen alımlamalar sayesinde önemli filozofların İslâm dünyasında fikirleri tanınmış, bununla birlikte felsefi açıdan yeni düşünce gelenekleri oluşmaya başlamıştır.

Yönetici kesim arasında bu dönemin en aktif simalarından birinin İbnü'z-Zeyyât olduğu belirtilmişti. Kendisine vezirliği döneminde Câhız (ö. 255/869) tarafından kaleme alınan İslâm düşünce geleneğinin önemli eserlerinden *Kitâbü'l-Hayevân* ithaf edilmiştir.⁵⁴ *Kitâbu'l-Hayevân*

⁵¹ Endress, "The Circle of al-Kindî", 53-75; Hümeıra Özturan, *Êthostan Ahlâka -Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı-* (İstanbul: Klasik, 2020), 75-76; Adamson, *al-Kindî*, 8. Batlamyus'un *el-Masectî*'sinin Theon tarafından şerhinin yapıldığı ve bu şerhin Kindî tarafından kullanıldığı hakkında bk. Regis Morelon, "Doğu İslam Dünyasında 8. ve 11. Yüzyıllar Arasında Astronomi", *İslam Bilim Tarihi*, çev. Habip Türker, Cemile İpar, ed. Rüşdi Raşid (İstanbul: Litera Yayıncılık 2006), 44.

⁵² Dimitri Gutas, "Geometry and the Rebirth of Philosophy in Arabic with Al-Kindî" *Islamic Medical and Scientific Tradition*, ed. Peter E. Pormann (Kanada: Routledge, 2011) 4/3-16.

⁵³ Endress, "The Circle of al-Kindî", 55.

⁵⁴ Mustafa Köse, *Câhız ve Mutezile Mezhebindeki Yeri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 138.

incelendiği vakit içerisinde Aristo'nun hayvanlar ile ilgili kaleme aldıkları ve Hipokrat'ın *Aforizmalar* adlı eserinden alımlamaların mevcut olduğu tespit edilmiştir.⁵⁵ Câhız'ın İbnü'z-Zeyyât'a ithaf ettiği bir diğer eser de *Risâletü'l-Cid ve'l-Hez'*dir. James Montgomery, risalenin dilinin tıbbî terminoloji içerdiğine ve bunun yanında içerisinde Aristo'dan etkilenimlerin bulunduğu işaret eder.⁵⁶

Sonuç

Çeviri ve bilimsel faaliyetlerin hız kazandığı bir zaman diliminde halifelik görevini yerine getiren Mu'tasım, kendisi okuma yazma hususunda zayıf bir kimse olsa da çevresindeki entelektüel yapı sayesinde bu faaliyetlerin artarak devam etmesine imkân sağlamıştır.⁵⁷ Saray çevresindeki bilim adamlarının ilmî faaliyetlerde serbest bırakılması, vezir ve diğer önde gelen kişiler vasıtasıyla da desteklenmeleri, bu dönemde gerçekleştirilen bilimsel faaliyetlerin Me'mûn dönemindeki seyir üzerine devam etmesine imkân tanımıştır.

Saray çevresi özellikle de halife, bilimsel süreklilik hususunda herhangi bir engel teşkil etmemiş fakat bazı alanların daha da ön plâna çıkıp bazılarının ise bu dönemde saray çevresinde geri plânda tutulmasına neden olmuştur. Bu anlamda saray çevresinde özellikle tıp ön plana çıkmış ve bu alanda da Hipokrat ve Galen tıbbının yoğun bir çeviri faaliyetinin gerçekleştirildiği görülmüştür. Mu'tasım döneminde astronomi ve astroloji saray çevresinde geri plânda tutulmuş, Me'mûn dönemindeki astronomi ile ilgilenen bilim insanları ve astrologlar saray çevresinde oldukça itibarlı bir pozisyonda bulunup gözlemler gerçekleştirse de aynı desteği Mu'tasım tarafından görememişler hatta eleştirilmişlerdir. Başta Kindî olmak üzere bu devirde saray ve yönetici kesim için eser telif eden simaların çalışmalarında antik dönem Grek filozoflarının fikirlerinin oldukça geniş bir yer tuttuğu göze çarpar. Böylece zikrolunan filozofların ekseriyetinin eserleri Mu'tasım öncesi

⁵⁵ Endress, "The Circle of al-Kindî", 58; James Montgomery, "Al-Ğâhiz, Falsafa, and Hippocrates Arabicus", *Philosophy and Medicine in the Formative Period of Islam*, ed. Peter Adamson, Peter E. Pormann (London: The Warburg Institu, 2017), 97. H. A. R. Gibb, Câhız'ın *Kitâbu'l-Hayevân*'dan önce *Kitâbü'l-İber ve'l-İtibâr* adlı bir eser kaleme aldığını tespit etmiş ve içerisinde Aristo'nun *De Animalibus*'u ile tıbbâ dair iktibasları açığa çıkarmıştır. Bk. H. A. R. Gibb, "Nizam Delili: Câhız'a Nispet Edilen Mutezilî Bir Eser", çev. Yunus Cengiz, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler*, drl. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 1/793-804.

⁵⁶ Köse, *Câhız ve Mutezile*, 135; Montgomery, "Al-Ğâhiz, Falsafa", 95-96. Ayrıca Rabben et-Taberî *Firdevsü'l-Hikme* adlı eserinin girişinde Câhız'ın babasını tıp ve felsefe kitaplarında maharetli bir kimse olarak tanımlar. Bk. Montgomery, "Al-Ğâhiz, Falsafa", 93.

⁵⁷ Gutas, *Yunanca Düşünce*, 124.

bir dönemde tercüme edilmiştir.

Zikredildiği üzere Mu'tasım'ın okuma yazmaya ilgisinin zayıf olması onun bilimsel faaliyetlerde geri planda tutulan bir halife olmasına neden olmuştur. Bu durum da Ammûriye'nin fethi gibi siyasî ve buradan ele geçirilen eserlerin tercümesi gibi önemli faaliyetlerin, İslâm bilim geleneğinde öne çıkan babası Hârûnürreşîd dönemine atfedilmesine neden olmuştur. Ayrıca bu noktada Hârûnürreşîd ve Me'mûn'un halifeliği dönemlerinde Beytülhikme kurumunun gerçekleştirmiş olduğu bilimsel faaliyetler, Mu'tasım döneminde hâmilelerin himayesinde ve onların gözetiminde herhangi bir kurumun tekeli olmadan sürdürülmüştür.

Mu'tasım dönemi çeviri geleneğinde özellikle ön plana çıkan halife destekli bir yapı bulunmasa da saray çevresindeki önemli simaların hâmilik yaparak, bilim adamlarını etraflarında toplayıp her birine fonlarda bulunması, bu sürecin sonraki zamanlarda daha da hızlanmasına olanak tanımıştır. EK-2'de belirtilen tablodan da anlaşılacağı üzere ele alınan dönemde, mütercimlik ve hâmilik pozisyonlarının bazen iç içe geçtiği bir yapı karşımıza çıkmaktadır. Bu faaliyette yer alan kişilerin çoğunluğunun Mu'tasım'ın halifeliği sonrasında hayatta olması mezkûr canlılığın sonraki halifelerde daha da yoğun hale geldiğini düşündürmektedir. Bu noktada da kilit konumda yer alan Mu'tasım'dan sonraki halife Vâsık-Billâh ve Mütevekkil dönemlerinin saraydaki bilimsel faaliyetlere katkısının araştırılması gerekir.



KAYNAKÇA

'AMÎD, Tâhir Muzaffer. *The 'Abbâsîd Architecture of Sâmerrâ in The Reign of Both Al-Mu'tasim and al-Mutawakkil*. Edinburgh: Edinburgh Üniversitesi, Doktora Tezi, 1968.

'AMÎD, Tâhir Muzaffer. "Mawzi' Samarra ve Taharriyât al-Mu'tasim". *Sumer* 30 (1974), 171-202.

ADAMSON, Peter - Taylor, Richard C. *İslam Felsefesine Giriş*. çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 2008.

ADAMSON, Peter. *al-Kindî*. New York: Oxford University Press, 2007.

AHMAD, Labid İbrahim. *The Role of the Turks in Iraq During the Caliphate of Mu'tasim, 218-227 (833-842)*. Manchester: Manchester Üniversitesi, Yakın Doğu Araştırmaları Bölümü, Doktora Tezi, 1965.

ASİL, Naji. "Medînetü'l-Mu'tasim 'alâ al-Kâtûl: İstikşaf ve İstintac". *Sumer* 3

(1947), 160-170.

- AYALON, David. "The Military Reforms of Caliph al-Mu'tasim: Their Background and Consequences". *Islam and the Abode of War: Military Slaves and Islamic Adversaries*. ed. David Ayalon. 1-39. London: Variorum, 1994.
- BELÂZÜRÎ, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Futûhu'l-büldân*. Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1988.
- BENCHEÏKH, J. E. "al-Kâsım b. 'Îsâ". *Encyclopaedia of Islam New Edition*. 4/178-179. Leiden: Brill, 1997.
- BROCKELMANN, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur - Supplementband-*. 3 Cilt. Leiden: Brill 1937-1942.
- BSOUL, Labeeb Ahmed. *Translation Movement and Acculturation in the Medieval Islamic World*. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019.
- BULUT, Emrullah. "Kadîm Dünyadan Endülüs'e Bir Bilim ve Kültür Tarihi Klasığı: Tabakâtü'l-ümem" *Felsefe Tıp ve Tarih -Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme-*. ed. Mustakim Arıcı. 119-147. İstanbul: Klasik, 2014.
- BURY, J.B. "Mutasim's March through Cappadocia in A.D. 838". *The Journal of Hellenic Studies* 29/1 (1909), 120-129.
- CONNELLY, Coleman. "Hunayn Ibn Ishâq's Conception of His Reading Public According to A Previously Unpublished Letter". *Arabic sciences and philosophy* 30 (2020), 159-189.
- ÇEÇEN, Kazım - Bir, Atilla. "Benî Mûsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/450-451. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- ÇELEBİ, İlyas. "Yıldıznâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/546-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- DEMİRCİ, Mustafa. *Beytü'l-Hikme -Kuruluşu, İşleyişi ve etkileri-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- DEMİROĞLU, Elif Taşkan. *Abbâsî Halifesi Mu'tasım-Billâh ve Dönemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- DİA. "Ammûriye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/79. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- DUMAN, Abdullah. "Halife Mu'tasım'ın Amorion/Ammûriye Seferi". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 38 (2017), 413-441.
-

- ENDRESS, Gerhard - Adamson, Peter. "Abū Yūsuf al-Kindī". çev. Rotraud Hansberger. *Philosophy in the Islamic World -volume 1: 8th-10th Centuries-*. ed. Ulrich Rudolph vd. 143-220. Leiden-Boston: Brill, 2017.
- ENDRESS, Gerhard. "The Circle of Al-Kindī: Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy". *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*. ed. Gerhard Endress - Remle Kruk. 43-76. Leiden: Research School CNWS, 1997.
- ERÜNSAL, İsmail E.. *Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphâne*. İstanbul: Timaş, 2018.
- EZVÎB, Ziyâd Z'al Ali. *Hilâfetü'l-Mu'tasimü'l-Abbâsî ve el-Tesaddâ li'l-Müşkilâti'd-Dâhiliyye (218-227/833-842)*. Filistin: Hebron Üniversitesi, Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, Yüksek Lisans, 2013.
- FORAND, Paul G.. *The Development of Military Slavery Under the Abbasid Caliphs of the Ninth Century A. D. (Third Century A. H.) With Special Reference to the Reigns of Mu'tasim and Mu'tadid*. New Jersey: Princeton Üniversitesi, Doktora Tezi, 1961.
- GIBB, H. A. R.. "Nizam Delili: Câhız'a Nispet Edilen Mutezilî Bir Eser". çev. Yunus Cengiz. *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler*. drl. Recep Alpyağıl. 1/793-804. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- GUTAS, Dimitri- Van Bladel, Kevin. "Bayt al-hikma" *Encyclopaedia of Islam Three*. 133-137. Leiden: Brill 2009-2.
- GUTAS, Dimitri. "Geometry and the Rebirth of Philosophy in Arabic with Al-Kindī". *Islamic Medical and Scientific Tradition*. ed. Peter E. Pormann. 4/3-16. Kanada: Routledge, 2011.
- GUTAS, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015.
- HALÎFE b. HAYYÂT, Ebû Amr Halîfe b. Hayyât el-Ufurî. *Târîhu halîfe b. hayyât*. nşr. Ekrem Dîyâ el-Umerî. Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-Mü'essesetü'r-Risâle, 1397/1977.
- HAMAMEH, Saleh. "The Uprising of the Peasants in Palestine in the Days of Al-Mu'tasim (227 AH, 842 AD)". *Hamdard Islamicus* 15 (1992), 43-57.
- HAMUDÎ, Khalid Khalil. "Qasr al-Khalifa al-Mu'tasim fi Samarra". *Sumer* 38 (1982), 168-205.
- HATÎB el-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *el-Kavl fî ilmi'n-nucûm*. nşr. Yusuf b. Muhammed es-Sa'îd. Riyad: Dâru Atlas, 1420/1999.
-

- HATÎB el-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Târîhu Bağdâd*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- HIBRI, Tayeb. "Tabari's Biography of al-Mu'tasim The Literary Use of a Military Career". *Islam-Zeitschrift fur Geschichte und Kultur Des Islamischen Orients* 86/2 (2011), 187-236.
- HOYLAND, Robert G. - Gilmour, Brian. *Medieval Islamic Swords and Sword-making: Kindi's Treatise 'On Swords and Their Kinds'*. Cambridge: Gibb Memorial Trust, 2012.
- İBN CÜLCÜL, Ebû Dâvûd Süleyman b. Hassân el-Endelüsî. *Tabakâtü'l-etibbâ ve'l-hükemâ*. nşr. Fuâd Seyyid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- İBN EBÎ USAYBİA, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. el-Kâsım. *Uyûnu'l-enbâ' fî tabakâti'l-etibbâ*. thk. Nizâr Rıdâ. Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.
- İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Ma'ârif*. nşr. Servet Ukkâşe. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, 1413/1992.
- İBNU'L-CEVZÎ, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî. *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. nşr. Muhammed Abdulkâdir Atâ-Mustafâ Abdulkâdir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İSMAİL, Osman Sayyid Ahmed. "Mu'tasim and the Turks". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 29/1 (1966), 12-24.
- İSMAİL, Osman Sayyid Ahmed. *Prelude to the Generals: A Study of Some Aspects of the Reign of the Eighth Abbasid Caliph Al-Mu'tasim Billah (218-227 AH-833-842 AD)*. United Kingdom: Ithaca Press, 2001.
- İSMAİL, Osman Sid Ahmed. *The Reign of Mu'tasim (218-227/833-842)*. Londra: Londra Üniversitesi, Doktora Tezi, 1963.
- JAYYUSI-LEHN, Ghada. "The Caliphate of al-Mu'tasim: Succession or Capture?". *Abbâsid Studies II: Occasional Papers of the School of 'Abbasid Studies Leuven*. ed. John Nawas. 107-118. Leuven-Paris: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 2010.
- JAYYUSI-LEHN, Ghada. *The Life And Career Of The Caliph al-Mu'tasim (218-227/833-842): A Problem in Historiography*. Kanada: Toronto Üniversitesi, Yakın ve Orta Doğu Medeniyetleri Bölümü, Doktora Tezi, 2007.
- KAPANŞAHİN, Muhittin. "Mu'tasım Dönemi İsyanları,". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23 (2007), 341-367.
- KAYA, Cüneyt. "Yuhannâ b. Mâseveyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm*

- Ansiklopedisi*. 43/582. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- KAYA, Mahmut. "Firdevsü'l-Hikme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/131-132. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- KAYA, Mahmut. "Kindî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/41-58. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- KENNEDY, Hugh. *Hilâfet*. çev. M. Murtaza Özeren. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2019.
- KİFTÎ, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Ali b. Yusuf. *İhbâru'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hukemâ*. nşr. İbrahim Şemsüddîn. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- KİNDÎ, *Felsefî Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- KİTAPÇI, Zekeriya. "Büyük Türk Hakanı Kudretli Abbasi Halifesi el-Mutasım, Türklerin Tarihi Orta Doğu Misyonu ve Türkiye'nin Müktesep Hak Meselesi". *Yeni Türkiye* 23/95 (2017), 482-503.
- KÖSE, Mustafa. *Câhız ve Mutezile Mezhebindeki Yeri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- LAMOREAUX, John C.- Kessel, Grigory. *Hunayn ibn Ishâq on his Galen translations -A parallel English-Arabic text-*. Provo Utah: Brigham Young University Press, 2016.
- MEYERHOF, Max. "New Light on Hunain Ibn Ishaq and His Period". *Isis* 8/4 (1926), 685-724.
- MEYERHOF, Max. "On the Transmission of Greek and Indian Science to the Arabs". *Islamic Culture* 11 (1937) 17-29.
- MONTGOMERY, James. "Al-Ğâhiz, Falsafa, and Hippocrates Arabicus". *Philosophy and Medicine in the Formative Period of Islam*. ed. Peter Adamson-Peter E. Pormann. 75-103. London: The Warburg Institu, 2017.
- MORELON, Regis. "Doğu İslam Dünyasında 8. ve 11. Yüzyıllar Arasında astronomi". *İslam Bilim Tarihi*. çev. Habip Türker, Cemile İpar, ed. Rüşdi Raşid. 39-84. İstanbul: Litera Yayıncılık 2006.
- NAWAS, J.A.. "All in the family? Al-Mu'tasım's succession to the caliphate as denouement to the lifelong feud between al-Ma'mun and his 'Abbasid family". *Oriens* 38/1-2 (2010), 77-88.
- NEDÎM, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *Kitâbü'l-fihrist*. nşr. Eymen Fuâd Seyyid. 4 cilt. London: al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2009.
-

- NORTHEGGE, Alastair. "Askar al-Mu'tasım: the Central City of Samarra". *Beiträge zur Islamischen Kunst und Archäologie*. Ed. Julia Gonnella vd. 4/38-62. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2014.
- ÖZAYDIN, Abdülkerim. "Fazl b. Rebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/274-275. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- ÖZDEMİR, Mehmet Nadir. "Abbasi Halifesi Mu'tasım'ın Ordusunda Bulunan Türklerin "Köle" Olup Olmadığı Meselesi". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 18 (2005), 211-230.
- ÖZTURAN, Hümeýra. *Êthostan Ahlâka -Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı-*. İstanbul: Klasik, 2020.
- ÖZTÜRK, Levent. *İslâm Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- ÖZTÜRK, Levent. *İslam Toplumunda Hristiyanlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- SÂİD el-ENDELÜSÎ, Ebü'l-Kâsım Sâid b. Ahmed b. Abdurrahman. *Kitâbü't-tabakâti'l-ümem*. nşr. Luvîs Şeyho (Louis Cheikho). Beyrut: Matbaatü'l-Kâtûlikiyye, 1912.
- SERİNSU, Ahmed Nedim. "Ebû Dülef El-İclî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/123. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- SEZGİN, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. 17 Cilt. Leiden: Brill, 1967-2015.
- SEZGİN, Fuat. *İslam'da Bilim ve Teknik*. çev. Abdurrahman Aliy. 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2008.
- STONEMAN, Richard. "Alexander the Great in the Arabic Tradition". *The Ancient Novel and Beyond*. ed. Stelios Panayotakis vd. 3-21. Leiden: E. J. Brill, 2003.
- ŞAN, Erman. "Mu'tasım-Billâh'ın 223/838 Yılındaki Asia Minor Seferi'nin Hedefi: "Küçük Costantinopolis"". *Cedrus Akdeniz Uygarlıkları Araştırma Dergisi* 8 (2020), 547-561.
- ŞENEL, Kübra. "Felsefe-Bilim Tarihi Açısından İbnü'l-Kıftî'nin İhbârü'l-ulemâ bi-ahbârî'l-hükemâ'sı". *Felsefe Tıp ve Tarih -Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme-*. ed. Mustakim Arıcı. 212-245. İstanbul: Klasik, 2014.
- ŞENEL, Samet. *Emevîler Döneminde Çeviri Faaliyetleri (661-750)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Târîhu'r-rusul ve'l-*

mülûk ve sîlatu târîh et-Taberî. thk. Muhammed Ebû Fadl İbrahim. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387.

TANRIVERDİ, Eyyüp. "Arap Kültüründe Çeviri Çalışmaları ve Huneyn b. İshâk Ekolü". *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12/23 (Haziran 2007) 93-150.

ULLMANN, Manfred. *Die Medizin im Islam*. Leiden-Köln: Brill, 1970.

ULUIŞIK, Hatice. "İlk Dönem Abbâsî Veliahtları ve Eğitmenleri". *İSTEM* 17/33 (2019), 189-211.

VAISSIÈRE, Etienne de la. "Al-Mu'taşim et l'Ayâdgâr î Jâmâspîg". *Studia Iranica* 48/1 (2019), 113-119.

VIOLLET, H. "Description du palais de al-Moutasim Fils d'Haroun-al-Raschid a Samarra et de quelques monuments arabes peu connus de la Mesopotamie". *Mémoires Presentes par Divers Savants a l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres* 12 (1909), 567-594.

VIOLLET, H. "Le Palais d'al-Mu'tasim, fils d'Haroun-al-Raschid, a Samarra et de quelques monuments arabes peu connus de la Mesopotamie". *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 53/5 (1909), 370-375.

WALZER, Richard. *Greek into Arabic -Essays on Islamic Philosophy-*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

WINKELMANN-LIEBERT, Holger. "Die Mihna im Kalifat al-Mu'tasim.". *Der Islam* 80 (2003), 224-83.

YA'KÛBÎ, Ebû Ya'kûb Ahmed b. İshâk. *Târîh*. 3 Cilt. Necef: Mektebetü'l-Haydariyye, 1384/1964.

YILDIZ, Hakkı Dursun. "Mu'tasım'ın Halife Olmasında Türklerin Rolü". *İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*, 19-29. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1976.

YILDIZ, Hakkı Dursun. *Mu'tasım Döneminde Abbâsî İmparatorluğu (833-842)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1965.

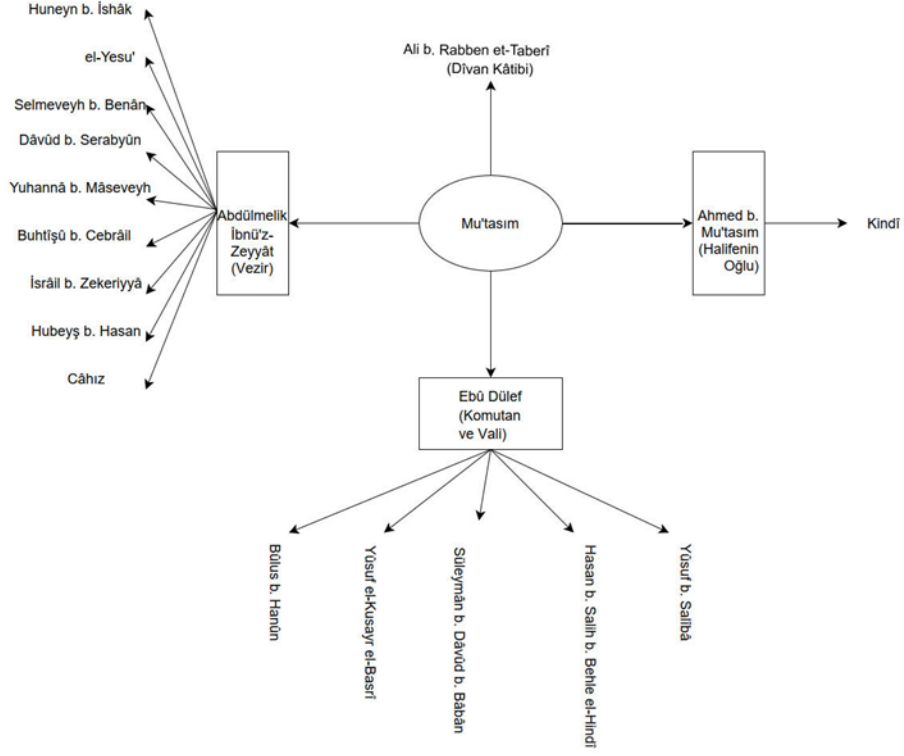
YUHANNÂ b. MÂSEVEYH, *el-Cevâhir ve şîfâtühâ ve fî eyyi beledin hiye ve şîfatü'l-gavvâşîn ve't-tüccâr*. nşr. İmâd Abdüsselâm Raûf. Kahire: 1977.

YÜCESOY, Hayrettin. *Ortaçağ İslâm'ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti*. çev. Ahmet Demirhan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.

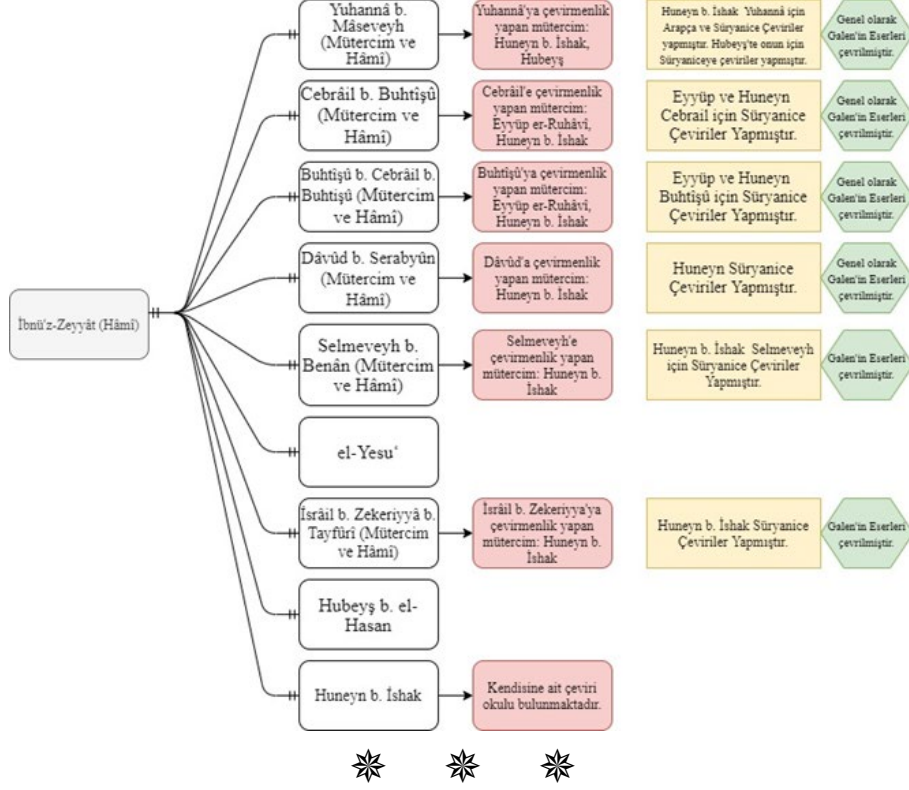


EKLER:

EK-1: Mu'tasım Döneminde Saraydaki Bilimsel Faaliyet Ağı



EK-2: İbnü'z-Zeyyât'ın Çevresindeki Mütercimlerin Çeviri Faaliyetindeki Ağı



SCIENTIFIC ACTIVITIES IN THE PALACE DURING THE 'ABBĀSID CALIPHATE AL- MU'TAŞIM Bİ'LLĀH (218-227/833-842)

 Samet ŞENEL^a

 Levent ÖZTÜRK^b

Extended Abstract

Muslims by the end of the period of Four Rightly Guided Caliphs (11-41/632-661) and the Umayyads (41-132/684-750) had gain rule over vast lands and became custodian over scientific heritage of the ancient world. It's believed the reign of the Umayyads referred to as the Marwanids marks the beginning of the scientific development during this period. Translation and copyright works, which gained intensity with the 'Abbāsid period, reached a peak and a wide audience during al-Ma'mūn (198-218/813-833). In the al-Mu'taşim (218-227/833-842) time, these activities was excluded from the hand of the caliph and started to be administered by the groups around the palace. Prince Aḥmad, vizier Muḥammad b. 'Abd al-Malik ibn al-Zayyāt (d. 233/847) and the army commanders took control of this activity.

Vizier Ibn al-Zayyāt was the person who was at the center of translation activities in the palace during this period. He ensures the continuation of translation movement by gathering the leading physicians of the period around him and bestowed them the required support and trust. These Physicians are Yuḥannā ibn Māsawayh (d. 243/857), Bukhtīshū' b. D̲jibrīl b. Bukhtīshū' (d. 256/870), David b. Serapion (d. 235-236/850 [?]), Salmawayh ibn Bunān (d. 225/840-841), al-Yasu' (?), Isrāel ibn Zakarīyā ibn Tayfūrī (d. III/IX. Mid-century), Ḥubaysh b. al-Ḥasan (d. III/IX. the century) and Ḥunain b. Ishāḳ (d. 260/873). These doctors like Huneyn, had the translators and translated works around them. They served as judges and helped the activity to spread and develop.

The one most crucial issue in translation activities in the al-Mu'taşim period

^a Ph.D. Student, Sakarya University, senelsmt@gmail.com

^b Prof., Sakarya University, leventozturk@outlook.com

is the conquest of Ammūriye and who translated the works brought to the Islamic world from this city. When we refer to Ṭabaḳāt concerning this issue its metioned that the translations activity during the period of Hārūn al-Rashīd (d. 193/809) were done by Yuḥannā ibn Māsawayh. Unfortunately, this erroneous message is understood to be shared through the channel of Ibn Djuldjul (d. 384/994 [?]). That being said it's clearly understood that caliph Mu'taşim was a weak person in terms of literacy in translation activity. Therefore, the fact that he was not a boss in translation movement caused the conquest of 'Ammūriya and the translation of the works brought from here to be attributed to the period of his father, who was in contrary an authority and patron of this activity. However, when the history books are examined and srutnized, it is seen that 'Ammūriya was conquered during the al-Mu'taşim period. In addition to this, it's also understood that the works brought from 'Ammūriya were not actually translated by Yuḥannā, who was a child during the reign of Hārūn al-Rashīd, but by the translators around and under the leadership of vezir ibn al-Zayyāt.

Although caliph Mu'taşim was considered as poor in regard to reading and writing he was superb in gathering the intellectual figures of the period around himself. As a matter of fact, al-Kindī (d. 252/866) one of his close companions, wrote several works for him in such areas as philosophy and tools of war. Mu'taşim made his son Aḥmad to received education from the then prominent Philosopher Kindī. Aḥmad later a becon of intellectual activities in the palace. And due to the fact that he received his education from Kindī, he had interest in a wide range of scientific fields like his teacher. Consequently, he made his teacher to translate and copy many works, especially philosophy and music for him.


Another important issue regarding scientific activities during the Mu'taşim period was the very minimal indulgence of the commanders around the palace with these scientific activities. They were only solemnly concerned with the protection of the state and war. It is vividly noticed that they established cordial relations with doctors during this period. The activity of the prominent commander Abū Dulaf (d. 225/839 [?]) to candidly Organized conversation councils with physicians and supported them financially is plausible at this point, in addition, his financial donation to physicians help them copy many works. Which in one way shows his continuous support for the development of scientific activities. Otherwise the presence of twenty or so doctors around him reveals that he has made an important contribution to the advancement of scientific development during this time.


The most disturbing question regarding scientific activities in the palace during the Mu'taṣīm period is the obscured nature of the existence of the Bayt al-hikmah. Considering the view of an-Nadīm (d. 385/995 [?]) and Dimitri Gutas's on this issue - who provided us with the first information about the existence of this institution - It is not possible to speak of any affirmative evidence on its existence. However, what was initially provided by this institution was equally provided by individuals under the leadership of faces such as Aḥmad b. Mu'taṣīm, ibn al-Zayyāt and Abū Dulaf during the Mu'taṣīm period. Thanks to these bosses, even though Mu'taṣīm remained in the background in scientific activities, scientific development maintained and continued its intensity as in the period of Ma'mūn.

Keywords: Islamic History, 'Abbāsīds, al-Mu'taṣīm, Translation Movements, Bayt al-Ḥikma.



GENÇLERDE MANEVİYAT VE ŞİDDET EĞİLİMİ ARASINDAKİ İLİŞKİDE ERKEN DÖNEM UYUM BOZUCU ŞEMALARIN MODERATÖR ETKİSİ

 Halil EKŞİ^a

 Nesrullah OKAN^b

Öz

Milletlerin ve toplumların geleceğinin teminatı olan genç kitle, hiç şüphesiz her toplum için oldukça önemlidir. Zira bir toplumun geleceği hakkında öngörü sahibi olmak isteniyorsa, gelecek kuşakların nasıl eğitildiği ve ne tür davranış kalıplarına sahip olduklarına bakılması yeterli olacaktır. Özellikle son dönemlerde Türk toplumunda gençlerin şiddete yönelik tutumları, şiddet ve şiddete yönelik eğilimleri toplumda tartışılmaya başlanan önemli konuların başında gelmektedir. Öyle ki toplumun her kesimi ve her düzeyinde şiddet ile ilgili durumlarla karşılaşmak olağan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle de gençlik dönemi bireylerinde bu şiddet olgusu daha belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Toplum bazında, özellikle genç bireylerde daha çok kendine yer edinen şiddetin temelinde yatan etmenleri belirlemek önemli bir husustur. Bu önemli hususun nedenlerini ortaya çıkarmak için gerek devlet politikaları bağlamında ve gerekse de araştırmacılar bağlamında önemli çalışmaların yapıldığı bilinmektedir. Bu araştırmada, genç bireylerin maneviyat ve şiddet eğilimi arasındaki ilişkilerinde erken dönem uyum bozucu şemaların moderatör (düzenleyici) rolü araştırılmıştır. Araştırmanın örneklemini İstanbul Anadolu yakasında eğitimine devam eden 5 farklı lisede eğitim-öğretim gören 446 birey oluşturmaktadır. Araştırmanın verileri Şiddete Yönelik Tutum Ölçeği, Manevi Yönelim Ölçeği ve Young Şema Ölçeği Kısa Form-3 ile elde edilmiştir. Verilerin analizi SPSS 22.0 ve AMOS 20.0 programları ile gerçekleştirilmiştir. Araştırma verilerine moderatör (düzenleyici) değişken analizi uygulanmış ve analiz sonuçlarına göre maneviyat ve şiddet eğilimi arasındaki ilişkide erken dönem uyum bozucu şemalarından bağımlılık (bağımlılık/yetersizlik şemaları ile iç içelik/gelişmemiş benlik) ve cezalandırıcılık şemalarının moderatör (düzenleyici) rolünün olduğu bulgusuna ulaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: Din Psikolojisi, Manevi Yönelimli Psikoloji, Maneviyat, şiddet, erken dönem uyumsuz şemalar, düzenleyici etki

^a Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, h.eksi70@gmail.com

^b Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi, nesrullah.okan@marmara.edu.tr



MODERATOR EFFECT OF MALADAPTIVES SCHEMES IN THE RELATIONSHIP BETWEEN SPIRITUALITY AND VIOLENCE TENDENCY

The young mass, which is the guarantee of the future of nations and societies, is undoubtedly very important for every society. Because if one wants to have a prediction about the future of a society, it will be sufficient to look at how future generations are educated and what kind of behavior patterns they have. Especially in recent times, youth's attitudes towards violence have an important place in Turkish society. Therefore, the tendency of young people towards violence and violence is one of the most important issues that started to be discussed in the society. So much so that it is normal to encounter situations related to violence in all segments and levels of society. Especially in youth individuals, this phenomenon of violence manifests itself more clearly. It is an important issue to determine the underlying factors of violence, which is more common among young people, especially in the community. It is known that important studies have been carried out in the context of state policies and researchers in order to reveal the reasons for this important issue. In this study, the moderator (regulatory) role of early maladaptive schemas in the relationship between spirituality and violent tendencies was investigated. The sample of the study consists of 446 individuals studying at 5 different high schools in the Anatolian side of Istanbul. The data of the study were obtained with the Attitude towards Violence Scale, Spiritual Orientation Scale and Young Schema Scale Short Form-3. The analysis of the data was carried out with SPSS 22.0 and AMOS 20.0 programs. Moderator (regulatory) variable analysis was applied to the research data, and according to the analysis results, it was found that the early period maladaptive schemes of addiction (addiction / inadequacy schemes and intimacy / undeveloped self) and punishment schemes had a moderator (regulator) role in the relationship between spirituality and violence tendency.

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



Giriş

Gençlerin şiddet ve şiddete yönelik eğilimleri çeşitli toplumlarda tartışılmaya başlanan önemli konuların başında gelmektedir. Öyle ki toplumun her kesimi ve her düzeyinde şiddet ile ilgili durumlarla karşılaşmak olağan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle de ergenlik dönemi bireylerinde şiddet olgusu daha belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Toplum bazında, özellikle genç bireylerde daha çok gözlenen şiddetin temelinde yatan etmenleri belirlemek oldukça önemlidir.

Bu önemli hususun nedenlerini ortaya çıkartmak için gerek devlet politikaları gerek araştırmacılar bağlamında önemli çalışmalar yapıldığı bilinmektedir. Psikoloji bilimi ekollerine göre çocukluk çağı yaşantılarının birey üzerinde hatırı sayılır etkileri bulunmaktadır. Gençlerdeki şiddet eğiliminin altında yatan nedenler incelenirken, özellikle erken dönem uyumsuz şemalarının incelenmesinin ciddi katkılarının olacağı düşünülmektedir. Özellikle erken dönem uyumsuz şemalarının ne tür etkilerinin olduğunu belirlemek gelecekte gençlerle ilgili yapılacak olan olumlu çalışma ve planlamalara katkı sağlayacaktır.

Hiç şüphesiz insanoğlunun hayatına nüfuz eden önemli bir kavram maneviyattır. Oysa pozitivizm ile birlikte din ve maneviyat konuları psikoloji ekolleri tarafından görmezden gelinerek, insanın sadece fiziksel boyutu dikkate alınmıştır. Psikoloji biliminde çoğu zaman görmezden gelinen “maneviyat” olgusu esas itibaryle psikolojik sorunların olduğu her alanla irtibatlandırılabilir. Özellikle şiddet ve erken dönem uyumsuz şemalarının birlikte ele alınıp incelenmesi dikkate değer bir durumdur. Zira şiddetin etkisini azaltmada maneviyatın bir etkisinin olup olmadığını incelemek ve var ise bu azaltıcı duruma erken dönem uyumsuz şemalarının ne tür bir etkide bulunduğunu ele almak psikoloji bilimine önemli katkısı olacaktır. Bu gerekçeler üzerine inşa edilen bu çalışma ile bazı sorulara cevaplar aranmaktadır:

- Manevi yönelimin şiddetin etkisini azaltmada bir etkisi var mıdır?
- Erken dönem uyumsuz şemaların şiddeti artırıcı etkileri bulunmakta mıdır?
- Maneviyatın erken dönem uyumsuz şemaları üzerinde azaltıcı etkileri var mıdır?
- Maneviyat ile şiddet arasındaki ilişkide erken dönem uyumsuz şemalarının ne tür etkileri olmaktadır?

Bu sorulara cevaplar bulma üzerine temellendirilmiş olan bu çalışmadan elde edilen sonuçların, gerek şiddet eğilimi üzerinde maneviyatın etkisini inceleme fırsatı vermesi ve gerekse de erken dönem uyumsuz şemalarının bu ilişki üzerine düzenleyici bir etkisinin olup olmadığının incelenmesi alanyazında önemli bir boşluğu dolduracaktır. Aynı şekilde bu çalışmadan elde edilen sonuçlar, gençlerin eğitimleriyle ilgilenen kurumlara yapılacaklar konusunda bazı fikirler edinmelerine yardımcı olacaktır.

A. Maneviyat

Genellikle din ile bağdaştırılan hatta birbirlerinin yerine de sıklıkla

kullanılan maneviyat kavramı zamanla daha geniş bir açıdan ele alınmış ve aralarındaki ayırım da keskinleşmeye başlamıştır (Tanyi, 2002). Öncelikle maneviyat daha çok bireysel ve iradi nitelikler taşıırken din, paylaşılan inanç ve ritüelleri içeren bir sistemdir (Koenig, 2004). Maneviyat kelimesi aslında Latince’de hayatta olmak, canlı olmak, yaşamı hissetmek sözcüklerine karşılık gelen spiritus kökünden türemiştir (Baker, 2003). Coma’a göre (2007) yaşamın anlam ve amacını ortaya çıkarma ve kişinin kendi özüne ulaşması olarak tanımlanan maneviyat, insanların hem kendileri hem de diğerleriyle olan ilişkileri üzerinden yaşamın ve ölümün anlamını bulmalarına yardımcı olan kutsal ve evrensel bir olgudur. Koenig’e göre ise (2009) yaşamın anlamını bulma çabasını, kendini kabulü, kendisi ve diğerleri ile kendisi ve evren arasındaki ilişkilerin kabulü içeren bir kavramdır. Başka bir tanımlamaya göre ise maneviyat, kişinin hem kendisi hem de çevresine mutluluk sağlayan sevgi, merhamet, sabır, hoşgörü, bağışlama, memnuniyet, sorumluluk duygusu ve uyumlu olma gibi olumlu özelliklerle ilgili bir kavramdır (Lama, 2001).

Elkins (1998), maneviyatın nihai amacının merhamet olduğunu; bir kültür, din veya grupta sınırlandırılmayacağını yani evrensel olduğunu ve sadece insanlara özgü bir olgu olduğunu belirtmektedir. Ayrıca oldukça mistik bir yapıya sahip olan maneviyatın her birey tarafından farklı şekilde yaşandığını ve temelinde öyle gizemli bir enerji olduğunu söylemektedir ki insan ruhu bu enerjiyle canlanmaktadır (Elkins, 1998).

Maneviyat, din için ön koşuldur ancak din, maneviyat için ön koşul değildir. Maneviyatta amaç, insanların yaşamlarını anlamlı kılma ve kendi ruhsal kurtuluşunu sağlamaktır (Fry, 2003) ancak bu amaç sadece din yoluyla sağlanmak zorunda değildir doğa, müzik, sanat, felsefi inanç veya arkadaş ve aile ile ilişkileriyle de sağlanabilmektedir (Astrow, Puchalski ve Sulmasy, 2001). Yani maneviyat dini uygulamaları da içerebilmesine rağmen dine göre daha kapsamlıdır (Baker, 2003). Din ise daha dar bir şekilde dini kuruluşlar, formel olarak yapılandırılan ve tanımlanan inanç sistemleri, ibadet ve ritüellerle özdeşleştirilmiştir (Zinnbauer ve ark., 1997). Her ne kadar maneviyat ve din farklı kavramlar ise de birbirlerinden tamamen bağımsız oldukları da düşünülemez (Zinnbauer ve ark., 1997). Maneviyat ile dinin ortak noktalarından birkaçı fedakarlık ve diğer insanlara gösterilen karşılıksız sevgidir (Fry, 2003).

Maneviyat ile ilgili yapılan araştırmalarda maneviyatın duygusal iyi oluş (Hodges, 2002), stresle baş etme (Cooper, 2003), hastalıkla baş etme (Rowe ve Allen, 2004), gelecekle ilgili olumlu beklentilere sahip olma (Doğan,

2006), hayatın anlamını bulma (Çayır ve Emhan, 2010), daha huzurlu bir evlilik hayatı sürme (Belen, 2010), mutluluk ve yaşam doyumuyla (Holder, Coleman, Krupa, ve Krupa, 2016) pozitif ilişkili olduğu; negatif duygu durum belirtileri (Lawler ve Younger, 2002), alkol kullanma sıklığı (Doğan, 2006), tükenmişlik (Karataş, 2011), depresyon ve anksiyete belirtileri (Brown, Carney, Parrish ve Klem, 2013) ile ise negatif ilişkili olduğu bulunmuştur. Bu sonuçlardan yola çıkarak maneviyyatın şiddet ve erken dönem bozucu şemalar ile çalışılmasının önemli olduğu düşünülmektedir. Şunu da eklemek gerekir ki, maneviyyatın psikoloji biliminde kullanımı ilk önce Batı literatüründe kullanılmaya başladığından, araştırmalarda daha ziyade onların kullanıldığı tanımlar yer almaktadır. Oysa İslam toplumlarına bakıldığında, maneviyyatın dinden ayrı bir olgu olarak ele alınmadığı bilinmektedir.

B. Şiddet

Literatür incelendiğinde şiddetin fiziksel, ekonomik, duygusal, psikolojik, cinsel, sözel ve dijital türleri olduğu görülmektedir. Literatürde şiddet pek çok kişi tarafından farklı biçimlerde tanımlanmaktadır. Türk Dil Kurumu'na göre (2011) "karşıt görüşe sahip kişilere kaba kuvvet kullanma", "kaba güç" ve "duygu veya davranışta aşırılık" şeklinde tanımlanırken Dünya Sağlık Örgütü (WHO) tarafından ise "bireyin kendisine, başkasına, belirli bir topluluk veya gruba yönelik yaralama, ölüm, fiziksel zarar, bazı gelişim bozuklukları veya yoksunluk ile sonuçlanabilen, tehdit ya da fiziksel zor kullanması" olarak tanımlanmaktadır (Krug ve ark., 2002). Köknel'e göre (2002) ise şiddet sözcüğü "genel anlamda, aşırı duygu durumunu, bir olgunun yoğunluğunu, sertliğini, kaba ve sert davranışı; özel anlamda ise kaba kuvveti, beden gücünün kötüye kullanılmasını, yakan, yıkan, yok eden; bireye ve topluma zarar veren etkinlikleri" ifade etmektedir.

Fromm (1994) şiddeti ilkel, tepkisel, kinci, oyuncu ve dengeleyici şiddet olmak üzere beş kategoride incelerken Meyer ve Farrell (1998) şiddeti durumsal, ilişkisel, yağmacı ve psikopatolojik şiddet olmak üzere dört kategoride incelemiştir. Dünya Sağlık Örgütü ise şiddeti kendine yönelik, kişilerarası ve kolektif şiddet olmak üzere üç kategoride incelenmektedir. Kişinin kendisine uyguladığı şiddet; kendini aşağılaması, kasten yaralaması, intihar girişiminde bulunması veya intihar etmesidir. Kişilerarası şiddet; bir kişinin eş, çocuk, anne baba gibi tanıdığı veya hiç tanımadığı kişilere uyguladığı şiddettir. Kolektif şiddet ise terör eylemleri, siyasi ve ekonomik savaş gibi daha büyük grup veya devletler eliyle yapılan ve daha büyük bir kitleyi aynı anda etkileyen şiddet türüdür (Krug ve ark., 2002).

Her davranışta olduğu gibi şiddet davranışının ortaya çıkmasına birden fazla faktör bir araya gelerek sebep olmaktadır (Haskan, 2009). Bu faktörler bireyle, aileyle, toplumla, okulla, arkadaşlarla ve medyayla ilgili olabilmektedir. Şiddet davranışını anlamak ve mücadele etmek için tüm bu faktörlerin bir arada incelenmesi oldukça faydalı olacaktır.

Davranış sorunları, düşük zekâ (Hirschi ve Hindelang, 1977), dikkat eksikliği hiperaktivite bozukluğu, öğrenme güçlüğü, motor becerilerin zayıf olması, kafa yaralanmalarının olması, doğum öncesi ve doğum sonrası oluşan komplikasyonlar (Buka ve Earls, 1993; Debarbieux, 2009), engellenmeye olan toleransın düşük olması, kardeş doğumu, işsizlik, hastalık, boşanma, ölüm gibi krizlerle baş edememe (Güzütok, 2008), dürtü kontrolünün zayıf olması, iletişim ve problem çözme becerilerinin yetersiz olması, arkadaş grupları tarafından dışlanma, yalnızlık, alkol ve/veya madde kullanımı, şiddete maruz kalma, akademik başarısızlık (APA, 2020) şiddetin ortaya çıkmasında etkili olabilecek bireysel faktörlerdir.

Ailenin sosyoekonomik düzeyinin düşük olması, aile içinde şiddete tanıklık etmek veya maruz kalmak (Heitmeyer ve Hagan, 2005) anne baba arasındaki geçimsizlik, anne ve babanın erken yaşta çocuk sahibi olması, çocuk sayısının fazlalığı, aile üyeleri arasındaki bağın kopuk olması (Krug ve ark., 2002) ailede suça eğilimin yüksek olması, çocuğa yeterli ilginin gösterilmemesi ve çocuğa kötü davranılması (Hawkins ve ark., 2000) ebeveynin yetersiz gözetim ve yönlendirmesi, tutarsız anne baba tutumu (Ögel, Tarı ve Yılmazçetin-Eke, 2005), çocuğun istismarı ya da reddi (Ulu, 2016), aile ortamında alkol ve madde kullanımı (Özcebe, 2006) şiddetin ortaya çıkmasında etkili olabilecek aile ile ilgili faktörlerdir.

Şiddetin ortaya çıkmasında kişinin kendisinin ve ailesinin yanında toplumsal faktörler de oldukça önemli bir role sahiptir. Yoksulluk, cinsiyetler arasındaki eşitsizlik, nüfus artışının çok yüksek olması, ayrımcılığın yaygın olması (Çuhadaroğlu, 2006), sosyal statünün düşük olması, şiddetten kazanç sağlayan kişilerin şiddeti desteklemesi (Debarbieux, 2009), bağımlılık yapan maddelere ve silahlara ulaşılabilirliğin kolay olması, eğitimde kalitenin yetersiz olması ve sosyal faaliyetler için olanakların az olması (Ögel ve ark., 2005) bu faktörlerden bazılarıdır. Bütün bunların yanı sıra okul ortamı, arkadaşlar ve medyanın da şiddet davranışının ortaya çıkmasında önemli faktörler olduğunu bilinmektedir (Hawkins ve ark., 2000; Heitmeyer ve Hagan, 2005). Şiddeti doğuran, meydana getiren ve sebebiyet olan nedenler çok fazla olmakla birlikte, asıl dikkate alınması gereken hususun şiddeti azaltacak çareler aramak olduğu düşünülmektedir. Bunların en

önemlilerinden birisinin de maneviyat olduğu inkar edilmeyecek bir gerçektir.

C. Erken Dönem Uyumsuz Şemalar

Küçük yaşlarda başlayıp yaşam boyunca sürekli tekrar eden ve insanların; yaşadıkları olayları yorumlayıp, onlara uyum sağlayıp hayatın gereklerini yerine getirebilmek için kullandıkları zihinsel yapılar olan şemalar insanların hayatları boyunca duygu, düşünce, davranış ve ilişki kurma biçimlerini etkilemektedir (Arntz ve Van Genderen, 2011; Young, Klosko ve Weishaar, 2003). Erken dönemde ortaya çıkmaya başlayan bu şemalar uyumlu veya uyumsuz olarak gelişebilmektedir. Erken dönemde geliştirilmiş olan şemalar eğer uyumlu olurlarsa birey hem kendisi hakkında olumlu bir benlik algısı geliştirebilir hem de diğer insanlar hakkında daha doğru zihinsel imgeler geliştirebilir. Bütün bunlar sayesinde de ileriki yaşlarda etkili problem çözme becerileri edinme açısından daha avantajlı hale gelebilir (Van Vreeswijk, Van Broersen ve Nadort, 2012). Ancak çocukların sağlıklı şemalar geliştirebilmeleri için diğerlerine güvenli bağlanma, otonomi, yetkinlik ve kimlik algısı, duyguların ve gereksinimlerin ifade edilmesi, kendiliğinden olma (spontanlık) ve oyun ihtiyaçlarının sağlıklı bir şekilde karşılanması gerekmektedir. Bu ihtiyaçların karşılanmaması veya aşırı derecede doyurulması, erken dönemde travmatik yaşantılara maruz kalmak ve mizaç özellikleri dirençli bir yapıya sahip erken dönem uyumsuz şemaların oluşmasına neden olmaktadır (Rafaeli, Bernstein ve Young, 2010; Young ve ark., 2003). Oluşan bu uyumsuz şemalar, bireyin uyumunu ve psikolojik sağlığını kısa ve uzun vadede olumsuz olarak etkileyebilmekte, bunun sonucunda da bireyleri psikolojik rahatsızlıklar ya da sorunlar geliştirmeye yatkın hale getirebilmektedir (Young, 1999). Ancak oluşan uyumsuz şemalar tanıdık olduğu için bireylere acı vermesine rağmen normal kabul edilmekte ve bireyler farkında olmadan bu şemaların devamlılığını sağlayan davranışlarda bulunmaktadır (Young ve Klosko, 2011). Bireyin ailesi hakkındaki şemaları. büyük oranda çocukluk dönemindeki dinamiklerini yansıttığı için ebeveynleri ve ebeveynler ile olan iletişimin ne kadar önemli olduğu unutulmamalıdır (Young ve ark., 2003)

Young ve arkadaşlarına göre (2003) beş şema alanı ve bu şema alanlara ait 18 erken dönem uyum bozucu şema bulunmaktadır. Bu şema alanlarına ait uyum bozucu şemalar aşağıda yer almaktadır:

1. Kopukluk ve reddedilmişlik şema alanı (terk edilme/istikrarsızlık, güvensizlik/suistimal edilme, duygusal yoksunluk, kusurluluk/utanç, sosyal izolasyon/yabancılaşma uyum bozucu şemaları)

2. Zedelenmiş otonomi ve kendini ortaya koyma şema alanı (bağımlılık/yetersizlik, hastalıklar ve tehditler karşısında dayanıksızlık, iç içelik/gelişmemiş benlik ve başarısızlık uyum bozucu şemaları)

3. Zedelenmiş sınırlar şema alanı (hak görme/büyüklik ve yetersiz özdenetim uyum bozucu şemaları)

4. Diğerleri yönelimlilik şema alanı (boyun eğicilik, onay arayıcılık ve kendini feda uyum bozucu şemaları)

5. Aşırı tetikte olma ve bastırılmışlık şema alanı (karamsarlık, duyguları bastırma, yüksek standartlar/ aşırı eleştiricilik ve cezalandırıcılık uyum bozucu şemaları).

Bu çalışmada 18 erken dönem uyumsuz şemalarından bağımlılık/yetersizlik, iç içelik/gelişmemiş benlik ve cezalandırıcılık şemaları kullanılmıştır. Bu şemaları ölçmek için kullanılan ölçekte bağımlılık/yetersizlik şemaları ile iç içelik/gelişmemiş benlik şemaları birlikte ölçülmektedir. Değişken olarak kullanılan “bağımlılık şeması” değişkeni hem bağımlılık/yetersizlik şeması hem de iç içelik/gelişmemiş benlik şeması olarak kullanılmıştır.

Bağımlılık/yetersizlik şemasına sahip bireyler, sorumluluk alma ve karar verebilme gibi becerilerde yetersiz olduklarına dair düşüncelere sahiptir (Rafaeli ve ark., 2010). Bu şemaya sahip bireyler ilişkilerinde genellikle aşağı bir rolde olmayı kabul eder ve “Doğru ile yanlışı birbirinden ayırma yeteneğim eksiktir.” gibi cümleler kurmaktadır (Canel, 2014). Ebeveynlerin aşırı korumacı davranmaları veya yeteri kadar korumacı davranmamaları bu şemanın ortaya çıkmasında büyük rol oynamaktadır (Young ve Klosko, 2011). Bu şemaya sahip kişiler dışarıdan savunmasız görünmekte (Young ve ark., 2003) ve öfkelerini dışa yansıtmaları o kişilerle iletişimini bozacağı için öfkelerini içe yöneltilmektedirler (Young ve Klosko, 2011).

İç içelik/gelişmemiş benlik şemasına sahip bireyler, anne babası ile aşırı duygusal bağlılık ve yakınlık içindedir ve başkalarından sürekli destek almadıklarında yaşayamayacaklarını veya mutsuz kalacaklarını düşünmektedirler (Rafaeli ve ark., 2010). Bu şemaya sahip kişilerin kimlik gelişimi, bireyselleşmesi ve sosyal gelişimi yeterince gelişmemiştir (Young ve ark., 2003).

Cezalandırıcılık şemasına sahip bireyler ise kendileri ve başkalarının yapmış olduğu hatalar karşısında şiddetli bir şekilde cezalandırılmaları gerektiğini düşünmektedirler (Rafaeli ve ark., 2010). Ebeveynlerin aşırı eleştiren ve suçlayıcı davranmaları bu şemanın ortaya çıkmasında büyük rol

oynamaktadır (Young ve Klosko, 2011). Bu kişilerin hoşgörü ve merhamet duyguları ile empati becerileri yeterince gelişmemiştir (Young ve ark., 2003).

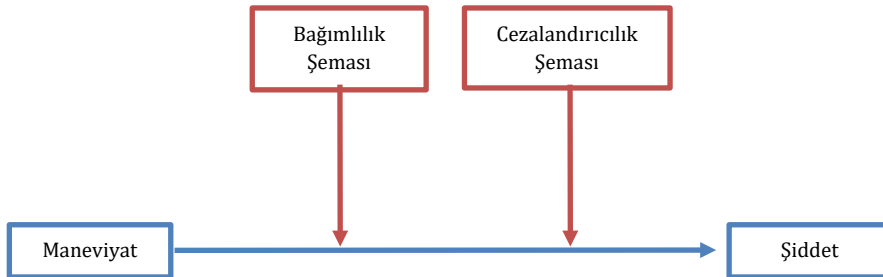
Bütün bunlardan yola çıkarak şemaların sadece erken yaşlarda oluştuğu sonucu çıkarılmamalıdır. Şemalar bireylerin çocukluk dönemindeki arkadaşları, eğitim gördüğü okulu, çevresi ve hatta içinde bulunduğu kültürle girmiş olduğu etkileşim sonucunda da oluşmaktadır. Ancak oluşan bu şemalar erken dönemde oluşanlara göre daha zayıf ve yaygınlığı daha az olmaktadır (Young ve ark., 2003).

Literatürdeki çalışmalar incelendiğinde, psikiyatrik herhangi bir tanısı olmayıp kronik ağrı şikâyeti olan bireylerde bağımlılık/yetersizlik şemasının sıklıkla görüldüğü (Saariaho, Saariaho, Karila ve Joukamaa, 2009), iç içe geçme/gelişmemiş benlik şemalarının genel yaşam kalitesini olumsuz yordadığı (Bidadian, Bahramizadeha ve Poursharifi, 2011), iç içelik/bağımlılık ve cezalandırıcılık erken dönem uyumsuz şemalarının üniversite öğrencilerinin sosyal görünüş kaygısı düzeylerini anlamlı düzeyde yordadığı (Makas ve Çelik, 2018), içe geçme/bağımlılık şeması ile depresyon rasında orta düzeyde pozitif bir ilişki olduğu (Duran, 2016) görülmüştür.

Bu bağlamda çalışmanın amacı olan; maneviyat ve şiddet arasındaki ilişkide bağımlılık ve cezalandırıcılık çocukluk şemalarının olumsuz düzenleyici etkisinin incelenmesi doğrultusunda aşağıdaki hipotetik model test edilmektedir. Bu modelde, temelde erken dönem uyumsuz şemalarından, bağımlılık ve cezalandırıcılık şemalarının düzenleyici etkisi ele alınmakla birlikte şu sorulara da cevaplar bulunması amaçlanmıştır:

1. Maneviyat ve şiddet arasında nasıl bir ilişki vardır? Bu ilişkinin yönü ve yoğunluğu nasıldır?
2. Bağımlılık ve cezalandırıcılık şemalarının maneviyat ve şiddetle olan ilişkileri hangi yönlüdür?
3. Maneviyat ve şiddet arasındaki ilişkide bağımlılık ve cezalandırıcılık şemalarının olumsuz düzenleyici etkileri bulunmakta mıdır?

Şekil 1. Maneviyat ve Şiddet Arasındaki İlişkide Bağımlılık ve Cezalandırıcılık Çocukluk Şemalarının Moderatör Etkisinin İncelenmesine Ait Hipotetik Model



D. Yöntem

1. Araştırma Modeli

Bu araştırma nicel araştırma yöntemlerinden çeşitli değişkenlerin birbirleriyle olan ilişkilerini incelemek ve bu değişkenler arasındaki doğrudan ve dolaylı etkileri test etmek amacı üzerine kurgulanmış bir ilişkiel tarama modelidir. Bu hedefe ulaşmak için de Yapısal Eşitlik Modeli (YEM) kullanılmıştır. Yol analizi, değişkenlere ilişkin öngörülen nedensel ve tek yönlü ilişki dizilerini test etmeye olanak sağlayan istatistiksel teknikler topluluğudur (Tabachnick ve Fidell, 2015). Yapısal eşitlik modelinin bir çeşidi olan moderatör (düzenleyici) etki çalışması ayrıca kullanılmıştır. Bu modelin tercih edilme nedeni, maneviyat ve şiddet arasındaki ilişkide erken dönem uyumsuz şemalarının olumsuz düzenleyici etkisini inceleyebilme fırsatını vermesidir.

2. Evren ve Örneklem

Bu çalışmada genel evrene ulaşmanın güç olması sebebiyle çalışma evreni kullanılmıştır. Bu doğrultuda araştırmanın çalışma evreni, 2018-2019 öğretim yılı bahar döneminde İstanbul ili Anadolu Yakasında eğitim ve öğretime devam eden lise öğrencilerinden oluşmaktadır. Bu kapsamda araştırmanın yapılması için gerekli izinler alınmış ve okul rehber öğretmenleri vasıtasıyla belirlenen okullarda uygulama yapılmıştır. Aynı şekilde uygulama formunda öğrencilerin gönüllü olduklarına dair bir kutucuk da eklenerek bilgilendirilmeleri sağlanmıştır. Araştırmanın örneklem büyüklüğü belirlenirken homojen bir yapıda olmayan evren için % 95 güven aralığında, \pm % 5 örnekleme hatası ile gerekli örneklem büyüklüğü $n = 360$ olarak hesaplanmıştır (Salant ve Dillman, 1994). Örneklem temsil oranını arttırabilmek için olası veri kayıpları da dikkate alınarak yeterli örneklem sayısı 440 kişi olarak belirlenmiştir. Araştırmanın örneklem grubu, çalışma evrenini oluşturan liselerden oranlı küme örnekleme yöntemi ile seçkisiz olarak seçilen öğrencilerinden oluşmaktadır. 483 kişinin katıldığı çalışmada, ölçekleri eksik dolduranlar elendiğinde, toplamda 278 (%62,3) kadın ve 168 (%37,7) erkek olmak üzere toplam 446 kişi katılmıştır. Katılımcılar 14-18 yaş aralığında bulunmaktadır.

3. Veri Toplama Araçları

Bu başlık altında çalışma kapsamında kullanılan ölçme araçlarına yer verilmektedir.

Şiddete Yönelik Tutum Ölçeği: 2011 yılında Çetin tarafından geliştirilen Şiddete Yönelik Tutum Ölçeği (ŞYTÖ); esas itibarıyla ortaöğretim ve üniversitelerde eğitim gören genç bireyleirin fiziksel şiddete ilişkin

tutumlarını görebilmeyi amaçlamıştır. Ölçek için yapılan geçerlik ve güvenilirlik analizlerinde, ölçeğin tek boyuttan ve 10 maddeden meydana geldiği sonucuna ulaşılmıştır. 5'li likert tipinde hazırlanan ölçekte ters madde bulunmamaktadır. Dolayısıyla ölçekten maksimum 50 minimum ise 10 puan alınabilmektedir. Puanın yüksekliği ile şiddet eğilimi arasında doğru orantılı bir ilişki söz konusudur. Ölçek geliştirme kapsamında yapılan doğrulayıcı faktör analizi neticesinde; ölçek yük değerlerinin ,52 ile ,74 arasında değiştiği sonucu elde edilmiştir ($X=116.44$, $Sd: 35$, $p < .01$ RMSEA= 0.065). Ölçek Croanbach Alfa iç tutarlık güvenilirlik katsayısı ise .85 olarak hesaplanmıştır.

Manevi Yönelim Ölçeği: Kasapoğlu (2015) tarafından bireylerin manevi yönelimlerini değerlendirmek amacıyla geliştirilmiştir. Geliştirilen ölçek için yapılan geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları neticesinde, ölçeğin tek boyuttan ve 16 maddeden meydana geldiği sonucuna ulaşılmıştır. 7'li likert tipi bir ölçek olan manevi yönelim ölçeğinden maksimum 112 minimum ise 16 puan alınabilmektedir. Aynı şekilde ölçek için elde edilen açıklanan varyans miktarı %47,50 olarak elde edilmiştir. Toplam puanın yüksekliği ile manevi yönelim arasında doğru orantılı bir ilişki sözkonusudur. Ölçek kapsamında yapılan doğrulayıcı faktör analizi neticesinde ölçeğin kabul edilebilir iyilik uyum değerlerine sahip olduğu görülmüştür ($\chi^2/sd=2.39$; RMSEA=0.06; RMR=0.05; GFI=0.93; AGFI=0.90; CFI=0.95; IFI=0.95; NFI=0.92). Ölçeğin güvenilirlik çalışması ise Cronbach Alpha katsayısı ve test-tekrar test güvenilirlik katsayısı ile test edilmiştir. Testin alpha katsayısı .87 ve test-tekrar test güvenilirlik katsayısı $r = .84$ olarak bulunmuştur (Kasapoğlu, 2015).

Young Şema Ölçeği Kısa Form-3: Young (2003) tarafından erken dönem uyumsuz şemaları belirlemek amacıyla geliştirilen ölçeğin özgün formunda 5 şema alanı altında 18 alt boyut bulunmaktadır. Bu şema alanları Ayrılma ve Reddedilme, Zedelenmiş Otonomi ve Kendini Ortaya Koyma, Zedelenmiş Sınırlar, Başkalarına Yönelimlilik, Aşırı Tetikte Olma ve Bastırılmışlık şema alanlarıdır. 90 madde ve 6'lı likert tipinde olup 1= Benim için tamamıyla yanlış ile 6= Beni mükemmel tanımlıyor" arasında puanlanmaktadır. Ölçekten alınan yüksek puanlar kişinin işlevsellik düzeyini ne kadar etkilediğini göstermektedir. Soygüt, Karaosmanoğlu ve Çakır (2009) tarafından ölçek Türkçe'ye uyarlanmıştır. Yapı geçerliğinde temel bileşenler analizi sonucu 14 faktörlü yapıyı göstermektedir. Bu faktörler Duygusal Yoksunluk, Başarısızlık, Karamsarlık, Sosyal İzolasyon/Güvensizlik, Duyguları Bastırma, Onay Arayıcılık, İç İç Geçme/Bağımlılık, Ayrıcalıklılık/Yetersiz Özdenetim, Kendini Fedâ, Terk

Edilme, Cezalandırılma, Kusurluluk, Hastalıklar ve Zarar Görme Karşısında Dayanıksızlık ve Yüksek Standartlardır. Geçerlik güvenilirlik çalışmasına göre ölçeğin iç tutarlık katsayısı $\alpha=.95$ bulunmuştur. Alt ölçeklerin iç tutarlık katsayılarının da .54 ile .85 arasında olduğu bulunmuş ve yeterli düzeyde geçerli ve güvenilir olduğu görülmüştür (Soygüt, Karaosmanoğlu ve Çakır, 2009).

4. Verilerin Analizi

Alınan izinler neticesinde uygulanan ölçme araçları vasıtasıyla elde edilen verilerin analize uygun hale getirilmesi için öncelikle SPSS 22.0 paket programına aktarılmıştır. Var olan hatalı veriler ve uç değerler elenmiş, nihayetinde SPSS 22.0 Paket Programı yardımıyla; Pearson Çarpım Moment Korelasyon analizi, daha sonrasında yapısal eşitlik modelini test etmek için AMOS 20.0 paket programı kullanılmıştır.

E. Bulgular

Araştırmanın temel hipotezini oluşturan asıl analizlere geçmeden önce çalışmanın güvenilirliği açısından ön koşul analizler yapılmıştır. Bu bağlamda araştırmada yer alan katılımcıların kullanılan ölçeklerden elde ettikleri puanların ortalaması, standart sapma ve Cronbach's Alpha değerleri Tablo 1'de gösterilmektedir. Tablo 1'de görüldüğü gibi araştırmada kullanılan ölçeklerin güvenilirlikleri Cronbach Alfa değerleri incelendiğinde, elde edilen sonuçlar ölçek ve alt boyutlarının yeterli güvenilirlik değerlerine sahip olduğunu göstermektedir (Büyüköztürk, 2015).

Tablo 1. Örneklemenin Ölçeklerden Almış Olduğu Puanların Ortalama, Standart Sapma ve Cronbach's Alpha Değerleri

Değişkenler	N	Ort.	S	Cronbach's Alpha
Şiddet	446	81,74	24,085	,888
Maneviyat	446	20,63	8,738	,963
Bağımlılık Şeması	446	18,34	7,555	,809
Cezalandırıcılık Şeması	446	22,00	8,126	,831

Araştırma kapsamında yer alan değişkenler arası ilişkilerin korelasyon değerlerini ve yönünü belirlemek amacıyla Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Analizi yapılmış ve analiz sonuçları Tablo 2'de sunulmuştur. Ayrıca çalışmanın asıl amacı olan moderatör etkisinin test edilebilmesi için Hayes'in (2013) geliştirdiği analiz tekniği kullanılmıştır. Cohen ve Cohen (1983); moderatör etkisi olarak düşünülen değişken ya da

değişkenlerin bağımlı ve bağımsız değişken arasındaki ilişkiyi ya güçlendirmesi ya da zayıflatması beklenmektedir. Bu bilgiler doğrultusunda Tablo 2'deki korelasyon değerleri yorumlanmıştır.

Tablo 2. Araştırmanın Değişkenlerine Ait Korelasyon Değerleri

Değişkenler	Şiddet	Maneviyat	Bağımlılık Şeması	Cezalandırıcılık Şeması
Şiddet	1	-,302**	,317**	,312**
Maneviyat	-,302**	1	-,132**	-,145**
Bağımlılık Şeması	,317**	-,132**	1	,314**
Cezalandırıcılık Şeması	,312**	-,145**	,314**	1

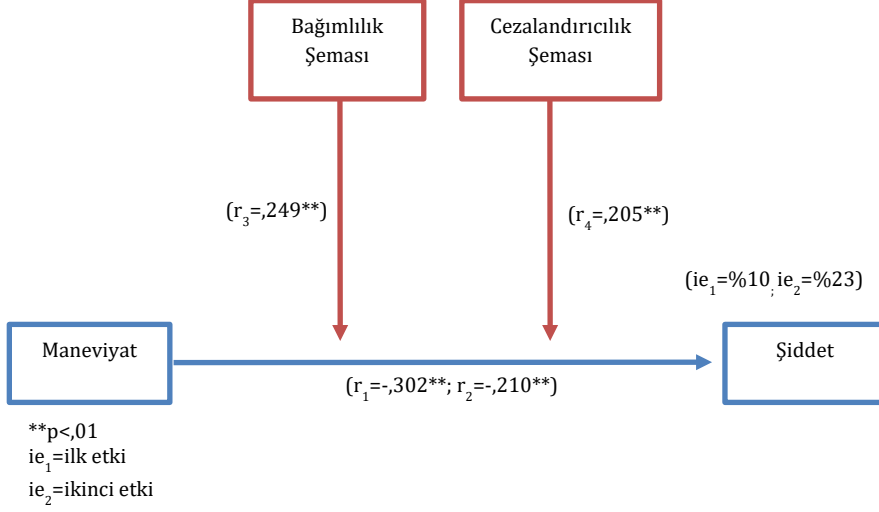
** p< ,001 düzeyinde anlamlı

Çalışmanın asıl amacı olan, maneviyat ve şiddet arasındaki ilişkide bağımlılık ve cezalandırıcılık şemalarının moderatör etkisi analizlerini gerçekleştirebilmek için korelasyon değerlerinin uygun olması gerekmektedir. Maneviyat, şiddet, bağımlılık şeması ve cezalandırıcılık şeması değişkenleri arasındaki ilişkiye bakıldığında, tüm değişkenlerin anlamlı bir ilişki içinde oldukları tabloda görülmektedir. Aynı şekilde moderatör değişken olarak düşünülen bağımlılık ve cezalandırıcılık şemalarının da diğer iki değişken ile anlamlı ilişki içinde olduğu analizler neticesinde görülmektedir. Dolayısıyla bu analizler akabinde bir sonraki süreç olan moderatör değişken olarak düşünülen bağımlılık ve cezalandırıcılık değişkenlerinin moderatör etkisi incelemiştir. Bu veriler bağlamında modeli test etme aşamasına geçilmiştir. Modele ilişkin bulgular Şekil 2'de sunulmuştur.

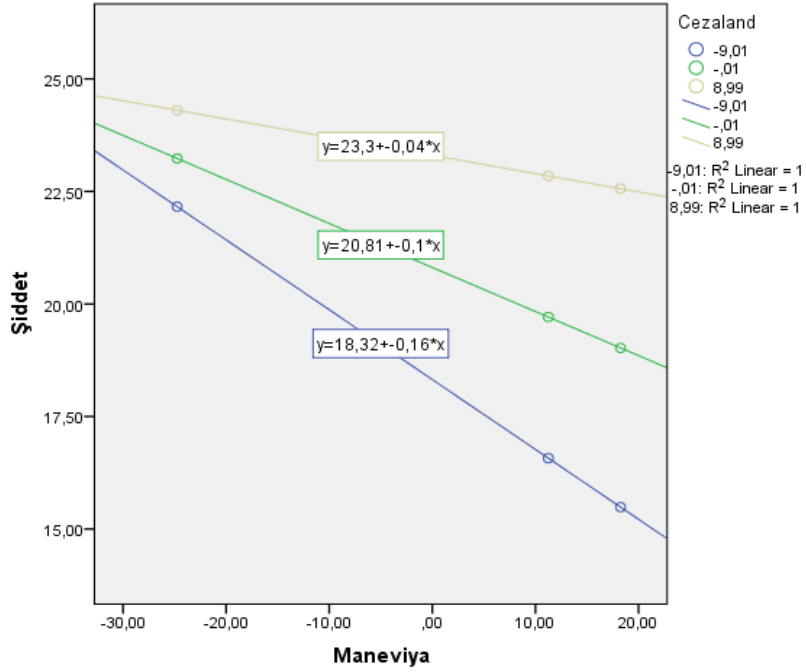
Maneviyat ve şiddet değişkenleri arasındaki ilişkide erken dönem uyumsuz şemaların (bağımlılık ve cezalandırıcılık) moderatör etkisini incelemek için yapılan analizler neticesinde Şekil 2'deki sonuçlar elde edilmiştir. Bu sonuçlara göre, maneviyat ve şiddet arasındaki ilişki negatif yönlü ve anlamlıdır ($r=-,302$; $p<,001$). Bu durum ilk etki sonucunu göstermektedir. Çocukluk şemalarının (bağımlılık ve cezalandırıcılık) moderatör etkisini incelediğimizde, bu şemaların maneviyat ve şiddet arasındaki ilişkiyi azalttığı, dolayısıyla şiddet eğilimini artırdıkları görülmektedir ($ie_1=\%10$; $ie_2=\%23$). Bu durum da ikinci etki sonucunu göstermektedir. Dolayısıyla bağımlılık ve cezalandırıcılık şemalarının maneviyat ve şiddet arasındaki ilişkiyi azaltma ve şiddetin yönünü artırma etkileri vardır. Bu modele ilişkin

grafikler aşağıdaki şekillerde gösterilmiştir.

Şekil 2. Maneviyat ve Şiddet Arasındaki İlişkide Erken Dönem Uyumsuz Şemaların (Bağımlılık ve Cezalandırıcılık) Moderatör Etkisinin İncelenmesi

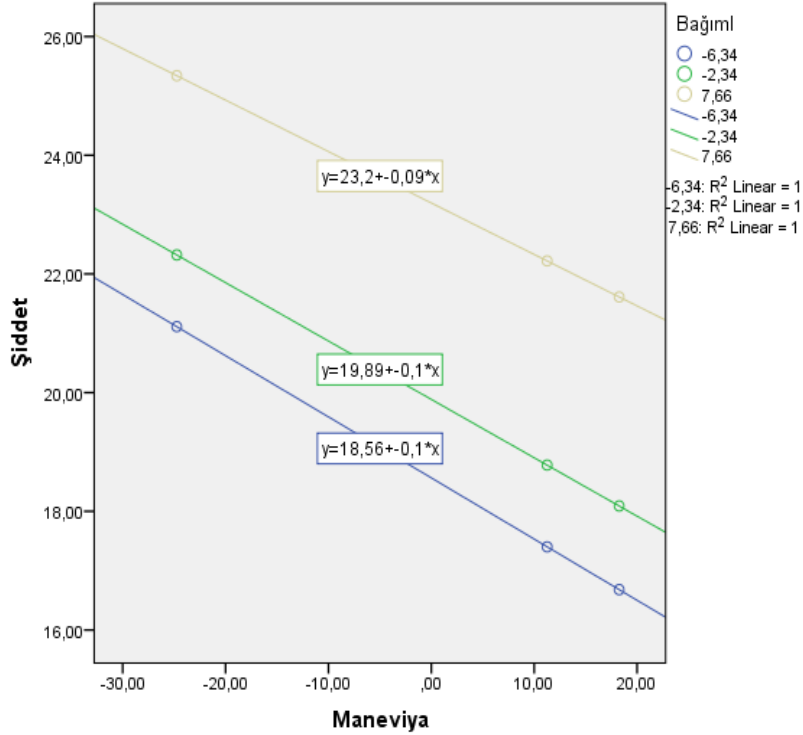


Şekil 3. Şiddet ve Maneviyat Arasındaki İlişkide Cezalandırıcılık Şemasının Moderatör Etkisi



Şekil 3 incelendiğinde şiddet ile maneviyat arasında negatif bir korelasyon olduğu görülmektedir. Başka bir ifade ile şiddet arttıkça maneviyat azalmakta, maneviyat arttıkça şiddet eğilimi azalmaktadır. Araya cezalandırıcılık şemasının moderatör (düzenleyici) etkisi eklendiğinde Şekil 3'ten de anlaşılacağı üzere, cezalandırıcılık şemasının etkisi arttıkça maneviyatın şiddet üzerindeki etkisi de azalmaktadır.

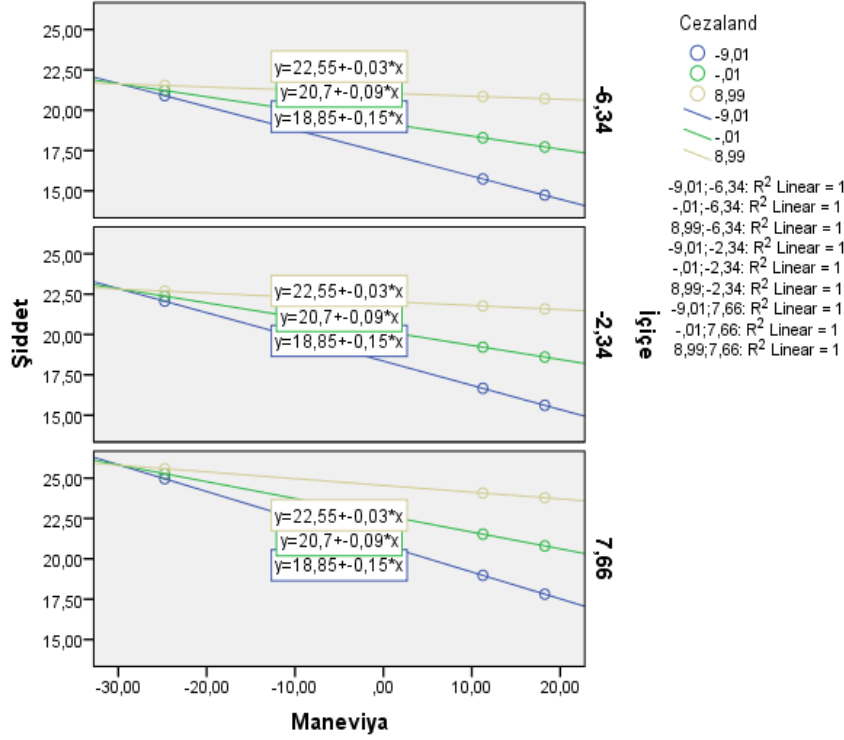
Şekil 4. Şiddet ve Maneviyat Arasındaki İlişkide Bağımlılık Şemasının Moderatör Etkisi



Şekil 4 incelendiğinde şiddet ile maneviyat arasında negatif bir korelasyon olduğu görülmektedir. Başka bir ifade ile şiddet arttıkça maneviyat azalmakta, maneviyat arttıkça şiddet eğilimi azalmaktadır. Araya bağımlılık şemasının moderatör (düzenleyici) etkisi eklendiğinde Şekil 4'ten de anlaşılacağı üzere, bağımlılık şemasının etkisi arttıkça maneviyatın şiddet üzerindeki etkisi de azalmaktadır.

Şekil 5 incelendiğinde maneviyat ve şiddet arasındaki negatif ilişkinin olduğu anlaşılmaktadır. Hem bağımlılık şemasının ve hem de cezalandırıcılık şemasının moderatör etkisi test edildiğinde şiddet ile maneviyat arasındaki negatif ilişkinin etkisinin azaldığı açıkça görülmektedir. Bu durum, bağımlılık ve cezalandırıcılık şemalarının, maneviyatın şiddet üzerindeki etkisini

Şekil 5. Şiddet ve Maneviyat Arasındaki İlişkiye Bağlılık ve Cezalandırıcılık Şemalarının Moderatör Etkisi



azaltıcı bir işlev gördüklerini göstermektedir. Elde edilen bu sonuçlar çalışmanın temellendirildiği hipotezlere şu cevapları vermektedir:

- Maneviyat ve şiddet arasında negatif ve anlamlı bir ilişki vardır. Dolayısıyla maneviyyat şiddetin etkisini azaltmada önemli bir faktördür.
- Erken dönem uyumsuz şemaları maneviyyat ile negatif ilişkili ve şiddet ile pozitif ilişkilidir. Dolayısıyla maneviyyatın etkisini azalttığı gibi şiddetin de etkisini artırmaktadır.
- Erken dönem uyumsuz şemaları maneviyyatın şiddeti azaltıcı katkısını düşürmektedir.

Tartışma ve Sonuç

Literatür incelendiğinde şiddet ve maneviyyat arasındaki ilişkinin incelendiği çalışmalar olmakla birlikte bu ilişki arasında erken dönem uyumsuz şemaların moderatör (düzenleyici) etkisini incelendiği bir çalışmaya ulaşılamamıştır. Dolayısıyla araştırmanın bu yönüyle özgün bir çalışma olduğu düşünülmektedir. Araştırma sonuçları değişkenler arasında

yapılmış olan benzer çalışmalarla desteklenmiş ve tartışılmıştır.

Araştırma sonucuna göre; şiddet ve maneviyat arasında negatif ve anlamlı ($r=-,30$; $p<,001$) bir ilişki olduğu sonucu elde edilmiştir. Bu sonuca göre maneviyat arttıkça şiddet eğilimi azalmakta ya da şiddet eğilimi arttıkça maneviyat azalmaktadır. Ghodrati, Yazdanpanahi ve Akbarzadeh (2019) yaptıkları çalışmada hem manevi hem dini yönelimin, aile içi şiddeti azaltmada etkili olduğu sonucuna varmıştır. Ayrıca Berkel, Vandiver ve Bahner (2004) dinin ve maneviyatın şiddet etkilerini incelediklerinde benzer bir sonuç elde etmişlerdir. Yine başka benzer çalışmalarda da şiddet ve maneviyat arasında negatif bir ilişki bulunmuş ve her birisinin diğerinin etkisini azalttığı görülmüştür (Mahoney, Murray-Swank ve Murray-Swank, 2003; Paranjape ve Kaslow, 2010; Salas-Wrigh, Olate, Vaughn ve Tran, 2013; Kim, 2018). Şiddete maruz kalan kadınlarla ilgili yapılan bir çalışmada manevi desteğin ve maneviyatın şiddetin etkilerini azalttığını ve yaşam kalitesini arttırdığı görülmüştür (Gillum, Sullivan ve Bybee, 2006). Benzer bir çalışmayı Giesbrecht ve Sevcik (2000) yaptıkları çalışmada elde etmişlerdir. Bütün bu çalışmalardan elde edilen sonuçlar maneviyat ve şiddet arasındaki negatif ilişkiyi doğrulamaktadır.

Araştırmanın diğer bir değişkeni olan şiddet ve erken dönem uyumsuz şemalardan bağımlılık ve cezalandırıcılık şemaları arasında ise olumlu ve anlamlı ilişki olduğu sonucu elde edilmiştir. Bu durum şiddet ile bağımlılık ve cezalandırıcılık şemaları arasında doğru orantılı ve birbirlerini olumlu yönde etkileyen bir ilişki olduğunu göstermektedir. Yapılan çalışmalara bakıldığında; erken dönem uyumsuz şemalar ile şiddet arasında pozitif bir ilişki olduğu sonucu görülmektedir (Calvete, Estévez ve Corral, 2007). Gay, Harding, Jackson, Burns ve Baker, (2013) yaptıkları bir çalışmada erken dönem uyumsuz şemalar ile eş şiddetini incelemiş ve arada pozitif bir ilişki bulmuştur. Bu sonuçlar erken dönem uyumsuz şemalardan bağımlılık ve cezalandırıcılığın şiddet değişkeni ile pozitif bir ilişkisi olduğu sonucunu doğrulamaktadır.

Araştırmanın asıl amacı olan; şiddet ve maneviyat arasındaki ilişkide bağımlılık ve cezalandırıcılık şemalarının moderatör etkisi incelenmiş ve bu iki değişkenin şiddet ve maneviyat arasında moderatör (düzenleyici) etkisi olduğu sonucuna varılmıştır. Bu sonuç çocukluk çağı dönemi olumsuz deneyimlerinin daha sonraki dönemlerde benzer olumsuz etkilere yol açtığını göstermektedir. Aynı şekilde bu olumsuz deneyimlerin maneviyatın olumlu etkisini de azalttığı sonucunu belirtmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki, çocukluk çağı olumsuz şemaları arasında negatif bir ilişki

bulunmuştur. Bu sonuca göre maneviyatın çocukluk çağı olumsuz şemalarının etkisini azalttığı sonucuna da ulaşılmaktadır.

Özellikle genç bireylerin şiddete yönelik eğilimlerinin yadsınamayacak derecede olduğu bilinmektedir. Zira haber kanallarında, medya organlarında ve sosyala medya platformlarında gençlerin bu eğilimleriyle ilgili verilere ulaşmak mümkündür. Bu durum toplumun maddi ve manevi selameti için oldukça önemli bir durumdur. Özellikle gençleri şiddet sarmalından kurtaracak yolların araştırılması bugünün toplumu için zaruri bir durumdur. Bu duruma bir nebze olsun katkıda bulunmak amacıyla tasarlanmış olan bu çalışmada, önemli bazı sonuçlara ulaşılmıştır. Bu sonuçlardan birincisi; maneviyatın şiddetin etkisini azalttığıdır. Çalışma kapsamında elde edilen verilerin sonuçlarına bakıldığında; maneviyat ve şiddet arasında ters orantılı bir durum söz konusudur. Yani bireyin manevi düzey arttıkça, şiddete yönelik eğilimi azalmaktadır. Araştırmada elde edilen diğer bir sonuç ise, erken dönem uyumsuz şemalarının maneviyat ile olan negatif ilişkisidir. Buna göre cezalandırıcılık ve bağımlılık şemalarında uyumsuzluk gösteren bireylerde manevi yönelim daha az olmaktadır. Aynı şekilde bu çalışmanın asıl hipotezini oluşturan; maneviyat ve şiddet arasındaki ilişkide erken dönem uyumsuz şemalarının olumsuz etkilerine bakılmış ve cezalandırıcılık ile bağımlılık şemalarının; maneviyatın şiddet üzerindeki düzeltici etkisini kötüleştirdiği görülmektedir.

Bu bağlamda, araştırmacılara, çalışma sonuçlarına ilişkin aşağıdaki öneriler sunulabilir:

- Araştırma olumsuz çocukluk şemalarından ikisi ile yürütülmüştür. Diğer şemaların da kullanıldığı benzer çalışmalar yapılarak desteklenebilir.
- Araştırma lise öğrencilerinden elde edilen verilerle sınırlıdır. Farklı evren ve örneklerde yapılacak benzer çalışmaların sonuçları da dikkat çekici olacaktır.
- Yapılacak manevi psikoterapi eğitimlerinin şiddet eğilimini azaltmada etkili olacağı düşünülmektedir. Bu yönde yapılacak çalışmaların aradaki ilişkiyi anlamada yararlı olacağı düşünülmektedir.
- Şiddete maruz kalan çocuklarla yapılacak manevi eğitim içerikli bir çalışmanın ileriki yaşam evrelerinde oluşabilecek olumsuz etkileri önlemede etkisi incelenebilir.



KAYNAKÇA

- ARNTZ, A. ve Van GENDEREN, H. (2009). *Schema therapy for borderline personality disorder*. Chichester: John Wiley and Son.
- ASTROW, A. B., PUCHALSKI, C. M. ve SULMASY, D. P. (2001). Religion, spirituality, and health care: Social, ethical, and practical considerations. *The American Journal Of Medicine*, 110(4), 283-287.
- BAKER, D. C. (2003). Studies of the inner life: The impact of spirituality on quality of life. *Quality of Life Research*, 12(1), 51-57.
- BELEN, F. Z. (2010). *Aile içi iletişime manevi psiko-sosyal yaklaşım*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Ankara.
- BERKEL L. A., VANDIVER, B. J. ve BAHNER A. D. (2004). Gender role attitudes, religion, and spirituality as predictors of domestic violence attitudes in white college students. *Journal of College Student Development*, 45(2), 119-133.
- BIDADIAN M., BAHRAMIZADEHA H. ve POURSHARIFI H. (2011). Obesity and quality of life: The role of early maladaptive schemas. *Social and Behavioral Sciences*, 30, 993-998.
- BROWN, D. R., CARNEY, J. S., PARRISH, M. S. ve KLEM, J. L. (2013). Assessing spirituality: The relationship between spirituality and mental health. *Journal of Spirituality in Mental Health*, 15(2), 107-122.
- BUKA, S. ve EARLS, F. (1993). Early determinants of delinquency and violence. *Health Affairs*, 12(4), 46-64.
- BÜYÜKÖZTÜRK, Ş. (2015). *Sosyal bilimler için veri analizi el kitabı: İstatistik, araştırma deseni. SPSS uygulamaları ve yorum (Gözden geçirilmiş yirmi birinci baskı)*. [Handbook of data analysis for social sciences: Statistics, research design, SPSS and comments] Ankara: Pegem Yayıncılık.
- CALVETE, E., ESTÉVEZ, A. ve CORRAL, S. (2007). Intimate partner violence and depressive symptoms in women: Cognitive schemas as moderators and mediators. *Behaviour Research And Therapy*, 45(4), 791-804.
- CANEL, A. N. (Ed.). (2014). *Terapide yeni ufuklar: Modern, postmodern ve kısa terapiler II*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- COHEN, J. ve COHEN, P. (1983). *Applied multiple regression/correlation analysis for the behavioral sciences*. (2. baskı.). Hillsdale, NJ: Lawrence Erl-baum Associates.

- COMA, J. M. (2007). Spiritual practice: a literature review related to spiritual health and health outcomes. *Holistic Nursing Practice*, 21(5), 224-236.
- COOPER A. E. (2003). *An investigation of the relationships among spirituality, prayer and meditation, and aspects of stress and coping*. Doctoral Dissertation, Wright Institute Graduate School of Psychology.
- ÇAYIR, C. ve EMHAN, A. (2010). Girişimcilerin stres ile başedebilmesinde tinsel değerlerin etkisi. *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 24(2), 101-120.
- ÇETİN, H. (2011). Ergenler için şiddete yönelik tutum ölçeğinin geçerlik ve güvenilirlik çalışması. *İlköğretim Online*, 10(1), 68-79.
- ÇUHADAROĞLU, F. (2006). Şiddetin psikolojik boyutu: gençlik ve şiddet araştırmaları. *Çocuk ve Ergene Yönelik Şiddetin Önlenmesi Sempozyumu*. 15-16 Mayıs. Ankara: AEM Kitap.
- DEBARBIEUX, E. (2009). *Okullarda şiddet küresel bir tehdit*. (Çev. İ. Yerguz). İstanbul: İletişim Yayınları. (Orijinal yayın tarihi, 2006).
- DOĞAN, T. (2006). Üniversite öğrencilerinin iyilik halinin maneviyat ve serbest zaman boyutlarının incelenmesi. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 3(26), 1-16.
- DURAN, S. (2016). *Depresyon ve erken dönem uyum bozucu şemalar arasındaki ilişkide otomatik düşünce özelliklerinin incelenmesi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- ELKINS, D. N. (1998). *Beyond religion: A personal program for building a spiritual life outside the walls of traditional religion*. Wheaton, IL: Quest Books.
- FROMM, E. (2000). *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*, (Çev. Y. Salman ve N. İçten). İstanbul: Payel Yayınevi. (Orijinal yayın tarihi, 1994).
- FRY, L. W. (2003). Toward a theory of spiritual leadership. *The leadership quarterly*, 14(6), 693-727.
- GAY, L. E., HARDING, H. G., JACKSON, J. L., BURNS, E. E. ve BAKER, B. D. (2013). Attachment style and early maladaptive schemas as mediators of the relationship between childhood emotional abuse and intimate partner violence. *Journal of Aggression, Maltreatment & Trauma*, 22(4), 408-424.
- GHODRATI, F., YAZDANPANAHI Z. ve AKBARZADEH, M. (2019). The relationship between religious attitude and domestic violence against women of reproductive age. *Journal of Midwifery and Reproductive*
-

Health, 7(1): 1522-1526. DOI: 10.22038/jmrh.2018.23306.1250.


- GIESBRECHT, N. ve SEVCIK, I. (2000). The process of recovery and rebuilding among abused women in the conservative evangelical subculture. *Journal of Family Violence*, 15, 229-248.
- GILLUM, T. L., SULLIVAN, C. M. ve BYBEE, D. I. (2006).. The importance of spirituality in the lives of domestic violence survivors. *Violence Against Women*, 12(3), 240–250.
- GÜZÜTOK, D. (2008). *Eğitim ve şiddet*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- HAYES, A. F. (2013). *Methodology in the social sciences. Introduction to mediation, moderation, and conditional process analysis: A regression-based approach*. Guilford Press.
- HAWKINS, J. D., HERRENKOHL, T. I., FARRINGTON, D. P., BREWER, D., CATALANO, R. F., HARACHI, T. W. ve COTHERN, L. (2000). Predictors of youth violence. *Juvenile Justice Bulletin*, 4, 1-10.
- HEITMEYER, M. ve HAGAN, J. (2005). *International handbook of violence research*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- HIRSCHI, T. ve HINDELING, M. J. (1977). Intelligence and delinquency: A revisionist review. *American Sociological Review*, 571-587.
- HODGES S. (2002). Mental health, depression and dimensions of spirituality and religion. *J Adult Develop*, 9, 109-115.
- HOLDER, M. D., COLEMAN, B., KRUPA, T. ve KRUPA, E. (2016). Well-being's relation to religiosity and spirituality in children and adolescents in Zambia. *Journal of Happiness Studies*, 17(3), 1235-1253.
- KARATAŞ, Z. (2011). *Evde bakım hizmeti sunan aile bireyi bakıcıların moral ve manevi değerlerinin başa çıkmadaki etkisi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Rize.
- KASAPOĞLU, F. (2015). Manevi Yönelim Ölçeği'nin geliştirilmesi: Geçerlik ve güvenilirlik çalışması. *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 16(3), 51-68.
- KIM, C. (2018). Religion, religious heterogeneity, and intimate partner violence among korean immigrant women. *Journal of Interpersonal Violence*. <https://doi.org/10.1177/0886260518757224>
- KOENIG, H. G. (2004). Religion, spirituality, and medicine: research findings and implications for clinical practice. *South Med J*, 97(12), 1194-1200.
- KOENIG, H. G. (2009). Research on religion, spirituality and mental health: A


- review. *Canadian Journal of Psychiatry*, 54(5), 283-291.
- KÖKNEL, Ö. (2000). *Bireysel ve toplumsal şiddet* (2. baskı). İstanbul: Altın Kitaplar Basımevi.
- KRUG, E. G., DAHLBERG, L. L., MERCY, J. A., ZWI, A. B. ve LOZANO, R. (Eds.) (2002). *World report on violence and health*. Geneva: World Health Organization.
- KRUG, E. G., MERCY, J. A., DAHLBERG, L. L. ve ZWI, A. B. (2002). The world report on violence and health. *The Lancet*, 360(9339), 1083-1088.
- LAMA, D. (2001). *Ethics for the new millennium*. New York: Penguin Putnam Inc.
- LAWLER, K. A. ve YOUNGER, J. W. (2002). Theobiology: An analysis of spirituality, cardiovascular responses, stress, mood, and physical health. *Journal of Religion and Health*, 41(4), 347-362.
- MAHONEY, A., PARGAMENT, K. I., MURRAY-SWANK, A. ve MURRAY-SWANK N. (2003). Religion and the sanctification of family relationships. *Review of Religious Research*, 44(3), 220-236.
- MAKAS, S. ve ÇELİK, E. (2018). Erken dönem uyumsuz şemalar ile sosyal görünüş kaygısı arasındaki ilişkilerin incelenmesi. *Electronic Journal of Social Sciences*, 17(67), 926-937.
- MEYER, A. L. ve FARRELL, A. D. (1998). Social skills training to promote resilience in urban sixth graduate students: One product of an action research strategy to prevent youth violence in high risk environments. *Education & Treatment of Children*, 21(4), 461-478.
- ÖGEL, K., TARI, I. ve YILMAZÇETİN-EKE, C. (2006). *Okullarda suç ve şiddeti önleme*. İstanbul: Yeniden Yayınları.
- ÖZCEBE, H. (2006). Adölesanlar ve şiddet. *Çocuk ve Ergene Yönelik Şiddetin Önlenmesi Sempozyumu*. 15-16 Mayıs. Ankara: AEM Kitap.
- PARANJAPE, A. ve KASLOW, N. (2010). Family violence exposure and health outcomes among older African American women: Do spirituality and social support play protective roles?. *Journal Of Women's Health*, 19(10), 1899-1904.
- RAFAELI, E., BERNSTEIN, D. P. ve YOUNG, J. (2010). *Schema therapy: Distinctive features*. New York: Routledge.
- ROWE, M. M. ve ALLEN, R.G. (2004). Spirituality as a means of coping. *American Journal of Health Studies*, 19(1) 62-67.
- SAARIAHO T. H., SAARIAHO A. S., KARILA I. A. ve JOUKAMAA M. I. (2010).
-

- Early maladaptive schemas in Finnish adult chronic pain patients and a control sample. *Scandinavian Journal of Psychology* 52 (2), 146-153.
- SALANT, P. ve DILLMAN, D. (1994). *How to conduct your own survey*. New York: Wiley.
- SALAS-WRIGH, C. P., OLATE, R., VAUGHN, M. G. ve TRAN, T. V. (2013). Direct and mediated associations between religious coping, spirituality, and youth violence in El Salvador. *Revista Panamericana De Salud Publica*, 34, 183-189.
- SOYGÜT, G., KARAOSMANOĞLU, A. ve ÇAKIR, Z. (2009). Erken dönem uyumsuz şemaların değerlendirilmesi: Young şema ölçeği kısa form-3'ün psikometrik özelliklerine ilişkin bir inceleme. *Türk Psikiyatri Dergisi*, 20(1), 75-84.
- TABACHNICK, B., G. ve FIDELL, L., S. (2015). *Çok değişkenli istatistiklerin kullanımı* (6. baskı). (Çev. M. Baloğlu). Ankara: Nobel Yayıncılık. (Orijinal yayın tarihi, 1983).
- TANYI, R.A. (2002). Towards clarification of the meaning of spirituality. *Journal of Advanced Nursing*, 39(5), 500-509.
- Türk Dil Kurumu. (2011). *Türkçe sözlük (genişletilmiş baskı)*. Ankara: TDK.
- ULU, M. (2016). Kişilik ve Şiddet İlişkisi Üzerine Psikolojik Bir Araştırma. *Bilimname*, 57-82.
- Van VREESWIJK, M. F., Van BROERSEN, J. ve NADORT, M. (2012). *The wiley-blackwell handbook of schematherapy, theory, research, and practice*. New York: Wiley-Blackwell.
- YOUNG, J. E. ve Klosko, J. S. (2011). *Hayatı Yeniden Keşfedin*. (Çev. A. Karaosmanoğlu, E. Tuncer). İstanbul: Psikonet Yayınları (Orijinal çalışma basım tarihi 1993).
- YOUNG, J. E. (1999). *Cognitive therapy for personality disorders: a schemafocused approach*. Sarasota: Professional Resource Press.
- YOUNG, J. E., Klosko, J. S. ve Weishaar, M. E. (2003). *Schema therapy: A practitioner's guide*. New York: Guilford Press.
- ZINNBAUER, B. J., PARGAMENT, K. I., COLE, B., RYE, M. S., BUTTER, E. M., BELAVICH, T. G., ... KADAR, J. L. (1997). Religion and spirituality: Unfuzzifying the fuzzy. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(4), 549-564.



MODERATOR EFFECT OF MALADAPTIVES SCHEMES IN THE RELATIONSHIP BETWEEN SPIRITUALITY AND VIOLENCE TENDENCY

 Halil EKŞİ^a

 Nesrullah OKAN^b

Extended Abstract

In this study, the moderator role of early maladaptive schemes in the relationship between spirituality and tendency to violence was investigated. The sample of the study consists of 446 people from 5 different high schools on the Anatolian side of Istanbul. The data of the study were obtained by using the Attitude towards Violence Scale, Spiritual Orientation Scale and Young Schema Scale Short Form-3. Data analysis was done with SPSS 22.0 and AMOS 20.0. Moderator analysis was applied to the research data and according to the results of the analysis, it was found that the dependence/incompetence, enmeshment/undeveloped self and punitiveness schemas, which are among the early maladaptive schemas, had a moderator role in the relationship between spirituality and violence tendency. Youth's tendencies towards violence and violence are among the most important issues that have started to be discussed in various societies. So much so that it is normal to encounter situations related to violence in all segments and levels of society. Especially in adolescents, this phenomenon of violence manifests itself more clearly. It is an important issue to identify the underlying factors of violence, which is more common among young people, especially in the community. It is known that important studies have been carried out in the context of state policies and researchers in order to reveal the reasons for this important issue. According to some schools dealing with psychology science, childhood experiences have considerable effects on the individual. Childhood negative experiences include many factors and are examined separately. When examining the underlying causes

^a Prof., Marmara University, h.eksi70@gmail.com

^b Asst. Prof., Marmara University, nesrullah.okan@marmara.edu.tr

of the tendency to violence in young people, it is thought that working with early maladaptive schemes will significantly contribute to understanding the subject. Especially determining the effects of early maladjustment schemes will contribute to positive studies and planning for the future youth.

Research Model

This research is a relational survey model, which is designed to examine the relationship between various variables among quantitative research methods and to test the direct and indirect effects between these variables. Structural Equation Model (SEM) was used to achieve this goal.

Working group

In this study, the study universe was used because it is difficult to reach the general population. Accordingly, the study universe of the research consists of high school students who continue their education in the Anatolian side of Istanbul in the spring semester of the 2018-2019 academic year. In this context, the necessary permissions were obtained to conduct the research and the application was made in the determined schools by the school counselors.

Data Analysis

In order to make the data obtained through measurement tools applied as a result of the permissions obtained suitable for analysis, they were first transferred to the SPSS 22.0 package program. Existing erroneous data and extreme values were eliminated. Finally, with the help of the SPSS 22.0 Package Program; Pearson Product Moment Correlation analysis, then the AMOS 20.0 package program was used to test the structural equation model.

Findings

- There is a negative and significant relationship between spirituality and violence. Therefore, spirituality is an important factor in reducing the impact of violence.
- Early maladaptive schemas are negatively related to spirituality and positively related to violence. Therefore, it decreases the effect of spirituality and increases the effect of violence.
- Early maladaptive schemes are effective in reducing the positive contribution of spirituality to violence.

Results

It is known that especially young individuals' tendencies towards violence are undeniable. It is possible to reach data on these tendencies of young people in news channels, media outlets, and social media platforms. This

situation is very important for the material and spiritual safety of society. It is essential for today's society to search for ways to save young people from the spiral of violence. In this study, which was designed to contribute a little bit to this necessity, some important results were reached. The first of these results; that spirituality reduces the impact of violence. Considering the results of the data obtained within the scope of the study; There is an inversely proportional situation between spirituality and violence. In other words, as the spiritual level of the individual increases, the tendency towards violence decreases. Another result obtained in the study is the negative relationship between early maladaptive schemas and spirituality. Accordingly, individuals who show disharmony in punishment and addiction schemes have a less spiritual orientation. Likewise, the main hypothesis of this study is; In the relationship between spirituality and violence, the negative effects of early maladaptive schemas have been examined and punishment and addiction schemes; it appears that spirituality worsens its corrective effect on violence.

Keywords: Psychology of Religion, Spiritual Psychology, Spirituality, violence, early maladaptive schemas, moderator effect.



KÂNÛNÎ'YE İTHAF EDİLEN UMÛR-I ÂMME RİSÂLESİ: ÖZGÜLÜK TEMELLİ YORUM BAĞLAMINDA BİR KATKI

 Yasin APAYDIN^a

Öz

Bu çalışma, Kanûnî Sultan Süleyman'a (1520-1566) ithaf edilen müellifi meçhul bir umûr-ı âmme risâlesini merkeze alarak umûr-ı âmme sorununa odaklanmaktadır. Fahreddîn Râzî ile başlayan dönem ve sonrasında kaleme alınan felsefe ve daha özelde kelâm eserlerinde müstakil bir başlık hüviyetine kavuşan umûr-ı âmme, tanımlanmasına ve kapsamına yönelik birtakım farklı fikirlerin öne sürüldüğü bir alan olmuştur. Bu tanımlama çabaları arasında etkisini sonraki yüzyıllarda da gösteren ve kendine birçok taraftar bulanı özgülük temelli yorumdur. Umûr-ı âmmenin ne olduğu sorusunu mevcudun kısımlarıyla irtibatlı bir şekilde özgü olmamak şeklinde yanıtlayan bu anlayış, özgü olmamanın hangi yönde ve ne şekilde gerçekleşeceği hususlarındaki görüş farklılığı neticesinde düşünörlere göre değışkenlik göstermiştir.

XVI. yüzyılda kaleme alınan ve müellifine dair bir kayda rastlanmayan umûr-ı âmme risâlesi, İcî tarafından *el-Mevâkıf*'ta dile getirilen özgülük temelli yoruma yeni ve farklı bir açılım getirme, hem mahiyet hem de kapsamı cihetiyle umûr-ı âmmeyi daha önceki alımlanış tarzlarından farklı ele alma iddiası taşımaktadır. Makale, XV. ve XVI. yüzyıllarda Osmanlı topraklarında umûr-ı âmmeye dair tartışmaların bağlamını ortaya koyma ve zikredilen risâlenin başta özgülük temelli tanımı olmak üzere diğer bakış açılarından ne oranda ayrıştığını göstermeyi hedeflemektedir. Ayrıca ele alınan konuların zeminini teşkil eden risâle metninin günümüze ulaşan tek nüshasından hareketle yapılan neşri ve tercümesi çalışmanın sonunda ek olarak sunulmaktadır.

Anahtar kelimeler: İslam Felsefesi, Osmanlı Felsefesi, Umûr-ı âmme risâlesi, Şerhu'l-Mevâkıf, Hatibzâde.



^a Dr., İstanbul Üniversitesi, yasin.apaydin@istanbul.edu.tr

**AN ANONYMOUS TREATISE ON AL-UMUR AL-AMMAH DEDICATED TO
SULTAN SULEYMAN THE LAWGIVER: A NEW PERSPECTIVE IN THE
CONTEXT OF INTERPRETATION OF IRREDUCIBILITY**

This article focuses on *al-umūr al-āmmah* (general metaphysics) discussed in an anonymous treatise dedicated to Suleymān the Lawgiver (1520-1566). By the time of al-Rāzī (d. 606/1210) *al-umūr al-āmmah* sections began to take a central position in philosophical and theological works. It became an independent field of study in which its meaning and scope was refined. What makes a concept belonging to the class of concepts known as *al-umūr al-āmmah* is whether or not it is peculiar to one of the three parts of existence namely necessary, substance or accident. There were varying views according to the philosophical and theological diversity among thinkers in defining the direction of irreducibility.

The anonymous author of the treatise claims that the reception of the theory of irreducibility was not appropriate with its original form introduced primarily by al-Īcī in his *al-Mawāqif*. In this context, the article aims to show that the outlook of *al-umūr al-āmmah* during the XIV and XV centuries of Ottoman Empire put forward a distinctive interpretation of the theory of unpeculiarity. Additionally the text and the translation of the treatise is attached at the end of the article.

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



Giriş

Müteahhirûn dönemde felsefe-kelâm alanında telif edilen eserler, önceki dönemde kaleme alınanlardan birtakım hususlar açısından ayrılmaktadır. Ele alınan konular, konuların işleniş biçimi ve dile getirilen üslup önceki döneme göre farklılaşmış olup bu duruma erken dönemden itibaren muhtelif düşünürler tarafından işaret edilmiştir.¹ Söz konusu farklılaşma en bariz şekilde, çoğu zaman eserlerin umûr-ı âmmeye tahsis edilen kısımlarıdır.

Lugavî anlamıyla “genel şeyler” olarak karşılayabileceğimiz umûr-ı âmme, içerdiği anlamlar itibarıyla “genel durumlar” ya da “ontolojinin temel kavramları” şeklinde Türkçe ve diğer dillere tercüme edilmiştir. Umumiyetle varlık, birlik, mahiyet gibi tek kavramlar ya da kıdem-hudûs, birlik-çokluk, küllî-cüz’î, illet-ma’lûl gibi kavram çiftleri umûr-ı âmme başlığı altında

¹ Taşköprizade, *Miftâhü’s-Sa’âde ve Misbâhü’s-Siyâde fî Mevzûâtî’l-’Ulûm* (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-’ilmiyye, 1985), 1/294; İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 2007), 534; Tâcüddîn Sübkî, Mu’îdü’n-ni’am, nşr. Harun Yılmaz-Muhammed Enes Midilli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 144.

incelenmiştir. Üzerinde ittifak edilen bir tanımı olmamakla birlikte umûr-ı âmme, mevcut olmak bakımından mevcuda, diğer bir tabirle metafiziğin mevzuuna ilişkin zâtî arazlar olarak tanımlanmıştır.² Dolayısıyla onlar metafiziğin meseleleri yani aydınlatılması gereken konuları şeklinde görülmüştür.

Sözü edilen durum, metafizikçi düşünürleri umûr-ı âmmenin nasıl tanımlanması ve neleri içermesi gerektiği hususunda mahiyet ve kapsam tartışmasına itmiştir. Bunun neticesinde umûr-ı âmme sorunu olarak isimlendirebileceğimiz bir tartışma alanı vücut bulmuştur. Bu tartışmanın ana taşıyıcısı olan felsefe-kelâm metinlerinin zamanla ders kitapları olarak medreselerde yer almasıyla birlikte umûr-ı âmme sorunu daha geniş çevrelerce ele alınmaya başlamıştır.

Yayıldığı hemen her coğrafyada medrese inşa etmeyi ihmal etmeyen Osmanlı Devleti, medresenin yapılandırılması ve geliştirilmesi adına mühim adımlar atmıştır. Bu adımların başında medreseleri belirli bir hiyerarşi içerisine dâhil etme ve her bir medreseye ait bulunduğu merhalede okutulan metnin isminin verilmesi gelmektedir.³ Salt bir isimlendirme olmanın ötesinde seçilen temel metnin ciddi anlamda okunup okutulmasını ve mezun olan öğrencilerin belli konular üzerinde ihtisas sahibi kılınmasını sağlayan bu adım, okutulan eserlerde öne çıkan konular ve problemler etrafında daha detaylı ve kapsamlı tartışmaların yapılmasının önünü açmıştır.

Yukarıda kısaca değindiğimiz umûr-ı âmme tartışması, medreselerde tedris edilen iki temel metnin ortaya koyduğu çerçevede Osmanlı bilginleri tarafından alınılanmıştır. Bu metinlerin ilki, İcî'nin (ö. 756/1355) kaleme aldığı *el-Mevâkîf* ve onun üzerine Cürçânî (ö. 816/1413) tarafından yazılan *Şerhu'l-Mevâkîf*'tir. Bir diğeri ise Nasîruddîn Tûsî'nin (ö. 672/1274) olgunluk dönemi eseri *Tecrîd* ve yine Cürçânî tarafından Şemseddîn İsfâhânî'nin (ö. 749/1349) *Tesdîdü'l-kavâ'id* adlı şerhi üzerine kaleme alınan *Hâşiyetü't-Tecrîd*'dir. Her iki metin, birçok Osmanlı âlimi tarafından şerh, hâşiyeye ve ta'likât çalışmasına konu olmuş, ihtiva ettiği meseleler yeniden ele alınarak öncesinde ya fark edilmemiş ya da fark edilmişse de kısa ve kapalı kalmış cihatleri açıklanarak yeni boyutlar kazanmıştır.

Umûr-ı âmme tartışmasının seyrini takip ettiğimizde Osmanlı'yı

² İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme* thk. Abdurrahman Bedevî, (Kuveyt: Vekâletü'l-matbû'ât, 1980), 47. İbn Sînâ, diğer eserlerinde mevcudun ilişkinleri ya da özel ilişkinler tabirlerini tercih etmiştir. Bkz. Yasin Apaydın, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 282-283.

³ Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyâzî ve Tabii İlimler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 38.

önceleyen dönemde Fahreddîn Râzî (ö. 606/1210), Necmeddîn Kâtibî (ö. 675/1277), Tûsî (ö. 672/1274), Şemseddîn Semerkandî (ö. 702/1303) ve İsfahânî gibi isimlerin, eserlerinde belirli oranda bu konuyla ilgilendiklerini söyleyebiliriz. Umûr-ı âmmeyi tanımlama girişimleri, kapsamını belirleme gayretleri ve diğer bahisler karşısındaki konumunu tayin etme çabaları bu meyanda zikredilmesi gereken alanlardır. Bununla birlikte konuyu ele alan düşünürlerin umûr-ı âmmenin mesâili olarak görebileceğimiz tek tek umûr-ı âmme kavramlarının analizlerini ihtiva eden tartışmalara daha geniş yer verdikleri görülmektedir. Umûr-ı âmmeyi küllî bir kavram olarak görüp doğrudan ona yönelmek yerine genel eğilim ona meseleler bütünü olarak yaklaşma şeklinde olmuştur. Bu durum, umûr-ı âmme meselelerini paranteze alarak doğrudan bir kavram olarak umûr-ı âmmenin kendisini konu edinen ve tartışan açıklamaların çoğu zaman birkaç satırdan öteye gitmediği ürünlerin vücut bulmasını beraberinde getirmiştir.

Yukarıda anılan düşünürler, umûr-ı âmme kavramının kendisini tartışmaya açmakla umûr-ı âmme sorunu ve bunun meydana getirdiği umûr-ı âmme literatürünün merkezinde yer almış isimlerdir. Onların kısa da olsa bu soruna dair açıklamaları, umûr-ı âmmenin doğası ve kapsamı konusunda sonraki dönemlerde ortaya atılan görüş ve iddiaların yönlendiricisi olmuştur. Bu sayede ihataşı güç, oldukça soyut ve teknik bazı tartışmalar umûr-ı âmme bahislerinin başlarında yer almıştır. Böylece müstakil felsefi bir sorun olarak umûr-ı âmmeden bahsetmek mümkün hale gelmiştir.

A. Osmanlı Dönemi Umûr-ı Âmme Tartışmaları

Osmanlı dönemine gelindiğinde var olan umûr-ı âmme tartışmalarının hem nicelik hem de nitelik açısından seviye atladığı görülmektedir. Umûr-ı âmme tartışmalarının medrese çevrelerinde geniş yankı bulmasını sağlayan iki metin olan *Tecrîd* ve *Mevâkıf* üzerine bu dönemde yazılan onlarca metin tetkik edildiğinde söz konusu durum çok açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.⁴ Özellikle bu iki metin üzerine yazılan şerh ve hâşiyelerin yoğunlaştığı Fatih ve II. Bâyezid döneminde Ahaveyn (ö. 853/1450), Hocazâde (ö. 893/1488), Hatibzâde (ö. 901/1496), Kara Seydî (ö. 912/1507), Samsûnîzâde (ö. 919/1513), Hüsâm Çelebi (ö. 926/1520),

⁴ Osmanlı dönemi *Şerhu'l-Mevâkıf* etrafında oluşan literatür için bkz. Mustakim Arıcı, "Bir Otorite Olarak Seyyid Şerif Cürçânî ve Osmanlı İlim Hayatındaki Yeri", *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürçânî Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 82-90; İsrail Şen, *Şerhu'l-Mevâkıf ve Hâşiyeleri Bağlamında Nakli Delilin Kesinliği Problemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 6-28. *Tecrîd* literatürünün umûr-ı âmme sorununa etkisi için bkz. Apaydın, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek*, 55-58.

Şucâeddin İlyas er-Rûmî (ö. 929/1523) gibi isimlerin başını çektiği düşünürler grubu, zikri geçen iki metin üzerine yazdıkları eserlerde umûr-ı âmme sorununu ciddi şekilde tartışmıştır.

Umûr-ı âmmeye dair tartışmalar, bahsi geçen şerh ve haşiyelerle sınırlı kalmamıştır. Yazılan şerh ve haşiyeler zamanla müstakil risâlelere evrilmiştir. Umûr-ı âmmenin doğası ve kapsamını merkeze alan bu risalelerin “umûr-ı âmme risaleleri” olarak isimlendirilmesi mümkündür. Genel olarak şerh ve haşiyelerde kullanılan üsluba yakın bir şekilde, merkeze alınan bir metnin ilgili pasajlarını açıklamaya yönelik telif edilen umûr-ı âmme risaleleri, kimi zaman medresenin açılış dersinin metni olarak kimi zaman da dönemin hükümdarının mütalaasına sunulmak üzere kaleme alınmıştır.

Umûr-ı âmme tartışmalarının odak noktasında iki ismin yer alması dikkat çekicidir. Bunların ilki, tedris edilebilir eserler yazmış olması yanında meseleleri ele alma ve çözme biçimi Osmanlı düşünürlerince genel kabul görmüş Cürcânî'dir. Onun gerek *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta İcî'nin umûr-ı âmme tanımına yönelik açıklamaları ve kapsam konusundaki görüşleri gerekse de *Hâşiyetü't-Tecrîd*'de İsfahânî ve Tûsî'nin umûr-ı âmmeye yönelik yaklaşımlarını yorumlaması sonraki dönemde birçok düşünür için bir problem alanı olarak görülmüş ve tartışmaya açılmıştır. Odak noktasında yer alan ikinci isim, Fâtih ve II. Bâyezid döneminin meşhur müderrisleri arasında yer alan Hatibzâde'dir. Onun özellikle Cürcânî'nin *Hâşiyetü't-Tecrîd*'i üzerine kaleme aldığı hâşiye, umûr-ı âmme tartışmalarına çok farklı boyutlar eklemiş ve Osmanlı coğrafyasında birçok ismi bu tartışmanın içine katmaya başarmıştır.⁵

Son olarak siyasi otoritenin umûr-ı âmme tartışmalarının revaç bulmasındaki rolü de yadsınamaz düzeydedir. Çalışmamızın konusunu teşkil eden *Umûr-ı Âmme Risâlesi*'nin başında da zikredildiği üzere eser, dönemin sultânı Kanûnî'nin bizzat “umûr-ı âmmenin evâili”ni mütâlaa etme emri vermesi üzerine vücut bulmuştur. Bu durum, Kanûnî'ye ya da eserin müellifine has bir durum değildir. II. Bayezid'in bu konuya özel ilgi gösterdiğine dair vesikalar günümüze ulaşmıştır. Bunlardan ikisini umûr-ı âmmenin Osmanlı Felsefesi'ndeki konumunu göstermesi açısından zikretmekte fayda görmekteyiz.

⁵ Taşköprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâi'd-devleti'l-'usmâniyye*, thk. Seyyid Muhammed Tabâtabâî Bahbahânî, (Tahran: Ketabhâne müze ve merkez-i isnâd-i meclis-i şûrâ-yı islâmî, 2010), 137. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1947), 1/346.

1483 Mayıs'ı tarihini taşıyan bir vesikaya göre, II. Bayezid'in emriyle imtihan maksadıyla Edirne'de dönemin iki mollası Yusuf b. Abdurrahman [ö. ?] ile İbn Abbâsî [ö. ?] arasında kazasker⁶ ve İzârî Çelebi'nin (ö. 901/1495) de hazır bulunduğu ilmî bir mecliste umûr-ı âmme bahsinin mahiyet bölümüne dair bir tartışma cereyan etmiştir.⁷ Taraflar Cürçânî'nin yazdığı başta olmak üzere *Tecrîd* haşiyelerinden deliller sunarak konu hakkında mülâhazalarını belirtmiştir. İlk tartışmacının kaleminden çıkan tartışma metninin kenarında müellife ait minhuvât kayıtları yer almaktadır. Bu kayıtlara göre, Sultân'ın umûr-ı âmme bahsinden ilgili kısmın tartışılmasını özellikle arzu etmesi, ya hocası Muarrifzâde'den⁸ (ö. [?]) nakledildiği üzere imtihanın gerçekleştiği vakit mezkûr bahsi ders olarak almış olması ya da tartışmaya katılan mollalardan hangisinin medreseye atanmayı hak ettiğini belirlemeye matuftur.⁹

Bahsi geçen belgeden yola çıkarak Osmanlı sultanlarının umûr-ı âmmeye dair bahisleri tahsil ettikleri ve bunları medreseye atama imtihanlarında kriter olarak tayin etme iradesine sahip olduklarını söylemek mümkündür.

II. Bayezid'in huzurunda umûr-ı âmme ile ilgili tartışmaların dönemin âlimleri tarafından da devam ettirildiği görülmektedir. Bu tartışmaların en aktif katılımcılarından biri olan Molla Lutfi (ö. 900/1495), daha sonra bizzat Sultan'ın emriyle yazıya aktarıp *es-Seb'ü's-şidâd* adını verdiği risâlesinde, tartışılan konuların ilki Cürçânî'nin *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Metâli'*de yer verdiği felsefe tanımı ve felsefenin konusu ile ilgili olup bu bahis içerisinde umûr-ı âmmenin mahiyeti ve kapsamı ele alınmaktadır.¹⁰

Bu iki örnek birlikte değerlendirildiğinde Osmanlı âlimlerinin umûr-ı âmme konusuna eğilmelerini siyasi otorite tarafından da desteklemiş ve bu çerçevede tartışma ortamının meydana getirilmesinde etkili bir rol oynamıştır. II. Bayezid'in bu tutumu torunu Kanûnî tarafından da sürdürülmüş gözükmektedir. Nitekim neşrini gerçekleştirdiğimiz *Umûr-ı*

⁶ O dönem dikkate alındığında ismi verilmeyen kazaskerin Mevlânâ Muslihuddin ya da Hacıhasanzâde Efendi'den biri olması gerekir. Bkz. Mehmet İpşirli, "Hacıhasanzâde Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/503.

⁷ Tartışmanın metni için bkz. Yusuf b. Abdurrahman, *Fevâid müte'allika bi'l-umûri'l-âmme* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 2186), 160a-162b.

⁸ II. Bayezid'in hocası olması itibarıyla "muallimü's-sultân" lakabıyla bilinmiştir. Bkz. Taşköprüzâde, *Şekâ'ik*, 375.

⁹ Yusuf b. Abdurrahman, *Fevâid müte'allika bi'l-umûri'l-âmme* 160a.

¹⁰ Tartışma metni için bkz. Molla Lutfi, *es-Seb'ü's-şidâd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1341), 101a.

Âmme Risâlesi de, belirtildiği üzere onun desteğiyle hatta emri üzere yazılmıştır.

B. Anonim Umûr-ı Âmme Risâlesi: Mahiyet ve Muhteva

Bildiğimiz kadarıyla günümüze tek nüshası ulaşan ve mukaddimesinden Kanûnî'ye ithaf edildiğini öğrendiğimiz *Umûr-ı Âmme Risâlesi*, müstakil bir şekilde umûr-ı âmme sorununa dair kaleme alınmış eserlerdendir. Yazarının kimliğine dair ne yer aldığı mecmuada ne de eserin herhangi bir yerinde bilgi yer almaktadır. Bununla birlikte yazar olarak herhangi bir ismi tayin edemesek de bazı ipuçları üzerinden tayin alanını daraltmak mümkündür.

Eserin müellifi, telif sebebini zikrettiği mukaddimede “adalet ve ihsan dağıtan” olarak tanıttığı Kanûnî tarafından umûr-ı âmmenin başlarını (evâil) mütâlaa emrinin kendisine tevdi edilmesi üzerine eserini meydana getirdiğini belirtmektedir. Bu durum eserin yazarı ile Kânûnî arasında yakın bir irtibatın olma ihtimalini öne çıkarmaktadır. Müellife verilen bu görev, onun umûr-ı âmme alanına vukufiyetinden olsa gerektir. Nitekim bu husus, ileride de gösterileceği üzere risâlenin muhtelif yerlerinde açıkça görülmektedir.

Risâlenin müellifi, kendi eserlerine herhangi bir atıfta bulunmamıştır. Yine de umûr-ı âmme ya da risâlede merkeze aldığı *Şerhu'l-Mevâkif* ile ilgili başka çalışmalar yapmış olması muhtemeldir. Risâlenin başlarında umûr-ı âmme tahliline girişmeden önce çok sık rastlanmayan bir tarzda İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Kâfiye fi'n-nahv*'inden iktibas ve istişhata bulunmasından hareketle müellifin dil ilimlerine karşı özel bir ilgisinin olduğunu söyleyebiliriz.

Eserin yazım tarihine ilişkin nüshanın sonunda herhangi bir bilgi mevcut değildir. Kânûnî döneminde yazılmış olmasına binaen XVI. yüzyılın ikinci ya da üçüncü çeyreğinde kaleme alındığını bildiğimiz eser, kısa olmakla birlikte umûr-ı âmmenin mahiyeti ve kapsamına dair dikkate değer bilgiler ihtiva etmektedir. Bir sonraki başlıkta açıklanacağı üzere, müellifin “yeni” olarak takdim ettiği yorumu, umûr-ı âmme sorununun tarihi seyri açısından önem arz etmektedir.

Mukaddimesinde yer alan “umûr-ı âmmenin başları” ifadesi ile tam olarak ne kastedildiği açık değilse de eserin muhtevası incelendiğinde, o dönem medreselerinde umûr-ı âmme bahislerinin okutulduğu eserlerin başı anlamına geldiği anlaşılmalıdır. Söz konusu risâle bağlamında bu eserin *Şerhu'l-Mevâkif* olduğunu söylemek mümkündür. Zira risâle boyunca mezkûr eserden alıntılar eşliğinde meseleler ele alınmakta ve olumlu ya da olumsuz

hükümlere yer verilmektedir.

Risâle, müellifin *el-Mevâkıf*'tan alıntıladığı umûr-ı âmme tanımı ve buna dair getirdiği bir yorum ile başlamakta, özellikle Cürcânî ve Hatibzâde'nin bu tanıma dair zikrettikleri yorumların kısmi eleştirisi ile devam etmektedir. Müellif Cürcânî'yi yer yer eleştirmekle birlikte daha öncesinde Samsunîzâde ve Hüsam Çelebi'nin *Tecrîd* haşiyelerinde de gördüğümüz uzlaştırmacı tavrı sürdürmektedir. Diğer bir tabirle o, Cürcânî'nin muhtelif eserlerinde yer verdiği umûr-ı âmme tanım ve yorumlarına dair yaptığı tercih farklılığını bir çelişkiye irca etmeksizin aralarını uzlaştırarak anlamaya çalışmıştır. Bu durum onun Cürcânî'ye bütünüyle olumlayıcı baktığı anlamına gelmemelidir. Hem umûr-ı âmmenin tanımı hem de kapsamına dair Cürcânî tarafından *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Hâşiyetü't-Tecrîd* ve *Hâşiyetü 'alâ Şerhi'l-Metâli'*'de dile getirilen görüşler müellif tarafından tenkit süzgecinden geçirilerek ele alınmış, zayıf ya da şüpheli yönleri varsa açığa çıkarılmıştır.

Müellif tarafından risâlede adı anılıp eleştirilen bir diğer isim Hasan Çelebi'dir (ö. 891/1486). Onun *Şerhu'l-Mevâkıf* üzerine yazdığı hâşiyede mahiyetin umûr-ı âmmeden sayılıp sayılmayacağı sorununa ilişkin cevabına yer veren müellif, bu cevabı "şüpheli" olarak değerlendirmiş ve gerekçesini ortaya koyarak risâlesini tamamlamıştır.

Müellif, bahsi geçen isimlere dair eleştirilerini umûr-ı âmmenin mahiyetine dair ortaya koyduğu ve "daha önceki şârih ve muhaşşilerin farkına varmadığı"ni iddia ettiği kendi yorumuna dayandırmıştır. Haddizatında risâle, bütünüyle bu noktanın aydınlatılması ve onu dayanak noktası alıp diğer görüşlerin eleştirisinden müteşekkildir. Zikredilen sebepten dolayı biz de bir sonraki başlıkta, umûr-ı âmmenin anlaşılmasına yönelik müellif tarafından sunulan bu katkıyı göstererek dile getirdiği bazı eleştirilere daha detaylı bir şekilde yer vereceğiz.

C. Umûr-ı Âmme Sorununa Özgülük Yorumu Bağlamında Bir Katkı

1. Özgülük Yorumu

Umûr-ı âmme, muhtelif düşünürler tarafından farklı yorumlama ve anlama çabalarına konu olmuştur. Bunların başında birçok düşünür tarafından kabul gören ve yeni yorumlara konu olan özgülük anlayışıdır. Bu anlayışı en açık görebileceğimiz yerlerin başında İcî'nin *Mevâkıf*'ı gelmektedir. O, eserinin ikinci bölümünü (*mevkıf*) umûr-ı âmmeye tahsis etmekte ve bu konuyla ilgili meselelere geçmeden önce bir tanım vermektedir. Buna göre umûr-ı âmme, mevcudun kısımları olan Zorunlu,

cevher ve arazdan birine özgü olmayanlardır.¹¹

Özgü olup olmamayı merkeze alması ve bir kriter olarak vaz etmesi sebebiyle bu anlayışı özgünlük yorumu şeklinde isimlendirmek mümkündür. İcî'nin dile getirdiği bu yorum, mevcudun kısımları ile umûr-ı âmme arasındaki ilişkide kapsayıcılık ya da karşıtlık değil de özgü olmamayı öne çıkarmakta, bir şeyi umûr-ı âmme kılan özelliği ve dolayısıyla umûr-ı âmmeye dâhil olmanın ölçütünü de özgü olmama şeklinde vaz etmektedir. Bu anlayışın bir sonucu olarak mevcutların kısımlarından sadece birinde bulunan durumlar umûr-ı âmme dışında kalmakta, bu üç kısımdan birine özgü olmayıp diğerinde/diğerlerinde de bulunan şeyler umûr-ı âmmeden addedilmektedir.

Umûr-ı âmmenin anlaşılmasına yönelik dile getirilen bu yorum, kapsam ve sınırları tayin hususunda bazı problemleri beraberinde getirmiştir. Umûr-ı âmmeyi müstakil bir başlık açarak ele alan ve bu hamlesiyle kendisinden sonraki literatürü ciddi şekilde etkileyen Fahreddin Râzî ve umûr-ı âmmenin tanımını ve alt kısımlarını teorik bir şekilde ele alarak belirli bir yapıya kavuşturan Kâtibî'nin çabaları ile varlık, mahiyet, birlik, çokluk, zorunluluk, imkân, kıdem ve hudûs gibi kavramlar umûr-ı âmme içinde değerlendirilen kavramlar haline gelmiştir.¹² Bu durum beraberinde umûr-ı âmme kavramlarının zaptedilmesi problemini ortaya çıkarmıştır. Düşünürler zikredilen kavramların umûr-ı âmme içinde değerlendirilmesini muhtelif yön ve kriterlere bağlayarak açıklamaya çalışmıştır.

Umûr-ı âmmeyi zaptetmeye yönelik açıklamalar, umûr-ı âmmenin sınırlarını belirleme, içine alması gereken kavramları tayin etme ve dışarıda bıraktıklarının gerekçesini sunmayı içermiştir. Özgünlük yorumu zaviyesinden bakıldığında İcî'nin dile getirdiği tanımın mevcudun tek bir kısmına özgü olan zâtî zorunluluk ve kıdemi dışarıda bırakması gerektiği başta şârih Cürçânî tarafından dile getirilmiştir.¹³ Ona göre İcî tarafından zikredilen özgünlük yorumu, Zorunlu'ya özgü bu iki durumu umûr-ı âmmenin dışında bırakmakta ve ele alınmasını ikincil hale getirmektedir. Nitekim

¹¹ İcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keâm* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.), 41.

¹² Kâtibî, umûr-ı âmme ile umûr-ı âmme mesâbesinde olanları ve umûr-ı âmmenin türleri mesâbesinde olanları birbirinden ayırt etmektedir. Ona göre, ilki zâtında zorunlu ile zâtında mümkün olan arasındaki ortak şeylerdir. İkincisi, mevcutların çoğunda ortak olan şeylerdir. Sonuncusu ise emr-i 'âmm'in kendisine taksim olunduğlarıdır. Her bir kısmın detaylı açıklaması ve örnekleri için bkz. Kâtibî, *el-Münassas fi Şerhi'l-Mülâhhas* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1680), 187b.

¹³ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311) 1/215.

Cürcânî, özgürlük yorumunun sebebiyet verdiği bu duruma düşmeyecek alternatif bir tanım da dile getirmekte, mukabili ile birlikte ele alındığında tüm kavramları kapsayacak olanların da umûr-ı âmmeye dâhil olabilme imkânını ortaya koymaktadır.

Cürcânî'nin İcî tarafından dillendirilen tanıma karşılık alternatif arayışı *Hâşiye-i Tecrîd*'de de görülmektedir. Cürcânî, İsfahânî'nin umûr-ı âmmeyi kapsayıcılık tanımı üzerinden açıklamasını az önce bahsi geçen karşıtlık yorumuyla tamamlamakta ve bunu daha doğru bir görüş olarak sunmaktadır. Buna ilave olarak o, İcî'nin özgürlük yorumunu "denildi ki" şeklinde alternatif ama zayıf bir görüş olarak sunmaktadır.¹⁴

Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta kapsayıcılık yorumuna yakınlaştırma, *Hâşiye-i Tecrîd*'de ise zayıf bir alternatif görüş olarak takdim çabalarına rağmen yine de özgürlük yorumunu savunan filozoflar bulunmuştur. Bunların başında Şiraz ve İstanbul'daki felsefe çevrelerini ciddi şekilde etkileyen Ali Kuşçu gelmektedir. O, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâid*'de umûr-ı âmmeyi "Zorunlu, cevher ve araza özgü olmayanlar" şeklinde tanımlarken ve her bir kısmın kendine has olan durumlarının onlara ait bölümlerde ele alınması sebebiyle müşterek durumların bilgisine yer verilecek müstakil bir bölüme yer açılması zorunluluğunu belirtirken selefi İcî'nin tutumuna oldukça yakın bir tavır takınmıştır.¹⁵ Kuşçu'ya göre özgürlük durumunun yukarıda bahsi geçen zorunluluk ve kıdem gibi durumları dışlayıcılığını bu ikisinin varlığın durumlarından olduğunu belirterek aşmaya çalışmıştır.¹⁶

Özgürlük anlayışı üzerine yorumlar Osmanlı filozofları arasında da devam etmiştir. II. Bayezid dönemi âlimlerinden Kara Seydî (v. 912/1507), umûr-ı âmme sorununa dair yazdığı risâlesinin girişinde umûr-ı âmme ter kibini tahlil etmektedir. Ona göre, genellik ifade eden "âmm" lafzı, özgü olmamayı ifade etmektedir ki¹⁷ bu ister mevcudun üç kısmında ister iki kısmında isterse de Tanrı'nın zâtında sâbit zorunluluk ve kıdem

¹⁴ Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, II, thk. Eşref Altaş vd. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2020), 2/41.

¹⁵ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâid*, thk. Muhammed Hüseyin ez-Zârîî er-Rıdâî (Kum: Râid, 2014), 73-74.

¹⁶ Kuşçu'ya göre, özgürlük yorumu benimsendiğinde tanım dışında kalması muhtemelen olan yokluk varlığın mukabili, imkânsızlık ise yokluğun durumlarından olması sebebiyle umûr-ı âmme kapsamında görülmelidir. Ayrıca o, umûr-ı âmmenin, *Tecrîd*'de olduğu gibi, belirli bir sayıda tutulmasını tümevarımsal bulduğunu da eklemektedir. Bkz. Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâid*, 74-75.

¹⁷ Kara Seydî, umûr-ı âmmeye dair İcî'nin getirdiği özgürlük tanımının, "umûr"a (*mukayyed*) değil de "âmme"nin (*kayd*) açıklanmasına yönelik olduğunu düşünmektedir. Bkz. Yasin Apaydın, "Kara Seydî-i Hamîdî ve Umûr-ı Âmmeye Dair Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *Darulfunun İlahiyat*, 29/2 (2018), 21.

örneklerinde olduğu gibi sadece bir kısımda bulunmayı içine almaktadır.¹⁸ Hatta Kara Seydî'ye göre, zikredilen üç ihtimal dışında mevcutların herhangi bir kısmında bulunmayan imkânsızlık ve yokluk dahi bilinegelen durumlar¹⁹ (*el-umûr el-ma'hûde*) olması sebebiyle umûr-ı âmme kapsamında yer aldığını belirtir.

2. Var Olanlara Özgü Olmayıştan Var Olanların Özgü Olmayışına

Anonim umûr-ı âmme risâlesine gelindiğinde, yukarıda özet bir şekilde dile getirilen özgülük yorumu ve onun etrafında oluşan yan yorumlar ağına farklı bir veçheden bakış sunulduğunu görmekteyiz. Müellif, İcî'nin özgülük tanımının alternatif bir okumasını yapmakta ve bu okuma sonucu tanım dışı kalması muhtemel durumların tanım kapsamında değerlendirilmesini amaçlamaktadır. Ona göre, özgülük tanımı görünüşte "mevcutların kısımlarından birine özgü olmayanlar" şeklinde bir anlam içermekle birlikte aslında tanım sahibi İcî, "kısımların özgü olmadığı şeyler" in umûr-ı âmmeye tekabül ettiğini belirtmektedir. Bu durumda risâlenin yazarına göre umûr-ı âmme, Zorunlu, cevher ve araz kısımlarından birine özgü olmayanlar değil tersine bu kısımların özgü olmadığı durumlardır.²⁰

Risâle yazarı, zikrettiği anlamın tanımın zahirine kısmen muhalif olması sebebiyle olsa gerek nahivden bir örnek getirmekte ve bu sayede meramını daha net ifade etmeye çalışmaktadır. Buna göre, münâdânın kısımlarından biri olan mendûb bahsinde *el-Kâfiye* yazarı İbnü'l-hâcib, "mendûb vâ lafzıyla ayrışmaktadır" derken mendûbu vâ lafzına özgü kılmamakta tersine vâ lafzının sadece mendûbta kullanıldığını belirtmek istemektedir. Aksi takdirde mendûb için kullanılan bir başka lafız olan "yâ"nın kapsam dışında kalması gerekirdi ki bunun yanlışlığı herkesçe bilinmektedir.²¹

Görüldüğü üzere, özgülük tanımının ilk akla gelen anlamına karşılık

¹⁸ Apaydın, "Kara Seydî-i Hamîdî ve Umûr-ı Âmmeye Dair Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", 21-22.

¹⁹ Kara Seydî, "el-umûr"un başındaki tarif harfinin ahd-i hâricî ifade ettiğini ve bunun da ilimde kendisine bir amaç taalluk etmesi açısından halleri araştırılan şeylere göndermede bulunduğunu zikretmektedir. Bkz. Apaydın, "Kara Seydî-i Hamîdî ve Umûr-ı Âmmeye Dair Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", 21.

²⁰ Yazar özgülük temelli tanımın alışlageldik anlamını "umûr-ı âmmenin, mevcutların kısımlarına özgülüğünün olumsuzlanması" (*selbü ihtisâsi'l-umûri'l-âmme 'ani'l-kısmî*) olarak nitelerken alternatif olarak takdim ettiği anlamı "kısmın umûr-ı âmmeye özgülüğünün olumsuzlanması" (*selbü ihtisâsi'l-kısmî 'ani'l-umûri'l-âmme*) olarak nitелеmektedir. *Anonim Umûr-ı Âmme Risâlesi* (Burdur: İl Halk Kütüphanesi, 68), 109a.

²¹ *Anonim Umûr-ı Âmme Risâlesi*, 109b.

biraz da tersinden bir okuma ile sunulan bu alternatif anlayış, yazar tarafından umûr-ı âmme kapsamı dışında kalma ihtimali bulunan durumların da bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğine matuftur. Nitekim risâlenin yazarı, önerdiği anlam ile tanıma yaklaşıldığında üç seçenekte bunun tahakkuk ettiğini zikretmektedir.

1. Mevcutların kısımlarından üçünü de kapsamı. Yazar tarafından bu kısma verilen örnek varlıktır. Zira o, Zorunlu, cevher ve arazın üçünü de kapsayan her üçüne de yüklem olabilen hallerdendir.

2. Üç kısımdan ikisini kapsamı. Yazara göre varlık ve yokluk taraflarının olumsuzlanması ile ortaya çıkan özel anlamıyla imkân (imkân-ı hâs) durumunu bu kapsamda değerlendirmektedir.

3. Mevcutların kısımlarından birini kapsamı. Zâtî zorunluluk ve kıdem, yalnız Zorunlu'ya ilişmesi sebebiyle bu son kısımda yer almaktadır.

Zikredilen üç seçenektan ikisinin umumiyetle kabul gördüğü bununla birlikte son seçeneğin ancak bazı kayıtlarla umûr-ı âmmeden sayılacağı yukarıda gösterilmişti. Risâle yazarını diğer düşünürlerden farklı kılan husus, onun herhangi bir ilave kayda gerek bırakmaksızın bizzat tanımdan yola çıkarak bunun imkânını ortaya koymasıdır. Zira ona göre zikri geçen üç seçenek için de mevcutların kısımlarından birinin umûr-ı âmmeye özgü olmayışından bahsedilebilmektedir. Bu durum ilk iki seçenekte biraz daha açıksa da son seçenek için ilave bir açıklamada bulunan yazar, “zâtî zorunluluk” ve “kıdem”in mevcudun tek bir kısmını kapsamı durumunda da Zorunlu, bu ikisine özgü olmamayı sürdürmekte ve bu durum zikri geçen iki kavramın umûr-ı âmme içinde ele alınmasında yazar tarafından yeterli görülmektedir.²²

Risâle müellifinin veciz bir şekilde ifade ettiği bu durumu şu şekilde açıklamak mümkündür: Son seçenek dikkate alındığında, zâtî zorunluluk ve kıdem ü Zorunlu'ya özgü durumlar olmaktadır. Bu özgülük, zikredilen kavramlar cihetinden bakıldığında ortaya çıkmaktadır. Şayet bu duruma kavramlar cihetinden değil de kısım olan Zorunlu cihetinden baktığımızda bir özgülükten bahsedilemez. Zira zâtî zorunlu ve kadîm vasıfları Zorunlu için yüklem yapılabildiği gibi mevcutların her üç kısmını ya da Zorunlu ile birlikte bir başka kısmını kapsayan varlık ya da birlik gibi kavramlar/haller de Zorunlu'ya yüklem kılınabilmektedir. Dolayısıyla umûr-ı âmmenin özgülük yorumunda merkeze alınan ve bir kriter olarak sunulan “özgü olmamak” halen geçerliliğini sürdürmektedir. Sonuç olarak bu durumun

²² Aynı yer.

geçerliliğini sürdürmesine dayalı olarak risâle yazarı, hem zâtî zorunluluk hem de kıdemın umûr-ı âmme kapsamında değerlendirilmeyi hak ettiği görüşündedir.

Umûr-ı âmmenin özgürlük temelli yorumuna ilişkin katkısını ortaya koyduktan sonra risâle sahibi eleştiri oklarını umûr-ı âmme sorununa dair görüş beyan eden önemli isimlere yönelmektedir. Bunların başında Cürcânî gelmektedir. Onun hem *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta hem de *Hâşiyetü't-Tecrîd*'de umûr-ı âmmenin muhtelif yorumlarına dair getirdiği izahlar sonraki dönem düşünürleri üzerinde ciddi oranda etkili olmuştur. Bu izahları arasında zâtî zorunluluk ve kıdemın umûr-ı âmme kapsamında değerlendirilemeyeceği yer almaktadır. Zira ona göre, "mevcudun kısımlarından birine özgü olmayan" şeklinde İcî tarafından ortaya konan tanım, üç kısmın tümünü ya da ikisini kapsayanlar kavramların umûr-ı âmme içinde değerlendirilmesini gerekli kılmakta, bu şartı taşımayan yokluk, imkânsızlık, zâtî zorunluluk ve kıdem ise bu kapsamın dışında kalmaktadır.²³

Risâle yazarı, Cürcânî tarafından getirilen bu izahın musannif İcî'nin kastettiği anlamla örtüşmediğini belirtmektedir.²⁴ Ayrıca o, Cürcânî'nin zikri geçen kavramların umûr-ı âmme bölümünde incelenmesinin ancak asıl kavramlara tâbî olarak ve ikincil bir şekilde olduğunu söylerken de İcî'nin ifadeleriyle uyumsuzluk içindedir. Zira İcî, umûr-ı âmme ana başlığının ilk alt başlığını "varlık ve yokluk" şeklinde tayin etmiş ve bu haliyle başlık, iki kavramdan her birinin kast olunmasını (maksûdiyye) ihtiva etmektedir.²⁵

Cürcânî'nin izahları arasında risâlede eleştirilen bir diğer konu, umûr-ı âmmenin karşıtlık temelli yorumuyla ilgilidir. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta alternatif bir umûr-ı âmme yorumlamasında bulunarak "mefhumları ya tek başına ya da karşıtlık yoluyla içerenler"ın bu kapsama dâhil olduğunu zikretmektedir. Öte yandan o, *Hâşiyetü't-Tecrîd*'de, zikredilen bu yorumu alternatif bir görüş gibi sunmaktan ziyade kendi tercihi olduğunu gösterir şekilde "daha uygun/doğru" görüş olarak takdim etmektedir.²⁶ Risâle yazarına göre, Cürcânî'nin aynı tanımı bir eserinde meçhul bir sîga ile

²³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 214-215. Cürcânî, benzer bir açıklamaya *Hâşiyetü't-Tecrîd*'de yer vermektedir. Burada o, İsfahânî'nin umûr-ı âmmeyi kapsayıcılık temelli okuma çabasının bir devamı olarak zorunluluk, kıdem, imkânsızlık ve yokluk kavramlarının aslı değil de arazî olarak araştırıldığını belirtmektedir. Bkz. Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, II, 41.

²⁴ Anonim *Umûr-ı Âmme Risâlesi*, 109b.

²⁵ Anonim *Umûr-ı Âmme Risâlesi*, 110a.

²⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/215; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2/ 41. Bazı düşünürler, Cürcânî'nin ifadelerindeki farklılığın giderilmesine yönelik uzlaştırmacı tavır sergilemiştir. Bkz. Taşköprülüzâde, *Hâşiyetü't-Tecrîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 732), 25b.

alternatif bir görüş gibi sunarken diğer eserinde benimsediğini hissettirecek bir ifadeyle zikretmesinin sebebi açık olmayıp üzerinde düşünülecek bir durumdur.²⁷

Risâle yazarının, ortaya koyduğu özgülük temelli yorumdan hareketle eleştirdiği bir diğer isim Hatibzâde'dir. O, kaleme aldığı Tecrîd haşiyesinde yer verdiği görüşleriyle çokça tartışılmış, Cürcânî'ye yönelik eleştirileri karşıt düşünürlerin ret ve itirazlarına konu olmuştur.²⁸ Bu eleştirilerden biri de Cürcânî'nin karşıtlık temelli yoruma karşı sergilediği tutumun benzerini özgülük temelli tanıma da göstermesine yöneliktir. Buna göre Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta İcî'nin tercih ettiği özgülük temelli tanıma yer verdikten sonra bahsi geçen karşıtlık temelli alternatif görüşü zikretmekte ve ilave bir yorumda bulunmamaktadır. Öte yandan o, *Hâşiyetü't-Tecrîd*'de bu kez özgülük temelli yorumdan meçhul bir sığa ile bahsetmiştir. Bu durumu Hatibzâde, mezkur iki yorum arasında herhangi bir farklılık olmadığı ancak lafzî düzeyde bir ayrışmadan söz edilebileceği şeklinde yorumlanmıştır. Zira ona göre, tanımlarda yer verilen "mevcutların kısımları" ifadesi görünüşte kısımlardan ziyade barındırdıkları şahsî fertlerin tümünü ifade etse de bunları ihata etmenin ya da kapsayıcılık yorumunun gerektirdiği şekilde çoğunluğu tayin etmenin aklın sınırları dışında kalacağından kısımların kendisine döndüğünü belirtir. Dolayısıyla bu durum Hatibzâde açısından her iki yorumun aynı yere varacağından hareketle anlamca ortak oldukları şeklinde değerlendirilmiştir.²⁹

Risâle yazarına göre Hatibzâde'nin her iki tanımı lafzî seviyede farklılaşır görmesi isabetli değildir. Zira ilk tanım, yukarıda da belirtildiği üzere, mevcudun kısımlarının özgü olmaması anlamıyla alındığında zâtî zorunluluk ve kıdemi umûr-ı âmme içinde tutmaktadır. Buna mukabil mevcudun kısımlarının tümünü ya da çoğunu kapsar şekilde ifade edilen ikinci tanım ise bu iki kavramı umûr-ı âmmenin dışında bırakmaktadır.³⁰

Umûr-ı âmme risâlesinde ele alınan konulardan biri de umûr-ı âmme ile kastedilenlerin ne olduğudur. Bu sorun risâlede, Cürcânî'nin *Hâşiyeye-i Metâli*'de yer verdiği umûr-ı âmme tanımına Hatibzâde tarafından getirilen eleştiriye karşı gündeme gelmiştir. Cürcânî, felsefenin "haricî mevcutları araştıran bir ilim" ve "mevcutların durumlarını araştıran bir ilim" şeklindeki iki tanımını zikrederek her iki tanımda da hikmetin konusunun mutlak varlık

²⁷ Anonim *Umûr-ı Âmme Risâlesi*, 110a. Bkz. Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2/41.

²⁸ Apaydın, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek*, 102-105.

²⁹ Hatibzâde'nin ifadeleri için bkz. Hatibzâde, *Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti't-Tecrîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2926),14b.

³⁰ Anonim *Umûr-ı Âmme Risâlesi*, 108a.

ya da haricî varlık gibi tek bir şey olamayacağını aksine arazî bir şeyde diğer bir tabirle mutlak varlık ya da haricî varlıkta ortak olan birden çok şeyin konu olması gerektiğini belirtir. Bu takdirde, mevcutlar arasında ortak olan durumlar (umûr-ı âmme), hikmetin konusunu teşkil eden birden çok şeyle tekil düzeyde ve onları özel varlıklar kılan kayıtlarla kayıtlanmalıdır.³¹

Cürcânî, kendisinde ortaklığın gerçekleştiği durumlar anlamına geldiğini ifade ettiği umûr-ı âmmeye dair şöyle bir itiraz gündeme getirir: Şayet müşterek durumlar umûr-ı âmmeyle özdeş ise bunlar ele alındıkları kısımda mesele değil mevzu konumundadır. Dolayısıyla umûr-ı âmme kısmında, mevcudun kısımları arasında ortak olan durumlar araştırma konusu edilmemektedir. Zira araştırma, yüklemeleri konularıyla olumlu anlamda ilişkilendirmek (isbât) anlamına gelmektedir.³²

Cürcânî mezkûr itiraza cevaben, umûr-ı âmme kısımlarında araştırılanın umûr-ı âmmeye ilişen zâtî arazlar olduğunu ve onların da tıpkı umûr-ı âmme gibi ortaklık kabul ettiğini zikreder. Ona göre umûr-ı âmme, ele alındığı kısımda konu olduğunda onun durumlarını araştırmak haricî varlıkların durumlarını araştırmak anlamına gelmemektedir. Bu sebeple Cürcânî, umûr-ı âmmenin “özel varlık kılan kayıtlarla kayıtlanarak haricî varlıklara yüklem kılınanlar” olması gerektiğini belirtmiştir.³³

Hatibzâde, *Hâşiye-i Metâli*'de yer alan bu ifadeleri yorumlarken umûr-ı âmmenin mevcutlara yüklemleme tarzından bahseder. Ona göre, umûr-ı âmme mevcutlara türetimli/dolaylı (iştikâk) olarak değil de türetimsiz/doğrudan (muvâta'a) yüklem yapılabilenlerdir.³⁴ Dolayısıyla umûr-ı âmme dendiğinde, türetimsiz ya da bir diğer tabirle masdar hallere tekabül eden vücut, kıdem, hudûs, illiyet, öncelik vb. değil de türetilmiş halleri olan mevcut, kadîm, hâdis, illet ve önce gelen vb. anlaşılmalıdır. Bunun aksine, yaygın kullanım zikredilen lafızların masdar halleri olsa da bu müsamahalı bir kullanımdır.³⁵

Risâle yazarına göre, Hatibzâde'nin sözünü ettiği çerçeveden bakıldığında “mahiyet”in umûr-ı âmmeden sayılmaması gerekecektir. Zira mahiyet, yalın haliyle mevcutlara doğrudan yüklemelenemez. Söz gelimi, “mevcut, mahiyettir” demek yerine “mevcut, mahiyet sahibidir”

³¹ Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Metâli*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1277), 15.

³² Aynı yer.

³³ Aynı yer.

³⁴ Bahsi geçen yüklem türleri için bkz. Mehmet Özturan, “Yüklemlemenin Anlamı: Tecrîdü'l-i'tikâd Üzerine Bir İnceleme”, *Beytulhikme Felsefe Dergisi*, 10/1 (2020), 213-215.

³⁵ Hatibzâde, *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti't-Tecrîd*, 15a-15b.

denilmektedir. Bununla birlikte, mahiyetin en azından belirli düşünürlerce umûr-ı âmmeden sayıldığı hususunda şüphe yoktur.³⁶

Bu noktada, Hasan Çelebî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*a yazdığı hâşiyesinde mahiyetle ilgili dile getirilen soruna karşı sunduğu çözüm de yazar tarafından şüpheyile karşılanmıştır. Hasan Çelebî'ye göre mahiyet, çoğunlukla küllî hakikat için kullanılmış ve bu sebeple de "mahiyet lafzı, iltizâmî (gerektirme) olarak küllîliğe delalet eder" denmiştir.³⁷ Risâle müellifine göre bu durum da şüpheyile karşılanmalıdır. Zira bir delâlet türü olan iltizâmî delâlette özel anlamda açık lâzım (*el-lâzimü'l-beyyin bi'l-ma'na'l-ehass*) muteberdir³⁸. Bir diğer tabirle, gerektirenin (*melzûm*) tasavvurunun gerekenin (*lâzım*) tasavvuru için yeterli olması gerekmektedir. Mahiyet ile küllîlik arasında ise birinin tasavvurundan diğerinin tasavvurunun gerekmesi gibi bir durum söz konusu değildir.

Sonuç

Râzî'nin müstakil bir başlıkla ele aldığı umûr-ı âmmenin ne şekilde anlaşılması ve neleri kapsadığına yönelik yorumlarından birini teşkil eden ve İcî, Ali Kuşçu gibi isimler tarafından benimsenen özgülük temelli yorumu, Kara Seydî örneğinde olduğu gibi kimi Osmanlı filozoflarınca da

³⁶ Anonim *Umûr-ı Âmme Risâlesi*, 110b. Mâhiyetin umûr-ı âmmeden sayılması ile ilgili bkz. Fahreddin Râzî, *el-Mûlahhas fi'l-hikme ve'l-mantık* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 877), 97b; Kâtibî, *el-Münassas*, 187b; Tûsî, *Tecrîdü'l-İtikâd*, thk. Muhammed Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî (Kum: Mektebül-a'lâmî'l-islâmî, 1407), 121; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/213.

³⁷ Hasan Çelebî, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, (Mısır: Matbaa-i Saâde, 1907), 2/60. Belirtmek gerekir ki, Hasan Çelebî, mezkûr çözümü risâle yazarının belirttiği bağlamdan farklı olarak "mahiyet" in tüm mevcutları kapsayan bir umûr-ı âmme terimi olup olmamasına yönelik dile getirilen bir itirazı destekleyici yan argümana karşı cevap niteliğinde zikretmiştir. Zikredilen itiraz, Cürçânî'nin "mahiyet" in mevcudun üç kısmını da kapsayacak şekilde umûr-ı âmmeden olabildiğini Zorunlu'da mahiyetin varlıktan başka oluşuna bağlamasına yöneliktir. Zira Cürçânî'ye göre mahiyet, Zorunlu'da varlıkla özdeş kabul edildiğinde tüm mevcutlarda bulunan ve dolayısıyla onlara yüklenilebilen olmaktan çıkacaktır. İtiraz ise mahiyetin ister Zorunlu'nun varlığı ile özdeş olsun ister olmasın onda sâbit olması hasebiyle tüm mevcutları kapsayacağını iddia etmektedir. Nitekim Cürçânî'nin *Hâşiyeye-i Tecrîd*'de mahiyeti, mevcutları kapsayan anlamında umûr-ı âmmeden zikretmesi de bu itirazı teyit etmektedir. Tartışmanın detayı için bkz. Hasan Çelebî, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, 59-60. Ahmednagârî, terimler sözlüğünde mahiyet maddesini açıklarken hükemânın ıstılahında mahiyetin "o nedir?" sorusuna verilen yanıtı tekabül edip bu haliyle küllî hakikate delalet ettiğini, bazen de "bir şeyi ne ise o yapan" anlamıyla alınarak hem küllî hem de cüzî hakikati kapsadığını belirtir. Bkz. Abdünnebi Ahmednagarî, *Düstûru'l-'ulemâ ev câmi'u'l-'ulûm fi ıstılahâti'l-fünûn*, tsh. Hasan Hânî Fahs (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2000), 4/136.

³⁸ Lâzım'ın taksimi ve özel anlamda açık lâzım için bkz. Yezdî, *Şerhu't-Tehzîb ma'a hâşiyetihî'l-cedîdeti'l-müsemme ferahu't-takrîb* (Karaçi: Mektebetü'l-Medîne, 2018), 130-131.

yorumlamalara tabi tutulmuştur. Bu yorumlar arasında belki de en dikkat çeken, dibacesindeki ifadelerden Kânûnî'ye ithaf edildiği anlaşılan ve müellifine dair kayıt içermeyen bir umûr-ı âmme risâlesinde yer almıştır. Müellif risâlesini, *Mevâkıf*'ın umûr-ı âmme tanımını Cürcânî şerhi üzerinden okuma ve gerektiğinde *Tecrîd* ve *Metâli'* gibi metinlere de müracaat ederek önceki şârih ve muhaşşîlerin dikkatini çekmemiş ve ilk kez kendisi tarafından sunulduğunu öne sürdüğü bir iddiayı dile getirmek için kaleme almıştır.

İcî'nin *Mevâkıf*'ta dile getirdiği ve sonrasında şârih Cürcânî gibi düşünürlerce “mevcudun kısımlarına özgü olmayanlar” şeklinde formüle ettiği umûr-ı âmme tanımı, özgülük temelli yorumun baskın olsa da tek yorumu değildir. Tanımda yer alan özgü olmayışın, umûr-ı âmme ile mevcudun kısımlarından hangisine yönelik olduğu ve bu iki alternatifli durumun ne gibi sonuçlar vereceği birtakım düşünürlerce tartışılmıştır. Müellifi meçhul umûr-ı âmme risâlesi, bahsi geçen özgü olmamayı umûr-ı âmme tarafına değil de mevcudun kısımları tarafına yüklem kılmayı tercih etmiş ve buna dil kaynaklı birtakım gerekçeler de getirmiştir. Mevcudun kısımlarının özgü olmamasını umûr-ı âmmenin bir şartı ve ölçütü alan yorum, buna bağlı olarak zâtî zorunluluk ve kıdemin bu şartı ihlal etmemesi sebebiyle umûr-ı âmmeden sayıldığını ve bu sayımın da dolaylı ya da ikincil değil aslî ve doğrudan olduğunu iddia etmektedir.

Risâle yazarı, kendi yorumunu ortaya koyduktan sonra umûr-ı âmme sorununa mahiyet ve kapsam cihetleriyle yön veren önemli düşünürlerin eleştirisine girişmiştir. Bu sadette özellikle Cürcânî ve Hatibzâde'nin ismi öne çıkmaktadır. Yazar, Cürcânî'nin Şerhu'l-*Mevâkıf*'ta özgülük temelli yorumun umûr-ı âmmenin kapsamına yönelik birtakım sorunlar ortaya çıkaracağı şeklindeki ifade ve tutumunu, Hatibzâde'nin ise umûr-ı âmmenin özgülük ve kapsayıcılık temelli yorumları arasındaki farkı belirsizleştirmeye yönelik teşebbüsünü eleştiri konusu kılmıştır. Yine o, Cürcânî'nin umûr-ı âmmenin haricî mevcutlara yüklem kılınan şeklinde anlaşılması gerektiğine dair ifadelerinin, Hatibzâde ve Hasan Çelebi gibi isimlerce muhtelif şekilde yorumlanmasını şüpheli karşılamakta fakat bu konuda kendi kanaatini de belirtmemektedir.



KAYNAKÇA

AHMEDNAGARÎ, Abdünnebi. *Düstûru'l-'ulemâ ev câmi'u'l-'ulûm fî istilâhâti'l-fünûn*. tsh. Hasan Hânî Fahs. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 2000.

- Anonim Umûr-ı Âmme Risâlesi*. Burdur: İl Halk Kütüphanesi, 68, 107b-110b.
- APAYDIN, Yasin. "Kara Seydî-i Hamîdî ve Umûr-ı Âmme Dair Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *Darulfunun İlahiyat*, 29/2 (2018).
- APAYDIN, Yasin. *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- ARICI, Mustakim. "Bir Otorite Olarak Seyyid Şerif Cürcânî ve Osmanlı İlim Hayatındaki Yeri". *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*. ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Metâli'*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1277.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif. *Hâşiyetü't-Tecrîd*. thk. Eşref Altaş vd. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2020.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkîf*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311.
- HASAN ÇELEBÎ. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkîf*. Mısır: Matbaa-i Saâde, 1907.
- HATİBZÂDE, Muhyiddin Mehmed. *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2926, 1b-388a.
- İBN HALDUN. *Mukaddimetü İbn Haldun*. thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2007.
- İBN SÎNÂ. *'Uyûnü'l-hikme*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Vekâletü'l-matbû'ât, 1980.
- İCÎ, Adudüddîn. *el-Mevâkîf fî 'ilmi'l-keîâm*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.
- İPŞİRLİ, Mehmet. "Hacıhasanzâde Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996, 14/503.
- İZGİ, Cevat. *Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyâzî ve Tabîî İlimler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- ÖZTURAN, Mehmet. "Yüklememenin Anlamı: Tecrîdü'l-i'tikâd Üzerine Bir İnceleme". *Beytulhikme Felsefe Dergisi*, 10/1 (2020).
- KÂTİBÎ, Necmeddîn. *el-Münassas fî Şerhi'l-Mülâhhas*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1680, 1b-628a.
- KÂTİP ÇELEBÎ. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1947.
- KUŞÇU, Ali. *Şerhu Tecrîdi'l-'akâid*. thk. Muhammed Hüseyin ez-Zârî'î er-Rıdâyî. Kum: Râid, 2014.
- MOLLA LUTFÎ. *es-Seb'u's-şidâd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah,

1341, 100b-102b.

RÂZÎ, Fahreddin. *el-Mûlahhas fi'l-hikme ve'l-mantık*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 877, 1b-353b.

SÜBKÎ, Tâcüddîn. Mu'îdü'n-ni'am: Makam ve Meslek Ahlâkı. nşr. Harun Yılmaz-Muhammed Enes Midilli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

ŞEN, İsrâfil. *Şerhu'l-Mevâkıf ve Hâşiyeleri Bağlamında Naklî Delilin Kesinliği Problemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

TAŞKÖPRİZÂDE, Ahmed efendi. *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâi'd-devleti'l-'usmâniyye*. thk. Seyyid Muhammed Tabâtabâi Bahbahânî. Tahran: Ketabhâne müze ve merkez-i isnâd-i meclis-i şûrâ-yı islâmî, 2010.

TAŞKÖPRİZADE, Ahmed Efendi. *Miftâhü's-Sa'âde ve Misbâhü's-Siyâde fi Mevzûati'l-'Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1985.

TAŞKÖPRİZÂDE, Ahmed Efendi. *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 732, 1b-223a.

TÛSÎ, Nasîruddîn. *Tecrîdü'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî. Kum: Mektebü'l-a'lâmi'l-islâmî, 1407.

YEZDÎ, Abdullah. *Şerhu't-Tehzîb ma'a hâşiyetihî'l-cedîdeti'l-müsemmâ ferahu't-takrîb*. Karaçi: Mektebetü'l-Medîne, 2018.

YUSUF B. ABDURRAHMAN. *Fevâid müte'allika bi'l-umûri'l-âmme*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 2186, 160a-162b..



EKLER:

Ek 1: Risâle Metninin Neşri

[رسالة في الأمور العامة]³⁹

[107ظ] بسم الله الرحمن الرحيم

وبه العون

الحمد لله الذي أبدع الماهيات من مكامن العدم إلى فضاء الوجود، واختراع الهويات من معادن الظلم إلى مفسح

³⁹ اعتمدنا في النشر على أسس مركز البحوث الإسلامية (ISAM) و على النسخة الوحيدة الموجودة في المكتبة العامة لمدينة بوردور تحت رقم 68 ضمن مجموعة من الرسائل والتي وقعت فيما بين ورقة 107ظ - 110ظ. وكانت النسخة منتشرة الأوراق ونحن ضبطنا ورقمناها حسب سياق المتن.

الكرم والجود، والصلاة على سيدنا محمد المودود الذي وعد له في الجنة المقام المحمود، وآله وأصحابه الواصلين إلى المقصود عند الملك المعبود.

وبعد؛ لما وقع الأمر من جانب خليفة الرحمن، ناشر العدل و الإحسان، السلطان بن السلطان سلطان سُليمان بن سلطان سليم خان بن سلطان بايزيد خان، أيده الله تعالى وأتده إلى غاية الزمان، وأدام جنابه العالي لإعلاء كلمة الإيمان، ما دامت الأيام والأوان، إلى مطالعة أول الأمور العاقبة من علم الكلام، التي هي دلائل على وجود الواجب للأنام، فحرّزت نبذا مما سُبح لبالي الفاتر، مستفيضاً من الفيض القادر، تحفة إلى تراب باب من هو مؤيد من قبل الرحمن [108 و] كتحفة التملة إلى حضرة سليمان. ثم الحرّي بشأن من يرى هذه المجلة أن ينظر بعين العناية ونظر الشفقة؛ لأنّ نفسي ما أبرئ عن الخطأ؛ إذ بناء نوع الإنسان على الدليل. بيت: 40

فكيف ينهر عن الأثام السائلون وعلى عموم الإشفاق أنفق الرواة والقائلون

اللهم اجعله في الدارين من الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون. يرحم الله عبداً قال آمين.

قال صاحب المواقف:

الموقف الثاني: في الأمور العامة؛ أي ما لا يختص بقسم من أقسام الموجودات التي هي الواجب والجوهر والعرض.

[فإنما أن يشتمل الاقسام الثلاثة كالوجود والوحدة، فإن كل موجود وإن كان كثيراً له وحدة ما باعتبار وكالمهية و التشخص عند القائل بأن الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لمهيته، أو يشمل الاثنين منها كالإمكان الخاص و الحدوث والوجوب بالغير و الكثرة و المعلولية؛ فإنها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض. فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الامور العامة ويكون البحث عنها ههنا على سبيل التبعية. وقد يقال: الأمور العامة ما يتناول المفهومات بأسرها إما على سبيل الإطلاق كالإمكان العام، أو على سبيل التقابل بأن يكون هو مع ما يقابله متناولاً لها جميعاً ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي كالوجود والعدم]. 41

يقول الفقير: في هذا التعريف معنى لطيف، واستخراج نظيف، لم يتفطن عليه أحد من الشراح والمحشّين، وهو أن يقال: إن مراد المصنّف من قوله ما لا يختص بقسم من أقسام الموجودات سلب اختصاص القسم عن الأمور العامة، لا سلب اختصاصها عن القسم، كما ذكر ابن الحاجب هذا المعنى في كتابه حيث قال: "واختص المندوب [108 ظ] بـ"وأ"، 42 مع أن المراد اختصاص لفظة "وأ" بالمندوب وإلا لم يصح هذا الكلام لتحقق المندوب مع لفظة "يا". فإذا كان المراد من الاختصاص المسلوب سلب اختصاص القسم عنها، فتحقق هذا المعنى المراد يكون بأقسام ثلاثة:

40 مختصر المعاني للفتاوي، ص 11.

41 أضيف ما بين المعكوفتين ليتم المعنى من شرح المواقف للجرجاني، 216-213/1.

42 الكافية في علم النحو لابن الحاجب، ص 21.

أحدها، أن تشتمل الأقسام الثلاثة كالوجود.

الثاني، أن تشتمل الإثنين منها كالإمكان الخاص.

الثالث، أن تشتمل واحدًا منها كالوجوب الذاتي والقديم؛

إذ في كل قسم من الأقسام المذكورة يصح أن يقال: سلب اختصاص القسم الواحد من الأقسام الثلاثة عن الأمور العامة. فثبت من هذا البيان أن الوجوب الذاتي والقديم من الأمور العامة عند المصنف لتحقق سلب اختصاص القسم الواحد، أعني الواجب، عنهما.

فعلى هذا، يكون تفريع الفاضل الشريف قدس سره بقوله: "فعلى هذا لا يكون الوجوب الذاتي والقديم من الأمور العامة"⁴³ إلخ. غير موافق لمراد المصنف. والله أعلم بحقيقة الحال.

وأيضًا يظهر من هذا اندفاع ما حقه المحسني خطيب زاده [109 و] من أن التعريفين، وهما قوله: "لا يختص بقسم من أقسام الموجودات"، وقوله: "هي الشاملة لجميع الموجودات أو أكثرها" متحداً معني، ومختلفان لفظاً. حيث قال:

"الظاهر منه الأفراد الشخصية دون أقسام الموجود. لكن ينبغي أن يحمل عليها؛ إذ لا سبيل للعقل أن يحيط بأفراد الشخصية ويعين الأكثر منها حتى يمكن له أن يحكم على بعض الأمور العامة بشموله للأكثر، كالعالية والكثرة مثلاً. فحينئذ يرجع هذا التفسير إلى التفسير الذي ذكره الشريف بقوله: 'وقيل' إلا أن الظاهر من نقله بعد ذكر ذلك التفسير بقوله: 'وقيل' عدم الرجوع. اللهم إلا أن يكون ذلك النقل مبنياً على مجرد التغيرات في المفهوم"⁴⁴. انتهى كلامه. ووجه الاندفاع يظهر عند التأمل؛ إذ التعريفان متغايران لفظاً ومعنى لصدق التعريف الأول على الوجوب الذاتي والقديم دون التعريف الثاني، وهو قوله: "أعني الشاملة لجميع الموجودات أو أكثرها".

[109 ظ] قال الشريف: كالمهية والتشخص عند القائل بأن الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخص

مغاير لمهيته.

يقول الفقير: قيد المهية والتشخص بقوله: "عند القائل" مع أن الوجود لو لم يكن زائداً لم يشتمل الأقسام الثلاثة مثل المهية والتشخص، فتخصيهما بقوله: "عند القائل بأن الواجب" إلى آخره، دون الوجود غير مناسب.

قال السيد الشريف: أو يشتمل الإثنين منها كالإمكان الخاص.

يقول الفقير: فيه شيء؛ لأن كلمة "أو" لأحد الشيين، كما بين في كتب النحو. فيلزم خروج مثل الوجود من الأمور العامة على تقدير إرادة الشق الثاني أو خروج مثل الإمكان الخاص عنها على تقدير إرادة الشق الأول. فإن قلت: كلمة "أو" ههنا بمعنى "الواو".

قلت: لا نسلم أن "أو" بمعنى "الواو". ولئن سلم، لكن يلزم منه فساد آخر، وهو كون الأمور العامة مجموع ما يشتمل الأقسام الثلاثة وما يشتمل القسمين معاً؛ إذ "الواو" للجمع المطلق. وفساده ظاهر أيضاً.

⁴³ شرح المواظف للجرجاني، 1/214-215. قارن حاشية التجريد للجرجاني، 2/41.

⁴⁴ حاشية على حاشية التجريد للخطيب زاده، 14 ظ.

[110 و] قال الفاضل الشريف: وكالكثرة.

فإن قلت: إن الكثرة غير شاملة لجميع القسمين لتحقق الجواهر الفزدة مع أنه لا كثرة فيها.
قلت: يكفي في التمول مجرد الوجود في بعض من القسمين، لا الوجود في كل فرد منهما.
قال قدس سره: فعلى هذا لا يكون العدم من الأمور العامة ويكون البحث عنه بالتبع.
يقول الفقيه: لهذا منافع لكلام المصنف، فيما سيأتي، حيث قال: "المصدر الأول في الوجود والعدم"⁴⁵ لأن
المعلوم من هذا العنوان مقصودية كل واحد من الوجود والعدم، لا الوجود فقط.

قال: وقد يقال: الأمور العامة ما يتناول المفهومات إما على الإطلاق [أو] على سبيل التقابل.

عبر الفاضل الشريف لهذا التعريف في حاشيته لشرح التجريد بقوله: "والأولى"⁴⁶ وعبر ههنا بقوله: "وقد
يقال". وسبب الخلاف في التعبيرين غير ظاهر ومحل تأمل.

. قال المحشّي خطيب زاده:

"المراد من الأمور العامة ما يُحمل [110 ظ] على الموجودات موافقةً لا اشتقاقاً. ويؤيده ما ذكره الفاضل في
حواشي شرح المطالع حيث قال: 'يجب أن يقال: الأمور العامة محمولات تثبت هناك للأعيان مقيدة'⁴⁷ بالقيود
المخصّصة. وما ذكروا في تمثيلها بمبادئها فمن قبيل المسامحة"⁴⁸. إلى هنا كلامه.

فيه شيء؛ إذ يلزم من هذا الكلام أن لا يكون ماهية من الأمور العامة لعدم حملها على الموجودات موافقةً،
فلا يقال: "الموجود ماهية"؛ بل يقال: "الموجود ذو ماهية" مع أنّ القوم عدّوها من الأمور العامة بلا اشتباه.
قال المحشّي حسن جلي: "والجواب أنّ الماهية تطلق غالباً على الحقيقة الكلية ومن ثمة قيل: لفظ الماهية تدلّ
على الكلية التزاماً"⁴⁹.

فيه شبهة؛ لأنّ المعبر في الدلالة الالتزامية اللّازم البين بالمعنى الأخص،⁵⁰ وليس بين الماهية والكلية كذلك؛ إذ
لا يلزم من تصوّر الماهية تصوّر الكلية.
تمّ.

المصادر والمراجع**- رسالة الأمور العامة**

⁴⁵ تجريد الاعتقاد للطوسي، ص 105.

⁴⁶ حيث قال الجرجاني: والأولى أن يقال: الأمور العامة هي الشاملة لجميع الموجودات إما على الإطلاق أو على سبيل التقابل. انظر

حاشية التجريد للجرجاني، ص 41.

⁴⁷ حاشية على شرح المطالع للجرجاني، ص 15.

⁴⁸ حاشية على حاشية التجريد للخطيب زاده، 15 و-15 ظ.

⁴⁹ حاشية على شرح المواقف للحسن جلي، 60/2.

⁵⁰ لتعريف أقسام اللّازم راجع شرح التهذيب لليزدي، ص 131.

مؤلف مجهول

المكتبة العامة لمدينة بوردور، رقم 68.

- تجريد الاعتقاد؛

لنصير الدين الطوسي (ت. 672 هـ/ 1274 م).

تحقيق: محمد جواد الحسيني الجلالی، مكتبة الأعلام الإسلامي، قم، 1407 هـ.

- الحاشية على حاشية التجريد

محيي الدين محمد الشهير بحطیب زاده (ت. 901 هـ/ 1496 م).

مكتبة سليمانیه، قسم فاتح، رقم 2926.

- شرح التهذيب مع حاشيته الجديدة المسماة فرح التقريب

عبد الله بن شهاب الدين حسين اليزدي (ت. 1015 هـ/ 1606 م)

مكتبة المدينة، كراتشي، 2018.

- شرح المواقف

السيد الشريف الجرجاني (ت. 816 هـ/ 1413 م)

المطبعة العامرة، اسطنبول، 1311 هـ.

- مختصر المعاني

سعد الدين التفتازاني (ت. 792 هـ/ 1390 م)

مكتبة المدينة، كراتشي، 2016.

- الحاشية على شرح المطالع

السيد الشريف الجرجاني (ت. 816 هـ/ 1413 م)

المطبعة العامرة، اسطنبول، 1277 هـ.

- الحاشية على شرح المواقف

حسن جلي بن محمد شاه الفناري (ت. 891 هـ/ 1486 م)

المطبعة السعادة، القاهرة، 1907.

- الكافية في علم النحو والشافية في علمي التصريف والخط

جمال الدين ابن الحاجب (ت. 646 هـ/ 1249 م)

تحقيق: صالح عبد العظيم الشاعر، مطبعة الآداب، القاهرة، 2010.

Ek 2: Risâlenin Tercümesi

[Umûr-ı Âmme Risâlesi]

Rahman ve Rahim Allah'ın adıyla.

Yardım O'ndandır.

Mahiyetleri yokluktan varlık fezasına çıkararak, hüviyetleri karanlıktan kerem ve cömertlik enginliğine vâdiren Allah Teâlâ'ya hamd; sevgiye layık, kendisine cennette övülmüş makam vâdedilmiş efendimiz Muhammed'e ve bihakkın ibadet edilen el-Melik katında maksuda ulaşmış sahabesine salât olsun.

İmdi, Rahmân'ın halifesi, adalet ve ihsan yayan, Sultan Bâyezid'in oğlu Sultan Selim Han'ın oğlu Sultan Süleyman –Allah onu teyid etsin ve zamanın nihayetine dek günler ve vakitler sürdüğü müddetçe saltanatını sürdürsün ve iman sözünü yüceltmesi için onu daim eylesin – tarafından kelâm ilmine dair, Zorunlu'nun varlığını insanlara gösteren/kanıtlayan umûr-ı âmmenin başını mütalaa etmem emri gelince karıncanın Süleymân'a hediyesi kabilinden Rahmânın teyid ettiği [padişahın] südde-i seniyyesine ithaf etmek üzere zayıf aklıma gelenleri Feyyâz ve Kâdir olan Allah'tan feyz dilenerek yazdım. Bu risâleyi gören kişinin inayet ve şefkat nazarıyla bakması icap eder. Zira insan türü hataya meyilli olduğundan nefsimi yanlıştan aklayamam.

Beyit:

Talipler nehirlerden mahrum edilir mi,

Şefkatiyle râvi ve fikir erbabı infakı kesmedikçe.

Allah'ım bu fakiri iki cihanda kendilerine korku olmayan ve üzülmeylemlerden eyle! Allah, âmin diyene rahmet eylesin!

Mevâkıfyazarı [İcî] şöyle dedi: “**İkinci mevkıf: Mevcutların kısımları olan Zorunlu, cevher ve arazdan birine özgü olmayan umûr-ı âmme hakkındadır. [Bunlar da varlık, her bir var olan çok da olsa bir birliğe sahip olduğundan birlik, Zorunlu'nun varlığından başka mahiyeti ve mahiyetinden başka taşahhusu olduğunu kabul edenlere göre de mahiyet ve taşahhus gibi (mevcudun) üç kısmını; ya da özel imkân, hudûs, başkasıyla zorunluluk, çokluk ve maluliyet gibi cevher ve arazlar arasında ortak olması sebebiyle iki kısmını kapsayabilir. Buna binaen yokluk, imkansızlık, zâtî zorunluluk ve kıdem umûr-ı âmmeden sayılmayıp ancak başka konularla ilgili/ikincil olması sebebiyle dahil edilmektedir. Şöyle de denilebilir: Umûr-ı âmme, mefhumların tümünü genel imkânda olduğu gibi ya tek başına ya da varlık ve yokluk gibi karşıtı ile birlikte alınarak her birine ilmî bir amacın ilişmesi suretiyle kapsayandır.]**”

Fakir şöyle der: Bu tanımda şerh ve hâşiye yazarlarının hiçbirinin farkına varamadığı ince bir anlam ve sorunsuz bir çıkarım vardır. O da şöyle ifade edilebilir: Müellif [İcî'nin], “mevcutların kısımlarından birine özgü

olmadığı” sözüyle kastı, [mevcutların] kısmının umûr-ı âmmeye özgünlüğünü olumsuzlamak olup [umûr-ı âmmeyi mevcutların] bir kısmına özgü kılmayı olumsuzlamak değildir. Nitekim İbnü'l-Hâcib bu anlamı kitabı [*Kâfiye*'de] şu sözlerle zikretmiştir:

“Mendubu [kederlenme sonucu yapılan münâda türü] ‘vâ’ lafzına özgü kıldı.”

Halbuki onun kastı, “vâ” lafzını menduba özgü kılmaktır. Aksi takdirde mendup [vâ lafzı dışında] “yâ” lafzıyla da gerçekleştiğinden bu söylenen doğru olmazdı.

Olumsuzlanan özgü olmaktan kasıt, kısmın [umûr-ı âmmeye] özgünlüğünü olumsuzlamak olduğuna göre bu anlam şu üç kısımda gerçekleşir:

İlki, varlık örneğinde olduğu gibi, [umûr-ı âmmenin] mevcutların üç kısmını da kapsamaktadır. İkincisi, özel imkânda olduğu gibi iki kısmı kapsamaktadır. Üçüncüsü, zâtî zorunluluk ve kıdem gibi tek bir kısmı kapsamaktadır. [Bu üç kısımda gerçekleşme] her bir durum hakkında “üç kısımdan birinin umûr-ı âmmeye özgü olması olumsuzlanmıştır” denebilmesinden kaynaklanır. Bu açıklamayla, müellif [İcî'ye göre] bir kısmın- son örnekte Zorunlu'nun- zâtî zorunluluk ve kıdeme özgü olmasının olumsuzlanmasına binaen bu ikisinin umûr-ı âmmeden sayılma gerekçesi ortaya çıkmıştır.

Buna dayalı olarak Cürcânî'nin –ruhu aziz olsun- [İcî'nin tanımı] üzerine “zâtî zorunluluk ve kıdem umûr-ı âmmeden olmaz” sözüyle detaylandırması müellifin kastına uygun düşmemektedir. Allah Teâlâ için hakikatini en iyi bilendir.

Aynı şekilde bu açıklamayla, hâşiye yazarı Hatibzâde'ye ait “[İcî'nin] yer verdiği ‘mevcutların kısımlarından birine özgü olmayan’ ve ‘mevcutların tümünü ya da çoğunu kapsayan’ şeklindeki iki tanım anlam itibarıyla bir, lafız itibarıyla farklıdır” şeklindeki tahkik sonucu ulaştığı itiraz da giderilmiştir. Nitekim [Hatibzâde] şöyle demiştir:

“Zâhir olan anlam, [tanımla kastedilenin] mevcudun kısımları değil de şahsî fertleri olsa da [mevcudun kısımlarına] yüklememesi gerekir. Zira aklın şahsî fertleri kuşatması ya da onların çoğunu tayin etmesi mümkün olmadığından illiyet ve çokluk gibi umûr-ı âmmeden bazılarının [mevcutların] çoğunu kapsadığı şeklinde yargıda bulunamaz. Bu takdirde, mezkur yorum, Cürcânî'nin “denildi ki” sözüyle dile getirdiği yoruma dönmek olsa da onun “denildi ki” sözüyle yer verdiği bu yorum sonrası nakletmesi dönmediğini gösterir. Ancak şu söylenebilir ki, onun bahsi geçen nakli, sadece mefhumdaki farklılığa binâendir.” [Hatibzâde'nin] sözü burada tamamlandı.

İyi düşünüldüğünde [Hatibzâde'nin] itirazının nasıl giderildiği ortaya çıkar. Zira iki tanımdan sadece “mevcutların tümü ya da çoğunu kapsayanlar” şeklinde ifade edilen ilki itibarıyla zâtî zorunluluk ve kıdem [umûr-ı

âmmeden sayılmasına] uygun olması sebebiyle hem lafız hem de anlam itibarıyla birbirinden farklıdır.

Cürcânî, şöyle dedi:

“Zorunlu’nun varlığından farklı olarak mahiyeti olduğu ve mahiyetinden farklı olarak da taşahhusu [belirlenimi] olduğunu savunanlara göre mahiyet ve teşahhus gibi”.

Fakir der ki: Mahiyet ve taşahhusu “savunanlara göre” ifadesiyle sınırlandırdı. Halbuki varlık [mahiyet üzere] zâit olmasa mahiyet ve teşahhus gibi [mevcutların] üç kısmını kapsayamazdı. Dolayısıyla [Cürcânî’nin] varlığı değil de bu ikisini “Zorunlu’da bu suretle olduğunu savunanlara göre” şeklinde kayıtlaması uygun düşmemiştir.

Cürcânî, şöyle dedi:

“Yahut [umûr-ı âmme] özel imkânda olduğu gibi [mevcutların kısımlarından] ikisini kapsar.”

Fakir der ki: Bu ifadede küçük bir sorun vardır. Zira [yahut] ifadesi nahiv kitaplarında belirtildiği üzere iki şeyden biri için söz konusudur. Böyle olunca ikinci şık kastedildiğinde “varlık”ın, ilki tercih edildiğinde ise bu kez “özel imkân”ın umûr-ı âmme dışı kalması gerekecektir.

“Yahut” kelimesinin “ve” anlamında kullanıldığı dile getirilirse buna karşılık şöyle derim: Bunu kabul etmeyiz. Kabul etsek dahi bu kez başka bir yanlış ortaya çıkar. O da umûr-ı âmmenin üç kısmı ve iki kısmı birlikte kapsayanları ifade etmesidir. Zira “ve” mutlak bir araya getiriş için kullanılır. Bu durumun yanlışlığı da açıktır.

Cürcânî şöyle dedi: **Çokluk gibi.**

Dersen ki: Çokluk, çokluk içermeyen atomların varlığı sebebiyle iki kısmı kapsamamaktadır.

Derim ki: Kapsamada iki kısımdan bazısında bulunma yeterlidir. O iki kısmın her bir ferdinde bulunma şartı yoktur.

Cürcânî şöyle dedi: Buna binaen yokluk, umûr-ı âmmeden olmayıp onun hakkındaki araştırma ikincildir.

Fakir der ki: İleride de geleceği üzere bu, musannif [Tûsî’nin] sözlerine aykırıdır. Zira o şöyle demiştir: Birinci bölüm (mersad) varlık ve yokluk beyanındadır. Bu başlıktan sadece varlığın değil varlık ve yokluğun her birinin maksut [ana bahis] olduğu anlaşılmaktadır.

[Cürcânî] dedi ki: [Umûr-ı âmmenin tanımı konusunda] şöyle de denilebilir: Umûr-ı âmme, mefhumları ya tek başına ya da mukabili ile birlikte içine alan şeylerdir.

Cürcânî zikredilen tanımı Tecrîd üzerine yazdığı hâşiyede “daha uygun olan” ifadesiyle burada ise “denilebilir” ifadesiyle vermiştir. İki tabir arasındaki fark, açık olmayıp üzerinde durulması gerekir.

Haşiye sahibi Hatibzâde şöyle dedi:

Umûr-ı âmme ile kastedilen mevcutlara dolaylı değil de doğrudan yüklem kılınanlardır. Nitekim bu durumu [Cürcânî'nin] *Havâşî 'ale'l-Metâli'*deki şu sözleri desteklemektedir: “Şöyle denmesi gerekir: Umûr-ı âmme a'yâna onları sınırlayarak yüklenen yüklemeldir.” [Umûr-ı âmme] örnek olarak onların masdar hallerini zikretmeleri müsamaha kabilindedir. [Hatibzâde'nin haşiyedeki] sözleri buraya kadardır.

[Bu sözde] küçük bir sorun bulunmaktadır. Zira bu açıklamaya binaen mahiyetin umûr-ı âmmeden sayılmaması gerekir. Zira o mevcutlara doğrudan yüklem kılınmaz. Dolayısıyla “mevcut mahiyettir” denmeyip “mevcut mahiyet sahibidir” denir. Hâlbuki konunun erbabı ihtilafsız bir şekilde onu umûr-ı âmmeden saymıştır.

[*Serhu'l-Mevâkıf*] hâşiyesi yazarı Hasan Çelebi şöyle demiştir: [Sorunun] cevabı, mahiyetin genel olarak küllî hakikat için kullanılır olmasıdır. Bu sebeptendir ki, mahiyet lafzı külliliğe iltizâm yoluyla delalet eder denmiştir.

Bunda da şüphe vardır. Zira iltizâm yoluyla delalette özel anlamıyla açık gereken dikkate alınır. Mahiyetin tasavvur edilmesi külliliğin tasavvurunu gerektirmeyeceğinden mahiyet ile küllilik arası böyle değildir.



AN ANONYMOUS TREATISE ON AL-UMUR AL-AMMAH DEDICATED TO SULTAN SULEYMAN THE LAWGIVER: A NEW PERSPECTIVE IN THE CONTEXT OF INTERPRETATION OF IRREDUCIBILITY

 Yasin APAYDIN^a

Extended Abstract

The philosophical and more specifically theological books written in post-classical period of Islamic thought differed from previous philosophical texts in some characteristics. One of them was the manner in which the texts were composed. Arguably the most apparent part which the text of classical period were lack of was the section of *al-umūr al-āmmah*. Although it literally means general things it is equal to general metaphysics which cover the essential attributes of the subject matter of metaphysics, i.e. being qua being.

This article focuses on *al-umūr al-āmmah* (general metaphysics) discussed in an anonymous treatise dedicated to Suleymān the Lawgiver (1520-1566). By the time of al-Rāzī (d. 606/1210) *al-umūr al-āmmah* sections began to take a central position in philosophical and theological works. It became an independent field of study in which its meaning and scope was refined. Many thinkers including al-Īcī (ö. 756/1355), Ali Qushjī (d. 879/1474) and Kara Saydī (d. 912/1507) preferred to define *al-umūr al-āmmah* on the basis of unpeculiarity. For them what makes a thing belonging to the class of concepts known as *al-umūr al-āmmah* is whether or not it is reducible to one of the three parts of being namely necessary, substance or accident. There were varying views according to the philosophical and theological diversity among thinkers in defining the direction of reducibility.

Jurjānī, in his magnum opus *Sharh al-Mawāqif* interpreted al-Īcī's (ö.

^a Prof., İstanbul University, yasin.apaydin@istanbul.edu.tr

756/1355) definition of *al-umūr al-āmmah* which had taken unpeculiarity as a basis of it as “what encompasses topics that are participating in, yet not reducible to, one specific division of being”. For Jurjānī the unpeculiarity was equal to encompassing. Although his interpretation was dominant among the commentators there were other opinions which had highlighted irreducibility rather than encompassing.

One of those who insisted the irriducible character of *al-umūr al-āmmah* was the anonymous author of the treatise of *al-umūr al-āmmah*. He claims that the reception of the theory of irreducibility was not appropriate with its original form introduced primarily by al-Īcī in his *al-Mawāqif* in the very begining of the section devoted to *al-umūr al-āmmah*. For him, the definition of *al-umūr al-āmmah* in *al-Mawāqif* is sufficient to cover the concepts as necessity by itself (*al-wujub al-zhātī*) or pre-eternity (*al-qidam*). On the other hand, Jurjānī declared that the definition did not cover them as they were reduced to one specific division of being i.e. Necessary being. As fort the author of the treatise of *al-umūr al-āmmah*, both the necessity by itself and pre-eternity should be regarded among *al-umūr al-āmmah*.

The author of the treatise argues that what should not be reduced is not *al-umūr al-āmmah*, as expected literally from the text and interpreted by the most of thinkers such as Jurjānī, but rather the parts of existents (*aqṣām al-mawjūdāt*) namely Necessary, substance and attribute, should not be reduced to *al-umūr al-āmmah*. Based on this idea, he concluded that there is no confliction between to say that the necessity by itself and pre-eternity are of *al-umūr al-āmmah* and that to describe *al-umūr al-āmmah* as what is not reducible. For him, the subject of irreducibility is the part of being not *al-umūr al-āmmah*.

Based on his specific view on *al-umūr al-āmmah*, he criticized some thinkers who commented al-Īcī’s definition. Among them Jurjānī, probably for his influence on later thinkers, is the center of his critics. He commented almost every sentence of him in this short treatise. For example he does not agree with Jurjānī when he described *al-umūr al-āmmah* as the predicates attributed to the external things (*mahmūlāt*). He then criticized Ottoman eminent philosopher Hatībzāde Muhyiddīn Mehmed Efendi (d. 901/1496) through his commentary on *Tajrīd al-‘aqāid* of al-Tūsī (672/1274). One of those who is criticized by the author of the treatise, is Hasan Çelebī al-Fenārī through his glosses on *Sharh al-Mawāqif* of Jurjānī.


The article aims to show that the outlook of *al-umūr al-āmmah* during the XIV and XV centuries of Ottoman Empire put forward a distinctive

interpretation of the theory of unpeccability. To put the treatise into its right context, I pointed to some texts which indicate the importance placed by Ottoman thinkers to the section of *al-umūr al-āmmah* with a special reference to the time of Bayezid II. I added the text and its translation into Turkish based on the single copy of it preserved in Burdur İl Halk Kütüphanesi at the end of the article.

Keywords: Islamic philosophy, Ottoman philosophy, Treatise of al-umūr al-āmmah, Sharh al-Mawāqif, Hatībzāde.



MÜCTEHİDLERİN TABAKALARI HAKKINDA BİR İNCELEME

 Fatih ÇINAR^a

Öz

Bu makalede, müctehidlerin tabakaları hakkındaki tasnifler tespit edilerek onlar üzerinde bazı değerlendirmeler yapılmıştır. Ülkemizde konuya ilişkin yapılan kimi çalışmalarda genellikle Hanefîlerin tasnifi esas alınmıştır. Bazen Şâfiî fakihlerin tasnifine değinildiği de olmuştur. Ancak Mâlikî ve Hanbelî fakihlerin tasniflerine hiç temas edilmemiştir. Bu sebeple biz, çalışmamızda dört mezhebe göre müctehidlerin mertebelerini inceledik. Fakihler genellikle mezhep imamlarından başlamak üzere mukallidlere doğru sıralanmış ve bu sıralamada değişen sayıda tabaka tayin edilmiştir. Söz konusu tabakaların aşamaları iki ile yedi arasında değişmektedir. Pek çok açıdan değerli olan bu tasnifler çeşitli kusurlara ihtiva etmektedir. Tabakaların hazırlanması ve her bir mertebeyi temsil ettiği düşünülen fakihlerin seçilmesinde yeterince titiz davranılmaması bu kusurlara örnek verilebilir. Bu tabakalarda ittifakla ilk sırada mezhep imamları yer almıştır. Mezhep imamları, *mutlak müctehid*, *mutlak müstakil müctehid* ve *dinde müctehid* gibi vasıflarla ifade edilmiştir. Âlimlerin çoğunluğu, bu fakihlerin hiçbir âlimi taklid etmediği fikrinde birleşmiştir. Bu âlimlere göre müctehidler devri mezhep imamlarıyla son bulmuştur. Hanbelîlerin de dâhil olduğu bir kısım âlim, müctehidlerin her devirde bulunabileceği görüşünü savunmuştur. İkinci sırada yer alan fakihler, *mezhepte müctehid*, *mutlak müntesip müctehid* vb. kavramlarla nitelenmiştir. Bu fakihler hakkındaki temel tartışma, onların müstakil müctehid olup olmadığı noktasına odaklanmıştır. Bütün müctehid tabakaları için belirli bir ilmî müktesebat şart kılınmıştır. Son sırada zikredilen mukallidlerin fetva vermesi uygun görülmemiştir.

Anahtar kelimeler: İslam Hukuku, Mezhep, İctihad, Müctehid, Tabaka, Tasnif.



AN INVESTIGATION ON THE LAYERS OF MUJTAHIDS

In this article, classifications about the ranks of mujtahids are mentioned. Some evaluations have been made on these classifications. Qualitative research

^a Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, fatih11982@hotmail.com

method was used in the study. The obtained findings were evaluated and classified under appropriate titles. It is seen that among hundreds of thousands of companions, those who give fatwas are only about one hundred. Fatwas given by most of them do not exceed one or a few. It is known that some of these fatwas are conveyance about a subject. In other words, some of them do not have a real fatwa. It is understood that the companions who do ijihad in real terms are limited. It was reported that about ten of them were intensely occupied with fatwa and ijihad. In this context, it should be easily stated that the majority of companions are far from the rank of ijihad. The same is true for the tābi'in and next generation. Considering the fact that not every one of the scholars in the mujtahid period is at the mujtahid level will be useful in terms of understanding the subject. In some studies on our subject of study in our country, the classification of Hanafis has generally been mentioned. Sometimes the classification of faqih jurists was mentioned. However, the classifications of Malikî and Hanbali faqihs were not mentioned. For this reason, the ranks of four sect mujtahids have been examined in our study. The first classification in the Hanafi sect is belong to the scholar Kemalpaşazâde. Ibn Abidîn and Ömer Nasuhi Bilmen recorded his classification as it is. In this respect, the classification recorded by Ibn Abidin and Bilmen was not mentioned separately.

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



Giriş

Çeşitli tanımları olmakla birlikte genellikle, *amelî şer'î konuda zannî bilgiye ulaşmak için büyük çaba harcanması*¹ şeklinde tanımlanan icihad ameliyesine mütekaddimûn zamanında ehliyet ve liyakat sahibi fakihler yoğun bir şekilde başvurmuştur. Bu fakihler müctehid ve müftü olarak nitelenmiştir.²

Değişen icihad tabakalarında fakihlerin şer'î-amelî konularda hüküm verme selahiyeti bulunmaktadır. Bu sebeple hüküm vermeye yetkili âlimlerin açıklığa kavuşması önem arz ertmektedir. Çünkü bu konuda ifrat ve tefrit olmak üzere iki yaklaşım, bilhassa günümüzde yaygınlık kazanmaya başlamıştır. İctihad kapısının kapandığı iddiasından hareketle icihad faaliyetinde bulunmayı fakih bir kişiliğe sahip âlimler için dahi imkânsız

¹ Tâceddîn Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fi 'ilmi usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 118.

² Zeynüddin İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 6/445; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 1/242; Muhammed Cemaleddin Kâsimî, *el-Fetvâ fi'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 54.

gören birinci görüş sahipleri ifrat örneği sergilemektedir. Özgürlük vb. saiklerden hareketle pek çok konuda olduğu gibi fıkıh ilmi hususunda da rahatça konuşabilme yetkisine sahip olduğunu zanneden kimi şahısların bu yetkiyi ilahiyat mezunu olmaya, hatta fikir özgürlüğüne indirgemesi ise tefrite örnek teşkil etmektedir.

Müctehidlerin tabakaları sadedinde genellikle son dönem kimi Hanefî fakihlerin tasfine rastlanmakta, fakat Türkiye'deki çalışmalarda diğer mezheplerin tasnifi göz ardı edilmektedir. Hanefî mezhebine bağlılığın gerek halk gerekse ilim ehli nazarında yaygın ve baskın olduğu ülkemizde bu anlaşılır bir durumdur. Fakat Hanefî mezhebi bağlamında sıkça zikredilen bu tasnifler ittifak edilen mutlak bir derece gibi algılandığında bazı sorunlar çıkabilmektedir. Şöyle ki; bir âlimin mezhepteki yeri tespit edilmeye çalışıldığında tanım ve tamlamaların veya tabakaların sayısı ve niteliğindeki farklılıklardan ötürü yanlış nitelermeler meydana gelmektedir. Örneğin; müctehid nitelmesi, özellikle de mutlak müctehid lafzına yüklenen anlam - aşağıda gelecek tartışmalarda açıkça görüleceği üzere- fakihler ve tabiatıyla mezhepler nazarında farklılık göstermektedir. Bu saikle biz mezheplere göre müctehidlerin tabakalarını ifade eden kavramları ilgili mezhep literatürüne uygun olarak tespit etmeye çalışacağız.

Müctehidlerin mertebelerine dair değerlendirmelere fûrû-i ve usûl-i fıkıh yanında fetva âdâbı ve çeşitli fikhî eserlerde rastlanmaktadır. Çalışmamıza kaynaklık eden bu eserler yanında bazı makale ve bildirilerin konumuzla doğrudan bağlantılı olduğu görülmektedir. Ahmet İnanır'ın "İbn Kemal'in Tabakatü'l-Fukahası ve Değerlendirilmesi" unvanlı yazısı, Abdulkadir Şener'in, "İslâm Hukukunda İctihad ve Taklid Problemi" başlıklı makalesi ve Hakkı Aydın'ın, "Kemaleddin İbn'i Hümâm'ın Müctehidler Arasındaki Yeri" adlı tebliğinde sadece Hanefîlerin taksimine temas edilmiştir. "Müctehidlerin Dereceleri" başlıklı yazı, çalışmamıza doğrudan benzerlik göstermektedir. Fakat söz konusu çalışmada Hanefî ve Şâfiîlerin taksimine çok kısa bir özet halinde değinilmiştir.

Dört mezhep fakihlerinin tasnifini konu edinen çalışmamız kapsam, kaynak, ulaşılan bulgu ve sonuçlar açısından zikri geçen çalışmalardan farklılık arz etmektedir. Bu itibarla kısmen boşluk olduğunu düşündüğümüz bu konuda çalışma yapmaya karar verdik.

A. Müctehidlerin Tabakaları Probleminin Arka Planı

Sahâbenin fakihleri, ümmetin imamlarının efendileri olarak nitelenmiştir. Nitekim Leys b. Sa'd'ın (ö. 175/791), *ulemâ, Muhammed'in (a.s.) ashâbıdır*, sözü buna matuftur. Kaynakların verdiği bilgilere göre az-çok

fetva veren sahabî sayısı en fazla yüz elliye ulaşmaktadır.³ Bu sahabîlerin ilmî yönden aynı seviyede olmadıkları aşîkardır. Zaten kaynaklarda bu sahabîler, üç grup halinde ele alınmıştır. Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mesûd, İbn Ömer, İbn Abbas, Zeyd b. Sâbit ve Hz. Âişe'den teşekkül eden birinci grup sahabînin her birinin fetvası birer büyük cilt kitaba denk gelmektedir. İçlerinde Hz. Ebû Bekir, Hz. Osman, Enes b. Mâlik ve Ebû Hüreyre'nin de bulunduğu ve orta derecede fetva verenler olarak nitelenen ikinci grup sahabîden nakledilen fetvalar birinci gruba nispetle daha azdır. Hayatlarında bir veya birkaç defa fetva verdikleri bilinen üçüncü grup sahabîler ise çoğunluğu temsil etmektedir. Ebu'd-Derdâ, Übey b. Kâ'b, Ebû Zer el-Gifârî, Ebû Ubeyde b. Cerrâh vb. pek çok sahâbenin bulunduğu bu grubun fetvalarının toplamı ancak bir cilt kitap boyutundadır.⁴

Sahâbe döneminde, ictihad şartları henüz teşekkül etmemiş olsa da bilgi, tecrübe ve güvenilirlik açısından onların hepsinin müctehid olması söz konusu olmamıştır. Diğer yandan kendisinden fetva sâdır olan ashâbın hepsinin dahi müctehid olduğunu söylemek güçtür. Bilhassa kendisinden bir veya birkaç fetva nakledilen üçüncü grubun fetva vermekten ziyade bildiği bir rivayeti veya fetvayı nakletmiş olması muhtemeldir. Nitekim fetva sayısı açısından ikinci grupta zikredilen Ebû Hüreyre'nin fetvalarının dahi inşâî yani gerçek bir fetva olmaktan ziyade rivayet olduğu yönündeki bilgi ve değerlendirmeler⁵ bu ihtimali güçlendirmektedir. Keza İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350), İbn Abbas ile Ebû Hüreyre'nin fetvalarının, tefsirinin ve istinbatının kıyaslanamayacağını, zira Ebû Hüreyre'nin tasarruflarının duyduğunu aktarmaktan ibâret olduğunu kaydetmesi⁶ bu minvalde değerlendirilmelidir.

Müctehidler ve sonraki dönemlerdeki fakihlerin de ilmî yönden aynı seviyede olmadıkları müsellemdir. Nitekim hicrî ikinci ve üçüncü asırdan itibaren müctehidlerden kimi mezhep imamı olarak telakki edilirken kimileri

³ Ebû Muhammed İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 5/92; Takıyyüddîn Makrîzî, *İmta'u'l-esmâ' bima li'n-nebiy mine'l-ahvâl ve'l-embvâl ve'l-hafede ve'l-meta'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 9/136.

⁴ Muhammed el-Cevziyye İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'n 'an Rabbi'l-âlemîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 1/10; Ebu'l-Fazl İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 1/89-90.

⁵ Rıdvan Yarba, *Sünnete Lafzî/Şeklî Yaklaşım İddiaları Bağlamında Ebû Hüreyre'nin Sünnet Anlayışı* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 157, 328; Rıdvan Yarba, "Tartışmalı Bazı Hadisleri ve Fetvaları Bağlamında Ebû Hüreyre'nin Fakîhliği Meselesi", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe III (Sahâbe ve Dirâyet İlimleri)*, (2018), 151-178.

⁶ Muhammed el-Cevziyye İbn Kayyim, *el-Vâbilü's-sayyib mine'l-kelimi't-tayyib*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1999), 59.

ise bu imamların öğrencisi, tabiatıyla müntesibi konumuna gelmiştir. Söz konusu fakihlerin ve sonrakilerin mezheplerine çeşitli alan ve kademelerde katkıları olmuştur. İlim ve tecrübe cihetinden aynı seviyede olmayan bu fakihleri bir müctehid tasnifinde sınırlamak kifayet etmemiş, böylelikle müctehidlerin tabakalarını tespit eden bir tasnif yapılması kaçınılmaz bir hal almıştır. Yeni fikhî meselelerde ictihada başvurulmasına rağmen zamanla taklidin yaygınlaşmış olması da bu durumu tetikleyen bir etken olmuştur.

Dördüncü hicrî asırdan sonra taklid döneminin yaygınlaştığı bilinmektedir. Buradan hareketle dördüncü asırla birlikte müctehidler devrinin son bulduğu şeklinde bir kanaat yaygınlaşmıştır.⁷ Tabiatıyla ilerleyen asırlarda müctehid âlimlerin bulunup bulunmayacağı hususunda tartışma varit olmuştur. Hakkında tartışma bulunan müctehidden kastın müstakil vasfını haiz olan fakihler olduğunu belirtmemiz gerekir.⁸ Bu noktada konuya açıklık getiren Suyûtî'nin (ö. 911/1505) değerlendirmesine temas etmek yerinde olacaktır. Suyûtî, içinde bulunduğu dönemde mutlak müctehid bulunmadığı şeklinde yanlış bir algı olduğunu dile getirir. Zira ona göre mutlak ve müstakil müctehid aynı şeyi ifade etmemektedir. Suyûtî, mutlak müctehidin, müstakil müctehid ehliyetine sahip olduğunu; fakat imamın usûlünü takip ettiği için müstakil olarak nitelendirilemeyeceğini belirterek mutlak ile müstakil müctehid arasında umum-husus ilişkisi olduğunu ifade eder. Buna göre her müstakil aynı zamanda mutlak müctehiddir, ancak her mutlak müctehid, müstakil müctehid değildir.⁹

Suyûtî'nin değerlendirmelerine genel olarak katılmakla birlikte - aşağıda daha detaylı bir şekilde görüleceği üzere- mutlak müctehid lafzıyla müstakil müctehidi niteleyen âlimler bulunduğunu belirtmek gerekir. Örneğin H. Yunus Apaydın, müstakil kasdıyla mutlak lafzını kullanmış, hakkında tartışma bulunan müctehid meselesi bağlamındaki soruna ilk olarak Gazzâlî'nin temas ettiğini kaydetmiştir.¹⁰ Dolayısıyla mutlak lafzını kullanan âlim nazarında hangi vasfın kastedildiğinin tespiti önem arz

⁷ Ahmed b. Abdurrahim ed-Dihlevî Şah Veliyyullah, *Hüccetullahi'l-bâliğa* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 2005), 1/260; Abdullah Kahraman, "Çağdaş Fakihler İctihad Kapısını Açabildi mi? (İctihad Teorisi ve Günümüzde İctihad)", *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009), 59.

⁸ Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 242.

⁹ Celâleddin Süyûtî, *er-Red ala men ahlede ile'l-ard ve cehile enne'l-ictihâde fi külli asrin fard* (Kahire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, ts.), 38-39. Ayrıca bk. Yusuf Karadâvî, *el-İctihâd fi's-şerî'ati'l-İslâmiyye ma'a nazarâti tahlîliyye fi'l-ictihâdi'l-mu'asır* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1996), 75; İsmail Narin, "Celâleddin es-Süyûtî'nin İctihad Anlayışı", *Usûl* 30 (2018), 99.

¹⁰ H. Yunus Apaydın, "Hanefî İctihad Teorisi ve Molla Hüsrev'in Bu Teoriyi Sunumu", *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu*, (2013), 270-271.

etmektedir. Diğer yandan mezhep imamını niteleyen mutlak veya müstakil kavramlarıyla kurucu imamın kastedildiği izahtan varestedir.¹¹

Hanbelîler her asırda müctehid olması gerektiğini savunmuştur. Cumhur ise müctehidler varlığını şart koşmamıştır.¹² Örneğin Gazzâlî artık müstakil müctehid bulunmadığını kaydetmiştir.¹³ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) kendi asrında müctehid bulunmadığını belirtmiş,¹⁴ İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) ise Şâfiî'den (ö. 204/820) sonra müctehid gelmediğini ifade etmiştir.¹⁵ Ayrıca Hanefîlerin de bu görüşte olduğu bilinmektedir. Yukarıdaki açıklama ışığında bu fakihlerin müstakil müctehidi kastettiği izahtan varestedir. Cumhur, görüşünü, “Allah, ilmi kullarından çekip çıkarmak suretiyle değil, ilim sahiplerini kabz etmek suretiyle alacaktır...”¹⁶ hadisine dayandırmıştır.¹⁷ Buna göre onlar, yeryüzünde mutlak müctehidin artık bulunmadığı görüşündedir.

İbnü's-Salâh'ın mezhep imamları devrini bizzat İmam Şâfiî asrıyla sonlandırması Ahmed b. Hanbelî (ö. 241/855) fakih olarak addetmediği şeklinde anlaşılabilir. Nitekim Taberî'nin (ö. 310/923) böyle bir tavır içinde olduğu bilinmektedir. *İhtilâfu'l-fukahâ* adlı eserinde onun görüşlerine yer vermemesi bu minvalde değerlendirilmiştir.¹⁸ Bu sebeple Hanbelîler'in zulmüne maruz kaldığı da nakledilmiştir.¹⁹

İbnü's-Salâh gibi düşünen âlimlerin görüşlerine katılmayan İbn Kayyim el-Cevziyye, müstakil müctehidler her asırda bulunabileceğini dile getirmiştir. Görüşünü, “Yüce Allah bu ümmet için her yüzyılın başında dinlerini

¹¹ Osman Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı -Hanefî Mezhebi Örneği-* (Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2018), 11.

¹² Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed Zerkeşî, *Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh* (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Suûni'l-İslâmiyye, 1992), 6/186; Muhammed b. Ali Mekkî, *Davâbitu'l-fetvâ* (İskenderiyye: Dâru'l-Furkân, 1418), 25.

¹³ Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-mezhebe* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1997), 7/291.

¹⁴ Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh*, thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 6/72.

¹⁵ Ebû Amr İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî* (Medine-Beyrut: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem-Âlemü'l-Kütübe, 1986), 93, 162-164.

¹⁶ Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahîh* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), “İlim”, 34; Ebu'l-Hüseyn Müslim, *Sahîhu Müslim* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991), “İlim”, 13.

¹⁷ Ebû Amr İbnü'l-Hâcib, *Münthehe's-sûl ve'l-emel fi 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 221; Allâl Muhammed Fâsî, *Makasidu's-şerîati'l-İslâmiyye ve mekârimuhâ* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 167.

¹⁸ İzzeddîn İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987-2003), 7/9; İmâdüddin İsmâil Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi târihi'l-beşer* (Kahire: el-Matba'atü'l-Huseyniyyeti'l-Mısıriyye, 1907), 2/71.

¹⁹ Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 2/551; Ebû Nasr Tâceddîn Abdulvehhâb b. Ali Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ* (Kahire: Dâru Hicr, 1992), 3/124.

yenileyecek bir âlim gönderir.”²⁰ hadisine dayandırmıştır. Keza Hz. Ali'nin, “Yeryüzü Allah'ın hüccetlerini kaim kılacak âlimlerden hali olamaz.” sözünü bu meyanda aktarmıştır.²¹

Hanbelî fakih İbn Hamdân (ö. 695/1295), gerekli şartları taşıması halinde müstakil müctehidin her asırda var olmasının mümkün olduğunu belirtir. Ona göre hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh ve Arapça gibi ilimlerin tedvin edilmiş olması bu müctehidler bulunmasını kolaylaştırmaktadır. Bunun önündeki tek engel, ilim talebelerinde istek ve azim konusundaki eksiklik, taklidle yetinme ve zorluğu bahane etme gibi beşerî zafiyetlerdir.²² Bu değerlendirmeyi olduğu gibi kaydeden Merdâvî, müteahhirün Hanbelî fakihler nezdinde İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) müstakil müctehidler arasında sayıldığını belirtir.²³ Abdulmuhsin et-Türkî bu ifadelerle itiraz etmemekle birlikte daha ihtiyatlı bir dil kullanarak İbn Teymiyye'nin müntesip müctehid olabileceğini dile getirir.²⁴

Leknevî (ö. 1886) mutlak müstakil lafzı kullanarak müctehidler devrinin dört mezhep imamıyla son bulduğunu söylemenin hata olduğunu belirtir. Ona göre icthad Allah'tan bir rahmet olup bu rahmet zaman, mekân ve şahıslarla sınırlı olamaz. Bir diğer ifadeyle rahmetin kesintiye uğraması düşünülemez. Nitekim dört mezhep imamından sonra Ebû Sevr (ö. 240/854), Buhârî (ö. 256/870), Dâvud ez-Zâhirî (ö. 270/884) ve tabakât kitaplarında geçen daha birçok fakih, müstakil müctehid cümlesinden sayılır.²⁵ Hayreddin Karaman da müctehidsiz bir asrın bulunmadığını ifade ederek²⁶ bu fikre destek verir.

Vakıa, genel olarak müstakil müctehidler devrinin son bulduğunu beyan eden cumhurun fikri yönünde şekillenmiştir. Zira realitede müctehidler devrinden hemen sonra müstakil icthad faaliyetleri neredeyse

²⁰ Süleyman b. el-Eş'as Ebû Dâvud, *es-Sünen* (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Melâhim”, 1; Ebu'l-Kâsım Süleyman Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat* (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995), 6/323; Hâkim en-Muhammed Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 4/567.

²¹ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'n*, 4/164.

²² Ahmed İbn Hamdân, *Sıfatu'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî* (Dımaşk: el-Mektebül-İslâmî, 1380), 17.

²³ Ebu'l-Hasan Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel* (Kahire: Matba'atü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1955-1956), 12/259.

²⁴ Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî, *el-Mezhebü'l-Hanbeliyye dirâse fi târihih ve semâtih ve eşhera a'lâmih ve müellefâtih* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2002), 1/381.

²⁵ Abdulhay Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebîr limen yutâlî'u'l-Câmi'a's-sagîr* (Pakistan: İdâratu'l-Kur'an, 1990), 16.

²⁶ Karaman, *Hukuk Tarihi*, 242.

sonlanmıştır.²⁷ Bu sebeple sonraki asırlarda müstakil müftü nitelemesini hak eden bir fakih yetişmemiştir, dense yanlış olmaz. Nitekim İbn Teymiyye'nin müstakil müctehid olduğu noktasında Hanbelîler arasında dahi fikir birliği bulunmaması, bu tespitimizi desteklemektedir. Fahrettin Atar'ın her asırda herhangi bir mezhebe intisap etmeksizin ictihad yapan fakihler olduğunu söylemesi değerli olmakla beraber bu fakihlerin kimler olduğuna işaret etmemesi²⁸ dolaylı da olsa cumhurun görüşünü destekler nitelik taşımaktadır.

Realiteye rağmen Hanbelîler ve onlara muvafakat eden âlimlerin savunduğu görüşün daha isabetli olduğunu düşünmekteyiz. Bu noktada İbn Hamdân'ın, müctehidlerin bulunmasının önündeki tek engelin beşerî zaafiyet olduğu yönündeki değerlendirmesine katıldığımızı ifade etmeliyiz. Onun değerlendirmesine müstakil müctehidin varlığını mümkün görmeyen fikrin zihinlerde yer etmiş olmasını ilave etmek gerekir. Kanaatimizce bu durum, diğer beşerî zaafılardan daha menfi bir tesir göstermiştir. Nitekim Şevkânî'nin (ö. 1250/1834), Allah'ın kolaylaştırdığı ilim ve anlayışa ulaşmayı imkânsız görenlerin müctehidin varlığına karşı çıktığı şeklindeki kaydı, bu tespitimize dayanaktır. Şevkânî'nin müctehidlerin varlığına delil olarak bilhassa Şâfiî fakihlerin cümlesinden zikrettiği İbn Abdüssâlam (ö. 660/1262), İbn Dakîkul'îd (ö. 702/1302) ve Irâkî (ö. 806/1404) gibi fakihlerin -aşağıda görüleceği üzere- müstakil değil mutlak müctehid vb. mertebelerde yer bulması dikkat çekicidir.²⁹ Şevkânî'nin bu fakihleri örnek vermesinde ictihadın sınırlanması fikrine olumsuz yaklaşmasının etkisi büyüktür. Bu itibarla ona göre mutlakten kasıt müstakil müctehiddir ve ondan başka bir tabaka bulunmaz.³⁰

Sonraki asırlarda müctehid âlimlerin gelmeyeceği fikri ictihad kapısının kapandığı düşüncesiyle doğrudan bağlantılıdır. Hicrî dördüncü asırla birlikte durağanlaşan müstakil ictihad faaliyetlerinin devam eden asırlarda yerini taklide bırakmaya başlaması ictihad kapısının kapandığı şeklinde bir fikrin oluşmasına yol açmıştır.³¹ İctihad kapısının kapandığı

²⁷ Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 23.

²⁸ Fahrettin Atar, "Fetva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/490.

²⁹ Muhammed b. Ali Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ilmi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999), 2/214.

³⁰ Bk. Nail Okuyucu, "Mezhebe Karşı İctihad: Şevkânî'nin İctihad Düşüncesi ve Mezhep Eleştirisi", *Dîvân* 15/28 (2010), 188.

³¹ Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad* (İstanbul: İFAV, 1996), 176; Wael b. Hallaq, "İctihad Kapısı Kapandı mı?", çev. Kamil-Enes Yelek-Eryılmaz, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 457.

şeklindeki kanaatin bizzat kendisinin salt bir icthad olması ve günümüzde icthada olan ihtiyacın her zamankinden fazla olması ve daha pek çok saikten hareketle bu iddianın tutarlı olmadığı söylenebilir.³²

Böyle bir iddiada bulunan âlimlerin -en azından çoğunun- ilmî faaliyetleri sonlandırma kasıtlarının olmadığını söylemek gerekir. Onların asıl kasıtlarının icthadî faaliyetler hususunda azami hassas davranmak veya müctehidler devrinin sonlandığını belirtmek olduğu düşünülebilir. Ayrıca siyasî baskılara veya bidatçı hareketlere karşı hukukun güvenliğini sağlama endişesi bulunduğu ifade edilebilir.³³ Çünkü aksi yöndeki bir düşünce ilmin ortadan kaldırılması anlamına gelir ki böyle bir durum kabul edilemez.³⁴ İctihad kapısı meselesi mutlak olan ve olmayan müctehid ayrımı bağlamında ele alındığında konu daha anlaşılır bir hal alacaktır.³⁵ Çeşitli aşamalarda icthad kapısının her daim açık olduğu, dahası selef fukahânın yaptığı gibi müstakil icthad yapmanın gerekliliği rahatlıkla ifade edilmelidir.³⁶ Son tahlilde bütün tabakalar açısından icthad kapısının kapalı olduğu şeklindeki kimi ifadelerin kabul edilebilir olmaktan uzak olduğunu belirtmeliyiz.

B. Mezheplere Göre Müctehidlerin Tabakaları

1. Hanefîler

Müctehidlerin tabakaları hususunda Hanefî âlimlerden sistematik anlamda taksimde bulunan ilk fakih, Kemalpaşazâde'dir (ö. 940/1534). Görebildiğimiz kadarıyla İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), Kemalpaşazâde'nin yaptığı taksimi -kısmî farklılıklar dışında- olduğu gibi kaydetmiştir. Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971) sadece bazı lafız değişiklikleri yapmakla yetinmiş, fakat muhteva hususunda ona bağlı kalmıştır. Bu itibarla İbn Âbidîn ve Bilmen'in zikrettiği tasnife ayrıca temas edilmeyecektir. Kemalpaşazâde'nin açıklamalarını kaydettiğimiz sırada farklı bir yön olması halinde onlara ve diğer araştırmacılara atıfta bulunulacaktır.³⁷ Kemalpaşazâde'nin tertibinden farklılık arz eden Leknevî ve Mercânî'nin (ö. 1889) tasniflerine ayrıca açıklık getirilecektir.

³² Faruk Beşer, *Bilgi Fıkıh ve İctihat* (İstanbul: Nûn Yayıncılık, 2007), 157.

³³ Vehbe Zuhaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 2/1085; Karaman, *Hukuk Tarihi*, 242.

³⁴ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'n*, 2/190-191.

³⁵ Apaydın, "Hanefî İctihad Teorisi", 271.

³⁶ Zuhaylî, *Usûlü'l-fikh*, 2/1086; Yusuf Karadâvî, *Şerî'atü'l-İslâm sâliha li't-tatbîk fî külli zamân ve mekân* (Kahire: Dâru's-Safva, 1993), 80.

³⁷ İbn Âbidîn'nin görüşündeki farklılıkların detayı için bk. Mustafa Ateş, "Taklid-İctihad Kavramları Bağlamında İbn Âbidîn'in Tabakâtü'l-Fukahâ'ya Dair Özgün Yaklaşımı", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 547-570.

Mezkûr âlimlerden önce -sistemik olmasa da- bazı Hanefî fakihlerin ifadelerinde mertebe fikri yer almaktadır. Kemalpaşazâde'den önce müctehidler, mutlak olan ve olmayan şeklinde ikili tasnife tabi tutuldukları şeklindeki kayıtlar bu tespiti desteklemektedir.³⁸ Örneğin; Abdulazîz el-Buhârî (ö. 730/1330), müctehidin ehliyet şartlarını sıraladıktan sonra bu vasıfların mutlak müctehid için şart koşulduğunu belirtir. Bazı hüküm ve meselelerde icthad yapanlarda ise şart koşulmadığını dile getirerek müctehidler dereceleri olduğunu ihsas ettirir.³⁹ Diğer bir ifadeyle mutlak olan ve olmayan müctehid ayırımına temas eder; ancak bu konuda tasnifte bulunmaz.

a. Kemalpaşazâde'nin Tasnifi

Kemalpaşazâde, müctehidler yedi tabakadan oluştuğunu belirtir ve onlara dair çeşitli açıklamalar yapar. Ayrıca her bir tabakayı temsil ettiğini düşündüğü kimi fakihlerin adını zikreder.

I- Dinde/Şer' de Müctehidler

Kemalpaşazâde, Ebu Hanife (ö. 150/767), Mâlik (ö. 179/795), Şafî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) vb. fakihlerin bu grupta yer aldığını belirtir. Onun ifadesine göre bu müctehidler usûl-i fikhın tesisinde aktif rol oynamıştır. Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas gibi şer'î delillerden fûrû ahkâmı istinbat etmiştir. Usûl ve fûrûda hiçbir fakihi taklid etmemiştir.⁴⁰ Kemalpaşazâde açıkça ifade etmese de Abdulkadir Şener, bu fakihlerin mutlak veya müstakil müctehid olarak nitelendiklerini belirtmiştir.⁴¹ Esasında müctehidleri genel olarak müstakil olan ve olmayan değil de mutlak olan ve olmayan şeklinde tasnif etmenin Hanefîlerin genel anlayışını yansıttığı ifade edilmiştir.⁴²

Dinde müctehidler hiçbir fakihi taklid etmedikleri şeklindeki bilgi genel anlamda doğru olmakla birlikte bir başka fakihi asla taklid etmedikleri gibi bir mananın tartışmaya açık olduğu görülmektedir. Zira çok sınırlı meselede de olsa fakih bir sahabînin bir başka sahabîyi taklid ettiği vaki

³⁸ Bilal Esen, *Hanefî Usul Eserlerinde İctihad Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 112.

³⁹ Alâeddîn Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 4/23.

⁴⁰ Kemalpaşazâde, *Tabakâtü'l-müctehidîn* (Kahire: Matba'atu'l-Cebelâvî, 1976), 13.

⁴¹ Abdulkadir Şener, "İslâm Hukukunda İctihad ve Taklid Problemi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/ (1981), 380. Ayrıca bk. Muhammed Yûsrî İbrâhim, *el-Fetvâ ehemmiyetuhâ, davâbituhâ, âsâruhâ* (Medine, 2007), 453.

⁴² Apaydın, "Hanefî İctihad Teorisi", 268.

olmuştur.⁴³ Buradan hareketle -sınırlı düzeyde de olsa- bu fakihlerin de bir başka fakihî taklid ettiği düşünülebilir.

II- Mezhepte Müctehidler

Kemalpaşazâde'nin ifadesine göre bu fakihler delillerden şer'î hüküm elde edebildiği halde Ebû Hanîfe'nin tespit ettiği kaideler üzerine hareket ederler. Fürûda ictihad ettiklerinden Ebû Hanîfe'ye muhalefet edebilirler, fakat kavâidu'l-usûlde onu taklid ederler.⁴⁴ Kemalpaşazâde, Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805) gibi fakihlerin bu grupta yer aldığını belirtir.⁴⁵ İmamın usûlü üzere hareket etmeyi İbn Âbidîn de taklid olarak niteler.⁴⁶

III- Meselede Müctehidler

Kemalpaşazâde, imamdan hakkında herhangi bir hüküm nakledilmeyen bir meselede ictihad yapmaya kadir olan fakihleri meselede müctehid olarak niteler. Onun kaydına göre Hassâf (ö. 261/875), Tahâvî (ö. 321/933), Kerhi (ö. 340/952), Halvânî (ö. 452/1060), Pezdevî (ö. 482/1089), Serahsî (ö. 483/1090) ve Kâdihân (ö. 592/1196) gibi birçok fakih bu grupta yer alır. Bu âlimler ne usûlde ne de fürûda Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmezler. Yeni hâdiselerde yalnız onun koyduğu usûl üzere ictihad yaparlar.⁴⁷ Kemalpaşazâde açıkça ifade etmese de bu fakihlerin usûlde ve fürûda Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmemeleri, mukallid olmaları gibi bir sonuç doğurur. Zira Kemalpaşazâde'nin yukarıda geçen ve imamın usûlünü takip ettiklerinden ötürü Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'i mukallid sayan fikri bunu gerektirir. Anlaşıldığı kadarıyla Kemalpaşazâde nazarında bu fakihlere müctehid vasfını kazandıran haslet meselede de olsa ictihad faaliyetinde bulunmuş olmalarıdır.

IV- Tahrîc Ashabı

Kemalpaşazâde'nin kaydettiğine göre Cessâs (ö. 370/981) gibi mukallid olan fakihler bu grupta yer alır. Bunlar, imamlardan iki veche ihtimali bulunan veya mübhem olan hükümleri açıklamaya kadirdir. Kemalpaşazâde'nin açıkça ifade ettiğine göre tahrîciden kastı yeni bir hüküm

⁴³ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakka'in*, 2/165, 167.

⁴⁴ Kavâidu'l-usûl kavramı için bk. H. Yunus Apaydın, "Kemalpaşazâde'nin 'Tabakâtul'l-Fukahâ'sı Neyi Anlatıyor?", *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl Sempozyum Tebliğleri*, ed. Ekrem Demirli vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 104; Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı*, 156-204.

⁴⁵ Kemalpaşazâde, *Tabakât*, 13.

⁴⁶ Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâil İbn Abidîn* (b.y.: Dâr Saadet, ts.), 1/11.

⁴⁷ Kemalpaşazâde, *Tabakât*, 14.

çıkarmak değil, mevcut görüşleri açıklayarak ortaya koymaktır. Nitekim ona göre Kerhî (ö. 340/952) veya Cessâs tahrîc yaptı, denildiğinde bu kastedilir.⁴⁸ Kemalpaşazâde'nin bu değerlendirmesi esasında Hanefilerin genel tahrîc anlayışını yansıtmaktadır.⁴⁹

Bilmen, Kemalpaşazâde'nin aksine tahrîc ashâbı âlimler için mukallid ifadesi kullanmaktan kaçınır. Zira ona göre tahrîc ehli, yeni meselelerin hükümlerini mezhebin usûlünü dikkate alarak hükme bağlar. Buna göre Bilmen nazarında tahrîce yüklenen anlamın yaygın icthad faaliyeti olduğu görülmektedir. Zaten bizzat kendisi de bu âlimlerin mezhepte müctehid olarak da nitelendirildiklerini belirtir.⁵⁰ Kemalpaşazâde'nin tasnifine değinen Ebû Zehra'nın, bu ilk dört grubun müctehid olduğunu, diğer üç grubun mukallidlerden oluştuğunu belirtmesi⁵¹ de bu minvaldedir.

V- Tercîh Ashabı

Kemalpaşazâde, Kudûrî (ö. 428/1037) vb. âlimlerin tercîh ashabından olduğunu belirterek onların mukallid olduklarını zikreder. Onun kaydına göre bu fakihler muhtelif görüşler içinden en esah veya kıyasa en uygun görüşü diğerlerine tercih etmektedirler.⁵² Bilmen, Mergînânî (ö. 593/1197) ve İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) da tercîh ashabından olduğunu dile getirir.⁵³ İbnü'l-Hümâm'ın hiçbir tabakada zikredilmediği bilgisini paylaşan Hakkı Aydın, Bilmen'in ifadesine muvafakat eder.⁵⁴ Zikri geçen üç âlime atıfta bulunan Osman Keskiöğlü, bunların üçüncü tabaka olan meselede müctehid âlimlerden sayıldığı şeklinde bir görüş zikreder. Ona göre bu âlimlerin eserlerindeki inceleme ve araştırmalar bu görüşü desteklemektedir.⁵⁵ Keza Cessâs'ın dördüncü değil de en azından üçüncü tabakada olmasını gerekli gören görüş buna matuftur.⁵⁶

VI- Temyiz Ashabı

Kemalpaşazâde'nin ifadesine göre mukallid olan temyiz ehli, mezhepteki güçlü ile zayıf görüşü, zâhiru'r-rivâye ile nâdiru'r-rivâyeyi

⁴⁸ Kemalpaşazâde, *Tabakât*, 14.

⁴⁹ Bk. Esen, *İctihad Teorisi*, 84.

⁵⁰ Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, 1/314.

⁵¹ Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü'l-fıkıh* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 389.

⁵² Kemalpaşazâde, *Tabakât*, 14.

⁵³ Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, 1/314.

⁵⁴ Hakkı Aydın, "Kemaleddin İbn-i Hümâm'ın Müctehidler Arasındaki Yeri", *Kemaleddin İbn-i Hümâm'ın Hayatı, Eserleri ve İlmi Kişiliği Sempozyum Tebliğleri*, (Sivas: Kemaleddin İbn-i Hümam Vakfı Yayınlar 1993), 39.

⁵⁵ Osman Keskiöğlü, "Müctehidler Dereceleri", *Diyanet İlmi Dergi* 6/9-10 (1967), 234.

⁵⁶ Hayreddin Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 2/581.

tercihte bulunmaksızın sadece birbirinden ayırma kabiliyetini haizdir. Mevsilî (ö. 683/1284), İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295), Ebu'l-Berekât en-Neseffî (ö. 710/1310) ve Vikâye müellifi bu kabilden sayılır. Kemalpaşazâde onların merdûd ve zayıf bir rivayet nakletmediğini söyler.⁵⁷

VII- Mukallidler

Kemalpaşazâde bu grubun, zikredilen şartlardan hiçbirini taşımadığını ifade eder. Ona göre bu zatlar zayıf ile şişmanı; sağ ile solu ayıramayacak derecede temyizden yoksundur. Onların misali geceleyin odun toplayanın misali gibidir ki onlar ne bulurlarsa kitaplarına doldururlar. Onları kınayan Kemalpaşazâde'nin nitelemeleri oldukça ağırdır.⁵⁸ Kemalpaşazâde'nin cümlelerini olduğu gibi aktaran İbn Âbidîn, kendisinin bu grupta olduğunu dile getirir.⁵⁹

Kemalpaşazâde'nin taksimi bazı tartışmaları beraberinde getirir. Hanefîler açısından ilk sistemli tertip olması yönünden kıymetli olduğunu düşündüğümüz bu taksimin bazı kusurlar barındırdığı belirtilir. Bu kusurlar, tabakaların hazırlanmasında ve her bir tabakayı temsil ettiği düşünülen fakihlerin zikredilmesinde özensiz davranılması şeklinde özetlenebilir.⁶⁰ Örneğin; Mercânî, Kemalpaşazâde'nin taksimini ruhsuz ve manasız olarak niteler. Zira ona göre seleften hiçbir âlim böyle bir tasnifte bulunmamaktadır. Kemalpaşazâde'den sonra bu tasnifi benimseyenler de delil olmaksızın buna tutunmaktadır.⁶¹

İlk üç madde açısından bu kusurların diğer birçok tasnifte görülebilecek türden olması yadırganacak bir durum olmadığını göstermektedir. Diğer yandan ilk üç grubun ayırıcı sıfatlarının açık bir şekilde izah edilmesi meziyet olarak nitelenebilir.⁶² Kemalpaşazâde'nin, yedinci grup mukallidler için zayıf ile şişmanı; sağ ile solu ayıramayacak derecede temyizden yoksun vb. ifadeler kullanmasının sorun teşkil ettiği kanaatindeyiz. Şöyle ki; onun taksimine muvafakat eden Ömer Nasuhi Bilmen'in hicrî sekizinci yüzyıldan sonraki Henefî âlimlerin bu grupta

⁵⁷ Kemalpaşazâde, *Tabakât*, 15.

⁵⁸ Kemalpaşazâde, *Tabakât*, 15.

⁵⁹ Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'alâ'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 1/173.

⁶⁰ Ahmet İnanır, "İbn Kemal'in Tabakatü'l-Fukahası ve Değerlendirilmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi* 37 (2012), 77-81; Karaman, *Günün Meseleleri*, 2/581.

⁶¹ Şihabeddin Hârûn el-Kazanî Mercânî, *Nâzûratu'l-hak fî farziyyeti'l-'işâ' ve in lem yegibi'ş-şafak* (İstanbul-Amman: Dâru'l-Hikme-Dâru'l-Feth, 2012), 192.

⁶² Apaydın, "Kemalpaşazâde'nin 'Tabakâtul'l-Fukahâ'sı Neyi Anlatıyor?", 102.

olduğunu belirtmesi,⁶³ Keskiöğlü'nun bunların fakih olarak dahi nitelendirilemeyeceğini söylemesi⁶⁴ Kemalpaşazâde ve İbn Âbidîn'i hatta bizzat Bilmen'in kendisini taklid ashabına dâhil ederek bu ifadelerin muhatabı yapmaktadır. Zaten bu noktada İbn Âbidîn'in kendisini bu gruptan addettiği şeklinde açık beyanı yukarıda geçmişti. Aslında İbn Âbidîn'in tavrı *biz müctehid değiliz, zira bizim yaptığımız ictihad değil, fetva vermektir* sözünü⁶⁵ serdeden Osmanlı ulemâsının genel tavrını yansıtmaktadır. Şöyle ki; İbn Âbidîn'in tevazu sebebiyle kendisini mukallid sınıfından saydığı düşünülse bile tasnifin bu açıdan pek çok fakihi zan altında bıraktığı açıktır. Bu noktada müşahade ettiğimiz, *son dönem büyük Hanefî âlimi olan İbn Âbidîn dahi kendisini son mertebede görmüşken biz de kim oluyoruz da dini konularda fetva veriyoruz*, gibi bir söylemle müctehid vasfına sahip olan âlimler ictihad faaliyetinden ötürü töhmet altına alınmakta, bu da güvensiz bir atmosfer oluşmasına neden olmaktadır. Böyle bir tavır, ehil olanların değil de kifayetsiz insanların dini, bilhassa fikhî konularda söz sahibi olmasına, neticede hak ve bâtılın birbirine karışmasına sebebiyet verebilir. Kanaatimizce pek çok eserde büyük bir âlim olarak nitelenen⁶⁶ İbn Âbidîn'in mukallid sınıfında olmayacağı aşikardır.

b. Leknevî'nin Tasnifi

Leknevî'nin tasnifine göre müctehidler, *mutlak müstakil müctehid*, *mutlak müntesip müctehid* ve *mezhepte müctehid* şeklinde üç grupta toplanmaktadır.

I- Mutlak Müstakil Müctehid

Mezhep imamlarının bu grupta olduğunu ifade eden Leknevî, mutlak müstakil müctehidin fakih bir kişiliğe, sağlam bir zihne, sahih bir tasarrufa, istinbat kabiliyetine, teyakkuza ve delilleri bilecek bir yeteneğe sahip olması yanında fikhin ana meselelerine hâkim olmasını gerekli görür.⁶⁷

II- Mutlak Müntesip Müctehid

Leknevî, mutlak müntesip müctehidin ictihad şartlarına ve salahiyetine sahip olduğundan görüş ve delilde imamı taklid etmediğini, sadece ictihad etmede hocasının yöntemine intisap ettiğini belirtir. Görüldüğü üzere bu fakihler için usûl açısından mukallid değil müntesip

⁶³ Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, 1/314.

⁶⁴ Keskiöğlü, "Müctehidlerin Dereceleri", 234.

⁶⁵ Süleyman Kaya, "Osmanlı Fetvası Üzerine", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/22 (2013), 84.

⁶⁶ Akyüz Vecdi, *Hayatın İçinden Fıkıh* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999), 188.

⁶⁷ Leknevî, *en-Nâfi'*, 14.

nitelemesini kullanır. Hanefîlerden sadece Ebû Yusuf ve Muhammed'i zikrederken Şâfiîlerden İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), Nevevî (ö. 676/1277), İbn Dakîkul'îd (ö. 702/1302), Takıyyüddîn es-Sübkî (ö. 756/1355), Tâceddîn es-Sübkî (ö. 771/1370) ve Süyûtî (ö. 911/1505) gibi birçok fakihin bu mertebeye ulaştığını dile getirir.⁶⁸ Leknevî'nin böyle bir tasarrufta bulunmasında kendisinin güçlü hadisçi kişiliğinin etkin olduğu düşünülebilir. Zira zikri geçen Şâfiî fakihlerin çoğu muhaddis yönü güçlü şahsiyetlerdir.

III- Mezhepte Müctehid

Leknevî mezhepte müctehidin, imamın görüşleri açısından mukayyed, usûl ve delil açısından müstakil olduğunu belirtir. Öte yandan delil konusunda imamın usûlünü aşamayacağını dile getirir. Onun ifadelerine göre icthad ehliyeti hususunda hadis vb. konulardaki eksiklerinden ötürü imamını taklid eder.⁶⁹

Leknevî'nin tasnifi sistematik ve kabul edilebilir olmakla birlikte mutlak müntesip müctehid bağlamında Ebû Yusuf ve Muhammed'i Süyûtî'ye kadar birçok âlimle aynı mertebede zikretmiş olması isabetli bir yaklaşım değildir. Çünkü Ebû Yusuf ve Muhammed hakkında müstakil müctehid tartışması yapılmış, nitekim kimi âlimler onları müstakil müctehid addetmiştir. Buna karşılık zikredilen fakihler hakkında böyle bir tartışma Şâfiîler arasında dahi vaki olmamıştır.

c. Mercânî'nin Tasnifi

Hanefî fakihlerden müctehidlere dair taksimde bulunan bir başka fakih ise Mercânî'dir. Onun tasnifine göre müctehidler mutlak ve mezhepte müctehid olmak üzere iki kısma ayrılır.

I- Mutlak Müctehid

Mercânî, bu fakihlerin fıkhıta tam bir melekeye, uyanıklığa, basirete ve delillerden müstakil olarak hüküm çıkarma kabiliyetine sahip olduklarını dile getirir. Ona göre Ebû Hanîfe yanında Ebû Yusuf, Muhammed ve Züfer (ö. 158/775) de mutlak müctehiddir. Yine mezhep imamları yanında Evzâî (ö. 157/774) ve Sevrî (ö. 161/778) de bu tabakada yer alır.⁷⁰

II- İmamın Mezhebinde Müctehid

Mercânî, imamın mezhebinden kastın imamın usûl, delil ve aslî görüşleri olduğunu, bu mertebede bulunan müctehidler bunlardan

⁶⁸ Leknevî, *en-Nâfi'*, 14, 16.

⁶⁹ Leknevî, *en-Nâfi'*, 14, 17.

⁷⁰ Mercânî, *Nâzûratu'l-hak*, 190.

harekatle ferî hükümler istinbat ettiklerini dile getirir. Ona göre bu fakihler mutlak müctehid derecesine ulaşmasa da mukallid de sayılmazlar. Zira onlar usûl ilminde nazar, istidlal ve basîret sahibidirler. Fıkıhta ise kâmil bir tecrübeleri bulunmaktadır. Aynı şekilde ilimde yüksek bir mertebeye, fakih bir kişiliğe, uyanık bir fikre, cerh ve tadil kudretine ve sahih ve zayıf birbirinden ayırma meziyetine de sahiptirler. Mercânî, bu âlimlerin mezhebi hıfz ve müdafaa ederek şüpheleri def ettiklerini, meseleleri ihtisar ederek onlara delil getirdiklerini, böylelikle tahrîcde bulunarak fetva verdiklerini kaydeder. Mercânî'nin mutlak müctehidler dışındaki fakihlerin hepsini, bu ikinci tabakada gördüğü söylenemez. Zira kendisi de bu fakihler dışında kalan, rivayette sika ve zayıf; fıkıh ve dirayette kâmil ve kâsır şeklinde ilmî açıdan çeşitli âlimler olduğunu belirtir.⁷¹

Zikri geçen üç tasnif açısından Ebû Yusuf,⁷² Muhammed ve Züfer gibi fakihlerin ilmî tabakası da tartışma konusu olmuştur. Yukarıda da geçtiği üzere Kemalpaşazâde ve Leknevî bu fakihleri ikinci tabakada saymış, Mercânî ise ilk sıraya yerleştirmiştir. Diğer mezheplerin tasniflerine değindiğimiz sırada görüleceği üzere söz konusu tartışma Hanefilerle sınırlı kalmamıştır. Kemalpaşazâde ve Leknevî'nin fikri arasında farklılık olduğunu belirtmek gerekir. Kemalpaşazâde bu fakihleri mezhepte müctehid olarak isimlendirerek onları usûl açısından mukallid saymış; Leknevî ise mutlak müntesip müctehid olarak niteleyerek mukallid lafzını kullanmaktan imtina etmiştir. Kemalpaşazâde'nin kullanımı ıstilahî açıdan sorun teşkil etmese de Leknevî'nin nitelemesinin daha isabetli olduğu kanaatindeyiz.

Ebû Zehra, Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve Züfer'in, Ebû Hanîfe'nin ictihad usûlünü takip etmesinden ötürü mukallid olarak nitelenmesinin tartışmaya açık olduğunu belirtmiştir. Ona göre Ebû Hanîfe, beyyine ve istidlal konusunda görüşlerinden çokça istifade ettiği İbrâhim en-Nehâî (ö. 96/714) ve Hammâd'a (ö. 120/738) muvafakat etmiş, buna rağmen mukallid olarak nitelenmemiştir. Kaldı ki; öğrencileri yeri geldiğinde ictihad yönteminde Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmişlerdir. Bu sebeple Ebû Zehra, bu fakihlerin usûl açısından da müstakil müctehid sayılmaları gerektiğini dile getirmiştir.⁷³ Onun değerlendirmesini zikreden Karadâvî, bu görüşün kabul edilebilir nitelikte olduğunu ifade etmiştir. Karadâvî'ye göre Ebû Yusuf ve İmam Muhammed yanında diğer mezheplerde onlara denk bütün fakihlerin müstakil müctehid sayılmaları mümkündür. Bununla birlikte söz konusu

⁷¹ Mercânî, *Nâzûratu'l-hak*, 190.

⁷² Ebû Yusuf hakkında bk. Ahmet Özdemir, "İmam Ebû Yûsuf'un Fukahâ Tabakâtındaki Yeri", *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/3 (2013), 495-503.

⁷³ Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh*, 390.

fakihlerin müstakil değil de mutlak müntesip olarak nitelenmesinin ıstılahı açıdan bir isimlendirme olduğunu belirterek bunun sorun teşkil etmeyeceğini kaydetmiştir.⁷⁴

Bu fakihlerin yer yer imamlarına muhalefet etmelerine rağmen kendi mezheplerinde fakih olarak zikredilmeleri ve şöhret bulmaları, ennihayetinde tabakât kitaplarında bu şekilde yer almaları onları müntesip kıldığından müntesip müctehid nitelemesini beraberinde getirmiştir. Ayrıca kendilerinin, bilhassa Ebû Yusuf'un *ashâb-ı Ebî Hanîfe* şeklindeki sığata karşı çıkmamış olması bu fikri destekler bir nitelik taşımıştır.⁷⁵ Bu değerlendirmeler ışığında söz konusu fakihler için icthad yöntemi yani usûl açısından mukallid nitelemesi kullanmanın isabetli olmadığı söylenebilir.⁷⁶ Son tahlilde Ebû Yusuf, Muhammed ve Züfer için ikinci merteye olsa dahi mezhepte müctehid değil de mutlak müntesip müctehid vasfını kullanmak tercihe şayandır.

2. Mâlikîler

Görebildiğimiz kadarıyla Mâlikî mezhebinde müctehidlerin derecelerine ilişkin ilk değerlendirmeyi *el-Müfhim* müellifi Kurtubî (ö. 656/1258) yapmıştır. Ayrıca Sâvî (ö. 1241/1825) de tasnifte bulunmuştur.

a. Kurtubî'nin Tasnifi

Kurtubî'nin tasnifine göre müctehidler mutlak ve mezhepte müctehid olmak üzere iki kısma ayrılır.

I- Mutlak Müctehid

Mutlak müctehidin, şer'î ahkâmı delillerden müstakil olarak istinbat ettiğini belirten Kurtubî, kendi zamanında artık mutlak müctehid bulunmadığını belirtir.

II- Mezhepte Müctehid

İçinde bulunduğu sırada adâlet sahibi kadıların bu mertebeye olduğunu dile getiren Kurtubî, bu fakihlerin imamın usûl ve delillerini uygulayarak hakkında görüş bilinmeyen meselelerde bu minvalde hüküm verdiklerini zikreder.⁷⁷

Detaylı bir değerlendirmede bulunmayan Kurtubî'nin tasnifinin

⁷⁴ Karadâvî, *el-İctihâd*, 76. Ayrıca bk. Şener, "İctihad ve Taklid Problemi", 380.

⁷⁵ Ferhat Koca, "Hanefi Mezhebinde Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf ve Muhammed Arasındaki Hukuki Görüş Farklılıkları", *EKEV Akademi Dergisi* 8/18 (2004), 147.

⁷⁶ Zuhaylî, *Usûlü'l-fikh*, 2/1080; Nâdiye Şerif Ömerî, *el-İctihâd fî'l-İslâm asluhû, ahkâmuhû, âfâkuhû* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 178.

⁷⁷ Ahmed b. Ömer Kurtubî, *el-Müfhim li-mâ eşkele min Telhîsi kitâbi Müslim* (Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1996), 5/168.

yeterince açıklayıcı olmadığı görülmektedir. Kurtubî'nin muhaddis bir kişiliğe sahip olması ve bu tasnife hadis eserinde değinmesi bu durumun sebebi olarak görülebilir.

b. Sâvî'nin Tasnifi

Sâvî, müctehidleri *mutlak müctehid*, *mezhepte müctehid* ve *fetvada müctehid* şeklinde üçe ayırmıştır. Ona göre sahâbe ve dört mezhep imamı mutlak müctehid, mezhepte delil ikame eden İbnü'l-Kâsım (ö. 191/806) ve Eşheb el-Kaysî (ö. 204/820) gibi fakihler mezhepte müctehid; fetvada müctehid ise tercih ehli müctehiddir.⁷⁸

Mâlikî fakihlerin konuya ilişkin değerlendirmeleri sınırlı düzeyde olmuştur. Bununla birlikte Sâvî'nin mezhep imamları mertebesinde sahâbeyi de işaret etmesi kayda değerdir. Her ne kadar belirli sayıda sahâbî -yukarıda da ifade edildiği gibi- ictihad ve iftâ açısından ehil olsa da genelde bu husus diğer tasniflerde rastlanmayan bir durumdur. Sâvî'nin taklid ehlini müctehid mertebesinde zikretme ihtiyacı hissetmemesi de bir diğer dikkat çekici husustur.

3. Şâfiîler

Şâfiî mezhebinde müctehidlerin tabakalarına dair ilk tasnif yapan âlim, İbnü's-Salâh'tır. Bu konuda ondan istifade ettiğini açıkça belirten Nevevî, onun tasnifini ve açıklamalarını neredeyse olduğu gibi benimsemiştir.⁷⁹ İbnü's-Salâh'ın tasnifini olduğu gibi alan bir diğer âlim Suyûtî'dir.⁸⁰ Yalnız Suyûtî, İbnü's-Salâh'a değil de Nevevî'ye atıfta bulunmuştur. Bu sebeple ayrıca Nevevî ve Suyûtî'nin tasnifine temas edilmeyecek, sadece İbnü's-Salâh'ın tasnifiyle yetinilecektir.

a. İbnü's-Salâh'ın Tasnifi

Ona göre müctehid, esasında müstakil olan ve olmayan şeklinde iki kısma ayrılır.⁸¹

I- Müstakil Müftü/Müctehid

İbnü's-Salâh'ın kaydına göre müstakil müctehid, şer'î ahkâmın delilleri olan Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyası ayrıca onlarla ilgili tafsilatı bilmelidir. Bunların yanında usûl-i fikhî, Kur'an ve hadis ilimlerini, nâsîh ve mensûh ilmini, nahiv ve lügatı bilmelidir. Âlimlerin ihtilaf ve ittifak ettiği konulara -

⁷⁸ Ahmed b. Muhammed Sâvî, *Bulğatu's-sâlik li-akrebi'l-mesâlik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 4/70.

⁷⁹ Ebû Zekeriyâ Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Mısır: İdâretü't-Tıbbâ'ati'l-Müniriyye, ts.), 1/42-44.

⁸⁰ Suyûtî, *er-Red*, 39-43.

⁸¹ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 86.

hüküm çıkarmaya yetecek ölçüde- vakıf olmalıdır. Tabi olarak fıkhnın ana konularına ve fūrū meselelere de hâkim olmalıdır. İbnü's-Salâh, zikrettiği bu vasıfları haiz olan bir fakihin mutlak müstakil müftü olduğunu, ayrıca müstakil müctehid olarak isimlendirildiğini belirtir. Ona göre bu fakihler şer'î ahkâmı şer'î delillerden çıkarırken herhangi bir taklid ve mezhep kaydı olmaksızın hareket ederler.⁸²

II- Gayr-i Müstakil Müctehid

İbnü's-Salâh uzun zamandan beri mutlak müstakil müctehid bulunmadığından fetva/ictihad işinin müntesip müctehidlere kaldığını dile getirir. Bu çerçevede gayr-i müstakil müctehidin dört hali olduğunu belirtir ki bunlar şu şekildedir:⁸³

Müntesip Müctehid

İbnü's-Salâh'a göre aslında müntesip müctehid, müstakil müctehid'in sahip olduğu bilgi birikiminin tamamına sahiptir. Bu müctehidleri müntesip kılan şey taklid değil, mezhep imamının usûl yöntemini takip etmeleri ve mezhebe davette bulunmalarıdır.⁸⁴ İbnü's-Salâh, Ebû Yusuf, Muhammed; Müzenî (ö. 264/878) ve İbn Süreyc'in (ö. 306/918) müstakil müctehid mi yoksa müntesip mi oldukları konusunda Hanefî ve Şâfiî âlimler arasında görüş ayrılığı bulunduğunu belirtir. Bu fakihlerin, fıkhnın bir dalında müstakil sayılmalarında herhangi bir itirazı olmadığını söyler, dahası bütün alanlarda da müstakil sayılmalarının mümkün olduğunu dile getirir. Her halükârda müntesip müftülerin verdiği fetvaların, müstakilin fetvalarına denk olduğunu ifade eder. İfadelerinden hareketle, müntesip müctehid için *mezhepte müctehid* tamlamasını kullandığı söylenebilir.⁸⁵

Mukayyed Müctehid

İbnü's-Salâh, onları *ashabu'l-vucûh* olarak da niteler. Ona göre, tahrîc ehli olarak da nitelenen bu müctehidler neredeyse müstakil müctehidin bildiği bütün bilgilere vakıftır, ancak onların bazı alanlarda bilgileri yetersiz olabilir. İbnü's-Salâh, yetersizliğin kendini daha çok hadis ilmi ve Arap dilinde gösterdiğini belirtir. Bu müctehidler mezhep imamlarının delil ve usûllerini aşmadıklarını, yer yer taklidde de bulduklarını dile getirir. İbnü's-Salâh, Şâfiî fakihlerin çoğunluğunun bu grupta yer aldığını söyler.⁸⁶ Ona göre *ashabu'l-vucûhtan* olduğu halde kimi âlimler bazı meselelerde

⁸² İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 86-87.

⁸³ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 91.

⁸⁴ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 91-92.

⁸⁵ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 93-94.

⁸⁶ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 94-95.

müstakil müctehid gibi ictihadda bulunabilir. Bu sebeple onların imamdan görüş gelmeyen yeni meselelerde fetva vermesi caizdir ve bununla amel edilir.⁸⁷

Fakihu'n-Nefs

İbnü's-Salâh, üçüncü sırada zikrettiği müctehidler fakihu'n-nefs/fakih bir kişiliğe sahip olan şekilde niteler. Onun ifadesine göre bunlar ashabu'l-vucûh mertebesine ulaşmamıştır. İmamın delillerini bilir, görüşlerini ise ezberlerler. Yalnız mezhebin bütün görüşlerine vakıf değildirlere, keza usûl-i fıkihta da yetersizlerdir. Onlardan kimileri ictihad ehliyetinden yoksun olduğundan tahrîc yapamaz, sadece tercihte bulunabilir. İbnü's-Salâh, beşinci asrın sonlarına kadar ki müteahhirûn âlimlerin çoğunluğunun bu grupta yer aldığını belirtir. Çeşitli görüşleri derleyen, tercih eden ve yazarların bu fakihler olduğunu zikreder. Onların ictihadlarının neredeyse ashabu'l-vucûh görüşleri kadar yaygınlık kazandığını ifade eder.⁸⁸ Bunda görüşleri tedvin ve tercih etmelerinin etkisi yadsınamaz bir gerçektir.

Mezhebin Görüşlerini Ezberleyenler

İbnü's-Salâh, dördüncü tabakadaki fakihlerin mezhebin görüşlerini ezberlediğini, açık ve kapalı meseleleri kavradığını, fakat delil kullanmakta nakıs/yetersiz olduğunu belirtir. Onların nakillerine itibar edilmekle birlikte bu âlimlerin açık bir şekilde olmasa da mukallid olduklarını ihsas ettirir.⁸⁹ Bu nedenle bu mertebedeki âlimler gerçek müctehid sayılamaz.⁹⁰

İbnü's-Salâh toplamda beş sınıf olarak nitelediği bu müctehidlerin muhtelif şartlar taşıdıklarını, son grubun ise genellikle bu şartlardan yoksun olduğunu belirtir.⁹¹ Anlaşıldığı kadarıyla İbnü's-Salâh, müctehid lafzını ilk üç grup için hakiki manada kullanır. Son tabaka hariç hiçbir tabakadaki fakih mukallid olarak nitelememesi bu noktada dikkate değerdir.

Görebildiğimiz kadarıyla İbnü's-Salâh'ın tertibi yaygınlık kazanarak bilhassa Şâfiî âlimler tarafından hüsnü kabul görmüştür. Diğer mezhepler açısından bakıldığında da onun bu konuda öne geçtiği rahatlıkla söylenebilir. Değerlendirmelerinin sistematik ve detaylı olmasının bunda etkili olduğu görülmektedir. Örneğin mukayyed olmasına rağmen kimi âlimlerin bazı meselelerde müstakil müctehid gibi ictihad yaptığını söylemesi bunun misalidir. Öte yandan kaydettiği her bir tabaka için fakih zikretmemesi

⁸⁷ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 96.

⁸⁸ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 98.

⁸⁹ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 99.

⁹⁰ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 103.

⁹¹ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 101.

eksiklik olarak görülebilir.

4. Hanbelîler

Hanbelî mezhebinden konuya dair değerlendirme yapan birkaç âlim bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu âlimler arasında İbn Hamdân, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, Merdâvî (ö. 885/1480) ve Abdulmuhsin et-Türkî yer almaktadır. Sistematik olarak ilk tertipte bulunan fakih İbn Hamdân olup Merdâvî ve Abdulmuhsin et-Türkî'nin, onun tasnifini büyük oranda benimsediği görülmektedir. Bu sebeple onların tasnifini ayrıca kaydetmek gerekli görülmedi. Keza İbn Teymiyye'nin tasnifine de açıklık getirme ihtiyacı hissedilmedi. Zira o, İbnü's-Salâh'ın tasnifini *el-Müsevvede*'ye olduğu gibi almış ve ona herhangi bir katkı veya eleştiride bulunmamıştır.⁹² Öte yandan özgün bir tasnif olduğu görülen İbn Kayyim el-Cevziyye'nin tertibine İbn Hamdân'dan sonra temas edilecektir.

a. İbn Hamdân'ın Tasnifi

İbn Hamdân müctehidleri, *mutlak müctehid, imamın mezhebinde müctehid, fikhın bir ilim dalında müctehid ve meselede müctehid* olmak üzere toplamda dört kısma ayırmıştır.⁹³ Onun tasnifi, İbnü's-Salâh'ın tasnifine benzerlik göstermektedir, ancak İbnü's-Salâh'tan bazı farklılıklar gösterdiği tespit edildiğinden aşağıda yer alan değerlendirmelerine temas edilmiştir.

I- Mutlak Müctehid

İbn Hamdân'ın mutlak lafzıyla müstakil müctehidi kastettiği aşikardır. O, İbnü's-Salâh'ın müstakil müctehid için zikrettiği şartlara aşağı-yukarı temas ederek müstakil müctehidin hiçbir fakihî taklid etmediğini belirtir. Uzun zamandan beri mutlak müctehid bulunmadığını vurgular, ancak bulunmasının önünde herhangi bir engel olmadığını dile getirir. Yukarıda da ifade edildiği gibi ona göre ilkesel bir engel olmayıp tek engel beşerî zaaflardır. Bu itibarla gerekli ilmî ve fikrî çalışmayla bu sağlanabilir.⁹⁴ Görüldüğü kadarıyla Merdâvî⁹⁵ ve Abdulmuhsin et-Türkî⁹⁶ onun bu fikrini destekler.

II- İmamın Mezhebinde Müctehid

İbn Hamdân, mezhepte müctehidi kendi içinde dört hale/duruma yani gruba ayırmıştır. Her bir müctehid tabakası için belirli şartlar ve açıklamalar

⁹² Âlu İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fî usûli'l-fikh* (Kahire: Matbaatu'l-Medenî, 1983), 546-549.

⁹³ İbn Hamdân, *Sıfatu'l-fetvâ*, 16-17.

⁹⁴ İbn Hamdân, *Sıfatu'l-fetvâ*, 17.

⁹⁵ Merdâvî, *el-İnsâf*, 12/259.

⁹⁶ Türkî, *el-Mezhebü'l-Hanbeliyye*, 1/381.

zikretmiştir.

Birinci Durum: Ona göre bu müctehidler hükümde ve delilde imamı taklid etmezler. Açıkça belirtmese de İbn Hamdân'ın bu fakihlerden müntesip müctehidleri kastettiği aşıkardır. Zira bu başlık altında Ebû Yusuf, Muhammed; Müzenî ve İbn Süreyc'in müstakil müctehid olup olmadıkları tartışmasına temas ederek İbnü's-Salâh'ın mutlak müntesip müctehid mertebesinde yaptığı değerlendirmelere muvafakat etmiştir.

İkinci Durum: Bu müctehidelerin delil açısından müstakil olduklarını, hatta usûl-i ve fûrû-i fıkhıta uzmanlaştıklarını, buna rağmen imamlarının usûl ve kavâidini aşamayacaklarını belirtir.

Üçüncü Durum: İbn Hamdân, bu saviyedeki fakihlerin ashabu'l-vucûh mertebesinde aşağıda olmakla birlikte fakih bir kişiliğe sahip olup imamlarının görüşlerini ezbere bildiklerini söyler.

Dördüncü Durum: Ona göre bu fakihler görüşleri ezberleyip nakletmektedir. Onların nakil ve fetvalarına itimat edilir.⁹⁷

III- Fıkhın Bir İlim Dalında Müctehid

İbn Hamdân'ın kaydına göre bu müctehidler kıyasa vakıf olduklarından kıyas ile ilgili meselelerde fetva verebilirler. Keza uzmanlaştıkları ferâiz ilminde de fetva verebilirler. Buna göre nikâh gibi konular hakkındaki hadisleri bilmemeleri buna engel değildir.⁹⁸ Bu ifadelerden İbn Hamdân'ın ichtihadın tecezzisi meselesine olumlu yaklaştığı anlaşılmaktadır.

IV- Meselede Müctehid

İbn Hamdân'a göre bu müctehidler, hakkında fetva bulunmayan bir veya birkaç meselede fetva verebilir.⁹⁹

İbn Hamdân'ın, imamın mezhebinde müctehidi kendi içinde dört gruba ayırması ve diğer üç tabakayı müstakil olarak zikretmesi toplamda yedi derece tespit ettiği şeklinde de anlaşılabilir. Bu yönüyle beş tabaka olan İbnü's-Salâh'ın tasnifinden ayrıldığı rahatlıkla söylenebilir. İbnü's-Salâh'ın tasnifini geliştirdiği görülen İbn Hamdân'ın tertibinde bazı problemler göze çarpmaktadır. Örneğin belli bir ilim dalında ve meselede müctehidi, görüşleri ezberlemekle yetinen fakihlerden sonra zikretmesi tutarlı değildir. Zira belli bir ilim dalında ve meselede ichtihad ehliyetine sahip müctehidin mertebe olarak hıfızla yetinen fakihlerden önce gelmesi daha isabetli olacaktır. Keza

⁹⁷ Bk. İbn Hamdân, *Sıfatu'l-fetvâ*, 17-23.

⁹⁸ İbn Hamdân, *Sıfatu'l-fetvâ*, 24.

⁹⁹ İbn Hamdân, *Sıfatu'l-fetvâ*, 24.

her bir tabaka için fakih zikretmemesi de bir diğer problem olarak görülebilir. Oysa her bir mertebeye uygun bir veya birkaç fakih örnek verseydi tasnif daha anlaşılır bir hal alırdı.

b. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Tasnifi

İbn Kayyim el-Cevziyye, *müftüler dört kısımdır* ibâresiyle müctehidleri toplamda dört kısma ayırmıştır. Bunlar, *nevâzil ahkâmında müctehid*, *mukayyed müctehid*, *mezhepte müctehid* ve *mukallidler* şeklindedir.

I- Nevâzil Ahkâmında Müctehid

İbn Kayyim el-Cevziyye, söz konusu taksimde fakihler için mutlak veya müstakil müctehid tabiri kullanmamıştır. Nevâzil ahkâmında müctehid tabiri kullanarak onunla mezhep imamları tabakasını kastetmiştir. Onun nezdinde bu müctehidler, Kitap, Sünnet ve sahâbe görüşlerini bilmektedir. O, İmam Şâfiî'nin hac konusunda bir meselede Atâ'yı taklid ederek fetva verdiğini, dolayısıyla bu müctehidlerin bazen kendilerinden daha âlim bir fakih taklid etmelerinde sakınca olmadığını dile getirmiştir. Ona göre bütün imamlar yeri geldiğinde İmam Şâfiî gibi kendilerinden daha bilgili fakihleri taklid etmiştir. Bu durum onların müctehid vasfına hâlel getirmemiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye, bu fakihler için ictihad yapmanın farz olduğunu, dolayısıyla müteahhirûn döneminde de mutlak müctehidlerin bulunması gerektiğini dile getirmiştir¹⁰⁰ ki, buna yukarıda temas edilmişti.

II- Mukayyed Müctehid:

İbn Kayyim el-Cevziyye, mukayyed müctehidin tahrîc ehli olduğunu belirtir. Onun ifadelerine göre bu fakihler mezhebinin görüşlerini, usûl kurallarını ve kaynaklarını gayet iyi bilirler. İmamlarından görüş nakledilmeyen konularda tahrîcde bulunurlar. Delil ve hükümde imamlarını taklid etmezler, ancak ictihad yöntemini kullanırlar, bir diğer ifadeyle usûl açısından onu taklid ederler. Bunun doğal sonucu olarak insanları mezheplerine çağırırlar. İbn Kayyim el-Cevziyye, dört mezhebe göre bu mertebede olan fakihleri zikreder. Hanefîlerden Ebû Yusuf, Muhammed, Züfer; Şâfiîlerden Müzenî, İbn Süreyc; Mâlikîlerden İbnü'l-Kâsım (ö. 191/806), İbn Vehb (ö. 197/813) Eşheb el-Kaysî (ö. 204/820), İbn Abdülhakem (ö. 214/829); Hanbelîlerden Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ' (ö. 458/1066) gibi fakihlerin müstakil müctehid olup olmadıkları hakkında tartışma yaşandığını dile getirir. Ona göre bu fakihlerin bazı fetva ve tercihleri imamlarına muvafakat etse de onlara olan muhalefetleri inkâr edilemeyecek kadar fazladır. İbn Kayyim el-Cevziyye, bu fakihlerden

¹⁰⁰ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'n*, 4/162-163.

bazılarının müstakil müctehid sayılsa dahi onların mertebesinin imamların konumundan aşağıda olacağını belirtir.¹⁰¹

III- Mezhepte Müctehid

İbn Kayyim el-Cevziyye, bu fakihlerin mezhebin delil ve görüşlerini bildiğini, fakat fetva vermede müntesip olduğunu, bu itibarla imamın görüşlerini aşmayacağını ve ona aykırı bir görüş benimsemeyeceğini belirtir. Mezhep imamlarının görüşlerini tasnif eden pek çok fakihin bu mertebede olduğunu zikreder. Ona göre mezhepte müctehidler aslında imamlarının görüşleriyle yetindiklerinden Kitap, Sünnet hatta Arapçayı bilmeye ihtiyaç duymazlar. Zira onlara göre imamlarından varit olan metinler kendileri için Şâri'in nassı mesabesindedir. O, bu fakihlerin ictihad külfeti ve meşakkatine katlanmaktansa imamlarının çıkarmış oldukları hükümlerle yetinme gibi kolay bir yolu tercih ettiklerini belirtir. Onun ifadelerine göre *ashabu'l-vucûh* olarak nitelenen âlimler ve mufassal ve muhtasar kitap kaleme alan çoğu fakih mezhepte müctehid sayılır. Bu fakihler kendilerini ne ictihad ehlerinden ne de taklid ehlerinden sayarlar. Araştırma ve incelemeleri neticesinde hakikate en yakın olanın, kendi imamlarının görüşü olduğunu ifade ederler. Bunun bir sonucu olarak evla olan fakihin kendi imamları olduğunu dile getirirler. İbn Kayyim el-Cevziyye, onlardan aşırı gidenlerin, imamlarına tabi olmanın vâcip olduğunu, hatta başka bir imama tabi olmayı men ettiklerini kaydeder. Bu âlimleri tenkit ettiği anlaşılan İbn Kayyim el-Cevziyye, bunların ictihadının, hak ve hakikati ortaya çıkarmaktan ziyade imamlarının evla olduklarını anlama ve ikna etme hususuna odaklandığını ifade eder.¹⁰²

IV- Mukallidler

İbn Kayyim el-Cevziyye, bunların kendi imamlarının görüşlerinde uzmanlaştıklarını, dahası fetvalarını ve ferî görüşlerini ezberlediklerini, böylelikle fikhî bilgide derinleştiklerini kaydeder. Buna rağmen kendilerini her yönden salt mukallid saydıklarını belirtir. Fetvalarında bir ayet ve hadisi, delil ve amel açısından değil teberrüken okuduklarını ifade eder. Ona göre mukallidler, imamlarının görüşlerinin hilafına sahih bir hadise rastlasa dahi bu hadisi değil, imamlarının görüşünü alırlar. Öyle ki; Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin kendi imamlarının hilafı yönünde görüşlerine denk gelseler dahi bu vb. sahabîlerin fetvalarını almaktan imtina ederler.¹⁰³

Mukallid âlimlerin durumlarını alaycı bir üslupla ele alan İbn Kayyim el-Cevziyye bunların dışında kalan âlimlerin elde edemediği şeyle yetinip

¹⁰¹ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, 4/163.

¹⁰² İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, 4/163-164.

¹⁰³ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, 4/164.

ulemâya benzemeye çalıştıklarını belirtir.¹⁰⁴

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin İbnü's-Salâh'ın tasnifinden istifade etmekle birlikte tasnif ve muhteva açısından özgün bir tertip ortaya koyduğu ifade edilebilir. Nitekim o, müstakil olan ve olmayan şeklinde bir ayrıma gitmemiş, bu yönüyle İbnü's-Salâh vb. fakihlerin tasniflerinden ayrılmıştır. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin tasnifinin İbn Hamdân'dan daha sistematik olduğu görülmektedir. Bu itibarla görüşlerine İbn Hamdân'dan daha fazla yer verilmiştir.

Onun, nevâzil ahkâmında müctehid olarak nitelediği mezhep imamlarının yerine göre kendilerinden daha bilgili bir müctehidi taklid edebileceğini söylemesi, diğer tasnif sahiplerinin bu müctehidler hiçbir âlimi taklid etmediği görüşüyle çatışmaktadır. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin, hakkında müstakil müctehid olup olmadıkları noktasında tartışma olan fakihlerin ara sıra mezhep imamlarını taklid etmiş olmalarını söylemesi aynı bakış açısının sonucudur.

5. Şah Veliyyullah'ın Tasnifi

Şah Veliyyullah'ın (ö. 1176/1762) ıslahatçı yönü onu mezhepler üstü bir konuma getirmektedir, dense yanlış olmaz. Bu sebeple onun görüşlerinin ayrı bir başlık altında ele alınması uygun görüldü. Şah Veliyyullah, mezhep imamlarına göre diğer insanların mertebesini ele alırken müctehidler lafzını kullanmaktan kaçınmıştır. Bu tavrıyla söz konusu insanların tamamının müctehid olarak nitelenemeyeceğini ihsas ettirmiştir. Ona göre her tabakadaki insanlar diğer tabakayı geçemez. Detaylı bilgi vermeyen ve fakih ismi zikretmeyen Şah Veliyyullah'ın tasnifi şu şekildedir: *Mutlak müntesip müctehid, mezhepte müctehid, mezhepte mütebahhir, salt mukallid*.¹⁰⁵ Aslında tabaka teorisine göre başta mezhep imamları geldiğinden imamlar bu tasnife eklendiğinde ictihad açısından insanlar Şah Veliyyullah nazarında beş gruba ayrılmış olmaktadır.

Şah Veliyyullah'ın müctehidler tabakaları tabiri yerine mezhep imamlarına göre diğer insanların tabakaları şeklinde bir söz zikretmesi diğer müelliflerde görülmeyen bir durumdur. Söz konusu mertebeye müctehid, mukallid bütün insanların dâhil olduğu gerçeği dikkate alındığında Şah Veliyyullah'ın kullandığı ibârenin tutarlı olduğu ifade edilebilir. Nitekim Hayreddin Karaman'ın da kaydettiği gibi taklid ashabını müctehidler

¹⁰⁴ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, 4/165.

¹⁰⁵ Ahmed ed-Dihlevî Şah Veliyyullah, *İkdu'l-cîd fî ahkâmi'l-ictihâd ve't-taklîd* (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1978), 47.

mertebesi çerçevesinde zikretmek çok da isabetli değildir.¹⁰⁶

Sonuç

İctihad, İslam hukukunda meşru olmak bir yana icra ettiği vazife gereği, farz olarak telakki edilmiştir. Başta Hz. Peygamber (a.s.) ve sahabîlerin icthad faaliyetinde bulunması bu fikrin dayanaklarından biri olmuştur. Müctehidler devrinde olduğu gibi ilerleyen dönemlerde de icthad faaliyetlerinin devam ettiği bilinen bir gerçektir. Fakihleri tasnif etmenin gerektiği fikrinde birleşen Sünnî âlimler, bu noktada çeşitli tabakalar belirlemiştir. Bütün tasnifler değerli olmakla birlikte İbnü's-Salâh'ın tasnifinin ilk olması, diğer mezhep fakihlerinin ondan çokça istifade etmesi vb. hususlardan ötürü öne çıktığını belirtmeliyiz.

Müctehidler tasniflerinin salt icthad ürünü olması, dahası bu tasniflerin bir kısmını mukallid olarak nitelenen âlimlerin yapması bazı tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu tartışmalara karşılık muhtelif tasniflerin ortak noktaları bulunduğu tespit edilmiştir. Tabakaların başında daima yaşayan ve yaşamayan mezhep imamları zikredilmiştir. Sonda ise genellikle mukallidler yer almıştır. İlk sıradaki fakihler, *dinde müctehid*, *mutlak müctehid*, *müstakil müctehid* gibi sıfatlarla anılmıştır. İkinci tabakada yer alan müctehidler, *mezhepte müctehid* ve *mutlak müntesip müctehid* gibi vasıflarla nitelenmiştir. Müctehidler için birkaç derecenin zikredildiği tasniflerde diğer mertebedeki fakihlerin de değişen oranlarda icthad ehliyetine sahip olduğu ifade edilmiştir.

Tabaka fikrinin günümüzde de karşılık bulmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz. Zira ilmin son derece genişlemesi, kaynakların fazla ve çeşitli olması, öte yandan fikhî problemlerin karmaşıklığı, yeni meselelerin, bilhassa da ümmetin geneli için ehemmiyet arz eden hassas konuların bulunması kurul icthadını gerekli kılmaktadır. Bu kurulda mutlak müctehidler yanında genel icthad ehliyet şartlarını haiz olmakla birlikte bir fikhî ilim dalında veya meselede uzmanlaşan âlimlerin hazır bulmasının fikhî çalışmalara büyük katkı sağlayacağı aşikardır. Önemli birçok konuda sahabîlerin icra ettiği, bir anlamda danışma kurulu niteliğindeki şura meclisi fikrinin başta Hanefî mezhebi olmak üzere diğer müctehidler tarafından da işletilmiş olması günümüz fıkıhçıları için bir rol-model niteliği taşımaktadır. Bu noktada icthad ehliyeti bağlamında koşulan şartların önemi daha bir anlaşılır hal almaktadır. Buna göre çeşitli tabakalar dikkate alındığında her aşamayı temsil eden müctehidler bütün zamanlarda bulunmasının önünde

¹⁰⁶ Karaman, *Günün Meseleleri*, 2/581.

herhangi bir engel olmadığını düşünmekteyiz. Mutlak-müstakil icthad faaliyetlerinin sınırlanmasını ifade eden icthad kapısının kapandığı şeklindeki fikrin haklı bazı gerekçelere dayandığını kabul etmekle birlikte tam da isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Bu fikrin dayandığı gerekçeleri anlamakta zorlanan kimi insanların, muhtelif bütün tabakalardaki icthad faaliyetlerine karşı çıktığı görülmektedir. Vakıada olan icthad gerçeğini inkâr etmek ifrat anlamına gelmektedir. Zira mukallidler dışındaki mertebelerde yer alan fakihlerin icthad faaliyetinde buldukları yadsınamaz bir gerçektir.

Müctehidde aranan şartlardan tamamen yoksun olan kimilerinin kendisini veya bir başkasını amelî-şer'î konularda yetkili addetmesi tam bir hadsizlik örneğidir. Zira diğer bütün mesleklerde söz sahibi olmak için diploma, yani eğitim yanında ciddi bilgi ve tecrübe gerekli görülmektedir. İslam hukuku gibi son derece hassas bir konuda koşulan şartlardan hiçbiri bulunmadan böyle bir tavır içine girmek şaşkınlık vericidir. Çünkü amelî-şer'î meseleler hakkında hüküm vermek büyük bir sorumluluğu yüklenmek anlamına gelir. Bu sorumluluk bilincini sahâbeden alan fakihlerin titiz davrandığı izahıtan varestedir. Sayıları yüz binleri bulmasına karşılık kendisinden fetva sâdır olan sahabî adedi yüz küsurdur. Nitekim bunlardan da fetvada öne çıkanlar bir elin parmaklarını geçmez. Son tahlilde müctehid tabakalarında son sırada zikredilen mukallidlerin dahi belirli bir ilmi müktesebata sahip olması ilme verilen önem açısından dikkat çekicidir.



KAYNAKÇA

- ABDULAZİZ EL-BUHÂRÎ, Alâeddîn. Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- ÂLU İBN TEYMİYYE. *el-Müsevvede fî usûli'l-fikh*. Kahire: Matbaatu'l-Medenî, 1983.
- APAYDIN, H. Yunus. "Hanefî İctihad Teorisi ve Molla Hüsrev'in Bu Teoriyi Sunumu". *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu*, 267-274.
- APAYDIN, H. Yunus. "Kemalpaşazâde'nin "Tabakâtul'l-Fukahâ'sı Neyi Anlatıyor?" *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl Sempozyum Tebliğleri*. ed. Ekrem Demirli vd. 99-104. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- ATAR, Fahrettin. "Fetva". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/486-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

- ATEŞ, Mustafa. "Taklid-İctihad Kavramları Bağlamında İbn Âbidîn'in Tabakâtü'l-Fukahâ'ya Dair Özgün Yaklaşımı". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 547-570.
- AYDIN, Hakkı. "Kemaleddin İbn-i Hümâm'ın Müctehidler Arasındaki Yeri". *Kemaleddin İbn-i Hümâm'ın Hayatı, Eserleri ve İlmi Kişiliği Sempozyum Tebliğleri*, 33-47.
- BAYDER, Osman. *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı -Hanefi Mezhebi Örneği-*. Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2018.
- BEŞER, Faruk. *Bilgi Fıkıh ve İctihat*. İstanbul: Nûn Yayıncılık, 2007.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslamiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- EBÛ DÂVUD, Süleyman b. el-Eş'as. *es-Sünen*. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- EBÛ ZEHRÂ, Muhammed. *Usûlü'l-fıkh*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- EBÛ'L-FİDÂ, İmâdüddin İsmâil. *el-Muhtasar fî târîhi'l-beşer*. Kahire: el-Matba'atü'l-Huseyniyyeti'l-Mısıryye, 1907.
- ESEN, Bilal. *Hanefî Usul Eserlerinde İctihad Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- FAHREDDİN ER-RÂZÎ, Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkh*. thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- FÂSÎ, Allâl Muhammed. *Makasidu's-şer'ati'l-İslâmiyye ve mekârimuhâ*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid. *el-Vasît fi'l-mezheb*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1997.
- HÂKİM EN-NÎSÂBÛRÎ, Muhammed. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- HALLAQ, Wael b. "İctihat Kapısı Kapandı mı?" çev. Kamil-Enes Yelek-Eryılmaz. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 457-503.
- HATÎB EL-BAGDÂDÎ, Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- İBN ÂBİDÎN, Muhammed Emin. *Mecmûatu resâil İbn Abidîn*. b.y.: Dâr Saadet, ts.
- İBN ÂBİDÎN, Muhammed Emin. *Reddü'l-muhtâr 'alâ'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İBN HACER EL-ASKALÂNÎ, Ebu'l-Fazl. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. Beyrut:

- Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İBN HAMDÂN, Ahmed. *Sıfatu'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*. Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1380.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İBN KAYYİM, Muhammed el-Cevziyye. *el-Vâbilü's-sayyib mine'l-kelimi't-tayyib*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1999.
- İBN KAYYİM, Muhammed el-Cevziyye. *İ'lâmu'l-muvakki'în 'an Rabbi'l-âlemîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- İBN NÜCEYM, Zeynüddin. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İBNÜ'L-ESÎR, İzzeddîn. *el-Kâmil fi't-târih*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987-2003.
- İBNÜ'L-HÂCİB, Ebû Amr. *Münthehe's-sûl ve'l-emel fi 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- İBNÜ'S-SALÂH, Ebû Amr. *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*. Medine-Beyrut: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem-Âlemü'l-Kütübe, 1986.
- İBRÂHİM, Muhammed Yüsri. *el-Fetvâ ehemmiyetuhâ, davâbituhâ, âsâruhâ*. Medine, 2007.
- İNANIR, Ahmet. "İbn Kemal'in Tabakatü'l-Fukahası ve Değerlendirilmesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2012), 65-86.
- KAHRAMAN, Abdullah. "Çağdaş Fakihler İctihad Kapısını Açabildi mi? (İctihad Teorisi ve Günümüzde İctihad)". *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009), 53-64.
- KARADÂVÎ, Yusuf. *el-İctihâd fi's-şerî'ati'l-İslâmiyye ma'a nazarâti tahlîliyye fi'l-ictihâdi'l-mu'asır*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1996.
- KARADÂVÎ, Yusuf. *Şerî'atü'l-İslâm sâliha li't-tatbîk fi külli zamân ve mekân*. Kahire: Dâru's-Safva, 1993.
- KARAMAN, Hayreddin. *İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- KARAMAN, Hayreddin. *İslam Hukukunda İctihad*. İstanbul: İFAV, 1996.
- KARAMAN, Hayreddin. *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- KÂSİMÎ, Muhammed Cemaleddin. *el-Fetvâ fi'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- KAYA, Süleyman. "Osmanlı Fetvası Üzerine". *Türkiye Araştırmaları Literatür*

Dergisi 11/22 (2013), 79-125.

KEMALPAŞAZÂDE. *Tabakâtu'l-müctehidîn*. Kahire: Matba'atu'l-Cebelâvî, 1976.

KESKİOĞLU, Osman. "Müctehidlerin Dereceleri". *Diyanet İlmi Dergi* 6/9-10 (1967), 232-236.

KOCA, Ferhat. "Hanefi Mezhebinde Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf ve Muhammed Arasındaki Hukuki Görüş Farklılıkları". *EKEV Akademi Dergisi* 8/18 (2004), 143-160.

KURTUBÎ, Ahmed b. Ömer. *el-Müfhim li-mâ eşkele min Telhîsi kitâbi Müslim*. Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1996.

LEKNEVÎ, Abdulhay. *en-Nâfi'u'l-kebîr limen yutâlî'u'l-Câmi'a's-sagîr*. Pakistan: İdâratu'l-Kur'an, 1990.

MAKRÎZÎ, Takıyyüddîn. *İmta'u'l-esmâ' bima li'n-nebiy mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafede ve'l-meta'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.

MEKKÎ, Muhammed b. Ali. *Davâbitu'l-fetvâ*. İskenderiyye: Dâru'l-Furkân, 1418.

MERCÂNÎ, Şihabeddin Hârûn el-Kazanî. *Nâzûratu'l-hak fî farziyyeti'l-işâ' ve in lem yegibi's-şafak*. İstanbul-Amman: Dâru'l-Hikme-Dâru'l-Feth, 2012.

MERDÂVÎ, Ebu'l-Hasan. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf'alâ mezhebi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. Kahire: Matba'atu's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1955-1956.

MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin. *Sahîhu Müslim*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991.

NARİN, İsmail. "Celâleddin es-Süyûtî'nin İctihad Anlayışı". *Usûl* 30 (2018), 85-108.

NEVEVÎ, Ebû Zekerıyyâ. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Mısır: İdâretü't-Tıbbâ'ati'l-Münîriyye, ts.

OKUYUCU, Nail. "Mezhebe Karşı İctihad: Şevkânî'nin İctihad Düşüncesi ve Mezhep Eleştirisi". *Dîvân* 15/28 (2010), 177-211.

ÖMERÎ, Nâdiye Şerif. *el-İctihâd fî'l-İslâm asluhû, ahkâmuhû, âfâkuhû*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.


ÖZDEMİR, Ahmet. "İmam Ebû Yûsuf'un Fukahâ Tabakâtındaki Yeri". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/3 (2013), 491-508.

SÂVÎ, Ahmed b. Muhammed. *Bulğatu's-sâlik li-akrebi'l-mesâlik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.

- SÜBKÎ, Ebû Nasr Tâceddîn Abdulvehhâb b. Ali. *Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*. Kahire: Dâru Hicr, 1992.
- SÜBKÎ, Tâceddîn. *Cem'û'l-cevâmi' fî 'ilmi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- SÜYÛTÎ, Celâleddin. *er-Red ala men ahlede ile'l-ard ve cehile enne'l-ictihâde fî külli asrin fard*. Kahire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, ts.
- ŞAH VELİYYULLAH, Ahmed ed-Dihlevî. *Hüccetullahi'l-bâliğa*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2005.
- ŞAH VELİYYULLAH, Ahmed ed-Dihlevî. *İkdu'l-cîd fî ahkâmi'l-ictihâd ve't-taklîd*. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1978.
- ŞENER, Abdulkadir. "İslâm Hukukunda İctihad ve Taklid Problemi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/ (1981), 375-387.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999.
- TABERÂNÎ, Ebu'l-Kâsım Süleyman. *el-Mu'cemü'l-evsat*. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995.
- TÜRKÎ, Abdullah b. Abdulmuhsin. *el-Mezhebü'l-Hanbeliyye dirâse fî târîhih ve semâtih ve eşhera a'lâmih ve müellefâtih*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2002.
- VECDÎ, Akyüz. *Hayatın İçinden Fıkıh*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.
- YAMAN, Ahmet. *Fetva Usûlü ve Âdâbi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- YARBA, Rıdvan. *Sünnete Lafzî/Şeklî Yaklaşım İddiaları Bağlamında Ebû Hüreyre'nin Sünnet Anlayışı*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- YARBA, Rıdvan. "Tartışmalı Bazı Hadisleri ve Fetvaları Bağlamında Ebû Hüreyre'nin Fakîhliği Meselesi". *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe III (Sahâbe ve Dirâyet İlimleri)*, 151-178.
- ZERKEŞÎ, Bedreddin Muhammed. *Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992.
- ZUHAYLÎ, Vehbe. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1986.



AN INVESTIGATION ON THE LAYERS OF MUJTAHIDS

 Fatih ÇİNAR^a

Extended Abstract

In this article, classifications about the ranks of mujtahids are mentioned. Some evaluations have been made on these classifications. Qualitative research method was used in the study. The obtained findings were evaluated and classified under appropriate titles. It is seen that among hundreds of thousands of companions, those who give fatwas are only about one hundred. Fatwas given by most of them do not exceed one or a few. It is known that some of these fatwas are conveyance about a subject. In other words, some of them do not have a real fatwa. It is understood that the companions who do ijihad in real terms are limited. It was reported that about ten of them were intensely occupied with fatwa and ijihad. In this context, it should be easily stated that the majority of companions are far from the rank of ijihad. The same is true for the tābi'in and next generation. Considering the fact that not every one of the scholars in the mujtahid period is at the mujtahid level will be useful in terms of understanding the subject. In some studies on our subject of study in our country, the classification of Hanafis has generally been mentioned. Sometimes the classification of faqih jurists was mentioned. However, the classifications of Malikî and Hanbali faqihs were not mentioned. For this reason, the ranks of four sect mujtahids have been examined in our study. The first classification in the Hanafi sect is belong to the scholar Kemalpaşazâde. Ibn Abidîn and Ömer Nasuhi Bilmen recorded his classification as it is. In this respect, the classification recorded by Ibn Abidin and Bilmen was not mentioned separately. During the study, the views of Ibn Abidin and Bilmen were referred from time to time. Due to their originality, the classifications of Leknevi and Marwani in the Hanafi sect have been clarified under the independent title. It was determined that mujtahids were subjected to a distinction between absolute and non-

^a Asst. Prof., Osmaniye Korkut Ata University, fatih11982@hotmail.com

absolute before Kemalpasazade. Despite this distinction, there was no clear classification before the scholars in question. The two classifications determined in the Maliki sect are far from being detailed. The systematic classification of Ibn al-Salah in the Shafii sect has attracted the attention of scholars. Shafii scholars generally adopted his classification. Scholars' interest was not limited to their own sect. As a matter of fact, many Hanbali scholars have benefited from the classification of Ibn al-Salah. Meanwhile, there are scholars who oppose the idea of the rank of mujtahids. Because, according to them, it is out of question to limit the ijihad. It can be said that this opinion is weak. The faqihs determined a varying number of ranks starting from the sect imams. The number of the stages of the ranks in question are between two and seven. These classifications, which are the product of a purely ijihad effort, are valuable, however, contain various flaws. In these ranks, the imams of the sects took the first place in unanimity. Sect imams are expressed with features such as absolute mujtahid, absolute independent mujtahid and mujtahid in religion. The judicial activity carried out by the sect imams was described as founding ijihad. The majority of scholars agree that these scholars do not imitate any scholar. In other words, they acted independently in terms of *usul* and *fiqh*. According to the common belief, the period of mujtahids ended with the imams of the sects. Hanafi, Maliki and Shafii faqihs, that is, the public, adopted this view. On the other hand, Hanbalis defended the view that mujtahids could be found in all periods. Some scholars agreed with Hanbalis. Some Hanbalis stated that Ibn Taymiyya was the absolute independent mujtahid in this context. In this context, there is no doubt that the mujtahid, about whom there is a debate, is the independent mujtahid. The faqihs in the second place are characterized with the concepts such as mujtahid, absolute mujtahid in the sect. The main debate about these faqihs focused on whether they were independent mujtahids. It has been stated that a limited number of mujtahids, who are students of the imam, are independent mujtahids. Despite this reality, it has been said that there is nothing wrong with them being regarded as followers. According to the changing classifications, a definition as mujtahid was made in a certain science or issue. A certain scientific *acquis* has been stipulated for all mujtahid ranks. It is remarkable that even the *mukallids*, which are in the last place and which are not deemed appropriate to give fatwa, have a certain knowledge. In fact, *muqallids* consist of scholars who try to memorize all views. In some classifications, it is seen that the term *mukallid* is also used for the faqihs who are described as mujtahid.

Keywords: Islamic Law, Sect, Ijtihad, Mujtahid, Rank, Classification.



الكتابة الحجازية للمصحف الشريف في صدر الإسلام

 Ziyad ALRAWASHDEH^a

 Khadeejah ALRAWASHDEH^b

الملخص

تعد دراسة تاريخ الخطوط العربية في مركز الجزيرة العربية ومحيطها حسب الحقب التاريخية؛ الخطوة الأولى لدراسة الخط العربي الذي كُتِبَ به المصحف الشريف في الحجاز (مكة المكرمة، والمدينة المنورة)، وهذا يسوقنا إلى دراسة تاريخ كتابة المصحف الشريف في صدر الإسلام، حيث أن كتابة المصحف شهدت مرحلتين مختلفتين في حياة النبي (عليه السلام)؛ مرحلة الكتابة المكيّة، والمرحلة المدنية، ثم تبعها مرحلة الجمع والنسخ زمن الخلفاء الراشدين. ففي مرحلة التنزيل خصّص النبي (عليه السلام) أئمة الصحابة بالقراءة والكتابة لكتابة القرآن، وقارب عددهم الخمسين تقريباً. وبالرغم من أن مكة (المكرمة) والمدينة (المنورة) شهدتا نزول الوحي؛ إلا أن لكل منهما خصوصية في رسم الحرف العربي الذي كتب به المصحف الشريف في الرقوق والرقاع تزامناً مع التنزيل، وفي هذه الدراسة سيسلط الضوء على سمات المدرسة المكية والمدنية في رسم المصحف الشريف، وانعكاس هذه القواعد المؤسّسة للكتابة على شكل المصاحف فيما بعد، في القرن الهجري الأول؛ ففي هذا العصر ظهر تطور صناعة الخط والحرف العربي بأعلى مستوى بما يتناسب وجمالية صيانة المصحف الشريف، فكما اهتم العلماء بحفظه؛ اهتم النساخ والكُتّاب بكتابه المصحف بخطوط منسجمة مع قواعد الكتابة الأولى للمصحف الشريف، فاشتهرت الخطوط المكية والمدنية في كل الجزيرة العربية لمركزيتها الدينية والثقافية، وتزامن مع هذه الكتابة؛ كتابة المصحف بخطوط وأقلام مختلفة، لم تخرج عن تقاليد الكتابة الأولى؛ كالمشق الأموي والكوبي المصحفي وغيره من الخطوط المصحفية، واستمرت الكتابة بانسجامها والمصحف الإمام؛ بما يحفظ النصّ الأول في شكله ولفظه وأدائه عبر التاريخ إلى يومنا الحاضر.

الكلمات المفاتيح: المصحف الشريف، الخط المكي، كتاب الوحي، الخط المدني، ابن النديم.



İSLÂM'IN İLK DÖNEMİNDE MUŞHAF-I ŞERİF'İN HİCÂZÎ YAZISI

Arap Yarımadası ve çevresinde yürütülen Arap Yazı Tarihi çalışmaları, tarihî dönemler çerçevesinde gerçekleştirilmiştir; bu çalışmaların ilk adımı Hicaz

^a أستاذ مشارك ، جامعة اسطنبول، guller_guler@yahoo.com

^b طالب دكتورا، جامعة اسطنبول ، khadeejah.alrawashdeh@istanbul.edu.tr

(Mekke-Medine) bölgesine yönelik olmuştur. Bu da araştırmacıları doğal olarak Mushaf yazım çalışmalarına yönlendirmiştir. Efendimiz'in (sav) hayatında Mushaf'ın yazımının iki farklı aşaması olmuştur: Mekke ve Medine aşamaları. Bu aşamalarda vahyin nuzülüne şahitlik eden birçok sahâbî olmasına rağmen Kur'ân'ı okumada ve yazmada maharetli olanların sayısı elli civarındaydı. Ancak nuzül ile birlikte parşömenlere ve çeşitli malzemelere eş zamanlı olarak yazılan Mushaf'taki bu iki yazı çeşidinin Arap harfleri bünyesinde farklı özellikleri bulunmaktaydı. Bu çalışmada, Mushaf'taki Mekkî ve Medenî hattın özelliklerine yoğunlaşılacak, daha sonraları "yazım kurallarına verilen bu özelliklerin Mushaf'ın yazımına yansımaları ele alınacaktır.

Hicri birinci asırda hat sanatı ve Arap yazısı Mushaf'ın korunmasına yönelik olarak olabilecek en iyi seviyeye ulaşmıştı. Bu, âlimlerin Mushaf'ın korunmasına verdiği önemi de göstermektedir. Müstensihler ve Kâtipler de Mushaf'ın yazımında ilkyazım kurallarıyla uyumlu olmaya önem vermişlerdir. Böylece bu iki yazı çeşidi dinî ve kültürel merkezilikleri dolayısıyla tüm Arap yarımadasında meşhur olmuştur. Bu hatla eş zamanlı olarak farklı hatlar ve kalemler de gelişmiştir. Ancak ilkyazım kuralları dışına çıkmamıştır. Tüm bunlara örnek olarak Meşk-i Emevî ve Kûfi-yi Mushafî yazı çeşitleri verilebilir. Mushaf yazımı - şekliyle, lafzıyla, edasıyla ilk halini muhafaza etmesi için-İmam Mushaf'a uyumla geçmişten günümüze kadar devam etmiştir.

[Geniş Türkçe Öz, çalışmanın sonunda yer almaktadır.]



THE HIGAZI SCRIPTURE OF THE HOLY MANUSCRIPT IN THE EARLY TIMES OF ISLAM

Studying the history of Arabic calligraphy found in the vicinity of the Arabian Peninsula and its development is considered the first step in studying the Arabic calligraphy in which the Noble Qur'an was written in Hijaz (Mecca and Medina). This leads directly to the history of the writing of the Noble Qur'an at the beginning of Islam, which took place in two distinct phases in the lifetime of the Prophet: Meccan phase and Medinan phase. After the prophet's death, the Qur'anic manuscripts were compiled and collected into one standardized version of the Quran (Uthmanic codex), of which, seven copies were made. During the period of revelation (wahy), approximately 50 of the most skilled companions in reading and writing were chosen by the Prophet as scribes of the revelation. Moreover, though the Prophet received the revelation in both the Meccan and the Medinan periods, there are discernible differences in the script styles for each period. the development of Arabic calligraphy at the highest level commensurate with the beauty of writing the Qur'an. The scribes took care of writing the Qur'an in lines consistent with the rules of the first writing of the

Qur'an. pronunciation and performance throughout history to the present day. In this paper, these differences will be studied and illustrated. In addition, it will be shown that these original script styles persisted throughout the islamic manuscript history and had a lasting influence on later copies of the Qur'an.

[The Extended Abstract is the end of article.]



المقدمة

تلقي هذه الدراسة الضوء على صفة الحرف والكلمة والرقوق التي كتبت بها الصحف زمن النبي (صلى الله عليه وسلم)، والتي جمعت ونسخت زمن أبي بكر الصديق وعثمان بن عفان (رضي الله عنهما)، كما تحاول هذه الدراسة الإجابة على سؤال: هل كان هناك خط للمصحف الشريف قبل الخط الكوفي الذي كتب به المصحف الشريف؟ وهل سمات كتابة المصحف في مكة (المكرمة) هي ذاتها التي كتبت في المدينة (المنورة)؟

إن رسم المصحف علم يبحث فيه عن كيفية كتابة كلمات القرآن الكريم وحروفه في المصاحف كما كتبها الصحابة بإيعاز من الخليفة عثمان بن عفان (رضي الله عنه)¹ وتجدد الإشارة إلى أن كلمة (الهجاء) هي الشائعة في العصور المتقدمة لكن كلمة (الرسم) اشتهرت بعد ذلك²، إن المعرفة بالخطوط العربية، والمراحل التاريخية لتطور الخط العربي، وما يتميز به كل نوع من أنواعها؛ فالخط المشرقي يختلف في بعض الأمور عن الخط المغربي؛ إذ إن الأخير تتشابه فيه الفاء مع القاف في أن الإعجام بنقطة واحدة توضع فوق الحرف في القاف وتحت الحرف في الفاء³ وهذا التدرج التاريخي في خطوط المصاحف حسب التنوع الجغرافي، والامتداد الزمني له أهمية كذلك؛ وبالأخص البحث عن صفات الحروف التي كتبت بها المصحف الشريف بالرقوق في الفترتين المكية والمدنية.

يروى الواقدي (207هـ/822م)؛ بأنه أول من كتب للنبي (صلى الله عليه وسلم) من قريش الصحابي الجليل عبّد الله بن سعد أبي سرح، وأول من كتب له في المدينة أبي بن كعب وزيد بن ثابت (رضي الله عنهما)⁴ أخذ كتابة المصحف في مكة (المكرمة) جانباً من كتابة الآيات والصور على صحف يسهل حملها وإخفاءها؛ وناسب الخط المكيّ هذه المرحلة من كتابة المصحف، كون الخط المكي يوصف باللين والسهولة، وهذا ما دل عليه الكتاب الذي رآه ابن النديم (438هـ/1046م) بخط عبد المطلب بن هاشم في خزنة الخليفة العباسي المأمون (218هـ/883م) وسنذكر هذا بتفصيله في بابه.

اهتم المستشرقون بدراسة تاريخ المصحف الشريف؛ وأشهر دراسة غربية كانت للألماني ثيودور نولدكه -

1 أبو الحسن علي بن محمد السخاوي، الوسيلة إلى كشف العقيلة، تح: مولاي محمد الإدريسي (الرياض: مكتبة الرشيد، ط2، 2003)، 36.

2 أبو القاسم محمود بن حزة الكرمانلي، خط المصاحف، تح: غانم قدوري الحمد (المنامة: طبعة لجائزة سيد جنيد الدولية للقرآن الكريم، ط1، 2012م)، 37.

3 رزق الطويل، مقدمة في أصول البحث العلمي وتحقيق التراث، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط2، د.ت.، 1: 195.

4 ابن عبد البر القرطبي، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تح: علي البجاوي (بيروت: دار الجليل، ط1، 1992م)، 1: 68.

Theodor Nöldeke (1348هـ/1930م) في كتابه (تاريخ القرآن)، واستمر بعده المستشرق (أنطون سبيتالر) في التأسيس لأرشيف للمصحف ومخطوطاته وصوره النادرة عبر التاريخ؛ ضمن أكاديمية خاصة بهذا المشروع، تابع المعهد العلوم البافارية **Bavarian Academy**، الذي دَعمَتْهُ الطائرات البريطانية سنة 1944م في أعقاب الحرب العالمية الثانية. وادَّعى (أنطون سبيتالر)؛ أن الأرشيف أحرقت بعد هذه الحادثة، ليظهر الأمر عكس ذلك، فقامت، أنجليكا نيوفرت **Angelika Neuwirth** وميشيل ماركس **Michael Marx**؛ بكشف الأرشيف من جديد، والبدء بمشروع (المدونة القرآنية/**corpus coranicum**) بتمويل حكومي ألماني مدته (18) سنة، وبدء به عام 2007م، وما زال العمل به جارٍ ضمن فريق عمل من مختلف الدول وبعض المتعصبين من ديانات مختلفة. وهم يقصدون من هذا المشروع إعطاء تصور بمس بالقرآن وبالوحي، لذا أطلقوا على مشروعهم اسم (المدونة القرآنية/**corpus coranicum**)، وهذه تسمية إيدولوجية، لأنهم بتسميتهم المشروع (المدونة)؛ يكونون قد وضعوا أمام أعينهم النتيجة المسبقة للبحث، وأعطوا النتيجة قبل الانتهاء من الدراسة، وهذا مجانب لأبسط مبادئ البحث العلمي الموضوعية في الدراسة، مهما كانت النتائج.

أن أدق الطرق في دراسة تاريخ المصحف الشريف وكيفية كتابته عبر التاريخ وبالأخص في القرن الهجري الأول، تكمن بالاعتماد على طريقة التورخ العلمي كعلم (الباليوغرافي/ الاكتناه)⁵، و (الكوديكولوجي/ علم الكتاب)، (أنواع الفنون والزخارف)، (نوع الأحبار والمخطوط)؛ فهي تعطي وصفاً أفضل وأدق من غيرها من الوسائل.

وتجدر الإشارة أن قواعد الكتابة المصحفية تختلف عن قواعد الكتابة الإملائية المعروفة، لذا أشكل على المستشرقين فهم هذا الأمر، حيث أنهم أثناء دراساتهم للمخطوط من المصاحف يظنون أن هناك حذف أو زيادة في بعض الحروف في الكلمات المكتوبة في المصاحف المخطوطة قياساً على قواعد الإملاء العربية المعروفة أو المعاصرة، ولا بد من مراعاة هذه الأمور، وعدم مقارنة كتابة المصاحف المخطوطة بالكتابة المعاصرة، وقد تحدث علماء الرسم القرآني في هذا مطولاً، وأشار هنا إلى أبو عمرو الدَّاني (444هـ/1052م) ما رواه نافع ابن أبي نعيم القارئ قال الألف غير مكتوبة يعني في المصاحف في قوله في البقرة: "وما يَخْدَعُونَ"، "وإذ وعدنا"، "ووعدنا موسى"، "ووعدناكم" حيث وَقَعْنَ، و"فَأَخَذْتِكُمُ الصَّعِقَةَ"، و"نشبه علينا"، "به خطيئته"، "تظهرون"، "أسرى"، "تفدوهم"، "كلما عهدوا"، "تصريف الريح"، "طعام مسكين"، "فيضفه"، "يضعف"، "مضعفة" حيث وَقَعْنَ، "ولولا دفع الله" حيث وقعت، وفي "فهرن مقبوضة"، وفي آل عمران: "منهم تقه"، مكتوبة بالياء، "فيكون طيرا" حيث وقع "وقتلوا قُتِلُوا"، وفي النساء: "وثلث وربع"، "ذرية ضعفا"، "كتب الله عليكم".⁶ ويداوم الدَّاني على هذا المنوال؛ عند ذِكر كل قاعدة مستحضراً ترتيب السور في المصحف في ذكر الكلمات التي يتناولها بالبحث، فتحت الفصل الذي يتناوله؛ يذكر الكلمات المعنية في كل سورة على حدة، إبتداءً من سورة الفاتحة حتى سورة الناس وفق الترتيب المصحفي كما أسلفنا، وهكذا يفعل في بقية الفصول.

ويستمر أبو عمرو الداني في كتابه بتقعيد علم الرسم، مُراعياً ما وقع فيه حذف أو زيادة أو قلب للحرف، ذاكراً

5 مكونة من الكلمتين : (Paleo: وتعني قديم، Graphie: وتعني كتابة)؛ يعني علم دراسة خطوط المخطوطات القديمة.

6 عثمان بن سعيد بن عمر الدَّاني، المتنع في رسم مصاحف الأمصار، تح: محمد الصادق قمحاوي (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت.، 20).

المهمزات؛ ما وقع فيه الوصل، وما وقع في القطع، ما رسم في المصاحف من الحروف المقطوعة على الأصل والموصولة على اللفظ، وما اختلفت فيه مصاحف أهل الحجاز والعراق والشام المنتسخة من الإمام بالزيادة والنقصان، وما رسم في المصاحف بالحذف والإثبات، ما حذف منه الياء اجتزاء بكسر ما قبلها منها، ما حذف منه الواو اكتفاءً بالضممة منها أو لمعنى غيره. وغير ذلك من الأبواب والفصول المتعددة. وهذا الحذف والزيادة بالمقارنة بقواعد الكتابة الإملائية، أما الكتابة المصحفية فقواعدها خاصة؛ وبالأصل لا زيادة فيها ولا نقصان، وإنما كتبت وفق رسم الخط المكي زمن التنزيل، وهذا الرسم للكلمة القرآنية وفق كتابتها الأولى؛ تكتنن في طبائها القراءات القرآنية بمصحف واحد، ولو كتبت وفق قواعد الإملاء المتعارف عليها لما تحملت أكثر من قراءة واحدة على أكثر تقدير. لذا؛ نجد أن الدراسات الاستشراقية في مسألة المصاحف المخطوطة يعترها المغالطات والتصحييف، والأسباب في ذلك معروفة، وعلى أقل تقدير هي دراسات إيدولوجية أكثر مما هي دراسات معرفية موضوعية.

1. الكتابة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم

لو نظرنا إلى مصطلح الرسم (الكتابة) لوجدناها تنقسم لقسمين؛ القسم الأول: يهتم بالرسم القياسي الذي يطابق اللفظ في الخط، وهو الذي يكتب به الناس، والقسم الثاني: رسم المصحف المسمى بـ(الرسم العثماني)، وهو ما كتبه الصحابة من المصاحف والرقوق، وأكثره موافق لقواعد الرسم القياسي، لكنه لا يخلو من كلمات لا يتوافق رسمها مع نطقها؛ بحذف بعض الحروف أو زيادتها أو إبدالها، وفصل بعض الكلمات في الرسم أو وصلها.⁷

أطلق الناس على "حنظلة بن الربيع" (25هـ/645م)، كاتب الرسول "الكاتب"، حتى عرف بـ"حنظلة الكاتب"، لأنه كان قد قضى معظم وقته في الكتابة للرسول، فكان يكتب له إذا غاب كاتب من كتّابه عنه. فهؤلاء إذن، هم كتّاب، صارت الكتابة حرفتهم ولا بد وأن تصور أنهم كانوا قد أتقنوا حرفتهم لطول مراتهم بما خبروها على خير وجه، ومن المؤسف، أننا لا نملك نماذج من رسائلهم ولا من خطوطهم في هذا اليوم. كما لا نملك من خطوط غيرهم شيئاً، وسبب ذلك هو ندرة مواد الكتابة وغلائها بالنسبة لذلك الوقت، فكانوا يغسلون الصحيفة المكتوبة ويمحون ما كتب عليها، ليكتبوا عليها من جديد، ثم عدم إدراك الناس إذ ذاك لأهمية وقيمة الوثائق، حتى بالنسبة إلى الوثائق المهمة كرسائل الرسول (صلى الله عليه وسلم) وأوامره وأحاديثه وأمثال ذلك، فضاعت الأصول بسبب هذا الإهمال، وهي أصول سريعة التلف؛ لأنها كتبت على الجلود وعلى مواد تبلى بسرعة، وتحتاج إلى عناية وحرص كي تحافظ على حياتها مدة طويلة. وقد سار الكتّاب... على المجادة التي سلكها الكتّاب الآخرون بالأقلام السامية من عدم وضع علامات للحروف المتشابهة؛ مثل: الباء والتاء والياء، بحيث إنهم كانوا إذا كتبوها، لم يضعوا عليها نقاطاً لتمييز حرف منها عن حرف مشابه له أو علامة أخرى فارقة، تفرق هذا الحرف عن الحرف الآخر.⁸

1.1 الخط اليابس واللين

تجدر الإشارة إلى أن كُلاً من الخطَّ اليابس واللين يُعدُّ من أشهر الخطوط التي كتب بها المصحف الشريف في الفترة المبكرة (القرن الهجري الأول والثاني) في مكة المكرمة والمدينة المنورة وحواضر الجزيرة العربية، وتشير إلى ذلك الروايات التاريخية، وما وصل إلينا إلينا من مخطوطات مصحفية تنطبق عليها سمات الرسم للحروف العربية الحجازية المعروفة في

⁷ الكرواني، خط المصاحف، 38.

⁸ جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (لندن: دار الساقى، ط4، 2001م)، 15: 308-309.

تلك الحقبة من التاريخ. إن الحديث عن الخط المصحفي في القرن الهجري الأول يفتح باباً للكلام عن صفة الحروف والكلمات التي قُيّدت بها اللغة بشكل عام، سواء أكانت سجلت بها الأشعار والنثر والأدب، أو كتبت بها المصحف الشريف. وحتى نصل إلى أقرب تصور لصفة شكل الكتابة في مكة المكرمة والمدينة المنورة يلزمنا معرفة سمات الكتابة في ذلك العصر (فترة نزول الوحي) في كل من مكة المكرمة والمدينة المنورة؛ مع دراسة علاقتها ببقية اللغات في الجزيرة العربية وما حولها، وخصوصاً العربية الشمالية (النبطية) والعربية الجنوبية (المسندية).

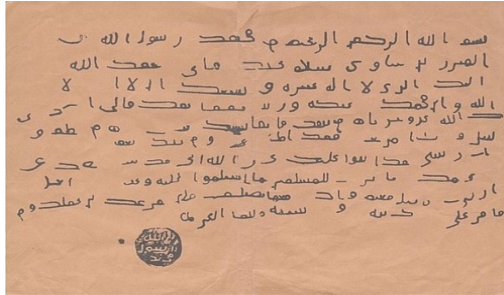
كان خط "المسند" مستعملاً في اليمن والأنبار والحيرة... ومن الحيرة انتقل هذا الخط "المسند" إلى الجزيرة العربية، وكان أقدم خط عرف بها، وسمى مع انتقاله "الجزم"، لأنه جزم، أي قطع من "المسند"... وبعد بناء الكوفة، في عهد الصحابي الجليل عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، سمي هذا الخط "المسند": الخط الكوفي، وما إن عمرت الكوفة حتى رحلت إليها القبائل، وكان من بين القبائل الراحلة قبائل يمنية، وكان من بينها من يكتب بالخط المسند، فسرعان ما انتشر هذا الخط بين الكوفيين، وجوّدوا فيه. وذهب المحققون إلى أن اللغة العربية المضربة التي تنسب إلى إسماعيل (عليه السلام) هي لغة أهل مكة التي نزل بها القرآن الكريم وتسمى بالعربية المضربة المحضة⁹، الحجاز كان بين "مُقَوَّر ومبسوط"، كما يلي:

أ. وسمى الخط "المُقَوَّر" وعرف بعدة أسماء منها؛ "اللين" أو "النسخي" وهو الذي كتب به كتاب الوحي صحف القرآن الكريم ورقوقه، وهو ما تكون عراقاته منخسفة إلى أسفل، وشاع استخدام هذا النوع من الخط في الرقاع، والمراسلات، والكتابات العامة. وهو الخط الذي كان يكتب به كَتَبْتُ النبي (صلى الله عليه وسلم) بما يمليه عليهم في رسائله للملوك والحكام والأكاسرة والولاة.¹⁰

ب. أما الخط "المبسوط"، وهو ما يعرف باسم "اليابس"، فلقد كانت عراقاته مبسوطة، وقصر استخدام هذا النوع من الخط على النقش في المحارب، وأبواب المساجد وجدرانها، وعلى كتابة المصاحف الكبيرة.

وكان كُتَاب الرسول (صلى الله عليه وسلم) يكتبون بالخط المقور "النسخي"، وبهذا الخط كتب زيد بن ثابت (رضي الله عنه) صحف القرآن في بأمر أبي بكر الصديق وإشارة عمر بن الخطاب (رضي الله عنهما)،¹¹ وتالياً نعرض نماذج من خطوط الرسائل التي أملاها وأرسلها النبي (صلى الله عليه وسلم) للأمرء والملوك، وقد كانت بالخط "اليابس/المبسوط" كما أسلفنا؛ رسالة النبي (صلى الله عليه وسلم) إلى منذر بن ساوى (رضي الله عنه) كما في الصورة:1،

التالية:



الصورة:1.

⁹ مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت)، 1: 57.

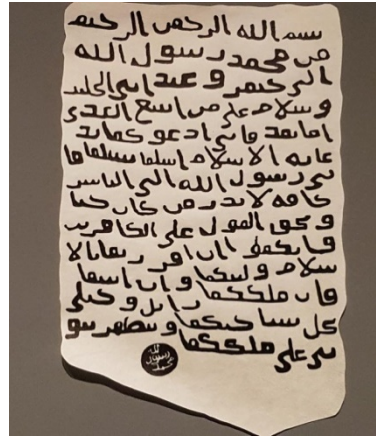
¹⁰ جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 15: 137.

¹¹ إبراهيم بن إسماعيل الأبياري، الموسوعة القرآنية، (القاهرة: مؤسسة سجل العرب، 1405هـ)، 1: 391.

ونصها: “بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى المنذر بن ساوى، سلام عليك، فإني أحمد الله إليك، الذي لا إله غيره وأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، أما بعد: فإني أذكرك الله عز وجل، فإنه من ينصح فيأتمنا ينصح لنفسه، وأنه من يُطع رُسُلِي ويتبع أمرهم فقد أطاعني، ومن نصح لهم فقد نصح لي، وأن رُسُلِي قد أثنوا عليك خيراً لله، إني قد شفعتك في قومك، فاترك للمسلمين ما أسلموا عليه، وعفوت عن أهل الذنوب فأقبل منهم، وإنك مهتماً تُصلح، فلن نَعزلك عن عملك، ومن أقام على يهودية أو مجوسية فعليه الجزية”¹².

الصورة التالية رسالة النبي (صلى الله عليه وسلم) إلى عبد، وجيقر ابني الجندى ملوك عُمان (رضي الله عنهما)، وتذكر الروايات التاريخية أن أبي بن كعب هو الذي كتب الرسالة التي تحوي ما أملاه عليه النبي (صلى الله عليه وسلم)،¹³ وطوى الصحيفة وختمها بخاتمه؛ الذي يحمل نقش محمد رسول الله،¹⁴ وتظهر المرويات التاريخية أن عبد، وجيقر ابني الجندى توفيا في خلافة عثمان بن عفان (رضي الله عنهم جميعاً)، وتولى ملك عثمان بعدهما عباد بن عبد بن الجندى،¹⁵ وتالياً نص الرسالة الشريفة كما في الصورة:2:

الصورة:2.



“بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله إلى جعفر وعبد ابني الجندى، السلام على من اتبع الهدى، أما بعد؛ فإني أدعوكما بدعاية الإسلام؛ أسلما تسلما فإني رسول الله إلى الناس كافة؛ لأنذر من كان حيا ويحق القول على الكافرين، وإنكما إن أقرتما بالإسلام ولتكنكما؛ وإن أبيتما أن تقرتا بالإسلام فإن ملككما زائل عنكما؛ وخيلي تطأ ساحتكما، وتظهر نبوتي على ملككما”.

هذه الرسالة وغيرها من الرسائل الشريفة التي تحمل في طياتها خطابات النبي (صلى الله عليه وسلم) للملوك والأمراء والإمبراطوات؛ في واقع الأمر تكتنز في ثناياها إلى جانب الخطاب؛ نصاً مخطوطاً عربياً لتلك الحقبة التاريخية، والتي

¹² محمد بن جرير بن يزيد الطبري. تاريخ الرسل والملوك، (بيروت: دار التراث، 2، 1387هـ)، 3: 29.

¹³ أبو القاسم علي بن الحسن ابن عساکر، تاريخ دمشق، تح: عمرو بن غرامة (دمشق: دار الفكر، 1995م)، 46: 151.

¹⁴ نور الدين بن عبد الله السلمي، تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان، (مسقط: مكتبة الإمام السلمي، 2000م) 1: 34.

¹⁵ أحمد بن سعود السبياني، الوسيط في التاريخ العماني، (مسقط: مكتبة الضامري، 3، 2015م)، 38.

نحن في صدد البحث في ميزات حروفها وتراكيبها وجمالياتها، فالكتابة واضحة معجزة تخلو من النقط والحركات، ويظهر فيها صفات الكتابة القديمة "الحجازية" من ميل حروف الطويلة، وإمكانية كتابة الكلمة في سطرين إن انتهى بها الكتابة في آخر السطر، وكتابة بعض الحروف تحت السطر، وغير ذلك من السمات والصفات التي يمكن تفصيلها وجمعها من عدة مصادر مهمة، أهمها: المصاحف المبكرة "العثمانية"، وغيرها من الرقوق والطرّوس، ورسائل النبي (صلى الله عليه وسلم) للملوك والأمراء والولاة والدول المجاورة، والنقوش التي تحمل آيات قرآنية في الصخور والجبال في كل من مكة المكرمة والمدينة المنورة، تحديداً، والآيات التي كتبت في المساجد والقصور والمباني في عهد بني أمية داخل وخارج الجزيرة العربية.

تجدر الإشارة أن كثير من هذه الرسائل أعيد كتابتها عبر التاريخ، مع الحفاظ على مطابقتها المنسوخة للأصل، وهذا من باب صون المتن مادياً ومعنوياً من أن تمتد إليه يد التغيير والتبديل، وللحفاظ على خصائص رسم الرسالة كما هي في الأصل.

كما أسلفنا؛ فإن رقوق المصاحف التي كتبت في القرن الهجري الأول كتبت بالخط "اللين/ المقور"، وبدأ الصحابة بكتابة السور والآيات على الرقوق بالخط "اللين/ المقور/ النسخي" في مكة المكرمة، ثم استمروا بكتابتها بنفس الخط بعد الهجرة في المدينة المنورة، مع الأخذ بعين الاعتبار أن النقوش التاريخية التي توجد في مكة (المكرمة) وجبالها ووديانها والمدينة المنورة وما حولها العائدة للفترة المبكرة (القرن الهجري الأول)، تعطي إشارة إلى أن بعضها كتب بالخط اللين، وبعضها الآخر بالخط اليابس، وهذا يظهر في أسلوب كتابتها، ومعلوم أن الخط اليابس في ذلك الوقت كان لإغراض النقوش على المحاريب والجدران والمصاحف الكبيرة، وأن كتابة المصاحف والرقوق متوسطة الحجم خصصت بالخط اللين؛ كما يظهر في صورة المصحف الذي عثر عليه في مكتبة بيرمنغهام؛ انظر الصورة:3؛ التالية :

الصورة:3.



وحيث جمع القرآن بالمدينة، وأرسلت المصاحف إلى مكة، والشام، والبصرة، والكوفة، وغيرها، أقبل الناس على

نسخ القرآن الكريم، وأصبحت لكل إقليم طريقة تميز بها عن غيره، وكان لها اسمها، ونشأ عن ذلك:

- 1- الخط المدني، يُسمى: المحقق، والوراق، نسبة للوراقين الذين كتبوا المصاحف بالخط المحقق، والنسخي.
- 2- الخط المكي، يتميز بأن في عرفاته تعويجا إلى يمينة اليد، وأعلى الأصابع، في انضجاع يسير. كذا المدني.
- 3- الخط البصري "الكوفي، الأصفهاني، العراقي"، وكان على ثلاثة أنواع: المدور، والمثلث، والتمم (وهو خط التعليق الذي بين الثلث والنسخ).¹⁷

2.1. المصحف الإمام

المصحف الإمام؛ هو المصحف الرسمي الذي تم جمعه وكتابته في زمن أبي بكر الصديق (رضي الله عنه)، ثم احتفظ به عمر بن الخطاب في زمن خلافته إلى أن وصل لعثمان بن عفان (رضي الله عنه) حين تولى أمر المسلمين، وهذا المصحف تم استنساخه وتوزيعه على الأمصار، ومعلوم أن هذا المصحف "المصحف الإمام" مكتوب بخط الجزم، ولكي نكون أكثر دقة كتب بخط الجزم المكي، لأن عثمان كان يأمر كتابة المصحف بالكتابة في الكلمات التي لها أكثر من وجه للكتابة، بالكتابة على لغة قريش. عَنْ هَانِيٍّ مَوْلَى عُثْمَانَ قَالَ: كُنْتُ الرَّسُولَ بَيْنَ عُثْمَانَ، وَزَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ، فَقَالَ زَيْدٌ: سَلُهُ عَنْ كِتَابَةِ قَوْلِهِ: (لَمْ يَسْرَسْ) أَوْ (لَمْ يَسْرَسَتْهُ) [البقرة: 259]، فَقَالَ عُثْمَانُ بْنُ عَفَانَ (رضي الله عنه): "اجْعَلُوا فِيهَا الْهَاءَ".¹⁸ وقد كتبت بالتاء المربوطة على قاعدة الرسم المكي، وإن تضمنت الكلمة كلا القرائين؛ اللفظ بالهاء و الألف المقصورة.

كما توالى تقاليد الكتابة المصحفية في كتابة المصاحف في القرون اللاحقة مراعية فروق القراءات من خلال اللون، وقد أشارت بعض المصاحف التي تهتم بالقراءات إبراز ذلك من خلال رسم كلا الحرفين في نفس الكلمة، بحيث يكون اللون الأسود لأصل الرسم في مصحف الإمام، واللون الأخضر إشارة لقراءة ثانية وإن لم يظهر في الكتابة، ونضرب مثال هنا من رقوق ومخطوطات صنعاء؛ الآية الكريمة: (وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِنَّمَا يَبْتَلِعَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ إِحْدَاهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا) [الإسراء: 23].

ويظهر فيه كلمة (إِنَّمَا يَبْتَلِعَنَّ) بالكتابة المصحفية العثمانية؛ وهي قراءة أهل المدينة والبصرة، مع إدراج اللون الأخضر فيها إشارة لقراءة عامة قراء الكوفيين (إِنَّمَا يَبْلَعَنَّ)¹⁹، انظر للرق رقم: (4) التالي؛ الكلمة الأولى في السطر القبل الأخير.



الصورة: 4²⁰

¹⁷ إبراهيم بن إسماعيل الأبياري، الموسوعة القرآنية، (القاهرة: مؤسسة سجل العرب، 1405هـ)، 1: 392.

¹⁸ أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي، فضائل القرآن، تح: مروان العطية وآخرون (دمشق: دار ابن كثير، 1995م)، 287-286.

¹⁹ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تفسير آي القرآن، تح: أحمد محمد شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة ط1، 1420هـ)، 17: 414.

²⁰ Şan'a, Unesco "Memory of the word" Program Şan'a Manuscripts, (Qur'anic Manuscripts) 73.

لم يجزم الباحثون في هذا الخصوص بقطعية العثور على المصحف الإمام، وإن كثرت الدعاوى على ذلك. وللوقوف على سمات الكتابة زمن التنزيل؛ نقف على بعض الخطوط التي تعود لتلك الحقبة التاريخية، فقد ظهرت نماذج من الخطوط المبكرة، وكان منها مخصص لكتابة الرسائل والكتب وعرف الكُتُب فيها بكتّاب العامة. وكانوا يميزون بين الخطوط، ويرجحون الخط القوي السوي على الخط الضعيف. وحاول البعض بكتابة المصحف بما إلا أن كتابة بعض الرقوق والصحائف لم يكن مرحباً بها. ومن هذه الخطوط

أ. خطأ المشق: عرف خط المشق بأنه فيه خفة. ولا يعقل بالضبط أن يكون هذا الخط خطأً رديئاً، ولهذا سُمي مشقاً، بل هو طريقة خاصة من طرق رسوم الخطوط التي امتازت بمدّ الحروف وبخفتها في الكتابة أي: سهولتها، ولا تزال هذه الطريقة المعروفة بـ"خط المشق" معروفة. وهي تستعمل عند الخطاطين في كتابة بعض الأمور التي يناسبها هذا الخط. ذكر أن الخليفة "عمر" ذكره فقال: "شَرَّ الكتابة المشق وشر القراءة الهذرية".²¹ لما فيه من السرعة والتسرع، كان عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) يكره كتابة المصحف بخط المشق لصغر خطه وحروفه الممدودة، ولسرعة كتابته، إذ بالكتابة السريعة تزيد احتمالية الوقوع بالخطأ، ولا تكون الحروف والكلمات واضحة، ولا تظهر العناية الكافية بالنص المكتوب.

ب. خط الجزم: الذي نعرفه من أنواع الخطوط، وهو خط أهل الحيرة. وهو خط المصاحف.²² وبه اشتهرت الكتابة المكية والمدنية. وجدير بالذكر إضافة قلم أهل مكة المكرمة إلى هذين القلمين، الذي دعاه "ابن النديم" بـ"الخط المكي"، ثم الخط المدني. وقد ذكر أن ما بعدهما الخط البصري ثم الكوفي. ويمكن استخراج بعض خواص رسم خطوط أهل الحجاز في القرن الأول للهجرة من الكتابات التي عثر عليها بعض الباحثين في مواضع متعددة من الحجاز، والصفة التي يذكرها "ابن النديم" عن ألفات أهل مكة وأهل المدينة، تدل على أن أهل المدينتين قد أخذوا خطهم من أهل العراق والنبط؛ لأن الصورة المذكورة هي صورة كتابة الألف في الخط الشمالي، ولم يعدل الألف، بحيث صير مستقيماً إلا في الإسلام.²³

3.1. بداية نقط المصاحف وتشكيلها

ظَلَّ الخط العربي المبكر (وبالأخص المصحف المبكر؛ كون النقط والحركات أعدت لأجله) خالياً من النُّقْط وحركات الإعراب والإعجام إلى أن وضع أبو الأسود الدُّؤْلِي (688هـ/69م) طريقة لإصلاح الألسنة، فوضع نقطة فوق الحرف للدلالة على فتحه، ونقطة تحت الحرف للدلالة على كسره، ونقطة عن شماله للدلالة على ضمّه، وإذا كان الحرف مُنْزَلاً وضع نقطتين فوقه أو تحته أو عن شماله. ولم تشتهر طريقة أبي الأسود الدُّؤْلِي إلا في المصاحف حرصاً على إعراب القرآن. ثم طلب الحجاج بن يوسف الثَّقَفِي - والى العراق - (95هـ/714م) إلى كُتّابه أن يضعوا علامات لتمييز الحروف المتشابهة بعد أن كثرت التصحيف. فتولّى عملية الإصلاح الثاني في الكتابة العربية نَصْرُ بن عاصم اللِّثِي (89هـ/707م) ويحيى بن يَعْمُرُ العدواني (129هـ/746م) فقررنا وضع نُقْط لتمييز الأحرف المتشابهة. ولما كان هذا الإصلاح يستدعي اشتباه نُقْط الشكل بنُقْط الإعجام فَرَّرَ نَصْرُ ويحيى أن تكون نُقْط الشكل بالمداد الأحمر ونُقْط

²¹ أبو بكر محمد بن يحيى الصولي، أدب الكتاب، (بغداد: المكتبة العربية، 1341هـ)، 56.

²² أبو محمد عبد الله بن محمد بن البيهقي البَطْلَيْبِيُّ، الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، تح: مصطفى السقا وحامد عبد المجيد (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1996م)، 1: 173.

²³ جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (لندن: دار الساقى، ط4، 2001م)، 15: 309-311.

الإعجام بنفس مداد الحروف. وأخيراً وضع عالم اللغة الشهير الخليل بن أحمد الفراهيدي (170هـ/879م) طريقة جعل فيها الشكل بنفس مداد الكتابة وهي العلامات التي مازالت تستخدم إلى الآن.²⁴

يقول يحيى بن أبي كثير (129هـ/746م): كَانَ الْقُرْآنَ مُجْرَدًا فِي الْمَصَاحِفِ فَأُولَ مَا أَخَذْتُوا فِيهِ النِّقْطَ عَلَى الْبَاءِ وَالنَّاءِ وَقَالُوا لَا بَأْسَ بِهِ هُوَ نَوْرٌ لَهُ ثُمَّ أَخَذْتُوا فِيهَا نِقْطًا عِنْدَ مُنْتَهَى الْأَيِّ ثُمَّ أَخَذْتُوا الْفَوَاتِحَ وَالْحَوَاتِمَ،²⁵ يقول قتادة (118هـ/736م): بَدِئُوا فَنَقَطُوا ثُمَّ خَمْسًا ثُمَّ عَشْرًا،²⁶ ويظهر أن الأمر كان فيه سعة فهناك من نقط وشكّل وهناك من أبقاه من غير شكل ونقط إلى أن ظهر ما يلزم من موجبات وأسباب لنقط المصاحف وتشكيلها.

وقد ذكر أبو عمر الداني (444هـ/1052م) أن هذا يدل على أن الصحابة وأكابر التابعين هم المبتدئون بالنقط ورسم الخموس والعشور لأن رواية قتادة لا تكون إلا عنهم إذ هو من التابعين.²⁷ أما التشكيل (فتحة، ضمة، كسرة، تنوين) بدأ استخدامها بشكل رسمي بداية الدولة الأموية، فقد اختار أبو الأسود الدؤلي (69هـ/688م) رجلاً من عبد القيس فقال أخذ المصحف وصبغاً يخالف لون المداد فإذا فتحت شفتي فانقط واجدة فوق الحرف وإذا ضممتها فأجعل النقطة إلى جانب الحرف وإذا كسرتهما فأجعل النقطة في أسفله فإن اتبعت شيئاً من هذه الحركات غنة فانقط نقطتين.²⁸ وأضاف إليها الخليل بن أحمد الفراهيدي (170هـ/786م) علامات الهنوز والتشديد والروم والإشمام.²⁹ وفي المثال التالي يظهر صورة من صفحة مصحف صنعاء، ويظهر فيه عدة أمور جديرة بالتوقف عندها، وهي: (الحركات، النقط، رؤوس الآي، والتخميس)، وهذه التفرعات معلوم أنها ظهرت للوجود في نهاية القرن الهجري الأول وبداية القرن الهجري الثاني، كما تظهر صفحة سورة الأنعام الآية [61-73]، في الصورة رقم: 5. التالية:



الصورة: 5³⁰.

24 محمود حمدي زقزوق، وآخرون، موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة، (القاهرة: المجلس الأعلى للشتون الإسلامية، 2000م)، 1: 263.

25 عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو الداني، المحكم في نقط المصاحف، تح: عزت حسن (دمشق: دار الفكر، ط2، 1407هـ)، 2.

26 أبو عمرو الداني، المحكم في نقط المصاحف، ص2. مصدر سبق ذكره.

27 المصدر السابق، 2-3.

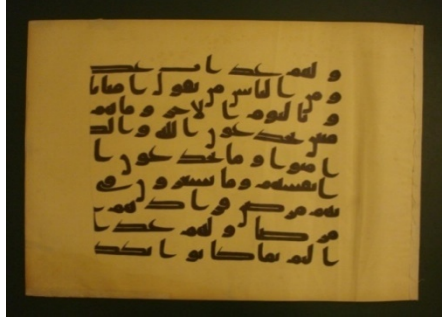
28 المصدر السابق، 4.

29 المصدر السابق، 6.

³⁰ Şan'a, "Dār al-maḥṭūṭāt", Haus der Handschriften, YE, DAM 01-27. (Erişim 11 Ocak 2020).

وهذه الصحيفة من رقوق مصاحف صنعاء، كتبت بالخط اللين المكي؛ وبه كتبت المصاحف والرقوق الأول، كما تظهر به ميلان الحروف الطويلة (الألف واللام) لجهة اليمين من الأعلى، وامتداد الراقات فيها كذلك واضح. ولو تصفحنا مصحف طشقند، وهو من المصاحف العثمانية (المنسوبة للصحابي الجليل عثمان بن عفان)؛ نلاحظ فيه أن حروفه معجمة (غير منقوطة ولا مُحَرَّكة)، ورؤوس الألفات بأخفاء خفيف وميلان إلى جهة اليمين كما وصفها صاحب الفهرست (وسنفضل قوله في الباب التالي)، انظر الصورة رقم: 6: التالية:

الصورة: 6³¹.



وقد سار على الجادة التي سار عليها غيرهم من عدم وضع علامات خاصة بالحركات. فكتبوا ما كتبوا من غير إعجام ولا حركات. تاركين أمر القراءة الصحيحة وفهم المكتوب إلى علم القارئ وفهمه ودكائه وحذقه باللغة وبالمنهنة... على اعتبار أنه سنّة قديمة ورثت عن الآباء، وقد كتبت بها الكتب المقدسة. فكتبوا من غير إعجام ولا حركات. وقد جعلوا ذلك خاصة في مخاطبة ذوي المكانة والحكم، أما إذا كان الإنسان المكتوب إليه من سواد الكتاب القراء، فكانوا يبيحون لأنفسهم حرية إعجام الكتابة وتحريكها.³²

2. الخط المكي والخط المدني في كتابة المصحف الشريف

ذكر أبو الفرج محمد بن إسحاق البغدادي المعروف بإبن النديم (438هـ/1046م) أصناف الحروف التي كتبت بها المصاحف القرن الأول الهجري "صدر الإسلام" في كتابه الشهير "الفهرست" فقال في وصف الخط العربي الذي كتب به المصحف الشريف:

فأول الخطوط العربية الخط المكي وبعده المدني ثم البصري ثم الكوفي فأما المكي والمدني ففي ألفاته تعويج إلى يمنة اليد وأعلى الأصابع وفي شكله انضجاج يسير وهذا مثاله: بسم الله الرحمن الرحيم.^{33, 34}

أما كتاب الوحي فلا شك في أنهم باشروا بتدوين آيات الكتاب الحكيم بالخط العربي الذي كان سائداً في مكة

³¹ Berlin, "Staatsbibliothek", Kodex Samarkand, Sankt Petersburg 1905, DE -002. (Erişim 5 Ocak 2020).

³² جواد علي، المفصل في تاريخ العرب، 15 / 310.

³³ ذكر جملة (وهذا مثاله: والبسملة) ساقطة من الشاملة.

³⁴ أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق ابن النديم، الفهرست، تح: إبراهيم رمضان (بيروت: دار المعرفة، ط2، 1997م)، 8. ويوجد خطأ في الشاملة أيضاً في ذكر الصفحة، فذكر أنه في هذه الطبعة، 16، وهو في الأصل، 8.

(المكرمة) خلال فترة نزول الوحي، ثم في المدينة بعد الهجرة. وذلك ما يفسر قول ابن النديم: "فأول الخطوط العربية، الخط المكي وبعده المدني"، ولذلك فإنه عاد فأشار إلى النمطين المذكورين في النص نفسه فقال: "فأما المكي والمدني ففي ألفاته تعويج إلى يمينة اليد وأعلى الأصابع وفي شكله انضجاع يسير". وذلك صريح في أن المقصود بالأولية: هو بداية الكتابة في رسم المصاحف الشريف، أو في فترة الدعوة الإسلامية. ومما يدعم هذا الرأي؛ أن ابن النديم قد نص بعد ذلك على رسم صورة البسملة فاتحة لعنوان: "خطوط المصاحف"، ثم أورد بعد ذلك العنوان مباشرة ذكراً لعدد كبير من الخطوط بدأها "بالمكي والمدني"، مما يوحي بمتابعته لتطور خطوط المصاحف في المدينة، ولعل أولهما ما كتبت به صحف التنزيل الكريم، وثانيهما ما كتب به المصحف عند جمعه في عهد الخلفاء الراشدين.³⁵

1.2. تحليل النص الذي ذكره ابن النديم (438هـ/1046م) مع المثال الذي أورده ابن النديم في

حديثه عن خطوط المصاحف المبكرة .

تحليل النص الذي يتحدث عن أنواع الخط العربي الذي كتب به المصحف في صدر الإسلام. أول ما نبدأ به ذكر النص؛ يقول ابن النديم:

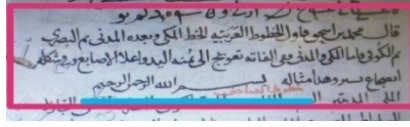
"فأول الخطوط العربية الخط المكي وبعده المدني ثم البصري ثم الكوفي فأما المكي والمدني ففي ألفاته تعويج إلى يمينة اليد وأعلى الأصابع وفي شكله انضجاع يسير، وهذا مثاله: بسم الله الرحمن الرحيم".

وقبل البدء بتحليل النص؛ يجدر بالذكر؛ أن المصاحف التي تنسب للصحابي الجليل عثمان بن عفان (رضي الله عنه) في عدة متاحف ودول هذه الأيام؛ كلها مكتوبة بالخط الكوفي، مثل مصاحف "توب كابي، صنعاء، طشقند، الإسكندرية". وكتابتها بالخط الكوفي دلالة واضحة على أنها منسوخة من المصاحف الأولى التي كتبت في صدر الإسلام، وأول البعثة بمكة المكرمة ثم المدينة المنورة؛ لأن المصحف الشريف (كما أسلف ابن النديم) كتب أولاً بالخط المكي، وبعد الهجرة كتبت سور المصحف الشريف بالخط المدني، قبل أن يكتب في نهاية القرن الأول الهجري بالخط البصري والكوفي على حد وصفه. وقد رجعت لعدة نسخ مخطوطة لـ "الفهرست" ابن النديم؛ لأرى من النسخ المخطوطة المثال الذي ضربه على الخط المكي، حيث ذكر مثال ذلك: البسملة، لكن يرجوعي إلى عدة نسخ أتضح لي أن النسخ لم يكتبوا المثال الذي ضربه ابن النديم (وهو البسملة: بسم الله الرحمن الرحيم)، ولم ينسخوه بالشكل الذي أراده ابن النديم، بل ولا ينطبق مع الوصف الذي تحدث عنه ابن النديم للخطوط المصحفية المكية والمدنية، فالمثال لا يحاكي الوصف الذي أراده المؤلف، وما كتبه النسخ في جميع نُسخ مخطوطات (الفهرس) كان من نسخ خيالهم، وانعكاساً من بيئتهم وثقافتهم، ولا تمت للمثال المراد بتاتاً، ومن اللافت للنظر أن جميع نسخ المخطوطة (الفهرست)؛ اختلفا فيها شكل المثال الذي أشار إليه ابن النديم، فلا تجد تشابهاً للمثال بين نسختين من نُسخ الكتاب المشار إليه، لذا تقصدنا العودة للمخطوطات؛ لأن الكتب المطبوعة كذلك ذكرت المثال؛ (البسملة)، حسب الطباعة العربية الحديثة، ولكي نقف على أصل رسم المثال، لكن فاجأتنا النسخ المخطوطة بعدم دقة كتابة النسخ؛ وتالياً نعرض نسخ كتاب الفهرس لابن النديم للمثال المضروب من خلال الصور:

³⁵ صالح بن عبد الله ابن حميد، نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، (جدة: دار الوسيلة، ط4، د.ت.)، 217/1.

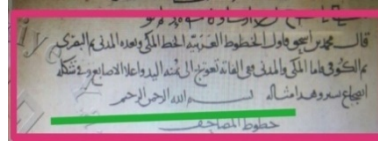
أ. نسخة مكتبة السليمانية- فاضل محمد باشا- 36 الصورة رقم: 7.

الصورة: 7.



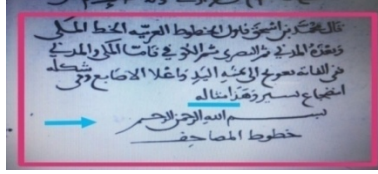
ب. نسخة ثانية في مكتبة السليمانية- فاضل محمد باشا- 37 الصورة: 8.

الصورة: 8.



ج. نسخة المكتبة الوطنية الفرنسية. 38 الصورة: 9.

الصورة: 9.



وفي الواقع أجد حسب هذا الوصف الذي ذكره ابن النديم (1046/438م) في الفهرست للخط المكي والمدني؛ بأنه: “ففي ألفاته تعويج إلى يمنة اليد وأعلى الأصابع وفي شكله انضجاع يسير وهذا مثاله: بسم الله الرحمن الرحيم”. على ما تم عرضه من النسخ السابقة يتبين جلياً أنه لم يفلح نساخها في وصف خصائص الكتابة كما وصفها ابن النديم بدقة عالية.

2.2. تحليل كلام ابن النديم في وصف المصحف المكي والمدني:

1.2.2. خط المصحف المكي وخط المصحف المدني؛ يقول ابن النديم في خط المصحف المكية والمدنية:

“ففي ألفاته تعويج إلى يمنة اليد وأعلى الأصابع”. والمقصود بالتعويج هو ذيل الألف المرسل إلى يمنة اليد؛ أي: بعد كتابة الألف من أعلى إلى أسفل؛ ينحني حرف الألف من آخره جهة اليمين، وهذا ما أرجحه، مع أن البعض يرى أنه الميلان، وهذا ليس بدقيق. وكان يطلق على الألفات واللامات كلمة (الأصابع) لطولهما وبروزهما في الخطين المكي والمدني؛ وهذا

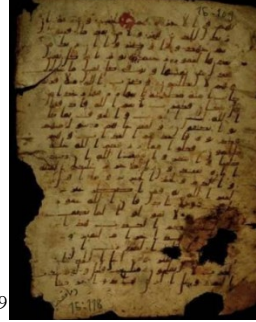
36 İbnü'n Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 1135), 3a.

37 İbnü'n Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 1134), 3a.

38 İbnü'n Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, (Fransa: Milli Kütüphanesi, btv, 1b110038486), 6b.

مثاله في الصورة رقم: 10.

الصورة: 10.



2.2.2. ما يتميز وتشارك به خطوط المصاحف المكية والمدنية.

يقول ابن النديم (438هـ/1046م) في خط المصاحف المكية والمدنية: ففي ألفاته تعويج إلى بمنة اليد وأعلى الأصابع... والمقصود بأعلى الأصابع؛ طول الألفات واللامات، وانحنائها باتجاه اليمين يسيراً. وتجدر الإشارة إلى ما نقله ابن النديم (438هـ/1046م) بهذا الخصوص "مميزات الخط المكي"؛ فيقول: "وكان في خزنة المأمون كتاب بخط عبد المطلب بن هاشم في جلد آدم فيه ذكر حق عبد المطلب بن هاشم من أهل مكة على فلان بن فلان الحميري من أهل وزل صنعا عليه ألف درهم فضة كيلا بالحديدة ومتى دعاه بها أجابه شهد الله والملكان. قال: "وكان الخط شبه خط النساء"⁴⁰ وهذا مؤشر إلى أن الخط المكي كان خطأً ليناً، لطيفاً جميلاً، وكان يكتب به التنزيل في رقوق يسهل حملها وإخفاءها.

3. كتابة المصاحف في فترة الدولة الأموية.

قال ابن اسحق: أول من كتب المصاحف في الصدر الأول ويوصف بحسن الخط خالد بن أبي الهياج (96هـ/715م) وكان سعد نصبه لكتب المصاحف والشعر والأخبار للوليد بن عبد الملك، وهو الذي كتب الكتاب الذي في قبلة مسجد النبي (صلى الله عليه وسلم) بالذهب من (والشمس وضحاها) إلى آخر القرآن، ويقال: أن عمر بن عبد العزيز (101هـ/720م) قال: أريد أن تكتب لي مصحفاً على هذا المثال، فكتب له مصحفاً تنوق فيه، فأقبل عمر يقبله ويستحسنه، واستكثر ثمنه، فرده عليه. وممن كان يكتب كذلك؛ مالك بن دينار (130هـ/747م) مولى أسامة بن لؤي بن غالب، ويكنى أبا يحيى، وكان يكتب المصاحف بأجرة.⁴¹

وكان الخط العربي حينئذ هو المعروف الآن بـ "الكوفي" ومنه استنبطت الأقلام كما في شرح العقيلة... وأول من كتب في أيام بني أمية: قطبة المخر (136هـ/753م) وقد استخرج الأقلام الأربعة "المكي، المدني (التمم، والمثلث، والمدور)" واشتق بعضها من بعض وكان أكتب الناس على الأرض بالعربية، ثم كان بعده (الضحاك بن عجلان)

³⁹ Şan'a, Unesco "Memory of the word" Program Şan'a Manuscripts, (Qur'anic Manuscripts) 28.

⁴⁰ ابن النديم، الفهرست، 16.

⁴¹ ابن النديم، الفهرست، 9-10.

الكاتب في أول خلافة بني العباس فزاد على قطبة، فكان بعده أكتب الخلق، ثم كان إسحاق بن حماد الكاتب في خلافة المنصور والمهدي، وله عدة تلامذة كتبوا الخطوط الأصلية الموزونة وهي اثنا عشر قلماً: “قلم الجليل قلم السجلات، قلم الديباج قلم أسطورمار الكبير، قلم الثلاثين، قلم الزنبور، قلم المفتاح، قلم الحرم، قلم المدامرات، قلم العهود، قلم القصص، قلم الحرفاج”.⁴²

ثم ذكر من جاء بعدهما وأتبع ذلك يذكر أربعة وعشرين قلماً وذكر أن مخرجها كلها من أربعة أقلام؛ (قلم الجليل، وقلم الطومار الكبير، وقلم التصف الثقيل، وقلم الثلث الكبير الثقيل)، وأن مخرج هذه الأقلام الأربعة من القلم الجليل وهو أبو الأقلام، نقل ذلك من خط أبي العباس بن ثوبة... ثم نقل عن غيره أنه قال ولم يزل الناس يكتبون على مثال الخط القديم الذي ذكرناه إلى أول الدولة العباسية فحين ظهر الهاشميون اختصت المصاحف بمذاهب لخطوط وحدث خط يسمى العراقي وهو المصحف الذي يسمى الوراق.⁴³

لقد تباينت الروايات في الأصل الذي اشتق منه الخط العربي؛ فأكثرها ذكرت أنه مشتق من المسند... ولم يعثر على ما يؤيد تلك الروايات، ونحن لا نجد ثمة حاجة لمناقشة تلك الآراء، فمن الصواب أن نذهب إلى المصادر الملموسة، وأقصد بها تلك الأحجار المكتوبة قبل الإسلام، والتي عثر عليها المنقبون المستشرقون في فترة متفاوتة، آخرها الحجر الذي اكتشف في “أم الجمال” في الأردن، وهذه الأحجار منقوشة بالخط النبطي المتأخر، والخط العربي القديم، فأثارت سبل البحث ومهدت طرق التتبع. وآخر ما توصل إليه العلماء المستشرقون على ضوء تلك الاكتشافات؛ هو أن الخط العربي القديم اشتق من الخط النبطي المتأخر الذي اشتق بدوره من الخط الآرامي، فإذا أمعنا النظر في القلمين النبطي المتأخر والعربي القديم وجدنا التشابه والتقارب بين أشكال الحروف واتصال بعض الحروف النبطية الحديثة ببعضها كما هو الشأن في الخط العربي... فالخط العربي هو سليل الخط النبطي المتأخر، نما وترعرع بين زمن نقش “النمارة” سنة (328 ب.م)، ونقش “زبد” (4) سنة (512 ب.م)، فنشأت في شبه جزيرة طور سيناء، ثم انتشرت في شمال الجزيرة العربية في منطقة البادية السورية على تخوم الشام، ثم المدن الكبر التجارية كالحيرة والانباء والحجاز.⁴⁴ النصوص العربية القديمة التي عثر عليها داخل شبه الجزيرة وخارجها، سواء كتبت بخطوط المسند ومشتقاتها، أم بالخطوط الآرامية - لا سيما النبطية - والتدمرية، أم بالخطوط العربية الخالصة... كلها عائلة واحدة، واحتفظ كل خط من الخطوط العربية باستقلاليتها في خصائص الحرف ورممه في داخل الكلمة، وهذا ما يظهر جلياً في رقوق المصاحف المكية والمدنية والأومية.

1.3. خطوط المصاحف المبكرة

يسرد ابن النديم أن أنواع الخطوط المصحفية، ويذكر منها: المكي، المدني، التميم، والمثلث، والمدور، الكوفي، البصري، المشق، التجاويد، السلواطي، المصنوع، المائل، الراصف، الأصهباني، السجلي، القيروان، ومنه يستخرج العجم

42 أبو الطيب محمد صديق خان الحسيني البخاري القنوجي، *أبجد العلوم*، (عمان: دار ابن حزم، ط1، 2002م)، 1: 388.

انظر: ابن النديم، *الفهرست*، 10-11.

43 طاهر بن صالح بن أحمد الجزائري السمعوني، *توجيه النظر إلى أصول الأثر*، تح: عبد الفتاح أبو غدة (حلب: المطبوعات الإسلامية،

ط1، 1995م)، 2: 797.

44 ناصر النقشبندى، “منشأ الخط العربي وتطوره لغاية عهد الخلفاء الراشدين”، *مجلة سومر* جلد3 (1947م)، 1: 129.

وبه يقرون حذب قريباً وهو نوعان الناصري والمدور.⁴⁵

أما كتاب الوحي فلا شك في أنهم باسروا بتدوين آيات الكتاب الحكيم بالخط العربي الذي كان سائداً في مكة المكرمة خلال فترة نزول الوحي، ثم في المدينة بعد الهجرة. وذلك ما يفسر قول ابن النديم: "فأول الخطوط العربية، الخط المكي وبعده المدني"؛ ولذلك فإنه عاد فأشار إلى النمطين المذكورين في النص نفسه فقال: "فأما المكي والمدني ففي ألفاته تعويج إلى يمينة اليد وأعلى الأصابع وفي شكله انضجاع (يسير)"، وذلك صريح في أن المقصود بالأولية هو بداية الكتابة في رسم المصحف الشريف في "الرقوق، الرقاع، اللخف" أو في فترة الدعوة الإسلامية. ومما يدعم هذا الرأي أن ابن النديم؛ قد نص بعد ذلك على رسم صورة البسملة فاتحة لعنوان "خطوط المصاحف"، ثم أورد بعد ذلك العنوان مباشرة ذكراً لعدد كبير من الخطوط، بدأها "بالمكي والمدني"، مما يوحي بمتابعته لتطور خطوط المصاحف في المدينة، ولعل أولهما ما كتبت به صحف التنزيل الكريم، وتانيهما ما كتب به المصحف عند جمعه في عهد الراشدين.⁴⁶

2.3. خطوط المصحف في نهاية القرن الأول

تشير المصادر إلى أن هناك بعض الآثار العلمية والمخطوطات التي تناولت مسألة كتابة المصحف ورسمه في نهاية القرن الهجري الأول ومطلع القرن الهجري الثاني، إلا أنه ما زالت مفقودة، ويُدعى بكتابة هذا العلم بشكل تقني وممنهج في نهاية القرن الهجري الرابع تقريباً؛ ومن أشهر من كتب فيه؛ أبو العباس أحمد المهدي (440هـ/1048م) كتاب "هجاء مصاحف الأمصار"، وابن معاذ الجهني (442هـ/1050م) كتاب "البدیع في معرفة ما رُسم في مصحف عثمان بن عفان"، وأبو عمرو الداني (444هـ/1052م) كتاب "المقنع في معرفة مرسوم مصاحف الأمصار"، و محمود الكرماني تاج القراء (500هـ/1106م) كتاب "خط المصاحف"، ويوسف القيدي الخوارزمي (618هـ/1221م) كتاب "هجاء المصاحف"، ومحمد الشريشي الحزاز (718هـ/1318م) كتاب "مورد الطمان في رسم أحرف القرآن"، ومحمد غوث النائطي الهندي (1238هـ/1822م) كتاب "نثر المرجان في رسم نظم القرآن". وغير الكثير من المصادر المحققة أو المطبوعة، فمنها الشروحات أو المختصرات على ما تم ذكره أعلاه.

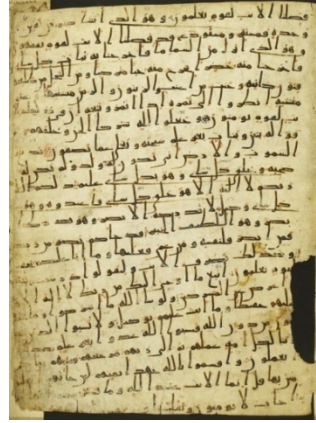
هذه المصادر حسب تعددها وتنوعها تشير إلى أن الرسم القرآني للمصحف العثماني، في الأصل هو نسخة مطابقة لما كتبه كُتَّبة الوحي في زمن النبي (صلى الله عليه وسلم)، وهو يطابق برسمه ألفاظ القرآن المقروء، وقد كتب بهذه الصورة بحروفه ضمن قواعد الخط والرسم ذلك الزمن "مرحلة التنزيل"، ولم يختلف كُتَّبة الوحي في مسألة رسم المصحف زمن النبي (صلى الله عليه وسلم)، وإن وقع في رسم بعض الحروف ككتابة التاء مفتوحة (ت) أو مربوطة (ة)، أو إثبات الزيادة أو الحذف أو قلب الحروف، إنما جاء في فترة جمع المصحف ونسخه زمن الخلفيتين أبي بكر الصديق وعثمان بن عفان، وكان يُحسم الخلاف بعد إجماع كُتَّبة الوحي بعد الرجوع في اللخفاء فيها. إضافة إلى الخط (الحجازي) في كتابة المصاحف ظهر الخط الكوفي بأنواعه فيها؛ كخط الكوفي البسيط، والكوفي المشق، الذي يخلو من الزخارف والنقط والحركات على الأغلب، وقد تظهر النقط والحركات بشكل بسيط أحياناً، وهذا يدل على ثلاثة احتمالات؛ إما كتبت في نهاية القرن الهجري الأول، أو أوائل القرن الهجري الثاني، أو كتبت بشكل مبكر؛ ثم أضيف إليها الإعجام والنقط والحركات في عصور لاحقة، وعلى العموم فإن الخط الدارج في كتابة المصاحف في نهاية القرن الهجري الأول هو الخط

⁴⁵ ابن النديم، الفهرست، 17.

⁴⁶ صالح بن عبد الله بن حميد، نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، 1: 217.

المكي والمدني ثم الكوفي البسيط. انظر صورة الرق رقم: 11

الصورة: 11⁴⁷



هذا الرق⁴⁸ من المصحف الشريف من أواخر القرن الهجري الأول، ويتضح ذلك من خلال حروف المشق (الممدودة بشكل أفقي فيه)، وطول حروف الألف واللام دالة على أنه من صفات الحروف المكية والمدنية، والإعجام الذي في اللون الأحمر، إضافة إلى فواصل الآيات رمز بثلاث نقاط. والآيات الكريمة من سورة الأنعام (97-109). تبدأ بمتصف الآية: (فضلنا الآيات لقوم يعلمون)[الأنعام:97]. يرى المتخصصون في الخط العربي وخطوط المصاحف أن الخط الكوفي من الخطوط المبكرة التي كتب بها المصحف الشريف نهاية القرن الهجري الأول، أما عن نسبة هذا الخط (الكوفي) لمدينة الكوفة فهذا فيه تفصيل وتحليل، فالخط الكوفي سُمِّيَ بهذا الاسم لعراقاته الحادة وسُمِّقَ قلمه، (مُكَوِّف)، فنسبة الخط لنوع الرسم فيه لا إلى مدينة (الكوفة)، وهذا من المغالطات التي غفل عنها الباحثون، وفي الواقع أن الخط الكوفي سُمِّيَ بهذا الاسم ليس نسبة لمدينة الكوفة، بل سُمِّيَ بهذا الاسم كصفة للخط. وأول ما عرفت الحروف المكوفة في المدينة المنورة، بعد منتصف القرن الهجري الأول.

تنوع بعد القرن الهجري الأول الخط الكوفي إلى أنواع أربعت على خمسين نوعاً ومن أشهرها المحرر والمشجر والمربع والمدور والمتداخل. وبقي مستعملاً في المباني والسكة إلى حدود الألف. ثم نسي جملة وقد جددت منه أنواع في عصرنا أما تاريخ خطنا المستعمل الآن فحدث في آخر الدولة الأموية أن استنبط "قطبة المحرر" من الخط الكوفي والحجازي خطأً هو أساس الخط الذي يكتب به الآن واخترع القلم الجليل الذي يكتب به على المباني ونحوها⁴⁹، كما أسلفنا أنه إلى قطبة المحرر (136هـ/753هـ) يعزى اختراع القلم الجليل، الذي ينسب إليه الخط الجليلي، أى الكبير الواضح. وكان ثمة في أيام "الوليد بن عبد الملك" كاتب مختص به، هو "خالد بن أبي الهياج"، انقطع لكتابة المصاحف للوليد، وكان مجوداً

⁴⁷ Adbury Research Library "University of Birmingham" Islamic Arabic, 1572 (Erişim 1 Mayıs 2020).

⁴⁸ Adbury Research Library "University of Birmingham", Islamic Arabic 1572, Bkz "Birmingham, GB" -004:129- 22-30 Zeilen, (Erişim 7 Mayıs 2020).

⁴⁹ أحمد بن إبراهيم الهاشمي، جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، تح: مجموعة محققين (بيروت: مؤسسة المعارف، ط 27،

في كتابتها. "ابن أبي الهيثم" هذا هو الذي كتب بالذهب على محراب مسجد النبي (صلى الله عليه وسلم) في المدينة سورة وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا، وما بعدها من السور إلى آخر القرآن الكريم، ولكن هذا كله للأسف ذهب ولم يبق له أثر.
50

كانت الكتابة متوافرة في البيئة المكية والمدنية على حد سواء قبل الإسلام، وقد تبَّه لإلى هذه النقطة غير واحد من علماء الرسم والخط، يقول السخاوي (636هـ/1238م): فإياك وما تراه من قول من يقول: لم تكن العرب أهل كتاب وأقلام، وفي هجائهم ضعف ونقص... الخ.⁵¹ كما عقدت قريش مع سادات القبائل عقداً في الجاهلية سمي بـ(إيلاف قريش) كما نص عليه القرآن الكريم،⁵² إضافة إلى حلف الفضول حلف الفضول حيث اجتمع بنو هاشم وبنو المطلب وبنو أسد بن عبد العزى وبنو زهرة وبنو تميم، فتعاقدوا وتعاهدوا على أن لا يجدوا بمكة مظلوماً من أهلها وغيرهم ممن دخلها من سائر الناس إلا قاموا معه وكانوا على من ظلمه حتى تردّ عليه مظلّمته، وسمّت قريش ذلك الحلف حلف الفضول،⁵³ وكان في خزانة المأمون كتاب بخط عبد المطلب بن هاشم في جلد آدم فيه ذكر حق عبد المطلب بن هاشم من أهل مكة على فلان بن فلان الحميري،⁵⁴ إضافة أن الكثير من سكان مكة كان يكتب لأغراض دينية كورقة بن نوفل "وهو ابن عم السيدة خديجة (رضي الله عنها)، وكان امرأً تنصّر في الجاهلية كان يكتب الكتاب العربي"،⁵⁵ يقول ابن فارس (395هـ/1004م): "فإننا لم نعلم أن العرب كلها مدرأً ووبرأً قد عرفوا الكتابة كلها والحروف أجمعها، وما العرب في قديم الزمان إلا كنحن اليوم: فما كل يعرف الكتابة والخط والقراءة".⁵⁶ كما أسهمت دراسات المستشرقين في مجال النقوش الكتابية التي عثر عليها في أطراف الجزيرة العربية في وضع الروايات العربية في اتجاه صحيح،⁵⁷ إلا أنه يلزم التعامل مع دراسات المستشرقين بدقة، لأن بعضها يحمل في طياته الكثير من المغالطات البعيدة عن الحقيقة والواقع.

الخاتمة

لا يقتصر علم رسم المصاحف المبكرة ما كُتِبَ وجمع ونسخ منها على المصاحف العثمانية، التي نُسخَت من المصحف الإمام، ثم وُزعت على الأمصار، فهذه المصاحف تعتبر المصاحف الرسمية في رسمها وضبطها وعدد الآي بها، من جانب آخر، كان بين أيدي بعض كبار الصحابة مصاحف ورقوق كانت كمقتنيات خاصة بهم، كتبت بخطوطهم،

50 إبراهيم بن إسماعيل الأبياري، الموسوعة القرآنية، (القاهرة: مؤسسة سجل العرب، 1405هـ)، 1: 393.

51 أبو الحسن علي بن محمد السخاوي، الوسيلة إلى كشف العقيلة، تح: مولاي محمد الإدريسي (الرياض: مكتبة الرشيد، ط2، 2003م)، 93.

52 جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 18: 185.

53 عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تح: خليل شحادة (بيروت: دار الفكر، ط2، 1988م)، 2: 406.

54 ابن النديم، الفهرست، 16.

55 أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تح: محمد عطا، مصطفى عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1992م)، 2: 350.

56 أحمد بن فارس بن زكرياء الرازي ابن فارس، الصحاح في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تح: أحمد حسن بسبح (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997م)، 16.

57 غانم قدوري الحمد، رسم المصحف دراسة لغوية وتاريخية، (بغداد: اللجنة الوطنية للاحتفال بالقرن الـ15 هـ، ط1، 1982م)، 18.

وكانوا يقرأون ويُقرءون الناس بها، كمصحف عبد الله بن مسعود ومصحف عبد الله بن عباس وغيرهما. فعند البحث في مسائل الرسم المصحفي للكلمات والآيات القرآنية؛ حري بنا أن لا نغفل عن المصحف الرسمي للمدينة المنورة والأمصار “المصاحف العثمانية”، ومصاحف الصحابة الكبار، أو الرقاع والرقوق المتفرقة التي كُتبت عليها بعض السور من القرآن الكريم. وعلى هذا يظهر جلياً أن الرقوق المتفرقة التي تضم أجزاءً من السور هي بالأصل كُتبت في فترة التنزيل على الأغلب، ثم بعد ذلك تم جمعها ونسخها على التوالي في عهد أبي بكر الصديق وعثمان بن عفان (رضي الله عنهما). كان الصحابة يكتبون القرآن الكريم في صحف قبل نسخ عثمان بن عفان، وقبل جمع أبي بكر الصديق له، فقد خصص عدد معلوم من امهر الصحابة منذ بدء الوحي لكتابة القرآن الكريم، واختار النبي (صلى الله عليه وسلم) كتبة للقرآن، أُطلق عليهم كتبة الوحي، في كل من المرحلتين المكية والمدنية، إذ عندنا مرحلتين في مقطعين تاريخيين وجغرافيين يمثل كل منهما سمات وصفات ثقافية خاصة للرسم والكتابة العربية بشكل عام، انعكست بالمحصلة على كيفية كتابة الكلمة القرآنية على وجه الخصوص، لذا نجد أنّ السمت المكي في الكتابة هو الظاهر في رسم المصاحف المبكرة؛ لأسباب كثيرة من أهمها أن كتبة الوحي جُلُّهم من مكة المكرمة، وأن شكل الحرف المكي أو المدني متقارب في الشكل والرسم إلى حد كبير، لذا، أصطلح بعض المعاصرين والمستشرقين على تسمية الكتابة القرآنية المبكرة بالمصاحف الحجازية. وأرى، إن كان هذا المصطلح لافتاً للانتباه؛ إلا أنه ليس دقيقاً، فالأصح من هذا، تمييز الصحف والرقوق المصحفية في تلك الفترة، وكان الأجدر بأن تُسمى المصاحف المبكرة التي كُتبت في حياة النبي (صلى الله عليه وسلم) باسم المصاحف المكيّة أو المصاحف المدنية. على هذا يتبين لنا جلياً أن المصحف الشريف كتب كاملاً في عهد النبي (صلى الله عليه وسلم)، إذ اتخذ الرسول (عليه السلام) ما يقرب ثمانية عشر كاتباً للوحي خاصة، على رأسهم زيد بن ثابت وأبي بن كعب، فكان كل ما يُلقى عليهم من وحي يتم وفق معيار منضبط في رسم وكتابة هجاء الكلمات والآي والسور، بما أتيح في لدى كتبة الوحي من ملزمة للكتابة؛ من أحبار وأقلام وألواح ولحف، أو ما تيسر من رقوق وطروس لاستخدامها في كتابة المصحف الشريف. أما إملاء الكلمة القرآنية؛ فقد أبقى عليه كلٌّ من أبي بكر الصديق وعثمان بن عفان، وإن اختلف التُّسَّاح في كيفية ضبط كلمة ما عند الجمع أو النسخ؛ كانوا يحتكمون للمصحف الإمام ورأي الخلفاء الراشدين، وكانت تثبت حسب قواعد الكتابة والإملاء المكية؛ لأن الكتابة هي تضبط أداء النطق للنص القرآني في المحصّلة، لذا حضى القرآن الكريم بهذه العناية بكل مراحل كتابته. أما عن رسم الحرف للكلمة؛ فهو جانب جمالي، يتعلق بصورة الحرف وشكله، من حيث الانحناء والمد والاستدارة وميلان عرقاته أو استقامتها، فكانت كتابة الكلمة في المصحف الشريف في الفترة المبكرة من حيث الحروف وأنواعها وأجناسها منضبطة بشكل دقيق، وإذا نظرنا لكتابة الكلمة المصحفية “زمن التنزيل” من حيث الخط ونوعه؛ سنجد أن المدرسة الحجازية في الخط المصحفي غنية بجمالية الحرف بأنواع مختلفة من الخطوط، من الحرف اللين إلى الحرف اليابس إلى المشق وغيرها في الكتابة المصحفية، وقد دخلت كلها في كتابة رقع المصاحف، التي جمعت فيما بعد في مصحف واحد كما أسلفنا. لكن الدراسات الاستشراقية لرسم المصحف، لا تأخذ في بعين الاعتبار مسائل الكتابة الرسمية لرسم المصاحف. بل وتجد عند مباحث الكوديكولوجي للرقوق.



المصادر والمراجع

القرآن الكريم

البطلانيوسي، أبو محمد عبد الله بن محمد بن محمد بن السيد. *الاقتضاب في شرح أدب الكتاب*. تح. مصطفى السقا وحامد عبد المجيد. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1996م.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن. *المنتظم في تاريخ الأمم والملوك*. تح. محمد عطا، مصطفى عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1992م.

ابن حميد، صالح بن عبد الله. *نصرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم*.، جدة: دار الوسيلة، ط4، د.ت. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. *ديوان المبتدأ والخير في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر*. تح. خليل شحادة. بيروت: دار الفكر، ط2، 1988م.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله القرطبي. *الاستيعاب في معرفة الأصحاب*. تح. علي البجاوي. بيروت: دار الجيل، ط1، 1992م.

ابن عساکر، أبو القاسم علي بن الحسن. *تاريخ دمشق*. تح. عمرو بن غرامة. دمشق: دار الفكر، 1995م. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء الرازي. *الصاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها*. علق عليه ووضع حواشيه: أحمد حسن بسبح. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997م.

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق. *الفهرست*. تحقيق: إبراهيم رمضان. بيروت: دار المعرفة، ط2، 1997م.

الأبياري، إبراهيم بن إسماعيل الأبياري. *الموسوعة القرآنية*. القاهرة: مؤسسة سجل العرب، 1405هـ. جواد علي. *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*. لندن: دار الساقى، ط4، 2001م.

الحمد، غانم قدوري. *رسم المصحف دراسة لغوية وتاريخية*. بغداد: اللجنة الوطنية للاحتفال بالقرن الـ15 هـ، ط1، 1982م.

الداني، عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو. *الحكم في نقط المصاحف*. تح. عزت حسن، دمشق: دار الفكر، ط2، 1407هـ.

— *المتنوع في رسم مصاحف الأمصار*. تح. محمد الصادق قمحاوي. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت. الرفاعي، مصطفى صادق. *تاريخ آداب العرب*. بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.

زفروق، محمود حمدي وآخرون. *موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة*. القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 2000م.

السخاوي، أبو الحسن علي بن محمد. *الوسيلة إلى كشف العقيلة*. تح. مولاي محمد الإدريسي. الرياض: مكتبة الرشيد، ط2، 2003م.

السالمي، نور الدين بن عبد الله. *تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان*. مسقط: مكتبة الإمام السالمي، 2000م.

السيابي، أحمد بن سعود. *الوسيط في التاريخ العُماني*. مسقط: مكتبة الضامري، ط3، 2015م.

السمعوني، طاهر بن صالح بن أحمد الجزائري ثم الدمشقي. *توجيه النظر إلى أصول الأثر*. تح. عبد الفتاح أبو غدة. حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط1، 1995م.

الصولي، أبو بكر محمد بن يحيى. *أدب الكتاب*. بغداد: المكتبة العربية، 1341هـ.

الطبري، محمد بن جرير. *جامع البيان عن تفسير آي القرآن*، تح: أحمد محمد شاكر. بيروت: مؤسسة الرسالة ط1، 1420هـ/ 2000م.

—، *تاريخ الرسل والملوك*. بيروت: دار التراث، ط2، 1387هـ.

الطويل، رزق. *مقدمة في أصول البحث العلمي وتحقيق التراث*. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط2، د.ت.

القنّوجي، أبو الطيب محمد صديق خان الحسيني البخاري. *أنجد العلوم*. عمان: دار ابن حزم، ط1، 2002م.

الكرماني، أبو القاسم محمود بن حمزة تاج القراء. *خط المصاحف*. تح. غانم قدوري الحمد، المنامة: طبعة خاصة لجائزة سيد جنيد عالم الدولية للقرآن الكريم، ط1، 2012م.

النقشبندي، ناصر. “منشأ الخط العربي وتطوره لغاية عهد الخلفاء الراشدين”. *مجلة سومر* 1/3. بغداد: نشرات سومر، 1947م.

الهاشمي، أحمد بن إبراهيم. *جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب*. تح. مجموعة محققين. بيروت: مؤسسة المعارف. ط27، 1969م.

الهروي، أبو غنيد القاسم بن سلام بن عبد الله البغدادي. *فضائل القرآن*. تح. مروان العطية وآخرون، دمشق: دار ابن كثير، ط1، 1995م.

المصاحف المخطوطة

Adbury Research Library .University of Birmingham. Islamic Arabic 1572,
(Birmingham, GB) -004:129- 22-30 Zeilen.

Şan'a, Dār al-maḥṭūṭāt. Haus der Handschriften. (Şan'a, YE): DAM 01-27.

Berlin, Staatsbibliothek: Kodex Samarkand (Sankt Petersburg 1905):
(Berlin, DE) -002.

Adbury Research Library (University of Birmingham): Islamic Arabic 1572.

مخطوطات أخرى

El yazmaları

İbnü'n Nedîm, Ebü'l-Ferec Muḥammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muḥammed b. İshâk. *el-Fihrist*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Aḥmed Paşa, 1134.

İbnü'n Nedîm, Ebü'l-Ferec Muḥammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muḥammed b. İshâk. *el-Fihrist*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Aḥmed Paşa, 1135.

İbnü'n Nedîm, Ebü'l-Ferec Muḥammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muḥammed b. İshâk. *el-Fihrist*, Fransa: Milli Kütüphanesi, btv 1b110038486 .

المصادر الإلكترونية

Web Sayfa Başlığı

Adbury Research Library, "University of Birmingham". Erişim 1 Ocak 2020.

Şan'a, "Dâr al-maḥṭûṭât", Erişim 11 Ocak 2020.

Berlin, "Staatsbibliothek", Erişim 5 Ocak 2020.

Adbury Research Library "University of Birmingham", Erişim 1 Mayıs 2020.



İSLÂM'IN İLK DÖNEMİNDE MUSHAF-I ŞERİF'İN HİCÂZÎ YAZISI

 Ziyad ALRAWASHDEH^a

 Khadeejah ALRAWASHDEH^b

Geniş Öz

Arap Yarımadası çevresinde bulunan Arap hattının tarihi ve gelişiminin aşamalarını şu şekilde değerlendirmek mümkündür: İlk olarak Hicaz'da (Mekke-i Mükerrreme ve Medine-i Münevvere) Kur'ân-ı Kerim'in yazıldığı Arap hattının incelenmesi üzerinedir. Bu aşama, bizi İslam'ın erken dönemlerine Kur'ân-ı Kerim'in yazılma tarihini incelemeye götürür. Şöyle ki; Kur'ân-ı Kerim hattı iki aşamaya şahit olmuştur: Birincisi, Hz. Peygamber (s.a.v) zamanındaki yazma aşaması ve ikinci olarak da Râşid halifeler döneminde gerçekleşen toplama ve çoğaltma sürecidir.

Vahiy aşamasına gelince, Hz. Peygamber (s.a.v) vahyi yazmak için okuma ve yazma konusunda en yetenekli sahâbîleri seçmiştir. Ancak üzerinde durulması gereken önemli bir konu ise, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman döneminde Kuran'ın toplanıp çoğaltılmasından önce Hz. Peygamber zamanında harflerin ve sahifelerin hususiyetlerinin tespiti üzerinedir. Bu araştırma mezkûr konuyu araştırmayı hedeflemektedir. Çalışma aynı zamanda şu soruları da cevaplamaya çalışmaktadır: Kur'ân-ı Kerim'in yazıldığı Kufi yazı türünden önce herhangi bir yazı türü var mıydı? Kuran-ı Kerim'in Mekke'deki yazma özellikleri ile Medine'deki yazma özellikleri aynı mıydı, Kur'ân-ı Kerim'in iki hat ile (Hicazî ve Kûfî) yazılmasının ayırt edici özellikleri ve meziyetleri nelerdir?

Erken dönem Mushaf konusunu ele alan en önemli kaynaklar, referanslar ve araştırmalara nazaran, Müslüman âlimlerin tarih boyunca bu meseleye ayrıca ilgi gösterdiklerini ve bu mesele hakkında çeşitli yazılar yazdıkları görülmektedir. Fakat ilk dönemlerde yazılanların büyük bir kısmının

^a Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, guller_guler@yahoo.com

^b Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, khadeejah.alrawashdeh@istanbul.edu.tr

kaybolduğunu ve geriye kalanların ise hicrî üçüncü yüzyıldan sonraya ait olduğuna şahit olmaktayız. Müstakil olmaksızın Kur'an-ı Kerim resmini (formunu) ele alan en önemli kaynaklar arasında şunlar bulunmaktadır: İbnü'n-Nedîm'in (ö.384/994) "*el-Fihrist*"; Ebu Hayyân et-Tevhîdî'nin (ö. 414/1023) "*Risâletûn fi 'ilmi'l-kitâbe*" adlı eserlerdir. Kur'an'ın şekil açısından tarihi sürecini ele alan kaynaklar arasında ise; Ebû l-Abbâs el-Mehdevî'nin (ö. 440/1048) "*Hicâ'ümeşâhifi'-emsâr*", İbn Muâz el-Cühenî'nin (ö.442/1050) "*el-Bedî'*", Ebû Amred-Dânî'nin (ö.444/1052) "*el-MuḲnî' fi m'arifeti mersûmi meşâhifihli'l-emsâr*", Kirmânî'nin (ö.500/1106) "*Ḥaḫḫu'l-mâhif*", Şâtıbî'nin (ö.590/1194) "*Aḫiletüetrâbi'l-Ḳaşâid*", Yûsufel-Kâydî el-Hârizmî'nin (ö.618/1221) "*Hicâ'l-meşâhif*", ve Ḥarrâz'ın (ö.718/1318) "*Mevridü'z-zam'ân fi resmi aḫrûfi'l-Ḳur'ân*" bulunmaktadır.

Ayrıca günümüzde de birtakım çalışmalar bulunmaktadır. Bu araştırmalar, İslâm'ın değişik alanlarında ve Kur'an ilimlerinde mütehasıs kişiler tarafından yapılmıştır. Bu alanda çalışanların en önemlileri arasında yer alan Prof. Dr. Tayyar Altıkulaç, Hz. Osman'a nispet edilen Mushaf-ı Şerif nüshalarının tahkiki ve neşrinde ciddi bir şekilde yoğunlaşmıştır. Topkapı Sarayı Müzesi nüshası, Şan'a nüshası, Türk ve İslam Eserleri Müzesi nüshası, *el-Meşhedü'l Hüseyinî* nüshası, ilaveten Hz. Ali'ye nispet edilen Tahran nüshası başlıca eserleridir. Yine muasır uzmanlardan Prof. Dr. Ganim Kuduri el-Hamd bütün çalışmalarında ve araştırmalarında bu alana yoğunlaşmıştır. "*Ulûmü'l-Kur'ân beyne'lmeşâdiri ve'l-meşâhif*" ve "*meşâhif-i maḫtûte*" kitapları bu alandaki en önemli eserlerindedir.

Öte yandan Oryantalistler de Mushaf-ı Şerif'in tarihine ihtimam göstermişlerdir. Bunlardan en meşhur olanı, "*Kur'an Tarihi*" adlı kitabıyla Alman şarkiyatçı Theodor Nöldeke'ye (ö.1348/1930) aittir. Daha sonra ise şarkiyatçı Anton Spitaler tarih boyunca Kur'an-ı Kerim'in el yazmalarını ve nadir olan görüntülerin arşivini oluşturmuştur. Anton Spitaler bunu daha sonraları II. Dünya savaşında İngiliz uçakları tarafından yok edilecek olan Bavyera Bilim Enstitüsüne bağlı olan özel bir akademi bünyesinde kurmuştu. Anton Spitaler arşivin bu nedenle kaybolduğunu iddia ediyordu. Bunun aksi olduğunu göstermek, arşivi yeniden açığa çıkarmak gayesiyle 18 yıl sürecek olan Alman hükümeti finansmanı ile *Corpus Coranicum* adlı projeyi başlatmak için Angelika Neuwirth ve Michael Marx harekete geçtiler. 2007 senesinde başlayan bu proje dünyanın farklı ülkelerinden çalışma gruplarıyla halen devam etmektedir. Bu nedenle projeye *Corpus Coranicum* ismini verdiler. Bu isimlendirmenin ideolojik bir görüntüsü vardır. Çünkü onlar bu isimlendirmeye hakikatte araştırmanın ön sonuçlarını göz önüne

sererek, neticeyi ise çalışmayı bitirmeden vermişlerdir.

Erken Mushaf meselesinin tarihi ve sanatıyla ilgilenen Oryantalistler'e de rastlamak mümkündür. Bu sahada "*The Rise of the North Arabic Script and Its Kur'anic Development, with a Full Description of the Kur'an Manuscripts in the Oriental Institute*" adlı eseriyle Amerikalı araştırmacı Nabia Abbott (ö.1357/1939) ve yine Amerikalı araştırmacı EstelleWhelan'ın (ö.1417/1997) "*Writing the Word of God: Some Early Qur'an Manuscripts and Their Milieux, Part I*" adlı eserleri zikredilmeye değerdir. Araştırmacı EstelleWhelan'ın bu eseri Medine'de hicrî birinci yüzyılda Kuran-ı Kerim'i kaydedilme sanatını kanıtlamak için "unutulmuş tanık" çalışmasıdır. Bu ifadeyle nakışlar ve Emevîmushaf yazıları kastedilir.

Yine Oryantalistlerden Sheila S. Blair'in "*Islamic Calligraphy*" isimli eseri ve François Deroche'nin "*The Abbasid Tradition*" eseribu alan içerisinde sayılmaktadır. 1992 yılında yayınlanan François Deroche'ninbu eseri, Mushaf-ı Şerif'in Hicazîve Abbasî yazı türüyle yazılmasını ele alır. İkincisi ise 2014 senesinde yayınlanan "*Qur'ans of the Umayyads*" adlı eseridir. Emeviler döneminde Mushaf-ı Şerif'in şekli ve zaptı gibi başlıca konuları ele alan bir eserdir. Ayrıca David J. Roxburgh'un 2007 yılında yazdığı "*Writing the word of God*" adlı eseri de öne çıkanlardandır. Çalışmada değineceğimiz üzere Oryantalist araştırmalar, Kuran-ı Kerim'in fenni yönlerini ortaya koymanın yanında ideolojik birtakım değerlendirmelerde de bulunmuşlardır.

Bu çalışmanın amacı; Mushaf-ı Şerif'in erken dönem tavsifi çalışmasıbilimsel tarih yazımı yöntemine dayanarak Paleografi, İktina, Kodikoloji, Kitap bilimi, Sanat ve Süsleme türleri, Mürekkep türleri ve Hat çeşitleri gibi ilimleri hicri ikinci yüzyıldaki muşhafların nasıl yazıldığını icra etmektedir. Bu kullanılan ilimler bize kadim el yazmalarında şarkiyatçıların yalnızca bir incelemeye tabi tutmalarının (c14) aksine Müslüman alimlerin belirlediği yöntemler ile daha dakik ve daha isabetli malumatlar verecektir.

Anahtar Kelimeler: Mushaf-ı Şerif, Mekkî hattı, Vahiy Kâtibi, Medenî hattı, İbnü'n-Nedîm.

THE HIGAZI SCRIPTURE OF THE HOLY MANUSCRIPT IN THE EARLY TIMES OF ISLAM

 Ziyad ALRAWASHDEH^a

 Khadeejah ALRAWASHDEH^b

Extended Abstract

A research on the history and development of Arabic manuscripts around the Arabian Peninsula is considered the first step towards Arabic calligraphy work used in the writing of the Mushaf Al-Sharif in the Hejaz (Makkah Al-Mukarramah and Madinah Al-Munawwarah). This leads us to study the history of the writing of the Mushaf Al-Sharif based on the first period of Islam, as the writing of the Mushaf witnessed two stages: the writing stage during the time of the Prophet (saw), and its compilation and calligraphic stage during the time of the Khulafa Ar-Rashidun (the Rightly Guided Caliphs). During the revelation stage, the Prophet (saw) chose his most proficient Companions in reading and writing as scribes of the revelation. The research question is concerned with the alphabet and the quality of the manuscripts which were written during the period of the Prophet (saw), before their compilation and calligraphic work during the time Abu Bakr As-Siddiq and Uthman ibn Affan (May Allah be pleased with them). The research also seeks to answer following questions: Was there another calligraphic style for the Mushaf Al-Sharif before the Kufic script used in the Mushaf Al-Sharif? Are the features of the manuscripts in Makka Al-Mukarramah the same as the ones of the manuscripts in Madinah Al-Munawwarah? What are the similarities and differences between the Hijazi script or Kufic script in the Mushaf Al-Sharif?

Analyses on the most important sources, testimonials and works on early period manuscripts show that throughout history Muslims scholars attached great importance to the issue and wrote about it. However, most of the writings from the early centuries are remnants from after the 3rd Hijri

^a Assoc. Prof., İstanbul University, guller_guler@yahoo.com

^b PhD. Student, İstanbul University, khadeejah.alrawashdeh@istanbul.edu.tr

century. The most important sources, which dealt with the script of the Mushaf Al-Sharif independently are as follows: Ibn al-Nadim's work, titled "Kitab al-Fihrist" (H. 384/994 A.D.), and Abu Hayyan al-Tawhidi's work, titled "Risala fi 'ilm al-Kitaba" (Treatise about Calligraphy) (H. 414/1023 A.D.). Sources dealing with the history of the Mushaf Al-Sharif are the following: Abu Abbas Al-Mahdawi's work, titled "Hajau Masahifi al-Amsar" (H. 440/1048 A.D.); Abu Omar al-Dani's work "Al-Mukni fi Marifeti Marsumi Masahifi al-Amsar" (H. 444/1052 A.D.); Al-Kirmani's "Had al-Masafih" (H. 500/1106 A.D.); Imam al-Shatibi's "Aqilat al-Atrab" (H. 590/1193 A.D.); Yusuf al-Qaydi al-Khwarizmi's "Hajau al-Masahif" (H. 618/1221 A.D.); and the work, titled "Mawrid al-Zaman fi Rasmi Ahruf al-Qur'an" by Al-Kharraz (H. 718/1318 A.D.).

There also exist contemporary testimonials from experts on Islamic and Qur'anic research. One of the most important and most renowned personalities in this field today is Prof. Dr. Tayyar Altıkulaç, who conducted very important work on the analyses of the Qur'anic manuscripts (masahif) attributed to the great Companion Uthman ibn Affan (ra), including the Topkapi manuscript, the Şan'a manuscript, the manuscript in the Museum of Turkish and Islamic Arts, and the Al-Mashad al-Husseini manuscript. He also worked on the manuscript attributed to the great Companion Ali bin Abu Talib (ra), which is in Teheran. Prof. Dr. Ghanim Qadduri al-Hamad is another one among contemporary experts, who dedicated all his efforts on the research of this issue. His books, "Qur'anic Sciences in Sources and Manuscripts", and "Handwritten Masahif" are some examples of his work.

Also Orientalists were interested in the history of the Mushaf Al-Sharif. The most important work in this field is the book of Theodor Nöldeke (H. 1348/1930 A.D.) titled, "The History of Qur'an". Then comes the orientalist, Anton Spitaler, who worked on this field and accumulated an archive of rare manuscripts and historical pieces within the Bavarian Academy of Sciences and Humanities, which was destroyed during World War II in 1944 through British air bombing. Anton Spitaler claimed that the archive was lost due to this. However Michael Marx and Angelika Neuwirth proved the opposite and started to restore the archive in 2007, with a 18-year financial support of the German government, which is called the Project "Corpus Coranicum". The project is conducted in teamwork of researchers from various countries. The aim of the project is to declare the influence of the Qur'an and the revelation upon the West. So they called their project "Corpus Coranicum", which is an ideological name, which reveals their aim to prioritize their views over the results of the preliminary study, and to make conclusions even before

completing the research.


The following Orientalist are among those who are most interested in early period Masahif, their history and calligraphic artwork: American researcher Nabia Abbott (H. 1357/1939 A.D.), with her book "The Rise of the North Arabic Script and Its Qur'anic Development with a Full Description of the Qur'an Manuscripts in the Oriental Institute"; and American Researcher Estelle Whelan's (H. 1417/ 1997 A.D.) work "Writing the Word of God: Some Early Qur'an Manuscripts and Their Milieux, Part 1", who describes it as a "lost witness" and focusses on the "Calligraphy and Illumination in the Mushaf al-Sharif of the Umayyads" in order to highlight the codification in Madinah Al-Munawwarah during the first century of Hijrah. Other Orientalist are Sheila S. Blair, author of the book "Islamic Calligraphy", and François Déroche, who elucidates Hijazi and Abbasid calligraphy in the Mushaf al-Sharif, in his book "The Abbasid Tradition", in 1992. Another book of the same author is the "Qur'an of the Umayyads" published in 2014, which describes the formation and the use of vowels in the Masahif of the Umayyad period. David J. Roxburgh is another Orientalist and author of the book, "Writing The Word of God" (H. 1428/2007 A.D.).

Alongside presenting the artistic aspects of the Masahif, these orientalist studies contain an ideological aspect too. This research will expand on this in the following chapters. The aim of this research is to describe the Mushaf Al-Sharif (early period Masahif), reveal their writing systems in the Hijri I. Century, using an academic chronology method, like "Paleography and Codicology", as well as the used calligraphy and illumination artworks, inks and fonts. This research will give detailed and more accurate insight to the issue, dwell on the analysis and radiocarbon dating (Carbon-14 dating) of some Orientalists, and expound on the manuscripts of the Mushaf Al-Sharif, which is a generally neglected topic.

Keywords: Mushaf Al-Sharif, Mekkan calligraphy, scribes of the revelation, Medinan calligraphy, Ibn al-Nadim.



مكانة الممارسة في صناعة تحقيق النصوص: ثلاث صفحات من أيامي مع الشيخ شعيب الأرنؤوط

 Ahmed ÜRKMEZ^a

الملخص

يعتبر التحقيق من أهم الوسائل لخدمة الثقافة الإسلامية والنصوص القديمة. وهو في حد ذاته فنٌ يستند على خلفية علمية، ويتقضي مناهج سليمة، ويتصدى إلى فنون عديدة. فلا يتفرد التخریج والقدرة على إتقانه أو دراسة المخطوطات والإطلاع عليها إطارا كافيا لمفهوم التحقيق؛ بل يصبحهما أكثر من عنصر مثل الاستعداد والنقد والممارسة حتى يتحقق معنى الكلمة وتُحصل الغاية.

كان الشيخ شعيب الأرنؤوط (ت. 2016م) من أبرز أعلام هذا التخصص في العالم الإسلامي، وأكثرهم نشرا ونشاطا. وقد حَقَّقَ من أصول الكتب في علوم شتى مثل التفسير، والحديث، والتاريخ، واللغة العربية ما هو معلوم عند أهله جودةً وإفادةً. ودُرَّبَ في نفس الوقت تلاميذ متقنين لعملية التحقيق في مكتبته التي أنشأها في عمان، وعمل هناك أربعين عاما ليلا ونهارا. فوجدنا أثناء مكوثنا في عمان سنة 1999 فرصة لحضور دروسه الخاصة التي ألقاها علينا في تحقيق النصوص، وسجلناها كل أسبوع بإذنه.

فهذا البحث يعتمد على التسجيلات الصوتية المشار إليها مع ما كتبه الشيخ شعيب الأرنؤوط في مقدمات تحقيقاته، ويُحاول أن يُثبت آراءه الرئيسية حول الموضوع مقارنا بمحتويات كتب التحقيق النظرية للأساتذة الآخرين. وينقسم البحث إلى قسمين؛ أما القسم الأول، فيتشتمل على مكانة الممارسة في صناعة تحقيق النصوص، ويتم بحث الموضوع من خلال خمسة أوجه: شمول صناعة التحقيق ومتطلباتها، عدم الاكتفاء بالعلم النظري، إطلاع الطالب على مصادر التحقيق، إسناد مفهوم التخریج إلى أصل ذهني متين، وعدم التحفظ عن النقد عند الحاجة إليه. وأما القسم الثاني من البحث فهو يُقدم ثلاث صفحات مختارة من يومياتنا التي كتبناها في عمان والتي تحتوي على فوائد علمية ووصايا فريدة من كلام الشيخ شعيب الأرنؤوط رحمه الله.

الكلمات المفتاح: الحديث، تحقيق النصوص، التخریج، النقد العلمي، الشيخ شعيب الأرنؤوط.



TAHKİK İŞLEMİNDE UYGULAMANIN YERİ VE ÖNEMİ: MUHAKKİK ŞUAYB EL-ARNAVUT'TAN ÜÇ HÂTIRA

Tahkik işlemi, İslâm kültürüne ve eski eserlere emek vermek için en önemli araçlardan birisi olarak görülmektedir. Özü itibarıyla bilimsel birikime dayanan, sağlıklı yöntemleri gerektiren ve birden fazla branşı ilgilendiren bir beceridir. Dolayısıyla ne tahrir kavramı ve kusursuz tahrir yapabilme yeteneği, ne de yazma eserlere aşinalık tahkik mefhumunun çerçevesini tek başına karşılayabilmekte; bilakis tahkikin anlam ifade etmesi ve amacına ulaşabilmesi için bu iki hususa, yetenek, eleştiri kapasitesi ve uygulamalı çalışma gibi birden fazla faktörün eklenmesi icap etmektedir.

Muhakkik Şuayb el-Arnaut (ö.2016) bu uzmanlık alanının İslâm âlemindeki en önde gelen simalarından ve konuya dair en fazla yayın yapan isimlerindendi. Tefsir, Hadis, Tarih ve Arap Dili gibi birçok branşta kalitesi ve yararı ehline malum olan temel eserleri tahkik etmişti. Aynı zamanda Amman'da kurduğu tahkik merkezinde kırk yıl boyunca geceli gündüzlü faaliyet göstermiş ve tahkik işlemini üst düzeyde icra eden öğrenciler yetiştirmişti. Biz de 1999 yılında Amman'da bulunduğumuz süreçte bize özel verdiği metin tahkiki derslerine katılma imkânı bulmuş ve bu dersleri her hafta kendisinin izniyle kaydetmiştik.

Bu araştırma sözü geçen ses kayıtları ile Muhakkik Şuayb el-Arnaut'un tahkik ettiği kitaplara yazdığı mukaddimelere dayanmakta ve kendisinin konuya dair görüşlerini diğer uzmanların teorik tahkik kitaplarında yer verdikleri içeriklerle mukayeseli olarak incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırma iki bölüme ayrılmıştır; birinci bölüm metin tahkikinde uygulamanın yeri ve önemini konu edinmekte ve meseleye beş açıdan yaklaşmaktadır: Tahkik sanatının kapsamı ve gereklilikleri, teorik bilgiyle yetinmemek, öğrenciye tahkikin kaynaklarını tanıtmak, tahrir kavramını sağlam bir zihni temele dayandırmak, ihtiyaç hâlinde tenkide başvurmadan çekinmemek. Araştırmanın ikinci bölümü ise Amman'da kaleme almış olduğumuz ve merhum Muhakkik Şuayb el-Arnaut'un ilmi tespitleri ile eşsiz tavsiyelerini de içeren günlüklerden seçilmiş üç sayfayı kapsamaktadır.

[Geniş Türkçe Öz, çalışmanın sonunda yer almaktadır.]



THE PLACE AND IMPORTANCE OF THE APPLICATION IN THE CRITICAL EDITION PROCESS: THREE MEMORIES FROM SHAYKH SHUAIB AL ARNA'UT

The critical edition process is seen as one of the most important tools to work on Islamic culture and antiquities. In essence, it is a skill based on scientific knowledge, requires healthy methods and involves more than one branch.

Therefore, neither the concept of takhrij and the ability to make perfect takhrij examples, nor the familiarity with manuscripts can meet the framework of the notion of critical edition alone; on the contrary more than one factor such as skill, criticism capacity and applied work must be added to these two issues in order for the critical edition to make sense and achieve its purpose.

Shaykh Shuaib al Arna'ut (d. 2016) was one of the most prominent figures in this field of expertise in the Islamic world and one of the most publications on the subject. He had verified basic works of which quality and usefulness were known to its competent in many branches such as Tafsir, Hadith, History and Arabic Language. At the same time, he had worked day and night for forty years in the critical edition center he established in Amman and trained students who performed the investigation process at a high level. During our time in Amman in 1999, we had the opportunity to attend the critical edition lessons he gave us privately and recorded these lessons every week with his permission.

This research is based on the aforementioned sound recordings and the preliminaries written by Shaykh Shuaib al Arna'ut books and aims to examine his views on the subject in comparison with the contents of other experts' theoretical critical edition books. The research is divided into two parts; The first part deals with the place and importance of the application in text analysis and approaches the issue from five angles: The scope and requirements of the art of critical edition, not being content with theoretical knowledge, introducing the student to the sources of the critical edition, basing the concept of the author on a solid mental basis, not hesitating to use criticism when needed. The second part of the research covers three pages selected from the diaries that we wrote in Amman and which include the scientific determinations and unique recommendations of the late Shaykh Shuaib al Arna'ut.

[The Extended Abstract is the end of article.]



المقدمة

المقدمة: المحقق الشيخ شعيب الأرنؤوط وأثره البالغ في نشأة الأكاديميين في تركيا

قد عُلمَ أن عملية تحقيق النصوص من أهم أنواع الفنون العلمية، وأدقها بحثاً، وأطولها أمداً. ولربما السبب في ذلك اعتمادها على الاستعداد الفردي والإعداد الجماعي في نفس الوقت؛ واقتضاؤها خلفية قوية من كلتا الجهتين العلمية (مثل الاختصاص في مادة النص الذي يُرجى تحقيقه، والاطلاع على المصادر المطبوعة أو المخطوطة) والمادية (مثل إنشاء مكتبة خاصة لمشروع التحقيق وتنظيم كادر خبير بالموضوع) معاً. فعلى الرغم من الصعوبات الموجودة أو المتوقعة، والنماذج الرديئة غير الموقّعة: لا يزال التحقيق يحافظ على أهميته وسيلة لإحياء التراث الإسلامي وإبقائه، وحاجة لتطوّر النقد العلمي ونشره.

ويلاحظ أنَّ صناعة تحقيق النصوص اتَّخَذَتْ لنفسها دوراً فعالاً في ميادين شتى وبأيدي أعلام نبيلة. وكان ممن تميَّزَ بأعماله الفائقة في هذا المجال الشيخُ شعيب الأرنؤوط الذي خدم الثقافة الإسلامية بتحقيق النصوص لمدة أكثر من خمسين سنة، ونَشَرَ مئات من المجلِّدات مع معيديه من أهل العلم في مكتبته بعمان عاصمة الأردن. وقد بَلَغَتْ تلك المكتبة مستوىً عالياً وكانت محلَّ ثقة لدى العالمِ العلمي، وتحوَّلَ إلى مكتبٍ في مجالِ التحقيق مستقبلياً بكيانه، ومستقبلياً على مبادئه، ومعروفٍ بجودة منشوراته.

وكان قد حضرنا عمان في بداية سنة 1999 وبعد وفاة الملك حسين بيسير، ومكثنا فيها ثلثي هذه السنة. ووجدنا فرصةً سعيدة للمواظبة على دروس الشيخ شعيب الأرنؤوط التي كان يلقيها في حي الشُّمَيْسَانِي، والتي كان يُقْرَأُ فيها تفسيرَ الإمام القرطبي وسبل السلام شرح بلوغ المرام للأمير الصنعاني. ومستهدفين للاستفادة من حسن صحبته وتجربته العلمية، طلبنا منه أن يُخصِّصَ لنا دروساً خاصة في علم تحقيق النصوص. فنتيجة إجابته الإيجابية وشوقه المعروف لتدريب الجيل الآتي: شرعنا نحضر في بيته أو بيت أحدٍ منا بعد صلاة المغرب لمدة ساعات، وأحياناً إلى منتصف الليل كل يوم خميس. وقد شارك في معظم هذه الجلسات التي يبلغ عددها إلى خمس عشرة جلسة بين 24 نيسان 1999 و12 آب 1999 أيضاً: أختي الكبيرة أ.د. حورية ماري (جامعة نجم الدين أربكان بمدينة قونيا، كلية الإلهيات، قسم الحديث النبوي)، وأ.د. عادل ياووز (نفس الكلية والقسم)، وأ.د. خالد جالبيش (نفس الكلية، قسم الفقه الإسلامي؛ والعميد المؤسس لكلية العلوم الإسلامية في مدينة قَرْمَان)، وأ.د. صائم قِيَادِي (الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا).

وقد سبقنا إلى الاستفادة عن مكتسبات الشيخ شعيب الأرنؤوط في العلوم الإسلامية اثنان من الأكاديميين الأتراك، ولحقنا من بعدنا اثنان. أما السابقان فهما أ.د. فكريت قَرِينَار (جامعة نجم الدين أربكان، كلية الإلهيات، قسم الحديث النبوي؛ وعميد الكلية الحالي)، وأ.د. محمد بماء الدين وأرول (نفس الكلية، قسم التاريخ الإسلامي؛ والعميد المؤسس لكلية العلوم الإسلامية في مدينة أفصراي). وأما اللذان لحقنا من بعدنا، وقاما بمشاريع علمية ممتازة معه، فهما: أ.د. بنيامين أروول (جامعة أنقرة، كلية الإلهيات، قسم الحديث النبوي) الذي حقق كتاب الإجابة للإمام الزركشي (ت. 794هـ)¹ تحت إشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط مع قراءة جميع النص ومقابلته ونقده معه؛ وأ.د. أنبياء يلديريم (نفس الكلية والقسم) الذي أجرى حواراً شاملاً مع الشيخ شعيب الأرنؤوط حول المسائل العلمية المتنوعة، ونشره كتاباً مستقلاً تحت عنوان "الأحاديث وما في الأذهان من الأسئلة: مقابلة مع المحدث الكبير شعيب الأرنؤوط" باللغة التركية.² ولا بد من الإشارة هنا إلى أن كتاب الأستاذ يلديريم يحتوي على كثير من آراء وأقوال الشيخ شعيب الأرنؤوط القيمة في تحقيق النصوص وتخريج الأحاديث أبواباً مفصلاً.³

وكان الشيخ شعيب الأرنؤوط قد وُلِدَ في دمشق سنة 1928 أحدَ أفراد أسرة ألبانية، هاجرت إلى دمشق

1 بدرالدين الزركشي، الإجابة لإيراد ما استدرسته عائشة على الصحابة (التحقيق: د. بنيامين أروول؛ التقديم: المحدث شعيب الأرنؤوط) (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2004).

2 Enbiya Yıldırım, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular: Büyük Muhaddis Şuayp Arnavut'la Söyleşi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011).

3 وكان من فضل الأستاذين أروول ويلديريم أنهما أدركا الصلاة على الشيخ شعيب الأرنؤوط رحمه الله، وشاركا في دفنه، وباشرا وفق وصيته تَسَلَّمُ كتبه القيمة الموجودة في مكتبته التي مارس عملية التخريج والتحقيق في رحابها طوال ستين. وقد أنزلت الكتب في مكتبة رئاسة الشؤون الدينية بالعاصمة أنقرة؛ فلا يزال يفيد الشيخ شعيب الأرنؤوط بها طلبة العلم بدون انقطاع من عمله وثوابه بإذن الله عز وجل.

المخرّوسة قبل ولادته بسنتين⁴ ونشأ في بيئة علمية ودّرس على الشيخ الأفاضل، منهم محمد صالح فرفور، أحد تلاميذ الشيخ محمد بدر الدين الحسيني رحمهما الله⁵ وبدأ يشتغل بالتدريس في شبابه، وأفاد طلبة العلم في العلوم الإسلامية؛ وفي البلاغة، والعقيدة، والمنطق على وجه الخصوص. ثم اضطر إلى أن يهاجر مرة ثانية، وسكن عمان سنة 1982⁶ وعاش وعمل بها حتى وفاته. وكان معروفاً بذكائه الفريد، ونهجه القويم، وجهده في سبيل العلم.

وقد حَقَّق من المصادر الأصلية كتباً كثيرة ونشرها على طبقات جديدة؛ مثل زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي (ت. 597هـ)⁷، ومعرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار للإمام الذهبي (ت. 748هـ)⁸ في علم التفسير؛ ومثلاً مسند الإمام أحمد (ت. 241هـ)⁹، والكتب الستة سوى صحيح مسلم، والإحسان في تقريب صحيح ابن حبان لابن بلبان الفارسي (ت. 739هـ)¹⁰، وشرح السنة للإمام البغوي (ت. 516هـ)¹¹ في علم الحديث؛ ومثل زاد المعاد في هدي خير العباد لابن قيم الجوزية (ت. 751هـ)¹²، وسير أعلام النبلاء للإمام الذهبي¹³ في السير والتراجم، وكتباً أخرى يطول إحصاؤها هنا في سطور يسيرة¹⁴.

وكان يَصِفُ أعماله بشكل عامٍ وأسلوبٍ خاصٍ له قائلاً: "أنا، حتى هذه اللحظة، يجب أن تَعَلَّمُوا، لسئ مزعجاً من كلِّ عَمَلٍ ظَهَرَ لي. لأنني، بحول الله وقوته، لم أمارس هذا الدورَ إلا بعد أن تَمَكَّنْتُ من هذا العلم. نعم، هنالك أخطاء طَفِيفَةٌ نتيجة العهد الذي عَمِلْتُ فيه، وتُصَحَّح. ولكنني ما عملتُ إلا شيئاً يُفِيدُ المسلمين، وفيه عُمُقٌ. وكل أعمالِي التي قمتُ بها -ربما بالمئة خمسة وتسعين- من أصلٍ حُطِّي لم يكن طَبِيعٌ من قبل؛ أبداً أبداً!" (7/ب، 22:45-

⁴ Yıldırım, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular: Büyük Muhaddis Şuayp Arnavut'la Söyleşi*, 24-26.

⁵ إبراهيم الزبيق، المحدث العلامة الشيخ شعيب الأرنؤوط: سيرته في طلب العلم وجهوده في تحقيق التراث (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2012)، 55-60. وانظر لمشاخه أيضاً: بلديريم، الأحاديث وما في الأذهان من الأسئلة، ص. 27-34.

⁶ Yıldırım, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular: Büyük Muhaddis Şuayp Arnavut'la Söyleşi*, 40.

⁷ جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير (تحقيق: محمد زهير الشاويش، شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط) (بيروت: المكتب الإسلامي).

⁸ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار (تحقيق: بشار عواد معروف، شعيب الأرنؤوط، صالح مهدي عباس)، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988).

⁹ أبو عبد الله الشيباني أحمد بن حنبل، المسند (تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون) (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1999).

¹⁰ علاء الدين علي الفارسي ابن بلبان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان (تحقيق: شعيب الأرنؤوط) (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988).

¹¹ الحسين بن مسعود البغوي، شرح السنة (تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد زهير الشاويش) (بيروت: المكتب الإسلامي، 1983).

¹² محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد (تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط) (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998).

¹³ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء (تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون) (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985).

¹⁴ وانظر لقائمة كاملة في آثاره: الزبيق، المحدث العلامة الشيخ شعيب الأرنؤوط: سيرته في طلب العلم وجهوده في تحقيق التراث، 218-228. وكان السيد إبراهيم الزبيق من أقرب أصدقاء الشيخ شعيب في العلم والعمل. وانظر للتفاصيل حول تحقيقاته أيضاً كتاب الأستاذ بلديريم: ص. 51-75.

فهذا البحث يعتمد على ما يتعلق بالعنوان من المعلومات التي سمعناها من الشيخ شعيب الأرنؤوط في تلك المحاضرات الخاصة مع تسجيل صوته على إذن منه؛ ويتوي المساهمة في ضبط بعض الحقائق إلى صفحات تاريخ علم التحقيق.

1. مكانة الممارسة في صناعة تحقيق النصوص

يحتوي القسم الأول على خمسة عناوين فرعية، مشتركة في التأكيد على أهمية الممارسة العملية في التحقيق.

1.1. شمول صناعة التحقيق ومتطلباتها

لا شك أن للتحقيق مبادئ يدور عليها، وإطارا شاملا لعناصر عدة يجب تعيينها والحفاظ عليها. وقد اتفق أهل الفن أن التحقيق هو "بذل الجهد واستقصاء البحث بغية الوصول إلى حقيقة ما قاله مؤلف النص".¹⁶ ولا يكاد يتخفى على الباحثين أن هذا المفهوم يُفقد معنى واسعاً يجمع خطوات كثيرة ومتسلسلة تترتب على كل واحد منها مناهج عديدة.¹⁷

وكان الشيخ شعيب يفصل بدقة بين مراحل التحقيق، ويُقدّر قدر كل منها، ويُحدّد محورها ومجراها؛ ويُفرّق بين تحقيق النص وضبطه وبين التخرّيج والتعليق. فالأول هو الذي يصعب على المرشّح تحصيله والقيام به؛ لأنه يُؤثّر على إنشاء التعليقات أيضاً أثناء توسع البحث؛ كما كان في مشكلة كيفية تصحيح الأخطاء: "التحقيق قد يكون إخراج النص على ما تركه المؤلف، وتكون بهذا محققاً. لكنك في بعض الأحيان قد تكون محققاً بأنك تحقّق أقوال المؤلف؛ تقول: هذا الكلام الذي ساقه المؤلف خطأ، والدليل على ذلك كذا وكذا وكذا. هذا مشكلٌ للإنسان أن يحسنه." (3/ب، 12:15-11:50)؛ "وأنت إما أن تُصحّح الخطأ في النص وتذكر حجّتك في التعليق، وإما أن تُنقّيه على حالته وتقوم بنقده في التعليق."

فالتحقيق عنده "أن تُخرّج النص الذي كتبه المؤلف من المخطوط إلى المطبوع كما هو. وهذا من الصعوبة بمكان!" (3/ب، 25:10-25:42) ويوصي لذلك بدراسة شاملة حول الكتاب الذي يُرجى تحقيقه؛ والبحث عن "نسخ خطية جيدة محترمة" للكتاب مستعينا بالفهارس: "عندما نريد أن نحقق كتاباً ينبغي أن يكون قد سبق لنا دراسة حول هذا الكتاب. نفهم: ماذا يمكن أن يؤدي هذا الكتاب من خدمة؟ لأنه ربما أنت تفكر في كتاب، وأنا أقول لك: هنالك في المكتبة الإسلامية ما يُعني عنه، ويسدّد مسده، ويزيد عليه؛ فلماذا أنت تطبعه؟ فلا بد إذا من دراسة هذا الكتاب. نظر: هل من جدوى لنشره أم لا؟ جدوى علمية، وليس جدوى اقتصادية؛ انتبه!" (8/أ، 27:25-26:30)

وكان يرى جودة النسخة الخطية في غاية الأهمية، ويقول مشيراً إلى حالة النسخ المعتمد عليها في تحقيقهم لمسند

15 اخترنا في هذا البحث أن نشير إلى كلمات الشيخ شعيب الأرنؤوط الموجودة في التسجيلات الصوتية على هذا النمط. فالرقم الأول بين القوسين يشير إلى رقم الشريط (والدرس في نفس الوقت)، والحرف الآتي بعده إلى وجه الشريط (أ/ب)، والأرقام التالية إلى القطعة الزمنية. فكل كلام مقتبس في هذا البحث بين إشارة "... وبعده مثل هذا العزو بين القوسين: فهو منقول من قول الشيخ شعيب رحمه الله.

16 عبد المجيد دياب، تحقيق التراث العربي منهجه وتطوره (القاهرة: دار المعارف، 1993)، 134.

17 وانظر للتوسع في تعريف التحقيق وشروطه: عبد الهادي الفضلي، تحقيق التراث (جدة: مكتبة العلم، 1982)، 29-38.

الإمام أحمد، والنسخ الميسرة للمحقق المتقدم لنفس الكتاب: "نحن حصلنا على مخطوطات جيدة لم نَقَعْ له. من الأمور التي تُساعد المحقِّق على معرفة الخطأ: أن تكون هنالك أصولٌ خطيَّةٌ جيِّدةٌ لم نَقَعْ للآخرين. وبهذا تُبين قيمة البحث عن الأصول الخطيَّة." (7/ب، 31:15-31:40) وكان يقول أيضا: "لا تياسوا عن نسخة خطية تبحثون عنها أبدا"، ويذكر لهذه النقطة أمثلة كثيرة جرَّها في حياته؛ منها قُدم نسخة كتاب "المنازل والديار" من روسيا.

أما المقابلة فهي كانت "شرطا أساسيا في قضية المخطوط" عند الشيخ شعيب رحمه الله: "أنا، عندما أريد أن أنسخ مخطوطا، لا ينبغي أن أعتد فقط على نسختي، ثم أرجع وأقرأ. لا؛ لا بد من أن يكون هنالك إنسانٌ آخر يُمسك بيده المخطوط، وأنا أمسك بالمنسوخ أو على العكس، وهو يقرأ وأنا أتتبع. كم من الإسقاطات! لأن البصر يُزيغ أثناء النسخ، وينتقل من مكان إلى آخر. ولهذا كثير من الأخطاء وقع لنا ولغيرنا. لكننا نزيل هذا عندما نقوم بالمقابلة بالأصل المنقول عنه. فإذا وُجد سقط: أكملناه. وإذا وُجد تحريف: أصلحناه. المقابلة مفيدة جدا." (7/أ، 43:45-45:00)

أما التخرُّج فكان يُعدُّ "التوثق من النص" المرحلة الأولى له. ثم يضيف إليه دراسة الإسناد، والحكم على الحديث بمقتضى هذه الدراسة.¹⁸ والبحث في المصادر الأخرى عن هذا الحديث، وتحقيق جواب لسؤال "هل تابع عليه أحد أو له شاهد؟" كانا قطعنا من دراسة الإسناد وجمع الطرق. (13/ب، 41:20-42:50)

"التخرُّج شيء، وبيان منزلة الحديث شيء آخر. التخرُّج أن تُنتدي إلى مصادر الحديث التي نقل عنها المؤلف. إذاً وظيفة المخرِّج قبل كل شيء: أن يعرف المصادر أولا." (12/أ، 13:50-14:40) وبعد الوصول إلى المصادر، كان يستحسن للمخرِّج أن يكمل ثلاثة مراحل: مقابلة نص المؤلف بالأصول التي نقل عنها، والعناية بالألفاظ وبيان الفروق الموجودة بينها، وذكر أسانيد الحديث وطرقه. (12/أ، 20:10-22:10) وكان يشير إلى دقائق عملية التخرُّج نحو استخدام أسس الجرح والتعديل، والحاجة لمزيد من البحث في حالة وجود العنعة في الإسناد أو الاختلاف في أحد الرواة.¹⁹ ويختار ذكر جميع المصادر أثناء التخرُّج، وأن يُتبع في ذلك - كما جرت العادة عليه - الترتيب الزمني: "أما عندما أكتب وأستدل، فلا بد لي - لا سيما وأنا أبحث في الحديث - أن أستقرئ تماما بحيث لا أترك مصدرا من المصادر إلا وأعوَّل عليه وأخرجه." (12/ب، 30:30-32:45)

وبالنسبة لفكرة التحقيق لديه، فكما أن التخرُّج لا يكفي للحكم على الحديث، فكذلك معرفة علم الحديث وإدراك الحكم لا يكفي أيضا لإكمال التحقيق. وكان الشيخ شعيب يرى أيضا أن دراية الحديث وحدها غير كافية لكون الإنسان فقيها، ويُعزِّز عن النتيجة بقوله: "المرحلة النهائية، وهو الحكم على الحديث: هذه المرحلة هي غاية المجتهد في علم الحديث." (13/أ، 24:10-24:25)

فكأنه كان مقتنعا أن الممارسة العملية هي المحور الأساسي لتطور هذه الصناعة. وقد سجلنا من كلامه أيضا: "لا يكون الإنسان في سنتين إلا محجَّجا!" (5/ب، 25:05-25:15) ويقول بنفس الشيء في التحقيق من باب أولى: "الإنسان لا يستطيع أن يكون محققا بسنة أو سنتين. إذا كان عنده ذكاء، وحرص، وصبر، ورغبة، يحتاج أيضا إلى

¹⁸ انظر للتفاصيل حول دراسة الإسناد والحكم على الحديث: محمود الطحان، أصول التخرُّج ودراسة الأسانيد (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1996)، 137-204.

¹⁹ Yıldırım, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular: Büyük Muhaddis Şuayp Arnavut'la Söyleşi*, 135-140.

زمن طويل. والزمن الطويل هو الذي يُكسبه المران. " (3/ب، 20:10-19:40) فمن هذا المنطلق، كان يقول: "هذه الصناعة تتميز عن فكرة التأليف. هذه صناعة قائمة بجد ذاته. ليس كل مؤلف يكون محققاً، إلا إذا سلك هذا الطريق ومضى فيه شوطاً كبيراً؛ ولكنه يُمكن للمحقق أن يكون مؤلفاً، لأنه تتوافر لديه مقتضيات قضية التأليف. " (7/ب، 04:22-03:50)

ومن مشاهداتنا أيضاً أن الشيخ شعيب عندما أراد أن يذكر متطلبات التحقيق كان لا يفوته التأكيد على الصبر.²⁰ ويشير إلى دور اللغة الفريد في هذا الباب قائلاً: "المحقق، إذا لم يكن عنده معلومات في العربية جيدة قوية متينة: يقع في أخطاء كثيرة ولا يشعر بذلك!" (3/ب، 06:25-06:00) وكان يحتم قوله في مراحل التحقيق بأن الغاية في التحليل الأخير هي الجمع بين "صحة المخبر" و"جمال المظهر".

ويُشبهه النسخ الجديدة المحققة للكتب بالأساتذة في الزمن السابق: "ولا بد أن تكون هنالك جهود المحقق في هذا الكتاب. وهذه الجهود تظهر في ضبط النص، في ترقيمه، في تفصيله، في توزيعه... في التعليق على المواطن التي يُظنُّ أنها محرّفة... وفي أشياء توضيحية من المحقق مثل استدراكه على المؤلف؛ حتى يكون هذا كله عوناً للقارئ. الآن، الكتاب المحقق يقوم مقام الأستاذ في الزمن الأول. ماذا كان يصنع الأستاذ في الزمن الأول؟ كان يقرأ العبارة صحيحة؛ كان يفسر لهم الأشياء التي لا يدركونها؛ كان يُوضِّح كلام المؤلف أو ينتقده. إذًا، أنت يا أيها المحقق، تقوم مقام الأستاذ في السابق!" (8/أ، 08:12-06:10)

أما الاطلاع على العلوم بشكل عام، ونقل المعلومات إلى ساحة التطبيق، فهما المطلوبان الأساسيان ممن يتوي القيام بالتحقيق: "المحقق، لا ينبغي له أن يترك علماً إلا وأن يلمَّ به." (3/ب، 08:25-08:19)؛ "وأريد من المحقق أن يتقل العلم النظري إلى العلم العملي." (3/ب، 10:10-09:50)

1.2. عدم الاكتفاء بالعلم النظري

وكان عدم اكتفاء طالب الجامعة بالعلم النظري ومباشرته عملية التحقيق بالذات مما أكَّده الشيخ شعيب دائماً. لأنه كان يرى التحقيق نوعاً من الأعمال الصالحة التي تنشأ من هوية الإسلام "شريعة عملية". وقد قال لنا أيضاً فيما سجلنا عنه بإذنه ما لفظه: "ما جاءني طالبٌ أو عالمٌ يدرُس عندي ويكون تحت إشرافي في العمل، وطلب مني أن أعطيَه قواعد تحقيق المخطوطات: إنما كنت أحاول أن أعطيَه هذه المعلومات عملياً، وليس نظرياً؛ وأنقل الطالب من نظريات إلى عمليات." (7/أ، 33:48-32:52)

وكان تحديد الشيخ شعيب لعلْم تحقيق النصوص بأنه علمٌ عملي، وتفضيله إياه على العلم النظري كان يمنعهُ عن تأليف كتابٍ في مناهج التحقيق. وقد سألناه عن تلك النقطة ليلة وأجاب عن أسئلتنا المتتالية بكل صراحة. فاقترح عليه أحدُ الأساتذة أولاً أن يكتب كتاباً في هذا الموضوع، فأجابه قائلاً:

"أنت تتقن هذه القواعد المكتوبة في التحقيق التي سنلخصها؛ لكنها ستكون نموذجاً للاحتذاء فقط؛ وليس كل شيء. أنا، طالعتي أشياء كثيرة في مسند الإمام أحمد لم تكن تُطالعني في صحيح ابن حبان. فكل كتاب بحاجة إلى نوع

²⁰ وانظر لمكانة الصبر في النجاح العملي في التحقيق: أحمد محمد الخراط، محاضرات في تحقيق النصوص (المدينة المنورة: المنارة للطباعة والنشر والتوزيع، 1984)، 19.

من التحقيق يُختلف عن سابقه. فأنا لا أضع كتابا في تحقيق النصوص حتى لا أشتج على طالب العلم. لأنه عندما يتمرس، فهذه الكتب تكفيه؛ وكتاب واحد منها يكفيه. لكن عندما يتمرس بهذه الصناعة سيدرك بنفسه أشياء لا أستطيع أن أعبر عنها، لكنه سيجد نفسه أمامها. عرفت كيف؟"

وتكلمت هنا وقلت: "لو كتبتم ذكرياتكم في عالم التحقيق!" فأجاب عن كلامي هذا بقوله الذي أضحكنا جميعا: "يجب أن أترك العمل الذي أقوم به، وأجلس سنتين أو ثلاثا، وأصدر خمسة مجلدات!" ثم اشترك في الحوار أستاذ آخر، وأشار إلى أن "أحسن الطرق أن يحكي الأستاذ ويسجل الحاضرون؛ وأقره الشيخ، وقال: "الآن، هذا الذي تسجلونه؛ سيخرج منه كتاب إن شاء الله. أنتم تفعلون هذا!"

والحقيقة الجديرة بالذكر هنا أن ما كتبه الشيخ شعيب في مقدمات منشوراته حول مناهجه في التحقيق يغني الطالب عن كتاب له مستقل في هذا الباب²¹؛ وأنه كان مصيبا في قوله بكفاية الآثار الموجودة في نظرية التحقيق، وأن تلك الصنعة تكسب في كل خطوة بعدا جديدا.

أما المعنى الذي "يدركه الإنسان بنفسه ولا يكاد يُعرب فيه عن ضميره" فهو متجلى تماما عند من جرّبه. ربما نستطيع أن نُعطي له مثلا حتى يتضح الحال في ذهن القارئ؛ وهو: أننا أثناء تحريجنا لأحاديث كتاب "الطريقة الحمديّة" للإمام محمد البركوي في مكتبة الشيخ شعيب بعمان، وجدنا حديثا رمز له المؤلف بـ(حب) مشيرا إلى صحيح ابن حبان. فراجعنا عددا من الفهارس، ولم نعثر على عزو الحديث إلى ابن حبان، ولم نجد في صحيحه. ثم تدكرنا أن محقق الكتاب في نفس الغرفة معنا، ورفعنا المشكلة إليه. نظر الشيخ شعيب في إسناد الحديث، واختار منه رجلا، وقال لي: "يا أحمد، جب لي المرحومين لابن حبان لو سمحت!" فحاولت الاعتراض قائلا: "أستاذ، ولكنه يشير بهذا الرمز إلى...". وطلب المرحومين مرة ثانية، وفتح الصفحة المحتوية على الراوي المطلوب أو المرحوم فتحة واحدة. وأشهدنا أن ابن حبان يستدل بالحديث على ضعف الراوي مُبَيِّنًا أنه من مناكيره.²³ ثم قال: "عليكم أن تأخذوا هذا نموذجًا، وتضعوه في أطروحتكم؛²⁴ لأنه خطأ فاحش. لا ينبغي لأي مؤلف أن يشير برمز واحد إلى كتابين لعالم، أحدهما في صحاح الأحاديث والآخر في ضعفاء الرجال!"²⁵

21 وانظر مثلا على ذلك: أحمد بن حنبل، المسند (تحقيق: شعيب الأرنؤوط والآخرين)، 1/33-175؛ ابن بلبان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان (تحقيق: شعيب الأرنؤوط)، 1/5-92.

22 وهو حديث "أما امرئ اشتبه شهوة، فردّ شهوته، وآثر على نفسه: عُفّر له." انظر: محمد بن بير علي البركوي، الطريقة الحمديّة والسيرة الأحمدية (تحقيق: محمد حسني مصطفى) (حلب: دار القلم العربي، 2002)، 182.

23 أبو حاتم محمد البستي ابن حبان، كتاب المرحومين من محدثين (تحقيق: حمدي عبد الحميد السلفي) (الرياض: دار الصميعة، 2000)، 41/2 (ترجمة عمرو بن خالد الواسطي).

24 Huriye Martı, *Birgili Mehmed Efendi'nin Hadisçiliği ve et-Tarikatü'l-Muhammediyye (Tahkik ve Tahlil)* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 221-222; Ahmed Ürkmez, *Kadızedeliler-Sivasiler Tartışmalarının Hadis İlmine Etkisi ve İdrakü'l-Hakika Örneği* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 106-108.

25 كما نرى هذا أسلوبا مطردا في مصنفات العلماء السابقين. فانظر لاستخدام رمز (ت) للترمذي، و(م) له في "الشمال"؛ ورمز (س) للنسائي، و(عس) له في "مسند علي" عند ابن حجر؛ ولاستخدام رمز (خ) للبخاري، و(تخ) له في التاريخ عند المناوي؛ ابن حجر

هذه كانت نتيجة الممارسة بالتحقيق. وإلا فنحن كنا ندرى ما في الصحاح من الخصائص، وفي كتب الجرح والتعديل من المناهج؛ وقد درسناها كلها في الصفوف نظرية. أما التطبيق فقد أثبت لنا أن للمؤلف عذر التقصير، وأن على المحقق واجب التنبه والتنبه.

1.3. إطلاع الطالب على مصادر التحقيق

من المعلوم عند أهلنا أن تحقيق النصوص صنعة لا تكتمل إلا بالاطلاع على المصادر العلمية، والتعرف على خصائص كل منها، والتعمق في البحث فيها على المنهج الوجيه. وإن كانت المصادر المتعلقة بمناهج التحقيق تذكر بعض القوائم للكتب المساعدة لكتابة ترجمة المؤلف²⁶ أو الوصول إلى مظان نسخ المخطوط²⁷: فاللقاء المباشر لمصادر التحقيق في بيئة المكتبة والتعامل بها مستوى آخر وغير قابل للقياس بالحالة الأولى أبداً.

وكان الشيخ شعيب كثيرًا ما يعنى بتلك الجهة المهمة من الدراسة، ويذكر لنا فوائد في المصادر القديمة والحديثة، والقوية والضعيفة، والجيدة والرديئة. وكان يعطي لنا موجزا في غاية القيمة حول محتويات الكتب المتعلقة بأكثر من فن، وبالحدِيث على وجه الخصوص؛ ويوصينا باقتناء بعض ما ينبغي اقتناؤه، وقراءة ما تجدر قراءته؛ ويكرم بإهداء الكتب التي حقّقها مع تلاميذه؛ ويشير إلى الأخطاء التي شاهدها في طبعاات الكتب، ويطلّعنا عليها في مكتبته. وسنذكر لهذا "الإشراف المجاني" الذي لا بدليل له نموذجًا حول كتاب الغريبين للهَرَوِي في القسم الثاني من البحث تحت عنوان "في رحاب الكتب".

وقد قدم لنا معلومات في بداية دروسه معنا حول ما كتبه الأساتذة المحترمون من الكتب النظرية في مناهج التحقيق. وتكلم في كتاب "قواعد تحقيق المخطوطات" للدكتور صلاح الدين المنجد²⁸، وكتاب "مناهج تحقيق التراث" للدكتور رمضان عبد التواب، وكتاب "تحقيق المخطوطات بين الواقع والنهج الأمثل" للدكتور عبد الله بن عبد الرحيم عُسيان²⁹، وكتاب "محاضرات في تحقيق النصوص" للدكتور أحمد محمد الخراط، مع الثناء على مؤلفيها وذكر شيء من فضائلهم وذكر ياتيه معهم. وكان يفضّل كتابي الأستاذين رمضان عبد التواب وأحمد محمد الخراط بسبب "اقتزان كتابتهما بالتطبيق"، ويوصينا أن نقرأ هذين المصدرين مع المقارنة بما حقق مؤلفاهما من النصوص (مثل كتاب إعراب القرآن للسّمين الحلبي من تحقيقات الأستاذ الخراط³⁰) لكي نشاهد تطبيق القواعد في محلها. ثم اختار كتاب "تصحیح الكتب" للعلامة أحمد محمد شاكر (ت.1958م)³¹ أصلا حتى نجتمع على هذا الكتاب ونناقش معه حول ما فيه من المواضيع، وما

العسقلاني، تقريب التهذيب (عناية: عادل مرشد) (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1999)، 16؛ محمد عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير (تصحیح: أحمد عبد السلام) (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، 31-35.
26 أحمد محمد الخراط، محاضرات في تحقيق النصوص (المدينة المنورة: المنارة للطباعة والنشر والتوزيع، 1984)، 61-62.
27 رمضان عبد التواب، مناهج تحقيق التراث بين القدامى والحديثين (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1985)، 60-64.
28 صلاح الدين المنجد، قواعد تحقيق المخطوطات (بيروت: دار الكتاب الجديد، 1982).
29 عبد الله بن عبد الرحيم عُسيان، تحقيق المخطوطات بين الواقع والنهج الأمثل (الرياض: مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، 1994).
30 أحمد بن يوسف السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون (تحقيق: أحمد محمد الخراط) (دمشق: دار القلم، 1986).
31 أحمد محمد شاكر، تصحيح الكتب وصنع الفهارس المعجمة وكيفية ضبط الكتاب وسبق المسلمين الأفرنج في ذلك (اعتناء: عبد الفتاح أبو غدة) (القاهرة: مكتبة السنة، 1994).

ليس فيه من تجاربه الشخصية.

أما المصادر العملية، فكان يفتح الكلام بذكر الأصول مثل الكتب الستة والمسانيد والمعاجم؛ ثم يُجَدِّدُ الإطارَ بما يحتوي على الأسانيد من الكتب، ويقول: "الكتاب الذي لا يَذكرُ الأسانيد: ليست له قيمة عندنا في بحث التخريج. لأن التخريج إنما يعتمد على الأسانيد. الإسناد هو الأساس. ولا بد إذن من البحث في الإسناد في الأصول القديمة الأولية أو في الأصول التي تأتي بعدها." ويُضيف إلى الأصول القديمة كتب الزوائد، ويشرح سبب الحاجة إليه: "فأنا أستفيد من هذا المصدر المتأخر؛ لأنه يذكر لي أسانيد الكتب المتقدمة التي كانت موجودة في عصرهم وأصبحت في عداد المفقود في عصرنا. أو أنها موجودة ولكنها لا تزال في المكتبات التي تُعنى بحفظ المخطوطات. المهم: أننا نحن مضطرون كل الاضطرار إلى الرجوع إلى مثل هذه الزوائد." (13/أ، 07:10-09:30)

وكان لا يفوته التنبيه إلى ضعف الأحاديث المروية في كتب التراجم: "أما الأحاديث التي يُوردها مثلاً ابن عساکر في كتابه تاريخ مدينة دمشق: إذا كانت مما انفرد به من خارج الكتب الستة، فهي ضعيفة. وبهذه المناسبة، أقول لكم: كل الكتب التي أُلْفِتْ في التراجم، الأحاديث التي تُوجد فيها -على الغالب- فهي ضعيفة؛ مثل تاريخ بغداد، تاريخ قزوین، تاريخ نيسابور للحاكم... هذه فائدة عظيمة يُمكنك أن تُسجلها وأنت مُرتاح كل الراحة!" (7/ب، 08:05-08:55)

وكان من بركة المكتبة أيضاً أن نحظى بمعلومات مباشرة حول المصادر التي يستمر تحقيقها على يد الشيخ شعيب وتلاميذه قبل صدور مطبوعته. وقد وجدنا فرصة للإطلاع على مناهج وخصائص هذا النوع من الكتب مثل "التعليق الممجّد" و"فتح الباري"³² أشياء كثيرة تُثبت أن الممارسة والحضور في البيئة لها مكانة رفيعة في معرفة تفاصيل عملية التحقيق.

1.4. إسناد مفهوم التخريج إلى أصل ذهني متين

ما كان الشيخ شعيب الأرنؤوط يتعاطى التخريج مفهوماً بسيطاً محدوداً بلُحْزٍ بعض المصادر للرواية المبحوث عنها. وإنما كان يفتتح الكلام عن التخريج بالإشارة إلى مكانة الأحاديث الشريفة في نفوس المؤمنين، ويقول: "نحن نؤمن، كلُّ المسلمين يُؤمنون: إذا صحَّ الحديث عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فلا مُعَدِّلَ عنه. ولا يجوز للإنسان أن يتهاون فيه أبداً. بل يجب عليه البحث حتى يتأكد من صحته." (12/أ، 02:58-03:20)

ثم ينتقل إلى مسألة كتابة الحديث على عهد رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، وتدوينها في عهد عمر بن عبد العزيز. ويشير إلى حظ الفتن السياسية والاتجاهات المذهبية في وضع الحديث، ويفيد أن "بعضهم كان جاهلاً، وبعضهم كان يفعل ذلك عن عمد." (12/أ، 05:05-05:15) وبعد ذلك يُبين مِظان الأحاديث الموضوعية من الكتب، ومكانة الأحاديث الضعيفة في المصنفات الحديثية، مع تحديد شروط العمل بها. ويثني فكرة مسّ الحاجة إلى التخريج على هذه الحقائق كلها: "المهم: أن هذا الخليط من الأحاديث الذي انتشر في الكتب: دعا علماء الحديث المتقنين إلى

32 وقد طُبِعَ الكتاب الأول سنة 2011، والثاني سنة 2013 بتحقيقهم. انظر: محمد بن عبد الحمي اللكنوي، التعليق الممجّد على موطأ الإمام محمد (تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي)، (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2011)؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري (إشراف: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد؛ تحقيق: أحمد بروم، محمد كامل قره بللي، هشيم عبد الغفور) (بيروت: الرسالة العالمية، 2013).

أن يقوموا بتخريج هذه الأحاديث، ويؤيّنوا منزلتها من الصحة أو الضعف، ويدوّنوها في الكتب". (12/أ، 10:58-11:26)

وكان من مزاياه أيضا أن يُوضّح شيئا من الخلفيات التاريخية للنصوص القديمة، ويشير إلى أن كثيرا من العلماء ألفوا كتبهم للإفادة في جمع أدلة مذاهبهم من الأحاديث النبوية. وكان يذكر اسمي الإمام البيهقي والإمام الطحاوي على وجه الخصوص نموذجين لهم في كتابيهما "السنن الكبرى" و"شرح معاني الآثار".

وكان يؤكّد على نفس الواقع في تأليف كتب التخريج، ويقول: "الفقهاء -رحمهم الله- لاحظوا أن الاستدلال بالأحاديث في المجالات الفقهية فيه ما فيه من ناحية الصحة أو الضعف. ولاسيما المحدثون من كل مذهب لاحظوا أن بعض الأدلة التي يُستدل بها ضعف، أو فيها أحاديث ربما لا يكون لها أصل؛ فاختاروا أن يضعوا كتابا لأدلة هذا المذهب". (13/أ، 15:47-16:32) وكان يُمثل ذلك باسمي الزيلعي وابن الهمام من الحنفية في كتابيهما "نصب الراجحة لأحاديث الهداية" و"فتح القدير".³³

وكان ممن أضاف اسمه في تلك القائمة أيضا: ابن قدامة المقدسي من الحنابلة بتخريجه على "الكافي"³⁴، وابن الملقّن وابن حجر من الشافعية بكتابهما "البدر المنير"³⁵ و"تلخيص الحبير"³⁶. فهذه الصورة التي رسمها الشيخ شعيب الأرناؤوط بخطوطها الأساسية معتمدا على خبرته العميقة في الساحة: كانت مباينة لما يقرأه طالب العلم في سطور الكتب النظرية على الرغم من عظم شأنها. ويمكن لنا أن نُشبه الفرقَ بينهما بالفرق المعلوم بين قراءة المئات من المجلدات حول المنطق، وتاريخها، وأهمية منابع المياه الموجودة فيها؛ وبين وفقة لا تُستغرق أكثر من ساعة أمام طبرية والجولان.

1.5. عدم التحفظ عن النقد عند الحاجة إليه

يُعدُّ "الاستعداد للنقد والمناقشة"³⁷ من أهم مقتضيات صناعة التحقيق. لأن المرشّح للتحقيق من المبتدئين أو المتخصصين يحدّ نفسه أمام بابئذ أساسيين للنقد، وهما: القيام بإحكام النص مع المقارنات والبحوث والتساؤلات حتى يستقيم لغويا، ويسلم عن الأخطاء علميا؛ والقيام بتصحيح غلط المتقدمين من المؤلّفين والمحقّقين بإثبات الوجيه واختيار المصيب، مع ثقّل نقد الناقد بقبول حسن دون إصرارٍ على خطأ.

ربما كان من أهم مزايا الشيخ شعيب الأرناؤوط ولُغته بتفعيل المهارة العقلية، واستخدامها في سبيل الوصول إلى

³³ وكان الشيخ شعيب يُقدّر منزلة الزيلعي جدا ويقول: "الهداية هو كتاب معتبر عند الحنفية، وهو جامع شامل، وفيه من الأحاديث الشيء الكثير. فجاء الشيخ الزيلعي رحمة الله عليه، وهو يُعتبر أستاذا للحافظ ابن حجر، وشريكا للحافظ العراقي في الطلب، فانصرف إلى تخريج الأحاديث الموجودة في كتاب المرغيناني. ولا أعتقد أن هناك محدّثا منصفًا يذكر ما يؤيد مذهبه وما يُردّ مذهبَه مثل هذا الرجل!" (13/أ، 16:45-17:30)

³⁴ عبد الله بن أحمد ابن قدامة، الوافي في تخريج أحاديث الكافي (تخريج: خالد بن ضيف الله) (دمشق: دار المنهاج القويم، 2017).
³⁵ أبو حفص عمر بن علي ابن الملقّن، البدر المنير في تخريج أحاديث الشرح الكبير (تحقيق: جمال محمد السيد) (الرياض: دار العاصمة، 2009).

³⁶ ابن حجر العسقلاني، تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير (اعتناء: حسن بن عباس بن قطب) (مكة المكرمة: مؤسسة قرطبة، 1995).

³⁷ وانظر لتفاصيل البحث نظريا: الخراط، محاضرات في تحقيق النصوص، 20.

الحقائق العلمية. لأنه كان يعتقد أن "القراءة المتنوعة تُشكّل عند الطالب المتمكّن عقليّةً جبارةً؛ وأن "الإبداع لا يكون إلا بتصادم الآراء" (10/ب، 05:10-04:40)؛ وأن "الخلاص الفقهي خيرٌ، وليس شرًّا. لأن الله سبحانه وتعالى أراد، ونشأ منه إبداعٌ علمي كَوْنُ المكاتب." (6/ب، 39:30-37:10) وكان يعلن بصراحة فيما سَجَلنا عنه كتابةً وبأسلوبه المعروف أن "إغلاق عقلي طالب العلم جريمةٌ لا تُعْتَفَر!"، ويستدل في فائدة معرفة أدلة المذاهب لِتَدْرُب الإنسان وافتتاح ذهنه بكلام الإمام النووي في مقدمة كتابه "المجموع".³⁸

وهو كان يوصي بالنقد في علم الحديث أيضا؛ "فإن نقد المتن ظاهرة واضحة في عهد الصحابة رضوان الله عليهم. لأن الإنسان لم يَكُنْ إذ ذاك. وإنما كان الصحابة رضي الله تعالى عنهم إذا وجدوا حديثا يستغربونه فكانوا ينتقدون بعضهم بعضا." (5/أ، 01:20-01:50) ومع ذلك كان يؤكّد على أن النقد المعقول هو الذي يعتمد على "العقل المنتشع بَرُوح الإسلام" (5/أ، 36:20-36:50)، وليس المراد أن يحكم كلُّ إنسان بعقله فيما لا يُعْجِبُه شخصا: "نحن لا نُريد أن يأتي إنسانٌ يَتَهَجَّم على متون الحديث، وهو لم يَقْرَأ هذا العلم ولا يعرف شيئا عنه، وإنما بمجرد تحيّلته اندفع وراء هذا الرأي؛ كما فعل مثلا أبو رية، وكما فعل بعض الأشخاص الذين لا خلاق لهم؛ وكما يفعل الرافضة، يُكرّون أحاديث كثيرةً جاءت عن الرسول صلى الله عليه وسلم بحجّة أنها ليست في كتبهم. هذا ليس من العقل في شيء، وليس من المنطق في شيء." (5/أ، 44:26-43:50)

كان الشيخ شعيب الأرنؤوط، لكونه ألبانيا، يملك مزاجا قويا إصراريا. لكنه نَحَجَّ في أن يمزج بين طبعه الفطري وبين أسلوبٍ سليمٍ، ومهارة حوارٍ مع تواضعٍ وملائمة. وكان يستطيع تقديم الشكر وتسليم الحق لمن هو بعيد عنه ذهنيا أو جسمانيا من الأشخاص والفرق، كما كان لا يتحفظ عن إظهار نقادته العلمية تجاه من يحترمه جدا أو يفضله على نظائره من الأفراد والهيئات. فأنا كنتُ جنبه في مكتبته بالشميساني يوم الأحد 19 أيلول 1999 عندما وصل إليه الخبر بتقل مرض الشيخ الألباني الذي ما زال الخلاف المعروف قائما بينهما طوال سنين؛ وشهدتُ دعاءه الله عز وجل له مخلصا متأثرا عن ظهر الغيب بالعفو والمغفرة والرحمة، مع إحساس نبذٍ من انكسار القلب. وعندما توفي الشيخ ناصر الدين الألباني بعد أسبوعين في يوم السبت 2 تشرين الأول 1999 ونحن في عمان، زار الشيخ شعيب بيته مع عدد من تلاميذه، وقدم عزاءه لأولاده.

وقد مثّل لنا الاحتمال الثاني أيضا (وهو توجيه النقد لمن هو محترم عنده) بقراءته علينا يوم الخميس 10 حزيران 1999 ما كتبه في مقدمة مسند الإمام أحمد حول عمل الشيخ أحمد محمد شاكر في تحقيقه³⁹ المسند:

"سمعوا ماذا قلتُ، وليُسَجَّل هذا الكلام: ولا بد لنا من التنويه بالجهود المباركة التي أنفقها الشيخُ المُحدِّثُ أحمد محمد شاكر في خدمة هذا المسند الجليل..."⁴⁰ وفي تلك القطعة من المقدمة المحتوية على فقرات عديدة، كان يشير إلى

³⁸ وهو قوله رحمه الله: "واعلم أن معرفة مذاهب السلف بأدلتها من أهم ما يحتاج إليه. لأن اختلافهم في الفروع رحمة. وبذكر مذاهبهم بأدلتها يعرف المتمكن المذاهب على وجهها، والراجح من المرجوح. ويتضح له وبغيره المشكلات، وتظهر الفوائد النفيسات. ويتدرب الناظر فيها بالسؤال والجواب، ويفتح ذهنه ويتميز عند ذوي البصائر والألباب." انظر: محيي الدين بن شرف النووي، كتاب المجموع شرح المهذب للشيرازي (تحقيق: محمد نجيب المطيعي) (جدة: مكتبة الإرشاد، 19/1).

³⁹ أبو عبد الله الشيباني أحمد بن حنبل، المسند (تحقيق: أحمد محمد شاكر) (القاهرة: دار الحديث، 1995).

⁴⁰ أحمد بن حنبل، المسند (تحقيق: شعيب الأرنؤوط والآخرون)، 147/1-149 (مقدمة المحقق).

أخطاء سلفه المحقق الفاضل والحبيب عنده، ويضيف أشياء خارج النص المطبوع تعليماً تطبيقياً لنا، وتنبهنا مدلاً من تجاربه؛ حتى انتهى إلى فقرة "ونؤكد هنا أن هذه المؤاخذات والنقدات لا تنقص من قدر هذا المحدث الجليل..."⁴¹، ويبيّن في آخره مبدأ مهما لمنطق النقد العلمي: "كل واحد تقدّمنا من أهل العلم، فصحّح حديثنا أو ضعّف حديثنا، ونحن نخالفه: لا بد لنا من أن نبين سبب المخالفة والمستند العلمي لهذا العمل." (7/ب، 30:07-24:15)

وكان يمدح في نفس الوقت "الروح الرياضية للمحقق" بتعبيره هو، قائلاً: "المحقق ينبغي أن تكون عنده أيضاً إنسانية المحقق. نعم، هذا أخطأ؛ لكنه بذل جهداً ليس بقليل للوصول إلى هذه الحقيقة!" (7/أ، 43:03-42:44) ولا ينسى أن يوصي من يريد النشاط في مجال التحقيق أن يبدأ النقد من نفسه أولاً، ويتقّي الخطأ، والسلوك في سبيل الخطأ، والإصرار عليه، ويقول: "ستعجبون في بعض الكتب المحققة بأيدي أناس عمالقة على أخطاء غرائب، ربما تتعجبون أو تضحكون. فإلى الاهتمام، الاعتداد بالنفس، عدم الاهتمام بالآخرين، عدم الاكتراث بالناس الذين من حولهم: يؤدّيه إلى مثل هذه الأخطاء." (7/أ، 46:20-45:50)

2. ثلاث صفحات من أيامي مع الشيخ شعيب الأرنؤوط

ولعلّه مما يناسب المقام هنا أن نقدّم شيئاً من التعليقات المهمة المحتوية على المناهج التطبيقية والنماذج العملية للتحقيق. وهي عبارة عن ترجمة ثلاثة عناوين مختارة من يومياتي التي كنت أكتبها باللغة التركية في عمان عام 1999. أما المباحث المتعلقة بالتحقيق في تلك النصوص وتوزّعها حسب العناوين، فهي كما يلي: ترتيب النسخ وقيمة نسخة المؤلف،⁴² والاختلافات الواقعة بين حجم النسخ، وأخطاء الفهارس في توصيف المخطوطات، والقيام بالتحقيق كأطروحة، وشأن المستشرقين في هذا الميدان⁴³ في القسم الأول وتحت عنوان "أهل التحقيق يباشرون العمل". وخطوات العمل للتحقيق، والحكم على الحديث في القسم الثاني وتحت عنوان "الحزن والبكاء". وأهمية جودة الطبعة، ومشكلة التصحيف والتحريف،⁴⁴ ومكانة المراجع اللغوية⁴⁵ في القسم الثالث وتحت عنوان "يا بشرى!".

2.1. أهل التحقيق يباشرون العمل (22 نيسان 1999، يوم الخميس، الساعة: 22.10، عمان)

قسّمنا العمل فيما بيننا مع السيّد عادل. قرأت أنا ثلاثة كتب، وقرأ هو ثلاثة كذلك. وخبّطنا ألفاً وخمسمئة صفحة بالعربية، في عشرة أيام. ثم جلسنا وتذاكرنا حوالي ساعتين ونصف معاً.

41 أحمد بن حنبل، المسند (تحقيق: شعيب الأرنؤوط والآخرين)، 150/1 (مقدمة المحقق).

42 انظر للمعلومات حول جمع النسخ وترتيبها: أحمد محمد الخراط، محاضرات في تحقيق النصوص (المدينة المنورة: المنارة للطباعة والنشر والتوزيع، 1984)، 20-39. وقد أشار المؤلف أيضاً إلى فائدة "الإتصال الشخصي بأهل العلم" (ص. 26) في الحصول على النسخ القيمة، التي سيمثلها ما كتبناه هنا نقلاً عن يومياتنا من ذكرى الشيخ شعيب مع الشيخ أبي غدة رحمهما الله. وراجع في "سؤال أهل الخبرة" أيضاً: رمضان عبد التواب، مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1985)، 64.

43 راجع للتوسع حول الموضوع: دياب، تحقيق التراث العربي منهجه وتطوره، 176-206.

44 انظر لتفاصيل هذا البحث ونماذجها العملية من الأصول الثلاثة (موطأ مالك، وتاريخ البخاري الكبير، وتقريب التهذيب للحافظ ابن حجر): بشار عواد معروف، تحقيق النصوص بين أخطاء المؤلفين وإصلاح الرواة والناسخ والمحقّقين (تونس: دار الغرب الإسلامي، 2009)، 11-218؛ عبد السلام محمد هارون، تحقيق النصوص ونشرها (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998)، 65-77.

45 دياب، تحقيق التراث العربي منهجه وتطوره، 145-147.

هذه المحاولات كُلُّها هي أساسٌ لتدريتنا المُستقبليّ في التحقيق. أما وظيفتنا الثانية فهي الاجتماعُ اليوم، والدَّهابُ إلى مكتبة الشيخ شعيب في حيِّ الشَّمْسِيّاني.

كان الشيخ شعيب آنفً قد أنهى اجتماعه بثلاثة من الشباب المُقدونيّين الذين قدّموا لزيارته، وتكلّم معهم تارةً بالعربية وتارةً بالمقدونية، ثم رحّب بنا. وبعد أن أكلنا الحلوى والتمر المحشو باللوز، شرّعنا بالحديث.

سألنا الشيخ عمّا نوي أن نتعلّمه بالضبط. فأجبناه بأننا نريد أن نتعلم المنهج العلميّ لتحقيق الكُتب.

-إلى متى أنتم هنا؟

-أربعة أشهر إن شاء الله، شيخنا.

-أربعة أشهر قصيرة جدًّا لتعلم هذه العملية، مع ما يقتضيه هذا الفنُّ من خُلفياتٍ معرفيّةٍ واسعة، وخبرة أَعوامٍ

وأعوام.

ودكّر لنا الشيخ شيئًا حولَ تَطوُّرِ عَمَلِيَّاتِ التحقيق في التاريخ، وشرح لنا أسلوبَ المُحدّثين في التعامل مع النصوص الذي لعلّه ظهر مع بداية الإسلام. وأشار إلى بحث وتحقيق السيدة عائشة وسيدنا عمر رضي الله عنهما، في الأحاديث النبوية.

وأصرّ على فكرة أننا -المسلمين- أنتجنا أساليب التحقيق بأنفسنا، ولم نأخذها عن المستشرقين. واستشهد

بالقاضي عياض وكتابه الرائع: الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع.

أربعون ورقة في ستة أشهر

في هذه النقطة من الكلام، فُتح فصلٌ لا نظير له. حكى لنا الشيخ شعيبُ أوّلَ خطواته في عالم التحقيق،

والأوائل من منشوراته. مَطَّلَعُ ماضٍ حافلٍ بمئات من المجلدات، وشامل خمسة وثلاثين سنة من العمل.

"كان أول عملي لي في كتاب زاد المسير لابن الجوزي. وكنت قد وجدته في اسطنبول نُسخةً مخطوطة بخطّ

فارسي نفيس، ولم يتيسّر لي أيُّ نسخة سواها."

قام الشيخ بهذه العملية بين عامي ألف وتسعمئة واثنين وستين وثلاثة وستين. يقول: "إن الحصول على النسخ

أو جلبُ مكزُو فيلم من هذا البلد أو ذاك من بلاد الدنيا كان عسيرًا جدًّا في تلك الأيام السالفة." فنسْتَمِعُ إلى تَمَامِ

الكلام منه أيضًا:

"أنا عملتُ على نُسخةٍ واجدةٍ ليلًا ونهارًا طوالَ سنّةٍ أشهر. ولم أقطع سوي ثلاثين أو أربعين ورقةً فقط. لم يكن

لدي مجال لمُقابَلَةِ الكلمات الناقصة وإكمالها، كنتُ أنفكرُ بكل ما في وسعي، وأبدلُ فُصاري جهدي في ضَبْطِ النصِّ

على أصحِّ وجهٍ ممكن. وعُدّا عقلي كالمرجل. يُقَوِّا تمامًا، كنتُ أنْعَبُ أيّما تعب."

وفجأةً ذكر الشيخ المخطوطات الموجودة في مكتبة حَلَب، فأجرى اتصالاً هاتفياً ثم ركب من فورهِ متوجّهاً إلى

حلب ليلتقي هناك بصديقه الذي كنتُ قد أحببته أيضًا:

"ذهبتُ إلى حلب، واستضافني عبد الفتاح أبو غُدّة رحمه الله. كان عنده هناك مكتبة عظيمة ومملّأى. كنتُ

أزوره أحيانًا، ونعمل سويًا، وكان يأتي إلينا في دمشق. كنا نتذاكر ونقضي أوقافًا طويلة معًا."

وكنْتُ قد سمعتُ عن النهايةِ المأساويّةِ لهذهِ المكتبةِ من فم أبي غدةِ رحمه الله في قونية. حكي، أسقماً، إزعاجِ نظامِ الأسدِ وظلّمتهِ لهم وإبعادهِ إياهم عن وطنهم، وإتلافهِ لِمَكْتَبَتِهِ النفيسةِ القِيَمَةِ. ولا أنسى أبداً قوله:
"كان لشيخي الكُوْتُرِيّ خمسةٌ وسِتُونَ دفترًا يُسَجَّلُ فيها الفوائد. عندما مات، أتوا بهذهِ الدفاترِ إليّ. وكنْتُ أحافظُ عليها في مكتبي. ولا أدري ماذا حلّ بهذهِ الدفاترِ بعدي."

أترخّمُ على صاحبِ هذهِ الجُمَلِ، وأرجعُ إلى السَيّدِ شعيب:

"وجدتُ في حلبِ نُسخَتَيْنِ، وكان هناكِ مَسْوُولٌ في مكتبةِ حلب، اسمه سردار. كان رجلاً طَيِّبًا، ولكن حريصًا على المال. فدَفَعْنَا له ما يطلُبُه من المال، وأخذنا النُسخَ.

قَدِمْتُ إلى دِمَشقٍ، وقارنتُ ما عَمِلْتُهُ من قَبْلِ ما حصلت عليه. فوجدتُ أن تصحيحاتي التي قمتُ بها بصعوبةِ كبيرة قد أصابت بنسبة 95 بالمئة. فَرَحْتُ فرحًا شديدًا، لأنه كان امتحانًا فريدًا لي."

كان الشيخُ شعيب يذكُرُ صاحبه بِحَيْرٍ:

"كان أبو غدّةِ رَجُلًا لَطِيفًا للغاية. إذا نوى أيّ سَفَرٍ خارجِ البلد، كان يأتي ويُدْعِنَا. مرّةً سألتُ قائلاً: أنا مسافرٌ إلى المغرب، هل تطلب شيئًا؟ قلت له: إن استطعت أن تُجِدَ تفسيراَ ابنِ الجُوْزِيّ، فائتنا به لو سمحت. قال: على رأسي يا سلطاني! ثم مضى ووَجَدَه وأخضَرَه، أربعة مجلدات، وقد فرّئَ على المؤلفِ في سَفْحِ جبل قاسيون في دمشق."

عندما تحدّثنا عن القراءة على المؤلف، ذكّر الشيخُ مثالًا معروفًا عنَدنا:

"للدّهِيّ كتابٌ اسمه مَعْرِفَةُ القُرْأِ الكِبَارِ. وَجَدْنَا لهذا الكتابِ نسخةً في الظَاهِرِيّةِ، مكتوبًا في آخرها بِحَطِّ الدّهِيّ:

هذا الكتابُ فرّئَ عندي بِقِرَاءَةِ ابنِ المِرْزِيّ، وأُجِيزُ. فماذا يطلبُ محققٌ أكثرَ من ذلك؟

باشَرْنَا العَمَلِ عَلَيْهِ بِدُونِ تَوْفُقٍ، ونَشَرْنَاهُ. ثُمَّ نَشَرْنَا ذَاتَهُ في تركيا السَيِّدُ طَيَّارَ آلِي قولا ج. ولكن نُسخَتنا تحتوي على ثمانية ترجمات، ونُسخته على ألفين وأربعمئة ترجمة. هذا فارق كبير. ولا يزالُ قَلْبُنَا حول الموضوع قائمًا."

وهذا الكلامُ فتحٌ بحقًا آخر: سببُ القُرْزِيّ البالغ بين النُسخِ في الحجم:

"أنا أفيدكم شيئًا لا تستطيعون أن تجدوه في الكتبِ المتعلّقةِ بأساليبِ التحقيق"، قال الشيخ. "المصنّفُ قد يَصْعُ كتابه، ثم يتركه ويَهْجُرُه لسبع أو ثمان سنوات، لا يعتني به مطلقًا. ثم يُعَوِّدُ إليه فيُضَيِّفُ إليه ما يُضيفُ من زيادات. فالكتابُ يَتَغَيَّرُ كُلِّيًّا."

طبعًا، لا بُدَّ لنا من الحصولِ على الحالةِ الأخيرةِ للكتاب، بالإضافة إلى الدِقَّةِ فيما يأتي من توجيهاتِ شيخنا:

أولاً: يَنْبَغِي أن نُخْتَارَ نُسخةً جيّدةً. لأنَّ الحُطُوطَ الرَكِيكَةَ والتَّخْرِيفَاتِ المتتاليةِ تَسْتَعْرِقُ مِنَّا وَقْتًا وَجُهْدًا زائدًا

نحن أولى به.

ثانيًا: يَنْبَغِي أن لا نَعْتَمِدَ على تَوْصِيفِ المَخْطُوطِ الموجود. يقول الشيخُ: "ينظرون إلى غلافِ المخطوط، ويقرؤون صفحاتين، ويُعطون التاريخ، ويحسبون أنهم قدّموا توصيفًا تامًّا للنسخة. لا بدّ لكم من أن تُعَايِنُوا النُسخةَ بالذات."

ثالثًا: يَنْبَغِي أن يكونَ كتابًا في اختصاصنا المباشر. الحقيقةُ أنّ الحَقِيقَ قد يكون له إلمامٌ بمعارفٍ متنوعة في ميادين

علمية شتى. غير أنّ عليه أن يَعْمَلَ في مِدَانِهِ.

رابعاً: يجب علينا أن نقرأ مخطوطاتٍ مُتَنَوِّعة الاختصاصات والعلوم: "اقرأوا المخطوطات في كلِّ النواحي العلمية."

خامساً: يجب علينا أن نُشَاوِرَ الْمُتَخَصِّصِينَ في كلِّ مِنْ صَفَحَاتِ التَّحْقِيقِ: "لا تُحَدِّثُوا أَنْفُسَكُمْ أبداً بأنكم تَعْلَمُونَ، وبأنكم تَفْهَمُونَ، وبأنكم تحلون المشاكل. إن أشكلت عليكم نقطة، فاسألوا عنها." فذكر الشيخ نماذج للأخطاء الفاحشة التي تنشأ من عدم فهم النص. وفي هذا السياق، سأل ثالثنا الأخ بيادين المقدوني، فقال:

-شيخنا، في السعودية يُوظَّفون الطُّلَّابَ في الماجستير والدكتوراه في تحقيق الكتب كأطروحة. أيجوز للشباب أن يَحْمَلُوا بمثل هذه المسؤولية؟

-نعم، يجوز أن يضطلعوا بهذه المسؤولية. ولكن بشرط: أن يكون الأستاذ المشرف خبيراً، فينشؤوا نشأةً علمية. -طيب، شيخنا. أرايت لو قام بهذه العملية لجنة تشكل من أفراد متعددي الاختصاصات؟ -يمكن. لكن لا بدّ أن يَرَأْسَهُم أَحَدُهُمْ. ويجب على الأترك والألبانيين أن يتوجهوا نحو عملية التحقيق أيضاً. وليس هناك أيُّ مانع من أن ينشروا الكتب.

وهنا فتحنا بحثاً في مزايا المحقِّق وشروطه، فكان الشرط الأول ما يلي:

"ينبغي لمن يتصدّى لهذا العمل أن يتقن العربية، ويُلمَّ بالعروض. وأن يكون ذا درايةٍ بالقراءات، و له ذوقٌ يستشعر به معاني اللسان العربي."

ويُهَوِّئُ الشَّيْخُ من شأن المُسْتَشْرِقِينَ ودَوْرَهُم في هذا الميدان:

"يُشِيرُونَ -أي المُسْتَشْرِقُونَ- إلى الفروق بين النسخ. ولكن عندما يأتي وقت الترجيح، يرسلون الكلمة الأصلية إلى التعليق."

ولتَحْنَبِ الوقوع في هذا وإدراك الأسلوب كما ينبغي، يوصينا أن نقرأ بعض الكتب، ومنها: الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، والبيان والتبيين للجاحظ، وأدب الكاتب لابن قُتَيْبَةَ. وأوصانا الشيخ أيضاً بمقدمة صحيح ابن حبان، وبمسند الإمام أحمد، اللذين نُشَرَّهُمَا. وذلك للحصول على منطق التحقيق ومنهجه، منوهاً بفائدتهما.

"والله، المسند حَبَلٌ أَذْهَانُنَا!" يقول الشيخ عن مشروعه الفعلي، الذي صدر منه خمسة وثلاثون مجلداً، ويُتَوَقَّعُ صُدُورُ عَشْرَةِ مجلداتٍ أخرى منه.

وكان الله في عونهم.

2.2. الحزن والبكاء (6 أيلول 1999، يوم الاثنين، الساعة: 05.53، صولح)

كان سُروُنَا عَظِيماً حين فاجأنا الشيخُ شُعَيْبَ مَسَاءَ الخميس بزيارتنا في بيتنا، ورَضِينَا بِبِرنامِجِ البَحْثِ الذي هَيَّأَهُ لنا. فعلى هذا، يجري تحقيقنا وتخرِيجنا لكتاب "الطريقة المُحَمَّدِيَّة" للبركوي على ثلاث خطوات أساسية:

الأولى: تخرِيج الأحاديث والحكُم عليها.

الثانية: صَبَطُ الكَلِمَاتِ المُشَكَّلَةِ بِدِقَّةٍ.

الثالثة: الوصولُ إلى المصادر المُشارِ إليها.

"وهكذا ترتيب الأهمية أيضا. لكم أن تُنجزوا الخطوة الأخيرة في تركيا بسهولة، المهمُّ هو تقدُّمكم في الخطوة الأولى هنا." يقول شَيْخُنَا.

ويُوصينا بِتَمَجِيسِ وَحُسْنِ انتقاءِ الأحاديثِ الموجودةِ في البخاري ومسلم والمسند وابنِ جِبَانِ، والاشتغالِ بما يبقى. لأنَّ مُعْظَمَ ما في الصحيحينِ قَوِيٌّ وموثوق. أما الكتابان الآخران، فقد حَكَمَ الشَيْخُ على جَمِيعِ أحاديثِهما فردًا فردًا.

في تلك الليلة ذاتها أُحْصِيَتْ وانتقيتُ جميعَ أحاديثِ الكتاب، وقد بَلَغَ عددها 726 حديثًا. وزادَ على الرُّبْعِ (187 بالضبط) ما أخرجَهُ الشَّيْخَانِ أو أحدهما. وسُئِلْتُ حديثًا في المسندِ وابنِ جِبَانِ.

وكنْتُ قد عَمِلْتُ على ثمانين منها من قبل.

فبقيَ عندنا 400 حديثٍ ونيف.

ولا يزالُ كلامُ الشَيْخِ النَفِيسِ يَرِنُ في أُذُنِي: "إنَّ تستطيعا أن تَسْأَلَانِي عن كُلِّ من الأحاديثِ الباقية، وَتَحْصُلَا على تَقْيِيمِي، فهو أعظمُ رَجْحٍ لِأَطْرُوقَتَيْكُمَا."

"اعملا كثيرا. وحتى لو أضناكما التعبُ فَلَكُمَا أن تتناولوا حَبَاتِ فيتامين!"

فَعَزَمْنَا على إتمامِ العمليةِ مع أختي الكبيرة، ومَضَيْنَا بِسُرْعَةٍ إلى مكتبةِ الشَيْخِ يومَ السبت، وأُنْجَزْنَا خمسةَ عشرَ حديثًا في اليومِ الأولِ.

أُنْجَزْنَا، ولكن انهارت مَعْنَوِيَاتُنَا بِوَفَاةِ صَاحِبِ بَيْتِنَا الفلِسطِينِي العِمِّ حَسَنِ أَبِي زِيدَانَ النَّشَا.

وَانْقَلَبَ "بيت الحاج" المَبْتَهَجُ بِالْأَمْسِ إلى "بيت عزاء".

فإنا لله وإنا إليه راجعون.

2.3. يا بشرى! (21 أيلول 1999، يوم الثلاثاء، الساعة: 19.19، صويلح)

"يا شباب! سَنَظْهَرُ طَبَعَةً جَدِيدَةً لِلسَّانِ المِيزَانِ! أتدرون كيف؟ بِاعْتِنَاءِ أَبِي عُدَّة!"

أصواتٌ مرتفعة من الغرفة الجَوَانِيَةِ:

"والله شيء رائع!"

"مشروع حياة الشَيْخِ عبد الفتاح!"

أضف الأستاذ بسرور:

"أما المجلد العاشر والأخير، فَمُحَصَّنٌ لِلْفَهَّارِسِ."

يا سلام!

في رحاب الكتب

كان النظام الجامعي لا يكاد يسمح لطالب العلم أن يطَّلِعَ على أمهات الكتب في مئات من المجلدات، فبقي عدد المصادر المقروءة والمطَّلَعِ عليها محدودًا. فأنا على الرغم من مُواظبتي لمكتبة الكُليَّة، مواظبَةً شَبَهَ يومية، ومعرفتي بها مثل مُوظَّفِها، كأني كنتُ في بحيرة صغيرة.

بيد أني وصلتُ هنا إلى بحري.

أتصَفَّحُ بيدي كلَّ يوم على الأقل خمسين مجلدًا، حيثُ تُتَعَمَّبُ أناملي من تَثْلِيثِ الصَّفَحَاتِ، ويَكَلُّ عَضْدِي من حَمْلِ المَجْلَدَاتِ.

بَيِّدَ أَنَّ الحَالِ هَذِهِ كَانَتْ جَيِّدَةً وَمُتَمِّعَةً. والأجودُ: تعليمُ الشيخ إياي ما في السوق من الكتب.

مثلًا، طبعة ممتازة:

—أستاذ! كأنَّ كتابَ السيِّدِ خلدونٍ أحذب، المُسَمَّى بِرِوَايَدِ تاريخِ بغداد، كتابٌ حسن.

—طبعا. عمل عليه ثماني سنوات كاملة، لم يَثْرُكْ تعليقًا إلا بَحَثَ فيه، ولا مُصَدِّرًا إلا سَبْرَهُ. وأهدى إليَّ تِلْكَ التُّسَخَّةَ بنفسه. إن شئت، فانظر إلى بداية الجزء الأول.

أُنظُرُ، فإذا نَصُّ للإهداء مكتوبٌ بِقَلَمِ حبر، وَحَطَّ نَقِيس.

مثلًا، طبعة رديئة:

—أحمد! هل تَذْكُرُ كتابَ العَرَبِيِّنِ الذي اشتريته من مُراد بالأمس، للهَرَوِيِّ، فَأَحْبَبْتَهُ، وقلْتُ لك: عليك باقتناؤه؟

لا تَشْتَرِ هذا الكتابَ أبدًا ها!

—خيرًا إن شاء الله شيخنا، لماذا؟

—تحقيقه رَدِيءٌ. يبدو أنَّ المُسَكِّينَ لا يَتَقَنُّ هَذَا الفَنَّ. قرأتُ البارحة مُقَدِّمَةَ الكتابِ ومَطَّلَعَهُ، فيه أخطاءٌ فاجِشَة.

—أخطاء مثل ماذا أستاذي؟

—هَلُمَّ، أُبَيِّنُ لَكَ.

أذُنُو مِنْهُ، فَيَأْخُذُ المَجْلَدَ الأول، فيفتَحُه، ويُشيرُ إلى الأخطاء مع شَرْحِها.

أولاً بعضُ الأخطاء في الحركات،

ثم تَحْرِيقاتٌ في كَلِمَاتٍ رئيسية،

ما هذا؟ البيت الأساسي في مادة (أب) قد فات، وأخذَ مَوْقِعَهُ السطرُ التالي.

أي: قُطِعَ النَّصُّ العَادِيُّ من مُنْتَصَفِهِ، وَكُتِبَ على شَكْلِ بَيْتٍ شِعْرِي.

وأيُّ البيت؟ وراء فقرتين/صفحة.

فورًا، أَحْضَرَ الإخوةُ لسانَ العَرَبِ لابنِ مَنْظُورٍ، وقابلوا القِسْمَ الذي نَقَلَهُ عن الهَرَوِيِّ مع تَسْمِيَةِ اسمِهِ بِنَصِّ

الطُّبْعَة:

"غير معقول!"

"عجيب!"

يَطْلُبُ الشَّيْخُ شُعَيْبٌ وَرَقَةً فَارَعَةً، وَتُسَجَّلُ بِدِقَّةٍ هَذِهِ الْأَخْطَاءُ الْفَاحِشَةُ الَّتِي اطَّلَعَ عَلَيْهَا فِي بَدَايَةِ الْمَجْلَدَاتِ السِّتَّةِ مِنَ الْكِتَابِ. وَيُشِيرُ إِلَى بَعْضِ الْمَوَادِّ الَّتِي اسْتَحْضَرَهَا مِنَ الرَّؤُوفِ، ثُمَّ يَجْعَلُ الْوَرَقَةَ ضِمْنَ الْكِتَابِ، وَيُرْسِلُهُمَا مَعًا إِلَى مُرَادٍ لِلإِعَادَةِ.

"اللِّسَانُ هُوَ الْمَرْجِعُ الرَّئِيسُ فِي تَحْقِيقِ الْكُتُبِ. إِذَا كَانَ تَحْقِيقُ كِتَابِ اللِّسَانِ عَلَى هَذَا النَّمطِ، فَعَلَى مَاذَا نَعْتَمِدُ نَحْنُ؟ لَا يَفْعَلُوا هَذَا، وَلَا يَبْعَثُوا هَذَا."

الخاتمة

فمن النتائج الواضحة لهذا البحث أن الممارسة العملية لصناعة التحقيق لها مكانة ممتازة لا بد من الإشارة إليها، ولا ينبغي لمن أراد التقدم في هذه الساحة أن يكتفي بالعلم النظري؛ غير أن التأكيد على هذه النقطة لا يقتضي غرض النظر عن المعلومات الفريدة الموجودة في الكتب النظرية المؤلفة حول تحقيق النصوص، ولا ينقص من قيمتها شيئا.

وأن صناعة تحقيق النصوص لها مناهج معروفة ومتبعة منذ القديم؛ ولها أبعاد ومراحل يجب تحصيلها والقيام بها تحت إشراف متخصص خبير. لأن هذه الممارسة ونقاش نتائجها مع المشرف يُكسب طالب العلم ثقافة علمية يستطيع أن يُعَيِّنَ بها حدود المفاهيم وخصائص المصادر، ويحفظ نفسه عن الأخطاء المتوقعة أثناء عملية التحقيق. فبذلك الثقافة العملية يفهم تماما أن التخرّيج من أهم الوسائل المساعدة على التحقيق، ولكن الأمر لا ينتهي بإتقانه؛ وأنه تمهيدٌ لمستوى "الحكم على الحديث"، وهذا المستوى هو الغاية لمعنى علم التحقيق وإكماله. ويُدْرِي أيضا محتويات كل من كتب الزوائد، والتراجم، والرجال، والبلدان ونحوها؛ ويُقَدِّرُ قدرَ النسخ الخطية، ومرحلة المقابلة، ونقد ما ينبغي نقده من كلام المؤلف.

وقد أشار البحث أيضا أن المطلوب من المرشّحين في ساحة التحقيق أن يتوّجّهوا نحو متونٍ تتعلّق باختصاصهم؛ وأن يُحاولوا أثناء دراستهم على الإلمام بأنواع العلوم مثل اللغة، والتفسير، والحديث، والعقيدة، والتاريخ؛ وأن يقرؤوا الكتب المؤلفة في مناهج التحقيق والتخرّيج مع المقارنة بالمصادر المحقّقة والمخرّجة. ولا يكاد يخفى على المتأمل في محتوى البحث أن لأسلوب المحقّق وأخلاقه دورا في نجاحه لا يتنزل رتبةً عن دور استعداده الفطري والفكري وإطلاعه على المصادر والمناهج.

وقد احتوى البحث أيضا على بعض الأمثلة التي تُدُلُّ على فوائد تسجيل تجارب كبار أهل العلم، وكتابة اليوميات لمن يتفاعل بالبيئات العلمية؛ حتى تنتقل المكتسبات الشخصية والفوائد العملية إلى الأجيال الآتية مع كُلِّ جوانبها الإيجابية والسلبية.

فكان الشيخ المحقق شعيب الأرنؤوط رحمه الله نموذجا ممتازا في هذا الباب وأمثاله، وشخصيةً محترمة في صنعته بفضلته وإتقانه. ونسأل الله تعالى أن يتقبل منه خدمته لعلم الحديث وسعيه لنشره؛ وأن يتلقاه يوم الدين برضوانه، ويسكنه فسيح جناته.



المصادر والمراجع

- Martı, Huriye. *Birgili Mehmed Efendi'nin Hadisçiliği ve et-Tarikatü'l-Muhammediyye (Tahkik ve Tahlil)*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Ürkmez, Ahmed. *Kadızedeliler-Sivasiler Tartışmalarının Hadis İlmine Etkisi ve İdrakü'l-Hakika Örneği*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular: Büyük Muhaddis Şuayp Arnavut'la Söyleşi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- أحمد بن حنبل، أبو عبد الله الشيباني. *المسند (تحقيق: أحمد محمد شاكر)*. القاهرة: دار الحديث، 1995.
- أحمد بن حنبل، أبو عبد الله الشيباني. *المسند (تحقيق: شعيب الأرنؤوط والآخرون)*. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1999.
- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. *زاد المسير في علم التفسير (تحقيق: محمد زهير الشاويش، شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط)*. بيروت: المكتب الإسلامي.
- ابن الملقن، أبو حفص عمر بن علي. *البدر المنير في تخريج أحاديث الشرح الكبير (تحقيق: جمال محمد السيد)*. الرياض: دار العاصمة، 2009.
- ابن بلبان، علاء الدين علي الفارسي. *الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان (تحقيق: شعيب الأرنؤوط)*. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988.
- ابن حبان، أبو حاتم محمد البستي. *كتاب المجروحين من المخدئين (تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي)*. الرياض: دار الصميعي، 2000.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. *الوافي في تخريج أحاديث الكافي (تخريج: خالد بن ضيف الله)*. دمشق: دار المنهاج القويم، 2017.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. *زاد المعاد في هدي خير العباد (تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط)*. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998.
- البركوي، محمد بن بير علي. *الطريقة الحمديّة والسيرة الأحمدية (تحقيق: محمد حسني مصطفى)*. حلب: دار القلم العربي، 2002.
- البعوي، الحسين بن مسعود. *شرح السنة (تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد زهير الشاويش)*. بيروت: المكتب الإسلامي، 1983.
- الحلي، أحمد بن يوسف السمين. *الدر المصون في علوم الكتاب المكنون (تحقيق: أحمد محمد الخراط)*. دمشق: دار

القلم، 1986.

- الخراط، أحمد محمد. محاضرات في تحقيق النصوص. المدينة المنورة: المنارة للطباعة والنشر والتوزيع، 1984.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد. سير أعلام النبلاء (تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون). بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد. معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار (تحقيق: بشار عواد معروف، شعيب الأرنؤوط، صالح مهدي عباس). بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988.
- الزبيقي، إبراهيم. المحدث العلامة الشيخ شعيب الأرنؤوط: سيرته في طلب العلم وجهوده في تحقيق التراث. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2012.
- الزركشي، بدرالدين. الإجابة لإيراد ما استدرسته عائشة على الصحابة (التحقيق: د. بنيامين أول؛ التقديم: المحدث شعيب الأرنؤوط). بيروت: مؤسسة الرسالة، 2004.
- الطحان، محمود. أصول التخریج ودراسة الأسانيد. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1996.
- العسقلاني، ابن حجر. تقريب التهذيب (عناية: عادل مرشد). بيروت: مؤسسة الرسالة، 1999.
- العسقلاني، ابن حجر. تلخيص الحبير في تخریج أحاديث الرافي الكبير (اعتناء: حسن بن عباس بن قطب). مكة المكرمة: مؤسسة قرطبة، 1995.
- العسقلاني، ابن حجر. فتح الباري بشرح صحيح البخاري (إشراف: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد؛ تحقيق: أحمد برهوم، محمد كامل قره بللي، هشيم عبد الغفور). بيروت: الرسالة العالمية، 2013.
- الفضلي، عبد الهادي. تحقيق التراث. جدة: مكتبة العلم، 1982.
- اللكنوي، محمد بن عبد الحلي. التعليق الممجّد على موطأ الإمام محمد (تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي). وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2011.
- المنادي، محمد عبد الرؤوف. فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير (تصحيح: أحمد عبد السلام). بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.
- المنجد، صلاح الدين. قواعد تحقيق المخطوطات. بيروت: دار الكتاب الجديد، 1982.
- النووي، محيي الدين بن شرف. كتاب المجموع شرح المهذب للشيرازي (تحقيق: محمد نجيب المطيعي). جدة: مكتبة الإرشاد.
- دياب، عبد الحميد. تحقيق التراث العربي منهجه وتطوره. القاهرة: دار المعارف، 1993.

مكانة الممارسة في صناعة تحقيق النصوص: ثلاث صفحات من أيامي مع الشيخ شعيب الأرنؤوط

شاكر، أحمد محمد. تصحيح الكتب وصنع الفهارس المعجمة وكيفية ضبط الكتاب وسبق المسلمين الأفرنج في ذلك (إعتناء: عبد الفتاح أبو غدة). القاهرة: مكتبة السنة، 1994.


عبد التواب، رمضان. مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1985.
عُسيان، عبد الله بن عبد الرحيم. تحقيق المخطوطات بين الواقع والنهج الأمثل. الرياض: مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، 1994.

معروف، بشار عواد. تحقيق النصوص بين أخطاء المؤلفين وإصلاح الرواة والنساج والمحققين. تونس: دار الغرب الإسلامي، 2009.

هارون، عبد السلام محمد. تحقيق النصوص ونشرها. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998.



TAHKİK İŞLEMİNDE UYGULAMANIN YERİ VE ÖNEMİ: MUHAKKİK ŞUAYB EL-ARNAVUT'TAN ÜÇ HÂTIRA

 Ahmed ÜRKMEZ^a

Geniş Öz

Çalışma bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde tahkik işleminin bireysel birikim ve grup çalışmasını aynı anda gerektiren karakterinden bahsedilmiştir. Alanının önemli uzmanlarından olan Muhakkik Şuayb el-Arnaut'un yayınladığı temel eserlerin ve Amman'da kurduğu tahkik merkezinin niteliklerine değinilmiştir. Bu bağlamda, özellikle hayatının son yirmi yılında Amman'da kendisiyle çalışma imkânı bulan pek çok Türk akademisyenin yetişmesine doğrudan katkıda bulunduğu vurgulanmış, söz konusu isimlere ve yaptıkları bilimsel çalışmalara örnekler verilmiştir. Giriş bölümünde ayrıca Muhakkik Şuayb el-Arnaut'un kısa biyografisine ve Tefsir, Hadis ve Siyer gibi alanlarda tahkik ettiği başlıca eserlere de yer verilmiştir. Makale içinde yapılacak tespit ve alıntılar, kendisinden 1999 yılında Amman'da bir grup Türk akademisyen adayını on beş oturumda almış olduğumuz özel tahkik derslerinin ses kayıtlarına ve tahkik merkezinde yaptığımız uygulamalı eğitime dayandığı da burada belirtilmiştir.

Makalenin ilk bölümü beş alt başlıktan oluşmaktadır. "Tahkik sanatının kapsamı ve gereklilikleri" başlıklı ilk alt başlıkta, tahkik işleminin mahiyeti, aşamaları ve her aşamada dikkat edilmesi gereken hususlar hakkında Muhakkik Şuayb el-Arnaut'tan aldığımız bazı bilgilerin değerlendirmesi yapılmıştır. Tahric çalışması ve tahkikteki yeri, hadis hakkında sıhhat hükmü vermenin zorluğu, tahricin tek başına yeterli bir düzeyi ifade etmediği gibi temel fikirlere temas edilmiştir. Normal şartlar altında tek başına bir makale, hatta kitap konusu olan bu alt başlık, sadece bu çalışmayı ilgilendiren

^a Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, aurkmez@pau.edu.tr

boyutları ile sınırlanarak kısa tutulmaya çalışılmıştır. Yine de tahkikte nüsha seçimi, yazma nüshalar arası mukabele işleminin vazgeçilmezliği ve tahkik yapacak kişinin temel ilimler üzerinde genel bir kültüre sahip olmasının yararı gibi uygulamaya dair ek meseleler gündeme getirilmiştir.

“Teorik bilgiyle yetinmemek” başlığı altında ise daha ziyade Muhakkik Şuayb el-Arnavut’un bu yöndeki ısrarlı tercihinin yansımaları görülecektir. Kendisinin tahkik konusunda niçin bir kitap yazmadığı ve uygulamada kalmayı teorik bilgiye neden tercih ettiği sorusuna cevap aranacaktır. Bu madde bağlamında tahkik bürosunda yaşadığımız somut tecrübelerden birine de örnek olarak yer verilecektir.

“Öğrenciye tahkikin kaynaklarını tanıtmak” başlığı altında, kütüphane ortamında ve uygulamaya dayalı bir tahkik eğitiminin en temel yararlarından birine dikkat çekilmektedir. Teorik tahkik eserlerinin yöntem bilgisinin yanında kaynak tanıtlarını da içerdiği, ancak söz konusu kaynaklara doğrudan erişimin ilave gözlem imkânları oluşturduğu açıktır. Bu noktada öğrenciye kaliteli baskı ile özensiz baskı arasındaki farkı göstermek, edinme veya inceleme bakımından öncelik vermesi gereken kaynakları belirtmek, kendi yayınladığı eserlerden yeri geldiğinde hediye etmek, Muhakkik Şuayb el-Arnavut’un kendisini tanıyanlarca yakından bilinen özellikleridir. Tahkik alanında yazılmış teorik eserler ve müelliflerini tanıtmalarının yanında, tahkikte ihtiyaç duyulacak klasik eserlerin muhtevaları hakkında bilgi vermesi de burada kaydedilmelidir.

“Tahriç kavramını sağlam bir zihnî temele dayandırmak” ifadesi ise, kaynakların tekil olarak değerlendirilmesinden bir adım ilerisine ışık tutmaktadır. Bu boyut, ilgili eserlerin tahriç işlemi sırasında taşıdıkları anlamın tarih ve literatür verilerinden hareketle öğrenciye kavratılmasını kapsamaktadır. Nebevi sünnetin İslâm’daki yeri, hadislerin yazıya geçirilme süreci, siyasi ve mezhebi ihtilafların hadis uydurma faaliyetleri üzerindeki etkisi, zayıf hadislerin delil olması için öne sürülen şartlar gibi pek çok bilginin üzerine “tahriç işlemine duyulan ihtiyaç” bina edilmiş olacaktır.


“İhtiyaç hâlinde tenkide başvurmaktan çekinmemek” başlığı altında ise tenkit kültürünün tahkikteki yerine değinilmiştir. Aklın etkin kullanımının orijinalliği beraberinde getirdiği ve gerek metindeki hataların tashihinde gerekse müellifin görüşlerinin tenkidinde buna yer vermek gerektiği belirtilmiştir. Ayrıca Muhakkik Şuayb el-Arnavut’un aklî çıkarımları çok önemseyen tavrına işaret edilmiş ve hadis alanında da akla dayalı tenkit yapılabileceği şeklindeki görüşüne örnekler verilmiştir. Bununla birlikte dini alanda aklın kullanımında öngörülecek ölçülerin kendisine göre neler

olabileceğine dair kısa bir tartışmaya da temas edilmiştir. Hadis alanında hiçbir bilgisi olmamakla birlikte sırf kişisel görüşüne uygun düşmediği için hadisleri inkâr etmenin burada sözü edilen aklî tenkitle ilişkisinin olmadığı vurgulanmıştır. Kişinin sevdiği bir ilim adamının hatasını da yeri geldiğinde tenkit edebilmesine ve mesafeli durduğu kişinin olumlu yönünü takdir edebilmesine dair kimi örnekler de yine Muhakkik Şuayb el-Arnaut özelinde dile getirilmiştir.

Makalenin ikinci bölümünde, Amman'da Türkçe tutmuş olduğumuz günlüklerden, Muhakkik Şuayb el-Arnaut ve tahkik tecrübeleri hakkında doğrudan bilgi içeren üç bölümün Arapça çevirileri sunulmuştur. Buradaki amaç, kaynakları tanıma, konunun uzmanıyla detayları tartışma ve bir tahkik bürosunun iç işleyişine vâkıf olma gibi hususların yanında, ilimler tarihinin tahkik sayfasına yaşanmışlığı olan canlı bir şahitlikle not düşmektir. Ancak altını çizerek belirtmeliyiz ki, bizim bu makalede yaptığımız, merhum Muhakkik Şuayb el-Arnaut'un ilmî mirasının hak ettiği inceleme hacminin binde biri bile olmayıp, bu konuda asıl büyük birikim ve dolayısıyla tahkik yöntemlerini yazma sorumluluğu, kendisiyle yıllarca çalışan değerli mesai arkadaşlarına aittir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Tahkik, Tahriç, İlmî Tenkit, Muhakkik Şuayb el-Arnaut.

THE PLACE AND IMPORTANCE OF THE APPLICATION IN THE CRITICAL EDITION PROCESS: THREE MEMORIES FROM SHAYKH SHUAIB AL ARNA'UT

 Ahmed ÜRKMEZ^a

Extended Abstract

The study consists of an introduction and two parts. In the introduction, the character of the critical edition process that requires individual knowledge and group work at the same time is mentioned. The main works published by Shaykh Shuaib al Arna'ut one of the important experts in the area and the qualifications of the investigation center he established in Amman were mentioned. In this context, it was emphasized that he directly contributed to the training of many Turkish academicians who had the opportunity to work with him in Amman especially in the last twenty years of his life and examples were given to these names and their scientific studies. In the introduction part, the short biography of Shaykh Shuaib al Arna'ut and the main works he investigated in areas such as Tafsir, Hadith and Siyer are also included. It is also stated here that the determinations and citations to be made in the article are based on the voice recordings of the private critical edition lessons we received from him in fifteen sessions as a group of Turkish academician candidates in Amman in 1999 and the practical training we did in the critical edition center.

The first part of the article consists of five subtitles. In the first subtitle titled "Scope and requirements of the art of critical edition" some of the information we received from Shaykh Shuaib al Arna'ut about the nature, stages and points to be considered at every stage of the critical edition process was evaluated. Basic ideas were touched upon such as the study of takhrij and its place in critical edition, the difficulty of deciding on the hadith

^a Assoc. Prof., Pamukkale University, aurlkmez@pau.edu.tr

and that the takhrij alone does not represent a sufficient level. Although this title is the subject of a stand-alone article or even a book under normal conditions, it has been tried to be kept short by restricting it to the dimensions that concern this study. Nevertheless, additional practical issues were raised, such as the selection of copies in the investigation, the indispensability of the response between manuscripts, and the benefit of the researcher having a general culture on basic sciences.

Under the heading of "not being contented with theoretical knowledge" the reflections of Shaykh Shuaib al Arna'ut's insistent preference in this direction will be seen. The question of why he did not write a book on investigation and why he preferred to remain in practice instead of theoretical knowledge will be sought. In the context of this issue, a place will be given as an example for one of the concrete experiences we had in the critical edition office.

Under the heading "Introducing the student to the sources of critical edition", one of the main benefits of an application-based critical edition education in the library environment is highlighted. It is clear that theoretical critical edition books include source introductions in addition to methodology, but direct access to these sources creates additional observation opportunities. At this point, showing the student the difference between high quality printing and sloppy printing, indicating the resources that should be prioritized in terms of acquisition or review, giving gifts from his own published works are the characteristics of Shaykh Shuaib al Arna'ut that are well known to those who know him. It should be noted here that besides introducing the theoretical works written in the field of critical edition and their authors, it also gives information about the contents of the classical works that will be needed in the critical edition.

The expression "basing the concept of takhrij on a solid mental foundation" also sheds light on one step ahead of evaluating the sources individually. This dimension includes the comprehension of the meaning of the related works during the takhrij process, based on the historical and literature data. The place of Prophetic Sunnah in Islam, the process of writing down hadiths, the effect of political and sectarian disputes on hadith fabrication activities and the conditions put forward for weak hadiths to be evidence, will be built on the "need for takhrij".


Under the heading "Not hesitating to resort to criticism in case of need", the place of criticism culture in critical edition was mentioned. It has been stated that the effective use of reason brings along originality and that it should be included both in the correction of the errors in the text and in the criticism of


the author's views. In addition, the attitude of Shaykh Shuaib al Arna'ut who attaches great importance to rational inferences is pointed out and examples of his opinion that rational criticism can be made in the field of hadith are also included. Along with this, a brief discussion about what the measures to be predicted in the use of reason in the religious field could be according to him was also touched. It has been emphasized that the person's denial of hadiths just because they do not fit his personal opinion, although he has no knowledge of the hadith, is not related to the rational criticism mentioned here. Some examples of the fact that a person can criticize the mistake of a scientist he loves and appreciate the positive side of the person with whom he stands distant are also mentioned in the case of Shaykh Shuaib al Arna'ut. In the second part of the article, the Arabic translations of three parts of the diaries we wrote in Turkish in Amman, which contain direct information about Shaykh Shuaib al Arna'ut and his critical edition experiences are presented. The aim here is to make a note with a live witness that has been experienced on the critical edition page of the history of sciences, in addition to the issues such as getting to know the sources, discussing the details with the expert on the subject and knowing the internal functioning of an critical edition office. However, we should underline that we have not made even one thousandth of the study that we have done in this article, which is deserved by the scientific heritage of Shaykh Shuaib al Arna'ut and the real experience on this subject and therefore the responsibility to write the critical edition methods belongs to his valuable colleagues who have worked with him for years.

Keywords: Hadith, Critical Edition Process, Takhrij, Scientific Criticism, Shaykh Shuaib al Arna'ut.



THE INTEGRATIONIST POLICY OF THE DIYANET TOWARDS SECTARIAN DIVERSITY

 Sümeyra YAKAR^a

 Emine Enise YAKAR^b

Abstract

In contemporary Turkey, it is possible to identify an intersection of disparate religious and social identities. The sectarian character of believers resonates within the religious interpretations of separate groups and occasionally creates an ongoing challenge and complexity for the Diyanet (The Presidency of Religious Affairs) in Turkey. The institution is mainly responsible to conduct the religious affairs of Turkish people in harmony with the Islamic religion. The non-binding Islamic legal opinions (*fatwā*), which are issued in response to questions of believers represent the most active and influential outcome of the Diyanet. The mission of institution also includes to deal with the problematical teachings of various religious groups and to strengthen the *ahl al-Sunna wa al-Jamā'a* doctrine amongst the people who experience ingroup socialization. The paper seeks to elaborate the institution's encounter with the sectarian diversity with specific reference to themes of modernism, secularism and traditionalism. The research divides religious sects of Turkey into three main categories depending on their connection with the faith area (*i'tiqādī*), worship area (*'ibādī*) and social mobilization (*jamā'a*). The Alevis, Ja'farīs, Shāfi'īs and Nurcus are chosen as representative examples of each of these diverged groups, respectively. To what extent the Diyanet's approach towards these groups is influenced by the concepts of modernism, secularism and traditionalism is the main question that the paper aims to answer. The analysis intends to shed light on the affirmative or rejective responses of the Diyanet towards these sectarianist groups in contemporary Turkey.

Keywords: Islamic law, Diyanet, Alevi, Shāfi'ī, Ja'farī, Cemaat.



MEZHEP FARKLILIKLARINA KARŞI DİYANETİN BÜTÜNLEŞTİRİCİ POLİTİKASI

Türkiye birbirinden farklılık gösteren çok sayıda dini, sosyal ve etnik kimliklerin

^a Dr., Iğdır Üniversitesi, sumeyrayakar@hotmail.com

^b Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, emineenise.yakar@erdogan.edu.tr

örtüşme ve kesişme noktası olarak ön plana çıkan bir ülke konumundadır. Özellikle dini alandaki mezhepsel karakter, sosyal gruplar tarafından yapılan dini yorumlarda kendini göstermekte ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın dini faaliyetlerinde belli alanlarda zorluk ve karmaşıklığa sebep teşkil etmektedir. Resmi bir dini kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın 136. maddesi uyarınca 1924 yılında Türk hükümeti tarafından kurulmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığı esas olarak, Türk halkının dini işlerini İslam dininin emir ve öğretileriyle uygun bir şekilde yürütmekten sorumludur. Müslümanların günlük hayatta karşılaştığı problem ve sorunlara, bağlayıcı olmayan bir şekilde verilen cevaplardan oluşan fetvalar Diyanet İşleri Başkanlığı'nın en aktif ve etkili olduğu alan olarak öne çıkar. Kurumun temel görevlerinden bir diğeri ise farklı grupların problemleri dini öğretilerine alternatifler üretmek, farklı dini gruplar içinde sosyalleşen kişilerin ehl-i sünnet eğitimini güçlendirmektir...

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



Introduction

The Diyanet has increased and expanded its activities, appearance, and voice in both national and international spheres during last decade and this active policy in national arena has further brought out the Diyanet's approaches towards different religious segments of society. Turkish society is dominated by Muslims whose actions, culture and thoughts are derived from a foundation of Islamic ethics and values. Despite far-reaching changes, which can be traced back to secularization and westernization, Islamic morals, qualifications and values still remain active elements of Turkish society. Lewis therefore observes: "The deepest Islamic roots of Turkish life and culture are still alive, and the ultimate identity of Turk and Islamic in Turkey is still unchallenged."¹ Because the majority of Turks are adherents of Islam, the Republic of Turkey is frequently identified as 'Islamic'. This is precisely problematic because it is standard practice to use this term in relation to a state whose constitution establishes Islam as the official state religion or permits some elements of Islamic law to percolate within the state legal system, neither of which are observable in contemporary Turkey. The presence of the Diyanet within the secular Turkish state can be explained as a type of 'hybrid' secularism whom religious institutions reflects its own

¹ Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, (Oxford: Oxford University Press, 2002), 424.

idiosyncratic character.² It would therefore be more accurate to describe Turkey as a democratic, secular state with a Muslim majority population.

The majority population of Turkey is characterized by considerable heterogeneity. The diverse range of cultural, regional and ethnic groups implement various number of different religious interpretations and practices.³ The Diyanet's relationship with these dispersed religious communities and denominations is precisely controversial because the Diyanet adopts variable attitudes towards them relying on their identical nature and ideological characters. While the Diyanet is the highest official religious institution that teaches religious truth to the society, it also aims to provide religious services without discrimination, to protect Islam from exploitation and to strengthen the unity of the Turkish nation-state as announced at the Constitution.⁴

The article aims to answer to the question of to what extent the Diyanet's approach towards sectarian diversity is differentiable in accordance with teachings and activities of various religious groups. In the first instance, laconic explanations regarding the social role of the institution will be introduced to provide an insight into its social responsibilities and functions within the wider context of social environment in Turkey. Secondly, the article seeks to demonstrate the adopted attitude of the Diyanet towards various sectarian groups that ranges from assentient to rejectionist. In analyzing the Diyanet's approach comprehensively, it will be argued that the Diyanet maintains an affirmative and pragmatic stance in terms of sectarian divisions as long as the religious orders, national unity and harmonious atmosphere are not affected negatively.

A. The Responsibilities of the Diyanet Regarding Sectarian Diversities

The Diyanet takes on responsibility to protect, promote and manage religion through preserving national solidarity and integrity under the secular nation-state system as Article 136 states.⁵ The Constitution has

² Emine Enise Yakar, "A Critical Comparison between the Presidency of Religious Affairs (Diyanet İşleri Başkanlığı) and the Office of Shaykh al-Islam", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 423.

³ Ali Bardakoğlu, *Religion and Society New Perspectives from Turkey* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009), 31-32, 90.

⁴ "Temel İlke ve Hedefler," *T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı* (December 25, 2012), accessed October 20, 2020, <https://www.diyanet.gov.tr/fr-FR/Institutionnel/detail/3>.

⁵ Türkiye Cumhuriyeti Anayasası (November 7, 1982), Article 136, accessed October 20, 2020, https://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa_2018.pdf.

basically assigned the Diyanet to administer all Sunni-based mosques to answer religious questions, to organize religious education centers, to manage the religious affairs in society, to train preachers and prayer leaders.⁶ Since its establishment, the Diyanet has performed two key duties. The first is to oversee the religious affairs of Muslims with regard to worship (*ibādāt*) and faith (*i'tiqād*), and the second is to manage the places of worship. Equalizing the Diyanet with the office of Shaykh al-Islam, Cornell underscores the function of these institutions as being primarily to control the religious affairs of the society.⁷ In 1961, the institution was tasked with informing wider society about religion and managing Islam's ethical principles. Up until the 1960s, the Diyanet's stance towards Islamic legal schools (*madhhabs*) and different religious denominations remained relatively uncontroversial. It was clearly indicated that the view of Sunni tradition (*ahl al-Sunna wa al-Jamā'a*) would be adopted in issues related to faith. It was also established that the Hanafi school of law would provide guidance upon worship issues during the translation process of *Sahih-i Buhari Muhtasari Tecrid-i Şarîh*,⁸ and *Hak Dini Kur'an Dili*⁹ with these works being undertaken by the Diyanet. The interpretation of the Qur'an, *Hak Dini Kur'an Dili*, was written by Muhammad Elmalı Hamdi Yazır. In setting out his method in the introduction of the book, Yazır indicates that his interpretation regarding to the issues of Islamic creed and practices depends on the understanding of the Hanafi school of Sunni tradition. Both contributions have been acknowledged as important works in their own right and are not therefore perceived as being biased towards other Sunni perspectives.¹⁰ Additionally, the Diyanet has recently published and translated basic Jafari

⁶ It might be claimed that while the Diyanet mainly controls and administers Sunni-based mosques, the Jafari citizens mainly prefer to establish their own mosques. The Jafari-based mosques and religious centers, approximately 300 in number, are voluntarily contributed by Jafari associations and Iranian authorities sometimes financially support some of these religious centers. The division or separation is not connected with the constitutional responsibilities of the Diyanet, but instead it is related to the intentional selection or sectarian tendency of Jafari citizens. See, Şaban Banaz, "Türkiye'de Caferiler", *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2018), 34-35, 38.

⁷ Svante Cornell, "The Rise of Diyanet: The Politicization of Turkey's Directorate of Religious Affairs," *The Turkey Analyst* (October 9, 2015), accessed October 20, 2020, <https://www.turkeyanalyst.org/publications/turkey-analyst-articles/item/463-the-rise-of-diyanet-the-politicization-of-turkey-s-directorate-of-religious-affairs.html>.

⁸ İstar Gözaydın, *Religion, Politics and the Politics of Religion*, (Berlin: Friedrich-Naumann-Stiftung Für die Freiheit, 2013), 17; Sönmez Kutlu, "Diyanet İşleri Başkanlığı ve İslamiçi Dini Gruplarla (Mezhep ve Tarikatlar) İlişkileri," *Dini Araştırmalar* 12/33 (2009), 109-110.

⁹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili I* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1971), 19.

¹⁰ Kutlu, "The Presidency of Religious Affairs' Relationship," 249.

textual materials in order to increase the harmonious relationship between different segments of the Turkish society. Regarding the integrative policy of the Diyanet, approximately ten classical Alavi sources are also published including the famous contribution *Velayetname*.¹¹

Subsequent to the 1960 military coup, the Diyanet's attitude towards Islamic schools and sects began to be discussed within the Constitutional Court and the institution itself.¹² It has already been noted that the establishment of a Directorate of Religious Sects in place of the Diyanet had already been proposed in legislation to the Constitutional Court. However, this proposal produced little more than an acrimonious debate, which was only resolved when the 1982 Constitution established that the Diyanet would continue to promote national solidarity and unity.¹³ During the 1980s, however, the polemical and abrasive debates with regard to the objectivity and neutrality of the Diyanet towards Sunni schools, religious groups and Sūfī orders started to be extensively aggravated.¹⁴ Kutlu points out the increasing debates related to the relationship between the Diyanet and religious groups when he writes: "With the influence of liberalism at the end of the 1980s, demands on the state in general and [the Diyanet] in particular increased and discussion of the problem of representation intensified."¹⁵

The Diyanet's general and specific (e.g. Diyanet-Alevi relations and Diyanet- Ja'farī relations) interactions with religious groups have proven to be among the most challenging issues that the institution has recently addressed. In its public and religious services, the Diyanet adheres to principle of remaining above all Islamic legal schools (*madhhabs*) and religious sects. In recent years, the institution has sought to produce authentic religious knowledge without evidencing too clear dependence upon any specific religious group or sect.¹⁶ In reflecting upon the institution's adherence to this 'scientific' approach, Er (the Diyanet's vice-president

¹¹ Hacı Bektaş Veli. *Velayetname*, ed. Hamiye Duran (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007).

¹² Kutlu, "Diyanet İşleri Başkanlığı," 110.

¹³ Kutlu, "Diyanet İşleri Başkanlığı," 112.

¹⁴ Emine Enise Yakar, "The Interaction Between Islamic Legal Methodologies and Social Context in the Light of the Contemporary Practice of İftā' A Case Study of Two Institutions," *Ulum* 3/2 (December 2020), 483.

¹⁵ Sönmez Kutlu, "The Presidency of Religious Affairs' Relationship with Religious Groups (Sects/Sufi Orders) in Turkey," *The Muslim World* 98 2-3 (2008), 250-251.

¹⁶ Türkiye Cumhuriyeti Başkanlık Diyanet İşleri Başkanlığı in *Basın Açıklaması*, accessed December 05, 2016, <http://www.diyanet.gov.tr/tr/icerik/basin-aciklamasi-aciklama/6155>.

between 2003-2010) observes:

'Without ignoring the modern life and the common accumulation of humanity, [the Diyanet], presenting religious knowledge to the society on the basis of citizenship, informs the society about religion by depending on the main sources of religion, scientific criteria and methodology. The knowledge concerning Islamic belief, worship and moral principles, presented by [the Diyanet], is based on the two fundamental sources of Islam [the Qur'an and the Sunna of the Prophet], accepted by all Muslims, rather than the information and preferences of a sect or a group.'¹⁷

The Diyanet therefore adheres to rely on the general principles of Islam, as opposed to the experiences of particular religious groups, religious clergy or Sūfī orders when producing authentic religious knowledge. Mehmet Görmez (the former president of the Diyanet) further reiterates the importance of the Diyanet's impartiality in the production of religious knowledge when he states: "In its attempts to educate Turkish society on religious matters, the [Diyanet] produces the needed religious knowledge through scientific and scholarly avenues and keeps its independence because of the principle of secularism."¹⁸ If the production and transmission of authentic and sound knowledge is held to be an important task of this institution, it is not sustainable to maintain that the Diyanet should take the heterogenic religious structure of Muslims in Turkey into account when undertaking this task.

1. The Approach of Diyanet towards Theological Sects

The Diyanet has inclusively and pragmatically evaluated the existence of Alevi and Shi'ī groups in Turkey inside the scope of Islamic sectarian diversity rather than non-Islamic religious formations. The Alevi revival of the 1980s resulted in the heightened public visibility of the Alevis and trenchant criticism being directed towards status of the Diyanet and its role within the secular Turkish state.¹⁹ This revealing visibility no doubt attracted

¹⁷ Türkiye Cumhuriyeti Başkanlık Diyanet İşleri Başkanlığı, in *Sayın Oral Çalışların Radikal Gazetesinde Hazırlamış Olduğu "Aleviler" Yazı Dizisi Nedeniyle Başkanlığımızın da Görüşlerine Başvurmak Düşüncesiyle Yöneltiltikleri Sorulara Başkan Yardımcısı Prof. Dr. İzzet ErTarafından Verilen Cevaplar*, accessed November 17, 2020, <http://www.diyamet.gov.tr/tr/icerik/sayin-oral-calislarin-radikal-gazetesinde-hazirlamis-oldugu-aleviler-yazi-dizisi-nedeniyle-baskanligimizin-da-goruslerine-basvurmak-dusuncesiyle-yonelttikleri-s/5864>.

¹⁸ Mehmet Görmez, "The Status of the Presidency of Religious Affairs in Turkish Constitution and Its Execution," *The Muslim World* 98 2-3 (2008), 248.

¹⁹ Hamdi Mert, "Gündem: Alevilik ve Başörtüsü," *Diyanet Aylık Dergisi* 12 (1992), 6-7.

the attention of the Diyanet and induced it to issue an explanatory statement relating to Alevism. Er defines the Diyanet's approach to Alevism and states:

'In the light of scientific studies based on historical experience and clear knowledge of the main sources of religion, Alevism that accepts Islam as religion, the Prophet Muhammad as the last prophet and the Qur'an as the holy book cannot be regarded as a separate religion.'²⁰

This statement clearly demonstrates that Alevism is regarded as a historically Islamic formation.²¹ The consideration of its ties with Islam can be interpreted as a form of recognition, and this impression is further reinforced by the use of inclusive language. Kutlu observes that the report prepared by the High Board of Religious Affairs, the highest religious body within the Diyanet, refers to the needs of the Turkish-Shi'i religious community as part of religious public services.²² While the statement clearly suggests that the Diyanet was willing to engage with the demands of non-Sunni groups, it does not sufficiently clarify if this recognition extends to the Alevis, or if their demands fall within the scope of religious public services. Presumably, it is not possible to attribute this lack of clarity to only the Diyanet's nebulous and obscure approaches towards the issue of Alevi. Rather, the incomprehensibility of the adopted opinion can instead be traced back to the term in which Alevism is defined. Üzüm outlines the definitions of Alevi in accordance with statements of Alevi believers into 12 categories ranging from the idea of its being a separate religion to a sub-branch of Islam.²³ Since each definition finds its own roots in the statements, practices and manifestation of different Alevi groups, the ambiguous situation creates the cognitive complexity for the outsiders.

In Turkey, Alevi identity, ideology and religious predispositions demonstrate considerable amount of discrepancy from one local region to other, so the Alevi citizens are widely dispersed in terms of self-representation. The definition of Alevism displays noticeable differences among different Alevi groups; these differences have also reverberated in the

²⁰ Türkiye Cumhuriyeti Başkanlık Diyanet İşleri Başkanlığı, in *Sayın Oral Çalışların Radikal Gazetesinde*.

²¹ For detailed information on Alevis's religious stance see, Reyhan Erdoğan Başaran, "Comparing Scholarship: The Assessment of the Contemporary Works That Links Alevis With Either Shi'ism Or Sunnism", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (December 2018), 315-338.

²² Kutlu, "The Presidency of Religious Affairs," 250.

²³ İlyas Üzüm, "Kendi Yazarlarına Göre Alevilik-Bektaşılık," *Türkiye Günlüğü* 42 (September-October 1996), 54-74.

divergent understandings of Alevi theology that exhibits salient differences from one Alevi group to other. Alevi theology therefore sometimes applies deistic, gnostic, monotheistic and pantheistic idioms to historically Muslim personalities or sometimes takes agnostic or atheistic routes altogether.²⁴ Accordingly, Alevism may turn into an ethno-cultural hub that operates independently of faith. Turner and Arslan describe how Alevis define themselves in the following terms:

'The Alevis are a distinctive tradition, believing that there is a sacred hierarchy of authority, and their mystical and esoteric beliefs are unlike modernized Sunni Islam. The core of their ritual tradition is known as cem, and this tradition is guarded and organized by religious leaders called dede. The Alevis are associated with Shi'ism because they believe in the twelve imams of Shi'ism and recall the martyrdom of Hasan and Hüseyin. As a result, the Sunni majority often believe the Alevis are Shi'ite Iranians, but the Alevis reject this accusation. They also believe in the equality of men and women, whereas Sunni Islam keeps men and women apart in the mosques and assumes that women are separate from men and require protection. In their prayers and ritual life, they favor the Turkish language over Arabic.'²⁵

Seemingly, this definition does not sufficiently clarify where Alevis seek to situate themselves within Islam, or even if they seek to situate themselves in this manner in the first instance. While Üzüm evaluates Alevis as a sub-identity of Islam by emphasizing Islamic motives of Alevis, an Alevi scholar Fuat Bozkurt considers them outside the framework of Islam by highlighting their connection with non-Islamic rituals and doctrines.²⁶ However, the Diyanet and Süleyman Er (a Dede or Alevi religious functionary) provide an important clarification when they observe that Alevis are not subject to discrimination because there are no basic religious differences between Alevism and the Sunni branch of Islam.²⁷ In their view, any divergence can be traced back to cultural practices and local customs. Er

²⁴ Emir Kaya, "Balancing Interlegality through Realist Altruism: Diyanet Mediation in Turkey" (PhD diss., University of London, 2011), 230-231.

²⁵ Bryan S. Turner and Berna Zengin Arslan, "State and Turkish Secularism: The Case of the Diyanet," in *The Religious and the Political: A Comparative Sociology of Religion*, ed. Bryan S. Turner (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 217-218.

²⁶ İlyas Üzüm, "Modernizmin Alevi Toplumu Üzerindeki Etkileri," *İslam ve Modernleşme*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1997), 277; Fuat Bozkurt, *Aleviliğin Toplumsal Boyutları* (İstanbul: Tekin Yayınevi, 1993), 12.

²⁷ Türkiye Cumhuriyeti Başkanlık Diyanet İşleri Başkanlığı, in *Sayın Oral Çalışların Radikal Gazetesinde*; Mert, "Gündem: Alevilik ve Başörtüsü," 6-30.

observes that the Diyanet maintains that Alevism is a Sūfī religious entity that falls within the scope of Islam.²⁸ This approach of the Diyanet conceivably indicates that the institution is aware of Alevi identity and Alevi culture, but the recognition and promulgation of Alevi understanding of Islam by the Diyanet will probably deteriorate the institution's position in producing and transferring authentic Islamic knowledge.

Although the Diyanet ostensibly seeks to keep an equal distance from all Islamic legal schools and sects, the Alevis (who view themselves as being a Muslim community that operates outside of the Sunni and Shi'i traditions²⁹) have accused it of only adopting the Ḥanafī school of law. For this reason, Alevis have asked the Diyanet to approve different interpretations of Islam and to recognize them as a religious group that can be clearly distinguished from Sunni Islam. This aspiration is however complicated by the fact that the definition of Alevism lacks clarity and does not encompass all Alevis. Karaman observes:

'Sometimes those from Alevi communities complain about the lack of services they receive from the Diyanet, but there are contradictions in such claims. Some voice these in the context of human rights, others in the context of freedom of religion and conscience. Others consider the Alevi citizens as belonging to a completely different religion; some consider them atheist or part of an ideological movement that opposes religion. However, there is no historical or scientific evidence to support these claims and extremism. In fact, throughout Turkish history, Alevi citizens have accepted Islamic beliefs and morals, loved Ehli-Beyt (the descendants of the Prophet) and shown faithfulness to the pillars of religion, prayer and moral principles.'³⁰

The main problem relating to the definition of Alevism arises in the question of how Alevi foundations and associations define themselves along with 'Alevism'. Some organizations describe Alevism as a non-Islamic religion while others incorporate Marxism to instead depict it as a kind of Kurdish religion.³¹ Other groups also seek to establish a link between Alevi

²⁸ Türkiye Cumhuriyeti Başkanlık Diyanet İşleri Başkanlığı, in *Sayın Oral Çalışların Radikal Gazetesinde*.

²⁹ Kutlu, "Diyanet İşleri Başkanlığı," 112.

³⁰ Fikret Karaman, "The Status and Function of the PRA in the Turkish Republic," *The Muslim World* 98 2-3 (April 2008), 288.

³¹ Mert, "Gündem: Alevilik ve Başörtüsü," 14-18; Turner and Arslan, "State and Turkish Secularism," 216; Thijl Sunier et al., *Diyanet: The Turkish Directorate for Religious Affairs*

citizens and Shi'ī believers by arguing that “the real Alevism is the Alevism of Ahl al-Bayt (the House of the Prophet), namely Shi'ism.”³² Some researchers assert that Alevism is a democratic, national and secular belief system while others claim that it is only the Turkish interpretation of Islam. A research report of the Diyanet describes it as a mythical tradition that does accept the authority of the Qur'an and the narrations of the Prophet (*hadiths*), along with the practice of the five pillars of Islam.³³ However, it is stated: “[c]ontemporary Alevism is very critical about religious orthodoxy and usually defines itself by distancing itself from Sunni Islam.... Alevi feel attracted to mystical traditions in Islam that look for God in [the] human heart.”³⁴ A further layer of complexity is added by sociological research which suggests that “those who define themselves as Alevi have difficulty [in] defining what Alevism is.”³⁵

Taking into account the fact that the definition of Alevism invokes various ambiguities and even conflicting interpretations, it is conceivable that the representation of Alevi within the Diyanet may in turn engender various controversies and intricacies. The possibility of accepting Alevism as a religion that falls beyond the scope of Islam makes unreasonable to suggest that the group should be represented within an institution that is concerned with the administration of Muslim religious affairs in Turkey. For this reason, it is clearly incumbent upon Alevi to first clarify the precise meaning of ‘Alevism’ before advancing a claim to be represented within the Diyanet. In 2007, the political authorities started a governmental project which is known as Alevi opening and this extensive project aimed to minimize the marginalized status of Alevi citizens.³⁶ Furthermore, the unawareness of a clear knowledge of the Diyanet's constitutional framework will almost certainly invalidate claims of partiality towards faith communities, religious

in a Changing Environment, VU University of Amsterdam and Utrecht University, 2011, accessed, December 20, 2020,

http://www.fsw.vu.nl/nl/Images/Final%20report%20Diyanet%20February%202011_tcm30-200229.pdf, 116-117.

³² Kutlu, “The Presidency of Religious Affairs,” 256. See also Sunier et al., *Diyanet: The Turkish Directorate*, 116.

³³ Kutlu, “The Presidency of Religious Affairs,” 256; See different definitions of Alevism, Çakır Ceyhan Suvari and Elif Karaca, “The Alevi Discourse in Turkey” in *Studies on Iran and The Caucasus*, ed. Uwe Blasing, Victoria Arakelova, and Matthias Weinreich (Leiden: Brill, 2015), 511-519.

³⁴ Sunier et al., *Diyanet: The Turkish Directorate*, 116.

³⁵ Kutlu, “The Presidency of Religious Affairs,” 256.

³⁶ For detailed information on “Alevi Opening,” see Necdet Subaşı, “The Alevi Opening: Concept, Strategy and Process”, *Insight Turkey* 12/2 (Spring 2010), 165-178.

sects and Sūfī orders. Accusations will invariably fail to engage with the legal provisions and structures of the institution with the consequence that they will appear superficial in both tone and content.

While some Alevis accuse the Diyanet of being biased against religious groups that diverge from Ḥanafī-Sunni Muslims, Alevism is accepted by the Diyanet as a group that falls within the parameters (belief, history and religious orientation) of Islam. The *fatwā* that assents to marriage between an Alevi man and a Sunni woman clearly demonstrates the attitude of the Diyanet towards Alevism, at least within the sphere of Islamic law. The *fatwā* states:

‘According to Islamic rulings, the fact that Muslim women marry non-Muslim men is not a licit act. One who accepts the religious rulings that the Prophet Muhammad notified, conveyed, and carried out during his lifetime as authentic and true, and who proclaims that I am a Muslim is a Muslim no matter he/she is called Sunni or Alevi. Accordingly, regardless of the person’s Alevi or Sunni identity, one who is inside the borders of Islam can marry with a Muslim woman because there is no religious obstacle for him to do so.’³⁷

This Islamic legal statement brings out both the Diyanet’s democratic legalist perspective and also its unifying disposition. The *fatwā* makes it straightforward to infer that the Diyanet adopts a deeper internalization of established Islamic teachings. At the same line with the Diyanet, the religious book of 11th grades that is published by the Ministry of National Education assesses Alevis under the sub-branch of Islamic Sūfī sects by highlighting the Islamic figures of Alevis.³⁸ Instead of focusing upon the cultural, ideological and social differences between Alevis and Sunnis, the state institutions adopt a more inclusive tendency and positive language that is grounded within the unity of faith. It exemplifies the Diyanet’s inclusivist and integrationist approach and alignment with the Alevis.

The Diyanet has also undertaken a number of initiatives that derived from the requests of Alevi citizens. To take one example, the Diyanet has taken the needs of Alevi-Bektashi citizens into account when appointing personnel to Alevi settlements and villages. These Diyanet officials are trained and informed about Alevi culture before they begin to provide

³⁷ Mert, “Gündem: Alevilik ve Başörtüsü,” 13.

³⁸ Ayşe Macit et al., *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7. Sınıf* (Milli Eğitim Bakanlığı, 2018), 133-143.

religious services.³⁹ The Diyanet's printing and publishing of basic Alevi sources can also be considered to be part of these initiatives. During Mehmet Sait Yazıcıoğlu's presidency (1987-1992), the first serious dialogue between Alevis and the Diyanet began when a substantial part of the Diyanet's official periodical (*Diyanet Aylık Dergisi*, XIII, January 1992) was reserved to the subject of Alevism.⁴⁰ In this official periodical, Alevi Dedes (Alevi religious functionaries or leaders) and Alevi and non-Alevi academics extensively authored many articles regarding the subject of Alevism. More recently, the Ashura (the tenth day of Islamic month of Muharram⁴¹), Muharram fasting, the martyrdom of Husain in Karbala, the House of the Prophet (*ahl al-bayt*) and the life of 'Alī b. Abī Ṭālib, the fourth Caliph (along with his services to Islam) have become subjects of the Friday sermons and the Diyanet's official periodicals.⁴² For instance, the love of the House of the Prophet has previously been the main subject of the Diyanet's official periodical (*Diyanet Aylık Dergisi*, CLXXI, March 2005).⁴³ More recently, this topic has featured alongside the life of the Prophet Muhammad in the ceremonies of the Week of the Blessed Birth (an annual celebration week focused upon the Prophet's birth) which were organized by the Diyanet.⁴⁴ During the week of the Blessed Birth and the Muharram Celebration, the Diyanet organized a number of activities that were implemented in cooperation with Alevis.⁴⁵ These recent initiatives (coordination with Alevi leaders, training of staff on Alevism and the publication of Alevi-Bektashi classics) have been regarded with suspicion

³⁹ Karaman, "The Status and Function of the PRA," 288; Kutlu, "Diyanet İşleri Başkanlığı," 123.

⁴⁰ Mert, "Gündem: Alevilik ve Başörtüsü," 6-30.

⁴¹ The tenth of Muharram is a sacred day for Alevis and Shī'i Muslims. On this day, both Alevis and Shī'is commemorate and mourn the tragic dead of Ḥusayn, the grandson of the Prophet Muhammad. At Karbala, which is nearby, Ḥusayn was, along with his family members, tortured and murdered by the army of Caliph Yazid. M. Kamil Yaşaroğlu, "Muharrem," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 31 (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 4-5.

⁴² Kutlu, "Diyanet İşleri Başkanlığı," 122-123.

⁴³ The 171 issue of *Diyanet Aylık Dergisi* is mainly committed to the subject of the Ahl al-Bayt. Osman Eğri, "Kültürümüzde Ehl-i Beyt Sevgisi", *Diyanet Aylık Dergisi* 171 (March 2005), 5-10; Ahmet Yaman, "Ehl-i Beyt Hukuku", *Diyanet Aylık Dergisi* 171 (March 2005), 10-15; Ekrem Keleş, "Ali gibi Bir Genç", *Diyanet Aylık Dergisi* 171 (March 2005), 15-18; Seyid Ali Topal, "Hz. Ali'de Yönetim Anlayışı", *Diyanet Aylık Dergisi* 171 (March 2005), 18-23; Abdurrahman Akbaş, "Hz. Ali ve Fatıma'nın Evliliği (Mutlu Yuva Mutlu Beraberlik)", *Diyanet Aylık Dergisi* 171 (March 2005), 23-27; Ömer Menekşe, "Hz. Hüseyin'in Şehadeti", *Diyanet Aylık Dergisi* 171 (March 2005), 27-30; S. Emin Arvas, "Omanlı'da Ehl-i Beyt Sevgisi", *Diyanet Aylık Dergisi* 171 (March 2005), 30-34.

⁴⁴ Kutlu, "The Presidency of Religious Affairs," 259.

⁴⁵ Kutlu, "The Presidency of Religious Affairs," 259.

and even presented as a covert mechanism through which the Sunni version of Islam can percolated within the Alevi cult. However, the initiatives of Diyanet, which are part of a more general search for an authentic Alevism, attest to the fact that, since the 1980s, the institution has evidenced a somewhat more constructive posture towards the Alevi community, with the consequence that its members have been regarded through a social rather than a religious lens.

2. The Approach of Diyanet towards Schools of Islamic Law

The relationship between the Diyanet and followers of different schools of law rather than Ḥanafī school explains the institutions stance towards legal diversity. The Ja'farīs and the Shāfi'īs are other prominent religious groups that ought to be subject to extensive evaluation by the Diyanet. In contrast to the Alevis, the Ja'farīs do not aspire to be represented within the Diyanet. The Diyanet's definition of 'Ja'farī' has probably proven to be the largest challenge in relations between the two actors, although this was probably addressed, when the Diyanet published the Ja'farī catechism in 2012. Prior to publication, the Diyanet described the Ja'farīs as a non-Sunni sect that follows the Ja'farī school of law in worship issues and advocates the doctrine of Shi'ī sect in faith area.⁴⁶ Ja'farīs, for their part, previously frequently espoused the view that the Diyanet was an institution that sought to advance a "Sunnization project" focused upon Muslim residents in Turkey. In an interview with *Caferiyol Dergisi*, Bardakoğlu, the former president of the Diyanet, encapsulated the institution's attitude towards the Ja'farīs in the following terms:

'Jafarism is an Islamic jurisprudence based on the ideas of the disciples of great scholar, Imam Jafar al-Sadık, and his disciples' opinions. The duty of the Diyanet is to provide religious services to people and to satisfy their religious needs without discriminating in favor of a specific religious group, sect, and Sufi order, because our presidency is a neutral institution [in implementing those duties and responsibilities given by constitutional regulations, laws and bylaws].'⁴⁷

While the Diyanet's religious explanations and services operate from a particular Sunni perspective, the contemporary Diyanet makes a clear concession to the Ja'farī school of law. The Diyanet's approach acknowledges the group as one of the valid legal schools in Islam that attests to the

⁴⁶ Kutlu, "The Presidency of Religious Affairs," 259-260.

⁴⁷ Ali Bardakoğlu, "Caferileri Kazanmalıyız," *Caferiyol Dergisi* 1 (2006), 5.

considerable religious diversity in Turkey. The fact that the Diyanet implements a specific program that seeks to train imams about the creed, ritual practices and Islamic legal norms of Ja'farīs who live and work in the eastern parts of Turkey and some districts of Istanbul clearly verifies a noticeable shift within the institution's attitude towards this group.⁴⁸ The positive approach of the Diyanet towards Ja'farīs is also noticeable at the religious education curriculum of the of 10th grade religious books that is prepared by the Ministry of National Education.⁴⁹ Additionally, the recently published religious books for the university education seems to divide sectarian groups according to their survival and non-survival rather than their Sunni or non-Sunni characters.⁵⁰ The inclusivist tendency at the education area proves the flexible attitude of the Diyanet for sectarian diversity by prioritizing the national unity.

To the same extent, the Diyanet's approach to the Shāfi'īs (who are mainly dispersed within the Kurdish population) can only be sufficiently engaged within the wider context of the Diyanet's relationship with Islamic diversity in Turkey. This issue evidences a clear paradox that operates along two points: (1) the Kurdish ideological spectrum or state nationalism; and (2) jurisprudential divergence in the Sunni community. When it is evaluated within the context of a larger Kurdish national ideology, the issue conceivably creates a complex enigma for the Diyanet. To a substantial extent, the Diyanet pursues the state's project of national unification, and therefore seeks to reduce communal demands within the state (this is embodied in Kaya's observation that "[t]he hypersensitivity of the subject and the state's nationalistic conservatism has been determining the Diyanet's Kurdish policy to a large extent").⁵¹ On the contrary, when the issue is engaged as a matter of Islamic jurisprudential divergence which is set between the Diyanet's implicit domination of Ḥanafī school and the Kurds' doctrinal adherence to the Shāfi'ī school, the problem presents itself as a trivial concern that needs to be developed into an all-encompassing institutional philosophy by the Diyanet.

Since 1960s, the Diyanet has employed Kurdish/ Shāfi'ī *imams* (prayer leaders), who have received religious education through *medreses* (unofficial

⁴⁸ Sunier et al., *Diyanet: The Turkish Directorate*, 115.

⁴⁹ Recai Doğan, *Ortaöğretim DinKültürü ve Ahlak Bilgisi 10. Sınıf Ders Kitabı*, (Ankara: Özyurt Matbaacılık, 2019), 147.

⁵⁰ Talip Türcan, ed., *İslam Hukuku El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 3-4.

⁵¹ Kaya, "Balancing Interlegality," 234.

schools that provide traditional instruction in Islamic knowledge).⁵² This was named the 'Mele Project' of the Diyanet, and it relates to the employment of Kurdish/ Shāfi'ī *imams* in the Diyanet mosques and offices in spite of the fact that they received *medrese*-education rather than official education in the public schools (for *imams* and preachers).⁵³ Görmez suggests that the underlying reason of the project is to benefit from well-versed *imams* in Islamic sciences and to offer religious education services for Kurdish/ Shāfi'ī citizens within Turkey's boundaries. The project, as Görmez states, further aims to establish communication with the Shāfi'ī citizens who have clearly developed means through which dissociate themselves from the Diyanet, particularly in rural and less mixed areas.⁵⁴ Although some scholars criticize the 'Mele Project' upon the grounds that it is part of the state's assimilation policy directed towards its Kurdish population,⁵⁵ closer inspection suggests that it is simply concerned with the provision of socio-religious services that cater to the religious expectations and needs of Shāfi'ī citizens. Kaya refers to the shortage of religious personnel in Eastern Turkey (where the Shāfi'ī citizens are predominantly based) when he observes that "the Shāfi'ī Kurds lack truly representative of religious personnel who would communicate with them through their lore and customs".⁵⁶ From this perspective, the Diyanet's praxis appears as a more apposite representation of Islam for the Turkish milieu and the Shāfi'ī citizens. Accordingly, it can be inferred that the dialogue between the Diyanet and the Shāfi'īs has primarily been articulated in the vernacular religion rather than ethno-nationalism. The institution's leniency towards Ja'farīs and Shāfi'īs that seek to maintain their interpretation of Islamic legal rulings (this is particularly apparent within the area of ritual practices or *'ibādāt*) suggests that a productive dialogue has been initiated between the Diyanet, and the followers of the Ja'farī and Shāfi'ī schools of law. Upon these grounds, it is reasonable to conclude that the

⁵² "Diyanetten 'Mele' Alımı İddialarına Yanıt!" in *Haber Türk* (December 12, 2011), accessed October 10, 2020, <http://www.haberturk.com/gundem/haber/696476-diyantten-mele-alimi-iddialarina-yanit>.

⁵³ "Diyanet Bakanlığında Mele Eleştirilerine Tepki!" in *T24 Bağımsız İnternet Gazetesi* (December 18, 2011), accessed October 25, 2020, <http://t24.com.tr/haber/diyantet-bakanligindan-mele-eles-tirilerine-tepki,187392>; "Diyanet'in Mele İstihdamı Toplumsal Barışa Katkıdır," in *Güneydoğu Güncel*, (December 19, 2011), accessed October 26, 2020, <http://www.guneydoguguncel.com/diyantet-in-mele-istihdami-toplumsal-barisa-katkidir-1479h.htm>.

⁵⁴ "Diyanet Bakanlığında Mele Eleştirilerine Tepki!"

⁵⁵ Işıl Cinmen, "Mele Projesi, TRT Şeş'e Benziyor," in *Kurdî Bîanet* (January 14, 2011), accessed October 10, 2020, <http://bianet.org/kurdi/din/134755-mele-projesi-trt-ses-e-benziyor>.

⁵⁶ Kaya, "Balancing Interlegality," 237.

Diyanet has, in comparison to the Alevis, found it easier to accommodate the Ja'faris and the Shāfi'is in its institutional structure.

3. The Approach of Diyanet towards Religious Movements (Cemaats)

In Turkey, a number of civil Muslim organizations formed around charismatic religious leaderships and religious movements have become to operate within a zone that falls beyond the Diyanet and the law. The Diyanet generally perceives these civil Muslim organizations and religious movements (*cemaats*) including the Naqshibandī Sūfī orders like the groups of İskenderpaşa, Erenköy, Süleymancı or Menzil, and the Nurcu like communities of Kırkıncılar, Okuyucular, Yazıcılar or Yeni Asya movement, to be beyond its direct control and therefore a threat to Turkey's national and religious unity.⁵⁷ In an effort to retain its influence over society, the Diyanet has published Islamic explanations and informative studies that highlight the percolation of superstitious practices and unauthentic Islamic knowledge within those religious movements.⁵⁸ During the 1970s, for instance, there were critical conflicts between the Diyanet and the Süleymancı movements, and the Diyanet's uncomplimentary appraisals of the later led some members of the Süleymancı movement to refuse to pray behind the Diyanet's *imams*.⁵⁹ Here, it should be noted that these conflicts were not entirely religious in character and could therefore be traced back to political and social sources.⁶⁰ In addition, religious activities that fall beyond the supervision of the Diyanet could still be perceived as an internal threat that potentially undermined the integrity and sovereignty of the Turkish state. The military coup attempt of 2016 can be asserted as clear evidence of this perceived threat of 'reactionary *cemaats*'. The proposition that religion, if left unchecked, could easily be used as a brainwashing instrument by malevolent people is also reiterated by the Fetullah Gülen movement, which represented itself as one sub-branch of the Nurcu movement. The Diyanet, along with all other state institutions, interpreted its mission to be the fight against this

⁵⁷ İsmail Kara, "Din ile Devlet Arasına Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 52-53; Sunier et al., *Diyanet: The Turkish Directorate*, 113.

⁵⁸ Sunier et al., *Diyanet: The Turkish Directorate*, 113.

⁵⁹ Sunier et al., *Diyanet: The Turkish Directorate*, 113-114.

⁶⁰ The Diyanet started to choose its personnel amongst people who were graduated from official government schools and institutions. This reality increased the tension between the Diyanet and Süleymancı movement which established its own local education centers and educated its own scholars. See, Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan Türkiye'de İslami Oluşumlar* (İstanbul: Metis Yayınları, 2017); Kaya, "Balancing Interlegality," 238-242.

kind of religious threats.

The Diyanet's withdrawal from the area of religious affairs and the absence of some organizational control mechanism that would exert control over religious movements could potentially create a political cataclysm and empower those who would seek to advance their evil intentions under the cover of Islam. In this instance and the coup attempt of 2016, such official religious institutions would play an essential role by promoting religious and social unity. The Diyanet's vehement response to the coup attempt of 2016 was to order all *imams* to recite the call to prayer (*adhān*) and the saluting (*salā*) in order to protect the national unity. It seems that at the initial term, the Diyanet does not intervene directly into activities of these socio-religious organizations as long as their ideologies, actions, or practices damage the national unity and religious purity.

When it was first established, the Diyanet's initial aim was conceivably to promote a single version of Islam. However, over time this initial aspiration has been exposed to the divergent policies of different political administrations and the enactment of various constitutional regulations.⁶¹ As Gözaydın recognizes, the Diyanet was originally established in order to inculcate the state's form of Islam into the society during Turkey's early republican period.⁶² However, the current Diyanet has succeeded in acquiring a somewhat autonomous official position, in which it assumes responsibility for the maintenance of Islam as a spiritual source for society, the prevention of religious bigotry, the supervision of religion, the training of individuals tasked with providing religious services to society and the unification of Turkish society around the foundation of religion. Turner and Arslan remark, in common with a number of other observations, that the Diyanet has come to function as an essential instrument through which a nationalized Islam is produced and represented.⁶³ Bardakoğlu evidences an awareness of a number of the criticisms that have been advanced on this subject, and he therefore emphasizes the contribution of the Diyanet in assisting in the production of accurate and authentic Islamic knowledge. In his view, the institution has also evidenced impartiality in its engagement with different Islamic groups, while clearly demonstrating a continued

⁶¹ Emine Enise Yakar and Sümeyra Yakar, *The Transformational Process of the Presidency of Religious Affairs* (Riyadh: King Faisal Center for Research and Islamic Studies, 2017), 8.

⁶² İstar Gözaydın, "Management of Religion in Turkey: The Diyanet and Beyond," in *Freedom of Religion and Belief in Turkey*, ed. Özgür Heval Çınar and Mine Yıldırım (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2014), 17.

⁶³ Turner and Arslan, "State and Turkish Secularism," 211.

commitment to educate citizens about Islam and provide religious services that promote social unity and solidarity.⁶⁴ In addition, he also affirms the institution's commitment to remain above Islamic schools of law (*madhabs*), religious sects and *cemaats*.⁶⁵ From this perspective, the Diyanet is interpreted as evidencing a moderate predisposition towards religious groups, sects and *cemaats* that accepts the heterogeneity of Turkey's Muslim population and commitment to transfer authentic, sound and true religious knowledge.⁶⁶ In adopting moderation and rationality as its core principle, the Diyanet has functioned as an important public institution with a central role in the definition of the parameters of acceptable religious practices.

Conclusion

As a religious institution in the secular democratic state, the Diyanet, is only responsible with informing society about religious issues and administering places of worship (employing *imams*, funding mosques, building religious infrastructure, or issuing *fatwās*). The lack of sanctioning power of the Diyanet's *fatwā*'s affects negatively its position in the scope of legislative area, but the institution has a considerable influence in the area of shaping the social norms and preserving the mainstream *ahl al-Sunna wa al-Jamā'a* interpretation. The Diyanet, therefore, has recently adopted a role that facilitates social relations, interactions and dialogs by standing close to the grassroots of Muslim diversity in Turkey; the Kurdish/ Shāfi'ī, Ja'farī, Alevi populations, and various *cemaats*. In the course of time, the Diyanet as a religious institution has produced its own dynamic approach to Islam and Islamic legal issues in spite of the varying policies of different political administrations towards that institution.

Even though the Diyanet is seen as too Sunni for Alevis and Ja'farīs, too liberal for Sufī orders, and too unobjectionable for religious *cemaats*, it is possible to observe that the Diyanet adopts and develops a neutral and impartial approach towards various religious groups in order to produce authentic, realistic and credible religious knowledge. In the issue of sectarian

⁶⁴ Türkiye Cumhuriyeti Başkanlık Diyanet İşleri Başkanlığı, in *Türkiye'de Din -Devlet-Toplum İlişkileri ve Diyanet İşleri Başkanlığı*, (TESEV) Açılış Konuşması, accessed November 28, 2020, <http://www3.diyamet.gov.tr/tr/icerik/turkiyede-din-devlet-toplum-iliskileri-ve-diyamet-isleri-baskanligi-tesev-acilis-konusmasi-prof-dr-ali-bardakoglu-diyamet-isleri-baskani-istanbul/6221>.

⁶⁴ Kutlu, "The Presidency of Religious Affairs," 250-251.

⁶⁵ Türkiye Cumhuriyeti Başkanlık Diyanet İşleri Başkanlığı in *Basın Açıklaması*, accessed November 05, 2020, <http://www.diyamet.gov.tr/tr/icerik/basin-aciklamasi-aciklama/6155>; Sunier et al., *Diyanet: The Turkish Directorate*, 120-121.

⁶⁶ Bardakoğlu, *Religion and Society New Perspectives*, 16-17.

diversity, the Diyanet espouses a policy in a way that symbolizes the mainstream religious interpretation of community, supports social stability, and strengthens the national unity by avoiding increasing tension among different sectarian groups. The presence of the Diyanet within Turkey means that the system is not purely secular as many people claim; but neither it is a completely religious system. However, the Diyanet interiorizes a type of hybrid approach inspired by the themes of modernism, secularism, traditionalism and nationalism. The article soundly claims that the Diyanet in contemporary Turkey functions a mediatory role between the state and the diverse religious groups with the intention of providing the national unity and social harmony within the state.



KAYNAKÇA

- “Diyanet’in Mele İstihdamı Toplumsal Barışa Katkıdır.” In *Güneydoğu Güncel*, October 19, 2011. Accessed October 26, 2020, <http://www.guneydoguguncel.com/diyanetin-mele-istihdami-toplumsal-barisa-katkidir-1479h.htm>.
- “Diyanetten ‘Mele’ Alımı İddialarına Yanıt!” In *Haber Türk*, December 12, 2011. Accessed October 25, 2020, <http://www.haberturk.com/gundem/haber/696476-diyantten-mele-alimi-iddialarina-yanit>.
- “Temel İlke ve Hedefler.” *T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı* (December 25, 2012). Accessed October 20, 2020, <https://www.diyantet.gov.tr/fr-FR/Institutionnel/detail/3>.
- AKBAŞ, Abdurrahman. “Hz. Ali ve Fatıma’nın Evliliği (Mutlu Yuva Mutlu Beraberlik).” *Diyanet Aylık Dergisi* 171 (March 2005), 23-27.
- ARVAS, S. Emin. “Omanlı’da Ehl-i Beyt Sevgisi.” *Diyanet Aylık Dergisi* 171 (March 2005), 30-34.
- BANAZ, Şaban. “Türkiye’de Caferiler”. *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2018), 29-62.
- BARDAKOĞLU, Ali. “Caferileri Kazanmalıyız.” *Caferiyol Dergisi* 1 (2006), 5-15.
- BARDAKOĞLU, Ali. *Religion and Society New Perspectives from Turkey*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009.
- BOZKURT, Fuat. *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*. İstanbul: Tekin Yayınevi, 1993.

- ÇAKIR, Ruşen. *Ayet ve Slogan Türkiye’de İslami Oluşumlar*. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- CINMEN, Işıl. “Mele Projesi, TRT Şeş’e Benziyor.” In *Kurdî Bianet*, January 14, 2011. Accessed October 10, 2020, <http://bianet.org/kurdi/din/134755-mele-projesi-trt-ses-e-benziyor>.
- CORNELL, Svante. “The Rise of Diyanet: The Politicization of Turkey’s Directorate of Religious Affairs.” *The Turkey Analyst* (October 9, 2015). Accessed October 20, 2020, <https://www.turkeyanalyst.org/publications/turkey-analyst-articles/item/463-the-rise-of-diyanet-the-politicization-of-turkey-s-directorate-of-religious-affairs.html>.
- DOĞAN, Recai. *Ortaöğretim DinKültürü ve Ahlak Bilgisi 10. Sınıf Ders Kitabı*. Ankara: Özyurt Matbaacılık, 2019.
- EĞRİ, Osman. “Kültürümüzde Ehl-i Beyt Sevgisi.” *Diyanet Aylık Dergisi* 171 (March 2005), 5-10.
- ERDOĞDU BAŞARAN, Reyhan. “Comparing Scholarship: The Assessment of the Contemporary Works That Links Alevis With Either Shi`ism Or Sunnism”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (December 2018), 315-338.
- GÖRMEZ, Mehmet. “The Status of the Presidency of Religious Affairs in Turkish Constitution and Its Execution.” *The Muslim World* 98 2-3 (2008), 242-248.
- GÖZAYDIN, Istar. “Management of Religion in Turkey: The Diyanet and Beyond.” In *Freedom of Religion and Belief in Turkey*, edited by Özgür Heval Çınar and Mine Yıldırım, 10-35. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2014.
- GÖZAYDIN, Istar. *Religion, Politics and the Politics of Religion*. Berlin: Friedrich-Naumann-Stiftung Für die Freiheit, 2013.
- KARA, İsmail. “Din ile Devlet Arasına Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı.” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 29-55.
- KARAMAN, Fikret. “The Status and Function of the PRA in the Turkish Republic.” *The Muslim World* 98 2-3 (April 2008), 282-290.
- KAYA, Emir. “Balancing Interlegality through Realist Altruism: Diyanet Mediation in Turkey.” PhD diss., University of London, 2011.
- KELEŞ, Ekrem. “Ali gibi Bir Genç.” *Diyanet Aylık Dergisi* 171 (March 2005),
-

15-18.

- KUTLU, Sönmez. "Diyanet İşleri Başkanlığı ve İslamiçi Dini Gruplarla (Mezhep ve Tarikatlar) İlişkileri." *Dini Araştırmalar* 12/33 (2009), 107-127.
- KUTLU, Sönmez. "The Presidency of Religious Affairs' Relationship with Religious Groups (Sects/Sufi Orders) in Turkey." *The Muslim World* 98 2-3 (2008), 249-263.
- LEWIS, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- MACİT, Ayşe, Dilek Menküç, Dilek Türk Soydaş, Nezih Mustafa Pesen, and Sümeyye Kırman. *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7. Sınıf*. Milli Eğitim Bakanlığı, 2018.
- MENEKŞE, Ömer. "Hz. Hüseyin'in Şehadeti." *Diyanet Aylık Dergisi* 171 (March 2005), 27-30.
- MERT, Hamdi. "Gündem: Alevilik ve Başörtüsü." *Diyanet Aylık Dergisi* 12 (1992), 6-7.
- SUBAŞI, Necdet. "The Alevi Opening: Concept, Strategy and Process". *Insight Turkey* 12/2 (Spring 2010), 165-178.
- SUNIER, Thijl et al. *Diyanet: The Turkish Directorate for Religious Affairs in a Changing Environment*. VU University of Amsterdam and Utrecht University, 2011. Accessed December 20, 2020, http://www.fsw.vu.nl/nl/Images/Final%20report%20Diyanet%20February%202011_tcm30-200229.pdf
- SUVARİ, Çakır Ceyhan and Elif Karaca. "The Alevi Discourse in Turkey." *Studies on Iran and The Caucasus*, edited by Uwe Blasing, Victoria Arakelova and Matthias Weinreich, 511-519. Leiden: Brill, 2015.
- TOPAL, Seyid Ali. "Hz. Ali'de Yönetim Anlayışı." *Diyanet Aylık Dergisi* 171 (March 2005), 18-23.
- TÜRCAN, Talip, ed. *İslam Hukuku El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Türkiye Cumhuriyeti Anayasası*, (November 7, 1982). Accessed October 20, 2020, https://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa_2018.pdf.
- Türkiye Cumhuriyeti Başkanlık Diyanet İşleri Başkanlığı. *Basın Açıklaması*. Accessed November 05, 2020 <http://www.diyanet.gov.tr/tr/icerik/basin-aciklamasi-aciklama/6155>.
- Türkiye Cumhuriyeti Başkanlık Diyanet İşleri Başkanlığı. *Sayın Oral*

Çalışların Radikal Gazetesinde Hazırlamış Olduğu "Aleviler" Yazı Dizisi Nedeniyle Başkanlığımızın da Görüşlerine Başvurmak Düşüncesiyle Yöneltiltikleri Sorulara Başkan Yardımcısı Prof. Dr. İzzet Er Tarafından Verilen Cevaplar. Accessed November 17, 2020, <http://www.diyamet.gov.tr/tr/icerik/sayin-oral-calislarin-radikal-gazetesinde-hazirlamis-oldugu-aleviler-yazi-dizisi-nedeniyle-baskanligimizin-da-goruslerine-basvurmak-dusuncesiyle-yonelttikleri-s/5864>.

Türkiye Cumhuriyeti Başkanlık Diyanet İşleri Başkanlığı. *Türkiye'de Din - Devlet-Toplum İlişkileri ve Diyanet İşleri Başkanlığı, (TESEV) Açılış Konuşması.* Accessed November 28, 2020, <http://www3.diyamet.gov.tr/tr/icerik/turkiyede-din-devlet-toplum-iliskileri-ve-diyamet-isleri-baskanligi-tesev-acilis-konusmasi-prof-dr-ali-bardakoglu-diyamet-isleri-baskani-istanbul/6221>.

TURNER, Bryan S. and Arslan, Berna Zengin. "State and Turkish Secularism: The Case of the Diyanet." In *The Religious and the Political: A Comparative Sociology of Religion*, edited by Bryan S. Turner, 206-225. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

ÜZÜM, İlyas. "Kendi Yazarlarına Göre Alevilik-Bektaşilik." *Türkiye Günlüğü* 42 (September-October 1996), 54-74.

ÜZÜM, İlyas. "Modernizmin Alevi Toplumu Üzerindeki Etkileri." *İslam ve Modernleşme*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1997.

VELİ, Hacı Bektaş. *Velayetname*. ed. Hamiye Duran. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

YAKAR, Emine Enise and Yakar, Sümevra. *The Transformational Process of the Presidency of Religious Affairs*. Riyadh: King Faisal Center for Research and Islamic Studies, 2017.

YAKAR, Emine Enise. "A Critical Comparison between the Presidency of Religious Affairs (Diyanet İşleri Başkanlığı) and the Office of Shaykh al-Islam." *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 421-452.

YAKAR, Emine Enise. "The Interaction Between Islamic Legal Methodologies and Social Context in the Light of the Contemporary Practice of İftâ' A Case Study of Two Institutions." *Ulum* 3/2 (December 2020), 481-486.


YAMAN, Ahmet. "Ehl-i Beyt Hukuku." *Diyanet Aylık Dergisi* 171 (March 2005), 10-15.


YAŞAROĞLU, M. Kamil. "Muharrem." *TDV İslam Ansiklopedisi* 31 (Ankara, TDV Yayınları, 2006): 4-5.

YAZIR, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1971.



MEZHEP FARKLILIKLARINA KARŞI DİYANETİN BÜTÜNLEŞTİRİCİ POLİTİKASI

 Sümeyra YAKAR^a

 Emine Enise YAKAR^b

Geniş Öz

Türkiye birbirinden farklılık gösteren çok sayıda dini, sosyal ve etnik kimliklerin örtüşme ve kesişme noktası olarak ön plana çıkan bir ülke konumundadır. Özellikle dini alandaki mezhepsel karakter, sosyal gruplar tarafından yapılan dini yorumlarda kendini göstermekte ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın dini faaliyetlerinde belli alanlarda zorluk ve karmaşıklığa sebep teşkil etmektedir. Resmi bir dini kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın 136. maddesi uyarınca 1924 yılında Türk hükümeti tarafından kurulmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığı esas olarak, Türk halkının dini işlerini İslam dininin emir ve öğretileriyle uygun bir şekilde yürütmekten sorumludur. Müslümanların günlük hayatta karşılaştığı problem ve sorunlara, bağlayıcı olmayan bir şekilde verilen cevaplardan oluşan fetvalar Diyanet İşleri Başkanlığı'nın en aktif ve etkili olduğu alan olarak öne çıkar. Kurumun temel görevlerinden bir diğeri ise farklı grupların problemleri dini öğretilerine alternatifler üretmek, farklı dini gruplar içinde sosyalleşen kişilerin ehl-i sünnet eğitimini güçlendirmektir.

Özellikle son yıllarda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ulusal ve uluslararası alandaki faaliyet ve aktivite alanını genişletmesi, bu kurumun önemini artırmış ve dikkatlerin kurum üzerine yönelmesine sebep olmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ulusal alandaki aktif faaliyetleri, bu kurumun toplum içerisinde bulunan farklı dini grup ve oluşumlara karşı yaklaşımının daha net bir şekilde anlaşılmasına imkân tanımaktadır. Çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu Türk toplumunun fikir, kültür ve toplumsal faaliyetleri genel olarak İslami ahlak ve değerlere bağlı olarak gelişip şekillenmiştir. Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kurulmasından sonra sekülerleşme ve batılılaşma

^a Ph.D., Iğdır University, sumeyrayakar@hotmail.com

^b Ph.D., Recep Tayyip Erdoğan University, emineenise.yakar@erdogan.edu.tr

süreci esnasında yaşanan geniş kapsamlı değişimlere rağmen, İslami ahlak ve değerler Türk toplumunun vazgeçilemez öğeleri olarak hala önemini korumaya devam etmektedir. Türkiye nüfusunun çoğunluğunun Müslüman olması uluslararası arenada Türkiye'nin İslami bir devlet olarak tanınmasını beraberinde getirmesine rağmen bu tanımlama kendi içerisinde sorunludur. Bir devletin İslami olarak kabul edilebilmesi için devletin anayasasında İslam'ın resmi devlet dini olarak belirtilmesi veya hukuk sisteminin İslam hukuku hükümleriyle uyumluluk göstermesi gerekmektedir ki bu şartlar günümüz Türkiye'si için geçerli değildir. Seküler yapıya sahip Türkiye devletinde resmi bir dini kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bulunması, Türkiye'deki seküler sistemin kendine özgü melez bir karaktere sahip olmasına yol açmıştır. Bu karakterden dolayı, uluslararası arenada Türkiye'yi çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu, demokratik ve laik bir devlet olarak tanımlamak hem Türkiye'nin tanımlanması hem de Diyanet İşleri Başkanlığı'nın sistem içerisindeki konum ve misyonunun anlaşılması için daha açıklayıcı bir sonuç vermektedir.

Çok çeşitli kültürel, bölgesel ve etnik grupları içinde barındırarak kozmopolit bir yapıya sahip olan Türkiye'de, bu çok kültürlü yapının yansımaları dini inanış ve yaşayış şekillerinde kendisini göstermektedir. Farklı dini gruplar tarafından verilen din eğitimi, yapılan yorumlamalar veya uygulanan pratikler toplum içerisinde kişilerin grup bağlılığı anlayışından dolayı çeşitli dini cemaatlerin oluşmasına sebep teşkil etmektedir. Toplum içerisinde ortaya çıkan farklı dini cemaatlere karşı Diyanet İşleri Başkanlığı'nın tutumu ise genel olarak grupların, dini kaynakları yorumlama şekillerine, ayrımcı vasıflarına ve ideolojik söylemlerine göre şekillenmektedir. Türk Müslüman toplumuna dini bilgiyi öğretmek için en yetkili resmi kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığı, aynı zamanda toplum içerisinde ayrım gözetmeksizin her kesime dini hizmet sunmayı, dini farklı kişi ve grupların istismarından korumayı ve anayasada belirtildiği gibi devlet ve toplum arasındaki birliğini güçlendirmeyi amaçlamaktadır.

Temel olarak belirtmek gerekir ki, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın çeşitlilik gösteren gruplar karşısında sergilediği tutumun iki önemli unsuru bulunmaktadır. Bunlardan ilki bu gruplar tarafından üretilen dini öğretilerin gerçek İslami emir ve yasaklarla uyumlu olup olmaması meselesidir. Belli bir grubun müntesipleri tarafından üretilen dini yorumlar, İslam'ın temel değerleriyle teauruz içerisinde ise, Diyanet İşleri Başkanlığı bu gruplara karşı mesafeli bir tavır sergileyerek dinin bu gruplarca istismar edilmesini engellemeyi amaçlamaktadır. İkinci unsur ise, dini gruplar tarafından üretilen fikirlerin toplumsal alanda ayrışma meydana getirerek ulusal birliğe

karşı tehdit oluşturma ihtimalinin değerlendirilmesidir. Dinin istismarı temeline dayanan gruplar tarafından üretilen dini görünömlü, problemli fakat toplum içerisinde kendine taraftar bulan öğretilerin ulus, devlet ve toprak bütönlüğüne yönelik bir tehdit oluşturduğu durumlarda Diyanet İşleri Başkanlığı bu gruplar ve onların faaliyetlerine karşı katı bir reddedici bir tutum sergilemektedir.

Bu makale Diyanet İşleri Başkanlığı'nın mezhepsel çeşitlilik karşısında benimsediğı tutumu, modernlik, laiklik, gelenekçilik ve ulus bütönlüğü temalarına özel atıfta bulunarak açıklamaktadır. Dini oluşumlar, itikadi ve inanç alanlarıyla ilgili olanlar, ibadet ve muamelat alanıyla ilgili olanlar ve toplumsal dini cemaatler olmak üzere üç temel gruba ayrılarak, her bir kategori için örnek gruplar seçilmiştir. İnanç alanıyla ilgili olarak Alevilik, ibadet alanıyla ilgili olarak Şafilik ve Caferilik, ve toplumsal dini cemaat olarak Nurculuk seçilerek, analiz bu örnek gruplar üzerinde yapılmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bu gruplara yaklaşımında modernlik, laiklik, gelenekçilik ve ulusçuluk kavramlarından ne ölçüde etkilendiğı, makalenin temel konusunu oluşturmaktadır. Karşılaştırmalı analiz metodu kullanılarak yapılan bu çalışmada, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın devletin resmi dini kurumu olarak Alevi, Şafi, Caferi ve Nurcu gruplarıyla olan iletişimi, bu gruplar karşısında uyguladığı yöntem, mezhepsel farklılıklar karşısında takındığı onaylayıcı veya reddedici tutumun açıklanması amaçlanmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı, Alevi ve Caferi gruplar tarafından aşırı Sünni olarak değerlendirilirken, Sufi gruplar tarafından fazla liberal olarak görölmekte, dini cemaatler tarafından da itiraz kabul etmeyen bir yapıya sahip olmakla eleştirilmektedir. Bu yorumlara karşı Diyanet İşleri Başkanlığı'nın faaliyet ve çalışmaları analiz edildiğinde, toplumun tüm kesimine dini bilgiyi doğru bir şekilde öğretebilmek, dini birlik ve toplumsal huzuru korumak amaçlarıyla bu resmi dini devlet kurumunun, toplumsal gruplara karşı objektif bir tutum sergilediğı anlaşılmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın dinin istismarına dayanan ve ulusal çıkarlara zarar veren gruplara karşı daha çok reddedici ve eleştirel bir tutum sergilediğı yapılan analizlerden anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Diyanet, Alevilik, Şafilik, Caferilik, Cemaat.





bilimname XLIV, 2021/1, 697-736
Geliş Tarihi: 22.12.2020, Kabul Tarihi: 29.04.2021, Yayın Tarihi: 30.04.2021
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.845014>

DKAB ÖĞRETMENLERİNİN DENETİM, REHBERLİK VE MESLEKİ GELİŞİME BAKIŞI: DKAB ÖĞRETMENLERİ VE OKUL MÜDÜRLERİNİN GÖRÜŞLERİ*

Ali GÜNGÖR^a

Süleyman AKYÜREK^b

Öz

Öğretmenlerin, uyguladıkları öğretim süreçleri konusunda dönüte ihtiyaçları vardır. Öğretmenlerden daha deneyimli olan okul müdürleri tarafından yapılan denetim faaliyetleri, öğretmenlerin bu ihtiyaçlarını karşılamada önemli bir işlev üslenmektedir. Denetim ilkelerine uygun olarak, öğretmenle işbirliği içerisinde yapılan denetim faaliyetlerinin, öğretmenlere sağlıklı dönütler oluşturarak onların mesleki gelişimlerine katkı sağlaması beklenmektedir.

Bu araştırmanın amacı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmenlerinin okul müdürleri tarafından yapılan denetim ve mesleki gelişime ilişkin görüşlerini belirlemektir. Araştırmada, karma yöntem olarak adlandırılan, nicel ve nitel veri toplama teknikleri birlikte kullanılmıştır. 2018-2019 öğretim yılında 297 DKAB öğretmeni ve 186 okul müdüründen anket ve yarı yapılandırılmış mülakat yöntemiyle veri toplanmıştır. Anket yoluyla toplanan veriler SPSS programıyla analiz edilmiş ve katılımcıların cevaplarında derinlenmesine incelenmesi gereken konularla ilgili mülakatlar yapılmıştır. Elde edilen veriler tablolaştırılarak yorumlanmıştır. Ayrıca, katılımcı görüşlerinin farklı değişkenlere göre anlamlılığı belirlenmeye çalışılmıştır.

Araştırma sonucunda, DKAB öğretmenlerinin sorumluluklarını çoğunlukla yerine getirdikleri, denetim sonrası yapılan rehberliğe önem verme ve kendini geliştirme konusunda istekli oldukları, okul müdürleri tarafından denetim sonrası yapılan değerlendirmelere itiraz etmedikleri belirlenmiştir. Bazı okul müdürleri, DKAB öğretmenlerinin denetim, rehberlik ve gelişime açık olma konusunda diğer öğretmenlere örnek olmaları yönündeki beklentileri olduğunu

* Bu çalışma, ilk yazarın "*Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin okul müdürlerince denetimine ilişkin tarafların görüşlerinin değerlendirilmesi (Kilis-Gaziantep örneği)*" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

^a Öğr. Gör. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, aligungor@kilis.edu.tr

^b Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, akyureks@erciyes.edu.tr

ifade etmiş, fakat gözlemleri sonucu bunun branşla değil, öğretmenin kişiliği ile ilgili olduğunu, bireysel olarak diğer branş öğretmenlerinin çok önünde olan DKAB öğretmenleri bulunduğu gibi, gerisinde olanlara da rastladıklarını belirtmişlerdir.

Anahtar kelimeler: Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, Eğitim denetimi, Rehberlik, Mesleki Gelişim.



AN ANALYSIS ON THE VIEWS OF RMCK TEACHERS REGARDING SUPERVISION, COUNSELING AND PROFESSIONAL DEVELOPMENT: THE VIEWS OF THE RCMK TEACHERS AND SCHOOL PRINCIPALS

It is an indisputable fact that teachers need feedback on their teaching processes. In this respect, supervisory practices of school principals play an important role in meeting such needs of teachers. It is expected that the supervision activities conducted in cooperation with teachers in accordance with the principles of supervision will contribute to teachers' professional development by producing efficient feedback. This study aims to determine the views of Religious Culture and Moral Knowledge (RCMK) teachers on supervision, counseling and professional development activities organized by school principals. The study was designed through the survey model, and by using the mixed method, which is defined as the combination of qualitative and quantitative techniques in a study or consecutive studies. The reason for using the mixed method is to clarify and elaborate on data by comparing the quantitative data collected through questionnaires from a larger number of participants with qualitative data obtained from a limited number of participants. The exploratory sequential mixed methods design used in the study began with collecting and analyzing quantitative data that responds to the research question, followed by obtaining and analyzing qualitative data. The data collected from the quantitative research become more significant along with the data in the qualitative research to achieve in-depth analysis.

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



Giriş

Öğretmenlik mesleğine başlayan bir öğretmenin, değişen bilimsel gelişmelere uygun olarak kendisini sürekli yenilemesi gerekir. Öğretmenler, bireysel çabalarıyla kendilerini geliştirmeye gayret ederken, Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) da öğretmenlere yönelik düzenlediği hizmet içi eğitim kurs/seminerleriyle öğretmenlerin mesleki gelişimine katkı sağlamaktadır. Ayrıca bütün eğitim kurumları, kendileri için belirlenen amaçlara göre,

kurumsal işleyişlerinin niteliğini belirlemek amacıyla, belli periyotlarda denetimden geçmektedirler. Dolayısıyla öğretmenlere, denetim yoluyla yeni bir rehberlik ve mesleki gelişim fırsatı oluşturulmaktadır.

Öğretmenlik mesleği; planlama, eğitim ve sınav durumları gibi farklı konularda bilgi ve beceri gerektiren bir meslektir. DKAB öğretmenlerinin, mesleklerini etkin bir şekilde devam ettirebilmeleri, yukarıda sayılan konulardaki bilgi ve becerileri hakkında sağlıklı dönüt almalarıyla yakından ilgilidir.

Öğretmenlere, düzenledikleri eğitim ve sınav durumları, öğretim planlamaları, zümre arkadaşlarıyla yaptıkları zümre toplantıları vb. uygulamaları konusunda değerlendirme ve eksik oldukları konularda rehberlik ve mesleki yardım yapılabilmesi, alanında uzman kişilerce yapılan etkili bir denetimle sağlanabilir.

“Denetim, örgütsel eylemlerin kabul edilen amaçlar doğrultusunda, saptanan ilke ve kurallara uygun olup olmadığının anlaşılması süreci olarak düşünülebilir. Denetimin temel amacı, örgütün amaçlarının gerçekleştirilme derecesini saptamak, daha iyi sonuç alabilmek için gerekli önlemleri almak ve süreci geliştirmektir” (Aydın, 2014, 1)

MEB mevzuatında ise denetim şöyle tanımlanmıştır: *“Öğrenmeyi ve öğretmeyi etkileyen tüm öğelerin birlikte ele alınarak, etkinliklerin amaçlara uygunluğu açısından izlenmesi ve gerekli önlemlerin alınması sürecidir” (MEB, 2015, 7)*

2014 yılında MEB tarafından yapılan mevzuat düzenlemesi (MEB, 2014; MEB, 2015) öncesi öğretmen denetimi, bu alanda eğitim almış ve uzmanlaşmış maarif müfettişleri tarafından yapılmakta idi. İlgili yönetmelikle öğretmen denetimi görevi tamamen okul müdürlerine bırakılmıştır. Öğretmen denetimini kimin yapmasının daha uygun olacağı konusu, müfettişlerin, eğitim yöneticilerinin ve öğretmenlerin bu konudaki görüşlerini ortaya koyan çeşitli araştırmalara konu edilmiştir. Araştırmaların sonucunda, öğretmen ve öğrenciyi daha iyi tanıyan ve öğretmeni, ders dışında da sürekli gözlemleme fırsatı olan okul müdürlerinin, öğretmen denetimi yapmasının daha uygun olacağı yönünde, görüşler ortaya çıkmıştır. Ancak okul müdürlerinin mevcut yeterlikleri ve nitelikleri dikkate alındığında, yapacakları denetimin, eğitimin niteliğine katkısı hususunda, müfettişler, öğretmenler ve hatta okul müdürlerinin bazı kaygılar taşımaktadırlar (Aslanargun - Göksoy, 2013; Bozak, 2017; Tonbul - Baysülen, 2017; Yılmaz, 2009)

Okullarda, okul müdürlerinin denetim ve rehberliğinden yararlanacak

branşlardan birisi de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersidir (DKAB). Çok farklı kültür yapısına sahip ailelerden gelen ve farklı yaş gruplarından oluşan öğrencilere, din gibi soyut bir konunun öğretimi, diğer derslere nazaran, hem alan bilgisi hem de öğrencilerin gelişim özelliklerini bilme ve öğretimi ona göre düzenleme konularında bilgi ve beceriyi zorunlu hale getirmektedir. Nitekim yapılan bazı alan araştırmalarında, diğer öğretmenler gibi DKAB öğretmenlerinin de dersi planlama (Işıkdoğan, 2006) öğretim yöntem ve teknikleri (Akyürek, 2004; Altıntaş, 2014; Aydın, 1996; Çınar, 2013), materyal geliştirme (Korkmaz, 2017), sınıf yönetimi (Uçar, 2004) ve ölçme ve değerlendirme (Gündoğdu, 2011; Güngör, 2001) gibi öğretim süreçleriyle ilgili çeşitli konularda sorunlar yaşadıkları ve rehberliğe ihtiyaç duydukları belirlenmiştir.

Öğretmen yetiştiren kurumlardan mezun olup göreve başladıktan sonra hizmet esnasında çeşitli sorunlarla karşılaşan DKAB öğretmenleri eğitsel desteğe ihtiyaç duymaktadırlar. Öğretmenlere sağlanacak rehberlik ve mesleki gelişim desteğinde bir denetçi olan okul müdürlerine çok önemli görevler düşmektedir. Denetimin kendinden beklenen yararı sağlaması için de denetim faaliyetlerinin etkili yapılması gerekmektedir. Zira etkili denetim öğretmene yol gösterici olurken, yönetim ve denetim uygulamalarındaki yanlışlıklar öğretmende strese neden olmakta ve öğretim başarısını olumsuz etkilemektedir (Bayrakdar, 2014, 297)

Denetim süreçleri durum saptama, değerlendirme ve düzeltme-geliştirme olarak sıralanmaktadır. Dolayısıyla denetim sonunda öğretmenle işbirliği içinde bir değerlendirme ve öğretmenlerde öğrenme-öğretme süreçleriyle ilgili görülen eksikleri gidermeyi amaçlayan rehberlik yapılması ve mesleki gelişime yönelik tedbirlerin alınması gerekir. Böylelikle denetimden beklenen amaç gerçekleşmiş olur.

Öğretim kurumlarındaki diğer derslerde olduğu gibi DKAB öğretmenlerinin de denetim, rehberlik ve mesleki gelişime bakışlarının bilinmesine ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaçtan hareketle “DKAB öğretmenlerinin denetim ve denetim sonrası yapılan rehberlik ve mesleki gelişim konusundaki görüşleri nelerdir?” sorusu araştırmanın problemini oluşturmaktadır.

Bu araştırmada, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin denetime, denetim sonunda yapılan rehberliğe ve mesleki gelişime bakışları, DKAB öğretmenleri ve onları denetleyen okul müdürlerinin görüşleri bağlamında belirlenmesi amaçlanmaktadır. Bu temel amaç çerçevesinde aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

1-Denetim, rehberlik ve mesleki gelişim konusunda DKAB öğretmenlerinin görüşleri nelerdir?

2- DKAB öğretmenlerinin denetim, rehberlik ve mesleki gelişimi konusunda okul müdürlerinin görüşleri nelerdir?

3- DKAB öğretmenlerinin denetim, rehberlik ve mesleki gelişim konusundaki görüşleri cinsiyet, kıdem, görev yapılan okul türü, mezun olunan okul türü ve lisansüstü eğitim durumlarına göre farklılaşmakta mıdır?

4- Okul müdürlerinin, DKAB öğretmenlerinin denetim, rehberlik ve mesleki gelişim konusundaki görüşleri, cinsiyet, kıdem, görev yapılan okul türü, mezun olunan okul türü ve lisansüstü eğitim durumlarına göre farklılaşmakta mıdır?

A. YÖNTEM

Bu bölümde araştırmanın modeli, evreni, örnekleme, veri toplama araçları, elde edilen verilerin çözümlenmesinde kullanılan istatistiki işlemler hakkında bilgi verilmiştir.

1. Araştırmanın Modeli

DKAB öğretmenlerinin denetim, rehberlik ve mesleki gelişim konusundaki görüşlerini belirlemeyi amaçlayan bu araştırma tarama modeline göre yapılmıştır. *“Tarama modeli, geçmişte ya da halen var olan bir durumu var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan bir modeldir”* (Karasar, 1994, 77).

Araştırmada, karma yöntem olarak adlandırılan, nicel (anket) ve nitel (mülakat) veri toplama teknikleri birlikte kullanılmıştır. Karma yöntem araştırmaları, araştırmacının bir çalışma veya birbirini izleyen çalışmalar içerisinde nitel ve nicel teknikleri birleştirmesi olarak tanımlanır (Baki - Gökçek, 2012, 2). Araştırmada karma yöntem kullanılmasındaki amaç, daha çok sayıdaki katılımcıdan anket yoluyla toplanan nicel verileri, sınırlı sayıdaki katılımcılardan elde edilen nitel verilerle açıklığa kavuşturmak ve detaylandırmaktır.

Araştırmada karma araştırma yöntemi desenlerinden biri olan açıklayıcı sıralı desen kullanılmıştır. Bu desen, araştırma sorusuna karşılık veren nicel verilerin elde edilmesi ve çözümlenmesiyle başlar ve nitel verilerin elde edilmesi ve çözümlenmesi ile devam eder. Nicel araştırmadan toplanan veriler, nitel araştırmadaki verilerle daha anlamlı hale getirilerek derinlemesine analiz yapılması sağlanır (Creswell - Clark, 2015, 79). Açıklayıcı desen, özellikle eğitim bilimleri alanındaki çalışmalarda

öğretmen, öğrenci, okul müdürü ve denetmen davranışlarını betimler ve çeşitli değişkenler arasındaki ilişkilerin olup olmadığını belirler. Bununla birlikte bu davranışların ve ilişkilerin sebeplerine daha derin bir bakış getirebilir (Turhan, 2018, 488). Bu araştırmada, DKAB öğretmenlerinin denetim rehberlik ve mesleki gelişime açık olmaları konusunda, DKAB öğretmenleri ve okul müdürlerinin görüşleri nicel araştırma (anket) yoluyla toplanmış ve araştırmanın nitel (mülakat) kısmına geçilmiştir. “*Nitel araştırma, temel olgularımızı en iyi şekilde izah etmek için bir katılımcının gerçek kelimelerini dinlememiz gerektiğinde önemlidir... Nitel araştırma bireylerin konuyla ilgili farklı bakış açılarını sunmamızı sağlar*” (Creswell, 2017, 105). Araştırmanın nitel bölümünde, DKAB öğretmenlerinin denetim, rehberlik ve mesleki gelişim konusundaki görüşlerinin ne olduğu hakkında, nitel araştırma tekniklerinden yarı yapılandırılmış mülakat yoluyla toplanan verilerden yararlanılarak cevap aranmıştır.

2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini 2018-2019 öğretim yılında Kilis ve Gaziantep il merkezlerindeki ilkokul, ortaokul ve liselerde görev yapan 725 DKAB öğretmeni ve bu okullarda görev yapan 514 okul müdürü, örneklemi ise tesadüfi örnek yoluyla seçilen 297 DKAB öğretmeni ve 186 okul müdürü oluşturmaktadır.

Örneklem sayılarının belirlenmesinde literatüre başvurulmuştur. Literatürde küçük evren için (1000’in altındaki), %30’luk kısmı örneklem için yeterli görülmektedir (Keser Özmantar, 2018, 104). Bu bilgiler doğrultusunda, 2018-2019 öğretim yılında Kilis ve Gaziantep il merkezlerinde, ilkokul, ortaokul ve liselerde görev yapan 723 DKAB öğretmeninden 297 (%41,0) DKAB öğretmeni ve bu okullarda görev yapan 514 okul müdüründen 186 (%36,1) okul müdürü örnekleme yeterli kabul edilmiştir. Örnekleme teşkil eden okul müdürlerinin ve DKAB öğretmenlerinin demografik bilgileri aşağıdaki tablolarda yer almaktadır.

Örneklem grubuna uygulanan anketlerden sonra, çeşitlilik gösteren durumlar arasında benzerlik ya da farklılıkların olup olmadığını tespit için, maksimum çeşitlilik örnekleme yöntemiyle (Şimşek - Yıldırım, 2013, 137), araştırma amaçlarına uygunluğu açısından önemli görülen farklı okul türü, kıdem, cinsiyet ve eğitim durumundan 10 DKAB öğretmeni ve 10 okul müdürüyle yarı yapılandırılmış mülakatlar gerçekleştirilmiştir.

Araştırmaya katılan okul müdürleri ve DKAB öğretmenlerinin bazı özelliklerine göre dağılımı şu şekildedir:

Tablo 1. Araştırmaya Katılan DKAB Öğretmenlerinin Kişisel Özellikleri

Özellik	Grup	N	%
Mezun Olunan Okul	İlahiyat Fakültesi	154	51,9
	İlahiyat/ İlköğretim DKAB Bölümü	143	48,1
Görev Yapılan Okul	İlkokul	39	13,1
	Ortaokul	132	44,4
	İmam-Hatip Ortaokulu	24	8,1
	Anadolu Lisesi	60	20,2
	Meslek Lisesi	42	14,1
Cinsiyet	Kadın	174	58,6
	Erkek	123	41,4
Görev Statüsü	Kadrolu	192	64,6
	Sözleşmeli	105	35,4
Eğitim Durumu	Lisans	263	88,6
	Yüksek Lisans	33	11,1
	Doktora	1	0,3
Mesleki Kıdem	1-5 yıl	120	40,4
	6-10 yıl	54	18,2
	11-15 yıl	48	16,2
	16-20 yıl	45	15,2
	21 yıl ve yukarısı	30	10,1
Okul Müdürüyle Çalışma Süresi	1-3 yıl	269	90,6
	4-6 yıl	28	9,4
Okul Müdürü Branşı	Din Kültürü ve ahlak Bilgisi	31	10,4
	Diğer	263	88,6
	Cevapsız	3	1,0
İdari Tecrübe	İdari Tecrübesi Var	16	5,4
	İdari Tecrübesi Yok	281	94,6
	Toplam	297	100,0

Tablo 1'e göre, araştırmaya katılan öğretmenlerin, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenliğine kaynaklık eden iki yükseköğretim bölümünden, birbirine yakın oranda mezun olduğu görülmektedir. Katılımcılardan en

yüksek oranda (%52,5) ortaokul düzeyinde (ortaokul ve imam hatip ortaokulu) görev yapan öğretmenler olduğu görülmektedir. Lise ve dengi okullarda görev yapanların oranı %34,3 ile ikinci sırada yer almıştır. En düşük (%13,1) ise ilkokullarda görev yapanların oranı olduğu görülmektedir. İlkokullarda görev yapan katılımcı sayısının azlığı, 2012 yılında ilkokulların beş yıldan dört yıla indirilmesinden sonra DKAB dersinin, ilkokul ders çizelgesinde sadece dördüncü sınıflarda yer alması ile açıklanabilir

Tablo 1'e göre araştırmaya katılan kadın DKAB öğretmeni oranının (%58,6), erkeklerden yüksek olduğu görülmektedir. Milli Eğitim Bakanlığında görev yapan bütün öğretmenlerin cinsiyete göre dağılımları ile ilgili yayınlanan bir araştırmada öğretmenlerin %59,2'sini kadın öğretmenlerin oluşturduğu sonucu ortaya çıkmıştır (Gür vd., 2018, 89). Ayrıca MEB, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü'nün verilerine göre DKAB öğretmenlerinin yarısından fazlasının (%50,37) kadın öğretmen olduğu görülmektedir.

Tablo 1'e göre araştırmaya katılan kadrolu DKAB öğretmenlerinin oranının (%64,6), sözleşmeli olarak görev yapanlardan yüksek olduğu görülmektedir. Bu durum, sözleşmeli öğretmen alımlarının yeni bir uygulama olmasıyla açıklanabilir. Ayrıca katılımcılardan yüksek lisans eğitimi almış DKAB öğretmeni oranının %11,1, doktora eğitimi almış olanların oranının ise %0,3 olduğu görülmektedir. Öğretmenlerin sadece dört tanesi, eğitim bilimleri alanında lisansüstü eğitim yaptığını diğerleri ise ilahiyatın farklı alanlarında yüksek lisans yaptıklarını belirtmiştir.

Tablo 1'e göre araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinde en yüksek oranı (%40,4), 1-5 yıl kıdeme sahip öğretmenlerin oluşturduğu görülmektedir. Gaziantep ve Kilis illerinin ilk atamada tercih edilen güneydoğu anadolu bölgesi illeri olmasının bu konuda etkili olduğu söylenebilir. Diğer kıdemlere sahip olan öğretmenlerin oranlarının birbirine yakın olduğu görülmektedir.

Tablo 1'e göre, DKAB öğretmenlerinin büyük çoğunluğunun (%90,6), görev yaptıkları okulun müdürüyle 1-3 yıl arası çalışanlardan oluştuğu ve DKAB öğretmenlerinin görev yaptıkları okul müdürlerinin %10,4'ünün DKAB branşında olduğu, ayrıca DKAB öğretmenlerinin çok az bir kısmının (%5,4) daha önce idarecilik tecrübesi olduğu görülmektedir.

Tablo 2. Araştırmaya Katılan Okul Müdürlerinin Kişisel Özellikleri

Özellik	Grup	N	%
Mezun Olunan Okul	Eğitim Fakültesi	131	70,4
	Fen Edebiyat Fakültesi	29	15,6
	İlahiyat/ İDKAB Bölümü	18	9,7
	Diğer	8	4,3
Öğrenim Durumları	Lisans	128	68,8
	Yüksek Lisans	58	31,2
Görev Yapılan Okul	İlkokul	65	34,9
	Ortaokul	57	30,6
	İmam-Hatip Ortaokulu	14	7,5
	Anadolu Lisesi	26	14,0
	Meslek Lisesi	17	9,1
	Diğer	7	3,8
Cinsiyet	Kadın	8	4,3
	Erkek	177	95,2
	Cevapsız	1	0,5
İdari Kıdem	1-5 yıl	37	19,9
	6-10 yıl	51	27,4
	11-15 yıl	49	26,3
	16-20 yıl	33	17,7
	21-25 yıl	8	4,3
	26 ve yukarısı	8	4,3
Mesleki Kıdem	1-5 yıl	5	2,7
	6-10 yıl	7	3,8
	11-15 yıl	25	13,4
	16-20 yıl	51	27,4
	21-25 yıl	58	31,2
	26 ve yukarısı	40	21,5
Görev Yaptığı Okulda Çalışma Süresi	1-4 yıl	155	83,3
	5-8 yıl	27	14,5
	9 yıl ve yukarısı	3	1,6

	Cevapsız	1	0,5
	Toplam	186	100,0

Tablo 2'ye göre, araştırmaya katılan okul müdürlerinin çoğunluğunun Eğitim Fakültesi mezunu olduğu, okul müdürlerinin yaklaşık üçte birinin yüksek lisans eğitimi aldığı görülmektedir. Bu veriler, okul müdürlerinden lisansüstü eğitim mezunlarının oranının, öğretmenlerden lisansüstü eğitim mezunlarının üç katı olduğunu göstermektedir (Bk. Tablo 1). Araştırmaya katılan okul müdürlerinin çoğunluğunu ilköğretim müdürleri oluşturmaktadır. Ortaokul müdürleri ise ikinci sırada yer almıştır.

Tablo 2'ye göre, araştırmaya katılan okul müdürlerinin büyük çoğunluğunu (%95,2) erkek okul müdürlerinin oluşturduğu görülmektedir. Yapılan bir araştırma, Türkiye genelinde de kadın okul müdürü oranının çok düşük (%15,56) olduğunu göstermektedir (Çelenk - Akbaba, 2016, 7).

Tablo 2'ye göre, araştırmaya katılan okul müdürlerinin yarıdan fazlasının 6-15 yıl idari kıdeme, çoğunluğunun (%79,9) ise, 16 yıl ve yukarısı mesleki kıdeme sahip olanlardan oluştuğu görülmektedir. Ayrıca okul müdürlerinin çoğunluğunu, bulunduğu okulda 1-4 yıl arası çalışanlar oluşturmaktadır. Bu veriler öğretmenlerin, okul müdürleriyle çalışma süreleriyle ilgili verdikleri cevaplarla benzerlik göstermektedir (Bk. Tablo 1).

Kendisiyle mülakat yapılan öğretmenlere ilişkin ayrıntılı bilgiler Tablo 3'te verilmiştir.

Tablo 3. Mülakat Yapılan DKAB Öğretmenlerinin Özellikleri

Kod	Cinsiyet	Okul Türü	Mezuniyet	Mesleki Kıdem
Ö1	Bayan	Anadolu Lisesi	İlahiyat Lisans Programı	3 yıl
Ö2	Erkek	Çok Programlı Lise	İlahiyat Lisans Programı	5 yıl
Ö3	Bayan	Çok Programlı Lise	İlahiyat Lisans Programı	18 yıl
Ö4	Erkek	Fen Lisesi	İlahiyat Lisans Programı	3 yıl
Ö5	Bayan	İmam Hatip Ortaokulu	İlköğretim DKAB Bölümü	8 yıl
Ö6	Erkek	Ortaokul	İlköğretim DKAB Bölümü	3 yıl
Ö7	Bayan	Sosyal Bilimler Lisesi	İlahiyat Lisans Programı	1 yıl
Ö8	Bayan	İlkokul	İlköğretim DKAB Bölümü	5 yıl

Ö9	Bayan	Anadolu Lisesi	İlahiyat Lisans Programı	3 yıl
Ö10	Erkek	Ortaokul	İlahiyat Lisans Programı	30 yıl

Tablo 3'te görüldüğü gibi 4 erkek 6 bayan olmak üzere 10 öğretmen ile mülakat yapılmıştır. Mülakata; çok programlı lise, ortaokul ve anadolu lisesinde görev yapan ikişer, ilkokul, imam hatip ortaokulu, fen lisesi ve sosyal bilimler lisesinde görev yapan birer tane öğretmen katılmıştır. Mülakata katılan öğretmenlerden 3'ü İlköğretim DKAB bölümü 7'si ise İlahiyat Fakültesi Lisans Programı mezunudur. Katılımcı öğretmenlerden biri 8 yıl, biri 18 yıl, biri 30 yıl ve 7'si ise 1-5 yıl kıdeme sahiptir. Böylece katılımcı öğretmenlerde; çalışılan okul türü, cinsiyet, mezuniyet ve kıdem özellikleri yönünden araştırma amaçlarına uygun özelliklere sahip maksimum çeşitlilik sağlanmıştır.

Kendisiyle mülakat yapılan okul müdürlerine ilişkin ayrıntılı bilgiler Tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 4. Mülakat Yapılan Okul Müdürlerinin Özellikleri

Kod	Cinsiyet	Branş	Okul Türü	İdari Kıdem
M1	Bayan	Diğer Branş	Anadolu Lisesi	16 yıl
M2	Erkek	Diğer Branş	Çok Programlı Lise	15 yıl
M3	Erkek	Diğer Branş	Fen Lisesi	11 yıl
M4	Erkek	Diğer Branş	İmam Hatip Ortaokulu	11 yıl
M5	Erkek	Diğer Branş	Ortaokul	8 yıl
M6	Erkek	Diğer Branş	Ortaokul	5 yıl
M7	Erkek	Diğer Branş	Sosyal Bilimler Lisesi	9 yıl
M8	Erkek	DKAB Branşı	Anadolu Lisesi	12 yıl
M9	Erkek	Diğer Branş	İlkokul	6 yıl
M10	Erkek	DKAB Branşı	Meslek Lisesi	16 yıl

Tablo 4'te görüldüğü gibi 1 bayan 9 erkek olmak üzere 10 okul müdürü ile mülakat yapılmıştır. Araştırmaya katılan okul müdürlerinin 2'si DKAB branşından, 8'i ise diğer branşlardandır. Mülakata; ortaokul ve anadolu lisesinde görev yapan ikişer, ilkokul, imam hatip ortaokulu, çok programlı lise, fen lisesi, sosyal bilimler lisesi ve meslek lisesinde görev yapan birer adet okul müdürü katılmıştır. Katılımcıların idari kıdemleri 1-16 yıl arasında değişmektedir. Böylece okul müdürlerinde de cinsiyet, mezuniyet, çalışılan

okul türü ve mesleki kıdem özellikleri yönünden araştırma amaçlarına uygun özelliklere sahip maksimum çeşitlilik sağlanmıştır.

3. Veri Toplama Araçları

Araştırmada DKAB öğretmeni ve okul müdürleri için hazırlanan anket formu ve yine DKAB öğretmeni ve okul müdürleri için hazırlanan yarı yapılandırılmış mülakat formları olmak üzere dört çeşit veri toplama aracı kullanılmıştır.

a. DKAB Öğretmeni ve Okul Müdürü Anket Formu

DKAB Öğretmenlerine uygulanan anket formu iki bölümden meydana gelmiştir. Birinci bölümde katılımcıların mesleki kıdem, görev yapılan okul türü, cinsiyet, mezun olunan okul türü, eğitim durumu, okul müdürü ile çalışma süresi ve idarecilik tecrübesi gibi kişisel bilgileri sorulmuştur. İkinci bölümünde ise, DKAB öğretmenlerinin denetim, rehberlik ve mesleki gelişimine yönelik sorular yer almıştır.

Okul müdürü anket formu da iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde katılımcıların eğitim durumu, mesleki kıdemi, idarecilik kıdemi, cinsiyeti, görev yapılan okul türü, görev yapılan okuldaki idarecilik kıdemi gibi kişisel bilgileri sorulmuştur. İkinci bölümünde ise okul müdürlerinin, DKAB öğretmenlerinin denetim, rehberlik ve mesleki gelişime bakışına yönelik sorular yer almıştır.

Hazırlanan anket soruları okul müdürü ve öğretmenlere uygulanmadan önce, alan uzmanı 5 akademisyenden görüş alınmış, 25 DKAB öğretmeni ve 20 okul müdürü ile ön uygulama yapılmıştır. Gelen dönütler doğrultusunda anket sorularında gerekli düzenlemeler yapılarak uygulamaya hazır hale getirilmiştir.

Yukarıda ifade edilen geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları tamamlanıp çoğaltılan anketlerin uygulaması için gerekli izinler alınmıştır. Gaziantep ve Kilis il merkezlerinde görev yapan okul müdürlerinden, bu araştırmada kullanılmak üzere toplam 186 anket, yine bu iki ilde görev yapan DKAB öğretmenlerinden toplam 297 anket elde edilerek, analizleri yapılmak üzere SPSS programına girişi yapılmıştır. Yapılan analizler sonucunda DKAB öğretmenlerine uygulanan anket maddelerinin Cronbach's Alfa katsayılarının deneme için 0,93 asıl uygulama için ise 0,94 olduğu, okul müdürlerine uygulanan anket maddelerinin Cronbach's Alfa katsayılarının deneme için 0,92, asıl uygulama için ise 0,94 olduğu görülmüştür. Bu veriler anket formlarındaki soru maddelerinin güvenilirlik düzeyinin yüksek olduğunu göstermektedir (Can, 2019, 388).

b. DKAB Öğretmeni ve Okul Müdürü Mülakat Formu

Mülakat, nitel araştırmalarda en çok kullanılan veri toplama araçlarındandır. Mülakat, önceden belirlenmiş bir amaç için gerçekleştirilen ve soru sorup, cevap alma tarzına dayalı karşılıklı ve etkileşimli bir iletişim süreci olarak tanımlanmaktadır (Şimşek - Yıldırım, 2013, 147). Mülakatlar araştırmacı tarafından bire bir mülakat şeklinde yapılmıştır. *“Bire bir mülakatta, araştırmacı katılımcının vücut dilini izleyebilir, ses tonunda meydana gelen farklılıkları duyabilir ve katılımcıyla, rahat kendini ifade etme isteğini artıracak şahsi bir bağ kurabilir”* (Creswell, 2017, 127). Araştırmanın nicel verileri analiz edilerek derinlemesine incelenmesi gereken konular tespit edilmiş ve araştırmacı tarafından yarı yapılandırılmış tarzda mülakat soruları hazırlanmıştır. Yapılandırılmış mülakat tekniğine göre daha esnek olan yarı yapılandırılmış mülakat tekniğinde araştırmacı, önceden sormayı planladığı soruları içeren görüşme protokolünü hazırlar. Bununla birlikte araştırmacı, görüşmenin akışına bağlı olarak ek sorularla katılımcının cevaplarını açmasını ve ayrıntılandırmasını sağlayabilir. Yarı yapılandırılmış mülakat tekniği sahip olduğu belirli düzeyde standartlık ve aynı zamanda esneklik nedeniyle eğitimbilim araştırmalarına daha uygun bir tekniktir (Türnüklü, 2000, 547). Araştırmada bu esnekliği sağladığı için yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmıştır.

Araştırmacı tarafından hazırlanan mülakat soruları üç akademisyene gönderilerek uzman görüşü alınmış, uzman görüşlerine göre gerekli düzeltmeler yapılmıştır. Böylece soruların geçerliği artırılmaya çalışılmıştır. Gerekli düzeltmelerden sonra uygulamaya hazır hale getirilen mülakat soruları ile 10 okul müdürü ve 10 öğretmenle mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Öğretmen ve okul müdürlerinden mülakat katılımcısı seçiminde güvenilirliği artırmak için, cinsiyet, eğitim durumu, görev yapılan okul türü, kıdem gibi değişkenler yönünden maksimum çeşitlilik sağlanmıştır.

Öğretmenlerle mülakatlarda derslerinin boş olduğu zamanlar tercih edilmiştir. Öğretmen mülakatları araştırmacı ve katılımcının dışında kimsenin bulunmadığı; okul müdürü odası, müdür yardımcısı odası gibi sessiz mekânlarda yapılmıştır. Okul müdürleri ile mülakatlar ise okul müdürü odalarında yapılmıştır. Mülakatlar, 22 dakika ile 56 dakika arasında ve ortalama yarım saatlik bir sürede gerçekleştirilmiştir. Mülakatlar öncesinde okul müdürü ve öğretmenlere; mülakata katılım ve rahat cevap vermelerini sağlamak, dolayısıyla geçerliği yüksek veriler elde etmek amacıyla, mülakat verilerinin araştırma dışında kullanılmayacağı ve

katılımcının kimliğini belli edecek, adı soyadı vb. kişisel bilgiler istenmeyeceği ifade edilmiştir.

Mülakat öncesi; isimlerinin gizli kalacağı, ses kaydının kimseyle paylaşılmayacağı ve araştırma dışında başka amaçlarla kullanılmayacağı açıklamaları yapılarak, katılımcılardan mülakatların ses kaydı için izin alınmıştır. Ayrıca katılımcılara cevap vermek istemedikleri sorularda zorlanmayacakları ve istedikleri zaman mülakatı bitirebilecekleri hatırlatılmıştır.

Mülakatlar DKAB öğretmenlerinin, denetim, rehberlik ve mesleki gelişime yönelik görüşlerinin esas alındığı “konu merkezli” (Kuş, 2012, 87) görüşmeler şeklinde yapılmıştır. Mülakatta araştırma konusuyla ilgili daha önce hazırlanan sorular sorulmuştur. Katılımcılara cevaplar konusunda herhangi bir yönlendirme yapılmamış ancak sorulara kısa cevap veren öğretmen ve okul müdürlerinden, konuyu biraz açmaları istenmiştir. Gerekli görülen durumlarda, katılımcıya konuyla ilgili ek sorular sorulmuştur. Daha sonra, mülakat metinleri katılımcılara gönderilerek görüşleri alınmış ve araştırmanın geçerliğini artırmak amacıyla katılımcı teyidi sağlanmıştır.

Yazılı hale getirilen mülakat metinleri, araştırmacı tarafından okunmuş, araştırmanın alt problemleri dikkate alınarak kodlamalar yapılmış ve çeşitli temalar altında sınıflandırılmıştır. Kodlama niteliksel çözümlemeye ilk adımdır ve sonraki adımlar için temel oluşturur. Kodlama hem çözümlemeyi başlatması hem de çözümleme boyunca farklı aşamalarda devam etmesi anlamında bir taraftan çözümlemenin kendisi diğer taraftan çözümlemeyi başlatan belirli ve somut bir işlemdir (Punch, 2014, 192-193). Mülakat verileri, ilgili soruna ilişkin nicel verilerin açıklanıp değerlendirilmesinde kullanılmıştır. Araştırmanın hem geçerlik ve hem de güvenilirliği açısından önemli olduğu için mülakat verilerinde değişiklik yapılmamış, aynen alıntılar şeklinde verilmiştir. Sadece, cümlelerin akışına göre konunun daha iyi anlaşılması için, alıntı yapılmayan bölümlere atıflar, köşeli parantez içinde verilmiştir. Mülakat verilerinde, önemli yerlerin altı çizilerek daha belirgin hale getirilmiştir. Katılımcı ifadeleri italik olarak yazılmış ve ifade sonlarında, katılımcının, cinsiyeti, kıdemi, görev yaptığı okul türü ve mezuniyeti gibi kişisel özellikleri parantez içinde verilmiştir.

4. Verilerin Analizi

DKAB öğretmenleri ve okul müdürlerine uygulanan anket formundaki veriler SPSS 25.0 paket programına yüklenmiştir. Verilerin analiz edilmesi sürecinde gerekli olan istatistiksel işlemler söz konusu paket program üzerinden yapılmıştır.

Araştırmaya katılan DKAB öğretmenleri ve okul müdürlerinin sorulara verdikleri cevapların dağılımlarını ortaya koymak amacıyla yüzde ve frekans hesaplamaları yapılmıştır. Yapılan hesaplamalar sonucunda verilerin normal dağılım göstermediği tespit edilmiştir. Normallik testinde çarpıklık ve basıklık katsayılarına bakılmıştır. Değerlerin (-1.96 ile +1.96) arasında olmadığı tespit edilmiştir (Can, 2019, 85). Dolayısıyla normal dağılım göstermeyen iki grupta bağımsız değişkenlerin karşılaştırılmasında nonparametrik testlerden Mann Whitney U testi, ikiden fazla grupta bağımsız değişkenlerin karşılaştırılmasında ise Kruskal Wallis H testi uygulanmıştır. Gruplar arasında anlamlı fark bulunması halinde, anlamlı farkın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek üzere tüm grupların muhtemel ikili gruplarına, Mann Whitney U testi uygulanmıştır (Can, 2019, 161). Değişkenler arası ilişkilerle ilgili yapılacak analiz ve değerlendirmelere esas kabul edilecek anlamlılık düzeyi 0,05 olarak belirlenmiştir. Yapılan testler sonucunda anlamlı farklar ortaya çıkan bağımsız değişkenlere, bulgu ve yorumlar bölümünde değinilmiştir. Fark ortaya çıkmayan bağımsız değişkenlere değinilmemiştir.

DKAB öğretmenleri ve okul müdürleriyle yapılan mülakatlarda elde edilen nitel verilerin analizinde “betimsel analiz” yaklaşımı esas alınmıştır (Şimşek - Yıldırım, 2013, 256). Bu yaklaşıma uygun olarak mülakat verileri, araştırmada soruların ortaya koyduğu temalara göre betimlenmiş, düzenlenmiş ve yorumları yapılmıştır. Yorumlama sürecinde katılımcıların ifadelerine sıkça yer verilmiştir. Katılımcıların doğrudan alıntılanan ifadelerinin sonuna, parantez içinde, katılımcı DKAB öğretmeni ve okul müdürünün, cinsiyeti, kıdemi, görev yaptığı okul türü ve mezuniyeti yazılmıştır.

Araştırmada nicel merkezli, nitel destekli bir yaklaşım benimsendiği için, öncelikle nicel veriler tablolar halinde gösterilmiş ve yorumları yapılmıştır. Tablolarda gösterilen nicel veriler, nitel verilerle detaylandırılarak, kapalı bırakılan hususlar açıklığa kavuşturulmaya ve veriler daha anlamlı hale getirilmeye çalışılmıştır.

B. Bulgu ve Yorumlar

DKAB öğretmenlerinin denetim, rehberlik ve mesleki gelişim konusundaki görüşleri aşağıda verilmiştir.

Tablo 5. DKAB Öğretmenlerinin Denetim Rehberlik ve Mesleki Gelişim Konusundaki Görüşleri

		Hiçbir zaman	Nadiren	Bazen	Sıklıkla	Her zaman	Cevapsız	Toplam
1-Görev ve sorumluluklarını zamanında yerine getiririm.	N	7	7	18	118	141	6	297
	%	2,4	2,4	6,1	39,7	47,5	2,0	100,0
2-Derse giriş-çıkış saatlerine uyarım.	N	6	10	21	76	178	6	297
	%	2,0	3,4	7,1	25,6	59,9	2,0	100,0
3-Denetim sonrası yapılan rehberliğe önem verme ve kendimi geliştirme konusunda istekliyim.	N	18	15	49	91	117	7	297
	%	6,1	5,1	16,5	30,6	39,4	2,4	100,0
4-Kendimi geliştirici hizmet içi eğitime katılma konusunda ilgiliyim.	N	7	20	56	97	111	6	297
	%	2,4	6,7	18,8	32,7	37,4	2,0	100,0
5-Okul müdürünün denetim sonucu yaptığı değerlendirmelere itiraz ederim.	N	86	91	69	24	18	9	297
	%	29,0	30,6	23,2	8,1	6,1	3,0	100,0

Tablo 5'te DKAB öğretmenlerinin %87,2'si ("her zaman" veya "sıklıkla") "görev ve sorumluluklarını zamanında yerine getirdiğini" belirtmiştir. Bu görüşe sahip olan DKAB öğretmenlerinin, cinsiyetlerine göre, sıra ortalamaları arasındaki farkın anlamlılık düzeyini tespit etmek için yapılan Mann Whitney U testi sonucunda kadın öğretmenler lehine anlamlı bir fark ortaya çıkmıştır ($U=8387,500$, $Z=-2,997$, $p=0,003$, $p<0,05$). Bu verilere göre "görev ve sorumluluklarını zamanında yerine getirdiği" görüşüne kadın öğretmenler, erkek öğretmenlerden daha fazla katıldıklarını belirtmiştir.

Bir öğretmen görev ve sorumluluklarını yerine getirmeye örnek olarak, derslerde farklı yöntem ve teknikler kullandığını ve okul müdürlerinin de bunu takdir ettiğini şöyle dile getirmiştir:

"[Okul müdürümüz] farklı öğretim yöntem ve teknikler kesinlikle kullanmamızı istiyor. Hatta düz anlatım metodundan ziyade öğrenci merkezli eğitim anlayışı daha ön planda bunun için benim dersime geldiğinde ben istasyon tekniğini uyguluyordum. Bununla alakalı geri dönütler yaptı. Hocam işte bu şekilde yapmanız kesinlikle çok uygun işte öğrencinin derse katılımını

da öğrencinin dersi sevmesini de etkiliyor diyerek hatta toplantılarda da bunu çok fazla ifade eder.” (Ö1: Bayan- Anadolu lisesinde görev yapıyor- İlahiyat Fakültesi mezunu- Hizmet yılı: 3.)

Tablo 5’te DKAB öğretmenlerinin %85,5’i (“her zaman” veya “sıklıkla”) “derse giriş-çıkış saatlerine uyduğunu” belirtmiştir. DKAB öğretmenlerinin bu görüşünün, mezun olunan okul değişkenine göre, sıra ortalamaları arasındaki farkın anlamlılık düzeyini tespit etmek için yapılan Mann Whitney U testi sonucunda İlahiyat Fakültesi mezunu öğretmenler ile İlköğretim DKAB Bölümü mezunu öğretmenler arasında, İlahiyat Fakültesi mezunu öğretmenler lehine anlamlı fark bulunmuştur (U= 9274,000, Z= -2,096, p= 0,036, p<0,05). Dolayısıyla “Derse giriş-çıkış saatlerine uyarım.” görüşüne İlahiyat Fakültesi mezunu öğretmenler, İlköğretim DKAB Bölümü mezunu öğretmenlerden daha çok katıldıklarını belirtmiştir.

Tablo 5’te DKAB öğretmenlerinin %70,0’i (“her zaman” veya “sıklıkla”) “denetim sonrası yapılan rehberliğe önem verme ve kendini geliştirme konusunda istekli olduğunu” belirtmiştir.

Bir öğretmen denetim sonrası rehberliğe önem vermesini şöyle gerekçelendirmiştir.

“[Denetim sonrası rehberliğe önem]veririz yani sonuçta tecrübeli bir kişi danışabiliriz, görüş alışverişinde bulunabiliriz.” (Ö2:Erkek-Çok Programlı Lise- İlahiyat Lisans Programı mezunu- Hizmet yılı: 5)

Bir öğretmen, okul müdürünün denetim sonrası kendisini geliştirmesi için başka öğretmenlerin derslerine girmesi önerisini dikkate aldığını şöyle ifade etmiştir:

“Edebiyata girdim. 2-3 tane Edebiyata girdim. Ondan sonra Biyolojiye gireceğim henüz Matematikçi hocamla da zamanımız uyuşmadı ona da gireceğim. Fiziğe girdim. Tarihe, Coğrafyaya yani onlara girdim.” (Ö7: Bayan- Sosyal Bilimler Lisesi- İlahiyat Lisans Programı- Hizmet yılı: 1)

Bir öğretmen denetimin mesleki gelişimine katkı sağladığını dolayısıyla okul müdürünün denetim sonrası önerilerini dikkate aldığını hatta öneriler sonrası durumunu görmesi için okul müdürünü sınıfına yeniden davet ettiğini şöyle ifade etmiştir:

“Evet kesinlikle [denetimin] gelişimime katkı sağladığını düşünüyorum. Bu yüzden çok önem veriyorum. Hatta normalde işte dönemde bir kez gelir okul müdürümüz, bazen hani hocam sınıfımı ziyaret etseniz acaba birkaç eksikliğim olduğunu ifade etmişsiniz, acaba düzelme olmuş mu diyerek özellikle kendi istediğim de oldu.” (Ö1: Bayan- Anadolu lisesinde görev yapıyor- İlahiyat

Fakültesi mezunu- Hizmet yılı: 3.)

Tablo 5'te DKAB öğretmenlerinin %70,1'i ("her zaman" veya "sıklıkla") "kendilerini geliştirici hizmet içi eğitime katılma konusunda ilgili olduğunu" belirtmiştir. Bu görüşe sahip olan DKAB öğretmenlerinin, cinsiyetlerine göre, grup sıra ortalamalarındaki farkın anlamlılık düzeyini belirlemek amacıyla yapılan Mann Whitney U testi sonucuna göre, kadın öğretmenler lehine anlamlı bir fark ortaya çıkmıştır (U=8931,500, Z=-2,017, p=0,044, p<0,05). Ayrıca DKAB öğretmenlerinin, görev statülerine göre, sıra ortalamaları arasındaki farkın anlamlılık düzeyini tespit etmek için yapılan Mann Whitney U testi sonucuna göre de sözleşmeli çalışan öğretmenler lehine anlamlı bir fark ortaya çıkmıştır (U=8337,000, Z=-2,065, p=0,039, p<0,05). Bu verilere göre "kendilerini geliştirici hizmet içi eğitime katılma" görüşüne kadın öğretmenler, erkek öğretmenlerden; sözleşmeli çalışan öğretmenler, kadrolu öğretmenlerden daha fazla ilgili olduğunu belirtmiştir.

Bazı öğretmenler, hizmet içi eğitim konusunda okul müdürlerinin DKAB öğretmenlerinden beklentilerinin diğer öğretmenlere göre daha yüksek olduğunu şöyle dile getirmiştir:

"[Okul müdürümüz bizi] daha farklı görüyor. Yani şu açıdan daha fazla dikkat etmemiz gerektiğini mesela diğer öğretmenlere nazaran öğrencilerle daha fazla ilgilenmemiz gerektiğini bu konuda özellikle ahlaki konularda üzerimize düşen görevin çok daha fazla olduğunu o yüzden kendimizi sık sık yetiştirmemiz gerektiğini pek çok hizmet içi eğitime katılmamız gerektiğini yani bizim daha fazla dikkat etmemiz gerektiğini düşünüyor." (Ö1: Bayan- Anadolu lisesinde görev yapıyor- İlahiyat Fakültesi mezunu- Hizmet yılı: 3.)

"Din Kültürü öğretmenlerinden beklentisi çok fazla ben bunu anladım. Okula ilk geldiğimde de söyledi. Hatta Din Kültürü öğretmenlerinden beklediğini göremediğini hep hayal kırıklığına uğradığını vesaire bunları paylaştı yani bu konuda da bazı Din Kültürü öğretmenlerimiz faaliyetlere kayıtsız kalıyor, katılmıyor." (Ö6: Erkek- Ortaokul da görev yapıyor- İlköğretim DKAB Bölümü mezunu- Hizmet yılı: 3.)

Tablo 5'te DKAB öğretmenlerinin %14,2'si ("her zaman" veya "sıklıkla") "okul müdürünün denetim sonucu yaptığı değerlendirmelere itiraz ettiğini" belirtmiştir. DKAB öğretmenleriyle yapılan bir araştırmada da benzer bir sonuca ulaşılmıştır. İlgili araştırmada DKAB öğretmenlerinin %12,3'ü hata yaptıklarında hatalarını kabul etmediklerini belirtmişlerdir (Dündar, 2001, 75). Buradan hareketle DKAB öğretmenlerinin çoğunlukla eleştiriye açık bir anlayışta oldukları sonucu çıkarılabilir. Bununla birlikte bu

durumun itaat kültürü ile ilgili olduğu da düşünülebilir. Nitekim bir öğretmen denetim sonrası değerlendirmelere itiraz ettiğini fakat okul müdürünün kendisini ikna ettiğini şöyle dile getirmiştir:

"[İtirazım] oluyor. O bizi ikna ediyor sürekli her konuda bizi ikna eder."

(Ö5: Bayan- İmam hatip ortaokulunda görev yapıyor- İlköğretim DKAB Bölümü mezunu- Hizmet yılı: 8.)

Bir öğretmen hiç itirazı olmadan kabul ettiğini şöyle dile getirmiştir:

"Yani hayır bu konuda hiçbir benim itirazım olmadı."

(Ö8: Bayan- İlkokul da görev yapıyor- İlköğretim DKAB Bölümü mezunu- Hizmet yılı: 5.)

Bir öğretmen ise itirazının olduğunu fakat okul müdürüne söylemediğini şöyle dile getirmiştir:

"Yani yüzlerine karşı söylemedim de ben kendi içimden. Kendi kendime demişimdir yani. Bir de biz adaydık. Adaylık sürecimiz vardı. Puan falan alıyorduk. Yani dedim ki ben bu puanı hak etmiyorum aslında, daha düşük verildi. Ama [verilen puan] işimi gördüğü için bir şey demedim. Sesimi çıkartmadım."

(Ö4: Erkek- Fen lisesinde görev yapıyor- İlahiyat Fakültesi mezunu- Hizmet yılı: 3.)

Bu öğretmenin ifadesine göre, adaylık sürecinde olması sebebiyle çekindiği ve doğru bulmadığı halde okul müdürünün değerlendirmesine itiraz etmediği anlaşılmaktadır. DKAB öğretmenleri ile yapılan bir araştırmada, DKAB öğretmenlerinin %34,1'ünün "her zaman" düşündüklerini rahatça söyleyebildikleri, %36,2'sinin ise "nadiren" bu konuda güçlük çektikleri sonucuna ulaşılmıştır (Asri, 2005, 157) Buradan hareketle bazı DKAB öğretmenlerinin, görüşlerini rahatça dile getirmede sorunlar yaşadıkları sonucuna varılabilir. Nitekim bir okul müdürü (M7) "öğretmenlerin denetim sonrası değerlendirme konusunda kendisine hiç itiraz etmediğini fakat bazı itirazların öğretmenler arasında konuşulduğu bilgisine ulaştığını" belirtmiştir (Bk.Tablo 6). Okul müdürlerinin denetimde açıklık ilkesine yeterince riayet etmemeleri (Bk. Güngör, 2020, 63-68), ders gözlemi öncesi bilgilendirme ve gözlem sonrası gerekli dönüt ve açıklamaları gerektiğince yapmamaları (Bk. Güngör, 2020, 202-227) gibi iletişim sorunlarının bazı öğretmenlerde kendini rahatça ifade edememe ile sonuçlanabileceği söylenebilir.

Öğretmen görüşleri incelendiğinde DKAB öğretmenlerinin çoğunlukla görev ve sorumluluklarını yerine getirdiklerini, derse giriş-çıkış saatlerine riayet ettiklerini ve denetim sonrası yapılan rehberliğe önem verme ve kendini geliştirme konusunda istekli olduklarını belirttikleri görülmektedir.

Ayrıca DKAB öğretmenleri çoğunlukla, kendilerini geliştirici hizmet içi eğitime katılma konusunda ilgili olduklarını ve okul müdürlerinin değerlendirmelerine itiraz etmediklerini belirtmişlerdir. Öğretmenlere sorulan soruların benzerleri okul müdürlerine de sorulmuştur. Okul müdürlerinin görüşleri aşağıda verilmiştir.

Tablo 6. DKAB Öğretmenlerinin Denetim ve Rehberliğe Bakışı Konusunda Okul Müdürü Görüşleri

		Hiçbir Zaman	Nadiren	Bazen	Sıklıkla	Her Zaman	Cevapsız	Toplam
1- DKAB öğretmenleri görev ve sorumluluklarını zamanında yerine getirirler.	N	4	11	30	99	33	9	186
	%	2,2	5,9	16,1	53,2	17,7	4,8	100
2-DKAB öğretmenleri derse giriş-çıkış saatlerine uyarlar.	N	5	3	23	101	44	10	186
	%	2,7	1,6	12,4	54,3	23,7	5,4	100
3-DKAB öğretmenleri denetim sonrası yapılan rehberlik ve kendilerini geliştirme konusunda isteklidirler.	N	9	10	48	79	31	9	186
	%	4,8	5,4	25,8	42,5	16,7	4,8	100,0
4-DKAB öğretmenleri kendilerini geliştirici hizmet içi eğitim konusunda ilgilidirler.	N	5	25	62	65	20	9	186
	%	2,7	13,4	33,3	34,9	10,8	4,8	100,0
5-DKAB öğretmenleri diğer öğretmenlere göre denetime daha açıktırlar.	N	15	28	58	54	21	10	186
	%	8,1	15,1	31,2	29,0	11,3	5,4	100,0
6-DKAB öğretmenleri denetim sonrası yapılan rehberliğe önem vermezler.	N	75	43	31	20	7	10	186
	%	40,3	23,1	16,7	10,8	3,8	5,4	100
7-DKAB öğretmenleri denetim sonucu yapılan değerlendirmelere itiraz ederler.	N	43	71	33	23	6	10	186
	%	23,1	38,2	17,7	12,4	3,2	5,4	100,0

Tablo 6'da okul müdürlerinin %70,9'u ("her zaman" veya "sıklıkla") "DKAB öğretmenlerinin görev ve sorumluluklarını zamanında yerine getirdiğini" belirtmiştir. Bu verilere göre okul müdürlerinin çoğunlukla, DKAB öğretmenlerinin görev ve sorumluluklarını zamanında yerine getirdiği görüşünde oldukları söylenebilir.

Tablo 6’da okul müdürlerinin %70,9’u (“her zaman” veya “sıklıkla”) “DKAB öğretmenleri görev ve sorumluluklarını zamanında yerine getirdiğini” belirtmiştir. Tablo 5’de ise DKAB öğretmenlerinin %87,2’si (“her zaman” veya “sıklıkla”) “görev ve sorumluluklarını zamanında yerine getirdiğini” belirtmişti. Bu verilere göre öğretmenler ve okul müdürleri, çoğunlukla “DKAB öğretmenlerinin görev ve sorumluluklarını zamanında yerine getirdiği” görüşündedirler. Bununla birlikte okul müdürü cevaplarındaki yüzde oranı, DKAB öğretmenlerinkinden daha düşüktür. Buradan hareketle okul müdürlerinin bu konuyu, DKAB öğretmenleri ile aynı düzeyde algılamadıkları söylenebilir.

Tablo 6’da okul müdürlerinin %78,0’i (“her zaman” veya “sıklıkla”) “DKAB öğretmenlerinin derse giriş-çıkış saatlerine uyduklarını” belirtmiştir. Bu verilere göre okul müdürleri çoğunlukla, DKAB öğretmenlerinin derse giriş-çıkış saatlerine uydukları görüşündedirler. Okul müdürlerinin bu görüşlerinde görev yaptıkları okul müdürlükleri değişkeni yönüyle anlamlı farklar ortaya çıkmıştır. Okul müdürlerinin görev yaptıkları okullara göre, grup sıra ortalamalarındaki farkın anlamlılık düzeyini belirlemek için Kruskal Wallis H testi yapılmıştır. Yapılan test sonucuna göre grupların sıra ortalamaları arasında anlamlı fark olduğu tespit edilmiştir [$\chi^2_{(4)}= 10,669$, $p=0,031$, $p<0,05$]. Bu farkın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla yapılan Mann Whitney U testi sonucunda meslek lisesi müdürleri ile diğer okul müdürleri arasında, meslek lisesi müdürleri aleyhine anlamlı bir fark ortaya çıkmıştır. ¹ Bu verilere göre “DKAB öğretmenleri derse giriş-çıkış saatlerine uyarlar.” görüşüne, meslek lisesi müdürleri, diğer okul müdürlerinden daha az katılmaktadırlar.

Bu konudaki görüşlerini bazı okul müdürleri şöyle dile getirmiştir:

“Hiçbir sıkıntı yok. Zamanında derse giriyorlar. Zamanında dersten çıkıyorlar.” (M3: Erkek- Diğer branş- Fen lisesinde görev yapıyor- 11 yıllık okul müdürü.)

“Yani üzüm üzümüne baka baka kararır hesabı görüyorum. Şimdi birkaç arkadaşımız aynı şekilde derse geç kalma konusunda sıkıntı problemi olanlar diğer arkadaşları da etkiliyor. Nasıl etkiliyor? O derse geç kalınca işte diğer arkadaşını sohbe tutmaya çalışıyor. Merdivenden sınıfına çıkana kadar 5 dakikasını çalmaya çalışıyor.” (M9: Erkek-Diğer branş- İlkokulda görev yapıyor- 6 yıllık okul müdürü.)

¹ İlkokul-Meslek Lisesi: (U= 331, Z= -2,312, p= 0,021, p<0,05)

Ortaokul-Meslek Lisesi: (U= 231, Z= -3,178, p= 0,001, p<0,05)

Anadolu Lisesi-Meslek Lisesi: (U=104, Z=-2,733, p=0,006, p<0,05)

Yukarıdaki anket ve mülakat verilerine göre, okul müdürleri çoğunlukla DKAB öğretmenlerinin derse giriş-çıkış saatlerine uydukları görüşündedir fakat zaman zaman diğer öğretmenlerde gözlenen aksamaların onlarda da görüldüğü belirtilmektedirler.

Tablo 6'da okul müdürlerinin %78,0'i ("her zaman" veya "sıklıkla") "DKAB öğretmenlerinin derse giriş-çıkış saatlerine uyduklarını" belirtmiştir. Tablo 5'de DKAB öğretmenlerinin %85,5'i ("her zaman" veya "sıklıkla") "derse giriş-çıkış saatlerine uyduğunu" belirtmişti. Bu verilere göre öğretmenler ve okul müdürleri, DKAB öğretmenlerinin derse giriş-çıkış saatlerine çoğunlukla uyduğunu belirtmektedir. Bu verilerden hareketle bu konuda sorun yaşanmadığı söylenebilir. Ancak DKAB öğretmenlerinin ne kadarının bu davranışı öz denetim ya da dış denetimle yaptıklarını ayırt etmek zordur. Zira DKAB öğretmenlerinin derse zamanında giriş-çıkışını, okul müdürleriyle birlikte müdür yardımcılarının ve nöbetçi öğretmenlerin de takip ettiği ve öğretmenlere bu konuda gerekli uyarıları yaptıkları da göz önünde bulundurulmalıdır. Bununla birlikte bazı okul müdürleri, hem dersin özelliği hem de söz ve davranış bütünlüğü açısından, DKAB öğretmenlerinden beklentilerinin diğer öğretmenlere göre daha fazla olduğunu şöyle dile getirmiştir:

"Yani ben özellikle Din Kültürü öğretmenlerinin bilgiden çok, kendi yaşamaya ve onu fiziken göstermesine önem veriyorum. Yani hal ve tavırlarıyla bir Din Kültürü öğretmeni olduğunu ifade etmesi, belli etmesi gerekiyor. Onun için yani bu anlamda Din Kültürü öğretmenlerine zorunluluk gibi bir hal var." (M5: Erkek- Diğer branş- Ortaokulda görev yapıyor- 8 yıllık okul müdürü.)

"[DKAB öğretmenin örnek olması] Çok önemli tabii ki yani öğrenci bir de şeydir, vatandaş da öyledir konuştuğundan çok yaptığına bakar." (M2: Erkek- Diğer branş- Çok programlı lisede görev yapıyor- 15 yıllık okul müdürü.)

"Din Kültürü dersi bir misyon dersidir. Akademik bir ders değildir... Din Kültürü öğretmenin, öğretmen artı Din Kültürü öğretmeni misyonu var. İki tane misyonu var yani, yoksa hepimiz öğretmeniz. Bir misyon mesleğinde çalışıyoruz ama orada Din Kültürü öğretmeni olduğu zaman daha hassas olması lazım. Sınıfta hak ve adaleti anlatırken kendisi derse 5 dakika sonra girip 5 dakika erken çıktığında, derste elinde telefonla uğraştığında, evet bunu başka öğretmen de yapıyor ama göze o bakar." (M8: Erkek- DKAB branşı- Anadolu lisesinde görev yapıyor- 12 yıllık okul müdürü.)

DKAB öğretmenleri hakkında yapılan bir araştırmada öğrencilerin

%69,58'i DKAB öğretmenlerinin, söylediklerini uyguladıkları yönünde görüş belirtmişlerdir (Dündar, 2001, 46). Başka bir araştırmada ise DKAB öğretmenlerinin %58,5'i "hiçbir zaman" söyledikleri ile yaptıkları arasında çelişkili durumların olmadığını belirtmişlerdir (Asri, 2005, 154). Bu sonuçlar araştırma sonuçları ile yakınlık göstermektedir. Bu verilerden hareketle, kendilerinden diğer öğretmenlere göre daha fazla sorumluluk bilinci ile hareket etmesi beklenen DKAB öğretmenlerinin, çoğunlukla derse zamanında giriş-çıkış konusunda hassas davrandıkları söylenebilir.

Tablo 6'da okul müdürlerinin %59,2'si ("her zaman" veya "sıklıkla") "DKAB öğretmenlerinin denetim sonrası yapılan rehberlik ve kendilerini geliştirme konusunda istekli olduğunu" belirtmiştir. Oysa Tablo 5'te DKAB öğretmenlerinin %70,0'i ("her zaman" veya "sıklıkla") "denetim sonrası yapılan rehberliğe önem verme ve kendini geliştirme konusunda istekli olduğunu" belirtmişti. Bu verilere göre DKAB öğretmenlerinin denetim sonrası rehberliğe önem vermeleri konusunda okul müdürleri, öğretmenlerden daha düşük oranda görüş belirtmişlerdir. Bu durum okul müdürlerinin konuya daha eleştirel gözle bakmalarından ve öğretmenlerden beklentilerinin yüksek olmasından kaynaklanabilir.

Bir okul müdürü teknoloji kullanımında DKAB öğretmenlerinin diğerlerinden daha önde olduğu yönündeki gözlemini şöyle dile getirmiştir:

"Şimdi ona çok önem veriyoruz. Aynı zamanda o [etkileşimli tahta] değil. Eğitim Bilişim Ağı (EBA)'nı kullanmalarını da öğretmenlerimizden istiyoruz. Din Kültürü öğretmenlerimiz şu anda bu okulda, EBA'yı en etkin kullanan öğretmen kategorisindedir. Şöyle söyleyebilirim, Matematik, Fizik branşından daha öndeler, orada çocuklara verdikleri soru cevaplı pdfler, videolar, EBA'da atıp, sınıf-sınıf öğrenci izlemelerini sağlıyorlar ki bende onları takip ediyorum." (M3: Erkek- Diğer branş- Fen lisesinde görev yapıyor- 11 yıllık okul müdürü.)

Bir okul müdürü ise gelişim ve ilginin branşla ya da tecrübeyle ilgili olmadığını bir örnekle dile getirmiştir:

"Yani bu anlamda bir örnek vereyim. Bir stajyer Din Kültürü öğretmenine bir tecrübeli rehber öğretmen tayin etmiştik ve o an tek Din Kültürü öğretmenimiz oydu. Eğitim müfettişi geldi. İkişiyile de konuştu. Değerlendirmelerde bulundu. Dedi ki, aday öğretmeni çok çok iyi buldum. Rehber öğretmenini çok zayıf buldum dedi. Senin dedi rehber öğretmenin çok ciddi anlamda rehberliğe ihtiyacı var dedi." (M5: Erkek- Diğer branş- Ortaokulda görev yapıyor- 8 yıllık okul müdürü.)

Başka bir okul müdürü ise, beklentisini yüksek tuttuğunu ancak DKAB

öğretmenlerinde branşa özel kitlesel bir başarı ve mesleki gelişim hassasiyeti görmediğini dile getirmiştir:

“Bu soruyu sadece bu okul için cevaplamayayım. Ben de bir İlahiyat mezunu olarak Din Kültürü öğretmeni olarak meslektaşlarım adına daha önce çalıştığım kurumlarda birlikte Din Kültürü öğretmenlerinin hepsini değerlendirerek söyleyeyim. Özel bir hassasiyet görmedim ben yani Din Kültürü öğretmenin kesinlikle daha özel hassasiyeti olması lazım. Hatta örnek olması lazım. Bir kişi vardı, fen lisesinde bir öğretmenimiz çok hassas davranırdı. Onun dışında bu konuda böyle çok hassas olan özellikle titizlik yapan bir öğretmenimize rastlamadım. Onlardan çok daha titiz Matematik, Edebiyat, Beden Eğitimi farklı branşlardan öğretmenlere rastladım. Bu konuda Din Kültürü öğretmenlerini ben ayırıp bir cümle söyleyemiyorum. Hatta bazen çok daha olumsuzuyla karşılaşıyoruz yani bunu da bir öz eleştiri olarak söylüyorum.” (M8: Erkek- DKAB branşı- Anadolu lisesinde görev yapıyor- 12 yıllık okul müdürü.)

Yukarıdaki verilere göre bazı okul müdürlerinin denetimleri sonucunda DKAB öğretmenlerinden daha yüksek başarı ve mesleki gelişim beklentisi olmakla birlikte, diğer branşlarla aralarında bir fark olmadığını, içlerinde diğer öğretmenlerden daha başarılı olanlar olduğu gibi düşük başarılı olanların da bulunduğunu belirttikleri görülmektedir. Okul müdürlerinin bu beklentilerinin DKAB öğretmenlerinin denetimine yansımaları olabilir.

Tablo 6’da okul müdürlerinin %45,7’si (“her zaman” veya “sıklıkla”) “DKAB öğretmenlerinin kendilerini geliştirici hizmet içi eğitim konusunda ilgili olduğunu” belirtmiştir. Bu görüşün, okul müdürlerinin görev yaptıkları okullara göre, grup sıra ortalamalarındaki farkın anlamlılık düzeyini belirlemek için Kruskal Wallis H testi yapılmıştır. Yapılan test sonucuna göre grupların sıra ortalamaları arasında anlamlı fark olduğu tespit edilmiştir [$\chi^2_{(4)}= 12,781$, $p=0,012$, $p<0,05$]. Bu farkın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla yapılan Mann Whitney U testi sonucunda ortaokul müdürleri ile diğer okul müdürleri arasında, ortaokul müdürleri lehine anlamlı bir fark ortaya çıkmıştır.² Bu verilere göre “DKAB öğretmenleri kendilerini geliştirici hizmet içi eğitim konusunda ilgilidirler.” görüşüne, ortaokul müdürleri, diğer okul müdürlerinden daha fazla katılmaktadırlar. Bunun sebebi ayrıca araştırılabilir.

² Ortaokul-İmam-Hatip Ortaokulu: (U= 203, Z= -2,821, p= 0,005, p<0,05)
Ortaokul-Meslek Lisesi: (U= 243, Z= -2,788, p= 0,005, p<0,05)

Tablo 6'da okul müdürlerinin %45,7'si ("her zaman" veya "sıklıkla") "DKAB öğretmenlerinin kendilerini geliştirici hizmet içi eğitim konusunda ilgili olduğunu" belirtmiştir. Oysa Tablo 5'te DKAB öğretmenlerinin %70,1'i ("her zaman" veya "sıklıkla") "kendilerini geliştirici hizmet içi eğitime katılma konusunda ilgili olduğunu" belirtmişti. Okul müdürü ve öğretmen görüşlerindeki oran farkının fazla olduğu görülmektedir. Öğretmenler, hizmet içi eğitim yoluyla kendilerini geliştirme konusunda isteksiz olmadıklarını ancak hizmet içi eğitim faaliyetlerinde nitelik sorunları bulunduğunu (Güngör, 2020, 314), okul müdürü değerlendirilmelerinin objektif olmadığını ve hizmet içi eğitim önerilen konulardaki kendi yetersizliklerini kabul etmemelerinin, bu konuda kendilerinde isteksizlik oluşturduğunu belirtmişlerdir (Güngör, 2020, 231). Ayrıca daha önce ifade edildiği üzere, okul müdürlerinin, DKAB öğretmenleri söz konusu olduğunda diğer öğretmenlere göre daha yüksek beklentilerinin olması da bu cevaplardaki oran farkının sebepleri arasında sayılabilir.

Tablo 6'da okul müdürlerinin %40,3'ü ("her zaman" veya "sıklıkla") "DKAB öğretmenlerinin diğer öğretmenlere göre denetime daha açık olduğunu" belirtmiştir. Okul müdürlerinin yarıdan azı, DKAB öğretmenlerinin diğer öğretmenlere göre denetime daha açık olduğunu belirtmiştir. Bazı okul müdürleri bu durumun branşla değil, kişilik yapısıyla ilgili olduğunu şöyle dile getirmiştir:

"Bunu eşit bir şeye koyamayız yani kişilik yapısına bağlılık arz edebiliyor. Branşla ilgili değil o insanın kendi bakışı." (M1: Bayan- Diğer branş- Anadolu lisesinde görev yapıyor- 16 yıllık okul müdürü.)

"Aynı çok farkı yok. Kişiye göre değişiyor. Branşa göre değil." (M2: Erkek- Diğer branş- Çok programlı lisede görev yapıyor- 15 yıllık okul müdürü.)

Yukarıdaki verilere göre bazı okul müdürleri denetime açıklık konusunu da branşla ilişkilendirmek yerine, kişisel gayretle ilişkilendirmişlerdir.

Tablo 6'da okul müdürlerinin %63,4'sı ("her zaman" veya "sıklıkla") "DKAB öğretmenlerinin denetim sonrası yapılan rehberliğe önem verdiğini" belirtmiştir. Tablo 5'te DKAB öğretmenlerinin %70,0'i ("her zaman" veya "sıklıkla") "denetim sonrası yapılan rehberliğe önem verdiğini" belirtmişti. Bu verilere göre DKAB öğretmenlerinin çoğunlukla denetim sonrası rehberliğe önem verdikleri konusunda, DKAB öğretmenleri ile okul müdürü görüşlerinin birbirine yakın oranlarda olduğu görülmektedir.

Bir okul müdürü, DKAB öğretmenlerinin denetim sonrası rehberliğe

önem verdiklerini şöyle dile gerekçelendirmiştir.

“Genelde [rehberliğe önem] verirler.” (M2: Erkek- Diğer brans- Çok programlı lisede görev yapıyor- 15 yıllık okul müdürü.)

“Önem veriyorlar. Çünkü özellikle ilkokula giren Din Kültürü öğretmen arkadaşlarımız genelde kitabi bilgileri ortaokul ve lise düzeyinde anlattıklarından dolayı ilkokullarda seviyesine inmede biraz sıkıntı yaşıyorlar. Bu sıkıntıları en aza indirebilmek için kendilerine tavsiyelerde bulunuyoruz. Çünkü ilkokulların algılama yani dini konuları algılama problemleri ortaokul ve liselere göre biraz daha soyut kavram olduklarından dolayı onları somutlaştırarak, örnek vererek anlatmaları konusunda öğretmen arkadaşlarımıza telkinde bulunuyoruz. Öğrencilerden bu konuda dönüt olarak alıyoruz. Öğretmen yalnızca dersi soyut olarak anlatıyor. Öğrencilerimiz bu dini konuları bazen belki ailelerinde görmemiş, duymamış olabilirler. İlk defa okulda karşılaşılıyor. Bu da soyut bir kavram olduğu için çocuk algılamada zorlaşıyor.” (M9: Erkek-Diğer brans- İlkokulda görev yapıyor- 6 yıllık okul müdürü.)

Bazı okul müdürleri ise, DKAB öğretmenlerinin denetim sonrası rehberliğe tam istedikleri noktada olmasa bile dikkat ettiklerini şöyle dile getirmişlerdir:

“[Denetim ve rehberliği dikkate] alıyorlar. İstedığımız noktada belki olmayabilir ama genelde aldıklarını görüyorum.” (M7: Erkek- Diğer brans- Sosyal bilimler lisesinde görev yapıyor- 9 yıllık okul müdürü.)

“Dönütleri veriyoruz. Kendi okulum için söyleyeyim. Burada hani çok nadir bazen öğretmen de olsa bazı arkadaşlar direnç sağlıyorlar ama çok büyük çoğunluğu dikkate aldılar. Değişimi yaptılar.” (M8: Erkek- DKAB brans- Anadolu lisesinde görev yapıyor- 12 yıllık okul müdürü.)

Bir okul müdürü ise öğretmenlerin rehberliğe önem vermeme gerekçesini denetim sonrası yaptırım eksikliğine bağlamıştır:

“Yani şu anda değerlendirme hani ders denetimi yapılmalıdır deniyor ama bunun herhangi bir sonucu işleme alınmıyor yani öylesine dersine girmemiz, o öğretmene denetlendiğini hissettirmemiz gibi bir durum söz konusu bunun dışında bir adaylık performans değerlendirmelerimiz önem taşıyor. Şu anda [denetimin] etkisi azalmış durumda. Yani öğretmenlik mesleğinin zaten sadece denetimle olduğunu düşünmüyorum. İnsanın vicdanı en büyük denetleyicisidir. İnsan kendi vicdanına, ahlakına uygun davranırsa hiçbir denetim olmasa da aynı işi aynı doğrulukla yapar.” (M1: Bayan- Diğer brans- Anadolu lisesinde görev yapıyor- 16 yıllık okul müdürü.)

Tablo 6'da okul müdürlerinin %15,6'sı ("her zaman" veya "sıklıkla") "DKAB öğretmenlerinin denetim sonucu yapılan değerlendirmelere itiraz ettiğini" belirtmiştir. Okul müdürlerin bu görüşlerinin, mesleki kıdemlerine göre farklılaşma durumunu tespit etmek için Kruskal Wallis H testi yapılmıştır. Yapılan test sonucuna göre grupların sıra ortalamaları arasında anlamlı fark olduğu tespit edilmiştir [$\chi^2_{(3)}=8,159, p=0,043, p<0,05$]. Bu farkın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla yapılan Mann Whitney U testi sonucunda 11-15 yıl ile 21-25 yıl mesleki kıdeme sahip olan müdürleri arasında, 11-15 yıl mesleki kıdeme sahip olan müdürler lehine anlamlı bir fark ortaya çıkmıştır (U=391, Z= -2,774, p= 0,006, p<0,05).

Bu verilere göre, "DKAB öğretmenleri denetim sonucu yapılan değerlendirmelere itiraz ederler." görüşüne, 11-15 yıl mesleki kıdeme sahip olan müdürler, 21-25 yıl mesleki kıdeme sahip olan müdürlerden daha fazla katılmaktadırlar. Bu veriler incelendiğinde daha tecrübeli okul müdürlerinin değerlendirmelerine, öğretmenlerin itirazlarının azaldığı düşünülebilir.

Tablo 6'da okul müdürlerinin %15,6'sı ("her zaman" veya "sıklıkla") "DKAB öğretmenlerinin denetim sonucu yapılan değerlendirmelere itiraz ettiğini" belirtmiştir. Tablo 5'te de DKAB öğretmenlerinin %14,2'si ("her zaman" veya "sıklıkla") "okul müdürünün denetim sonucu yaptığı değerlendirmelere itiraz ettiğini" belirtmişti. Bu verilere göre hem öğretmenler hem de okul müdürleri, DKAB öğretmenlerinin denetim sonucu yapılan değerlendirmelere çoğunlukla itiraz etmediğini belirtmektedir.

Okul müdürleri, yaptıkları değerlendirmelere DKAB öğretmenlerinin itirazının pek fazla olmadığını belirtmişler. Bazı okul müdürleri, değerlendirmenin amacının öğretmenler tarafından anlaşılmadığı için kişiselleştirildiği ve itiraz edildiğini şöyle dile getirmiştir:

"Bu okulda hiç [itiraz eden] olmadı. Bir kere karşılaştım. Bir kere o da bence yani.. kişilik yapısıyla ilgiliydi diye düşünüyorum yani beni iyi tanımadığını düşünüyorum. Söylenen şeyden farklı bir yorum çıkardı ama değişti tabii algıladı tanıdıkça." (M1: Bayan- Diğer brans- Anadolu lisesinde görev yapıyor- 16 yıllık okul müdürü.)

Bir okul müdürü eleştirilere itirazın, savunma mekanizması geliştirme anlamında olduğunu şöyle dile getirmiştir:

"Yani illa ki bahane aramaya, itiraz değil de genelde, işte sınıfın hazır bulunuşluğu, işte bunlar böyle alışmış. Kapasiteye bahaneler bahane üretmek. Aslında bizim ölçtüğümüz orada öğretmenin iyiliği, kötülüğü değil aslında." (M2: Erkek- Diğer brans- Çok programlı lisede görev yapıyor- 15 yıllık okul müdürü.)

Bir okul müdürü ise, değerlendirmenin uygun üslupla yapılmasının itirazları azaltacağını şöyle ifade etmiştir:

“Daha önce Milli Eğitimdeydim [İl Milli Eğitim Müdürlüğünde]. Okul Müdürlüğü yapmıyordum ama fiili olarak yaptığım sürede birkaç tane çıktı-çıkmadı yani %95-98 diyebiliriz. Teşekkür ederiz. Öyle bir kırıcı üslupla şimdiye kadar kimseyle de konuşmadık. Kabul ediyorlar. Biz de orada zaten şahsi bir şey değil, hakikaten eksik bir şey varsa hani eksiği söylemekten rahatsızlık duymam. Ben sadece kırıcı bir şekilde söylememeyi tercih ediyorum.” (M8: Erkek- DKAB branşı- Anadolu lisesinde görev yapıyor- 12 yıllık okul müdürü.)

Bir okul müdürü ise kendine doğrudan itirazın olmadığını fakat kıyaben öğretmenlerin bu konuda konuştuklarından haberdar olduğunu şöyle dile getirmiştir:

“Şu ana kadar bana itiraz eden olmadı açıkçası ama öğretmenlerin kendi aralarında konuştuğunu duymuştum. Mutlaka bununla ilgili eleştiriler oluyor açıkçası.” (M7: Erkek- Diğer branş- Sosyal bilimler lisesinde görev yapıyor- 9 yıllık okul müdürü.)

Yukarıdaki ifadelere bakıldığında, DKAB öğretmenlerinin kendilerine yapılan eleştirilere genellikle itiraz etmedikleri, itiraz eden bazı DKAB öğretmenlerinin ise, eleştirinin amacını doğru olarak anlamadıkları, eleştirinin öğretim uygulamalarına değil, şahıslarına yönelik olduğunu düşündükleri için ve hatalarına karşı savunma mekanizması olarak itirazlarını yaptıkları ifade edilmiştir. Bir okul müdürü ise itirazların doğrudan kendisine yapılmadığı fakat öğretmenler arasında konuşulduğunu ifade etmiştir. Denetimin amacı konusunda bazı hususlar öne çıkmaktadır. Çalışmalarda, öğretmenlerin yeterince bilgilendirilmesi (Güngör, 2020, 47-56) ve yapılan değerlendirmenin somut verilere dayalı olarak yapılması gerektiği (Güngör, 2020, 202-227), denetim ve değerlendirme faaliyetlerinde insan ilişkilerinin önemli olduğu (Güngör, 2020, 181-200) ve denetimin açıklık ilkesine uygun olarak, öğretmenle iş birliği içinde yürütülmesi gerektiği (Güngör, 2020, 63-67) ifade edilmektedir. Dolayısıyla yukarıda ifade edilen bu esaslara uyulması durumunda, öğretmenin denetim hakkında olumlu bir tutum geliştireceği ve okul müdürü ile iş birliği yaparak kendi mesleki gelişimi için çaba sarf edeceği söylenebilir. Öğretmenlere bu anlayışın kazandırılması konusunda en önemli görev, denetim konusunda bilgi ve beceri sahibi olan okul müdürlerine düşmektedir.

Bu verilere göre okul müdürleri çoğunlukla; DKAB öğretmenlerinin, yapılan rehberlik ve kendilerini geliştirme konusunda istekli olduğu, görev

ve sorumluluklarını zamanında yerine getirdiği, derse giriş-çıkış saatlerine uyduğu, denetim sonucu yapılan değerlendirmelere itiraz etmediği, denetim sonrası yapılan rehberliğe önem verdiği görüşündedirler. Okul müdürlerinin yarıya yakını ise, DKAB öğretmenlerinin diğer öğretmenlere göre denetime daha açık olduğu ve kendilerini geliştirici hizmet içi eğitim konusunda ilgili olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre, okul müdürlerinin, DKAB öğretmenlerinin sorumluluklarını yerine getirmesi konusunda bir sorun yaşamadığı fakat bu konularda diğer öğretmenlerden bariz şekilde bir üstünlüklerinin de olmadığı görüşünde oldukları söylenebilir.

DKAB öğretmenleri ve okul müdürlerinin görüşleri birlikte değerlendirildiğinde, DKAB öğretmenlerinin yapılan rehberlik ve kendilerini geliştirme konusunda istekli olduğu, görev ve sorumluluklarını zamanında yerine getirdiği, derse giriş-çıkış saatlerine uyduğu, denetim sonucu yapılan değerlendirmelere itiraz etmediği konusunda birbirine yakın düşüncelere sahip oldukları ortaya çıkmaktadır. Ancak DKAB öğretmenlerinin kendilerini geliştirici hizmet içi eğitime katılmaya ilgili olmaları konusunda görüş farklılıkları olduğu görülmektedir. Öğretmenler çoğunlukla bu konuda ilgili olduğunu belirtirken okul müdürlerinin yarıdan daha azı DKAB öğretmenlerinin hizmet içi eğitime katılma hususunda ilgili olduğunu belirtmiştir.

Coşgun (1999, 71) tarafından yapılan bir araştırmada, o zamanki adıyla İlköğretim Müfettişlerinin yaptığı denetimlerde, 172 DKAB öğretmenin teftiş formu incelenmiş ve genel ortalamaları 100 puan üzerinden 88,80 puan olarak hesaplanmıştır. Bu araştırmada da okul müdürlerinin DKAB öğretmenlerinden genel anlamda memnuniyet duydukları ortaya çıkmıştır. MEB tarafından, öğretmen yeterlikleri ile ilgili çalışmalar yapılmış ve en son 2017 yılında güncellenmiştir. Bu bağlamda DKAB öğretmenlerinin mesleki yeterlikleri çeşitli araştırmalara konu edilmiş ve öğretmen görüşlerinden yola çıkılarak bazı sorunlar tespit edilmiştir. DKAB öğretmenlerinin kendilerini, meslek ve branşla ilgili yenilikleri ve gelişmeleri takip etme, değişime açık olma, kendini geliştirme, okul dışı sosyal ilişkilerde ve etkinliklerde sorumluluk üstlenme gibi meslekî nitelikler yönünden istenen düzeyde görmedikleri (Koç, 2010, 107) öğretim sürecini ölçme ve değerlendirme, materyal geliştirme, öğretimi planlama gibi konularda (Akyürek, 2012, 7) bazı eksiklikleri ortaya çıkmış ve hizmet içi eğitim programlarının incelenmesi konusunda (Zengin, 2013, 27) öneriler sunulmuştur. Ayrıca, Acuner ve Erbaş (2016, 167) tarafından yapılan araştırmada DKAB öğretmenlerinin alan bilgisine ilişkin öz yeterlik algılarının düşük olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla DKAB öğretmenlerinin

eksiklerinin tespit edilerek, gerekli rehberlik çalışmaları ve mesleki yardımın yapılması gerekmektedir. Ancak, gerek denetimde okul müdürlerinin sahip olduğu denetim anlayışları (Güngör, 2020, 284-303) gerekse okul müdürleri tarafından yürütülen denetim uygulamalarının işleyişle ilgili sorunları ve yapısal problemler (Güngör, 2020, 319-340) giderilmeden, mevcut okul müdürü denetim uygulamasının, DKAB öğretmenlerinin hizmet içinde geliştirilmelerine yeteri kadar katkı sağlamanın mümkün olmayacağı söylenebilir.

Denetim durum tespiti, değerlendirme ve geliştirme boyutları olan bir süreçtir (Aydın, 2014). Denetimin nasıl yapılacağı, okul müdürlerinin denetim amaçlarıyla ilgilidir. Sadece kontrol ve puan verme ile sınırlı olan klasik denetim yaklaşımının, öğretmen gelişimine katkısının olmadığı, ancak mesleki yardım ve öğretmen gelişimi ile sonuçlanan, klinik, gelişimsel, farklılaştırılmış vb. denetleme yaklaşımlarının denetimden beklenen yararı sağlayacağı ifade edilmektedir (Güngör, 2020, 284-303). Dolayısıyla denetim sonrası rehberlik ve mesleki gelişimin öğretmenler tarafından önemsenmesi için, okul müdürünün öğretmeni bu konuda ikna ederek güvenilirliğini artırması gerektiği söylenebilir.

Sonuç ve Öneriler

Araştırma ile elde edilen sonuçlar aşağıda verilmiştir:

1. Sonuçlar

1-DKAB öğretmenlerinin çoğunluğu, görev ve sorumluluklarını yerine getirdiğini, denetim sonrası yapılan rehberliğe önem verme ve kendini geliştirme konusunda istekli olduğunu belirtmiştir. Ayrıca DKAB öğretmenleri yine çoğunlukla okul müdürlerinin değerlendirmelerine itiraz etmediklerini ve kendilerini geliştirici hizmet içi eğitime katılma konusunda ilgili olduklarını belirtse de mülakatlarda bir DKAB öğretmeni okul müdürlerinin değerlendirmelerine itiraz ettiklerini ve okul müdürlerinin kendilerini ikna ettiğini belirtmiş, yine katılımcılardan biri aday öğretmenliğini olumsuz etkileyeceğini düşündüğü için için itiraz etmekten vazgeçtiğini ifade etmiştir. Bu ifadeler; bazı DKAB öğretmenlerinin yapılan değerlendirmeleri uygun bulmasa da farklı nedenlerle bunu ifade etme konusunda sorun yaşadıklarını göstermektedir. Bir okul müdürü ise denetim sonuçları için kendisine itiraz eden öğretmen olmadığını fakat öğretmenler odasında gıyaben konuşulduğunu belirtmiştir. Bu durum denetimde açıklık ilkesine riayet edilmemesi ile açıklanabilir. Zira okul müdürünün denetim öncesi öğretmenle görüşerek, amacının açık aramak ve kötü puan vermek değil, onları gözlemleyerek gelişimlerine katkı sağlamak olduğunu açıklıkla

dile getirmesi, denetimde işbirliğine katkı sağlayacaktır. Böylece öğretmen yetersiz olduğu konularda çekinmeden okul müdüründen yardım isteyebilecektir. Böylece denetim sonuçlarıyla ilgili tartışmalar yaşanmayacaktır.

2-DKAB öğretmenlerinin denetim, rehberlik ve mesleki gelişim konusundaki görüşleri farklı değişkenler açısından değerlendirildiğinde; “görev ve sorumluluklarını zamanında yerine getirdiği” görüşüne kadın öğretmenlerin, erkek öğretmenlerden daha fazla katıldığı, “Derse giriş-çıkış saatlerine uyarım.” görüşüne ise İlahiyat Fakültesi mezunu öğretmenlerin, İlköğretim DKAB Bölümü mezunu öğretmenlerden daha çok katıldıkları ortaya çıkmıştır. Ayrıca “kendilerini geliştirici hizmet içi eğitimlere katılma” görüşüne, kadın öğretmenlerin erkek öğretmenlerden ve sözleşmeli çalışan öğretmenlerin, kadrolu öğretmenlerden daha fazla katıldığı sonucuna ulaşılmıştır. Cinsiyet mezuniyet ve çalışma statüsüne göre öğretmen görüşlerindeki farklılık sebepleri değişik boyutlarıyla ayrıca araştırılmalıdır.

3- Okul müdürlerinin çoğunluğu, DKAB öğretmenlerinin, görev ve sorumluluklarını yerine getirdiklerini ve derse giriş-çıkış saatlerine uyduklarını belirtmiştir. Yapılan mülakatlarda okul müdürleri, DKAB öğretmenlerinden söz ve davranış bütünlüğü açısından beklentilerinin daha fazla olduğunu ancak bütün DKAB öğretmenlerinde aynı hassasiyeti göremediklerini ifade etmişlerdir. Bu düşünce DKAB öğretmenlerinin denetimine ilişkin okul müdürlerinde önyargının oluşabileceğini göstermektedir ki bu durum denetimin nesnellik ilkesini olumsuz etkileyebilir.

Okul müdürlerinin yarıya yakını, DKAB öğretmenlerinin kendilerini geliştirici hizmet içi eğitimlere katılma konusunda ilgili olduklarını belirtmiştir. Yapılan mülakatlarda, bazı okul müdürleri, DKAB öğretmenlerinin denetim, rehberlik ve gelişime açık olma konusunda diğer öğretmenlere de örnek olması yönündeki beklentilerini dile getirmişlerdir. Fakat bu beklentileri ile bazı okul müdürlerinin gözlemleri arasında fark oluşmuştur ve gözlemleri sonucu bunun branşla değil, öğretmenin kişiliği ile ilgili olduğunu, dolayısıyla bireysel olarak diğer branş öğretmenlerinin çok önünde olan DKAB öğretmenleri olduğu gibi, gerisinde olanlara da rastladıklarını belirtmişlerdir. Hizmet içi eğitim faaliyetleri öğretmen gelişiminde önemli fırsatlardır. Bir öğretmenin bundan kaçınması düşünülemez. Fakat bazı öğretmenlerin okul müdürleri tarafından önerilen hizmet içi eğitim isteğini, yetersizlik olarak algılamaları ve hizmet içi eğitim faaliyetlerindeki nitelik sorunları bazı öğretmenlerde isteksizliğe yol

açabilmektedir.

DKAB öğretmenlerinin görev ve sorumluluklarını yerine getirme konusundaki olumlu algılarının okul müdürleri tarafından da desteklendiği ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte DKAB öğretmenlerinin kendilerini geliştirme, denetim sonrası yapılan rehberlik konusunda istekli olma ve mesleki gelişim için hizmet içi eğitime katılma ile ilgili olumlu görüşlerinin, okul müdürlerince, diğerlerine göre daha düşük oranda desteklendiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu durum okul müdürlerinin konuya daha eleştirel bakmaları ve DKAB öğretmenlerinden beklentilerinin yüksek olmasından kaynaklanabilir.

4-Okul müdürlerinin, DKAB öğretmenlerinin denetim, rehberlik ve mesleki gelişimleri konusundaki görüşleri farklı değişkenler açısından değerlendirildiğinde; “DKAB öğretmenleri kendilerini geliştirici hizmet içi eğitim konusunda ilgilidirler.” görüşüne, ortaokul müdürlerinin, diğer okul müdürlerinden daha fazla katıldıkları ve “DKAB öğretmenleri denetim sonucu yapılan değerlendirmelere itiraz ederler.” görüşüne ise, 11-15 yıl mesleki kıdeme sahip olan müdürlerinin, 21-25 yıl mesleki kıdeme sahip olan müdürlerden daha fazla katıldıkları sonucuna ulaşılmıştır. Okul türleri ve kademeleri arasındaki denetim farklarının sebepleri farklı boyutlarıyla ayrıca araştırılmalıdır.

2. Öneriler

1- Okul müdürlerinin bazıları denetimleri sonucunda, DKAB öğretmenlerinde bir takım eksiklikler gördüklerini ifade etmişlerdir. DKAB öğretmenleri göreve başladıktan sonra mesleki gelişimlerini devam ettirmek için, din eğitimi ve eğitim bilimleri alanında lisansüstü eğitim imkanlarından yararlanabilirler. Okul müdürleri de, lisansüstü eğitim yapan DKAB öğretmenlerin bilgi ve tecrübelerinden bütün okulun yararlanması için onları teşvik edebilir. Böylece öğretmenlerin hayat boyu öğrenme ve kendini geliştirmelerine yardımcı olunabilir.

2-Okul müdürleri DKAB öğretmenlerini hizmet içi eğitim faaliyetlerine daha fazla teşvik için, onlara denetim sonrası öz değerlendirme yaptırarak, zayıf ve güçlü yönlerini kendilerinin tespit etmeleri konusunda rehberlik yapabilir. Bu değerlendirmelere bağlı olarak, mesleki çalışmalarındaki görevlendirmeleri, belirlenen ihtiyaçlara göre birlikte planlayarak gerçekleştirebilirler. Ayrıca okul müdürleri mesleki çalışmalar yapılırken, tecrübeli DKAB öğretmenleriyle rehberliğe ihtiyacı olan DKAB öğretmenlerini bir araya getirerek, tematik atölye çalışmaları organize edebilir. Okul müdürleri okul dışından alan uzmanlarını getirerek

öğretmenlerin mesleki gelişimine katkı sağlayacak konferans ve seminer çalışmaları düzenleyebilirler.

3- Milli Eğitim Bakanlığı, DKAB öğretmenlerinin yeterlikleriyle ilgili sorunların çözümüne katkı amacıyla, Türkiye geneli DKAB öğretmeni denetim raporlarını, YÖK ve İlahiyat /İslami İlimler Fakülteleri ile paylaşarak, öğretim programlarının oluşturulması ve DKAB öğretmeni yeterliklerinin geliştirilmesi konusunda iş birliği sağlayabilir. Böylece DKAB öğretmenlerinin denetimlerde görülen sorunlarının azaltılmasına katkı sağlanabilir.

4- Araştırma bulgularından hareketle DKAB öğretmenlerinin denetim ve mesleki gelişime ilişkin bakışları ile, İHL meslek dersleri öğretmenlerinin ve Kur'an kursu öğreticilerinin denetim ve mesleki gelişime bakışları karşılaştırmalı olarak incelenebilir..



KAYNAKÇA

- ACUNER, Hacı Yusuf - ERBAŞ, Ahmet Akif. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve Diğer Branş Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 147-170.
- AKYÜREK, Süleyman. *Din Öğretiminde Kavram Öğretimi: Doğruluk Kavramı Örneği*. İstanbul: Dem, 2004.
- AKYÜREK, Süleyman. "İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersi ile Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/23 (2012), 7-47.
- ALTINTAŞ, Muhammed Esat. *Öğretmenlerine Göre İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Değer Öğretimi*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- ASLANARGUN, Engin - GÖKSOY, Süleyman. "Öğretmen Denetimini Kim Yapmalıdır?" *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2013/14 (2013). <https://doi.org/10.12780/UUSB177>
- ASRİ, Safinaz. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Yeterlikleri (Göller Bölgesi Örneği)*. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- AYDIN, İnyet. *Öğretimde Denetim Durum Saptama Değerlendirme ve Geliştirme*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014.
- AYDIN, Muhammet Şevki. *Din Dersi Öğretmenlerinin Pedagojik*

- Formasyonları*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları No:95, 1996.
- AYDIN, Mustafa. *Çağdaş Eğitim Denetimi*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2014.
- BAKİ, Adnan - GÖKÇEK, Tuba. "Karma Yöntem Araştırmalarına Genel Bakış". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11/42 (2012), 1-21.
- BAYRAKDAR, Nazım. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Tükenmişlik Algıları*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2014.
- BOZAK, Ahmet. "Maarif Müfettişlerinin Denetim Sistemi Hakkında Yapılan Yasal Düzenlemelere ve Müfettişlik Mesleğine İlişkin Görüşleri". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/38 (2017), 90-110.
- CAN, Abdullah. *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 7. Basım, 2019.
- COŞGUN, Ahmet. *İlköğretim Teftiş Sisteminin Yapısı ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Teftişi*. Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- CRESWELL, John W. *Nitel Araştırmacılar İçin 30 Temel Beceri*. çev. Hasan Özcan. Anı Yayıncılık, 2017.
- CRESWELL, John W. - CLARK, Vicki L. Plano. *Karma Yöntem Araştırmaları Tasarımı ve Yürütülmesi*. çev. Selçuk Beşir Demir - Yüksel Dede. Anı Yayıncılık, 3. Basım, 2015.
- ÇELENK, Nermin - AKBABA, Sadegül. "Türkiye'deki Eğitim Yöneticilerinin Profili". *Çağdaş Yönetim Bilimleri Dergisi* 3/2 (01 Ekim 2016), 1-18.
- ÇINAR, Fatih. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Aktif Öğrenme Modeline Yaklaşımları (Isparta Örneği)*. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- DÜNDAR, Naci. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kişilik ve Karakter Bakımından Değerlendirilmesi*. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- GÜNDÖĞDU, Yusuf Bahri. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğrenci Başarısını Değerlendirme Yeterlikleri (İstanbul Örneği)*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- GÜNGÖR, Ali. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Okul Müdürlerince Denetimine İlişkin Tarafların Görüşlerinin Değerlendirilmesi (Kilis-Gaziantep Örneği)*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
-

Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2020.

- GÜNGÖR, Ali. *İlköğretim Okulları İkinci Kademe Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Ölçme ve Değerlendirme Sorunları*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- GÜR, Bekir S. vd. "Eğitime Bakış 2018: İzleme ve Değerlendirme Raporu". Eğitim-Bir-Sen Stratejik Araştırmalar Merkezi., 2018. Eğitim-Bir-Sen Stratejik Araştırmalar Merkezi.
- İŞIKDOĞAN, Davut. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği Bölümü Mezunu Öğretmenlerin Yeterlikleri*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- KARASAR, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Tekışık Matbası, 6. Baskı., 1994.
- KESER ÖZMANTAR, Zehra. "Örnekleme Yöntemleri ve Örneklem Süreci". *Eğitim Yönetiminde Araştırma*. Ankara: Pegem Akademi, 1. Basım, 2018.
- KOÇ, Ahmet. "Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri". *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (2010), 107-149.
- KORKMAZ, Mehmet. "Din Dersi Öğretmenlerinin Bir Öğretim Materyali Olarak Filmleri Kullanma Durumları". *Bilimname* XXXIII/ (2017), 35-66.
- KUŞ, Elif. *Nicel-Nitel Araştırma Teknikleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 4. Basım, 2012.
- MEB. "Millî Eğitim Bakanlığı Öğretmen Atama ve Yer Değiştirme Yönetmeliği", 2015.
- MEB. "Millî Eğitim Bakanlığı Rehberlik Ve Denetim Başkanlığı ile Maarif Müfettişleri Başkanlıkları Yönetmeliği", 2014.
- MEB. "Rehberlik ve Denetim Başkanlığı Maarif Müfettişleri Görev Standartları", 2015.
- PUNCH, Keith F. *Sosyal Araştırmalara Giriş Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. çev. Dursun Bayrak vd. Ankara: Siyasal Kitabevi, 3. Basım, 2014.
- ŞİMŞEK, Hasan - YILDIRIM, Ali. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 9. Basım, 2013.
- TONBUL, Yılmaz - Baysülen, Ercan. "Ders Denetimi İle İlgili Yönetmelik Değişikliğinin Maarif Müfettişlerinin, Okul Yöneticilerinin ve Öğretmenlerin Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi". *İlköğretim*

Online 16/1 (2017), 299-311.
<https://doi.org/10.17051/io.2017.24494>

TURHAN, Muhammed. "Karma Yöntem Araştırmalarında Açımlayıcı Desen". *Eğitim Yönetiminde Araştırma (Ed. K. Beycioğlu, N Özer, Y. Kondakçı)*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2018.

TÜRNÜKLÜ, Abbas. "Eğitimbilim Araştırmalarında Etkin Olarak Kullanılabilecek Nitel Bir Araştırma Tekniği: Görüşme". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi* 6/4 (2000), 543-559.
<https://doi.org/10.14527/578>

UÇAR, Recep. *İlköğretim Okulları II. Kademedeki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Sınıf Yönetimi Yeterlikleri (Kayseri İl Merkezi Örneği)*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2004.


YILMAZ, Kürşad. "Okul Müdürlerinin Denetim Görevi". *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/1 (2009), 19-35.

ZENGİN, Mahmut. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/1-28 (2013), 1-28.



AN ANALYSIS ON THE VIEWS OF RMCK TEACHERS REGARDING SUPERVISION, COUNSELING AND PROFESSIONAL DEVELOPMENT: THE VIEWS OF THE RCMK TEACHERS AND SCHOOL PRINCIPALS*

 Ali GÜNGÖR^a

 Süleyman AKYÜREK^b

Extended Abstract

It is an indisputable fact that teachers need feedback on their teaching processes. In this respect, supervisory practices of school principals play an important role in meeting such needs of teachers. It is expected that the supervision activities conducted in cooperation with teachers in accordance with the principles of supervision will contribute to teachers' professional development by producing efficient feedback. This study aims to determine the views of Religious Culture and Moral Knowledge (RCMK) teachers on supervision, counseling and professional development activities organized by school principals. The study was designed through the survey model, and by using the mixed method, which is defined as the combination of qualitative and quantitative techniques in a study or consecutive studies. The reason for using the mixed method is to clarify and elaborate on data by comparing the quantitative data collected through questionnaires from a larger number of participants with qualitative data obtained from a limited number of participants. The exploratory sequential mixed methods design used in the study began with collecting and analyzing quantitative data that responds to the research question, followed by obtaining and analyzing qualitative data. The data collected from the quantitative research become

* This work has been derived from the first author's dissertation entitled "*Evaluation of the views of parties about the supervision of religious culture and moral knowledge teachers by school principals (Kilis-Gaziantep sample)*".

^a Ph.D. Lecturer, Kilis 7 Aralık University, aligungor@kilis.edu.tr

^b Prof., Erciyes University, akyureks@erciyes.edu.tr

more significant along with the data in the qualitative research to achieve in-depth analysis.

The sample group of the study consisted of 297 RCMK teachers and 186 school principals working in the town centers of Kilis and Gaziantep provinces in the 2018-2019 academic year. The sample group was given the questionnaire developed by the researcher with the permission received from the relevant authorities. Following the questionnaires, interviews consisting of semi-structured questions were conducted with 10 RCMK teachers and 10 school principals to determine whether or not there were any similarities or differences between varying situations. Variables such as different school types, seniority, gender and educational status were taken into account by using the maximum diversity sampling method in selecting teachers and principals for interviews.

The relevant data were then uploaded and analyzed on the SPSS 25.0 software. The statistical operations required in the process were performed on the same software product. Interviews were organized in such a way to contain the issues to be examined in depth in the answers of the participants. The resulting data were tabulated to interpret properly. Also, the extent to which the participant views differed was determined in consideration of the independent variables.

The results revealed that the perceptions of the RCMK teachers about fulfilling their duties and responsibilities, receiving supervision and counseling, and being open to professional development were generally positive. Most RCMK teachers stated that they often do not object to the assessments of school principals and are interested in participating in in-service trainings for the purpose of self-development. Some of them, however, stated that they objected to some assessments made by the school principals, though the principals convinced them later. Some others indicated that they gave up objecting as they thought it would negatively affect the status of their teacher candidacy.

The opinions of the RCMK teachers about supervision, counseling and professional development in terms of different variables indicated that female teachers agreed to the view that they 'fulfill their duties and responsibilities on time' more than male teachers did, and those who graduated from the Faculty of Theology agreed to the view that they 'conform to the course start/end times' more than those who graduated from the Department of Primary Education, RCMK Teaching did. It was also concluded that female teachers agreed to the view that they 'participate in in-service

trainings for the purpose of self-development' more than male teachers did, and likewise, teachers with contracts agreed to that view more than permanent teachers did.

Most of the school principals in the study stated that the RCMK teachers fulfill their duties and responsibilities and conform to the start/end times. Some school principals, on the other hand, stated that they had higher expectations from the RCMK teachers in terms of integrity in what they say and what they do, yet they did not see that awareness in all RCMK teachers.

As a result of the study, it appeared that the extent the school principals agreed to the opinion that the RCMK teachers are generally willing to receive counseling and self-development following the supervision practices of the school principals, and that they are more open to supervision than other teachers, was not as high as what the RCMK teachers stated. During the interviews, some school principals stated that their expectation from the RCMK teachers in terms of supervision, counseling and being open to development is that the RCMK teachers should set a good example to lead other teachers in this regard. The participating principals further stated that, based on what they observed, teachers' relevant attitudes were not directly related to their branch of teaching, but to their personality, and therefore, they had come across such RCMK teachers who lagged behind the teachers from other branches, as well as those RCMK teachers who were ahead of other branch teachers individually.

The study also concluded that the positive perceptions of RCMK teachers about fulfilling their duties and responsibilities are also supported by school principals. Still, it appeared that the positive opinions of the RCMK teachers on the issues that they are willing to receive counseling and achieve self-development following the supervision practices and that they are interested in participating in in-service trainings for professional development were not sufficiently supported by the opinions of the school principals.

Considering the views of school principals and RCMK teachers on supervision, counseling and professional development in terms of a number of variables revealed that: male principals agreed more than female principals to the view that 'the RCMK teachers fulfill their duties and responsibilities on time'; whereas male principals agreed less than female principals and vocational high school principals agreed less than other principals to the view that 'the RCMK teachers conform to the course start/end times'.

More results indicated that the middle school principals in the study agreed

more than other school principals to the view that ‘the RCMK teachers are interested in in-service trainings for the purpose of self-development’, while principals with 11-15 years of professional seniority agreed more than those with 21-25 years of professional seniority to the view that ‘the RCMK teachers object to the assessments made as a result of a supervision’.

According to the results, the study recommended that the supervision reports of the RCMK teachers should be shared with YÖK and the Faculties of Theology/Islamic Sciences for the purpose of creating appropriate teaching programs, and that relevant institutions should be cooperated with for the sake of developing the competencies of the RCMK teachers in order to solve the problems about their competencies observed as a result of the supervision work.

Keywords: Religious Education, Religious Culture and Moral Knowledge Teacher, Educational Supervision, Counseling, Professional Development.

