

2021



HİTİT
ÜNİVERSİTESİ

e-ISSN: 2757-6949



HİTİT
ÜNİVERSİTESİ



HİTİT
ÜNİVERSİTESİ

e-ISSN: 2757-6949

HITIT THEOLOGY JOURNAL

Volume: 20 | Number: 2

HITIT THEOLOGY JOURNAL | HITIT İLAHİYAT DERGİSİ

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Cilt: 20 | Sayı: 2

DECEMBER 2021

ARALIK 2021

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

e-ISSN: 2757-6949

Cilt: 20 Sayı: 2

(30 Aralık 2021)

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

HITIT THEOLOGY JOURNAL

e-ISSN: 2757-6949

Volume: 20 Issue: 2

(30 December 2021)

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ - HITIT THEOLOGY JOURNAL

e-ISSN 2757-6949

Cilt: 20, Sayı: 2 (30 Aralık 2021) - Volume:20 Issue: 2 (30 December 2021)

Periyot: Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 30 Aralık)

Period: Biannually (30 June & 30 December)

Dergi Eski Adı

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN: 2651-3978 | e-ISSN: 2636-8110

Yayımlanan Sayılar: Yıl 2006, Cilt 9, Sayı 9 – Yıl 2020, Cilt 19, Sayı 2

Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi

(ISSN 1303-7757)

Yayımlanan Sayılar: Yıl 2002, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2005, Cilt 8, Sayı 8

Former Title

Journal of Divinity Faculty of Hitit University

(ISSN 2651-3978 | e-ISSN 2636-8110)

Year Range of Publication with Former Title:

(2006 -Volume 9, no. 9) – (2020- Volume 19, no. 2)

Gazi University the Journal of Corum Divinity Faculty

(ISSN 1303-7757)

Year Range of Publication with Former Title:

(2002-Volume 1, no. 1) – (2006 Volume 8, no. 8)

Kapsam/ Scope: Dinî Araştırmalar/Religious Studies

Yazışma Adresi | Contact Address

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ÇORUM

Tel: 0090 364 2346358 Fax: 0090 364 2346357

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

Yayın Dili - Language of Publication

Türkçe & İngilizce & Arapça - Turkish & English & Arabic

Yayıncı - Publisher

Hitit University, 19100 Çorum TÜRKİYE

Hitit İlahiyat Dergisi, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari-Aynı Lisansla Paylaş 4.0 (CC BY) Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Hitit Theology Journal, is licensed by Creative Commons Attribution-Non-Commercial-No Derivatives 4.0 (CC BY) licence.

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ | HITIT THEOLOGY JOURNAL

Hitit Üniversitesi Adına Sahibi | Owner on behalf of Hitit University

Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK, Rector of Hitit University, aliosmanozturk@hitit.edu.tr

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ | RESPONSIBLE MANAGER

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK, Dean of Faculty of Divinity Hitit University

abdullahcolak@hitit.edu.tr

EDİTÖR | EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. İsmail BULUT

ULUSLARARASI EDİTÖR | INTERNATIONAL EDITOR

Arş. Gör. Hüseyin Taha TOPALOĞLU

Arş. Gör. Betül YURTALAN

ALAN EDİTÖRLERİ | FIELD EDITORS

Asst. Prof. Ersin KABAKCI, ersinkabakci@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey

Asst. Prof. Ömer DİNÇ, omer_dinc25@hotmail.com, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey

Asst. Prof. Osman AYDIN, hititosmanaydin@gmail.com, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey

Asst. Prof. Yunus ÖZTÜRK, ozturkyunus52@hotmail.com, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey

Dr. M. Samet BİLGİN, msametbilgin@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey

Dr. Hafzullah GENÇ, hafzullahgenc@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey

Instructor Sema DİNÇ, semadinc@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey

Res. Asst. İlhami ÇİTİR, ilhamicitir@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey

Res. Asst. A. Sıtkı İLHAN, abdullahsitkiilhan@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey

Res. Asst. Fahrettin HALİLOĞLU, fahrettinhaliloglu@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey

Res. Asst. Mustafa ERZEN, mustafaerzen@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey

Res. Asst. Tuba AKÇAY, t.akcay126@gmail.com, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey

Res. Asst. M. Fatih KİRENCİ, mfatihkirenci@gmail.com, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey

Res. Asst. Leyla DÜNDAR, mahiley1@gmail.com, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey

Res. Asst. M. Zahit ÇELİK, mzahitcelik@hitit.edu.tr Hitit University, Divinity Faculty, Turkey

DİL EDİTÖRLERİ | LANGUAGE EDITORS

Asst. Prof. Hesna Serra AKSEL, English, hesnaserra@gmail.com, Hitit University, Turkey,

Asst. Prof. Murat YILMAZ, English, muratyilmaz@hitit.edu.tr, Hitit University, Turkey

Dr. Abdullah BAŞARAN, English, abdullahbasaran@hitit.edu.tr, Hitit University, Turkey

Dr. Elif Büşra KOCALAN, English, ebusrakocalan@hitit.edu.tr, Hitit University, Turkey

Dr. Abdullah ÇAKIR, Arabic, abdullahcakir@hitit.edu.tr, Hitit University, Turkey

Instructor Şahin BAL, Arabic, shahinbal09@gmail.com, Hitit University, Turkey

YAYIN KURULU | EDITORIAL BOARD

Prof. Abdullah ÇOLAK, abduhacolak@hitit.edu.tr, Islamic Law, Hitit University, Turkey

Prof. Şaban HAKLI; sabanhakli@hitit.edu.tr, Philosophy of Islam, Hitit University, Turkey

Prof. Mehmet AZİMLİ, mehmetazimli@hitit.edu.tr, History of Islam, Hitit University, Turkey

Prof. Cemil HAKYEMEZ, cemilhakyemez@hitit.edu.tr, Islamic Sects, Hitit University, Turkey

Prof. Kadir GÜRLER, kgurler@hotmail.com, Hadith, Hitit University, Turkey

Prof. Selim TÜRCAN, selimturcan@hitit.edu.tr, Tafsir, Hitit University, Turkey

Prof. Dr. Yakup ÇOŞTU, yakupcostu@hotmail.com, Sociology of Religion, Hitit University, Turkey

Prof. Hasan AKKANAT, hasan_akkanat1971@hotmail.com, History of Philosophy, Hacı Bayram University, Turkey

Assoc. Prof. Macid YILMAZ, macidyilmaz@hitit.edu.tr, Education of Religion, Hitit University, Turkey

Assoc. Prof. İbrahim KAPLAN, ikaplan43@gmail.com, Kalam, İzmir Katip Çelebi University, Turkey

Assoc. Prof. İsmail BULUT, ismailbulut@hitit.edu.tr, Kalam, Hitit University, Turkey

Assoc. Prof. İsmail ARICI, ismail.arici@ikc.edu.tr, Education of Religion, İzmir Katip Çelebi University, Turkey

Assoc. Prof. Behlül TOKUR, behlultokur@hotmail.com, Psychology of Religion, Yıldırım Beyazıt University of Ankara, Turkey

Assoc. Prof. Şahabettin ERGÜVEN, serguvens@yahoo.com, Arabic Language and Literature, Hitit University, Turkey

Asst. Prof. Abdulkadir TANIŞ, tanisabdulkadir@gmail.com, Philosophy of Religion, Hitit University, Turkey

Asst. Prof. Güllü YILDIZ, gullu.yildiz@marmara.edu.tr, History of Islam, Marmara University, Turkey

Asst. Prof. Ahmet Selman BAKTI, selman_bkt@hotmail.com, Islamic Law, Sakarya University, Turkey

Asst. Prof. Sümeyra OCAK AHMED, sumeyra.ocak@marmara.edu.tr, History of Turkish-Islamic Arts, Marmara University, Turkey

HAKEM KURULU

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

REFEREE BOARD

Journal of Divinity Faculty of Hitit University uses double-blind review fulfilled by two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayımlanan yazıların tüm içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.

All the responsibility for the content of the papers published in The Journal of Divinity Faculty of Hitit University belongs to the authors.

DİZİNLENME BİLGİLERİ | ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

ESCI: Indexing Start: November of 2015

TR DİZİN TURKISH NATIONAL DATABASE: Indexing Start: 2009

EBSCO Academic Search Ultimate: Indexing Start: 1 June 2002

IndexCopernicus: Indexing Start: 11 October 2019

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ - HITIT THEOLOGY JOURNAL

e-ISSN 2757-6949

Cilt: 20, Sayı: 2 (30 Aralık 2021) - Volume:20 Issue: 2 (30 December 2021)

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

EDİTÖRDEN | FROM EDITOR

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

Ŧayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı

Ŧayr-Cloud Relationship and the Meaning of Surah Elephant

Mehmet Apaydın..... 475

The Defeat of Multiculturalism over Nationalism and Religion: Transformation of Immigration Policies in Denmark and Sweden

Çokkültürlülüğün Din ve Milliyetçilik Karşısındaki Çöküşü: Danimarka ve İsveç'in
Göçmen Politikalarındaki Dönüşüm

Zuhal Karakoç Dora I Zahide Erdoğan 517

Popüler Müziğin Sosyal Kimlik İnşasındaki Rolü: Yerli 45'lik Şarkılar Örneği

Construction of Social Identity – The Example of Local 45's Songs

Ayşe KAYA GÖKTEPE..... 547

Gelenekçi Duvar Resminde Kültürel Kodların Çözümlemesi: Doğla Camii Örneği

Analysis of Cultural Codes in Traditional Wall Painting: Doğla Mosque Example

Çiğdem KARAÇAY..... 589

Reshaping Alien Silhouette and Transforming Islamic Skyline of the Previously Ottoman Settlements; the Case of Greece

Yabancı Silüeti Yeniden Şekillendirmek ve Eski Osmanlı Yerleşmelerinin İslami Silüetinin
Dönüştürülmesi; Yunanistan Örneği

Bekir Yüksel HOŞ..... 623

Keşfi'nin Te'dib-nâme Adlı Eserinin Eğitsel Açından İncelenmesi

The Educational Analysis of Te'dib-Nâme by Kesfi

Saadet İder I Ayşe PARLAKKILIÇ MUCAN 647

Remisyon Sürecindeki Lösemi Tanılı Çocukların Anne-Babalarının Başa Çıkma Süreçlerinde Dinin Rolü

The Role of Religion in the Coping Process of the Parents of Children with Leukaemia in Remission

Sema Karagöz 681

Üniversite Öğrencilerinde Spiritüel İyi Oluş ve Toplumsal Cinsiyet Algısı

Spiritual Well-Being and Gender Perception of University Students

Nevzat Gencer I Aysel TEKGÖZ OBUZ I Rasim BABAHAÑOĞLU 717

"Arapları Üç Şeyden Dolayı Seviniz" Rivâyetinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili

The Analysis of the Narration "Love Arabs for three Reasons" by its Saned and Text

Mehmet Emin ÇİFTÇİ 751

Cessâs'ın Şerhu Muhtasari't-Tahâvî İsimli Eserindeki Asıl Teriminin Mâhiyeti ve Asılların İşlevleri Üzerine Bir İnceleme

A Study on the Nature of the Term Aşl and Functions of Uşûl in al-Jaşşâş's Sharhu Muhtaşar al-Tahâvî

Seyit Mehmet Uğur 775

Gınâdan Semâ'ya: Fakihlerin Tasavvuf Mûsikisine Bakışı

From Ginâ to Semâ: Approaches of Faqihs towards Sûfi Music

Fatih ORHAN 805

Konya'daki Osmanlı Türbeleri'nde Mezar Taşları

Gravestones in Ottoman Tombs at Konya

Hümeyra TÜRK I Hacer KARA 835

Rivayetler Çerçevesinde Bebek İdrarının Cinsiyet Odaklı Farklılığı Meselesi

The Issue of Gender-Oriented Difference of Infant Urine in Hâdîth Narrations

Rabia Zahide Temiz 877

Âyet Sayılarındaki İhtilafların Sûrelere Göre Tespiti

Identifying Disputes About the Number of the Quranic Verses According to Surahs

Ali ÖGE I Halil İbrahim ÜREN 915

Âmir-biahkâmillâh'ın Öldürülmesinden Sonra Fâtımîler ve Müsta'li-İsmâiliye'de Verâset Sorunu ve Bölünme

The Succession Problem and Division in Fâtîmids and Musta'li Isma'ilism after al-Âmir bi-Ahkâm Allâh Murdered

Yunus Emre Aydın I Ahmet Safa YILDIRIM 955

Sultan Nûreddîn Zengî'nin Yaşamında Sûfilere Yeri ve Onun Dönemindeki Tasavvufî Faaliyetler

The Place of Sufis in the Life of Sultan Nuraddin Zangi and their Activities in his Period

Ömer TAY 985

Oruç İbadetinin Ruh Sağlığı Üzerine Etkisi: Deneysel Bir Araştırma

The Effects of Fasting on Mental Health: An Experimental Research

Mehmet Çınar 1007

İslâm-Osmanlı ve Modern Türk Hukuku'nda Sulh Sözleşmesi ve Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yollarına Mukayeseli Bir Bakış

A Comparative View at Settlement (Compromise) Agreement and Alternative Dispute Resolution Methods in Islamic-Ottoman and Modern Turkish Law

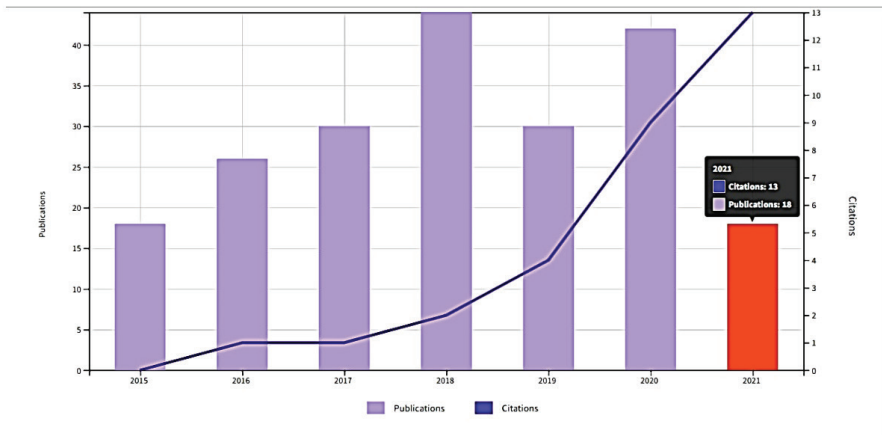
Ahmet Akman 1029

Değerli Araştırmacılar,

Dergimizin Aralık 2021 sayısında birbirinden değerli çalışmalarla yayımlamaktan mutluluk duyuyoruz.

Yazarlara katkı sağlamayı ve çalışmalarına nitelik kazandırmayı misyon edinen dergimizin özverili editöryal ekibi yürüttüğü özgün yayım süreçlerinin olumlu sonuçlarını aldığını görmek oldukça memnuniyet vericidir.

2015 yılından beri Web of Science – ESCI’de indekslenen dergimizin atıf sayıları artmaya devam ediyor. 2018 yılında yükselmeye devam eden Web of Science’daki atıf sayısı 2021’in Haziran sayısında yayımlanan 18 makalede 13 atıfa ulaştığı görülmektedir. Aralık sayısı ile birlikte 2021 yılında atıf sayısının 20’nin üzerine çıkacağını bekliyoruz. Atıf sayılarının yükselmesinde ESCI’de dizinlenen diğer İlahiyat alanı dergilerinin büyük etkisi bulunmaktadır. Bu vesileyle bu dergilerin editöryal ekiplerine ve atıf yapan yazarlara ve de özellikle editöryal ekibimize teşekkür ediyorum.



208 Publications		Citations						
Citations: highest first		Citations					Average per year	Total
Citations: highest first		2017	2018	2019	2020	2021	Average per year	Total
Total		1	2	4	9	13	5	30

<https://www.webofscience.com/wos/woscc/citation-report/19db49bb-5cfd-4534-b1e3-a9f8895a1b6f-19b05ea2>

Grafik: Hitit İlahiyat Dergisi Yayın ve Atıf Sayıları (WOS)

2018 yılında başlayan Editörler Çalıştayları dergicilik konusunda başta editöryal ekipler olmak üzere yazarlara ve alana ciddi katkılar sağlamaktadır. Özellikle İlahiyat alanındaki dergilerde önemli gelişmeler kaydedildiği ve çoğu derginin standartlarını geliştirdiği gözlemlenmektedir. Söz konusu

katkıların dergimize yansıdığını da belirtmek isterim. Önümüzdeki birkaç yıl içerisinde nitelikli dizinlere giren dergi sayısının da artacağı, buna paralel olarak atf sorununun çözüleceğini düşünüyorum.

Aralık 2021 sayısında yayımlanmak üzere gönderilen çok sayıda çalışma arasında, yayım süreçlerini başarıyla geçen ve Yayın Kurulu'nun nihai kararı ile 18 araştırma makalesi yayımlanmaya uygun görülmüştür. Makalelerin sıralaması Yayın Kurulu'nun ön inceleme sırasında verdiği puanlar göz önünde bulundurularak yapılmıştır.

Dergimizin süreçlerine katkı sağlayan ve takip eden tüm paydaşlarımıza dergi ekibimiz adına teşekkür ediyorum. Haziran 2022 sayısında görüşmek üzere sağlık ve başarılar diliyorum.

Doç. Dr. İsmail BULUT

Editör

Dear Researchers,

We are happy to publish the December 2021 issue with valuable works yet again.

We are very pleased to see that our journal, whose mission is to contribute to the authors and to increase quality of their work, has received positive results from its original publication process carried out by our devoted editorial team.

The number of citations of our journal has been indexed in Web of Science – ESCI since 2015, and the number steadily continues to increase. It is seen that the number of citations was on the rise in 2018, and in June 2021 it reached 13 citations in 18 articles. We expect that with the December 2021 issue the citation number will pass 20. Other theology journals indexed in ESCI have a significant effect on this increase. I would like to take this opportunity to thank the editorial teams of these journals, to the authors who cited our journal, and especially to our editorial team.



<https://www.webofscience.com/wos/woscc/citation-report/19db49bb-5cfd-4534-b1e3-a9f8895a1b6f-19b05ea2>

Graphic: Hitit Theology Journal Publication and Citation Numbers (WOS)

The Editors' Workshop started in 2018 makes a great contribution to the editorial teams, to the authors and to the field. Important developments observed especially in theology journals, and most of them has improved their standards. I would like to state these contributions are reflected in our journal as well. I think in the next couple of years the number of journals included in qualified indexes will increase and the citation problem will be resolved.

Among the many work submitted for publication in the December 2021 issue, 18 research articles successfully passed the publication process, and, with the final decision of the Editorial Board, were deemed suitable for publication. The ranking of the articles was made in accordance with the scores given by the Editorial Board during the preliminary review.

On behalf of our journal team, I would like to thank all our stakeholders who contributed to and followed the processes. I wish you good health and success, see you in the June 2022 issue.

AYR-BULUT İLİŞKİSİ VE FİL SURESİNİN ANLAMI

ayr-Cloud Relationship and the Meaning of Surah Elephant

MEHMET APAYDIN

Dr. Öğr. Üyesi, Ege Üniversitesi Birgivi İslami İlimler Fakóltesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye

Asst. Prof., Ege University Birgivi Islamic Sciences Faculty, Basic Islamic Sciences, Hadith Department, İzmir, Turkey

entegre1@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-8591-6493

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 11 Ağustos 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 5 Aralık 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Aralık 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.981812>

ATIF/CITE AS:

Apaydın, Mehmet, "ayr-Bulut İlişkişi ve Fil Suresinin Anlamı", Hitit İlahiyat Dergisi, (Aralık/ December 2021) 20/2

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi – Hitit University Divinity Faculty, Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

Ṭayr-Cloud Relationship and the Meaning of Surah Elephant

Abstract

It is generally accepted by commentators that the phrase “طَيْرًا أَبَائِيلَ” in the 3rd verse of Surah Al-Fil means “flocks of birds”. According to this acceptance, the plan of the Elephant Companions was nullified with stones of baked clay (*siccil*) thrown by the flocks of birds sent against them. Since the commentaries of the early period, the expedition organized by Abraha to destroy the Kaaba, called The Incident of the Elephant, thus failed. This narrative about The Incident of the Elephant has been decorated with imaginary descriptions over time and has turned into the story of a miraculous event which is not possible to rationally accept. Although there have been some hesitations about the nature and validity of this expression since the last century, because there is no doubt that the word “طَيْر” in the verse “وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمُ أَبَائِيلَ” means “birds”, these hesitations are generally ignored. In this article, as a result of our analysis based on the poems, texts, verses in which the word “طَيْر” is mentioned in various suras of the Qur’an, and some other poems and expressions, the word “طَيْر” in the verse “وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمُ أَبَائِيلَ” means “cloud” that emerged as a result of sand-stone-soil storm. Therefore, it has been concluded that the verse, “تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ” should be understood as “He sent a pile of clouds throwing stones made of siccil at them”. According to this, while the Elephant Army under the command of Abraha, that came from Yemen to Mecca, was heading towards the Kaaba, they were caught in a severe sand-stone-soil storm called *Ṭayr* in front of *Hirâ* and *Šebir* mountains. The soldiers who were afraid of the storm they faced with the effect of warning by ‘Abdulmuṭṭalib and other tribal leaders that they would be punished by God if they invaded the Kaaba, before the event, dispersed and the management mechanism of the army collapsed. It was concluded that during the incident, some of the soldiers were injured due to the sand-stone-soil storm, some of them were injured due to the stampede, there were some who died, and that the rest of them fled to and fro in panic and perished until they reached Yemen from hunger, thirst, and disease. According to this result, the word “طَيْر” means “cloud emerging because of sand-stone-earth storm” and such storms still occur from time to time in and around Mecca. In this context, the surah was revealed when the Prophet and his Companions were few in the first years of his prophethood upon the threats of Meccan pagans, and emphasized the devastation of the Companions of the Elephant who came to Mecca to destroy the Kaaba before they could achieve their goals. The Meccan pagans, who trusted their numbers, were warned, and believers were encouraged based on this example. Within the framework of these determinations and evaluations, the information in the early commentaries has been confirmed that the

Elephant Surah and the next surah, Ḳureysh, according to the order of arrangement in the mushaf, may be related to each other in terms of cause-and-effect relationship and subject integrity.

Keywords: Tafsîr, Surah Al-Fil, Abraha, Ḥâşib, Ababil, Miracle, Ṭayr, Cloud

Ṭayr-Bulut İlişkisi ve Fil Sûresinin Anlamı

Öz

Fil Sûresinin 3. âyetinde yer alan “طَيْرًا أَبَابِيلَ” ibâresinin “sürü sürü kuşlar” anlamına geldiği genel olarak müfessirler tarafından kabul edilmektedir. Bu kabule göre Fil Ashâbı'nın tuzakları, onların üzerlerine gönderilen sürü sürü kuşların attıkları balçıktan pişirilmiş (siccîl) taşlarla boşa çıkarılmıştır. Erken dönemden itibaren telif edilen tefsirlere göre Ebrehe'nin Kâbe'yi yıkmak için düzenlediği, Fil Vakası olarak adlandırılan sefer böylece akamete uğramıştır. Fil Vakası hakkındaki bu anlatım zamanla hayalî tasvirlerle tezyin edilmiş ve kabul edilmesi aklen mümkün olmayan mucizevî bir hâdisenin hikayesine dönüşmüştür. Bu hususta tarih ve tefsir kaynaklarında yer alan rivâyetlerin sayısı oldukça kabardır. Ayrıntılı tetkikler yapıldığında bunların birkaç farklı asıldan türemiş olduğu ve temelde benzer bir anlatımı ihtiva ettikleri görülmektedir. Bu rivâyetlerden hareketle Fil Vakası ve Fil Sûresi hakkında gerek erken dönemde gerekse son dönemde birçok şey yazılıp çizilmiştir. Bunların çoğunda olay bir mucize olarak kabul edilmiş ve ayrıntılarını tetkik etmekten ziyade olayla ilgili rivâyetlerin aktarılmasıyla yetinilmiştir. Yakın zamanda yayınlanmış olan bazı çalışmalarda ise meseleye bilimsel bir açıklama getirme saikiyle hareket edilmiş, fakat olayın mahiyetine dair ayet, şiir ve rivâyetlerle örtüşmeyen izahlar yapılmıştır. Bu hususta en tutarlı izahın Ḥamîduddîn el-Ferâhî'ye ait olduğu söylenebilir. Bu ve benzeri çalışmalar neticesinde Fil Vakası'na dair rivâyetlerde serdedilen anlatımın mahiyeti ve mevsûkiyeti üzerinde bazı tereddütler ortaya çıkmış olmakla beraber “طَيْرًا أَبَابِيلَ” âyetindeki “طَيْرًا” kelimesinin “kuşlar” anlamına geldiği hususunda herhangi bir şüphe duyulmadığı için bu tereddütlere genel olarak itibar edilmemiştir. Bu makalede Fil Vakası'nın mahiyeti ve Fil Sûresi'nin anlamının tespiti hedeflenmiş, erken döneme nispet edilen şiirler, metinler, Kur'an'ın muhtelif sûrelerinde “طَيْرًا” kelimesinin geçtiği âyetler ve diğer bazı şiir ve ifadelerden hareketle yaptığımız tetkik neticesinde bu kelimenin kum-taş-toprak fırtınası neticesinde ortaya çıkan “bulut”u ifade etmek için kullanıldığı, dolayısıyla “وَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ” ayetlerinin “Onların üzerine siccîlden taşlar yağdıran öbek öbek bir bulut gönderdi” şeklinde anlaşılması gerektiği sonucuna varılmıştır. Buna göre Yemen'den Mekke'ye gelen Ebrehe komutasındaki Fil Ordusu Kâbe'ye doğru yöneldiği sırada *Ḥirâ'* ve *Şebîr* dağı önlerinde *Ṭayr* olarak adlandırılan şiddetli kum-taş-toprak fırtınasına tutulmuştur. Olayın öncesinde 'Abdulmuṭṭalib ve diğer kabile liderleri tarafından Kâbe'ye ilişirlerse azaba uğrayacakları hususunda ikaz edilmelerinin de etkisiyle karşılaştıkları fırtınadan dolayı korkuya kapılan askerler dağılmış, ordunun yönetim mekanizması çökmüştür. Olay sırasında bazı askerlerin kum-taş-toprak fırtınasından, bazılarının da meydana gelen izdihamdan

dolayı yaralandığı, hatta ölenler olduğu, geri kalanların da paniğe kapılarak sağa sola kaçtığı ve Yemen'e varıncaya kadar açlık, susuzluk ve hastalıktan telef oldukları neticesine ulaşılmıştır. Bu neticeye göre "طَيْرٌ" kelimesi "kumtaş-toprak fırtınası neticesinde ortaya çıkan bulut" anlamına gelmektedir ve Fil Vakası'nın kuşlarla bir ilgisi bulunmamaktadır. Nitekim, günümüzde de Mekke ve çevresi zaman zaman bu tür fırtınalara maruz kalmaktadır. Bu çerçevede sûrenin Hz. Peygamber ve ashâbının sayıca az olduğu nübüvvetin ilk yıllarında Mekke müşrikleri tarafından tehdit edilmeleri üzerine nâzil olduğu ve Kâbe'yi yıkmak üzere Mekke'ye gelen Fil Ashâbı'nın emellerine ulaşmadan perişan olduklarına vurgu yapıldığı, bu örnek üzerinden sayıca üstün olmalarına güvenen Mekke müşriklerinin uyarıldığı, mü'minlere ise moral verildiği değerlendirilmiştir. Bu tespit ve değerlendirmeler çerçevesinde Fil Sûresi ile mushaftaki tertip sırasına göre bir sonraki sûre olan Kureyş Sûresi'nin sebep sonuç ilişkisi ve konu bütünlüğü bakımından birbiriyle irtibatlı olabileceğine dair mütekaddimûn döneminde telif edilmiş tefsirlerde yer alan bilgiler teyit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Fil Sûresi, Ebrehe, Hâsıb, Ebâbîl, Mûcize, Ṭayr, Bulut

Giriş

Yemen hükümdarı Ebrehe'nin Kâbe'yi yıkmak amacıyla, içinde bir veya daha fazla sayıda filin bulunduğu bir orduyla Hz. Peygamber'in doğumundan bir süre önce Mekke'ye düzenlendiği sefer Fil Vakası olarak adlandırılır. Yaygın kabule göre Fil Sûresindeki "اصحاب الفيل", "Fil Ashâbı" ifadesiyle bu ordu ve bu sefer kastedilmiştir. Fil Sûresinde hadisenin sebebine dair herhangi bir bilgi verilmemiş, Allah'ın, Fil Ashâbı'nın tuzaklarını Ṭayr'ın (طَيْرٌ) attığı siccilden taşlarla (حجارة من سجيل) boşa çıkardığı ve onları yenilmiş ekin başaklarına çevirdiği ifade edilmiştir.

Fil Vakası'nın mümkün olan tüm boyutlarıyla aydınlatılması başta Tefsir olmak üzere İslâmî ilimlerin çoğunun tarihî olaylardan istifadesi bakımından yeni bir yaklaşıma kapı aralayabilir. Özellikle Fil Sûresinin "وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمُ طَيْرًا أَبَابِيلَ" âyetindeki "طَيْرًا" kelimesinin ne anlama geldiğinin ve Fil Ashâbı'nın tuzaklarının nasıl boşa çıkarıldığının tespiti, sûrenin anlamı açısından büyük önem arz etmektedir. Bu makalede bu hususlar açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır.

Câhiliyye Dönemi ve hemen sonrasına tarihlendirilebilen şiir ve anlatımların dışında, Fil Vakası hakkındaki rivâyetlerin hicrî II. asrın başlarından itibaren Tefsir, Hadis, Siyer ve Tarih kaynaklarında bir araya getirilmeye başladığı görülmektedir. Bunların tamamına yakını adları anılan ilim dallarında telif edilmiş eserlerin mevzubahis konuya ayrılan bölümlerinden ibarettir.

¹ el-Fil 105/3.

Fil Vakası'na hasredilen eser ve makalelerin sayısı ise oldukça sınırlıdır ve bunların çoğu son iki asırda kaleme alınmıştır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Fil Vakası'na münhasıran erken dönemde kaleme alınan ilk eser Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî'nin (öl. 207/823) *Emru'l-Habeşeti ve'l-Fil* adlı kitabıdır.² Talebesi İbn Sad (öl. 230/845), isim zikretmeden bu eserden iktibaslar yapmıştır.³ Kezâ 'Omer b. Şebbe (öl. 262/876) de telif ettiği *Ahbâru Mekke* adlı kaybolduğu düşünülen eserinde el-Vâkıdî'nin bu kitabından alıntılar yapmış ve bunlar el-Maqrîzî'nin (öl. 845/1441) *İmtâ 'u'l-Esmâ'* adlı eseri vasıtasıyla günümüze kadar erişmiştir.⁴

Fil Vakası hakkında Tarih ve Siyer kaynaklarında da bol miktarda rivâyet yer almaktadır. Ancak bunların çoğunun belli anlatımların tekrarı olduğu (farklı tarîkler, versiyonlar) ve sınırlı sayıda Haber'e⁵ dayandığı görülmektedir. Bu Haber'ler, şiirler, sahâbe ve tâbi'ûndan nakledilen rivâyetlerle erken dönem tarihçi ve tefsircilerinin birkaç farklı rivâyeti bir araya getirerek oluşturdukları "*birleştirilmiş metin*"lerden⁶ ibarettir. Bunların kayda değer olanlarını daha önce *Siyer Kronolojisi* adlı eserimizde bir araya toplayıp tetkik etmeye çalışmıştık. Dolayısıyla burada sadece bu haberlerin nispet edildikleri şahısları ve yer aldıkları kaynakları zikretmekle yetineceğiz.

Makalemizin konusuyla doğrudan ilgisi olduğunu tespit ettiğimiz şiirler, Hz. Peygamber'in dedesi 'Abdulmuṭṭalib'in⁷, Ebrehe tarafından esir alınan ve kılavuz olarak kullanılan Nufeyl b. Ḥabîb el-Ḥaş'amî'nin⁸, 'Amr b. el-Vaḥîd b. Kilâb'in⁹, Ebû's-Şalt'ın¹⁰, Ebû Ḳays Şayfîb. el-Eslet'in¹¹, İbn Ḳays er-Ruḳayyât'ın¹²

² İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*. nşr. İbrâhîm Ramaḍân, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417/199), 128.

³ Meselâ bk. İbn Sa'd, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî', *eṭ-Ṭabakât*, nşr. 'Alî Muhammed 'Omer, (Kahire: Mektebetu'l-Ḥancî, 1421/2001), 1/71-73.

⁴ Meselâ bk. Maqrîzî, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Alî Huseynî, *İmtâ 'u'l-esmâ'*. nşr. Muhammed d 'Abdulhamîd Nemîsî. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1420/1999), 4/79.

⁵ Haber kavramı için bk. Mehmet Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018) 190-193.

⁶ Özellikle İbn İshâk ve Vâkıdî gibi müelliflerin rivâyetleri birleştirmesi ve Vâkıdî'nin bu husustaki yönteminin tetkiki için bk. Apaydın, *Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî'nin Hayatı, Eserleri ve Hadisleri Birleştirme Metodu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 46-52, 63-73.

⁷ Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018) 146-147.

⁸ Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 149-150.

⁹ Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 154.

¹⁰ Veya oğlu Umeyye'nin şiiri. İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdulmelik b. Hişâm Ḥimyerî, *es-Siretu'n-Nebeviyye*. nşr. Muştafâ Saḳḳâ vd. 2 Cilt, (Mısır: Mektebetu Muştafâ Bâbî'l-Ḥalebî, 1375/1955) 1/60; Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 152-153.

¹¹ İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 1/58-59; Ezraḳî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. 'Abdullâh Ḡas-sânî. *Ahbâru Mekke ve mâ Cae filhâ mine'l-Âşâr*, nşr. Ruşdî Şâlih Mulaḥḥas. 2 Cilt, (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1403/1983), 1/149.

¹² Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 155.

ve el-Muğîre b. ‘Abdullâh b. ‘Omer b. Maḥzûm’un¹³ şiiirlerinden oluşmaktadır. Bu şiiirlerin dışında doğrudan Fil Vakası ile alâkalı olmayan fakat “طبر” kelimesinin anlamlarını tespit etmemize yarayan şiiirler de bulunmaktadır. Bunlar, İmru’u’l-Kays¹⁴, eş-Şenferî¹⁵, en-Nâbiğa ez-Zûbyânî¹⁶, el-Ferezdaq¹⁷, eydu’l-Ḥayl¹⁸ ve Ru’be b. el-‘Accâc’a¹⁹ nispet edilen ve farklı dönemlere ait şiiirlerdir. Yeri geldiğinde bu şiiirlerin de konumuzla ilgili beyitlerini ayrıntılı olarak tetkik etmeye çalışacağız.

Hız. Peygamber dönemi ve hicrî I. asrın ilk yarısında yaşamış olanlardan Fil Vakası’yla ilgili nakledilen rivâyetlerden tespit edebildiklerimiz ise *Hużeyl* kabilesinden bir adam²⁰, Ebû Rezîn²¹, Cubeyr b. Muḥ’im²² (öl. 59/679), Hırâş b. Umeyye²³ ve İbn ‘Abbâs’a (öl. 68/688) nispet edilenlerdir.²⁴ Bunların dışında tabi’ûndan nakledilen rivâyetler de bulunmaktadır ki bazılarını daha önce *Siyer Kronolojisi* adlı kitabımızda ele almıştık.²⁵

Erken dönem müfessirler, siyer ve meğâzî müellifleri ile tarihçilerden de bu olay hakkında bazı birleşik metinler nakledilmiştir. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz üzere bu metinler Fil Vakası’nın mahiyeti hakkında günümüzdeki tasavvura uygun bir kavrayış oluştuktan sonra kendilerinden önceki şiiir ve anlatımların bir araya getirilmesi ve zenginleştirilmesiyle meydana getirilmişlerdir. Dolayısıyla bu metinlerin burada sayılıp dökülmesine ve tetkiklerine lüzum görülmemiştir.²⁶

¹³ İbn İshâk, *es-Sîre*, nşr. Süheyl Zekkâr, 64.

¹⁴ Şa’lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muḥammed b. İbrâhîm, *el-Keşf ve’l-Beyân*. nşr. Heyet, (Cidde: y.y., 1436/2015), 30/294.

¹⁵ Şenferî, ‘Amr b. Mâlik, *ed-Dîvân*, nşr. İmîl Bedî’ Ya’kûb. (b.y.: Dâru’l-Kutubi’l-‘Arabî, ts.ed-Dîvân), 72.

¹⁶ Nâbiğa ez-Zûbyânî, Ebû Umâme Ziyâd b. Mu’aviye, *ed-Dîvân*, nşr. Muḥammed Ebû’l-Faḍl İbrâhîm (Kahire: Dâru’l-Me’ârif), 43.

¹⁷ Ferezdaq, Ebû Firâs Hemmâm b. Ğâlib, *ed-Dîvân*, nşr. ‘Alî Fâ’ûr. (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1407/1987), 27.

¹⁸ İbnul-Eşîr, Ebû’l-Ḥasen ‘Alî b. Ebî’l-Kerem Muḥammed Cezerî, *el-Kâmil fi’t-Târîh*, nşr. ‘Umar ‘Abdusselâm Tedmurî 10 Cilt. (Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî 1417/1997), 1/568.

¹⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretu’n-Nebeviyye*, 1/55; ‘Abdulkâdir Bağdâdî, ‘Abdulkâdir b. ‘Omer Bağdâdî, *Ḥizânetu’l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni’l-Arab*, 13 Cilt, (Kahire: Mektebetu’l-Ḥâncî, 1418h), 10/189.

²⁰ Tespitimize göre bu adam Ebû Zû’eyb Ḥuveylid b. Ḥâlid b. Muḥarres’dir. Hız. Peygamber’in vefat ettiği gece Medine’ye geldiği için Müslüman olduktan sonra onu görememiştir (bk. Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 156).

²¹ Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 156-158.

²² Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 158.

²³ Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 158-159.

²⁴ Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 159-160.

²⁵ Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 161-177.

²⁶ Bu rivâyetlerin özgünlüğü bakımından dikkate değer bazı örnekleri ve bunların tetkikleri için bk. Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 162-177.

Fil Vakası'nın mahiyeti ve Fil Sûresinin anlamı hakkındaki muahhar çalışmalara gelince bunlardan biri Mikâil Bayram'ın *Fil Olayı'nın Mahiyeti ve Fil Sûresi* adlı eseridir.²⁷ Bu husustaki son araştırmalardan biri de Ömer Faruk Doğangül'ün *Câhiliyye Döneminde Fil Olayı ve Etkisi* adlı yüksek lisans tezidir.²⁸ Bu tezde Fil Vakası ile ilgili mevcut rivâyetlerin yanında son asra kadar yapılmış çalışmalarda ulaşılmış olan neticeler derli toplu olarak sunulmaya çalışılmıştır.

Konu hakkında doğrudan veya dolaylı tetkik ve değerlendirmelerin yer aldığı risâle ve makaleler de bulunmaktadır. Eyüp Sabri Paşa'nın (öl. 1308/1890) *Vak'a-i Ashâb-ı Fil* adlı risâlesi²⁹ bu hususta ilk telif edilen eserlerdendir. Mehmet Azimli³⁰, Mehmet Nadir Özdemir,³¹ Emrah Dindi³² ve Orhan Güvel'in³³ de konuyu doğrudan veya dolaylı olarak ele aldıkları kitap ve makaleleri bulunmaktadır.

Hamîduddîn el-Ferâhî'nin (öl. 1349/1930) Fil Sûresi tefsiri ise bu açıdan ayrıca ele alınmayı hak eden, dikkate değer tespitler içermektedir. el-Ferâhî'ye göre Fil Sûresi Hz. Peygamber'e değil, Fil Vakası'na şahit olmuş veya olayı birinci tanıklarından dinlemiş olan *Ğureyş* kabilesinin mensuplarına hitap etmektedir. Ebrehe'nin ordusuna taş atanlar kuşlar değil, dağlara çekilerek düşman ordusuna taş ve benzeri nesnelere mukâvemet gösteren *Ğureyş* kabilesinin başını çektiği Mekke ahâlisi ve hac için Mekke'ye gelen diğer kabilelere mensup Araplardır. Kuşlar, taş atmak için gelmemiştir. Mekke halkı, düşmana karşı direnmiş; buna mukabil gönderilen ilâhî bir yardım olarak taş, çakıl yağdıran bir fırtınayla Ebrehe'nin askerleri helak edilmiştir. Bu fırtınadan sonra hastalıklar da vuku bulmuştur. Kuşlar, işte bu cesetleri yemek için gönderilmiştir. Hac sırasında cemrelerde atılan taşlar da bu olayın bir hatırası olarak kalmıştır.

Görüldüğü üzere el-Ferâhî, olayın mahiyetini Allah'ın yardım olarak gönderdiği bir fırtınaya bağlamış olmakla beraber Fil Sûresindeki “طيرا أباييل” ve

²⁷ Mikâil Bayram, *Fil Olayı'nın Mahiyeti ve Fil Sûresi* (Konya: Damla Ofset, 1998).

²⁸ Ömer Faruk Doğangül, *Câhiliyye Döneminde Fil Olayı ve Etkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

²⁹ Eyüp Sabri Paşa, *Vak'a-i Ashâb-ı Fil* (İstanbul: Mekteb-i Sanâyi, 1301/1883).

³⁰ Mehmet Azimli, “Fil Hadisesi Hakkında Bazı Mülâhazalar”, *Hikmet Yurdu Dergisi* 1/2 (2008), 45-55.

³¹ Mehmet Nadir Özdemir, “Siyer-i Nebî Tarih'ten Farklı mı Okunmalı? -Fil Olayı Bağlamında Bir Değerlendirme”, *EKEV Akademi Dergisi* 18/59 (Bahar 2014), 247-264.

³² Emrah Dindi, “Kur'an'ı Teosentrik ve Tarihi Okuma Denemesi: Ashâbu'l-Fil Örneği”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2017), 49-81.

³³ Ferâhî'nin bu tespit ve değerlendirmelerinin bir bütün halinde tetkik ve tahlili için bk. Güvel, *Hamîduddîn el-Ferâhî ve Kur'an'ı Yorumlama Metodu*, 447-494.

“نرميهم بحجارة” ifadelerine, yaygın tasavvura nispetle oldukça farklı bir anlam yüklemiştir.³⁴

Yemen’de bulunan yazıtlardan hareketle Fil Vakası’nı Ebrehetu’l-Eşrem ile ilişkilendirmek mümkün görünmemektedir.³⁵ *Siyer Kronolojisi* adlı eserimizde bu hususu incelemiş ve olayın Ebrehetu’l-Eşrem’in torunu olan Ebrehe b. eš-Şabâh el-Ĥimyerî ile alâkalı olduğunu ve söz konusu yazıtlardan çok daha sonraki bir tarihte gerçekleştiğini tespit etmiştik.³⁶ Bu tespitler çerçevesinde seferi düzenleyenin Ebrehetu’l-Eşrem olmasından mütevellit Fil Vakası ile Hz. Peygamber’in doğumu arasında yakınlığa işaret eden rivâyetlerin çelişkili olduğu yönündeki iddiaların temelsiz olduğu anlaşılmaktadır.

Gerek erken dönem metinlerde gerekse muahhar çalışmalarda Fil Vakası’nın mahiyeti ve Fil Sûresi hakkındaki rivâyetler ve bu rivâyetlere dayanarak yapılan tespit ve değerlendirmelerin telifi mümkün olmayan çelişkilerle dolu olduğu görülmektedir. Bu çelişkilerin başında Ebrehe’nin kimliği ve yaşadığı dönemin Fil Vakası’nın ayrıntılarıyla uyuşmaması gelmektedir. Bunun yanında erken döneme ait şiir ve rivayetlerde anlatılan vakanın mahiyeti ile takip eden asırlarda anlatılanlar da birbirinden tamamen farklıdır; ilk anlatımlarda şiddetli taş ve kum fırtınasının sebep olduğu bir olay tarif edilirken ilerleyen zamanlarda ortaya çıkan anlatımlarda olayın taş ve kum fırtınası yerine kuşların attığı taşlarla Fil Ashâbı’nın yok edilmesi şeklinde cereyan ettiğine yönelik mucizevî tasvirler yapılmaktadır. Bu iki anlatım biçimi arasındaki farklılıklar Fil Vakası’nın mahiyetinin aydınlatılması ve Fil Sûresinin bu çerçevede yeniden tetkik edilmesi lüzumunu ihsas ettirmektedir.

Fil Vakası’nın tarihî arka planı üzerinde daha önce *Siyer Kronolojisi* adıyla yayınlanan kitabımızda ayrıntılı bir tetkik yapmış, Tefsir ve Tarih kaynaklarından derlediğimiz erken döneme ait şiir ve metinlerden hareketle bazı tespitlerde bulunmuştuk. Bu makalede asıl odaklanacağımız kısım vakanın mahiyeti ve Fil Sûresinin anlamı olduğu için, bu hususa geçmeden önce bu tespitlerimizi mezkûr kitabımızdan özetleyelim:

Yemen’de 23 yıl kadar hüküm süren Ebrehe’nin yaşlanması veya ölmesinden sonra hakimiyeti altındaki topraklar oğulları Mesrûk, Yeksûm ile kızı Reyhâne’nin oğlu Ebrehe b. eš-Şabâh el-Ĥimyerî arasında paylaştırılarak üç bölgeye ayrılmıştı. Ebrehe b. eš-Şabâh’ın zamanla güç kazandığı ve özellikle eš-Şan‘â’ şehrine hâkim olduğu anlaşılmaktadır.

Aradan bir süre geçtikten sonra Ebrehe b. eš-Şabâh, Habeşistan kralının istekleri doğrultusunda Mekke’nin de içinde yer aldığı *Ĥicâz* bölgesine

³⁴ Ferâhî, *Tefsîru Nizâmi’l-Kur’ân*, 417-480.

³⁵ Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 178-179.

³⁶ Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 177-182.

Muhammed b. Huzâ'ı'yi vali tayin etti ve ona taç giydirip bölgeye gönderdi. Ancak *Hužeyl* kabilesinden bir adam tarafından görev yerine ulaşmadan okla vurulup öldürüldü. Bu durum Ebrehe b. es-Şabâh'ı öfkelenirdi. Buna ilâveten, *Qureyş* kabilesine mensup bazı kimselerin Ebrehe b. es-Şabâh'ın kontrolündeki bölgelerden birinde bir yangına sebep olmaları ve oğlu Eksûm b. Ebrehe b. es-Şabâh'ın hacdan dönerken (muhtemelen Kudüs'ten) Mekke'de soyulması da Ebrehe'nin sabrını taşırdı. Bir rivâyete göre ise Ebrehe bir kilise yaptırmıştı. *Qureyş*'in bir kolu olan *Benû Fukâym* kabilesine mensup bir kişinin gece içeri girerek bu kiliseyi kirletmesi Ebrehe'yi çok öfkelenirmiş ve bunun üzerine Mekke ve Kâbe üzerine bir sefer düzenlemiştir.

Fil Vakası, bu sebeplerden sadece birinden kaynaklanmış olabileceği gibi hepsinin bir araya gelmesiyle de gerçekleşmiş olabilir.³⁷ Sebep her ne olursa olsun içinde bir veya birkaç filin yer aldığı bir orduyla Yemen'den *Hicâz* bölgesine ve Mekke'ye doğru yola çıkan Ebrehe b. es-Şabâh, 6 Nisan 570 Pazar'a denk gelen bir Paskalya gününde *Necrân'a* varıp orada konakladı. Bu arada *es-San'â*'dan yola çıktıktan sonra yolda onun *Hicâz* bölgesine doğru yol aldığını öğrenen bazı kabileler yolunu kesti. Nufeyl b. Hâbîb komutasındaki *Has'am* kabilesi bunlardan biridir. Ebrehe b. es-Şabâh ordusuyla onları bozguna uğrattı ve Nufeyl b. Hâbîb'i sağ olarak ele geçirdi. Etrafından gelen tavsiyeler üzerine de onu öldürmeyip kendisine kılavuz yaptı. Nufeyl b. Hâbîb Fil Ashâb'ını Mekke'ye kadar getirdi. Bu sebeple onun Arap kabileleri nezdinde itibarı sarsıldı ve hainlikle suçlandı.

Nufeyl b. Hâbîb'in kılavuzluğunda Mekke yakınlarına kadar gelen Fil Ordusu *'Arafât* civarındaki *el-Muğammes*'te konakladı. Kısa bir süre sonra da ordunun önüne fili veya filleri geçirdikten sonra Mekke ve Kâbe'ye doğru ilerlemeye başladı. *Hirâ'* dağını geçip *el-Muhasşab* adı verilen yere geldiklerinde fillerden biri yere çöktü. Onlar fili yerinden kaldırmak için uğraşırken deniz tarafından çıkan bir kum-taş-toprak fırtınasına maruz kalarak bozguna uğradılar. Şiddetli rüzgârın sağa sola saçtığı toprak ve çakıllardan dolayı meydana gelen izdihamda yaralananlar ve ölenler oldu. Ordunun yönetim mekanizması çöktüğünden dolayı Yemen'e dönünceye kadar yollarda açlık, susuzluk ve hastalıktan askerler arasında ciddi zayıatlar meydana geldi. Böylece Mekke ve Kâbe ehli bu saldırıdan kurtulmuş oldu.³⁸

Siyer Kronolojisi adlı çalışmamıza dayanarak özetlediğimiz bu kısımda ifade edildiği üzere olay, şiddetli bir kum-taş-toprak fırtınasına maruz kalan ve daha önce Kâbe'ye bir zarar vermeleri durumunda Allah'ın gazabına uğrayacakları kendilerine defalarca söylenen Fil Ordusu'nun herhangi insanî bir mukavemetle karşılaşmadan bozguna uğraması şeklinde gerçekleşmiştir. Bu

³⁷ Ayrıntılı tetkik için bk. Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 184-186.

³⁸ Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 177-208.

makalenin amacı Fil Ordusu'nun bozguna uğratılmasının nasıl gerçekleştiğini ortaya koymak ve Fil Süresinde olayı tasvir etmek için kullanılan "وَأَرْسَلْ" âyetinin, hâdiseye uygun düşen anlamını tespit etmektir. Fil Vakası ile ilgili kaynaklarda yer alan şiir ve metinler için mezkûr eserimize başvurulabilir. Burada söz konusu şiir ve metinlerin sadece makalenin konusu ve kapsamı açısından önemli görülen kısımları tetkik edilmeye çalışılacaktır. Ancak olayın sebepleri ve serencamı üzerinde durulmayacaktır.

Tetkik sırasında sadece Câhiliyye şiirleri, Kur'an ve sahâbî anlatımlarından istifade edilecek, hicrî II. asra tarihlendirilmiş olsa da Tefsir ve Tarih eserlerinde yer alan metinler doğrudan kaynak olarak kullanılmayacaktır. Çünkü kronolojik sırayla incelendiğinde erken dönemden beri telif edilmiş olan tefsir ve tarih kaynaklarının tasvirleri birbirinden oldukça farklıdır.

Tetkike başlamadan önce gerekli bazı kelime ve kavramlar hakkında kısa bilgiler verilecek, ardından sırasıyla şiirler, anlatımlar, âyetler ve hadisler incelenecektir. Daha sonra da yapılan tetkikin neticeleri hakkında genel bir değerlendirme yapılacaktır.

1. Kelimeler/Kavramlar

Fil Vakası'ndan bahseden Fil Sûresi, şiirler ve metinlerde yer alan bazı kelimeler ve bunların konumuzla bağlantılı anlamları üzerinde kullanım sıklığı sırasına göre durmak yerinde olacaktır:

حَاصِبٌ

Fil Vakası'ndan bahseden şiirlerde sık sık kullanılan حَاصِبٌ sözcüğü Kur'an'da 4 farklı yerde geçmektedir.³⁹ Bunların hepsinde de "أَرْسَلْ" fiiliyle birlikte gelmektedir. Sözlüklerde bu kelimeye "Toprak taşıyan ya da dolu ve kar taneleri serpiştiren rüzgâr"⁴⁰, "şiddetli bir şekilde dolu ve kar serpiştiren bulut"⁴¹ ve "fırlatılan taşlar"⁴² veya "taş-toprak serpiştiren şiddetli rüzgâr"⁴³ gibi anlamlar verilmiştir.

رِيح قَاصِفٍ

Bazı şiirlerde Fil Vakası sırasında ortaya çıktığı söylenen "ريح قاصف" atmosferik bir etkiyi ifade etmektedir. Fırtına veya kasırga olarak adlandırılacak bir olayı işaret eden bu terkinin, "Ağaçları ve binaları yerinden söken bir

³⁹ el-İsrâ 17/68; el-'Ankebût 29/40; el-Ğamer 54/34; el-Mulk 67/17.

⁴⁰ "الريح تحملُ الترابَ وكذلك ما تنأثر من دفاق البرد والتلج" Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 3/124.

⁴¹ "وللسحاب يرمي بالبرد والتلج حاصبٌ لأنه يرمي بمهما زنيا" Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, 4/153.

⁴² "جحارةٌ فُذِّقُوا بها" Şâhib, *el-Muḥîṭ fi'l-Luğa*, 2/466.

⁴³ "الريح الشديدة التي تثير الحصاب" Ebû Naşr el-Cevherî, *eş-Şiḥâh*, 1/112.

rüzgâr"⁴⁴ veya "Ağaçları söken şiddetli rüzgâr"⁴⁵ ya da "Önüne çıkan ağaçları ve benzeri şeyleri yerle bir eden şiddetli rüzgâr"⁴⁶ için kullanıldığı ifade edilmiştir. Bu tarifler Fil Vakası sırasında çıktığı bildirilen rüzgârın şiddeti konusunda bize ipucu vermektedir.

ريح صرصر

Şiirlerde Fil Vakası hakkında rüzgârın tanımı için "ريح صرصر" tabiri geçmemektedir. Ancak bu tabir Kur'an'da da "ارسل" fiiliyle birlikte çok şiddetli rüzgâr için kullanılmıştır. Bu terkipteki "صرصر" kelimesi "her şeye çarpan ve etkileyen soğuk"⁴⁷ veya "şiddetli ses çıkaran"⁴⁸ gibi anlamlara gelmektedir.

شآبيب

'Amr b. 'Abdulvâhid'in şiirinde geçen "شآبيب" kelimesi "Aniden bastıran şiddetli yağmur" anlamına gelen "شؤب" kelimesinin çoğuludur.⁴⁹ "Peş peşel arka arkaya/sicim gibi" anlamına geldiği⁵⁰ söylenmiş olup "Bir yere yağan, başka yere düşmeyen yağmurlar"⁵¹ anlamında da kullanılmıştır. Yeri geldiğinde de görüleceği üzere bir şiirde bu kelimenin Fil Sûresindeki "ابابيل" kelimesinin yerine Fil Vakası'ndaki aynı olguyu/olayı tarif etmek için kullanıldığı anlaşılmaktadır.

طير

Fil Vakası ile ilgili olarak gerek Câhiliyye şiirlerinde gerek diğer anlatımlarda gerekse Fil Sûresinde yer alan "طير" kelimesi cemi müennes bir isim (اسم) olarak kabul edilir. Tekili "طائر" dir. "طير" kelimesi "اطيار" şeklinde çoğulun çoğulu (جمع الجمع) yapılıdır.⁵² Kelimenin "طار" fiilinden türetilen bir isim olarak "uçan/uçuşan şeyler" anlamında kullanıldığını gösteren deliller ileride serdedilecektir.

أبابل

'Abdulmuṭṭalib'e nispet edilen bir şiir dışında günümüze ulaşan kaynaklarda nübüvvet öncesine ait "أبابل" ifadesinin kullanıldığı Fil Vakası hakkında başka bir şiir tespit edemedik. Fakat Fil Vakası ile alâkalı olmayan bazı

44 "يقصف الشجر والبنان" İbn Kuteybe, Ğaribu'l-Ĥadiş, 2/478.

45 "الريح الشديدة التي تقصف الشجرة" Ezherî, Tehzîbu'l-Luġa, 8/290.

46 "شديدة تكثر ما مرت به من الشجر وغوره" İbn Manzûr, Lisân'l-'Arab, 9/283.

47 "البرد الذي يضرب كل شيء ويحمله" Ĥalîl b. Aĥmed, Kitâbu'l-'Ayn, 7/82.

48 "الشديدة الصوت" Muberrred, el-Kâmil fi'l-Luġa, 4/36.

49 Muberrred, el-Kâmil fi'l-Luġa, 2/34.

50 "الدقعات" Kurâ'u'n-Neml, el-Munteĥab, 1/443.

51 "المنظر يصيب المنكان ويخطئ الآخر، وجمعه الشآبيب" Ezherî, Tehzîbu'l-Luġa, 11/296.

52 Ĥalîl b. Aĥmed, Kitâbu'l-'Ayn, 7/447.

Câhiliyye şiirlerinde ve Fil Süresinin nüzü'lünden sonrasına ait şiirlerde kullanılmıştır.

Kaṭâde'den (öl. 117/735) "أبا بيل" kelimesinin "peş peşe gelen çok şey" anlamına geldiği nakledilir.⁵³ el-Halîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî'ye (öl. 170/787) göre "أبا بيل" kelimesi "birbirini takip eden, bölük bölük" anlamına gelir.⁵⁴ el-Ferrâ' (öl. 207/823) ise bunun, "yük üstüne yük" anlamına gelen "الإيالة" kelimesinin çoğulu olduğunu bildirir.⁵⁵ İbn Mes'ûd, İbn Zeyd ve el-Aḥfeş'e göre de "أبا بيل", "farklı taraflardan dağınık olarak gelen" anlamına gelmektedir.⁵⁶

2. Şiirler

Bu kısımda Fil Vakası ile alakalı olup Fil Süresinin anlaşılmasına katkı sağlayabilecek şiirler tespit edilebildiği kadarıyla kronolojik sıraya göre ele alınacaktır.

2.1. 'Abdulmuṭṭalib'e Nispet Edilen Şiirler

'Abdulmuṭṭalib'in Fil Vakası hakkında söylediği bildirilen birkaç şiir bulunmaktadır. Bu şiirlerin 'Abdulmuṭṭalib'e nispeti tartışılabilir. İncelediğimiz kadarıyla bu şiirlerde bazı anakronik ifadeler bulunmakla beraber bu şiirlerin oldukça erken bir döneme ait oldukları kullanılan ifadelerden anlaşılabilir. Dolayısıyla anılan şiirler Fil Vakası'nın mahiyetine dair birer bilgi kaynağı olarak kullanılabilir. Bunlardan bazılarının konumuzla alakalı olan beyitlerinde "طير" ile ilgili ifadeler geçmektedir. Bu beyitlerden bazıları uzunca bir şiirin şu kısmıdır:⁵⁷

فردهم الله عن هدمه ... وأعياهم الغيل لا يقدم
بطير أبا بيل ترميهم ... كان مناقيرها العندم
تبس الحجارة في هامهم ... كرمي ذوي الكتب من ترجم

"Allah onların (Kâbe'yi) yıkmalarını engelledi... Fil adım atmayarak onları uyardı"

"Kırmızı gagaları olan Tayr-ı Ebâbîl'in attığı taşlar onların boyunlarında dağılıyordu. Tıpkı Ehl-i Kitap'tan recmedilen kimseler gibi..."

Şiirde Allah'ın, Ebrehe ve ordusunun Kâbe'yi yıkmalarına engel olduğu, onların filin ilerlemekten geri durmasıyla uyarıldıkları, daha sonra "طير أبا بيل" tarafından atılan taşların onların boyunlarında ufalandığı ve Ehl-i Kitab'ın recm yaptığı gibi recmedildikleri anlatılmaktadır.

53 "طيرًا كثيرًا مُتتابعًا" 'Abdurrezzâk, *et-Tefsîr*, 3/460.

54 "يبيع بعضها بعضاً إتيلاً إتيلاً، أي: قطعاً حلف قطع" Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 8/343.

55 "وأما الإيالة: فهي الفضلة تكون على حمل الحمار أو البعير من العلف، وهو مثل الخصب على الخصب، وحمل فوق حمل، فلو قال قائل: واحد الأبا بيل إيالة كان" Ferrâ', *Me'ânî'l-Kur'ân*, 292.

56 "منفرقة نجيء من كل ناحية؛ من هنا ومن هنا" Semîn el-Ḥalebî, *'Umdetu'l-Huffâz*, 1/49.

57 Nu'mân b. Muḥammed, *el-Menâkıb ve'l-Meşâlib*, 46.

Şiirdeki “بطير أبا بيل ترميهيم” ifadesi şiirin geç dönemde ‘Abdulmuṭṭalib’e nispet edilmiş olabileceğini akla getirmektedir. Öte yandan şiirdeki “كرمي ذوي الكتب” ifadesiyle olayın özellikle Ehl-i Kitâb’ın recmetmesine benzetilmesi şiirin Câhiliyye dönemine uzanan bir aslının varlığına da işaret etmektedir. Çünkü recm cezası Hz. Peygamber dönemi ve sonrasında sadece Ehl-i Kitâb’a has olmaktan çıkmıştır. Eğer bu beyitler ‘Abdulmuṭṭalib’e İslâm’dan sonra nispet edilmiş olsalardı böyle bir benzetme edebî açıdan noksan olabilirdi.

Şiirde geçen “كان متافيرها العتدم” ifadesinin yorumu açısından iki durum ortaya çıkmaktadır. İlkine göre bu ifade “طير” bir kasırğa olarak değerlendirildiğinde meydana gelen hortum veya hortumlar teşbihen kuşların gagasına benzetilmiş olabilir. Nitekim ileride gelecek bir rivâyette de fırtına esnasında oluşan hortumlar kuşların hortumlarına (كَأَنَّهَا) (الْبَلْسُ شَبِيهَةٌ بِالْوُطُوَاطِ حُمْرٌ وَسُودٌ) benzetilmektedir. Bir diğer ihtimal de bu ifadelerin ‘Abdulmuṭṭalib’in şiirinin orijinalinde yer almayıp, rivâyet sırasında ifadelerin değiştirilmesi veya düzenlenmesiyle ortaya çıkmış olmasıdır.

‘Abdulmuṭṭalib’e nispet edilen bir diğer şiir ise şudur:⁵⁸

وكان ذو العرش بنا رحيمًا أيدنا وأهلك الظلوما
بالطير ترميهيم جثوماً بمرسلات سومت تسويمًا
قذف اليهود العاهر المرجوما فأصبحوا وفيلهم رميما

“Arşın sahibi bize acıdı... Bizi destekledi ve zalimi helak etti”

“Onlara avuç dolusu taş atan bulutla... Atılanlar hedeflerine isabet ediyordu”

“Yahudilerin zina edeni taşladıkları gibi... filleri tefessüh etmiş olarak sabahladılar”

Şiirdeki “بالطير ترميهيم جثوماً بمرسلات سومت تسويمًا” ifadeleri “طير” ile rüzgârın birlikte taş-toprak saçtığı açıkça ifade edilmektedir. Keza “قذف اليهود العاهر” ifadeleriyle recmin Ehl-i Kitâb’a nispet edilmiş olması da yukarıdaki şiirde de bahsedildiği üzere şiirin Câhiliyye döneminde inşâ edilmiş olduğuna dair kuvvetli bir delil niteliği taşımaktadır. Çünkü, mahiyeti tartışılmakla birlikte recm, nübüvvetten sonra Müslümanların da tatbik ettikleri bir had cezası olmuştur.

İbn Mes‘ûd’dan nakledilen bir haberden hareketle⁵⁹ yukarıdaki şiirde yer alan “مرسلات” kelimesiyle rüzgârın kastedildiği söylenebilir. Devamındaki “سومت تسويمًا” ifadesi ise “مُسُومَةٌ عِنْدَ رَبِّكَ وَمَا هِيَ مِنْ”... وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنْضُودٍ. مُسُومَةٌ عِنْدَ رَبِّكَ وَمَا هِيَ مِنْ”⁶⁰ âyetlerindeki anlamından hareketle “onları bire bir hedef almak” şeklinde yorumlanabilir.

⁵⁸ Nu‘mân b. Muhammed, *el-Menâkıb ve'l-Meşâlib*, 47.

⁵⁹ İbn Vehb, “قال: وأخبرني عبد الله بن يزيد عن المسعودي عن سلمة بن كهيل عن رجل سأل ابن مسعود: ... قال: فما المرسلات عرفاً؟ قال: الريح” *Tefsîru'l-Kur‘ân*, 1/32.

⁶⁰ Hûd 11/82-83.

‘Abdulmuṭṭalib’e nispet edilen bir başka şiirde de şu ifadeler yer almaktadır:⁶¹

هو الذي إذ ركبوا الجليلا صب على إبرة السجلا والطير من فوقهم مثولا فامطرتهم مطرا وبيلا
فوقعوا صعر الرؤوس ميلا كالزرع يلفي رأسه مأكولا.

Tespitimize göre, bu şiir iki matbu kaynakta yer almakta⁶² ve aralarında bazı ifade farklılıkları ile beyitlerde ziyadeler ve noksanlıklar bulunmaktadır. Bu ifade farklılıklarından konumuzla ilgili olan ve kaynağın birinde “والطير من” olarak “والطير صفا فوقهم جملولا” şeklinde aktarılan ibare diğer kaynakta “فوقهم مثولا” şeklinde verilmiştir. Bu durum bize şiirin bir aslının bulunduğunu, ancak rivâyet sırasında bazı ifadelerinin değiştirilmiş olabileceğini göstermesi bakımından önemlidir. Dolayısıyla şiirlerde yer alan ibarelerin bazılarında anakronizme düşülmüş olması mümkündür.

Şiirde Allah’ın Ebrehe’ye ve atlarına binen adamlarının üzerine “السجيل” gönderdiği, bunu “طير”ın şiddetli bir yağmur gibi onların üzerine boşalttığı, kafalarından ve boyunlarından isabet aldıkları ve sonunda başı yenmiş ekin gibi kaldıkları anlatılmaktadır.

Burada “مطرا وبيلا”, “şiddetli ve büyük taneli yağmur” benzetmesiyle “السجيل”in etkisine vurgu yapılmıştır. Nitekim Kur’an’da “وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّنْ السَّجِيلِ” ifadeleriyle⁶³ siccîlden taşlar yağmurun yağışına benzetilmiştir.

Şiirde “طير”ın ifade edildiği “والطير من فوقهم مثولا” kısmı diğer kaynakta “والطير من” şeklinde verilmiştir. Buradaki “جملولا” ifadesinin anlamına (جَمَلٌ) göre “السجيل” onların üzerine dolu dolu siccîl “السجيل” serpmiştir.

Son olarak ‘Abdulmuṭṭalib’e nispet edilen kısa bir şiirde de şu ifadeler bulunmaktadır:⁶⁴

الحمد لله الأجل الأعظم أيدنا اليوم زحوف الأشرم بالنصر والريح وطير حوم ترميهم بالجنبدل المسموم.

Şiirde ‘Abdulmuṭṭalib, Fil Ordusu’na karşı kendilerine yardım eden Allah’a hamd etmekte ve bu yardımın “adrese teslim” şeklinde niteleyebileceğimiz “الجنبدل” (taş) atan rüzgâr ve “طير” ile gerçekleştiğini ifade etmektedir.

Bu şiirde de “طير”, rüzgârla beraber fonksiyon icra eden bir olgu olarak tarif edilmekte ve bu ikilinin olayın müsebbibi olduğu bildirilmektedir.

⁶¹ Nu‘mân b. Muḥammed, *el-Menâkıb ve'l-Meşâlib*, 47.

⁶² Meçhul Müellif, *Nihâyetu'l-Ereb*, 313; Nu‘mân b. Muḥammed, *el-Menâkıb ve'l-Meşâlib*, 47.

⁶³ Hûd 11/82.

⁶⁴ Nu‘mân b. Muḥammed, *el-Menâkıb ve'l-Meşâlib*, 47.

2.2. 'Amr b. el-Vaḥîd b. Kilâb'a Nispet Edilen Şiir

Fil Vakası hakkında tespit edebildiğimiz en eski şiirlerden bir başkası da 'Amr b. el-Valîd b. Kilâb tarafından Fil Ordusu'na kılavuzluk ederek ihanet ettiğini düşündüğü Nufeyl b. Ḥabîb'i yermek için söylediği rivâyet edilen şu şiirdir:⁶⁵

سطا الله بالحبشان والفيل سطوة ... أرى كل قلب واهيا فهو حائف
ويوم ذباب السيف كان نذيره ... ويوم على جنب
المغمس كاسف

أميرهم رجل من الطير لم يكن ... نفاقا لها بين الحجارة واكف
أشعلت بالجلبين النفايف

ندقهم من خلفهم وأمامهم ... وعارضهم فوج من الريح قاصف
يبح إلا التابعون الروادف

يخالسنتهم أنفاسهم ونفوسهم ... ولم

Yukarıdaki şiirde yer alan "أميرهم رجل من الطير" ifadesi, yer aldığı eserin yazmasına erişen 'Abdurrahmân b. Yahyâ tarafından muhakkikten farklı olarak "من الحجارة واكف" şeklinde, "بين الحجارة واكف" şeklinde, "ندقهم من خلفهم وأمامهم" ibâresi de "ندقهم من خلفهم وأمامهم" şeklinde okunmuştur.⁶⁶ Metindeki koyu kısımlar makalenin konusuyla alakalı ve ileride ele alıp tetkik edeceğimiz kısımları göstermektedir.

Şiir metninin bazı noktalama işaretlerinin nakil ve/veya tahkik sırasında doğru zapt edilmemiş olabileceğini gösteren kanıtlar vardır. Ayrıca bazı kelimelerinin yanlış okunmuş/aktarılmış olması da kuvvetle muhtemeldir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, şiir tek bir kaynaktan yer almakta ve bu nedenle ifadelerin başka kaynaklardan tetkik ve tespiti imkânı bulunmamaktadır. Keza metindeki "يوم ذباب السيف" gibi bazı tarihî olaylarla ilişkili olduğu anlaşılan ancak hakkında bir bilgi bulamadığımız ifadelerin manasını tam olarak vermek de oldukça zordur. Dolayısıyla biz burada şiiri tercüme etmek yerine genel itibarıyla muhtevasına değindikten sonra iddiamıza mesned teşkil eden ifadeler üzerinde duracağız.

Şiirde Allah'ın Habeşlileri ve Fil'i muâheze edip onları kahrettiği, *Yevmu Žûbâbi's-Seyf* ve *Yevmu Cenbi'l-Muğammes* gibi zor günlerde olduğu gibi onların karşısına taşlardan teşekkül etmiş bir Tayr Grubu çıktığı (رجل من الطير) (رجل من الطير) ve kılıç müdahalesi bile olmadan onların önlerinin kesildiği anlatılmaktadır. Ebrehe'nin topladığı ve vadileri dolduran ordunun (celeb) üzerine taş yağmurunun sanki gökten yağmur boşalıncasına önlerinden arkalarından onların üzerine boşaldığı (ندقهم من خلفهم وأمامهم), sonra karşılıklarına ağaçları söken bir rüzgâr çıktığı, bunun üzerine canlarının derdine düşükleri, onlardan sadece yol-iz bilenleri takip edenlerin kurtulabildiği bildirilmektedir.

⁶⁵ İbn Ḥabîb, *el-Munemmak*, 77-78.

⁶⁶ 'Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî, *el-Âsâr*, 8/39.

Bu şiirde konumuz açısından dikkat çekici olan beyitler şunlardır:

أميرهم رجل من الطير لم يكن ... نقافا لها بين الحجارة واكف
 أشعلت بالمجلبين النفاف
 كأن شأبيب السماء هوية ... وقد

Burada ‘Amr “شأبيب السماء هوية” ifadesiyle aniden bastırarak şiddetli bir yağmur gibi tarif etmektedir.⁶⁷ Ayrıca aynı şiirde “نقافا ... لم يكن” ifadesiyle de herhangi bir çatışma olmadığı beyan edilmektedir. Buradaki “أميرهم رجل من الطير” ifadesinde bir tashif hatası olabileceği hususu dikkate alınmalıdır. Nitekim yukarıda da işaret edildiği üzere şiirin bu kısmını aynı eserin yazmasından nakleden Abdurrahmân b. Yahyâ bu beyti “أمير لهم رجل من الطير لم يكن ... نقافاً لها من الحجارة واكف” şeklinde zapt etmiştir.⁶⁸ Kelimenin kökünün “مارت السحابة: تحركت، سارت” “مار يمور” olduğu kabul edildiğinde buradaki ifade if‘al babında meçhul okunur ve “أمير لهم رجل من الطير” ifadesi “onların üzerine bir Ṭayr Kümesi gönderildi” anlamına gelir. Her iki durumda da ifadenin bu anlama geldiği ve bunun da onların üzerine küme küme “طير” gönderildiği şeklinde anlaşılması gerekir.

Şiirdeki “طير” ibaresi mezkûr “كأن شأبيب السماء هوية ... وقد أشعلت بالمجلبين النفاف” kümesinin bir anda gökten Ebrehe’nin vadileri dolduran ordusunun üzerine boşaldığını ifade etmektedir.

2.3. Nufeyl b. Ḥabîb’e Nispet Edilen Şiirler

Nufeyl b. Ḥabîb de Fil Ordusu’na kılavuzluk ettiği için kendisini kınayan ‘Amr b. el-Vahîd b. Kilâb’a şu beyitlerle cevap vermiştir:⁶⁹

ماذا يريك عقابي لو ظفرت به ... يا ابن الوحيد من الآيات والعبر
 قلنا المغمس يوما ثم ليلته ... في عالج كثؤاج النيب والبقر
 حتى رأينا شعاع الشمس تستره ... طير طار منتشر
 يرمينا مقبلات ثم مدبرة ... بحاصب من كرجل جراد سواد الأفق كالمطر
 وأشعل الحبش لا تلوي على أحد ... وعارضتنا زحوف الريح عن يسر
 كبا لأذقاننا والريح تدبرنا ... لا تنقي الشر من ربح ولا حجر
 فزل منا شديد لا طباح به ... ومات أكثر ذاك الجيش بالعسر
 كأنهم نجالات الضأن نائمة ... وبالمتون من الحيشان كالدبر

Tek kaynakta yer almış olmasından dolayı bu şiirde de tashif, tahkik ve noktalama işaretlerinden kaynaklanan hataların bulunması mümkündür.

Nufeyl b. Ḥabîb tarafından inşâ edilen ve yukarıda şiirine yer verilen ‘Amr b. el-Vahîd’e de cevap niteliği taşıyan bu şiirde Nufeyl ana hatlarıyla şunları söylemektedir: Yaşananlardan ibret almak bakımından benim cezalandırılmam sana ne kazandıracak? *el-Muğammes*’te bir gün bir gece koyun ve sığır melemesine benzer bir ses içinde kaldık. Sabah olunca güneşin ışıklarını örten çekirge sürüsü gibi yayılmış bir “طير” gördük. Ufkun karanlığından

⁶⁷ “صبحناهم جرذاً كأد غبارها ... شأبيب صيف يزهوُّ حاصب” Cerîr, *ed-Divân*, 2/810.

⁶⁸ ‘Abdurrahmân b. Yahyâ Mu‘allimî, *el-Âşâr*, 8/39.

⁶⁹ İbn Ḥabîb, *el-Munemmak*, 78.

döne dolaşa (önümüzden ardımızdan) üzerimize yağmur gibi toz-taş-toprak (حاصب) atıyordu. Habeşliler tutuştu onları kimse bir araya getiremiyordu (Her biri bir yana dağıldı). Sol taraftan gelen rüzgâr sürüleri/grupları (زحوف الريح) önümüzü kesti. Çenelerimizin üzerine yere kapaklandık. Rüzgâr bizi yuvarlıyordu. Ne rüzgârın ne de taşın şerrinden korunabiliyorduk. En kuvvetlimiz bile kayıp düşüyordu (ز). Olayın şiddetinden dolayı ordu[daki askerlerin] çoğu öldü. Habeşliler uyuyan koyun sürüleri gibi sırt sırta yatıyorlardı.

Şiirin “فلنا المغمس يوما ثم ليلته ... في عالج كتؤاج النيب والبقمر” beyitleriyle bir önceki gün ve gecede fırtınanın gelişi anlatılmaktadır. Ardından “حتى رأينا شعاع الشمس تسترد” ifadeleriyle de güneşin ışıklarını kapatan ve her tarafa yayılıp uçan bir çekirge sürüsüne benzeyen bir “طير” görüldüğü, ardından da “يرميننا مقبلات ثم مدبرة ... بحاصب من سواد الأفق كالمطر” beyitleriyle ufkun karanlığından gelip giderek (döne döne) yağmur gibi taş-toprak serpiştiği ifade edilmektedir. Bunlara ilaveten “لا نتقي الشر من ريح ولا حجر” ifadeleriyle de rüzgârın insanları önüne katarak yerlerde nasıl yuvarladığı bildirilmekte ve bütün bu olanlara rüzgâr ve toz-taş-toprak fırtınası sebep gösterilmektedir. Keza rüzgârın şiddetini olay üzerindeki etkisini “فزل منا شديد لا طياح به” *“Kuvvetli kimselerin bile yere düştüğü”* şeklindeki tariflerden çıkarmak mümkündür. Son beyitlerdeki “كأنهم نجلات الضأن نائمة ... وبالمتون من الحيشان كالدير” ifadeleri de askerlerin yerlerde uyuyor gibi sırtüstü yattıklarını göstermektedir. Bu ifadeler Fil Sûresindeki “فجعلهم كعصف مأكول” âyetindeki tarifile uyuşmaktadır.

Bir başka şiirde Nufeyl kendisini eleştirenlere şöyle cevap vermiştir:⁷⁰

حمدت الله إذ أبصرت طيرا ... وسفي حجارة تسفي علينا
فكل الناس يسأل عن نغيل ... كأن عليّ للحيشان دينا
وأمطرنا بلا ماء ولكن ... عذاب نقيمة اردفن حيناً

Nufeyl'e nispet edilen bu beyitler çok sayıda kaynakta yer aldığı için ifadelerin tetkiki ve tespiti yukarıdaki iki şiire nispeten daha kolay yapılabilir. Aşağıda görüleceği gibi şiirin muhtelif kaynaklardaki lafız farkları, yukarıdaki iki şiirin zaptı konusundaki şüphelerimizi haklı çıkarır niteliktedir. Bu lafız farklarından hareketle bazen tercih yapmak zorlaşmaktadır. Ancak bu makalenin amacı şiirin tamamını ve doğru lafızları tespit değil, konuyla alakalı ibârelerin delâletinin tespitidir. Meselenin açıklığa kavuşması bakımından bunlardan birkaçını burada örnek olarak vermek gerekir.

İbn İshâk (öl. 151/768) tarafından da nakledilen⁷¹ bu şiirin konumuzla alakalı ifade farklılıklarından bazıları şöyledir:

فإنك لو رأيت، ولن تريه ... إلى جنب المحصب ما رأينا... خشيت الله لما رأيت طيرا ... وقذف حجارة ترمي علينا

⁷⁰ İbn Hâbib, *el-Munemmak*, 79.

⁷¹ İbn İshâk, *es-Sîre*, nşr. Süheyl Zekkâr, 64.

Aynı şiir eṭ-Ṭaberî (öl. 310/923) tarafından da “حمدت الله إذ عاينت طيرا ... وخفت” şeklinde nakledilmiştir.⁷² Keza Ebû Bekir ed-Dîneverî (öl. 333/945) tarafından da “حَمِدْتُ اللَّهَ إِذْ أَبْصَرْتُ طَيْرًا ... وَحَصَبَ حِجَارَةً تُلْقَى عَلَيْنَا” olarak aktarılmıştır.⁷³

Nufeyl b. Ḥabîb bu şiirde hâdiseyi şöyle anlatmaktadır: “طَيْرٌ”ı görünce Allah’a hamd ettim. Peşinden üzerimize taş yağmaya başladı. Susuz yağmura tutulduk. Bu, intikam alıcı bir azaptan başka bir şey değildi. Herkes Nufeyl’i soruyordu. Sanki benim Habeşlilere borcum varmış gibi...

Nufeyl’in şiirinde konumuz açısından ilk dikkat çeken beyit şudur: “دعوت خشيمت الله لما رأيت طيرا ...” “دعوت الله إذ أبصرت طيرا”, “طَيْرٌ”ı ve üzerimize yağan taş serpintisini gördüğümde Allah’a hamd ettim”. Nufeyl, “دعوت الله إذ أبصرت طيرا”, “75” şeklinde farklı varyantlarla nakledilen ifadesinde “طَيْرٌ”ı gördüğünde Allah’a hamd etmiştir. Keza, “Üzerimize taş atılacağından/yağacağından korktum” diye çevirebileceğimiz “وَحَفْتُ حِجَارَةً تُلْقَى عَلَيْنَا” ifadesinden de anlaşılacağı üzere Nufeyl, gördüğü şeyin nasıl bir etkiye sebep olacağını anlamıştır. Eğer “طَيْرٌ”ın Nufeyl’in zihninde “kuşlar” anlamına geldiği kabul edilirse bu durumda onun kuşları görmesiyle Allah’a hamd etmesi arasında nasıl bir bağ kurduğunu açıklamaları icap ederdi.

Nufeyl’in beyitlerinde dikkat çeken bir diğer nokta ise “طَيْرًا” kelimesinin ma’rife değil, Fil Sûresinde olduğu gibi nekra gelmesidir.

2.4. Ebû’s-Sâlt’a veya Oğlu Umeyye’ye Nispet Edilen Şiir

Ebû’s-Sâlt’ın (أَبُو الصَّلْتِ بْنِ أَبِي رَبِيعَةَ الشَّافِي) veya oğlu Umeyye’nin Fil Vakası hakkındaki şiirinin konumuzla alakalı kısmı ise şöyledir:⁷⁶

حَسِبَ الْفَيْلَ بِالْمُعَمَّسِ حَتَّى ... ظَلَّ يَجُوبُ كَأَنَّهُ مَعْفُورٌ
لَا زِمًا خَلْفَةَ الْجِرَانِ كَمَا فُطِّرَ ... مِنْ صَخْرٍ كَنَبْكَ تَحْدُورُ
خَوْلَةٌ مِنْ مُلُوكِ كِنْدَةَ أَبْطَالٍ ... مَلَاوِثٌ فِي الْحُرُوبِ صُفُورُ
كُلُّ دِينٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ اللَّهِ ... إِلَّا دِينَ الْحَنِيْفَةِ نُورُ

Şiirde dikkat çeken kısım, ordunun dağıldığından ve ordudakilerin ayak kemiklerinin kırık olduğundan bahseden “كُلُّهُمْ عَظْمٌ سَاقُهُ” beyitleridir. Bu beyitlerden hâdise sırasında ordunun tamamen ölmediği, bir kısmının yaralı olarak kurtulup kaçtığı anlaşılmaktadır.

⁷² Ṭaberî, *et-Târîh*, 2/136.

⁷³ Ebû Bekir Dîneverî, *el-Mucâlese*, 4/85.

⁷⁴ İbn İshâk, *es-Sîre*, nşr. Süheyl Zekkâr, 64.

⁷⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretu’n-Nebeviyye*, 1/53.

⁷⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretu’n-Nebeviyye*, 1/60.

Şiirde dikkat çeken bir diğer husus ise “طَيْر” ifadesinin geçmemesi, kuşlardan kaynaklanan bir cezalandırmaya yer verilmemiş olmasıdır. Bu da cezalandırma şeklinin olağan dışı bir şey olmadığını gösteren dolaylı bir delil olarak değerlendirmelidir.

2.5. Ebû Kıays b. el-Eslet'e Nispet Edilen Şiir

Ebû Kıays b. el-Eslet'e (öl. 1/623) nispet edilen şu şiirde⁷⁷ de hâdisenin mahiyetini tarif eden ifadeler yer almaktadır:

فَعُودُكُمْ مِنْهُ بَلَاءٌ مُصَدِّقٌ ... غَدَاةٌ أَبِي يَكْسُومَ هَادِي الْكُنَائِبِ كَيْبِيئُهُ بِالسَّهْلِ تَمْسِي وَرَحْلُهُ ... عَلَى الْقَادِقَاتِ فِي رُؤُوسِ الْمَنَاقِبِ

فَلَمَّا أَتَاكُمْ نَصْرُ ذِي الْعَرْشِ رَدَّهُمْ ... جُنُودُ الْمَلِكِ بَيْنَ سَافٍ وَحَاصِبٍ قَوْلُوا سِرَاعًا هَارِبِينَ وَلَمْ يَأُوبَ ... إِلَى أَهْلِهِ مَلْحَبِشٍ غَيْرُ عَصَائِبِ

Şiirde Ebû Yeksûm (Ebrehe b. es-Şabâh el-Himyeri) ve ordusundaki süvari birliklerinin düzlüklerden (muhtemelen *en-Nahletu'l-Yemâniye* yoluyla) yaya birliklerinin de dağ başlarındaki geçitlerden (muhtemelen Tâif ile Mekke arasındaki kestirme dağ yoluyla) geldiklerinden⁷⁸ bahsedildikten sonra “فَلَمَّا أَتَاكُمْ” beyitlerinde onların taş-toprak serpintilerine (وَمَعْنَى سَفَتِ طَيْرَتِ) maruz kaldıkları ve bunun üzerine geri döndükleri anlatılmaktadır. Keza “قَوْلُوا سِرَاعًا هَارِبِينَ وَلَمْ يَأُوبَ ... إِلَى أَهْلِهِ مَلْحَبِشٍ غَيْرُ عَصَائِبِ” beyitlerinde de insanların orada tamamen helak olmadığı, en azından bir kısmının yaralı olarak ailelerine kavuştukları bildirilmektedir.

Câhız'ın (öl. 255/869) naklettiği versiyonda “جُنُودٌ ... جُنُودُ ذِي الْعَرْشِ رَدَّهُمْ ... جُنُودُ الْإِلَهِ بَيْنَ سَافٍ وَحَاصِبٍ” yerine “فَلَمَّا أَتَاكُمْ نَصْرُ ذِي الْعَرْشِ رَدَّهُمْ ... جُنُودُ الْإِلَهِ بَيْنَ سَافٍ وَحَاصِبٍ” denilmektedir. Bu ifade daha doğru gibi görünmektedir. İlk ifadede “فَلَمَّا أَتَاكُمْ نَصْرُ ذِي الْعَرْشِ” şeklinde ifade edilen kısım Câhız'ın naklinde “فَلَمَّا أَجَازُوا بَطْنَ نَعْمَانَ ... جُنُودُ الْإِلَهِ بَيْنَ سَافٍ وَحَاصِبٍ” olarak nakledilmiş ve Tâif ile Mekke arasında yer alan *Baṭnu Nu'mân*'dan bahsedilmiştir.⁷⁹ Bu örnek bize bir şiirin zaman içinde kafiyesi bozulmadan değiştirilebileceğini göstermektedir. Bu değişim şiirdeki bazı anakronik ifadelerden (burada “فَلَمَّا أَتَاكُمْ نَصْرُ ذِي الْعَرْشِ”) hareketle fark edilebilir.

⁷⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/59.

⁷⁸ Fil Ashâbi'nun Mekke'ye giriş güzergâhları hakkında bu şiirdeki ifadelerin tetkikini de kapsayan incelememiz için bk. Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 195, 197-198, 201.

⁷⁹ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 134, 187; Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 195.

2.6. Umeyye b. Ebî's-Şalt'a veya Ebû Kays Şayfî b. el-Eslet'e Nispet Edilen Şiir

Umeyye b. Ebî's-Şalt veyahut da Ebû Kays Şayfî b. el-Eslet'ten nakledilen bir başka şiirde ise şu beyitler yer almaktadır:⁸⁰

وَمِنْ صُنْعِهِ يَوْمَ فِيلِ الْحَبِشِ ... إِذْ كُنَّا بَعَثُوهُ رَزْمًا
تَحَاجَتْهُمْ تَحْتِ أَقْرَابِهِ ... وَقَدْ شَرَّمُوا أَنْتَهُ فَاتَّخَرْتُمْ
وَقَدْ جَعَلُوا سَوَطَةَ مِعْوَلًا ... إِذَا يَمُوهُ فَمَاءُ كَلِيمٍ
فَأَرْسَلَ مِنْ فَوْقِهِمْ حَاصِبًا ... فَلَقَّهْمُ مِثْلَ لَفِّ الْقَرْمِ
تَخَضُّ عَلَى الصَّبْرِ أَحْبَابُهُمْ ... وَقَدْ تَأَجَّوَا كَثْوَجَ الْغَنَمِ

el-Ezrakî (öl. 250/864) tarafından nakledilen versiyonda konumuzla alakalı kısım "يَحْتُ عَلَى الطَّيْرِ أَجْنَادُهُمْ وَقَدْ تَأَجَّوَا كَثْوَجَ الْغَنَمِ" şeklinde aktarılmıştır.⁸¹ Görüldüğü üzere "تَخَضُّ عَلَى الصَّبْرِ أَحْبَابُهُمْ" yerine metin "يَحْتُ عَلَى الطَّيْرِ أَجْنَادُهُمْ" şekline dönüşmüştür. Bu farklılık bir tahkik hatasından da kaynaklanmış olabilir.

Aynı kısımlar es-Suheyli (öl. 581/1185) tarafından "وَقَدْ تَخَضُّ عَلَى الصَّبْرِ أَحْبَابُهُمْ ... وَقَدْ تَأَجَّوَا كَثْوَجَ الْغَنَمِ" şeklinde⁸², İbn Keşîr (öl. 774/1373) tarafından ise "تَحْتُ عَلَى الصَّبْرِ أَحْبَابُهُمْ" şeklinde nakledilmiştir.⁸³ Bu ifadelerin anlamı "Din adamları onları sabra teşvik ediyordu" şeklinde verilebilir.

Şiirin baş tarafında Fil Günü'nde ilerlemek istemeyen file Habeşliler tarafından yapılan eziyetler ayrıntılı olarak anlatıldıktan sonra "فَأَرْسَلَ مِنْ فَوْقِهِمْ حَاصِبًا" beyitlerinde onların üzerine "حاصب" gönderildiği "ارسل" fiiliyle net bir biçimde ifade edilmekte ve burada gönderilen "حاصب"ın Fil Sûresindeki "طير" ile aynı fonksiyonu icra ettiği ve aynı olgunun kastedildiği görülmektedir. Diğer taraftan "يَلْفَهُمْ مِثْلَ لَفِّ الْقَرْمِ" ifadesiyle de bir kum-taş-toprak fırtınasının (حاصب) Fil Ordusu'nu kucaklarcasına içine aldığını edebî bir dille ifade etmektedir.

2.7. İbn Kays er-Ruqayyât'a Nispet Edilen Şiir

Bir başka şair olan İbn Kays er-Ruqayyât (öl. 75/694) ise şunları söylemiştir:⁸⁴

كَادَهُ الْأَشْرَمُ الَّذِي جَاءَ بِالْفِيلِ ... قَوْلٌ وَحَيْشُهُ مَهْرُومٌ
وَاسْتَهَلَّتْ عَلَيْهِمُ الطَّيْرِ بِالْجُنْدَلِ ... حَتَّى كَانَتْ مَرْجُومٌ

Bu beyitlerde de Fil Ordusu'nun gelişi ve bozguna uğrayarak geri dönüşü anlatılmakta, onların üzerine "طير"ın şiddetle boşaldığı ve onları recmedilmiş gibi bir hale soktuğu ifade edilmektedir.

⁸⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/58-59.

⁸¹ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/149.

⁸² Suheyli, *er-Ravdu'l-Unf*, 1/166.

⁸³ İbn Keşîr, *et-Tefsîr*, 8/490.

⁸⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/61.

Şiirde yer alan “وَأَسْتَهَلَّتْ عَلَيْهِمُ الطَّيْرُ بِالْحَنْدَلِ ... حَتَّى كَأَنَّهُ مَرْجُومٌ” ifadelerinde “وَأَسْتَهَلَّتْ” هَلْ وَاشْتَدَّ انْصِبَابُهُ” kısmındaki “أَسْتَهَلَّتْ” fiili yağmur için kullanıldığında “yağış, artarak ve ses çıkararak şiddetlendi” anlamında kullanılmaktadır. Burada ise “الطَّيْرُ” ve “الْحَنْدَلِ” ifadesiyle birleşerek şiddetli bir kum-taş-toprak fırtınasının tarifi yapılmaktadır. Şiirdeki bu ifadeyle ilgili açıklamalarda bulunan es-Suheyî (öl. 581/1185) “Burada kuşların istihlâli bulutun yağmur yağdırmasına (istihlâl) benzetilmiştir” şeklinde bir değerlendirme yapmış ve “طير”ın istihlâli ile bulutun yağmur yağdırması arasındaki benzerliğe dikkat çekmiştir.⁸⁵ Dolayısıyla “طير”ın bir kum-taş-toprak bulutu olduğu kabul edildiğinde beyitlerin edebî üstünlüğü ortaya çıkmakta ve böyle bir açıklamaya gerek kalmamaktadır.

2.8. el-Muğîre b. ‘Abdullâh’a Nispet Edilen Şiir

Bir başka şair olan el-Muğîre b. ‘Abdullâh b. ‘Omer b. Maḥzûm’dan da Fil Vakası hakkında şu beyitler nakledilmiştir:⁸⁶

أنت حيست الفيل بالمغمس ... أهلكت أبا يكسوم والمغلس
وأنت غير مدعس

Görüldüğü gibi bu beyitlerde de Fil Ordusu’nun helakinden bahsedilmiş olmasına rağmen kuşlarla ilgili herhangi bir ifadeye yer verilmemiştir. Halbuki bir kavmin kuşlar tarafından atılan taşlarla helak edilmiş olması bir şairin şiirlerini süsleyebilecek vazgeçilmez bir edebî unsur olabilirdi.

2.9. Tayr Kelimesinin Bulut Anlamında Geçtiği Diğer Şiirler

Câhiliyye dönemine veya hicrî ilk asra tarihlendirilebilen ve Fil Vakası ile alakalı olmayan bazı şiirlerde de “طير” kelimesinin “bulut/bulutsu küme” için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bunlardan biri İmru’u’l-Ḳays’a nispet edilen şu şiirdir:⁸⁷

تراهم إلى الداعي سراغا كأنهم ... أباييل طير تحت دجن مسخر

⁸⁵ حتى كأنه مَرْجُومٌ» وهو فَعْلٌ فَكَيْفَ شَبَّهَ بِالْمَرْجُومِ وهو مَرْجُومٌ بِالْحِجَارَةِ وَهَلْ يُجْرَى أَنْ يُقَالَ فِي مَقْتُولٍ كَأَنَّهُ مَقْتُولٌ؟ فَتَقُولُ لَمَّا ذَكَرَ اسْتِهْلَالَ الطَّيْرِ وَجَعَلَهَا كَالسَّخَابِ يَسْتَهْلِئُ بِالْمَطَرِ وَالْمَطَرُ لَيْسَ بِرَجْمٍ وَإِنَّمَا الرَّجْمُ بِالْأَكْفِ وَتَحْوِيهَا، شَبَّهَهُ بِالْمَرْجُومِ الَّذِي يَرْجُمُهُ الْأَدَمِيُّونَ أَوْ مَنْ يَغْتَالُ وَيَتَعَمَّدُ الرَّجْمَ مِنْ عَدُوِّ وَتَحْوِيهِ فَعِنْدَ ذَلِكَ - Suheyî, *er-Ravḍa l-Uḥf*, 1/172.

⁸⁶ İbn İshâk, *es-Sîre*, nşr. Süheyl Zekkâr, 64.

⁸⁷ Şa’lebî, *el-Keşf ve l-Beyân*, 30/294. İmru’u’l-Ḳays’ın kim olduğunu tespit edemedik. Ancak bu, konumuz açısından fazla önem arz etmemektedir. Çünkü hem İmru’u’l-Ḳays b. Ḥucr (öl. 540M) hem de İmru’u’l-Ḳays b. ‘Âbis (‘Ânis) bel-Munzir (öl. 25/645) oldukça erken bir dönemde yaşamış şairlerdir.

Bu beyitlerin sonundaki ifade bazı kaynaklarda “داجن مدجن”⁸⁸ veya “دجن”⁸⁹ ya da “تحت دجن تحرق”⁹⁰ şeklinde de rivayet edilmiştir. Buradaki “دجن” ifadesi sözlüklerde “koyu, ancak yağmur barındırmayan bulut” olarak tanımlandığı gibi, “yağmurlu bulut” olarak da tarif edilmiştir.⁹¹

Şiirdeki “كأنهم... أبابيل طير تحت دجن مسخر” ifadesinde Fil Sûresindeki benzer bir biçimde “أبابيل طير” ibaresi “taş-toprak kümesi” yerine “buluttan yere doğru inmekte olan yağmur damlalarının oluşturduğu kümeler” için kullanılmıştır. Ayrıca terkipteki “طير” kelimesinin İmru’u’l-Ğays’ın şiirinde de nekra gelmesi dikkat çekicidir. Nitekim buraya kadar serdedilen şiirlerde de görüldüğü üzere bu kelime genellikle nekre gelmektedir.

Bir diğer örnek eş-Şenferî’nin şu beyitleridir:⁹²

وَصَافٍ إِذَا طَارَتْ لَهُ الرِّيحُ طَيْرٌ ** لِبَائِدٍ عَنِ أَعْطَافِهِ مَاتِرَجُلٍ

İlk beyitteki “طَارَتْ لَهُ الرِّيحُ” ifadesi “Rüzgâr ona doğru [birden/aniden] uçunca/vurunca...” şeklinde çevrilebilir. Görüldüğü üzere “طار” fiili rüzgâr için kullanılmaktadır. Bu durumda “طير” masdar/isim olarak yukarıda da değindiğimiz “aniden ortaya çıkan toz-kum-taş-toprak bulutu” olabilir. Bu fiilin etkisi de devamında “طَيْرَتْ لِبَائِدٍ عَنِ أَعْطَافِهِ مَاتِرَجُلٍ” ifadesiyle “saçlarının taranmış perçemini uçurmak, havaya kaldırmak” olarak açıklanıyor. Benzer bir şekilde Fil Sûresinde de “نُرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سَاحِلٍ” ifadesinden sonra gelen “وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ” ifadesi ise “طير” olgusunun etkisi veya sebep olduğu durumu ifade etmektedir. Gerek şiirdeki gerekse ayetlerdeki ifade biçimi “طار” fiilinin ve “طير” kelimesinin rüzgâr ile olan ilişkisini göstermektedir.

en-Nâbiğa ez-Zûbyânî’ye (öl. HÖ. 18/605) nispet edilen aşağıdaki beyitlerde de “طير” kelimesi Fil Sûresindeki gibi “أبابيل” ifadesiyle benzer bir anlama sahip olduğu anlaşılan “عصائب” kelimesiyle aynı terkipte kullanılmıştır:⁹³

إِذَا مَا غَزَوْا بِالْجَيْشِ، حَلَقَ فَوْقَهُمْ عَصَائِبُ طَيْرٍ، تَهْتَدِي بِعَصَائِبِ

Bu beyitlerde şair anlattığı kimselerden bahsederken onların ordularıyla bir savaşa çıktıklarında üstlerinde peş peşe “عصائب طير” oluştuğunu ifade etmekte ve onların tozu dumana katarak ilerlediklerini ima etmektedir. Burada “طير” ifadesiyle “kuşlar”ın kastedildiği zannedilmiş ve bunun sebebi kuşların savaş olacağını hissederek orduların peşinden gittiği şeklinde bir tevile

88 Tabersî, *Mecma‘u l-Beyân*, 400.

89 Vâhidî, *el-Basît*, 327.

90 Şevkânî, *Fethu l-Ğadîr*, 606.

91 سخابة داجنة ومدجنة، وقد دخت تدجن، وأدخت. قال: والدُّخْنَةُ مِنَ الْعَيْمِ: المَطْبِقُ تَطْبِيقًا، وَالزَّيَّانُ المَطْلَمُ الَّذِي لَيْسَ فِيهِ مَطَرٌ. يُقَالُ: يَوْمَ دَخْنٍ، وَيَوْمَ دُخْنَةٍ، “Ezherî, *Tehzîbu l-Luğa*, 10/349.

92 Şenferî, *ed-Divân*, 72.

93 Nâbiğa Zûbyânî, *ed-Divân*, 42.

gidilmiştir.⁹⁴ Ancak bu beyitlerin hemen arkasından gelen “يُصَاحِبُهُنَّهُمْ، حَتَّى يُعْرَنَ” بِصَاحِبِيْنَهُمْ، حَتَّى يُعْرَنَ” şeklindeki beyitlerde⁹⁵ bu yırtıcı kuşlar ayrıca zikredilmiştir.

Yine bir başka şair olan Zeydu'l-Hayl'e (öl. 9/630) nispet edilen ve *Yevmu'l-Yehâmîm'de* söylediği bildirilen aşağıdaki şiirde “عَصَائِبُ طَيْرٍ” daha net bir biçimde “بِيَوْمِ طَلِّ وَحَاصِبٍ” ifadeleriyle birlikte hafif yağmurlu ve taş-toprak fırtınası olan bir günde ortaya çıkan bir şey olarak tarif edilmektedir:⁹⁶

نَجِيءٌ بَنِي لَأَمْ جِيَادٌ كَأَنَّهَا ... عَصَائِبُ طَيْرٍ يَوْمَ طَلِّ وَحَاصِبٍ

Bu beyitlerde “عَصَائِبُ طَيْرٍ” ifadesinin açık bir biçimde “حَاصِبٍ” ile ilişkilendirilmiş olması ve en-Nâbiğa ez-Zûbyânî'ye nispet edilen yukarıdaki beyitler birlikte ele alındığında “عَصَائِبُ طَيْرٍ” ile “طَيْرًا أَبَابِيلَ” ifadelerinin her ikisiyle de benzer bir doğa olayının kastedildiği anlaşılmaktadır.

Bir başka örnek el-Ferezdağ'a (öl. 110/728) ait şu beyitlerdir:⁹⁷

كَأَنَّ طَيْرًا مِنَ الرِّيَابِ فَوْقَهُمْ فِي قَاتِمٍ لَيَطْهَأُ حُمْرَ الْأَنْبِيِبِ

“طَيْرًا مِنَ الرِّيَابِ فَوْقَهُمْ” ifadesiyle bayraklardan oluşan bir “طَيْرٍ” yani bir “uçuşan küme, bulut” tarif edilmektedir. Burada da nekra olarak ve Fil Sûresindeki ve diğer şiirlerdeki kullanımlara benzer bir ifade kullanılmaktadır.

Bir diğer örnek de Ru'be b. el-Accâc'ın⁹⁸ (öl. 145/762) şu beyitleridir:⁹⁹

ومسهم ما مس أصحاب الفيل ولعبت طير بهم أبابيل
كعصف مأكول ترميهم حجارة من سجيل فضيروا مثل

Şiirde “طير” nekre olarak geçmekte ve rüzgârla birlikte kullanıldığında *yerle bir etmek, mahvetmek* anlamına gelen “لعب” fiiliyle¹⁰⁰ birlikte kullanılmaktadır. Bu haliyle “ولعبت طير بهم أبابيل” ifadesi “Onları peş peşe gelen taş-toprak bulutu mahvetti/dümdüz etti” şeklinde tercüme edilebilir. Halbuki “طير” kelimesi “kuşlar” olarak kabul edildiğinde beytin anlam kaybına uğradığı görülmektedir. Sözlüklerde yer alan ve “Uçuşan toz” anlamına gelen “غبارٌ مُسْتَطَارٌ” ifadesi¹⁰¹ de

⁹⁴ Câhız, *el-Hayevân*, 6/483-484.

⁹⁵ Nâbiğa Zûbyânî, *ed-Dîvân*, 43.

⁹⁶ İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/568.

⁹⁷ Ferezdağ, *ed-Dîvân*, 27.

⁹⁸ Sîbeveyh (öl. 180/797) “فَضِيرُوا مِثْلَ كَعَصْفِ مَأْكُولٍ” beytini Humejd Erka'ta nispet etmektedir (Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/408).

⁹⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/55 (Bir beyit eksik); 'Abdulkâdir Bağdâdî, *Hiżânetu'l-Edeb*, 10/189.

¹⁰⁰ “لعبت الرّيح بالمنزل إذا درستته” İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luğa*, 1/367; İbn Manzûr, *Lisân'l-'Arab*, 1/741.

¹⁰¹ “غبارٌ مُسْتَطَارٌ [إذا انتشر في الهواء]. هذا كلامٌ العَرَبِ، وقيل: يجوز: [أَنْ يُقَالَ]: غبارٌ مُسْتَطَارٌ، يعني: منتصب” 'Ayn, 7/448.

“مَسْتَطَارٌ” ile aynı kökten gelen “طير” ile toz-toprak arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından önemli bir delildir.

Yine el-Ferezdağ'ın (öl. 114/732) beyitlerindeki “يا رب أوجدني صواباً حياً ... فما أرى” ifadelerindeki “الطيار” ifadesindeki “الطيار يغني شيئاً” rüzgârın uçurduğu altın tozu olduğu bildirilmektedir.¹⁰²

Fil Vakası ile alakası olmayan bu şiir örneklerinde de “طير” kelimesi “bulut”, “uçuşan nesnelere kümesi” veya “taş-toprak bulutu” gibi anlamlarda kullanılmıştır.

3. Anlatımlar

3.1. Huḏeyl Kabilesinden Bir Adama Nispet Edilen Anlatım

Fil Vakası'nın mahiyeti hakkında erken döneme ait anlatımlar da bulunmaktadır. Bunlardan bazılarını da burada ele almak gerekir.

Fil Vakası hakkındaki erken döneme ait olan ve bazılarında anlatıcıların da olaya şahit olduğu anlaşılabilir anlatımlardan ilki ‘Osmân b. ‘Affân'ın Fil Günü hakkında soru sorduğu *Huḏeyl* kabilesinden bir adama aittir:¹⁰³

...بعثت يوم الفيل طليعة على فرس لي أنسى فرأيت طيراً خرجت من الحرم في كل منقار طير منها حجر وفي رجل كل طير منها حجر وهاجت ريح وظلمة حتى قعدت بي فرسي مرتين فمسحتهم مسحة كلفته كرداك وانجلت الظلمة وسكنت الريح قال: فتظرت إلى القوم حامدين

Metinde *Huḏeyl* kabilesinden olan adam Fil Günü'nde dışı bir atın üzerinde gözcü olarak gönderildiğini, Harem'den çıkan bir “طير” gördüğünü, gagalarında ve ayaklarında birer taş olduğunu, bir rüzgâr çıktığını ve karanlık bastığını, atının onu iki defa yere düşürdüğünü, sonrasında bu olayın onları (Fil Ashâbı'nın) bir kimsenin ridâsını yere serdiği gibi yere serdiğini, daha sonra karanlığın dağıldığını ve rüzgârın kesildiğini, dönüp kavme baktığında onların sönüp gittiklerini gördüğünü ifade etmektedir.

Görüldüğü üzere adamın anlatımında olay şiddetli bir karanlık ve rüzgâr şeklinde tarif edilmektedir. Ancak metinde yer alan “فرأيت طيراً خرجت من الحرم في كل منقار طير منها حجر وفي رجل كل طير منها حجر وهاجت ريح وظلمة حتى قعدت بي فرسي مرتين فمسحتهم مسحة كلفته كرداك وانجلت الظلمة وسكنت الريح قال: فتظرت إلى القوم حامدين” ifadesinin müdrec olabileceği anlaşılmaktadır. Çünkü “طير” kelimesinden sonra devam eden metinde rüzgâr ile ilgili anlatımlar bulunmakta, kuşların taş attığına dair bir ifade geçmemektedir.

¹⁰² İbn Kuteybe, *el-Me'ânî'l-Kebîr*, 1/501.

¹⁰³ Suyûtî, *ed-Durru'l-Menşûr*, 8/632-633. Rivâyetin mufassal tarîkleri için bk. Ebû Nu'aym, *ed-Delâ'ilü'n-Nubuwe*, 558; Suyûtî, *Keşfu's-Salsala*, vr. 13B-14A.

3.3. İbn ‘Abbâs’a Nispet Edilen Anlatımlar

Bir diğer anlatım İbn ‘Abbâs’tan nakledilmektedir:¹⁰⁷

...فَدَعَا اللَّهَ الطَّيْرَ الْأَبَائِيلَ، فَأَعْطَاهَا حِجَارَةً سَوْدًا عَلَيَّهَا الطِّينُ، فَلَمَّا حَادَتْهُمْ رَمَتْهُمْ، فَمَا بَقِيَ مِنْهُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَخَذَتْهُ الْحِجَارَةُ، فَكَانَ لَا يَخُكُّ إِلَّا نِسَانٌ مِنْهُمْ جِلْدُهُ إِلَّا تَسَاقَطَ لِحْمُهُ

Metinde Allah’ın “الطَّيْرَ الْأَبَائِيلَ”i çağırdığını ve ona üzerinde çamur olan siyah taşlar verdiği, Fil Ashâbı’nın üzerine vardıklarında bu taşları onlara attığı ve onların hepsine isabet ettiği, isabet alanların ise etlerinin parçalanıp döküldüğü anlatılmaktadır.

Metinde “طير”ın “kuşlar” anlamına geldiğini net bir biçimde gösterebilecek ifadeler yer almamaktadır. Dolayısıyla burada öbek öbek bir bulutun Fil Ordusu’nun üzerine taş fırlatmasından bahsedildiği söylenebilir.

Keza yine İbn ‘Abbâs’tan nakledilen bir başka haber de şudur:¹⁰⁸

٣٧٠٢ - عَنْ عَبْدِ الْكَبِيرِ بْنِ مَالِكِ الْجَزْرِيِّ، عَنْ عِكْرَمَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: «لَمَّا أُرْسِلَ اللَّهُ الْحِجَارَةَ عَلَى أَصْحَابِ الْفِيلِ، جَعَلَ لَا تَقَعُ مِنْهَا حَجْرٌ يَرْتَجِلُ مِنْهُمْ إِلَّا تَقَطَّ مَكَانُهُ، قَالَ فَذَلِكَ أَوَّلُ مَا كَانَ مِنَ الْجُدْرِيِّ» قَالَ: «ثُمَّ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ سَيْلًا، فَذَهَبَ بِهِمْ فَأَلْقَاهُمْ فِي الْبَحْرِ»

Bu metinde de Allah’ın taşları Fil Ashâbı’nın üzerine gönderdiğini ve bu taşların takdir-i ilâhîyle belirlenen insanlara isabet etmesinden bahsedilmiş, kuşlara değinilmemiştir.

İbn ‘Abbâs’tan nakledilen ve olayı biraz daha ayrıntılı bir biçimde tasvir eden şu rivâyette de “طير” bir buluta benzetilmektedir:¹⁰⁹

...فَأَقْبَلَتْ مِثْلَ السَّحَابَةِ مِنْ نَحْوِ الْبَحْرِ حَتَّى أَطَلَّتْهُمْ طَيْرَ أَبَائِيلَ الَّتِي قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: { تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ } [الفيل: ٤] قَالَ: فَجَعَلَ الْفِيلُ يُعْجُ عَجًّا { فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ } [الفيل: ٥]

Burada benzetilen şey şiirlerde “حاصب” şeklinde ifade edilen toz-taş-toprak karışımı bulutsu küttedir. Hatta burada “حَتَّى أَطَلَّتْهُمْ طَيْرَ أَبَائِيلَ” ifadeleriyle “طير”ın gölgesinden dahi bahsedilmektedir. Kuşların böyle bir gölge oluşturabilmesi için oldukça fazla sayıda olması gerekir. Basit bir hespla metrekaireye 4 kuş düştüğü kabul edilirse, 1000 metre x 1000 metrelik bir bulutun ordunun üstünü kapattığını düşündüğümüzde en az 4 milyon kuş gerekir ki böyle bir durumda dahi tam bir gölgeden bahsedilemez.

İbn ‘Abbâs’tan nakledilen bir başka rivayet de şudur:¹¹⁰

...عن عبد الله بن عباس في قوله: «وَأُرْسِلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَائِيلَ» ، قال: طير لها خراطيم كخراطيم الطير، وأكف كأكف

الكلاب..

¹⁰⁷ Beyhakî, *Delâ'ilü'n-Nubuwwa*, 1/124.

¹⁰⁸ 'Abdurrezzâk, *et-Tefsîr*, 3/461.

¹⁰⁹ Hâkim, *el-Mustedrek*, 4/549.

¹¹⁰ İbn İshâk, *es-Sîre*, nşr. Süheyl Zekkâr, 65.

Bu metinde de anlamsız bir benzetme bulunmaktadır. Bu ifadeler “طير” ifadesinin “الطير” ifadesiyle karşılaştırılmasından ve köpeğin azalarına benzetilmesinden ibarettir. Burada kum fırtınasının kuşların gagalarına benzeyen hortumları olduğunu ve yerden kalkan tozların da köpeklerin ayaklarına benzetildiği düşünülebilir. Nitekim “خراطيم غمام بيض” ifadesiyle bulutun hortumları olduğundan şiirlerde bahsedilmektedir.¹¹¹

4. Âyetler

Kur’an’da, Fil Sûresi dışında, “طير” kelimesinin geçtiği başka âyetler de yer almaktadır. Bu âyetlerin bazılarında bu kelime “kuş” veya “kuş türü” anlamında kullanılmıştır.¹¹² Ancak diğer kullanımların çoğunda “طير” kelimesinin marife veya nekra olarak “bulut” anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Sırasıyla ele alacak olursak bu âyetlerin ilki en-Nahl Sûresinin 79. âyetidir:

أَمْ يَرَوْنَ إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوْ السَّمَاءِ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

Bu âyetin meali “*Gökyüzünde Allah’ın emrine boyun eğerek uçan kuşları görmüyorlar mı? Onları gökte ancak Allah tutar. Şüphesiz bunda inanan bir toplum için ibretler vardır.*” olarak verilmektedir.

Burada “الطَّيْرِ” kelimesinin “kuş cinsi/kuşlar” olarak anlaşılması durumunda kuşların kendi iradeleriyle uçması ve zaman zaman yere konmalarından dolayı onların “havada tutulması”ndan bahsedilmesi mümkün görünmemektedir. Diğer taraftan kuşların havanın kaldırma kuvvetiyle uçuşuna dair bilimsel olgudan bahsedilmesi Mekke müşriklerinin nezdinde anlaşılır bir ifade olmaktan uzaktır. Ancak söz konusu kelimeyi “bulut veya uçan cisim” olarak kabul ettiğimizde mana daha net bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Bu durumda âyetin meali “*Gökyüzünde Allah’ın emrine boyun eğerek dolaşan bulutları görmüyorlar mı? Onları gökte ancak Allah tutar. Şüphesiz bunda inanan bir toplum için ibretler vardır.*” şeklinde olur.

Bir diğer âyet el-Enbiyâ’ Sûresinin 79. âyetidir:

فَقَعْنَاهَا سَلِيمَانَ وَكَلَّمَا حُكْمًا وَعَلَّمَا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ

Meali “*Biz hüküm vermeyi Süleyman’a kavratmıştık. Zaten her birine hükümranlık ve ilim vermiştik. Dâvûd ile birlikte, Allah’ı tesbih etmeleri*

¹¹¹ Ebû Zeyd Enşârî, “أرق عينك عن الغموض ... برق سرى في عارض حوض مذهب كلب الإبريض ... بجلو خراطيم غمام بيض” en-Nevoâdir, 553.

¹¹² ...فَدَجَّجْتُمْ بَاتِيَهُ مِنْ رُكْمٍ أَمْ أَنْجَلْتُمْ لَكُمْ مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَتَشَبَّحَ فِيهِ تَبَكُّونَ“; el-Bakara 2/260; “فَقَالَ فَعَزَّزْتُ مِنْ الطَّيْرِ فَصُرْتُ...“; “... وَدَخَلَ مَعَهُ السَّمْعَانَ“; el-Mâ’ide 5/110; “... وَأَذَى تَخَلَّى مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَذَى فَتَشَبَّحَ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا“; “...” Al-i ‘Imrân 3/49; “... طَيْرًا...“; Yûsuf 12/36; “فَتَيَّانَ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَعْجَلُ قَوْقٍ رَأْسِي خَيْرًا نَأْكُلُ الطَّيْرَ مِنْهُ نَبِئًا بِنَأْيِهِ إِنَّا تَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ وَوَرَّتْ سَلِيمَانَ“; Yûsuf 12/41; “بِأَصْحَابِي السَّمْعَانَ أَمَا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَا الْآخَرُ فَيَمْسِكُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرَ مِنْ رَأْسِهِ فَضِي الْأُنثَى الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ“; دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِّمْنَا مَنَاطِقَ الطَّيْرِ... وَخَيْرٌ لِّسَلِيمَانَ خَلُودَهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ... وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهَامَّةَ أَمْ كَانَتْ مِنَ الْغَائِبِينَ en-Neml 27/16-17, 19; “وَلَحِمَّ طَيْرٌ مِمَّا يَشْتَبُونَ“; el-Vâkı’a 56/21. en-Neml Sûresindeki mezkûr âyetlerde yer alan “الطَّيْرِ” kelimesinin anlamının ayrıca tetkik edilmesi gerekir.

için dağları ve kuşları onun emrine verdik. Bunları yapan biz idik.” şeklindeki bu âyet, aynı sûrenin devamındaki “وَلَسَلِّمَانِ الرَّيْحِ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي “ 81. âyet de “الطَّيْرُ” kelimesinin anlamının “bulut” olduğunun açıklığa kavuşturulması bakımından önemlidir. Bu durumda âyetin meali “*Biz hüküm vermeyi Süleyman’a kavratmıştık. Zaten her birine hükümranlık ve ilim vermiştik. Dâvûd ile birlikte, Allah’ı tespih etmeleri için dağları ve bulutları onun emrine verdik. Bunları yapan biz idik.*” şeklinde verilebilir.

Keza el-Hac Sûresinin 31. âyeti de “الطَّيْرُ” kelimesinin atmosferik bir olgu olduğunu ve kasırga/hortum anlamında kullanıldığını göstermektedir:

خُنْفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَطَفَهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوَى بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ

“Allah’a yönelen, ona ortak koşmayan kimseler (olun). Kim Allah’a ortak koşarsa, sanki gökten düşmüş de kendisini kuşlar kapışıyor veya rüzgâr onu uzak bir yere sürüklüyor gibidir.” şeklinde meal verilen bu âyetteki “الطَّيْرُ” kelimesi toz bulutu/hortum olarak anlaşıldığında şu şekilde tercüme edilebilir:

“Allah’a yönelen, ona ortak koşmayan kimseler (olun). Kim Allah’a ortak koşarsa, sanki kendisini toz bulutu (hortum?) yutmuş da gökten düşüyor veya rüzgâr onu uzak bir yere sürüklüyor gibidir.”

Bu örneklerin yanında, en-Nûr Sûresinin 41. âyetinde “أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ” şeklinde, Sebe’ Sûresinin 10. âyetinde “وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَالنَّارُ لَهُ الْجَدِيدُ” şeklinde, Şâd Sûresinin 18 ve 19. âyetlerinde “إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ (١٨) وَالطَّيْرَ” şeklinde, el-Mülk Sûresinin 69. âyetinde “أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ” olarak geçmektedir ki bunların da “kuş/kuşlar” yerine “bulut/uçan varlık” olarak anlaşılması daha doğru görünmektedir.

Bütün bu örnekler “الطَّيْرُ” kelimesinin bazı âyetlerde bulut, toz-taş-toprak fırtınası veya hortum gibi atmosferik olgular için kullanıldığını, ancak zamanla bu kelime sadece “kuş” olarak kabul edilince mezkûr anlamın kaybolduğuna işaret etmektedir. Nitekim müfessir ve mütercimlerin bu âyetlere mana verirken zorlandıkları ve bazı açıklamalar yapmak durumunda kaldıkları görülmektedir.

Diğer taraftan Kur’an’ın muhtelif sûrelerinde kavimlerin cezalandırılmasına veya ödüllendirilmesine dair bazı örnekler yer almaktadır. Söz gelimi “فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَكَانَ اللَّهُ بِمَا” (el-İsrâ’ 17/69), “فَيُرْسِلْ عَلَيْكُمْ قَاصِفًا مِنَ الرِّيحِ” (er-Rûm 30/51) ya da “فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ نَحْسَاتٍ لِنَدِيقَهُمْ عَذَابَ الْخَزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا” (Fuşşilet

41/16) ve keza “إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ (۱۹) تَنْزِعُ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ” (el-Kamer 54/19) ve keza “وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ” (eZ-Zâriyât 51/41) ve yine aynı şekilde “أَمْ أَمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ” (el-Ankebût 29/40)¹¹³, “أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا” (el-Mulk 67/17) keza “وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ” (el-Hırc 15/22) ve yine “يُرْسِلُ” (er-Rûm 30/46) gibi örneklerde “أَرْسَلَ” fiiliyle bağlantılı olarak şiddetli rüzgâr (ريح) veya taş-toprak serpen rüzgâr (حاصب) gibi atmosferik olgular çok sayıda âyette geçmektedir.

Mucâhid (öl. 104/723), “قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ” ayetindeki “عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ” ifadesini şiddetli ses (الصيحة), taşlar (الحجارة) ve rüzgâr (الريح) olarak yorumlar.¹¹⁴ Muḳâtil b. Suleymân (öl. 150/767) da “عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ” ifadesini taş-toprak karışımı rüzgâr olarak açıklar.¹¹⁵

Hârûn b. Mûsâ (öl. 170/787) “ألم تر” ibâresinin tahlilini yaparken bunun “Haber almadın mı?” anlamına gelmiş olabileceğini ifade ettikten sonra “ألم تر كيف فعل ربك بعاد” (el-Fecr 89/6) âyetinin “ألم تر كيف عذبهم بالريح” şeklinde ‘Âd Kavmi’ne rüzgâr ile azap edildiğini belirttiğini ifade eder.¹¹⁶ Aynı kalıp “ألم تر” âyetinde de “رüzgâr ile azab”ın işareti olabilir.

eŞ-Şa’lebî (öl. 427/1036) ise “أَمْ أَمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا” ifadesini tefsir ederken “ريحاً ذات حجارة، كما فعل بقوم لوط، وأصحاب الفيل” ifadeleriyle Fil Ashâbı’na “حاصب” gönderildiğini bildirir.¹¹⁷

Bu örnekler incelendiğinde Fil Sûresindeki “وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ” âyetinde de benzer bir cezadan bahsedildiği anlaşılmaktadır.

5. Hadisler

Kur’an’ın muhtelif âyetlerinde azap ile rüzgâr arasındaki irtibatın izleri Hz. Peygamber’in hayatında da görülmektedir; İbn ‘Abbâs’tan nakledildiğine göre hiçbir rüzgâr esmedi ki Hz. Peygamber diz çöküp “اللَّهُمَّ اجْعَلْهَا رَحْمَةً وَلَا تَجْعَلْهَا” demesin.¹¹⁸ Keza Hz. Peygamber’in “لا تسموا بالريح” وعن عبد الرحمن بن أبي ليلى، قال: قال رسول الله: لا تسموا الليل والنهار، ولا، “وعودوا بالله من شرها الرِّيحَ ثَمَانِ أَرْبَعِ مِنْهَا” sözü¹²⁰ ile “عَذَابٌ وَأَرْبَعٌ مِنْهَا رَحْمَةٌ فَالعَذَابُ مِنْهَا العاصف والصرصر والعقيم والقاصف والرَّحْمَةُ مِنْهَا الناشرات والمبشرات

¹¹³ أي رجا عاصفا فيها حصى ويكون في كلام العرب: الحاصب من الجليد ونحوه أيضا، قال الفرزدق: مستقبليين شمال الشام تصربنا ... بحاصب كنديف - Ma’mer b. Mušennâ, *Mecâzu T-Kur’ân*, 116.

¹¹⁴ Ebû’ş-Şeyh’in tefsirinden naklen Suyûtî, *Keşfu’s-Sâlsala*, 4/A

¹¹⁵ “يعني الحصب بالحجارة كما فعل بقوم لوط” Muḳâtil b. Suleymân, *et-Tefsîr*, 1/565.

¹¹⁶ Hârûn b. Mûsâ, *el-Vucûh ve’n-Nezâ’ir*, 63.

¹¹⁷ Şa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, 27/114.

¹¹⁸ أَخْبَرَنَا مَنْ لَا أَهْمَ، قَالَ: أَخْبَرَنَا الْعَلَاءُ بْنُ زَائِدٍ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: مَا بَدَتْ رِيحٌ قَطُّ إِلَّا جَعَا النَّبِيُّ عَلَى كَتِفَيْهِ، «اللَّهُمَّ اجْعَلْهَا رَحْمَةً وَلَا تَجْعَلْهَا عَذَابًا، اللَّهُمَّ اجْعَلْهَا رِيحًا وَلَا تَجْعَلْهَا رِيحًا» وَقَالَ: «اللَّهُمَّ اجْعَلْهَا رَحْمَةً وَلَا تَجْعَلْهَا عَذَابًا، اللَّهُمَّ اجْعَلْهَا رِيحًا وَلَا تَجْعَلْهَا رِيحًا»

¹¹⁹ Şâfi’î, *el-Musned*, 2/68.

¹²⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Mušanef*, 14/417.

...والمرسلات والذاريات...” sözü¹²¹ de yine rüzgâr ile azap arasındaki irtibatı gözler önüne sermektedir.

6. Değerlendirmeler

Bütün şiir ve metinler birlikte ele alındığında “طير” olgusunun “حاصب” ile ilişkisi ve Fil Ashâbını bozguna uğratan en önemli etken olduğu daha net bir biçimde görülmektedir. Şiirlerde kafiyelerin bozulma ihtimalinden dolayı nakil sırasında beyitlere bir müdahale olması oldukça zordur. Dolayısıyla bunların “طير” kelimesini “kuş” olarak anlamamıza imkân vermeyecek şekilde farklı bir olgu olduğu görülmekte iken anlatımlarda metnin daha anlaşılır olmasına yönelik bu tür müdahalelere rastlamak mümkündür. Anlaşılan, erken dönemde “طير” kavramı “kuş” olarak anlaşılardan biçimlendirilen metin zamanla bu olguyu “kuş” olarak yorumlayan râvîler tarafından daha anlaşılır bir hale getirilmek üzere gaga, ayak vs. gibi eklentilerle taşların nasıl taşındığı ve fırlatıldığı tasvir edilmeye çalışılmıştır. Halbuki bu tasvirler şiirlerde, Kur’an’da ve erken dönem metinlerde yer almamaktadır.

‘Osmân b. el-Muğire b. el-Ahnes’den nakledilen rivayette yer alan “فَلَمَّا تَوَجَّهَ شَهْرٌ وَأَصْحَابُ الْفِيلِ، وَقَدْ أَجْمَعُوا مَا أَجْمَعُوا، طَفِقَ كَلِمًا وَجْهَهُ أَنْخَ وَبَرَكَ، فَإِذَا صَرَفُوهُ عَنْهَا مِنْ حَيْثُ آتَى أَسْرَعَ السَّيْرِ، فَلَمْ يَبْزَلْ كَذَلِكَ حَتَّى غَشِيَهُمُ اللَّيْلُ وَخَرَجَتْ عَلَيْهِمْ طَيْرٌ مِنَ الْبَحْرِ لَهَا خِرَاطِيمٌ، كَأَنَّهَا الْبَلْسُ شَهِيهَةٌ بِالْوُطُوطِ حُمْرٌ وَسُودٌ، فَلَمَّا رَأَوْهَا أَشْفَقُوا مِنْهَا وَسَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ، فَرَمَتْهُمْ بِحِجَارَةٍ مُدْحَرَجَةٍ كَالْبِنَادِقِ، تَقَعُ عَلَى جِبَالِهِمْ فَلَمْ يَرَوْا— حِدَا غَشِيَهُمْ” ifadelerinde¹²² de bize göre kuşlar değil, hortumları olan bir kum fırtınası tarif edilmektedir. Kuşun hortumundan bahsetmek anlamsız iken “طير”ın kum fırtınası olarak kabul edilmesi durumunda bu ifadeler oldukça anlamlı tariflere dönüşmektedir. Keza yukarıdaki metinde Fil Ashâbının “طير”ı gördüğünde (فَلَمَّا رَأَوْهَا أَشْفَقُوا مِنْهَا وَسَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ) başlarına neler geleceğini anladıkları görülmektedir. Ardından “فَرَمَتْهُمْ بِحِجَارَةٍ مُدْحَرَجَةٍ كَالْبِنَادِقِ” ifadeleriyle de “طير”ın fırlattığı taşlardan bahsedilmektedir. Burada “طير” müfred müennes olarak kullanılmaktadır. Çünkü “طيرٌ مِنَ الْبَحْرِ لَهَا خِرَاطِيمٌ” ifadeleri ve diğer ifadelerin hiçbirinde cemi müennesi gösteren herhangi bir ifade yer almamaktadır.

Gerek şiirlerde gerekse Fil Sûresinde “طير” kelimesinin hemen hemen her yerde nekra ve tekil gelmesi tesadüf gibi görünmemektedir. Söz gelimi, bir şiirde de çoğul olarak “طيور” kullanılabilirdi. Ne var ki kelime genellikle ma’rife olarak bile kullanılmamaktadır. Bu da “طير” kelimesi ile “kuşlar”dan başka bir şeyin kastedildiğini göstermektedir. Kelimenin ma’rife olarak gelmemesinin sebebi “حاصب”, “ريح” vs. gibi atmosferik olguların özel bir durum olmadığı hallerde nekra olarak zikredilmesiyle alakalı olabilir.

¹²¹ Suyûtî, *ed-Durru'l-Menşûr*, 8/381.

¹²² İbn Ebi Hâtim, *et-Teşîr*, 10/3465.

Bütün bu tespit ve değerlendirmelerimiz bize “طير” olgusunun mahiyetini ortaya koyduğumuz takdirde Fil Ordusu’nun nasıl bozguna uğradığının da ortaya çıkacağına dair işaretler vermektedir. Özellikle “طير” ile “ريح”, “حاصب”, “ريح فاصف” ve benzeri kelimelerle “karanlık”, “güneşin önünü örtmek” gibi tanımlamalar arasında kuvvetli bir bağ olduğunu gösteren ifadeler dikkate alındığında “طير”ın bir atmosferik bir olgu olduğu anlaşılmaktadır. Yukarıda ele aldığımız üzere Kur’an’da da “أرسل عليهم” ibaresinin genellikle atmosferik olgular için kullanılmış olması da dikkate alınmalıdır.

Yukarıda ayrıntılı olarak tetkik edilen şiir ve anlatımların Fil Sûresindeki “نَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ” ve “نُرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ”, “وَأَرْسَلْ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ” ifade edilen olaylara karşılık gelen ifadeleri aşağıdaki tabloda listelenmiştir:

Metin Kaynağı	Olayın Müsebbibi	Olay	Sonuç
'Abdulmuṭṭalib	بطير أباييل	ترميمهم تيس الحجارة في هامهم	كريمي ذوي الكتب من ترجم
'Abdulmuṭṭalib	الطير	ترميمهم جنوماً ... بمرسلات سومت تسويماً	فأصبحوا وفيلهم رميما
'Abdulmuṭṭalib	والطير من فوقهم منولا	فامطرتهم مطرا ويلا	فوقعوا صعر الرؤوس ميلا كالزرع يلقي رأسه مأكول
'Abdulmuṭṭalib	والريح وطير حوم	ترميمهم بالجندل المسموم	
'Amr b. el-Vahid	أمير لهم رجل من الطير	تدقيهم من خلفهم وأمامهم ... وعارضهم فوج من الريح قاصف	ولم ينج إلا التابعون الروادف
Nufeyl b. Ḥabīb	حتى رأينا شعاع الشمس تستره ... طير طار منتشر	يرميننا مقبلات ثم مدبرة ... بحاصب من كرجل جراد سواد الأفق كالمطر وأشعل الخيش لا تلوي على أحد ... وعارضتنا زحوف الريح عن يسر كتبنا لأذقاننا والريح تدبرنا ... لا نتقي الشر من ريح ولا حجر ... فزل منا شديد لا طباح به	ومات أكثر ذاك الجيش بالعسر كأنهم نجلات الضأن نائمة ... وبالمثون من الخيشان كالدبر
Nufeyl b. Ḥabīb	حمدت الله إذ أبصرت طيرا	وسفي حجارة تسفي علينا وأمطرنا بلا ماء ولكن ... عذاب نقيمة اردفن حيناً	
Ebû's-Šalt veya oğlu Umeyye			خَلَّفُوهُ ثُمَّ ابْدَعُوا جَمِيعًا ... كُلَّهُمْ عَظْمٌ سَافَةٌ مَكْسُورٌ
Ebû Kays b. el-Eslet	فَلَمَّا أَتَاكُمْ نَصْرُ ذِي الْعَرْشِ رَدَّكُمْ ... جُنُودُ الْمَلِيكِ بَيْنَ سَافٍ وَخَاصِبٍ	بَيْنَ سَافٍ وَخَاصِبٍ	فَوَلَّوْا سِرَاعًا هَارِبِينَ وَبِئْسَ يَوْمٌ ... إِلَى أَهْلِهِ مَلْحَبَشٌ غَيْرُ عَصَائِبٍ
Umeyye b. Ebû's-Šalt veya Ebû Kays b. el-Eslet	فَأَرْسَلَ مِنْ فَوْقِهِمْ خَاصِبًا	فَلَقَّوْهُمْ مِثْلَ لَفِّ الْفَرْمِ	تَخَضُّعًا عَلَى الصَّبْرِ أَحْبَابُهُمْ ... وَقَدْ تَأَخَّرُوا كَثُورًا إِلَى الْغَمِّ
İbn Kays er-Rukayyât	وَاسْتَهْتَّتْ عَلَيْهِمُ الطَّيْرُ بِالْجُنْدَلِ		فَتَوَلَّى وَخَيْشُهُ مَهْرُومٌ ... حَتَّى كَانَتْ مَرْحُومٌ
Huḏeyl kabilesinden bir adam	فَرَأَيْتُ طَيْرًا خَرَجَتْ مِنَ الْحَرَمِ	وهاجت ريح وظلمة حتى قعدت بي فرسي مرثين فمستهم مسحة كلفته كرداك	وانجلت الظلمة وسكنت الريح قال: فَتَطَّرْتُ إِلَى الْغُومِ خَا مَدِينِ
Fil Süresi	وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَايِيلَ	ترميمهم بِحِجَارَةٍ مِنْ سَجِيلِ	فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولِ

Bu tespit ve değerlendirmeler “طير” kelimesinin kum, taş ve topraktan oluşan bulutsu yapıya işaret ettiğini göstermektedir. Bu yapı bahsi geçen etkileri gösterebilir; toz, toprak ve taş yağmuruna, şiddetli rüzgârlara ve insanların yerde yuvarlanmalarına, çene üstü yere düşmelerine ve dağılıp kaçışmalarına sebep olabilir. Çölde yaşamış ve kılavuz olarak seçilmiş bir kimse olan

Nufeyl b. Hâbîb “طير”ı uzaktan gördüğünde bütün bunların olacağını önceden kestirebilir. Çünkü daha önceki yıllarda “طير”a rastlamış ve onun yıkıcı etkilerine şahit olmuş olabilir. Nitekim kendisinden nakledilen şiirinde Nufeyl bu bilgisini “حمدت الله إذ أبصرت طيرا ... وسفي حجارة تسفي علينا” beyitleriyle izhar etmektedir. Keza onun, bir başka şiirinde “وأمطرنا بلا ماء” ifadeleriyle de “طير”ın fırlattığı taş ve toprağı susuz bir yağmura benzetmesi tabiidir.

Bu değerlendirmelerden hareketle Fil Sûresindeki “وَأَرْسَلْ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ” âyetinde “طيرًا” yerine neden “ريحا” kullanılmadığı akla gelebilir. Ancak “طير” bu-lutsu bir kum-taş-toprak fırtınasıdır ve rüzgâr tarafından taşınmaktadır. Bu bakımdan sadece rüzgârdan farklı yönleri olan daha kapsamlı bir atmosferik olaydır. Etkileri sadece rüzgârdan ibaret olsaydı “أَبَابِيل” kelimesi nedeniyle “وَأَرْسَلْ” şeklinde çoğul veya “أَبَابِيل” kelimesi kullanılmadan “وَأَرْسَلْ” ya da “وَأَرْسَلْ عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرَصْرًا” şeklinde ifade edilmesi gerekirdi ki Kur’an’da buna benzer kullanımlar mevcuttur.

Kaynakların tetkikiyle (şiir, ayetler, nesirler) “طير” kelimesinin taş-toprak serpen ve şiddetli rüzgârlara sebep olan bir olgu anlamı taşıdığı neticesine ulaştıktan sonra Arabistan Yarımadası’nda vuku bulan atmosferik olaylar incelendiğinde bu tariflerin “kum fırtınası” ile benzerlik gösterdiği anlaşılmaktadır. Zaman zaman meydana gelen bu fırtınalarda taş ve kumların oluşturduğu çok yoğun bir bulut kümesi karanın üzerinde yüksek basınçtan alçak basınca doğru hareket etmekte ve ulaştığı yerleri aniden etkisi altına almaktadır. Bu fırtınaların ufuktan gelişi insanlar tarafından görülebilmektedir. Böylece fırtınanın kendisine doğru geldiğini gören insanlar neler olduğunu kavrayabilmekte ve korunacak bir yer arama güdüsüyle harekete geçmektedir.

Aşağıda Arap Yarımadası’nda sık sık meydana gelen ve buluta benzeyen kum fırtınasına dair iki örnek fotoğraf görülmektedir.¹²³



¹²³ The News International (The News), “Sandstorm hits Saudi Arabia, disrupts traffic” (Erişim gün ay yıl) <https://www.thenews.com.pk/latest/298453-sandstorm-hits-saudi-arabia-disrupts-traffic> <https://edition.cnn.com/videos/world/2012/04/16/von-irpt-riyadh-sandstorm.cnn>

Fil Vakası'nın Fil Süresinde ele alınış biçimine geçmeden önce bu olayın sebab-i nüzûlü üzerinde durmak gerekir. Yaptığımız uzun araştırmalara rağmen Fil Süresinin sebab-i nüzûlüne dair kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Fil Vakası ile ilgili anlatımlar nübüvvetten çok uzun zaman önce meydana gelmiş bu vakadan bahsettikleri için sûrenin sebab-i nüzûlü olarak kabul edilemez. Nitekim es-Suyûtî (öl. 911/1505) de bu duruma dikkat çekmiş ve Fil Süresinin vakanın gerçekleştiği zamanda nâzil olmadığını hatırlatmıştır.¹²⁴

Fil Süresinin sebebi nüzûlü hakkında tespit ettiğimiz ilk bilgi el-Câhız (öl. 255/869) tarafından yapılan şu açıklamadır:¹²⁵

وأُنزل هذه السورة وقريش يومئذ مجلبون في الرد على النبي

el-Câhız burada *Ḳureyş*'in Hz. Peygamber'i reddetmek için adam topladıkları/bir araya geldikleri bir sırada sûrenin nâzil olduğunu bildirmektedir.

et-Tusterî (öl. 283/896) de "أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ" âyetini açıklarken "ألم تعلم كيف فعل ربك بأعدائك وأنت بعد لم تظهر في الدنيا، كذلك يفعل بأعدائك وأنت بين ظهرائهم ويرفع" ifadeleriyle sûrenin Hz. Peygamber'e moral vermek üzere nâzil olduğunu ima etmektedir.¹²⁶

Bunların dışında doğrudan sebab-i nüzûl olarak kabul edilmese de *Ḳureyş* Süresinin Fil Süresinin devamı olduğu yönünde açıklamalar da bulunmaktadır. Bunlardan ilki Hz. Peygamber'den ez-Zubeyr b. el-‘Avvâm tarafından nakledilen "فَضَّلَ اللَّهُ قُرَيْشًا بِسَبْعِ خِصَالٍ: أَنَّهُمْ عَابَدُوا اللَّهَ عَشْرَ سَمِينَ لَا يَعْبُدُهُ إِلَّا قُرَيْشِي، وَفَضَّلَهُمْ بِأَنَّهُمْ نَصَرَهُمْ يَوْمَ الْفِيلِ وَهُمْ مُشْرِكُونَ، وَفَضَّلَهُمْ بِأَنَّهُ نَزَلَتْ فِيهِمْ سُورَةٌ مِنَ الْقُرْآنِ لَمْ يَدْخُلْ مَعَهُمْ غَيْرُهُمْ: (لِإِبْلَافِ قُرَيْشٍ)، وَفَضَّلَهُمْ بِأَنَّهُمْ فِيهِمْ النُّبُوَّةُ، وَالْخِلَافَةُ، وَالْحِجَابَةُ، وَالسَّقَايَةُ" hadisidir.¹²⁷

ez-Zubeyr b. Bekkâr'ın (öl. 256/870) 'Omer b. 'Abdul'azîz'den nakline göre Fil Süresiyle Allah'ın Fil Ordusu'nu helâk ederek *Ḳureyş*'e yardım etmesinden bahsettikten sonra "وَلَمْ فَعَلْتَ ذَلِكَ يَا مُحَمَّدُ بِقَوْمِكَ وَهُمْ يَوْمئِذٍ أَهْلُ عِبَادَةِ أَوْثَانَ فَقَالَ لَهُمْ: {لِإِبْلَافِ} "Ey Muḥammed! Kaomin putlara tapan kimseler olduğu halde onlara bunu niçin yaptım? *Ḳureyş*'in ilâfı için" demiştir.¹²⁸

el-Ḥalîl b. Aḥmed (öl. 170/787) de *Ḳureyş* Süresinin başındaki lââm harfinden bahsederken bu lââmın Fil Süresinin manasıyla ilişkili olduğunu belirtir. Allah'ın Fil Ashâbı'nı helâk sebebinin *Ḳureyş*'i onların şerrinden kurtarmak ve onları birbirine ısındırmak için olduğunu ifade eder.¹²⁹

¹²⁴ Suyûtî, *Lubâbu'n-Nukûl*, 4.

¹²⁵ Câhız, *el-Ḥayevân*, 7/120.

¹²⁶ Tusterî, *et-Tefsîr*, 206.

¹²⁷ Şâfi'î, *et-Tefsîr*, 3/1462.

¹²⁸ Suyûtî, *ed-Durru'l-Menşûr*, 8/636.

¹²⁹ Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 8/336.

İbn Zeyd'den (öl. 182/798) nakledilen bir açıklamaya göre ise o, "هَذَا لِإِبْلَافٍ قُرَيْشٍ، صَنَعَتْ هَذَا بِهِمْ لِأَلْفَةِ قُرَيْشٍ، لَفَّالًا أَفْرَقَ الْفَتَاهِمَ وَجَمَاعَتَهُمْ، إِنَّمَا جَاءَ صَاحِبَ الْفَيْلِ لِيَسْتَبِيدَ حَرِيمَهُمْ، فَصَنَعَ أَعْجَبُوا لِإِبْلَافٍ" dedikten sonra buradaki Lâ'm taaccüb ifade eder ve âyet "أَعْجَبُوا لِإِبْلَافٍ" şeklinde anlaşılması gerekir demektedir.¹³⁰

Görüldüğü üzere nübüvvetin ilk yıllarında nâzil olduğu anlaşılan Fil Sûresinin sebep-i nüzûlü hakkında net bilgilere sahip değiliz. Ancak dolaylı açıklamalardan hareketle Hz. Peygamber ve ashâbına zayıf oldukları bir zamanda moral vermek ve kendilerine düşmanlık eden *Kureyş*'in de bir zamanlar aynı durumda olduğunu hatırlatmak için nâzil olduğu söylenebilir.

Bütün bu tespit ve değerlendirmeler çerçevesinde Fil Sûresinin aslına daha uygun bir biçimde anlaşılmasını sağlayabilmek üzere bazı mülahazalarda bulunmak gerekir:

أَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفَيْلِ (۱) أَمْ يَجْعَلُ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ (۲) وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ (۳) تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ (۴) فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ (۵)

Birinci Ayette "*Rabbinin Fil Ashâbı'na ne yaptığını görmedin mi?*" diye sorulmaktadır. Burada Fil Ashâbı'nın kim olduğu hakkında doğrudan bir bilgi verilmemekte, Hz. Peygamber ve muhataplarının bildikleri üzerinden işaret etmekle yetinilmektedir. Nitekim onların bildikleri de şiirler ve erken dönem rivâyetlerde bize bildirilmiştir. Ebrehe, Fil ve Kâbe olguları bu durumu açıklar nitelikte şiirlere ve nesirlere yansımıştır.

İkinci ayette Fil Ashâbı'nın planlarından bahsedilmekte ve bu planların akâmete uğratıldığı ifade edilmektedir. Bu plan Kâbe'yi ele geçirmek ve onu yıkmaktan ibaret gibi görünse de ordu geri çekildiğinde Kâbe yeniden inşa edilebilirdi. Nitekim *Kureyş* bunu daha sonra yapmıştır. O halde olay sadece Kâbe'nin yıkılmasından ibaret gibi görünmemektedir. Şehrin ele geçirilmesi ve kalıcı bir otoritenin tesisi de bu planın bir parçası olabilir. Bu konuda kaynaklarda net bir bilgi bulunmamakla birlikte daha önce bölgeye sevk edilen Muhammed b. Huzâ'î'nin böyle bir görev için gönderildiği ve *Huzeyl* kabilesinden 'Urve b. Hiyâd el-Mulâsî'nin onu okla vurup öldürdüğü¹³¹ hatırlandığında bunun uzak bir ihtimal olmadığı söylenebilir.

Üçüncü ayette ikinci ayetteki planın nasıl boşa çıkarıldığı izah edilmekte ve bunu Fil Ashâbı'nın üzerine makalenin konusu da olan "طَيْرٌ" göndererek yapıldığı ifade edilmektedir.

Dördüncü âyette "طَيْرٌ"ın bunu siccîlden taşlar atarak gerçekleştirdiği bildirilmektedir.

¹³⁰ Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, 24/649.

¹³¹ Taberî, *et-Târîh*, 1/440.

Beşinci ve son âyette ise “طَيْرٌ”ın bu etkisi olmakla birlikte Allah’ın onların başlarına gelenler neticesinde onları “كَعَصْفٍ مَّاكُولٍ” haline getirdiği anlatılmaktadır. Buradaki “عَصْفٍ” “esmek, rüzgâr” anlamına gelen “عَصْفٍ” den türemiştir ve bu da bazılarının göre “rüzgârın fırlattığı başak” bazılarının göre de “rüzgârın, bitkinin yapraklarından ayırıp düşürdüğü yenilebilir kısım” anlamına gelmektedir.¹³² Her iki durumda da bu ifadeler üçüncü ayetteki “طَيْرٌ”ın bulut anlamına geldiğini teyit etmektedir.

Bu tespit ve değerlendirmelere göre Fil Sûresiyle hem Hz. Peygamber ve ashâbına hem de onların karşısında yer almış olan müşriklere mesaj verilmiştir. Müslümanlara, zayıf oldukları için ümitsizliğe kapılmamaları yönünde bir mesaj verilmişken, müşriklere de güçlerine ve sayılarına güvenmemeleri gerektiği, bir zamanlar kendilerinin de Fil Ashâbı karşısında güçsüz oldukları halde Allah’ın kendilerine yardım ettiği ve düşmanlarını bozguna uğrattığı hatırlatılmıştır.

Sonuç

Bütün bu tetkikler neticesinde Fil Sûresinin 3. âyetinde geçen “طَيْرٌ” kelimesi ile şiddetli bir kum-taş-toprak fırtınasının kastedildiği söylenebilir. Bu tespite göre Fil Ashâbı, Mekke’ye giriş yaparken deniz tarafından çıkan ve üzerlerine doğru gelen şiddetli bir kum-taş-toprak fırtınasına maruz kalmışlar ve paniğe kapılıp bozguna uğramışlardır. Ordunun bir kısmı yaralanmış, bir kısmı ölmüş, geri kalan kısmı da dağınık gruplar halinde Yemen’e doğru kaçmaya başlamıştır. Ancak harekât düzeni ve himayesinden mahrum oldukları için bunların çoğu yollarda açlık, susuzluk ve hastalıktan telef olmuştur.

Şiirlerde, nesirlerde ve Kur’an’da bu hâdisenin şiddetli bir kum-taş-toprak fırtınası sonucunda gerçekleştiği ifade edilmiştir. Ancak ilk asrın sonlarından itibaren el-Fil Sûresinde geçen “طَيْرٌ”ın kelime anlamı “kuşlar” olarak anlaşılmaya başlamış ve olayın Allah tarafından gönderilen kuş sürüleri tarafından atılan taşlar neticesinde meydana geldiği zannedilmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak da kuşların yapılarına, gagaları ve ayaklarına dair tasvirlerle yer vermeye başlanmıştır. Bu yeni durum zamanla bir mucize olarak algılanmaya başlamış ve günümüze kadar da bu şekilde yorumlanmaya devam etmiştir.

Diğer taraftan, “طَيْرٌ” kelimesinin “kuş sürüsü” şeklinde anlaşılmasından sonra bu kelimenin geçtiği şiirler, anlatımlar ve lügat kitaplarındaki açıklamaların günümüze aslına uygun olarak aktarılması zorlaşmıştır. Çünkü “وَأَرْسَلْ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ” âyetinin yaygın anlamına muhalif olan bir bilgi peşinen hatalı zannedilecektir. Dolayısıyla “طَيْرٌ” kelimesinin kum-taş-toprak fırtınası

¹³² Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 160.

anlamında kullanıldığı Câhiliyye ve Hz. Peygamber dönemindeki şiir ve metinlerin bazıları günümüze ulaşmamış olabilir.

Bu tespit ve değerlendirmelere göre “وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ” ayetinin “Onların üzerine sicîlden taşlar yağdıran öbek öbek bir bulut (kum fırtınası) gönderdi” şeklinde anlaşılması gerektiği, başta sûrenin son âyetindeki “فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ”, “Onları rüzgârın fırlattığı yenilecek başaklara döndürdü” ifadesi olmak üzere şiirler ve anlatımlarda yer alan ibarelerde teyid edilmektedir.

Fil Sûresindeki “وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ” ve “فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ” âyetlerinde bu durumun tasvir edildiği ve *Ḳureyş*’in şahit olduğu bu olay üzerinden sûrenin nâzil olduğu dönemde güçsüz durumda olan Müslümanlara yönelttikleri tehditleri engellemek üzere Mekke müşriklerine ikazda bulunulduğu, zayıf durumdaki Müslümanlara ise moral verildiği değerlendirilmektedir.

Kaynakça

- ‘Abdulkâdir Bağdâdî, ‘Abdulkâdir b. ‘Omer Bağdâdî. *Hiżânetu’l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni’l-Arab*. 13 Cilt. Kahire: Mektebetu’l-Ĥâncî, 1418H.
- ‘Abdurrahmân b. Yahyâ, ‘Abdurrahmân b. Yahyâ Mu‘allimî. *Âşârûş-Şeyĥ el-‘Allâme ‘Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu‘allimî*. 25 Cilt. b.y.: Dâru ‘Âlemi’l-Fevâ’id, 1434H.
- ‘Abdurrezzâk, Ebû Bekr ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm Şan‘ânî. *Tefsîru ‘Abdurrezzâk*. nşr. Maĥmûd Muĥammed ‘Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1419/1999.
- Apaydın, Mehmet. *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Apaydın, Mehmet. *Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî’nin Hayatı, Eserleri ve Hadisleri Birleştirme Metodu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Apaydın, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Azimli, Mehmet Azimli. “Fil Hadisesi Hakkında Bazı Mülâhazalar”. *Hikmet Yurdu Dergisi* 1/2 (2008), 45-55.
- Bayram, Mikâil. *Fil Olayı’nın Mahiyeti ve Fil Süresi*. Konya: Damla Ofset, 1998.
- Beşşâr b. Burd, Ebû Mu‘âz Beşşâr b. Burd ‘Uĥâyîlî. *ed-Dîvân*. nşr. Tâhir İbn ‘Âşûr. Mısır: el-Muĥarrer, 1373/1954.
- Beyhaĥî, Ebû Bekr Aĥmed b. Ĥuseyn b. ‘Alî Ĥusevcirdî. *Delâ’ilu’n-Nubuuvve*. nşr. ‘Abdu’lmu‘tî Ĥal‘acî. 7 Cilt. Beyrût: b.y.: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1408/1988.
- Câĥız, Ebû ‘Oşmân ‘Amr b. Baĥr b. Maĥbûb Kinânî Leyşî. *el-Ĥayevân*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1424/2003.
- Cerîr, Cerîr b. ‘Aĥiyye Kelbî. *ed-Dîvân*. nşr. Nu‘mân Muĥammed Emîn Ĥaha. Kahire: Dâru’l-Me‘ârif, ts.
- Dindi, Emrah. “Kur‘ân’ı Teosentrik ve Tarihî Okuma Denemesi: Ashâbu’l-Fil Örneği”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2017), 49-81.
- Doğangül, Ömer Faruk. *Câhiliyye Döneminde Fil Olayı ve Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ebû Bekir Dîneverî, Ebû Bekr Aĥmed b. Mervân. *el-Mucâlese ve Cevâhiru’l-‘İlm*. nşr. Ebû ‘Ubeyde Meşhûr b. Ĥasen Âl Selmân. 10 Cilt. Bahreyn-Beyrut: Cem‘iyyetu’t-Terbiyyeti’l-İslâmiyye-Dâru İbn Ĥazm, 1419H.
- Ebû Naşr Cevherî, Ebû Naşr İsmail b. Ĥammâd Cevherî Fârâbî. *Tâcu’l-Luĥa ve Şihâhu’l-‘Arabiyye*. nşr. Aĥmed ‘Abdulġafûr ‘Atĥâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1407/1987.
- Ebû Nu‘aym, Ebû Nu‘aym Aĥmed b. ‘Abdullâh b. Aĥmed İsbekânî. *Delâ’ilu’n-Nubuuvve*. nşr. Muĥammed Ravâs Ĥal‘acî, ‘Abdulberr ‘Abbâs. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’n-Nefâ’is, 1406/1986.

- Ebû Zeyd Ensârî, Ebû Zeyd Sa'îd b. Evs. *en-Nevâdir fi'l-Luğa*. nşr. Muḥammed 'Abdukkâdir Aḥmed. b.y.: Dâru'ş-Şurûk, 1401/1981.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muḥammed b. Aḥmed b. Herevî. *Tehzîbu'l-Luğa*. nşr. Muḥammed 'Avd Mir'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2001.
- Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muḥammed b. 'Abdullâh Ğassânî. *Aḥbâru Mekke ve mâ Câne fihâ mine'l-Âsâr*. nşr. Ruşdi Şâlih Mulaḥḥas. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1403/1983.
- Ferâhî, Abdulhamîd. *Tefsîru Nizâmî'l-Kur'ân ve Te'vîlu'l-Furkân bi'l-Furkân*. Azamgarh: Dâiratu'l-Hamîdiye, 2008.
- Ferezdağ, Ebû Firâs Hemmâm b. Ğâlib. *ed-Divân*. nŞr. . 'Alî Fâ'ûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1407/1987.
- Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd Deylemî. *Me'ânî'l-Kur'ân*. nşr. Aḥmed Yûsuf Necâtî vd(vd.). Mısır: Dâru'l-Misriyye, ts.
- Güvel, Orhan. *Hamîduddîn el-Ferâhî ve Kur'an'ı Yorumlama Metodu.*, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.
- Ḥâkim, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Abdullâh Nisâbûrî. *el-Mustedrek âle's-Şaḥihayn*. nşr. Heyet. 8 Cilt. b.y.: Dâru't-Te'sîl, 1435/2014.
- Ḥalîl b. Aḥmed, Ebû 'Abdurrahman Ḥalîl b. Aḥmed Ferâhidî. *Kitâbu'l-'Ayn*. nşr. Mehdi el-Maḥzûmî, İbrahim Sâmîrâ'î. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988.
- Hârun b. Mûsâ, Hârun b. Mûsâ Kârî. *el-Vucûh ve'n-Nezâ'ir fi'l-Kur'ân*. nşr. Hâtîm Şâlih Dâmin. b.y.: Vizâretu's-Şekâfe ve'l-İ'lâmî'l-'Irâkiyye, ts.
- Ḥasen b. Dureyd Ezdî. *Cemheretu'l-Luğa*. nşr. Remzî Munîr Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1408/1987.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muḥammed b. el-Ḥasen b. Dureyd el-Ezdî. *Cemheretu'l-Luğa*. nşr. Remzî Munîr Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, t 1408/1987.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muḥammed 'Abdurrahman b. Muḥammed Râzî. *Tefsîru'l Kur'âni'l-'Azîm*. nşr. Es'ad Muḥammed Ṭayyib. b.y.: Mektebetu Nizâr Muştâfâ Bâz, 1419/1998.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. 'Absî . *el-Muşannef*. nşr. Sa'd b. Nâsır Şetrî. 25 Cilt. Riyad: Dâru Kunûzi İşbiliyâ, 1436/2015.
- İbn Ḥabîb, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Ḥabîb Bağdâdî. *el-Munemmağ fi Aḥbâri Kureys*. nşr. Ḥurşîd Aḥmed Fârûk. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1405/1985.
- İbn Hişâm, Ebû Muḥammed 'Abdumelik b. Hişâm Ḥimyerî. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. nşr. Muştâfâ Saḳḳâ vd. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu Muştâfâ Bâbî'l-Ḥalebî, 1375/1955.
- İbn Ḥurdâzbiḥ, Ebû'l-Kâsım 'Ubeydullâh b. 'Abdullâh. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*. Beyrut: Dâru Şâdir, 1307/1889.
- İbn İshâk, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İshâk b. Yesâr Muṭṭalibî. *es-Sîre (Kitâbu's-Siyer ve'l-Meğâzî)*. nşr. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.
- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr Dimeşki. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. nşr. Sâmi b. Muḥammed Selâme. 8 Cilt. b.y.: Dâru Ṭayyibe, 1420/1999.

- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe Dîneverî. *el-Me‘ârîf-
Kebîr fî Ebyâti'l-Me‘ârîf*. nşr. Sâlim Kerenkevî vd.. 3 Cilt. Haydarâbâd: Dâira-
tu'l-Ma‘ârîfî'l-Osmâniyye, 1368/1949.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Faql Muhammed b. Mukerrem b. ‘Alî Cemâluddîn b. Manzûr Ru-
veyfî î. *Lisân'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdir, 1414/1993.
- İbn Sa‘d, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Sa‘d b. Menî‘. *eş-Tabâkât*. nşr. ‘Alî Muhammed
‘Omer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1421/2001.
- İbnu'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk Bağdâdî. *el-Fihrist*. nşr. İbrâhîm Ra-
mağân. Beyrut: Dâru'l-Ma‘rife, 1417/1997.
- İbnu's-Sikkît, Ebû Yûsuf Ya‘kûb b. İshâk. *İslâhu'l-Mantık*. nşr. Muhammed Mar‘ab. b.y.:
Dâru İhyâ‘i't-Turâşî'l-'Arabî, 1423/2002.
- İbnu'l-Eşîr, Ebû'l-Hasen ‘Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed Cezerî. *el-Kâmil fî't-Târîh*.
nşr. ‘Umar ‘Abdusselâm Tedmurî. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî,
1417/1997.
- Kurâ‘u'n-Neml, Ebû'l-Hasen ‘Alî b. Hasen Ezdî. *el-Muntehab min Garîbi Kelâmi'l-'Arab*.
nşr. Muhammed b. Aħmed ‘Omerî. 2 Cilt. Kahire: y.y., 1409/1989.
- Maķrîzî, Ebu'l-'Abbâs Aħmed b. ‘Alî Ĥuseynî. *İmtâ‘u'l-Esmâ‘*. nşr. Muhammed d
‘Abdulħamîd Nemîsî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1420/1999.
- Ma‘mer b. Muşennâ, Ebû ‘Ubeyde Ma‘mer b. Muşennâ Teymî Başrî. *Mecâzu'l-Ĥur‘ân*.
nşr. Muhammed Fuâd Sezgin. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1381/1961.
- Meçhul Müellif. *Nihâyetu'l-Ereb fî Aħbâri'l-Fars ve'l-'Arab*. Tahran: Mecma‘u'l-Âşâr,
1417H.
- Mubberred, Ebû'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd Ezdî. *el-Kâmil fî'l-Luġa ve'l-Edeb*.
nşr. Muhammed Ebû'l-Faql İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî,
1417/1997.
- Muķâtil b. Suleymân, Ebû'l-Hasen Muķâtil b. Suleymân Belĥî. *Tefsîru Muķâtil b. Suley-
mân*. nşr. ‘Abdullâh Maħmûd Şeĥâte. 5 Cilt. Beyrut: y.y., 1423/2002.
- Nâbiġa Ĥûbyânî, Ebû Umâme Ziyâd b. Mu‘âviye. *ed-Dîvân*. nşr. Muhammed Ebû'l-
Faql İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Me‘ârîf, ts.
- Nu‘mân b. Muhammed, Nu‘mân b. Muhammed Temîmî Maġribî. *el-Menâķab ve'l-Meşâ-
lib*. nşr. Mâcid b. Aħmed ‘Atıyye, Mu‘essesetu'l-A‘lâ. Beyrut: y.y., 1423/2002.
- Özdemir, Mehmet Nadir. “Siyer-i Nebî Tarih’ten Farklı mı Okunmalı? -Fil Olayı Bağlamında
Bir Deġerlendirme”. *EKEV Akademi Dergisi* 18/59 (Bahar 2014), 247-264.
- Şâhib, Ebû'l-Ĥâsım İsmail b. ‘Abbâd Tâlikânî. *el-Muĥîṭ fî'l-Luġa*. nşr. Muhammed Ĥasen
Âlu Yâsîn. 10 Cilt. Beyrut: ‘Âlemu'l-Kutub, 1414/1994.
- Şa‘lebî, Ebû İshâk Aħmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-Beyân*. nşr. Heyet.
Cidde: y.y., 1436/2015.
- Semîn Ĥalebî, Ebu'l-'Abbâs Şihâb Dîn Aħmed b. Yûsuf b. ‘Abiddâim. *‘Umdetu'l-
Ĥuffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*. nşr. Muhammed Bâsil ‘Uyûn Sûd. 4 Cilt. b.y.: y.y.,
1417/1996.

- Sıbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. 'Oşmân b. Qanber Hârişî. *el-Kitâb*. nşr. 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn. 4 Cilt. Qahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1408/1988.
- Suheyli, Ebû'l-Kâsım 'Abdurrahman b. 'Abdullâh b. Aḥmed. *er-Ravd'ul-Unf fi Şerhi's-Sireti'n-Nebevîyye*. nşr. 'Umar 'Abdusselâm Selâmî. 7 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâ'î't-Turâşî'l-'Arabî, 1421/2000.
- Suheyli, Ebû'l-Kâsım 'Abdurrahman b. 'Abdullâh b. Aḥmed. *er-Ravd'ul-Unf fi Şerhi's-Sireti'n-Nebevîyye*. nşr. 'Umar 'Abdusselâm Selâmî. 7 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâ'î't-Turâşî'l-'Arabî, 1421/2000.
- Suyûtî, 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Durru'l-Menşûr*. 8 Cilt. Beyrut: y.y., ts.
- Suyûtî, 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Lubâbu'n-Nuḫûl fi Esbâbi'n-Nuzûl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- Suyûtî, *Keşfu's-Şalsala*. İspanya: Kurtuba Belediye Kütüphanesi, No: 869.
- Şâfi'î, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İdrîs. *el-Musned*. nşr. Mâhir Yâsîn Faḥl. 4 Cilt. Kuveyt: Ğirâs, 1425/2004.
- Şâfi'î, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İdrîs. *et-Tefsîr*. nşr. Ahmed b. Mustafa Ferrân. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru't-Tedmuriyye, 1427/2006.
- Şenferî, 'Amr b. Mâlik. *ed-Divân*. nşr. İmîl Bedî' Ya'kûb. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, ts.
- Şevkânî, Muḥammed b. 'Alî b. Muḥammed Yemenî. *Fethu'l-Qadîr*. Dimeşk: Dâru Ibn Keşîr, 1414H.
- Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd Âmilî. *Câmi' u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Ḳur'ân*. nşr. 'Abdullâh b. 'Abdilmuḥsin et-Turkî. 24 Cilt. b.y.: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd Âmilî. *Târîhu'r-Umem ve'l-Mulûk*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1407H.
- Ṭabersî, Ebû 'Alî Faḍl b. Ḥasen. *Mecma' u'l-Beyân*. b.y.: y.y., ts.
- The News, The News International. "Sandstorm hits Saudi Arabia, disrupts traffic". Erişim 11.11.2021. <https://www.thenews.com.pk/latest/298453-sandstorm-hits-saudi-arabia-disrupts-traffic>
- Tusterî, Ebû Muḥammed Sehl b. 'Abdullâh. *Tefsîru't-Tusterî*. nşr. Muḥammed Bâsil. "Uyûnu's-Sûd". Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1423H.
- Vâhidî, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Aḥmed b. Muḥammed b. 'Alî Nîsâbü'rî. *et-Tefsîru'l-Basîṭ*. b.y.: y.y., 1430.
- Zuhrî, Ebû Bekr Muḥammed b. Muslim b. 'Ubeydullâh İbn Şihâb Zuhrî. *en-Nâsiḥ ve'l-Mensûḥ ve Tenzîlu'l-Ḳur'ân bi-Mekke ve'l-Medîne*. nşr. Ḥâtîm Şâlih Ḍamin. b.y.: Muessesetu'r-Risâle, 1418/1998.

**THE DEFEAT OF MULTICULTURALISM OVER NATIONALISM
AND RELIGION: TRANSFORMATION OF IMMIGRATION
POLICIES IN DENMARK AND SWEDEN**

Çokkültürlülüğün Din ve Milliyetçilik Karşısındaki Çöküşü: Danimarka ve İsveç'in Göçmen Politikalarındaki Dönüşüm

ZUHAL KARAKOÇ DORA

Dr., Türkiye Büyük Millet Meclisi – Strateji
Geliştirme Başkanlığı, Ankara, Türkiye

Dr., Turkish Grand National Assembly -
Presidency of Strategy Development, Ankara,
Turkey

zuhal.dora@yahoo.com
orcid.org/0000-0002-3954-2208

ZAHİDE ERDOĞAN

Dr., Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar
Başkanlığı, Ankara, Türkiye

Dr., Presidency for Turks Abroad and Related
Communities, Ankara, Turkey

zahide.rdgn@gmail.com
orcid.org/0000-0002-0253-9355

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 8 Ağustos 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 14 Aralık 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Aralık 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.980405>

ATIF/CITE AS:

Dora, Karakoç, Zuhale – Erdoğan, Zahide, “Çokkültürlülüğün Din ve Milliyetçilik Karşısındaki Çöküşü: Danimarka ve İsveç'in Göçmen Politikalarındaki Dönüşüm”, Hitit İlahiyat Dergisi, (Aralık/ December 2021) 20/2

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,
Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/pub/hid>

The Defeat of Multiculturalism over Nationalism and Religion: Transformation of Immigration Policies in Denmark and Sweden

Abstract

Since the Treaty of Westphalia, sovereign states have combined national security with border security, as border is accepted as the line of sovereignty that separates “us” from “others”. The step of forming a European identity as a supra-identity apart from the national identities of the European countries within the borders of each state takes its roots from this perception of being “us”. Though highlighted in Copenhagen Criteria that the stability of institutions guaranteeing democracy, rule of law, human rights and respect for and protection of minorities are ensured; when we look at today’s immigration policies we see a serious deviation from this founding approach emphasizing and ensuring multiculturalism.

With labour migration in the 1960s, refugees fleeing Yugoslavia in the 1990s, and the 2015 refugee crisis, Europe’s population structure began to change. Following the 9/11 terrorist attacks, the security approach has taken the place of economic considerations in migration management. The 2015 refugee crisis has become not only a border security crisis but also a crisis of European identity and welfare state protection. This paper aims to investigate the effects of religion, nationalism, and economic concerns on the transformation of immigration policies after 2015 in Denmark, which employs extreme restrictive policies, and Sweden, which has a relatively welcoming culture. The majority of the literature discusses whether those countries are religious or secular; it is expected that the study contributes to a better understanding of the impact of religion and nationalism on migration policies, as well as a discussion of its future implications.

Denmark had been extremely homogeneous with only one language and religion and no ethnic minorities, though, this homogeneous structure has begun to deteriorate with the increase in non-western immigration since the 1990s. While the Danish Law of 1983 was widely regarded as the most liberal in Europe, after 1990, equal rights were replaced by immigrant responsibility and integration. With the rise of the anti-immigrant parties in the 2001 elections, social rights were curtailed, and Danish values took centre stage. In Denmark, rules like reducing social assistance after 2015 aim to protect the welfare state, whereas rules like the ban on the burqa and the handshake in the naturalization ceremony are motivated by other factors. The Danish Prime Minister announced the zero-refugee target, the anti-immigrant far-right Danish People’s Party declared their intention to reduce the number

of all immigrants. So, a new discourse has emerged in which no form of immigration is desired. On the other hand, Sweden follows Denmark slightly behind in terms of process, but by going through literally the same processes. While positive discourse about immigrants had been dominant in Sweden, which implemented multicultural policies, the discourse turned negative with the 2015 refugee crisis. Increasing unemployment among immigrants, income inequality, and Swedish identity discussions seems to lead to a rise in nationalism and nativism in the 2022 elections, as well as a reduction in the generosity of the welfare state.

Denmark and Sweden cases show how similar welfare states with the same historical and immigration background respond differently to the refugee crisis. While the unemployment rate for foreign-born workers is high in both countries, it is more than three times higher in Sweden. Refugee crisis has made religious identity more visible and put pressure on Scandinavian welfare model as well as governments. Although integration and assimilation policies are brought to the forefront in terms of religious behaviour patterns of Muslims, the emphasis on religion is not made directly, instead, it is made through the symbols of Islam. The reason why Muslims considered as “others” mainly takes its foundation from this difference. Although they do not make religion an important part of their life, and atheism is higher than other parts of the world, in many European countries Christianity is still considered an important part of the European identity and the Church is an important part of it. According to the conclusion of this study, it is highly possible that Denmark might serve as a model to Europe, primarily to Nordic countries, and this strengthens the possibility that anti-immigrant opposition will sharpen and divide societies. The effects of radical Islam, which is gradually increasing its influence around the world, is undoubtedly huge in these politics throughout Europe; however, abandoning or deviating from policies targeting multiculturalism might cause isolation and alienation of immigrants, who are already fleeing from terrorism, and push them towards radicalization which constitutes another danger.

Keywords: International Politics, Immigrant Policy, Denmark, Sweden, Nationalism, Multiculturalism, Identity, Religion.

Çokkültürlülüğün Din ve Milliyetçilik Karşısındaki Çöküşü: Danimarka ve İsveç'in Göçmen Politikalarındaki Dönüşüm

Öz

Westphalia Antlaşması'ndan bu yana, egemen devletler ulusal güvenliği sınır güvenliği ile özdeşleştirdiler çünkü sınır "bizi" "diğerleri"nden ayıran bir egemenlik çizgisi olarak kabul edildi. Avrupa ülkelerinin her birinin kendi sınırları içindeki ulusal kimliklerinden bağımsız şekilde bir üst kimlik olarak Avrupa kimliği oluşturma adımı, köklerini bu "biz" algısından almaktadır. Kopenhag Kriterleri'nde demokrasi, hukukun üstünlüğü, insan hakları ve azınlıklara saygı ile azınlıkların korunmasını teminat altına alan kurumların istikrarı vurgulanmakla birlikte; günümüz göç politikalarına baktığımızda çok kültürlülüğü sağlayan ve ön plana çıkaran bu kurucu yaklaşımdan ciddi bir sapma olduğunu görmekteyiz.

1960'larda işgücü göçü, 1990'larda Yugoslavya'dan kaçan mülteciler ve 2015 mülteci kriziyle birlikte Avrupa'nın nüfus yapısı da değişmeye başlamıştır. 11 Eylül terör saldırılarının ardından, göç yönetiminde ekonomik kaygıların yerini güvenlik yaklaşımı almıştır. 2015 mülteci krizi sadece bir sınır güvenliği krizi değil, aynı zamanda bir Avrupa kimliği ile refah devletinin korunmasını amaçlayan bir krizdir aynı zamanda. Bu çalışma, aşırı kısıtlayıcı politikalar uygulayan Danimarka ve nispeten misafirperver bir kültüre sahip İsveç'te 2015 sonrası göç politikalarının dönüşümünde din, milliyetçilik ve ekonomik kaygıların etkilerini araştırmayı amaçlamaktadır. Literatürün çoğunluğu bu ülkelerin dindar mı yoksa seküler mi olduğunu tartışma odaklı olup, çalışmanın din ve milliyetçiliğin göç politikaları üzerindeki etkisinin daha iyi anlaşılmasına ve gelecekteki etkilerinin tartışılmasına katkı sağlaması beklenmektedir.

Danimarka tek dil, tek din ve azınlıkların olmadığı yapıyla son derece homojendi, ancak, 1990'lardan itibaren batılı olmayan göçün artmasıyla birlikte bu homojen yapı bozulmaya başlamıştır. 1983 tarihli Danimarka Kanunu, Avrupa'daki en liberal kanun olarak kabul edilirken, 1990'dan sonra eşit hakların yerini göçmen sorumluluğu ve entegrasyonu almıştır. 2001 seçimlerinde göçmen karşıtı partilerin yükselişi ile sosyal haklar kısıtlanmış ve Danimarka değerleri ön plana çıkmıştır. Danimarka'da 2015'ten sonra sosyal yardımların azaltılması gibi kurallar refah devletini korumayı amaçlarken, burka yasağı ve vatandaşlığa kabul töreninde el sıkışma gibi kuralların altında daha çok başka faktörlerin yer aldığı görülmektedir. Danimarka Başbakanı sıfır mülteci hedefini ortaya koymuş, göçmen karşıtı aşırı sağ Danimarka Halk Partisi tüm göçmenlerin sayısını azaltma niyetini açıklamıştır. Böylece göçün hiçbir biçiminin istenmediği yeni bir söylem ortaya çıkmıştır.

Öte yandan İsveç, Danimarka'yı süreç bakımından biraz geriden ama tam anlamıyla aynı süreçlerden geçerek takip etmektedir. Çok kültürlü politikalar uygulayan İsveç'te göçmenlere yönelik olumlu söylemler hâkimken, 2015 mülteci kriziyle birlikte bu durum olumsuz yönde değişmeye başlamıştır. Göçmenler arasında artan işsizlik, gelir eşitsizliği ve İsveçli kimliği tartışmaları, 2022 seçimlerinde milliyetçilik ve yerliliğin artmasına ve refah devletinin cömert tutumunda azalmaya neden olacak gibi gözükmektedir.

Danimarka ve İsveç örnekleri, aynı tarihsel ve göçmenlik geçmişine sahip benzer refah devletlerinin mülteci krizine nasıl farklı tepkiler verdiğini göstermektedir. Her iki ülkede de yabancı uyruklu işçiler için işsizlik oranı yüksek iken, İsveç'te bu oran üç kattan fazladır. Mülteci krizi, dini kimliği daha görünür hale getirmiş ve hükümetler kadar İskandinav refah modeli üzerinde de baskı yaratmıştır. Müslümanların dini davranış kalıpları açısından entegrasyon ve asimilasyon politikaları ön plana çıkarılsa da dine vurgu doğrudan yapılmamakta, bunun yerine İslam'ın sembolleri üzerinden yapılmaktadır. Müslümanların "öteki" olarak kabul edilmelerinin nedeni, temel olarak bu farklılıktan kaynaklanmaktadır. Dini hayatlarının önemli bir parçası yapmasalar da ve ateizm dünyanın diğer bölgelerinden daha yüksek olsa da, birçok Avrupa ülkesinde Hıristiyanlık hala Avrupa kimliğinin önemli bir parçası olarak kabul edilmekte ve Kilise bunun önemli bir parçasını teşkil etmektedir. Bu çalışmanın sonucuna göre Danimarka'nın başta İskandinav ülkeleri olmak üzere Avrupa'ya model olma ihtimali yüksektir ve bu göçmen karşıtı muhalefetin toplumlara keskinleştirip böylece ihtimalini güçlendirmektedir. Tüm dünyada etkisini giderek artıran radikal İslam'ın Avrupa genelinde devam eden bu politikadaki etkileri kuşkusuz çok büyük ancak çok kültürlülüğü hedef alan politikalarından vazgeçmek veya sapmak, halihazırda terörden kaçan göçmenlerin tecrit ve yabancılaşmalarına neden olup onları başka bir tehlike arz eden radikalleşmeye itebilecektir.

Anahtar Kelimeler: Uluslararası Politika, Göçmen Politikası, Danimarka, İsveç, Milliyetçilik, Çokkültürlülük, Kimlik, Din.

1. Introduction

While many countries in Europe were signing labour agreements to meet their need for labour force in the 1960s, the Cold War was still going on and post-Cold War actors, specifically the terror, were not in the scene. Therefore, the criteria for admission to the country were not security-oriented, instead, it was mostly related to the human force capacity to meet the needs. EU countries, aiming at the continuation of the economic gains of the newly established Union and bringing the European identity to the forefront, as well as associating being European with multiculturalism, generally preferred to

implement multicultural policies through which immigrants could preserve their own culture but could exist separately as parallel societies. However, with the fall of the communist axis and the following massive immigration wave towards the wealthier West, migration policies started to be revised and restricted. 9/11 terrorist attacks, held by terrorists with Muslim identity, represents a terrific sharp return in relatively moderate immigration policies. With successive attacks that took place one after the other in Europe just after 9/11, Muslim immigrants were increasingly perceived as possible threats by the public. While this process which includes more security-oriented policies were still going on another threat aroused: the 2015 refugee influx. The fact that the number of refugees trying to reach the borders of Europe exceeded thousands per day came to a point of protecting the welfare and values of the European society, rather than just a border security issue.

In this period, politicians who define the European identity through religion, argue that economic prosperity should be prioritized, and/or emphasize the concern of the deterioration of the social fabric and demographic structure, started to develop new discourses that distanced them from multiculturalism, which is one of the core values of the EU. In the face of the increasing influx of immigrants despite collective precautions, it became clear that Dublin Regulation, signed among the EU countries to arrange immigration, did not have a balancing feature of fair burden-sharing and this led each European country to determine and carry out their own measures against immigration with internal regulations. The tension and anxiety created by the sudden mass migration on the European society have provoked some countries to think that the policies implemented in the previous years were insufficient and should be tightened. Denmark, known for its harsh response to the 2015 refugee crisis, has begun to implement restrictive, selective, religion-based immigration policies such as non-Western immigrant quotas and new regulations to religious symbols like burka ban or hand-shake obligation during naturalization ceremonies. In Sweden, which lags behind but exactly follows the same path with Denmark in terms of the order of implementation of policies, though many citizens welcomed the refugees -as in Denmark during previous years-, the government is under pressure by its far-right coalition partner to reverse its policy on asylum. The fact that anti-immigrant political parties in these countries increase their votes in every election explains the reason why these policies are getting tougher.

The fact that most of the actors of the mass influx were Muslims brought along the emphasis on religious identity and brought along some conceptual conflicts. One of these conflicts is that some European countries, which believe that the national identity is to be protected, put the identity of religion in

front of the identity of the nation. The claim of national identity is supposed to go through the refugees' national identity, not the religious sub-identity; therefore, putting religion before the nation is a matter worthy of discussion. So, it is important to focus on the reasons why the understanding of borderlessness (within the Union) and multiculturalism left its place to fear and panic since 2015 refugee crisis and why Europe (in general) has chosen to separate the culture that it finds contradictory to itself as a method of preserving its European identity and culture. Especially in countries that are far from being religious like Denmark and Sweden, it is necessary to analyse and distinguish whether this opposition to refugees is really anti-Islamic in these countries or is it all about an economic concern or is it a concern that the cultural texture will deteriorate due to the fact that attitudes and culture that are contrary to the EU's identity and culture are generally present in Islamic culture.

Rather than debating whether Sweden and Denmark are religious-civil-secular nationalists or not, this article examines the traces of religion and nationalism as well as economic concerns, on anti-immigrant policies. There is a substantial body of literature on the Scandinavian welfare state and immigrant integration. There have been research on immigrant integration in Scandinavian countries, which have a distinctive welfare state model.¹ Denmark's immigration policy is the most restrictive in Europe, and it has been increasing tougher since 2015, prompting discussion about whether Sweden and Norway would follow Denmark's approach.² Based on how social rights are used as immigration policy, Hagelund's³ research on the shift in political discourse in Denmark, Sweden, and Norway after the refugee crisis shows that Sweden stands out with humanitarian policies, restrictive policies are explained by international cooperation, and Denmark is the most restrictive and does not want to be a target for migrants. Goli and Rezaei⁴ investigated the link between radical Islam and failed integration in Denmark. To the best of our knowledge, there has been no study that evaluates and discusses economic or religious traces in integration policies and evaluated their link with new nationalist and multicultural policies via integration policies in Denmark and policies that are anticipated to be implemented in Sweden in the future. This study is expected to contribute to a better understanding of

¹ Grete Brochmann-Anniken HAgelund, "Migrants in the Scandinavian Welfare State the emergence of a Social Policy Problem", *Nordic Journal of Migration Research* 1(1) (2011).

² Siw Ellen Jakobsen, "Immigration to Scandinavia: Will Norwegian and Swedish Social Democrats follow the tough Danish line?", *Sciencenorway* (17 May 2021).

³ Anniken Hagelund, "After the Refugee Crisis: Public Discourse and Policy Change in Denmark, Norway and Sweden", *Comparative Migration Studies* 8/1 (2020).

⁴ Marco Goli-Shahamak Rezaei, "Radical Islamism and Migrant Integration in Denmark: An Empirical Inquiry", *Journal of Strategic Security* 4(4) (2011).

whether economy, religion and new nationalism affects the countries' integration policies and relations between the defeat of multiculturalism and economy, religion, as well as to update theory. The document analysis approach was utilized in this paper, which was based on the literature on the issue and legislative rules connected to integration. The findings show that economic concerns and the rise of new nationalism have led to restrictive immigration policies and restrictions on religious symbols not only for Muslims but also for other religions of whose cultures differ from European identity.

2. Nationalism and Religion Nexus on Migration

The relationship between religion and nationalism is generally based on Durkheim and Weber's understanding and is discussed within the framework of the secular approach, which is regarded as one of the main elements of modernity, and religion in pre-modern societies has been replaced by nationalism in modern societies.⁵ However, secular discourse in the relationship between religion and nationalism has obscured the relationship between religion and nationalism, despite the fact that religion and nationalism have many affinities.⁶ Brubaker indicates that religion and nationalism are intertwined; nationalists can use religious symbols, and religious movements can use nationalist language; and politicians can make demands in the name of God and/or nation, but this does not mean that the nationalist movement becomes a religious movement.⁷ Although the relationship between nationalism and religion is generally studied with three models: religious nationalism, secular nationalism and civic nationalism. Religion is more or less the discursive source of nationalism, and if secular and religious nationalism lie at the two extremes, civic nationalism is in the middle of them.⁸

Fetzer and Sober illustrated the shift in the religion and nationalism model by taking religious diversity and institutional segregation into account. Sweden, for example, was a religious nationalist in the 16th century but a secular nationalist in the 21st, whereas Serbia (Former Yugoslavia) was a secular nationalist in the 20th century but now follows the religious nationalist model (Figure 1).

⁵ Peter C. Mentzel, "Introduction: Religion and Nationalism? Or Nationalism and Religion? Some Reflections on the Relationship between Religion and Nationalism", *Genealogy* 4/98 (2020), 2-3.

⁶ Rogers Brubaker, "Religion and Nationalism: Four Approaches", *Nations and Nationalism* 18/1 (2012), 15.

⁷ Brubaker, "Religion and Nationalism: Four Approaches", 16-17.

⁸ J. Christopher Soper-Joel S. Fetzer, *Religion and Nationalism in Global Perspective* (Online: Cambridge University Press, 2018), 10.

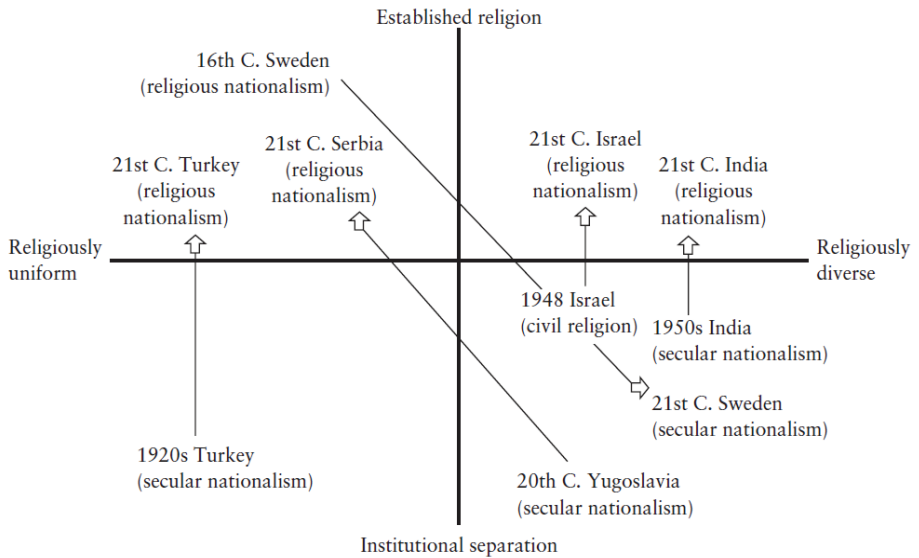


Figure 1. Change in religion–nationalism model⁹

With the rise of the “religious right” or “Christian nationalism” and the prominence of religious identity, the secular modernity approach to nationalism began to face challenges.¹⁰ Indeed, Western civilization has religious roots, and religious nationalism is now part of modern nationalism and the litmus test of national belonging.¹¹

Wimmer and Glick Schiller examines nationalism in four stages and concludes that, following the fall of the Berlin Wall, the emphasis should shift to transnational communities and long-distance nationalism rather than the nation.¹² Along with globalization, religious diversity has increased in parallel with the flows of people and the diversity in socio-cultural structures, and not only people but also beliefs have migrated and reshaped alongside people. As a result, with immigration, nation states are to take into account their citizens living abroad. Religious diversity is one of the most important issues in the self-definition of immigrants as a problem of identity, borders are now

⁹ Soper-Fetzer, *Religion and Nationalism in Global Perspective*, 23.

¹⁰ Mentzel, “Introduction: Religion and Nationalism?”, 3.

¹¹ Philip Gorski, “Religious Nationalism and Right Wing Populism: Trumpism and Beyond”, *Contending Modernities* (Access: 29 July 2021).

¹² Andreas Wimmer-Nina Glick Schiller, “Methodological Nationalism and beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences”, *Global Networks* 2/4 (2002), 312-318.

beyond the natural border, and transnational ethnic/religious affiliations and diaspora belonging should also be considered.¹³

In the 1950s and 1960s, migration from countries such as Turkey, Morocco, Tunisia, Algeria, Portugal, and Italy, as part of the labour agreements requiring the necessary workforce to ensure economic growth, resulted in a multicultural population structure in Europe. The aforementioned migration flow brought to the European agenda issues such as immigrant and second-generation integration, assimilation, and Muslim radicalization. Integration, which includes the immigrant's resettlement in the new country, includes education, housing, health, job market access, integration into society, and eventually citizenship processes. All of these processes are inextricably linked. For example, the most pressing aspect of refugee integration is housing, and simply having the right to work is not enough; refugees should also be provided with language assistance and labour-market-ready qualifications.¹⁴

The concept of assimilation, which developed as a result of Park and Thomas' studies, is defined as the fusion of individuals and groups in a common life.¹⁵ A negative meaning was attributed to the concept due to the focus on disappearance of the immigrant's own culture¹⁶, and the understanding of immigrants protecting their own culture led to the concept of assimilation being questioned after the 1960s. Multiculturalism is the ideal of Western Liberal Democracy, and it is concerned with the politics of difference and identity, and refers to the preservation of minority groups' own identity and practices.¹⁷ While multicultural policies were prominent between 1970 and 1990, there has been a return to ideals such as shared values, identity, and even assimilation during the 1990s by abandoning multiculturalism.¹⁸ Multiculturalism included the preservation of ethnic group-specific practices such as food, clothing, and music, and it was taught in festivals, media, and schools, but it was criticized for ignoring economic and political inequalities, protecting group-specific values is dangerous, and leading to power inequality within

¹³ Laura Zanfrini, "Introduction: General Description of the Study, Key Issues, and Provisional Conclusions", *Migrants and Religion: Paths, Issues, and Lenses: A Multidisciplinary and Multi-Sited Study on the Role of Religious Belongings in Migratory and Integration Processes*, ed. Laura Zanfrini (Leiden ; Boston: BRILL, 2020), 40.

¹⁴ Zahide Erdoğan, "Birleşik Krallık'ta Mülteci Entegrasyon Politikaları ve Temel Yaklaşımlar", *Göç Dergisi* 7/1 (2020), 107-110.

¹⁵ Richard Alba-Victor Nee, *Remaking the American Mainstream Assimilation and Contemporary Immigration* (Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 2003), 19.

¹⁶ Han Entzinger-Renske Biezeveld, *Benchmarking in Immigrant Integration* (European Research Centre on Migration and Ethnic Relations, 2003), 14.

¹⁷ Sarah Song, "Multiculturalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Access 29 July 2021)

¹⁸ Will Kymlicka, *Multiculturalism: Success, Failure, and the Future* (MPI, 2012), 8.

ethnic groups.¹⁹ Although integration entails the obligation of immigrants to adapt to society and the states to facilitate integration, the difficulties encountered in integration are combined with anti-Muslim sentiment.²⁰ As EU regulations and international obligations require harmonization, to address the integration problem, the majority of European countries have implemented practices that are not dissimilar to one another. However, anti-Muslim sentiment has emerged in varying degrees and forms in each country.

Although anti-immigrant trend in Europe has existed for a very long time, terrorist attacks, the 2008 economic crisis, mass migration in 2015 and the rise of the far right have made the problems more visible. On the other hand, right-wing populist and national-conservative political parties such as anti-Muslim Pegida movement, far-right Alternative for Germany (AfD), the Freedom Party of Austria and the Swiss People Party have gained popularity in Europe. Furthermore, the distinction between “us” and “them” in nation states has begun to be drawn with immigrants or aliens, and Islam constitutes “the other” category associated with terrorism for the West.²¹ Meer and Modood point out that racism envisions the protection of racial minorities but excludes Muslims because it is a religiously chosen identity; thus, ethnic identities are tolerated to some extent but religious minorities are not. As a result, Muslims are viewed as a terrorist threat or disloyal group rather than a disadvantaged minority.²² Modood emphasizes that the question is whether Muslims will be treated as outsiders or included in polity.²³

Now, European countries have started to move away from inclusive and liberal policies, and some European leaders declared the failure and end of multiculturalism.²⁴ Following the sudden influx of refugees in 2015, most EU governments began to implement more restrictive policies for both voluntary and forced migration. As more refugees arrived at the borders, policymakers were forced to devise solutions as well as their own problem definitions.

Furthermore, the arrival of a large number of refugees in 2015 in such a short period of time put a huge strain on housing and social services, and as anti-immigrant sentiments and fears grew, the Nordic social welfare state model and whether social policies were adequate to manage this migration

¹⁹ Kymlich, *Multiculturalism: Success, Failure, and the Future*, 4-5.

²⁰ Song, “Multiculturalism”.

²¹ Nasar Meer-Tariq Modood, “Refutations of Racism in the ‘Muslim Question’”, *Patterns of Prejudice* 43/3-4 (2009), 335-354.

²² Meer-Modood, “Refutations of Racism in the ‘Muslim Question’”, 335.

²³ Tariq Modood, *Multiculturalism and Integration: Struggling with Confusions* (European University Institute Robert Schuman Centre for Advanced Studies, 2011), 10-11.

²⁴ *BBC News*, “Merkel Says German Multicultural Society Has Failed” (17 October 2010).

came under scrutiny.²⁵ But, it seems that economic concerns with religion and nationalism has an important role shaping the restrictive turn towards immigrants in Sweden and Denmark and legitimized differently in each country.

3. Europe's Perception of Migration Threat

Since the early times of human history, Europe has been the centre of attraction for the migrants due to its geopolitical location. With the evolve of civilizations, it became one of the most important lands both economically and politically on the earth. Thanks to its good use of the elements of technology and its ability to update itself by keeping up with the needs of the age, it has managed to survive and maintain the level of civilization despite all destructions of power in its political history. The Westphalian Peace not only put an end to the ongoing wars in Europe, but also introduced a new international system that laid the foundations of today's European Union. Since the Peace, which launched the order of nation-states with full sovereignty both internally and externally, keeping the security of borders has been the key element in establishing national security and, as a result, "nation" and the "others" have become focal points while addressing security policies.²⁶

Following the Westphalian Peace, nationalization has become an important tool in European politics with the national identity coming to the fore in state structuring. The attempt of the states, having been tired of wars which worn out not just human capacities but also wealth, to become unitary and struggle with 'real enemies', even sometimes with imaginary ones, especially with religious incentives, has been an important part of the history of Europe.²⁷ The establishment of lasting peace in continental Europe, thus, focused on the preservation of the European identity. The step of forming the European identity as a supra-identity apart from the national identities of the European countries within the borders of each state was taken with the attempt to transform the economic partnership (European Economic Community) into a regional power (EU). In the principles of the EU, accepted in 1993 and called the Copenhagen Criteria which was further strengthened by Madrid Agreement in 1995, it is highlighted that member states ensure the stability of institutions guaranteeing democracy, rule of law, human rights and respect for and protection of minorities.²⁸ These criteria, which bring the understanding

²⁵ Hagelund, "After the Refugee Crisis", 5-6.

²⁶ Zuhale Karakoç Dora, "International Migrants as a Matter of Security: Open Door Policy and Syrians in Turkey", *Güvenlik Bilimleri Dergisi* 9/2 (2020): 504.

²⁷ Christopher Brooks, *Western Civilization: A Concise History Volume 3: Religious Wars* (Print PDF: NSCC, 2020).

²⁸ European Union, "Accession Criteria (Copenhagen Criteria)" (Access 03 August 2021).

and emphasis of promoting multiculturalism along with also reveals a perspective that forms the basis of EU norms. However; when we consider that the EU was established during Cold War years when the member states were generally dealing with regular and controlled migration and that these criteria were put forward during the period of migration from Eastern Europe towards the West upon collapse of communism, the reason why Europe, who have been exposed to uncontrolled human influxes since the 2000s, has not been able to carry these criteria from discourse to practice would be understood. The irregular mass migration that began following the civil war in Syria and reached its peak in 2015 has become the symbol of Europe's transition from policies emphasizing multiculturalism to stricter policies emphasizing nationalism and European identity.

Lack of solidarity among EU countries, lack of a common response system against arising challenges and sharp changes in humanitarian and political issues has revealed the failures in common border control and refugee sharing and caused the crash of Dublin Regulation which has never been fully proven to work.²⁹ When Dublin Regulation was practically proved to be unfair among member states, the governments started to take their own precautions by either re-strengthening borders or strengthening the rules for migrants to be allowed in their countries. With mass human flow towards Europe stemming from political instability in the Middle East, the religious identity of the migrants (mostly Muslims) became more visible on European territories due to their increasing numbers and migrants started to be engaged with their religious identities.³⁰ In many Western member states, resistance to immigrants increased while anti-immigrant political parties increased their popularities and votes.³¹ Denmark and Sweden are among these countries where far-right parties with objections to Muslim immigrants gained more seats and became a part of governing coalitions with mainstream parties.³² In the political discourse of these major right-wing populist parties, cultural and religious objection to Muslim migrants is increasing every passing day³³ while their supporters increase in the same rate.

²⁹ Susan Fratzke, *Not Adding up: The Fading Promise of Europe's Dublin System* (Migration Policy Institute Report, March 2015).

³⁰ Zuhul Karakoç Dora, "Religio-Centric Migrant Policies of Eastern Europe", *Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 19/1 (2020): 50.

³¹ Eirik Christophersen, "Hour of Reckoning for European Refugee Policy" (Access 03 August 2021).

³² Annabelle Timsit, "Things Could Get Very Ugly Following Europe's Refugee Crisis", *the Atlantic* (27 October 2017).

³³ Shadi Hamid, *The Role of Islam in European Populism: How Refugee Flows and Fear of Muslims Drive Right Wing Support* (The Brookings Institution, February 2019).

Mainly, religion-based policy-making processes started to show up after 9/11 attacks. With following and increasing terrorist attacks held by Islamic originated members of terrorist organizations, the emphasis on multiculturalism began to fade gradually and the culture of living together in peace began to be handled with a more sceptical approach began to appear at the earliest years of this century. During post 9/11 period, when the sceptical approach in the European society was still ongoing, the sudden mass migration, whose numbers exceeded millions in a very short time, made the Muslims more visible and started to strengthen the feeling of their being different from the European both in daily life habits and in their cultural understanding including their appearance, triggering the nationalist perspective. The number of Muslim refugees who have been trying to cross the borders of the EU is even higher than the population of many European countries undoubtedly played an important role in the transformation of these concerns into harsh politics. Although the EU used the primary means of solving the refugee influx outside its own territory by signing a readmission agreement with Turkey, many governments in Europe began to see removing their countries from being an attractive destination for refugees as a longer-term solution. Integration, assimilation and deterrence policies are based on the idea of preserving national (and of course European) identity in the long run while balancing the economy in favour of their own citizens.

4. Denmark and Sweden Cases: New Nationalism or Economic Concerns?

The Nordic region includes five sovereign states of Denmark, Finland, Iceland, Norway, and Sweden, as well as three autonomous territories. Integration and immigration policies have become important issues in the Nordic countries, as they have in other European countries. The five Nordic countries are referred to as Scandinavian welfare states, and according to Andersen, the Scandinavian countries' universal "social democratic regime-type" welfare state is primarily based on social democratic reforms.³⁴ With the 2015 refugee crisis, many countries have begun to implement restrictive immigration policies or change their regulations especially limiting the social rights of asylum seekers. However, there are no "one-size-fits-all" immigration policies, but a more restrictive attitude toward immigrants is becoming more prevalent. Sweden and Denmark's immigration policies have been tightened several times in recent years since 2015.

The concept of migration management emerged with the aim of controlling labour migration and has always been political, and states act with the motives of protecting national security, the job market, the national

³⁴ Gosta Esping-Andersen, *The Three Worlds of Welfare Capitalism* (UK: Polity Press, 1990), 27.

community and the welfare state.³⁵ In this regard, while Sweden and Denmark have somewhat similar considering welfare state type, economies and migration histories, their immigration policies differ significantly. Since 1864, Denmark has been a remarkably homogeneous country with a single religion and language, with no ethnic minorities and after 1864 “‘Danish’ has become ideologically defined as an ethno-linguistic-religious-cultural concept”.³⁶ Within the context of religious freedom, the state and church are not separate in Denmark, and religious communities are separated as “acknowledged” or “approved” communities, but this does not imply acceptance of pluralism.³⁷

Guest workers from Turkey immigrated to Denmark, known as a liberal Scandinavian welfare state, in the 1960s and 1970s, and refugees from the former Yugoslavia immigrated in the 1990s. While immigration from other Western countries to Denmark was significant between 1880 and 1980, non-western immigration has increased since 1990, and the country’s homogeneous structure has begun to change.³⁸ As of 2021 second quarter Denmark population is 5.843.347 and immigrants and their descendants comprise approximately 14% (820.638) of the Danish population. Around 64% of the migrants are from non-Western countries.³⁹ Different groups such as international students, family members, guest workers, refugees migrate to Denmark and Muslims are not homogeneous, particularly non-Western and Muslim immigration is a matter of discussion.⁴⁰

The *Danish Alien’s Act*, introduced in 1983, is known as the “most liberal” law in Europe. Although the government stopped labour migration due to increase in unemployment rates in 1973, migration was not a political issue, but with the increasing integration problems at the end of the 1980s, migration became an issue of political and public debate.⁴¹ Cultural diversity was initially implicitly advocated by politicians in Denmark, and native language education and religious education policies are examples of this.⁴² Refugees of

³⁵ Bjarney Friðriksdóttir, *What Happened to Equality? The Construction of the Right to Equal Treatment of Third-Country Nationals in European Union Law on Labour Migration* (Leiden ; Boston: Brill Nijhoff, 2017), 13.

³⁶ Niels Kærgård, “Social Cohesion and the Transformation from Ethnic to Multicultural Society: The Case of Denmark”, *Ethnicities* 10/4 (2010), 473.

³⁷ Tina Gudrun Jensen, “The Cartoon Affair and the Question of Cultural Diversity in Denmark”, *E-Cadernos CES* 3 (2009), 67–68.

³⁸ Kærgård, “Social Cohesion and the Transformation”, 474.

³⁹ Statistics Denmark, *Immigrants and Their Descendants* (2021).

⁴⁰ Kærgård, “Social Cohesion and the Transformation”, 476.

⁴¹ Niels Wium Olesen-Astrid Elkjær Sørensen-Thorsten Borring Olesen-Rosanna Farbøl, “Danish Immigration Policy, 1970-1992”, *nordics.info Aarhus University* (Access 24 July 2021).

⁴² Per Mouritsen-Tore Vincents Olsen, “Denmark between Liberalism and Nationalism”, *Ethnic and Racial Studies* 36/4 (2013), 692.

Iran-Iraq War, Sri Lanka, and Yugoslavia brought the problems to light in the 1980s and 1990s, and the liberal discourse of equal rights has now given way to the responsibility of immigrants, self-sufficiency, and integration.⁴³

The 2000s was the period when immigrants were perceived as a threat with the events of 9/11 and the restrictions on Muslims began to become clear. Anti-immigration right wing Danish People's Party, the election winner in 2001, began to implement restrictive policies, such as the obligation to accept Danish values, limiting the social rights of immigrants, and Muslims became "others" in Denmark.⁴⁴ Now, Denmark is a country that adopts an ethnonational approach and more restrictive policies, and applies a dual welfare model, in which social benefits are restricted for newcomers.⁴⁵

Although Islamic terrorism caused little damage in Denmark, discomfort with Islam began to grow after the publication of a caricature of the Prophet Muhammad in 2005 with the rise of new nativism⁴⁶ or new nationalism. Nativism is an American origin concept and means prioritizing the rights of settled elements such as language, religion and nation against immigrants and protecting their rights.⁴⁷ From this point of view, it can be said that Denmark's policies are clearly aimed at protecting the rights of the residents, thus it is nativist or a new kind of nationalist.

Majority culture preference, avoidance of coercion, privatization are the elements of the Danish policy of tolerance, and Danish governments emphasizes Danish language and Christianity as the main pillars.⁴⁸ Although Denmark does not openly accept multicultural policies, diversity management and integration have always been at the forefront of the political debates.⁴⁹ Denmark has experienced a mismatch between multiculturalism and assimilation, and restrictions on acquisition of citizenship and cultural rights have pushed the country closer to assimilation since 2000.⁵⁰

⁴³ Mouritsen-Olsen, "Denmark between Liberalism and Nationalism", 694–95.

⁴⁴ Mouritsen-Olsen, "Denmark between Liberalism and Nationalism", 692.

⁴⁵ Hagelund, "After the Refugee Crisis", 5.

⁴⁶ Rasmus Brygger, "Opinion | Something Is Unspoken in the State of Denmark", *The New York Times* (12 March 2017).

⁴⁷ Rafał Riedel, "Nativism versus Nationalism and Populism-Bridging the Gap", *Central European Papers* 6/2 (2018), 19.

⁴⁸ Mahama Tawat, "Multiculturalism: Is Denmark a Den of Intolerance and Sweden a Land of Political Correctness?", *LSE Religion and Global Society* (blog) (12 June 2018).

⁴⁹ Nils Holtug, "Danish Multiculturalism, Where Art Thou?", *Challenging Multiculturalism: European Models of Diversity*, ed. Raymond Taras (Edinburg: Edinburgh University Press, 2013), 190.

⁵⁰ Jensen, "'The Cartoon Affair'", 67.

In the winter of 2015, Denmark took measures such as reducing social assistance for asylum seekers, making family reunification difficult, lowering integration supports, and not granting permanent residence permits.⁵¹ These measures can be interpreted as attempting to protect the welfare state as well as economic considerations. But, the ban on the burqa in 2018, the requirement to shake hands at the naturalization ceremony, and the enrolment of immigrant children in school to learn “Danish values”⁵² are all motivated by mainly reasons out of economic considerations. Denmark’s latest anti-immigrant policy is to send rejected asylum seekers to the Lindholm Island. The Danish People’s Party, supports the idea of sending the unwanted immigrants to Lindholm Island and the party spokesperson stated that “We want to reduce the number of all foreigners in Denmark, not just refugees and asylum seekers, but people who come to work or go to school”.⁵³ It demonstrates that the anti-immigrant discourse is not limited to asylum seekers or refugees and that a new discourse has emerged claiming that the country does not want all types of immigration, including international students who are typically a source of income.

Besides, Denmark has passed a regulation regarding the detention of asylum seekers in a third country outside the EU and signed a migration agreement with Rwanda.⁵⁴ It means that Denmark will implement more selective immigration policies and will try to keep asylum seekers out of Danish territory. Beyond the elements included in the definition of refugee like persecution, it can be said that the decision is motivated by the desire to select immigrants of a certain religion and education level while excluding others for economic or security reasons. Furthermore, Mette Frederiksen, Denmark’s Prime Minister, declared that the country’s target is to accept no asylum seekers.⁵⁵ It represents a significant and radical shift in asylum policies, as well as a challenge to the global refugee protection system.

Danish language as a symbol of national belonging, emphasis on similarity and distrust of diversity, homogeneity and egalitarianism, democracy, welfare society, and Lutheranism are all prominent features of the country.⁵⁶ In Denmark, integration policy has expanded beyond socioeconomic integration and took on a new form with stricter citizenship policies. Integration is

⁵¹ Hagelund, “After the Refugee Crisis”, 11.

⁵² Lisa Abend/Vordinborg, “An Island for “Unwanted” Migrants Is Denmark’s Latest Aggressive Anti-Immigrant Policy”, *Time* (16 January 2019).

⁵³ Abend/Vordinborg, “An Island for “Unwanted” Migrants”.

⁵⁴ *BBC News*, “Denmark Asylum: Law Passed to Allow Offshore Asylum Centres” (3 June 2021).

⁵⁵ European Commission, “Denmark: Lowest Number of Asylum Seekers Ever” (Access 27 July 2021).

⁵⁶ Mouritsen-Olsen, “Denmark between Liberalism and Nationalism”, 696–697.

now linked to difficult tests with an emphasis on deep national history and culture, welfare dependency, loyalty, Danish language, volunteer work, and active citizenship.⁵⁷ Furthermore, the new full-time job rule⁵⁸ demonstrates that Denmark's immigration policies are becoming increasingly restrictive.

In Denmark, anti-discrimination policies are based on the principle of equal rights and opportunity, and equal treatment means that everyone receives the same treatment, and the liberal concept of equal rights and opportunity has given way to nationalism.⁵⁹ Therefore, embracing Danish values is necessary to have equal rights, and the national approach is also prominent here. Haugen⁶⁰ concluded that being a Danish is directly linked to religion, the "culture war" is linked to being Danish and Christian and that it should be defended against non-Christians and non-Danish enough, religious freedoms are associated with Christian Lutherans, and that Muslims are often viewed as a unique group.

Despite similarities in welfare state regulations, Sweden has a liberal approach that embraces cultural diversity until refugee crisis, has accepted a large number of refugees, and its citizenship policies are inclusive.⁶¹ Hedetoft explains the differences between the two countries as follows⁶²: Unlike Denmark, which is homogeneous, closed, exclusionary, assimilationist, institutionally rigid, self-sufficient, and accepts single citizenship, Sweden is multicultural, open, inclusive, accepting differences and new groups, multiple citizenship, accountability, and political correctness. Furthermore, Sweden is a civic secular country and well known as a safe haven for refugees, and the concept of "Swedish exceptionalism" is a part of national identity.

Sweden, like Denmark, faced labour migration in the 1950s-1960s, Bosnian refugees with the disintegration of Yugoslavia in the 1990s, and since 2016, it has reduced its generous regulations to the EU's minimum.⁶³ Post-colonial immigrants and guest workers were able to preserve their own culture and values as a result of multicultural policies, and parallel communities arose. As a result, the communities have parallel cultures in the same society and there is no mixing, which has sparked debate about multiculturalism. As of

⁵⁷ Mouritsen-Olsen, "Denmark between Liberalism and Nationalism", 700.

⁵⁸ European Commission, "Denmark Tightens Rules for Citizenship Once Again" (Access 1 August 2021).

⁵⁹ Mouritsen-Olsen, "Denmark between Liberalism and Nationalism", 704.

⁶⁰ Hans Morten Haugen, "The Evangelical Lutheran Church in Denmark and the Multicultural Challenges", *Politics and Religion* 4, (2011), 494–496.

⁶¹ Hagelund, "After the Refugee Crisis", 5.

⁶² Ulf Hedetoft, *Multiculturalism in Denmark and Sweden* (Danish Institute For International Studies, 2006), 3.

⁶³ Migrationsverket, "History" (Access 31 July 2021).

2020, the population of Sweden is 10.379.295, and the number of people with a migrant background is 2.686.040 and the rate of immigrant origin in the total population is 25.9%.⁶⁴

The foundations of Swedish integration policy are based on the multicultural citizenship policy of 1975, with reforms based on an equal welfare system, universal liberal citizenship, and an inclusive multiculturalism policy.⁶⁵ Sweden has implemented policies within the framework of the welfare state policies since the 1960s that foresee the integration of immigrants into the labour market from the first day and support the protection of immigrants' ethnic identity, language, and culture.⁶⁶

In the 1980s, it became clear that protecting immigrants' ethnic identities made integration difficult, and with the legal regulations in 1985 and 1997, the immigration and minority policy left its place only to the immigration policy, and individual integration of immigrants, rather than collective integration was prioritized.⁶⁷ With these policies, Sweden has begun to move away from multiculturalism. Access to social services, right to stay in the country and citizenship are important parts of the integration of migrants. The requirements for becoming a Swedish citizen include having lived in the country continuously for 5 years, being over the age of 18, and behaving well (not having tax debts, not being involved in a crime, etc.).⁶⁸ Citizenship tests which has been applied in Denmark are not yet implemented in Sweden. A proposal by the Swedish government would make the language test mandatory for those seeking naturalization, but the change would not take effect until 2025.⁶⁹

As of the end of 2015, there were 162.877 asylum seekers in Sweden, with 51.338 Syrians, 41.564 Afghans, and 20.857 Iraqis occupying the top three positions which are predominantly Muslim asylum seekers.⁷⁰ The number of Muslim refugees has grown, and the terms Muslim and immigrant have

⁶⁴ Statistiska Centralbyrån (SCB), "Summary of Population Statistics 1960–2020" (Access 28 July 2021).

⁶⁵ Carl-Ulrik Schierup-Aleksandra Ålund, "The End of Swedish Exceptionalism? Citizenship, Neoliberalism and the Politics of Exclusion", *Race & Class* 53/1 (2011), 47.

⁶⁶ Karin Borevi, "Multiculturalism and Welfare State Integration: Swedish Model Path Dependency", *Identities* 21/6 (2014), 710-711.

⁶⁷ Borevi, "Multiculturalism and Welfare State Integration", 714.

⁶⁸ Migrationsverket, "Citizenship for Adults" (Access 1 August 2021).

⁶⁹ David Nikel, "Sweden Considers Language Exam Requirement For New Citizens", *Forbes* (16 January 2021).

⁷⁰ Migrationsverket, "Inkomna Ansökningar Om Asyl 2015- Applications for Asylum Received 2015" (Access 31 July 2021).

begun to be used interchangeably. The Swedish Migration Agency estimated in 2015 that the two-year cost of asylum seekers would be of \$8.41 billion.⁷¹

While a negative discourse on migration, integration and refugees has increased in many European countries since 1990s, positive discourse continued in Sweden until 2015.⁷² Sweden followed a humanitarian approach by welcoming refugees until September 2015, the increased number of refugees arriving in Sweden revealed the need for regulatory changes, and the issue of migration has become an important issue in the 2018 elections.⁷³ Refugee rights were restricted with retroactive measures implemented in November 2015, permanent residence permits were converted to temporary permits, a self-sufficiency rule was introduced for the future within the scope of family reunification, and language and orientation courses were initiated by allocating extra budget to municipalities.⁷⁴ Despite the fact that these measures show that Sweden has begun to abandon the humanitarian approach, they appear to have been taken for clearly economic reasons, as opposed to Denmark.

According to a statement made by Prime Minister Stefan in 2018, Hagelund⁷⁵ emphasizes that the measures taken in relation to refugees are intended to restore people's trust in society and to ensure that the welfare state functions properly. As the 2022 elections approach, the rise of the far-right anti-immigrant Sweden Democrats party, increasing income inequality, and discussion of the link between unemployment and immigrants, Sweden's identity crisis may result in the curtailment of generous welfare state and asylum policies, as well as an increasing wave of populism and nativism.⁷⁶

While Swedish integration policies are generally based on a voluntary type of national identity construction, integration in Denmark is based on a deterministic notion of nationalism with a historically constructed national identity based on newcomers' integration into Danish life.⁷⁷ On the other hand, Kriegbaum Jensen⁷⁸ points out that in Sweden, Denmark and even

⁷¹ Daniel Dickson-Johan Ahlander, "Soaring Asylum Numbers Force Sweden to Cut Costs, Borrow More", *Reuters* (22 October 2015).

⁷² Andrea Rea et al., *The Refugee Reception Crisis in Europe: Polarized Opinions and Mobilizations* (Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 2019), 76.

⁷³ Hagelund, "After the Refugee Crisis", 7.

⁷⁴ Hagelund, "After the Refugee Crisis" 8.

⁷⁵ Hagelund, "After the Refugee Crisis" 9.

⁷⁶ Carlotta Seriola, "Sweden's Identity Crisis and the Rise of the Far Right", *Global Risk Insights* (2 January 2021).

⁷⁷ Kristian Kriegbaum Jensen, *Scandinavian Immigrant Integration Politics: Varieties of the Civic Turn*, (Aarhus: Aarhus University, PhD Dissertation, 2016), 14.

⁷⁸ Kriegbaum Jensen, *Scandinavian Immigrant Integration Politics*, 32.

Norway, politicians emphasize common values when defining a nation, but the difference between these countries is which values are prioritized and how they are understood.

When it is compared Danish and Swedish policies after 2015, it can be seen that the Danish policies adopt the dual welfare model, which increases polarization and complicates integration. On the other hand, it is believed that Sweden has begun to abandon the humanitarian approach in favour of one that seeks to facilitate integration while also ensuring the smooth operation of the welfare state. It is clear that both countries are concerned about refugees taking advantage of the welfare system.

The table below shows that while there has been a noticeable decrease in the migration movement towards Denmark, which took quick and drastic measures after the refugee crisis in 2015, Sweden has started to be preferred more than pre-2015.

Inflows of Foreign Population into Countries											
Thousands											
Year	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018
Denmark	37,0	32,0	33,4	34,6	35,5	41,3	49,0	58,7	54,6	49,0	45,3
Sweden	83,3	83,8	79,9	75,9	82,6	95,4	106,1	113,9	143,0	125,0	114,4

Figure 2. Inflows of foreign population into Denmark and Sweden.⁷⁹

However, when we look at the figures, we can see slightly different results than the immigrants perceive. In the table below, we see the Swedish and foreign employment rates for 2019 in Denmark and Sweden. According to these figures, we see that the gap between native born and foreign born employment rates in Denmark, where immigrants are exposed to harsher policies, is narrower than in Sweden, and the unemployment rate is also lower than in Sweden. This might point to a difference between political discourse and actions in Sweden.

Country	Employment Rate (2019)		Unemployment Rate (2019)	
	Foreign Born	Native Born	Foreign Born	Native Born
Denmark	65.7	76.3	8.4	4.7
Sweden	65.8	80.7	15.5	4.5

Figure 3. Employment and unemployment rates by place in Denmark and Sweden.⁸⁰

⁷⁹ Organisation for Economic Cooperation and Development (OECD), "OECD International Migration Database: Inflows of Foreign Population" (Access 02 August 2021).

⁸⁰ Organisation for Economic Cooperation and Development (OECD), "Employment, Unemployment and Participation Rates by Place of Birth and Sex" (Access 02 August 2021).

Although integration and assimilation policies are brought to the forefront in terms of religious behaviour patterns of Muslims, the emphasis on religion is not made directly, instead, it is made through the symbols of Islam. The reason why they are considered as “others” mainly takes its foundation from this difference. Although they do not make religion an important part of their life, and atheism is higher than other parts of the world, in many European countries Christianity is still considered an important part of the European identity and the Church is an important part of it. The following tables express this ironic contradiction.

	Rate of Non-Religious Persons	People Think Religion Not Important in Daily Life
Denmark	61%	80%
Sweden	73%	82%

Figure 4. Rate of non-religious persons in Denmark and Sweden.⁸¹

	Rate of Population Registered to Lutheran Church
Denmark	75% ⁸²
Sweden	55% ⁸³

Figure 5. Rate of Population Registered to Lutheran Church.

Although more than half of both communities define themselves as irreligious, more than half of both communities are officially affiliated with the Church. This explains the situation of revealing the identity of religion against the national identity embodied in the form of “being Danish” and “being Muslim”, which is encountered especially in Denmark. What is emphasized here is not Christianity, it is the approach that identifies being Christian with being European and this is what identity is built on. Moreover, the proportion of Muslims in the total population both in Denmark and Sweden is 2% while the majority is composed of Christian Lutherans.⁸⁴

Both countries’ national identity policies differ as well, with the Swedish model promoting cultural diversity since the 1970s, whereas in Denmark, immigrants can participate in the welfare state on an equal basis with natives if they adopt Danish values and traditions.⁸⁵ As a result, one of the most important issues concerning immigrants, particularly in Denmark, is the place of

⁸¹ World Population Review, “Most Atheist Countries 2021” (Access 02 August 2021).

⁸² Denmark, “Religion and Identity”(Access 05 August 2021).

⁸³ Sweden, “Religion in Sweden”(Access 05 August 2021).

⁸⁴ Pew Research Center, “Interactive Data Table: World Muslim Population by Country” (Access 02 August 2021).

⁸⁵ Borevi, “Multiculturalism and Welfare State Integration”, 712.

religion and religious practices within Danish national values, whether Islam and Islamic practices are appropriate with the Danish values or not. According to Holtug⁸⁶, the debate over the regulation in 2009 prohibiting judges from wearing clothing containing religious symbols centred on Muslim headscarves, and thus generally stemmed from opposition to practices related to the Muslim religion, rather than all religions.

While regulations such as language and citizenship test envisaged by Denmark demonstrate a nationalist approach that requires having Danish values, rules such as not receiving social assistance for more than four months in the previous five years demonstrate an economic approach. The fact that Sweden does not even require a language test for citizenship is a continuation of the multicultural approach, but the regulation that will go into effect in 2025 indicates that multiculturalism has also ended.

It is critical to define the problem when developing policies, and because migration policies affect many areas, including access to services, social assistance, and citizenship, policies should be designed to cover all of these areas. From this vantage point, it is clear that Sweden is attempting to solve the problem through individual socioeconomic integration while moving away from multicultural policies, whereas Denmark has long followed a nationalist approach that emphasizes Danish values.

Another important factor influencing immigration policies is party politics, particularly since the rise of the anti-immigrant right wing. The rise of the far right and nationalism appears to have had a greater influence on Danish policies. Although the social democrat approach and multiculturalism in Sweden have not yet lost their effects, the 2015 refugee crisis put the government under pressure, and Sweden has begun to implement relatively more restrictive policies.

5. Conclusion

The cases of Sweden and Denmark show how the countries having the common migrant history and similar economic structure have seen the immigration issues and refugee crisis, and how this influenced their policy decisions. While Denmark has been pursuing policies aimed at assimilation and the preservation of Danish language and homogeneity in society, Sweden prefers multicultural policies aimed at the preservation of different ethnic identities and languages. However, Swedish policy has resulted in cultural segregation, while Danish policy has resulted in excessive restrictions on

⁸⁶ Nils Holtug, "Nationalism, Secularism and Liberal Neutrality: The Danish Case of Judges and Religious Symbols", *Les Ateliers de l'éthique/The Ethics Forum* 6/2 (2011), 111.

immigrants and unsuccessful assimilation. This causes immigrants to shift their route towards where they hope they will be more accepted and welcomed.

Sweden's secular approach limits the influence of religion on politics to a large extent while Denmark's approach takes its basis mostly from otherization of other religions. Here a question arises: Why being Danish is compared to being Muslim? If this is the case, then there is an erroneous approach here -as a national identity could be compared with another national identity and a religious identity is compared with a religious identity. Considering the above mentioned data in which people can define themselves as both atheist and Christian, it can be claimed that Christianity has turned into a matter of identity rather than being a religion, and therefore the identity of religion is put in front of the identity of the nation. It is also possible to take the fact into account that social and economic concerns are expressed through religion as part of an identity which is more visible in daily life.

In fact, Sweden is currently implementing the policies that Denmark had already tested many years ago but abandoned due to its unsuccessful results. Sweden now tries and strives to get positive results from already tested politics of Denmark. The fact that Sweden is going through the same old policy-making processes that emphasize multiculturalism and that have failed, does not mean that Sweden will fail in the same way, but the current situation reveals that it will not operate much differently. The most obvious sign of this is that the anti-immigrant political parties in Sweden increase their votes in each election and even the moderate coalition partners have started to approve relatively drastic measures. This is an alarming indication that the public's support for such policies tend to increase.

The fact that marginalizing policies will increase hatred with a domino effect and produce arguments that can rationalize more rigid policies in the future should not be ignored. In this respect, it is highly possible that Denmark might serve as a model to Europe, primarily to Nordic countries, and this strengthens the possibility that anti-immigrant opposition will sharpen and divide societies. The effects of radical Islam, which is gradually increasing its influence around the world, is undoubtedly huge in these politics throughout Europe; however, abandoning or deviating from policies targeting multiculturalism might cause isolation and alienation of immigrants, who are already fleeing from terrorism, and push them towards radicalization which constitutes another danger. It would be useful to explore the consequences of this religion-based shift in integration efforts and abandonment of multicultural policies, particularly in terms of marginalization and exclusion.

References

- Abend/Vordinborg, Lisa. "An Island for "Unwanted" Migrants Is Denmark's Latest Aggressive Anti-Immigrant Policy". *Time* (16 January 2019). <https://time.com/5504331/denmark-migrants-lindholm-island/>
- Alba, Richard-Nee, Victor. *Remaking the American Mainstream Assimilation and Contemporary Immigration*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 2003.
- BBC News. "Merkel Says German Multicultural Society Has Failed" (17 October 2010). <https://www.bbc.com/news/world-europe-11559451>
- BBC News. "Denmark Asylum: Law Passed to Allow Offshore Asylum Centres" (3 June 2021). <https://www.bbc.com/news/world-europe-57343572>
- Borevi, Karin. "Multiculturalism and Welfare State Integration: Swedish Model Path Dependency". *Identities* 21/6 (2014), 708–723. <https://doi.org/10.1080/1070289X.2013.868351>.
- Brochmann, Grete-Hagelund, Anniken, "Migrants in the Scandinavian Welfare State the emergence of a Social Policy Problem", *Nordic Journal of Migration Research* 1(1) (2011), 13-24. <https://doi.org/10.2478/v10202-011-0003-3>
- Brooks, Christopher. "Western Civilization: A Concise History Volume 3: Religious War". Print PDF: NSCC, 2020. <https://pressbooks.nsc.ca/worldhistory/front-matter/174/>
- Brubaker, Rogers. "Religion and Nationalism: Four Approaches*". *Nations and Nationalism* 18/1 (2012), 2–20. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8129.2011.00486.x>
- Brygger, Rasmus. "Opinion | Something Is Unspoken in the State of Denmark". *The New York Times* (12 March 2017). <https://www.nytimes.com/2017/03/12/opinion/something-is-unspoken-in-the-state-of-denmark.html>
- Carlotta Seriola. "Sweden's Identity Crisis and the Rise of the Far Right" *Global Risk Insights* (2 January 2021). <https://globalriskinsights.com/2021/01/swedens-identity-crisis-and-the-rise-of-the-far-right/>
- Christophersen, Eirik. "Hour of Reckoning for European Refugee Policy". Access 03 August 2021. nrc.no/shortland/fr/hour-of-reckoning-for-european-refugee-policy/index.html
- Denmark. "Religion and Identity". Access 05 August 2021. <https://www.denmark.dk/people-and-culture/religion>
- Dickson, Daniel- Ahlander, Johan. "Soaring Asylum Numbers Force Sweden to Cut Costs, Borrow More". *Reuters* (22 October 2015). <https://www.reuters.com/article/us-europe-migrants-sweden-forecast-idUSKCN0SG0I220151022>

- Entzinger, Han- Bieveveld, Renske. *Benchmarking in Immigrant Integration*. European Research Centre on Migration and Ethnic Relations, 2003. https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/e-library/documents/policies/legal-migration/pdf/general/benchmarking_final_en.pdf
- Erdoğan, Zahide. “Birleşik Krallık’ta Mülteci Entegrasyon Politikaları ve Temel Yaklaşımlar”. *Göç Dergisi* 7/1 (2020), 95-120. <https://doi.org/10.33182/gd.v7i1.676>
- Esping-Andersen, Gosta. *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. UK: Polity Press, 1990.
- European Commission. “Denmark: Lowest Number of Asylum Seekers Ever”. Access 27 July 2021. <https://ec.europa.eu/migrant-integration/news/denmark-lowest-number-of-asylum-seekers-ever>
- European Commission. “Denmark Tightens Rules for Citizenship Once Again”. Access 1 August 2021. <https://ec.europa.eu/migrant-integration/news/denmark-tightens-rules-for-citizenship-once-again>
- European Union. “Accession Criteria (Copenhagen Criteria)”. Access 03 August 2021, http://www.eur-lex.europa.eu/summary/glossary/accession_criteria_copenhagen.html
- Fratzke, Susan. “Not Adding Up: the Fading Promise of Europe’s Dublin System”. Migration Policy Institute Report, March 2015. migrationpolicy.org/sites/default/files/publications/MPIe-Asylum-DublinReg.pdf
- Friðriksdóttir, Bjarney. *What Happened to Equality? The Construction of the Right to Equal Treatment of Third-Country Nationals in European Union Law on Labour Migration*. Leiden ; Boston: Brill Nijhoff, 2017.
- Goli, Marco- Rezaei, Shahamak. “Radical Islamism and Migrant Integration in Denmark: An Empirical Inquiry”, *Journal of Strategic Security* 4(4) (2011), 81-114. <http://dx.doi.org/10.5038/1944-0472.4.4.4>.
- Gorski, Philip. “Religious Nationalism and Right Wing Populism: Trumpism and Beyond”. *Contending Modernities*. Access: 29 July 2021. <https://contending-modernities.nd.edu/theorizing-modernities/religious-nationalism-and-right-wing-populism-trumpism-and-beyond/>
- Hagelund, Anniken. “After the Refugee Crisis: Public Discourse and Policy Change in Denmark, Norway and Sweden”. *Comparative Migration Studies* 8/1 (2020), 1–17. <https://doi.org/10.1186/s40878-019-0169-8>
- Hamid, Shadi. *The Role of Islam in European Populism: How Refugee Flows and Fear of Muslims Drive Right Wing Support*. The Brookings Institution, 2019. <https://www.brookings.edu/research/the-role-of-islam-in-european-populism-how-refugee-flows-and-fear-of-muslims-drive-right-wing-support/>

- Haugen, Hans Morten. "The Evangelical Lutheran Church in Denmark and the Multicultural Challenges". *Politics and Religion* 4, (2011), 476–502. <https://doi.org/10.1017/S1755048311000447>
- Hedetoft, Ulf. *Multiculturalism in Denmark and Sweden*. Danish Institute For International Studies, 2006. https://pure.diis.dk/ws/files/46285/hedetoft_multiculturalism_dk_sweden.pdf
- Holtug, Nils. "Danish Multiculturalism, Where Art Thou?". *Challenging Multiculturalism: European Models of Diversity*. ed. Raymond Taras. 190–215. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.
- Holtug Nils. "Nationalism, Secularism and Liberal Neutrality: The Danish Case of Judges and Religious Symbols". *Les Ateliers de l'éthique* 6/2 (2011), 107–25. <https://doi.org/10.7202/1008034ar>
- Jakobsen, Siw Ellen. "Immigration to Scandinavia: Will Norwegian and Swedish Social Democrats follow the tough Danish line?". *Sciencenorway* (17 May 2021).
- Jensen, Tina Gudrun. "The Cartoon Affair and the Question of Cultural Diversity in Denmark". *E-Cadernos CES* 03 (2009). <https://doi.org/10.4000/eces.176>
- Karakoç Dora, Zuhail. "Religio-Centric Migrant Policies of Eastern Europe". *Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 19/1 (2020): 35-62.
- Karakoç Dora, Zuhail. "International Migrants as a Matter of Security: Open Door Policy and Syrians in Turkey". *Güvenlik Bilimleri Dergisi* 9/2 (2020): 501-524.
- Kærgård, Niels. "Social Cohesion and the Transformation from Ethnic to Multicultural Society: The Case of Denmark". *Ethnicities* 10/4 (2010), 470–87. <https://doi.org/10.1177/1468796810378323>
- Kriegbaum Jensen, Kristian. *Scandinavian Immigrant Integration Politics: Varieties of the Civic Turn*. Aarhus: Aarhus University, Forlaget Politica Department of Political Science, PhD Dissertation, 2016
- Kymlicka, Will. *Multiculturalism: Success, Failure, and the Future* (MPI, 2012).
- Meer, Nasar-Modood, Tariq. "Refutations of Racism in the 'Muslim Question'". *Patterns of Prejudice* 43/3–4(2009), 335–354. <https://doi.org/10.1080/00313220903109250>
- Mentzel, Peter C. "Introduction: Religion and Nationalism? Or Nationalism and Religion? Some Reflections on the Relationship between Religion and Nationalism". *Genealogy* 4/98 (2020), 1-8. <https://doi.org/10.3390/genealogy4040098>
- Migrationsverket. "Citizenship for Adults". Access 1 August 2021. <https://www.migrationsverket.se/English/Private-individuals/Becoming-a-Swedish-citizen/Citizenship-for-adults.html>

- Migrationsverket . “History”. Access 31 July 2021. <https://www.migrationsverket.se/English/About-the-Migration-Agency/Migration-to-Sweden/History.html>
- Migrationsverket. “Inkomna Ansökningar Om Asyl 2015-Applications for Asylum Received 2015. Access 31 July 2021. <https://www.migrationsverket.se/download/18.7c00d8e6143101d166d1aab/1485556214938/Inkomna%20ans%C3%B6kningar%20om%20asyl%202015%20-%20Applications%20for%20asylum%20received%202015.pdf>
- Modood, Tariq. *Multiculturalism and Integration: Struggling with Confusions*. European University Institute Robert Schuman Centre for Advanced Studies ACCEPT PLURALISM 7th Framework Programme Project, 2011. <https://www.medra.org/servlet/MREngine?hdl=10.3280/MM2012-002010>
- Mouritsen, Per-Olsen, Tore Vincents. “Denmark between Liberalism and Nationalism”. *Ethnic and Racial Studies* 36/4 (2013), 691–710. <https://doi.org/10.1080/01419870.2011.598233>
- Nikel, David. “Sweden Considers Language Exam Requirement For New Citizens”. *Forbes* (16 January 2021). <https://www.forbes.com/sites/davidnikel/2021/01/16/sweden-considers-language-exam-requirement-for-new-citizens/>
- OECD, Organisation for Economic Cooperation and Development. “OECD International Migration Database: Inflows of Foreign Population”. Access 02 August 2021, <https://www.oecd.org/els/mig/keystat.htm>
- OECD, Organisation for Economic Cooperation and Development, “Employment, Unemployment and Participation Rates by Place of Birth and Sex”. Access 02 August 2021. stats.oecd.org/Index.aspx?DataSetCode=MIG_NUP_RATES_GENDER
- Olesen, Niels Wium – Sørensen, Astrid Elkjær – Olesen, Thorsten Borring–Farbøl, Rossanna, “Danish Immigration Policy, 1970-1992”, *nordics.info Aarhus University*. Access 24 July 2021. Pew Research Center, “Interactive Data Table: World Muslim Population by Country”. Access 02 August 2021. <http://www.pewforum.org/chart/interactive-data-table-world-muslim-population-by-country/>
- Rea, Andrea et al. *The Refugee Reception Crisis in Europe: Polarized Opinions and Mobilizations*. Bruxelles: Éditions de l’Université de Bruxelles, 2019.
- Riedel, Rafał. “Nativism versus Nationalism and Populism - Bridging the Gap”. *Central European Papers* 6/2 (2018), 18–28. <https://doi.org/10.25142/cep.2018.011>
- Statistiska Centralbyrån (SCB). “Summary of Population Statistics 1960–2020”. Access 28 July 2021. <http://www.scb.se/en/finding-statistics/statistics-by-subject-area/population/population-composition/population-statistics/pong/tables-and-graphs/yearly-statistics--the-whole-country/summary-of-population-statistics/>

- Schierup, Carl-Ulrik- Ålund, Aleksandra. "The End of Swedish Exceptionalism? Citizenship, Neoliberalism and the Politics of Exclusion". *Race & Class* 53/1 (2011), 45–64. <https://doi.org/10.1177/0306396811406780>
- Song, Sarah. "Multiculturalism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition). Ed. Edward N. Zalta. Access: 29 July 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/multiculturalism/>
- Soper, J. Christopher- Fetzer, Joel S. *Religion and Nationalism in Global Perspective*. Online: Cambridge University Press, 2018. <https://www.cambridge.org/core/books/religion-and-nationalism-in-global-perspective/theory-of-religion-and-nationalism/DB4F3BE0D5704C972D64FB18C814308D>
- Statistics Denmark. *Immigrants and Their Descendants* (2021). <https://www.dst.dk/en/Statistik/emner/befolkning-og-valg/indvandrere-og-efterkommere>
- Sweden. "Religion in Sweden". Access 05 August 2021. <https://www.sweden.se/life/society/religion-in-sweden>
- Tawat, Mahama. "Multiculturalism: Is Denmark a Den of Intolerance and Sweden a Land of Political Correctness?" *LSE Religion and Global Society* (blog) (12 June 2018). <https://blogs.lse.ac.uk/religionglobalsociety/2018/06/multiculturalism-is-denmark-a-den-of-intolerance-and-sweden-a-land-of-political-correctness/>
- Timsit, Annabelle. "Things Could Get Very Ugly Following Europe's Refugee Crisis". *the Atlantic* (27 October 2017). <https://www.theatlantic.com/international/archive/2017/10/qa-sas-ha-polakow-suransky-immigration-europe/543537/>
- Wimmer, Andreas- Glick Schiller, Nina. "Methodological Nationalism and beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences". *Global Networks* 2/4 (2002): 301–334. <https://doi.org/10.1111/1471-0374.00043>
- World Population Review, "Most Atheist Countries 2021". Access 02 August 2021, <http://www.worldpopulationreview.com/country-rankings/most-atheist-countries>
- Zanfrini, Laura. "Introduction: General Description of the Study, Key Issues, and Provisional Conclusions". *Migrants and Religion: Paths, Issues, and Lenses: A Multidisciplinary and Multi-Sited Study on the Role of Religious Belongings in Migratory and Integration Processes*. ed. Laura Zanfrini. 3-52. Leiden, Boston: BRILL, 2020.

**POPÜLER MÜZİĞİN SOSYAL KİMLİK İNŞASINDAKİ ROLÜ:
YERLİ 45'LİK ŞARKILAR ÖRNEĞİ**

Construction of Social Identity – The Example of Local 45's Songs

AYŞE KAYA GÖKTEPE

Öğr. Gör. Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi Meslek Yüksek Okulu, Sosyal Hizmetler Pr., İstanbul,
Türkiye.

Teaching Assist. PhD, Istanbul Sehir University Vocational School, Social Work Department,
Istanbul, Turkey

aysekayagoktepe@sehir.edu.tr
orcid.org/0000-0002-6716-2448

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 14 Ağustos 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 17 Kasım 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Aralık 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.982197>

ATIF/CITE AS:

Kaya Göktepe, Ayşe, "Popüler Müziğin Sosyal Kimlik İnşasındaki Rolü: Yerli 45'lik Şarkılar Örneği",
Hitit İlahiyat Dergisi, (Aralık/ December 2021) 20/2

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,
Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

The Role of Popular Music in the Construction of Social Identity – The Example of Local 45's Songs

Abstract

It is a matter of curiosity how the meaning attributed to the music corresponds to our identity, rather than the sounds that make up the music. It has been the subject of research that music can be a tool both to define the social identities that individuals belong to, and to separate others. Music also can create a group and provide a basis for the construction of social identity. Thus, it can be said that music can be a tool both to define the social identities that individuals belong to and to separate others, and to create a social identity by creating a group itself. From a social constructivist theoretical point of view, music is both the constructor and the constructed itself. In the body of the literature, it is seen that people evaluate others who prefer different music than themselves as an outgroup. The purpose of this research is to investigate the reasons young people listen to the local 45's songs within the context of social identity. In addition, the research also deals with the consumption patterns of the local 45's songs, the performance areas, mental attributions, and the effects of all these factors on social identity. The data of this phenomenological study is collected through semi-structured questions via interview method, and the content analysis is applied to the data. In the research findings, the participants mostly defined the places where local 45's songs are played as *cafes* ($n=15$, 39.47%) and *pubs* ($n=8$, 21.05%), and a *retro* ($n=6$, 15.78%) design about the appearance of these places. According to the research findings; the participants attributed the characteristics such as, *nostalgia lover* ($n=7$, 20.59%), *open-mindedness* ($n=6$, 17.65%), to the other people who listen to the local 45's songs. However, the participants attributed the most negative adjectives such as *rude* ($n=7$, 20.59%), *disrespectful* ($n=8$, 14.54%), *unconscious consumer* ($n=10$, 18.18%), *ignorant of music* ($n=4$, 7.27%), *prejudiced* ($n=2$, 3.64%), *old-fashion* ($n=3$, 5.45%), *loser* ($n=1$, 1.81%) to those who does not listen to these songs. Considering the personal characteristics that they think are similar to those of the local 45's listeners'; the highest is found to be *open-minded* ($n=3$, 13.04%), *respectful* ($n=3$, 13.04%), *interested, and curious* ($n=4$, 17.39%). There was a theme of *deep intellectuality* ($n=2$, 8.69%) among the features that the participants attributed to the local 45's listeners. Indeed, it is noteworthy that they made such references when describing their similar characteristics for themselves. On the other hand, the highest team about the participants' attributions to others' reasons about to dislike local 45's songs as follows: *meaningless life* ($n=5$, 16.13%) and *being prejudiced* ($n=5$, 16.13%).

Participants also chose these definitions such as, *emotional attachment* ($n=11$, 2.44%), *nostalgic* ($n=7$, 15.56%), and *playing qualified music* ($n=7$, 15.56%)

regarding the features of the place where the local 45's songs are played. They also referred to other people who come to these places as *intellectual* ($n=8$, 14.03%), *living life consciously* ($n=6$, 10.53%), and *care the external look* ($n=9$, 15.79%). In addition, *emotional reasons* ($n=12$, 28.57%) is the most frequent theme among the motivations of listening to the local 45's songs, and the reasons for the others who do not prefer these songs are defined as *meaningless life* ($n=5$, %16.13), and to *find cliché* ($n=5$, %16.13).

The findings show that popular music is a storage for the consumers to ascribe personal meanings. In addition, it has been observed that the participants identify with the songs they listen to by attributing a personal meaning, and they place those who make different choices at the opposite point of this mental identification. Thus, music is both a bearer of collective identity and a norm setter in the relations between a group and others.

These findings are going to be discussed within the perspective of the social constructivist theoretical framework and the body of the literature. In addition, in the conclusion section, suggestions for future studies are presented.

Keywords: Social Psychology, Popular Music, Social Identity, Music Psychology, Psychology of Religion

Popüler Müziğin Sosyal Kimlik İnşasındaki Rolü: Yerli 45'lik Şarkılar Örneği

Öz

Müziği oluşturan seslerden çok o seslere yüklenen anlamların kimliği-mizde nasıl bir karşılık bulduğu merak konusudur. Müziğin hem bireylerin ait olduğu sosyal kimlikleri tanımlayıp, ötekilerini ayırmada bir araç olabileceği hem de salt müziğin kendisinin bir grup yaratarak buradan bir sosyal kimlik inşasına zemin yaratabileceği araştırmalara konu olmuştur. Böylece müziğin hem bireylerin ait oldukları sosyal kimlikleri tanımlamada ve diğerlerini ayırmada hem de bir grup oluşturarak sosyal bir kimlik oluşturmalarında bir araç görevi görebileceği söylenebilir. Sosyal inşacı kuramsal bakış açısıyla müzik hem inşa eden hem de inşa edilendir. Literatürdeki araştırmalarda insanın kendisinden farklı müzikleri tercih edenleri bir dış grup olarak değerlendirdiği görülmektedir. Bu araştırmanın amacı, gençlerin sosyal kimlik bağlamında yerli 45'lik şarkıları dinleme nedenlerini toplumsal kimlik bağlamında araştırmaktır. Ayrıca araştırma, yerli 45'lik şarkıların tüketim biçimlerini, performans mekânlarını, zihinsel olarak hangi anlamlara karşılık geldiğini ve bunun sosyal kimliği etkileyip etkilemediğini de konu edinmektedir. Araştırma deseni olgubilim (fenomenoloji) olan bu çalışmada görüşme yöntemine uygun olarak, yarı yapılandırılmış sorular üzerinden toplanan verilere içerik analizi uygulanmıştır. Araştırma bulgularında, katılımcılar yerel 45'lik şarkılarının çalındığı mekanları en çok kafe (n=15, %39.47) ve bar (n=8, %21.05) olarak tanımlamış ve bu mekanların görünümü ile ilgili retro (n=6, %15.78) tasarım ifadesini kullanmıştır.

Araştırma bulgularına göre; katılımcıların yerel 45'lik şarkıları dinleyen diğer kişilere *nostaljisever* (n=7, %20.59) ve *açık fikirli* (n=6, %17.65) gibi özellikler atfederken, bu şarkıları dinlemeyenlere en çok *kaba ve saygısız* (n=8, %14.54), *bilinçsiz tüketici* (n=10, %18.18), *müzikten anlamayan* (n=4, %7.27), *önyargılı* (n=2, %3.64), *demode giyinen* (n=3, %5.45), *ezik* (n=1, %1.81) gibi olumsuz sıfatlar atfettikleri görülmüştür. Yerli 45'lik şarkıları dinleyen kişilerin kendilerine benzer kişisel özelliklerini tanımlarken en yüksek *açık fikirli* (n=3, %13.04), *saygılı* (n=3, %13.04), *ilgili ve meraklı* (n=4, %17.39) temaları bulunmuştur. Katılımcıların yerli 45'lik şarkı dinleyicilerine atfettikleri özellikler arasında *derin entelektüalite* (n=2, %8,69) teması vardır. Onlarından kendilerine benzer özelliklerini anlatırken bu tür olumlu ve ortak göndermelerde bulunmaları dikkat çekici bir bulgudur. Öte yandan, katılımcıların diğerlerinin yerli 45'lik şarkıları sevmeme nedenlerine ilişkin yaptığı atıflar arasında, en yüksek *anlamsız yaşam* (n=5, %16,13) ve *ön yargıllık* (n=5, %16,13) temaları bulunmuştur.

Katılımcılar ayrıca *duygusal bağ* ($n=11$, %2.44), *nostalji* ($n=7$, %15.56) ve *kaliteli müzik* ($n=7$, %15.56) tanımlarını da yerli 45'lik şarkıların çalındığı mekânın özellikleri olarak tanımlamışlardır. Bu mekâna gelen diğer insanlara da *entelektüel* ($n=8$, %14.03), *hayatı bilinçli yaşayan* ($n=6$, %10.53) ve *dış görünümüne önem veren* ($n=9$, %15.79) gibi atıflarda bulunmuşlardır. Ayrıca diğerlerinin yerli 45'lik şarkılarını dinleme motivasyonlarına ilişkin atıflara bakıldığında, *duygusal sebepler* ($n=12$, %28.57) en sık görülen tema olup; diğerlerinin bu şarkıları tercih etmeme sebeplerini ise, *anlamsız yaşamak* ($n=5$, %16.13) ve *klişe bulmak* ($n=5$, %16.13) şeklinde tanımlamışlardır.

Bulgular, popüler müziği onu tüketenlerin kişisel anlamlarını yüklediği bir depo görevi gördüğünü göstermiştir. Ayrıca katılımcıların dinlediği şarkılara kişisel bir anlam yükleyerek özdeşim kurdukları ve kendilerinden farklı seçimler yapanları bu zihinsel özdeşleşmenin karşıt noktasına yerleştirdikleri gözlenmiştir. Dolayısıyla bu sonuçlar, müziğin hem aidiyet içeren kolektif bir kimlik taşıyıcısı hem de bir grup ile ötekiler arasındaki ilişkilerde norm koyucu rolünü üstlenen bir olgu olduğunu göstermektedir. Araştırmada elde edilen bu bulgular tartışma bölümünde sosyal inşacı kuram ve ilgili literatür araştırmaları çerçevesinde tartışılmıştır. Ayrıca sonuç bölümünde gelecekte yapılacak olan çalışmalara yönelik öneriler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Psikoloji, Popüler Müzik, Sosyal Kimlik, Müzik Psikolojisi, Din Psikolojisi.

Giriş

Sosyal kimlik, bireyin sosyal bir gruba üyeliğinden kaynağını alan ve o bireyin gruba yönelik duygusal bağını içeren parçasıdır. "Ben kimim?" sorusunun ait olduğumuz grup üyeliklerimize bağlı cevabıdır.¹ Bir diğer ifadeyle benliğin topluma bakan yüzüdür. Nitekim Tajfel'in² sosyal kimlik kuramına göre, insanları çeşitli gruplara ait olarak algılayız ve tutumlarımız ait olduğumuz grupların düşünce ve eylem kalıplarından etkilenir.³ Dolayısıyla bir gruba aidiyet söz konusu olduğunda, bireysel benlikten kolektif benliğe geçiş söz konusudur. G.H. Mead (1863 - 1931), Fromm (1900-1980), Murphy (1895-1979) ve Erikson'un (1902-1994) modellerinde benliğin sosyal kaynaklar üzerinden inşası görülmektedir.⁴ Nitekim Kağıtçıbaşı'na göre benlik; kişinin kendini

¹ David G. Myers, *Sosyal Psikoloji Onuncu Basımdan Çeviri*, Çev. Banu Cingöz Ulu, Gamze Sart, Görkem Durak, Meyrem Berrin Bulut, Serap Akfırat, Sinan Ulu (İstanbul: Nobel Yayınları, 2017), 326.

² Henri Tajfel, "Social categorization, English manuscript of "La categorization sociale" *Introduction A La Psychologie Sociale*, ed. Serge Moscovici (Paris: Larousse, 1972), 1/272-302.

³ Michael A. Hogg – Dominic Abrahams, *Social Identifications: A Social Psychology of Intergroup Relations And Group Processes*. (London: Routledge Press, 1992), 7.

⁴ Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Benlik, Aile ve İnsan Gelişimi*. (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2010), 125.

nasıl anladığı, kendisi hakkındaki farkındalığıdır ve bu farkındalık sosyal bir konumda kişilerarası etkileşim sonucunda inşa edilmektedir.⁵ Kişilik süregelen bir yapıda olup sosyal olaylardan etkilenmezken benlik sosyal olaylar bağlamında değişkenlik gösterebilmektedir. Ayrıca bireyin içinde yaşadığı toplum ayrıklık kültürü ile karakterize ise ilişkisel bireycilikten hareketle “ayrık benlik” inşa eder; aksi durumda ise şayet toplum bağıllık kültürüne göre yapılanmışsa “ilişkisel benlik” inşa eder.⁶ İlişkisel benlik; sosyal durumlarda rekabet yerine kişiler arası uyumu algılama eğilimi gösterirken ayrık benlik daha çok sosyal tembellek (*social loafing*) gösterir. Bir diğer ifadeyle ilişkisel benlik sosyal uyumu öncelerken ayrık benlik daha ben-merkezci olmakta ve kendi çıkarlarının peşinden gitmektedir. Buradan hareketle her iki durumda da bireyin, muhatap olduğu kültürü oluşturan “öteki” bireyler ile kurduğu etkileşimin biçimine göre benlik algısını şekillendirdiği söylenebilir. Ayrıca Kağıtçıbaşı’na göre benlik⁷ “kişinin kültürel açıdan paylaşılan modelidir”. Bu bilgiler ışığında bireyin sosyal kimlik inşasında bir grubu referans alıp diğerlerinin gözünde oluşturduğu izlenime başvurduğu söylenebilir. Nitekim Bilgin’e göre bireyin bir gruba aidiyete ihtiyaç duymasının sebebi; modern çağda insanın içinde bulunduğu belirsizliğe ve farklılaşmaya cevap olarak kendisine rehberlik edecek bir referans sistemi, koruyucu ve güven verici bir çerçeve arayışı ile açıklanabilir.⁸ Ayrıca insanların sosyal gruplarda üyeleri grup içi (üyesi olunan) ve grup dışı (üyesi olunmayan) şeklinde ayırdığı görülür. Grup dışındakilerin hepsini aynı ve kötü olarak sınıflandırırken, grup içinde bulunanları iç grubu kayırma ilkesi gereğince iyi olarak değerlendirir.⁹ İç grubu kayırma ilkesinin, benlik saygısı, güvenlik aidiyet geliştirmenin yanı sıra bilişsel belirsizlikleri de azaltma etkisi olduğu araştırmalarda görülmektedir.¹⁰

Öte yandan kimlik, statik bir olgu olmaktan çok değişmeye devam eden bir olgudur, ancak postmodernist çerçevede durağan olmayan ya da merkezi olmayan özne olarak kimliğin müzik ile kurduğu akışkan ilişkiyi de temsil bir diğer tartışma konusu olarak karşımıza çıkmaktadır.¹¹ Nitekim etnomüzikolog Bohlman, kişisel bir dinleyici tecrübesi olarak klasik müziği kitaplarda

⁵ Kağıtçıbaşı, *Benlik*. 126.

⁶ Kağıtçıbaşı, *Benlik*. 148.

⁷ Kağıtçıbaşı, *Benlik*. 84.

⁸ Nuri Bilgin, *Kimlik İnşası*. (İzmir: Aşina Kitaplar, 2007), 23 akt. Aykut B. Çerezcioğlu, “İzmir Makedon Göçmenlerinde Etnik Kimliğin Bir İşaretleyicisi Olarak Müzik”. *Folklor/Edebiyat* 16/62 (2010), 88

⁹ Myers, *Sosyal Psikoloji*. 326.

¹⁰ Myers, *Sosyal Psikoloji*. 327.

¹¹ Simon Frith, “Music and Identity”. *Questions of Cultural Identity*, ed. Stuart Hall ve Paul Du Gay (London: Sage, 1998), 7/110.

bulamayacağımızı öne sürmektedir.¹² Bir diğer ifadeyle klasik müziğin kişisel tecrübesi; onun tüketildiği mekân, zaman, tüketen kişi, tüketen kişinin kurduğu ilişkiler ağı, müzik endüstrisi, şarkıcı, müzikal elementler, kültür ve tarih gibi pek çok elementten oluşmaktadır. Dinleyicinin kendi kişisel tecrübesiyle müziği anlamlandırmasına ek olarak, müzik kendi başına da bir kültür taşıyıcısı olabilir. Nitekim bir diğer etnomüzikolog Bruno Nettl, herhangi bir ülkede bir partide dinlenen müziğin, o kültürün üyelerinin kültürel yapısına dair öğeler barındırdığını ve bunun yapay değil, gerçek bir veri olduğunun altını çizmektedir.¹³ Sosyomüzikolog Frith ise, dinlediğimiz bir şarkı karşısında gelişigüzel kendimizi kaptırarak o şarkıyı söyleyen şarkıcı ve onun fanlarıyla birlikte belli duygular paylaşmamız bakımından müziğin bir kimlik deneyimi olduğunu öne sürmektedir.¹⁴ Müziğin soyut bir doğaya sahip olması dinleyen kişilerin zihninde hayalî bir kendilik oluşturmasına olanak sağlasa da, bu kişilerin içinde büyüdüğü kültürün sunduğu şeyler arasından bir seçim yaparak bu kendiliği kurguladıkları gerçeğini düşündüğümüzde, müziğin kolektif bir kimlik tecrübesi yaratmaya da olanak sağladığı söylenebilir.¹⁵ Bu bilgiler ışığında, müziğin grup içinde kişisel bir deneyim sunabilme kapasitesinin de olduğu görülmektedir. Nitekim modern anlayış, kimliğin farklılıkla olan ilişkisini de dönüştürmüştür. Farklılığın kimlik dışında olduğu, ancak kimliğin de farklılığın dışında olduğu bir çerçeveye çizerek bireyin diğerlerinden farklı olmaktan ziyade zaman ve mekân sınırlaması olmaksızın doğrudan *kendine has bir farklılık* gibi görülmesine zemin hazırlamıştır.¹⁶ Kapitalizmin kimlik ve müziği de tüketim ürünü haline dönüştürdüğü bir mecrada, genel ölçekte kültür, özel ölçekte ise müzik standartlaşmaya evrilmiştir ve bu süreçte popüler müzik, sınıf kimliği oluşturmada pekiştirici bir role bürünmüştür.¹⁷ Kimlik ve popüler müzik ilişkisini daha iyi anlayabilmek için popüler müziğin gelişim sürecini incelemek yerinde olacaktır. Popüler müzik, melezleşmiş yerel müzik, müzik endüstrisi ve müzikal biçimler arasındaki etkileşimden doğmaktadır.¹⁸ Sosyal inşacılık bakış açısına göre popüler müziğe verilen anlam, yine onu tüketen ve müziğin kendisi arasındaki etkileşimler içinde üretilmektedir. Bir diğer ifadeyle

¹² Frith, "Music and Identity", 7/111.

¹³ Bruno Nettl, *Theory The Study of Ethnomusicology Thirty-one Issues and Concepts*. (Chicago: University of Illinois Press, 2005), 28.

¹⁴ Frith, "Music and Identity", 7/121.

¹⁵ Frith, "Music and Identity", 7/122.

¹⁶ Lawrence Grossberg, "Identity Cultural Studies – Is That All There is?". *Questions of Cultural Identity*, ed. Stuart Hall ve Paul Du Gay (London: Sage, 1998), 6/93.

¹⁷ Bilen Işıktaş – Mehtap Tanar, "Kimlik Oluşumu Sürecinde Popüler Müziğin Etkisi". *Istanbul Journal of Sociological Studies* 0/ 51 (Kasım 2015), 31-49.

¹⁸ Ayhan Erol, *Popüler Müziği Anlamak: Kültürel Kimlik Bağlamında Popüler Müzikte Anlam*. (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2002), 242.

anlam, her iki ögenin de eşit biçimde katkı sunduğu devinimli bir süreçtir.¹⁹ Bu bağlamda müziğin hem kimliği inşa eden hem de bireyler tarafından inşa edilen bir yönünün olduğu görülmektedir. Nitekim Bauman, Derrida, Foucault, Baudrillard ve Lyotard gibi isimlerin öne çıktığı postmodernizm akımı, modernist düşünceye ait olan büyük anlatıların (grand narratives) geride kaldığı, gerçekliğin zaman ve mekân bağlamında değişkenlik gösterebileceği argümanını savunmaktadır.²⁰ Bir diğer ifadeyle -Bauman'ın ifadesiyle- akışkan gerçeklik sürekli inşa halindedir. 45'lik şarkılar ise, postmodern düzlemde yeniden üretilen geçmiş olarak "nostalji" etiketiyle günlük yaşamın içine girmektedir.²¹ Retro adıyla yapı sökülümüne uğratılan geçmiş, nostalji elbisesiyle popüler kültürün ürünü olarak yeniden inşa edilmektedir, çünkü bir pazarlama stratejisi olan retro, geçmişte üretilen ürünlerin güncel ihtiyaçlara yönelik yeni bir form kazanarak yeniden üretilip tüketilmesini hedeflemektedir. Literatürde popüler müziğin kültürel kimlik, etnik kimlik gibi pek çok bağlamda çalışıldığı araştırmalarda görülmüştür. Ancak bu geniş literatüre yer vermenin bu araştırmanın kapsamını aşabileceği düşüncesinden hareketle ilgili çalışmalar popüler müzik ve sosyal kimlik bağlamında sınırlandırılacaktır. Literatürde 45'lik şarkılar özelinde yapılan çalışmaların kısıtlı olduğu görülmüştür ve popüler müzik gibi genel bir başlıktan ziyade spesifik bir müzik türünün sosyal kimlik oluşumunda nasıl bir etki yarattığı merak konusudur. Postmodernist bir bakış açısıyla büyük anlatıların yapı sökülümüne uğratılmasının sonucunda mikro düzeyde çalışmalara artan ilgiyle paralel olarak elinizdeki araştırmanın literatürde bu boşluğu doldurması hedeflenmektedir.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Sosyal Kimlik ve Popüler Müzik İlişkisi

Sosyal psikolojide sosyal kimlik tanımlarından en bilineni Tajfel'in sosyal kimlik kuramıdır. Tajfel'in sosyal kimlik modelinin ışığında benzer değerleri paylaştığımız kişileri ait olduğumuz grup kategorisi bağlamında sosyal kimliğimizin bir parçası olarak konumlandırırız.²² Bu kategorilendirme biçiminin benlik saygısını olumlu yönde etkilemesi fikrinden hareketle Shepherd ve Sigg'in gençlerde müzik tercihleri ve benlik saygısı üzerine yaptığı araştırmanın sonucunda, benlik saygısı ile aynı müzikleri tercih etme arasında istatistiksel düzeyde önemli bir korelasyon bulgulmuş, ancak müzik tercihi farklılaşması cinsiyetler söz konusu olduğunda aynı sonuçları

¹⁹ Erol, *Popüler Müziği Anlamak*. 199.

²⁰ Mustafa Kemal Şan, "Zygmunt Bauman: Modernlik ve Postmodernlik Arasında Sosyolog". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3/11 (2012), 63.

²¹ Öztürk, "Postmodernizmin Zaman Algısı", 40.

²² Michael A. Hogg – Dominic Abrahams. *Social Identification*, 19.

göstermemiştir.²³ Bir diğer ifadeyle, benzer müzikleri tercih ettiğimiz kişilerle aynı sosyal grubun parçası olma hissini paylaştığımız söylenebilir. Nitekim müzikal bağlanma (*musical bonding*) modeline göre; müzik tercihleri değer yönelimlerinin göstergesidir ve değer yönelimlerinde benzerlikler sosyal yakınlığa yol açar.²⁴ Schäfer ve diğerlerinin yaptığı bir başka çalışmada da katılımcılar adlandırdıkları parçayı ne düzeyde beğendiklerini belirtmişler ve yüksek işlevsellik grubundaki katılımcılar, düşük işlevsellik gösteren gruptaki katılımcılara göre seçtikleri parça için daha yüksek tercih derecelendirmeleri verdiler.²⁵ Sonuçlara göre günlük yaşamdaki işlevsellik derecesinin müzik tercihleri üzerinde belirleyici bir rolü olduğunu öne sürmüşlerdir. Tarrant ve diğerlerinin sosyal kategorizasyon ve duygusal yakınlık konulu çalışmasında 14-15 yaş arası 124 İngiliz ergen katılımcı sevdiği müziğin fanlarını popüler, gençlik meseleleriyle ilgili, geçinmesi kolay, daha modaya uygun ve eğlenceli bulurken sevmedikleri müziğin fanlarını ise çok arkadaşı olmayan, sıkıcı, züppe bulduğunu ifade etmişlerdir.²⁶ North vd. ergenlikte müzik tercihinin bir kimlik rozeti gibi işlev gördüğünü ve ergenlerin hayata bakış açılarına dair bir tahmin sunabileceğini öne sürmektedir.²⁷ Ancak Şenel'e göre bireylerin müzik tercihinde etkisi olan durumsal, kişisel ve sosyal pek çok faktör bulunsa da bu faktörlerden sosyal etkinin salt müzik tercihi belirleyicisi olarak ön göremeyeceğimizi ancak bu karmaşık sürecin doğasına ilişkin fikir sahibi olabileceğimizi belirtmektedir.²⁸

Hargreaves ve diğerleri, profesyonel müzisyen olmaya ya da müzikal yeteneğe bağlı bir kimlik tanımlamasını “müzikal kimlikler (Identities in music, IIM)” olarak değerlendirirken, bireysel kimliğin farklı yönlerini geliştirmek için müziği kullanma biçimlerini ise “kimliklerde müzik (Music in identities, MII)” olarak açıklamaktadır.²⁹ Bu ifadeye göre müzik; arkadaşlık ilişkileri geliştirmeden dijital medya kullanımına, kıyafet seçiminden sosyalleşme mekânı seçimlerine dek hayatın pek çok alanında kritik bir role sahiptir. Müzik

²³ Daniel Shepherd – Nicola Sigg, “Music Preference, Social Identity, and Self-Esteem”. *Music Perception* 32/5 (2015), 507–514.

²⁴ Diana Boer vd., “How Shared Preferences in Music Create Bonds Between People: Values as the Missing Link”. *Personality and Social Psychology Bulletin* 37/9 (September 2011), 1159–71. <https://doi.org/10.1177/0146167211407521>.

²⁵ Thomas Schäfer vd., “The Effect of Social Feedback on Music Preference”. *Musicae Scientiae* 20/2 (June 2016), 263–68. <https://doi.org/10.1177/1029864915622054>.

²⁶ Mark Tarrant vd., “Social Categorization, Self Esteem and the Estimated Musical Preferences of Male Adolescents”. *The Journal of Social Psychology* 141 (2001), 565-581; Mark, Tarrant vd. “Youth Identity and Music”. *Musical Identities* 13 (2002), 134-150.

²⁷ Adrian North vd., “Music and Adolescent Identity”. *Music Education Research* 1/1 (1999), 75-92.

²⁸ Onur Şenel, “Müzik Tercihinin Karmaşık Arka Planı». *Journal of International Social Research* 7/30 (2014), 213–227.

²⁹ David Hargreaves vd., “Musical Identities” *The Oxford Handbook of Music Psychology* 2. baskı, eds. Susan Hallam, vd. (New York: Oxford Press, 2016), 760.

hayatın pek çok yönüyle iç içe geçmiştir ve müzik hakkındaki beğenilerimiz hayatımızın temel bileşenlerine ilişkin diğer insanlara bir işaret sunar. Müzikal davranışların kişilerarası farklılığına işaret eden araştırma alanlarından birisi de kişiliktir. Oxford Müzik Ansiklopedisi'nin *Müzik Psikolojisi* isimli makalesinin *sosyal psikoloji* adlı bölümünün *kişilik* maddesinde; müzisyenlerin beceri ve bilgilerinin bazı kişilik ve mizaç özellikleriyle bağlantılı olduğunu ve içe dönüklük, özgürlük, hassasiyet ve kaygının müzisyen kişiliğinin temel karakteristik özellikleri olduğu ve tümünün mesleki faktörlerin etkisi altında kaldığı ifade edilmektedir.³⁰ Kişilik özelliklerinin müzik performansına etkisinin yanı sıra kişilik özelliklerinin müzik tercihlerinde de bireylerarası farklılıklara işaret ettiğini söyleyen çalışmalar dikkat çekicidir. Deneyime açık olma, içe dönüklük ve cinsiyet, yavaş tempoda ve minör modda müzik seçimlerinde belirleyici rol oynarken duygusal denge ve iyimserliğin hızlı tempoda ve majör modda müzik seçimlerine yol açtığı görülmüştür.³¹ Langmeyer ve diğerlerinin yaptığı bir başka benzer çalışmada ise, cinsiyetler arası farklılıklar olsa da, deneyime açık olma kişilik özelliğinde olan bireylerin reflektif ve kompleks (ör. Klasik müzik), ağır ve isyankâr (ör. rock) şarkılar seçip hareketli ve geleneksel müzikleri (pop müzik) sevmedikleri, dışadönüklerin ise hareketli, geleneksel ve enerjik ritimde müzikleri (rap/hip-hop) tercih ettikleri bulgulanmıştır.³² Müzik tercihlerini belirleyen faktörler birtakım kişilik özellikleriyle ilişkili olabileceği gibi psikolojik iyi oluş haliyle de ilişkili olabilmektedir.³³ Makedon kimliğini zihinsel olarak paylaşan göçmen grup ile yapılan bir başka çalışmada, bu grubun üyelerinin aynı müzikleri dinlemek, aynı dili kullanmak ve beraber yaşamak gibi sosyal pratikleri modern dünyada güven arayışı ve belirsizlikle başa çıkma biçimi olarak kullandığı ifade edilmektedir. Bu kişiler etnik grup bilinç düzeyinde aynı simgesel dünyayı paylaşarak, aynı coğrafyaya gönderme yapmaktadır.³⁴ Bu çalışmanın sonuçları müziğin psikolojik iyi olmaya hizmet eden başa çıkma halinin yanı sıra, simgesel bir gönderme bakımından gerçek coğrafyadan çok zihinsel bir ortak kimlik inşasına hizmet ettiğine dikkat çekmektedir. Kimlik, bizim

³⁰ David Hargreaves vd., "Social Psychology", *Psychology of Music. Grove Music Online*. (Erişim 13 Haziran 2021).

³¹ Dobrota Snježana - Ina Reić Ercegovac, "The Relationship Between Music Preferences of Different Mode and Tempo and Personality Traits – Implications for Music Pedagogy. *Music Education Research* 17/2 (2015), 234-247, doi: 10.1080/14613808.2014.933790

³² Alexandra Langmeyer vd., "What do Music Preferences Reveal About Personality?". *Journal of Individual Differences* 33/2 (2012), 119-130, doi: <https://doi.org/10.1027/1614-0001/a000082>

³³ Nicola Sigg, *An Investigation into The Relationship Between Music Preference, Personality and Psychological Wellbeing* (Avustralya: Auckland University of Technology, Doktora Tezi, 2009), VII.

³⁴ Çerezcioglu, "İzmir Makedon Göçmenlerinde Etnik Kimliğin Bir İşaretleyicisi Olarak Müzik". 87.

sahip olduğumuz şeyden çok inşa ettiğimiz ve oluşturduğumuz dinamik, performatif ve narratif bir yapıdır.³⁵ Nitekim Erol müziği,

“Kültürel olarak anlam yüklü sesler içinde kalıplaşan etkinlikler, düşünceler ve nesnelere bütünü”

olarak tanımlamaktadır.³⁶ Bir diğer ifadeyle müzik, insanları ortak anlam dilinin temellendiği bir kültür etrafında toplamaktadır. Ancak Şentürk bireylerin ortak bir ruh ikliminden bahsettiği takdirde müziğin kişiler arasında birleştirici bir rol oynayabileceğini öne sürer.³⁷ Ayrıca müzik, onu oluşturan akustik ve fiziksel özelliklere ek olarak o müzik performansının sergilendiği ve tüketildiği sosyokültürel çerçeveye dayalı özellikleri de bünyesinde barındırmaktadır.³⁸ Hargreaves ve diğerlerinin bu tanımı müziği oluşturan elementlerden fazlasına gönderme yapmaktadır. Nitekim etnomüzikologlar müzik dinlemenin yalnızca seslerin pasifçe kabullenilmesi olmadığını, müziğin tarihsel ve kültürel olarak bireylerin ve toplulukların eylemlerini şekillendirdiğini öne sürmektedir. Bu yüzden tüm seslere müzik olarak yaklaşmak gerektiğini ve bu durumun Batı müzik dünyasının estetik gayelerle müziği sosyal hayattan ayırma hatasına düşmemizi önlediğini düşündürmektedir.³⁹ Oxford Müzik Ansiklopedisi'nin *Müzik Psikolojisi* isimli makalesinin *sosyal psikoloji* adlı bölümünün *sosyal gruplar ve durumlar* maddesinde de bireylerin kişilik özelliklerine ek olarak çevresel uyaranların etkisinde kalarak müzik tercihlerini manipüle edebilecekleri ifade edilmektedir.⁴⁰ Örneğin, yorulan birisi rahatlatıcı ve yavaş tempoda müzikler seçmektedir. Mizaç kadar içinde bulunduğu çevresel şartlar da bireylerin müzik tercihinde rol oynayabilmektedir. Bu durum müziğin tüketildiği çevrenin de en az müziğin kendisi kadar önem arz ettiği düşüncesini uyandırmaktadır. Etnomüzikolojinin kült isimlerinden Merriam müziği; ses, düşünce (*concept*) ve davranış üçlüsü arasındaki ilişki ve etkileşim özelinde açıklamaktadır. Düşünce (*concept*), içinde yaşadığımız kültüre işaret eder ve ses, kültür ve ortaya çıkan davranış bu üç bileşen arasındaki etkileşim ve ilişki üzerinden beslenir.⁴¹ Bir diğer ifadeyle, müzik onu oluşturan seslerden fazlasıdır ve müzikle birlikte onun inşa edildiği kültür de icra edilmekte ve dinlenmektedir. Kültürel etkiye ek olarak bireylerin

³⁵ Hargreaves vd., “Musical Identities, 761.

³⁶ Ayhan Erol, *Popüler Müziği Anlamak: Kültürel Kimlik Bağlamında Popüler Müzikte Anlam*. (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2002), 294.

³⁷ Rıdvan Şentürk, *Müzik ve Kimlik*. (İstanbul: Küre Yayınları, 2016), 32.

³⁸ Hargreaves vd., “Musical Identities, 763.

³⁹ Katherine Meizel - J. Martin Daughtry, “Decentering Music Sound Studies and Voice Studies in Ethnomusicology”. eds. Harris M. Berger ve Ruth M. Stone. *Theory for Ethnomusicology: Histories, Conversations and Insights*. 176-204. (New York: Routledge Press, 2019), 176.

⁴⁰ Hargreaves vd., “Social Psychology”.

⁴¹ Bruno Nettl, *The Study of Ethnomusicology: Thirty-one Issues and Concepts*. (ABD: University of Illinois Press, 2005), 13.

belli müzik janrlarını etiketlemesi de stereotipik davranışlara öncülük edebilmektedir.⁴² “Koyu” olarak adlandırılan bir tür, intihar fikirleri ya da diğerlerine şiddeti cesaretlendiren fikirlerle birlikte etiketlenmektedir. Bu müziğin tüketicileri muhtemelen bu tür şiddet içerikli bir davranış örüntüsü ve buna ilişkin bir kimlik tanımlamasını da satın almış olacaktır. Alternatif olarak, norm dışı yaşam biçimleri de müziği etki altına alabilmekte ve sonucunda koyu olarak adlandırılan müzik türü norm dışı değerleri yansıtabilmektedir.⁴³ Problemliler olarak adlandırılan müzik türü ve olağandışılık arasında bir ilişki olduğunu gösteren bir başka çalışmada da, problemliler müziği dinleyenlerin psikotik bazı özellikler gösterdiği görülse de pop müziği seven diğer katılımcılar gibi, çapkın davranışlara daha az eğilim gösterdiği bulgulanmıştır.⁴⁴ Bir başka çalışmada da hareketli, yükselten müzik türü seçiminin sinir bozan bir müzik seçimine kıyasla daha çok yüksek maliyetli olduğu ve broşür dağıtma görevi yapan kişilere yardım etmeye yol açtığı bulgulanmıştır.⁴⁵ Müzik seçimi farklı türde davranışlara yol açabilmektedir, ancak bu ilişkiyi doğrudan açıklama noktasında bazı sıkıntılar ortaya çıkabilmektedir. Pop müzik; en çok duyulan müzik türü olsa da, müziği sevmenin, kişinin kiminle ve nerede dinlediği, müziği duyabileceği düzeyde seçip seçmediği, bir aktiviteye eşliğinde dinlemesi, evde dinleme sıklığı, müziğe maruz kaldığı saat aralığı, halka açık alanlarda çok az duyma ihtimali gibi temporal faktörler müzik tercihinde belirleyici bir rol oynamaktadır.⁴⁶ Sloboda’ya göre günlük yaşam müziğinin -bilişsel dinleme biçimiyle çelişse de- karakteristik özellikleri üç temel grupta incelenebilir.⁴⁷ Birinci grup; duygusal tecrübenin genel özellikleri, ikinci grup; spesifik bir duygusal içerikle, üçüncü grup ise duyguların tecrübe edildiği ve araştırıldığı bağlam ile ilgilidir.⁴⁸ Bir diğer ifadeyle, müziğe günlük yaşamda verilen değer ve anlam, onun ne amaçla, nerede ve hangi bağlamda tüketildiğiyle yakından ilişkili olabilmektedir.

Erol popüler müziği “izler kitlesi tarafından kendi anlamlarını yükleyebildiği bir simge deposu” olarak tanımlamaktadır.⁴⁹ Bu yönüyle popüler

⁴² Adrian C. North - David J. Hargreaves, “Brief Report: Labelling Effects on the Perceived Delictious Consequences of Pop Music Listening”. *Journal of Adolescents* 28 (2005a), 439.

⁴³ Sigg, *An Investigation into The Relationship Between Music Preference*, 7.

⁴⁴ Adrian C. North vd. “Musical Preference, Deviance, and Attitudes Towards Music Celebrities”. *Personality and Individual Differences* 38 (2005b), 1903.

⁴⁵ Adrian C. North vd. “The Effects of Music on Helping Behavior: A Field Study”. *Environment and Behavior* 36/2 (2003), 266.

⁴⁶ Adrian C. North vd. “Uses of Music in Everyday Life”. *Music Perception* 22/1 (2004), 47 – 77.

⁴⁷ John A. Sloboda, “Music in Everyday Life: The Role of Emotions”. *Series in Affective Science. Handbook of Music and Emotion: Theory, Research, Applications*. eds. Patrik N. Juslin, John A. Sloboda. (ABD: Oxford University Press, 2010), 510.

⁴⁸ Sloboda, “Music in Everyday Life, 511.

⁴⁹ Erol, *Popüler Müziği Anlamak*, 230.

müzik, hem aidiyet içeren kolektif bir kimlik taşıyıcısı hem de bir grup ile ötekiler arasındaki ilişkilerde norm koyucu rolünü üstlenen bir olgudur.⁵⁰ Nitekim Knobloch ve diğerleri ortak müzikal zevkin ötekine ilişkin pozitif atıfta bulunmanın arkadaşlıkta bulunmak için daha istekli olmaya yol açtığını belirtmişlerdir.⁵¹ Popüler müzik, müzik endüstrisi ile yakından ilişkili olması, medya aracılığıyla dağıtılması ve etkisi kısa sürse de geniş bir dinleyici kitlesine sahip olması bakımından diğer müzik türlerinden ayrılmaktadır.⁵² Popüler müzik de popüler kültürün ürünlerinden birisidir. Türkiye'de popüler müzik türleri arasında pop müzik, arabesk müzik, rock müzik bulunmaktadır. Türkiye'de popüler müziğin gelişim tarihçesine bakıldığında, 1934-1936 yılları arasında Türk müziği dinlemenin yasaklanmasını müteakip dönemin Avrupa'da yayınlanan pop şarkılarına ve Arap müziğine yönelik bir ilgi başlamıştır.⁵³ Bu dönemde öncelikle caz ve rock & roll türünde şarkıları orijinal dilinde dinlemeye yönelik ilginin arttığı sonra Latin ve Akdeniz melodilerini yapısında barındıran yabancı dildeki şarkıların Türkçeye çevrilerek Türkçe sözlü hafif müzik türünün oluştuğu görülmektedir.⁵⁴ Türkçeleştirilmiş şarkıların yanı sıra 1950-1970 yılları arasında Avrupa'dan yabancı şarkıcıların konser için Türkiye'ye çağırıldığı ve bu sanatçıların da şarkılarına Türkçe aranjman yapılmasına ilgi duyarak şarkılarını hem orijinal dilde hem de Türkçe dilinde söylediği görülmüştür.⁵⁵ Aranjmanların en yoğun yapıldığı yıllar 1968-1969 olarak kabul edilmekte ve bu dönemde Fransızcadan 52 adet şarkının Türkçeye çevrildiği görülmektedir.⁵⁶ 60'lı yıllarda Avrupa'da popüler olan bu şarkılara Türkçe sözler yazılmak suretiyle aranjman yapılmasıyla 45'lik şarkıların doğduğu görülmektedir.⁵⁷ Öte taraftan bu dönemde Arap müziğine artan ilgi de yerli popüler arabesk müziğin alt yapısını hazırlamıştır ve 60'lı yıllarda Orhan Gencebay'ın oluşturduğu arabesk müzik;

⁵⁰ Erol, *Popüler Müziği Anlamak*, 231.

⁵¹ Silvia Knobloch vd., *Der Einfluß des Musikgeschmacks auf die Wahrnehmung möglicher Freunde im Jugendalter / The Impact Of Music Preferences On The Perception Of Potential Friends In Adolescence. Zeitschrift für Sozialpsychologie*, 31 (2000), 18-30 akt. David J. Hargreaves - Adrian C. North, *The Social and Applied Psychology of Music*. (UK: Oxford Press, 2008), 220.

⁵² Steven Cornelius – Mary Natvig. *Music: A Social Experience*. (ABD: Routledge Press, 2012), 4.

⁵³ Filiz E. Dürük, "Türk Popüler Müzik Üretimi ve Ürünlerindeki Karma Yapıyı Hazırlayan Toplumsal ve Müziksel Etkenler". *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 3/1 (June 2011), 36

⁵⁴ Şirin Okyayuz, Mümtaz Kaya, "Türkçe Sözlü Hafif Batı Müziğinin Oluşumunda Fransızcadan Çevrilen Şarkılarda 'Yerli Ve Millî Aşk'a Dair". *Çeviribilim ve Uygulamaları Dergisi* 30 (2021), 134.

⁵⁵ Okyayuz – Kaya, Türkçe Sözlü Hafif Batı Müziğinin Oluşumunda Fransızcadan Çevrilen Şarkılarda 'Yerli Ve Millî Aşk'a Dair", 137.

⁵⁶ Okyayuz – Kaya, "Türkçe Sözlü Hafif Batı Müziğinin Oluşumunda Fransızcadan Çevrilen Şarkılarda 'Yerli Ve Millî Aşk'a Dair", 138

⁵⁷ Dürük, "Türk Popüler Müzik Üretimi ve Ürünlerindeki Karma Yapıyı Hazırlayan Toplumsal ve Müziksel Etkenler", 37.

Türk sanat müziği, Batı müziği, Türk halk müziği ve Arap müziğinin sentezi olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁸ 80'lere gelindiğinde TRT'ye alternatif olarak özel müzik kanallarının kurulmasıyla pop ve arabesk türde eserler popüler müzik olarak yayına girmiştir. 1991 yılında Kayahan'ın "Yemin Ettim" isimli albümüyle pop ve arabesk müziğin sentezlenmeye başladığı bir dönem başlar⁵⁹ ve bu pop-arabesk sentezi olan bu akım 2000'li yıllarda İsmail YK'nun "Şappur şappur" isimli albümüyle zirveye ulaşmaktadır.⁶⁰ Sezen Aksu, Ajda Pekkan, Tarkan, Mustafa Sandal, Hande Yener, Nilüfer, Kayahan, Serdar Ortaç, Çelik, Kenan Doğulu Türkiye'de pop müziğin öne çıkan isimlerindedir.⁶¹ Bu araştırmanın amaçlarından birisinin popüler müziği 45'lik şarkılar özelinde ele almak olduğu için popüler müzik tarihi 45'lik şarkılar özelinde incelenecektir.

Nitekim 1960'lı yıllarda ses kayıt ve müzik endüstrisindeki teknolojik gelişmelerin sonunda Türkiye'de pop müziğin erken örneği olarak Türkçe sözlü hafif batı müzik türünün 45'lik plak formunda piyasaya sürülmesi geniş kitlelere ulaşmasını kolaylaştırmıştır.⁶² 45'lik şarkıların kısa tarihçesine bakıldığında, RCA Victor isimli şirketin 1949 yılında piyasaya 45'lik plakları sürmesiyle başlar. 1950lerin yarılarında bu şirket büyüdü ve Groove (1954), X (1954) ve vik (1956) olarak büyüüp genişledi.⁶³ 45'lik tekliler; 78'lik plakların uzun çalan versiyonudur ve içindeki şarkılar tekli ya da çiftli formda olabilmektedir.⁶⁴ Türkiye'de ise yerli 45'lik şarkıların doğumu 1961 yılında Bob Azzam isimli Fransız uyruklu sanatçının "C'est écrit dans le Ciel" isimli parçasının Fecri Ebcioglu tarafından Türkçe sözlerle "Bak bir Varmış Bir Yokmuş" adıyla aranje edilmesiyle olmuştur. Bu eser İlham Gencer tarafından okunmuştur. Böylece 45'lik plaklar ile yabancı şarkıların Türkçe aranjman tarihi başlamıştır.⁶⁵ Günümüzde bu şarkılar Retro modasıyla tekrardan popülerlik kazanmış ve 2008 yılında vizyona giren *İsiz Adam* filmiyle birlikte canlanan nostalji endüstrisinde plak alımına rağbet edilmiş ve 2012 yılında tepe noktaya ulaşarak

⁵⁸ Dürük, "Türk Popüler Müzik Üretimi ve Ürünlerindeki Karma Yapıyı Hazırlayan Toplumsal ve Müziksel Etkenler", 36.

⁵⁹ Dürük, "Türk Popüler Müzik Üretimi ve Ürünlerindeki Karma Yapıyı Hazırlayan Toplumsal ve Müziksel Etkenler", 38.

⁶⁰ Dürük, "Türk Popüler Müzik Üretimi ve Ürünlerindeki Karma Yapıyı Hazırlayan Toplumsal ve Müziksel Etkenler", 40.

⁶¹ Çiğdem Eda, Angı, "Müzik Kavramı ve Türkiye'de Dinlenen Bazı Müzik Türleri". *İdil*, 2/10 (2013), 73.

⁶² Şirin Okyayuz, Mümtaz Kaya, "Türkçe Sözlü Hafif Batı Müziğinin Oluşumunda Fransızca'dan Çevrilen Şarkılarda 'Yerli Ve Millî Aşk'a Dair", 136.

⁶³ Tim Brooks, "RCA Victor". *Grove Music Online*. (Erişim 9 Haziran 2021).

⁶⁴ Barry Kernfeld, "Issue number". *Grove Music Online*. (Erişim 9 Haziran 2021).

⁶⁵ Naim Dilmener, *Bak Bir Varmış Bir Yokmuş (Hafif Türk Pop Tarihi)* 3. Baskı. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), 32.

6.644 adet uzun çalar plak satılmıştır.⁶⁶ Her ne kadar bu şarkıların -2000'li yılların üretimi olmaması bakımından- yüzü geçmişe dönük olsa da, tüketimi günümüz yaşam pratikleriyle bir arada gitmektedir. Bir diğer ifadeyle bu şarkılar 1970'li yıllara ait olsa da atfedilen anlam onu tüketenlerin bugünkü gündemiyle ilişkilidir.

Fiske'ye göre kültür; canlı bir süreçtir ve bu yüzden popüler kültür de tüketim olmaktan ziyade halkın kendi sistemi içinde anlamları, hazları yarattığı ve bunları dolaşıma soktuğu etkin bir süreçtir.⁶⁷ Popüler kültür endüstrisinden ziyade halkın bizzat kendisinin ürettiği bir şeydir.⁶⁸ Bu sebeple halkın mevcut toplumsal durumuyla ilintili olması zorunluluğu vardır.⁶⁹ Ancak her şeyin endüstrileştiği bir çağda popüler kültürün de endüstrileşmesi kaçınılmazdır.⁷⁰ Bir diğer ifadeyle, bireyler tarafından inşa edilen anlam, yine o bireyler tarafından tüketilmektedir. Müziğin de bu üretim süreçlerinde rol oynadığı⁷¹ düşüncesinden hareketle sürekli inşa halinde olan popüler kültürün bir yandan yaşayanlar tarafından tüketildiği diğer yandan da kendini yeniden kurguladığı söylenebilir. Postmodern düzlemde yeniden üretilen geçmiş, "nostalji" formuna bürünerek günlük yaşamın içine girer.⁷² Yapı sökülümüne uğratılan geçmiş, nostalji elbisesiyle popüler kültürün ürünü olarak yeniden inşa edilmektedir.

1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu araştırmanın amacı, gençlerin sosyal kimlik bağlamında yerli 45'lik şarkıları dinleme nedenlerini araştırmaktır. Literatür taraması yapıldığında popüler müzik, arabesk müzik, Anadolu rock ve pop müzik konularında çeşitli araştırmalar görülmüş ancak popüler müzik formu olan yerli 45'lik şarkılar özelinde sınırlı sayıda çalışmaya ulaşılmıştır.⁷³ Ayrıca bu çalışmaların daha çok sosyolojik ölçekte kültürel kimliği incelediği ve daha çok etnik kimlik bağlamında azınlıkları sosyo-politik ve kültürel açıdan incelediği görülmüştür.⁷⁴

⁶⁶ Tuğba A. Öztürk, "Postmodernizmin Zaman Algısı: "Müzikte Nostalji Modası". *Medeniyet Sanat İMÜ Sanat ve Tasarım Fakültesi Dergisi* 1 (2015), 39.

⁶⁷ John Fiske, *Popüler Kültürü Anlamak*, Çev. Süleyman İrvan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 35.

⁶⁸ Fiske, *Popüler Kültürü Anlamak*, 36.

⁶⁹ Fiske, *Popüler Kültürü Anlamak*, 37.

⁷⁰ Fiske, *Popüler Kültürü Anlamak*, 40.

⁷¹ Meizel Daughtry, "Decentering Music Sound Studies", 176.

⁷² Öztürk, "Postmodernizmin Zaman Algısı", 40.

⁷³ Onur Şenel, "Problem Müzik Kavramı ve Bir Problem Müzik Türü Olarak Arabesk", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2/1, (Mart 2014), 209-214; Öztürk, "Postmodernizmin Zaman Algısı", 31-42; Dilmener, *Bak Bir Varmış Bir Yokmuş*;

⁷⁴ Çerezcioglu, "İzmir Makedon Göçmenlerinde Etnik Kimliğin Bir İşaretleyicisi Olarak Müzik». 87; Adem Sağır – Barış Öztürk, "Sosyolojik Bağlamda Müzik ve Kimlik: Karabük Üniversitesi Örneği". *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/12 (2015), 121-154; İbrahim,

Müziğin hem bireylerin ait olduğu sosyal kimlikleri tanımlayıp ötekilerini ayırmada bir araç olabileceği hem de salt müziğin kendisinin bir grup yaratarak buradan bir sosyal kimlik inşasına zemin yaratabileceği söylenebilir. Bu inşa her zaman etnik bir kimlik ya da bir kişilik tipinden besleniyor olsa da müzik kimlik ilişkisini açıklamada tek yönlü nedensel bir ilişki kurmak yetersiz kalacaktır. Dolayısıyla sosyal inşacı bakış açısıyla sosyal kimlik bağlamında müzik hem inşa eden hem de inşa edilendir.

Öte yandan literatürde müzik seçiminin belli davranışlara yol açması ya da belli kişilik tipleriyle ilişkisini inceleyen çalışmalar⁷⁵ göze çarpsa da bu çalışmaların bu tür farklılıkların bireyin gruba bakan yüzü olarak onun sosyal kimliğine etkisi ve bunun grupla kurduğu ilişkiye yansımaları ele alış bakımından yetersiz olduğu görülmüştür. Nitekim sosyal inşacılık kuramına göre kimlik; ilişkiler içinde kurulur ve gerçekliği inşa süreçleri o dönem kültürüne özgün kategorilerden oluşur. Bu kategoriler sosyal süreçlerle sürdürülür⁷⁶ ve bu süreçlerde bilgi ve eylem birlikte gitmektedir.⁷⁷ Bir diğer ifadeyle her sosyal inşa farklı bir eylemi bünyesinde taşımaktadır. Bu bağlamda günümüz gençlerinin sosyal kimlik inşasında rol alan tüm elementler geçmişten izler taşısa da, bu dönem insanların ilişkilerinde değişip dönüşen anlam dünyasına özgüdür; gerçeklik buradan inşa edilir ve tüketilir. Her ne kadar müzik tercihlerinde bireyin psiko-sosyal ve mitolojik bir tarihsel geçmişin etkisi altında olduğu düşünülse de,⁷⁸ bu miras güncel gerçeklikle etkileşime girerek bireyin zihninde yeni bir gerçeklik inşa etmekte ve bu her an değişip dönüşmektedir. Dolayısıyla bir kişi aynı tarihsel ve kültürel arka planda olup aynı şarkıyı dinliyor olsa dahi aynı kişinin 10 yıl önce muhatap olduğu

Yenen "Din, Müzik ve Kimlik Bağlamında Türkiye'de İslami Popüler Müzik". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2016), 1-25; Belma Kurtişoğlu, "Müzik ve Roman Kimliği Üzerine Üç Örnek". *Porte Akademik* 1/1 (2010), 27-34; Bülent Akın, "Kültürel Bellek ve Müzik". *Eurasian Journal of Music and Dance* 13 (Aralık 2018), 101-117; Resul Bağrı - Songül Karahasanoğlu, "Türkiye'de Yaşayan Arap Alevileri (Nusayriler)'in Etnik ve Müzikal Kimliği". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 14/53 (2015), 48-61.

⁷⁵ Adrian C. North - David J. Hargreaves, "Brief Report: Labelling Effects on the Perceived Deteriorous Consequences of Pop Music Listening". *Journal of Adolescents* 28 (2005a), 439.; Sigg, *An Investigation into The Relationship Between Music Preference*, 7. Adrian C. North vd. "Musical Preference, Deviance, and Attitudes Towards Music Celebrities". *Personality and Individual Differences* 38 (2005b), 1903.; Adrian C. North vd. "The Effects of Music on Helping Behavior: A Field Study". *Environment and Behavior* 36/2 (2003), 266.; Adrian C. North vd. "Uses of Music in Everyday Life". *Music Perception* 22/1 (2004), 47 - 77. ; John A. Sloboda, "Music in Everyday Life: The Role of Emotions". *Series in Affective Science. Handbook of Music and Emotion: Theory, Research, Applications*. eds. Patrik N. Juslin, John A. Sloboda. (ABD: Oxford University Press, 2010), 510.

⁷⁶ Vivien Burr, *Sosyal İnşacılık*, Çev. Sibel Arkonaç (Ankara: Nobel Yayınları, 2012), 2.

⁷⁷ Burr, *Sosyal İnşacılık*, 5.

⁷⁸ Ali Abdurrezzak, "Üretim ve Tüketim Kültürü Açısından Müzik Kimliğinin Psiko-Sosyal ve Mitolojik Temelleri". *Folklor Akademi Dergisi* 1/2 (August 2018), 186-206.

zihinsel inşa bugünkü düzlemde farklı bir inşaya dönüşebilecektir. Retro pazarlama, tüketiciye geçmişte bağlı olduğu bir ürünü bugünün koşullarına uygun şekilde ve geçmiş duygularını tetikleyecek formda ulaştırmayı hedefleyen bir pazarlama yaklaşımıdır.⁷⁹ Her ne kadar ürünler geçmişi tetiklese de, bu pazarlama yaklaşımı geçmişte üretilen ürünlerin güncel ihtiyaçlara yönelik yeni bir form kazanarak yeniden üretilip tüketilmesini hedeflemektedir (bkz. *repro nova, repro retro*).⁸⁰ Bir diğer ifadeyle, geçmiş günümüz gerçekliğiyle yeniden yapılandırılarak tüketilmektedir. Bu araştırmanın amaçlarından birisi de, 60'lı yıllarda üretilen popüler müzik çalışmaları olan yerli 45'lik plak şarkılarının, o zaman diliminde yaşamamış olan bugünün yetişkinlerinin anlam dünyasında bulduğu karşılık ve onların bu anlamı sosyal kimliklerine nasıl kattıklarına ilişkin bir görüntü sunmaktır. Postmodernizm kendi zamanını tesis etmektedir ve bu araştırmanın retro modası bağlamında yerli 45'lik şarkıların yeniden inşasının günümüz gençlerinin sosyal kimliğinde neye karşılık geldiğine ilişkin bir fikir sunması beklenmektedir.

Özetle literatürde yer alan çalışmaların kişilik psikolojisi ya da sosyoloji alanlarında yapıldığı görülmüş ve sosyal psikoloji çerçevesinden müziğin sosyal kimlik ile ilişkisini inceleyen çalışmaların azınlıkta olduğu tespit edilmiştir. Bu sebeple müzik dinleme deneyimini sosyal psikoloji çerçevesinde inceleyen bu araştırmanın literatüre önemli bir katkı sunacağı ön görülmektedir.

Araştırmanın temel sorusu "Yerli 45'lik şarkılar hangi sebeplerle tercih edilmektedir?" şeklindedir. Bu temel soru bağlamında cevap aranan başlıca sorular şu şekildedir:

1. Katılımcılar için yerli 45'lik şarkılar ne ifade etmektedir?
2. Yerli 45'lik çalınan mekânlar katılımcıların zihninde nasıl bir anlam inşa etmektedir? Bu mekânda bulunan diğer kişilere ilişkin zihinlerinde oluşan görüntü nasıldır?
3. Katılımcıların yerli 45'lik şarkıları dinleme motivasyonları nelerdir? Yerli 45'lik şarkı dinlemeyi seven kişilerin motivasyonlarına ilişkin atıfları nelerdir?
4. Katılımcılar diğerlerinin yerli 45'lik dinlemeyi seçmeme nedenleri olarak neleri görmekte?
5. Katılımcıların yerli 45'lik dinlemeyi seven kişilere hangi özellikler atfetmektedir? Katılımcıların yerli 45'lik dinlemeyi seven diğer kişilerle benzer bulduğu kişisel özellikleri nelerdir?
6. Katılımcıların yerli 45'lik dinlemeyi seven diğer kişilerde beğendikleri özelliklerle kendilerinde beğendikleri özellikleri arasında

⁷⁹ Aziz Menge, *Retro Pazarlama – Kayseri'deki Nostaljik Mekânlar Üzerine Bir Araştırma*. (Kayseri: Nuh Naci Yazgan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 43.

⁸⁰ Mehmet Önel, *Retro Reklamların Satın Alma Üzerindeki Rolü*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 5.

- nasıl bir benzerlik vardır?
7. Yerli 45'lik dinleyen kişilerin özellikleriyle kendilerini yakın gördükleri insanların kişisel özellikleri örtüşmekte midir?
 8. Katılımcılar yerli 45'lik dinlemeyi sevmeyen kişilere hangi özellikleri atfetmektedir?
 9. Katılımcıların beğenmedikleri kişisel özellikleriyle yerli 45'lik dinlemeyi sevmeyen kişilerde beğenmediği özellikler arasında bir benzerlik var mıdır?

2. Yöntem

2.1.Araştırma Modeli ve Örneklem

Araştırma deseni olgubilim (fenomenoloji) desendir. Belli düzeyde aşına olduğumuz ancak anlamının zihnimizde muğlak olduğu olguları araştırmayı hedefleyen çalışmalarda olgubilim uygun bir çerçeve sunar.⁸¹ Olgubilim araştırma deseninde araştırmada odaklanılan olguyu yaşamış ve bunu yansıtabilecek kişiler ya da gruplar veri kaynağını teşkil ederken, bu verileri toplama araçlarından birisi de görüşmelerdir. Bu çalışmada katılımcılarla yerli 45'likler bağlamında sosyal kimlik inşasını ölçmeye yönelik yarı yapılandırılmış sorulardan oluşan görüşmeler yapılmıştır. Araştırmada 10 katılımcıyla birer seanslık toplam 10 adet derinlemesine görüşme oturumu gerçekleştirilmiştir. Araştırmacı pandemi koşulları sebebiyle yüz yüze görüşme yapabilmek için zoom programını kullanmıştır ve her bir katılımcının gönüllü onayı alınmış ve onlara istedikleri zaman araştırmayı bırakabilecekleri ve video kayıtlarının imha edileceği ve üçüncü kişilerle hiçbir surette paylaşılmayacağı ifade edilmiştir. Bu konuda gerekli etik kurul izni ilgili üniversiteden alınmıştır.

Katılımcıların yaş ortalaması 34.7 olup en düşük yaş 25 en yüksek yaş 41'dir. 5 erkek ve 5 kadın katılımcıdan oluşan örneklemin eğitim durumuna bakıldığında; katılımcıların %10'u (n=1) lise, %40'ı (n=4) lisans mezunu, %50'si (n=5) lisansüstü mezundur. Katılımcıların (n=3) %30'u müzik lisans programlarından mezun, %20'si (n=2) üniversite dışı enstitülerden müzik eğitimi almış, %50'si (n=5) ise farklı disiplinlerde eğitim almışlardır. Bir diğer ifadeyle örneklemin yarısı müzik eğitimi alan kişilerden oluşmaktadır. Katılımcılardan %30'u aktif olarak müzik sektöründe, %20'si tasarım sektöründe, %30'u eğitim sektöründe, %10 ekonomi/yönetim sektöründe, %10 ise sinema/film yapım sektöründe çalışmaktadır. Katılımcılar gün içinde müzik dinleme süresini ortalama 239 dakika, en az 5 dakika en çok 600 dakika (10 saat) olarak ifade etmiştir.

⁸¹ Hasan Şimşek – Ali Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. (Ankara: Seçkin Yayınları, 2016), 69.

Araştırmada derinlemesine görüşme yapılmış ve yerli 45'lik şarkılar özelinde sosyal kimlik inşasını incelemek amacıyla araştırmacı tarafından açık uçlu sorulardan oluşan bir görüşme formu hazırlanmıştır. Bu sorular hakkında ilgili uzman görüşüne başvurulmuş ve araştırmacının çalışma grubunda yer almayan ilgili öğretim üyesi, bu sorulardan anlaşılması güç ifadeleri çıkarmıştır. Düzeltilen form ile pilot uygulama yapılmış ve derinlemesine görüşme soru formunun son hali oluşturulmuştur.

Yerli 45'lik şarkılar üzerinden sosyal kimlik inşası hakkındaki temaları tanımlamak ve temaların içindeki üstü örtülü anlamları açıklığa kavuşturmak için katılımcılarla yapılan görüşmelere içerik analizi uygulanmıştır. İçerik analizinin amacı, araştırmada elde edilen verileri açıklığa kavuşturacak kavram ve ilişkilere ulaşmaktır. Bu sebeple birbirine benzer veriler, belirlenmiş kavramlar ve temalar halinde bir araya getirilir ve bu temalar okuyanın anlayabileceği şekilde düzenlenir ve yorumlanır.⁸² Katılımcılarla yapılan görüşmelerde geçen her bir ifade analize tabi tutularak tek tek kodlanmıştır. Ardından oluşturulan anahtar kod tablosunda kodlar arasındaki ortak yönler tespit edilmiştir. İlişkili kodlar bir araya getirilerek temalar elde edilmiştir. Bir başka uzman tarafından yapılan görüşme içerikleri kodlanmış ve araştırmacının yaptığı kod ve temalar ile karşılaştırılarak %90 oranında uyum sağlandığı görülmüştür.

Araştırmada inandırıcılığın sağlanması için görüşmelerin içerik analizi aşamasında uzman incelemesi yöntemine başvurulmuştur. Aktarılabirlik ilkesini sağlamak için görüşmelerden elde edilen verilerden doğrudan alıntılar yapılarak ayrıntılı bir tasvir yapılmıştır. Uzman görüşüne başvurularak bu araştırmacının tutarlılık ve teyit incelemesi yapılmıştır.

3. Bulgular ve Yorumlar

Bu bölümde araştırma soruları ışığında elde edilen bulgular sunulacaktır. Yerli 45'lik şarkıların sosyal kimlik inşası üzerindeki etkisiyle ilgili bulgular literatürdeki araştırmalar ışığında yorumlanacaktır. Araştırmada katılımcılara yerli 45'lik şarkılarla tanışma hikâyeleri sorulduğunda %60'nın çocuklukta, %20'si film ya da dijital platformda, %10'u barda, %10'u da eskici dükkânında duyduğunu belirtmiştir. Pek çoğunun hikâyesinin çocukluğa dayanması müziğin kendisinin mi yoksa çağrıştırdığı anıların mı sevildiği ikilemini akla getirmektedir. Nitekim katılımcılara hangi yerli 45'lik şarkıları dinledikleri sorulduğunda; şarkı isminden çok sanatçı ismine yöneldikleri görülmüştür. Bu kapsamda Ajda Pekkan, Seyyal Taner, Orhan Gencebay, Cem Karaca, Barış Manço, Sezen Aksu, Onno Tunç, Ayten Alpman, Nilüfer, Selçuk Ural, Suat Sayın, Tanju Okan, Nükhet Duru, Neşe Karaböcek, Erkin Koray, Kayahan,

⁸² Şimşek – Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 242.

Kamuran Akkor, Üç Hüreller gibi isimleri söylemişlerdir. Katılımcılar sevdikleri şarkılar olarak; *Selçuk Ural-Sen Vardın, Suat Sayın- Aşkımız Gizli Kalsın, Beyaz Kelebekler – Sen Gidince, Füsün Önal- Oh Olsun, Semiramis Pekkan- Bir Başkadır Benim Memleketim, Ajda Pekkan- Her Yerde Kar Var, Kamuran Akkor-Ateşe Attın Beni, Reyhan, Asu Maralman- Bağrı Yanık dostlara, Erkin Koray-Fesuphanallah, Beyaz Ev, Çöpçüler, Öyle Bir Geçer Zaman ki, Cem Karaca-Tamirci Çırağı, Barış Manço- Binboğanın Kızı* isimli eserleri ifade etmiştir. Bu eserlere bakıldığında⁸³ genelde 4/4 sofyan, 6/8'lik yürük semai gibi usullerde bestelendiği ve Türk müziğinde aşına olduğumuz Kürdi, Hicaz, Hüseyinî gibi özellikler gösterdiği dikkat çekmektedir. Geleneksel müziğimizden aşına olduğumuz Hüseyinî, Hicaz ve Kürdî dizileri, ezanlar da dâhil olmak üzere günlük yaşamda kulağımızın sıklıkla işittiği makam türleridir. Katılımcıların aşına olduğu seslerin dizilerini barındıran eserleri seçmeleri de tesadüf değildir. Ayrıca bu dizilere bakıldığında, Hüseyinî makamının Hüseyinî perdesinde Uşşâk,⁸⁴ Bûselik makamının Hüseyinî perdesinde Hicaz görülür.⁸⁵ Uşşâk makamı da pest tarafa Yegâhta Rast ile genişlerken,⁸⁶ Hicaz makamının Nevâda Rast gösterdiği göze çarpmaktadır.⁸⁷ Makamların seyir ve genişleme özellikleri farklılık gösterse de birbirlerine yaptığı geçkiler özelinde benzer dizileri taşıdığı göze çarpmaktadır. Öte yandan bir araştırmada Nihavend ve Hicaz makamlarının Mahûr, Sâbâ ve Hüseyinî makamlarına kıyasla bireyler üzerinde daha sakin ve üzgün duygular yarattığı, Kürdilihicazkâr, Nihavend ve Uşşâk makamları yavaş tempo ile icra edildiğinde, hızlı tempo icrasına kıyasla daha üzücü ya da sakin duygulara yol açtığı bulgulanmıştır.⁸⁸ Makamın özelliklerine göre icra edilen temponun da duygusal etki üzerinde belirleyici rol oynayabileceği göz önünde bulundurulması gerekmektedir.⁸⁹ Ünlü düşünür Farâbî de makamlar ve ortaya çıkardığı etkiler konusunda “Kitâbü'l-Mûsika'l-Kebîr” isimli eserinde bir sınıflandırma yapmıştır. Hicaz makamının insana tevazu ve alçakgönüllülük, bûselik makamının kuvvet, hüseyinî makamının ise sükûnet ve rahatlık verdiğinden bahseder ve bu makamların etkilerinin de belli vakit dilimlerinde dinlendiği takdirde ortaya çıkacağını ifade etmiştir.

⁸³ Dağlar kızı reyhan: 2/4 nimsofyan usul, Hüseyinî makamı; Bir başkadır benim memleketim 4/4 usul, nihavend makamı; Sen gidince bak neler oldu: 4/4 usul, Rast makamı; Her yerde kar var: 4/4 usul Nikriz makamı; Oh olsun 4/4 usul Buselik makamı; Fesuphanallah 8/8 usul, Kürdi makamı; Çöpçüler 4/4 usul, Kürdi makamı; Öyle bir geçer zaman ki:4/4 usul kürdilihicazkar makamı; Binboğanın kızı Uşşâk Makamı; Tamirci Çırağı 7/8 usul, Kürdi makamı; Aşkımız gizli kalsın pentatonik dizi.

⁸⁴ İsmail H. Özkan. “Hüseyinî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (Erişim 8 Haziran. 2021).

⁸⁵ Alaeddin Yavaşca. “Bûselik”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (Erişim 9 Haziran. 2021).

⁸⁶ İsmail H. Özkan. “Uşşâk”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (Erişim 9 Haziran. 2021).

⁸⁷ İsmail H. Özkan. “Hicaz”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (Erişim 7 Haziran. 2021).

⁸⁸ Ayşe Arman, *Klasik Türk Müziğinde Sıklıkla Kullanılan Bazı Makamların Duygusal Etkileri* (Burşa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), III.

⁸⁹ Evren Bilge Kutlay, *Müziğin Bir Pazarlama Elementi Olarak Tüketici Üzerinde Duygusal, Algısal ve Davranışsal Etkileri*. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 15.

Farabî'nin müziklerin yarattığı etkiler konusundaki düşünceleri bugün tartışmalı bir konu olsa da müziğin insan psikolojisi üzerindeki etkilerinin dinlendiği zamana göre değişkenlik gösterebileceği konusundaki düşüncesi bugün hala geçerliliğini korumaktadır.⁹⁰ Nitekim müziğin bir pazarlama stratejisi olarak tüketicilerde ruh hali oluşturmaya yönelik kullanımı da bilinmektedir.⁹¹ Öte yandan bazı bireyler kişisel veya sosyal ön yargılarından hareketle belirli müzik türlerini benimsemekte ya da tercih etmemektedir.⁹² Bu noktada müziğin sosyal kimlik inşasına yönelik boyutu göze çarpmaktadır. Ancak bu süreçte müziğin tonalitesi, sesi, temposu gibi müzikal özelliklerine ek olarak, onun tüketildiği mekân, zaman, kişiler ve gruplar özelinde anlamının değişebileceği düşünülmektedir. Nitekim bu kapsamda araştırmada katılımcılara yerli 45'lik çalan mekânların özellikleri sorulmuş ve şu bulgular elde edilmiştir:

3.1. Yerli 45'lik Şarkılar ve Çalınan Mekânlara Yüklenen Anlamlar

Bu bölümde katılımcıların yerli 45'lik şarkıların çalındığı mekânlara atfettiği anlamlara ilişkin bulgular sunulacaktır.

Tablo 1. Yerli 45'lik çalınan mekânlar ve özellikleri

Tema	N	%
Nostalji	7	15.56
Müzik kalitesi	7	15.56
Anıları hatırlatma	3	6.66
Duygusal bağ	11	24.44
Değerlilik	3	6.66
Hayal	1	2.22
Küçük Dünya	1	2.22
Belli bir teknoloji	1	2.22
Yavaş yaşam	4	8.9
Netlik	2	4.44
İyi Üslup	4	8.9
Retro	1	2.22
TOPLAM	45	100

⁹⁰ Özge Gençel. "Müzikle Tedavi". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 14/2 (2006), 702.

⁹¹ Onur Gül, *Pazarlamada Müziğin Kullanılması Elazığ'daki Büyük Ölçekli Mağazalı Perakendeciler Üzerinde Bir Araştırma* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 385.

⁹² Haşmet Altınöççek, *Bir İletişim Aracı Olarak Müzik ve Müzikle Tedavi Yöntemleri* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 88.

Tüm temalar genelinde bakıldığında *duygusal bağ* (%24.44) temasının en yüksek düzeyde olduğunu görmekteyiz. Katılımcılardan birisinin bu temaya ilişkin ifadesi dikkat çekicidir:

“...Nostalji. Eskiye gidiyorum direk 60'lara 70'lere... 80'ler belki... Açıkçası o zamanlara gidiyorum, o zamanları hissettiriyor bana. Daha böyle insanlar birbirinden haberdar olabilir, sosyal medya yok ama daha çok insanların birbirini bildiği daha küçük dünya, Türkiye algısı kafamda oluşuyor. Yani ıııı daha sıcak duygular içine giriyorum. Daha samimi duygular içine giriyorum.”(38 yaş, erkek, öğretim gör.).

Bauman'a göre postmodern dönemde ürünün kendisinden çok ona yüklenen anlam ve semboller tüketilmektedir.⁹³ Pazarlama sektöründe bu kavram sembolik tüketim olarak adlandırılmaktadır.⁹⁴ Nitekim 45'lik şarkılara yüklenen anlamlara bakıldığında *müzik kalitesi* (%15.56) ile *nostalji* (%15.56) temasının eş değerde oldukları görülmektedir. Dinleyiciler müziği dinlerken aynı zamanda ona yüklediği anlamları da tüketmektedir.⁹⁵ Bu bölümün girişinde bahsi geçtiği üzere; yerli 45'lik şarkıların içinde geleneksel müziğimizin dizilerini barındırması ve bununla ilişkili nostalji hissini ortak his olarak açığa çıkması kültürel bir bellek ve buradan devşirilen bir sosyal kimliğe işaret etmektedir.⁹⁶

Bu şarkıların hissettirdiği duygulara ek olarak bir başka katılımcı da şarkıların bulunduğu ortamda kişilerin arasında *duygusal bağ* tesis ettiğini ifade etmiştir.

“Yani şöyle... Daha ortak noktada, ne bileyim... Anne, baba ve benim aynı anda dinleyebileceğimiz müzik türü bağlamında bu bir bağlayıcı olabiliyor. Bunu ben 45'lik diye sınıflandırmıyorum. Eski Türkçe müzik diye altmışlar, yetmişler, seksenler, doksanlar, çünkü o zaman daha çok katılım oluyor. Onların da hoşuna gidiyor benim de hoşuma gidiyor. Hissim Nostalji galiba yani.. Küçüklüğümü hatırlıyorum biraz, çünkü babam da küçükken çalardı. 80'lerin sonu, 90ların başı. Hem ortamı ısıtıyor hem de çocukluğumu hatırlatıyor. (40 yaş, erkek, görüntü yönetmeni)

⁹³ Zygmunt Bauman, *Özgürlük*, Çev. Vasıf Erenus (İstanbul: Sarmal Yayınları, 1997), 83.

⁹⁴ Damla Geldişen, *Yetişkin Z Kuşağı Tüketicilerinin Üçüncü Dalga Kahvecilerdeki Sembolik Tüketiminin Değer Bazlı İncelenmesi: Eskişehir'de Bir Uygulama*. (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 4.

⁹⁵ Geldişen, *Yetişkin Z kuşağı Tüketicilerinin Üçüncü Dalga Kahvecilerdeki Sembolik Tüketimi*, 3.

⁹⁶ Bülent Akın, “Kültürel Bellek ve Müzik”. 101-117.

Etnomüzikolog Rice'a göre müzik; insanın psikolojik ve sosyal boyutu arasında bağ inşa eden bir kaynak gibi işlev görür.⁹⁷ Müzik, ritmik doğası gereği sıklıkla bir tempodadır ve bu durum duyanları parmak şaklatmaya, dans etmeye ya da alkışlamaya davet eder. Bu paylaşılan tepkiler, grupta yer alanları birbirine bağlamanın bir yolu olduğu gibi üyelerin de bir sosyal oluşumun parçası gibi hissetmelerine destek olur. Müziğin ritmine verilen bireysel cevap beraber eyleme geçme sonucuna dönüştüğünde, grupları, toplulukları ve toplumları birbiriyle senkronize edebilecek bir sosyal kaynak haline dönüştürür. Pazarlama sosyoloğu Piere Martineau da sembolik anlamların toplumsal bir iletişim aracı gibi işlev gördüğüne işaret etmektedir.⁹⁸ Dolayısıyla *duygusal bağ* temasına ilişkin bulgu hem duygusal bağ üretmesi hem de bir grup oluşturma fonksiyonu bakımından müziğin sosyal kimlik oluşumuna bir örnektir. Ancak Şentürk'ün müziğin ortak bir ruh ikliminden beslendiği sürece kişiler arasında birleştirici bir rol oynayabileceği konusundaki fikrine bakıldığında⁹⁹; yerli 45'lik şarkıların yeni bir bağ tesis etmek yerine hali hazırda var olan aile bağlarından müteşekkil bir duygusal yakınlığı pekiştirebileceği ihtimalini düşündürmektedir.

Müziğin akustik ve fiziksel yapısına ek olarak performansın sergilendiği ve tüketildiği sosyokültürel çerçeveye dayalı özellikleri düşünüldüğünde müzikal elementlerden fazlasına bir gönderme yaptığı görülmektedir.¹⁰⁰ Bu bağlamda düşünürsek, müziğin tüketildiği çevre de onun tercih edilmesini belirleyen faktörlerden birisidir. Bu bağlamda katılımcılara sorulan "Yerli 45'lik çalınan mekânlar katılımcıların zihninde nasıl bir anlam inşa etmektedir? Bu mekânda bulunan diğer kişilere ilişkin zihinlerindeki oluşan görüntü nasıldır?" sorusuna gelen cevaplardan şu temalara ulaşılmıştır:

⁹⁷ Timothy Rice, *Ethnomusicology: A Very Short Introduction* (ABD: Oxford University Press, 2014), 50.

⁹⁸ Geldişen, *Yetişkin Z kuşağı Tüketicilerinin Üçüncü Dalga Kahvecilerdeki Sembolik Tüketimi*, 2.

⁹⁹ Şentürk, *Müzik ve Kimlik*, 32.

¹⁰⁰ Hargreaves vd., "Musical Identities", 763.

Tablo 2. Yerli 45'lik çalışan mekân ve oraya gelen kişilere yönelik zihinsel inşa temaları

Mekâna Gelen İnsanlar	N	%	Mekân Özellikleri	N	%
Entelektüel	8	14.03	Cafe	15	39.47
Zengin	5	8.77	Bar	8	21.05
Meslek sahibi	6	10.53	Belli semtlere özgü	5	13.16
25 yaş ve üzeri	7	12.28	Retro	6	15.78
Marjinal	3	5.26	Özel parti, festival mekânı	3	7.90
İyi iletişim kurabilen	3	5.26	Otel	2	5.26
Duygusal	3	5.26	Antikacı	3	7.90
Hayatı bilinçli yaşayan	6	10.53	Film sahnesi	2	5.26
Semt kimliği	1	1.75	Ahşap mobilyalar	3	7.90
Modern	1	1.75	Sıcak renkler	3	7.90
Dış görünüme önem veren	9	15.79	Sürdürülebilir ürün kullanımı	2	5.26
Maruz kalan	1	1.75	Nezih	1	2.63
Muhafazakâr	1	1.75			
Her türde insan	2	3.51			
TOPLAM	57	100	TOPLAM	38	100

Katılımcılar yerli 45'lik şarkıların çalındığı mekânları en çok cafe (%39.47), bar (%21.05) olarak tanımlarken buraların görüntüsüne ilişkin ifadelerinde retro (%15.78) bir dizayn kullanımı hakkında bilgi vermişlerdir. Katılımcılardan birisinin şu ifadesi dikkat çekicidir:

“...oralar bence böyle daha hip café, 3. Nesil kahveciler mesela, veya yemek yerleri.. Bunun haricinde neresi olabilir? Daha retro veya böyle daha hani karışım ıı füzyon dekorasyonlu olabilir. Bence karışık bir doku var tek bi retro değil de daha yeni canlı renkler de var. Ama içinde hani, ama gene bi retro havası olan, yeni canlı tasarımlar olabilir. Bu şey ıı antikacı gibi düşünüyorum hani. Ama içinde çokook klasikler değil de daha bu parçaların olduğu bi yermiş gibi...(40 yaş, erkek, görüntü yönetmeni)

Retro; tüketicinin geçmişte bağlı olduğu bir ürünün bugünün koşullarına uygun şekilde ve geçmiş duygularını tetikleyecek formda ulaştırmayı

hedefleyen bir pazarlama yaklaşımıdır.¹⁰¹ Retro pazarlama stratejisi güden bir firmanın tüketicilerin duygularına (ör. geçmişe özlem) yönelik üretim yapması, o markaya yönelik olumlu duyguların ve görüşlerin gelişmesine yol açmaktadır.¹⁰² 90'lı yıllar sonrasında artış gösteren markaların yeniden canlanması bağlamında retro ürünler piyasaya girdi. Yerli 45'lik şarkılar çalınan mekânlarda retro ürünlerin kullanılması da, bu şarkılarla birlikte tüketilen bir moda akımına da işaret etmektedir. Retro pazarlama türlerine bakıldığında üç temel yaklaşım görülür; birincisi olan "repro"¹⁰³ geçmişte sık kullanılan ürünlerin tekrar üretilmesi, ikincisi "repro nova"¹⁰⁴ eski ile yeni birleştiği üretim biçimi, "repro retro" ise klasik postmodern tarzda üretilenin yeniden hayata geçirilmesidir.¹⁰⁵ Katılımcılardan birisi 45'lik şarkıları tanımlamak ve örneklendirmek için 90'lı yıllar pop müziği şarkıcıları ve onların şarkılarından örnekler vermiştir:

Levent Yüksel- Sultanım, Kenan Doğulu-Pamuk, Ara Beni Lütfen, Yazmışsa Bozmak Olmaz, Harun Kolçak- Vermem Seni Ellere, Asya-Gittin Gideli, Emel Müftüoğlu- Bilsen (32 yaş, kadın, müzisyen)

Bu şarkılar yerli 45'lik olmasa da katılımcının zihninde retro 45'likler bağlamında tüketildiği göze çarpmaktadır. Öte yandan yerli 45'lik çalınan mekânlarda çoğunlukla plakçalar yerine CD çalar kullanımı düşünülürse, bu şarkıların dijital forma bürünerek tüketildiği göze çarpmaktadır. Bu bağlamda "repro nova" olan eski ile yeninin birleştiği formda bir tüketim biçimi görülmektedir. Bu mekânlara gelen kişilerin giyimleri hakkında "retro" tarzına ilişkin şu katılımcının ifadeleri dikkat çekicidir:

"...Şimdi üniversite öğrencisi insanlar farklı giyinmeyi sever. Bu retro da olabilir. Bu sokak modası da olabilir yani zengin (ııı) aksesuarlı elbiseler, çeşitli renkli elbiseler giymeyi tercih ediyorlardır, çünkü herkesin bir egosu var ve herkes de o egosunu farklı göstermek istiyor. Ve açıkçası 45lik müzikler de buna destekçi oluyor bir kimlik tanımlaması için."

(38 yaş, erkek, ögr. gör.)

Katılımcı, onların kıyafetlerinde retro tarzı olsa da bunu daha çok egolarını destekleyecek biçimde kullandıklarını ifade etmektedir. Retro trendine

¹⁰¹ Menge, *Retro Pazarlama – Kayseri'deki Nostaljik Mekânlara Üzerine Bir Araştırma*, 43.

¹⁰² Reyhan Sarıççek vd., "Brand Identity and Brand Image of Consumers in Retro Marketing Context: A Research on GAUN Academicians". *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 16/2 (2017), 345-358.

¹⁰³ Önel, *Retro Reklamların Satın Alma Üzerindeki Rolü*, 5.

¹⁰⁴ Önel, *Retro Reklamların Satın Alma Üzerindeki Rolü*, 6

¹⁰⁵ Önel, *Retro Reklamların Satın Alma Üzerindeki Rolü*, 7

sadık kalmaktan çok onu günümüz ihtiyaçlarıyla yeniden biçimlendirmeye işaret etmektedir (repro nova). Kıyafetlerini kendini ifade biçimi olarak kullanma göze çarpmaktadır. Bu yönüyle müzik, çalındığı mekân ve yarattığı trendin içinde bir sosyal kimlik bileşeni olarak karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan elde edilen verilerde, bu mekânlara gelen kişilere yönelik; *entelektüel* (%14.03), *meslek sahibi* (%10.53), *hayatı bilinçli yaşayan* (%10.53), *görünüme önem veren* (%15.79), *zengin* (%8.77), *iyi iletişim kurabilen* (%5.26) gibi olumlu kişilik özellikleri tanımları yaptıkları görülmüştür. Yerli 45'lik şarkıların çalındığı mekânda bulunan diğer insanlara yönelik atıflarda olumlu özelliklerin ön planda olması, bilişsel psikolojideki algıda seçicilik ilkesiyle açıklanabilir. Bu ilkeye göre birey, maruz kaldığı sayısız uyaran arasından birkaçını algılamaktadır. Bu algılama sürecinde, kişisel alışkanlık ve tutumlarıyla uyumlu olana dikkatini odaklama (seçici dikkat), bunlara maruz kalma (seçici maruz kalma) ve geçmişte benzerlerini yaşadığını anımsama (seçici anımsama) rol oynamaktadır.¹⁰⁶ Nitekim sosyal kimlik kuramına baktığımızda, bireylerin, ait olduğu gruptakileri kendine benzer algıladığı ve olumlu atıfta bulunduğu bilinmektedir.¹⁰⁷ Bu verilerden hareketle katılımcıların kendileriyle benzer seçim yapmış kişileri olumlu algıladığı söylenebilir.

3.2. Yerli 45'lik Şarkı Dinleme Motivasyonlarına İlişkin Bulgular

Katılımcıların yerli 45'lik şarkılara atfettiği anlamın bir diğer yönü de bu şarkıları dinlemeye yönelik motivasyonlarıdır. Nitekim bu kapsamda araştırma sorusu şu şekildedir: "Katılımcıların yerli 45'lik şarkıları dinleme motivasyonları nelerdir? Yerli 45'lik şarkı dinlemeyi seven kişilerin motivasyonlarına ilişkin atıfları nelerdir?" Bu sorudan elde edilen veriler şöyledir:

¹⁰⁶ Ömer Eroğlu, "Algılama". *Davranış Bilimleri*. eds. Ali. Şimşek, Ömer Eroğlu. (Konya: Eğitim Yayınları, 2013), 98.

¹⁰⁷ Tajfel, "Social categorization, English manuscript of "La categorization sociale", 272-302.

Tablo 3. Katılımcıların yerli 45'lik dinleme motivasyonları ve diğerlerinin dinleme motivasyonlarına yönelik atıfları

<i>Kendi motivasyonları</i>			<i>Diğerlerinin motivasyonlarına atıfları</i>		
Temalar	N	%	Temalar	N	%
Duygusal sebepler	12	28.57	Duygusal sebepler	8	18,60
Özdeşim kurmak	8	19.05	Özdeşim kurmak	8	18,60
Nostalji	5	11.9	Nostalji	5	11,13
Müzikal sebepler	6	14.29	Müzikal sebepler	2	4,60
Anıları hatırlamak	4	9.52	Anıları hatırlamak	5	11,13
Yeni üretim yokluğu	2	4.76	Yeni üretim yokluğu	3	6,98
Anlam inşa etmek	3	7.14	Medya	4	9,30
Estetik	2	4.76	Kültürel yoksunluk	4	9,30
			Koleksiyonerlik	1	2,22
			Moda	1	2,22
			Edebiyat eserlerini öğrenmek	1	2,22
TOPLAM	42	100		43	100

Katılımcıların yerli 45'lik dinleme motivasyonları hakkındaki temalarda *duygusal sebepler* (%28.57) en yüksek tema olmuştur. Diğerlerinin dinleme motivasyonuna ilişkin de yine en yüksek *duygusal sebepler* (%18.60) teması olmuştur. Duygusal sebeplere ilişkin katılımcının şu şekilde bir ifadesi vardır:

“İyi hissettirdiği içindir. Yani en başta müziğin ritmi iyi hissettiriyor olabilir. Sonra da belki onlar için de hani o eski güzel günleri anımsatan şarkılardan dolayı yani... Eski güzel günleri anımsıyor olmak hoşlarına gidiyor olabilir (30, kadın, psikolojik dñş.)”

Müzik dinlendiğinde beyinde ventriyal striatum, amygdala, orbitofrontal ve ventromedial prefrontal korteks alanlarının aktive olduğu görülmektedir. Bu alanların frontal lateritesinin pozitif ve negatif duyguları dışa vurmaya ek olarak, bir objeye yaklaşmayı ya da kaçınmayı belirleyen orijinallik ya da aykırılığı saptamada da rol oynadığı bilinmektedir. Müziğin beğeniye hitap eden yanını ve onun uyandırdığı duyguları değerlendiren beyin alanlarının aynı olması da nöropsikolojik düzeyde psikolojik iyi oluş ve müzik tercihi ilişkisine işaret etmektedir. Duygulara eşlik eden anıları hatırlamak ve *nostalji* hissine ilişkin bir diğer katılımcı da şu şekilde ifadesi de dikkat çekicidir:

“Yani gene nostalji geliyor ilk aklıma.. Eskiye duyulan özlemle ilgili olabilir belki. Bilmiyorum veya gençlik, kendini genç hissetmeyle ilgili bir durum da olabilir (40 yaş, erkek, görüntü yönetmeni)”

45’lik şarkıları seçme nedenleri arasında *nostalji* hissinin bulunması, retro mekanları nostalji ve geçmiş hatırlama sebebiyle tercih etme bulgusuyla örtüşmektedir. Müzikal bağlanma (*musical bonding*) modeli de bulgularla paralel şekilde, müzik tercihlerindeki benzerliğin değer yönelimlerinde ortaklığa yol açacağını öne sürmektedir.

Katılımcıların diğerlerinin tercih motivasyonlarına yönelik atıfları arasında *anlam inşa etmek* (%7.14) ve *estetik* (%4.76) temaları bulunmazken, *kültürel yoksunluk* (%9.30), *koleksiyonerlik* (%2.33), *moda* (%2.33) ve *edebiyat eserlerini öğrenmek* (%2.33) temaları da kendi tercih motivasyonları arasında görülmemiştir. *Anlam inşa etmek*, *estetik* gibi göreceli kavramlar bireysel tarafta kalırken, *koleksiyonerlik*, *moda*, *edebiyat eserleri öğrenmek*, *kültürel yoksunluk* gibi daha davranış ve dış etkenlerin etkisi altında olan konuların grup düzleminde kaldığı görülmüştür. Kültürel yoksunluk temasında katılımcıların bu ifadeyi daha çok eğitimsiz, başka kültürler hakkında bilgisi olmayan gibi bir anlam atfederek kullandıkları görülmüştür.

“...buna mecbur kaldıkları için başka seçenekleri olmadığı için kültürel olarak... Aslında şöyle bu seçim, aslında şöyle söyleyeyim, herhangi bir dil bilmeyen, herhangi bir kültür bilmeyen, tanımış olmayan, lokalize olmuş bi insandan bahsedelim. Jonh Coltray’ın Giant Steps’ini filan ya da Davis’in her neyse dinlemicektir. Çünkü herhangi bi’ şey ifade etmiyor, herhangi bir karşılığı yok onun için.”

Bu şarkıları kendileri gibi anlamlı bulmayan kişilerin bu kültürü ve dili bilmediklerini ve bu yüzden de bir anlam atfedemediklerini ifade ettiği görülmektedir. Bu ifadelere ek olarak şarkı tercihinde *anlam inşa etmek* temasının da ortaya çıkması, North ve Hargreaves’in müzik tercihinin kişilerin hayat ve bakış açılarına dair bir tahmin sunabileceği görüşünü desteklemektedir.

Nitekim katılımcıların diğerlerinin yerli 45’lik dinlemeyi seçmeme nedenlerine yönelik atıflarına bakıldığında şu araştırma sorusuna cevap aranmıştır: “Katılımcılar diğerlerinin yerli 45’lik dinlemeyi seçmeme nedenleri olarak neleri atfetmektedir? Temalar; *anlamsız yaşamak* (n=5, %16.13), *klişe bulmak* (n=5, %16.13), *duygusal sebepler* (n=4, %12.9), *bilmemek* (n=4, %12.9), *farklı tarz müzik sevmek* (n=4, %12.9), *genç olmak* (n=2, %6.45), *önyargılılık*, (n=2, %6.45), *haram* (n=2, %6.45), *kötü anıları anımsatma* (n=1, %3.23), *kültüre yabancılaşma fikri* (n=1, %3.23),

teknolojik ulaşma zorluluğu ($n=1$, %3.23) şeklinde bulunmuştur. Katılımcıların yerli 45'lik dinlemeyi seçmeme nedenlerine yönelik atıflarına bakıldığında, en çok onların *klişe* bulduğuna dair temada ifadeye verirken, onların *anlamsız yaşam* sürdürdüğüne ilişkin stereotipik bir önyargı göze çarpmaktadır. Bu bulgu, sosyal gruplarda iç grubu kayırma ilkesinin bir getirisi olarak değerlendirilebilir. Bir diğer ifadeyle, grup dışındakilerin kim olduğuna bakmaksızın farklı tercih yapmalarından ötürü “kötü” olarak sınıflandırılması söz konusudur. Öte yandan katılımcılardan birisinin müzik tercihlerini yemek tercihleri gibi kişiselleştiren şu ifadesi dikkat çekicidir:

“... Müzik yemek gibi benim hayatımda. Müzik yemek gibi. Nasıl? Bazı yemekler spesifiktir, belli şefler pişirir. Belli şeflerin yaptığı bu yemekleri herkes yiyemez. Tadı kötü gelebilir çünkü o kültürde yetişmemiş olabilir. Bazı lokantalar vardır, patates kızartmasını 10 saniyede, köfteyi 30 saniyede pişirip verirler, fast food... Karnım doydu dersin ama seni beslemez. Ama diğeri kendi tarlasını oluşturur, kendi domatesini koparır, kendi baharatını yapar. Ürün küçüktür ama arkasında bilirsin 2-3 saatlik emek vardır. Hamburger seven adamı butik restorana götürüp spesifik suşi türünü yedirirsen bu adam en iyi ihtimalle küfrederek gider. Tam tersi suşi yiyen birini McDonald'sa götürsen aşağılar, beğenmez. Çünkü hızlıdır. Yemekte olduğu gibi müzikte de var. Bu insanlar, plak dinleyenler bu tadı seviyor. Kesinlikle müzikten besleniyor. Ötekiler karnım doydu ve bişey yemem lazım, diyenler...” (25 yaş, erkek, ses tasarımcısı)

Katılımcının ifadesinde de görüldüğü üzere müzikten beslenenler ile müziği tüketenler arasında bir farklılık vardır, müziğe yükledikleri anlam ışığında tercih etme motivasyonları ve eylemleri şekillenmektedir. Gurme birisinin yemeğe yaklaşımı ve sonunda hissettiği spesifik duygularla doymuş olmak için yiyen birisinin duyguları farklı olacaktır ki müzik seçiminde de durum tam olarak böyledir. Öte yandan katılımcıların kendisiyle aynı tür müziği dinlemeyenleri *müzikten beslenemeyenler* olarak değerlendirmesi yine dikkat çeken bir ifadedir.

3.3. Yerli 45'lik Dinlemeye Göre Diğerlerine Yapılan Atıflara İlişkin Bulgular

Yerli 45'lik dinlemenin kişisel özellikler bağlamında ele alındığı bu başlıkta katılımcıların bu şarkıları dinleyen ve dinlemeyen kişilere yönelik atıfları sunulacaktır.

3.3.1. Katılımcıların Yerli 45'lik Dinlemeyi Seven Kişilere Atfettiği Özellikler

Araştırmada “Katılımcıların yerli 45'lik dinlemeyi seven kişilere hangi özellikler atfetmektedir?”, “Katılımcıların yerli 45'lik dinlemeyi seven diğer kişilerle benzer bulduğu kişisel özellikler nelerdir?” sorularından elde edilen cevaplara göre şu temalar açığa çıkmıştır:

Katılımcıların ifadeleri incelendiğinde yerli 45'lik dinleyen diğer kişilere; nostaljiseverlik (n=7, %20.59), duygusal (n=6, %17.65), saygılı (n=2, %5.88), açık fikirli (n=6, %17.65), sanattan anlayan (n=2, %5.88), ilgili, meraklı (n=3, %8.82), maddeperest olmayan (n=2, %5.88) özdeşleşebilen ve özdeşim kurmayı seven (n=3 %8.82,) gibi olumlu sıfat ve nitelikler atfettikleri görülmüştür. Ancak katılımcılardan birisi olumlu özelliklerin yanı sıra aynı müziği dinlemenin benzemeyi gerektirmeyeceği fikrinden hareketle bu şarkıları dinleyen kişilerin *hayattan memnun olmayan* (n=2,%5.88), *eğlendiren müzik dinlemeyi seven* (n=1, %2.94) gibi kişisel özelliklere de sahip olabileceğini ifade etmiştir.

Katılımcılar yerli 45'lik dinleyen kişilerle nostaljiseverlik (n=2, %8.69), duygusal (n=2, %8.69), derin entelektüalite (n=2, %8.69), açık fikirli (n=3, %13.04), saygılı (n=3, %13.04), ilgili, meraklı (n=4, %17.39), maddeperest olmayan (n=1, %4.35), özdeşleşebilen ve özdeşim kurmayı seven (n=1, %4.35) gibi olumlu kişisel özellikler açısından benzeştiklerini ifade etmiştir. Ancak bazı katılımcılar, onlara *eğlendiren müzik dinleyen* (n=1, %4.35), *yaşıt olmak* (n=1, %4.35), *insan olmak* (n=1, %4.35), *benzer seçimler yapmak* (n=2, %8.69) gibi özellikler atfetmiş, onlara benzeme konusunda da nötr olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca katılımcıların yerli 45'lik dinleyenlere atfettikleri özellikler arasında *derin entelektüalite* teması bulunmazken onların kendileriyle benzeyen özelliklerini tanımlarken bu tür atıflarda bulunmaları dikkat çekicidir. Ayrıca söz konusu diğerlerinin kendileriyle benzeşmesi olduğunda, *hayattan memnun olmayan*, *küstah* gibi olumsuz ifadelere de yer vermedikleri görülmüştür.

Bu verilerden sonra şu araştırma sorusu akla gelmektedir: “Katılımcıların yerli 45'lik dinlemeyi seven diğer kişilerde beğendikleri özelliklerle kendilerinde beğendikleri özellikler arasında nasıl bir benzerlik vardır?” Katılımcıların yerli 45'lik dinleyen diğer kişilerde beğendikleri özellikler; saygı (n=3, %18.75), nostalji hissini bilmek (n=6, %12.5), geniş görüşlü olmak (n=3, %18.75), anlamlı şeyler için mücadele etmek (n=2, %12.5), tarihe ilgi duymak (n=2, %12.5), duygusallık (n=2, %12.5) şeklinde bulgulanmıştır. Bir kısmı da diğerlerine ilişkin nötr (n=2, %12.5) olduğunu ifade ederek herhangi bir özelliğini takdir etmemiştir. Katılımcıların kendilerinde beğendikleri özelliklere bakıldığında; *deneyime açıklık* (n=3, %12.5), *sorumluluk* (n=7, %29.17), *dışadönüklük* (n=2, %8.33), *uyumluluk* (n=9,%37.5) ve *duygusal denge* (n=3, %12.5) temaları ortaya çıkmıştır. *Deneyime*

açıklık temasında; değişimden korkmamak, araştırmacı olmak, insanı araştırmak gibi sıfatlar göze çarparken, *sorumluluk* temasında; mükemmeliyetçilik, kararlılık, istikrarlılık, *duygusal denge* temasında ise ilişkilerde duygusal tutarlılık, çok sinirlenmemek gibi sıfatlar öne çıkmıştır. Katılımcılar *uyumluluk* temasında; iyimser, insancıl, güvenilir, yardımsever, empatik, uyumlu, sevecen gibi sıfatları kullanmışlar ve bu temada en yüksek oran görülmüştür. Bireylerin kendilerini *uyumlu* olarak tanımlama eğiliminde en yüksek puan görülürken diğerlerinde beğendikleri özellikleri tanımlarken en yüksek puan *nostalji hissini bilmek* temasında ortaya çıkmıştır. Uyumlu olmak daha günümüz ile ilgili bir sıfat iken nostalji hissini bilmek daha geçmişe yönelik bir histir. *Açık fikirlilik* ve *tarihe ilgi duymak* gibi diğerlerine atfettikleri sıfatları kendilerinde de beğendikleri özellikler olarak *deneyime açıklık* temasında ifade ettikleri görülmüştür. *Duygusal denge* (n=3, %12.5) ile *duygusallığım* (n=2, %12.5); *anlamli şeyler için mücadele etmek* (n=2, %12.5) ile *sorumluluk* (n=7, %29.17) ve *saygı* (n=3, %18.75) ile *uyumluluk* (n=9, %37.5) temalarının uyduğu görülmüştür. Öte yandan dikkat çeken bir veri olarak katılımcılar kendilerinde *dışadönüklük* özelliğini beğenirken, diğerlerinde bu özelliğin varlığına dair herhangi bir atıfta bulunmamışlardır. Ancak büyük oranda temalarda uyumun görülmesi ve katılımcıların kendilerinde beğendikleri özellikleri aynı şarkıları seçen diğer grup üyelerine atfetmesi iç grup yanlılığının göstergelerindedir. Katılımcıların yerli 45'lik dinleyenler grubunun zihinsel temsiliyle özdeşim kurduklarına da işaret olabilir. Nitekim sosyal psikolojide grup üyelerinin birbirine hissettiği çekim yoluyla birbirlerine bağlanma derecesi olan *grup sargınlığı* kavramı da bu özdeşimi açıklayabilir. Bir diğer ifadeyle insanlar duygusal olarak yakın hissettiği kişilerle daha çok özdeşim kurabilir.

Öte yandan katılımcıların kendini yakın gördüğü ve özdeşim kurduğu diğer kişiler ile aynı müziği tercih ettiği grubun diğer üyeleri arasında bir benzerlik olma ihtimali düşüncesiyle şu soru akla gelmektedir: “*Yerli 45'lik dinleyen kişilerin özellikleriyle kendilerini yakın gördükleri insanların kişisel özellikleri örtüşmekte midir?*”

Katılımcılar kendilerini yakın hissettikleri kişileri tanımlarken şu temalar açığa çıkmıştır; aile (n=16 %61.5), arkadaş (n=4 %15.38), terapist (n=1 %3.85), yeni tanıştıkları (n=1, %3.85), düşünür ve sanatçı (n=4, %15.38). En çok aile temasında cevaplar görülürken terapist, düşünürler ve yeni tanıştıkları gibi farklı cevaplar da gelmiştir. Bu kişilerin özelliklerini tanımladıklarında ise; açık fikirlilik, entelektüel, kendisiyle barışık, gizli yardım yapan, duygudaş, sanatla ilgili, romantik, kendini geliştiren, üretim odaklı gibi sıfatlara başvurdukları görülmüştür. Katılımcıların 45'lik dinleyenlere atfettiği kişisel özelliklerinden duygusal (n=6, %17.65),

açık fikirli ($n=6$, %17.65), *sanattan anlayan* ($n=2$, %5.88), *ilgili, meraklı* ($n=3$, %8.82) temalarının kendilerini yakın hissettiği insanlarda bulunan özelliklerle benzerlik gösterdiği görülmüştür. Sosyometri testi, gruplar içinde çekim ve itimlerin ışığı altında sosyal yapıları incelemeye yarayan bir teoridir.¹⁰⁸ Çekim belli bir duygunun ortamda yayılarak birine yakınlaşması iken itim belli bir ortamda duygunun yayılarak birisinden uzaklaşmasıdır.¹⁰⁹ Bir diğer ifadeyle bir kişi ötekini seçerken bilinçsiz bir tercih yapsa dahi onu tesadüfen seçmez, çünkü seçtiği kişi kendisinden bir parça barındırmaktadır. Her birey duygu ve isteklerini spontane biçimde dışavurabileceği durumları yaşayabileceği arkadaşlar arar. Moreno'nun ifadesiyle bu durum, onun "psikolojik ailesi"dir.¹¹⁰

3.3.2. Katılımcıların Yerli 45'lik Dinlemeyi Sevmeyenlere Atfettiği Kişisel Özellikler

Katılımcıların ifadeleri incelendiğinde; *kaba ve saygısız* ($n=8$, %14.54), *binçsiz tüketici* ($n=10$, %18.18), *müzikten anlamayan* ($n=4$, %7.27), *önyargılı* ($n=2$, %3.64), *demode giyinen* ($n=3$, %5.45), *ezik* ($n=1$, %1.81) gibi olumsuz sıfat ve nitelikler atfettikleri görülmüştür. Katılımcılardan birisi olumsuz sıfatlara ek olarak olumlu bir özellik olan üst düzey *entellektüellik* ($n=1$, %1.81) sıfatının da yerli 45'lik şarkıları sevmeyen kişide bulunabileceğine dair bir fikir belirtmiştir. *Jenerasyon farkı* ($n=6$, %10.91) temasında genç nesli içine alan bir yaş tanımlaması yaptıkları, *başka tür müzik dinleyen* ($n=14$, %25.45) ifadesiyle başka bir gruba işaret ettikleri ve *modern teknolojiyi seven* ($n=3$, %5.45) temasında da teknolojinin farklı kullanımına vurgu yaptıkları görülmüştür. Katılımcılardan birisinin *binçsiz tüketici* tanımına yönelik şöyle bir ifadesi vardır:

"Biraz ön yargılı olduğumu da düşünüyorum. Fazla modern diyem. Evet, fazla modern olduğumu ve daha Batısal, belki doğru kelime olmayabilir, belki ama daha Avrupalı düşünce içinde olacağı... Ya da hiç bi şekilde dönem ona neyi sunuyorsa onu tüketen bir insandır. Reynmen mesela reymenin şarkıları acayip.. Sonrasında şey nedir o böyle? Değişik değişik kızlar var, Ecem Umay diye bi kız var. Rap, hip-hop daha çok dinliyorlar hızlı hızlı. Aynı zamanda isyan içeren şarkılar. Bu arada 45'likleri bu yüzden de dinlemiyor olabilir. 45'liklerde bi şeyler anlatılır ama derin bir isyan yoktur, keskin bir isyan yoktur. Bu noktada o insanlara da saygı duyabilirim. Çok gerçekçi de gelmeyebilir, o noktada da saygı duyarım. Ama sadece tüketim insanı o dönem ona neyi sunuyorsa, Youtube ya da Spotify onu dinliyorsa... E biraz onun izinden, medya nereye sürük-

¹⁰⁸ Jacob L. Moreno, *Sosyometrinin Temelleri*, Çev. Nurettin Şazi Kösemihal (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1961), 83.

¹⁰⁹ Moreno, *Sosyometrinin Temelleri*, 194.

¹¹⁰ Moreno, *Sosyometrinin Temelleri*, 282.

lerse oraya giden bir insan olduğunu düşünüyorum, o da tabii pek bana uymuyor.” (31 yaş, kadın, öğretmen)

En yüksek tema olarak *başka tür müzik dinleyen* teması çıkmıştır. Katılımcılara yerli 45'lik dinlemeyen kişilerin hangi tür müzikleri dinlediği sorulduğunda; yerli/yabancı pop (%42.11), rap (%21.05), elektronik (%26.32), rock (%5.26), ilahi & ezgi (%5.26) gibi popüler müzik türlerini dinlediğini ifade etmişlerdir. Katılımcılardan birisinin bu konudaki ifadesi dikkat çekicidir:

“Dediğim gibi popüler şarkılar dinliyorlar. Yabancı, Türkçe sözü olmayan dünya müzikleri olabilir, popüler müzik olabilir. Türkiye’de pop müzikler olabilir. Her yazın belirli şarkıları var. Demet Akalın az önce demiştin. Demet Akalın gibi belirli dönemlerde ön plana çıkan artık daha çabuk tüketilen eserleri şarkıları dinlediklerini düşünüyorum. (41, erkek, öğretmen üyesi)”

Katılımcının ifadesinde yer alan *Demet Akalın* isimli sanatçı araştırmadaki diğer katılımcılar tarafından da pop müzik tanımlamasında sıklıkla kullanılan bir ifadedir. Pop müziğin çabuk tüketilen yanına vurgusu, yerli 45'lik dinlemeyen grubun “bilinçsiz tüketici” olarak etiketlendirilmesiyle ilişkilidir. Son zamanlarda müziğe verilen duygusal tepkileri çalışan psikoloji çalışmalarının; günlük yaşamda her zaman dinlenen müziklerden çok spesifik müzik türleri üzerine yoğunlaşmasının, müziğin daha çok estetik yönüne odaklanan bir kültürel eğilimin ağır basmasından kaynaklı olduğu düşünülmektedir. Aslında günlük yaşamda müziğe verilen değer ve anlam, onun ne amaçla, nerede ve hangi bağlamda tüketildiğiyle yakından ilişkili olabilir.¹¹¹ Katılımcılardan birisinin popüler müziğe ilişkin ifadesi şu şekildedir:

“Benim için hiç bi derinliği olmayan müzik. Ben de tatile gittiğimde, beach cluba gittiğimde bir saat oturuyorum. Bir saat dinleyebiliyorum en fazla. House müzikler yapıyor. Tabii o alanda da ciddi emek verenler ama asla bana hitap etmiyor. Müzikal anlamda değer taşıyor. Benim için hiçbir anlam ifade etmiyor müzikal anlamda –hiçbir derinliği yok. Müzik içeriğindeki kavram maddelerini karşılamıyor.” (32, kadın, müzisyen)

Katılımcı ifadesinde, bilinçli tercihle pop müzik dinlemediğini, ancak zaman zaman günlük yaşam pratikleri içinde sevmeyerek dinlediğini belirtmiştir. Müziğin tüketildiği bağlamı da göz önüne almak gerekir. Müziğin

¹¹¹ Sloboda, “Music in Everyday Life”, 511.

üstünde çevresel etkenler olduğu kadar, psikolojik etkenlerin de varlığı söz konusu olabilir.¹¹² Nitekim katılımcılardan birisi şu ifadeyi kullanmıştır:

“o an duyguma uyan şarkı hangisiyse onu dinlerim” (41 yaş, erkek, muhasebeci)

Katılımcıların dinledikleri şarkılara kişisel anlam yükleyerek özdeşim kurduğu ve farklı seçim yapanları da bu zihinsel özdeşimin zıttı bir noktaya yerleştirdiği görülmüştür. Bu da şu soruyu akla getirmektedir: *“Katılımcıların beğenmedikleri kişisel özellikleriyle yerli 45’lik dinlemeyi sevmeyen kişilerde beğenmediği özellikler arasında nasıl bir ilişki vardır?”*

Sonuçlara bakıldığında; kendilerinde beğenmedikleri özellikler olan *agresiflik* (n=4, %40) ve *önyargılılık* (n=2, %20) özellikleri varken 45’lik dinleyenlere de *kaba ve saygısız* (n=8, %14.54) ve *önyargılı* (n=2, %3.64) özelliklerini attettikleri görülmüştür. Katılımcılardan birisinin kendisini tanımlarken *“Soğukkanlı, sakin, girişken olmayan, konuşkan olmayan, iletişime açık, açık fikirli, yeni şey denemeyi seven ve spor yapmayı seven”* ifadelerine başvurduğu görülmüştür. Aynı katılımcı kendisiyle aynı seçimi yapmamış (45’lik dinlemeyen/sevmeyen) kişilere yönelik şu değerlendirmeyi yapmıştır:

“İıı bunlar daha sert mizaçlı insanlar bence.. ııı yani hani dinledikleri müzik noktasında daha sert daha agresif müzikler dinliyorlar. Metal müzik olabilir. Daha ağır hiphop olabilir. İıı müzik türü anlamında bunlar geliyor aklıma onun haricinde de hani birtaz ön yargılı insanlar gibi geliyor. Daha fikir yönünden de duruş yönünden de biraz böyle bi sert.. kapalı görüşlüler... Biraz ııı aslında ön yargıya giriyor o da tezcanlılar gibi geliyor bana. Daha sakin değiller kesinlikle. Hızlı yaşıyorlar da olabilir. Bu saydığım tüm özellikleri beğenmiyorum. Dinledikleri müzik değil de bu saydıklarım; çabuk parlamaları, sabırlı olmamaları, ön yargılı olmaları daha agresif olmaları bunlar.”
(40 yaş, erkek, görüntü yönetmeni)

Analitik psikolojinin kurucularından Jung’a göre kişiliğimizin karanlık yanı olan “gölge” aşağılık ya da kabullenmediğimiz özellikleri barındırır. Bu özellikleri gizlemek için bunların tam tersi olan özellikler üzerinden kendimizi tanımlarız.¹¹³ Katılımcı kendisini sakin ve açık fikirli olarak tanımlarken kendisinden farklı seçim yapmış olanı agresif ve önyargılı olarak tanımlamıştır. Bir diğer ifadeyle, kendisinde var olan ancak reddettiği ya da baskılanan yönü bir başkası üzerinden kelimelere dökmüştür. Nitekim popüler müziğin onu tüketenlerin kişisel anlamlarını yüklediği bir depo olduğu

¹¹² Sigg, *An Investigation into The Relationship Between Music Preference*, VII, 7.

¹¹³ Carl Gustav, Jung, *Dream Symbols of the Individuation Process*. ed. Suzanne Gieser. (ABD: Princeton University Press, 2019), 297.

fikriyle¹¹⁴ örtüşen bu bulgu; popüler müziğin hem aidiyet içeren kolektif bir kimlik taşıyıcısı hem de bir grup ile ötekiler arasındaki ilişkilerde norm koyucu rolünü üstlenen bir olgu olduğunu göstermektedir.¹¹⁵ Nitekim Knobloch ve diğerleri ortak müzikal zevkin ötekine ilişkin pozitif atıfta bulunmanın arkadaşlıkta bulunmak için daha istekli olmaya yol açtığını belirtmiştir.¹¹⁶ Bir diğer ifadeyle, müzik zevkinin ortak olmaması durumunda diğerlerine negatif atıfta bulunulması beklenen bir durumdur.

4. Sonuç

Yapılan görüşmeler sonucu yerli 45'lik dinleyen kişilerin motivasyonlarının temelinde *duygusal bağ* yatmaktadır ve yerli 45'lik çalınan mekânlar da dahil olmak üzere bu şarkıların onlarda yarattığı *nostalji hissi* büyük oranda tercihlerinde rol oynamaktadır. Meta-anlatılara eleştirel yaklaşan postmodernizm; bireylerin doğrularına göreceli bakış açısı sonucunda, kişilerin yaşamı düzenleyecek tek bir doğruya bağlı üründen çok yaşam biçimi satın almaya yönelmesini yordamıştır. Nitekim retro pazarlama trendinde de üründen çok o ürünün ortaya çıkardığı duygunun nostalji özelinde parlatılıp piyasaya sürüldüğü görülmektedir. Bu bakımdan retro ürün satın alanlar nostalji hissini satın almaktadır. Günümüzde yerli 45'liklerin *repro-nova* formunda CD ya da Spotify gibi platformlarda dinlendiği, *repro* formunda eskiden üretilmiş plakların satın alınmasıyla plakçalarda plak formunda dinlendiği ya da *repro-retro* formunda yeniden plak olarak üretilen formunun yine daha yüksek teknoloji bir plakçalarda dinlendiği görülmektedir. Postmodern düzlemde yeniden üretilen geçmiş, *nostalji* formuna bürünerek günlük yaşamın içine girer.¹¹⁷ Yapı sökülümüne uğratılan geçmiş, *nostalji* formunda popüler kültürün ürünü olarak yeniden inşa edilmektedir.

Öte yandan yerli 45'likleri dinleyen kişilerin müzikaliteye ek olarak, onun üretilme biçimi, performansının sergilendiği mekânlar, dönemin giysi modası, anılar, paylaşılan ortak değerler gibi olguları da tükettiği görülmektedir. Yerli 45'lik şarkılarla tanışma hikâyeleri sorulduğunda katılımcıların %60'ı çocukluk anılarına işaret etmiştir. Dolayısıyla onların bu şarkıları sevmeye nedeninin anılar mı yoksa şarkıların kendisi mi olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Ayrıca dijital ve analog müzik farkına işaret eden bir katılımcı, onun üretilme biçimi bağlamında teknolojik bir tüketim yaparken, kolalı

¹¹⁴ Erol, *Popüler Müziği Anlamak*, 230.

¹¹⁵ Erol, *Popüler Müziği Anlamak*, 231.

¹¹⁶ Silvia Knobloch vd., Der Einfluß des Musikgeschmacks auf die Wahrnehmung möglicher Freunde im Jugendalter / The Impact Of Music Preferences on The Perception of Potential Friends In Adolescence. *Zeitschrift für Sozialpsychologie*, 31 (2000), 18–30 akt. David J. Hargreaves, - Adrian C. North, *The Social and Applied Psychology of Music*. (UK: Oxford Press, 2008), 220.

¹¹⁷ Öztürk, "Postmodernizmin Zaman Algısı: "Müzikte Nostalji Modası", 40.

gömlekler, büyük gözlükler gibi giysilere işaret eden bir başka katılımcı o dönemin modasını da almaktadır. Yine bu şarkıları dinlediğinde, katılımcıların ebeveynlerinin gençliğini hatırlamak ya da memleket hissi gibi ortak değerler etrafında toplanmaları gibi farklı tüketim biçimleri de görülmüştür. Tarihsel değere ek olarak katılımcılar bu şarkıları günlük yaşamlarındaki meseleler ve günümüz özelinden tüketimini yapmaktadır ve bu yönüyle şarkılardaki gerçekliği günlük yaşam özelinde yeniden inşa etmektedir. Nitekim Burr'ın *sosyal inşacılık* kuramına göre gerçeklik, kişilerarası dilde değişip dönüşerek inşa edilmektedir, dolayısıyla bu şarkıların kişilerarası oluşturduğu söylem hem ilişkileri yapılandırmakta hem de var olan ilişkilerin doğası tarafından yapılandırılmaktadır.¹¹⁸

Araştırmada katılımcıların bir şarkı türü seçiminden yola çıkarak zihinsel manada ortak paydada buluştukları kişilerle bir gruba aidiyet oluşturarak sosyal kimliklerini yapılandırması dikkat çekici bulgulardan birisidir. Kendisiyle aynı şarkı seçimini yapan kişilere zihninde olumlu özellikler atfederken, farklı şarkı seçen kişilere olumsuz özellikler atfetmişlerdir. Sosyal gruplarda iç grubu kayırma ilkesinin özdeşim kurulan gruptaki herkesi iyi olarak algılamaya yol açtığı bilinmektedir. Bu ilke, içinde yer aldığımız gruptaki herkesi iyi, grubumuzda yer almayan dışarıdaki kişileri ise öteki ve kötü olarak sınıflandırdığımızı söylemektedir. Bir grupta yer almanın ve grup üyeleriyle özdeşim kurmanın bireylerde, benlik saygısı, güvenlik ve aidiyet hisleri geliştirmeye olanak sağlamanın yanı sıra bilişsel belirsizlikleri de azaltıcı etkiye sahip olduğu araştırmalarda görülmektedir.¹¹⁹ Nitekim katılımcıların kendileriyle ilgili tanımladıkları olumlu özelliklerin tam zıddını yerli 45'lik dinlemeyi sevmeyen kişilere atfederek onları ne dinlediklerine bakmaksızın bir öteki olarak gruplandırdıkları da göze çarpmaktadır. Kişinin kendisini sakın olarak tanımlarken, kendisinden farklı tercih yapanı agresif olarak tanımlaması bir tesadüf değildir ve Jung bunu *gölge arketipi* -kendinde var olanı reddedip bunu başkasında görmek olarak- ile açıklamaktadır. Öte yandan Sosyometri ve Psikodramanın kurucusu Moreno da seçtiklerimizin tesadüf eseri olmadığını, seçmediklerimizin de seçtiklerimiz ile aynı ölçüde önemli olan kişilik özelliklerimize karşılık geldiğini söylemektedir.¹²⁰ Moreno'nun bu söylemi katılımcıların ifadeleri ile desteklenmektedir. Öte yandan şarkı seçimleri her zaman psikolojik olmayıp bazen çevresel sebeplerden de kaynaklanıyor olabilir. Nitekim katılımcılardan bazılarının popüler müziği sevmeyeceği halde tatil için gittiği kumsalda dinlediğini belirtmesi, müzik seçiminde bireyin içinde bulunduğu koşulların da önemine işaret etmektedir.

¹¹⁸ Burr, *Sosyal İnşacılık*. 2.

¹¹⁹ Myers, *Sosyal Psikoloji*, 327.

¹²⁰ Moreno, *Sosyometrinin Temelleri*, 194.

Bu araştırmanın sınırlılıkları ve buna yönelik öneriler şu şekildedir:

1- Bu çalışma pandemi sebebiyle küçük bir örneklem ile kısıtlı kalmıştır, bu örneklem büyük ölçekte çalışılabilir.

2- Bireylerin seçimlerine ilişkin sosyal bir çerçeve sunulmuştur, seçimlerinin ardında bulunan nörokimyasal nedenler gibi biyogöstergelere dayalı tespitler geliştirecek tekniklerden yararlanarak araştırma genişletilebilir.

3- Bu şarkıların tüketildiği mekânlar, üreten plak şirketleri, icra eden sanatçılar gibi sahaya ilişkin verilerle çerçeve genişletilebilir.

4- Farklı demografik özelliklerden oluşan kişilerle çalışmak, bu araştırmanın konusunu karşılaştırmalı analiz yapabilme olanağı sağlayacaktır.

5- Araştırma nitel desenedir, karma desende de çalışılabilir.

Kaynakça

- Abdurrezzak, Ali. "Üretim ve Tüketim Kültürü Açısından Müzik Kimliğinin Psiko-Sosyal ve Mitolojik Temelleri". *Folklor Akademi Dergisi* 1/2 (Ağustos 2018), 186-206.
- Akın, Bülent. "Kültürel Bellek ve Müzik". *Eurasian Journal of Music and Dance* 13 (Aralık 2018), 101-117. <https://doi.org/10.31722/konservatuvardergisi.496835>.
- Altınölcük, Haşmet. *Bir İletişim Aracı Olarak Müzik ve Müzikle Tedavi Yöntemleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Angı, Çiğdem Eda, "Müzik Kavramı ve Türkiye'de Dinlenen Bazı Müzik Türleri". *İdil*, 2/10 (2013), 59-81.
- Arman, Ayşe. *Klasik Türk Müziğinde Sıklıkla Kullanılan Bazı Makamların Duygusal Etkileri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Bağrı, Resul – Karahasanoğlu, Songül. "Türkiye'de Yaşayan Arap Alevileri (Nusayriler)'in Etnik ve Müzikal Kimliği". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 14/53 (2015), 48-61. doi: 10.17755/esosder.43822
- Bauman, Zygmunt. *Özgürlük*. Çev. Vasıf Erenus. İstanbul: Sarmal Yayınları, 1997.
- Bilgin, Nuri. *Kimlik İnşası*. İzmir: Aşına Kitaplar, 2007.
- Boer, Diana, Fischer, Ronald, Strack, Micha, Bond, Michael, Lo, Eva, Lam, Jason. "How Shared Preferences in Music Create Bonds Between People: Values as the Missing Link". *Personality and Social Psychology Bulletin* 37/9 (September 2011), 1159-71. <https://doi.org/10.1177/0146167211407521>.
- Brooks, Tim. "RCA Victor". Grove Music Online. Erişim Tarihi 9 Haziran 2021, <https://0-www-oxfordmusiconlinecom.divit.library.itu.edu.tr/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-0000048247z>
- Burr, Vivien. *Sosyal İnşacılık*. Çev. Sibel Arkonaç. Ankara: Nobel Yayınları, 2012.
- Cattell, Raymond B., Saunders, David R. "Musical Preferences And Personality Diagnosis: I. A Factorization Of One Hundred And Twenty Themes". *The Journal of Social Psychology* 39/1 (1954), 3-24. <https://doi.org/10.1080/00224545.1954.9919099>
- Çerezcioğlu, Aykut B. "İzmir Makedon Göçmenlerinde Etnik Kimliğin Bir İşaretleyicisi Olarak Müzik". *Folklor/Edebiyat* 16/62 (2010), 85-100.
- Cornelius, Steven, Natvig, Mary. *Music: A Social Experience*. ABD: Routledge Press, 2012.
- Dilmener, Naim. *Bak Bir Varmış Bir Yokmuş (Hafif Türk Pop Tarihi) 3. Baskı*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Dürük, Filiz E. "Türk Popüler Müzik Üretimi ve Ürünlerindeki Karma Yapıyı Hazırlayan Toplumsal ve Müziksel Etkenler". *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 3/1 (June 2011), 33-42.

- Eroğlu, Ömer. "Algılama". *Davranış Bilimleri*. Eds. Ali. Şimşek, Ömer Eroğlu. 95-127. Konya: Eğitim Yayınları, 2013.
- Erol, Ayhan. *Popüler Müziği Anlamak: Kültürel Kimlik Bağlamında Popüler Müzikte Anlam*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2002.
- Farabî, Ebû Nasr Muhammed bin Muhammed bin Tarhan bin Uzluğ. *Kitâbü'l-Musika'l-Kebir*. Eds. G. Abdülmelik Haşebe, Mahmûd Ahmed Hifni. Kahire: Dârü'l-Katibi'l-Arabi Yayınları, t.y.
- Fiske, John. *Popüler Kültürü Anlamak*. Çev. Süleyman İrvan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Frith, Simon. "Music and Identity". *Questions of Cultural Identity*. ed. Stuart Hall ve Paul Du Gay. 7/108-128. London: Sage, 1998.
- Geldişen, Damla. *Yetişkin Z Kuşağı Tüketicilerinin Üçüncü Dalga Kahvecilerdeki Sembolik Tüketiminin Değer Bazlı İncelenmesi: Eskişehir'de Bir Uygulama*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Gençel, Özge. "Müzikle Tedavi". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 14/2 (2006), 697-706.
- Grossberg Lawrence. "Identity Cultural Studies – Is That All There is?". *Questions of Cultural Identity*. ed. Stuart Hall ve Paul Du Gay. 6/87-108. London: Sage, 1998.
- Gül, Onur. *Pazarlamada Müziğin Kullanılması Elazığ'daki Büyük Ölçekli Mağazalı Perakendeciler Üzerinde Bir Araştırma*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Hargreaves, David J., North, Adrian, C. *The Social and Applied Psychology of Music*. UK: Oxford Press, 2008.
- Hargreaves, David, MacDonald, Raymond, Miell, Dorothy. "Musical Identities" *The Oxford Handbook of Music Psychology 2. baskı*. Eds. Susan Hallam, Ian, Cross, Michael, Thaut. 775-789. New York: Oxford Press, 2016.
- Hargreaves, David., Kemp, A., North, Adrian. "Social Psychology" *Psychology of Music. Grove Music Online*. Erişim Tarihi 13 Haziran 2021, <https://divit.library.itu.edu.tr/wamvalidate?url=https%3A%2F%2F0-www-oxfordmusiconlinecom.divit.library.itu.edu.tr%3A443%2Fgrovemusic%2Fview%2F10.1093%2Fgmo%2F9781561592630.001.0001%2Fomo-9781561592630-e-0000042574>
- Hogg, Michael, A., Abrahams, Dominic. *Social Identifications: A Social Psychology of Intergroup Relations And Group Processes*. London: Routledge Press, 1992.
- Işıktaş, Bilen – Tanar, Mehtap. "Kimlik Oluşumu Sürecinde Popüler Müziğin Etkisi". *Istanbul Journal of Sociological Studies* 0/ 51 (Kasım 2015), 31-49. <https://doi.org/10.18368/IU/sk.42141>
- Jung, Carl Gustav. *Dream Symbols of the Individuation Process*. Ed. Suzanne Gieser. ABD: Princeton University Press, 2019.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Benlik, Aile ve İnsan Gelişimi*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Kernfeld, Barry. "Issue number". *Grove Music Online*. Erişim Tarihi 9 Haziran 2021. <https://0-doi-org.divit.library.itu.edu.tr/10.1093/gmo/9781561592630.article.J218400>

- Knobloch Silvia, Vorderer, Peter, Zillmann, Dolf. Der Einfluß des Musikgeschmacks auf die Wahrnehmung möglicher Freunde im Jugendalter / The Impact Of Music Preferences On The Perception Of Potential Friends In Adolescence. *Zeitschrift für Sozialpsychologie* 31 (2000), 18–30, doi: <https://doi.org/10.1024/0044-3514.31.1.18>
- Kurtişoğlu, Belma. “Müzik ve Roman Kimliği Üzerine Üç Örnek”. *Porte Akademik* 1/1 (2010), 27-34.
- Kutlay, Evren Bilge. Müziğin Bir Pazarlama Elementi Olarak Tüketici Üzerinde Duygusal, Algısal Ve Davranışsal Etkileri. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Langmeyer, Alexandra, Guglhör-Rudan, Angelika, Tarnai, Christian. “What Do Music Preferences Reveal About Personality?”. *Journal of Individual Differences* 33/2 (2012), 119-130, doi: <https://doi.org/10.1027/1614-0001/a000082>
- Meizel Katherine – Daughtry, J. Martin. “Decentering Music Sound Studies and Voice Studies in Ethnomusicology”. *Theory for Ethnomusicology: Histories, Conversations and Insights*. Eds. Harris M. Berger ve Ruth M. Stone. 176-204. New York: Routledge Press, 2019.
- Menge, Aziz. *Retro Pazarlama – Kayseri’deki Nostaljik Mekânlar Üzerine Bir Araştırma*. Kayseri: Nuh Naci Yazgan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Moreno, Jacob L. *Sosyometrinin Temelleri*. Çev. Nurettin Şazi Kösemihal. İstanbul: İstanbul Matbaası, 1961.
- Myers, David G. *Sosyal Psikoloji Onuncu Basımdan Çeviri*. Ed. Serap Akfırat. Çev. Banu Cingöz Ulu, Gamze Sart, Görkem Durak, Meyrem Berrin Bulut, Serap Akfırat, Sinan Ulu. İstanbul: Nobel Yayınları, 2017.
- Nettl, Bruno. *The Study of Ethnomusicology: Thirty-one Issues and Concepts*. ABD: University of Illionis Press, 2005.
- Nettl, Bruno. *Theory The Study of Ethnomusicology Thirty-one Issues and Concepts*. Chicago: University of Illionis Press, 2005.
- North, Adrian, C., Desborough, Lucy, Skarstein, Line. “Musical Preference, Deviance, and Attitudes Towards Music Celebrities”. *Personality and Individual Differences* 38 (2005b), 1903 – 1914.
- North, Adrian, C., Hargreaves, David, J. “Brief Report: Labelling Effects on the Perceived Deleterious Consequences of Pop Music Listening”. *Journal of Adolescents* 28 (2005a), 433 – 440.
- North, Adrian, C., Hargreaves, David, J. “Music and Adolescent Identity”. *Music Education Research* 1/1 (1999), 75-92.
- North, Adrian, C., Hargreaves, David, J., Hargreaves, Jon J. “Uses of Music in Everyday Life”. *Music Perception* 22/1 (2004), 47 – 77.
- North, Adrian, C., Tarrant, Mark, Hargreaves, David J. “The Effects of Music on Helping Behavior: A Field Study”. *Environment and Behavior* 36/2 (2003), 266 – 275.

- Okuyuz, Şirin - Kaya, Mümtaz. "Türkçe Sözlü Hafif Batı Müziğinin Oluşumunda Fransızcadan Çevrilen Şarkılarda 'Yerli Ve Millî Aşk'a Dair". *Çeviribilim ve Uygulamaları Dergisi* 30 (2021), 133-150.
- Önel, Mehmet. *Retro Reklamların Satın Alma Üzerindeki Rolü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Özkan, İsmail H. "Hicaz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim Tarihi 7 Haziran. 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hicaz--musiki>
- Özkan, İsmail H. "Hüseynî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim Tarihi 8 Haziran. 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/huseyni>
- Özkan, İsmail H. "Uşşak". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim Tarihi 9 Haziran. 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ussak>
- Öztürk, Aydın, Tuğba. "Postmodernizmin Zaman Algısı: "Müzikte Nostalji Modası". *Medeniyet Sanat İMÜ Sanat ve Tasarım Fakültesi Dergisi* 1 (2015), 31-42.
- Rice, Timothy. *Ethnomusicology: A Very Short Introduction*. ABD: Oxford University Press, 2014.
- Sağır, Adem – Öztürk, Barış. "Sosyolojik Bağlamda Müzik ve Kimlik: Karabük Üniversitesi Örneği". *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/12 (2015), 121-154.
- Sarıççek, Reyhan, Çokay-Çopuroğlu, Filiz, Korkmaz, İbrahim. "Brand Identity and Brand Image of Consumers in Retro Marketing Context: A Research on GAUN Academicians". *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 16/2 (2017), 345-358. doi: 10.21547/jss.300703
- Schäfer, Thomas, Fee Auerswald, Ina Kristin Bajorat, Nika Ergemlidze, Katharina Frille, Jonas Gehrigk, Anastasia Gusakova, Sari, Sema, Schramm, Anne, Walter, Carolina, Wilker, Tanja. "The Effect of Social Feedback on Music Preference". *Musicae Scientiae* 20/ 2 (June 2016), 263-68. <https://doi.org/10.1177/1029864915622054>.
- Schulkin, Jay. *Reflections on the Musical Mind: An Evolutionary Perspective*. ABD: Princeton University Press, 2013.
- Şan, Mustafa Kemal. "Zygmunt Bauman: Modernlik ve Postmodernlik Arasında Sosyolog". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3/11 (2012), 63-90.
- Şenel, Onur. "Müzik Tercihinin Karmaşık Arka Planı». *Journal of International Social Research* 7/30 (2014), 213-227.
- Şenel, Onur. "Problem Müzik Kavramı ve Bir Problem Müzik Türü Olarak Arabesk", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/1, (Mart 2014), 209-214.
- Şentürk, Rıdvan. *Müzik ve Kimlik*. İstanbul: Küre Yayınları, 2016.
- Shepherd, Daniel, Sigg Nicola. "Music Preference, Social Identity, and Self-Esteem". *Music Perception* 32/5 (2015), 507-514. doi: <https://doi.org/10.1525/mp.2015.32.5.507>

- Sigg, Nicola. *An Investigation into The Relationship Between Music Preference, Personality And Psychological Wellbeing*. Avusturalya: Auckland University of Technology, Doktora Tezi, 2009.
- Şimşek, Hasan – Yıldırım, Ali. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2016.
- Sloboda, John A. "Music in Everyday Life: The Role of Emotions". *Series in Affective Science. Handbook of Music and Emotion: Theory, Research, Applications*. Eds. Patrik N. Juslin John A. Sloboda. 493-515. ABD: Oxford University Press, 2010.
- Snježana Dobrota, Ercegovac, Ina Reić E. "The Relationship Between Music Preferences of Different Mode and Tempo and Personality Traits – Implications for Music Pedagogy". *Music Education Research* 17/2 (2015), 234-247, doi: 10.1080/14613808.2014.933790
- Tajfel, Henri. "Social categorization, English manuscript of "La categorization sociale" Ed. Serge Moscovici *Introduction A La Psychologie Sociale*. 1: 272-302. Paris: Larousse, 1972.
- Tarrant, Mark, Hargreaves, David J., North Adrian C., "Social Categorization, Self Esteem and the Estimated Musical Preferences of Male Adolescents". *The Journal of Social Psychology* 141 (2001), 565-581.
- Tarrant, Mark, North, Adrian, C., Hargreaves, David J. "Youth Identity and Music". *Musical Identities* 13 (2002), 134-150.
- Yavaşca, Alaeddin. "Bûselik". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim Tarihi 9 Haziran. 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/buselik>
- Yenen, İbrahim. "Din, Müzik ve Kimlik Bağlamında Türkiye'de İslami Popüler Müzik". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2016), 1-25, <https://doi.org/10.7596/taksad.v5i2.517>

**GELENEKÇİ DUVAR RESMİNDE KÜLTÜREL KODLARIN
ÇÖZÜMLENMESİ: DOĞLA CAMİİ ÖRNEĞİ**

Analysis of Cultural Codes in Traditional Wall Painting: Doğla Mosque
Example

ÇİĞDEM KARAÇAY

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi Güzel Sanatlar, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi, Resim Bölümü,
Çorum, Türkiye
Asst. Prof., Hitit University Faculty of Fine Arts, Design and Architecture, Department of Painting,
Corum, Turkey

cigdemkaracay@hitit.edu.tr
orcid.org/0000-0002-0218-4785

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 15 Haziran 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 26 Kasım 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Aralık 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.952747>

ATIF/CITE AS:

Karaçay, Çiğdem, "Gelenekçi Duvar Resminde Kültürel Kodların Çözümlemesi: Doğla Camii Örneği",
Hitit İlahiyat Dergisi, (Aralık/ December 2021) 20/2

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,
Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

Analysis of Cultural Codes in Traditional Wall Painting: Doğla Mosque Example

Abstract

Doğla Village is a settlement in the Mecitozu district of Çorum. The mosque in the center of the village, which was built to supply the needs of the villagers in the middle 19th century, reflects similar features with the mosque built in the countryside with external hipped roof, covering system placed in the middle of the internal flat wooden ceiling with bagdadi dome and basic space setup. Over the years, the villagers had done restorations on the weathered parts caused by nature and usage, so the building can be seen as soon as one enters the mosque's courtyard. These interventions manifest themselves in the outer space, entrance to the mosque and the minaret. There are also radical changes in the harim. For example, the original door providing the entrance to the harim was replaced with a wooden door with no artistic value. The frames of the windows illuminating the harim were renewed. The walls of the harim, the mihrab and the minbar are covered with wooden paneling up to half the height. The mahfel was extended in the east and west directions. The wooden preaching chair was replaced with a new one. Despite all these repairs, Wall painting in the harim were not interfered with. In the harim space, which is reminiscent of a painting gallery, it is seen that the areas outside the bagdadi dome, the area covered with the dome, the transitions and the upper floor windows are decorated with hand-drawn embroidery. The compositions that include floral patterns, writing, architectural depictions and geometric patterns are depicted in perfect harmony with contrasting colors. Although the date 1946 is read on the inscription cartridge in the bagdadi dome of the mosque, according to the information obtained from the villagers, it is known that the building was decorated with hand-drawn embroidery before this date. Considering the mosques in Mecitozu and the surrounding villages, it is seen that the villagers have carried out repair and renovation activities with their own means, especially in the last 50 years, in order to keep the buildings standing against time. During these activities, it should not be considered as a chance that the hand embroidery of Doğla Mosque has survived until today, especially considering that the hand-drawn embroideries decorating the wall surfaces and the ceiling were painted and covered. The aim of this study is to introduce and document the Doğla Mosque, which has not been the subject of any publication before, in terms of its architectural and decorative features. In addition, it is to try to reveal the hidden dynamics in the preservation of the wall paintings by the villagers until today. In the study, first of all, information about the architectural features of Doğla Mosque was given. Then, the hand-drawn embroidery of the

Doğla Mosque, which is the representative of a deep-rooted ornamentation tradition, reflecting a certain period was introduced in detail. It is known that the hand-drawn embroidery of the mosque was renewed in 1946. However, there is no information about the muralist depicting the hand-drawn ornaments. In this context, a literature review has been made and a field research has been made in Mecitözü and its surroundings, and the names of muralists known in the structures containing hand-drawn ornaments are mentioned. The muralist who are frequently mentioned in the region are Zileli Emin and Nakkaş İbrahim. Considering the date on which the hand-carved embroidery of the Doğla Mosque was made, and the motif and composition features, it can be thought that the muralist who made the wall paintings of the Alören Mosque also adorned the Doğla Mosque. Another point that draws attention during the field research is that decorating the structures in the region with hand-drawn embroidery has continued as a tradition for many years. This ornamentation concept still continues. However, during the repair activities carried out in the buildings, it was seen that the hand-drawn embroidery was closed and sometimes new compositions were depicted instead of the closed wall paintings. In Doğla Village, hand-drawn embroideries have been preserved for nearly a century despite the numerous repairs carried out in the mosque by the residents of the village. Doğla Mosque hand-drawn embroidery is the application of the wall painting tradition seen in religious and civil architecture in Anatolia since the 18th century in a village mosque in Mecitozu. The hand-drawn embroidery has survived to the present day with the devotion of the villagers, rather than a spectacular artistic understanding, it is valuable in terms of the spiritual value it stores. The effect of belief, respect and exaltation feelings, which shape the cultural codes of the villagers, on other traditional habits and behaviors support this view.

Keywords: Fine Arts, Islamic Arts, Painting, Mecitozu, Dogla Village Mosque, hand drawn, wall painting, traditional culture.

Gelenekçi Duvar Resminde Kültürel Kodların Çözümlemesi: Doğla Camii Örneği

Öz

Doğla Köyü, Çorum'un Mecitözü ilçesine bağlı bir yerleşim yeridir. Köyün merkezinde yer alan Doğla Camii, 19. yüzyılın ortalarında köy sakinlerinin ihtiyacına binaen inşa edilen, dıştan kırma çatı, içten düz ahşap tavan ortasına bağdadi kubbe yerleştirilen örtü sistemi ve basit mekân kurgusu ile Orta Karadeniz Bölgesi'nde kırsalda inşa edilen pek çok cami ile benzer plan özellikleri sergilemektedir. Yıllar içerisinde, doğa olayları ve kullanıma bağlı oluşan yıpranmayı telafi ederek yapının ibadete açık kalması adına mimari anlamda köy sakinleri tarafından gerçekleştirilen müdahaleler, caminin bulunduğu avluya girildiği andan itibaren fark edilmektedir. Bu müdahaleler dış mekânda, son cemaat yeri ve minarede kendini göstermektedir. Harim mekânında da köklü değişiklikler söz konusudur. Örneğin harime girişi sağlayan orijinal kapı sanatsal değeri olmayan ahşap bir kapı ile değiştirilmiştir. Harimi aydınlatan pencerelerin çerçeveleri yenilenmiştir. Harim duvarları, mihrap ve minber yarı yüksekliğe kadar ahşap lambri kaplanmıştır. Mahfil doğu ve batı yönlerine uzatılmıştır. Ahşap vaaz kürsüsü yenisi ile değiştirilmiştir. Tüm bu onarımlara rağmen harimde duvar resimlerine müdahale edilmemiştir. Adeta bir resim galerisini anımsatan harim mekânında, bağdadi kubbe, kubbeye örtülü bölümün dışında kalan alanlar, geçişler ve üst kat pencereler hizasında duvar yüzeyleri kalem işi nakışlarla süslüdür. Bitkisel motifler, yazı, mimari tasvirler ve geometrik süslemeye yer verilen kompozisyonlar, zıt renklerin armonisi ile mükemmel bir uyum içerisinde resmedilmiştir. Caminin bağdadi kubbesinde yer alan yazı kartuşunda her ne kadar 1946 tarihi okunsa da köy sakinlerinden edinilen bilgiye göre, bu tarihten önce de yapının kalem işi nakışlarla süslü olduğu bilinmektedir. Mecitözü ve çevre köylerde bulunan camiler göz önüne alındığında, yapıların zamana karşı ayakta kalabilmeleri adına, özellikle son 50 yılda, köy halkının kendi imkânları ile onarım ve yenileme faaliyetleri gerçekleştirdiği görülmektedir. Bu faaliyetler esnasında, özellikle duvar yüzeyleri ve tavanı süsleyen kalem işi nakışların boyanarak kapatıldığı dikkate alınırca, Doğla Camii kalem işi nakışlarının günümüze değin ulaşması şans olarak değerlendirilmemelidir. Bu çalışmanın amacı daha önce herhangi bir yayına konu olmayan Doğla Camii'ni mimari ve süsleme özellikleri açısından tanıtıp belgeleyerek, duvar resimlerinin günümüze kadar köy sakinleri tarafından korunmasındaki örtülü dinamikleri aralamaya çalışmaktır. Çalışmada öncelikle Doğla Camii'nin mimari özellikleri hakkında bilgi verilmiştir. Ardından köklü bir süsleme geleneğinin temsilcisi Doğla Camii'nin, belli bir dönemi yansıtan kalem işi nakışları etraflica tanıtılmıştır. Caminin kalem işi nakışlarının 1946

yılında yenilendiği bilinmektedir. Ancak kalem işi süslemeleri betimleyen nakkaş hakkında bilgi bulunmamaktadır. Bu bağlamda literatür taraması yapılmış ayrıca Mecitözü ve çevresinde saha araştırması yapılarak kalem işi süsleme ihtiva eden yapılarda bilinen nakkaş isimlerine ulaşılmıştır. Bölgede adından sıkça söz edilen nakkaşlar Zileli Emin ve Nakkaş İbrahim'dir. Doğla Camii'nin kalem işi nakışlarının yapıldığı tarih ile motif ve kompozisyon özellikleri göz önüne alındığında ise Alören Camii'nin duvar resimlerini yapan nakkaşın Doğla Camii'ni de bezediği düşünülebilir. Saha araştırması esnasında dikkat çeken bir diğer husus, bölgede yapıları kalem işi nakışlarla süslemenin uzun yıllar boyunca bir gelenek gibi devamlılık göstermiş olduğudur. Bu süsleme anlayışı halen devam etmekle birlikte yapılarda gerçekleştirilen onarım faaliyetleri esnasında kalem işi nakışların kapatılması, bazen de kapatılan duvar resimlerinin yerine yeni kompozisyonların betimlenmesi söz konusudur. Doğla Köyü'nde ise köy sakinleri tarafından camide gerçekleştirilen sayısız onarıma rağmen kalem işi nakışlar bir yüzyıla yakın zamandır korunmaktadır. Doğla Camii kalem işi nakışları, 18. yüzyıldan itibaren Anadolu'da dini ve sivil mimaride görülen duvar resmi geleneğinin Mecitözü'nde bir köy camisinde tezahürüdür. Kalem işi nakışların, köy sakinlerinin özverisi ile günümüze değin ulaşması ise seyirlik bir sanat anlayışından ziyade, muhtevasında sakladığı manevi değer açısından kıymetlidir. Köy halkının üzerlerine aldıkları emanetleri kuşaktan kuşağa aktarmaları, kültür kodlarını şekillendiren inanç, saygı ve tazim duygularında aranmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Güzel Sanatlar, İslam Sanatları, Resim, Mecitözü, Doğla Köyü Camii, kalem işi, duvar resmi, geleneksel kültür.

Giriş

Osmanlı sanatında duvar resimleri, minyatür sanatı ve Batı kültürü etkisi ile 18. yüzyılın son çeyreğinde İstanbul'da ve aynı zamanda Anadolu'da dini ve sivil yapılarda Türk mimari süslemesinde yeni bir tür olarak ortaya çıkmıştır.¹ Genel perspektifte duvar resimlerinde konu çeşitleri; manzara tasvirleri, cami ya da yapı tasvirleri, gemi tasvirleri, natürmortlar ve sembolik motiflerdir.² İslam dünyasındaki dinsel-düşünsel altyapının belirleyici olması ile alakalı olarak Hristiyan azınlıkların ürettiği birkaç istisna dışında duvar resimlerinde figür kullanılmamıştır.³ 18. yüzyılda İstanbul'da ve Anadolu'da

¹ Rüşçan Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988), 3-25.

² Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, 119-133.

³ Tarkan Okçuoğlu, *18. ve 19. Yüzyıllarda Osmanlı Duvar Resimlerinde Betimleme Anlayışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 28-29.

yayılmaya başlayan duvar resimleri İstanbul'da zamana bağlı bir gelişme gösterirken, Anadolu'daki örneklerde zamana ve bölgeye bağlı bir gelişim ve üslup birliğinden söz etmek mümkün değildir. Genel işleniş yöntemi bakımından ortak yanları Halk Sanatı olarak kabul edilebilir.⁴ Anadolu'da dini ve sivil mimaride 18. yüzyıldan itibaren görülmeye başlayan ve 19., 20. yüzyıllar boyunca süregelen köklü duvar resmi geleneğinin 20. yüzyıla ait bir temsilcisi Doğla Köyü'nde bulunan camidir.

Doğla Köyü, Çorum'un Mecitözü ilçesine bağlı, Çorum'a 47 km, Mecitözü'ne 18 km uzaklıkta küçük bir yerleşim yeridir. Köyün merkezinde yer alan Doğla Camii, köy tüzel kişiliğinin mülkiyetindedir (Şekil 1). Yapının inşa kitabesi bulunmadığı için ne zaman ve kim tarafından inşa ettirildiği bilinmemektedir. Caminin bulunduğu avlunun güneybatı köşesinde duvarda bir kitabe yer almaktadır. Söz konusu kitabenin çevirisinden,⁵ kitabenin yapıya ait olup olmadığı bilinmemekle birlikte, günümüzdeki yerine sonradan yerleştirilmiş olma ihtimali oldukça yüksektir (Şekil 2). Caminin giriş kısmında, sonradan eklenen iki katlı bölümün kapı açıklığı üzerinde dayanağını tam olarak bilemediğimiz 1881 tarihli bir tabela bulunmaktadır (Şekil 3). Ancak Doğla Camii'nin inşası bu tarihten çok daha öncedir. Hurufat defterlerinde Doğla Camii ile ilgili iki belge 19. yüzyılın ikinci yarısına aittir.⁶ İlk belge⁷ H. 1255/M. 1839 tarihli Mehmed Bin Ali isimli kişinin hatip atamasına dair atik esas; ikinci belge⁸ H. 1264/M. 1848 tarihli Seyid Abdurrahman isimli kişinin hatip atamasına dair şahsiyet kayıdır.

⁴ Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, 140.

⁵ Kitabenin okunuşu; "Sahabül Hayrat Vel Hasenat Molla Musa İbni Abbas Muhammed İbni Muhammed. İyiliklerin ve yapılan eserlerin sahipleri Abbas Oğlu Molla Musa Muhammedin Oğlu Muhammed". Kitabe ve camide betimlenen yazıların transkripsiyonu için köy sakinlerinden Sultan Ünal'dı'ya teşekkür ederim.

⁶ Belgeye ulaşmam konusundaki yardımları ve belgenin transkripsiyonu için Vakıflar Genel Müdürlüğü Kültür ve Tescil Daire Başkanı Sayın Mevlüt Çam'a teşekkür ederim.

⁷ Vakıflar Genel Müdürlüğü (VGM), Defter No: 412-0/0/0334.

⁸ Vakıflar Genel Müdürlüğü (VGM), Defter No: 218-0/0266/2121.

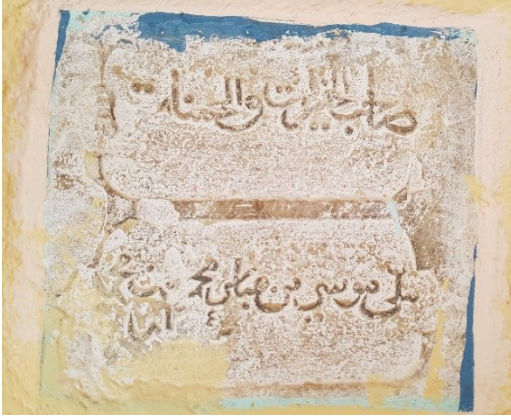
Şekil 1: Doğla Köyü ve Doğla Köyü Camii'nin Konumu (2021)



Kapı açıklığı üzerindeki tabelada okunan 1881 tarihi, harim mekânındaki kalem işi nakışlar yenilenmeden önce bağdadi kubbedeki yazı kartuşunda geçmekteydi.⁹ Bugün bağdadi kubbeyi süsleyen yazı kartuşunda 1946 tarihi okunmaktadır. Bu bilgiye göre Doğla Camii'nde harimi süsleyen kalem işi nakışların 1946 yılında yenilendiği söylenebilir. İnşa kitabesi bulunmadığı için yapılış tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte, hurufat defterlerindeki belgelerden 19. yüzyılın ikinci yarısında mevcudiyetinden emin olduğumuz Doğla Camii, yaklaşık iki asırlık süre içerisinde köyün ihtiyacına mukabil ayakta kalabilmesi adına, köy halkı tarafından mimari anlamda gerçekleştirilen bir dizi müdahale ile özgün kimliğini kaybetmesine rağmen, caminin adeta bir resim galerisini anımsatan harim mekânındaki kalem işi nakışlar köy halkı tarafından günümüze değin korunmuştur. Doğla Camii'nin duvar resimleri her ne kadar resim sanatının parlak örneklerinden olmasa da 18. yüzyıldan itibaren İstanbul'da ve Anadolu'da dini ve sivil yapıları süsleyen kalem işi nakış geleneğinin Çorum'un Mecitözü ilçesinde bir temsilcisidir. Bu geleneğin 20. yüzyıla ait motif ve kompozisyon özelliklerini yansıtmakta ve belgesel nitelik taşımaktadır.

⁹ Kasım Eryaşar, 13 Şubat 2021.

Şekil 2: Doğla Camii, Avlunun Güneybatı Köşesinde Duvara Yerleştirilen Kitabe (2021)



Şekil 3: Doğla Camii, Kuzey Cephe Giriş Kapısı (2021)



Bu çalışma, anıtsal örnekler dışında, Anadolu'da yaklaşık olarak 18. yüzyıldan itibaren köy camilerini süsleyen kalem işi nakışların heyecan verici dinamizmini, Orta Karadeniz Bölgesi'nde küçük ölçekli bir köy caminde yorumlamayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, günümüze değin bir yayına konu edilmemiş Doğla Camii yerinde incelenerek, plan çizimi için ölçüleri alınmış, fotoğraflarla görsel belgeleri gerçekleştirilmiştir. Elde edilen veriler ışığında yapının plan ve mekân kurgusu hakkında detaylı bilgi verilmiştir. Ardından yapının ilk inşasından kısa bir süre sonra nakşedildiğini düşündüğümüz ancak kubbede yer alan yazı kartuşundan anlaşıldığı üzere 1946

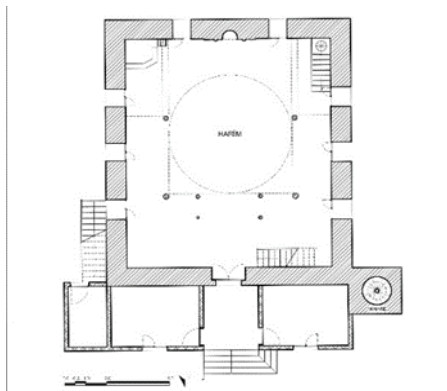
tarihinde yenilenen kalem işi nakışlar etraflica tanıtılmıştır. Yazı kartuşunda sanatçı ismine yer verilmemesi münasebetiyle, yakın çevrede bulunan camilerin kalem işi süslemeleri göz önüne alınarak, Doğla Camii kalem işi nakışlarında sanatçı meselesine değinilmiştir. Çalışmada üzerinde durulan bir diğer konu, Mecitözü ve yakın çevrede, Doğla Camii ile çağdaş ve bir zamanlar kalem işi nakışlarla süslü olduğunu tespit ettiğimiz köy camilerinin, özellikle son 50 yılda, kalem işi nakışları bağlamında özelliklerini kaybederken, Doğla Camii'nde bu sanatsal özelliğın itina ile korunmasındaki sebep üzerine düşünmektir. Bu çerçevede, Doğla ve civar köylerde sözlü iletişim (mülakat tekniği) yoluyla toplanan bilgiler de göz önünde bulundurularak; Doğla Köyü sakinlerinin kültür kodlarını şekillendiren inanç, saygı ve taziye duygularının, gelenekselleşmiş diğer alışkanlık ve davranışları üzerine yansımalarına göz atarak, kalem işi nakışların korunması hususunda örtülü dinamikler aralanmaya çalışılmıştır.

1. Doğla Camii'nin Plan ve Mekân Kurgusu

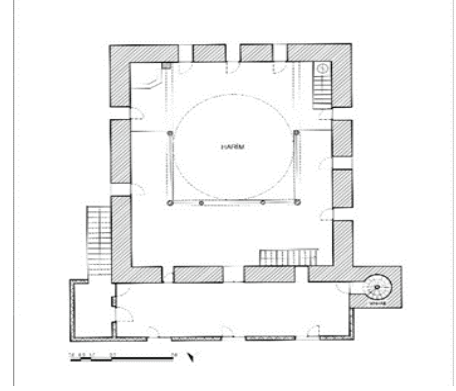
Köy merkezinde bir avlu içerisinde bulunan cami, içten içe 11.37x9.80 cm ölçülerinde kareye yakın dikdörtgen planlı bir harim, yapının kuzey cephesine sonradan eklenen iki katlı ek bir bölüm ile kuzeybatısındaki minarenden oluşmaktadır (Şekil 4, 5).¹⁰ Yapının son cemaat mekânı yoktur. Yapılan onarımlarla yapının özgün giriş kısmı kaldırılarak, kuzey cephede, cami ana kütesine bitişik, iki katlı bir giriş ünitesi eklenmiştir.

Minare hariminin kuzeybatısında yer almaktadır. Onarımlarla yenilenen minarenin dikdörtgen formlu kaidesi kesme taş, silindirik gövdesi tuğladandır. Tek şerefelidir. Silindirik formlu petek, konik bir külah ile örtülüdür (Şekil 6).

Şekil 4: Doğla Camii, Zemin Kat Planı



Şekil 5: Doğla Camii, Mahfil Planı



¹⁰ Doğla Camii'nde ölçülerin alınması ve planın çizilmesi hususunda yardımlarından dolayı, Hitit Üniversitesi Güzel Sanatlar Tasarım ve Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü Araştırma Görevlisi, Rümeyza Tuna'ya teşekkür ederim.

Şekil 6: Doğla Camii Minare (2021)



Doğla Camii, Türk mimarisinde, Marmara Bölgesi¹¹, Ege Bölgesi¹² ve Karadeniz Bölgesi'nde¹³ sıkça rastladığımız, dıştan kırma çatı, içten düz ahşap tavan ortasında bağdadi kubbe yerleştirilen örtü sistemine sahiptir. Çorum ve ilçelerinde yer alan pek çok camide de benzer örtü sistemi görülmektedir¹⁴. Örtü sistemi dıştan kırma çatıyla sağlanan yapının, kesme ve moloz taşla inşa edilen beden duvarları sıvalı ve badanalıdır. Dıştan yalın bir görünüme sahip yapıda asimetrik pencere düzeni görülmektedir. Pencereler iki sıralıdır. Düşey dikdörtgen biçimli alt sıra pencerelerin üzerinde yuvarlak kemerli ya da kare biçimli daha küçük üst sıra pencereler yer almaktadır (Şekil 7).

¹¹ Bu konuda bk. Esra N. Dişören, İstanbul'daki Ahşap Cami, Mescit ve Tekkeler (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993).

¹² Bu konuda bk. İnci Kuyulu Ersoy, "Kırkağaç Çiftehanlar Camii", *Arkeoloji ve Sanat Tarihi Dergisi*, 5 (1990); Sedat Bayrakal, "Merkezi Plan Tasarımı ve Malzeme Özellikleriyle İlginç Bir Örnek: Gökçebeyli (Bergama) Merkez Camii ve Restorasyon", *Sanat Tarihi Dergisi*, 16/2 (2007); Cengiz Gürbıyık, "Turgutlu Irlamaz Köyü Camii", *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 14/3 (2016).

¹³ Bu konuda bk. Mustafa Şahin, *Giresun ve Trabzon İllerindeki Bağdadi Kubbeli Camiler* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

¹⁴ Bu konuda bk. Fügen İlter, *Bir Anadolu Kenti İskilip* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992); Abdulkadir Dündar, *Çorum Camii ve Mescitleri* (Ankara: Motif Yayınları, 2004).

Şekil 7: Doğla Camii Güney ve Doğu Cephe Pencere Düzeni (2021)



Şekil 8: Doğla Cami Bağdadi Kubbe (2021)



Avludan harime mihrap eksenindeki çift kanatlı kapı ile girilmektedir. İç mekân, güney, doğu ve batı cephelerdeki 16 pencereden ışık almaktadır. Kuzey cephe, sonradan eklenen birim ile aynı beden duvarını paylaştığı için harim bu cepheden ışık almamaktadır. Harim, mihraba yakın bağdadi tek kubbeyle; kubbeye örtülü bölümün dışında kalan kısımlar düz ahşap tavan ile örtülüdür. Bağdadi kubbe ile düz ahşap tavan sıvalıdır. Bağdadi kubbe, yağlı boya ile boyanmış yuvarlak kesitli altı adet ahşap destekle taşınmaktadır.

Kuzeydeki sütunlar ahşap mahfil de desteklemektedir. Ahşap desteklerin arasına kemerler atılmıştır. Kubbe harime hâkimdir (Şekil 8).

Harimin kuzey, doğu ve batı tarafı mahfil olarak düzenlenmiştir. Günümüzde mihrabı “U” şeklinde saran mahfilin sonradan genişletildiği anlaşılmaktadır. Yapının kuzey cephesine eklenen birimin ikinci katı, mahfilin arka kısmında ikinci bir mahfil olarak düzenlenmiştir. Bu bölüme giriş, kuzey duvarın batı kısmına açılan bir kapının yanı sıra, caminin kuzeydoğu cephesinden merdiven ile sağlanmaktadır. Minareye mahfilin kuzeybatısındaki kapıdan çıkılmaktadır.

Şekil 9: Doğla Camii Kuzey Cephe, Mahfil (2021)



Mahfilin alt kısmı üç bölüme ayrılmıştır. Mihrap mihverisi olan orta bölüm harime girişi sağlarken, doğu ve batı taraf korkuluklarla çevrili mahfil kısmı olarak tertip edilmiştir. Üst mahfil katına harimin kuzeybatısındaki 11 basamaklı merdivenle çıkılmaktadır. Üst mahfil, kuzeyde yağlı boya ile boyanmış yuvarlak kesitli iki ahşap destek üzerine, doğu ve batıda ise bağdadi kubbeyi taşıyan destekler üzerine oturmaktadır (Şekil 9).

Şekil 10: Doğla Camii Mihrap (2021)



Şekil 11: Doğla Camii Orijinal Ahşap Vaaz Kürsüsü, Solda (2021)



Şekil 12: Doğla Camii Minber, Sağda (2021)



Mihrap, kible duvarı ortasında, kuzey girişi aksında konumlanmıştır. Dikdörtgen çerçeve içine alınan yarım daire şeklinde girintili bir nişe sahip mihrap, köşelik, kavsara, niş ve sütuncelerden meydana gelmektedir (Şekil 10). Harimin güneydoğu köşesinde yer alan vaaz kürsüsü yenidir. Caminin mahfil katında muhafaza edilen eski kürsü dört ayağa oturan ahşap konsol şeklindedir (Şekil 11). Ahşap minber güneybatı köşede, batı duvarına bitişiktir. Kapı alınlığı boş olup köşe topuzlarının ortasında ahşaptan bir taç vardır. Taht kısmı külahla örtülüdür (Şekil 12).

2. Doğa Camii Kalem İşi Süslemeleri

Caminin kalem işi süslemeleri, parşömen kâğıda çizilen motiflerin genel hatlarıyla yüzeye aktarılmasının ardından fırça ile renklendirilen bezemelerin bağdadi kubbe ve kubbe dışındaki tavan yüzeyinde, güney, doğu ve batı cephelerde sıvalı duvar yüzeylerinde; bitkisel motifler, yazılı bezemeler, mimari tasvirler ve geometrik desenler şeklinde uygulanmıştır. Duvar yüzeylerinde yer alan bezemeler, özgün halinde beden duvarlarının tamamını kaplamakta iken günümüzde üst sıra pencerelerin alt hizasından başlamaktadır.

Harimin en göz alıcı bezemeleri kubbede yer almaktadır. Mihraba yakın yer alan bağdadi kubbe içten sıvanarak, sıva üzerine bitkisel, geometrik ve yazılı bezemeler yapılmıştır. Tezyinat, kubbenin merkezinde yer alan dairesel madalyondan çıkan ışınsal çizgiler halinde kubbe eteğini çepeçevre kuşatan bordür sırasına uzanmaktadır. Kubbe merkezinde iki dairesel madalyon iç içe yer almaktadır. Merkezdeki kâse şeklinde yuvarlak madalyon yüzeyine açık kahverengi, sarı ve yeşil renklerin hâkim olduğu natürmort işlenmiştir. Bu madalyonu çevreleyen ikinci madalyon pembe, mavinin açık ve koyu tonlarında kıvrık dallar, yapraklar ve çiçek demetleri ile süslenmiştir. Merkezdeki bu kompozisyondan kubbe eteğine uzanan ışınsal çizgiler, madalyon ile kubbe eteği arasında kalan bölümü sekiz eşit parçaya ayırmaktadır. Bu parçalardan her biri, yeşil, sarı, pembe, kahverengi ve mavi renklerin hâkim olduğu ince dallar arasına yerleştirilen yapraklar, kıvrık dallar, çiçek gırlandları gibi boyalı nakışlar ile süslenmiştir. Kubbenin mihrap tarafında, çiçekli ve yapraklı dallar arasında üst üste iki tane dikdörtgen yazı kartuşuna yer verilmiştir. Kırmızı zemin üzerine beyaz renkle, ilk sıradaki kartuşta Osmanlı alfabesi ile “Bismillahirrahmanirrahim” ve ikinci sıradaki kartuşta “Yevme La Yenfeu Malûn Ve Benune İllâ Men Etallaha Bi Galbin Selim 1946”¹⁵ yazmaktadır. Yazı kartuşunun iki yanında yer alan sarı renkli vazolar çiçek buketleri ile betimlenmiştir. Kubbe eteğini iki bordür kuşağı çevrelemektedir. Bu bordürlerin ilkinde stilize çiçek ve yaprak motifleri ile oluşturulan

¹⁵ “Mal ile evlat O günde fayda vermez. Ancak Allah’a yapılan ibadetler müstesna ” (Şuarâ Suresi, Ayet 88-89).

bitkisel süsleme, ikinci bordürde siyah ve gri renklerde baklava desenleri ile oluşturulan geometrik süsleme hâkimdir (Şekil 13).

Şekil 13: Doğla Cami Kubbe (2021)



Bağdadi kubbenin pandantiflerinde, birer madalyon içinde kalem işiyle yazılmış yazılar ve yazı madalyonlarının çevresinde kırmızı, sarı, kahverengi, yeşil ve siyah renklerin hâkim olduğu bahar dalları, çiçek buketleri ve vazo içerisinde çeşitli çiçekler resmedilmiştir. Yazı madalyonları doğu, kuzey ve batı cephelerde pandantiflerde simetrik olarak yer almakta ve kubbenin etrafını dolanmaktadır. Yazı madalyonlarında siyah zemin üzerine beyaz renkte celi sülüs hatla “Ebubekir-i Sıddık”, “Ali Kerremallahü veçhe”, “Hüseyin Radiyallahu anh”, “Hasan Radiyallahu anh”, “Osman Radiyallahu anh”, “Ömer’ül-Fâruk Radiyallahü anh” yazmaktadır. Mihrap kemerlerinin iç yüzeyleri mavi ile renklendirilmiştir (Şekil 8).

Kubbe ile örtülü bölümün dışında kalan alanlardan, tavanın doğu ve batı kanatlarında yoğun süsleme programı devam etmektedir. Doğü ve batı kanat, kuzey-güney doğrultusunda uzanan dikdörtgen tablalar halindedir. Bu alanlarda kahverengi, yeşil, mavi, siyah ve kırmızı renklerin hâkim olduğu bitkisel süslemelere yer verilmiştir. Kuzey-güney doğrultusunda uzanan dikdörtgen tablaların kısa kenarları, tek sıra stilize kıvrık dal motifleri ile hareketlendirilmiş, uzun kenarlarda düz çizgiler halinde devam ederek, tavan yüzeyinde betimlenen çiçek buketlerini bordür misali çevrelemiştir (Şekil 14-15). Kompozisyon, her iki kanatta kadınlar mahfiline kadar devam etmektedir. Kadınlar mahfilinin tavan yüzeyi süslemesizdir.

Şekil 14: Doğla Camii Batı Tavan Yüzeyi, Solda (2021)



Şekil 15: Doğla Camii Doğu Tavan Yüzeyi, Sağda (2021)



Anadolu'da, camilerde kalem işi bezemenin en yoğun olduğu yer güney duvarıdır. Özellikle mimari tasvirler, kible duvarında yoğunlaşmaktadır.¹⁶ Doğla Camii'nde de, kubbeden sonra süslemenin en yoğun olduğu yer güney duvarıdır. Süslemeler üst sıra pencerelerinin alt ve üst seviyeleri ile pencere açıklıklarının aralarında görülmektedir. Biri mihrap üzerinde olmak kaydıyla üçlü düzenlenen güney cephe pencerelerini iki yana açılmış perde motifi süslemektedir. Pencere açıklıklarının aralarında, simetrik olarak iki kubbeli, tek minareli iki cami tasviri ile vazolar içerisinde çiçek buketleri betimlenmiştir. Güney duvarda dikkat çeken bir diğer süsleme unsuru, birer madalyon içinde kalem işiyle yazılan yazılardır. Mihrabın batısında yer alan madalyonda siyah zemin üzerine beyaz renkte celi sülüs hatla "Allah Celle Celalühu" ve mihrabın doğusunda tasvir edilen madalyonda "Muhammed Aleyhisselâm" yazmaktadır. Güney duvarın batı ucunda yer alan kompozisyon minberin

¹⁶ Şener Dilek, XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Anadolu Duvar Resimleri (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 404.

hemen üzerinde bir pano içerisinde verilmiştir. Kompozisyonda, kalın bir ağaç gövdesinden uzanan dallar duvar yüzeyine yayılmaktadır. Dalların ucunda betimlenen irili ufaklı çiçek motifleri soyutlanmıştır. Güney duvarın doğu ucunda yer alan süslemeler vaaz kürsüsü üzerinde bir pano içerisinde tasvir edilmiştir. Kompozisyonda, kıvrık dallar arasına yerleştirilen yaprak motifleri ve üç sarı renkli vazo içerisinde çiçek buketleri resmedilmiştir. Güney duvarda üst sıra pencerelerin alt seviyesini çeşitli egzotik ağaçlar ile çiçekli ve yapraklı dallardan boyalı nakışlar süslemektedir (Şekil 16).

Şekil 16: Doğla Camii Güney Duvar Yüzeyi Süslemeleri (2021)



Şekil 17: Doğla Camii Doğu Cephe Kalem İşi Süslemeler (2021)



Şekil 18: Doğla Camii Batı Cephe Kalem İŖi Süslemeler (2021)



Harimin doğu duvarında betimlenen kompozisyon kadınlar mahfiline kadar devam etmektedir. Duvar yüzeyine yeŖil renkli bir servi ağacının da tasvir edildiği çeŖitli türde stilize ağaç motifleri, bahar dalları, yaprak kıvrımları ve vazoda içerisinde iek buketleri resmedilmiŖtir. Doğu duvarda yer alan iki pencere, iki yana aılmıŖ ve tepeden bir fiyonkla tutturulmuŖ perde motifi ile sslenmiŖtir. Ayrıca duvarda yazı karakterli bezemeler de yer almaktadır. Açık kahverengi zemin üzerine beyaz renkte celi sülüs hat ile ilk madalyonda “Adem”; ikinci madalyonda “Hud”; yine açık kahve zemin üzerine beyaz renkte celi sülüs hat ile yatay dikdörtgen kartuŖta “Bill-i HabuŖŖi” nakŖedilmiŖtir. Kalem işi süslemeler kadınlar mahfili hizasında duvar yüzeyine boyalı nakıŖ olarak iŖlenen pilaster ile sonlanmaktadır (Ŗekil 17).

Batı duvarda tasvir edilen süslemeler, doğu duvarda olduğu gibi kadınlar mahfiline kadar devam etmektedir. Duvar yüzeyine bahar dalları, yaprak kıvrımları ve vazoda içerisinde iek buketleri resmedilmiŖtir. Batı duvarda yer alan iki pencere, iki yana aılmıŖ ve tepeden bir fiyonkla tutturulmuŖ perde motifi ile sslenmiŖtir. Yazı karakterli bezemelerin grldğu iki madalyondan ilkinde açık kahverengi zemin üzerine beyaz renkte celi sülüs hat ile “İdris”, ikinci madalyonda “Nuh” yazmaktadır. Kalem işi süslemeler kadınlar mahfili hizasında duvar yüzeyine boyalı nakıŖ olarak iŖlenen pilaster ile sonlanmaktadır (Ŗekil 18).

3. Sanatsal Açıdan Mihrap

Doğla Camii'nde duvar resimlerinin dışında tezyinatın görüldüğü tek eleman mihraptır. Taş mihrap yağlı boya ile boyalı olup mihrap nişi kavsaraya kadar ahşap lambri kaplanmıştır. Yarım daire profilli mihrap, dikdörtgen bir çerçeve içine alınmıştır. Dikdörtgen çerçevenin etrafını stilize kıvrık dalların yinelendiği bir bordür kuşağı dolanmaktadır. Mihrabın alınlık bölümü dikdörtgen yazı çerçevesi ihtiva etmektedir. Çerçeve, Âl-i İmrân Suresinin 37. ayetinin, "Küllemâ de hale aleyhâ Zekerıyye'l Mihrâb"¹⁷ kısmı yazmaktadır. Niçin gömme sütunceleri, akant yapraklı birer vazo ile taçlandırılmıştır. Mihrap nişinde perde motifi kullanılmıştır. Perde motifi ile sütunceler altın renkli yağlı boya ile boyanarak sade mihraba dinamik bir etki kazandırılmıştır (Şekil 10).

4. Doğla Camii Kalem İşi Nakışlarında Sanatçı Meselesi

Bölgede dini yapıları duvar resimleri ile süslemenin uzun yıllar boyunca adeta bir gelenek gibi süreklilik gösterdiğini ortaya koyan eser sayısı oldukça fazladır. Bu eserlerin bir kısmı günümüze özgünlüğünü koruyarak gelmiş, bir kısmı ise camilerde gerçekleştirilen onarımlar esnasında değişime uğramıştır. Kalem işi süslemeleri, köy halkının gayreti ile günümüze kadar ulaşan Doğla Camii'nde, kubbenin mihrap tarafında, üst üste yerleştirilen iki dikdörtgen yazı kartuşundan alttakinde 1946 tarihi okunmaktadır. Bu tarih, caminin boyalı nakışlarının yenilendiği yıla işaret etmektedir. Yazı kartuşunda sanatçı ismi bulunmamaktadır. Bölgede gerçekleştirdiğimiz sözlü tarih esnasında, Doğla Köyü Camii'nin kalem işi süslemelerini betimleyen sanatçı ile ilgili bilgiye ulaşılamamıştır. Ancak yakın çevre yapılarında sanatçı ismine rastlanan eserler mevcuttur.

Bölgede adından sıkça söz edilen sanatçılar Zileli Emin ve Nakkaş İbrahim'dir. Mecitözü'ne 52 km uzaklıkta bulunan Amasya'nın İlçesi Merzifon'da, Merzifon Kara Mustafa Paşa Camii ve Merzifon Kara Mustafa Paşa Camii şadırvanının 1875 tarihli kalem işi nakışları şadırvanın kubbesinde yazan isme göre Zileli Emin'e aittir.¹⁸ Merzifon Piri Baba Türbesi'nde ziyaret mekânının kubbe geçiş sistemleri ile duvar yüzeylerinde yer alan 1904 tarihli kalem işi süslemeleri betimleyen isim ise Nakkaş İbrahim'dir.¹⁹ Kalem işi nakışlarda kendi üsluplarına göre sanatlarını icra eden bu iki sanatçı, sanatçı ismi ihtiva etmeyen yapılarda dahi, süslemenin karakteristik özelliklerine göre ayırt edilebilmektedir. Örneğin, Mecitözü'ne 56 km uzaklıkta bulunan Amasya'da, Amasya Gümüşlü Camii'nin 19. yüzyılın ikinci yarısına ait olması muhtemel

¹⁷ "Zekerıyya mihrâba her girdiğinde..."

¹⁸ Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, 64-68.

¹⁹ Murat Çerkez, "Merzifon Türbeleri", *Sanat Dergisi* 0/11 (2010), 74.

kalem işi süslemeleri ile Amasya Sultan II. Bayezid Camii Şadırvanının kalem işi süslemeleri, üslup açısından sanatçının Zileli Emin olduğuna kuşku bırakmamaktadır.²⁰ Amasya'nın Gümüşhacıköy İlçesi'nde Hacı Nazır Baba Türbesi ile Ali Pir Civan Türbesi'nin kalem işi süslemeleri, üslup benzerliği ve Ali Pir Civan Türbesi'nde kalem işi süslemelerin yapıldığı 1902 yılının, Merzifon Piri Baba Türbesi kalem işi süslemeleri ile yakın tarihli olması açısından Nakkaş İbrahim'i akla getirmektedir.²¹ Amasya'nın Hamamözü İlçesi, Çay Köyü Camii'nin 1903, 1904 tarihli kalem işi nakışları ile Gümüşhacıköy İlçesi Köşeler Köyü Camii'nin 1908, 1910 tarihli kalem işi nakışları, konu ve üslup birliği göz önüne alındığında Nakkaş İbrahim veya ekibine işaret etmektedir.²²

Şekil 19: Alören Köyü Camii, Güney Duvar Resimleri, Solda (Çerkez, 2019)

Şekil 20: Doğla Köyü Camii, Güney Duvar Resimleri, Sağda (2021)



Mecitözü'ne bağlı Alören Köyü'nde 19. yüzyılın sonlarında inşa edilen Alören Köyü Camii'nin kalem işi süslemeleri, aynı ilçeden bir örnek olması ve daha da önemlisi duvar resimlerinin Doğla Camii ile yakın tarihlerde yapılmış olması açısından sanatçı meselesine bir nebze olsun ışık tutmaktadır. Alören Camii ile Doğla Camii'nin kalem işi süslemeleri bazı açılardan benzerlik göstermektedir. Alören Camii'nin duvar resimlerinde betimlenen buket çiçekler, natürmortlar, stilize ağaçlar, yazı madalyonlarında okunan yazılar, "C", "S" biçimli kıvrım yapraklar, meyve kâsesi motifleri ile mimari açıdan farklı betimlenmiş olsa da her iki yapıda görülen cami tasvirleri bahsi geçen

²⁰ Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, 64-85.

²¹ Savaş Yıldırım, "Amasya Gümüşhacıköy Türbelerindeki Kalem İş Süslemeler". *Art Sanat* 10 (2018), 306-307.

²² Mustafa Kemal Şahin, "Amasya Hamamözü- Çay Köyü Gümüşhacıköy Köşeler Köyünde Bilinmeyen İki Cami", 12.. *Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, ed. A. Osman Uysal vd. (İzmir: Çanakkale 18 Mart Üniversitesi Yayınları, 2010), 88.

benzerliğe örnek olarak verilebilir. Özellikle her iki caminin güney duvarında kıvrım dallar üzerinde betimlenen vazoda çiçek buketleri üslup açısından oldukça yakındır (Şekil 19-20). Bununla birlikte, Alören Camii'nde görülen keşkül, teber gibi tarikat sembolleri, bayrak ve saat tasvirleri farklı dinamiklerin etkisini göstermektedir. Düz ahşap tavanlı camide görülen kalem işi süslemeler, dönemin süsleme ve kompozisyon özelliklerine hâkim bir sanatçı tarafından betimlenmiş olmalıdır. Camide, mahfil katı minare kütləsi üzerindeki süsleme kitabesinde yer alan ve tam olarak okunamasa da "... Ahmet oğlu... Ali Hüseyin... ve amca oğlu... 1942" yazısından hareketle, bölgede kalem işi süslemelerde adından sıkça söz edilen Zileli Emin ve Nakkaş İbrahim ekolünden gelen başka yerel usta grubu ve ustanın faaliyet gösteriyor olması muhtemeldir.²³ Alören Köyü Camii kalem işi süslemeleri kitabeye göre Doğla Camii'nden dört yıl evvel, 1942 yılında yapılmıştır. Ayrıca aynı ilçenin birbirine yakın köylerinde bulunan bu iki camide tasvir edilen kompozisyon bütünsel panoramada birbirine yakın bir sanat anlayışı sergilemektedir. Bu hususlar dikkate alındığında Doğla Camii ile Alören Camii duvar resimlerinin aynı nakkaş tarafından resmedilmiş olması muhtemel görünmektedir.

Mecitözü ve çevresinde bir zamanlar kalem işi nakışlarla süslü olan ancak bu sanatsal değeri günümüze ulaşmayan camiler de mevcuttur. Bu yapılara örnek olarak Doğla Köyüne 10 km. mesafede bulunan Söğütünü Köyü Camii verilebilir. Birkaç yıl öncesine kadar Söğütünü Köyü Camii'nin harim bölümü çam ağacı, ardıç ağacı ve sürahi çiçeği gibi bitkisel karakterli motiflerle süslü idi. Bölgede Şişko Mehmet olarak bilinen nakkaş Mehmet Sebil tarafından 1965 yılında tasvir edilen bu duvar resimleri, cami onarılırken köy sakinleri tarafından beyaz boya ile boyanmak suretiyle kapatılmıştır. Mehmet Sebil'in civarda daha pek çok caminin harim mekânını kalem işi nakışlarla süslediği bilinmektedir.²⁴ Ne yazık ki Söğütünü Köyü Camii gibi bahsi geçen diğer camilerin de duvar resimleri günümüze ulaşmadığı için Mehmet Sebil'in kalem işi nakışlarını belgelemek mümkün olmamıştır. Ancak bölgede ulaşılan bir nakkaş ismi olması açısından önemlidir.

Bir zamanlar harim mekânı adeta bir resim galerisini anımsatan bir başka yapı Doğla Köyüne 12 km mesafede bulunan Çıkrık Köyü Camii idi. Giriş kapısı üzerinde asılı tabelaya göre 1904 yılında inşa edilen cami, dıştan kırma çatı, içten düz ahşap tavan ortasına bağdadi kubbe yerleştirilen örtü sistemine sahiptir. İhtiyaç dâhilinde belli dönemlerde köy halkının imkânları ile onarılan caminin bağdadi kubbe ve harim duvarlarını süsleyen nakışlar onarımlar esnasında sıvanarak kapatılmıştır. Bugün camiye süsleyen mevcut

²³ Murat Çerkez, "Mecitözü'nde Mütevazı Bir Külliye: Alören Köyü Külliyesi", *History Studies* 11/2 (2019), 510-511.

²⁴ Sinan Kurt, 13 Şubat 2021.

kalem işi nakışlar 2019 yılında nakkaş Nail Çalışkan tarafından yapılmıştır (Şekil 21-22). Caminin kubbesinde özgün kompozisyona kısmen bağlı kalınırken, kubbe dışındaki alanlarda yeni bir süsleme repertuarı görülmektedir. Nakkaşlığa hattat babası Murat Çalışkan vasıtasıyla başlayan Nail Çalışkan'ın mukavvadan yüzeye aktardığı kalem işi nakışlar ile Hattat Murat Çalışkan'ın parşömen, mukavva veya levha üzerine kalıplaştırdığı hat sanatı örnekleri bugün Çıkrık Camii'ni süslemektedir. Camide sanatçı/usta ismi olarak "Murat" yazmaktadır.²⁵

Şekil 21: Çıkrık Köyü Camii, Kubbe Kalem İşİ Süslemeler (2021)



Şekil 22: Çıkrık Köyü Camii, Harim Kalem İşİ Süslemeler (2021)



²⁵ Nail Çalışkan, Kişisel Görüşme, 13 Şubat 2021.

19. yüzyıldan itibaren camileri boyalı nakışlarla süslemenin adeta geleneksel bir davranış biçimine dönüştüğü Mecitözü ve çevresinde, yukarıda verilen örnekler ışığında kronolojik olarak; 19. yüzyılın son çeyreğinde “Zileli Emin”, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde “Nakkaş İbrahim”, 20. yüzyılın ortalarında tam ismi bilinmemekle birlikte “... Ahmet oğlu... Ali Hüseyin... ve amca oğlu...”, 20. yüzyılın üçüncü çeyreğinde “Şişko Mehmet” olarak bilinen “Mehmet Sebil” ve günümüz eserlerinde “Nail Çalışkan” saptanabilen nakkaş isimleridir.

5. Doğla Camii Duvar Resimlerinin Korunmasında Etkili Dinamikler

Doğla Camii, ihtiyaca binaen inşa edilen küçük bir köy camidir. Uzun yıllar köy halkına hizmet eden camiyi köy sakinlerinin ayakta tutma çabası kapsamlı birçok yenileme faaliyetini gerekli kılmıştır. Bunun sonucunda cami özgün mimari özelliklerini büyük ölçüde yitirse de, Mecitözü ve yakın çevrede metruk veya yıkılıp yeniden inşa edilen camiler göz önüne alındığında, Doğla Camii'nin kalem işi nakışlarının günümüze ulaşması önemlidir. Dıştan mütevazı bir görünüm sergileyen caminin harim mekânı adeta bir sanat galerisini anımsatmaktadır. Bu ise köy sakinlerinin camiyi mimari anlamda daha kullanışlı hale getirme konusundaki özgür davranışlarına karşın, sanatsal değerlerini koruma hususundaki ihtiyatlı davranışlarını gözler önüne sermektedir.

19. yüzyıldan itibaren boyalı nakışlarla süslü camilerin yaygınlaştığı Mecitözü ve çevresinde, özellikle son 50 yılda, bu nakışları koruma hususunda hassasiyetin yitirildiği gözlemlenmektedir. Söğütönü Köyü Camii'nde olduğu gibi bazı camilerde boyalı nakışlar sıvanarak tamamen kapatılırken, Çıkrık Köyü Camii'nde olduğu gibi eski nakışlar kapatıldıktan sonra özgün süslemenin dışında yeni kompozisyonların betimlendiği görülmektedir. Peki, Doğla Camii'nin 1946 yılında yenilenen kalem işi nakışlarının 75 yıldır korunmasına etki eden unsur ne olmuştur? Bu soruya cevap ararken, bahsedilen yıllarda, boyalı nakışlarına müdahale edilmeyen iki farklı caminin serüvenine göz atmak yerinde olacaktır.

Bu yapılardan ilki Mecitözü Elvan Çelebi Zaviyesi'dir. Yapının kuruluşu ile ilgili değişik tarihler söz konusu olmakla birlikte, kesin olan zaviyenin 14. yüzyıldaki mevcudiyetidir. Yapı günümüzde cami olarak kullanılmaktadır. Cami kısmında şimdiki tavan kaplaması ve mahfil 1750'den sonra büyük ölçüde tamir görmüştür. Barok profilli ahşap tavan eteği ve mahfil kemerlerinde görülen kalem işi süslemeler ise 18. yüzyıl sonu 19. yüzyılın ilk yarısının

zevkine uygun bir üslup sergilemektedir.²⁶ Yapının kalem işi süslemeleri, kır çiçekleri, ince dallar arasına serpiştirilen yapraklar, çiçek buketleri ve natürmort gibi ağırlıklı olarak bitkisel motiflerden müteşekkildir. Bunun yanı sıra tavan eteğini dolanan bordürde karşılıklı tasvir edilen ibrik motifleri ve madyonlar içinde betimlenen yazı karakterli süslemeler kompozisyonun diğer öğeleridir (Şekil 23-24). Mülkiyeti Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne ait 17.01.1975 tescil tarihi ve 152 sayılı karar ile taşınmaz kültür varlıklarının yapı esasları ve denetimine ilişkin ilkeleri hususunun gözetildiği yapının kalem işi nakışlarına 1975 yılından itibaren amatör bir müdahale olmamıştır.

Şekil 23: Elvan Çelebi Zaviyesi, Kalem İşİ Süslemeler (2019)



Şekil 24: Elvan Çelebi Zaviyesi, Kalem İşİ Süslemeler (2019)



²⁶ Semavi Eyice, "Çorum'un Mecitözü'nde Âşık Paşa-oğlu Elvan Çelebi Zâviyesi", *Türkiyat Mecmuası* 15 (1968), 238.

Diğer yapı, Doğla Köyü'ne 15 km uzaklıktaki Üçköy Köyü'nde bulunan camidir. Eser, Ankara Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu'nun 9.4.1983 tarih ve A-4245 sayılı kararıyla tescillenmiştir. Camide betimlenen kalem işi nakışlar, bağdadi kubbede geometrik karakterli motifler ve duvar yüzeylerinde yazı madalyonlarından müteşekkildir.²⁷ Üçköy Camii'nin mütevazı kalem işi nakışlarının uzun yıllar korunarak günümüze ulaşması şaşırtıcı değildir (Şekil 26-25). Çünkü, caminin minare kaidesi üzerinde yer alan onarım kitabesine göre 1897 yılında bakımdan geçirilen yapının, restorasyon çalışmalarının başladığı Ağustos 2020 tarihindeki metruk vaziyeti dikkate alındığında, 1897 yılından itibaren caminin mimari ve mimari süslemesine köy sakinlerinin müdahalesi olmadığı anlaşılmaktadır.

Şekil 25: Üçköy Köyü Camii, Kuzeyden Genel Görünüş (2018)



Şekil 26: Üçköy Köyü Camii, Bağdadi Kubbe (2018)



²⁷ Çiğdem Karaçay, "Çorum Üçköy Köyü Camii: Mimari ve Süsleme Özellikleri", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/2 (2019), 529-532.

Üçköy Camii bugün ibadete açıktır. İl Özel İdaresi tarafından 2017 yılında, rölöve, restorasyon ve restitüsyon projeleri hazırlanarak Ankara Kültür Varlıkları Koruma Kurulu tarafından onaylanan caminin restorasyon uygulama ihalesi 15.06.2020 tarihinde yapılarak, aynı tarihte yüklenici firma ile sözleşme imzalanmıştır. Caminin restorasyon çalışması Ocak 2021 tarihinde tamamlanmıştır.²⁸ Harim mekânındaki süslemeler restorasyon çalışmaları devam ederken nakkaş Nail Çalışkan tarafından aslına uygun olarak yenilenmiştir.

Köy tüzel kişiliğinin mülkiyetinde olan Doğla Camii'nde ise yapının ibadete açık kalabilmesi için köy sakinleri tarafından gerçekleştirilen müdahaleler esnasında, kalem işi nakışların bilinçli bir şekilde köy halkı tarafından korunduğu görülmektedir. Yapıda gerçekleştirilen müdahalelere değindiğimizde, kalem işi nakışların korunmasında gösterilen özveri daha net anlaşılacaktır.

Yapı, desteklerle taşınan küçük ahşap kubbesi dışında, farklı dönemlerde gerçekleştirilen çeşitli müdahalelerle özgün mimari özelliğini kısmen kaybetmiştir. Bu müdahaleler, avluya girildiği andan itibaren son cemaat yeri ve minarede kendini göstermektedir. Bugün, yapının kuzey cephesinde, doğu-batı doğrultusunda uzanan birim camiye sonradan eklenmiştir. Bir diğer müdahale harimin kuzeybatısında yer alan minarede görülmektedir. Orijinalinde ahşap olan minare zaman içerisinde meydana gelen yıpranma ve çürüme nedeniyle 1970'lerde yıkılarak köy halkının imkânları ile tuğla minare inşa edilmiştir.²⁹ Minareye çıkış onarım öncesinde girişin batısında yer alan ahşap bir merdiven ile sağlanmakta iken, onarım sonrasında üst kat mahfilin batı duvarından açılan bir kapı ile sağlanmaktadır.

Yapının sıvalı ve boyalı dış cepheleri sade bir görünüm sergilemektedir. Harime girişi sağlayan orijinal kapı, kuzey cepheye ek birim eklenirken, santsal açıdan değeri olmayan çift kanatlı ahşap bir kapı ile değiştirilmiştir. Yapıda gerçekleştirilen müdahaleler harim mekânında da devam etmektedir. Harim duvarları tabandan 95 cm yüksekliğinde ahşap lambri ile kaplanmıştır. Harimi aydınlatan pencerelerin çerçeveleri yenileri ile değiştirilmiştir. Müdahalenin en yoğun olduğu bölümlerden biri de mahfiledir. Özgün halinde harimin sadece kuzey yönü mahfil olarak düzenlenirken, gerçekleştirilen müdahalelerle mahfil, doğu ve batı yönlere uzatılarak üç yönde mihrabı kuşatmaktadır. Ayrıca mahfile çıkan merdivenlerin ahşap korkulukları ile mahfil korkulukları, demir korkuluklar ile değiştirilmiştir. Harime ait özgün elemanlar da onarımlarda büyük ölçüde yenilenmiştir. Yağlı boya ile boyalı mihrap nişi kavsaraya kadar ahşap lambri kaplanmıştır (Şekil 10, 27). Minber

²⁸ *Trt Haber*, "Çorum'da restore edilen Osmanlı dönemine ait cami ibadete açıldı" (8 Ocak 2021).

²⁹ Habib Ünalı, 13 Şubat 2021.

yağlı boya ile boyanmış ve yarı yüksekliğe kadar ahşap lambri kaplanmıştır. Ahşap vaaz kürsü, sanatsal açıdan değeri olmayan yeni bir kürsü ile değıştirilmiştir.

Şekil 27: Doğla Camii Mihrap, Ahşap Lambri Kaplanmadan Önceki Vaziyeti (2020)



19. yüzyılın ortalarında inşa edilen Doğla Camii'nde, doğa olaylarının yanı sıra yıllar içerisinde kullanıma bağlı oluşan yıpranmanın etkilerini en aza indirmek için köy halkı tarafından gerçekleştirilen onarımlar, mimari anlamda yapının özgün dokusunu kısmen yitirmesine sebep olmuştur. Buna karşın yapının boyalı nakışlarının köy sakinleri tarafından korunması, "Sanat toplumların örtülü dinamiklerini görmek için seçkin bir araçtır"³⁰ ifadesini anımsatmakla birlikte köy halkının geçmişle olan manevi bağının gücünü göstermektedir.

"Varlığın ve çevresinin farkında, yaradılışın bilincine vakıf insan için; varlığın, çevresinin, dünyanın sorumluluğunu yüklenmiş insan için; üzerine aldığı emanetlerin hüsn-ü muhafazasından ve güzelleştirilmesinden önde gelen başka bir ideal de olmazdı..."³¹

Doğla Köyü sakinleri de üzerlerine aldıkları emanetleri kuşaktan kuşağa aktarmayı kendilerine borç bilmişlerdir. Köy halkının geleneklerini korumak hususunda gösterdikleri hassasiyeti vurgulamak adına, caminin minberinde

³⁰ Pierre Francestel, *Art et technique aux IXIe et XXIe siècles* (Paris: Minuit, 1956) akt. Nathalie Heininch, *Sanat Sosyolođisi*, çev. Turgut Arnas, (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2017), 33.

³¹ Turgut Cansever, *İslam'da Şehir ve Mimari* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 182.

yaklaşık bir asırdır muhafaza edilen parça kumaşın kısa öyküsüne değinmek yerinde olacaktır.

Minber, mimari bir eleman olmanın ötesinde, köy halkının inançları bağlamında simgesel yanı güçlü bir kumaşa ev sahipliği yapmaktadır. Kur'an-ı Kerim'den ayetlerin yer aldığı, yaklaşık 100x120 cm ölçülerinde, krem renkli parça kumaş ile ilgili;

1940'lı yıllarda köyde insanlar ve hayvanlar arasında salgın hastalık yayılır. Hızla yaşanan ölümlerin ardından, köy halkı, köy sakinlerinden Müfessir Süleyman Ögütverici'den yardım talebinde bulunurlar. Süleyman Ögütverici salgın hastalığa çare olarak, parça kumaşa şifa niyetine ayetler yazar ve köyde yaşayan tüm canlıların her yıl Nisan ayında bir defa bu parça kumaşın altından geçmelerini buyurur (Şekil 28).³²

Şekil 28: Doğla Köyü, Duaların Yazılı Olduğu Parça Kumaş, Solda (2021)

Şekil 29: Doğla Köyü, Süleyman Ögütverici'nin Mezarı, Sağda (2021)



Süleyman Ögütverici'nin mezarı, Doğla Köyü'nde bir tepe üzerindeki kabristandadır. Mezar taşı üzerinde, "Büyük Müfessir Süleyman Ögütverici Hoca" yazmaktadır. Doğum tarihi 1893 olan müfessirin ölüm tarihi 1944'tür. Salgın hastalığın vukû bulduğu tarihi tam olarak bilmemekle birlikte, müfessirin ölüm tarihi bize bu olayın 1944'den önce gerçekleştiğini göstermektedir (Şekil 29).

³² Kasım Eryaşar, 13 Şubat 2021; Habib Ünalı, 13 Şubat 2021.

Süleyman Öğütverici'nin köy halkına şifa niyetine sunduğu çare, o yıllardan itibaren köyde gelenekselleşmiştir. Doğla Köyü'nde her yıl Nisan ayında, müfessirin el yazısı ile yazdığı duaların bulunduğu parça kumaş, köyün mezarlığa yakın yüksekçe bir tepesinde direklere takılır (Şekil 30). Köy halkı ve köy halkının yardımcıları ile ahır ve kümes hayvanları parça kumaşın altından geçerler. Ardından köyün erkekleri Kur'an-ı Kerim okurlar. Daha sonra camide yağmur duası okunur ve öğle namazının ardından kesilen kurban etinden yapılan yöresel yemekler köy halkı ve davetliler tarafından şifa niyetineyenir.³³

Şekil 30: Doğla Köyü, Törenin Düzenlendiği Tepe (2021)



Bolluk, bereket sağlamak ve salgın hastalıklardan korunma amacı taşıyan ve nesilden nesle aktarılan bu tören, köyün geleneklerinin devam ettirilmesi ve kültürel mirasın yaşatılması açısından oldukça önemlidir. Geleneklere ve emanetlere bağlılık adına Doğla Köyü sakinlerinin zamana karşı gösterdikleri direncin bir başka emsali, inancın parça kumaşta tezahürüdür. Parça kumaşta yazı dışında motif yer almamaktadır. Bu sebeple parça kumaş ile caminin harim kısmında betimlenen süsleme kompozisyonu arasında somut bir bağlantı kurmak mümkün değildir. Ancak camiyi süsleyen duvar resimlerinin korunması, minberde özenle saklanan parça kumaş ve her yıl tüm köy halkının katılımı ile gerçekleştirilen tören, Doğla Köyü halkını bir arada tutan, birbirine bağlayan, inançları, törenleri, sanatları, kısaca değer birliğini meydana getiren varlıklara yükledikleri anlam, kültür kodları ile ilişkilidir. Önceki nesillerden devrıldıkları maddi ve manevi değerleri sonraki nesillere taşıma gayreti bu ilişkinin sonucudur. Doğla Camii'nde tasvir edilen kalem işi süslemeler, köy halkı için seyirlik sanat anlayışının yanı sıra, ortak inançları bağlamında taşıdığı manevi değer ile korunmaktadır.

³³ Kasım Eryaşar, 13 Şubat 2021; Habib Ünalı, 13 Şubat 2021.

Sonuç

Mecitözü'nün Doğla Köyü'nde bulunan ve 19. yüzyılın ortalarında inşa edilen Doğla Camii, boyutları, malzemesi ve örtü sistemiyle Orta Karadeniz Bölgesi'nde kırsalda inşa edilen pek çok cami ile benzer plan özellikleri sergilemektedir. Zaman içinde yapıda oluşan yıpranmayı telafi ederek caminin ibadete açık kalabilmesi adına köy sakinlerinin gerçekleştirdiği müdahaleler neticesinde yapı özgün mimari özelliklerini yitirmiştir. Söz konusu müdahaleler avluya girildiğinde son cemaat mekânı ve minarede kendini göstermektedir. Yapının kuzey cephesinde camiye sonradan eklenen birim ile ahşap minarenin yerine inşa edilen tuğla minare dış mekânda gerçekleştirilen onarımla örnek olarak verilebilir. Harim de ise duvarlar, mihrap ve minberi yarı yüksekliğe kadar kaplayan ahşap lambri özgün dokunun bozulmasına sebep olmuştur. Vaaz kürsüsü yenidir. Ancak eski kürsü üst katta muhafaza edilmektedir. Ne yazık ki aynı hassasiyet harime girişi sağlayan özgün ahşap kapıda gösterilmemiştir. Harimde gerçekleşen bir diğer onarım mahfil katında görülmektedir. Mahfil doğu ve batı yönlerine doğru uzatılmıştır. Yapı da mimari anlamda gerçekleştirilen onarımlara rağmen harimi süsleyen duvar resimlerinin bilinçli bir şekilde korunmuş olması şaşırtıcıdır. Duvar resimleri 1881 yılında betimlenmiş, 1946 yılında ise yenilenerek o tarihten itibaren müdahale edilmemiştir. Doğla Camii'nde, bağdadi kubbe, geçişler, kubbenin doğu ve batı yönünde kuzey-güney doğrultusunda uzanan dik-dörtgen tablalar ve üst kat pencereler hizasında duvar yüzeyleri kalem işi nakışlarla süslüdür. Kompozisyonda bitkisel motiflerin yanı sıra, yazı ve mimari tasvirlere de yer verilmiştir. Kırmızı, mavi, yeşil, sarı, kahverengi ve siyah renklerin kullanıldığı motifler birkaç renkli vuruşla çizilmiştir. Kompozisyonda perspektif görülmez. Bazı bitkisel kompozisyonlar ile mimari tasvirlerde şematik bir üslup göze çarpmaktadır. Camide tasvir edilen kalem işi nakışlar her ne kadar resim sanatının parlak örnekleri olmasa da, gelenekçi resim alışkanlığının tezahürüdür ve belgesel nitelik taşımaktadır.

19. yüzyıldan itibaren Mecitözü ve çevresinde camilerin harim kısmını kalem işi nakışlarla süslemek adeta bir gelenek gibi süregelmiştir. Ancak ihtiyaca binaen inşa edilen bu köy camilerini renklendiren nakkaş isimleri hakkında bilgimiz oldukça azdır. Bu nedenle ulaşılabilen nakkaş isimleri önem ihtiva etmektedir. Bölge yapılarında çoğunlukla adı geçen nakkaşlar, Zileli Emin ve Nakkaş İbrahim'dir. Alören Köyü Camii'nde ise nakkaş ismine yer verilmiş olmakla birlikte isim tam olarak okunamamaktadır. Buna göre "... Ahmet oğlu ... Ali Hüseyin ve amca oğlu...", Alören Camii'nin duvar resimlerini betimleyen nakkaş isimleri olarak belirtilebilir. Alören Camii'nin duvar resimleri, Doğla Camii'nden dört yıl gibi çok kısa bir süre önce yapılmıştır. Ayrıca kompozisyonda görülen benzerlikler iki caminin kalem işi süslemelerinin aynı nakkaşın elinden çıktığı izlenimini uyandırmaktadır. 1950'lerden

itibaren Şişko Mehmet olarak bilinen Mehmet Sebil bölgede faaliyet gösteren bir diğer nakkaştır. Bugün hayatta olmayan Mehmet Sebil'in boyalı nakışları korunamamıştır. 1990'lardan itibaren Çorum'da 100'den fazla eserin duvar resimleri nakkaş Nail Çalışkan ve ekibi tarafından betimlenmiştir. Nail Çalışkan, Çorum'un yanı sıra Türkiye'nin birçok ilinde ve Avrupa'da çalışmalarına devam etmektedir.

Mecitözü ve çevre köylerde saha çalışması esnasında dikkat çeken bir diğer önemli nokta, yapıların zamana karşı ayakta kalabilmeleri adına, özellikle son 50 yılda, köy halkının kendi imkânları ile onarım ve yenileme faaliyetleri gerçekleştirmesidir. Bu faaliyetler esnasında, özellikle duvar yüzeyleri ve tavanı süsleyen kalem işi nakışların boyanarak kapatıldığı veya Çıkrık Camii'nde olduğu gibi kısmen kapatılan özgün süslemelerin yerine yeni kompozisyonların betimlendiği görülmektedir. Bu bağlamda Doğla Camii önem arz etmektedir. Doğla camii kalem işi süslemeleri her ne kadar 1946 gibi yakın sayılabilecek bir tarihe ait olsa da, o tarihten itibaren yapı birçok onarım görmüş, ancak kalem işi süslemeler köy sakinleri tarafından korunmuştur. Bu şans değil, harimin adeta bir resim galerisini anımsatan sanatsal değerine kültürel bağlamda duyulan saygının göstergesidir. Doğla Camii'nde tavan ve duvar yüzeylerinin kalem işi ile bezenmesi sadece bir boşluğu doldurma amacı ile değil, Anadolu'da dönemin modası olan akımın Mecitözü'nde bir köy camisinde tezahürüdür. Anadolu'da yüzlerce yıllık bir geleneğin, Orta Karadeniz Bölgesinde bir köy camisinde günümüze değin ulaşması ise betimleme anlayışında görülen amatör ruha rağmen, muhtevasında sakladığı manevi değer açısından kıymetlidir. Aynı manevi değer, bereket sağlamak ve salgın hastalıklardan korunmak amacıyla yıllardır gerçekleştirdikleri törende de kendini göstermektedir. Her yıl tüm köy halkının katılımı ile yapılan bu tören, geleneklere bağlılığı göstermesinin yanı sıra kültürel mirasın yaşatılması açısından da oldukça önemlidir. Somut kültürel mirasın korunduğu gibi somut olmayan kültürel mirasın da korunması, köy halkının görsel sanat anlayışına olduğu kadar aynı kültürden beslenen ortak inançlarına verdikleri değer göstermektedir.

Kaynakça

- Arık, Rüşan. *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Bayrakal, Sedat. “Merkezi Plan Tasarımı ve Malzeme Özellikleriyle İlginç Bir Örnek: Gökçebeyli (Bergama) Merkez Camii ve Restorasyon”, *Sanat Tarihi Dergisi* 16/2 (Ekim 2007), 1-26.
- Cansever, Turgut. *İslam’da Şehir ve Mimari*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Çerkez, Murat. “Merzifon Türbeleri”, *Sanat Dergisi* 0/11 (2010), 65-82.
- Çerkez, Murat. “Mecitözü’nde Mütevazı Bir Külliye: Alören Köyü Külliyesi”, *History Studies* 11/2 (Nisan 2019), 495-533.
- Dişören, N. Esra. *İstanbul’daki Ahşap Cami, Mescit ve Tekkeler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Dündar, Abdulkadir. *Çorum Camii ve Mescitleri*. Ankara: Motif Yayınları, 2004.
- Ersoy, Kuyulu, İnci. “Kırkağaç Çiftehaneler Camii”. *Arkeoloji ve Sanat Tarihi Dergisi* 5 (1990), 103-115.
- Eyice, Semavi. “Çorum’un Mecitözü’nde Âşık Paşa-oğlu Elvan Çelebi Zâviyesi”, *Türkiyat Mecmuası* 15 (1968), 211-244.
- Francastel, Pierre. *Art et technique aux IXe et XX e siècles*. Paris: Minuit, 1956.
- Gürbıyık, Cengiz. “Turgutlu Irlamaz Köyü Camii”, *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 14/3 (2016), 146-162.
- Heininch, Nathalie. *Sanat Sosyolojisi*. çev. Turgut Arnas. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2017.
- İlter, Fügen. *Bir Anadolu Kenti İskilip*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992.
- Karaçay, Çiğdem. “Çorum Üçköy Köyü Camii: Mimari ve Süsleme Özellikleri”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/2 (2019), 521-538.
- Okçuoğlu, Tarkan. *18. ve 19. Yüzyıllarda Osmanlı Duvar Resimlerinde Betimleme Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Şahin, Mustafa, Kemal. “Amasya Hamamözü- Çay Köyü Gümüşhacıköy Köseler Köyünde Bilinmeyen İki Cami”. *12. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*. ed. A. Osman Uysal vd. 73-92. İzmir: Çanakkale 18 Mart Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Şahin, Mustafa. *Giresun ve Trabzon İllerindeki Bağdadi Kubbeli Camiler*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Şener Dilek. *XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Anadolu Duvar Resimleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Yıldırım, Savaş. “Amasya Gümüşhacıköy Türbelerindeki Kalem İşi Süslemeler”. *Art Sanat* 10 (2018), 293-327.
- Trt Haber, “Çorum’da restore edilen Osmanlı dönemine ait cami ibadete açıldı” (8 Ocak 2021). <https://www.trthaber.com/foto-galeri/corumda-restore-edilen-osman>

li-donemine-ait-cami-ibadete-acildi/32014/sayfa-1.html.

VGM, Vakıflar Genel Müdürlüğü, Defter No: 412-0/0/0334.

VGM, Vakıflar Genel Müdürlüğü, Defter No: 218-0/0266/2121.

Kaynak Kişiler

K1: Çalışkan, Nail (d. 1972), 13 Şubat 2021, Çorum.

K2: Eryaşar, Kasım (d.1948), 13 Şubat 2021, Doğla Köyü, Çorum.

K3: Kurt, Sinan (d. 1971), 13 Şubat 2021, Çorum.

K4: Ünaldı, Habib (d. 1966), 13 Şubat 2021, Doğla Köyü, Çorum.

**RESHAPING ALIEN SILHOUETTE AND TRANSFORMING
ISLAMIC SKYLINE OF THE PREVIOUSLY OTTOMAN
SETTLEMENTS; THE CASE OF GREECE**

Yabancı Silüeti Yeniden Şekillendirmek ve Eski Osmanlı Yerleşmelerinin İslami
Silüetinin Dönüştürülmesi; Yunanistan Örneği

BEKİR YÜKSEL HOŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Trakya Üniversitesi, Balkan Araştırma Enstitüsü, Edirne, Türkiye
Asst. Prof., Trakya University, Balkan Research Institute, Edirne, Turkey

yukselhos@gmail.com

orcid.org/0000-0003-3136-0896

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 15 Ağustos 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 9 Aralık 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Aralık 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.983262>

ATIF/CITE AS:

Hoş, Yüksel Bekir, "Reshaping Alien Silhouette and Transforming Islamic Skyline of the Previously Ottoman Settlements; the Case of Greece", Hitit İlahiyat Dergisi, (Aralık/ December 2021) 20/2

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,
Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

Reshaping Alien Silhouette and Transforming Islamic Skyline of the Previously Ottoman Settlements; the Case of Greece

Abstract

Due to the fact that ethnic geography is often forgotten in studies on historical geography, the main factor in the differentiation of geographical environment is often attributed to a change that its subject is variable. However, the subject is immutable and human being. People transform their environment in various ways according to their economic, cultural, religious, and social needs. Cities that change hands with political movements change completely after a while, and in some, almost everything can be erased except relief. Changing recreational and cultural areas, cultural texture, and changing city culture of cities have revealed new cities known with their old names, and sometimes they have reappeared in the world geography as new cities where even their old names have been changed. In this case, the existence of a historical German town with a German name and a German texture in its architecture in a country like Azerbaijan and a minaret that could stay in the middle of Hungary gains even more meaning. While changing cities preserve the changing cultural and architectural environments within themselves, many buildings that need to be preserved are sometimes deliberately erased from the silhouette of the cities, sometimes within the context of the historical process, natural disasters, and needs. At this point, the settlements, with their different periods of transformation differing from their former inhabitants and cultures, create areas that history and geography should deal with together. In this study, the spatial transformation caused by the human being was evaluated together with the sample settlements, old and new photographs, and street views, and the reasons affecting this change and the differentiation it revealed were emphasized. In the study, the relevant literature was scanned and the necessary archival documents and the reports of the competent authorities were used, but more land surveys and interviews were made. The main ethnic element living in the place and the issues such as ignoring its own existence in the environment where it lives and paving the way for other places of worship, as well as the construction of Non-Community churches in Muslim villages, zoning law in the country and the tenders for its past, and the ethnocultural environment shaped as a result of these and the changed human geography have been revealed. The main difficulties encountered in the making of this study were the inadequacy of the relevant literature within the scope of the article, as well as the reluctance of official authorities (Greek institutions) to provide documents and their presupposition that there is no double standard against Muslim religious institutions. despite this, the obvious deformation of the silhouette on the field and the scraping of historical

artifacts from the city silhouettes, almost as if history were disregarded, were so obvious that no documents other than photographs were needed. Despite this, the part of the old mosques that were allowed to exist, especially in Western Thrace, should have been considered in a separate category. In this context, in the analyzed regions, practices such as destruction, hiding, concealment, or leaving them to be demolished have also been observed. Before this study, the antithesis of the thesis put forward in the article was also examined separately and the possibility of the coincidence of the issues mentioned in the study was also emphasized. In this context, the article has been written with skepticism, from a middle point, and an unbiased perspective. However, in almost all practices, it has been clearly seen that there was no protectionist tendency by Greek authorities towards Muslim religious structures and they do not leave them in their “actual form” as they should be on the city skyline, regarding them as “alien objects”. As a matter of fact, this view of the Greek authorities has been proved and revealed by the pictures from the field as well as the statutes and the documents based on the data obtained from the interviews conducted with concerned authorities through the instrumentality of ethnography, discourse analysis, and grounded theory.

Keywords: Geography, Historical Geography, Ethnocultural-Environment, Spatial Transformation, Architectural Environment, Islamic Skyline, Greece.

Yabancı Silüeti Yeniden Şekillendirmek ve Eski Osmanlı Yerleşmelerinin İslami Silüetinin Dönüştürülmesi; Yunanistan Örneği

Öz

Tarihi coğrafya üzerinde yapılan araştırmalarda etnik coğrafyanın çoğu zaman unutulmasından dolayı coğrafi ortamın farklılaşması üzerindeki ana faktör, çoğu zaman öznesi değişken bir değişime atfedilir. Ancak özne, değişmez ve insandır. İnsan, içerisinde bulunduğu ortamı ekonomik, kültürel, din ve sosyal ihtiyaçlarına göre çok çeşitli şekillerde farklılaştırır. Siyasi hareketler ile el değiştiren şehirler bir süre sonra tamamı ile değişmekte hatta kimilerinde rölyef dışında hemen her şey silinebilmektedir. Değişen rekreasyonel ve kültürel alanlar, kültürel doku ve şehirlerin değişen şehir kültürü ortaya eski isimleri ile bilinen yeni şehirleri çıkarmış, kimi zaman ise eski isimlerinin dahi değiştirildiği yeni şehirler olarak dünya coğrafyasında yeniden boy göstermiştir. İşte bu durumda, Azerbaycan gibi bir ülkede Almanca isimli ve mimarisine dek Alman dokusuna sahip tarihi bir Alman kasabasının varlığı ile Macaristan'ın ortasında kalabilmiş bir minare daha da anlam kazanmaktadır. Değişen şehirler, değişen kültür ve mimari ortamları kendi içlerinde tarihi dokuyu bir şekilde muhafaza ederlerken saklanması gereken birçok yapı, şehirlerin silüetinden kimi zaman tarihi süreç, doğal afetler ve ihtiyaçlar dâhilinde kimi zaman ise kasıtlı olarak silinmektedir. Yerleşmeler, işte tam bu noktada, eski sakinleri ve kültürlerinden farklılaşan apayrı dönüşüm dönemleri ile tarihin ve coğrafyanın birlikte ele alması gereken sahaları meydana getirmektedir. Bu çalışmada insanın meydana getirdiği mekânsal dönüşüm, ele alınan örnek yerleşmeler, eski ve yeni fotoğraflar ve sokak görünüşleri ile birlikte değerlendirilmiş, bu değişime etki eden sebepler ve ortaya koyduğu farklılaşma üzerinde durulmuştur. Çalışmada ilgili literatür taranmış ve gerekli arşiv belgeleri ile yetkili makamların raporları kullanılmış ancak daha çok arazi incelemesi ve yüzyüze görüşmeler yapılmıştır. Mekânda yaşayan ana etnik unsur ve onun yaşadığı ortamdaki öz varlığının yok sayılarak diğer ibadet yerlerinin önünü açması gibi konuların yanı sıra Müslüman köylerde Cemaat dışı kiliselerin inşası gibi meseleler ve ülkedeki imar kanunu ile bunun geçmişine yönelik ihaleler ve bunlar sonucunda şekillendirilen etno-kültürel ortamın ve değiştirilen beşeri coğrafyanın bundan ne derece etkilendiği ortaya konulmuştur. Bu çalışmanın yapım sürecinde karşılaşılan başlıca zorluk, ilgili literatürün makale kapsamına uygunsuzluğu yanında resmi kurumların (Yunan kurumları) belge vermekteki isteksizlikleri ve Müslüman dini kurumlara karşı ortada bir çifte standart olmadığı yönündeki önkabulleri idi. Buna rağmen sahadaki silüetin bariz derecedeki deformasyonu ve adeta tarihin hiçe sayılırcasına tarihi eserlerin şehir silüetlerinden kazınması, fotoğraflar dışında bir belgeye ihtiyaç duyulmayacak kadar barizdi. Buna rağmen varlığına müsaade edilen eski

camilerin özellikle Batı Trakya'daki kısmı ayrı bir kategoride ele alınmalıydı. Bu bağlamda analiz edilen bölgelerde her biri kendine özgü yok etme, gizleme, alçakta bırakma veya yıkılmaya terk etme gibi uygulamalar gözlemlenmiştir. Bu çalışma öncesinde makalede ortaya konulan tezin antitezi ayrıca irdelenmiş ve çalışmada değinilen hususların tesadüfiliği ihtimali üzerinde de durulmuştur. Makale bu bağlamda bir septizmle orta noktadan ve tarafsız şekilde bakılarak yazılmıştır. Ancak neredeyse hiçbir uygulamada Yunan otoritelerinin, Müslüman dini yapılarına karşı muhafazacı olmadığı ve onları şehir silüetinde olması gerektiği gibi "ilk hallerinde veya ilk görünümünde" bırakmadığı ve "öteki" yerine koyduğu açıkça görülmüştür. Nitekim Yunan makamlarının bu görüşü, sahadan elde edilen resimlerle olduğu kadar ilgili makamlarla yapılan görüşmelerden elde edilen verilere dayanan tüzük ve belgelerle de ispatlanmış, etnografi, söylem analizi ve kuram oluşturma yoluyla ispatlanmış ve ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Coğrafya, Tarihi Coğrafya, Etnokültürel Ortam, Mekânsal Dönüşüm, Mimari Ortam, İslami Silüet, Yunanistan.

Introduction

Settlements have undergone various changes and transformations in the historical process. It is a necessity of the historical process that they undergo spatial changes, sometimes on a functional and sometimes on a dimensional basis. However, the changes in the characters of the settlements and their deep transformations are mostly due to the mass or partial migration of their inhabitants. At this point, political border changes are effective, which are the phenomena seen after wars and political unions. The traces left by a religion or a national group as a result of leaving a geography are often seen as a "foreign" and "malicious" trace by a nation that has fought a frontal war with it. A nation that has just gained its independence or gained control in its own field tends to liquidate the previous one. The place is subjected to a dynamic process that needs to be changed to emphasize the cultural transformation of the political presence on the ground. For this, different methods are used such as fires, forced transformations, leaving to rot, and curtaining. Some processes that can happen on their own over time are sometimes also created deliberately. This is as understandable as the owner of a new house wanting to change the previous colors, moving the furniture if any, or wanting to make serious and permanent changes in the whole house. However, this comprehensible situation ceases to be a simple, insignificant, and understandable phenomenon when considered within the framework of human rights. Because the land of countries is not a house that can be designed according to the taste of a single nation in today's world.

1. Removal of Islamic Religious Buildings from the Skyline in Greece

In the period when Greece became independent in 1829, its approach to Islamic religious structures and its reflex a hundred years from now forms variance. In the city of Nauplion (Anadolu), which was their first independent center, the mosque, which still stands today, was used as a school.¹ Cizderiye mosque in the city center of Athens was also used as the ballroom of the Greek King Otto, and then as a prison and warehouse. The same fate also happened against Fethiye Mosque when the mosque's minaret was torn down and was used as a school following the outbreak of the Greek War of Independence.² It is clear that, first of all, their minarets were destroyed, but the main structure was preserved. Similarly, in the Attica Peninsula, where Athens is located, and in the Peloponnese, the ancient artifacts were used in different ways instead of their destruction. This kind of saving, such as using instead of demolishing, was due to the "need for big buildings" in the conditions of the period. As a matter of fact, nationalism and the reflex of showing itself in the space in the regions captured later from Turkish people became documented with an advertisement published in the Macedonian Newspaper in 1925. In the picture below, the tender for the demolition of 26 minarets of the city of Thessaloniki is announced (Picture 1).

¹ Giocalas Thanasis – Kafetzaki Tonia, "Αθήνα: Ιχνηλατώντας την πόλη με οδηγό την ιστορία και τη λογοτεχνία [Athens: Tracing the city through history and literature]" (in Greek). Athens: Estia (2013), 109.

² Thanais and Kafetzaki, "Αθήνα: Ιχνηλατώντας την πόλη με οδηγό την ιστορία και τη λογοτεχνία" (2013), 75.



Picture 1: Newspaper “Macedonia” 13 August 1925, p.3 (Source: Newspaper Archive)

According to this announcement, mosques in the city will be demolished by an open reduction method and the city skyline will be cleared of minarets. The date in question is one year after the Turks left the city of Thessaloniki with the population exchange signed between Turkey and Greece which meant the uprooting and repatriating of around 1,5 million people. In this case, the savings of making use of the buildings are still valid, and the only unwanted image in the city is the minarets. The literal translation of the above advertisement is as follows:

“An auction was held in the municipality yesterday for the demolition of 26 minarets of the city. The start of the tender was determined as 101,500 drachmas. Contractor Spiridon I won the tender for 98,900 drachmas. ... As it is known, there is a right to benefit from the materials of the destroyed minarets. The only minaret that will not be

demolished (Thessaloniki Hortaca Mosque) is, St. George's Minaret.”

Such efforts and practices were met with nationalist voices and joy in the Greek media. On 22/3/1924 in the newspaper “Makedonika Nea”, which had the subtitle “morning newspaper, instrument of national interests”, in the column “Athenian impressions” is published an article that celebrates the demolition of some minarets (these are called two churches, Saint Demetrius and Ahirpoteos, but it seems that other mosques are also meant).

“One after the other, the symbols of a religion of a barbaric people, falling to the ground. The forest of white minarets is thinning. The obelisks with the crescent, the ones that have been threatening the sweet Greek skies for centuries, are being eradicated as useless now. The crescent is eradicated in the last refuge, to follow, those who believe in it, to the youthful hearth. A naked pride collapses, in a volume of fanaticism it disappears, in totality of unsavoury chimneys of a faith ‘of Mohammedanism’ it falls sharply. It is done! The red fesses (Muslim hat) leave, the jasmines disappear. What else is left? Nothing. Nothing, after a month, reminds us, nor should it remind us, that the conqueror passed by here and, brutally, arrogantly raised the emblems of their religion, polluting the majestic temples of Orthodoxy!”³

In the end, the silhouette of a city has been completely changed and an artificial image has been brought to this city apart from the image of the city (Picture 2). This artificial image constitutes the “New Greek Identity” of the city, and this identity is an identity built on the destroyed “other” and the remains of many old buildings in the city are screened between high buildings (Picture 3). These high buildings can be measured at an altitude of 15, 20, and 25 meters, depending on the historical structures that need to be hidden among them.

³ Velogiannis Manthos, “Η διαχείριση των μουσουλμανικών και εβραϊκών ιερών μνημείων στη Θεσσαλονίκη» [The management of Muslim and Jewish shrines in Thessaloniki] (in Greek). Patras (2018), 29-30.



Picture 2: Transformation of Thessaloniki City Skyline in the Same Century

There are many examples as above. The same destruction is also on the table in the city of Kavala, and the minarets of the mosques (İbrahim Pasha, Halil Bey, and Imaret Mosque) that are still standing today and used as a church assembly center and hotel room are either completely destroyed or up to their bases. Even if the buildings in the restored mosques in the country are renewed with original materials and original architecture, the minaret is not added in any way. The Zincirli Mosque in Serez has been recently restored, but its minaret has not been rebuilt. The minaret of Osman Shah Mosque in Trikala is also half destroyed and the rest of the mosque is well preserved and restored. Madrasa Mosque in Veria formerly named Karaferiye has also

been restored recently, which is one of the few minarets that somehow survived in the area outside Western Thrace in Northern Greece. Likewise, in Edessa, formerly named Vodine, New Mosque and its minaret are still standing, despite the damage at the tip. There are also two minarets standing in Ioannina, which are seen as mosques symbolized by this city that bears the memory of Ali Pasha from Tepedelen. Also, due to Albanian Muslims living in the country until 1945, a periodical tolerance was shown to the minarets of the mosques in Western Greece. Hundreds of mosques in sixty-eight villages and towns were burned and looted between June 1944 and March 1945 due to the massacres that caused the Cham Albanians to flee the country.⁴ Despite this, there are still mosque minarets in villages in places like Konitsa formerly named Koniçe, which are about to be demolished. There are exceptional examples that have survived both in remote villages of Greece, in the villages of a provincial settlement such as Konitsa, or in the half minaret outside the town of Arnissa in the administrative unit of Pella.

In rural areas outside major cities such as Athens and Thessaloniki, this is a tolerable situation, but in cities, the tolerance is very limited. While there are still surviving minarets in Crete, especially in Rethymno Yerapetre and Heraklion, the minaret of the Janissaries Mosque in the harbor part of Chania was destroyed. Again, in the islands of Rhodes and Kos, which came under Greek domination after World War II, many mosque minarets are still standing (although some of them were left to be demolished and there are problems with restoration permits and appropriations). In addition, the minaret of the only mosque on the island of Meis is still standing, except for the balustrades of its balcony. In this case, not the hostility to the structure of another religion, but the impulse to “preserve the Greek appearance” of the city should be the main factor. In this regard, the jurisprudence and approaches of different municipalities and city administrators in different regions can be effective in protecting or destroying these structures. In spite of there are positive attempts and constructive statements of the previous mayor of Thessaloniki (Yiannis Boutaris), those efforts remain fruitless. These positive approaches for the places of worship and the desire to open them, are mostly inconclusive in the implementation phase. For instance, Ishak Pasha Mosque, also known as Alaca Imaret, is one of these places of worship.⁵ The situation of Alaca Imaret also is striking with a classical parcel shielding in Greece.

⁴ Hima Adi, “The Cham Issue: Past, Present and Solutions in the Light of European Integration of South East Europe”. *SSRN Electronic Journal* (2010), 1-118.

⁵ Anadolu Agency, “Greek Mayor Fights to Preserve Ottoman Heritage” (Date of access 17 May 2021).



Picture 3: Zoning Plan Tactic in Which Mosques are Lost Among High Buildings, Clockwise Thessaloniki Ishak Pasa,⁶ Drama Mehmed Ağa,⁷ Anabolu Martyr Ali Pasa,⁸ Thessaloniki Hamidiye Mosque⁹.

It should not be forgotten that in buildings to be deleted from the city skyline, the intent is to eliminate the long parts that enter the silhouette, and in Islamic structures, this is usually minarets. When the minaret of a building is destroyed or converted into a bell tower, the building can be used in any way. The standard brought by the Greek administrations in this regard also determines the size of a place of worship. As it is known, minarets are a part of Islamic temples and, beyond that, they are a symbol. The visibility of the minaret must be higher than the surrounding buildings for the prayer to be heard. However, seeing the minaret also means that the identity of the settlement is “less Greek”. Because Orthodoxy is an important part of identity in Greece.

⁶ Aktis, “Alak Imaret Mosque/Ishak Pasha Mosque, Thessaloniki, Thessaloniki Region, Central Macedonia, Greece” (Date of access: 10 May 2021).

⁷ Dramini, “The Restoration of the Arab Mosque in Drama was Raised with Other Issues in the Ministry of Culture” (Date of access: 10 May 2021).

⁸ Travel Orama, “City Tours” (Date of access: 10 May 2021).

⁹ Forum Anavatan Rumeli, “Main Page” (Date of access: 4 May 2021).

In addition, some of the structures that qualified to be Turkish temples or tombs were privatized and plundered. It is also meaningful that there are Greek and Byzantine flags in front of the tomb of Hıdır Baba in Komotini, which are also in front of many churches. The Church sees its mission in Greece, which is a secular state, as an institution that complements the nationalist and Greek spirit, and it also shows this exceedingly in front of buildings and places of worship, some of which were built by Muslims.



Picture 4: Hıdır Baba Tomb, Which was Converted into Aya Yorgi Church in Komotini, and Kavalalı Halil Bey Mosque, With its Inscription Covered With Paint, Left Among the Apartments in Kavala and Whose Minaret Was Destroyed¹⁰

As can be seen from the example above, if the main structure of the mosque is under Greek domination in the days when a city needed a building, this mosque is used for different purposes by demolishing its minaret. When there is no need for a building in the city, it is left to be demolished and burned by accident, or it is left to the process of an earthquake, rain, and various natural events. Although not in Western Thrace, there are mosques that somehow appear in the city skyline, but these are the two mosques close to the touristic Mehmed Ali Pasha Palace in Ioannina, Crete, which joined Greece later, and the Rhodes and Kos mosques, which are the last lands to join. In the city skyline in Greece, these structures are predominantly defined as

¹⁰ Mehmet Emin Yılmaz, *Kiliseye Çevrilen Türk Eserleri* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2020), 411-432.

“post-Byzantine” structures. According to this view in Greece, the structures are either pre-Byzantine or post-Byzantine. The reflection of this understanding in place, which will not leave room for another culture and history, or which cannot accept the architectural and cultural traces of another culture in Greece, is quite dramatic. In many places, structures have been demolished, abandoned for demolition, or converted. Unsurprisingly this is not just an incident in Greece. It is possible to find similar ones in Anatolia, Bulgaria, Macedonia, and Serbia. However, the fact that Greece is generally accepted as a country connected to Democracy and European values is the main reason for the emphasis in this study.

2. Spatial Transformation in Settlements such as Western Thrace and 12 Islands

After the Turks living outside Western Thrace in Greece were sent to Turkey *en masse* in 1923, the religious rights in the country have come to cover only the Muslim Turkish community in Western Thrace. On the other hand, the situation of the Turks of the 12 Islands living in specifically to Rhodes and Kos in that was under the control of Greece with the Italian troops withdrawing after the Second World War, presented another society whose legal structure was even more uncertain. All ethnocultural rights of this society have been violated and their establishment and representation of associations and foundations under the Turkish name have been prevented. In addition, with the heavy taxes imposed on Muslim foundations, the Turks had to sell their foundation properties and even foundation works one by one. Diplomat Çelikkol, who also signed an important masterpiece with his research on this subject, was personally involved in these issues during his duty in Rhodes and he included important information in the book he wrote and revealed the Greek policies and systematics towards religious structures.

Accordingly, he summarized the Greek policy as “plan-based, sometimes in compliance with the legislation, but usually by using a third party to reach a result by using pressure.” Zeki Çelikkol also stated that it is a policy requirement to force the nation to spend more than its income by constantly making new expenses, and to sell its lands in order to meet these expenses. Çelikkol also pointed out to Evkaf that it is a policy requirement to force the people to spend more than their income by constantly making new expenses and getting them to sell their lands in order to meet these expenses. In 1977, Evkaf, whose tangible assets were estimated at 120 million and income of approximately 3 million drachmas, was accrued in total 2 million drachmas as income and wealth tax. In this way, he also mentions that 12 religious buildings as mosques and masjids were donated to the Rhodes Metropolitan

Municipality only in the 1972-76 period, with numerous documents and papers in his book.¹¹

On the other hand, the situation in Thrace, which is protected and stable with legal rights, presents legality on paper, and in operation, it often creates grievances against the Turks with the arbitrary practices of the Greek authorities.

3. Legal Situation Regarding the Size Limitation of Places of Worship in Greece

Places of worship in Greece were given the status of “houses of worship” for Muslims, and a standard was set for new mosques within the scope of this new limitation, and this caused a dispute between the Turkish minority in this country and the Greek authorities. Apart from this, there are also many foundation and authority problems, but the size limitations of places of worship are the main subject of this study, and what primarily determines the silhouette of the space is the limitation of this dimension.

Granting construction permits for Muslim prayer/worship places (mosques, masjids, lodges, and cemevis) is guaranteed in paragraphs 1, 2, and 4 of Article 13 of the Greek Constitution. In the international arena, Article 18 of the Universal Declaration of Human Rights (UN General Assembly resolution of 10.12.1948) and Article 9 of the European Convention on Human Rights, which was transcribed into domestic law in the Greek Official Gazette (Volume I, Line 256), where the law no. 53/1974 was published. The Greek Official Gazette (Volume I, No. 238, 1923), in which the European Union Declaration of Fundamental Rights (2000/C 364/01) and Article 18 of the International Covenant on Civil and Political Rights, and the Treaty of Lausanne were ratified. Articles 37 and 45 of the 5th part of the Treaty of Lausanne on the Protection of Minorities guarantee the religious freedoms of the Western Thrace Turkish community, all rights to the protection and construction of places of assembly and worship.

Accordingly, the minaret and cone heights were limited. It has even been brought down. The limit of 16 meters has been reduced to 7.5 meters today. While the jurisprudence before 2008 on this issue was that a minaret was not higher than the bell tower of a church, later on, Muslim places of worship, namely mosques, were adverted as houses, and a 7.5-meter standard was introduced for them. According to the previous law 1369/1938, it was necessary to obtain a permit from the local metropolitan area for a “house of worship or minaret”. In the following years, church authorities limited this to a height of

¹¹ Zeki Çelikkol, *Rodos'taki Türk Eserleri ve Tarihçe 6* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992), 2.

16 meters, not exceeding the bell tower. However, as a result of the events that started with the fact that the minaret of the Koyunköy (Kimmeria) mosque in Xanthi (İskeçe) was not allowed in 1999, this arrangement changed with the law enacted in 2006. Following the amendment of this regulation by Law No. 3467/2006,¹² the case law in practice also changed, and this authority was taken from the local dioceses and given to the Ministry of Education and Religious Affairs.¹³

One of the practices of the Greek authorities to erase the minaret silhouettes in the cities is that the permit process for repair is very sinister and the repair and restoration initiated is sometimes spread over a period of time close to a person's birth, growth, and adulthood. This long restoration process gives both the impression that it is intended to break the resistance of the Muslim community and to tire them out, and also creates a suitable environment for the physical dissolution of the structure for it to collapse on its own during this period. For instance, Çelebi Mehmet Mosque, which was completely burned in 2017 in a fire that broke out twice in a row in Dimetoka and was closed before, is a convenient example. As with the restoration of the Sultan Çelebi Mehmet Mosque, it does not take kindly to the restoration of historical Ottoman artifacts in cooperation with the Turkish authorities.¹⁴ In the answer given by the Minister of Culture Lina Mendoni to the parliamentary question dated 411/28.8.2019 of the Rhodope Deputy İlhan Ahmet for the restoration of this mosque, which was burned or burned by someone else, it was stated that the administrative and judicial investigation regarding the fire is continuing, and the restoration of the mosque is foreseen to be completed in 2023. In its response, the Ministry stated that the restoration process was initiated with the approval of the "Dimetoka Mosque Monumental Area and Landscaping Project" prepared by the Meriç Antiquities Committee and submitted to the Byzantine and Antique Artifacts Directorate and the Post-Byzantine Artifacts Restoration Directorate with including in the East Macedonia Thrace 2014 - 2020 Activity Program. An appropriation with a budget of 3,428,876 drachmas was determined for the mosque and it was foreseen to be completed in 63 months and reach 2023.¹⁵ The name of the institution named "Post-Byzantine Artifacts Restoration Directorate" mentioned above is also an issue worth mentioning here. According to the Greek

¹² Greek Official Gazette, "FEK A' 128, Article 27", 21 June 2006.

¹³ Ali Hüseyinoğlu, "Islam and Religious Liberties in Western Thrace, Greece", *Islam in the Balkans Unexpired Hope* 4/19 (2016), 141-158.

¹⁴ Republic of Turkey Ministry of Foreign Affairs, "Turkish Minority of Western Thrace and the Turkish Community in the Dodecanese" (Date of access: 2 May 2021).

¹⁵ Trakya'nın Sesi, "Dimetoka Beyazıt Camii Restorasyonunun 2023'te Tamamlanması Öngörülüyor" (Date of access: 13 June 2021).

authorities in Greece, “Post-Byzantine Artifacts” are in question instead of Turkish and Ottoman works. Many historical buildings have the phrase “Post Byzantine Cultural Monument” or “Muslim Artifacts” on them, and in this post-Byzantine period (15th-20th centuries), Turkish and Ottoman heritage is not even wanted to be mentioned. In this way, Turkey’s intervention in these structures is also excluded by not saying “Turkish Artifact”. Such expressions of buildings other than their identity, and the effort to see and show them differently, undoubtedly show an attitude that includes “alienization” towards the buildings. Such a view, as a matter of course, makes goodwill questionable for the preservation of the future of these structures. It should also be noted that after the restoration, the Çelebi Mehmet Mosque was prevented from becoming a mosque with its original function. There have been many declarations of intention by the authorities that this place will now be put into operation as a museum.



Picture 5: Celebi Mehmet Mosque in Dimetoka and Its Condition After the Fire¹⁶

This minaret, which dominates the city in a remote settlement far from the center of Greece like Dimetoka, had been the target of various attacks before it was damaged in the fire. The news that a Greek flag was hung above the minaret, whose cone part was liquidated, in 2015 was also reflected in the media.¹⁷ This is a reflection of a nationalist view of “Preserving the Greek Image

¹⁶ Trakya’nın Sesi, “Dimetoka Beyazıt Camii Restorasyonunun 2023’te Tamamlanması Öngörülmüyor” (Date of access: 13 June 2021).

¹⁷ Sözcü, “Dimetoka’daki Tarihi Caminin Minaresine Yunan Bayrağı Astılar”, (Date of access 20 May 2021)

of the City". This shows that the minaret and the culture it represents is a silhouette that still disturbs some people from the public, and this image was not ascribed to the Greek identity of the city and was made to compensate by hanging a Greek flag on it, perhaps "to make it more digestible and more national". It is highly possible that the building, which burned down after this action in 2015, was burned down intentionally.

Minaret in Greece is a chronic national issue. Even the mosque that was decided to be built in the city of Athens was built as a place without a minaret and the name of which is not a mosque. In this regard, the procedure for erecting a minaret or permitting it in the country is long and ominous. The order of operation to be applied is; in order to get the appropriate opinion, an application must be made to the Ministry of Culture and Sports Macedonia & Thrace New Monuments and Technical Projects Authority Local Monuments Regional Directorate and requires the approval of the Ministry of Education, Research & Religious Affairs. These relevant rules are,

According to the Law No. 4178/2013 published in the Official Gazette of Greece (Official Gazette No. 174 Vol. I) and the revised Law No. 4067/2012 (Official Gazette No. 79, Vol. I), paragraph 4 of the 27th paragraph, only the approval of the deviations in height in the construction of the minarets is considered exceptional with the approval of the Minister of Environment, Energy and Climate Change after the positive opinion of the Architectural Central Board and the approval of the Minister of Education and Religious Affairs.

Also for any operation, including renovation:

a) For buildings and their surroundings, which are classified as monuments or which are under self-protection under the provisions of Law No. 3028/2002 or which are over 100 years old,

b) For any action to be taken on the land or building that is near the old or new monument, or within the archaeological site or historical place,

The approval of the Ministry of Culture and Sports is required.¹⁸

These "deviations" mean the violation of the rules, including the height of the minarets of the mosques.

The part that puts the issue in suspense and opened it to the intervention of the Greek Government is that these mosques were described as "houses of worship" and the minarets were rearranged within this new classification. Until 2008, the minaret height was given as 16 meters in the Rhodope

¹⁸ Yunan Cumhuriyeti Eğitim, Araştırma ve Din İşleri Bakanlığı Din İşleri Genel Sekreterliği Din İdaresi Daire Başkanlığı, "Farklı Dinler ve Mezhepler Şubesi Genelgesi, Sayı: 57071/TH1", 2017, 40.

province centered in Komotini (Gümülcine), but in 2008, referring to the general construction law in Greece, after evaluating minarets and mosques as houses and publishing that they could not exceed 7.5 meters, the construction office in the governorate also took this ministry document as a basis and decided to give 7.5 meters for this situation. Recently, the Greek State insists on the 16-meter demand for the minarets of Kalenderköy and Demirbeyli villages. In addition, in another circular issued for mosques in Greece in 2017, the circular about all religious structures, covering not only Muslims but also other religions, is another subject of discussion.

In the rules applied in this way until recently, relief is also taken into account and the opportunity to benefit from it is only given to Christian places of worship, which is that Yassıköy (Yasmos) is an example. It is not allowed to build a mosque on a dominant hill of the village or on a visible slope, but however, the church is erected at the most dominant point, where the desire to attribute the perception of dominance over the landscape to the religion of the dominant authority comes to the forefront again.

On the other hand, the reaction of the local people is either absent or weak in most places. Nowadays, the rate of the Turkish population in the Western Thrace cities in question has varied considerably. While there is a balance in half in Komotini, the Turkish population is less than half in Xanthi. In Alexandroupoli, on the other hand, the Turkish population did not remain outside of almost a few dozen families in the central part.

At this point, the dominant Orthodox Greek authority is developing counterfeit historical geography as an add-on to the demographic structure that cities are changing. As a matter of fact, an Orthodox chapel with a historical cut stone built in the village of Mustafçova (Miki) in Northern Greece, which does not have a Christian population, is an example (Picture 6).



Picture 6: Example of a Semi-Arbited Padlocked Church, Isolated from Local Culture and Religion Groups (Greece)¹⁹

It is difficult to say that the church was built for worship. Inasmuch as, although the church is kept closed almost all days of the week, the padlock on its door, which is worn by a Christian religious official who rarely comes in, and the semi-fortified iron and wire door that a person cannot easily climb are proof of this. When the people of Mustafçova are asked why the church is isolated from the local people with such arbitration, they find it meaningless. However, the arbitration in question must have been made against a possible reaction letter likely to be written on the church.

This and similar counterfeit historical constructions are seen in the majority of orthodox countries where the Muslim minority lives, which is abandoned or wanted to be intimidated.

What happened in Yanıkköy (Nimfea) settlement in Komotini is another example of this situation. The church, which was built on a Muslim foundation in Yanıkköy, whose population came to the point of disappearance due to immigration, at a point overlooking the village and its view, was built

¹⁹ 2014 tarihinde İskeçe'ye bağlı Mustafçova (Miki) Yerleşmesine yapılan ziyarette çekilmiş fotoğraftır.

without the need for any Christian community among the people of the region. Moreover, the land belongs to a Muslim foundation, which is clearly proven by the title deed, while the Greek government claims that the land is public land. In this case, it may be sufficient for a piece of land to be public land to plant a church in a region. The interesting thing is that the church is again being built in a view that will be considered historical and moreover, it is being built on a deeded foundation land arbitrarily and illegally without obtaining permission from the regional forest administration.

In the interviews with the residents of the region, they have questioned what the purpose of these churches was in the perception of ethnicity and they stated that they were clearly aware that this was not done for them. As well as there are those who say that this is a practice made in the region where they live so that people do not feel themselves in their homeland, and the who state that it is nothing but a provocation, another opinion also gives quite significant information. The common view of the villagers who have completed their education in Turkey and European countries is that these churches and chapels are not being built for a few gendarmerie officers since there is not a single Christian living in the places where they are built. However there are also those who say in the village that this is an effort to create a future-oriented history to say that “Greeks lived here” 100 years from now. The construction of the church with the aim of giving a historical appearance rather than being built according to any need can also be seen in the picture below.



Picture 7: Non-Community Church in Yanikköy, Komotini.²⁰

Although Western Thrace Turks were sometimes included in the “Forbidden Zone” in the past and had difficulties in obtaining permission from the military administrations for their simplest work, today there is no ban due to the relaxation of the bans in the area close to the Bulgarian border, which is described as this “Forbidden Zone”. However, the fact that the procedures require long and many signatures, that they are kept waiting for a very long

²⁰ Milliyet, “Bati Trakya’da resmi gasp”, (Date of access 28 May 2021)

time at the approval stage, and that there are many missing documents or arbitrary delays intimidate the minority representatives who apply for it,²¹ and in this process, the structures are either burned down or demolished on their own or they are being precluded. For example, 50 years after the first pier was built-in 1960 for the repair of the Recep Pasha Mosque, it was announced by the Greek authorities that 1 million euros were allocated for the repair of the mosque. However, this statement was made in response to Turkey's initiation of restoration work after the mosque's dome collapsed and a significant portion of it began to collapse.²²

Conclusion

Muslims living in Greece today are not only Turks. A large number of Albanians, Arabs, Pakistanis, and Muslims from many other nationalities, who came to the country after the 1990s, live by coming to this country. In general terms, it is difficult to mention about extremism and hate speech against the religion of Islam in Greece. However, the main Islamic institutions in the country are located in the areas where the Western Thrace Turks live, which is guaranteed by the Treaty of Lausanne, and acquired rights (despite many intimidation, and pressure) are largely preserved. Despite this, some Turks were deprived of citizenship, villages in some strategic areas were forcibly evacuated after 1974 (such as Celepliköy in the west of Xanthi), and their inhabitants were replaced with Greek populations and the leaders of Turkish society began to be intimidated. In addition, the fact that the muftis chosen by the Turks in no way were recognized by the Greek authorities and their signatory powers were taken away is another aspect of the issue. Turkish people are recognized in Greece as a Religious Community, not an Ethnic Community. Concerned that their recognition as an ethnic community will bring Ethnic and Political rights in the future, the Greek administration's ignoring and marginalizing their religious rights and their architectural presence in the space is one of the classical practices of Greece, which does not comply with European norms and international law. Furthermore, the failed efforts of the previous mayor, Yiannis Boutaris, who came to the fore with his attempts to not allow the existing under-apartment place of worship to Muslims in Thessaloniki, forcibly evacuate the existing place, and to restore the existing Ottoman structure place worship in the city to their original form, gives the impression that initiatives at the municipal level in Greece are also hindered by a "State Policy". This is a situation that is made by the ruling power in order to process people's psychology and give them the perception of the fact that they "live in a foreign country", where it first makes itself felt in the space, and in which it is revealed that this is an intentional situation with the examples in this study.

²¹ Halit Eren, "Batı Trakya Türkleri", İstanbul: Rebel Basım, (1997). 93.

²² Takvim, "Rodos Savaşı", (Date of access 23 May 2021)

References

- Adi, Hima. "The Cham Issue: Past, Present and Solutions in the Light of European Integration of South East Europe". *SSRN Electronic Journal* (2010), 1-118.
- Aktis. "Alak Imaret Mosque/Ishak Pasha Mosque, Thessaloniki, Thessaloniki Region, Central Macedonia, Greece", 2021. Date of Access: 10 May 2021. https://aktis.app/ru/Attraction-Alatza_Imaret-p370-r189473-Thessaloniki.
- Anadolu Agency. "Greek Mayor Fights to Preserve Ottoman Heritage", 2017. Date of Access: 17 May 2021. <https://www.aa.com.tr/en/culture-and-art/greek-mayor-fights-to-preserve-ottoman-heritage/964158>.
- Çelikkol, Zeki. *Rodos'taki Türk Eserleri ve Tarihçe* 6. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.
- Dramini. "The Restoration of the Arab Mosque in Drama was Raised with Other Issues in the Ministry of Culture", 2017. Date of Access: 10 May 2021. <https://www.dramini.gr/i-apokatastasi-tou-temenous-arap-tzami-sti-drama-tethike-me-alla-themata-sto-ypourgio-politismou/>.
- Eren, Halit. "Batı Trakya Türkleri", İstanbul: Rebel Basım, (1997). 93.
- Forum Anavatan Rumeli. "Main Page", 2021. Date of Access: 4 May 2021. www.anavatanrumeli.org.
- Greek Official Gazette. "FEK A' 128, Article 27", 21 June 2006.
- Hüseyinoğlu, Ali. "Islam and Religious Liberties in Western Thrace, Greece". *Islam in the Balkans Unexpired Hope* 4/19 (2016), 141-158.
- iStock. "Thessaloniki, Greece - August 16, 2018: View of Thessaloniki from the Sea". 2018. Date of Access: 15 June 2021. <https://www.istockphoto.com/br/foto/vista-de-sal%C3%B3nica-do-mar-gm1032521160-276550309>.
- Milliyet, "Batı Trakya'da resmi gasp", 2009. Date of access 28 May 2021. <https://www.milliyet.com.tr/dunya/bati-trakya-da-resmi-gasp-1128500>
- Papadopoulos, Stergios. "Old Thessaloniki", 2021. Date of Access: 10 June 2021. <https://www.pinterest.com/pin/741545894870148161/>.
- Republic of Turkey Ministry of Foreign Affairs. "Turkish Minority of Western Thrace and the Turkish Community in the Dodecanese", 2021. Date of Access: 2 May 2021. <https://www.mfa.gov.tr/turkish-minority-of-western-thrace.en.mfa>.
- Sözcü, "Dimetoka'daki Tarihi Caminin Minaresine Yunan Bayrağı Astılar", 2020. Date of Access: 20 May 2021. <https://www.sozcu.com.tr/2020/dunya/dimeto-kadaki-tarihi-caminin-minaresine-yunan-bayragi-astilar-5847457/#:~:text=Yunanistan'%C4%B1n%20Edirne%20s%C4%B1n%C4%B1r%C4%B1nda%20bulunan,edilmesinin%20ard%C4%B1ndan%20belediye%20taraf%C4%B1ndan%20indirildi>.

- Takvim, "Rodos Savaşı", 2012. Date of access 23 May 2021. <https://www.takvim.com.tr/guncel/2012/09/10/rodos-savasi>
- Thanasis Giochalias –Tonia, Kafetzaki. Αθήνα: Ιχνηλατώντας την πόλη με οδηγό την ιστορία και τη λογοτεχνία [*Athens: Tracing the city through history and literature*] (in Greek). Athens: Estia, 2013, 109.
- Trakya'nın Sesi. "Dimetoka Beyazıt Camii Restorasyonunun 2023'te Tamamlanması Öngörülüyor", 2019. Date of Access: 13 June 2021. <http://www.trakyaninsesi.com/haber/25884/dimetoka-beyazit-camii-restorasyonunun-2023te-tamamlanmasi-ongoruluyor.html>.
- Travel Orama. "City Tours", 2021. Date of Access: 10 May 2021. <https://www.toursgreece.gr/city-tours/>
- Velogiannis Manthos. "Η διαχείριση των μουσουλμανικών και εβραϊκών ιερών μνημείων στη Θεσσαλονίκη» [*The management of Muslim and Jewish shrines in Thessaloniki*] (in Greek). Patras, 2018
- Yılmaz, Mehmet Emin. *Kiliseye Çevrilen Türk Eserleri*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2020.
- Yunan Cumhuriyeti Eğitim, Araştırma ve Din İşleri Bakanlığı Din İşleri Genel Sekreterliği Din İdaresi Daire Başkanlığı. "Farklı Dinler ve Mezhepler Şubesi Genelgesi, Sayı: 57071/TH1", 2017.

KEŞFÎ'NİN TE'DİB-NÂME ADLI ESERİNİN EĞİTSEL AÇIDAN İNCELENMESİ

The Educational Analysis of Te'dib-Nâme by Kesfi

SAADET İDER

Öğr. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi
Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve
Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı,
Konya, Türkiye

Lect. Dr., Necmettin Erbakan University
Ahmet Kelesoglu Divinity Faculty, Philosophy
and Religious Sciences, Religious Education
Department, Konya, Turkey

sciftkat@erbakan.edu.tr
orcid.org/0000-0002-8826-4849

AYŞE PARLAKKILIÇ MUCAN

Arş. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi,
Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi
ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Edebiyatı
Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

Res. Asst. Dr., Necmettin Erbakan University
Ahmet Kelesoglu Divinity Faculty, Islamic History
and Arts, Turkish Islamic Literature Department,
Konya, Turkey

ayseparlakkilic@windowslive.com
orcid.org/0000-0002-9448-758X

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 6 Ağustos 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 11 Aralık 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Aralık 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.979812>

ATIF/CITE AS:

İder Saadet – Mucan Parlakkılıç Ayşe, “Keşfî'nin Te'dib-nâme Adlı Eserinin Eğitsel Açından İncelenmesi”, Hitit İlahiyat Dergisi, (Aralık/ December 2021) 20/2

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,
Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/pub/hid>

The Educational Analysis of *Te'dīb-nāme* by Kesfi

Abstract

Throughout the history of mankind, humans have always desired to share their experience and knowledge with the current and later generations, and also to guide them to goodness. Advices emerged from this desire, sometimes presented in a direct verbal form, and sometimes it took a literary form by being written in an artistic way. These works turned into one of the most common literary genres in Turkish literature, and were created in poetic, prosaic and poetic-prosaic forms. As the poem makes it easier to learn and memorize, the poetic form was used commonly. These works named as poetic nasihat-name aimed to educate the society in moral, religious and social matters. Authors benefited from the educational aspect of legends and stories in their works, and decorated them with the verses of *Koran*, the sayings of Prophet Mohammed, the apothegms, the proverbs, and the idioms. The poetic nasihat-names had significant educational value, containing advices on many subjects on pedagogy, character and religious education. Nasihat-names have been the common interests of literature and education disciplines.

In this study, the educational analysis of *Te'dīb-nāme*, which is a poetic nasihat-name, is presented. The author of the work is Kesfi, one of the 16th century poets. In this period, a few poets used the pen name of Kesfi. However, the author of *Te'dīb-nāme* differs from the others as he had a son named "Ata". Ata is the instrumental person in the emergence of *Te'dīb-nāme*. Because it was written for Ata, as he requested his father to write a book containing advices from the age 10 to 100. This situation clearly shows that *Te'dīb-nāme* is a work written by a father to educate his son. Therefore, *Te'dīb-nāme* reveals educational and philosophical understanding of Kesfi.

In this study analysing *Te'dīb-nāme* in educational way, the author Kesfi's life, his literary character and his works are presented and *Te'dīb-name* is introduced by its general characteristics. During the content analysis of the work, a master thesis named Kesfi *Te'dīb-nāme* written by Sibel Üst at Atatürk University, Social Sciences Institute in 2006 was benefited from. The original copy of the work recorded by the number 271 ASL, in the Atatürk University Seyfettin Özege Library, Agah Sırrı Levend Collection, was consulted for some words difficult to pronounce.

The study consists of three sections: the educational view of Kesfi, his language of education and the content of *Te'dīb-nāme*. The educational view of the author is classified and discussed as Belief and Sense-Based Education, Need-Based Education and Lifelong Education. Kesfi's language of education is analysed in terms of his addressing style to his son, characteristics of his

language and expression, and also educational elements in the content. The content of *Te'dîb-nâme* covers a lifelong education, and advices are presented in periods of five or ten years. Thus, in accordance with the work, the relevant advices are categorized as Last Childhood, Puberty, First Adulthood, Middle Adulthood and Late Adulthood, and examined according to their developmental periods.

Te'dîb-nâme, conforming to Islamic educational view in both pedagogical and andragogical aspects, aims to educate members of the society in spite of addressing only the author's son. The work reveals many advices about religious life as well as familial and social life. While discussing the content, it has been realized that the educational matters of that period are similar to current ones. The advices in the work, as a guidebook making the individual happier both in this world and the hereafter, have the features illuminating the current educational understanding.

Keywords: Religious education, moral education, poetic nasihat-name, Kesfi, *Te'dîb-nâme*.

Keşfi'nin Te'dîb-nâme Adlı Eserinin Eğitsel Açından İncelenmesi

Öz

İlk insandan bu yana kişinin gerek yaşadığı çağdaki gerek kendisinden sonraki nesillerle bilgi ve tecrübelerini paylaşma, onları iyi ve güzel olana yönlendirme isteği var olmuştur. Bu istekle ortaya çıkan nasihatler bazen doğrudan sözlü tavsiye şeklinde sunulmuş, bazen de sanatlı söyleyiş ile yazıya dökülerek edebî bir hâl almıştır. Türk edebiyatında, üzerinde en yaygın edebî türlerden biri hâline gelen bu eserler; manzum, mensur veya manzum-mensur karışımı formlarda karşımıza çıkmaktadır. Bilhassa şiirin ezberi ve öğrenmeyi kolaylaştırması sebebiyle bu eserlerin yazımında çoğu zaman nazım tercih edilmiştir. Manzum nasihat-nâme adı verilen bu tür eserler; toplumu dinî, ahlakî ve sosyal açıdan eğitmeyi amaçlamıştır. Müellifler; öğütlerini etkili kılmak için ayet, hadis, kelâm-ı kibâr, atasözü ve deyimlerle süsledikleri eserlerinde hikâye ve menkıbelerin de eğitici gücünden istifade etmiştir. Çocuk eğitiminden karakter ve din eğitimine kadar pek çok konuda öğütler içeren manzum nasihat-nâmeler, eğitsel değeri yüksek eserlerdir. Ayrıca bireyi ve toplumu eğitmeyi hedefleyen nasihat-nâmeler, edebiyat ve eğitim disiplinlerinin ortak ilgi alanına girmektedir.

Bu çalışmada manzum bir nasihat-nâme olan *Te'dîb-nâme* isimli eserin eğitsel açıdan tahlili ortaya konulmuştur. Eserin müellifi 16. asır şairlerinden Keşfi'dir. Müellifin yaşadığı çağda birden fazla Keşfi mahlasını kullanan şair mevcuttur. *Te'dîb-nâme* müellifini diğer şairlerden ayıran, "Atâ" isimli

bir oğlunun olmasıdır. Atâ, *Te'dîb-nâme*'nin de ortaya çıkmasına vesile olan kişidir. Eser; Atâ'nın, babası Keşfî'den on yaşından yüz yaşına kadar yapıp yapmaması gerekenleri kendisine anlatan bir kitap yazmasını istemesi üzerine telif edilmiştir. Bu durum, *Te'dîb-nâme*'nin yazılış amacı itibarıyla bir babanın oğlunu eğitmek için yazdığı bir eser olduğunu açıkça göstermektedir. Bu açıdan *Te'dîb-nâme*, Keşfî'nin düşünce yapısını ve eğitim anlayışını ortaya koyması bakımından önemlidir.

Te'dîb-nâme'nin eğitsel açıdan incelendiği bu çalışmada, öncelikle eserin müellifi Keşfî'nin hayatı, edebî şahsiyeti, eserleri ile bilgiler verilmiş ve *Te'dîb-nâme* adlı eser ana hatları ile tanıtılmıştır. Muhteva incelemesi yapılırken 2006 yılında Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsünde Sibel Üst tarafından hazırlanan *Keşfî Te'dîb-nâme (İnceleme-Metin)* isimli yüksek lisans tezinden istifade edilmiştir. Okunuşundan emin olunamayan kelimelerde eserin Atatürk Üniversitesi, Seyfettin Özege Kitaplığı, Ağâh Sırrı Levend Koleksiyonu'nda 271 ASL arşiv numarası ile kayıtlı orijinal nüshasına başvurulmuştur.

Çalışma, Keşfî'nin eğitim anlayışı, eğitim dili ve eserin muhtevası olmak üzere üç başlık altında düzenlenmiştir. Keşfî'nin eğitim anlayışı "İnanç ve Duygu Temelli Eğitim, İhtiyaç Temelli Eğitim ve Yaşam Boyu Eğitim" şeklinde sınıflandırılarak ele alınmıştır. Müellifin eğitim dili ise oğlu için kullandığı hitaplar, nasihatlerindeki dil ve üslup özellikleri, içeriği sunarken başvurduğu eğitsel unsurlar üzerinden tahlil edilmiştir.

Te'dîb-nâme'nin içeriği; hayatın tamamını kapsamakta ve muhatabın yaş aralığı beş ya da on yıllık dilimler hâlinde sunulmaktadır. Bu sebeple eserin kurgusuna paralel olarak ilgili nasihatler "Son Çocukluk Dönemi, Ergenlik Dönemi, İlk Yetişkinlik Dönemi, Orta Yetişkinlik Dönemi, Son Yetişkinlik Dönemi" şeklinde kategorize edilerek gelişim dönemlerine göre incelenmiştir.

Pedagojik ve androgojik açıdan İslam eğitim anlayışı ile örtüşen *Te'dîb-nâme*, Keşfî'nin oğlunun şahsında toplumun diğer üyelerinin eğitimine katkı sunmayı amaçlayan bir eserdir. Eserin muhteva incelemesi yapılırken yazıldığı çağdaki eğitim sorunlarının günümüzdekilere paralel olduğu görülmüştür. Eser; okuyucusuna, şahsî hayattan dinî, ailevî ve sosyal hayata kadar pek çok konuda bilgi ve tavsiye sunmaktadır. Onu, dünya ve ahiret saadetine ulaştıracak bir rehber vazifesi gören eserin telkin ettiği öğütler, bugünün eğitim anlayışına ışık tutacak niteliktedir.

Anahtar Kelimeler: Din eğitimi, ahlak eğitimi, manzum nasihat-nâme, Keşfî, *Te'dîb-nâme*.

Giriş

Tüm kültür ve medeniyetlerde bireyi ve toplumu eğitmek, onu doğru ve güzel olana yönlendirmek için çeşitli eserler yazılmıştır. Türk edebiyatında da gerek mensur gerekse manzum formda ideal bir birey ve toplum oluşturmak için öğüt muhtevalı pek çok eser telif edilmiştir. Bilhassa Türklerin İslamiyet'i kabulünden sonra bu tür eserlerin sayısında artış gözlenmiş, VIII-XIII. yüzyıllar arasında altın çağını yaşayan Türk İslam dünyasında *Kutadgu Bilig*, *Atebetü'l-Hakâyık* gibi öğüt muhtevalı eserler kaleme alınmıştır. Bu durum üzerinde şüphesiz İslam'ın ilme verdiği önem¹ ve "iyiliği emredip kötülükten alıkoyma" hükmünün etkili olduğu söylenebilir.²

Türk edebiyatında kişiyi dünya ve ahiret saadetine ulaştırmak için teorik ahlaktan ziyade pratik ahlaka yönelik nasihatleri ihtiva eden eserler "nasihat-nâme" ismiyle anılan bir türü meydana getirmiştir. Bu tür eserlerde yer alan nasihatlerin hem kalıcılığını hem de tesirini arttırmak için çoğu zaman nazmın gücünden faydalanılmıştır. Böylece nasihat-nâme türü içerisinde de "manzum nasihat-nâme" olarak isimlendirilen özel bir şekil ortaya çıkmıştır. Türk İslam edebiyatının ilk yazılı eserlerinden itibaren manzum nasihat-nâme türünde pek çok eser vücuda getirilmiştir. Bu eserlerde genellikle İslam ahlakı ile örtüşen nasihatlere, bireyin yapması ve sakınması gereken davranışlara yer verilmiştir. Mezkûr eserler; içerdiği pek çok dinî ve ahlakî nasihatler, benimsedikleri öğretim ilke ve yöntemleri, telkin ettiği değerler, sakınılması istenilen tutum ve davranışlar ve üslupları ile eğitsel açıdan önemlidir.³

Türk edebiyatında manzum nasihat-nâmeler genel halk kitlesi için yazılabildiği gibi yöneticiler, kadınlar, gençler ve çocuklar olmak üzere toplumun özel bir kesimi için de kaleme alınmıştır. Özellikle babadan oğula yazılan nasihat-nâmeler, çocuğun eğitiminde İslam'ın baba figürüne verdiği öneme dikkat çekmiştir. Nitekim ilk insan ve peygamber Hz. Âdem'den itibaren babaların çocuklarını iyi ve güzel davranışlara yönlendirmek için çaba sarf ettiği görülmektedir. Hz. Âdem, ölüm döşeginde dahi oğlu Şit'e Allah'a ibadet etmesini öğütlemiş ve onu gelecekte vuku bulacak tufan hadisesine karşı uyarmıştır.⁴ Aynı şekilde *Kur'an-ı Kerîm*'de Nûh,⁵ Lokman⁶ ve Yakub⁷ peygamber örneği üzerinden babanın çocuk eğitimindeki yeri açıkça gösterilmiştir.

¹ Alak 96/1-5, Zümer 39/9, Tirmizi İlim/19.

² Âl-i İmrân 3/104.

³ Geniş bilgi için bk. Selim Emiroğlu, *Türkçe Manzum Nasihat-Nâmelerin Eğitim Değeri Üzerine Bir İnceleme* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010).

⁴ Muhammed b. Cerîr Taberî, *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* (İstanbul: MEB Yayınları, 1991), I/200.

⁵ Hûd 10/42.

⁶ Lokmân 31/13, 16, 17, 18, 19.

⁷ Yûsuf 12/5.

İslam eğitim anlayışında babanın rolü, manzum nasihat-nâmelerde etkisini göstermiş ve pek çok eser “babanın çocuğunu eğitmek arzusu” ile ortaya çıkmıştır. Bu eserlerde babalar gerek hayatlarında gerek ölümlerinin ardından çocuklarına ömür boyu fayda sağlayacak eserler bırakmışlardır. Mezkûr eserlerde babanın bilgi ve tecrübeleri, çocukların belirli hâllerde nasıl davranmaları gerektiği, dinî-ahlakî ve meslekî nasihatler yer almıştır. Bir babanın oğlu için kaleme aldığı nasihatleri içeren *Te'dîb-nâme* de taşıdığı eğitim değeri ile üzerinde çalışılmaya uygun görülmüştür.

Bu çalışmanın amacı manzum bir nasihat-nâme olan *Te'dîb-nâme* adlı eserin eğitsel açıdan analizini ortaya koymaktır. Çalışmamız, edebî bir eserin yazıldığı dönemdeki eğitim anlayışını ve sorunlarını anlamaya imkân vermesi ve günümüz ahlak ve din eğitiminde nasihat-nâmelerin kaynak olarak kullanılabileceğine dikkat çekmesi yönüyle önem taşımaktadır.

Literatürde babadan oğula nasihat geleneğini konu edinen⁸, Gazzâlî'nin eserini pedagojik açıdan inceleyen,⁹ divan şiiri ile değerler eğitimi tetkik eden¹⁰, Ahmed-i Da'î'nin eserindeki eğitici değerleri ele alan¹¹, âşık edebiyatı halk şiirini eğitsel açıdan tahlil eden¹² ilgili araştırmalar bulunmaktadır. Bu çalışma ise *Te'dîb-nâme*'yi eğitim açısından değerlendiren ilk çalışma olarak edebiyat ve eğitim disiplinlerini bir araya getirmektedir.

Te'dîb-nâme; itikat, ibadet, ahlak gibi eğitim problemlerini konu edinmesi ve yazıldığı dönemin toplumsal meselelerini¹³ ele alması yönüyle eğitsel bir değer ve işlev taşımaktadır. Keşfi; *Te'dîb-nâme*'yi on yaşındaki oğlunun kendisine, on yaşından yüz yaşına kadar yapıp yapmaması gerekenlerle ilgili mufassal bir kitap hazırlaması isteği ile kaleme almıştır.¹⁴ Eser, babadan oğula yazılması itibarıyla İslam eğitim anlayışındaki “baba” figürünün önemine dikkat

⁸ Murat Öztürk, “Klasik Türk Edebiyatında Babadan Oğula -Ebeveynden Çocuğa- Nasihat Geleneği”, *Akademik Bakış Dergisi* 39 (2013), 1-22.

⁹ Salih Aybey, “Gazzâlî'nin Eyyühe'l-Veled Adlı Eserinin İçerik ve Yönteminin Pedagojik Açıdan İncelenmesi”, *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), 381-414.

¹⁰ Yavuz Bayram, *Divan Şiiri ile Değerler Eğitimi* (Samsun: İlkadım Belediyesi Yayınları, 2015).

¹¹ Hasan Kavruk - Hülya Sönmez, “Ahmed-i Dâ'î'nin Vasıyyet-Nâme-i Nûşrevân'ındaki Eğitici Değerler”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/20 (2010), 171-202.

¹² Zekeriya Kaptan - Yasemin Yurduşen, “Âşık Edebiyatı Halk Şiirindeki Eğitsel ve Öğretisel Unsurlar (Âşık Veysel Örneği)”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 5 (2013), 175-234.

¹³ 16. yüzyıl Osmanlı toplum hayatı ile ilgili bk. Esmâ Şahin, *Bâkî Divanı'na Göre 16. Yüzyıl Osmanlı Toplum Hayatı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), Yusuf Emirhan Karaca, *16. Yüzyıl Divanlarında Dünyevileşme-Sosyal Hayat* (Artvin: Artvin Çoruh Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), Sevinç Zengin, *16. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Çocukluk: Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlak-ı Alâî'si ile Abdüllatif Karamânî'nin Âdâb-ı Menâzil'inde Çocuklar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

¹⁴ Sibel Üst, *Keşfi Te'dîb-nâme (İnceleme-Metin)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 27.

çekmektedir. Müellifin eserin bütününde gelişimsel bir sırayı takip ederek muhatabın eğitim ihtiyacına göre içerik sunması, öğretim ilke ve yöntemlerini kullanması, eserin gerek pedagojik gerek androgojik açıdan taşıdığı kıymeti de ortaya koymaktadır.

Te'dîb-nâme'yi konu edinen bu çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizine başvurulmuştur. Eser üzerine betimsel bir analiz gerçekleştirilmiş, araştırma verileri "Keşfi'nin Eğitim Anlayışı, Keşfi'nin Eğitim Dili ve *Te'dîb-nâme*'nin İçeriği" şeklinde temalandırılmıştır. İlgili temalar ve alt temalar, eserden yapılan alıntılarla desteklenmiş ve yorumlanmıştır.

Te'dîb-nâme'nin analizinden önce eserin müellifi Keşfi'nin hayatı ve edebî şahsiyetine dair bilgiler verilecek, *Te'dîb-nâme* adlı eser genel hususiyetleri ile tanıtılacaktır.

Keşfi ve *Te'dîb-nâme*

Çalışmamızın zemin metnini oluşturan *Te'dîb-nâme*'nin müellifi, on altıncı asır şairlerinden Keşfi'dir. Türk edebiyatında "Keşfi" mahlasını kullanan birden fazla şaire rastlamak mümkündür. *Te'dîb-nâme* müellifi Keşfi'yi diğer şairlerden ayıran husus "Atâ" isminde bir oğlunun olmasıdır. Bu durumdan hareketle biyografik kaynaklar taranmış ve şairin hayatına yönelik bilgilere *Sehî*, *Lâtîfî*, *Âşık Çelebi*, *Kınalızâde*, *Künhü'l-Ahbâr* tezkireleri üzerinden ulaşılmıştır.

Sehî Tezkiresi'nde şairin İstanbullu olduğu bilgisi yer alır. Bayezid Camii'nde buhurculuk yaptığı, Molla Sabâyî'nin talebeleri arasında yer aldığı ve çok fazla gazel ve kaside sahibi olduğu ifade edilir.¹⁵ *Lâtîfî* de şairden "Keşfi-yi İstanbulî" ismiyle bahseder ve onu pek çok şiir ve kasidesi ile devrin önde gelen şairleri arasında zikreder.¹⁶ *Âşık Çelebi*, şairin memleketini Germiyan ilinin Gedus kasabası olarak verir. Kendisi dışında kardeşi Hasbî, yeğeni Cebri ve oğlu Atâ'nın da Bayezid Camii'nde sırası ile buhurculuk yaptığını ve mezkûr zatlardan her birinin kendi devirlerinde sâhib-divan olduğunu söyler.¹⁷ *Kınalızâde Tezkiresi*'nde de şairden Germiyanlı ve şair Hasbî'nin kardeşi olarak bahsedilir.¹⁸ *Künhü'l-Ahbâr*'ın tezkire kısmında önceki tezkirelerde yer alan bilgiler tekrarlanmakla birlikte, *Lâtîfî Tezkiresi*'nde İstanbullu olarak tanıtılan Keşfi'nin bu zat olduğu ve uzun süre İstanbul'da yaşadığından ötürü

¹⁵ Sehî Beg, *Heşt Bihîşt*, haz. Halûk İpekten vd. (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017), 144.

¹⁶ Rıdvan Canım, *Latîfî Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ (İnceleme-Metin)* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2000), 464.

¹⁷ Seyyid Pîr Mehmed bin Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, haz. Filiz Kılıç (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 305.

¹⁸ Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, haz. Aysun Sungurhan (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017), 715.

İstanbulu zannedildiği bilgisi yer alır. Yine şairin Atâ isimli oğlundan bahsedilir. Ayrıca 945/1538-1539 olarak vefat tarihi verilir.¹⁹

Biyografik kaynaklarda Keşfî'nin hayatı ile ilgili bilgilerin yanı sıra, edebî şahsiyetine yönelik değerlendirmelere de yer verilmiştir. Sehî, Keşfî ile ilgili "Çok ma'ârife mâlik ve tarîk-i cüz'ıyyâta sâlik hayli kasâyidi ve gazeliyyâtı var. Sâhib ma'rifet kimesnedür."²⁰ der. Lâtîfi ise "...fenn-i Fürsden ve 'ilm-i 'arûzdan âgâh u habîr ve fenn-i şî'r ile etrâf-ı 'âlemde şâyî' ü şehîrdür"²¹ diyerek Keşfî'nin şairlik yönü ile ilgili olumlu değerlendirmelerde bulunur. Buna karşın Âşık Çelebi, Hasan Çelebi ve Gelibolulu Âlî Efendi ise bu konuda olumsuz kanaate sahiptir. Âşık Çelebi, "Aceb budur ki cönklerde vü mecmualarda rişte-i mustar üzre ipe uracak göze tokunacak, yârân içinde okınacak bir gazeli belki bir beyti belki bir mısırâsı yokdur..."²² sözleri ile şairin dikkate değer bir gazel, bir beyit hatta bir mısranın bile bulunmadığını ifade eder. Kınalızâde de "Zu'munca sâhib-i dîvân mülket-i belâgatun hüsrev ü hâkânı ve bu zümrenün sâhib-i nâm u nişânı geçinürdi. Lâkin ebyât u eş'ârından ulü'l-enzâr gözine tokmur ve mecâlis-i şu'arâ vü zurefâ daokınur kelimâtı yokdur."²³ sözleri ile şairin kendisini beğendiğini ancak şairlik yönünün zayıf olduğunu söyler. Gelibolulu Mustafa Âlî'nin de "...zurefâ miyânında okınacak matla'ları degül mısırâları bile görünmiş degüldür."²⁴ sözlerinden Âşık Çelebi ve Kınalızâde ile aynı kanaati taşıdığı anlaşılır.

Te'dîb-nâme incelendiğinde şairin İslamî bilgi birikimine sahip, hayata ve insana dair meseleler üzerine düşünen tecrübe sahibi bir şahsiyet olduğu görülür. Eserde kullanılan dil, yazıldığı devrin dil hususiyetlerini ihtiva eden sade ve akıcı bir dildir.

Keşfî'nin eserlerine bakıldığında ise kaynaklarda Türkçe ve Farsça olmak üzere iki divanı olduğu bilgisi yer alır.²⁵ Ancak bu eserlere henüz ulaşılamamıştır. Şairin tespit edilen tek eseri, oğlu Atâ için kaleme aldığı *Te'dîb-nâme*'dir. *Te'dîb-nâme*, mesnevî nazım şekliyle kaleme alınmış ve nasihat-nâme türüne dâhil bir eserdir. Atatürk Üniversitesi, Seyfettin Özege Kitaplığı, Ağâh Sırrı Levend Koleksiyonu'nda 271ASL numara ile kayıtlı nüshası üzerinden yapılan akademik çalışmadan hareketle²⁶ 1343 beyitten oluştuğu söylenilebilir. 86

¹⁹ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, haz. Mustafa İsen (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017), 198.

²⁰ Sehî Beg, *Heşt Bihîşt*, 144.

²¹ Canım, *Latîfi Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsratü'n-Nuzamâ (İnceleme-Metin)*, 464.

²² Seyyid Pîr Mehmed bin Çelebi, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*, 306.

²³ Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, 716.

²⁴ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, 198.

²⁵ Canım, *Latîfi Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsratü'n-Nuzamâ (İnceleme-Metin)*, 464.

²⁶ Üst, *Keşfi Te'dîb-nâme (İnceleme-Metin)*.

başlığın yer aldığı *Te'dīb-nāme*, aruzun “fe'ûlün fe'ûlün fe'ûlün fe'ûl” kalıbı ile nazmedilmiştir.²⁷

1. Keşfi'nin Eğitim Anlayışı

Keşfi'nin oğluna hitaben yazdığı *Te'dīb-nāme* adlı eseri, İslam eğitim anlayışı ile genel olarak örtüşen nasihatleri muhtevidir. *Te'dīb-nāme*, içerik ve üslubu ile İslam'ın çocuk eğitimine verdiği ehemmiyete uygunluk arz etmekte ve bu hususta Allah'ın ebeveynlere yüklediği sorumluluğu örneklemektedir. Hz. Muhammed'in “Anne ve baba, çocuklarına güzel terbiyeden daha faziletli bir hediye veremez.”²⁸ hadisinden hareketle mezkûr eser, din ve ahlak eğitimi açısından önem taşımaktadır.

Keşfi, eserinde genel olarak geleneksel eğitim anlayışını benimsemiştir. Geleneksel eğitimde öğreten aktif, öğrenen pasif durumdadır. *Te'dīb-nāme* adlı eser gerek içeriği gerek üslubu ile bu anlayışı açık bir biçimde temsil etmektedir. Eserin müellifi, babadan oğula sürüp giden geleneksel eğitim anlayışını şu beyit ile ortaya koymuştur:

Baňa böyle pend itdi atam dedem

Ki oruc yiyenüñ olur 'ömri kem (b. 191)²⁹

Te'dīb-nāme'de müellifin geniş bir yaş aralığına hitap etmesi, her yaş aralığına uygun içerik sunması, muhatabın gelişim özelliklerini dikkate alması ve eğitim sürecinde inanç ve duyguyu gözetmesi sebebiyle, Keşfi'nin eğitim anlayışı “İnanç ve Duygu Temelli Eğitim, İhtiyaç Temelli Eğitim ve Yaşam Boyu Eğitim” olmak üzere üç başlık altında ele alınacaktır.

1.1. İnanç ve Duygu Temelli Eğitim

Çocuk eğitimi, yaratıcı-kul ilişkisini temsil eden ebeveyn-çocuk ilişkisinde taraflara karşılıklı hak ve sorumluluk yüklemesi yönüyle dinî bir vecibedir. Anne-babaların çocuğuna öncelikle ilahî bir emanet şuuru ile yaklaşması ve onun eğitimini yaratıcıya karşı dinî bir sorumluluk olarak görmesi gerekmektedir. “Çocuklarınıza ikramda bulunun ve onları güzel terbiye edin.”³⁰ hükmü, Allah tarafından ebeveynlere kusursuz biçimde sunulmuş bu varlığın, yine onun kusursuz öğretileriyle yetiştirilmesini gerektirmektedir. Dolaşısıyla çocuğun ahlak eğitimi ancak İslam üzere temellendirilmiş bir anlayış ile mümkün hâle gelmektedir.

²⁷ Üst, *Keşfi Te'dīb-nāme (İnceleme-Metin)*, 8.

²⁸ Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998).

²⁹ Üst, *Keşfi Te'dīb-nāme (İnceleme-Metin)*, 45.

³⁰ İbn Mâce, Edeb, 3.

Ahlak eğitimi, öncelikle ahlakî bilginin mahiyetini anlamayı gerekli kılmaktadır. Ahlakî bilgi “din ve din dışı” olmak üzere iki farklı temel üzere inşa edilmektedir. “Din” temelli ahlak vahye dayanırken, “din dışı” temeller ise akli, duyguyu ya da sezgiyi esas almaktadır.³¹ Ancak din dışı temeller zaman ve zemine göre değişkenlik arz ettiği için evrensel bir ahlaka temel oluşturması mümkün değildir. Diğer taraftan din ise vahiyden beslendiği -yani sabit bir ölçüte dayandığı- için ahlakî bilginin değişmezliğini tesis etmekte, dahası ahlakî olanı davranışa yansıtma sürecinde psikolojik bir motivasyon kaynağı hâline gelmektedir.³² Bu anlamda ahlakın inanç üzere temellendirilmesi gereği kendini açıkça göstermektedir.

İnanç temelli eğitim, muhataba kazandırılmak istenen hedef davranışların zeminine dinî referansları yerleştirmekte, duygu temelli eğitim ise davranış geliştirme ya da değiştirme sürecinde muhatabı müspet bir duygu ile motive etmektedir. Eğitim içeriğinin muhatap tarafından anlamlandırılması ve kabul edilmesi, onun duygusal ve bilişsel açıdan tatmin olmasını gerektirmektedir. Bu anlamda inanç temelli eğitimin, duyguya ve bilgiye bakan iki yönü vardır. Din hem bireyin anlam ve değer algısını şekillendiren bir dinamik olarak anlaşılması zor olan konuları dahi anlama, yorumlama ve kabullenme sürecinde muhataba yardım etmekte,³³ hem de insanın güvenme ihtiyacını karşılayarak ona yaşamın karmaşası karşısında güvenli bir yaşam alanı oluşturmaktadır.³⁴ Bu yönüyle inanç temelli eğitim, duygu ve bilgi bütünlüğünü temin etmektedir.

Te'dīb-nāme, müellifin inanç temelli eğitim anlayışını ortaya koyan bir çalışmadır. Her şeyden önce eserde yer verilen ayet ve hadisler bu anlayışı delillendirmektedir. Aşağıdaki beyitte yer verilen Hz. Peygamber'in “Fakirlik benim övüncümdür. Ben onunla övünürüm”³⁵ hadisi bu duruma örnek teşkil etmektedir:

³¹ Recep Kılıç, “Bunalım Dönemlerinde Ahlakın Dini Temellerinin Önemi”, *Çağımızın Ahlak Bunalımı ve Çözüm Arayışları*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 40.

³² Kılıç, “Bunalım Dönemlerinde Ahlakın Dini Temellerinin Önemi”, 56.

³³ Murat Yıldız, “Benlik Kavramı ve Benliğin Gelişiminde Dinin Rolü”, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIII (2006), 111.

³⁴ Bart Duriez vd., “Dindarlık Hayatımızı Hâlâ Etkiliyor mu? Çeşitli Dindarlık Tiplerine Göre Değer Yapılarının Farklılaşmasını Destekleyen Yeni Deliller”, çev. Veysel Uysal, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1) (2003), 42.

³⁵ İbn Hacer'e göre bu hadis mevzûdur. Bk. İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ'*, thk. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc (Dimeşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadis, ts.), II/102, hadis no: 1835.

Dimişdür çün el-faqr fahr-ı Rasûl

N'îçün sen faqrđan olursın melûl (b. 1328)³⁶

Keşfi'ye göre ahlakî erdemlerin temelinde din yer alır ve fenalıklardan uzak kalmanın yolu itikattan geçer. Bu husus da yine onun inanç üzere temellendirdiği eğitim anlayışını ortaya koyar. Müellife göre şeriata aykırı davranan her kişi şeref ve haysiyetini azaltırken şeriata uyan kişiler üzüntüden kurtulur:

Ger işlerseñ şer' den taşra kâr

İderler yaqúp 'ırzıñ h'âr u zâr

Meger vâkıf olmaya şer' âdemi

Ki gelmeye başuña dünyâ ğamı (b. 180-181)³⁷

Te'dîb-nâme'de inancın duygu ile ilişkisine dikkat çekilmektedir. Zira din olumlu duygular üzerine inşa edilmesi gereken bir olgudur. Aynı şekilde olumsuz duygular inanmanın doğasına ters düşmektedir. Müellifin kin ile dinin birlikteliğine imkân tanımayan sözleri, bu durumu ortaya koymaktadır:

Görüp cürmiñi kimseye itme kîn

Ki kînle tırılmaz bir arada dîn (b. 195)³⁸

Keşfi'nin duygu temelli eğitim anlayışı, oğlu için kullandığı hitaplar ile kendini göstermektedir. "Ey nakd-i cân, ey merd-i ferhunde, ey pâk-bâz, ey püser, ey sabi, ey ogul" şeklindeki ifadeler duygu zemininde eğitim sunulduğunu örneklemektedir. Hz. Yakub'un oğluna "oğulcuğum", Hz. Lokman'ın ise "sevgili oğlum" şeklindeki hitabı, din eğitiminde duygunun gözetilmesi gerektiğine örnek teşkil eder. Zira muhataba yönelik duygusal temas, muhatabın hem eğitim içeriğine hem de eğiten kimseye karşı olumlu duygularla yaklaşmasını sağlar. Müellifin yirmili yaşlara hitaben söylediği beyit, onun duygu temelli eğitim anlayışının göstergesidir. Zira psiko-sosyal gelişimin bir gereği olarak bu yaş aralığında kendini gösteren evlenme isteği, müellif tarafından doğrudan muhatabın yüzüne vurulmayıp "seni evlendirmek isteyen çok olur" sözleri ile dolaylı bir anlatımla dile getirilmiştir:

³⁶ Üst, *Keşfi Te'dîb-nâme (İnceleme-Metin)*, 164.

³⁷ Üst, *Keşfi Te'dîb-nâme (İnceleme-Metin)*, 44.

³⁸ Üst, *Keşfi Te'dîb-nâme (İnceleme-Metin)*, 46.

Çoğ olur seni sakınmaz biste tek

Ata aña yārān çeküben emek (b. 431)³⁹

Yukarıda yer verilen beyitler müellifin eğitim anlayışında inancı ve duyguları esas aldığı ortaya koymaktadır. Bu anlamda müellifin dinî hükümlerle delillendirdiği ahlakî nasihatleri, Hz. Peygamber'i güzel ahlakın temsilcisi olarak sunan İslam dininin eğitim anlayışına uygunluk arz etmektedir.

1.2. İhtiyaç Temelli Eğitim

İhtiyaç temelli eğitim, hedef davranışların muhatabın gelişim dönemine ve gelişim özelliklerine göre belirlenerek ona ihtiyaç duyduğu içeriğin sunulmasıdır. *Te'dīb-nāme*, müellifin ihtiyaç temelli eğitim anlayışını öncelikle yazılış amacıyla dışa vurmaktadır. Zira bu eser, Keşfi'nin oğlu Atâ'nın babasından mufassal bir kitap yazmasını talep etmesi ile nazma çekilmiştir. Bu bilgidен hareketle eserin, muhatabın öğrenme ihtiyacını karşılamak üzere kaleme alındığı söylenebilir:

Dağı on yaşındayken ey nık-fāl

Didi bir gün okurken idüp su'āl

Baña di nedir on yaşımdan hüner

Ki halk içre öğüle olam mu'teber

Yigirmide otuzda hem iy Atā

Ne kılmak gerek ki eylemeyem haṭā

Beyān eyle hem kırk pencāhda

Yüze dik ne kim var-ise rāhda

Baña da ne itmek gerekdür o dem

Ger ol dem irişdükte eyle idem

Gerek neyse dihden irince yüze

Añı bir mufaşşal kitāb it bize (b. 8-12)⁴⁰

³⁹ Üst, *Keşfi Te'dīb-nāme (İnceleme-Metin)*, 71.

⁴⁰ Üst, *Keşfi Te'dīb-nāme (İnceleme-Metin)*, 26-27.

Te'dîb-nâme'de, müellifin oğlu dışında toplumun eğitim ihtiyacını karşılamayı da amaçladığı görülmektedir. Zira eser, o dönemdeki ahlakî sorunları dile getirmekte ve bu sorunların ıslahına yönelik nasihatler içermektedir. Bu yönüyle *Te'dîb-nâme* her ne kadar müellifin oğlu için kaleme alınsa da umuma yönelik pek çok tavsiye içerir. Atâ, *Te'dîb-nâme*'den kendisi ve başkalarının da ölünceye kadar istifade edeceğini, bu eserden öğüt alanların sabah akşam babasına dua edeceğini söylemiştir:

Oğuyup anuñla kılalum 'amel

Eger biz eger il irince ecel

Oğuyup naşihat alanlar tamām

Du'ā ideler tā şubh u şām (b. 13-14)⁴¹

Hız. Peygamber "İnsanlara akıllarının alacağı kadar (durumlarına göre) konuşun"⁴² hadisi ile muhatabın öğrenme ihtiyacını karşılayacak düzeyde ve içerikte eğitim sunulmasını tavsiye etmektedir. Kendisi de tebliğin muhtevasını muhatabın durum ve ihtiyacına göre belirlemektedir. Dolayısıyla İslam'daki ihtiyaç temelli eğitim anlayışını *Te'dîb-nâme*'de de görmek mümkündür. Müellifin "ihtiyaç" gözetimi, eserde her yaş grubunun gelişim ihtiyaçlarına göre çeşitlenen içerikle kendisini göstermektedir. Bu husus, "*Te'dîb-nâme*'nin İçeriği" başlığı altında ayrıca ele alınacaktır.

1.3. Yaşam Boyu Eğitim

Kur'ân-ı Kerim, yetişkinlere hitap etmekle birlikte, onları çocukların eğitiminden sorumlu tutarak yaşam boyu eğitimin gereğini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle İslam eğitim anlayışında yaşamın hiçbir dönemi eğitimden muaf tutulmamıştır. Çocukluktan başlayarak⁴³ ihtiyarlık dönemine kadar uzanan hükümler,⁴⁴ insanın her dönemde eğitime muhtaç olduğuna dikkat çekmektedir.

Öğrenme ihtiyacı yaşamın ilk yıllarından itibaren kendini göstermekte, gelişim dönemlerine göre değişen miktarı ile yaşam boyu sürüp gitmektedir. Yaşamın belirli dönemlerine göre farklılaşan öğrenme ihtiyacı, aynı zamanda o dönemdeki öğrenme imkânı ve becerisini de göz önünde bulundurmaya gerektirmektedir. Artan yaşla birlikte öğrenme becerisinin azaldığı ya da zekâ seviyesinin düştüğü yönündeki kanı, eğitimin imkânı çerçevesinde

⁴¹ Üst, *Keşfi Te'dîb-nâme (İnceleme-Metin)*, 27.

⁴² Ebû Dâvûd, Edeb, 20.

⁴³ Tahrîm, 66/6.

⁴⁴ Nur, 24/60.

değerlendirilmelidir. Çünkü insan zekâsı tek tip olmayıp sosyal, sözel, içsel, ritmik olmak üzere çeşitli zekâ türlerine ve kapasitelerine sahiptir. Dolayısıyla yirmi yaş sonrasında herhangi bir zekâ alanında tespit edilen gerileme, o kimsenin zekâ seviyesinin bütünüyle düştüğü anlamına gelmemektedir. Bir zekâ alanındaki gerileme, diğerlerinin seviyesini korumasına hatta daha da gelişmesine engel değildir. Bu sebeple kişinin bazı zekâ alanları ve onunla ilgili yetenekleri 60-70 yaşlarında dahi gelişmeye devam etmektedir.⁴⁵

*Te'dīb-nāme'*de sunulan eğitim, son çocukluk döneminden başlayarak son yetişkinlik dönemine kadar uzanan bir süreci kapsamaktadır. Eserin yazıldığı Osmanlı toplumunda çocuklar dört-altı yaş arasında sıbyan mektebine başlayıp öğrenim hayatına adım atar.⁴⁶ Keşfi de eserini o dönem çocuklarında okuma-yazma becerisinin geliştiği 4-5 yaş döneminden başlatır. Bu sebeple müellifin beş yaştan sonrasına hitap etmesi anlamlıdır:

Geçüp çünkü dörtten irişdiñ beşe
Seni düşürürler bu biñ teşvīşe

Beş on berzañuñ var kıatı ħavl-nāk
Yoluñ durur uğrarsañ ey merd-i pāk (b. 97-98)⁴⁷

Eserde yer alan nasihatlerin yüz yaşa kadar uzanması ve müellifin her yaşta okumayı, öğrenmeyi tavsiye etmesi onun yaşam boyu eğitim anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Öyle ki Keşfi, yaşlılığın ilim öğrenmeye mâni olmadığını ifade etmiş; kelam, sarf ve nahiv gibi ilimleri öğrenmek gerektiğini öğütlemiştir:

Oқыyup kıocaluķda ‘ilm-i kelām
Virüp nahv ü şarfa vü fakre nizam

Қocalıķ anuñ olmadı mānı‘i
‘Atâ kıldı ‘ilmi aña sānı‘i (b. 170-171)⁴⁸

⁴⁵ Mustafa Köylü, "Yetişkinlik Dönemi Eğitim ve Öğretiminin Genel Özellikleri", *Yetişkinlik Dönemi Eğitimi ve Problemleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 91.

⁴⁶ Cahit Baltacı, "Osmanlılar'da Mektep", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/6.

⁴⁷ Üst, *Keşfi Te'dīb-nāme (İnceleme-Metin)*, 35.

⁴⁸ Üst, *Keşfi Te'dīb-nāme (İnceleme-Metin)*, 43.

2. Keşfi'nin Eğitim Dili

Eğitim sürecinde kullanılacak dil ve üslubun inceliği, “Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et, onlarla en güzel yöntemle tartış.”⁴⁹ hükümüyle ortaya konulmuştur. Firavuna dahi yumuşak söz söylemeyi tavsiye eden *Kur'an-ı Kerim*,⁵⁰ dinî iletişim sürecinde “yumuşak söz ve olumlu yaklaşım” esasına dikkat çekerek aksi bir yaklaşımın eğitimin imkânını ortadan kaldıracaklarını açıkça dile getirmektedir.⁵¹

“Kullarıma söyle, sözün en güzelini söylesinler; yoksa şeytan aralarına girer. Kuşkusuz şeytan insanların apaçık düşmanıdır.”⁵² buyruğu, eğitim dilindeki estetiğin önemine işaret etmektedir. *Te'dîb-nâme*'de İslam eğitim anlayışına uyan estetik bir dil kullanıldığı görülmektedir:

İderseñ ider bu sözüme kemān

İşit bir hikāyet gel ey naqd-i cān (b. 249)⁵³

Dağı sād rüy-iken ey sīm ten

Heves eyleme şuda yüzmege sen (b. 330)⁵⁴

Kur'an-ı Kerim'de “Ey iman edenler, ey insanlar” gibi hitaplar yoluyla yaratıcı ile kul arasındaki hiyerarşik ilişkiye dikkat çekilmektedir. Benzer şekilde Hz. Lokman'ın oğluna hitabı; çocuğunu seven, önemseyen “baba” figürünü ortaya koyarak tarafların rollerini hatırlatmaktadır.⁵⁵ Bu durum, Keşfi'nin eğitim dilinde de kendini göstermektedir:

Eger kâdir olursa olur ey püser

Çıkarurdu yerden ğarām-ile zer (b. 236)⁵⁶

Bu sözler ki didüm saña ey şabī

Degildür birüsi de kıl nebī (b. 668)⁵⁷

⁴⁹ Nahl, 16/125.

⁵⁰ Tâha, 20/44.

⁵¹ Âl-i İmran, 3/159.

⁵² İsra, 53/17.

⁵³ Üst, *Keşfi Te'dîb-nâme (İnceleme-Metin)*, 51.

⁵⁴ Üst, *Keşfi Te'dîb-nâme (İnceleme-Metin)*, 60.

⁵⁵ Naci Kula, “Lokman Suresi Işığında Anne-Baba-Çocuk İletişimi”, *İslami İlimler Dergisi: I. Kur'an Sempozyumu*, (2007), 114.

⁵⁶ Üst, *Keşfi Te'dîb-nâme (İnceleme-Metin)*, 50.

⁵⁷ Üst, *Keşfi Te'dîb-nâme (İnceleme-Metin)*, 660.

Te'dīb-nāme''de yer alan nasihatlerin büyük bir kısmının emir kipiyle oluşturulduğu görülmektedir. Bu husus, eğitime konu olan davranışın mutlak surette yapılması ya da sakınılması gerektiğine dikkat çekmekte, aynı zamanda eğitici durumundaki kişinin otoritesini de ortaya koymaktadır:

‘Avāma şaşın olma bir dem enīs
Ki meyyāl olur çatı nefsi nefīs

Hz̄er kıl ‘avām ile nūş itme cām
Ki sohbet-ile içirür saña h̄amr-ı h̄ām (b. 604, 606)⁵⁸

Eğitimin imkânı, eğitim dilinin doğru ve yerinde kullanılması ile ilişkilidir. Zira her insanın anlayacağı bir dil ve etkileneceği bir üslup vardır. Bu sebeple muhatap için uygun olan dil ve üslup keşfedilerek ona bunlarla yaklaşılmalıdır.⁵⁹ *Te'dīb-nāme'*'de muhatabın duygu durumuna göre içeriğin bu hassasiyetle sunulduğu gözlenmektedir. Örneğin, ergenlik dönemindeki bedensel değişim olumlu bir yaklaşımla sunulmuştur. Müellif; muhatabın bu dönemdeki fiziksel gücünü ve değişimini vurgulamış, bu gücü olumlu yönde kullanması için cesaretlendirici bir dil kullanmıştır:

Ki inanursın ol vaqt öz özüñe
Görünmez cihān zerrece gözüñe

Virüp zūr-ı bāzū mizācuña tāb
Şıksaña h̄acerden çıkarırsın āb (b. 426-427)⁶⁰

Keşfi'nin dilinde anlatımı güçlendiren ve öğrenmeyi kolaylaştıran pek çok unsura rastlamak mümkündür. Eserde yer alan mecaz, kinaye, istiare, teşbih gibi söz sanatları eğitsel açıdan kıymetlidir. Anlatımı süsleyen ve muhatabı düşündüren söz sanatları; öğrenmeyi etkili ve kalıcı kılmakta, soyut anlamı somut hâle getirmektedir. Zira mecazlar, deyişler ve soyut içerikler ancak somut örneklerle desteklendiği takdirde anlamlandırılabilir. ⁶¹ Bu minvalde, müellifin kullandığı söz sanatları *somuttan soyuta öğretim ilkesi-ne* örnek teşkil eder. Müellif, mecazî aşkı “düşman”, iffeti ise “ülke” şeklinde tanımlayarak mecazî aşktan uzak durulmasını öğütlemiştir:

⁵⁸ Üst, *Keşfi Te'dīb-nāme (İnceleme-Metin)*, 90.

⁵⁹ Şevki Saka, “İnsanı Aydınlatmada Tedrici Metodun Önemi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLII/ (2001), 75.

⁶⁰ Üst, *Keşfi Te'dīb-nāme (İnceleme-Metin)*, 70.

⁶¹ Binnur Yeşilyaprak vd., *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi* (Ankara: Pegem Yayınları, 2005), 106.

Belâdur bu 'ışk-ı mecâzî şakın

Ki ider 'işmetiñ kişverine akın (b. 247)⁶²

Yine bir başka beyitte "ıffet, haysiyet" gibi soyut kavramlar somut tecrübelerle ilişkilendirilerek sunulmuştur:

Alamaya dest hevâdan bûyuñ

Ola 'ırz u 'işmet kıatunda evüñ (b. 671)⁶³

Te'dîb-nâme'de müellifin sıklıkla *tahkiye yöntemi*ne başvurduğu görülmektedir. Eğitim sürecinde hikâye kullanımı, muhatabın hikâyenin kahramanları ile özdeşleşmesini ve onları örnek almasını sağlamaktadır.⁶⁴ Hikâye kahramanı ile özdeşim kuran kişi, orada anlatılan olayın içerisinde kendisine bir rol tayin ederek âdeta o hikâyeyi kendisi yaşamaktadır. Bu sebeple hikâyeler çocukların bilişsel, ruhsal ve fiziksel gelişimine katkı sağlamaktadır.⁶⁵ Ancak hikâyenin kahramanları çocuk için model olabilecek şekilde olağanüstü vasıflardan uzak, doğal ve gerçek karakterlerden seçilmelidir. Aksi hâlde çocuğun yanlış bir karakterle özdeşleşerek istendik yönün aksine sürüklenmesi mümkündür.⁶⁶ Müellifin bu anlayışa uygun olarak hikâyelerden birinde; hacca gitmek üzere yola çıkan kişinin abdest almak için sakladığı suyu, yolda karşılaştığı susamış köpeğe içirmesini konu ettiği görülmektedir. İlgili hikâyede susamış köpeğe su veren hacı adayı, akabinde gizliden bir ses duymuştur. O ses, kendisinin yüzü suyu hürmetine tüm hacıların hac ibadetinin yerine getirildiğini ve artık geri dönmeleri gerektiğini söylemiştir. Hikâyede söz konusu edilen kahraman, doğal ve gerçek bir karakterdir. Hayvanlara karşı gösterdiği merhamet ile okuyucuya olumlu bir örnek teşkil etmektedir:

Kesüp kendü nefisinden ol pîr-kâr

Sege virdi ol şuyı bî-ihtiyâr

Çü seg tâze dil oldu nüş itdi âb

Revân şeyhe hâtifden irdi hitâb

⁶² Üst, *Keşfi Te'dîb-nâme (İnceleme-Metin)*, 51.

⁶³ Üst, *Keşfi Te'dîb-nâme (İnceleme-Metin)*, 97.

⁶⁴ Abdullah Özbek, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed* (Konya: Esra Yayınları, 1991), 196.

⁶⁵ Muhiddin Okumuşlar, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikâye", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2006), 251.

⁶⁶ Yaşar Fersahoğlu, "Din Eğitimi ve Öğretiminde Bir İletişim Yöntemi Olarak Hikâye", *EKEV Akademi Dergisi* 16 (2003), 127.

Ki aḥsent ey merd-i rūṣen-naẓar
Tamām oldı ḥaccuñ dön itme sefer

Senüñ āb-ı rüyuña ḥüccāca hep
‘Atā eyledi ḥac sevābını Rab (b. 81-84)⁶⁷

3. *Te’dīb-nāme’nin İçeriği*

Te’dīb-nāme; inanç eğitiminden ibadet eğitimine, mahremiyet eğitiminden değerler eğitimine kadar pek çok eğitim problemini konu edinen bir nasihat-nāmedir. Eserin muhtevası, muhatabın içinde bulunduğu yaş aralığına göre sınıflandırılmış ve detaylandırılmıştır. Bu nasihatlerde bireyin fiziksel, bilişsel, duyuşsal ve psiko-sosyal gelişim özelliklerine yer verilmiştir.

Keşfi; on beş yaşında sakalların çıktığını, altmış yaşında ise sakalların beyazladığını, belin büküldüğünü ve dişlerin döküldüğünü ifade ederek fiziksel gelişim özelliklerine dikkat çeker:

Deh ü pencden irdi çün beste yaş
Belürmege başladı yer yer tırāş (b. 422)⁶⁸

Bu ḳara bebegin şaḳal olmaḳ aḡ
Ki ḳurar ecel murḡı ‘ömrüñe aḡ (b. 1272)

Anuñçün dökilür dehānuñdan diş
Ki ider ḳaşd-ı ecel nūşuñ itmege nīş (b. 1272-1274)⁶⁹

Başka bir beyitte ise kırk yaşında aklın kemale erdiğini, altmış yaşında ise gerilediğini söyleyerek bilişsel gelişim özelliklerine yer verir:

İrüp kırḳa çün buldı ‘aḳluñ kemāl
Hevādan çekil gözle ‘ırz-ı ‘iyāl (b.123)⁷⁰

Çü meydān-ı şaştda ḳoyasın ḳadem
Olur başlayup ‘aḳl u idrāk kem (b. 1271)⁷¹

⁶⁷ Üst *Keşfi Te’dīb-nāme (İnceleme-Metin)*, 34.

⁶⁸ Üst, *Keşfi Te’dīb-nāme (İnceleme-Metin)*, 70.

⁶⁹ Üst, *Keşfi Te’dīb-nāme (İnceleme-Metin)*, 158.

⁷⁰ Üst, *Keşfi Te’dīb-nāme (İnceleme-Metin)*, 153.

⁷¹ Üst, *Keşfi Te’dīb-nāme (İnceleme-Metin)*, 158.

Eserde, orta yetişkinlik dönemine rastlayan yaşlar için çalışma ve kazanma tavsiyeleri ise bu dönemin psiko-sosyal gelişim özelliklerine örnek teşkil eder:

Otuzuñda sa'y it kazanmağa māl

Ki pīrlık irişdükte hoş ola hāl (b. 909)⁷²

Te'dîb-nâme, babadan oğula yönelik içerik aktarımı ile *sunuş yoluyla öğretim stratejisinin* kullanıldığı bir eserdir. Bu stratejide eğitime konu olan kavram fikir ve olgular muhataba sunulur, muhatap ise bilgiyi hazır şekilde alır.⁷³ İlgili stratejiye uygun olarak başvurulmuş ve eserin tamamında hâkim olan başlıca öğretim yöntemi takrirdir.

Eserin içeriği beş, on, on beş yaş şeklinde sunulmuştur. Yaşamın ilk otuz yılı beş yaş arayla tasnif edilirken otuz yaş sonrası on yıllık dilimler hâlinde sunulmuştur. Müellifin yaşamın ilk otuz yılını beş yıllık dilimlerle daha tafsilatlı bir şekilde ele alması, eğitim ihtiyacının yaşamın bu döneminde daha fazla olduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Bazı yaş aralıklarının aynı gelişim dönemine rastlaması sebebiyle eserin içeriği, "Son Çocukluk, Ergenlik, İlk Yetişkinlik, Orta Yetişkinlik ve Son Yetişkinlik" dönemleri altında ele alınmıştır. Müellif, en erken beş yaşa hitap ettiği için muhteva incelemesinde ilk çocukluk dönemine yer verilmemiştir.

3.1. Son Çocukluk Dönemi

6-11 yaş arasını kapsayan son çocukluk dönemi, çocuğun duyu organları yoluyla öğrenebildiği yani somut düşünme becerisine sahip olduğu dönemdir. Sosyalleşme çabası ve başarıma isteği bu dönemin belirgin özelliklerindedir.⁷⁴ Sosyalleşme, okul hayatıyla birlikte bu dönemde akran ilişkileriyle gelişir.⁷⁵

Keşfi, eserinde beş, on ve on beş yaş sonrasına ayrı ayrı hitap etmiştir. On beş yaş, ergenlik dönemi içerisinde değerlendirildiği için bundan önceki sürecin tamamı son çocukluk dönemi altında analiz edilmiştir.

Şair, oğluna beş yaşından itibaren okul hayatına yönelik tavsiyelerde bulunmaktadır. O dönemde okula başlama yaşının beş olması, ilgili öğütleri anlamlı kılmaktadır. Okul hayatı ile artan sosyal ilişkilere bağlı olarak

⁷² Üst, *Keşfi Te'dîb-nâme (İnceleme-Metin)*, 120.

⁷³ Mehmet Şişman, *Eğitim Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 14.

⁷⁴ Yeşilyaprak vd., *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, 42.

⁷⁵ Ahmet Koç, "Okul Çağı Çocuklarının Ailede Din Eğitimi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008), 148-149.

çocuğun okuldaki davranışlarına dikkat etmesi ve ailesini temsil edecek şekilde davranması gerektiği ifade edilmiştir:

Çü varduñ cāye edeb-piše kıl

Ata ana ‘ırzını endīşe kıl(b. 104)⁷⁶

Keşfi, bu dönemdeki anne-baba tutumunun çocuğun okul motivasyonu üzerindeki etkisine de değinmektedir. Baskıcı anne-baba tutumunun çocuğu yıpratıldığını ortaya koyarak ebeveynlere de dolaylı olarak nasihat etmektedir:

Ki ya’nī kitābet ğamı virür el

Çalış der edüp ata aña cedel (b. 124)⁷⁷

Müellifin, öğrenme sürecinde *tedricî yönteme* dikkat çektiği görülmektedir. Tedricî yöntem, kazandırılmak istenen bilginin belirli bir sırayı takip ederek aşamalar hâlinde sunulmasıdır. Eğitim sürecinde içeriğin muhataba ne kadar zamanda verilmesi gerektiğini ifade eden bu yöntemle⁷⁸ muhatabın öğrenme kabiliyetini tanımak ve onu psikolojik açıdan hazırlamak mümkün hâle gelmektedir.⁷⁹ Lokman Suresi’ndeki öğretilerin önce iman, daha sonra ibadet ve ahlak üzerine sıralanması tedricî yöntemi örneklemektedir. Bu yöntem, bilginin muhatap tarafından özüm senerek kazanılmasına imkân vermektedir. Sahabenin “Biz Resulullah’ın yanında yetişmiş gençler iken *Kur’an*’dan önce imanı öğrenir, sonra *Kur’an*’ı öğrenirdik ki bu imanımızı artırır. Halbuki siz şimdi imandan önce *Kur’an*’ı öğreniyorsunuz.”⁸⁰ sözleri tedricî yöntemin önemini ortaya koymaktadır. *Te’dīb-nāme*’de müellif, oğluna on yaşından sonra sırasıyla “hat, sarf, şiir, inşa ve astronomi” öğrenmeyi tavsiye etmektedir. Hat öğreniminin sarfın önünde, sarfın ise inşanın önünde yer alması müellifin tedricî yönteme başvurduğunu göstermektedir:

Bilüp naḥv u şarfuñ kamu ḥālını

Oķı māzī vü müstaḳbel aḥvālını

Urursañ eger şi’r ü inşāya el

Sözün olmaya cehl-ile mürteḥel (b. 142-145)⁸¹

⁷⁶ Üst, *Keşfi Te’dīb-nāme (İnceleme-Metin)*, 36.

⁷⁷ Üst, *Keşfi Te’dīb-nāme (İnceleme-Metin)*, 38.

⁷⁸ Yaşar Fersahoğlu, *Kur’an’da Zihin Eğitimi* (İstanbul, Marifet Yayınları, 624 ,(1998).

⁷⁹ Şevki Saka, “İnsanı Aydınlatmada Tedricî Metodun Önemi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLII (2001), 75.

⁸⁰ Ebu’l-Kasım Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebir*, thk. Hamdi Abdülmacit es-Silfi (Beyrut: Dâru İhyâi-t Turasii’l-Arabî, 1985), 10/2-165.

⁸¹ Üst, *Keşfi Te’dīb-nāme (İnceleme-Metin)*, 40.

Müellifin harf öğretiminde kullandığı *kodlama tekniği* de öğrenme sürecini keyifli ve etkili hâle getirmesi yönüyle dikkat çekicidir. Bugün dahi alfabe öğretiminde görsel ya da işitsel uyarılar yardımıyla aynı tekniğe başvurulmaktadır. Her harfin, kendisiyle başlayan bir sözcük ya da ilişkili bir görsel ile kodlanması hem öğrenmeyi kolaylaştırmakta hem de kalıcı hale getirmektedir:

Düşürince bir toğrı elif bāy-ile

Varır tā'-i ten gayret-ile bele

Sāsā-yı açmazsa cīm-i cemāl

Virür hā'-i hayret saña infī'āl

İder seni şād-ı şafādan ırak

Hemān zād-ı zaf üzre kırsın ayak (b. 128-130)⁸²

Keşfi'ye göre çocuk eğitiminden sorumlu olan kimseler anne, baba, amca ve kardestir. Çocuk eğitiminden sorumlu kimseler sıralanırken öncelikle babanın zikredildiği görülür. Ayrıca çocuğun eğitiminden sorumlu kişiler arasında baba, amca ve erkek kardeş gibi eril figürlerin söz konusu edilmesi; anne dışında başka bir kadın figüre yer verilmemesi de dikkate değerdir:

Velī şart turur [hem] mürebbī dağı

Ya ata ya aña ya 'emmi ya aḫī (b. 160)⁸³

Müellif, bu yaş aralığındaki çocuğu akran örnekliliği hususunda uyararak *sosyal öğrenmeye* dikkat çekmektedir. Sosyal öğrenme, bireyin sosyal çevre içerisinde gözlem ve model alma yoluyla öğrendiğini savunan bir yaklaşımdır.⁸⁴ Bu anlamda, özendirme ve sakındırma yöntemi sosyal öğrenmeye imkân veren etkin bir yoldur. Müellifin bu yaş aralığındaki çocuklarda etkili olan *terğib ve terhib* (*özendirme ve sakındırma*) yöntemini kullandığı görülmektedir. Terğib ve terhib kavramları, rağbet ve rehbet köklerinden türemiş hâliyle *Kur'an-ı Kerim*'de "Onlar ümit ederek (rağaben) ve korkarak (raheben) bize yalvarıyorlardı."⁸⁵ ayetinde geçen bir öğretim yöntemidir.⁸⁶ Terğib ve terhib;

⁸² Üst, *Keşfi Te'dib-nâme (İnceleme-Metin)*, 39.

⁸³ Üst, *Keşfi Te'dib-nâme (İnceleme-Metin)*, 42.

⁸⁴ Filiz Orhan ve Abdullah Dağcı, "Ergenlikte Dinî Kimliğin İnşası: Sosyal Öğrenme Kuramı Açısından Bir Değerlendirme", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, 7 (2015), 117.

⁸⁵ Enbiyâ, 21/90.

⁸⁶ Secde, 32/19; el-Ra'd, 13/33-34.

edep, ilim, takva, giyim kuşam, toplumsal ilişkiler gibi dünya hayatını tertib eden ancak ahiret hayatıyla ilişkili olan çok sayıda hadiste yer almaktadır.⁸⁷ Aşağıda yer alan beyitler çocuğu okuyup yazan arkadaşlarına özendirerek bu yöntemi örneklendirmektedir:

Göresin ki akrân u emsâl hep
Okurlar yazarlar çekerler ta'ab

Senûn dahı ğayret düşer başuña
İdüp gıbta işüñe yoldaşuña (b. 125-126)⁸⁸

3.2. Ergenlik Dönemi

Çocukluk ile erişkinliği birbirine bağlayan ergenlik; fizyolojik, psikolojik ve sosyal açıdan birtakım değişikliklerin yaşandığı bir dönemdir. Ergenlikte tecrübe edilen fiziksel değişimin hızı, bireyin psikolojik durumuna da yansımaktadır.⁸⁹ Ruhsal gelişimin oldukça değişken bir seyir izlediği ergenlerde; güvensiz, kararsız ve tutarsız davranışlar görülmektedir.⁹⁰

*Te'dīb-nāme'*de, ergenlik dönemi on beş yaştan itibaren sunulmaktadır. Keşfi de mükellefiyetin bu dönemde başladığına dikkat çeker:

Mükellef olursın bu kez şer'-i pāk
İder saña aḥkāmını in'ikāk (b. 179)⁹¹

Keşfi; ergenlikle birlikte namaz, abdest, oruç gibi ibadetlerin öğrenilmesi ve yerine getirilmesini tavsiye eder:

Şalavātīñ dahı öğren erkānunu
Dilerseñ açasıñ güher kānunu

Nedür farz u sünnet nedür müsteḥab
Edā it bilüp yerlü yeründe hep (b. 185-186)⁹²

⁸⁷ Nurdan Genç, "Terğib ve Terhib Hadisleri ve Literatürü", *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6 (2018), 112.

⁸⁸ Üst, *Keşfi Te'dīb-nāme (İnceleme-Metin)*, 38.

⁸⁹ Betül Aydın, *Çocuk ve Ergen Psikolojisi*, 73-76.

⁹⁰ Mustafa Koç, "Gelişim ve Din Psikolojisi Açısından Ergenlik Dönemi", *EKEV Akademi Dergisi*, 7/15 (2003), 116.

⁹¹ Üst, *Keşfi Te'dīb-nāme (İnceleme-Metin)*, 44.

⁹² Üst, *Keşfi Te'dīb-nāme (İnceleme-Metin)*, 45.

Ergenlik dönemi, bireyin cinsel gelişimiyle birlikte şehvet duygusuyla tanıştığı zorlu bir dönemdir. Bu dönemde karşı cinsle yönelik ilgi ve eğilim, mezkûr duygunun yönetilmesini gerektirmektedir. *Te'dîb-nâme'de* de ergenlik döneminin bu özelliklerine dikkat çekilmiş, artan heves ve arzu ile birlikte bu dönemde kadınlardan uzak durulması tavsiye edilmiştir:

Bulûğ irdi baħr-i hevâ kıldı cûş

Hevesle irüp baħr-ı şehvet ħurûş (b. 178)⁹³

Şaķın rāh-ı zenden bulûğ ey oğul

Uyup nefse āzād-iken olma ķul (b. 215)⁹⁴

Müellifin karşı cinsle ilişki hususundaki hassasiyeti, çocuğun bu konuda hata yapmaya en elverişli dönemde ve özellikte olduğunu desteklemektedir. Bu sebeple eserde kadınlarla ilişki konusunun geniş ölçüde yer bulduğu gözlenmektedir. Bu konunun anlatımında *teşbih* yöntemine başvuran Keşfi, "Kuşu kuşla avlarlar" atasözü ile oğlunu "kuş"a, karşı cinsi ise "avcı"ya benzetmiştir:

Ĥazer eyle olmasın anlar yār

Ki ķuşı ķuş-ile iderler şikār (b. 223)⁹⁵

Ona göre ergenlik döneminin heveslerinden kaçınmanın yolu itikattan geçmektedir. Bu dönemde müellifin yine *terhib* yöntemini sıkça kullandığı görülmektedir. Zira, terğib ve terhib iyi olanı Allah için yapmaya, kötü olandan da yine Allah için sakınmaya teşvik etmektedir. Hz. Muhammed'in terğib ve terhib hadisleri toplumu eğiten ve irşat eden kimseler için örnek teşkil etmektedir.⁹⁶ Müellif terhib yöntemiyle muhatabını tavla, satranç, kuşçuluk, yüzme, silah gibi o dönemdeki ergenlik heveslerinden sakındırmaktadır:

Enīs olma hem nerd ü satrancla

Ki oķunmayasun deh ü pencle (b. 315)

Ĥazer eyle ķo şehbāze kef itme rāz

Ki uçar meyle olur nice şāhbāz

⁹³ Üst, *Keşfi Te'dîb-nâme (İnceleme-Metin)*, 44.

⁹⁴ Üst, *Keşfi Te'dîb-nâme (İnceleme-Metin)*, 48.

⁹⁵ Üst, *Keşfi Te'dîb-nâme (İnceleme-Metin)*, 49.

⁹⁶ Genç, "Terğib ve Terhib Hadisleri ve Literatürü", 112.

İnanma uçurmasına kıl h azer

Mu'allaklar atarsa biñ kez eger (b. 321-322)⁹⁷

Müellifin ergenlerin eğitiminde yer verdiği bir diğ er husus, arkadaş ilişki-leridir. Eserde ergenlik döneminde bugün de sıkça gözlenen "arkadaşın evin-de kalma, onlarla giysi ödünç alıp verme" davranışları konusunda öğütler yer alır:

N'olursuñ hele gel yatađuñda ol

Uyandığuda kendüñ yatađuñda bul

Dağu  ariyet alma elden lib as

Alur gerçi  adet durur ba'z n as

Alursañ yine virmek olur elem

Çekersin virürsiñ alınca ğam(b. 358, 359, 361)⁹⁸

Keşfi'nin iyi bir haslet olmasına rağmen borç alıp vermekten sakındırması da dikkat çeker:

Dağu vir kimseye karz-ı ğasen

Hem almağua kaşd itme sa'y eyle sen

Gelü sende alurken eyler niy az

Velı řoñra almağuda olur ğud'a b az (b. 364-365)⁹⁹

3.3. İlk Yetişkinlik

İlk yetişkinlik dönemi, ergenlik döneminin sona ermesi ile başlamasına rağmen hangi yaşa kadar uzandığu konusunda literatürde bir fikir birliğu bu-lunmamaktadır. Bu dönemde kimlik gelişimini tamamlaması beklenen birey, toplumla ilişki içerisine girerek kendisini ispat etme gayretindedir.¹⁰⁰ Genç yetişkinlik olarak da nitelendirilen ilgili evrede, kişisel ve toplumsal roller

⁹⁷ Üst, *Keşfi Te' d ib-n ame (İnceleme-Metin)*, 59.

⁹⁸ Üst, *Keşfi Te' d ib-n ame (İnceleme-Metin)*, 63.

⁹⁹ Üst, *Keşfi Te' d ib-n ame (İnceleme-Metin)*, 64.

¹⁰⁰ Bekir Onur, *Gelişim Psikolojisi* (Ankara: İmge Kitabevi, 2011), 102,110.

kişiyi zorlayabilir ve bu rolleri yerine getirememeye hâlinde gençlerin psikolojik durumu olumsuz etkilebilir.¹⁰¹

Keşfi, yirmi yaşla birlikte ergenlik heveslerinin sona erdiğine dikkat çekerek bedensel gelişimin tamamlandığına değinmektedir:

Ki zîrâ hevânuñ tamâm çağdur

Hevâ her kişiyeye ayak bağdur (b. 434)¹⁰²

Şairin oğluna yirmi beş yaşına kadar kendisini sakınmayı tavsiye etmesi, özenetim becerisinin bu yaşa kadar gelişmediğini ve dışsal bir denetim ihtiyacının devam ettiğini ortaya koymaktadır:

Yigirmi beşe dek şaşın kendüñi

Var öz başuña vir dime pendüñi (b. 565)¹⁰³

Müellifin bu dönemde yer verdiği konular muhatabın gelişimine uygun düşmektedir. Evlilik, iş hayatı, sosyal ilişkiler bu dönemdeki eğitime konu edilen meselelerdir. Ericson'un psiko-sosyal gelişim kuramına göre yirmili yaşlar kişinin bir ilişki ya da aile kurmak istediği *yakınlığa karşı yalıtılmışlık* dönemidir. Bu yönüyle Keşfi'nin evlilik meselesine özellikle bu dönemde yer vermesi ihtiyaca yönelik eğitim sunduğunu doğrulamaktadır.

İlk yetişkinlik döneminde, ergenlik döneminde olduğu gibi kadınlardan bilhassa başı açık kadınlardan uzak durulması tavsiye edilmiştir. Şairin özellikle başı açık kadınlardan sakındırma gayreti, dönemin kadın algısını da ortaya koymaktadır:

Şaşın varma bâzâr-ı maħbûba sen

Gözet bir hayâ ehli merğûbe sen

Ĥazer it Ĥazer baş açuĤ Ĥahpeden

Göñül ta'lîme şaşın ol Ĥısma sen(b. 714-723)¹⁰⁴

Keşfi'nin, öğretim yöntemlerinden *telkine* başvurduğu görülmektedir. Telkin, "Bir inanç ve tutumu, bir fikir ya da duyguyu başkasına ve kendine kabul ettirmektir."¹⁰⁵ Telkinde eğitici rolündeki kimsenin öncelikle kendisi-

¹⁰¹ Ali Eryılmaz ve Leyla Arcan, "Öznel İyi Oluşun Cinsiyet, Yaş Grupları ve Kişilik Özellikleri Açısından İncelenmesi", *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 4/36 (2011).

¹⁰² Üst, *Keşfi Te'dîb-nâme (İnceleme-Metin)*, 71.

¹⁰³ Üst, *Keşfi Te'dîb-nâme (İnceleme-Metin)*, 86.

¹⁰⁴ Üst, *Keşfi Te'dîb-nâme (İnceleme-Metin)*, 101, 102.

¹⁰⁵ Hayati Hökekleli, "Dini Telkin ve Tebliğde Psikolojik Esaslar", *Diyanet Dergisi* XIX/1 (1983), 28.

nin o mesele ile ilgili fikrî bir tatmine ulaşması yani ikna olması, daha sonra muhatabını ikna etmesi beklenmektedir. Bu anlamda Hz. Muhammed, telkin yöntemini bizzat kullanarak zina için izin isteyen genci kendi annesi, kardeşi üzerinden örnekleyerek bu isteğinden vazgeçmeye ikna etmiştir.¹⁰⁶ Müellif de benzer bir konuda bu yöntemi kullanmıştır:

Çoyup hem-serüñ ıtıma ğayr-ıla hū

Ki hū ıtımaya senden özgeye o (b. 734)¹⁰⁷

Şairin içkili ve çalgılı yerlerden uzak kalmayı öğütlemesi,¹⁰⁸ 20-25 yaş aralığında içki, esrar, afyon, eşcinsellik gibi hususlara yer vermesi *yaşama dönük* eğitim sunduğunu ortaya koymaktadır.¹⁰⁹ *Yaşama dönüklük*, bireye gerçek hayatta var olan problemlere göre eğitim sunulmasını ifade eden bir öğretim ilkesidir. Eserde yer verilen meseleler, o dönemdeki yaşamın gerçeklikleridir ve şair bu hususlarda oğlunu uyarmaktadır:

Helâlüne geç bakma yoldaşınıñ

Eger devleti var ise başınıñ (b. 730)¹¹⁰

Müellif, ev halkına kötü örnek olmaması için eve içki getirilmemesini tavsiye ederek *taklit* yoluyla edinilecek olumsuz davranışları engellemeye çalışır. Zira taklit, olumlu ya da olumsuz davranışların öğrenilmesine imkân veren bir öğrenme yöntemidir. Buna dikkat çeken müellif, muhatabına içki içecekse dahi umuma açık mekânlarda değil, köy ve bahçe gibi daha ıssız yerlerde içmesini tavsiye etmiştir:

Hem uğramağıl girü meyhâneye

Dağı hem götürme mey hâneye

İçerseñ bir dihide ya gülşende iç

Dimezven saña kim peräkende iç (b. 619-620)¹¹¹

3.4. Orta Yetişkinlik Dönemi

Orta yetişkinlik dönemi, ilk yetişkinlik ile son yetişkinlik arasındaki geçiş dönemidir. Psiko-sosyal gelişim kuramına göre bu dönem kişinin en üretken olduğu, iş ve sosyal yaşamında fazlaca aktif olduğu bir süreçtir. Orta

¹⁰⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V/257.

¹⁰⁷ Üst, *Keşfi Te'dîb-nâme (İnceleme-Metin)*, 103.

¹⁰⁸ Üst, *Keşfi Te'dîb-nâme (İnceleme-Metin)*, 76.

¹⁰⁹ Üst, *Keşfi Te'dîb-nâme (İnceleme-Metin)*, 106,115.

¹¹⁰ Üst, *Keşfi Te'dîb-nâme (İnceleme-Metin)*, 103.

¹¹¹ Üst, *Keşfi Te'dîb-nâme (İnceleme-Metin)*, 92.

yetişkinlik döneminde kişi neslinin devamını sağlayarak, ailesine ve topluma yararlı işler yaparak duygusal doyuma erişmektedir.¹¹²

Te'dīb-nāme'de bu dönemin gelişim özelliklerine uygun olarak çalışma ve kazanmaya yönelik nasihatlere yer verilmiştir:

Otuzuñda sa'y it kıazanmağa māl

Ki pīrlık irişdükte hoş ola hāl (b. 909)¹¹³

Bu kazanımlarla ilişkili olarak cömert olunması,¹¹⁴ kibir,¹¹⁵ hırs,¹¹⁶ ve israftan kaçınılması¹¹⁷ öğütlenmiştir. İlgili öğütlerin tam olarak bu dönemde elde edilen kazanç ya da prestijın sebep olacağı olumsuz duygu ve davranışlar olduğu görülmektedir. Dolayısıyla mal ve makam sahibi kimselerin kibir ve hırsa yönelik eğitim ihtiyacı dikkate alınmaktadır. Müellifin orta yetişkinlikte mütevazı yaşamayı ve görünmeyi öğütlemesi bu ihtiyacı karşılamaktadır:

Şafā kesb it ol bārī şüfi mizāc

Geyüñ hırka egnüne başuñā tād(b. 1200)¹¹⁸

Keşfi, kırk yaşı aklın kemale erdiği yaş olarak tanımlamaktadır. Müellif; bu yaştan sonra insanın artık heva ve heveslerinden vazgeçip çocuklarının isteklerini karşılayıp onları evlendirmesini, malını çocukları arasında pay etmesini öğütlemektedir:

İrüp kırka çün buldı 'aqluñ kemāl

Hevādan çekil gözle 'arz-ı 'iyāl

Eger maqbēl oğlun var ise ever

Kızıñ var ise bul bir er aña er

Kılup yāri her birinüñ māluna

Kızıñ kızuña oğluñ eţfālüne (b. 1223-1225)¹¹⁹

¹¹² Nuray Senemoğlu, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*, 79-80.

¹¹³ Üst, *Keşfi Te'dīb-nāme (İnceleme-Metin)*, 120.

¹¹⁴ Üst, *Keşfi Te'dīb-nāme (İnceleme-Metin)*, 154.

¹¹⁵ Üst, *Keşfi Te'dīb-nāme (İnceleme-Metin)*, 154.

¹¹⁶ Üst, *Keşfi Te'dīb-nāme (İnceleme-Metin)*, 134.

¹¹⁷ Üst, *Keşfi Te'dīb-nāme (İnceleme-Metin)*, 120.

¹¹⁸ Üst, *Keşfi Te'dīb-nāme (İnceleme-Metin)*, 151.

¹¹⁹ Üst, *Keşfi Te'dīb-nāme (İnceleme-Metin)*, 153.

Müellifin orta yetişkinlik dönemi için mükerrer biçimde çalışmaya ve kazanmaya yönelik öğütleri, eğitimde *amaca dönüklük* ilkesini ortaya koymaktadır. Amaca dönüklük, bireye kazandırılması amaçlanan tutum ve davranışa yönelik eğitim sunulmasıdır. Bu anlamda, müellifin çalışmaya dair nasihatleri “rızkı temin etme” amacına yöneliktir:

Çalış sen velî ırzı elden koma
Kocaldum diyüp kesbden el yuma

Kişiyi ölünce dek gerek çün yimek
Yimeklik için n’ola çekseñ emek (b. 1242-1243)¹²⁰

3.5. Son Yetişkinlik Dönemi

Yaşamın son dönemi olarak nitelenen son yetişkinlik, kişinin geçmiş yaşantıları üzerine değerlendirme yaptığı bir dönemdir. Bu döneme kadar verimli ve üretken bir yaşam sürmüş olan kişiler, yaşlılık sürecini daha rahat geçirmektedir. Geçmiş yaşamını kabullenmiş ve yaşadıklarından tatmin olmuş kimseler, bu dönemde benlik bütünlüğüne erişmektedir.¹²¹

Te’dîb-nâme’de son yetişkinlik döneminde tecrübe edilen bedensel ve bilişsel fonksiyonlardaki gerilemeye dikkat çekilmektedir:

Pes ol vaqtüñ eyle hevâdan zâğ
Ki şûr-ı mu’ide olur ter dimâğ

Aküp sümügüñ oñarup şubḥ u şâm
Gözüñ ter kulağüñ olur ger müdâm

Çeküp iki çeşmüñe çeşmüñ remed
Gözüñ dürd ider derd-i emrâz-ı bed (b. 1276-1278)¹²²

Müellifin bu dönemde *teşbih* yöntemine fazlaca yer verdiği görülmektedir. Teşbihe konu olan hususların, çoğunlukla yaşlılardaki bedensel değişime ilişkin olduğu ve müellifin dilinde yine estetiğin hâkim olduğu görülmektedir.

¹²⁰ Üst, *Keşfi Te’dîb-nâme (İnceleme-Metin)*, 155.

¹²¹ Ramazan Arı vd. *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, 54.

¹²² Üst, *Keşfi Te’dîb-nâme (İnceleme-Metin)*, 158-159.

İhtiyarlıkla birlikte bedenini eğrilmesi, yüzün sarkması gibi değişiklikler teşbihlerle okuyucuya sunulur:

Geçüp şaştı başduñ çü heftâda pây

Bu geyülüp elif kâmetüñ oldu yây (b. 1283)¹²³

Büküp belüni kahr-ı gerdün-ı dün

Elif kaddüñ idüp kocalık çü nün (b. 1290)¹²⁴

Son yetişkinlik döneminde müellif, muhatabına ölümü hatırlatarak dünya hayatından vazgeçmesini öğütlemektedir:

Ke dünyâ gamun fikr-i 'uqbâda ol

Yeter cehl-ile sehv ü sevdâda ol

Çekeyin hevâ vü hevesden gönül

Bir az cürmüñ añ ağla gülme çü gül (b. 1286-1287)¹²⁵

Eserde, dünya malının "kanaat" ölçüsünde anlamlandırılması gerektiğine dikkat çekilerek kanaat ehlinin kibirden uzak olduğu ifade edilmektedir. Müellifin orta yetişkinlikte "cömertliği", son yetişkinlikte "kanaati" nasihat etmesi, *gelişime görelilik* ilkesine bağlı kaldığını ortaya koymaktadır. Gelişime görelilik ilkesi, muhatabın içinde bulunduğu gelişim dönemine ve sahip olduğu gelişim özelliklerine uygun şekilde ona eğitim sunulmasını ifade eden bir öğretim ilkesidir. Aşağıdaki beyitler eserde gelişime göre eğitim sunulduğuna işaret eder:

Ki fakr-ı ehl ola kanâ'at perest

Uzatmaz cihân tolu māl olsa dest

Olur kibrden fakr ehli berī

Başunda anuñ 'aceb olmaz yeri (b. 1329-1330)¹²⁶

¹²³ Üst, *Keşfi Te'dîb-nâme (İnceleme-Metin)*, 159.

¹²⁴ Üst, *Keşfi Te'dîb-nâme (İnceleme-Metin)*, 160.

¹²⁵ Üst, *Keşfi Te'dîb-nâme (İnceleme-Metin)*, 159-160.

¹²⁶ Üst, *Keşfi Te'dîb-nâme (İnceleme-Metin)*, 164.

Sonuç

Keşfi tarafından kaleme alınmış *Te'dīb-nāme* adlı eser, din ve ahlak eğitimi açısından tahlile değer bir yapıdadır. Eserde yer verilen içeriğin bugün dahi eğitim araştırmalarına konu olması ve eserde yer alan öğretim ilke ve yöntemlerinin hâlâ günümüzde kullanılıyor olması, onun eğitsel açıdan taşıdığı kıymeti ortaya koymaktadır.

Te'dīb-nāme, epistemik anlamda üstün olan kimseden daha aşağıda olana doğru sunulan öğütleri içermesi ile nasihat-nâmelerin karakteristik özelliğini yansıtmaktadır. Bu yönüyle eser, babadan oğula süregiden geleneksel eğitim anlayışına da örnek teşkil eder.

Keşfi'nin eğitim anlayışı gerek pedagojik gerekse androgojik açıdan İslam eğitim anlayışı ile örtüşmektedir. Çocukluk döneminden başlayarak yaşlılık dönemine kadar uzanan okumaya ve öğrenmeye dair nasihatler, müellifin ilme verdiği değeri ispat etmektedir. Müellifin ahlakî öğretilerini din üzere temellendirmesi, eserde ayet ve hadislerle yer vermesi ile kendini göstermektedir. Onun dinî davranışları olumlu duygularla inşa etmesi, inanç ve duygu temelli eğitim anlayışını ortaya koymaktadır. Yine değişen yaş aralığına göre değişen içerik sunması müellifin ihtiyaç temelinde eğitim sunduğunu delillendirmektedir. Eserde hitap edilen yaş aralığının beş yaştan başlayıp yüz yaşa kadar uzanması ise yaşam boyu eğitim anlayışını ortaya koymaktadır.

Keşfi'nin eserinde göze çarpan eğitim dili, bilişsel ve duyuşsal anlamda muhatabı tatmin eder niteliktedir. Müellif; ergenlik döneminde iyiliğe karşı özendirilen, kötülüğe karşı sakındıran bir dil kullanırken çocuklukta ve yaşlılıkta estetik bir dil kullanmaktadır. Ayrıca her yaş dönemi için öğrenmeyi kolaylaştıracak ve etkili hâle getirecek teşbih, mecaz, hikâye, kıssa gibi unsurlara da sıklıkla başvurmuştur. Bu sayede eserin anlatımı daha keyifli, muhatabın öğrenmesi ise daha kalıcı hâle gelmektedir.

Te'dīb-nāme'de günümüzde de kullanılan öğretim ilke ve yöntemlerine yer verilmiştir. *Yaşama dönüklük, amaca dönüklük, gelişime görelilik ve so-muttan soyuta* öğretim ilkeleri bu duruma örnek teşkil eder. Eserin öğretim yöntemleri açısından çeşitlilik gösterdiğini söylemek mümkün olmasa da özel öğretim yöntemleri bakımından oldukça zengindir. Eserde ağırlıklı olarak *takrir* yöntemi kullanılmıştır. Çünkü bilginin doğrudan sunumunu esas alan, muhataba bilgiyi keşfetme imkânı tanımayan geleneksel eğitim bunu gerektirmektedir. Bunun yanı sıra din eğitiminde kullanılan özel öğretim yöntemlerinden *tekrar, taklit, telkin, teşbih, terğib ve terhib* yöntemlerine başvurulmuştur.

Keşfi, eserinde bireysel ve toplumsal ihtiyaçlara yönelik içerik sunmuştur. Çocukluk, ergenlik ve yetişkinlik dönemleri için tayin edilen içerik, her dönemin gelişim özelliklerine uygunluk arz etmektedir. Eserin içeriğinde kadın-erkek ilişkisi, aile hayatı, arkadaş ilişkileri, sosyal davranış kuralları, dinî duygu ve davranışlar, itikat ve ibadet gibi ahlak ve din eğitime dair pek çok mesele yer bulmaktadır. Gelişim ihtiyaçlarının dikkate alındığı içerik sunumunda, kullanılan öğretim yönteminin de farklılaştığı görülmektedir. Bu durum, müellifin öğretim yönteminin seçiminde muhatabı ve içeriği göz önünde bulundurduğunu ortaya koymaktadır.

Keşfi'nin Te'dīb-nāme adlı eseri, din eğitiminde bugün dahi başvurulacak temel bir kaynak durumundadır. Benzer eserlerin din eğitiminin gerek uygulama gerek araştırma basamağında kullanılması, o dönemdeki eğitim sorunlarını ve eğitim anlayışını tanımaya ve günümüz anlayışı ile kıyaslamaya imkân sağlayacaktır. Bu sebeple edebiyat ve din eğitimi araştırmacılarına benzer edebî eserler üzerinde çalışma yapmaları önerilmektedir.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ'*. thk. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc. I-II Cilt. Dimeşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadis, ts.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî, Beyrut: y.y., 1985.
- Arı, Ramazan ve diğerleri. *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*. Ankara: Mikro Yayınları, 2. Baskı, 2002.
- Aybey, Salih. "Gazzâlî'nin Eyyûhe'l-veled Adlı Eserinin İçerik ve Yönteminin Pedagojik Açından İncelenmesi". *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), 381-414.
- Aydın, Betül. *Çocuk ve Ergen Psikolojisi*. İstanbul: Atlas Yayın Dağıtım, 2. Baskı, 2005.
- Baltacı, Cahit. "Osmanlılar'da Mektep". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/6-7. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Bayram, Yavuz. *Divan Şiiri ile Değerler Eğitimi*. Samsun: İlkadım Belediyesi Yayınları, 2015.
- Canım, Rıdvan. *Latîfi Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ (İnceleme-Metin)*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2000.
- Duriez, Bart vd. "Dindarlık Hayatımızı Hala Etkiliyor mu? Çeşitli Dindarlık Tiplerine Göre Değer Yapılarının Farklılaşmasını Destekleyen Yeni Deliller". çev. Vey-sel Uysal. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1) (2003), 25-42.
- Dündar, Mahmut. "Şark Medreselerinde Ezber ve Tekrar Metodu". 2. cilt/409-424. Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*, I-IV cilt. haz. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamî, ts.
- Emiroğlu, Selim. *Türkçe Manzum Nasihat-Nâmelerin Eğitim Değeri Üzerine Bir İnceleme*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Eryılmaz, Ali ve Leyla Ercan. "Öznel İyi Oluşun Cinsiyet, Yaş Grupları ve Kişilik Özellikleri açısından İncelenmesi", *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 4/36 (2011), 139-151.
- Es-Seyyid Pîr Mehmed bin Çelebi. *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*. ed. Filiz Kılıç. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.
- Fersahoğlu, Yaşar. "Din Eğitimi ve Öğretiminde Bir İletişim Yöntemi Olarak Hikaye". *EKEV Akademi Dergisi* 16 (2003), 121-130.
- Fersahoğlu, Yaşar. *Kur'an'da Zihin Eğitimi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1998.
- Gelibolulu Mustafa Âlî. *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*. haz. Mustafa İsen. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017.
- Genç, Nurdan. "Terğib ve Terhib Hadisleri ve Literatürü". *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6 (2018), 110-131.
- Hökelekli, Hayati. "Dini Telkin ve Tebliğde Psikolojik Esaslar". *Diyanet Dergisi* XIX/1 (1983), 27-39.
- İbn Hanbel, Ahmed. *El-Müsned*. Mısır, t.s.

- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b.Yezid el-Kazvinî. "Edeb". *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- Kaptan, Zekeriya - Yurduşen, Yasemin. "Âşık Edebiyatı Halk Şiirindeki Eğitsel ve Öğretimsel Unsurlar (Âşık Veysel Örneği)". *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 5 (2013), 175-234.
- Karaca, Yusuf Emirhan. *16. Yüzyıl Divanlarında Dünyevileşme-Sosyal Hayat*. Artvin: Artvin Çoruh Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kavruk, Hasan - Sönmez, Hülya. "Ahmed-i Dâ'î'nin Vasiyyet-Nâme-i Nûşirevân'ındaki Eğitici Değerler". *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/20 (2010), 171-202.
- Keşfi, *Te'dîb-nâme*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Seyfettin Özege Kitaplığı, Ağâh Sırrı Levend 271 ASL.
- Kılıç, Recep. "Bunalım Dönemlerinde Ahlakın Dini Temellerinin Önemi". *Çağımızın Ahlak Bunalımı ve Çözüm Arayışları -Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*. 39-57. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Kınalızâde Hasan Çelebi. *Tezkiretü'ş-şu'arâ*. haz. Aysun Sungurhan. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017.
- Koç, Ahmet. "Okul Çağı Çocuklarının Ailede Din Eğitimi". İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17 (2008),145-176.
- Koç, Mustafa. "Gelişim ve Din Psikolojisi Açısından Ergenlik Dönemi". *EKEV Akademi Dergisi*, 7, 15 (2003), 113-132.
- Köylü, Mustafa. "Yetişkinlik Dönemi Eğitim ve Öğretiminin Genel Özellikleri". *Yetişkinlik Dönemi Eğitimi ve Problemleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Kula, Naci. "Lokman Suresi Işığında Anne-Baba-Çocuk İletişimi". *İslami İlimler Dergisi: I. Kur'an Sempozyumu* (2007), 111-127.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 7 Haziran 2021. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Okumuşlar, Muhiddin. "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2006), 238-252.
- Onur, Bekir. *Gelişim Psikolojisi*. Ankara: İmge Kitabevi, 2011.
- Orhan, Filiz ve Abdullah Dağcı. "Ergenlikte Dinî Kimliğin İnşası". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (7), (2015), 115-132.
- Öcal, Mustafa. *Din Eğitim ve Öğretiminde Metodlar*. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Özbek, Abdullah. *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*. Konya: Esra Yayınları, 1991.
- Öztürk, Murat. "Klasik Türk Edebiyatında Babadan Oğula -Ebeveynenden Çocuğa-Nasihat Geleneği". *Akademik Bakış Dergisi* 39 (2013), 1-22.
- Saka, Şevki. "İnsanı Aydınlatmada Tedrici Metodun Önemi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLII/ (2001), 59-76.
- Sehî Beg. *Heşt Bihîşt*. haz. Halûk İpekten vd. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017.

- Senemoğlu, Nuray. *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*. Ankara: Gazi Kitabevi, 12. Baskı, 2005.
- Şahin, Esmâ. *Bâkî Divanı'na Göre 16. Yüzyıl Osmanlı Toplum Hayatı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Şişman, Mehmet. *Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi, 17. Baskı, 2017.
- Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Kebir*. thk. Hamdi Abdülmacit es-Silfî. Beyrut: Dâru İhyâi-t Turasii'l-Arabî, 2. Basım, 1985.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. 3 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 1991.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünen-i Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Üst, Sibel. *Keşfi Te'dib-nâme (İnceleme-Metin)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Yeşilyaprak, Binnur ve diğerleri. *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*. Ankara: Pegem Yayınları, 2005.
- Yıldız, Murat. "Benlik Kavramı ve Benliğin Gelişiminde Dinin Rolü". *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIII (2006), 87-127.
- Zengin, Sevinç. *16. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Çocukluk: Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlak-ı Alâî'si ile Abdüllatif Karamânî'nin Âdâb-ı Menâzil'inde Çocuklar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

**REMİSYON SÜRECİNDEKİ LÖSEMİ TANILI ÇOCUKLARIN
ANNE-BABALARININ BAŞA ÇIKMA SÜREÇLERİNDE DİNİN
ROLÜ**

The Role of Religion in the Coping Process of the Parents of Children with
Leukaemia in Remission

SEMA KARAGÖZ

Arş. Gör. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din
Psikolojisi Anabilim Dalı, Bolu, Türkiye

Research Assistant Dr., Bolu Abant İzzet Baysal University Divinity Faculty, Philosophy and
Religious Sciences, Psychology of Religion Department, Bolu, Turkey

sema.karagoz@yahoo.com.tr

orcid.org/0000-0002-6731-3883

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 12 Haziran 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 2 Aralık 2021

Yayın Tarihi/Published: 31 Aralık 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.951355>

ATIF/CITE AS:

Karagöz, Sema, "Remisyon Sürecindeki Lösemi Tanılı Çocukların Anne-Babalarının Başa Çıkma Süreçlerinde Dinin Rolü", Hitit İlahiyat Dergisi, (Aralık/ December 2021) 20/2

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,
Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

The Role of Religion in the Coping Process of the Parents of Children with Leukaemia in Remission

Abstract

The diagnosis of paediatric cancer is a source of intense stress for both the child and all family members. The plans of the whole family are suddenly ruined. Now, new plans and challenges await the family. Familial adaptation problems, financial difficulties, increasing needs for care, change of social relations and long-term hospitalizations are some of the problem areas that families face. Families resort to some coping approaches when trying to adapt to these stressful problems. When examining these coping attitudes, it has been determined that there is no study on the position of religion in our country.

In this context, the main purpose of this study is to determine the meaning that the parents of children diagnosed with leukaemia attribute to leukaemia, the problems they experience, the religious coping activities they use while dealing with problems and the points that can be considered in the psychological support services to be provided.

Interview technique, which is one of the qualitative methods, was used in order to determine the experiences of the parents of children with leukaemia in remission. Among the interview techniques, semi-structured interviews were used. Before creating semi-structured interview questions, studies conducted with parents of children with leukaemia were examined. Care was taken to ensure that the questions prepared were open-ended, non-leading and plain.

Purposive sampling method was preferred to determine the research group. Among purposive sampling methods, the snowball technique was utilized. Criterion sampling was also used because the children diagnosed with leukaemia were required to have been in remission for at least two years.

First of all, a family that was experiencing this process was reached in the environment. Then, through guidance, communication with other parents was ensured. Each participant was first interviewed on the phone and informed about the research. Then, interviews lasting an average of 45 minutes were conducted with parents who stated that they would volunteer.

It was observed that parents experienced quite complex processes when they learned about the diagnosis of leukaemia. In particular, intense sadness, shock, denial, anger and despair manifest in this period.

It was determined that, after learning about the diagnosis, parents attempted to find explanations for why their children had leukaemia. These self-made explanations by the parents were observed to be closely related to their attitude towards their child, the disease history of the child and the family, and the developmental characteristics and living conditions of the child. An important point that draws attention in the statements of the parents is the attitude of blaming themselves or their spouse.

It was found that the parents did not explain the leukaemia in the child solely based on their life experiences but that they also attributed a spiritual meaning to it. The meaning attributed by the participants to this disease was mainly an Islamic reference. The concepts of trial, warning, punishment, destiny, duty and trust came to the fore.

It was observed that the parents participating in the study suffered many difficulties beginning from the first symptoms of leukaemia. With the initiation of treatment, parents are faced with an unfamiliar terminology and various needs. In addition, they experience difficulties such as financial problems, difficulties in social relations, family incompatibilities, distancing and labelling.

It was determined that parents used their individual and environmental resources to cope with all these difficulties. They turn to their personal resources such as daily relaxing activities, religious activities and motivation by the presence of the child, and they are also fed by external resources such as close relatives, healthcare teams and social aid organizations.

Turning to religious practices was important for parents in the process of coping with difficulties. It was found that, among religious coping activities, parents mostly used prayer. In addition to prayer, religious services like reading the Qur'an, performing salaah, and visiting mosques and tombs were supportive for them.

Consequently, it was determined that religion played an important role for the participants both in making sense of the leukaemia disease and in dealing with the difficulties brought by the treatment process. It is important to consider religious and spiritual elements in support activities to be offered to families from the first day of diagnosis.

Keywords: Psychology of Religion, Spirituality, Meaning, Religious Coping, Leukaemia

Remisyon Sürecindeki Lösemi Tanılı Çocukların Anne-Babalarının Başa Çıkma Süreçlerinde Dinin Rolü

Öz

Pediyatrik kanser tanısı, hem çocuk hem de tüm aile üyeleri için yoğun stres kaynağı olmaktadır. Bir anda tüm ailenin planlamaları bozulmaktadır. Artık aileyi yeni planlamalar ve zorluklar beklemektedir. Aile içi uyum sorunları, maddi sıkıntılar, artan bakım ihtiyaçları, sosyal ilişkilerin değişimi, uzun süreli hastane yatışları ailelerin karşılaştığı bazı sorun alanlarıdır. Aileler, stres verici bu problemlere uyum sağlamaya çalışırken başa çıkma tutumlarını da aktif hale getirmektedir. Bu başa çıkma tutumları incelenirken dinin konumuna dair ülkemizde spesifik herhangi bir çalışmanın olmadığı görülmektedir. Bu araştırmanın, literatüre bu açıdan katkı sağlaması beklenmektedir.

Bu bağlamda, araştırmanın temel amacı lösemi tanılı çocuk anne-babalarının lösemiye yükledikleri anlamı, yaşadıkları sorunları, sorunlarla mücadele ederken kullandıkları dini başa çıkma stratejilerini ve sunulacak psikolojik destek hizmetlerinde nelerin göz önünde bulundurulabileceğini belirlemektedir.

Remisyon sürecindeki lösemi tanılı çocukların ebeveynlerinin deneyimlerini tespit etmek amacıyla nitel yöntemler kapsamında mülakat tekniğinden faydalanılmıştır. Mülakat tekniklerinden ise yarı-yapılandırılmış görüşmelere yer verilmiştir. Yarı-yapılandırılmış görüşme soruları oluşturulmadan önce lösemi tanılı çocukların ebeveynleriyle gerçekleştirilen araştırmalar incelenmiştir. Hazırlanan soruların açık uçlu, yönlendirmeden uzak ve yalın olmasına özen gösterilmiştir.

Çalışma grubunun belirlenmesinde amaçlı örnekleme yöntemi tercih edilmiştir. Amaçsal örneklem çeşitlerinden de kartopu tekniği kullanılmıştır. Ayrıca ölçüt örneklem de kullanılmıştır. Çünkü lösemi tanısı almış çocukların en az iki yıldır remisyon (iyileşme) sürecinde olmaları şartı aranmıştır.

İlk etapta çevrede bu süreci tecrübe eden bir aileye ulaşılmıştır. Daha sonra yönlendirmeye başka anne-babalarla iletişim kurulması sağlanmıştır. Her katılımcıyla önce telefonda görüşme yapılarak araştırma hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra gönüllü olabileceğini ifade eden ebeveynlerle ortalama 45 dakikalık görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

Anne-babaların, lösemi tanısını öğrendiklerinde oldukça karmaşık süreçler yaşadıkları gözlenmiştir. Bu esnada, özellikle yoğun üzüntü, şok, inkâr, öfke ve çaresizlik kendini göstermektedir.

Anne-babaların, tanıyı öğrendikten sonra çocuklarının neden lösemi olduğuna ilişkin açıklamalar bulmaya giriştikleri tespit edilmiştir. Ebeveynlerin kendilerince yaptığı bu açıklamaların; anne-babanın çocuğa tutumuyla, çocuğun ve ailenin hastalık öyküsüyle, çocuğun gelişimsel özellikleriyle ve yaşam koşullarıyla yakından ilişkili olduğu görülmüştür. Ebeveynlerin açıklamalarında dikkat çeken önemli bir husus ise kendini ya da eşini suçlama tutumudur.

Anne-babaların, çocuktaki lösemi hastalığına yalnızca yaşam deneyimleri doğrultusunda bir açıklama getirmediği; bunun ötesinde manevi bir anlam da yükledikleri bulunmuştur. Katılımcıların, bu hastalığa yükledikleri anlamın İslam dini referansı ağırlıklı olduğu tespit edilmiştir. İmtihan, uyarı, ceza, kader, görev ve emanet kavramları ön plana çıkmıştır. İmtihan, uyarı, görev gibi anlamlandırma biçimlerinin destekleyici olduğu gözlemlenirken cezalandırılma düşüncesinin içsel çatışmaları artırıcı olduğu gözlenmiştir.

Araştırmaya katılan ebeveynlerin, lösemi hastalığının ilk belirtilerinin görülmeye başladığı andan itibaren birçok güçlüklerle karşılaştıkları görülmüştür. Tedavinin başlamasıyla anne-babalar hiç de tanıdık olmadıkları bir terminolojiyle ve çeşitli ihtiyaçlarla karşı karşıya kalmaktadır. Ayrıca maddi sorunlar, sosyal ilişkilerde güçlükler, aile içi uyumsuzluklar, uzaklık, etiketlenme gibi sıkıntılar deneyimlemektedirler.

Anne-babaların tüm bu zorluklarla mücadele edebilmek için bireysel ve çevresel kaynaklarını devreye soktukları tespit edilmiştir. Ebeveynler, hem günlük rahatlatıcı aktivitelerde bulunma, dini etkinlikler deneyimleme, çocuğun varlığıyla motive olma gibi kişisel kaynaklarına başvurmakta hem de yakın akraba, sağlık ekibi, sosyal yardım kuruluşları gibi dış kaynaklardan beslenmektedir.

Zorluklarla başa çıkma sürecinde ebeveynler için dini uygulamalara başvurmanın önemli bir paya sahip olduğu görülmüştür. Anne-babaların, dini başa çıkma etkinlikleri içerisinde en çok duaya başvurdukları tespit edilmiştir. Duanın yanı sıra Kur'an-ı Kerim okumak, namaz kılmak, camii ve türbe ziyaretinde bulunmak gibi ibadetlerin de anne-babalar için destekleyici olduğu gözlenmiştir.

Sonuç itibarıyla, katılımcılar için gerek lösemi hastalığını anlamlandırma da gerekse tedavi sürecinin getirdiği güçlüklerle başa çıkmada dinin önemli bir konumda bulunduğu tespit edilmiştir. Tanının konulduğu ilk günden itibaren ailelere sunulacak destek faaliyetlerinde dini ve manevi öğelerin göz önünde bulundurulması önem taşımaktadır.

Anahtar kelimeler: Din Psikolojisi, Maneviyat, Anlam, Dini Başa Çıkma, Lösemi

Giriş

Çocukluk çağı kanserleri arasında yer alan akut lösemiler, bir hücre topluluğunun kontrolsüz çoğalmasıyla meydana gelmektedir. Kronik ve yaşamı tehdit ediciliği olan lösemi gibi bir hastalıkla karşılaşmak çocuk için stres vericidir (Fakhrabadi, 2006). Çünkü bu sürecin çocuk üzerinde psikolojik ve fiziksel bazı zorlukları söz konusudur. Lösemi tanılı çocuk, uzun bir zaman dilimi boyunca hastanede yatmak durumundadır. Hastane ya da evde devam eden tedavi süresince operasyonlar, kemoterapiler, kemik iliği nakilleri (Shepherd, 2010), yoğun ağrı ve acı, katı diyetler, hareket imkânında kısıtlanmalar yaşamaktadır (Fakhrabadi, 2006). Dolayısıyla, çocuk bedensel olarak yorgun düşmektedir. Bunun yanında sık ve uzun süreler hastanede yattığı için okula gidememekte, arkadaşlarından uzaklaşmakta ve gündelik hayatta yeterince yer alamamaktadır. Böylece, çocuğun psikolojik uyumu bozulmaktadır. (Engel, 2000; Küçükköse, 2010).

Çocuğa lösemi tanısının konulması, bir bütün olarak adeta tüm ailenin bu tanıyı alması anlamını taşımaktadır (Jones, 2012). Kanser tanısını duyan aile fertleri çok ciddi bir kriz yaşamaktadır (Borjalilu vd., 2016; Koch, 1981; Mahdavi vd., 2017). Çünkü karmaşık tedavi protokolleri, kemoterapiler, radyoterapi, cerrahi müdahaleler (Tsai vd., 2013) gibi bir dizi güçlkle karşılaşmaktadırlar. Bu bağlamda özellikle ebeveynler, tedavinin nasıl ve ne kadar süreceği, çocuklarının mücadele edip edemeyeceği, bilgilendirme ihtiyaçlarının karşılanıp karşılanamayacağı ve ne gibi risklerin kendilerini beklediği hususlarında karmaşa ve belirsizlik tecrübe etmektedir (Jones, 2012; Walls, 2013). Bu esnada ebeveynler harap olma, yıkılmışlık, yardımsız kalma hissi, kontrol duygusunun kaybı, yas (Shepherd, 2010), şok, öfke (Moeini vd., 2014) gibi duyguları da çok yoğun deneyimlemektedir.

Lösemi tanısı, hem çocuk hem de tüm aile fertleri için uzun süreli yoğun stres kaynağı olmaktadır. Günlük işlevsellik ve geleceğe ilişkin planlamalar bozulmaktadır. Artık tüm üyeleri yepyeni zorluklar beklemektedir. Aile içi ilişkilerde bozulma, eş ilişkilerinde çatışma, maddi ihtiyaçlar, ev düzeninin devam ettirilememesi, artan bakım ihtiyaçları, sosyal ilişkilerde değişiklikler, duyguların düzenlenmesinde zorlanma, uzun süreli hastane yatışları ailelerin karşılaştığı bazı sorunlardır (Arslan, 2011; Fakhrabadi, 2006; Jones, 2012; Last - Grootenhuis, 1998; Silva-Rodrigues vd., 2016; Ow, 2003; Silva-Rodrigues vd., 2016; Wiener vd., 2016; Williams, 1995). Her ailenin tecrübesi farklılık göstermekle beraber sıkça karşılaşılan sorun alanlarını gruplandırmak da mümkündür. Buradan hareketle, kısaca şu sınıflandırmaya yer verilebilir:

Psikolojik Güçlükler: Çocukluk kanseri tanısı, aile için zor ve acı verici bir deneyimin başlangıcıdır. Sadece zorlu karar süreçleriyle ve bilgilendirmelerle karşı karşıya kalmamakta; kendi duygularıyla da çok yoğun biçimde

yüzleşmektedirler. Korkular, endişeler, güvensizlik, suçluluk, pişmanlık ve öfke ailelerde sıklıkla gözlenmektedir (Silva-Rodrigues vd., 2016). Tanının hemen sonrasında özellikle ebeveynlerde gerginlik, kaygı, çaresizlik ve uykusuzluk görülmektedir. Lösemi tanılı çocuğun hastane sürecine anneler daha fazla eşlik ettiği için annelerin tecrübe ettiği psikolojik sıkıntılar daha yoğundur. Tedavinin uzaması veya işe yaramaması, çocuğun acısına ve üzüntüsüne şahit olma annelerin sıkıntısını artırmaktadır (Karabudak, 2016). Bu bağlamda değinilmesi gereken bir diğer husus ise iyileşme sağlandıktan sonra gerçekleşebilecek nükslerdir (relaps). Remisyon süreciyle umut ve güven duyguları artsa da hastalığın tekrarlayabileceğine ilişkin endişe ve korkular sıkça yaşanmaktadır (Karabudak, 2016; Last - Grootenhuis, 1998; Şahin, 2015).

Sosyal Güçlükler: Çocuğun bakımı uzadıkça izolasyon, yalnızlık, eşler arası gerginlikler, anne-babanın diğer çocuklara zaman ayıramaması gibi güçlükler yaşanmaktadır (Yüksel, 2010). Sosyal ilişkilerin devamlılığında yaşanan bu güçlükler yalnızca aile içi ilişkilerle sınırlı kalmamakta; zaman içinde arkadaş, akraba ya da komşu ilişkileriyle de kendini göstermektedir. Aileler, ilk günlerde çevrelerinden en yüksek desteği gördüklerini ama zaman içerisinde bu desteğin azaldığını ifade etmektedir (Engel, 2000).

Maddi Güçlükler: Tıbbi gereksinimleri yerine getirmek, uygun beslenme ihtiyacını karşılamak ve hijyenik koşulları sağlamak ebeveynlerin maddi zorluklarla boğuşmasına neden olmaktadır (Karabudak, 2016). Bunun yanında çocuğa bakım verebilmek için anneler genellikle işten ayrılmaktadır; bu da aile bütçesini daha da zora sokmaktadır (Yüksel, 2010, 18). Kırsal kesimde yaşayan ailelerin ise ulaşım masrafı, yemek, tedavi olunan şehirde ev kiralamak gibi ek giderleri olmaktadır (Shepherd, 2010).

Anne-babalar, eşler arası çatışmadan ulaşım masraflarına değin birçok sorunla mücadele etmektedir. Stres verici bu problemlere uyum sağlamaya çalışırken bazı başa çıkma tutumları geliştirmektedirler. Bu başa çıkma tutumları arasında kaçınmacı davranışlar, bilgi edinebilmek amacıyla internet üzerinden taramalar yapmak, bu süreci deneyimlemiş ailelerle iletişime geçmek, ağlamak, güçlü görünmeye çalışmak, destek arayışında bulunmak yer almaktadır (Maunder, 2012). Ebeveynler, hastalıkla mücadele ederken bu başa çıkma mekanizmalarının yanında dini kaynaklardan da güç aldıklarını önemle ifade etmektedir (Engel, 2000; Fakhrabadi, 2006). Anne-babalar, dini inanç ve pratiklere lösemi gibi yaşamı tehdit ediciliği bulunan bir hastalığın fiziksel, psikolojik ve sosyal zorluklarıyla mücadelede başvurmaktadır.

Din, ebeveynler için hem lösemi hastalığını anlamlandırabilecekleri zengin bir kaynak teşkil etmekte hem de hastalığın getirdiği uzun vadeli sorunlarla başa çıkmada destekleyici olmaktadır. Bu süreçlerde başvuru dini başa çıkma stratejileri ebeveynlerin psikolojik sağlığına olumlu katkıda

bulunabileceği gibi stratejinin niteliğine göre zararlı da olabilir. Bu bağlamda olumlu ve olumsuz dini başa çıkma stratejileri olarak sınıflamaya gidilmektedir. Olumlu dini başa çıkma stratejileri Yaratıcıyla güvene dayalı ilişki kurmaya ve diğer insanlarla manevi bağlanmışlığa yer verirken olumsuz dini başa çıkma stratejileri ise Yaratıcıyla güvensiz ve diğerleriyle hoşnutsuz ilişkiyi içermektedir (Aytan, 2012; Pargament vd., 1998). Dolayısıyla psikolojik sağlık açısından ebeveynlerin başvurduğu dini başa çıkma stratejilerinin niteliği önem taşımaktadır.

Kriz durumlarına yüklenen anlam ve dini başa çıkma konularına ilişkin çok sayıda araştırma yapıldığına şahit olmaktayız (Aytan, 2012; Aytan vd., 2012; Cufta, 2014; Çifçi, 2007; Göcen, 2015; Işık, 2013; Karagöz, 2010; Köse - Küçükcan, 2000; Kula, 2005; Rand vd., 2012; Reker vd., 1987; Tarakeshwar - Pargament, 2001; Tokur, 2018). Lösemi tanılı çocukların anne-babalarında manevi deneyimlere ilişkin ülkemizde henüz herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Yurt dışında ise çeşitli araştırmaların gerçekleştirildiğini görmekteyiz. Örneğin, çocukları hastanede tedavi gören ebeveynlerde dini başa çıkma ile stres ilişkisi (Walls, 2013), maneviyat ile başa çıkma stratejileri (Chivukula vd., 2018), dini başa çıkmanın psikolojik sağlıkla ilişkisi (Hall, 2007) ve destekleyici unsurların tespiti (Atashzadeh-Shoorideh vd., 2018) konuları araştırılmıştır.

Lösemi tanılı çocukların ebeveynlerinin ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak manevi yönelimli destek programlarının gerçekleştirildiği araştırmalar da çalışma konuları arasında yer almaktadır (Borjalilu vd., 2016; Moeini vd., 2014; Zafarian Moghaddam vd., 2016).

Ülkemizde psikoloji, sağlık bilimleri ya da ilahiyat alanlarında ulaşılabildiği kadarıyla lösemi tanılı çocukların ailelerinde özellikle dini başa çıkma tutumlarına odaklanan bir araştırmaya rastlanmamıştır. Dolayısıyla, bu bağlamda gerçekleştirilen müdahaleye yönelik araştırmalar da görülmektedir. Oysa, anne-babaların yaşamı tehdit edici özelliği olan lösemi gibi bir tanıyla karşılaştıklarında manevi dünyalarının belirginleştiği, desteğe ihtiyaç duydukları ve uzmanların bu durumu ele almaları gerektiği açıktır. Buradan hareketle, bu araştırmanın temel amacı lösemi tanılı çocuk anne-babalarının lösemiye yükledikleri anlamı, yaşadıkları sorunları, sorunlarla mücadele ederken kullandıkları dini başa çıkma stratejilerini, ne kadar sıklıkta başvurduklarını ve sunulacak psikolojik destek hizmetlerinde nelerin göz önünde bulundurulabileceğini belirlemektir. Araştırmada şu sorulara cevap aranmaktadır:

Lösemi tanılı çocuk anne-babalarının tanıyı öğrendiklerinde verdikleri tepkiler nelerdir? Çocuğun hastalanmasını nasıl değerlendirmektedirler?

Lösemi tanılı çocukların anne-babaları yaşamlarına giren bu hastalığa nasıl bir anlam yüklemektedir?

Lösemi tanılı çocukların anne-babaları tanı ve tedavi süresi boyunca ne gibi zorluklar yaşamaktadır?

Tanı ve tedavi süresi boyunca zorluklarla nasıl başa çıkmaya çalışmaktadırlar? Bu başa çıkma unsurlarında dini ve manevi stratejilere yer vermekteler midir?

Anne-babaların manevi ihtiyaçlarının anlaşılmasıyla psikoloji, ilahiyat ve sosyal hizmetler gibi alanlarda yapılacak akademik ve uygulamalı çalışmalara katkı sağlanması beklenmektedir.

Metot

Bu araştırmada remisyon (iyileşme) sürecindeki lösemi tanılı çocukların anne-babalarının lösemi hastalığına yükledikleri anlamı, yaşadıkları zorlukları, başa çıkma süreçlerini ve tüm bu tecrübelerdeki dini unsurları tespit etmek için nitel araştırma yöntemine başvurulmuştur. Nitel araştırma teknikleri arasından da fenomenolojik yaklaşım kullanılmıştır. Fenomenolojik yaklaşımın temel özelliği belli bir süreç ya da olayda katılımcıların öznel tecrübelerine odaklanmasıdır (Sart, 2017). Bu maksatla mülakat tekniğine yer verilmiştir. Mülakat tekniğiyle kişilerin tecrübelerinin ve anlamlandırma mekanizmalarının derinlemesine keşfedilmesi fırsatı yakalanmaktadır. Mülakat tekniği kapsamında ise yarı-yapılandırılmış görüşmelere yer verilmiştir. Bu görüşmelerdeki sorular hem belirgin hem de açık uçlu olma özelliği taşımaktadır (Akmehmet Şekerler, 2017). Böylece görüşmenin akışına göre araştırmacı yeni sorular ekleyebildiği gibi görüşmeyi planlı bir çerçevede yürütebilme imkânı da elde etmektedir.

1. Veri Toplama Aracı

Yarı-yapılandırılmış mülakat soruları oluşturulmadan önce lösemi tanılı çocukların ebeveynleriyle gerçekleştirilen araştırmalar incelenmiştir. Özellikle psikoloji, sağlık ve sosyal hizmetler alanlarında konuyla ilgili araştırmalara ulaşılmıştır. Ülkemizde doğrudan bu ailelerin dini ve manevi deneyimlerine dair bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu yüzden alanda gerçekleştirilen diğer dini başa çıkma çalışmaları incelenmiştir. Ayrıca araştırmacı daha öncesinde psiko-onkoloji, hasta ve yakınlarıyla çalışma üzerine eğitimler almış ve bu özellikteki ailelerle bir arada bulunma imkânı yakalamıştır. Tüm bu kaynaklardan hareketle yarı-yapılandırılmış mülakat soruları oluşturulmuştur. Hazırlanan soruların açık uçlu, yönlendirmeden uzak ve yalın olmasına özen gösterilmiştir. Bu aşamadan sonra sorular, din psikolojisi alanından bir

akademisyen ve bir klinik psikoloğun incelemesine sunulmuştur. Geri bildirimler doğrultusunda sorulara son hali verilmiştir.

2. Çalışma Grubu

Araştırmada amaçlı örnekleme yöntemi tercih edilmiştir. Amaçsal örnekleme çeşitlerinden de kartopu tekniği kullanılmıştır. Ayrıca ölçüt örnekleme de kullanılmıştır. Çünkü lösemi tanısı almış çocukların en az iki yıldır remisyon (iyileşme) sürecinde olmaları şartı aranmıştır. Lösemi hastalığı için remisyon hastanın şikayetlerinin sonlanması ve kan sayımlarının normale dönmesidir. Bu şartın koşulmasındaki maksat, tedavi sürecini tamamlamış ebeveynlerin tecrübelerine bir bütün olarak bakabilmelerini sağlamaktır. Böylece, mümkün olabildiğince tüm sürece dair bilgi elde edilebileceği düşünülmüştür.

Çalışma grubunu oluşturan katılımcıların özelliklerini incelediğimizde 11 kişi kadın (anne), 7 kişi erkek (baba)dir. Katılımcılardan 12 kişi 30-39 yaş aralığında, 5 kişi 40-49 yaş aralığında ve 1 kişi de 50 yaş ve üzerindedir. Çalışmada yer alan ebeveynlerin eğitim durumlarına baktığımızda 4 kişinin ilkökul, 5 kişinin ortaokul, 6 kişinin lise ve 3 kişinin de üniversite mezunu olduğu görülmüştür. Anne-babalardan 7 kişi herhangi bir işte çalışmamakta; 4 kişi memur, 5 kişi esnaf ve 2 kişi ise işçi olarak görev yapmaktadır. Katılımcılar, ekonomik durumlarını ise şöyle tanımlamaktadır: 3 kişi ortanın altı, 9 kişi orta ve 6 kişi ortanın üstü.

Katılımcıların, lösemi tanılı çocuklarının özelliklerini incelediğimizde ise şu şekildedir: 7'si 5-10 yaş aralığında, 10'u 11-16 yaş aralığında ve 1'i de 17-22 yaş aralığında yer almaktadır. Çocuklardan 3'ü kız, 15'i ise erkektir. Çocukların ilk lösemi tanısı aldığı yaş ortalamaları ise şöyledir: 10'u 0-5 yaş aralığında 8'i de 6-11 yaş aralığında tanı almıştır.

3. Verilerin Toplanması, Analizi ve Geçerlik Güvenirliği

Araştırma, BAİBÜ Sosyal Bilimlerde İnsan Araştırmaları Etik Kurulu'ndan 2021/66 no'lu iznin alınmasıyla Bolu Merkez ve ilçelerinde ikamet eden katılımcılarla Mart ayı süresince gerçekleştirilmiştir. İlk etapta çevrede bu süreci tecrübe eden bir aileye ulaşılmıştır. Daha sonra yönlendirmeye başka anne-babalarla iletişim kurulması sağlanmıştır. Her katılımcıyla önce telefonda görüşme yapılarak araştırma hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra gönüllü olabileceğini ifade eden ebeveynlerle ortalama 45 dakikalık görüşmeler gerçekleştirilmiş ve yüz yüze yapılan görüşmeler ses kaydına alınmıştır. Bu görüşmeler katılımcının evinde ya da görüşmecinin davet ettiği ofis ortamında gerçekleştirilmiştir.

Görüşmelerden elde edilen veriler yazıya geçirilmiştir. Bu verilere betimsel analiz uygulanmıştır. Böylece, veriler önceden tespit edilen temalara göre

özetlenmiştir. Daha açık bir ifadeyle, araştırma soruları ve görüşmelerden yola çıkarak bir çerçeve oluşturulmuş ve buna göre verilerin hangi temalar altında yer alacağı tespit edilmiştir. Bu işlemler yapılırken katılımcı gizliliğinin sağlanabilmesi için de her bir katılımcıya K1, K2, K3... gibi kodlamalarda bulunulmuştur.

Araştırmanın geçerlik ve güvenilirliği için sosyal bilimler alanında çalışan bir akademisyenden de verileri inceleyerek görüş bildirmesi talep edilmiştir. Uzmanın kod ve temalara ilişkin değerlendirmeleri göz önünde bulundurularak nihai noktaya ulaşılmıştır. Böylece inandırıcılık kriteri sağlanmaya çalışılmıştır. Ayrıca inandırıcılık için katılımcı teyidinde de başvurulmuştur. Görüşmelerin araştırma kapsamında yayınlanacağı ifade edilmiştir. Bu doğrultuda görüşmeden sonra katılımcıya eklemek ya da çıkarmak istediği hususlar olup olmadığı sorulmuştur. Ayrıntılı betimlemelere başvurularak katılımcıların ifadeleri tırnak içerisinde doğrudan paylaşılmıştır. Bu vesileyle aktarılabilirlik ölçütü göz önünde bulundurulmuştur. Tutarlılık için ise araştırmanın başlangıçtan itibaren aşamaları açıklanmıştır. Böylece araştırmaya aktarılabilirlik, inandırıcılık, teyit edilebilirlik ve tutarlılık kazandırılmaya çalışılmıştır.

4. Bulgular

Bu başlık altında remisyon sürecinde olan lösemi tanılı çocuk sahibi anne ve babalarla gerçekleştirilen mülakatlar neticesinde ulaşılan bulgulara yer verilmiştir.

4.1. Lösemi Tanısını Öğrenince Anne-Babaların İlk Tepkileri

Ebeveynler, çocuklarının lösemi olduğunu öğrendiklerinde oldukça yoğun ve karmaşık duygular tecrübe etmektedir. Ebeveynlerin tecrübeleri aile yapısına, kişilik özelliklerine veya sosyo-kültürel dinamiklere göre farklılık gösterebilmektedir. Buna rağmen anne-babaların tecrübelerinin benzerlikler taşıdığı da söylenebilir. Bu doğrultuda araştırmamızda yer alan katılımcılara lösemi tanısını öğrendiklerinde neler hissettikleri sorusu yöneltilmiştir. Anne-babaların cevaplarının üzüntü, şok ve inkâr temalarında yoğunlaştığı gözlenmiştir (Tablo 1).

Tablo 1. Lösemi Tanısını Öğrenince Anne-Babaların İlk Tepkileri

Üzüntü (f=9), Şok (f=4), İnkâr (f= 4), Öfke (f=2), Çaresizlik (f=1)

Anne-babaların lösemi tanısını öğrendiklerinde en sık tecrübe ettikleri duygunun *yoğun üzüntü* olduğu görülmektedir. K4 kodlu baba oğlunun lösemi olduğunu öğrendiğinde yaşadıklarını şu cümlelerle ifade etmektedir:

“Birden sarardı. Kafasını dik tutmamaya başladı. Çocuk doktoruna götürdüm. Kan testinin sonuçları çıkana dek gözleri şişti iyice. Kan değerleri çok düşük çıktı. Sonra tekrar gittik. Ankara’ya gönderdiler. Oradaki doktor inceledi. Lösemi dedi. Sonra bir de ben yaşamasına ihtimal vermiyorum, bu son günleri, evinize götürün dedi bize. Ben eve götürmedim. Ölecekse de hastanede ölsün dedim. Eve götüreyim de napayım, ölümünü mü bekleyeyim elim kolum bağlı (ses tonu yükseliyor)... Ben harap oldum. Sülalemde kanser hastası bilmem. Yıkıldım. İsyân etmedim; ama mahvoldum. Allah düşmanıma vermesin.”

Oğluna lösemi tanısı konulan babanın, hastalığın doğrudan ölümle de ilişkilendirilmesiyle bu durumu büyük bir yıkım olarak değerlendirdiği görülmektedir. Yoğun üzüntüden sonra en sık rastlanan tepki ise *şok* durumudur. Ebeveynler, şoke olduklarında şaşkınlık yaşamaktalar ve sonra hatırlarken de zorluk çekmektedirler. K6 kodlu annenin paylaşımlarında bunları gözlemleyebilmek mümkündür:

“Tanıyı doktor eşime söyledi. Ben eşimi çağırdım. Eşim ağlıyordu. Ben hiç hatırlayamıyorum. Dondum kaldım. Lösemnin ne olduğunu da bilmiyorum ki. Televizyonlardan duyduğum kadarıyla işte. Ne olacak belirsiz. Eşimin çok üzülüğünü hatırlıyorum da kendimi neredeyse hiç hatırlamıyorum. Şok galiba... Çocuk 2,5 yaşında yok zaten. Derdini söyleyemiyor. Hastanede tanıyı alınca nereye geçtik, ne yaptık, hiçbiri yok bende. Orada tansiyonum da fırlamış benim...”

K6 kodlu annenin yaşadığı şok durumuna gelecekte nelerin olacağını bilememekten kaynaklı belirsizliğin de eşlik ettiği görülmektedir. Ebeveynlerin sergilediği bir diğer tepki ise lösemi hastalığını kabul etmeme, tanıyı reddetme ve inanmamaktır. K7 kodlu annenin çocuğuna konan lösemi tanısını *inkâr* ettiğine aşağıda yer alan cümlelerde rastlamaktayız:

“Son hastalanışında gözaltlarında şişme ve kızarıklık oluştu. Bu sefer doktora ben söyledim kan testi yapılınsın diye. Tabii benim aklıma başka bir hastalık gelmiyor. Vitamin yazmak için kan testi sonucu isteniyor. O yüzden talep ettim. Kan testi yapıldı. Doktor dedi ki; kan değerleri çok

düşük. Bunun tedavisi burada yapılamaz. Hem testi bir kez daha yenileyelim hem de sizi başka bir hastaneye sevk edeyim. Test tekrar yapıldı. Eşim başka doktorlara da gösterdi. Ama hepsi aynı şeyi söyledi. Bizi hemen Pendik araştırmaya gönderdiler. Orada iki doktor baktı. Acilen yatış gerekiyor dediler. 25 Nisan'da yattı. 26 Nisan'da teşhis konuldu. İnanamadım. Hiçbir belirtisi yoktu. Bir de lösemi, kötü bir hastalık, insan evladına konduramıyor. Yok dedim. Olamaz.”

Hayati tehlike arz etmeyen belirtilerin olması ebeveynlerin tanıyı kabulünü zorlaştırmaktadır. Bir yandan da inkâr tepkisi, ebeveynlere tanıyı kabul edebilmeleri için hazırlanma süresi tanımaktadır. Tanıyı öğrendiğinde *inkâr*la beraber *öfke* deneyimlediğini dile getiren K10 kodlu babanın sözleri şu şekildedir:

“Gripten kanser mi olunur diye düşündüm hep... içten içe hep inkâr ettim. Çok sonraları kabul ettim... bir öfke bir isyan... Çünkü tedaviye şahit oluyorsunuz. Çok zor. Kocaman adam ben dayanamam yapılanlara...”

Hem çocukları için kanser gibi ölümü çağrıştıran bir tanıyla karşılaşmak hem de çocuğun yaşadığı ıstıraba şahit olmak öfkeye neden olmaktadır. Lösemnin nasıl bir hastalık olduğunun ve tedavi sürecinin neler getireceğinin bilinmeyişi ise ebeveynlerde *çaresizlik* hissini ortaya çıkarabilmektedir. Bilinmezlik ve belirsizlikle karşı karşıya olmak hareket edebilecekleri bir yön bulmalarını zorlaştırmaktadır.

Lösemi tanısının konulmasıyla ebeveynlerde üzüntü, şok, inkâr, öfke ve çaresizlik görülmektedir. Kimi zaman da bu duygular bir arada bulunmaktadır. Ayrıca zaman zaman belirsizliğin de eşlik ederek anne-babaların karmaşa içinde oldukları gözlenmektedir.

4.2. Ebeveynlere Göre Çocuğun Hastalanma Sebebi

Lösemi hastalığı için viral enfeksiyonlar, genetik problemler ya da ailede kanser hastalığına rastlanması gibi pek çok risk faktörü sunulmakla beraber kesin bir nedensellik kurmak da henüz mümkün değildir. Bu durum da ebeveynlerin çocuğun neden kanser olmuş olabileceğine dair varsayımlarda bulunmalarına yol açmaktadır. Anne-babalar, varsayımlarda bulunurken çocuğun gelişim özelliklerinden, yaşam şartlarından ya da ailevi hastalık öyküsünden yola çıkarak açıklamalar yapmaktadır (Tablo 2).

Tablo 2. Ebeveynlere Göre Çocuğun Hastalanma Sebebi

Genetik Faktörler (f=6), Yetersiz Bakım (f=4), Hamilelik Süreci (f=3), Enfeksiyon (f=2), Stres (f=2), Kan Uyuşmazlığı (f=1), Trafik Kazası (f=1), Erken Doğum (f=1), Gelişimsel Gerilik (f=1)

Genetik özelliklerin etkisiyle çocuğunun lösemi olmuş olabileceğini ifade eden K6 kodlu anne şu cümlelerle paylaşımda bulunmaktadır:

“...Eşimin ailesinde ve benim ailemde de var. Genetik de olabilir. Bu elimizde değildi ama suçluyorsun kendini, yanındakini... İnsanın evladı olunca...”

Ailede kanser hastalığı öyküsüne rastlanması kalıtsal faktörleri çağrıştırmaktadır. Ayrıca bu durumun ebeveynlerin kendini ya da başkasını suçlamalarına da sebep olduğu gözlenmektedir. Kendini suçlama, anne-babaların çocuğa yeterince bakım veremediklerini düşündüğünde de ortaya çıkabilmektedir. Anne-babalar, çocuktaki lösemi tanısını onun beslenmesine ya da fiziksel bakımına *yeterince özen göstermemekle* ilişkilendirmektedir. K2 kodlu annenin ifadelerinde bunu gözlemleyebilmek mümkündür:

“Neden olmuş olabileceğini çok sorguladım. O kadar çok sorguladım ki artık yatıp kalkıp onu düşünüyordum. Ufakken biz köydeydik. Bahçede iş olduğu için ben çok ilgilenemezdim. Bir gün yine eltime bırakmıştım. Altına kakasını yapmış. Sonra da eliyle dokunup ağzına götürmüş. Ben hep acaba ondan mı dedim. Keşke daha çok baksaydım, ilgilenseydim deyip kendimi suçladım. Vicdanen hep sorguladım. (Ağlıyor)”

K7 kodlu annenin paylaşımlarında da benzer ifadelere rastlamaktayız:

“Fark etmedim, bakamadım, ihmal ettim dedim. Hasta olmasının sebebini düzenli beslenmemesine, sebze yememesine bağladım. Bir de okulda ilk yılıydı. Ders çalışsın, öğrensın diye çok baskı yaptım. İki oğlum var. Bazen çok yaramazlık yapıyorlardı. Sabrım tükenip bağırıyordum. Vurduğum zamanlar da oldu. Onlardan mı ki diye çok düşündüm. Suçladım kendimi. Bazen hâlâ geliyor aklıma. Bu düşünceler geldiğinde çok kötü oluyorum. Bir yandan da diyorum ki böyle bir sürü anne var. Hepsinin çocuğu lösemi olmadı ki.”

Hamilelik süreci yaşantıları, ebeveynler için hastalıkla ilişki kurulan bir diğer faktördür. Bu süreçte, annenin herhangi bir rahatsızlığının bulunması ya da stres düzeyinin yüksek olması lösemnin sebebi olarak düşünülmektedir. Bu bağlamda K12 kodlu annenin cümleleri şöyledir:

“Gebelik dönemim çok kötü geçti. Eşimle çok ciddi sorunlarımız vardı... Eşimin ısrarıyla olmuştı. Sürekli onu suçluyordum. Hep bir kavga...”

Gebelik dönemindeki yetersiz bakım ve stresin lösemiye neden olmuş olabileceği düşünülmektedir. Anne-babaların neden lösemi olmuş olabileceğine dair getirdiği açıklamalardan bir diğeri ise *viral enfeksiyon*lardır. K5 kodlu annenin cümlelerinde bu ifadelere rastlanmaktadır.

“Enfeksiyondan kaynaklandığını düşündüm. Bağışıklığı düşmüş ve kanı da azalmış. Söyleyebileceğim tek bağlantı bu.”

Katılımcılar arasında yer alan anne-babaların çocuklarındaki lösemi hastalığına ilişkin getirdikleri diğer açıklamalar ise şunlardır: Çocuk ilkokula başladığında stres düzeyinin artması, ebeveynlerdeki kan uyuşmazlığı, çocuğun geçirdiği trafik kazasından hasar görmesi, çocuğun erken doğması ve gelişimsel olarak gerilik göstermesidir.

4.3. Çocuktaki Lösemi Hastalığına Yüklenen Anlam

İnsanlar, yaşamda karşılaştıkları olaylara bir anlam yükleme ihtiyacı hissetmektedir. Bu anlamlandırma ihtiyacı bireyin yaşamını zorlayan durumlarda daha da belirginleşmektedir. Anlamlandırma sürecinde, bireyin yaşama dair genel bakış açısı etkili olmaktadır. Eğer bu bakış açısında din bir referans noktası ise bireyin yaşadığı olaya yüklediği anlam da bu doğrultuda gerçekleşmektedir (Aydın, 2016; Bahadır, 2002). Bu çalışmada yer alan ebeveynler de çocuklarının lösemi hastası olmasına yaşamlarındaki genel perspektif çerçevesinde bir anlam yüklemişlerdir ve bu yüklenen anlamın İslam dini ağırlıklı olduğu gözlenmektedir (Tablo 3).

Tablo 3. Anne-Babaların Lösemi Hastalığına Yükledikleri Anlam

İmtihan (f=7), Uyarı (f=4), Ceza (f=3), Kader (f=2), Görev (f=1), Emanet (f=1)

Araştırmamızda yer alan ebeveynlerin lösemi hastalığını ağırlıklı olarak *imtihan* kavramıyla anlamlandırdıkları görülmektedir. İmtihan, insanların istenmeyen yaşam olaylarıyla sınanması olarak tarif edilmekte; ayrıca zorluklar aracılığıyla kişinin olgunlaşmasına da katkıda bulunabilmektedir (Özkan,

2019). K2 kodlu anne, lösemi hastalığını imtihan kavramıyla açıkladığını şu cümlelerle aktarmaktadır:

“Bir gün doktora sordum. O da bu bir kader dedi. Şu sebepten olmuştur diyemeyiz, sen kendini üzme, sabır gerek annesi dedi. Meal ve hadisleri de okudukça kafama oturdu. Dedim ki, peygamberler de zorluk yaşamış, onlar kötü müydü dedim. Bir imtihan olarak verdi demek ki Allah diyorum. Sabırlı olmak gerekiyor. O süre zarfında bir arkadaşım da dedi ki; anne-babaların günahlarını çocuklar çeker dedi. Ben çok kötü oldum. Düşmana bile söylenmez bu. Ben artık görüşmüyorum onunla.”

İmtihan açıklamasına varıncaya dek daha çalkantılı bir süreç yaşayan K6 kodlu anne ise düşüncelerini şöyle ifade etmektedir:

“Ben oğluma hamile iken üçüncü çocuğu hiç istemiyordum. Çünkü benim için çocuk doğurmak önemli değil. Çocuğa bir gelecek vermek önemli. Oğlum da hiç istemiyordum. Kaza ile hamile kalmıştım. Aldırmak için uğraştım. Eşim izin vermedi. Çocuk üç aylıkken kucağımda. Ben hala ağlıyordum. Ben buna nasıl bir gelecek vereceğim diye. İlk hastalandığında aklıma bunlar geldi. Evet, çok isyan ettim. Rabbim beni affetsin. Ben ondan olabileceğini düşündüm. Ben çocuğu istemediğim için çok isyan ettim de; Rabbimin gücüne gitti de böyle mi oldu diye... Fakat artık bunun Allah tarafından verilen bir sınav olduğunu düşünüyorum. Demek ki biz sınanacakmışız. Başta çok isyan ettim. Çok ağladım. Allah bu hastalığı bize niye verdi, bizi niye perişan etti diye.”

Bu ifadelerde, K6 kodlu katılımcının içsel çatışmalarını imtihan kavramıyla çözümlene yoluna gittiğine şahit olmaktayız.

Lösemi hastalığını anlamlandırmak için ebeveynlerin kullandığı bir diğer kavram ise uyarıdır. Allah'ın tavsiye ettiğine uygun bir hayat yaşamadığını düşünenler olumsuz bir olayla karşılaştıklarında uyarı/ders açıklamalarına başvurmaktadır (Çifçi, 2007). K9 kodlu anne eşinden yola çıkarak yüklediği anlamı şu sözlerle paylaşmaktadır:

“Eşim o zaman çok çalışıyordu. Bize hiç vakit ayırmıyordu. Gece gündüz işteydi. Eve gel, bize de vakit ayır diyordum. Ama hiç dinlemiyordu. Haftalarca çocukları görmüyordu. Gece 3’te 4’te geliyordu. Sabah altıda çıkıyordu. Evimiz hiçbir şeyimiz yoktu. Bir arabamız vardı işte. Bu kadar hırs yapma, paraya tamah etme diyordum. Ama beni hiç dinlemiyordu. Çocukların masrafı, taksitler... için çok çalışıyordu. Ben olsun, yavaş yavaş öderiz diyordum. O sekiz ay bizi hiç görmedi. Bu bence Allah’ın eşime bir uyarısıydı. O zaman evdeki biri hastalansa hiç gelip ilgilenmezdi. Şimdi ufak bir şey olsa bütün işini bırakıp hemen geliyor. Aile olarak bizim birbirimize tutunmamız içindi belki de.”

K9 kodlu katılımcının yaşamlarındaki yanlış tutumlardan Allah’ın bu hastalığı kendilerine bir uyarı olarak gönderdiğini ve böylece doğruyu bulmalarını sağlamaya çalıştığını düşündüğü gözlenmektedir.

Ebeveynlerin, lösemi hastalığını açıklama biçimlerinden biri de ceza kavramına başvurmadır. Önceden yapılan çeşitli hataların karşılığı olarak hastalıkların verildiği sık rastlanan durumlardan biridir (Özkan, 2019). K12 kodlu annenin bu doğrultudaki paylaşımları şöyledir:

“Kendi yaptıklarımın bedeli bu belki de. Ama yine de bir yandan da diyorum niye çocuktan çıksın. İşte ben sebep oldum belki... Bu belki bana verilmiş bir cezaydı. Memnuniyetsizliğime, şükürsüzlüğüme... Ama bunların bedelini çok ağır ödedim. Hâlâ da içimdeki korkular gitmedi...Yani şöyle tarif edeyim. Eskiden eşim istediğim şeyi almasa çok şey yapardım... (Ağlıyor)”

Katılımcımızın bu paylaşımlarında hem yoğun suçluluk duygularına hem de yaptıklarının bedelini artık ödediğine dair söylemlerine şahit olmaktadır. Ayrıca, bazen tedavinin yolunda gitmeyişi kişilerde dualarının kabul olunmadığı düşüncesini uyandırmakta ve unutulduklarını akla getirmektedir. Bu düşünceler de cezalandırılmış olabileceklerini pekiştirmektedir. K15 kodlu annenin sözlerinde bunları gözlemlemekteyiz:

“Çocuk ufalıyor da ufalıyor. Rengi değişiyor. Yani nasıl desem kararıyor sanki böyle. Dua etsem de iyiye gitmiyor. Dedim Allah dualarımı kabul

etmiyor. Bir şeyin cezası ama neyin cezası bu. İnsanın duasının kabul olmaması, duyulmaması çok kötü... Nasıl atlattık bilmiyorum.”

Lösemi gibi hayatı tehdit edici özelliği bulunan hastalıklar ebeveynlerin kendilerini çaresiz ve güçsüz hissetmelerine sebebiyet vermektedir. Gücünü aşan bu durumla mücadele etmeye çalışırken yaratıcı tarafından idare ediliyor olmak anne-babaları rahatlatmaktadır (Özkan, 2019). Böylece daha teslimiyetçi bir yaklaşımla yaşadıklarını *kader* mekanizmasıyla açıklama yoluna gitmektedirler. Örneğin, K14 kodlu annenin cümlelerinde bunu görebilmek mümkündür:

“... kaderimizmiş. Allah herkese başka dertler sunuyor. Kiminin çocuğu olmuyor, kiminin çocuğu engelli oluyor. Belki ben hayatta başıma geleni çabuk kabullenebilen biri olduğumdan ...”

Hastalık süreciyle ebeveynler manevi bir gelişim tecrübe etmektedir. Empati duyguları artmakta ve benzer süreçleri yaşayan ailelere yardım etmeye başlamaktadırlar. Bu doğrultuda bazı ebeveynler kendilerinin *görevlendirilmiş* olabileceğini düşünmektedir. K16 kodlu babanın cümlelerinde kendisinin Allah tarafından görevlendirilmiş olabileceğine dair söylemlere rastlanmaktadır:

“...Allah bana bu hastalığı bir araç olarak bir görev olarak verdi. Hayatta neyin kıymetli olduğunu gösterebilmek için. Çünkü bir süre sonra bu şekilde olup da ihtiyaç duyan ailelere yardım etmeye başladım. Para sıkıntısı olan biri değilim. Böylece Allah beni aracı kılmış olabilir.”

Dünyada herhangi bir şeyin gerçek sahibi olmayıp her şeyin yalnızca geçici olarak Allah tarafından insanlara verildiğini düşünmek diğer bir anlamlandırma biçimidir. K1 kodlu babanın *emanet* kavramıyla açıklama getirdiğini gözlemlemekteyiz:

“İlk başlarda çok üzülüyordum. Sonra bir gün kendime dedim ki; ya sen ne üzülüyorsun, sen bu çocuğun tırnağını yaratamazsın, çocuk benim diye sahiplenmişsin. Biz bu dünyaya geliyoruz ve gidiyoruz. Her şeyin sahibi bir Allah var. Hepimizin sahibi O. Bizler aracıyız. İş işten geçmişti. Ama emanet olarak görmek rahatlattı. O noktaya gelene dek çok hırpaladım ama kendimi.”

Ebeveynlerin, lösemi hastalığına bir anlam yükleme ihtiyacına girdikleri görülmektedir. Bir anlam bulabilmek için çaba sarf etmekte ve çoğu zaman sancılı bir süreçten geçmektedirler. Oluşturdukları anlam dünyasının kimi zaman psikolojik sağlıklarını destekleyici kimi zaman da içsel çatışmalarını körükleyici olduğu gözlenmektedir.

4.4. Hastalık Süresince Yaşanan Zorluklar

Aileler, lösemi hastalığıyla tanıştığı andan itibaren çeşitli güçlüklerle karşılaşmaktadır. Lösemi tanısı beraberinde ailenin daha öncesinde haberdar olmadığı psikolojik, sosyal, ekonomik ya da uyuma yönelik pek çok yük getirmektedir (Tablo 4).

Tablo 4. Hastalık Esnasında Yaşanan Zorluklar

Süreçte yaşanan duygusal güçlükler (f=8), Tedaviyle ilişkili sorunlar (f=8), Maddi sorunlar (f=7), Sosyal ilişkilerde yaşanan sorunlar (f=6), Aile içi uyum sorunları (f=6), Uzaklık (f=5), Etiketlenme (f=2)

Hastalığın kötüleşmesi ya da tekrarlaması, diğer hastaların ölümüne şahit olma, annelerin hastane ortamında yalnız olması ya da gelecekte nelerin olabileceğine dair belirsizlikler ebeveynlerin psikolojik durumu üzerinde etkili olmaktadır. Bu yüzden, ebeveynler yoğun stres, endişe, üzüntü, korku gibi duygular yaşadıklarını ifade etmektedirler. K5 kodlu annenin hastane sürecinde tecrübe ettiği *duygusal güçlük*lere ilişkin paylaşımları şu şekildedir:

“Hastane süreci çok zor bir süreç. Çocuğun yanında sadece anne kalıyor. Her şeyle kendiniz uğraşmak zorundasınız. Evdekileri arasam bir şey gelmiyor ellerinden. İlk başlarda birkaç kez kötüleştiğinde söyledim. Eee hastaneye gelemediler. Endişeleri iyice arttı. Daha da üzüldüler. Sürekli beni aramaya, beni daha da endişelendirmeye başladılar. Ben de sonra aramamayı tercih ettim. Kimseye bir şey söylemedim. Hep kendim baş etmeye çalıştım. Hastane sürecinde bir de nakil yapılması gerektiği söylendi. Etraftakilere bakıldı. Ama doku uyuşmadı. Biz beklemeye başladık. Çok şükür bir ay içinde uygun kök hücre bulundu. Tedaviye de cevap verdi çok şükür. Orda yıllardır bekleyenleri biliyorum. Tabii yine endişeleniyorsunuz; tedaviye nasıl cevap verecek, şimdi ne olacak diye.”

Ebeveynlerin yoğun üzüntü yaşamasına neden olan bir diğer etken ise hastalığın tekrarlamasıdır. K2 kodlu anne tecrübelerini şu cümlelerle paylaşmaktadır:

“Nüks olduğunda yıkıldım. İnanamadım. İki yıl geçmişti. Bir gün banyodan sonra baktım testislerinde şişlik vardı. Hemen doktora götürdüm. Relaps dedi ama inanmak istemedim. Başka bir şey vardır belki dedim. Ama patolojide ortaya çıktı. Çok üzüldüm. O süreç çok zordu. Testisi yarıp parça aldılar. Ben yine ağlayamadım. İlaç tedavisine başladık. Ama oğlumda depresyon yaptı. Bir de bacak ağrısı vardı. Bir de hiç konuşmamaya başladı. Sırf tavana bakmaya başladı. Bizimle hiç konuşmuyordu. Gözlerinden yaş akıyor ama hiç hareket etmiyordu. Ben yıkıldım iyice. Doktor dedi sen git, biraz da babası kalsın dedi. Ama ben bırakamadım tabii...”

Ebeveynleri derinden sarsan bir diğer duygusal güçlük ise hastanedeki çocukların ölümüne şahit olmaktır. K1 kodlu babanın paylaşımlarında yoğun korku tecrübesine rastlamak mümkündür:

“Biz adolesan servisindeyken benim oğlum hariç servisteki tüm çocuklar öldü. Hepsine şahit olduk. Bir bizimki sağ çıktı oradan. Orada zaten biz kafayı yedik; sıra ne zaman bize gelecek diye beklemekten. Orada tanıştığımız, konuştuğumuz anne-babalar çocuğunun cenazesine çıktılar.”

Psikolojik güçlüklerin yanında ebeveynlerin, *tedavi süreci* boyunca daha spesifik olarak bilgi eksikliğinden, lösemi tanılı çocuğun tutumlarından, sağlık ekibinin yaklaşımından ve diğer hastalarla olan ilişkilerden kaynaklı sorunlar yaşadıklarına şahit olmaktadır. Tedaviye ilişkin bilgisizlikten ve yönlendirilme eksikliğinden sıkıntılar yaşadığını ifade eden K1 kodlu babanın cümleleri şu şekildedir:

“Hem üzüntü hem yorgunluk ve koşturmaca. Doktor diyor ki trombosit bul gel. Nerden bulayım, ne yapayım bilmiyorum. Koştur koştur kendi kendine öğreniyorsun. Çok stresli bir süreç.”

Ebeveynlerin özellikle annelerin sıkıntı yaşadığı bir diğer durum ise çocuğun tedaviye uyum sağlamakta zorlanması ve sergilediği hırçın tavrıdır. K7 kodlu annenin ifadeleri şöyledir:

“Tedavi çocuğun davranışlarını çok değiştirdi. İyice aksi, saldırgan, söz dinlemez oldu. Psikiyatri ilaçları kullandık. Bünyesi daha fazla yorulmasın diye psikiyatri ilaçlarını bıraksam diye düşündüm. Ama kafama göre yapamam. Bir de iyice uyumsuz olursa diye korktum. İlaç içirmekte bile çok zorlandım. Çok yordu beni. Bir diğer şey hijyen konusu. Kesinlikle enfeksiyon kapmaması lazım. Hastanede kontrol edebilmek daha kolay ama evde çok zorlaşıyor. Tuvaletten çıkınca ellerini yıkıyordum. Ama bazen dezenfektan kullanmıyordu. Aksiliği tutuyordu. Çok üstüne gidince iyice aksileşiyordu.”

Tedavi sürecinde sağlık ekibinin hastaya ve aileye yaklaşımı önem taşımaktadır; sergilemiş oldukları tutum hasta ve yakınlarına güç verebileceği gibi kimi zaman da süreci zorlaştırabilmektedir. K9 kodlu annenin tecrübeleri şöyledir:

“Bizim hastanemizde doktorlar, hemşireler hepsi çok soğuktu. Belki ülkenin en iyi uzmanları olabilir. Ama bir güler yüzleri yoktu. Bu açıdan çok zorlandım.”

Hastalar için bazı hastaneler tek kişilik oda temin edebilirken bazıları ikişer ya da üçer kişilik odalarla hizmet vermektedir. Birden fazla hasta ve yakınının aynı odada kalması zaman zaman sorunlara neden olabilmektedir. K15 kodlu anne ortak oda paylaşımında yaşadığı sıkıntıları şu cümlelerle dile getirmektedir:

“...Biz tek kişilik odada değildik. O zaman başka insanlar oluyor. Herkes temizliğe dikkat etmiyor. Ama bu hastalıkta temizlik şart. O da çok yordu beni. Ya da yandaki yasak olan bir yiyeceği alıp geliyor, senin çocuğun da istiyor. Baharatlı cipsler iyi değil. Ama alıp geliyorlar...”

Lösemi hastalığının tedavisi maddi açıdan oldukça külfetli olabilmektedir. Hastane yatışları, şehir dışından gelenler için ulaşım ya da otel masrafları, ek beslenme giderleri, hijyen malzemeleri aileleri maddi olarak zorlamaktadır (Karabudak, 2016). K2 kodlu anne yaşadıkları *ekonomik sıkıntıları* şu cümlelerle ifade etmektedir:

“Maddi açıdan da oldukça zorlayan bir hastalık bu. Özel temizlik malzemeleri var. Beslenmesi et ağırlıklı. Anne dezenfektan kullanmalı. Bir sürü ek masrafı var. Bir de şehir dışından gelenlere daha da zahmetli.”

Çocuğun tedavisiyle ilgilenmek için ebeveynlerin işten ayrılmak durumunda kalmaları ise maddi açıdan daha zor bir sürece neden olabilmektedir. K6 kodlu annenin paylaşımlarında bunu gözlemleyebilmek mümkündür:

“Eşim hastalık sürecinde bir sene çalışmadı. O maddi olarak bizi çok zorladı. Bir de zaten bu pahalı bir hastalık. Maddi olarak hâlâ çok sıkıntı çekiyoruz. Krizden dolayı da işler tamamen durdu zaten.”

Ebeveynler, *akraba ve arkadaş ilişkilerinde* de çeşitli sorunlar yaşadıklarını ifade etmektedirler. K1 kodlu baba süreç içinde yalnız kaldıklarını şu cümlelerle dile getirmektedir:

“Çevrenizde on kişi varsa sekizi kayboluyor. İki kişi kalıyor yanınızda. Herkes geçmiş olsun deyip gidiyor. Bu esnalarda biz yalnız kalıyoruz. Çocuk okuldan uzak kalıyor. Biz de hiç iyi hissetmiyoruz böyle şahit oldukça. Kimse yanımızda olmuyor. Hastanede tek başımıza hareket ediyoruz.”

Hastalıkla mücadele süreci ailevi uyumun sarsılması anlamına gelmektedir. Anne-babanın daha ziyade hasta çocukla ilgilenmek zorunda kalması diğer çocukların istenmeden ihmal edilmesine neden olabilmektedir. Bu da çeşitli uyum problemlerine hatta hastalıklar için tetikleyici faktöre zemin hazırlayabilmektedir. K6 kodlu anne diğer çocuklarının durumunu şöyle ifade etmektedir:

“İki sene boyunca kimseyle görüşmedim. Bize de kimse gelmedi. Büyük oğlum o zaman 6 yaşındaydı. O çok etkilendi. Şimdi onu toparlayamıyorum. O sıra her gün ağlıyordu her gün. Sonunda epilepsi oldu. Kızım ise stresten yedikçe kilo aldı.”

Tedavinin şehir dışında gerçekleştirilmesi hem maddi açıdan hem de temel ihtiyaçların giderilmesi bakımından aileler için ekstra bir yük oluşturmaktadır. K11 kodlu baba yaşadıkları güçlüğü şu sözlerle aktarmaktadır:

“...Ankara’da kalacak yerimiz yoktu. Yakın bir tanıdığımız da yoktu. İşten izin alamıyordum. Ancak pazarları gidebiliyordum. Orada lazım olan şeyler var; çamaşır gibi, başka da...”

Ebeveynlerin gerek hastanede gerekse eve çıktıktan sonra çok çeşitli sorunlarla karşılaştıkları görülmektedir.

4.5. Sorunlarla Başa Çıkma Yolları

Tedavi boyunca, anne-babalar psikolojik, sosyal ve maddi yönden zorluklar barındıran bir süreçle karşı karşıya kalmaktadır. Şüphesiz, tüm bu güçlüklerle başa çıkabilmek için çeşitli stratejiler geliştirmektedirler. Geliştirilen stratejilerin niteliği psikolojik uyumun sağlanabilmesinde önem taşımaktadır. Katılımcıların yaşadıkları güçlüklerle başa çıkabilmek için ne gibi yöntemlere başvurdukları sorulmuş ve çeşitli cevaplar alınmıştır (Tablo 5).

Tablo 5. Anne-Babaların Sorunlarla Başa Çıkma Yolları

Sosyal destek (f=16), Din/Maneviyat (f=13), Sağlık Ekibi (f=8), Hastanedeki benzer aileler (f=6), Rahatlatıcı aktiviteler (f=5), Sosyal yardım kuruluşları (f=4), Alkol ya da sigara kullanımı (f=2), Çocuğun varlığı (f=2), Olumlu düşünme (f=2)

Lösemi tanılı çocuk anne-babalarının tecrübe ettikleri zorlukların üstesinden gelmede önem taşıyan başa çıkma kaynaklarından birinin *sosyal destek mekanizmaları* olduğu görülmektedir. Çalışmamızda yer alan katılımcılar için eş, yakın akrabalar, arkadaşlar ve komşular kimi zaman maddi kimi zaman da manevi sosyal destek kaynaklarını oluşturmaktadır. Örneğin, K12 kodlu anne eşinin tedavi sürecinde en büyük destekçisi olduğunu şu cümlelerle ifade etmektedir:

“...Eşimle aramızın düzelmesini, daha iyi olmasını getirdi. En büyük destekçim oydu. İlk başlarda herkes arayıp soruyor da bir ay sonra unutup herkes... Bir de kız kardeşim çok destek oldu. Hastane dışında benim elim ayağım oydu. Her şey koşturdu.”

Aile içinde bir kriz durumuyla karşılaşılması bazen eşleri birbirine yaklaştırarak dayanışmayı artırmaktadır. Bu örnekte de eşlerin birbirlerine daha fazla destek olduğu gözlenmektedir. Bunun yanında yakın akrabalar da anne-babalar için bir diğer destek kaynağını oluşturmaktadır. Hastanede kalınan süre zarfında akrabalar özellikle evin işleri ve diğer çocuklarla ilgilenme

gibi sorumlulukları üstlenmektedirler. K6 kodlu anne kendine kız kardeşlerinin yardımcı olduğunu dile getirmektedir:

“Benim kız kardeşim ve ablam hem maddi hem manevi destek oldular. Ama başka kimseden bir destek görmedim. Herkes önce dedi ki; sen merak etme, biz destek oluruz. Ama zamanla kimse kalmadı. Bu süreçte insan gerçek dostunu anlıyor.”

Anne-babaların sıklıkla deneyimlediği durumlardan biri, tanının alındığı ilk zamanlarda herkes ilgilenirken süreç içerisinde yanlarında çok az kişinin kalmasıdır. Bu durum da ebeveynlerin akraba ve arkadaşlarıyla olan ilişkilerini gözden geçirmelerine yol açmaktadır.

Ebeveynler için diğer bir sosyal destek kaynağı ise arkadaş çevresidir. K4 kodlu baba, arkadaşlarının maddi desteğini şu cümlelerle anlatmaktadır:

“Bir gün burada bir esnaf arkadaş epey yüklü bir para getirdi; çocuğun masraflarına harca diyerek. Başka bir esnaf arkadaş da para verdi. Ama en yakınlarım hiç destek olmadı. Ne maddi ne manevi... Kendi annem bile bir gün ilgilenmedi.”

Lösemi hastalığının tanı ve tedavi sürecinde *sağlık personelinin* destekleyici tutumları anne-babaların uyum sağlamalarında ve dirençli kalabilmelerinde önemli rol oynamaktadır. K3 kodlu babanın sözlerinde doktor ve hemşirelerin kendileri için güçlü bir destek kaynağı teşkil ettiğine şahit olmaktadır:

“Süreci daha ziyade doktorlarla devam ettirdik. Bizim doktorlarımız çok iyiydi. Geceleri ziyaret ederler, çocuklara hediyeler getirirlerdi. Hastane çalışanlarından da çok büyük destek aldık. Hemşirelerin bilgisayarında oyun oynardı. En büyük destek onlar oldu bu süreçte.”

Uzun süren hastane yatışlarıyla anne-babalar oradaki *diğer ailelerle* yakınlık kurmakta ve birbirlerine destek olmaktadır. Ebeveynler, kendilerini en iyi benzer ailelerin anlayabileceğini ifade etmektedir. Bu durum da, onları yakınlaştırmakta ve paylaşımlarını artırmaktadır. K6 kodlu annenin cümlelerinde buna şahit olmak mümkündür:

“Aileler iyiydi. Biz mutfağı birlikte kullanıyorduk. Bir aile gibi olmuştuk. Aynı ortamda alışmıştık. Zaten çocukla tek başına odadasın. Bir de onlar olmasa hiç zaman geçmez. Anneler olarak da yardımlaşıyorduk, sohbet ediyorduk. Oradaki hasta yakınları da aynı şeyi yaşıyorlar. O beni ben de onu daha iyi anlıyordum. Aynı acı neticede.”

Bu ifadelerde gözlemlemiş olduğumuz üzere hastanedeki destek doktor, hemşire ve benzer diğer aileler gibi birden fazla koldan sağlandığında ebeveynler kendilerini daha güçlü ve rahatlamış hissetmektedir. K1 kodlu baba ise ailelerle dayanışma ruhu içinde mücadele ettiklerini şu sözlerle ifade etmektedir:

“Oradaki ortam çok farklı. Önce insan kendi çocuğu için trombosit arayışına giriyor. Sonra da yanındaki için koşturmaya başlıyorsun. Ben mesela kamu personeliyim. İzin alabildim; ama izin alamayan babalar vardı. Onlar için de koşturuyorsun. Tamamen bir aile oluyorsun orada.”

Bu paylaşımlarda, ebeveynlerin hastane ortamında diğer ailelerle ortak bir motivasyon geliştirdikleri ve birbirleriyle yakınlık sağladıkları görülmektedir. Bu da onların süreci daha dirençli geçirmelerini sağlamaktadır.

Hastane yatışı esnasında özellikle anneler vakit geçirmek, bir nebze zihinlerini dağıtmak ve rahatlamak amacıyla *örgü örmek, günlük tutmak veya gazete okumak* gibi çeşitli aktivitelere başvurmaktadır. K13 kodlu annenin ifadelerinde bunu gözlemlemekteyiz:

“Bir de örgü ördüm. Oradaki diğer çocuklar için de bere, atkı ördüm. Hediye etmek de çok rahatlattı beni. Hem de kafam onunla meşgul oluyordu. İyi geldi yani.”

Aileler maddi zorluklarla mücadele ederken *sosyal yardım kuruluşlarının* desteğiyle başa çıkmaları kolaylaşmaktadır. Anne-babalar, lösemiyle ilgili vakıflardan hem maddi hem manevi olarak yardım aldıklarını ifade etmektedir. Bu bağlamda K11 kodlu babanın cümleleri şöyledir:

“Bize vakıf destek oldu. Hem maddi hem manevi. Sorularımızı cevapladılar. Bizi yönlendirdiler. Her sorumluzu biz vakıf yetkililerine sorduk. Öyle bir hastalık ki; kullanacağı sabundan yiyeceği ete kadar doğru seçmeniz lazım. Biz nereden

bilebiliriz ki... Bir sürü bilinmez çıkıyor. Vakıf bize destek oldu. Maddi olarak da destek oldular. Hâlâ da arayıp soruyorlar. Eve çıktık. Evdeki halıyı bile kullanamadık...”

Lösemiyle ilgili yardımda bulunan kuruluşların yalnızca parasal olarak destek olmadıkları; ayrıca bilgilendirme ve yönlendirme yaparak da ailelerin yanında olmaya çalıştıkları görülmektedir.

Bazı anneler için ise çocuğun bizzat varlığı mücadele sebebi olmakta ve başa çıkmayı güçlendirmektedir. K14 kodlu annenin tecrübesi şöyledir:

“Beni en çok çocuğumun varlığı hayata bağladı. Onun için sağlam durmaya çalıştım. Ben kendimi koyuversem ne olacaktı; çocuk daha da perişan. Onun varlığı bana güç verdi. Kaybetmekten korktukça ona sarıldım. İyi olsun diye elimden gelen her şeyi yaptım.”

4.6. Sorunlarla Başa Çıkmada Dini Unsurların Rolü

Anne-babalar, lösemi hastalığının ve tedavisinin getirdiği sıkıntılarla başa çıkmaya çalışırken dinden sıklıkla destek almaktadır. Hayatlarında yer verdikleri dini uygulamalarla sürecin belirsizliği ve bilinmezliğiyle güçlü ve umutlu kalmaya çalışmaktadırlar (Tablo 6).

Tablo 6. Dini Başa Çıkma Uygulamaları

Dua etmek (f=11), Allah'ın varlığından güç almak (f=6), Kur'an-ı Kerim okumak (f=6), Cami veya Türbe Ziyaretleri (f=3), Tevekkül, sabır ve şükür (f=3), Namaz kılmak (f=1), Dini toplantılar (f=1)

Ebeveynler, sıkıntılı zamanlarda İlahi yardımdan güç alarak huzur ve umutla yola devam etmeye çalışmaktadır. Örneğin; K6 kodlu anne hem kendi hem de başkalarının dualarıyla süreci daha dirayetli ve sükûnetle atlatabildiğini şöyle paylaşmaktadır:

“Ben çocuğumun dualar sayesinde bu noktaya geldiğine inanıyorum. Hastalanmadan önce camiye Kur'an okumaya gidiyordum. O gruptaki arkadaşlar da sürekli okudular. Dua ettiler. Kur'an okuyan başka bir grup arkadaşım daha vardı. Onlar da sürekli okudular. Her Cuma hiç atlamazlardı. Ben çok şanslı hissettim. Varlığı güç verdi. Arabistan'daki hoca güç verdi. Hatta o hoca

sürekli 'ya Şafi ya Allah' desin şifa niyetine demiş. O da çok güç verdi. Daha çok sarıldım. Sürekli okudum. O süreçte sabretmek çok zor."

K11 kodlu baba ise *Allah'ın varlığını* yanında hissederek daha dirençli olduğunu şu ifadelerle paylaşmaktadır:

"En çok Allah'ın varlığı güç verdi. Kimse yanınızda olmasa bile O, sizinle beraber... İnsan kendini çok daha güçlü hissediyor. Geceleri kalktım namazlar kıldım, dualar ettim. Hastanede Rabbim hem çocuğumu hem eşimi korusun diye. Ben sürekli yanlarında değildim. Hep Allah'ım Sana emanet, Sen gözet onları dedim."

Ebeveynlerin, *Kur'an-ı Kerim okuyarak* da güçlendikleri ve kendilerini daha güvende hissettikleri gözlenmektedir. Çocuğun yanında Kur'an-ı Kerim okuma davranışından bazen çocuklar çok hoşnut olmayabilmektedir. K5 kodlu anne tecrübesini şöyle aktarmaktadır:

"Ben Rabbim'den istedim. Hep olacağını düşündüm. Hiç kötümser bakmadım. Allah'a güvendim. Hastanede otururken ben ezberimde sürekli Kur'an'dan bildiklerimi okurdum. Önceleri oğlum okuma yanımda derdi. Bir süre sonra lütfen anne oku, bana da iyi geliyor, iyi hissediyorum demeye başladı. Bana iyi geliyordu. Ona da iyi geliyordu."

Çocuklar, yanlarında sürekli Kur'an-ı Kerim okunduğunda amacını tam olarak bilemedikleri için bundan endişe duyabilirler. Bu yüzden gerekli açıklamayı yapmak ve dikkatli olmakta fayda olduğu göze çarpmaktadır.

Ebeveynler, dua etme ya da Kur'an-ı Kerim okuma uygulamalarının yanında türbe ve camii gibi *kutsal mekânları ziyarette* de bulunmaktadır. K1 kodlu babanın paylaşımları şöyledir:

"Hacı Bayram-ı Veli'de namaz kıldım. Kocatepe'ye gittim. Dua ettim. Kur'an okudum; ama içimden okudum. Başka yerlerde okudum. Çocuğun yanında okumadım. Böyle ziyaretlerde bulunup ortamlarda nefes almak bana çok iyi geldi."

K18 kodlu anne de sürecin güçlükleriyle *sabrederek* üstesinden geldiğini söylemektedir:

“Hep sabrettim. Oğlumun hastalığına da yaptığı aksiliklere de hep sabrettim. İnanın başka türlü üstesinden gelemezdim. Allah’tan geldi ve yine O’nun sayesinde geçecek diye hep sabrettim. Dua ile sabırla ayakta kaldım. Onlar beni güçlü yaptı.”

Tedavi sürecinde anne-babaların endişelerini kontrol altına almasına ve rahatlmasına yardımcı olan bir diğer unsur ise *tevekkül* etmektir. K2 kodlu annenin ifadelerinde buna şahit olmak mümkündür:

“... tevekkül ediyorum. Tedavisine devam ettik. Hijyeni ve beslenmesi için elimden geleni yaptım. Dua da ettim. Rabbim ömür vermişse yaşar. Vermemişse de bizden alır dedim.”

Ebeveynlerin, yeni yaşam şartlarına uyum sağlamaya ve tedavinin güçlükleriyle baş etmeye çalışırken çeşitli dini unsurlardan beslendikleri gözlenmektedir. Ayrıca anne-babalar, aynı anda birden çok manevi etkinliği bir arada kullanmaktadır.

Tartışma

Lösemi tanısı almış çocukların anne-babalarının tanıyı ilk öğrendiklerinde tecrübe ettiklerine, başlarına gelen bu duruma yükledikleri anlama, yaşadıkları sorunlara, başa çıkma stillerine ve başa çıkmaya çalışırken özellikle dinin fonksiyonuna odaklanan bu çalışmada ebeveyn deneyimlerinin oldukça zengin olduğu görülmüş ve tedavi süreci boyunca dini öğelerin önemli bir paya sahip olduğu tespit edilmiştir.

Anne-babaların, lösemi tanısını öğrendiklerinde oldukça karmaşık süreçler yaşadıkları gözlenmektedir. Bu esnada, özellikle yoğun üzüntü, şok, inkâr, öfke ve çaresizlik kendini göstermektedir. Karabudak (2016) da çocuğuna lösemi teşhisi konulan annelerle yaptığı araştırmada benzer sonuçlara ulaşmıştır. Ayrıca aynı anda birden fazla duygunun hissedilmesiyle ilk zamanlarda annelerin deneyimledikleri duyguları tanımakta zorlandıklarını belirtmiştir. Bunun yanında ebeveynlerin ilk kez karşılaştıkları bu krizde stres düzeyinin yüksek olması süreci etkili yönetememelerine neden olmaktadır (bk. Elçigil - Conk, 2010).

Anne-babaların, tanıyı öğrendikten sonra çocuklarının neden lösemi olduğuna ilişkin açıklamalar bulmaya giriştikleri tespit edilmiştir. Ebeveynlerin kendilerince yaptığı bu açıklamaların; anne-babanın çocuğa tutumuyla, çocuğun ve ailenin hastalık öyküsüyle, çocuğun gelişimsel özellikleriyle ve yaşam koşullarıyla yakından ilişkili olduğu görülmüştür. Ebeveynlerin açıklamalarında dikkat çeken önemli bir husus ise kendini ya da eşini suçlama

tutumudur. Anne-babalar, kimi zaman yeterli bakım verememekten kimi zaman da kalıtımın rolü olabileceğini düşünerek kendilerini ya da eşlerini suçlamaktadır. Suçluluk ve pişmanlık hisleriyle ebeveynlerin stres düzeyi artabilir, tedaviye uyum güçleşebilir ve aile içi iletişim bozulabilir. Bu yüzden, sağlık ekibinin ebeveynlerde suçlama tutumunun olup olmadığına ilişkin detaylı inceleme ve değerlendirmede bulunmasının önem taşıdığı görülmektedir.

Anne-babaların, çocuktaki lösemi hastalığına yalnızca yaşam deneyimleri doğrultusunda bir açıklama getirmediği; bunun ötesinde manevi bir anlam da yükledikleri görülmektedir. Katılımcıların, bu hastalığa yükledikleri anlamda İslam dini referansının ağırlıklı olduğu tespit edilmiştir. İmtihan, uyarı, ceza, kader, görev ve emanet kavramları ön plana çıkmıştır. Bu bulgular, gerçekleştirilen pek çok çalışmayla paralellik göstermektedir (bk. Çifçi, 2007; Aydın, 2019; Göcen, 2015; Karagöz, 2010; Köse - Küçükcan, 2000; Meray - Lokmanoğlu, 2019; Özkan, 2019; Sülü Uğurlu - Başbakkal, 2013; Tarakeshwar - Pargament, 2001; Tokur, 2018). Katılımcıların, yaşadıkları bu durumu ağırlıklı olarak imtihan kavramıyla açıkladıkları bulunmuştur. Peygamberlerin de zorluklar yaşamış olmaları onların dirençlerini artırmıştır. Ayrıca çalkantılı zamanlardan geçmekle birlikte manevi bir büyüme yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Bazıları ise çocuklarında görülen bu hastalığın, kendileri için bir uyarı mahiyetinde olduğunu düşünerek yaşam yolculuğunda yaptıkları ihmallere ya da yanlışlıkları telafi için bir araç olduğunu dile getirmiştir. İmtihan, uyarı, kader, görev, emanet gibi anlamlandırma biçimlerinin ebeveynler için daha destekleyici olduğu gözlenmiştir. Şüphesiz, bu süreçlerde de anne-babalar içsel çatışmalar yaşamaktadır. Fakat, kimi zaman öfke, suçluluk ya da pişmanlık gibi düşüncelerden sıyrılarak iç barışıklığı da yakalayabilmektedirler. Anne-babalar için baş edilmesi en zor anlamlandırma biçiminin cezalandırılma düşüncesi olduğu gözlenmektedir. Bu bağlamda, ebeveynler geçmişte yaptıkları bir hatanın bedelini ödediklerini düşünmektedir. Bu da derin suçluluk duygularına götürebilmektedir. Anne-babaların cezalandırılmış olabileceklerinin bir diğer nedeni ise dualarının kabul olmadığı düşüncesidir. Çocuğun acılarının dinmesi ve sağlığına kavuşması için dua etmelerine rağmen bir gelişmenin olmayışını düşünmeleri unutuldukları ve yalnız bırakıldıkları hissine neden olmaktadır. Bu da önemli bir bulgu olarak görülmektedir.

Araştırmaya katılan ebeveynlerin, lösemi hastalığının ilk belirtilerinin başladığı andan itibaren birçok güçlükle karşılaştıkları gözlenmiştir. Tedavinin başlamasıyla anne-babalar hiç de tanıdık olmadıkları bir terminolojiyle ve çeşitli ihtiyaçlarla karşı karşıya kalmaktadır. Dolayısıyla, uyum sağlama da zorlanmakta ve bilgi eksikliğinden stres yaşamaktadırlar. Özbesler (2001)

de anne-babaların lösemi hastalığı ve tedavisine ilişkin bilgi gereksinimleri olduğunu ama bu ihtiyacın yeterince karşılanmadığını belirtmektedir. Oysa ebeveynleri bilgilendirmeye yönelik yapılan uygulamaların oldukça iyi sonuçlar verdiği görülmektedir (bk. Arslan, 2011; Kurt, 2005; Novrianda - Kharirina, 2015). Tedavi süresince, özellikle anneleri zorlayan bir diğer husus ise çocuğun kendilerine yönelen öfkesiyle muhatap olmalarıdır. Bu da anne-çocuk ilişkisi üzerinde etkili olmaktadır. Hatta tedavi süreci, bir bütün olarak tüm aile fertlerinin rollerini, ilişkilerini, çatışmalarını ve iletişimlerini değişikliğe zorlamaktadır (bk. Çırpan Kantarcıoğlu vd., 2016; Çolak, 1992). Çünkü hem hastane ortamında anne-çocuk için hem de evde kalan diğer aile fertleri için yeni bir süreç söz konusudur. Daha ziyade ebeveynlerin olmakla beraber tüm ailenin mücadele etmek zorunda kaldığı bir diğer zorluk alanı ise maddi sıkıntılardır. Karabudak (2016) da lösemi tanılı çocuğun ihtiyaçlarında artış yaşandığını belirtmiştir. Lösemi hastalığına uygun beslenme biçiminin uygulanması ve gerekli hijyen koşulları için malzemelerin temini için aile bütçesinden önemli bir pay ayrılması gerekmektedir. Bunların üzerine ilaç ve benzeri masrafların yanında ulaşım ücretleri de eklenmektedir. Ayrıca çocuk hematoloji servislerinin her ilde olmayışı başka şehirlere zorunlu göçü beraberinde getirmektedir. Bu da giderlerin artması anlamını taşımaktadır.

Anne-babaların tüm bu zorluklarla mücadele edebilmek için sahip oldukları bireysel ve çevresel kaynakları devreye soktukları görülmektedir. Ebeveynler, hem günlük rahatlatıcı aktivitelerde bulunma, dini etkinlikler deneyimleme, çocuğun varlığıyla motive olma gibi kişisel kaynaklarına başvururlar hem de yakın akraba, sağlık ekibi, sosyal yardım kuruluşları gibi dış kaynaklardan beslenmektedir. Tüm bunların, anne-babaların uzun soluklu tedavi yolculuğunda ayakta kalmalarına ve dirençle devam etmelerine yardımcı olduğu söylenebilir.

Zorluklarla başa çıkma sürecinde ebeveynler için dini uygulamalara başvurmanın önemli bir paya sahip olduğu gözlenmektedir. Anne-babaların, dini başa çıkma stratejileri içerisinde en çok duaya başvurdukları tespit edilmiştir. Böylece kendilerini güçlü hissetmekte ve geleceğe umutla bakma şansı elde etmektedirler. Dua etmekle birlikte Allah'ın varlığını hissetmenin de katılımcılara güven ve sükûnet verdiği gözlenmektedir. Sıkıntılı durumlarla başa çıkmada duaya sıklıkla başvurulduğu çeşitli araştırmalarda da bulgulanmıştır (bk. Ayten vd., 2012; Doğan, 1997; Eryücel, 2013; Işık, 2013; Temiz, 2014; Ayten - Yıldız, 2016; Karataş, 2018). Bunların yanı sıra Kur'an-ı Kerim okumak, namaz kılmak, camii ve türbe ziyaretinde bulunmak gibi ibadetlerin de anne-babalar için destekleyici olduğu gözlenmektedir. Karami ve Kahrazei (2018) de günlük manevi etkinliklerin umudu koruyucu ve

besleyici olduğunu bulgulamıştır. Diğer yandan aileler, çeşitli araştırmalarda manevi desteğe ihtiyaç duyduklarını belirtmektedir (bk. Atashzadeh-Shoorideh vd., 2018; Novrianda - Khairina, 2015). Bu tespitlerden hareketle özellikle yurt dışında lösemi tanılı çocukların ebeveynlerine yönelik manevi içerikli kontrollü deneysel çalışmaların yapıldığına şahit olmaktayız. Bu manevi içerikli müdahale programlarının sonucunda genel olarak anne-babaların psikolojik sıkıntılarını azalırken manevi iyi oluşları artmaktadır (bk. Borjalilu vd., 2016; Moeini vd., 2014; Musarezaie vd., 2015; Zafarian Moghaddam vd., 2016)

Sonuç

Sonuç itibarıyla, katılımcılar için gerek lösemi hastalığını anlamlandırma da gerekse tedavi sürecinin getirdiği güçlüklerle başa çıkmada dinin önemli bir konumda bulunduğu tespit edilmiştir. Bunun yanında kimi zaman da ebeveynlerin manevi çatışmalar yaşadıkları gözlenmiştir. Söz konusu çatışmalar, çözümlenerek yola devam edildiğinde psikolojik sağlığın güçleneceği söylenebilir. Bu yüzden tanının konulduğu ilk günden itibaren ailelere sunulacak destek faaliyetlerinde dini ve manevi öğelerin göz önünde bulundurulması önem taşımaktadır. Bu durumda, sağlık çalışanlarının bu konudaki yeterliliklerini değerlendirmeleri mühimdir. Ayrıca din psikolojisi, klinik psikoloji, sağlık psikolojisi, manevi danışmanlık ve rehberlik ya da sosyal hizmetler gibi alanların bu konuyla ilgili özellikle uygulamalı araştırmalara yönelmesi ailelerin ihtiyaçlarının daha etraflıca belirlenmesine ve uygun destek hizmetlerinin sunulmasına katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Akmehtmet Şekerler, Sibel. "Derinlemesine Görüşme". *Nitel Araştırma Yöntem, Teknik, Analiz ve Yaklaşımları*. ed. Fatma Nevra Seggie - Yasemin Bayyurt. 186-201. Ankara: Anı Yayıncılık, 2017.
- Arslan, Zeynep. *Lösemi Hastası Çocuk Ebeveynlerinin Çocuğun Bakımına İlişkin Eğitim Gereksinimleri ve Karşılanması*. Mersin: Mersin Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Atashzadeh-Shoorideh, Foroozan vd. "The Barriers and Facilitators in Providing Spiritual Care for Parents Who Have Children Suffering from Cancer". *Journal of Family Medicine and Primary Care* 7/6 (2018), 1319-1326. https://doi.org/10.4103/jfmpc.jfmpc_76_18
- Aydın, Cüneyd. *İnsanın Anlam Arayışı ve Yeni Çağ İnançları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Aydın, Cüneyd. "Kader İnancının Savunma Mekanizması ve Dini Başa Çıkma Kavramları Açısından Değerlendirilmesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/35 (2019), 101-122.
- Ayten, Ali vd. "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Amprik Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 45-79.
- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Ayten, Ali - Yıldız, Refik. "Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dini Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 281-308.
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Borjalilu, Somaieh vd. "Spiritual Care Training for Mothers of Children with Cancer: Effects on Quality of Care and Mental Health of Caregivers". *Asian Pacific Journal of Cancer Prevention* 17/ (07 Mart 2016), 545-552. <https://doi.org/10.7314/APJCP.2016.17.2.545>
- Chivukula, Usha vd. "Burden Experience of Caregivers of Acute Lymphoblastic Leukemia: Impact of Coping and Spirituality". *Indian Journal of Palliative Care* 24/2 (2018), 189-195. https://doi.org/10.4103/IJPC.IJPC_209_17
- Cufta, Muharem. *Kanser Hastalığı ile Başa Çıkma Dini İnanç ve Tutumların Rolü*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Çırpan Kantarcıoğlu, Arzu vd. "Lösemi Tedavisi Gören Çocuklarda Öfke, Dışsallaştırma Problemleri ve Anne Çocuk İlişki Özellikleri ile Annelerin Duygu-Durum ve Stres Davranışlarının İncelenmesi". *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi* 23/1 (2016), 29-40.
- Çiğci, Aişe. *Hastalıklarla Başa Çıkma Dinin Rolü: Kanser Hastaları Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Çolak, Gaye. *Lösemili Çocukların Ailelerinde Teşhis-Tedavi Sürecinin Meydana Getirdiği Yapısal Değişiklikler ve Kaygı Düzeylerinin Psikososyal Açından İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Onkoloji Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Doğan, Mebrure. *Duanın Psikolojik ve Psikoterapik Etkileri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Elçigil, Ayfer - Conk, Zeynep. "Determining the Burden of Mothers with Children Who Have Cancer". *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Elektronik Dergisi* 3/4 (2010), 175-181. <http://hdl.handle.net/20.500.12397/4568>
- Engel, Romy. *Adjustment to Childhood Cancer: Parent-Child Coping & Family Functioning*. NY: Yes-hiva University, PhD Diss, 2000.
- Eryücel, Sema. *Yaşam Olayları ve Dini Başa Çıkma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bi-

- limler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Fakhrabadi, Haydeh. *The Use of Religious Coping by Parents and Caregivers of Children with Cancer*. Malibu CA Pepperdine University, PhD Diss., 2006.
- Göcen, Gülüşan. "A Qualitative Study On the Process of Religious Life and Religious Coping of the Women Who Had IVF Treatment". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 32 (2015), 165-216.
- Hall, Sarah E. *Secular and Religious Coping by Mothers of Children with Cancer*. VA: George Mason University, PhD diss., 2007.
- Işık, Zehra. *Ebeveyni Ölen Yetişkinlerde Dini Başa Çıkma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Jones, Barbara L. "The Challenge of Quality Care for Family Caregivers in Pediatric Cancer Care". *Seminars in Oncology Nursing* 28/4 (2012), 213-220. <https://doi.org/10.1016/j.soncn.2012.09.003>
- Karabudak, Gizem. *Lösemili Çocuğa Sahip Annelerin Yaşantıları ve Gelecek Beklentileri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Karagöz, Sema. *Otistik Çocukların Anne Babalarında Anlamlandırma ve Dini Başa Çıkma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Karami, Amir - Kahrazei, Farhad. "The Role of Daily Spiritual Experiences in Hope and Posttraumatic Growth in Patients with Leukemia" 5/2 (2018), 23-29.
- Karataş, Münevver. *Görme Engelli Çocukların Ebeveynlerinde Dini Başa Çıkma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Koch, Alberta Y. *"If Only it could be me": The Siblings of Pediatric Cancer Patients*. Los Angeles. CA: University of Southern California, PhD Diss., 1981.
- Köse, Ali - Küçükcan, Talip. *Doğal Afetler ve Din*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Kula, Naci. *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*. İstanbul: Dem Yayınları, 2005.
- Kurt, Ayşe S. *4-12 Yaş Akut Lenfoblastik Lösemi Tanılı Çocukları ve Ailelerini Hastalıkları Hakkında Bilgilendirmenin Yaşam Kalitesine Etkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Hemşirelik Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi., 2005.
- Küçükköse, Mustafa. *En Az 2 Yıldır Remisyonunda Olan Lösemi ve Lenfoma Tanısı Almış Çocuk ve Gençlerin Ruhsal Durumları, Bilişsel Fonksiyonları, Yaşam Kalitesi ve Bunları Etkileyen Değişkenlerin Belirlenmesi*. İzmir: Ege Üniversitesi Tıp Fakültesi Çocuk ve Ergen Ruh Sağlığı Hastalıkları Anabilim Dalı, Uzmanlık Tezi, 2010.
- Last, Bob F. - Grootenhuis, Martha A. "Emotions, Coping and the Need for Support in Families of Children with Cancer: A Model for Psychosocial Care". *Patient Education and Counseling* 33/ (1998), 169-179. [https://doi.org/10.1016/s0738-3991\(97\)00077-3](https://doi.org/10.1016/s0738-3991(97)00077-3)
- Mahdavi, Abed vd. "Relationship of Strategies for Emotion Cognitive Adjustment with Psychological Well-Being and Anxiety in Mothers with Cancer Children". *Annals of Tropical Medicine and Public Health* 10/3 (2017), 702-706. https://10.0.16.7/ATMPH.ATMPH_235_17
- Mauder, Kristen. *Investigating Supportive Care Needs of Parents of Children with Cancer: Is a Parent Support Group Intervention a Feasible Solution?* Toronto: University of Toronto, Master's thesis, 2012.
- Merey, Zeynep - Lokmanoglu, Ayşe ŞENTEPE. "Yenidoğan Yoğun Bakım Ünitesinde Bebeği Yatan Annelerin Dini Başa Çıkma Süreçleri". *Bilimname* 2019/37 (30 Nisan 2019), 1117-1153. <https://doi.org/10.28949/bilimname.534685>

- Moeini, Mahin vd. "Effect of a Spiritual Care Program on Levels of Anxiety in Patients with Leukemia". *Iranian Journal of Nursing and Midwifery Research* 19/1 (Ocak 2014), 88-93.
- Musarezaie, Amir vd. "A Study on the Efficacy of Spirituality-Based Intervention on Spiritual Well Being of Patients with Leukemia: A Randomized Clinical Trial". *Middle East Journal of Cancer* 6/2 (2015), 97-105.
- Novrianda, Dwi - Khairina, Ilfa. "The Effect of Educational Intervention on the Quality of Life of Acute Lymphocytic Leukemia Who Undergoing Chemotherapy". *International Journal of Research in Medical Sciences* 3/1 (2015), 69-73. <https://doi.org/10.18203/2320-6012.ijr-ms20151523>
- Ow, Rosaleen. "Burden of Care and Childhood Cancer: Experiences of Parents in an Asian Context". *Health & Social Work* 28/3 (2003), 232-240. <https://doi.org/10.1093/hsw/28.3.232>
- Özbesler, Cengiz. *Çocukluk Çağı Lösemileri ve Sosyal Destek Sistemlerinin Aile İşlevlerine Etkisi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Özkan, Aysun. "Manevi Danışmanlıkta Kullanılan Kavramlar ve Pratikteki Algısı". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Farklı Alanlarda Ampirik Araştırma Bulguları*. ed. Ali Ayten. 45-97. İstanbul: Dem Yayınları, 2019.
- Pargament, Kenneth I. vd. "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors". *Journal for the Scientific Study of Religion* 34/4 (1998), 710-724.
- Rand, K. L. vd. "Illness Appraisal, Religious Coping and Psychological Responses in Men with Advanced Cancer". *Support Care Cancer* 20/ (2012), 1719-1728. <https://doi.org/10.1007/s00520-011-1265y>
- Reker, G. T. vd. "Meaning and Purpose in Life and Well-Being: A Life-Span Perspective". *Journal of Gerontology* 42/1 (1987), 44-49. <https://doi.org/10.1093/geronj/42.1.44>
- Sart, Gamze. "Fenomenoloji ve Yorumlayıcı Fenomenolojik Analiz". *Nitel Araştırma Yöntem, Teknik, Analiz ve Yaklaşımları*. ed. Fatma Nevra Seggie - Yasemin Bayyurt. 70-81. Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Baskı., 2017.
- Shepherd, Erin Jennifer Watt. *Caring for the Child who Has Completed Treatment for Cancer: The Lived Experience of Parents who Do Not Live near Their Child's Tertiary Cancer Centre*. Canada: University of Manitoba, PhD Diss, 2010.
- Silva-Rodrigues, Fernonda M. vd. "Childhood Cancer: Impact on Parents' Marital Dynamics". *European Journal of Oncology Nursing* 23/ (2016), 34-42. <https://doi.org/10.1016/j.ejon.2016.03.002>
- Sülü Uğurlu, Esmâ - Başbakkal, Zümrüt. "Yoğun Bakımda Yatan Hastaların Annelerinin Manevi Bakım Gereksinimleri". *Türk Yoğun Bakım Dergisi* 11/1 (2013), 17-24. <https://doi.org/10.4274/Tybdd.43531>
- Şahin, Aysun. *İstanbul'da Çocuk Hematoloji Onkoloji Servislerinde Kemoterapi Alan Çocukların Ailelerinin Yaşadığı Sorunlar ve Baş Etme Yollarının İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Tarakeshwar, Nalini - Pargament, Kenneth. "Religious Coping in Families of Children with Autism". *Focus on Autism and Other Developmental Disabilities - FOCUS AUTISM DEV DISABIL* 16/ (2001), 247-260. <https://doi.org/10.1177/108835760101600408>
- Temiz, Yunus Emre. *Yetişkinlerde Dini Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dua*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014. <http://ktp.isam.org.tr/?url=tezilh/findrecords.php>
- Tokur, Behlül. *İmtihan Psikolojisi Var Olmanın Hakkını Vermek: İmtihan*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Tsai, Ming-Horng vd. "Psychosocial and Emotional Adjustment for Children with Pediatric Cancer and Their Primary Caregivers and the Impact on Their Health-Related Quality of Life during the First 6 Months". *Quality of Life Research: An International Journal of Qua-*

lity of Life Aspects of Treatment, Care and Rehabilitation 22/3 (Nisan 2013), 625-634. <https://doi.org/10.1007/s11136-012-0176-9>

- Walls, Chelsi M. *Coping with Pediatric Cancer: Conversational Methods Utilized by Parents and Children When Dealing with Pediatric Cancer*. NV: University of Nevada, Master's Thesis, 2013.
- Wiener, Lori vd. "Impact of Caregiving for a Child With Cancer on Parental Health Behaviors, Relationship Quality, and Spiritual Faith: Do Lone Parents Fare Worse?" *Journal of Pediatric Oncology Nursing* 33/5 (2016), 378-386. <https://doi.org/10.1177/1043454215616610>
- Williams, Holly A. *Social Support, Social Networks and Coping of Parents of Children with Cancer: Comparing White and African American Parents*. FL: University of Florida, PhD diss., 1995.
- Yüksel, Didem. *Sınıf Öğretmenlerinin Çocukluk Çağı Kanselerine ve Kanserli Çocuklara İlişkin Bilgi ve Görüşlerinin Belirlenmesi*. Ankara: Başkent Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Zafarian Moghaddam, Elham vd. "The Effect of Spiritual Support on Caregiver's Stress of Children Aged 8-12 with Leukemia Hospitalized in Doctor Sheikh Hospital in Mashhad". *Future of Medical Education Journal* 6/2 (2016), 19-25. <https://doi.org/10.22038/fmej.2016.7511>

Hitit İlahiyat Dergisi / Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Aralık/December 2021/20/2 717-750

ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNDE SPİRİTÜEL İYİ OLUŞ VE TOPLUMSAL CİNSİYET ALGISI

Spiritual Well-Being and Gender Perception of University Students

NEVZAT GENCER

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü, Çorum, Türkiye
Asst. Prof., Hitit University Faculty of Health Sciences, Department of Social Work, Çorum, Turkey

nevzatgencer@hitit.edu.tr

orcid.org/0000-0001-9619-8119

AYSEL TEKGÖZ OBUZ

Dr. Öğr. Üyesi, Tarsus Üniversitesi Uygulamalı Bilimler Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü, Tarsus/
Mersin, Türkiye

Asst. Prof., Tarsus University Faculty of Applied Sciences, Department of Social Work, Tarsus/
Mersin, Turkey

ayseltekgoz@gmail.com

orcid.org/0000-0002-6738-5449

RASİM BABAHAÑOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü, Çorum, Türkiye
Asst. Prof., Hitit University Faculty of Health Sciences, Department of Social Work, Çorum, Turkey

rasimbabahanoglu@hitit.edu.tr

orcid.org/0000-0002-6538-0329

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 11 Haziran 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 2 Aralık 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Aralık 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.951202>

ATIF/CITE AS:

Gencer, Nevzat – Obuz, Aysel Tekgöz – Babahanoğlu, Rasim, “Üniversite Öğrencilerinde Spiritüel İyi Oluş ve Toplumsal Cinsiyet Algısı”, Hitit İlahiyat Dergisi, (Aralık/ December 2021) 20/2

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty, Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

Spiritual Well-Being and Gender Perception of University Students

Abstract

Spirituality, a universal phenomenon unique to each individual, interacts with the individual's personality traits, attitudes, belief or value systems, and the meaning they attribute to situations or life in general. Therefore, we wondered whether spiritual well-being is an effective factor on gender, which is expressed as the importance and value attributed by the society to being a woman or a man and accordingly the perception of the social role, behaviour and status expected from individuals. Thus, the study was carried out to determine the relationship between university students' spiritual well-being (SWB) and gender perception. In this study, in which 727 university students participated, it was examined whether the SWB and gender perceptions of the participants differ in terms of various variables, as well as the relationship between SWB and gender perception. In this quantitative study, the "Spiritual Well-Being Scale" (SWBS) developed by Ekşi and Kardaş in 2017 and the "Perception of Gender Scale" developed by Altınova and Duyan in 2013 were used.

At the end of the research, the SWB levels of the sample were determined to be high and the perception of gender was positive. Significant differences were found in favour of women in the gender variable between the scores obtained from the general SWBS and its sub-dimensions. Women's total scores were higher than men's in the overall SWBS, *transcendence*, and *harmony with nature* sub-dimensions. In the *anomie* sub-dimension, the high average score of men indicated that spiritual well-being is in favour of women in the aforementioned dimension.

No significant difference was found in the total mean scores of SWBS in the variables of age, school type, place of residence and family type, but there were significant differences between the groups in some sub-dimensions. For example, in the age variable, although not statistically supported, it was revealed that as the age increased, the SWB general score average of the participants increased too. In the sub-dimensions of *harmony with nature* and *anomie*, the mean scores were found to differ significantly between the groups. There are significant differences between the groups in the *anomie* sub-dimension in the school type and family type variables, and in the *transcendence* sub-dimension in the living place variable. In the school type variable, in the *anomie* sub-dimension, the mean score of the students studying at the faculties was determined to be lower than the students who study at vocational schools significantly. In the family type variable, the highest mean in the *anomie*

sub-dimension was found in the single-parent group, which was interpreted as having a single parent has a negative effect on SWB. According to the place of residence variable, only a significant difference was found in the *transcendence* sub-dimension in favour of those living in the village/town.

The family is a very important factor in the individual's acquisition and adoption of spiritual values, and making them parts of his/her life. The attitude of the family and child's satisfaction in the family life can also affect his/her later SWB levels. In this context, the results of the research showed that the SWB level of the sample differed significantly in the general and sub-dimensions of the scale according to the family attitude variable. The SWB score of the group with a democratic family attitude was the highest. Inconsistent family attitude was determined to be a negative factor on SWB.

The results of the research showed that the gender perception levels of the sample also differ according to gender and age variables. Gender perception was revealed to be more positive in women and younger individuals. In the study, no significant differences were found in the gender perception levels of the sample according to the school type, place of residence, family type and family attitude variables.

Finally, in this study, the relationship between SWB and its sub-dimensions and gender perception was discussed. However, there was no significant relationship between SWB and gender perception as a result of the analyses. The "Spiritual Well-Being" scale items used in this research are thought to have spiritual content rather than religion at the cultural level. Therefore, a culturally sensitive SWB scale study in which the spiritual and religious dimensions are revealed more clearly can be suggested. Moreover; it may be recommended to repeat the study with a larger sample group, including individuals in older age groups, and to compare the results in order to determine the perception of gender more clearly.

Keywords: Psychology of Religion, Spiritual Well-Being, Gender Perception, Spirituality, Social Work, University Students.

Üniversite Öğrencilerinde Spiritüel İyi Oluş ve Toplumsal Cinsiyet Algısı

Öz

Her bireye özgü evrensel bir olgu olarak görülen spiritüalite, bireyin kişilik özellikleri, tutumları, inanç ya da değer sistemleri ve genel olarak durumlara ya da hayata yüklediği anlam ile etkileşim içerisinde. Bu kapsamda toplumun kadın ya da erkek olmaya yani biyolojik cinsiyete atfettiği önem, değer ve buna göre bireylerden beklenen sosyal rol, davranış ve statüye yönelik algı şeklinde ifade edilen toplumsal cinsiyet üzerinde spiritüel iyi oluşun etkili bir faktör olup olmadığı merak edilmiştir. Bu nedenle araştırma, üniversite öğrencilerinin spiritüel iyi oluş (SİO) ve toplumsal cinsiyet algısı arasındaki ilişkiyi tespit etmek amacıyla gerçekleştirilmiştir. 727 üniversite öğrencisinin katıldığı bu çalışmada, SİO ve toplumsal cinsiyet algısı arasındaki ilişkinin yanı sıra katılımcıların SİO ve toplumsal cinsiyet algılarının cinsiyet, yaş, okul türü, yaşanılan yer, aile tipi ve aile tutumu değişkenleri açısından farklılaşıp farklılaşmadığı incelenmiştir. Nicel yöntemle yapılan çalışmada Ekşi ve Kardaş'ın 2017 yılında geliştirdikleri "Spiritüel İyi Oluş Ölçeği" (SİÖÖ) ile Altınova ve Duyan'ın 2013 yılında geliştirdikleri "Toplumsal Cinsiyet Algısı Ölçeği" kullanılmıştır.

Araştırma sonunda örneklemin SİO düzeylerinin yüksek ve toplumsal cinsiyet algısının da olumlu olduğu saptanmıştır. SİÖÖ'nün geneli ile alt boyutlardan elde edilen puanlar arasında cinsiyet değişkeninde kadınlar lehine anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir. SİÖÖ geneli, *aşknlık* ve *doğayla uyum* alt boyutlarında kadınların toplam puanlarının erkeklerin puanlarından daha yüksek olduğu bulgulanmıştır. *Anomi* alt boyutunda ise erkeklerin puan ortalamasının fazla olması spiritüel iyi oluşun söz konusu boyutta kadınlar lehine olduğunu göstermektedir.

Yaş, okul türü, yaşanılan yer ve aile tipi değişkenlerinde SİÖÖ toplam puan ortalamalarında anlamlı bir farklılık bulunmazken bazı alt boyutlarda gruplar arasında anlamlı farklılıklar olduğu görülmüştür. Örneğin yaş değişkeninde, istatistiksel olarak desteklenirse de ($p>.05$); yaş arttıkça katılımcıların SİO genel puan ortalamalarının arttığı bulgulanmıştır. SİÖÖ'nün *doğayla uyum* ve *anomi* alt boyutlarında ise; puan ortalamalarının gruplar arasında anlamlı derecede farklılaştığı saptanmıştır. Okul türü ve aile tipi değişkenlerinde *anomi* alt boyutunda, yaşanılan yer değişkeninde de *aşknlık* alt boyutunda gruplar arası anlamlı farklılıklar söz konusudur. Okul türü değişkeninde *anomi* alt boyutunda fakültelerde öğrenim gören öğrencilerin puan ortalamaları meslek yüksekokullarında öğrenim gören öğrencilere göre anlamlı düzeyde düşük bulunmuştur. Aile tipi değişkeninde *anomi* alt

boyutunda en yüksek ortalama tek ebeveynli grupta çıkmış, bu da tek ebeveyne sahip olmanın SİO üzerinde olumsuz bir etkisi olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Yaşanılan yer değişkenine göre sadece *aşkınlık* alt boyutunda köyde/kasabada yaşayanlar lehine anlamlı bir farklılık bulunmuştur. Diğer bir deyişle, SİOÖ'nün *aşkınlık* alt boyutunda yaşamının büyük bir bölümünü bir köyde/kasabada geçiren bireylerin ortalama puanları daha yüksek çıkmıştır. Ayrıca en düşük puan ortalamasının da ilde/büyükşehirde yaşayan gruba ait olduğu görülmüştür.

Araştırmanın bir diğer sonucu da aile tutumu ile SİO arasındaki ilişki hakkındadır. Aile; bireyin manevi değerleri kazanmasında, benimsemesinde ve yaşantı haline getirmesinde çok önemli bir etkidir. Ailenin tutumu ve çocuğun aile yaşantısından elde ettiği doyum, onun sonraki spiritüel iyi oluş düzeylerini de etkileyebilmektedir. Bu bağlamda araştırma sonuçları "aile tutumu" değişkenine göre örneklemin SİO düzeyinin, ölçeğin geneli ve alt boyutlarında anlamlı bir şekilde farklılaştığını göstermiştir. Demokratik aile tutumuna sahip olan grubun SİO puanı en yüksek çıkmıştır. Dengesiz aile tutumunun ise SİO üzerinde olumsuz bir faktör olduğu saptanmıştır.

Sonuçlar örneklemin toplumsal cinsiyet algısı düzeylerinin de bazı değişkenlere göre farklılaştığını göstermektedir. Örneğin örneklemin toplumsal cinsiyet algı düzeyleri cinsiyet ve yaş değişkenlerine göre anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır. Bulgular, toplumsal cinsiyet algısının kadınlarda ve yaşı küçük olan bireylerde daha olumlu olduğunu göstermiştir. Araştırmada okul türü, yaşanılan yer, aile tipi ve aile tutumu değişkenlerine göre örneklemin toplumsal cinsiyet algı düzeylerinde anlamlı bir farklılık bulunmamıştır.

Son olarak bu araştırmada SİO ve alt boyutları ile toplumsal cinsiyet algısı arasındaki ilişki ele alınmıştır. Ancak yapılan analizler sonucunda SİO ile örneklemin toplumsal cinsiyet algısı arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Bu araştırmada kullanılan "Spiritüel İyi Oluş" ölçek maddelerinin kültürel düzeyde dinden ziyade manevi içerikli olduğu düşünülmektedir. Bu nedenle manevi ve dini boyutların daha net ortaya konduğu kültüre duyarlı bir SİO ölçeği çalışması önerilebilir. Ayrıca toplumsal cinsiyete ilişkin algının daha belirgin bir şekilde saptanması için ileri yaş grubundaki bireylerin de dâhil olduğu daha geniş bir örneklem grubu ile çalışmanın tekrarlanması ve sonuçların karşılaştırılması önerilebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Spiritüel İyi Oluş, Toplumsal Cinsiyet Algısı, Maneviyat, Sosyal Hizmet, Üniversite Öğrencileri.

Giriş

Tarihsel süreç açısından cinsiyet, her daim tartışılan bir kavram olmuştur. Bu tartışma, insanlığın yaratılışından itibaren süregelen ve üzerinde ortak bir kanıya varılamayan bir hal alarak devam etmektedir. Tartışmaların temel odağına bakıldığında, karşımıza öncelikle, biyolojik olarak kadınlık-erkeklik olgusunun çıktığını görmekteyiz. Temelde biyolojik ya da fiziksel bir farklılığa dayanan cinsiyet olgusu, kültürel yansımaların da etkisiyle “*erkeğin, kadına karşı tahakkümü*” şeklinde bir dönüşüme uğramıştır.¹ Sonraları cinsiyetin, farklı şekillerde ele alındığı anlaşılrsa da öncelikle kavramın nasıl tanımlandığına değinmek yerinde olacaktır.

Cinsiyet kavramı, “*bireye üreme işinde ayrı bir rol veren ve erkekle dişiği ayırt ettiren yaratılış özelliği, eşey, cinslik, seks*” şeklinde tanımlanmaktadır.² Başka bir ifadeyle, doğuştan gelen, fizyolojik, biyolojik ve genetik farklılıklar aracılığıyla kadın ve erkeği ayırt eden yaratılış özelliğidir.³ Modern toplumlarda ise cinsiyet, toplumsal boyutta ele alınmakta ve daha ziyade “toplumsal cinsiyet” kavramı ile karşılaşılmaktadır.⁴ Özellikle feminist kuramcılar 1970’li yıllarda “toplumsal cinsiyet” kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir. Onlara göre “cinsiyet” kavramsal olarak farklılıkları yeterince ayırt edememekte ve hatta erilliği ön plana çıkardığından ayrımcılığa da yol açmaktadır.⁵ Çünkü ataerkil toplumlarda genellikle biyolojik kodların (erillik-dişilik) toplumsal cinsiyet eşitliği bakımından kadınların aleyhine işlendiği bilinmektedir.⁶

Rice ve Kohl toplumsal cinsiyeti; bireyi, kadını veya erkeksi olarak karakterize eden psiko-sosyal faktörlerin öne çıkmasının yanında bireye yüklenen rol ve statü olarak tanımlamışlardır.⁷

Toplumsal cinsiyet, biyolojik farklılığın aksine, sosyokültürel açıdan değişen cinsiyet kimliğinin ve kültürel tutumların belirlemiş olduğu bir

¹ Deniz Kandiyoti, *Cariyeler, Bacular, Yurttaşlar*, 6. Basım (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2019), 18.

² *Güncel Türkçe Sözlük*, “Cinsiyet” (Erişim 25 Mart 2021).

³ Hacer Özel Doğan - Birgül Piyal, “Gender Related Issues”, *Turkish Journal of Public Health* 15/2 (Ağustos 2017), 151.

⁴ Ivan Illich, *Gender*, çev. Ahmet Fethi (Ankara: Ayraç Yayınları, 1996) akt. Bekir Güzel, “Türkiye’deki Sosyal Hizmet Uzmanlarının Toplumsal Cinsiyet Algısının Belirlenmesi”, *Tıbbi Sosyal Hizmet Dergisi* 16 (2020), 83.

⁵ Ezgi Atalay - Ayten Dinç, “Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Sağlığı”, *Sağlık Bilimlerinde Güncel Araştırmalar*, ed. Halit Demir ve Nizami Duran (Karadağ: İvpe Cetinje, 2020), 606.

⁶ Orhan Bingöl, “Toplumsal Cinsiyet Olgusu ve Türkiye’de Kadınlık”, *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 16/Özel Sayı I (2014), 109; İlkay Başak Adıgüzel, *Tecavüze Maruz Bırakılan Kadınların Tecavüz Sonrası Yaşam Deneyimleri* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 16-24.

⁷ P.F. Rice - J. Kohl, *Intimate Relationships, Marriages and Families* (California: Mayfield Publishing, 1996) akt. Özlem Hepşen, *Teorî, İncil ve Kuran-ı Kerim’de Kadın Bedeni* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010) 13.

kavramdır.⁸ Toplumsal cinsiyet algısı da, zamansal ve mekânsal farklılıklara bağlı olarak, kültürden kültüre farklılık göstermekle birlikte, biyolojik cinsiyete atfedilen önem, değer ve bireylerden beklenen sosyal rol, davranış ve statünün tümüne verilen isim olarak değerlendirilmektedir.⁹ Bu bağlamda toplumsal cinsiyet, sadece erkeklerin değil kadınların da toplum içerisindeki rol ve görevleri ile birlikte sınırlarını ve sorumluluklarını ifade eder.¹⁰ Toplumun cinsiyete yüklemiş olduğu bu anlam ve algı, süreç içerisinde toplumun diğer üyeleri tarafından da kabul görebilmekte ve bireylere atfedilen rol ve beklentiler, birer tabu haline gelebilmektedir.¹¹ Kısacası, toplumsal cinsiyet kavramı burada, biyolojik olarak var olan fiziki görünümlere, “manevi anlamlar yükleyerek kadın ve erkeği tanımlamak ve onları ayırmak” olarak değerlendirilmektedir.¹² İçinde yaşanılan zaman ve toplum biçimi, nasıl düşüneneğimizden diğer bireylerle kuracağımız iletişime kadar, belirleyici bir rol üstlenen söz konusu manevi tutumları, içinde barındırır. Bu manevi tutum, inanç ve değerler farklı kavramlarla birlikte ele alınsa da son dönemlerde spiritüel yaklaşımların dikkat çektiğini söylemek mümkün olmaktadır. Dolayısıyla burada, spiritüellik ve spiritüellikle benzer kavramlara değinmek yerinde olacaktır.

Spiritüelite, hemen her çağ veya toplulukta bir biçimde görülen ve evrensel yönü olan bir olgudur.¹³ Farklı şekillerde tanımlansa da Varner’e göre bu kavram; dini ve spiritüel uygulamaları, dinselliği, SİO’yu ve dini başa çıkmayı içine alan oldukça geniş bir yapıya işaret eder.¹⁴ Ancak genel olarak, hayatın anlam ve amacının araştırılması şeklinde anlaşılmaktadır.¹⁵ İngilizce kökenli olan kavram, “görünmeyen rüzgar” veya “Tanrının nefesi”

⁸ İlkay Başak Adıgüzel, “Toplumsal Cinsiyet ve Sosyal Politika”, *Sosyal Politika ve Sosyal Hizmet*, ed. Doğa Başer (Ankara: Nobel Akademik Yayınları, 2020), 328.

⁹ Hasan Hüseyin Altınova – Veli Duyan. “Toplumsal Cinsiyet Algısı Ölçeğinin Geçerlik Güvenirlik Çalışması”, *Toplum ve Sosyal Hizmet* 24/2 (2013), 9.

¹⁰ Şehriban Aygün vd., “Farklı Meslek Grupları Bağlamında Toplumsal Cinsiyet Algısı ve Dindarlık Düzeyi Arasındaki İlişki”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2021), 5.

¹¹ Aksu Bora - İlknur Üstün, “Sıcak Aile Ortamı” *Demokratikleşme Sürecinde Kadın ve Erkekler* (Ankara: TESEV Yayınları, 2005), 85-86.

¹² Orhan Bingöl, “Toplumsal Cinsiyet Olgusu ve Türkiye’de Kadınlık”, 108.

¹³ Selami Kardeş, *Sanal Kimlik ve Spiritüel İyi Oluşun Üniversite Öğrencilerinin Narsistlik Eğilimlerini Yordayıcılığı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 28.

¹⁴ Jane Elizabeth Schenck Varner, *Effects of Spiritual Well-Being, Religious Coping, and Hardiness on Parenting Behaviors in Low Socioeconomic Status Families* (Hattiesburg: The University of Southern Mississippi, Ph.D. Dissertations 1068, 2009), 21.

¹⁵ Halil Ekşi vd., “Öğretmen Adaylarının Spiritüel İyi Oluş İle Yaşamda Anlam Değişkenlerinin Psikolojik Dayanıklılığı Yordaması: Bir Yapısal Eşitlik Modeli (Yem) Denemesi”, *Kastamonu Eğitim Dergisi* 27/4 (2019), 1697.

imgelerine dayanır.¹⁶ Spiritüel kavramı ile ilgili alanyazına bakıldığında, kimi zaman başka kavramlarla birlikte, kimi zaman da onların yerine kullanıldığı görülmektedir. Bu kavramlar; “maneviyat, din, tinsellik” ve “ruhsallık”tır.¹⁷ Ancak daha ziyade “maneviyat” kavramı ile sık kullanılan bir yönünün olduğu görülmektedir.

Maneviyat kavramı da kimi zaman din kavramıyla eş değer bir şekilde ele alınsa da¹⁸ bunların birbirinden farklı bir yönünün olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Bazı kaynaklar, bu kavramların benzer yönlerinin yanında ayrışan yönlerine de dikkat çekmektedir.¹⁹ Maneviyat, kişinin anlam arayışı ve arzusu, iç dünyaya yönelik bir yolculuğu, yaşamı sürdürme biçimi ve içsel huzursuzluğu ya da ihtiraslarını yönetmesi şeklinde tanımlanabilir.²⁰

Maneviyat daha kapsamlı bir kavramdır.²¹ Patneau de, kavramın çok boyutlu oluşuna dikkat çekmiştir.²² Bireysel anlam arayışının yanı sıra kendini aşma olarak da ifade edilebilen maneviyat, kutsal alanla doğrudan duygusal ve bireysel bir nitelikte iletişime geçme çabası olarak da anlaşılmaktadır.²³ Düzgüner, maneviyat kavramının bireysel inanç ve uygulamalar, kutsalla veya evrenle bağlı olma hissi, benliğin gelişimi ve kişisel potansiyellerin gerçekleşmesi, anlam arayışı ve hayat memnuniyeti gibi konularla ilişkilendirilerek açıklandığını ifade etmektedir.²⁴

Maneviyat, dinin ilk bileşeni kabul edilir fakat sadece dini inanç ve değerlerle ya da uygulamalarla bunu kısıtlamak yanlış olacaktır. Çünkü maneviyat, insani ve bireysel kimliğimizin yanında, dışa dönük eylemlerimizde de kendini gösteren daha geniş bir olguya karşılık gelir.²⁵ Genel olarak maneviyat; duyularla algılanması zor olan ve “yüce güç”le kurulan öznel ilişki,

¹⁶ Bradford W. Sheafor - Charles J. Horejsi, *Sosyal Hizmet Uygulaması Temel Teknikler ve İlkeler*, çev. B. Çiftçi (Ankara: Nika Yayınları, 2014), 590.

¹⁷ Hıdır Apak, *Sosyal Hizmet ve Maneviyat* (İstanbul: Bir Yayıncılık, 2018), 27.

¹⁸ Charlene E. Westgate, “Spiritual Wellness and Depression”, *Journal Of Counseling & Development* 75 (1996), 27.

¹⁹ Ali Ayten, *Din Psikolojisi (Dine ve Maneviyata Psikolojik Yaklaşımlar)* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 21.

²⁰ Sheafor - Horejsi, *Sosyal Hizmet Uygulaması Temel Teknikler ve İlkeler*, 590.

²¹ Nevzat Gencer, *Sosyal Hizmet Maneviyat ve Din* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021), 62.

²² Anne, B. Patneau de, *Spiritual Wellness Among Undergraduate College Students* (Colorado: Colorado State University, School of Education, Ph.D. Dissertation, 2006), 12.

²³ Muhammed Kızılgeçit, *Din Psikolojisinin 200’ü* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 59.

²⁴ Sevde Düzgüner, *Maneviyat Algısı ve Diğerkâmlıkla İlişkisi (Kan Bağışı Örneğinde Türkiye ve Amerika Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 21.

²⁵ Ian Mathews, *Social Work and Spirituality* (Learning Matters: Exeter, 2009), 28-29.

şeklinde tanımlanmaktadır.²⁶ Bireyin içsel yönünün yanı sıra, dışa dönük dünyasında dahi yönlendirici bir etkiye sahip olduğu görüşünden yola çıkıldığında maneviyatın, temeli “insan” olan bir bilim olarak sosyal hizmet mesleği için önemli bir kavram olduğu değerlendirilebilir. Dolayısıyla sosyal hizmet uygulamalarında; insanın duygusal, bedensel, zihinsel özelliklerinin yanı sıra onun manevi yönünün de ele alınması, gittikçe önem kazanan bir konu olmaktadır.²⁷

Sosyal hizmetin tek odağı, çocukların bazı hakları elde etmesine, engelli bireylerin seçim hakkı ve bağımsızlığına ulaşmalarına ya da marjinal grupların bazı avantajları elde etmelerine olanak sağlamak değildir. Bunun yanında, bireyin “iyilik hali”ne odaklanan bir yapısının da olması gerektiği düşünülmektedir.²⁸ Zira değinildiği üzere, temeli “insan ve onun ekolojik çevresi” olan bir alanın, bunlarla sınırlı kalması, yanlış ve yetersiz olacaktır. Dolayısıyla toplumsal ve kültürel yapımızda yadsınamaz bir öneme sahip olan ve kendine yer edinmiş maneviyatın, sosyal hizmet mesleği uygulamalarında göz önünde bulundurulması gerekmektedir.²⁹ Mathews, sosyal hizmet mesleğindeki “kanıta dayalı uygulama”ların öneminin yadsınamayacağını fakat bununla birlikte artan sorunlar karşısında daha bütüncül bir bakış açısına ve maneviyata yönelik daha yüksek bir duyarlılığa önem verilmesi gerektiğine değinmektedir.³⁰ Buradaki bütüncül yaklaşımın, maneviyatın daha görünür ve önemsenir oluşuna katkı sunduğu söylenebilir. Zira sosyal hizmet uygulamalarının, beden-ruh-zihin gibi çok yönlülüğe ve müracaatçıların farklı tecrübe ve bağlamlarına yer veren bir özellikte olması beklenmektedir.

İnsana dair önemli bir alanı oluşturan maneviyat, sadece sosyal hizmette değil; başka sosyal bilimlerde de irdelenen bir konu olmuştur. Örneğin; psikoloji alanı, insan davranışını pek çok açıdan etkileyebilme özelliği taşıyan maneviyata yönelik çalışmalara yer vermiştir. Modern dönem bilim insanları, bireyi ve toplumu daha ziyade ampirik açıdan ele aldıklarından, insanın manevi yönünü es geçmiştir. Fakat post modern dönemde giderek artan ve karmaşık bir hal alan sosyal sorunlar ve temelinde yatan insana ait “psikolojik varoluş” ile birlikte, insanın manevi tarafını içeren anlam bütünlüğü önemsenmiş ve birey; “insani deneyimler yaşayan manevi

²⁶ Simon Dein - Nurten Kimter, “Din, Maneviyat ve Depresyon: Tetkik ve Tedavi İçin Öneriler”, *Ekev Akademi Dergisi* 18/58 (2014), 741.

²⁷ Zülal Kökel, “Sosyal Hizmet ve Maneviyat Adlı Kitap Üzerine”, *APJIR* 03-01 (2019), 156.

²⁸ Robert Adams vd., *Sosyal Hizmet Temel Alan ve Eleştirel Tartışmalar* (Ankara: Nika Yayınevi, 2009), 105.

²⁹ Apak, *Sosyal Hizmet ve Maneviyat*, 19-20.

³⁰ Mathews, *Social Work and Spirituality*, 33.

birvarlık" olarak kabul edilmiştir.³¹ Böylece, maneviyat ve nihayetinde spiritüel var oluş; bireylerin davranış, tutum ve olaylara yaklaşımında, hayata yükledikleri anlam ve bakışlarında önemli bir yer tutmaktadır.³² Hatta Amerika'da psikolojik danışma adı altında yapılan pek çok uygulamada maneviyatın öneminin giderek arttığı görülmektedir. Bu doğrultuda Amerikan Psikolojik Danışma Derneği verileri, "maneviyat" ve "psikolojik danışma" konulu çalışmaların artan sayısı ve önemine dikkat çekmektedir. Söz konusu verilere göre, 1980'lerden sonra maneviyat ve psikolojik danışma konulu çalışmalar artmış ve sonraki ilk beş yıldaki çalışma sayıları iki katına çıkmıştır. Yalnızca Ocak 2000-Temmuz 2004 arasında yayımlanan dergiye ait veri tabanına bakıldığında, 332 makalede "psikolojik danışma ve maneviyat" terimlerinin geçtiği görülmektedir.³³ Ancak bu konudaki Türkçe alanyazın incelendiğinde, çalışmaların çoğunlukla dini iyi oluş, manevi iyi oluş ve psikolojik dayanıklılık/iyi oluş adı altında yapıldığı, fakat SİO ile ilgili az sayıda çalışma yapıldığı anlaşılmıştır. Ayrıca, toplumsal cinsiyeti konu alan çok sayıda çalışma mevcut olsa da SİO ve toplumsal cinsiyet ilişkisini birlikte ele alan çalışma yok denecek kadar azdır. Bu nedenle çalışmanın, alanyazındaki bu eksikliğin giderilmesinde katkısı olacağı düşünülmektedir.

Bütün bu bilgiler ışığında; bireylerin kişilik özellikleri, tutumları, inanç ya da değer sistemleri ve durumlara ya da hayata yükledikleri anlamları ile etkileşim içerisinde olan spiritüel yaklaşım ve iyi oluşun toplumsal cinsiyet algısını etkileyebileceğini söylemek mümkün müdür? sorusu akla gelmektedir. Yine toplumun en önemli grubunu oluşturan yükseköğretim öğrencilerinin kültür, inanç, maneviyat ve toplumsal duyarlılık açısından toplumsal cinsiyet ve SİO durumlarının karşılaştırılması merak konusu olmaktadır. İşte bu motivasyondan yola çıkılarak, üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bu saha araştırmasının amacı, SİO ve toplumsal cinsiyet algısı arasındaki ilişkiyi incelemektir. Bu kapsamda araştırmada, katılımcıların demografik özellikleri, SİO ve toplumsal cinsiyet algısı düzeyleri ele alınmaktadır. Çalışmada öğrencilerin SİO ve toplumsal cinsiyet algı düzeylerinin cinsiyet, yaş, okul türü, uzun süre yaşanan yer, aile tipi ve ailenin tutumu değişkenlerine göre farklılaşıp farklılaşmadığı araştırılmaktadır. Bu bağlamda; yanıtı aranan sorular şu şekildedir:

1. Üniversite öğrencilerinin SİO ve toplumsal cinsiyet algısı düzeyleri nasıldır?
2. Üniversite öğrencilerinin SİO ve toplumsal cinsiyet algısı düzeyleri

³¹ Zeki Karataş, *Manevi Sosyal Hizmet Mümkün Mü?* (Rize: Rize Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Ödevi, 2009), 8-9.

³² Westgate, "Spiritual Wellness and Depression", 27-28.

³³ Rubin Powers, "Counseling and Spirituality: A Historical Review", *Counseling and Values* 49/3 (2005), 219.

cinsiyet, yaş, okul türü, uzun süre yaşanan yer, aile tipi ve ailenin tutumu değişkenlerine göre anlamlı bir şekilde farklılaşmakta mıdır?

3. SİO ve alt boyutları ile toplumsal cinsiyet algısı arasında bir ilişki var mıdır?

1. Yöntem

Bu araştırma, ilişkiisel tarama modeline uygun nicel bir araştırmadır. Çalışmada üniversite öğrencilerinin SİO düzeyleri ile toplumsal cinsiyet algısı ve bazı demografik değişkenler arasındaki ilişkiler incelenmektedir.

1.1. Evren ve Örneklem

2020–2021 Öğretim Yılında Hitit Üniversitesinde öğrenim gören yaklaşık 17.000 öğrenci araştırma evrenini oluşturmaktadır. Salgınla ilişkili kısıtlamalar, araştırmanın yapıldığı dönemde devam ettiği için katılımcılara internet üzerinden ve sosyal medya kanallarıyla ulaşmanın daha uygun olduğu düşünülmüştür. Bu sebeple evren, araştırmacıların sosyal medya etki alanıyla sınırlandırılmıştır. Basit seçkisiz örnekleme yöntemiyle belirlenen örneklem de sosyal medya kullanan ve çevrimiçi ortamda çalışmaya gönüllü olarak katılmayı kabul eden kişilerden oluşmaktadır. Örneklem büyüklüğü belirlenirken, büyüklüğü belli olan evrenler için önerilen $[n = Nt^2 pq / (N-1)d^2 + t^2 pq]$ formülü kullanılmıştır. Bu formülde t; güven düzeyine ait t dağılımının değerini (%95 güven düzeyi için 1,96), p; 0,50 oranının tahminini, q; 1-p (0,50) ve d; örnekleme hatasını (%95 güven düzeyi için 0,05) ifade etmektedir.³⁴ Bu formüle göre hesaplanan ve evrenden alınması gereken örneklem sayısı 375,69'dur. Çalışma için 376 kişi yeterli iken bu araştırmaya 727 kişi gönüllü olarak katılmıştır.

1.2. Veri Toplama Araçları

Araştırmada, nicel araştırma yöntemlerinden anket tekniği kullanılmıştır. Araştırmanın amacı doğrultusunda, bireysel özellikleri belirlemek için geliştirilen kişisel bilgi formu ile Spiritüel İyi Oluş Ölçeği ve Toplumsal Cinsiyet Algısı Ölçeğinin yer aldığı bir çevrimiçi anket, Google Forms üzerinden hazırlanmış ve uygulanmıştır.

Çevrimiçi anket formunda araştırmayla ilgili bilgi verildikten sonra katılımcının çalışmaya gönüllü olarak katıldığını beyan etmesi istenmiştir. Katılımcı ancak bu oluru verdikten sonra sorulara geçebilmiştir. Bu şekilde onay vermeyen 25 öğrenci çalışmaya devam edememiştir. Yine anketin devamında katılımcının kayıtlı olduğu üniversite "Hitit Üniversitesi" ve "Diğer"

³⁴ Yahşi Yazıcıoğlu - Samiye Erdoğan, *SPSS Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Detay Yayıncılık, 2007), 70.

seçeneği konularak sorulmuş, “Diğer” seçeneğini işaretleyenler de çalışmaya devam edememiştir. Çevrimiçi anket formu sosyal medya aracılığıyla (WhatsApp grupları, Instagram hesapları, Messenger uygulaması) ve telefonla iletişim kurularak katılımcılara ulaştırılmıştır. Form üzerinde kişilerin kimliklerini belirleyecek herhangi bir bilgiye yer verilmemiştir. Araştırmaya katılanların tüm sorulara içtenlikle cevap verdikleri varsayılmaktadır.

1.2.1. Kişisel Bilgi Formu

Kişisel bilgi formu, araştırmacılar tarafından hazırlanmıştır. Formda cinsiyet, yaş, okul türü, uzun süre yaşanan yerleşim yeri, aile tipi ve ailenin tutumu maddelerini içeren toplam 6 soru bulunmaktadır.

1.2.2. Spiritüel İyi Oluş Ölçeği (SİOÖ)

Ekşi ve Kardaş tarafından geliştirilen “Spiritüel İyi Oluş Ölçeği”, 29 Madde, 1-5 arası puanlanan Likert tipi bir ölçektir. Araştırmacıların insanın bireysel, toplumsal, çevresel ve aşkın (transandantal) yönleri ile yaşamı anlama ve anlamlandırma süreçlerini belirleyebilmek için geliştirdikleri ölçek, “aşkınlık”, “doğayla uyum” ve “anomi” adı verilen 3 alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçeğin KMO değeri 951, Eigen değeri de 2 olarak alındığında açıklanan madde toplam varyansı %58,337 olarak hesaplanmıştır. Modelin uyum indeksleri ise $\chi^2/sd=4.11$, $RMSEA=.06$, $SRMR=.50$, $NFI=.90$, $CFI=.92$ olarak bulunmuştur. Analiz sonuçları SİO modeline uygun bir yapı elde edildiğini ve ölçeğin yapı geçerliği ve güvenilirliğinin bilimsel olarak ortaya çıkarıldığını göstermektedir. Ölçek aralığı değerleri 1 ile 145’tir. Toplam puan alınmak istendiğinde *anomi* alt boyutundaki maddeler (3, 7, 11, 15, 19, 23, 26 no’lu maddeler) ters puanlanır. Ölçeğin geneli için Cronbach Alpha katsayısı .88, *aşkınlık* alt boyutu için .95; *doğayla uyum* için .86 ve *anomi* için ise .85 olarak tespit edilmiştir. Ölçeğin alt boyutundan alınan yüksek puan bireyin ilgili alt boyutta öngörülen özelliğe sahip olduğu anlamına gelmektedir. Ayrıca ölçek maddelerinin toplam puan ortalaması alınarak toplam iyi oluş puanı elde edilmektedir.³⁵

Bu çalışmada ise ölçek genelinin .90; alt boyutlardan *aşkınlık* alt boyutunun .93; *doğayla uyumun* .78 ve *anominin* ise .86 Cronbach Alpha katsayısına sahip olduğu belirlenmiştir.

1.2.3. Toplumsal Cinsiyet Algısı Ölçeği (TCAÖ)

Altınova ve Duyan tarafından geliştirilen ve 5’li Likert şeklinde [Tamamen katılıyorum (5), Tamamen katılmıyorum (1)] hazırlanmış olan “Toplumsal Cinsiyet Algısı Ölçeği”, 25 maddeden oluşmaktadır. İnsanların toplumsal

³⁵ Halil Ekşi - Selami Kardaş, “Spiritual Well-Being: Scale Development and Validation”, *Spiritual Psychology and Counseling* 2 (2017), 77-85.

cinsiyete yönelik algılarını değerlendirmeyi amaçlayan ölçeğin 10 maddesi olumlu, 15 maddesi ise olumsuzdur. Ölçeğin olumsuz maddeleri olan 2., 4., 6., 9., 10., 12., 15., 16., 17., 18., 19., 20., 21., 24. ve 25. maddeleri ters puanlanmaktadır. Dolayısıyla, ölçekten alınabilecek puanlar 125-25 aralığında değişmektedir. Ölçekten yüksek puan alınması örneklemin toplumsal cinsiyet algısının olumlu olduğunu göstermektedir. Ayrıca ölçeğin bütününe ait Cronbach Alpha katsayısı da .87 olarak hesaplanmıştır. Buna göre 25 maddeden oluşan ölçeğin güvenilirliği sağladığı anlaşılmaktadır.³⁶

Bu araştırmada ise Toplumsal Cinsiyet Algısı Ölçeğinin Cronbach Alfa katsayısı tekrar hesaplanmış ve iç tutarlılık değeri 92 bulunmuştur. Bu sonuçtan ölçeğin tutarlı bir yapıya sahip olduğu anlaşılmaktadır.

1.3. Verilerin Analizi

Veriler SPSS 22,0 programı aracılığıyla analiz edilmiş ve analizlerde betimsel istatistikler kullanılmıştır. Yapılan Kolmogorov Smirnov normallik testi sonucunda basıklık ve çarpıklık değerlerinin ± 2 arasında olduğu görülmüş ve verilerin normal dağıldığı kabul edilmiştir.³⁷ Örneklemin SİO ve toplumsal cinsiyet algısının çeşitli değişkenlere göre anlamlı şekilde farklılaşp farklılaşmadığını anlamak için ikili gruplarda t-testi, ikiden fazla gruplarda ise tek yönlü varyans analizi (ANOVA) kullanılmıştır. Farklılaşmanın olduğu sonuçlarda farklılıkların yönü “post-hoc” çoklu karşılaştırma testleri (LSD ve Tamhane’s T2)³⁸ ile tespit edilmiştir. Araştırma amacına uygun olarak veriler analiz edilirken SİO ile toplumsal cinsiyet algısı arasında bir ilişkinin var olup olmadığı, ilişki varsa gücü ve yönü ise Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Analizi ile anlaşılmaya çalışılmıştır. Anlamlılık düzeyi 0,05 olarak kabul edilen analizlerden elde edilen sonuçlar, “Bulgular” bölümünde tablolar halinde gösterilmiştir.

2. Bulgular

Bu bölüm, katılımcıların SİO ile alt boyutlarından aldığı puanları; toplumsal cinsiyet algısı ölçeğinden elde edilen puanları ve bağımsız değişkenler ile araştırma sorularına yönelik yapılan analizlerden ortaya çıkan sonuçları göstermektedir.

³⁶ Altınova –Duyan, “Toplumsal Cinsiyet Algısı Ölçeğinin Geçerlik Güvenirlik Çalışması”, 18.

³⁷ Ergül Demir vd., “Uluslararası Dergilerde Yayımlanan Eğitim Araştırmalarının Normallik Varsayımları Açısından İncelenmesi”, *Current Research in Education* 2/3 (2016), 133.

³⁸ Nilgün Köklü vd., *Sosyal Bilimler İçin İstatistik* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2006), 180-193.

2.1. Demografik Özelliklere İlişkin Bulgular

Örneklem, %30,8'i (n=224) erkek ve %69,2'si (n=503) de kadın olmak üzere toplam 727 kişiden oluşmaktadır. Ankete katılanların %43,3'ü (n=315) 20-17 yaş, %47,6'sı (n=346) 24-21 yaş ve %9,1'i (n=66) 25 yaş ve üzeri grubundadır. Katılımcıların %46,1'i (n=335) il merkezinde ve ilçelerde bulunan meslek yüksekokullarında, %53,9'u (n=392) da çeşitli fakültelerde öğrenim görmektedir. Katılımcıların %20,9'u (n=152) köy/kasaba, %26,1'i (n=190) ilçe ve %53,0'ı (n=385) şehir/büyük şehirde yaşamının büyük kısmını geçirmişlerdir. Araştırmaya katılan öğrencilerin %74,1'i (n=539) çekirdek aile, %18,8'i (n=137) geniş aile ve %7,0'ı (n=51) da tek ebeveynli aileye sahiptir. Öznel değerlendirmelerine göre katılımcıların %17,1'i (n=124) ailesini aşırı koruyucu, %35,5'i (n=258) demokratik, %10,3'ü (n=75) dengesiz/tutarsız, %2,5'i (n=18) ilgisiz, %13,6'sı (n=99) otoriter/baskıcı ve %21,0'ı (n=153) de serbest/aşırı hoşgörülü bulmaktadır.

2.2. SİOÖ ve TCAÖ'ye İlişkin Betimsel Bulgular

Tablo 1, katılımcıların SİO ölçeği ile alt boyutlarından ve toplumsal cinsiyet ölçeğinden aldıkları toplam puan ortalamalarını göstermektedir.

Tablo 1. SİO Ölçeği ile Alt Boyutları ve TCA Ölçeğinin Ortalama ve Standart Sapma Değerleri

SİOÖ ve TCAÖ	N	Min.	Max.	Ort.	Ss.
Aşkınılık	727	1,00	5,00	4,32	,72475
Doğayla uyum	727	1,00	5,00	4,57	,49615
Anomi	727	1,00	5,00	2,73	,95679
Spiritüel İyi Oluş (Toplam)	727	1,41	5,00	4,13	,52663
Toplumsal Cinsiyet Algısı (Toplam)	727	1,24	5,00	4,11	,71752

Katılımcıların SİO ölçeği alt boyutlarında en yüksek ortalamanın, *doğayla uyum* ($X=4,57$) alt boyutunda olduğu, *aşkınlık* alt boyutunda puan ortalamasının $X=4,32$ ve *anomi* alt boyutunda da ortalamanın $X=2,73$ olduğu görülmektedir. *Anomi* boyutunda elde edilen puan ortalamasının düşük olması katılımcıların bu özelliğinin yüksek olmadığını göstermektedir ki bu durum manevi/SİO açısından olumludur.

Ayrıca katılımcıların SİO düzeylerinin ($X=4,13$) yüksek olduğu, toplumsal cinsiyet algılarının ($X=4,11$) da olumlu olduğu anlaşılmaktadır.

2.3. Demografik Değişkenlere Göre SİOÖ'ye İlişkin Bulgular

Araştırmada incelenen demografik değişkenlere göre SİO ölçeği ve alt boyutlarından elde edilen puanların t-testi ve ANOVA sonuçları Tablo 2'de görülmektedir.

Tablo 2. Demografik Değişkenlere Göre SİÖ Puanları T-Testi ve ANOVA Sonuçları

Bağımsız Değişken	N	SİÖ ($\bar{X} \pm Ss$)	SİÖ Ölçeği-Alt Boyutları			
			Aşkınlık ($\bar{X} \pm Ss$)	Doğayla U. ($\bar{X} \pm Ss$)	Anomi ($\bar{X} \pm Ss$)	
Cinsiyet	Kadın	503	4,16±,477	4,41±,612	4,60±,432	2,78±,940
	Erkek	224	4,03±,614	4,12±,899	4,49±,609	2,61±,983
	t		3,095	4,974	2,684	2,320
	p		,002*	,000*	,007*	,021*
Yaş	17-20 yaş arası ¹	315	4,08±,477	4,31±,647	4,53±,450	2,85±,931
	21-24 yaş arası ²	346	4,14±,548	4,34±,733	4,57±,549	2,70±,942
	25 yaş ve üzeri ³	66	4,23±,613	4,24±,987	4,71±,377	2,25±1,004
	F		2,831	,573	3,491	11,415
	p		,060	,564	,031*	,000*
	Fark Grupları		-	-	3>1,2	1>2,3
	Okul Türü	Yüksekokul	335	4,09±,495	4,31±,682	4,58±,482
Fakülte		392	4,15±,550	4,33±,759	4,56±,508	2,63±,925
t			-1,435	-,368	,465	2,929
p			,152	,713	,642	,004*
Yaşanılan Yer	Köy/kasaba ¹	152	4,18±,465	4,45±,560	4,54±,496	2,77±,963
	İlçe ²	190	4,14±,538	4,37±,621	4,51±,553	2,72±,957
	İl/Büyükşehir ³	385	4,10±,542	4,25±,816	4,60±,463	2,72±,956
	F		1,293	4,811	2,254	,148
	p		,275	,008*	,106	,863
	Fark Grupları		-	1>3	-	-
Aile Tipi	Çekirdek aile ¹	539	4,14±,511	4,33±,700	4,57±,489	2,67±,943
	Geniş aile ²	137	4,06±,604	4,27±,795	4,53±,562	2,87±1,033
	Tek ebev. aile ³	51	4,09±,449	4,35±,782	4,62±,353	3,00±,803
	F		1,609	,360	,720	4,616

p		,201	,698	,487	,010*	
Fark Grupları		-	-	-	2>1;3>1	
Aile Tutumu	Demokratik ¹	258	4,22±,488	4,32±,783	4,65±,377	2,40±,851
	Baskıcı ²	99	4,09±,411	4,43±,520	4,56±,399	3,11±,906
	İgisiz ³	18	4,09±,465	4,38±,610	4,61±,504	3,04±,744
	Dengesiz ⁴	75	3,81±,595	4,10±,851	4,40±,670	3,38±,866
	Aşırı koruyucu ⁵	124	4,19±,471	4,45±,616	4,58±,399	2,74±,876
	Aşırı hoşgörülü ⁶	153	4,09±,604	4,25±,736	4,50±,652	2,67±1,034
	F		8,004	2,964	3,796	18,535
	p		,000*	,012*	,002*	,000*
Fark Grupları		1>2; 1>4; 1>6	1>4; 2>4; 5>4; 5>6	1>4; 1>6; 2>4; 5>4	2>1, 5, 6; 3>1; 4>1, 2, 5, 6	

*p<.05

Katılımcıların SİO genel ve alt boyutlarından elde ettikleri skorların cinsiyet değişkeni bağlamında farklılaşp farklılaşmadığını anlamak için yapılan t-testi sonuçları, gruplar arasında anlamlı farklılıklar olduğunu göstermektedir. Toplam SİO için t değeri 3,095 olarak hesaplanmıştır. *Aşkınılık* alt boyutu için t değerinin 4,974, *doğayla uyum* alt boyutu için t değerinin 2,684 ve *anomi* alt boyutu için de t değerinin 2,320 olduğu görülmüştür. SİO ile alt boyutlarında toplam puan ortalamaları da kadınlar lehine anlamlı derecede yüksek çıkmıştır (p<.05).

Yaş değişkenine göre gruplar arasında farklılaşmanın olup olmadığı ANOVA sonuçlarından anlaşılmaktadır. Yapılan varyans (ANOVA) analizine göre SİO'nun *doğayla uyum* (F=3,491, p=.031) ve *anomi* (F=11,415; p=.000) alt boyutlarında grupların elde ettikleri puanlarının anlamlı derecede farklılık göstermektedir (p<.05). Farklılaşmanın yönüne ilişkin post hoc sonuçları, *doğayla uyum* alt boyutunda 25 yaş ve üzeri grupta (X=4,71) 17-20 yaş (X=4,53) ve 21-24 yaş arasındaki (X=4,57) grup arasında olduğunu göstermektedir. Katılımcıların yaşı arttıkça *doğayla uyum* düzeyinin arttığı görülmektedir. *Anomi* alt boyutunda anlamlı farklılık 17-21 yaş arasındaki grup (X=2,85) ile 21-24 yaş arasındaki grup (X=2,70) ve 25 yaş ve üzeri grup arasındadır (p<.05). *Aşkınılık* alt boyutu ile SİO'nun toplamında ise gruplar arasında anlamlı bir farklılaşma bulunmamaktadır (p>.05). Ancak SİO'nun puan ortalamalarına bakıldığında;

toplam puan ortalamasının 17-20 yaş grubunda $X=4,08$, 21-24 yaş arası grupta $X=4,14$ ve 25 yaş ve üzeri grupta da $X=4,23$ olduğu görülmektedir. Ortalamalar, katılımcıların yaşı arttıkça SİO düzeylerinin de arttığını göstermektedir. Okul türü değişkenine göre tablo verileri incelendiğinde; SİO'nun *anomi* alt boyutu dışında SİO toplamında, *aşkınlık* ve *doğayla uyum* alt boyutlarında gruplar arasında bir anlamlı farklılık bulunmamıştır ($p>.05$). Gruplar arasında anlamlı farklılığın görüldüğü *anomi* alt boyutunda ise ($t=2,929$; $p=.004$, $p<.05$) yüksekokulda okuyan öğrencilerin ortalamalarının ($\bar{X}=2,84$), fakültede okuyan öğrencilerin puan ortalamalarından ($X=2,63$) daha yüksek olduğu görülmüştür.

Yaşanılan yer değişkenine göre SİO ölçeği toplam puanları incelendiğinde; köyde/kasabada yaşadığını belirten grubun ortalamasının ($X=4,18$), ilçede ($X=4,14$) ve ilde/büyükşehirde yaşadığını belirten grubun ortalamasından ($X=4,10$) yüksek olduğu görülmektedir. Ancak bu bulgu istatistiksel olarak desteklenmemektedir ($p=.275$, $p>.05$). *Aşkınlık* alt boyutunda ise gruplar arasında anlamlı bir farklılaşma söz konusudur. Köyde/kasabada yaşadığını belirten grubun ortalaması $\bar{X}=4,45$, ilçede yaşadığını belirten grubun ortalaması $X=4,37$ ve ilde/büyükşehirde yaşadığını belirten grubun ortalaması da $X=4,25$ olarak bulgulanmıştır. Anlamlı farklılığın ise köyde/kasabada yaşadığını belirten birinci grup ile ilde/büyükşehirde yaşadığını belirten üçüncü grup arasında olduğu anlaşılmaktadır ($F=4,811$; $p=.008$, $p<.05$). *Doğayla uyum* ve *anomi* alt boyutlarında anlamlı bir farklılık saptanmamıştır.

Aile tipi değişkenine ilişkin tablo verileri, SİO ölçeği geneli ($F=1,609$; $p=.201$) ile *aşkınlık* ($F=.360$; $p=.698$) ve *doğayla uyum* ($F=.720$; $p=.487$) alt boyutlarında elde edilen puanlar gruplar arasında anlamlılık düzeyinde bir farklılaşmanın olmadığını göstermektedir ($p>.05$). Ancak *anomi* alt boyutunda gruplar arasında anlamlı bir farklılaşmanın söz konusudur ($F=4,606$; $p=.010$, $p<.05$). En düşük ortalama çekirdek aile tipine sahip olan gruba aittir ($X=2,67$). Geniş aileye sahip olan grubun *anomi* alt boyutunda puan ortalaması $X=2,87$, tek ebeveyne sahip grubun ortalaması ise $X=3,00$ olarak tespit edilmiştir. *Anomi* alt boyutunda "Hayata dair hoşnutsuz duygular hissedirim.", "Hayatımda büyük bir boşluk var.", "Hayattan zevk almam." gibi SİO'yu olumsuz etkileyen maddeler bulunmaktadır. Dolayısıyla *anomi* alt boyutunda alınan yüksek puanlar kişinin SİO düzeyinin düşük olduğunu göstermektedir. Buna göre en düşük ortalama ile çekirdek aileye sahip olan bireylerin SİO düzeyleri, geniş aile ve tek ebeveyne sahip olanlara göre anlamlı derecede yüksektir ($p<.05$).

Araştırmada aile tutumu değişkenine göre; SİO düzeyi ile alt boyutlarından elde edilen puanların gruplar arasında anlamlı derecede farklılaşp farklılaşmadığı yapılan varyans analiz sonuçlarına göre değerlendirilmiştir. Sonuçlar hem SİO ölçeği toplam puanlarında hem de tüm alt boyutlarında gruplar arasında anlamlı farklılıkların olduğunu ortaya koymuştur. SİO ölçeği toplam puanlarına göre; aile tutumu demokratik olan grubun

ortalaması ($X=4,22$) ile aile tutumu baskıcı ($X=4,09$), dengesiz ($X=3,81$) ve aşırı hoşgörülü olan grubun ortalaması ($X=4,09$) arasında aile tutumu demokratik olan grup lehine anlamlı bir farklılık saptanmıştır ($F=8,004$; $p=,000$, $p<.05$). *Aşkınlık* alt boyutu sonuçları, aile tutumu demokratik olan grup ($X=4,32$) ile dengesiz olan grup ($X=4,10$) arasında birinci grup lehine; aile tutumu baskıcı olan grup ($X=4,43$) ile dengesiz olan grup ($X=4,10$) arasında birinci grup lehine; aile tutumu aşırı koruyucu olan grup ($X=4,45$) ile dengesiz ($X=4,10$) ve aşırı hoşgörülü olan grup ($X=4,25$) arasında da yine birinci grup lehine anlamlı farklılıklar bulgulanmıştır ($F=2,964$; $p=,012$, $p<.05$). *Doğayla uyum* alt boyutunda en yüksek ortalama aile tutumu demokratik olan gruba aittir ($X=4,65$). Aile tutumu demokratik olan grup ile aile tutumu dengesiz ($X=4,40$) ve aşırı hoşgörülü grup ($X=4,50$) arasında ilk grup lehine; aile tutumu baskıcı olan grup ($X=4,56$) dengesiz olan grup ($X=4,40$) arasında ilk grup lehine; aile tutumu aşırı koruyucu olan grup ($X=4,58$) ile dengesiz olan grup ($X=4,40$) arasında yine ilk grup lehine anlamlı farklılıkların olduğu tespit edilmiştir ($F=3,796$; $p=,002$, $p<.05$). Gruplar arasında anlamlı farklılıkların görüldüğü *anomi* alt boyutunda ise, en düşük puan-dolayısıyla en yüksek SİO- aile tutumu demokratik olan grupta ($X=2,40$), en yüksek puan -dolayısıyla en düşük SİO- da aile tutumu dengesiz olan grupta ($X=3,38$) çıkmıştır ($F=18,535$; $p=,000$, $p<.05$).

2.4. Demografik Değişkenlere Göre TCAÖ'ye İlişkin Bulgular

Tablo 3, demografik değişkenlere göre toplumsal cinsiyet algısı ölçeğinden elde edilen puanların t-testi ve ANOVA sonuçlarına ilişkin verileri içermektedir.

Tablo 3. Demografik Değişkenlere Göre TCAÖ Puanları T-Testi ve ANOVA Sonuçları

Bağımsız Değişken		N	TCAÖ ($\bar{X} \pm Ss$)
Cinsiyet	Kadın	503	4,32±,548
	Erkek	224	3,63±,814
	t		13,490
	p		,000*
Yaş	17-20 yaş arası ¹	315	4,20±,625
	21-24 yaş arası ²	346	4,10±,729
	25 yaş ve üzeri ³	66	3,72±,916
	F		12,596
	p		,000*
	Fark Grupları		1>3; 2>3
Okul Türü	Yüksekokul	335	4,16±,683
	Fakülte	392	4,07±,743
	t		1,730
	p		,084
Yaşanılan Yer	Köy/kasaba ¹	152	4,07±,733
	İlçe ²	190	4,13±,636
	İl/Büyükşehir ³	385	4,11±,749
	F		,304
	p		,738
Aile Tipi	Çekirdek aile ¹	539	4,12±,723
	Geniş aile ²	137	4,06±,736
	Tek ebev. aile ³	51	4,16±,590
	F		,506
	p		,603

Aile Tutumu	Demokratik ¹	258	4,12±,689
	Baskıcı ²	99	4,04±,713
	İgisiz ³	18	4,26±,652
	Dengesiz ⁴	75	4,21±,652
	Aşırı koruyucu ⁵	124	4,08±,733
	Aşırı hoşgörülü ⁶	153	4,10±,791
	F		,674
	P		,644

*p<.05

Toplumsal cinsiyet algısı ölçeğinden elde edilen sonuçlar, gruplar arasında kadınlar lehine anlamlı bir farklılığın bulunduğunu göstermektedir. Kadınların puan ortalamasının ($\bar{X}=4,32$), erkeklerin ortalamasından ($\bar{X}=3,63$) anlamlı derecede yüksek olduğu görülmüştür ($t=13,490$; $p=,000$, $p<.05$). Bu sonuçlar kadınların *toplumsal cinsiyet algı* düzeylerinin erkeklere göre daha olumlu olduğu anlamına gelmektedir.

Yaş değişkenine göre varyans analizi sonuçları incelendiğinde, toplumsal cinsiyet algısının 17-20 yaş aralığında en yüksek olduğu ($\bar{X}=4,20$) görülmektedir. 21-24 yaş aralığında bulunan grubun ortalaması $\bar{X}=4,10$, 25 yaş ve üzeri grubun ortalaması da $\bar{X}=3,72$ olarak hesaplanmıştır. Analiz sonuçlarına göre gruplar arasında anlamlı farklılıklar bulunmaktadır ($F=12596$; $p=,000$, $p<.05$). Örneklemin yaşı arttıkça toplumsal cinsiyet algısı düzeyi düşmektedir.

Okul türü, yaşanılan yer, aile tipi ve aile tutumu değişkenlerine göre ise örneklemin toplumsal cinsiyet algısı düzeyinin anlamlı bir şekilde farklılaşmadığı bulunmuştur ($p>.05$). Buna göre, söz konusu değişkenlerin toplumsal cinsiyet üzerinde etkili birer faktör olmadıkları söylenebilir. Diğer bir deyişle bu değişkenlerde örneklemin toplumsal cinsiyet algısı benzer özelliktedir.

2.5. Spiritüel İyi Oluş (SİO) ve Toplumsal Cinsiyet Algısı Arasındaki İlişki

SİO ile toplumsal cinsiyet algısı arasında herhangi bir ilişkinin olup olmadığını anlamak için Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon analizi yapılmış ve analiz sonuçları Tablo 4'de sunulmuştur.

Tablo 4. Spiritüel İyi Oluş Ölçeği ile Alt Boyutları ve Toplumsal Cinsiyet Algısı Ölçeği Arasındaki İlişki

Boyutlar		1	2	3	4	5
1. Aşkınılık	r	1				
	p					
2. Doğayla Uyum	r	,357**	1			
	p	,000				
3. Anomi	r	-,140**	-,231**	1		
	p	,000	,000			
4. Spiritüel İyi Oluş (Toplam)	r	,855**	,583**	-,591**	1	
	p	,000	,000	,000		
5. Toplumsal Cinsiyet Algısı (Toplam)	r	-,087*	,246**	,017	-,013	1
	p	,019	,000	,650	,721	

Anlamlılık düzeyi * $p < .05$, ** $p < .01$

Yapılan korelasyon analizi sonucunda SİO ile toplumsal cinsiyet algısı arasındaki korelasyon katsayısının $r = -.013$ olduğu görülmüştür. Korelasyon katsayısının sıfıra yakın bir değer almış olması, söz konusu iki değişken arasında anlamlı bir ilişkinin bulunmadığını göstermektedir ($p = ,721$, $p > .05$).

SİO alt boyutlarından *aşkınılık* ile toplumsal cinsiyet algısı arasında olumsuz bir ilişki tespit edilmiştir ($r = -.087$; $p = ,019$, $p < .05$). Katılımcıların *aşkınılık* düzeyleri arttıkça toplumsal cinsiyet algısı düzeyi düşmektedir. Bununla birlikte *doğayla uyum* alt boyut ile toplumsal cinsiyet algısı ($r = ,246$; $p = ,000$, $p < .01$) arasında zayıf ama pozitif bir ilişki mevcuttur. Ayrıca, SİO'nun *anomi* alt boyutu ve toplumsal cinsiyet algısı arasında da anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır ($r = ,017$; $p = ,650$, $p > .05$). Bulgular genel olarak değerlendirildiğinde, SİO düzeyinin örneklemin toplumsal cinsiyet algısı üzerinde etkili bir faktör olmadığı değerlendirilebilir. Diğer bir anlatımla kişinin SİO düzeyinin yüksek ya da düşük olması onun toplumsal cinsiyet algısını olumlu veya olumsuz yönde etkilememektedir.

Sonuç

Toplumsal cinsiyet ile spiritüel iyi oluş (SİO) gibi kavramlar, birey ve toplumu ilgilendiren önemli konulardır. Bu iki kavramın da toplumun kültürel yapısı, dini inanç ve tutumları sonucunda şekillendiği bilinmektedir.³⁹ Dolayısıyla bu çalışmada, üniversite öğrencilerinde SİO ve toplumsal cinsiyet

³⁹ Dilruba Uğurluoğlu - Ramazan Erdem, "Travma Geçiren Bireylerin Spiritüel İyi Oluşlarının Travma Sonrası Büyümeleri Üzerine Etkisi", *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/3 (2019): 53.; Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, 19.

algısı arasındaki ilişki incelenmiştir. Araştırmada ayrıca, SİO ve toplumsal cinsiyet algısı puanlarının cinsiyet, yaş, okul türü, uzun süre yaşanan yer, aile tipi ve ailenin tutumu değişkenlerine göre farklılaşıp farklılaşmadığı da incelenmiştir. 727 üniversite öğrencisinin katılımıyla gerçekleştirilen çalışmada öncelikle öğrencilerin alt boyutlarla birlikte SİO ve toplumsal cinsiyet algısı ölçeklerinden aldıkları puanlar hesaplanmıştır. Sonuçlar, SİOÖ toplam puan ortalamasının yüksek olduğunu göstermiştir ($X=4,13$). Ölçeğin alt boyutlarından *aşkınlık* ve *doğayla uyum* puan ortalamaları *anomi* alt boyutunun puan ortalamasından daha yüksektir (bk. Tablo 1). *Anomi* alt boyutu madde-leri olumsuz içerikte olduğundan bu boyutta elde edilen puanın düşük olması, SİO düzeyinin yüksek olması anlamına gelmektedir. Örneklem TCAÖ puan ortalamasının yüksek ($X=4,11$), toplam cinsiyet algısının da olumlu olduğu tespit edilmiştir.

Araştırma bulguları SİOÖ genelinden ve alt boyutlarından elde edilen puanların cinsiyete göre, anlamlı derecede farklılaştığını ortaya koymuştur. Sonuçlar kadınların SİO düzeyinin, erkeklere göre daha yüksek olduğunu göstermektedir (bk. Tablo 2). Bu sonuç literatürle uyumludur. Örneğin; Yılmaz'ın çalışmasında, katılımcı kadınların SİO düzeylerinin, erkelere göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.⁴⁰ Soysa ve Wilcomb da çalışmalarında, psikolojik iyi oluş ile cinsiyet değişkeni arasında anlamlı bir farklılık bulmuşlardır.⁴¹ Aynı şekilde Göçen'in çalışmasında da, psikolojik iyi oluş ile cinsiyet arasında kadınların lehine anlamlı farklılık saptanmıştır.⁴² Brown ve arkadaşlarının yapmış oldukları çalışmada, kadınların manevi iyi oluş düzeylerinin, erkelere göre daha yüksek olduğu görülmektedir.⁴³ Bu çalışmalarda kadınların SİO düzeylerinin erkeklerden yüksek çıkmasının nedeni toplumun kadına yüklediği rollerin zamanla kabullenilmesi olabilir. Örneğin; çocuk yetiştirmek gibi görevlerde aile içerisinde kadın birincil konumda görülmekte ve bu durum kadın tarafından da benimsenmektedir. Bununla birlikte kadınların daha duygusal yapıda olmaları, vicdan, merhamet, duyarlılık gibi konularda daha güçlü olmaları da SİO'yu kadınlar lehine yordayan bir faktör olabilir. Ancak bütün bu çalışmalardan farklı olarak Gomez ve Fisher,

⁴⁰ Özden Yılmaz, *Farklı Okul Türlerinde Görev Yapan Öğretmenlerin Spiritüel İyi Oluş Düzeyleri İle Mutluluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 38.

⁴¹ Champika K. Soysa - Carolyn J. Wilcomb, "Mindfulness, Self-Compassion, Self-Efficacy, and Gender as Predictors Of Depression, Anxiety, Stress, and Well-Being", *Mindfulness* 6/2 (2015), 221.

⁴² Ahmet Göçen, "Öğretmenlerin Yaşam Anlamı, Psikolojik Sermaye ve Cinsiyetinin Psikolojik İyi Oluşlarına Etkisi", *Cumhuriyet International Journal of Education* 8/1 (2019), 145.

⁴³ I. Tucker Brown vd., "Age and Gender Effects On The Assessment Of Spirituality and Religious Sentiments (SPIRES) Scale: A Cross-Sectional Analysis", *Psychology of Religion and Spirituality* 5/2 (2013), 94.

SİO'nun cinsiyete göre farklılık gösterip göstermediği ile ilgili yaptıkları bir çalışmada; cinsiyete dayalı anlamlı bir farklılık tespit etmediklerini ve konu bazında, bir kadın-erkek dengesi ile karşılaştıklarını belirtmişlerdir.⁴⁴ Bunun nedeni de örneklimin konumu, içerisinde bulunduğu toplumun kültürel yapısı ve bireylerin taşıdıkları değerler bütünüyle ilintili olabilir.

Örneklemin SİO düzeyinin, ölçeğin geneli ve alt boyutlarında gruplar arasında anlamlı bir şekilde farklılaştığı bir diğer değişken de "aile tutumu"-dur. Demokratik aile tutumuna sahip olan grupta bulunan bireylerin, SİO puanı en yüksek çıkmıştır. Ayrıca aile tutumu aşırı koruyucu olan gruplarda da SİO düzeyi daha yüksektir. Dengesiz aile tutumunun ise SİO üzerinde olumsuz bir faktör olduğu tespit edilmiştir (bk. Tablo 2). Aile yaşantısının, birey üzerinde pek çok açıdan etkisi inkâr edilemez. Bu etkilerden biri de elbette ki manevi değerler konusunda karşımıza çıkmaktadır.⁴⁵ Bireyler, erken çocukluk döneminde, aile içi manevi değerlerin farkında olmayabilirler. Ancak ergenlik dönemiyle beraber, aileden öğrenilen spiritüel inançları benimsemeye, sorgulamaya hatta eleştirmeye başlayabilirler. Yetişkinlik dönemine gelindiğinde ise, kendi maneviyatının bilincine varan bireyler, bu sayede spiritüel iyi oluşunu gerçekleştirebilirler.⁴⁶ Tuzgöl Dost'un çalışmasında belirttiği üzere, aileden örnek alınan spiritüel özelliklerin yanında, aileden alınan doyumun artış oranına bağlı olarak, bireyin öznel iyi oluşu artabilmektedir.⁴⁷ Bu doyumun sağlanmasında ailenin tutumu elbette ki önemli olmaktadır. Zira aile üyelerinin; demokratik, aşırı koruyucu ya da dengesiz tutumunun, aile içi iletişim ve ilişkileri dolayısıyla da aile doyumunu etkilemesi kaçınılmaz olacaktır. Bu noktada aile içi demokratik ilişkilere sahip bireylerin, kendini gerçekleştirme ya da kendi anlam dünyalarını keşfetmesi daha kolay olacaktır.

Çalışmada yaş, okul türü, yaşanılan yer ve aile tipi değişkenlerinde SİOÖ toplam puan ortalamalarında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığın olmadığı bulunmuştur. Ancak bazı alt boyutlarda gruplar arasında, anlamlı farklılıklar söz konusudur. Örneğin yaş değişkeninde, yaş arttıkça SİO'nun *doğayla uyum* alt boyutu düzeyinin de arttığı, *anomi* düzeyinin ise yaşla birlikte düştüğü saptanmıştır. Ayrıca istatistiksel olarak desteklenmese de ortalamalardan, yaş arttıkça katılımcıların SİO düzeylerinin de arttığı

⁴⁴ Rapson Gomez - John W. Fisher, "The spiritual well-being questionnaire: Testing for model applicability, measurement and structural equivalencies, and latent mean differences across gender", *Personality and Individual Differences* 39/8 (2005), 1392.

⁴⁵ Büşra Tunç - Tarık Totan, "Okul Psikolojik Danışmanlığında Manevi İyi Oluşun Kullanımı: Tarihsel Gelişim, Kuramsal Temeller ve Öneriler", *Ege Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 3/1 (2020), 10.

⁴⁶ Yılmaz, *Farklı Okul Türlerinde Görev Yapan Öğretmenlerin Spiritüel İyi Oluş*, 9.

⁴⁷ Meliha Tuzgöl Dost, *Üniversite Öğrencilerinin Öznel İyi Oluş Düzeyleri* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 31.

anlaşılmaktadır. Bunun pek çok nedeni olabilir. Örneğin, yaşın artışına bağlı olarak, manevi değerlere daha büyük bir yönelim olduğu görüşü, çoğu zaman kabul gören bir yaklaşım olmuştur. Buna bağlı olarak Gürsu ve Ay, yaşlılık ve manevi iyi oluş ilişkisini irdeledikleri bir çalışmalarında, artan yaşa bağlı olarak, bireylerin dine yönelişlerinde dolayısıyla manevi iyi oluşlarında, bir artış olduğunu belirtmişlerdir.⁴⁸ Yine Koenig ve arkadaşları, din ve iyi oluş arasındaki ilişkiyi irdeledikleri çalışmalarında, yetmiş yaşlı hastanın depresif durumlarında, dinin etkisine bakmışlardır. Söz konusu çalışmada, artan yaşa bağlı olarak dindarlığın ve bunun sonucunda, manevi iyi oluşun arttığını ve bunun da depresif durumu olumlu yönde etkilediğini belirtmişlerdir.⁴⁹ Buradan yola çıkarak, dinin ve maneviyatın, gelecek yaşam beklentisini, buna bağlı olarak da manevi iyi oluşu olumlu yönde etkilediği yorumu yapılabilir. Tıpkı bunun gibi Gall ve arkadaşları da din ve maneviyatın, olumsuz yaşam deneyimleriyle baş etmede etkili olduğunu belirtmişlerdir.⁵⁰ Ancak bu sonuçlardan farklı olarak Şirin çalışmasında, SİO'nun yaşa bağlı bir değişkenlik göstermediğini belirtmiştir.⁵¹

Belirtildiği üzere çalışmada okul türü değişkeninde SİOÖ toplam puan ortalamasında, istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığın olmadığı bulunmuştur. Ancak *anomi* alt boyutunda; fakültelerde öğrenim gören öğrencilerin puan ortalaması, yüksekokullarda öğrenim görenlere göre, anlamlı derecede düşük bulunmuştur. Bu durum fakültelerde öğrenim gören öğrencilerin SİO düzeylerinin daha yüksek olduğunu göstermektedir. Bunun gerekçesi, öğrencilerin okudukları bölümlere yönelik gelecek beklentisi veya kaygısı olabilir. Ekşi, Boyalı ve Ümmet, bireyin algılan yaşam kalitesi ile SİO arasında etkileşimsel bir gerçekliğin olduğunu ve bireyin hayata dair memnuniyetinin, yüksek umut ve beklentisinin, onun psikolojik iyi oluşunu da arttıracığını belirtmişlerdir.⁵² Ancak Uğurluoğlu ve Erdem, travma geçiren bireylerin, travma sonrası SİO düzeylerinin gelişim düzeyine etkisini araştırdıkları bir çalışmalarında, ön lisans mezunlarının, inanç sistemindeki gelişimine dayalı SİO düzeylerinin, lisans mezunlarından daha yüksek olduğunu

⁴⁸ Orhan Gürsu - Yaşar Ay, "Din, Manevi İyi Oluş ve Yaşlılık", *Journal of International Social Research* 11/61 (2018), 1189.

⁴⁹ Harold G. Koenig vd., "Religion and the Survival of 1010 Hospital", *Journal of Religion and Health* 37/1 (1998), 26.

⁵⁰ Terry Lynn Gall vd., "Understanding The Nature And Role Of Spirituality In Relation To Coping And Health: A Conceptual Framework", *Canadian Psychology/Psychologie Canadienne* 46/2 (2005), 91.

⁵¹ Turgay Şirin, "Evli Çiftlerin Spiritüel İyi Oluşları ile Evlilik Doyumları Arasındaki İlişki", *EKEV Akademi Dergisi* 23/77 (2019): 401.

⁵² Ekşi vd., "Öğretmen Adaylarının Spiritüel İyi Oluş İle Yaşamda Anlam Değişkenlerinin Psikolojik Dayanıklılığı Yordaması: Bir Yapısal Eşitlik Modeli (Yem) Denemesi", 1698.

bulgulamışlardır. Gerekçe olarak da travma sonrası anlam dünyası ve bireylerin hayat deneyimleri gösterilmektedir.⁵³

Yaşanılan yer değişkenine göre, yalnızca *aşkınlık* alt boyutunda köyde/kasabada yaşayanlar lehine anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir. Yani çalışmada, yaşamının büyük bir kısmını köyde/kasabada geçiren kişilerin puan ortalamalarının, daha yüksek olduğu görülmüştür. Kavalalı Erdoğan da 347 onkoloji hastasında SİO hali ile yalnızlık ve ölüm korkusu arasındaki ilişkiyi araştırdığı tez çalışmasında, değişkenler arasında anlamlı düzeyde bir farklılık olduğunu, köy veya ilçede yaşayan hastaların SİO düzeylerinin daha yüksek çıktığını bulmuştur.⁵⁴ Yaşanılan yerdeki sosyo-kültürel özelliklerin; bireylerin nasıl yaşayacağından, nasıl davranacağına hatta neye inanıp neye inanmayacağına, neyin doğru ya da yanlış olacağına karar veren önemli belirleyiciler olduğu göz önüne alındığında, yaşanılan yere bağlı bir spiritüel düşünce düzeyinin varlığı kaçınılmaz olacaktır.

SİO düzeyi açısından bakıldığında son olarak çalışmada; aile tipi değişkeninde SİOÖ toplam puan ortalamasında, istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığın olmadığı bulunmuştur. Ancak aile tipi değişkeninde *anomi* alt boyutunda gruplar arasında anlamlı ilişki bulunmaktadır. En yüksek ortalama, tek ebeveyne sahip olan grupta, en düşük ortalama da çekirdek aileye sahip olan grupta çıkmıştır. Tek ebeveyne sahip olmak SİO üzerinde olumsuz bir etki yapmaktadır (bk. Tablo 2). Ailenin SİO düzeyine etkisi daha önce tartışıldığından burada tekrar ele alınmayacaktır. Sülü'ye göre ailenin; inanç, değer ya da tutumları ve spiritüel özellikleri bir şekilde çocuklara aktarılır.⁵⁵ Bu noktada aile tipi, önemli bir unsur olarak değerlendirilebilir. Özellikle de tek ebeveyne sahip olmak, rehber alınacak ilk rol modellerinden birinin eksikliği anlamına gelir ki bu da manevi değerlerin ya da spiritüel özelliklerin oluştuğu ilk kurum olan aile kurumu açısından, olumsuz bir özellik olarak değerlendirilebilir.

Araştırmanın bir diğer bulgusu da örneklemin *toplumsal cinsiyet algısına* ilişkindir. Araştırma sonuçları cinsiyet ve yaş değişkenlerinde örneklemin *toplumsal cinsiyet algı* düzeylerinin anlamlı bir şekilde farklılaştığını ortaya koymuştur. Sonuçlar, toplumsal cinsiyet algısının, kadınlarda ve yaşı küçük olanlarda daha olumlu olduğunu göstermiştir. Tıpkı bu çalışma gibi

⁵³ Uğurluoğlu - Erdem, "Travma Geçiren Bireylerin Spiritüel İyi Oluşlarının Travma Sonrası Büyümeleri Üzerine Etkisi", 848.

⁵⁴ Tuğba Kavalalı Erdoğan, *Onkoloji Hastalarında Yalnızlık ve Ölüm Algısı İle Spiritüel İyilik Hali Arasındaki İlişki* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 69.

⁵⁵ Esma Sülü, *Yoğun Bakımda Yatan Çocuk Hastaların Annelerinin Manevi Bakım (Spiritüel Bakım) Gereksinimleri* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 19.

kadınlarda toplumsal cinsiyet algısının daha yüksek olduğunu ortaya koyan, başka çalışmaların da mevcut olduğu görülmektedir.⁵⁶ Çünkü hak, adalet ve eşitlik gibi konularda erkeklere göre daha dezavantajlı bir konumda bulunan kadınların toplumsal cinsiyet konusunda daha duyarlı olmaları normal karşılanabilir. Yine yaş açısından toplumsal cinsiyet algısı ele alındığında, bu çalışmada elde edilen sonuca benzer şekilde, Güzel'in çalışmasında da; küçük yaş grubunda yer alan bireylerin, büyük yaş grubunda yer alanlara göre toplumsal cinsiyet algılarının daha yüksek olduğu saptanmıştır.⁵⁷ Bu da sosyalleşme sürecinde bireyin içinde yaşadığı toplumun norm ve değerleri ile davranış örüntülerini zamanla benimsemelerinden kaynaklanabilir.

Araştırmada okul türü, uzun süre yaşanan yer, aile tipi ve aile tutumu değişkenlerine göre örneklemin *toplumsal cinsiyet algısı* düzeylerinde, anlamlı bir farklılık saptanmamıştır (bk. Tablo 3). Öncelikle okul değişkeni açısından çalışma sonucundan farklı olarak; Alabaş, Akyüz ve Kamer, okul türü ve toplumsal cinsiyet algı düzeyleri arasında, anlamlı farklılaşma saptamışlardır. Söz konusu çalışmada, fakültelerde eğitim gören öğrencilerin, yüksekokullardaki öğrencilere oranla daha yüksek bir toplumsal cinsiyet algı düzeyine sahip olduğu bulunmuştur.⁵⁸

Yine çalışmada, uzun süre yaşanan yer ve *toplumsal cinsiyet algısı* düzeyi arasında herhangi bir anlamlı farklılaşma tespit edilmemiştir. Benzer bir bulguya, Korkmaz'ın çalışmasında da rastlanmaktadır.⁵⁹ Ancak bu sonuçlardan farklı olarak Öngen ve Aytaç, benzer bir çalışmalarında, köy-kır doğumlu olan bireylerin, şehir doğumlu olanlara göre daha düşük bir toplumsal cinsiyet algısına sahip olduğunu bulmuşlardır.⁶⁰ Alabaş ve arkadaşları da çalışmalarında; ailenin yaşadığı yerleşim yerinin, öğrencilerin toplumsal cinsi-

⁵⁶ Andrew Agapiou, "Perceptions of gender roles and attitudes toward work among male and female operatives in the Scottish construction industry", *Construction Management & Economics* 20/8 (2002), 703; Kimberly A. Mahaffy - Sally K. Ward, "The gendering of adolescents' childbearing and educational plans: Reciprocal effects and the influence of social context", *Sex Roles* 46 (2002), 411; Burcu Öngen - Serpil Aytaç, "Üniversite Öğrencilerinin Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumları ve Yaşam Değerleri İlişkisi", *Sosyoloji Konferansları* 48/2 (2013), 9; Fatma Ünal vd., "Toplumsal Cinsiyet Algısını Yordamada Cinsiyet, Sınıf, Bölüm ve Toplumsal Cinsiyet Oluşumunun Rolü", *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/1 (2017), 231; Judit García-González vd., "Men and Women Differ In Their Perception Of Gender Bias In Research Institutions", *PloS One* 14/12 (2019), 7-21.

⁵⁷ Güzel, "Türkiye'deki Sosyal Hizmet Uzmanlarının Toplumsal Cinsiyet Algısının Belirlenmesi", 90.

⁵⁸ Ramazan Alabaş vd., "Üniversite Öğrencilerinin Toplumsal Cinsiyet Algılarının Belirlenmesi", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16/44 (2019), 437.

⁵⁹ Koray Korkmaz, *Sosyal Hizmet Öğrencilerinin Farklılıklara Saygı Düzeyleri İle Toplumsal Cinsiyet Algıları Arasındaki İlişki* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 106.

⁶⁰ Öngen - Aytaç, "Üniversite Öğrencilerinin Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumları ve Yaşam Değerleri İlişkisi", 10.

yet puanları üzerinde anlamlı derecede etkisinin olduğunu bulgulamışlardır. Ailesi şehirde yaşayan öğrencilerin, ailesi köyde yaşayan öğrencilere oranla daha yüksek bir toplumsal cinsiyet algı düzeyine sahip olduğu görülmüştür.⁶¹

Ayrıca aile tipi ve aile tutumu değişkenleri ile *toplumsal cinsiyet algısı* düzeyi arasında herhangi bir anlamlı farklılığın tespit edilmediği çalışma sonucumuza benzer olarak Korkmaz da, aile yapısı demokratik, otoriter, izin verici ve ihmalkar olan öğrencilerin, aile yapıları ile *toplumsal cinsiyet algısı* düzeyleri arasında herhangi bir anlamlı farklılaşma tespit etmemiştir.⁶² Ancak bireylerin toplumsal cinsiyet algı düzeylerinin, aileye ve dolayısıyla aile tipi veya aile tutumuna göre değişebileceğini gösteren çalışmalardan bahsetmek de mümkündür.⁶³

Araştırmanın son bulgusu da SİO ve toplumsal cinsiyet algısı arasındaki ilişkiye dairdir. Yapılan analizler sonucunda SİO ve toplumsal cinsiyet algısı arasında anlamlı bir ilişkiye rastlanmamıştır (bk. Tablo 4). Konu hakkında alanyazına bakıldığında, Haymana ve Kolburan'ın da yapmış oldukları çalışmalarda, katılımcıların psikolojik iyilik halleri ile toplumsal cinsiyet rolleri arasında herhangi bir anlamlı ilişki tespit edilmemiştir.⁶⁴ Bununla birlikte bu araştırmada tespit edilen SİO'nun *aşkınlık* alt boyutu ile toplumsal cinsiyet arasındaki negatif yönlü anlamlı ilişki dikkat çekmektedir. Çünkü *aşkınlık* boyutunda zorluklar karşısında Allah'ın yardımını dileme, hayatın her alanında Allah'ın varlığını hissetme, günlük yaşamda Allah'ın kudretine şahit olma, ilahi bir güce bağlılık gibi spiritüelliğin dinsel yönünü içeren maddeler de bulunmaktadır. Dolayısıyla insanın tüm yaşamını kuşatan ve olaylara karşı tutumlarını belirleyen din olgusunun katılımcıların toplumsal cinsiyet algısını da etkilediği değerlendirilebilir. Bu konuda kadınların tarih boyunca ayrımcılığa maruz kaldıklarını iddia eden Gürhan, türü ve derecesi farklı olmakla birlikte hem dinlerin kutsal metinlerinde cinsiyetler arası ayrımcı yaklaşımın hem de sonrasında din adına yapılan yorumların bu ayrımcılığı meşrulaştırdığını dile getirmektedir. Geleneksel cinsiyet rollerinin öğrenildiği ve pekiştirildiği sosyalleşme sürecinde dinin bu etkisi önemlidir. İslam dininin ilkesel eşitlik yaklaşımı ise dinin yorum geleneğinde ataerkil toplumun da etkisiyle gölgelenmiş ve adeta kadının ikincil konumu dinin temel öğretisiymiş

⁶¹ Alabaş vd., "Üniversite Öğrencilerinin Toplumsal Cinsiyet Algılarının Belirlenmesi": 439.

⁶² Korkmaz, *Sosyal Hizmet Öğrencilerinin Farklılıklara Saygı Düzeyleri İle Toplumsal Cinsiyet Algıları Arasındaki İlişki*, 87.

⁶³ Pelin Haymana - Şahide Güliz Kolburan, "Kadınların İyilik Halinin Algılanan Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkisi", *Aydın Toplum ve İnsan Dergisi* 4/2 (2019), 47; Nazlı Hazal Aydoğan, *Kadınlarda Şiddete Maruz Kalma Durumu İle Sosyal Destek Algısı, Depresyon ve Psikolojik Dayanıklılık Arasındaki İlişkiler: Karşılaştırmalı Bir Çalışma* (İstanbul: Işık Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 46.

⁶⁴ Haymana - Şahide Güliz Kolburan, "Kadınların İyilik Halinin Algılanan Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkisi", 41.

gibi sunulmuştur.⁶⁵ Araştırmada *aşkınılık* boyutuyla ilgili elde edilen negatif ilişki din ile kültürün etkileşimini göstermektedir. Nitekim Aygün ve arkadaşları da çalışmalarında olumlu yani eşitlikçi toplumsal cinsiyet algısı ile katılımcıların dindarlık düzeyi arasında negatif yönlü bir ilişkinin bulunduğunu tespit etmişlerdir.⁶⁶ Ancak Keçeci ve Ekşi'nin, evli kadınlar ile ilgili yaptığı benzer bir çalışmada, katılımcıların toplumsal cinsiyet algı puanları ile SİO puanları arasında olumlu yönde bir ilişki buldukları görülmektedir.⁶⁷ Hem bu çalışmada hem de konu ile ilgili literatürde toplumsal cinsiyet rolleri ve SİO arasındaki pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin olumlu aile ikliminin oluşmasına katkı sağladığı görülmektedir. Bu durum, aile içerisinde ataerkil bakış açısı yerine kadını daha değerli kılan ve eşitlikçi rol modellerini benimseyen bir yaklaşımın varlığıyla izah edilebilir.

Netice itibariyle; bu çalışmada kullanılan SİO ölçeği maddelerinin, kültürel düzeyde dinden ziyade, tinsel içerikli olduğu düşünülmektedir. Bu noktada; manevi boyutun daha belirgin bir biçimde ortaya konulduğu, kültüre duyarlı bir SİO ölçek çalışması önerilebilir. Daha ileri yaş grubundan oluşan bireyleri de içeren daha geniş bir örneklem grubuyla, toplumun genel kesimini temsil edebilecek yeni çalışmalar da önerilebilir. Ayrıca, her biri birer meslek elemanı adayları olan ve farklı illerde eğitim alan üniversite öğrencilerinin, toplumsal cinsiyete dayalı görüşlerinin değerlendirilmesi, konu hakkında gerekli olan farkındalığın sağlanması açısından önemli görülmektedir. Bu bağlamda, ortaya çıkabilecek toplumsal cinsiyet eşitsizliğine ve ayrımcılığına yönelik görüşlerin bertaraf edilmesi amacıyla eşitlikçi, eleştirel bakabilen, sosyal adalet gibi kavramları içine alan bir eğitim hedefinin benimsenmesi önerilebilir.

⁶⁵ Nazife Gürhan, "Toplumsal Cinsiyet ve Din", *e-Şarkiyat İlimi Araştırmalar Dergisi* IV (2010), 77.

⁶⁶ Aygün vd., "Farklı Meslek Grupları Bağlamında Toplumsal Cinsiyet Algısı ve Dindarlık Düzeyi Arasındaki İlişki", 19.

⁶⁷ Keçeci - Ekşi, "Evli Kadınlarda Toplumsal Cinsiyet Algısı ve Spiritüel İyilik Halinin Psikolojik İstismar Üzerine Etkisi", 38.

Kaynakça

- Adams, Robert - Dominelli, Lena - Payne, Malcolm. *Sosyal Hizmet Temel Alan ve Eleştirel Tartışmalar*. Ankara: Nika Yayınevi, 2009.
- Adıgüzel, İlkay Başak. *Tecavüze Maruz Bırakılan Kadımların Tecavüz Sonrası Yaşam Deneyimleri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Adıgüzel, İlkay Başak. "Toplumsal Cinsiyet ve Sosyal Politika". *Sosyal Politika ve Sosyal Hizmet*. ed. Doğa Başer. 327-348. Ankara: Nobel Akademik Yayınları, 2020.
- Agapiou, Andrew. "Perceptions of gender roles and attitudes toward work among male and female operatives in the Scottish construction industry". *Construction Management & Economics* 20/8 (2002), 697-705.
- Alabaş, Ramazan - Akyüz, Halil İbrahim - Kamer, Selman Tunay. "Üniversite Öğrencilerinin Toplumsal Cinsiyet Algılarının Belirlenmesi". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16/44 (2019), 429-448.
- Altınova, Hasan Hüseyin - Duyan, Veli. "Toplumsal Cinsiyet Algısı Ölçeğinin Geçerlik Güvenirlik Çalışması". *Toplum ve Sosyal Hizmet* 24/2 (2013), 9-22.
- Apak, Hıdır. *Sosyal Hizmet ve Maneviyat*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1. Baskı, 2018.
- Atalay, Ezgi - Dinç, Ayten. "Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Sağlığı". *Sağlık Bilimlerinde Güncel Araştırmalar*. ed. Halit Demir ve Nizami Duran. 605-621. Karadağ: Iype Cetinje, 2020.
- Aydöner, Nazlı Hazal. *Kadınlarda Şiddete Maruz Kalma Durumu İle Sosyal Destek Algısı, Depresyon ve Psikolojik Dayanıklılık Arasındaki İlişkiler: Karşılaştırmalı Bir Çalışma*. İstanbul: Işık Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Aygün, Şehriban - Tekin, Saliha - Özdemir, Reyhan. "Farklı Meslek Grupları Bağlamında Toplumsal Cinsiyet Algısı ve Dindarlık Düzeyi Arasındaki İlişki". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2021), 2288-2309.
- Ayten, Ali. *Din Psikolojisi (Dine ve Maneviyata Psikolojik Yaklaşımlar)*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Bingöl, Orhan. "Toplumsal Cinsiyet Olgusu ve Türkiye'de Kadınlık". *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 16/Özel Sayı I (2014), 108-114.
- Bora, Aksu - Üstün, İlknur. "Sıcak Aile Ortamı". *Demokratikleşme Sürecinde Kadın ve Erkekler*. Ankara: TESEV Yayınları, 2005.
- Brown, I. Tucker vd., "Age and Gender Effects On The Assessment Of Spirituality and Religious Sentiments (ASPIRES) Scale: A Cross-Sectional Analysis". *Psychology of Religion and Spirituality* 5/2 (2013), 90-98. <https://doi.org/10.1037/a0030137>

- Dein, Simon - Kimter, Nurten. "Din, Maneviyat ve Depresyon: Tetkik ve Tedavi İçin Öneriler". *Ekev Akademi Dergisi* 18/58 (2014), 739-750.
- Demir, Ergül - Saatçioğlu, Özkan - İmrol, Fatih. "Uluslararası Dergilerde Yayımlanan Eğitim Araştırmalarının Normallik Varsayımları Açısından İncelenmesi". *Current Research in Education* 2/3 (Kasım 2016), 130-148 .
- Doğan, Hacer Özel - Piyal, Birgül. "Gender Related Issues". *Turkish Journal of Public Health* 15/2 (Ağustos 2017), 150-163. <https://doi.org/10.20518/tjph.341173>
- Düzgüner, Sevde. *Maneviyat Algısı ve Diğerkâmlıkla İlişkisi (Kan Bağı Örneğinde Türkiye ve Amerika Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Ekşi, Halil - Kardeş, Selami. "Spiritual Well-Being: Scale Development and Validation". *Spiritual Psychology and Counseling* 2 (2017), 73-88. <http://dx.doi.org/10.12738/spc.2017.1.0022>
- Ekşi, Halil - Boyalı, Cem - Ümmet, Durmuş. "Öğretmen Adaylarının Spiritüel İyi Oluş İle Yaşamda Anlam Değişkenlerinin Psikolojik Dayanıklılığı Yordaması: Bir Yapısal Eşitlik Modeli (Yem) Denemesi". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 27/4 (2019), 1695-1704. <https://doi.org/10.24106/kefdergi.3256>
- Gall, Terry Lynn vd. «Understanding The Nature And Role Of Spirituality In Relation To Coping And Health: A Conceptual Framework". *Canadian Psychology/Psychologie Canadienne* 46/2 (2005), 88-104. <https://doi.org/10.1037/h0087008>
- García-González, Judit - Forcén, Patricia - Jimenez-Sanchez, Maria. "Men and Women Differ In Their Perception Of Gender Bias In Research Institutions". *PLoS One*, 14/12 (2019), 1-21. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0225763>
- Gencer, Nevzat. *Sosyal Hizmet Maneviyat ve Din*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021.
- Gomez, Rapson - Fisher, John W. "The spiritual well-being questionnaire: Testing for model applicability, measurement and structural equivalencies, and latent mean differences across gender". *Personality and Individual Differences* 39/8 (2005), 1383- 1393.
- Göçen, Ahmet. "Öğretmenlerin Yaşam Anlamı, Psikolojik Sermaye ve Cinsiyetinin Psikolojik İyi Oluşlarına Etkisi". *Cumhuriyet International Journal of Education* 8/1 (2019), 135-153.
- Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 25 Mart 2021. <https://sozluk.gov.tr/>
- Gürhan, Nazife. "Toplumsal Cinsiyet ve Din". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* IV (2010), 58-80.
- Gürsu, Orhan - Ay, Yaşar. "Din, Manevi İyi Oluş ve Yaşlılık". *Journal of International Social Research* 11/61 (2018), 1176-1190. doi.org/10.17719/jisr.2018.3007
- Güzel, Bekir. "Türkiye'deki Sosyal Hizmet Uzmanlarının Toplumsal Cinsiyet Algısının Belirlenmesi". *Tıbbi Sosyal Hizmet Dergisi* 16 (2020), 82-100.

- Haymana, Pelin - Kolburan, Şahide Güliz. "Kadınların İyilik Halinin Algılanan Toplumsal Cinsiyet Rollerleriyle İlişkisi". *Aydın Toplum ve İnsan Dergisi* 4/2 (2019), 35-60.
- Hepşen, Özlem. *Tevrat, İncil ve Kuran-ı Kerim'de Kadın Bedeni*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Kandiyoti, Deniz. *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*. İstanbul: Metis Yayıncılık, 6. Basım, 2019.
- Karataş, Zeki. *Manevi Sosyal Hizmet Mümkün Mü?*. Rize: Rize Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Ödevi, 2009.
- Kardaş, Selami. *Sanal Kimlik ve Spiritüel İyi Oluşun Üniversite Öğrencilerinin Narsistik Eğilimlerini Yordayıcılığı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Kavalalı Erdoğan, Tuğba. *Onkoloji Hastalarında Yalnızlık ve Ölüm Algısı İle Spiritüel İyilik Hali Arasındaki İlişki*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Keçeci, Berra - Ekşi, Halil. "Evli Kadınlarda Toplumsal Cinsiyet Algısı ve Spiritüel İyilik Halinin Psikolojik İstismar Üzerine Etkisi". *Marmara Üniversitesi Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2020), 30-48.
- Kızılgöç, Muhammed. *Din Psikolojisinin 200'ü*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Koenig, G. Harold vd. "Religion and the Survival of 1010 Hospital". *Journal of Religion and Health* 37/1 (1998), 15-29.
- Korkmaz, Koray. *Sosyal Hizmet Öğrencilerinin Farklılıklara Saygı Düzeyleri İle Toplumsal Cinsiyet Algıları Arasındaki İlişki*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Kökel, Zülal. "Sosyal Hizmet ve Maneviyat Adlı Kitap Üzerine". *APJIR* 03-01 (2019), 156-163.
- Köklü, Nilgün - Büyükköztürk, Şener - Çokluk Bökeoğlu, Ömay. *Sosyal Bilimler İçin İstatistik*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, Geliştirilmiş 2. Baskı, 2006.
- Mahaffy, Kimberly A., - Ward, Sally K. "The gendering of adolescents' childbearing and educational plans: Reciprocal effects and the influence of social context". *Sex Roles* 46 (2002), 403-417.
- Mathews, Ian. *Social Work and Spirituality*. Learning Matters: Exeter, 2009.
- Öngen, Burcu - Aytaç, Serpil. "Üniversite Öğrencilerinin Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumları ve Yaşam Değerleri İlişkisi". *Sosyoloji Konferansları* 48/2 (2013), 1-18.
- Patneau, Anne, B. *Spiritual Wellness Among Undergraduate College Students*. Colorado: Colorado State University, School of Education, Ph.D. Dissertation, 2006.
- Powers, Rubin. "Counseling and Spirituality: A Historical Review". *Counseling and Values* 49/3 (2005), 217-225. doi:10.1002/j.2161-007x.2005.tb01024.x

- Sheafor, Bradford W. - Horejsi, Charles J. *Sosyal Hizmet Uygulaması Temel Teknikler ve İlkeler*. çev. B. Çiftçi. Ankara: Nika Yayınları, 2014.
- Soysa, Champika K. - Wilcomb, Carolyn J. "Mindfulness, Self-Compassion, Self-Efficacy, and Gender as Predictors Of Depression, Anxiety, Stress, and Well-Being". *Mindfulness* 6/2 (2015), 217-226. <https://doi.org/10.1007/s12671-013-0247-1>
- Sülü, Esmâ. *Yoğun Bakımda Yatan Çocuk Hastaların Annelerinin Manevi Bakım (Spiritüel Bakım) Gereksinimleri*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Şirin, Turgay. "Evli Çiftlerin Spiritüel İyi Oluşları ile Evlilik Doyumları Arasındaki İlişki". *EKEV Akademi Dergisi* 23/77 (2019): 389-410.
- Tunç, Büşra - Totan, Tanık. "Okul Psikolojik Danışmanlığında Manevi İyi Oluşun Kullanımı: Tarihsel Gelişim, Kuramsal Temeller ve Öneriler". *Ege Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 3/1 (2020), 1-20.
- Tuzgöl Dost, Meliha. *Üniversite Öğrencilerinin Öznel İyi Oluş Düzeyleri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Uğurluoğlu, Dilruba - Erdem, Ramazan. "Travma Geçiren Bireylerin Spiritüel İyi Oluşlarının Travma Sonrası Büyümeleri Üzerine Etkisi". *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/3 (2019), 833-858. <https://doi.org/10.16953/deusosbil.507731>
- Ünal, Fatma vd. "Toplumsal Cinsiyet Algısını Yordamada Cinsiyet, Sınıf, Bölüm ve Toplumsal Cinsiyet Oluşumunun Rolü". *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/1 (2017), 227-236.
- Varner, Jane Elizabeth Schenck. *Effects of Spritual Well-Being, Religious Coping, and Hardiness on Parenting Behaviors in Low Socioeconomic Status Families*. Hattiesburg: The University of Southern Mississippi, Ph.D. Dissertations 1068, 2009.
- Westgate, Charlene E. "Spiritual Wellness And Depression". *Journal Of Counseling & Development* 75 (1996), 26-35.
- Yazıcıoğlu, Yahşi - Erdoğan, Samiye. *SPSS Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Detay Yayıncılık, 2. Baskı, 2007.
- Yılmaz, Özden. *Farklı Okul Türlerinde Görev Yapan Öğretmenlerin Spiritüel İyi Oluş Düzeyleri İle Mutluluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

**“ARAPLARI ÜÇ ŞEYDEN DOLAYI SEVİNİZ” RİVÂYETİNİN
İSNAD VE METİN AÇISINDAN TAHLİLİ**

The Analysis of the Narration “Love Arabs for three Reasons” by its Saned and Text

MEHMET EMİN ÇİFTÇİ

Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Şanlıurfa, Türkiye
Asst. Prof., Harran University, Faculty of Theology, Department of Hadith Şanlıurfa, Turkey

mhtemin63@gmail.com

orcid.org/0000-0001-9331-7450

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 16 Temmuz 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 15 Kasım 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Aralık 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.972549>

ATIF/CITE AS:

Çiftçi, Mehmet Emin, “Arapları Üç Şeyden Dolayı Seviniz” Rivâyetinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili”, Hitit İlahiyat Dergisi, (Aralık/ December 2021) 20/2

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty, Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/pub/hid>

The Analysis of the Narration ‘Love Arabs for three Reasons’ by its Saned and Text

Abstract

The determination of hadith belonging to the Prophet is one of the most important and complicated issues of Hadith discipline. This issue which started since the Prophet Mohammed passed away, allowed the hadith scholars to determine many criterias to investigate the authenticity of the narrations. These criterias have become a body of rules in Hadith methodology. However, these rules contain some problems although they are the most suitable method to actualize the investigation. However, some scholars had put so much effort on narrators and saned, so they passed over to criticize the text. This is an effectual determinant on many narrations as it is on the narration of “Love Arabs for three reasons. Because I am Arab, Quran is Arabic and the language of Heaven’s people is Arabic.” This statement is attached to the Prophet and so it is named as hadith. The different judgments about this hadith’s authenticity are noticeable. Some hadith scholars rated this hadith as sahih while others accept it as mevzu’. These different judgements cast doubt on the belonging of narration to the Prophet himself. Although the existence of all doubts some reference books such as tafsir and hadith commentaries scribes this narration and implies the acceptance of authenticity of the narration. One of the reasons for this problem is not to criticize the text of narration as its narrators. But it is obvious that the main part in a hadith is its text. Ignoring the critical of the text is an absence. The criticalness of the text becomes more important in the situations that the criticism of narrators gives you different results such as in the case of “Love Arabs...” narration. This is a chance for us to prove that a narration should be criticized by two angles; text and narrators. This method provides a protection of authentic narrations by combing out the wrong words.

In this paper, I researched the narration of “Love Arabs for three reasons” by criticizing its text and narrators. I ascertained that the first book that express the narration is Mesâ’ilu Harb written by al-Kirmânî. I also found out that this narration has no place in Kütüb-i Sittah or Tis’ah or more extensively in any books that written in the first Hijri IV. century. This situation causes negative thoughts about the authenticity of the narration. In fact, there are opponent judgements of hadith scholars about it. Based on different jurisprudences about its narrators, this narration is rated by hadith scholars as many different results such as mevzu’, daif, hasen, sahih and no authentic originals. As a result of the examination of all of the tarîks together, I decided that this narration is muttasil and ferd. I also examined isnâd of the narration. This narration has same three narrators in its first three tabakas. There are positive

comments about them by the angle of carh and ta'dil. But the fourth narrator Yahyâ b. Büreyd is judged as daîf (weak). The fifth narrator A'lâ el-Haneî is accused with kizb (dishonesty). These two narrators are the weakest rings of the narrators' chain. However, the other narrators after these two are judged as sika. Therefore, judging about this narration as mevzu' (accomandation) is not possible.

In this research, despite the many scholars' judgments it came to the conclusion that the narration is highly weak by the angle of its narrator's chain. So, it is a problem that the hadith scholars have judged as hasen or sahih about this narration. In addition, there are also many weak elements in its text. A text criticism is based on its content's suitability to the Quran, sunnah (tradition) and historical facts. It also expected that the content should not be opposed to the Prophet's position and his mission. So, I compared the narration's content with the certain principles of the Prophet. It also came to the conclusion that the narration has many problems from this angle. Despite this narration is judged as merfu' in the content of the Prophet's asking for Arabs to be loved by their race and language conflict with his principles in substance. Accordingly, I judged this narration daîf by its saned and text. This research also claims that the saned criticism is not sufficient by itself. It should be supported by text criticism. In the cases of one of these criticism absences, the conclusions could be fallible.

Keywords: Hadit'h, Arab, Sened, Text, Examination, Authentic.

'Arapları Üç Şeyden Dolayı Seviniz' Rivâyetinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili

Özet

Rivâyetlerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespiti hadis ilminin en önemli meselesidir. Resûlullah'ın vefatı ile başlayan bu mesele, muhaddislere hadislerin sıhhatlerini tetkik etmek için birçok kriter geliştirmelerine olanak sağlamıştır. Âlimler tarafından haberlerin tashihlerinin tespiti için öne sürülen kriterler, özgün bir usûl ilmi meydana getirmiştir. Hadis usûlünün sahih hadis kriterleri hadislerin tespitinde elverişli bir sistem olmakla beraber bünyesinde bazı problemler de barındırmaktadır. Bunlardan biri muhaddislerin sened ve râvi hakkındaki sıhhat kriterlerinin birbirinden farklı olması ve âlimlerin içtihatlarındaki ihtilaflardır. Bazı âlimlerin kriterlerinin sened ve rical üzerine yoğunlaşması ve metin değerlendirmesinin ihmal edilmesi de diğer bir problemdir. Birçok rivâyette olduğu gibi "Arapları üç şeyden dolayı seviniz. Ben Arabım, Kur'an Arapçadır, Cennet ehlinin dili Arapça'dır." haberi için de durum böyledir. Bazıları bu hadis için uydurma kanaatinde bulunmuş iken başkaları da en muteber derece olan sıhhat hükmünü vermiştir. Bu durum hadisin Hz. Peygamber'e aidiyeti hususunda ciddi problem arz etmektedir. Buna rağmen bazı tefsir ve hadis şerhleri gibi kaynaklarda bu haberin sahih bir rivâyet gibi aktarılması ayrı bir problemdir. 'Arapları üç şeyden dolayı seviniz' rivâyeti hakkında hüküm vermiş olan muhaddisler ve bunu şerh eden âlimler metin tetkiki hususunda herhangi bir şey söylememiştir. Hâlbuki hadisin aslı metindir. Rivâyetlerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespiti için sadece isnad tenkidi ile yetinmek hadis hakkında hüküm vermek için yeterli değildir. Özellikle isnadı hakkında muhtelif hükümlerin verilmiş olduğu haberin metin tenkidi daha da önem arz etmektedir. Dolayısıyla sıhhatleri hakkında kuşku duyulan bu ve buna benzer rivâyetlerin hem sened hem de metin yönünden tahlil edilmesi gerekmektedir. Zira problemlili haberlerin iki yönden tahlili Hz. Peygamber'in hadislerinin yanlış haberlerden korunmasına katkı sağlayacaktır. Yapılan araştırma sonucunda "Arapları üç şeyden dolayı seviniz" rivâyetinin geçtiği ilk eser, tespit edilebildiği kadarıyla el-Kirmânî'nin *Mesâ'ilü Harb*'idir. Bu rivâyet Kütüb-i Sitte veya Kütüb-i Tis'a eserlerinde yer almamaktadır. Ayrıca bu rivâyet hicri IV. asra kadar başka herhangi bir eserde de tahrîc edilmemiştir. Bu durum rivâyetin sıhhati hususunda olumsuz kanaat oluşturmaktadır. Araştırmamızda 'Arapları üç şeyden dolayı seviniz' rivâyetinin de sened ve metin tetkiki birlikte yapılmıştır. Rivâyet hakkında muhaddislerin uydurma, zayıf, hasen, sahih ve aslı yok gibi muhtelif hükümleri, râvi ve sened tetkiki üzerine bina etmiş oldukları tespit edilmiştir. Bütün tariklerin birlikte değerlendirilmesi neticesinde rivâyetin muttasıl ve ferd olduğu görülmüştür. İsnad incelemesinin neticesine göre bu

hadisin değişmeyen ilk üç ravisi hakkında cerh ve ta'dil açısından olumlu değerlendirmeler söz konusudur. Dördüncü râvi Yahyâ b. Büreyd'in ise zayıf olduğu söylenmiş, beşinci râvi A'lâ el-Hanefi ise kizb ile itham edilmiştir. Dolayısıyla bu rivâyetin dördüncü ve beşinci tabakasındaki olan raviler cerh-ta'dil yönünden ağır kusurlu görülmüştür. Rivâyetin en zayıf halkaları da bunlardır. Bunlardan sonraki râvilerin sika olarak değerlendirilmiş olması rivâyet hakkında uydurma hükmünü vermeyi de zorlaştırmıştır. Hâkim'in mutabaat için göstermiş olduğu rivâyetin râvilerinden Muhammed b. el-Fadl da kizb ile itham edilmiştir. Yapılan bu tetkikte haberin isnad yönünden çok zayıf olduğu kanaati hâsıl olmuştur. Dolayısıyla haber hakkında verilen hasen ve sahih hükümleri problemlili görünmektedir. İsnad, metni bize ulaştırılan araçtır. Böyle olunca da sadece aracın araştırılıp asıl hadis olan metnin tenkid dışı bırakılması büyük bir eksiklik olur. Dolayısıyla, mutlaka metnin de tetkik ve tenkidinin yapılması icap eder. Metin tahlilinde metnin muhtevasına göre Kur'ân'a, sünnete, tarihî bilgi ve vâkıya arzı gibi kriterlere başvurulmaktadır. Ayrıca metin tahlilinde Hz. Peygamber'in konumunun ve misyonunun göz önüne alınması da gerekmektedir. 'Arapları üç şeyden dolayı seviniz' rivâyetinin metni Kur'ân'a, sünnete, sahih hadislere ve Hz. Peygamber'in konumu ve misyonuna arz edilmiştir. Yapılan metin tenkidi neticesinde rivâyet bu yönüyle de sahih görülmemiştir. Ebû Hüreyre'nin "Ben Arabım, Kur'an Arapçadır ve cennet ehlinin lisanı Arapçadır" şeklinde merfu olarak rivâyet etmiş olduğu haber de işaret edilmiş olan bu özelliklerden dolayı Arapların sevilmesinin istenmiş olması, Hz. Peygamber'in misyonu ve konumuna aykırı görülmektedir. Dolayısıyla 'Arapları üç şeyden dolayı seviniz' rivâyeti hem sened hem de metin yönünden zayıf görülmüştür. Araştırmamız aynı zamanda sened tetkikinin tek başına yeterli olmadığını, metin tetkiki ile desteklendiğinde hadis hakkında hüküm elde etmenin imkanının arttığını gösteren bir uygulama mesabesindedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Arap, Sened, Metin, Tenkit, Sihhat.

Giriş

Hadis ilminin amacı hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespitini yapmaktır. Bunun için âlimler bazı kriterler geliştirmişlerdir. Ancak bunlardan bazıları senedi öncelikle bazıları da metin tetkikine önem vermişlerdir. Dolayısıyla âlimlerin hadis tespit kriterlerinde bir ittifak sağlanmamıştır. Ayrıca her âlimin râvi ve metin hakkındaki kanaatleri kendi içtihatlarının neticesidir.¹ Rivâyetlerin tespit kriterlerinin farklı olması ve âlimlerin subjektif değerlendirmeleri aynı hadisin Hz. Peygamber'e aidiyeti noktasında zayıf, hasen, sahih, mevzu gibi farklı hükümlerin verilmesine sebep olmuştur. Hadislerin

¹ Geniş bilgi için bk. M. Emin Çiftçi, "Hadislerin Sihhatinin Tespitinde İctihad Problemi", *Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5/8 (2019), 45-54.

sihhat tespiti çalışmalarındaki bu farklı değerlendirmeler bazı yanlış anlaşılmalara/problemlere sebep olmuştur.² Bu problemlerin çözümüne katkı sağlamak için sorunlu görülen hadislerin sened ve metin açısından yeniden tetkik edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Birçok rivâyette olduğu gibi ‘Arapları üç şeyden dolayı seviniz’ haberi için de durum böyledir. Bazı muhaddisler bu hadis için uydurma demiş iken başkaları da sahih hükmünü vermiştir. Bu durum hadisin Hz. Peygamber’e aidiyeti hususunda ciddi problem arz etmektedir. Bu haber hakkında bu kadar muhtelif hükümler verilmişken bazı tefsir³ ve hadis şerhleri⁴ gibi kaynaklarda rivâyetin sahih bir haber gibi aktarılması ayrı bir problem teşkil etmektedir. Bu haber hakkında muhtelif hüküm vermiş olan muhaddislerin metin tetkiki hususunda herhangi bir şey söylediklerine dair bilgi tespit edilememiştir. Elbânî’nin (ö. 1999) de ifade ettiği gibi, bu haber için verilmiş olan hükümler isnad açısından olmuştur.⁵ Kanaatimizce metin tetkiki, rivâyet hakkında verilecek hükmün sağlıklı olmasına katkı sağlayacaktır. Dolayısıyla bu makalede, “Arapları üç şey için seviniz. Ben Arabım, Kur’ân Arapçadır ve cennet ehlinin kelamı Arapçadır”⁶ rivâyetinin sened ve metni tahlil edilmiştir.

Söz konusu rivâyette yer alan ‘Arapları seviniz’ kısmı hadisi tartışmalı duruma getirmiştir. Bunun yanı sıra Arapları sevmeye dair birçok hadis rivâyet edilmiştir.⁷ Örneğin, ‘Arapları sevmek imandandır onlara buğz etmek ise münafıklıktır’⁸ haberi bunlardan yalnızca biridir.⁹ Bu ve benzeri rivâyetlerin sihhat tespiti bir makalenin boyutunu aşacağından bu çalışmada sadece ‘Arapları üç şeyden dolayı seviniz’ rivâyetinin tetkiki yapılmıştır. Ayrıca Kur’an ve hadislerde herhangi bir dilin, ırkın veya soyun kişiyi değerli duruma getirme sebebi olmadığına dair atıfların olması, hem bu rivâyetin metnini arz edebileceğimiz bir alan oluşturmakta hem de rivâyetin tetkikini gerekli kılmaktadır. Bu atıflardan bazıları şöyledir: Allah (c.c.); “*Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O’na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır. Allah*

² Bk. M. Emin Çiftçi, *Hadis Usulünde Sahih Hadisin Tanınımı Problemi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

³ Ebü’l-Muzaffer es-Semânî, *Tefsîru’l-Kurân* (Riyâd: Dâru’l-vatan, 1997), 3/6.

⁴ el-Munâvî, *et-Teyâsir bi Şerhi’l-Câmiu’s-sağîr* (Riyâd: Mektebetü’l-İmâmu’ş-Şâfiî, 1988), 1/41.

⁵ Nâsruddîn el-Elbânî, *Silsiletü’l-Ehâdîsi’l-Dâife ve’l-Mevdûa’* (Riyâd: Dâirtü’l-me’arif, 1992), 1/293.

⁶ Ebü Bekir el-Enbârî, *İdâhu’l-Vakf ve’l-İbtidâ, thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazân* (Dimeşk: Matbûâtu mecmau’l-luğati’l-arabî, 1971), 1/21. “أحبوا العرب للثلاث: لأني عربي، والقرآن عربي، وكلام أهل الجنة عربي.”

⁷ Beyhakî, *Şu’bu’l-İmân*, thk. Abdulâlî Abdulhamid Hâmid (Riyâd: Mektebetü’r-rüşd, 2003), 3/150.

⁸ Beyhakî, *Şu’bu’l-İmân*, 3/159.

⁹ Bu rivayet hakkında da zayıf, mevzu ve sahih gibi muhtelif hükümler verilmiştir. (Elbânî, *Silsiletü’l-Ehâdîsi*, 1/514.).

her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır." (Hucurât 49/13) buyurmak suretiyle yaratılış bakımından herhangi bir üstünlüğünün olmadığını ilan etmektedir. Ayrıca ırk ve dil gibi özelliklerin tek başına bir sevgi sebebinin olmayacağı anlaşılmaktadır. Çünkü Yüce Allah; "Gökleri ve yeri yaratmış olması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması O'nun delillerinden biridir." (Rûm, 30/22) buyurmak suretiyle buna işaret etmektedir. Resûlullah (s.a.s.) de; "Ey insanlar, Rabbiniz birdir, babanız da birdir. Takva dışında Arabın Arap olmayana, acemin Araba, siyahın beyaza, beyazın da siyaha karşı üstünlüğü yoktur. En değerli olanınız en takvalı olanınızdır"¹⁰ buyurmaktadır. Tüm bu haberlerin yanında "Arapları üç şeyden dolayı seviniz. Ben Arabım, Kur'ân Arapçadır ve cennet ehlinin dili Arapçadır" rivâyetinin Hz. Peygamber'e isnad edilmesi dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada 'Arapları üç şeyden dolayı seviniz' rivâyetinin sıhhat tespiti için sened ve metin tahlili yapılmıştır.

Rivâyetin geçtiği ilk kaynak tespit edilebildiği kadarıyla el-Kirmânî'nin (ö.280/894) *Mesâ'ilu Harb* adlı eseridir. Rivâyet Alâ b. Amr el-Hafî-Yahyâ b. Yezîd el-Aşâ'ri- İbn Cüreyc- Atâ- İbn Abbâs¹¹ tarikiyle tahrîc edilmiştir. Bu haberi el-'Ukaylî (ö.322/934) eđ-Duafâu'l-Kebîr'inde aynı sened ve lafızla tahrîc etmiş ve rivâyetin münker ve aslının olmadığını söylemiştir.¹² Ukaylî ile aynı dönemde yaşamış olan Ebû Bekir el-Enbârî (ö. 328/940) de bu haberi tecvid ve kiraât alanındaki *İdâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ'* adlı eserine almıştır. Daha sonraki dönemlerde bu hadis, et-Taberânî'nin (ö. 360/971), *el-Mu'cemü'l-Kebîr* ve *el-Mu'cemü'l-Evsat*, el-Hâkim en-Nisâbûrî'nin (ö. 405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, İbn Cüneyd'in (ö. 414/1023), *el-Fevâid*, Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1038), *Sıfatu'l-Cennet*, el-Beyhakî'nin (ö. 458/1066), Şua'bu'l-İmân, adlı kitaplarında tahrîc edilmiştir. Yapılan araştırma neticesinde bu hadisin Kütüb-i Sitte veya Kütüb-i Tis'a eserlerinde geçmediği tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu rivâyet hicri III. yüzyılın sonlarında ve IV. yüzyılda telif edilmiş olan kaynaklarda yer almıştır. Rivâyetin sebebi vürudunun tespiti için hadis, hadis şerhleri, İslam tarihi, tefsir ve diğer kaynaklara başvurulmuş ancak herhangi bir bilgi tespit edilememiştir.

Çalışmada öncelikle konu ile ilgili rivâyetlerin isnad açısından tahlili yapılmış ardından metin değerlendirilmiştir. Dolayısıyla ilk olarak bütün tarikler bir araya getirilmeye çalışılarak isnad hakkında verilecek hükmün daha isabetli olması sağlanmıştır. Ayrıca hadisin farklı versiyonlarının bir araya getirilmesi metnin de daha doğru anlaşılmasına katkı sağlamıştır.

¹⁰ Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2001), 38/474 (No: 23489).

¹¹ el-Kirmânî Ebû Muhammed Harb b. İsmâîl b. Hale, *Mesâ'ilu Harb*, thk. Fâyiz b. Aḥmed b. Hâmid (Arabistan: Câmî'atu Ummu'l-Kurâ, 1422), 3/1200.

¹² Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ Ukaylî, *ed-Duafâu'l-Kebîr*, ed. Thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acı (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984), 3/348.

1. “Arapları Üç Şeyden Dolayı Seviniz” Rivâyetinin İsnad Tahlili

Bir rivâyetin isnad yönünden tetkik edilebilmesi için bütün senedlerin bir araya getirilmesi icap eder. Sadece bilinen bir tariki alıp diğerlerini dikkate almamak eksik ve yanıltıcı sonuçlara yol açabilir. Dolayısıyla bu çalışmada öncelikle rivâyetin isnad tetkiki yapılmıştır. Herhangi bir hadisin sahih kabul edilmesi için senedin muttasıl olması ve haberin şaz ve illet ile ilgili kusurlardan beri olması gerekmektedir. Hadis tariklerinin birlikte değerlendirilmesi rivâyetin râvi sayısına göre mütevatir veya ahad olduğu; ayrıca senedin ittisal durumu, râvilerin cerh-tad’il bakımından araştırılması neticesinde senedin sahih olup olmadığı kanaatinin hasıl olmasını sağlayacaktır.

Rivâyetin geçtiği ilk kaynak el-Kirmânî’nin *Mesâilu Harb* adlı eseridir. Bu haberin bu tarihe kadar herhangi bir hadis kaynağında yer almamış olması dikkat çekmektedir. Aşağıda senedleri şema halinde verilmiş olan bu rivâyete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Arapları üç şeyden dolayı seviniz: Ben Arabım, Kur’ân Arapçadır ve cennet ehlinin kelamı Arapçadır.”¹³ el-Kirmânî, Taberânî¹⁴ ve Hâkim’in¹⁵ aynı senedle rivâyet etmiş oldukları metinde “lisan” yerine “kelam” ifadesi yer almaktadır. Ayrıca bu rivâyeti İbn Cüneyd¹⁶ ve Ebû Nuaym¹⁷ aynı senedle tahrîc etmişlerdir. el-Enbârî, İbn Cüneyd ve Ebû Nuaym’ın senedlerinde el- Âlâ b. Amr el-Hanefî’den Ebû Husayn el-Kûfî rivayet etmişken Taberânî ve Hâkim’de el- Âlâ b. Amr el-Hanefî’den Muhammed b. Abdullah el-Hadremî rivayet etmiştir. Ayrıca Hâkim ve Ebû Nuaym’ın tahrîcte bulunmuş oldukları başka bir senette ise İbn Cüreyc’ten Muhammed b. el-Fadl da rivâyet etmiştir. Bu rivâyetleri şema olarak şöyle göstermek mümkündür:

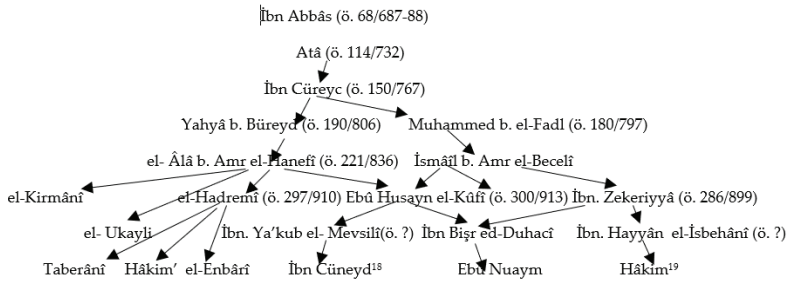
¹³ Enbârî, *İdâhu’l-Vakf ve’l-İbtidâ*, 5/369.

¹⁴ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr* (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994), 11/185 (No:11441).

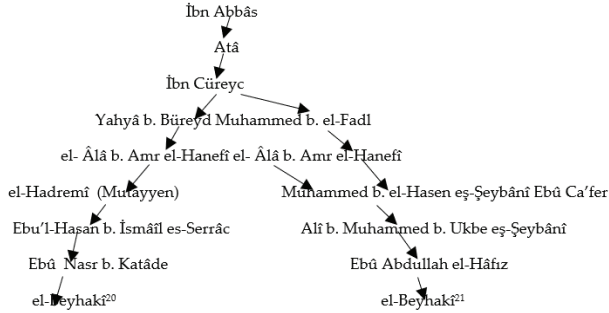
¹⁵ Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek ale’s-Sahihayn* (Beyrût: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 1990), 4/97 (No: 6999).

¹⁶ Ebü’l-Kâsım Temam b. Muhammed İbn Cüneyd, *el-Fevâid* (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 1412), 1/61.

¹⁷ Ebû Nuaym el-İsbehânî, *Sıfatu’l-Cennet* (Beyrût: Daru’l-me’mun li’t-turâs, ts.), 2/112.



Beyhakî ise bu rivâyeti iki farklı tarikle tahrîc etmiştir. Bu rivâyetlerin senedleri aşağıdaki gibidir:



'Arapları üç şeyden dolayı seviniz' rivâyetinin bütün tariklerindeki ilk üç râvi aynıdır. Bunlar Abdullah b. el-Abbâs, Atâ b. Ebî Rebâh ve İbn Cüreyc'dır. Dolayısıyla bu hadis ferd türünden bir rivâyettir.

Diğer iki râvileri de yukarıdaki şemalarda olduğu gibi birçok senette Yahyâ b. Büreyd b. Ebî Bürde b. Ebî Mûsâ el-Âşâ'ri ve el-Âlâ b. Amr el-Haneffî'dir. Bazı senedlerde Yahyâ b. Büreyd yerine Muhammed b. el-Fadl gelmiştir. On- dan da İsmâîl b. Amr el-Becelî -Abdullah b. Muhammed b. Zekerıyyâ -Ebu Muhammed b. Hayyân rivâyet etmişlerdir.

Hâkim, Taberânî, İbn Cüneyd ve Beyhakî'nin bir tarikinde altıncı râvi olarak Muhammed b. Abdullah el-Hadremî bulunmaktadır.

'Arapları üç şeyden dolayı seviniz' rivâyetini muhaddisler birçok râvisi ortak olan senedlerle tahrîc etmişlerdir. Râvilerle ilgili değerlendirmeler tek- rar olmasın diye yalnızca bir defa verilecek, sahâbîler ise muhaddislerce adil

¹⁸ İbn Cüneyd, *el-Fevâid*, 1/61.

¹⁹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/98.

²⁰ Beyhakî, *Şu'bu'l-İmân*, 3/160.

²¹ Beyhakî, *Şu'bu'l-İmân*, 3/34.

kabul edildikleri için değerlendirmenin dışında tutulacaktır. Rivâyetin diğer râvileri hakkında âlimlerin görüşleri ise şöyledir:

a) Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732): İbn Abbâs'tan bu rivâyeti aktarmış olan Atâ için sika, fakih ve âlim denilmiştir.²² Ayrıca Atâ için hüccet,²³ Mekke'nin imamı, müftüsü ve hadiste imam olduğu²⁴ söylenmiştir. Dolayısıyla bu râvi sika yani güvenilirdir.

b) İbn Cüreyc el-Kureşî (ö. 150/767): Zehebî (ö. 748/1348) İbn Cüreyc'in tedlîs yaptığını ifade ettikten sonra onun sikalığı hususunda icmâ olduğunu söylemiştir.²⁵ Ayrıca İbn Cüreyc için irsali olmakla beraber Mekke'nin fakihî, tefsir ve hadis âlimi denilmiştir.²⁶ Dolayısıyla bu râvi için de sika demek mümkündür. Çünkü ilk dönemlerde hadisin sıhhati için ittisal şartı aranmadığından irsalden dolayı râvi cerh edilmiyordu. Mesela Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Mâlik (ö. 179/795),²⁷ Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), el-Evzâî (ö. 157/774) ve bir habere göre Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) de mürselin zararının olmadığı görüşündedirler.²⁸ Ebû Dâvud (ö. 275/889) ve İbn Cerîr'in (ö. 310/923) açıklamasına göre İmam Şâfiî (ö. 204/820) ²⁹ dönemine kadar mürsel hadisin hücciyeti hususunda herhangi bir ihtilaf meydana gelmemiştir.³⁰

c) Yahyâ b. Büreyd el-Âşârî (ö. 190/806): Bu ravi için İbn Maîn (ö. 233/848),³¹ İbn Hanbel (ö. 241/855), Ebû Hâtim (ö. 277/890), el-Ukaylî (ö. 322/934) ve İbnü'l-Cârûd (ö. 307/919-20) zayıf olduğunu ifade etmişlerdir.³² İbn Medîni (ö. 234/848-49) ve Ebû Zur'a (ö. 264/878) ise bu râvinin münkerü'l-hadis³³ olduğunu söylemişlerdir. Birçok rical âlimi tarafından zayıf hükmü verilen bu râvinin rivâyeti sahih kabul edilmemektedir. Dolayısıyla Yahyâ b. Büreyd bu rivâyetin sıhhatine gölge düşüren ilk râvi olmuştur.

d) el- Âlâ b. Amr el-Hanefî (ö. 221/836): İbn Hâtim (ö. 327/938) el- Âlâ için "onun hakkında hayırdan başka bir şey bilmiyorum" demişken İbn Hibbân (ö. 354/965) bu râviyi mecruhinden saymış ve rivâyetlerinin delil

²² Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1985), 5/80.

²³ Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl* (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1963), 3/70.

²⁴ Abdulmelik b. Muhammed Ebû Sa'd, *Şerefu'l-Mustafâ* (Mekke: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmî, 1424), 5/339.

²⁵ Zehebî, *Târâhu'l-İslâm*, 3/919.

²⁶ Ebû Sa'd, *Şerefu'l-Mustafâ*, 5/339.

²⁷ İbn Abdilber, *et-Temhîd* (Mağrib, 1976), 1/2.

²⁸ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 1/155.

²⁹ Ahmed Naim, *Tecrid-i sahih tercemesi ve şerhi* (Ankara: DİB Yayınları, 1982), 1/144.

³⁰ Ebû Dâvud, *Risâletu Ebî Dâvud*, 2/567.

³¹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl* (Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1952), 9/131.

³² İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân* (Dâru'l-beşâiri'l-İslâmî, 2002), 8/418.

³³ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 9/132.

olamayacağını ifade etmiştir.³⁴ el-Ezdî "ondan hadis yazılmaz";³⁵ İbn Hacer (ö. 852/1449) "metruku'l-hadistir"³⁶ ve Heysemî (ö. 807/1405) "bu râvinin zayıf olması hususunda icma vardır" demiştir.³⁷ Âlimlerin bu görüşlerine göre el- Âlâ b. Amr el-Hanefî'nin Yahyâ b. Büreyd el-Âşa'î'den daha zayıf olduğu anlaşılmaktadır. el-Âlâ 'Arapları üç şeyden dolayı seviniz' rivâyetinin ikinci zayıf râvisidir. Dolayısıyla bu haber zayıfın zayıftan rivâyeti durumundadır.

e) Muhammed b. Abdullah el-Hadremî (ö. 297/910) için Zehebî (ö. 748/1348), şeyh, hafız, saduk ve Kûfe'nin muhaddisi demiştir. Dârekutnî (ö. 385/995) sika, Halîlî (ö. 446/1055) ise sika ve hafız demiştir.³⁸ Bu senedin iki zayıf râvisinden sonra sika bir râvinin gelmesi zayıf râvileri biraz kuvvetlendirmiş görünmektedir. Çünkü sika râvinin zayıflardan rivâyette bulunması zor görünmektedir.

'Arapları üç şeyden dolayı seviniz' haberi el-Enbârî, Taberânî, Hâkim ve Beyhakî'nin senedlerinde el- Âlâ b. Amr el-Hanefî'den Muhammed b. Abdullah el-Hadremî rivâyet etmişken; İbn Cüneyd, Ebû Nuaym ve Hâkim ve Beyhakî'nin diğer senedlerinde el- Âlâ b. Amr el-Hanefî'den Ebû Husayn el-Kûfî rivâyet etmiştir.

f) Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Ömer b. Ebî'l-Ahves el-Kûfî (ö. 300/913) için İbn Hâtim salihu'l-hadis demiştir.³⁹ Hatîb el-Bağdâdî ise bu râvinin sika olduğuna hükmetmiştir.⁴⁰ Ebû Ahmed Züheyr b. Muhammed b. Ya'kub el-Mevsilî'nin durumu hakkında herhangi bir bilgi tespit edilememiştir.

'Arapları seviniz' rivâyeti yukarıdaki senedlerde İbn Cüreyc'ten Yahyâ b. Büreyd rivâyet etmişken Hâkim, Ebû Nuaym ve el-Beyhakî bu rivâyeti İbn Cüreyc'ten ayrıca Muhammed b. el-Fadl tarikiyle rivâyet etmişlerdir. Bu rivâyette ehlibbu (seviniz) yerine ihfazuni (beni [bundan dolayı] koruyunuz) lafzı geçmektedir.⁴¹ Bu hadisin râvilerinden:

a) Muhammed b. el-Fadl (ö. 180/797) için Dârekutnî zayıf demiştir. Nesâî (ö. 303/915) ise bu râvi hakkında metruku'l-hadis demiştir. İbn Hibbân bu râvinin mevzuatı rivâyet ettiğini söylemiş ve hadisinin belki itibar için yazılabileceğini ifade etmiştir.⁴² Ahmed b. Hanbel, "Onun hadisi, ehli kiz-

³⁴ Ebû Sa'd, *Şerefu'l-Mustafâ*, 5/338.

³⁵ Zehebî, *Târâhu'l-İslâm*, 5/649.

³⁶ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, 5/466.

³⁷ Ebû'l-Hasan el-Heysemî, *Macmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid* (Kâhire: Mektebetu'l-kudsî, 1994), 10/52.

³⁸ Ebû Sa'd, *Şerefu'l-Mustafâ*, 5/338.

³⁹ Zehebî, *Târâhu'l-İslâm*, 4/1178.

⁴⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002), 8/637.

⁴¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1990, 4/98.

⁴² İbn. Cevzî, *ed-Dua'fâ ve'l-Metrûkîn*, 3/92.

bin hadisidir” demiş, Yahyâ b. Maîn ise onun hadisinin yazılmayacağına hükmetmiştir.⁴³ es-Sehâvî (ö. 902/1497), râvinin zayıf olduğu konusunda ittifak edildiğini söylemiş ve ayrıca kizb ile itham edilmiş olduğunu ifade etmiştir.⁴⁴ İbn Cüreyc’ten bu rivâyeti aktarmış olan Yahyâ b. Büreyd gibi Muhammed b. el-Fadl da zayıf görülmüş hatta kizb ile itham edilmiştir.

b) İsmâil b. Amr b. Nuceyh’i (ö. 227/842) İbn Hibbân sikattan saymıştır.⁴⁵ Dârimî (ö. 255/869), Dârekutnî, İbn Adî (ö. 365/976)⁴⁶ ve Ebû Hâtim ise onun zayıf olduğunu söylemiştir.⁴⁷

c) Abdullah b. Muhammed b. Zekeriyâ (ö. 286/899) için sika fadıl denilmiştir.⁴⁸ Zehebî, sika olduğunu söylemiştir.⁴⁹

d) Ebû Abdullah Muhammed b. Bette el-İsbehânî hakkında bilgi tespit edilememiştir. Bu rivâyet de sened bakımından zayıf görünmektedir.

Hâkim, Yahyâ b. Büreyd’in hadisinin sahih olduğunu söylemiş ve mutabaat olsun diye Muhammed b. el-Fadl’ın rivâyetini tahrîc etmiştir. Ancak bu rivâyet bu tarikle de zayıf görünmektedir. Makdisî İbn Abbas’ın Yahyâ b. Büreyd b. Ebî Büreyden gelen hadisi münker olarak değerlendirmiştir. Çünkü Muhammed b. el-Fadl b. Atiyye için de zayıf muttehim olduğu söylenmiştir.⁵⁰

Yukarıda geçen senedlerdeki râvilerle ilgili genel değerlendirmede bu hadisin değişmeyen ilk üç râvisi hakkında cerh ve ta’dil açısından olumlu değerlendirmeler söz konusudur. Dördüncü râvi Yahyâ b. Büreyd zayıf görülmüştür. Beşinci ravi A’lâ el-Hanefi için, hadisi yazılmaz metruku’l-hadistir denilmiş ve bu râvi kizb ile itham edilmiştir. Hâkim’in mutabaat için göstermiş olduğu Muhammed b. el-Fadl da kizb ile itham edilmiştir. Bu rivâyetin senedinde herhangi bir kopukluk tespit edilmediğinden muttasıldır. Ancak bu rivâyetin senedinin dördüncü ve beşinci tabakasında olan râviler cerh-ta’dil yönünden ağır kusurludur. Rivâyetin en zayıf halkaları da bunlardır. Rivâyetin mevcut tüm tarikleri bir araya getirildiğinde daha güçlü bir sened zincirine de rastlanmamıştır. Dolayısıyla bu rivâyet sened bakımından oldukça zayıf görünmektedir.

⁴³ Zehebî, *Târâhu’l-İslâm*, 4/964.

⁴⁴ Sehâvî, *el-Mekâsîdu’l-Hesene*, thk. Muhammed Osmân (Beyrût: Dâru’l-kütübî’l-arabî, 1958), 63-64.

⁴⁵ Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, 10/436.

⁴⁶ Zehebî, *Târâhu’l-İslâm*, 5/536.

⁴⁷ Zehebî, *Mizânu’l-İtidâl*, 1/239.

⁴⁸ Zehebî, *Târâhu’l-İslâm*, 5/536.

⁴⁹ Zehebî, *Târâhu’l-İslâm*, 6/769.

⁵⁰ el-Makdisî, *el-Fevâidu’l-Mevdûa*, 141.

'Arapları üç şeyden seviniz' rivâyeti farklı bir metinle Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarafından rivâyet edilmiştir. Bu rivâyete göre Hz. Peygamber; "Ben Arabım, Kur'ân Arapça'dır ve cennet ehlinin lisanı Arapça'dır."⁵¹ buyurmaktadır. Bu haberde "Arapları seviniz" cümlesi mevcut değildir. Bu hadisin râvilerini şema olarak aşağıdaki gibi göstermek mümkündür:



Ebû Hüreyre'den bu konuda sadece bu hadis rivâyet edilmiştir.⁵² Hadisin râvileri ile ilgili bilgiler şöyledir:

a) Şibl b. el-Alâ'nın Dedesi Ebu'l-A'lâ'dır (ö. 110/729). İsmi Abdurrahman b. Ya'kûb el-Cuhennî'dir. Bu râvi için Nesâî leyse bi be's,⁵³ Ebû Hatim⁵⁴ ve Zehebî ise sika demiştir.⁵⁵

b) Şibl b. el-Alâ'nın babası Ebû Şibl'dir (ö.132/750). İsmi Alâ b. Abdurrahman b. Yakûb'dur. Yahyâ b. Maîn Ebû Şibl'in hadisi hüccet olmadığını söylemiştir. Ayrıca bu râvi hakkında muztaribul hadis⁵⁶ ve leyse bi kavîy⁵⁷ denilmiştir.

⁵¹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat* (Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, ts.), 9/69.

⁵² Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, ts., 9/69; Ebû Sa'd, *Şerefu'l-Musta'fâ*, 5/241.

⁵³ Zehebî, *Târâhu'l-İslâm*, 3/91.

⁵⁴ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, thk. Beşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, ts.), 18/19.

⁵⁵ Zehebî, *el-Kâşif* (Cidde: Dâru'l-kible, 1992), 649.

⁵⁶ Hadisleri muztaribtir manasına gelen bu tabir cerh lafızlarının üçüncü derecesidir. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 302.

⁵⁷ İbn. Cevzî, *ed-Dua'fâ ve'l-Metrûkîn*, 2/187.

c) Şibl b. el-A'lâ el-Cuhennî için İbn Adî (ö. 365/976) onun münker⁵⁸ haberleri rivayet ettiğini ifade etmiştir.⁵⁹ İbn Hibbân Şibl b. Alâ ile ihticac etmiştir. Ancak Nesâî ve başkaları bu hadisin sahih olmadığını söylemişlerdir.⁶⁰

d) Abdulaziz b. İmrân (ö. 197/813) için Yahyâ b. Maîn sika olmadığını söylemiştir. Buhârî (ö. 256/870) münkeru'l-hadis ve Nesâî metruku'l-hadis demiştir.⁶¹ Bu râvinin zayıflığı hakkında ittifak olduğu söylenmiştir.⁶²

e) İbrâhîm b. el-Münzir (ö. 236/851) İbn Hibbân'a göre sikadır.⁶³ Ebû Hâtim onun için saduk demiştir. İbn Münzir ise bu râvinin Medine'de hadis imamı olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴

f) Musedd b. Sa'd'ın durumu hakkında herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Dolayısıyla durumu meçhuldür.

Ebû Hüreyre rivâyetinin ilk râvisi sika diğerleri ise zayıf olarak değerlendirilmiştir. Sehâvî, bu rivâyet için "zayıf olmakla beraber bu konudaki en esah hadistir" şeklinde kanaatini ortaya koymuştur.⁶⁵ İbn Arrâk bu rivâyet hakkında şöyle demiştir: Taberânî'nin *Evsat*'ında tahrîc etmiş olduğu Ebû Hüreyre rivâyetinde Şibl b. Alâ b. Abdurrahman bulunmaktadır, o da münkerdendir. Dolayısıyla bu rivâyet de âlimlerin kanaatlerine göre zayıftır. Bununla beraber Ebu Hüreyre'nin hadisi İbn Abbas'ın hadisine göre daha esastır. Burada kullanılan esah kavramı sahih anlamında değildir.⁶⁶ Mevcut rivayetler içinde en az kusuru olan anlamında kullanılmış olduğu anlaşılmaktadır.

1.1. 'Arapları Üç Şeyden Dolayı Seviniz' Rivâyeti Hakkındaki Hükümler

Bu hadis hakkında muhaddisler muhtelif hükümler vermiştir. Bu görüşleri bir araya getirdiğimizde karşımıza şu şekilde bir tablo çıkmaktadır:

a) Sahihdir: Bu hüküm Hâkim ve Aliyyu'l-Kârî'ye aittir. Bu âlimin bu hadis hakkında sahih deme sebebi tespit edilememiştir.

⁵⁸ 'Münker, "zayıf râvinin güvenilir râviye muhalefeti sebebiyle zayıf olan hadis" mânasında kullanılmaktadır. (Mehmet Efindioğlu, "Münker", TDV İslâm Ansiklopedis (İstanbul: TDV Yayınları, 13/32 ,(2006).

⁵⁹ Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân* (Beyrut: Müessesetu'l-A'lemî, 1971), 4/230.

⁶⁰ Abdurrahman b. Ebî Bekir Suyûtî, *el-Leâli'l-Masnû'a fi'l-Ehâdîsi'l-Mevdûa* (Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1996), 1/405.

⁶¹ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 18/180.

⁶² Zehebî, *Târâhu'l-İslâm*, 4/1158.

⁶³ İbn Hibbân, *es-Sikât* (Hind: Vizâretu'l-meârif, 1973), 8/74.

⁶⁴ Zehebî, *Târâhu'l-İslâm*, 5/776.

⁶⁵ Fettenî, *Tezkiratu'l-Mevdûât* (İdâretü'l-tabaât'ü-münire, 1343), 112.

⁶⁶ İbn Arrâk, *Tenzîhu's-Şeriatu'l-Merfûa*, 2/30.

b) Hasendir: İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) hükmüdür. Bu hükmün sebebi ile ilgili herhangi bir açıklama tespit edilememiştir.

c) Zayıftır: Zehebî bu görüşe sahiptir. el-Fettenî (ö. 986/1578) de rivâyeti zayıfın zayıflardan rivâyeti olarak değerlendirmiş, Makdisî ise rivâyetin sened yönünden oldukça zayıf olduğunu söylemiştir.

a) Kizbdır: İbn Hâtım babasına İbn Abbâs'ın "Arapları üç şeyden dolayı seviniz" hadisini sorması üzerine babasının bunun kizb olduğunu söylediğini ifade etmiştir.⁶⁷ Ancak bu hükmün sebebi açıklanmamıştır.

d) Mevzudur: İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) bu görüştedir.⁶⁸ Elbânî bu haberin isnad açısından mevzu olduğunu söylemiştir. Ukaylî 'Arapları üç şeyden dolayı seviniz' rivâyetini verdikten sonra bunun aslının olmadığını ifade etmiştir. Ancak bu alim de hükmün sebebini açıklamamıştır.⁶⁹ İbn Hibbân ise bu rivâyetin batıl olduğu görüşündedir.⁷⁰

e) Bu hadis ne sahihtir ne de uydurmadır. Bu hadis zayıftır. İbn Arrâk bu görüştedir.⁷¹

Görüldüğü gibi hadis âlimleri aynı rivayeti sahihten mevzuya oldukça farklı biçimlerde derecelendirmiştir. Burada verilen hükümlerin muhtelif olması muhaddislerin farklı kriterlere göre hadisi tetkik etmelerine veya âlimlerin yaptıkları tetkiklerden ulaşılmış oldukları kanaate, yani içtihadı göre hüküm vermiş olmalarına dayanmaktadır.⁷² Yapılan araştırmaya göre hadisi tetkik edenlerin tamamının, hadis hakkındaki hükümlerini ravi ve sened değerlendirmeleri üzerine bina etmiş oldukları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespitinde isnad tetkiki tek başına yeterli olmamaktadır. İsnad tetkiki bir yere kadar bir kanaat sahibi olmamızı sağlamaktadır. Bazı muhaddislerin ifade etmiş oldukları gibi bazen hadisin senedi zayıf metni sahih olabilir. Bunun aksi de mümkündür. Yani senedi sahih, metni zayıf olabilir.⁷³ Sened hakkındaki ihtilafların sebep olduğu muğlaklık, metin tetkiki hakkında verilecek hükmün yardımcı olmasıyla izale edilebilir. Dolayısıyla hadisin her iki yönünün de tetkik edilmesi daha sağlıklı çıkarımda bulunmayı sağlar. Biz de bu rivâyetin metin tetkikini yaparak sağlıklı bir değerlendirmenin yapılmasına katkı sunmaya çalışacağız.

⁶⁷ İbn Ebî Hâtım, *el-İlel* (Metâbiu'l-Humeydî, 2006), 6/426.

⁶⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 4/21.

⁶⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 2/42; Suyûtî, *el-Leâli'l-Masnû'a*, 1/404.

⁷⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 1966, 2/42.

⁷¹ İbn Arrâk, *Tenzîhu's-Şeriatu'l-Merfûa'* (Beyrût: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1399), 2/31.

⁷² Geniş bilgi için bk. M. Emin Çiftçi, "Hadislerin Sıhhatinin Tespitinde İctihad Problemi, 45-54.

⁷³ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 13.

2. 'Arapları Üç Şeyden Dolayı Seviniz' Rivâyetinin Metin Tahlili

Yukarıda da ifade edildiği üzere rivâyetin senedi hakkında muhtelif hükümler verilmiştir. Bazı muhaddisler bu haberin makbul olmadığını ifade etmişken başka alimler de onun sahih olduğunu söylemişlerdir. Rivâyetin sahih olduğuna kanaat getirenler metin hususunda herhangi bir problem görmemişlerdir. Hatta bu rivâyetten hareketle Arapların sevilmesinin gerektiğine dair açıklamalarda bulunmuşlardır. Örneğin; Aliyyu'l-Kârî (ö. 1014/1605) Arapları seviniz hadisini şerh ederken Arapların Hz. Peygamber'den dolayı sevilmesinin gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca Aliyyu'l-Kârî İslamiyet'in bu lisanla kayıt altına alınmış olduğuna ve dünyaya yayıldığına işaret etmiştir.⁷⁴ Münâvî (ö. 1031/1622) de 'Arapları üç şeyden dolayı seviniz' hadisini üç hasletten dolayı Arapların sevilmesi şeklinde yorumlamıştır.⁷⁵ Babanzâde Ahmed Naîm (ö. 1934) ise Hz. Peygamber'den dolayı Arapların daha fazla sevilmesinin gerektiğini ifade etmiştir.⁷⁶ Görüldüğü gibi bu şarihler rivâyeti sahih olarak değerlendirmiş ve metni şerh etmişlerdir. Ayrıca el-Vâhidî (ö. 468/1076)⁷⁷ ve es-Semânî (ö. 489/1096)⁷⁸ gibi bazı müfessirler de (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فُرْقَانًا) (يُؤَسِّرُ) (Yûsuf 12/2) ayetinin tefsirini 'Arapları üç şeyden dolayı seviniz' rivâyeti ile yapmışlardır. Tefsir kaynaklarında rivâyetlerin sıhhat durumlarına bakılmaksızın faydacı bir yaklaşımla haberlerin kullanıldığı bilinmektedir. Bu tür kullanımlar sahih olmayan rivâyetlerin yayılıp şöhret bulmasına sebebiyet vermektedir. Dolayısıyla böyle bir durumun oluşmaması için rivâyetlerin tahriç ve değerlendirmelerinde daha hassas olunması gerekmektedir. Hz. Peygamber'in benim adıma kasten yalan söyleyenler cehennemdeki yerlerine hazırlansın⁷⁹ hadisi diğer mesajları gibi evrenseldir. Bunun için her dönemde haberlerin tetkik ve tenkidlerinin bu sorumluluk ile yapılmasının gerektiği kanaatindeyiz. Hadislerin sened değerlendirmesinden sonra metin tenkidinin de yapılması gerekmektedir. Metin tenkidi hadislerin isnad tenkidinden ayrı olarak metinlerinin muhtevasının Kur'ân'a, sünnete, hadislere vb. kriterlere uygun olup olmadığının araştırılmasıdır.⁸⁰ Birçok muhaddisin ifade etmiş olduğu gibi metin tenkidi yöntemi, bir hadisin senedi sahih olmakla beraber, metnin sahih olmayabileceği göz önünde bulundurularak yapılır. Bundan dolayı birtakım kriterler esas alınarak Hz. Peygamber'e isnad edilen

⁷⁴ Aliyyü'l-Kârî, *Mikatu'l-Mefâtiḥ*, 9/3874.

⁷⁵ el-Munâvî, *et-Teyssîr*, 1/41.

⁷⁶ Ahmed Naim, *İslâm'da Irkçılık ve Milliyetçilik Dâvâsı*, ed. Fahrettin Gün (İstanbul: Beyan Yayınları, 2018), 129-132.

⁷⁷ Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vesit fî Tefsiri'ti-Kurân'il-Mecîd* (Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1994), 2/599.

⁷⁸ Ebû'l-Muzaffer es-Semânî, *Tefsîru'l-Kurân* (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1997), 3/6.

⁷⁹ Ebû'l-Hüseyn Müslim İbnü'l-Haccâc el-Kuseyrî Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muammer Fuâd Abdülbâki (Beyrût: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts), Mukaddime, I.

⁸⁰ Salahattin Polat, *Metin Tenkidi* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 24), (2015).

herhangi bir hadisin gerçekte onun tarafından söylenip söylenmediğine karar vermek metin tenkidinin amacını oluşturur."⁸¹

Yukarıda da ifade edildiği üzere rivâyet bazen sened yönünden sahih metnen zayıf olabilmektedir. Bunun tam tersi de mümkündür. Dolayısıyla 'Arapları seviniz' rivâyetinin metin açısından Kur'ân-Sünnet bağlamında tetkik edilmesi gerekmektedir. Hadis metinleri muhtevalarına göre farklı kriterlere göre değerlendirilebilmektedir. Bu rivâyet Kur'ân, sünnet, sahih rivâyetler ve Hz. Peygamber'in konum ve misyonuna arz edilerek tetkik edilmeye çalışılacaktır.

2.1. Kur'ân'a Arz

Hz. Peygamber'in hadisi, tebliğ etmekle mükellef olduğu Kur'ân'a aykırı olamaz. Dolayısıyla bir rivâyetin sıhhatine hükmetmek demek o haberin Kur'an'a muhalif olmaması anlamına gelmelidir. Bunun için hadislerin Resûlullah'a aidiyetinin tespitinde Kur'an'a arz yöntemi önemlidir. Bu metodu ilk olarak bazı sahabîlerin uygulamış olduklarını biliyoruz.⁸² Sonraki dönemlerde Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve diğer rey ekolü âlimleri, Resûlullah'ın hadislerinin Kur'an'ın mesajlarına aykırı olamayacağını ifade ederek bazı rivâyetleri Kur'ân'a arz etmişlerdir.⁸³

'Arapları üç şeyden dolayı seviniz' rivâyetinin Resûlullah'a (s.a.s.) aidiyetinin tespiti için biz de bu yönetime başvuracağız. Hz. Peygamber'in bu rivâyette Arapları sevmeye teşvik etmiş olması meseleyi farklı bir boyuta taşımaktadır. Aşağıda vereceğimiz âyet ve hadislerde Müslümanların kardeş olduğu dolayısıyla sevilmelerinin gerektiği haberi verilmektedir. Allah (c.c): "Bütün mü'minler kardeştir." (Hucurât, 26/10) ve "Ey insanlar, doğrusu, biz sizi bir erkekle bir kadından yarattık. Sizi, birbirinizle tanışmanız için kabilelere ayırdık. Şüphesiz, Allah katında en değerliniz takvaca en üstün olanınızdır." (Hucurat, 26/13) buyurmaktadır. Bu ayetler Müslümanların kardeş olduğunu ve değerlerini yüceltenin de takva olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla Müslümanları sevmenin sebebinin İslam/iman olduğu görülmektedir. Ayrıca Yüce Allah'ın; "Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da O'nun varlığının delillerindedir. Şüphesiz, bunda bilenler için ibretler vardır." (Rum, 30/22) buyurmuş olması dil ve renklerin ayrı olmasının bir üstünlük veya eksiklik değil tam tersi Allah'ın varlığının delilleri olduğunu göstermektedir. Yüce Allah her topluluğa kendi dilleriyle vahyetmiş olduğu gibi Kur'an'ı da Arapça olarak indirmiştir.

⁸¹ M. Hayri Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. (Ankara: Ankara Okulu, 1999), 42-43.

⁸² Buhârî, "İlim" 27.

⁸³ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l Muteallim*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, 1368, 24-25.

Bu durum o dili konuşanlara bir üstünlük veya ayrıcalık sağlamamaktadır. Yukarıdaki ayetlerden de anlaşılacağı üzere üstünlük iman, amel ve takva ile elde edilir. Dolayısıyla “Arapları üç şeyden dolayı seviniz” rivâyeti bu âyetlere göre sahih görünmemektedir. Müslümanların sevilmesini teşvik eden âyet ve hadislerin verdiği mesajlar bütün Müslüman ırkların sevilmesine yeterli sebeptir. Özellikle bir ırkın veya milletin sevilmesinin istenmesinin bir sebep-i vürûdu olsa gerekir. ‘Arapları üç şeyden dolayı seviniz’ haberi ile ilgili herhangi bir sebep-i vürûd da tespit edilememiştir.

2.2. Sünnete ve Sahih Hadislere Arz

Hız. Peygamber’e isnad edilmiş olan rivâyetlerin tespitinde bir diğer yöntem de metnin sünnete ve sahih hadislere arzıdır. Rivâyetin ihtiva ettiği mananın, sünnete ters düşmesi durumunda Hız. Peygamber’e aidiyeti hususunda sahih olmayabileceği göz önünde bulundurularak, metin tenkidi bu konudaki temel hareket noktasını oluşturmaldır. Bu yöntem de sahâbenin uygulamasıdır. Birçok sahâbe başkalarından işitmiş oldukları rivâyetleri sünnete arz ederek tetkik etmeye çalışmıştır. Biz de ‘Arapları seviniz’ hadisini sünnete ve sahih hadislere arz edeceğiz.

Resûlullah’ın uygulaması, ırk, kabile, renk, dil vb. özellikleri ile üstün görme anlayışını ortadan kaldırmaya ve insanları dinî aidiyet ile ilgili bir kavram olan ümmet çatısı altında toplamaya yöneliktir. Araplar neseplerine son derece düşkün bir millet olduğundan bu mesele Hız. Peygamber tarafından ıslah edilmeye çalışılmıştır. Ebû Zer el-Gıfârî’nin (ö. 32/653) kızgınlık anında Bilâl b. Rebâh’a (ö. 20/641): «Siyah kadının oğlu» demesi üzerine Hız. Peygamber, «Ey Ebu Zer! Sen onu annesi ile mi ayıplıyorsun? Demek ki sende hâlâ cahiliye âdeti var.» diyerek uyarıda bulunmuştur. Bunun üzerine Ebu Zer, yanağını yere koyarak, “Bilal ayağı ile basmadıkça yanağımı yerden kaldırmayacağım”⁸⁴ demiştir. Özellikle Resûlullah’ın adeta son mesajları olan Veda Hutbesinde: “Ey insanlar! Şunu iyi bilin ki, Rabbiniz birdir, atanız da birdir. Arab’ın Arap olmayana, Arap olmayanın Arab’a; beyazın siyaha, siyahın beyaza takva dışında bir üstünlüğü yoktur...”⁸⁵ diyerek üstünlüğün yalnızca takvada olduğu belirtmiştir. Bu rivayetlerden anlaşılacağı üzere Hız. Peygamber, konuşmalarında insanların hepsinin Âdem’in çocukları olduğunu Âdem’in de topraktan yaratılmış olduğunu ifade etmiştir.⁸⁶ Başka bir hadiste de Hız. Peygamber Yüce Allah’ın kişiyi soyuna göre değil takvasına göre değerlendireceğini ifade etmiştir.⁸⁷ Bu âyet ve rivâyetlerde üstünlüğün veya sevilme sebebinin takvada olduğu anlaşılmaktadır.

⁸⁴ Buhârî, “İmân”, 20.

⁸⁵ Ahmed İbn Hanbel, Müsned, 38/474 (Hadis no: 23489).

⁸⁶ Tirmizî, “Tefsîr”, 50.

⁸⁷ Müslim, “Birr”, 10.

Birçok sahih hadiste Hz. Peygamber Allah ve Peygamber sevgisini kazanmayı ve en hayırlı olmayı⁸⁸ güzel ahlaka⁸⁹, Müslümanı sevmeye⁹⁰, dürüstlüğe, emanete riayete⁹¹ vb. gibi güzel amellere bağlamıştır. Tüm bunlar Hz. Peygamber'in bu konudaki sünnetini oluşturmaktadır. Müslümanı sevmeye teşvik eden rivâyetler kişinin imanından dolayıdır. Herhangi bir şahıs iman ettikten sonra dili, ırkı, rengi ve soyu ne olursa olsun onun Müslümanlar tarafından sevilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla İslâm dini kişiyi dili, rengi ve soyundan dolayı sevmeyi emretmemektedir. Hz. Peygamber'e isnad edilen 'Arapları üç şeyden dolayı seviniz' rivâyeti Resûlullah'tan nakledilen sahih hadislere ve sünnetine arzı durumunda makul görünmemektedir.

2.3. Peygamberliğin Konumu ve Misyonuna Arz

Hadisler metinleri ihtiva ettikleri konuya göre Resûlullah'ın misyonuna arz edilerek sıhhat kritiğine tabi tutulabilirler. Hz. Peygamber'e isnad edilen rivâyetlerin de onun konumuna ve misyonuna uygun olması gerekmektedir. O'nun (s.a.s.) misyonu insanların bir tarağın dişleri gibi eşit olduğunu bildirmek ve onları birleştirmektir. Ayrıca bütün insanların kardeş olduğunu ilan etmek ve üstünlüğün takvada olduğunu anlatmaktır. Hz. Peygamber'in başka bir görevi adaletin sağlanması için evrensel prensipleri insanlara ulaştırmaktır. Hz. Muhammed, tüm insanlığa gönderilmiş bir elçidir. Bu nedenle mensup olduğu ırkı herhangi bir nedenle ayrı tutması diğer milletlerin onu benimsemesi açısından çeşitli sorunlara sebep olacak bir tavidir. Onun konumunu ve misyonunu tehlikeye atacak bu tür sözler sarf etmediği, tüm insanlığı aynı sevgi ve hassasiyetle kucaklamaya açık olduğu diğer rivâyetlerden anlaşılmaktadır. Ayrıca dindeki konumu konusunda onun hem teşride hem de insanların nezdinde önemli bir konuma sahip olması bu tür ayrıştırıcı söylemlerin yankısının büyük olması anlamına gelir. Dolayısıyla 'Arapları üç şeyden dolayı seviniz rivâyeti bu yönüyle de problemlidir.

3. Sonuç

'Arapları üç şeyden dolayı seviniz' rivâyetinin sened ve metin tetkiki yapılmıştır. Rivâyet hakkında muhaddisler uydurma, zayıf, hasen, sahih, aslı yok gibi muhtelif hükümler vermişlerdir. Muhaddislerin bu hadis hakkındaki hükümlerinin râvi ve sened tetkiki üzerine bina edilmiş olduğu tespit edilmiştir. Bu muhtelif hükümlerin sebebinin içtihad farkından olduğu anlaşılmıştır. Bütün tariklerin birlikte değerlendirilmesi neticesinde rivâyetin

⁸⁸ Buhârî, "Menâkıb", 23.

⁸⁹ Buhârî, "Ashâb", 28.

⁹⁰ Mamer b. Raşid, *el-Câmi'*, thk. Habîburrahman A'zamî (Pakistân: el-Meclisu'l- ilmiye, 1403), 11/201.

⁹¹ Mamer b. Raşid, *el-Câmi'*, 11/77.

muttasıl ve ferd olduğu görülmüştür. İsnad ile ilgili yapılan genel değerlendirilme sonucu bu hadisin değişmeyen ilk üç râvisi hakkında cerh ve ta'dil açısından olumlu değerlendirmeler söz konusudur. Senedin ortalarında bulunan dördüncü ve beşinci râvilerin zayıf olduğu hatta kizb ile itham edilmiş olduğu tespit edilmiştir. Bunlardan sonraki râvilerin sika olarak değerlendirilmesi rivâyet hakkında uydurma hükmünü vermeyi sıkıntılı duruma getirmektedir. Bizim yaptığımız tetkik neticesinde rivâyete sahih hükmünün verilmesinin de mütesahil bir karar olduğu kanaati hasıl olmuştur. Dolayısıyla bu habere hasen ve sahih demek problemlili görünmektedir. Sened tetkikinin tek başına yeterli olmadığı birçok örnekte görmek mümkün olduğu gibi bu rivâyette de görülmüştür.

'Arapları üç şeyden dolayı seviniz' rivâyetinin metin tetkiki için yapılan kaynak araştırılmasında bu rivâyetin geçtiği ilk eser tespit edebildiğimiz kadarıyla el-Kirmânî'nin *Mesâilu Harb* adlı eseridir. Bu rivâyet Kütüb-i Sitte veya Kütüb-i Tis'a eserlerinde geçmemektedir. Ayrıca bu haber hicri III. Asrın son çeyreğine kadar herhangi bir eserde tahrîc edilmemiştir. Bu durum rivâyetin sıhhati hususunda olumsuz kanaat oluşturmaktadır.

Bu rivâyet Kur'ân, sünnet, sahih rivâyetler ve Hz. Peygamber'in konum ve misyonuna arz edilmiştir. Kur'ân, Müminlerin kardeş olduğunu, değerlerin yücelmesinin takvaya bağlı olduğu ve Müslümanları sevmeye sebebini İslam/ iman olduğu mesajını vermektedir. Dolayısıyla "Arapları üç şeyden dolayı seviniz" rivâyeti Kur'ân'a arz uygulaması neticesinde sahih görünmemektedir. 'Arapları seviniz' haberi, sünnete ve sahih hadislerle arzında da sahih görülmemiştir. Çünkü Resûlullah'ın sünnetinde herhangi bir şahıs iman ettikten sonra dili, ırkı, rengi ve soyu ne olursa olsun onun Müslümanlar tarafından sevilmesi gerekmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in mensup olduğu ırkı herhangi bir nedenle ayrı tutması diğer milletlerin onu benimsemesi açısından çeşitli sorunlara sebep olacak bir tavidir. Onun konumunu ve misyonunu tehlikeye atacak bu tür sözler sarf etmediği, tüm insanlığı aynı sevgi ve hassasiyetle kucaklamaya açık olduğu diğer rivâyetlerden anlaşıldığından bu haber Hz. Peygamber'in misyonu ve konumuna da aykırıdır. 'Arapları üç şeyden dolayı seviniz' rivâyeti Kur'ân'a, sünnette, sahih hadislerle ve Hz. Peygamber'in konumu ve misyonuna arzı durumunda da sahih olmadığına dair kanaat oluşmuştur. Dolayısıyla 'Arapları üç şeyden dolayı seviniz' rivâyeti hem sened hem de metin yönünden oldukça zayıf görünmektedir.

Kaynaklar

- Ahmed İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd. 45 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Ahmed Naim Babanzade. *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sahih Tercemesi ve Şerhi*. Ankara: DİB Yayınları, 1982.
- Aliyü'l-Kârî, Nureddin Ali b. Muhammed. *el-Esrâru'l-Merfuâtü fi'l-Ahbârî'l-Mevdûâ*. Beyrût, ts.
- Aliyü'l-Kârî, Nureddin Ali b. Muhammed. *Mikatu'l-Mefâtih Şerhu Mişkati'l-mesâbih*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fikir, 2002.
- Babanzâde, Ahmed Naim. *İslâm'da Irkçılık ve Milliyetçilik Dâvâsı*. ed. Fahrettin Gün. İstanbul: Beyan Yayınları, 2018.
- Bâsrî, Ebû Hüseyin. *el-Mu'temed*. thk. Halil el-Maysi. Beyrût: Dâru kütüb-i ilmiye, 1403.
- Bayraktutar, Muammer. "‘Arabın Arap Olmayana Takvâ Dışında Bir Üstünlüğü Yoktur’ Hadîsinin Hz. Peygamber’e İsnadına Yönelik Fazlur Rahman’ın Eleştirileri ve Değerlendirilmesi". *Mîlel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2012).
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin Ebû Bekir el-Beyhakî. *Şu'bu'l-İmân*. thk. Abdülâli Abdulhamid Hâmid. 14 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Beyrût: Dâru tûku'n-necât, 1422.
- Çiftçi, Mehmet Emin. *Hadis Usûlünde Sahih Hadisin Tanımı Problemi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Çiftçi, Mehmet Emin. "Hadislerin Sıhhatinin Tespitinde İctihad Problemi". *Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5/8 (2019), 45-54.
- Ebû Bekir el-Enbârî, Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed b. Beşâr. *İdâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*. thk. *Muhyiddîn Abdurrahman Ramazân*. 2 Cilt. Dimeşk: Matbûâtü mecmau'l-luğati'l-arabî, 1971.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî. *Risâletü Ebî Dâvud ilâ Ehl-i Mekke fi Vasfî Sünenih*. Beyrût, 1394.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit. *el-Âlim ve'l Muteallim*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, 1368.
- Ebû Sa'd, Abdulmelik b. Muhammed. *Şerefu'l-Mustafâ*. 6 Cilt. Mekke: Dâru'l-beşâiru'l-İslâmî, 1424.
- Efendioğlu, Mehmet. "Münker". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/114. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Elbânî, Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsruddîn. *Silsiletü'l-Ehâdisi'l-Dâife ve'l-Mevdûâ*. 14 Cilt. Riyâd: dâirtu'l-me'arif, 1992.
- el-Makdisî *el-Fevâidu'l-Mevdûâ' fi'l-ahâdisi'l-Mevdûâ*. thk. Muhammed b. Lütî es-Sabâğ. Riyâd: Dâru'l-verrâk, 1998.
- Fettenî, Muhammed Tâhir b. Ali es-Siddîkî el-Hindî. *el-Tezkiratu'l-Mevdûât*. İdâretü'l-Tabaât'ü-Münire, 1343.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir A'tâ. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1990.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târihu Bağdâd*. thk. Beşâr Avâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002.
- Hattâbî, Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hattâbî. *Me'âlimu's-sünen*. Haleb: Matbaâtü'l-ilmiye, 1932.

- Heysemî, Ebû'l-Hasan el-Heysemî el-. *Macmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*. thk. Husâmüddîn el-Kudsî. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdilber en-Nemerî el-Kurtubî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-meânîve'l-esânîd*. Thk. Mustafâ b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî-Said Ahmed A'rab. Mağrib, 1976.
- İbn Adîy. *el-Kâmil fi Duafâ'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud-Alî Muhammed. Beyrût: el-Kütübü'l-ilmîye, 1997.
- İbn Arrâk, Nureddin. *Tenzihu's-Şeriatu'l-Merfûa' ani'l-Ahbârî's-Şeniati'l-mevdûa'*. 2 Cilt. Beyrût: Daru'l-kütübü'l-ilmîye, 1399.
- İbn Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman. *ed-Dua'fâ ve'l-Metrûkîn*. thk. Abdullah el-Kâdî. 6 Cilt. Beyrût: Daru'l-kütübü'l-ilmîye, 1406.
- İbn Cüneyd, Ebû'l-Kâsım Temam b. Muhammed b. Abdullah. *el-Fevâid*. thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefî. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1412.
- İbn Ebû Hâtîm. *el-İlel*. 7 Cilt. Metâbiu'l-Humeydî, 2006.
- İbn Ebû Hâtîm. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsî'l-arabî, 1952.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali. *en-Nuket alâ kitâbi İbnu's-Salâh*. thk. Rabi' b. Hâdî Ümeyr'l-Madhalî. Medine: İmâdetü'l-bahsi'l-ilmî, 1984.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Lisânu'l-Mîzân*. thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. 10 Cilt. Dâru'l-beşâiri'l-İslâmî, 2002.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân. *es-Sikât*. 9 Cilt. Hind: Vizâretü'l-meârif, 1973.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Dâru'l-kutubi'l-arabî, ts.
- İbnu'l- Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman. *ed-Düafâ ve'l-Metrûkîn*. thk. Abdullah el-Kâdî. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1406.
- İbnu'l- Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman. *el-Mevzûât*. thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân. 2 Cilt. Medîne: Mektebetü's-selefiye, 1966.
- İbnu's-Salâh. *Mukaddimetu İbnu's-Salâh*. thk. Nureddin Itr. Suriye: Dâru'l-fikir, 1986.
- İsbehânî, Ebû Nuaym el-. *Sfatu'l-Cennet*. thk. Alî Rızâ Abdullah. 6 Cilt. Beyrût: Daru'l-Me'mun li't-Turâs, ts.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddin ed-Dimeskî. *Kavâidü't-tahdîs min funûn-i mustalahü'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmî, ts.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu, 1999.
- Kirmânî, Ebû Muhammed Harb b. İsmâ'îl b. Hâle. *Mesâ'ilü Harb*. thk. Fâyiz b. Ahmed b. Hâmid. 3 Cilt. Arabistan: Câmî'atu Ummu'l-Kurâ, 1422.
- Köktaş, Yavuz. *Hadis Usûlü Yazıları*. İstanbul: Ensar Yayınevi, 2010.
- Mamer b. Raşid. *el-Câmî'*. thk. Habîburrahman A'zamî. 11 Cilt. Pakistân: el-Meclisu'l-ilmîye, 1403.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsûf. *el-Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*. thk. Beşâr Avvâd Ma'ruf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, ts.
- Muhammed Avvame, M. Hayri Kırbaçoğlu. *İmamların Fıkhi İhtilaflarında Hadislerin Rolü*. İstanbul: Kayihan Yayınları, 2011.

- Munâvî, Zeynelabidin Abdurrauf el-Munâvî. *et-Teyşîr bi Şerhi'l-Câmiu's-sağîr*. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetu'l-İmâmu'ş-Şâfiî, 3. Basım, 1988.
- Munâvî, Zeynelabidin Abdurrauf el-Munâvî. *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmiî's-sağîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetu't-ticâriye'l-kebîr, 1356.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim İbnü'l-Haccâc el-Kuseyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Beyrût: Dâru ihyai't-türâsi'l-arabî, ts.
- Nevevî. *et-Takrîb ve't-teysîr lî ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr fi usûlü'l-hadis*. thk. Muhammed Osman el-Haşî. Beyrût: Dâru'l-kitâbu'l-arabî, 1985.
- Polat, Salahattin. *Metin Tenkidî*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman. *el-Mekâsidu'l-Hesene fi Beyâni Kesîr mine'l-Ehâdisi'l-Müştehere ale'l-Elsine*. thk. Muhammed Osmân. Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-arabî, 1958.
- Semânî, Ebû'l-Muzaffer. *Tefsîru'l-Kurân*. Riyâd: Dâru'l-vatan, 1997.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir. *el-Leâli'l-Masnû'a fi'l-Ehâdisi'l-Mevdûa*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1996.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Evsat*. thk. Târik b. İvâdullah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrâhîm. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Silefi. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen-i Tirmizî*. thk. Ahmed Fuad Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Şirketü mektebetu ve matbaatu'l-albâbî, 1975.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *ed-Duafâu'l-Kebîr*. thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî. *el-Vesit fi Tefsiri'l-Kurân'il-Mecîd*. 4 Cilt. Beyrût: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1994.
- Zehebî, Ebû Abdillêh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Kâşif*. Cidde: Dâru'l-kible, 1992.
- Zehebî, Ebû Abdillêh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*. thk. Ali Muhammed Buhârî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1963.
- Zehebî, Ebû Abdillêh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvût. 25 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillêh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *Târâhu'l-İslâm ve Vefayât'il-Meşâhir ve'l-A'lâm*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kitâbu'l-arabî, 1993.

**CESSÂS'IN ŞERHU MUHTASARI'T-TAHÂVÎ İSİMLİ ESERİNDEKİ
ASIL TERİMİNİN MÂHİYETİ VE ASILLARIN İŞLEVLERİ
ÜZERİNE BİR İNCELEME**

A Study on the Nature of the Term Aşl and Functions of Uşûl in al-Jaşşâş's
Sharhu Muhtaşar al-Tahâvî

SEYİT MEHMET UĞUR

Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku
Anabilim Dalı, Bursa, Türkiye
Asst. Prof., Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Islamic Law Department, Bursa, Turkey

seyitmehmetugur@gmail.com
orcid.org/0000-0002-3158-1050

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 9 Temmuz 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 17 Aralık 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Aralık 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.969220>

ATIF/CITE AS:

Uğur, Seyit Mehmet, "Cessâs'ın Şerhu Muhtasari't-Tahâvî İsimli Eserindeki Asıl Teriminin Mâhiyeti ve Asılların İşlevleri Üzerine Bir İnceleme", Hitit İlahiyat Dergisi, (Aralık/ December 2021) 20/2

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,
Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

A Study on the Nature of the Term Aşl and Functions of Uşûl in al-Jaşşâş's *Sharḥu Muḥtaşar al-Taḥâvî*

Abstract

Aşl (plural: uşûl) is one of the central terms used in Islamic Law with different meanings and purposes. The first works identifying and compiling the uşûl accepted as the basis of the provisions of the Hanafi madhhab began to appear in the 4th/10th century. The first work we have on this subject is Abû al-Ḥasan al-Karkhî's *Riṣâla fi'l-Uşûl*, which contains some general principles regarding uşûl and furû. It is seen that determining the uşul is a central issue in the works of Jaşşâş, who was a student of al-Karkhî. His work *al-Fuṣûl fi'l-uşûl* is the first book to identify the uşul of the Hanafi madhhab in the context of islamic legal methodology. Jaşşâş gave great importance to determine the uşûl of the madhhab in his works on furû, for example, he used the "aşl" effectively and intensively in *Sharḥu Muḥtaşar al-Taḥâvî*.

It is important to identify the uşûl that are influential in a Hanafi madhhab one by one, and it is also important to determine the nature and function of these uşûl. Because obtaining a holistic knowledge about the uşûl, depends on knowing their nature and function. In this study, the nature of term aşl that used in *Sharḥu Muḥtaşar al-Taḥâvî* and the functions of uşûl are examined. Jaşşâş uses the aşl in the sense of sharia evidence, the main evidence (râjih) that is preferred in case of conflict of evidences, maqîsun 'aleyh, 'illa, legal provision, legal maxims of fiqh and uşûl al-fiqh. Most of the aşl in the meaning of uşûl al-fiqh's legal maxims are related to conflict and preference between proofs, the conditions of accepting the hadiths and qiyas. Sometimes it is also possible to mean more than one of these meanings of the term aşl at the same time. The term uşûl which is the plural form of the aşl, is often used in the sense of fiqh rule, and sometimes in the sense of nas and ijma. It is seen that the term uşûl, which means fiqh rule, is used for the basic issues of fiqh and the provisions related to them, which Hanafi jurists or jurists in general are allied with.

It is seen that the uşûl in Jaşşâş' mentioned work have different functions. The first of these is to justify the legal provision adopted and to prove that the opposing view is wrong. Sometimes multiple aşl are operated together to justify a judgment. The uşûl are a criterion for the acceptance of the hadith. Jaşşâş presents the contradiction to the aşl as the reason for rejecting the hadiths, on the other hand, he draws attention to the difference between "conformity with the uşûl" and "conformity to the qiyas al-uşûl" in accepting hadiths. Likewise, "witness of the uşûl/" is used when choosing between the hadiths that are in conflict. It is seen that the uşûl whose testimonies are consulted are the

sharia evidences about particular issues or the provisions derived from these evidences rather than general principles.

Another purpose of the *uşûl* in the aforementioned book is to establish the connection between particular provisions and general principles by pointing out the general principles underlying the particular provisions. In this way, it is revealed that sectarian accumulation is a consistent and holistic structure built on some general principles. Identifying the origins of the disputes among the jurists and also explaining why the provisions of similar issues are different are important functions of the *uşûl*. The *uşûl* are also operated in intra- madhhab preferences and also when determining who an opinion belongs to.

Keywords: Islamic law, Hanafi madhhab, Jaşşâs, Aşl, Sharhu Muhtaşar al-Tahâvî.

Cessâs'ın Şerhu Muhtasari't-Tahâvî İsimli Eserindeki Asıl Teriminin Mâhiyeti ve Asılların İşlevleri Üzerine Bir İnceleme

Öz

Asıl, İslam Hukukunda farklı anlamlarda ve amaçlar için kullanılan merkezi terimlerden biridir. Hanefî fıkıh tarihinde ferî hükümlerin dayanağı kabul edilen asılları belirleme faaliyetinin ilk müstakil ürünleri IV./X. asırda ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu konuda elimize ulaşan ilk eser Ebu'l-Hasen el-Kerhî'nin *uşûl* ve *fürûa* ilişkin bazı kâide ve zâbitleri ihtiva eden *Risâle fi'l-usûl*'üdür. Kerhî'nin öğrencisi Cessâs'ın *fikhî mesâisinde* de asılları belirlemenin merkezî bir mesele olduğu görülmektedir. Onun *el-Füsûl fi'l-usûl*'ü Hanefî mezhebinin asıllarını tespit eden ilk fıkıh *uşûlü* kitabıdır. Cessâs *fürûa* dair eserlerinde de asılları tespit etmeye büyük önem vermiş, asıllara sık sık müraaat etmiş ve onu etkili şekilde kullanmıştır.

Mezhepte etkili olan asılları tespit etmek kadar onların mâhiyetini ve işlevini belirlemek de önemlidir. Zira asıllar hakkında bütüncül bilgi edinmek, onların mâhiyetini ve işlevini bilmeye bağlıdır. Bu çalışmada Cessâs'ın *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* isimli eserindeki asıl teriminin mâhiyeti ve asılların işlevleri incelenmektedir. Cessâs'ın asıl terimini şerî delil, müteâriz delillerden râcih ve hükme kaynaklık eden esas delil, makîsün aleyh, illet, icmâ veya katî nasla sabit şerî hüküm, fıkıh ve fıkıh *uşûlü* kâidesi ve zâbit anlamında kullandığı görülmektedir. Fıkıh *uşûlüne* dair asılların çoğu deliller arası teâruz ve tercih; haber-i vahidleri kabul şartları ve kıyasla ilgilidir. Bazen asılla bu anlamların birden fazlası aynı anda kastedilmektedir. Asılın çoğulu olan *uşûl* terimi de ekseriyetle *fikhî hüküm*, bazen de nas ve icmâ anlamında kullanılmaktadır. *Fikhî hüküm* anlamındaki *uşûl* terimi, Hanefî fakihlerin veya

genel olarak fukahânın ittifak ettikleri ve dolayısıyla fıkıhın temel meseleleri ve bunlara dair hükümler için kullanılmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla usûl, sadece bir yerde fıkıh usûlü ilmi manasında kullanılır.

Cessâs'ın adı geçen eserindeki asılların farklı işlevlerinin olduğu görülür. Bunların başında, benimsenen fikhî hükmü delillendirmek gelmektedir. Bazen bir hükmü temellendirmek için çok sayıda asıl birlikte işletilir. Karşıt görüşün hatalı olduğunu ispat etmek için de asıllar devreye sokulur. Cessâs haber-i vâhidleri kabul hususunda asılları kriter kabul etmekte, asıllara muhâlefeti, rivayetleri reddetmenin gerekçesi olarak takdim etmekte, öte yandan rivayetleri kabul açısından "asıllara/usûle uygunluk" ile "asıllara kıyasa/kıyâsu'l-usûle uygunluk" arasındaki farka da dikkat çekmektedir. Keza teâruz halindeki hadisler arasında tercih yapılırken de "asılların şahitliğine" başvurulmaktadır. Burada tanıklığına başvurulmuş asıllarla genel ilkelerden ziyade tikel meselelerle ilgili şerî deliller veya bu delillerle sabit hükümlerin kastedildiğini görülmektedir.

Cessâs vasfın illet olmaya elverişliliğinin, asıllardaki tesirine ve asıllardaki hükümlerin o vafsa bağlanıp bağlanmadığına göre tespit edileceğini ifade ederek, illeti belirlemede de asılların belirleyiciliğine vurgu yapar. Asıllara eserde yer verilmesinin amaçlarından bir diğeri ferî hükümlerin temelindeki genel ilkelere işaret ederek, tikel hükümlerle genel ilkeler arasındaki irtibatı tesis etmek, mezhep birikiminin birtakım genel ilkeler üzerine inşâ edilen tutarlı ve bütüncül bir yapı olduğu orta koymaktadır. Fakihler arasındaki ihtilafların kökenini tespit etmek ve ayrıca benzer meseleler arasındaki hüküm farklılıklarını açıklamak da asılların önemli işlevlerindedir. Asılların son iki işlevi göz önünde tutulduğunda *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* ve benzer eserlerdeki bu türden asılların, kavâid, tahrîcî'l-fürû ale'l-usûl, hilâf ve furûk gibi fıkıhın alt disiplinlerinin oluşmasına öncülük ettiği ve onlara malzeme sunduğu söylenebilir. Asıllar mezhep içi tercihlerde de bir tercih sebebi olma işlevi görmüştür. Son olarak fakihlerin bir mesele hakkındaki görüşlerini tespit ederken ve bir görüşün gerçekte kime ait olduğunu belirlerken de asıllara müracaat edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuk, Hanefi Mezhebi, Cessâs, Asıl, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî.

Giriş

Hanefi fıkıh tarihinde mezhebin ferî hükümlerinin dayanağı kabul edilen asılları belirleme ve temellendirme faaliyetinin müstakil ilk ürünleri, iki ayrı telif tarzıyla IV./X. asırda ortaya çıkmaya başlamıştır. Bunlardan ilki, benzer fikhî hükümleri kapsayan genel ve soyut nitelikteki ilkeleri derleme şeklindedir. Günümüze eseri ulaşmasa da bu konuda ilk derlemeyi Ebû Tâhir

ed-Debbâs'ın yaptığı ifade edilmektedir.¹ Bu alanda günümüze ulaşan ilk eser Debbâs'la aynı ders halkasında bulunan Ebu'l-Hasen el-Kerhî'nin (ö.340/952) usûl ve fûrûa ilişkin otuz dokuz kâide ve zâbita içeren *Risâle fi'l-usûl*'üdür. İlerleyen süreçte bu telif tarzı müstakil bir ilmî disipline dönüşmüş ve kavâid-i külliyye dair zengin bir literatür oluşmuştur.² Diğer telif türü ise ilk halkasını Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Fusûl fi'l-usûl*'ünün teşkil ettiği fıkıh usûlü eserleridir.

Asılları belirlemenin Cessâs'ın fikhî mesâisinde önemli bir yer tuttuğu, onun *el-Fusûl*'de Hanefî mezhebinin usûl ilkelerini tespit edip temellendirdiği,³ fûrûa dair eserlerinde de asılları belirlemeyi özen gösterdiği görülmektedir. Cessâs *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*'nin girişinde de, kitaptaki meselelerin illetlerini ve bu meselelerin asıllar üzerine bina edilmesini anlamının, kıyas ve ictehad yollarını açacağını ifade ederek, ferî meselelerin asıllarla irtibatını kavramanın önemine dikkat çeker⁴ ve eserinde asılları etkin şekilde kullanır. Diğer eseri *Şerhu'l-Câmi'i'l-Kebîr*'de de asılların önemli bir yer tuttuğu belirtilmektedir.⁵

Asıl, fıkıh literatüründe farklı anlamlarda ve işlevlerde kullanılan çok yönlü ve merkezi bir terimdir. Mezhepte etkili olan asılları tespit etmek kadar bu asılların mâhiyetini ve işlevini belirlemek de önemlidir. Zira asıllar hakkında bütüncül bilgi edinmek, onların mâhiyetini ve işlevini bilmeye bağlıdır. Bu çalışma Cessâs'ın *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* isimli eserindeki asıl teriminin mâhiyetini ve asılların işlevlerini belirlemeyi hedeflemektedir. Bunun için adı geçen eserdeki "asıl" teriminin kullanıldığı meseleler incelenmiş, elde edilen bulgulardan hareketle tümevarım yoluyla asılların mâhiyet ve işlevleri tespit edilmeye çalışılmış, ulaşılan sonuçlar temsil niteliği olan bazı örnek meselelerle izah edilmiş, yer yer diğer birtakım örneklere de dipnotlarda işaret edilmiştir.

Cessâs'ın mezkûr eserindeki asıllarla ilgili bazı konularsa çalışmanın sınırlarını zorlayacağından *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* ile *el-Fusûl*'deki asıllar

¹ Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1983), 10-11; Ahmed b. Muhammed Hamevî, *Gamzû uyûni'l-besâir Şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 1/35-37; Ayrıca bk. Necmettin Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kaideler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 146-142, 2013).

² Kerhî ve Risâlesi'nin kavâid literatüründeki yeri için bk. Kızılkaya, *İslam Hukukunda Külli Kaideler*, 146-154.

³ *el-Fusûl*'deki asılların tespiti için bk. Tayip Nacar, *el-Füsûl Bağlamında Hanefî Usûl Kâideleri* (Ankara: İlahiyat Yayınevi, 2020).

⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî*, thk. İsmetullah İnaçetullah Muhammed (Beyrut/Medine: Dârü'l-Beşâirü'l-İslâmiyye/Dârü's-Sirac, 2010), 1/195.

⁵ Kızılkaya, *İslam Hukukunda Külli Kaideler*, 370-375; Tuba Hacer Korkmaz, *Şerhu'l-Cessâs A'le'l-Câmi'i'l-Kebîr Adlı Eserin Tahkiki* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 136-135, (2018).

arasında mukâyeseye ele alınamamış, keza bazı küçük değiniler dışında *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*'deki asıllar Kerhî'nin *Risale*'si ve *Te'sîsü'n-nazar*'la karşılaştırması yapılamamış ve Cessâs'ın eserlerindeki asılların oluşum süreci ve Cessâs'ın buna katkısı incelenememiştir. Bu konular müstakil diğer çalışmalara bırakılmıştır.

1. Şerhu Muhtasari't-Tahâvî'de Asıl Teriminin Anlamları

Sözlükte kök, esas, kaynak, üzerine başka şeylerin bina edildiği temel gibi anlamları olan asıl,⁶ furû ve usûl literatüründe delil, küllî kâide, râcih/evlâ olan, makîsün aleyh, vasfın zıddı ve istishab başta olmak üzere muhtelif manalarda kullanılmaktadır.⁷ *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*'de de asıl teriminin geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğu ve şerî delil, makîsün aleyh, illet, fıkıh ve fıkıh usûlü kâidesi ve zâbit anlamında kullanıldığı görülmektedir.

Cessâs asıl terimini çoğunlukla hükme kaynaklık eden esas şerî delil manasında kullanmakta, genellikle "bu konuda asıl şudur" ifadesinden sonra, hükmün delilini zikretmektedir.⁸ Meselenin hükmüne kaynaklık edebilecek müteâriz delillerin bulunması durumunda asılla, râcih ve hükme medâr olan delil kastedilmektedir. Örneğin cemaatle namazda besmelenin hem hafî hem cehrî okunduğu yönünde rivayetler vardır. Cessâs Rasulullah (s.a.v.), Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in namazda besmeleyi hafî okuduğuna dair rivayetlerin asıl olduğunu söyler ve aksi yöndeki rivayetlerin neden tercih edilmediğini açıklar ve ayrıca bu rivayetlerin bazılarını tevil eder.⁹ Hanefilere göre süt akrabalığının oluşmasında, emzirme miktarı önemli değildir. Cessâs sütanne ve sütkız kardeşle evlenmeyi haram kılan ayetin bu konuda asıl olduğunu belirtir. Zira ayette *حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخْوَالُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمْ* (Nisâ, 4/23) buyrulurak hurmet hükmünün sübûtu radânın/süt emzirmenin varlığına bağlanmıştır. Süt emzirme fiilinin manası şerî bildirim olmaksızın dil vasıtasıyla bilinebilen bir şey olduğu için beyana ihtiyaç hissettirmeyecek kadar açıktır. Bu nedenle mezkûr asıl, miktarının az veya çok oluşuna bakılmaksızın emzirme manasının gerçekleştiği bütün durumları kapsar.¹⁰ Cessâs ayrıca konuyla ilgili diğer delilleri aktarır. Belirli sayıya ulaşmayan emmelerin süt hısımlığı oluşturmayacağı yönündeki rivayetleri ise senet ve metin yönünden tenkit eder.¹¹

⁶ Ebû'l-Feyz Murtaza Zebidi, *Tâcû'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Kuveyt: Vizaretü'l-İlam, ts.), "asl", 27/447.

⁷ Bk. Sa'deddin Mesud b. Ömer Teftazânî, *et-Telvîh ila keşfi hakâiki't-Tenkîh*, nşr. M. Adnan Deriş (Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, ts.), 1/28; Muhammed b. Ali Tehânevî, *Mevsû'atu Keşşâfu istilahâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, ed. Refik el-Acem (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 213/1, (1996; Ahmet Özel, "Asıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991).

⁸ Çok sayıda örnekten bazıları için bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/197, 227, 228, 271, 276, 283, 370, 404, 408, 412, 706.

⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/585-589.

¹⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/257.

¹¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/257-264.

Doğum konusunda kadınların tek başına şahitliğinin kabul edileceği, kadılar arası yazışmanın cevâzı, muhâtaralı olduğu halde kefâlet bî'd-derekin cevâzı konularındaki fakihlerin ittifakının asıl olarak nitelenmesi,¹² asıl teriminin icmâ anlamında da kullanıldığını göstermektedir. Bazen aynı meselede sünnet ve icmâ birlikte asıl olarak nitelenir. Örneğin bir araziden hem öşür hem haraç alınmayacağı konusunda, Hz. Peygamberin uygulaması uygulaması ve sahâbenin icmâsı asıl olarak nitelenir.¹³

Asıl terimi doğal olarak kıyasın rûknü olan makîsün aleyh ve illet anlamında da kullanılır. Örneğin suya, su dışında temiz bir şey karıştığında miktarı çok olan itibara alınır. Cessâs bu konuda iki asıl nakleder. Buna göre az miktarda çamur karışan suyla abdest almanın câiz olduğunda, buna karşın et suyu ve sirkeyle abdestin caiz olmadığına ihtilaf edilmemiştir.¹⁴ Zeytin yağının zeytin karşılığında satımının câiz olmaması konusunda asıl, Hz. Peygamberin canlı hayvan karşılığında et satımını yasaklamasıdır.¹⁵ Bu meselelerde asıl hem şerî delil hem de makîsün aleyh mahiyetindedir. Cessâs ribânın illetini asıl olarak niteler.¹⁶ Tahâvî köle, fâsık, kazif cezası tatbik edilmiş kimse, âmâ ve gayr-i Müslimlerin nikah akdinde şahitliğine dair hükümleri teker teker beyan ederken¹⁷ Cessâs bütün bu ve benzer hükümleri "*nikah akdinde velî olması caiz olan kimsenin şahitliği de caizdir*"¹⁸ şeklindeki asla ircâ eder ve bu asıl için illet ifadesini kullanır.

Cessâs bazen de asıl kelimesini aynı meselede hem illet hem de makîsün aleyh anlamında kullanmaktadır. Örneğin ehl-i kitap olmayan eşlerden erkek Müslüman olduğu halde kadın İslam'a girmekten kaçınırsa araları ayrılır. Şayet zifaf gerçekleşmiş ise kadın iddet bekler. Ancak iddet döneminde nafaka hakkı yoktur. Cessâs'a göre bu konuda asıl şudur: "Ayrılık kadının masiyet mâhiyetinde bir fiilinden kaynaklanıyorsa ve zifaf gerçekleşmiş kadın iddet bekler fakat nafaka alamaz." Burada asıl ile kast edilen illettir. Bu illetin müessir olduğu asıl yani makîsün aleyh ise nüşûzdur. Nüşûz hali kadının nafaka hakkını iptal eder. Çünkü nüşûz kadından kaynaklanan masiyet mahiyetinde bir davranıştır.¹⁹

Asıl terimi, şerî hüküm anlamında da kullanılmaktadır. Ebû Hanife'ye göre nebizlerin hükmü bağlamındaki kullanım buna örnek verilebilir. Tahâvî,

¹² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 3/240-41; 4/69; 8/42.

¹³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/297.

¹⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/227.

¹⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 3/35.

¹⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 3/32.

¹⁷ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Muhtasari't-Tahâvî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Haydarabad, ts.), 172.

¹⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/274.

¹⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/358.

Ebu Hanife'ye göre içilmesi mekruh olan ve olmayan şeyleri teker teker sayarken²⁰ Cessâs şöyle der: "Bu konuda Ebû Hanife'nin görüşünü kuşatan *asıl* İbn Rüstem'in İmam Muhammed'den aktardığı şu rivayettir. Buna göre Ebû Hanife şöyle demiştir: 'Dört şey dışındaki bütün nebizler helaldir. (Helal olmayan dört içecek şunlardır: Hamr, kaynatılmış ve 2/3'ü buharlaşmamış üzüm suyu, nakû'z-zebîb (kuru üzüm ıslatılarak elde edilen içki) ki bu sekerdir ve nakû't-temr (kuru hurma ıslatılarak yapılan içki)."²¹ Cessâs görüldüğü üzere Ebû Hanife'nin nebizler hakkındaki hükmünü asıl olarak niteler ve bu şerî hükme dair herhangi bir delil de zikretmez. Keza Cessâs, "Ebû Yusuf'a göre suyun müsta'mel olmasını gerektirme konusunda iki şey asıldır. Bunlar, (suyun kullanılmasıyla) bir farzın sâkit olması ve suyun kurbet için ve taharet niyetiyle kullanılmasıdır",²² meste bulaştıktan sonra kuruyan hayvan pisliği yıkanmadan kazınsa, o mestle namaz kılmak câizdir,²³ "Farz namazın lüzumu, vaktin son dilimine bitişiktir",²⁴ vârisi olmayan kimsenin bütün malını vasiyet etmesi caizdir²⁵ gibi şerî hükümleri asıl olarak niteler. Bu asılların şerî hüküm mâhiyetinde olduğunda kuşku yoktur. Zira yukarıdaki örneklerde helal olmak, haram olmak, müsta'mel olmak, caiz olmak gibi şerî hükümler yer almaktadır. Bu fikhî hükümlerin aynı zamanda aşağıda temas edilecek zâbit şeklinde değerlendirilmesi de mümkündür. Bu noktada şunu belirtelim ki, bir aslın farklı itibarlarla hem şerî hüküm hem de kâide veya zâbit olması mümkündür, bunlar birbirini nefy etmez. Zira bir asıl içeriği itibariyle şerî hüküm niteliğinde iken, kuşatıcılık bakımından kâide veya zâbit mahiyetinde olabilir. Suyun müsta'mel olması konusundaki asıllar, bu iki anlama ilaveten illet olarak da değerlendirilebilir. İletin vazî hükümlerden olduğu dikkate alındığında bu durum doğaldır. Dolayısıyla asıl teriminin aynı kullanımda farklı cihetlerden muhtelif anlamlara gelebileceği görülmektedir.

Bilindiği üzere kâide, fikhın birçok alanında geçerli olan, hukukun temel ilkelerini içeren özlü ve kuşatıcı ifadelerdir. Zâbit ise kâideye kıyasla daha dar kapsamlı olup fikhın genelinde değil de yalnız bir bâbındaki meseleleri kuşatan ilke şeklinde tarif edilir.²⁶ Cessâs biraz sonra görüleceği üzere asıl terimini kâide ve zâbit anlamında da kullanmaktadır. Ancak öncesinde şu hususa işaret edilmelidir: Aslın yukarıda belirtilen diğer anlamları, onun kâide ve zâbiti

²⁰ Tahâvî, *Muhtasar*, 277-278.

²¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 6/358.

²² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/229.

²³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/61.

²⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/470.

²⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 8/413. Asıl kelimesinin fikhî hüküm anlamında kullanıldığı diğer bazı örnekler için bk. 1/290; 6/313.

²⁶ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 192. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Bakır, "Kaide", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001); Kızılkaya, *İslam Hukukunda Külli Kaideler*, 69-73.

da içeren daha kapsamlı ve çok yönlü bir terim olduğunu göstermektedir. Bu açıdan asıl ile kâide ve zâbit arasında umum-husus mutlak ilişkisi olduğu söylenmelidir.²⁷

Kâide kelimesinin kural manasında *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*'de bir yerde, *el-Fusûl*'de ise beş yerde kullanılması²⁸, kâide ve küllî kâide terimlerinin henüz Cessâs'ın eserlerinde yaygınlık kazanmadığını göstermektedir. Nitekim Cessâs'tan önce Kerhîn'in *er-Risale*'sinde ve daha sonra *Tesîsün-nazar*'da da kâide değil asıl terimi kullanılmaktadır.²⁹ Bununla birlikte *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*'de asıl terimi, ilerleyen süreçte kâide/küllî kâide şeklinde isimlendirilecek ilkeler için kullanılmaktadır. Örneğin birçok yerde işletilen “şek ile yakîn zâil olmaz” ilkesi bazen asıl şeklinde takdim edilir.³⁰

Cessâs bazen aynı konuda kâide mahiyetindeki birden fazla asılla hükmü temellendirmektedir. Örneğin rehinle güvence altına alınan borç işleminde, borcun miktarında veya -telef olması halinde- rehnin kıymetinde ihtilaf edilmesi durumunda, ispat yükünün kime ait olacağı ve yeminiyle birlikte kimin sözünün kabul edileceği konusunda Cessâs, Tahâvî'nin *el-Muhtasar*'ından şu iki hükmü aktarır: “Deynin miktarı hususunda râhinin sözü geçerlidir. Şayet rehin mürtehinin elinde iken helak olmuşsa, rehnin kıymeti konusunda onun sözü geçerlidir.” Cessâs bu hükümleri izah ederken üç asla yer verir. Deynin miktarı hususunda râhinin sözü geçerlidir. Çünkü “*asıl olan zimmetin başkasının hakkından berî olmasıdır*”. Bu nedenle rehin verenin ikrarda bulunduğu borç dışındaki miktar, aksi ispatlanana kadar onu bağlamaz. Bu hükmün diğer delili literatürde küllî kâide olarak da yer bulan “*beyyine müddeâ için ve yemin münkir/müddeâ aleyh üzerinedir*” hadisidir.³¹ Bu iki asıl ilerleyen süreçte kavâid literatüründe yerini almıştır.³² Cessâs son olarak Tahâvî'nin temas ettiği meseleleri de kapsayacak şekilde müddeâ, müddeâ aleyh, ispat yükü ve yemin etme sorumluluğu konularına dair şu ilkeleri zikreder: “*Zâhire tutunan kimsenin (yeminiyle beraber) sözü geçerlidir. İspat yükümlülüğü ise hilâf-ı zâhiri*

²⁷ Asıl ve kâide terimleri arasındaki ilişki konusunda bk. Kızılkaya, *İslam Hukukunda Küllî Kaideler*, 61-64.

²⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/48; Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî Cessâs, *Usûlü'l-fıkh el-müsemmâ bi el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuunü'l-İslamiyye, 1994), 1/126; 3/266,267; 4/48, 84.

²⁹ Fıkh literatüründe asıl teriminden kâideye geçişin VIII/XIV. yüzyılda başladığı ifade edilmektedir. Bk. Kızılkaya, *İslam Hukukunda Küllî Kaideler*, 65.

³⁰ Bazı örnekler için bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/403-404; 3/299-300.

³¹ Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Matbaatü Msutafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), “Ahkâm”, 12; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1952), “Ahkâm”, 7.

³² Celaleddin Abdurrahman Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 1/95; 2/268; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 64. Ayrıca bk. Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye madde 8 ve 76.

iddia edenindir. Başka bir ifadeyle yeni bir durumun varlığını iddia eden kimse müddeîdir ve ispat yükü ona aittir. Bu durumu inkâr eden ise müddeâ aleyhtir ve (müddeî iddiasını ispatlayamazsa) yeminiyle müddeâ aleyhin sözü geçerli olur.”³³ Cessâs’ın bu ifadeleri yargılama hukukunun önemli meselelerinden birisi olan davacı ve davalının tespiti konusundaki temel ölçütlerden olması yanında, temas ettiği son kâide ise “Beyyine hilâf-ı zâhiri ispat için ve yemîn aslı ibkâ içindir” şeklinde, kavâid literatüründe yer almıştır.³⁴ Cessâs bu üç aslı, müphem borç ikrarıyla ilgili diğer bir meselede de işlerir.³⁵

Zâbitların asıl şeklinde sunulduğuna dair bazı örnekler ise şöyledir: “Bizim aslımıza göre safka ancak kabz ile tamam olur”,³⁶ kıyasla had ve kefaretler sabit olmaz,³⁷ damân mülkiyet sebebidir,³⁸ kişi ihtiyaç duyması halinde nafakasını karşılamakla yükümlü olduğu akrabasına mâlik olursa, bu kimse âzâdolur.³⁹

Kaynaklarda fıkıh kâidesi ile fıkıh usûlü kâidesi arasındaki fark yeterince belirgin olmasa ve bunlar kavâid literatüründe birlikte ele alınsa da bu iki kâide türü arasında mevzûları itibariyle farklılık olduğu görülmektedir. Fıkıh kâidesinin konusu mükelleflerin fiilleri ve bunların şerî hükmü iken fıkıh usûlü kâidesinin konusu şerî deliller ve bunlardan hüküm istinbâtıdır.⁴⁰ Bu açıdan fıkıh usûlü kâidesini “şerî delillerden hüküm istinbât etme hususunda geçerli olan genel ilkeler” şeklinde tanımlamak mümkündür. Cessâs’ın eserinde sıklıkla bu manasıyla asıllara yer verdiği görülmektedir.

Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî’deki fıkıh usûlü asıllarının çoğu deliller arası teâruz ve tercihle ilgilidir. Cessâs, rivayetler arası teâruzun ancak aynı konu hakkında farklı hüküm ihtiva edecek şekilde vârid olan haberler arasında gerçekleşeceğini,⁴¹ müteâruz iki rivayetten âm olanla amel etme konusunda ittifak edilmiş, hâsla amel konusunda ihtilaf edilmişse, âm takdim edilip

³³ Cessâs, Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî, 3/162-163.

³⁴ Ebû Saîd Hâdimî, Mecâmi’u’l-hakâik (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 45, (1308. Ayrıca bk. Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, madde 77.

³⁵ Cessâs, Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî, 3/293-294.

³⁶ Cessâs, Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî, 3/41.

³⁷ Cessâs, Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî, 5/398; 6/170, 281.

³⁸ Cessâs, Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî, 6/264.

³⁹ Cessâs, Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî, 8/425.

⁴⁰ Bu hususa üzeri kapalı bir işaret için bk. Ebû’l-Abbâs Şehabeddin Ahmed Karâfi, *el-Furûk = Envârü’l-burûk fi envai’l-furûk* (Kahire: Âlemü’l-Kütüb, ts.), 1/2; Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yakub b. Abdülvehhâb Bâ Hüseyin, *el-Kavâidü’l-fikhiyye* (Riyad: Mektebetü’l-Rüşd, 1998), 135-142; Ahmet Yaman, “Bir Kavram Olarak ‘Fıkıh Kâideleri’ Ya Da İslam Hukukunun Genel İlkeleri”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2001), 58; Kızılkaya, *İslam Hukukunda Külli Kaideler*, 73-81.

⁴¹ Cessâs, Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî, 5/424.

hâssın mensûh olduğuna hükmedileceğini “aslımız” olarak niteler.⁴² Deliler arası tercihle ilgili tespit edebildiğimiz diğer asıllar şöyledir: “Birbiriyle teâruz halindeki rivayetler konusunda Ebû Hanîfe'nin ilkelerinden birisi şudur: İnsanlar bu rivayetlerden birisiyle amel etmek konusunda ittifak etmişken diğeriyle amel etme konusunda ihtilaf etmişlerse, ittifak edilen haber ister âm ister hâs olsun, ihtilaf edilen rivayete tercih edilir.”⁴³ Hazr ve ibâha hükmü içeren iki haber vârid olduğunda, tarihleri bilinmiyorsa hazr hükmü ihtiva eden tercih edilir.⁴⁴

Bu manasıyla asılların bazıları da haber-i vâhidleri kabul şartlarıyla ilgilidir. Sened bakımından sahih bile olsa, Kur'an'a aykırı haber-i vâhidlerin kabul edilemeyeceği;⁴⁵ ilke olarak haber-i vâhidler makbul olduğundan bir râvînin teferrüd ettiği rivayetin kabul edileceği;⁴⁶ kabul şartlarını taşıyan rivayetin, Ebu Hanife'nin benimsediği ilkeye göre haber-i vâhid bile olsa nazardan (kıyastan) mukaddem olduğu;⁴⁷ insanların hakkında bilgi sahibi olmaya genel ihtiyaç hissettikleri meselelere dair rivayetlerin müstefiz ve mütevâtir yolla aktarılması gerektiği⁴⁸ tespit edebildiğimiz asıllardır.

Fıkıh usûlü kâidelerinden bir kısmı da kıyasla ilgili meselelere dâirdir. Tahsîs eden rivayette, tahsisin illeti belirtilmedikçe, mahsûsun makîsûn aleyh olamayacağı,⁴⁹ illetin tahsisinin kabul edildiği,⁵⁰ hakkında doğrudan nasla sâbit hüküm bulunan meselenin (mansûs) sâire kıyas edilemeyeceği⁵¹ de asıl olarak ifade edilir. Mukadderât-ı şeriyye türünden meselelerin hükmünün ic-tihad ve kıyasla değil ancak tevkif ve ittifakla bilenebileceği kuralı da en çok dile getirilen asıllardandır.⁵²

⁴² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/658; 7/282.

⁴³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/542; 2/290-291; 6/171-172. Asıl şeklinde nitelenmeksizin, se-lefin amelinin tercihte bir kriter kabul edildiği bir örnek için bk. 1/587. Rivayetlerden birinin ziyade hüküm içermesinin asıl şeklinde nitelenmese de bir kural olarak işletildiğine dair bk. 1/576-77, 633, 721. Benzer bir şekilde müsbit ve nâfi deliller arası tercihlerle ilgili bk. 1/721; 4/118.

⁴⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 8/553. Bu ilkenin asıl şeklinde nitelenmeden işletildiği diğer bazı meseleler için bk. 1/532, 541; 2/85.

⁴⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 8/83, 87.

⁴⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 8/424.

⁴⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/199.

⁴⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/388.

⁴⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/225; 2/78.

⁵⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 3/33; 4/359.

⁵¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/395.

⁵² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/483; 2/40. Bu kuralın asıl şeklinde nitelenmeksizin işletildiği meseleler için bk. 1/484, 489; 2/22; 3/78, 190; 4/399.

2. Şerhu Muhtasari't-Tahâvî'de Usul Teriminin Anlamları

Şerhu Muhtasari't-Tahâvî'de asılın çoğul hali olan usûl de sık sık kullanılır. Usûlde (asıllarda) örneği sayılamayacak kadar çok olmak,⁵³ birçok asılda geçerli olmak,⁵⁴ asıllarda etkili olmak,⁵⁵ asıllarda benzeri olmamak,⁵⁶ asılların, hükmün doğruluğuna şahitlik etmesi,⁵⁷ asıllara muhâlefet⁵⁸ usûlün kullanıldığı yaygın ifade kalıplarıdır. Gerek bu ifade kalıplarında gerekse mutlak olarak kullanıldığında usûl terimiyle nas ve icmân kast edildiği görülmektedir.⁵⁹

Usûl ile bazen de bizzat şerî delilin değil de onunla sabit hükmün kast edildiği görülür. Bir hadiste iki kulle hacmindeki suyun necis olmayacağı ifade edilmiş⁶⁰, bu nedenle bazı fakihler içine necaset düşen suyun necis olup olmayacağına ölçüt olarak iki kulleyi belirlemiştir. Hanefiler ise bu ölçüte itibar etmezler. Bu konuda Cessâs şöyle der: “Senedindeki zayıflık, metninin muzdarip oluşu... nedeniyle, böyle bir hadisle şeriatın asıllarından bir aslı ispat etmek câiz olmaz.”⁶¹ Bu örnekte asıl ve usûl ile şerî delilin kast edilmesi mümkün değildir. Zira şerî delil kulleteyn hadisidir. İspat edilecek olan ise şerî hükümdür. İmâmeyn'e göre itikâftaki kişi cenaze namazı, hasta ziyareti gibi bir sebeple itikâf mahallinden çıkar ve günün çoğunu bu şekilde geçirirse itikâfı fâsid olur. Cessâs'a göre İmâmeyn'in bu meselede günün çoğunu ölçüt almalarının nedeni, birçok *asılda* ekseriyetin bütün hükmünde olmasıdır. Cessâs bu ölçütün etkili olduğu asıllara ise şunu örnek verir: Gecedен niyetin şart olmadığı bir oruçta, kişi gündüzün çoğunda oruca niyet etmiş ise, günün tamamında oruca niyet etmiş gibidir.⁶² Mürtehinin rehinle üzerindeki hapis hakkının tazmin sorumluluğunu da beraberinde getirdiğini belirten Cessâs, asıllarda durumun bu şekilde olduğunu belirtir ve asıllara şu meseleyi örnek verir: Satıcı semeni tahsil edene kadar sattığı malı elinde tutabilir. Ancak bu durum tazmin sorumluluğunu da beraberinde getirir.⁶³ Tahâvî hızla ilgili bir mesele bağlamında Ebû Hanîfe'ye göre hırsıza uygulanacak ceza hakkında bilgi verdikten sonra “... Muhammed'in kavline kıyasla bu durumların hiç birinde hırsıza el kesme cezası uygulanmaz...” der.⁶⁴ Cessâs ise İmam Mu-

⁵³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/289-290, 505; 6/213; 7/187; 8/488.

⁵⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/291; 2/474; 4/285; 5/383.

⁵⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/370; 5/423; 6/45.

⁵⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/436, 455, 536; 3/331, 374; 8/454.

⁵⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/406, 478, 551; 2/157, 165, 201, 437.

⁵⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/212, 213; 2/173-74, 240, 273; 6/11, 43,45.

⁵⁹ Bazı örnekler için bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/206-213, 254, 290, 291, 316, 319, 370, 406, 458, 478, 551; 2/41, 173, 174, 201, 206, 240, 244, 437, 474.

⁶⁰ Tirmizî, *Sünen*, “Tahâret”, 50; İbn Mâce, *Sünen*, “Tahâret”, 75.

⁶¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/254.

⁶² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/474-75.

⁶³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 3/155.

⁶⁴ Konunun ayrıntısı için bk. Tahâvî, *Muhtasar*, 274.

hammed'in görüşünün de Ebu Hanife ile aynı olduğunu belirttikten sonra şöyle der: "Ebu Cafer'in (Tahâvî) bu meselede İmam Muhammed'in asıllarından (usûl) hangi asla kıyas yaptığını bilmiyorum?"⁶⁵ Son örnekte usûl ile İmam Muhammed'in benimsediği görüşlerin kast edildiği anlaşılmaktadır. Diğer örneklerde de asıllara/usûle örnek olarak zikredilen şey şerî bir delil değil, ferî bir meseleyle ilgili şerî bir hükümdür.⁶⁶

Bazı yerlerde ise usûle şerî delilin mi yoksa şerî delille sâbit hükümlerin mi kastedildiğini tespit etmek güçtür. Bunun nedeni Cessâs'ın usûlü izah ederken doğrudan nas veya icmâya atıf yapmayıp sadece şerî hükmü aktarmakla yetinmesidir. Örneğin Cessâs birçok asılda sükûtun sözlü irade beyanı hükmünde olduğunu belirtir ve şefiî satım akdinden haberdar olduğu halde susmasının "şüf'a hakkından vazgeçtim" demek gibi olduğunu buna örnek verir. Burada usûle örnek verilen mesele ile taleb-i müvâsebeyi şart koşan şerî deliller kast edilmiş olacağı gibi bu delille sabit hüküm de kast edilmiş olabilir. Cessâs abdestte sünnetin başı bir defa mesh etmek olduğuna dair naklî delilleri aktardıktan sonra nazar cihetinden de görüşünü şöyle delillendirir: "Asıllardaki/usuldeki diğer meshler bir defadır. Örneğin mest üzerine mesh, teyemmümde mesh böyledir. Abdestte de mesh söz konusu olduğu için yapılması gereken, (müşterek) illet olan mesh nedeniyle, başın mesh edilmesini asıllardaki/usuldeki benzerlerine atfetmektir".⁶⁷ Bu ve benzer durumlarda usûl ile nas ve icmân kast edilmesi mümkün olduğu gibi bu delillerle sabit şerî hükmün kast edilmesi de ihtimal dâhilindedir. Esasen şerî hükümlerin şerî delillerden istinbat edildiği ve delile dayanmayan şerî hükümden bahsedilemeyeceği dikkate alındığında bu durum doğaldır. Nitekim Cessâs korku namazının kılınış şekliyle ilgili İmâm Mâlik ve Şâfiî'nin görüşlerinin usûle aykırı olduğunu izah ederken konuyla ilgili üç hadis zikreder ve bu hadislerden çıkarılan ortak anlamı "sünnetle sabit ve üzerinde ittifak edilen asıl" şeklinde niteler. Bu meselede hem hadislerin kendisi hem de onlarla sabit hüküm için asıl ve usûl teriminin kullanıldığını görülmektedir.⁶⁸ Sonuç olarak Cessâs'ın usûl ile çoğunlukla şerî delilleri bazen de bunlarla sabit hükümleri kast ettiği söylenebilir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Cessâs sadece bir yerde ise usûl kelimesini fıkıh usûlü ilmi manasında kullanmaktadır.⁶⁹

⁶⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 6/313.

⁶⁶ Usûl ile şerî hükmün kast edildiğine dair diğer bazı örnekler için bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/254; 2/41; 5/91.

⁶⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/316.

⁶⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/173-74.

⁶⁹ Cessâs mukaddimede eserin özelliklerinden bahsederken "li-yekûne hâze'l-kitâbü câmi'an li ilmi'l-usûli ve'l-furûî me'an" ifadesini kullanır. Bk Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/196.

Usûl ifadesi İmam Muhammed'in eseri anlamında da kullanılmıştır ki⁷⁰ bununla onun *el-Asl* isimli kitabının kastedildiğini anlaşılmaktadır. Örneğin bir yerde "Bunların tamamı *el-Usûl*'ün eşribe kitabında, Muhammed'in Ebû Yusuf'tan rivayet ettiği Ebû Hanîfe'ye ait görüşlerdir", diğer bir yerde "... *el-Câmi u'l-Kebîr* ve *el-Usûl*'de bulunduğu üzere..."⁷¹ denilmektedir. Özellikle son ibare *el-Usûl* ile zâhiru'r-rivâyenin değil onlardan sadece *el-Asl*'in kastedildiğini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

3. Şerhu Muhtasari't-Tahâvî'de Asılların İşlevleri

Şerhu Muhtasari't-Tahâvî'deki asılların farklı işlevleri yerine getirdiği görülmektedir.⁷² Aşağıda, adı geçen eserdeki asılların işlevleri ele alınacaktır. Ancak bu amaçla verilen örneklerde Cessâs'ın asıl ile her zaman aynı şeyi kast etmediğine, asıl kelimesini yukarıda temas edilen şerî delil, genel kural vb. muhtelif anlamlarda kullandığına dikkat edilmelidir ki buna aşağıda yer yer işaret edilecektir.

3.1. Hükümü Delillendirme

Asılların en önemli işlevi, fikhî hükümü delillendirmektir.⁷³ *el-Fusûl*'de ic-tihadın üç kısmından biri kabul ettiği asıllarla istidlâl dair müstakil başlık açarak birçok örnek zikreden⁷⁴ Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî'de de asıllarla istidlâl başvurur. Örneğin "Teyemmümle namaz kılmakta olan kimse ka'-de-i ahîrede teşehhüd miktarı oturmadan önce su bulursa teyemmümü bozulur" hükmü, diğer deliller yanında "Asıl varken bedelin hükmü devam etmez. Bunun (örneği) asıllarda mevcut değildir." denerek temellendirilir.⁷⁵ İki komşu, evleri arasındaki duvarın kime ait olduğunda ihtilaf ederlerse Tahâvî'nin aktardığına göre dava konusu duvara bahçe duvarı bitişik olan lehine; bu söz konusu değilse evinin duvarı bitişik olan lehine; bu da yoksa evinin direği bitişik olan kişi lehine hükmedilir. Cessâs bu meseleyi daha kapsamlı olan şu ilkeyle gerekçelendirir: "Bir şey üzerinde iki kimsenin zilyetliğinin birleşmesi halinde, zilyetliği daha kuvvetli ve tasarrufu daha zâhir olan kimse hak sahibi olur."⁷⁶

⁷⁰ Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, 1/485, 703; 2/462, 561; 4/187; 5/132; 6/358; 7/163, 169; 8/103.

⁷¹ Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, 6/358; 8/243.

⁷² Bu konuda bk. Kızılkaya, *İslam Hukukunda Külli Kaideler*, 334 vd; Necmettin Kızılkaya, "Serahsî'nin (V. 483/1090) el-Mabsût'undaki Ceza Bahisleri Çerçevesinde Fikhî Kâidelerin Fonksiyonu", *Uluslararası Serahsî Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013), 493-499.

⁷³ Bu konuda bk. Ahmet Muhammet Peşe, "Asıllarla İstidlâl'in Klasik Hanefî Usûl Düşüncesindeki Yeri", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 27 (2017), 349-365.

⁷⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/217-220; Bu örneklerin tahlili için bk. Peşe, "Asıllarla İstidlâl'in Klasik Hanefî Usûl Düşüncesindeki Yeri", 359-352.

⁷⁵ Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, 1/436.

⁷⁶ Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, 3/202-203.

Burada asıl ile ilk meselede konuyla ilgili şerî delillerin, ikinci meselede ile ziyetlikle ilgili genel kuralın kast edildiği anlaşılmaktadır.

Bazen hükmü temellendirmek için çok sayıda asıl birlikte işletilir. Ebû Hanîfe'ye göre eşcinsel ilişkinin cezası hadd-i zina değil, ta'zirdir. Cessâs bu görüşü diğer deliller yanında, üç farklı asılla temellendirir. Bunlardan biri kıyasla had cezalarını ispat etmenin caiz olmamasıdır.⁷⁷ Ayrıca Hz. Peygamber bir hadislerinde “Üç durum haricinde bir Müslümanın kanı helal olmaz. Bunlar imandan sonra küfür, muhsanken zina etmek ve haksız yere bir cana kıymak” buyurmuş,⁷⁸ buna karşın diğer bazı rivayetlerde lûtilerin öldürülmelelerini emretmiştir.⁷⁹ Cessâs bu noktada rivayetler arası tercihle ilgili bir aslı işletir. Buna göre rivayetlerden biri, diğerinin hükmünü nefy ediyorsa, fakihlerin bu rivayetler karşısındaki tavrı dikkate alınır. Şayet fakihler rivayetlerden biriyle amel etmede ittifak etmişken diğeriyle amelde ihtilaf etmişlerse, ittifak edilen rivayet tercih edilir. Bu meselede de “üç şey dışında Müslümanın kanı helal olmaz...” hadisiyle⁸⁰ amel etmede fakihlerin ittifakı vardır.⁸¹ Son asıl ise “İnsanların bir fiilin zina olup olmadığına ihtilaf etmeleri, had cezasını düşüren bir şüphe kabul edilir.” şeklindedir.⁸² Bu meselede ikinci asıl fıkıh usulü kâidesi, diğer iki asıl ise -mümkün mertebe hadlerin uygulanmaması emreden hadisin⁸³ bir sonucu olan- ceza hukukunda geçerli genel kural anlamında kullanılmaktadır.

Cessâs karşı görüşün hatalı oluşunu ispatlamak için de sık sık asılları devreye sokar. Bu görüşlerin asıllarda benzeri olmadığına⁸⁴, asıllara muhâlif olduğunu⁸⁵ belirtir. Mesela Şâfî mezhebine göre akşam namazının vakti, namaz kılmaya imkân verecek kadar kısa bir zaman dilimidir. Cessâs bu görüşün yanlışlığını ispatlamak için çok sayıda rivayet aktardıktan sonra asılları da devreye sokar ve “Biz, bizdeki asıllarda, herhangi bir farzın vaktinin fiille takdir edildiğini görmedik. Asıllarda hiçbir benzeri olmayacak kadar onların dışında kalan bütün fer'ler ise sâkıttır.” der.⁸⁶ Burada asıl, namazların vaktini tayin eden şerî deliller anlamında kullanılmaktadır.

⁷⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 6/170.

⁷⁸ Tirmizî, *Sünen*, “Fiten”, 1; İbn Mâce, *Sünen*, “Hudûd”, 1.

⁷⁹ Tirmizî, *Sünen*, “Hudûd”, 24; İbn Mâce, *Sünen*, “Hudûd”, 12.

⁸⁰ Tirmizî, *Sünen*, “Fiten”, 1; İbn Mâce, *Sünen*, “Hudûd”, 1.

⁸¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 6/171-172.

⁸² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 6/175.

⁸³ Tirmizî, *Sünen*, “Hudûd”, 2.

⁸⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/436, 455, 536; 3/331, 374; 8/454.

⁸⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/212, 213; 2/173-74, 240, 273; 6/11, 43,45.

⁸⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/505-506.

3.2. Rivayetleri Kabulde ve Rivayetler Arası Tercihle Kriter Olmak

Cessâs haber-i vâhidleri kabul hususunda asılları kriter kabul etmekte, asıllara muhâlefeti, rivayetleri reddetmenin gerekçesi olarak takdim etmektedir. Öte yandan Cessâs rivayetleri kabul hususunda “asıllara/usûle uygunluk” ile “asıllara kıyasa/kıyâsu'l-usûle uygunluk” arasındaki farka da dikkat çeker. Haber-i vahidleri kabul için “asıllara kıyasa uygunluğu” şart koşmadıklarını, aksine kabul edilmeyi ve mücebince ameli gerektirecek tarzda vârid olan haber-i vahidleri –kıyasa aykırı bile olsalar- kabul ettiklerini söyler ve unutarak yeme-içmenin orucu bozmayacağı, namazda gülmenin abdesti bozacağı yönündeki rivayetleri kabul etmelerini bunun bir kanıtı olarak sunar. Ona göre Hanefilerin rivayetleri kabulde ölçüt aldıkları şey *asılların bizzat kendisine uygunluktur*.⁸⁷ Cessâs, bu şartı taşımadığı için musarrât hadisini, maraz-ı mevtteki kimse tarafından âzât edilen altı köle arasında kur'a çekildiğine dâir rivayeti, Hz. Peygamberin bir kasâme uygulamasında evliyâü'd-deme yemin ettirerek hüküm verdiği dair rivayeti, kadınlara yönelik müessir fiillerin diyet miktarıyla ilgili sünnete dayandığı ileri sürülen görüşü kabul etmediklerini veya asıllara uygunluğu temin edecek şekilde te'vil ettiklerini söyler.⁸⁸ Bu meselelerde asıllar ile bazen nas ve icmâ gibi şerî delillerin bazen de genel kural anlamınının kast edildiği görülmektedir.

Cessâs, Hanefi fakihlerin görüşlerine dayanak teşkil eden rivayetlerin asıllara aykırı olduğu yönündeki tenkitleri de cevaplayarak mezhep görüşüyle asıllar arasında bir uyumsuzluk olmadığını ispatlamaya çalışır. Ebû Hanîfe'nin hurma nebîziyle abdest almanın câiz olduğu görüşünün delili olan rivayete dair izahlar bunun bir örneğidir.⁸⁹

Cessâs asılları, çelişkili rivayetler arasında tercih yaparken de bir kriter olarak işletmekte, asılların tanıklığına⁹⁰ başvurmaktadır. *el-Fusûl*'de, çelişkili delillerden nâsîh ve mensûhu belirlemenin dört yolundan birinin asılların delâleti/şâhitliği olduğunu ifade eden⁹¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*'de ferî bir mesele bağlamında, çelişkili rivayetler arasında tercih yaparken asıllara arzın teorik izahını yapmaktadır. Şöyle ki, şahitlerin tezkiesi esnasında

⁸⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/210-211.

⁸⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/210-213. Bu rivayetlerin değerlendirildiği ilgili kısımlar için bk. 3/67; 6/10-11, 43-47; 8/328-332; Cessâs *el-Füsûl*'de de bu konulara dair rivayetlerin Kur'an'ın zâhirine aykırı olduğu için reddediildiğini veya aykırı olmayacak şekilde te'vil edildiğini belirtir. Bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/203-207; Rivayetin usûle aykırı olması ile kıyâsu'l-usûle aykırılığı arasındaki farka dair ayrıca bk. Ebû Zeyd Ubeydullah b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debûsî, *Te'sisü'n-nazar*, nşr. Mustafa Muhammed ed-Dımeşkî (Beyrut: Dâru İbn Zeydun, ts.), 156-57.

⁸⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/199-210; Ayrıca bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/185-188.

⁹⁰ Asılların tanıklığı kavramının Hanefi usulündeki yeri için bk. Peşe, “Asıllarla İstidlâl'in Klasik Hanefî Usûl Düşüncesindeki Yeri”, 363-360.

⁹¹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/273.

iki kimse şahidi ta' dil ederken diğer bir şahıs cerh etse, ta' dil edenlerin sözü dikkate alınır. Zira iki kişinin sözü hem hükmü gerekli kılacak niteliktedir hem de bir kimsenin sözünden daha kuvvetlidir. Bu son gerekçeden hareketle Hanefîlere "Tezkiye meselesinde kişilerin sayı bakımından çok olmasını tercih nedeni saydığınız gibi teâruz halindeki rivayetler arasından tercih yaparken de iki râvînin rivayet ettiği haberi, râvîsi tek olan habere tercih etmeniz gerekmez miydi?" şeklindeki muhtemel bir itiraza Cessâs, rivayet ile şahitlik arasındaki farka işaret ederek şöyle cevap verir: "Birbiriyle çelişen iki haber vârid olduğunda bunların asıllara arz edilmesi gerekir. Asılların lehine şahitlik ettiği haberle amel etmek evlâdır. Çünkü (hükmü aranan bir meseleyle ilgili) elimizde haber-i vâhidler olmasa bile, ictihad yoluyla hadisenin hükmünü kendilerine dayandıracağımız asıllar vardır. Asılların reddetmediği bir haber varsa o, bize göre ictihada önceliklidir. Birini iki râvînin, diğerini bir râvînin rivayet ettiği çelişkili iki haber varid olduğu zaman, ictihad (nazar) ya iki râvînin veya tek râvînin haberi lehine şahitlik eder. Bu durumda hangi rivayet ictihadla destekleniyorsa o, kabul edilmeye daha layıktır. Zira asılların şahitliği, bir râvînin rivayetine diğer ikinci râvînin haberinin eklenmesinden daha kuvvetlidir. Çünkü ikinci râvînin haberinin eklenmesi, rivayetın sıhhati hususunda ilim ifade etmez. Cerh ve ta' dilde ise bu anlam/illet yoktur. Çünkü bu konuda şahitlerin verecekleri haberler dışında müracaat edilecek bir asıl mevcut değildir. Bu nedenle cerh ve ta' dilden hangisi ağır basarsa o evla olur."⁹²

Cessâs'ın bu izahındaki asıllarla furû ve usûl-i fıkıh alanındaki genel ilkeleri mi yoksa hükmünde ittifak edilen fikhî meseleleri mi kastettiği açık değildir. Ancak asılların şahitliğine dair gerek *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*'nin diğer bahislerindeki gerek *el-Fusûl*'deki açıklamalar, "şehâdetü'l-usûl" ile genel ilkelerden ziyade tikel meselelerle ilgili şerî deliller veya bu delillerle sabit hükümlerin kastedildiğini göstermektedir. Örneğin genel olarak ölüleri kefenlerken başlarını örtmeyi emreden rivayet yanında, ihramlıyken ölen kimse kefenlenirken başının örtülmesini yasaklayan diğer bir rivayet vardır. Bu meselede ilk rivayetın tercih edilmesinin nedeni ihramla ilgili diğer bir meseleinin hükmünde oluşan ittifaktır. Asılların tanıklığıyla neyin kastedildiğini gösteren diğer örnek ise müstehâzanın durumuyla ilgilidir. Müstehâzanın her namaz için abdest alması gerektiğini ifade eden rivayetler yanında, her namaz vakti için bunun gerekli gören rivayetler de vardır. Cessâs'a göre asıllar, namaz fiillerini değil de vakti itibara alan rivayet lehine şahitlik etmekte, onu desteklemektedir. Zira asıllar içerisinde, miktarı/süresi vakitle belirlenen bir taharet (hükmî temizlik) vardır, ki o da mest üzerine meshtir. Buna karşın

⁹² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 8/36; Çelişkili deliller arasında tercih yaparken asılların şahitliğine başvurmanın teorik izahı konusunda ayrıca bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/291-293.

miktarı/süresi, namaz fiiliyle belirlenen bir taharet yoktur.⁹³ Asılların tanıklığıyla ilk meselede icmâ, diğerinde ise sünnetle sabit ve ittifakla kabul edilen şerî hüküm kastedilmektedir.

Küsûf namazında rükû sayısı ve kıraatin keyfiyeti, ezanda şehadet kelimelerinde tercî yapılıp yapılmayacağı, bayram namazındaki zâit tekbirlerin sayısı, şehitler için cenaze namazı kılmanın hükmü, hacamatın orucu bozup bozmayacağı konularında taaruz eden rivayetler arasında yapılan tercihlerde de asılların şahitliğine başvurulmaktadır.⁹⁴

3.3. Vasfın İlet Olmaya Elverişliliğini Tespit

İleti belirlemenin en önemli yollarından biri olan te'sir, illetin şerî hükümlerde etkili olması,⁹⁵ asılda yer alan vasfın cinsinin veya nev'inin, başka bir meseledeki hükmün cinsinde veya nev'inde itibara alındığının, nas veya icmâ ile sabit olması şeklinde tanımlanır.⁹⁶ Cessâs bir vasfın illet olmaya elverişliliğinin, asıllardaki te'sirine ve asıllardaki hükümlerin o vafsa bağlanıp bağlanmadığına göre tespit edileceğini ifade ederek, illeti belirlemede de asılların belirleyiciliğine vurgu yapar. Cessâs *el-Fusûl*'de hocası Kerhî'ye de nispet ettiği⁹⁷ bu yaklaşımı, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*'deki illetle ilgili birçok meselede işletir. Mesela insan bedeninden çıkan şeylerin abdesti bozması konusunda bazıları çıkan şeyi, bazıları çıkış yerini bazıları ise her ikisini itibara almaktadır.⁹⁸ Cessâs asıllarda çıkış yerinin değil çıkan şeyin etkili olduğunu, örneğin aynı yerden çıktıkları halde meninin guslü, idrarın namaz abdestini; hayız kanunun guslü, istihâza kanun namaz abdestini gerektirdiğini, bu nedenle çıkış yerini değil çıkan şeyi itibara almanın doğru olacağını ifade eder.⁹⁹ Cessâs diğer mezheplerin benimsediği şekliyle gıda maddesi/dayanıklı gıda maddesi vasfının ribânın illeti olmaya elverişli olmayışını da bu vasıfların asıllarda etkili olmaması ve asıllardaki vasıfların bu hükümlere bağlanmamasıyla izah eder. Şöyle ki bazen biri diğerinden daha kıymetli olan -ancak keyli veya vezni olmayan- iki gıda maddesini değiştirmenin caiz görülmesi, gıda maddesi vas-

⁹³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/313-314; Müstehâza konusunda ayrıca bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/478.

⁹⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/551; 2/157, 178-818, 201, 437.

⁹⁵ Ebû Zeyd Ubeydullah b. Muhammed b. Ömer Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, nşr. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 304, 311; Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 2/177.

⁹⁶ Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî Sadruşşerîa, *et-Tavzih şerhu't-Tenkîh*, nşr. M. Adnan Derviş (Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, ts.), 2/164-165.

⁹⁷ Bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/159-162.

⁹⁸ Ebü'l-Velid İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1982), 1/34.

⁹⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/370-71.

fının akdin câiz veya fasid oluşuna te'sir etmediğini göstermektedir.¹⁰⁰ Kıyasın illeti olacak vasfın, İmâmeyn'in kabul ettiği gibi "cinayette normal şartlarda öldürücü alet veya yöntemin kullanılması" değil, Ebû Hanîfe'nin benimsediği üzere aletin kesici veya deliciliği olduğunu savunurken de buikinci niteliğin asıllarda müessir olmasına vurgu yapar.¹⁰¹

Cessâs birçok meselede ise illet olacak vasfın asıllarda etkili olması gerektiği prensibini lafzen dile getirmese de istidlalinin temel dayanağı yapmaktadır. Buna dair birçok örnekten bazıları şöyledir: İmam Muhammed'e göre necaset-i hafîfenin namazın sıhhatine mânî olacak miktarında ölçüt, elbisenin dörtte biri kadar olmaktadır. Zira Hanefilere göre "dörtte birlik" miktar asıllardaki hükümlerde etkilidir. Örneğin kadının saçının veya bacağıın dörtte birinin açılması namazın sıhhatine engeldir. İhramlı kimse saçının dörtte birini tıraş ettiğinde dem gerekir. Keza ihramdan çıkmak için bu kadar tıraş olmak yeterlidir.¹⁰² Hâkimin tefrike hükmetmeden önce innine bir yıl mühlet tanıyacağı çoğunluğun görüşüdür. Bazılarına göre bu süre on aydır. Cessâs, on aylık sürenin asıllarda hiçbir hükmün sübûtunda etkili olmadığını, buna karşın bir yıllık sürenin zekattaki havelân ve lukata gibi meselelerde etkili olduğunu söyleyerek bu görüşü tenkit eder.¹⁰³ Yukarıdaki meselelerde asıl ile konuyla ilgili şerî delillerin veya diğer şerî hükümlerin kast edildiği anlaşılmaktadır.

3.4. Mezhep Birikimini Genel İlkelere İrcâ Etmek

Cessâs'ın asılları zikretmesinin amaçlarından bir diğeri de ferî hükümlerin temelindeki genel ilkelere işaret ederek tikel hükümlerle genel ilkeler arasındaki irtibatı tesis etmektir. Böylece mezhep birikimi asıllara ircâ edilecek aynı zamanda mezhebin ferî hükümlerinin, birtakım genel ilkeler üzerine inşâ edilen tutarlı ve bütüncül bir yapı olduğu da orta konulmaktadır. Bu tür durumlarda asıl teriminin kâide veya zâbıt anlamında kullanıldığı görülmektedir. Esâsen Cessâs'ın hocası Kerhî *Risâle fi'l-usûl*'de Hanefi mezhep birikiminin temeli niteliğindeki bir kısım asılları tespit etmiş, ancak bunlarla ferî hükümler arasında irtibat kurmamıştı. Dolayısıyla gerek *Risâle*'deki gerekse *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*'deki asılların mezhep birikiminin dayandığı genel ilkeleri göstermek bakımından aynı işleve sahip olduğu söylenebilirse de, *Risâle* asılları derleme amacıyla kaleme alınması bakımından, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* ise asıllarla ferî hükümler arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından öne çıkar. Şimdi asılların bu işlevini görmemizi sağlayacak bazı örneklere yer verelim.

¹⁰⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 3/23; Ayrıca bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/159-160.

¹⁰¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/417-423.

¹⁰² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/41.

¹⁰³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/386.

Tahâvî'nin nakline göre "Hayvanların zekâtı verilmeden yıllar geçmesi durumunda, kişi önce ilk yılın zekâtını verir. Sonra geriye kalanlar için hâlâ zekât gerekiyorsa ikinci yılın zekâtını verir. Ancak geriye kalanların zekâtı gerekmiyorsa vermez."¹⁰⁴ Cessâs ise bu hükmün altında yatan ilkeyi, hayvanların zekâtından soyutlayarak şöyle ortaya koyar: "*Müctehidlere göre deyn, miktarı nisbetinde zekâtın vücûbuna mâni olur. Borç olan miktar, zekâtın gerekmemesi açısından sanki kişinin malı değilmiş gibi olur. Müctehidler, seroetlerde Allah hakkı olarak sabit olan ve insanlar tarafından istenme hakkı bulunan borçları, insanlara karşı olan borç gibi kabul etmişlerdir.*"¹⁰⁵ Tahâvî fitır sadakası bahsinde "Kişi zenginse kendi adına, küçük çocukları adına ve ister Müslüman ister gayr-i müslim olsun ticaret amacıyla elinde bulunmayan köleleri adına fitır sadakası ödemekle yükümlüdür." derken¹⁰⁶ Cessâs nispeten daha soyut şu ilkeyi zikreder: "*Kişi bizzat kendisi/doğrudan velâyet hakkına sahip olduğu kimseler adına -şayet velâyeti altındaki şahsın malı yoksa- fitır sadakası ödemekle yükümlüdür.*"¹⁰⁷ Buna karşın kişi torunu adına fitır sadakası vermekle yükümlü değildir. Çünkü kişinin torunu üzerindeki velayet yetkisinin kaynağı bizzat kendisi değil oğludur.¹⁰⁸

Tahâvî hangi durumlarda hadd-i sirkatin sâkit olacağından ayrı ayrı bahsederken¹⁰⁹ Cessâs şu kuşatıcı ilkeyi zikreder: "*Hırsızlık eylemi gerçekleştirilirken ortaya çıkması halinde -şüphe oluşturduğu için- el kesme cezasının uygulanmasına mânî olan her durum, şayet hadd-i sirkatin infazından önce ortaya çıkarsa, -şüphe gerekçesiyle- el kesme cezasının tatbikine engel olur.*"¹¹⁰ Cessâs bu aslı ilk başta her ne kadar sadece hadd-i sirkatle sınırlıymış gibi zikretse de daha sonra verdiği örneklerle, kısas ve şahitlik gibi diğer meselelerde de bu ilkenin geçerli olduğunu ortaya koyar.¹¹¹

Cessâs bu ircâ işlemini bazen Hanefî fakihlerden birinin görüşü bağlamında da yapar. Örneğin Müslüman eşlerden birinin irtidat etmesi veya gayr-i müslim eşlerden kadının Müslüman olup erkeğin eski dininde ısrar etmesi durumunda araları ayrılır. Ancak bunun talak mı fesih mi olduğu konusunda bazı hallerde ihtilaf edilmiştir. Cessâs, Tahâvî'nin verdiği örnekler¹¹² ve bunların dışındaki diğer benzer bazı meseleler için de geçerli olan Ebû Hanîfe'ye ait şu genel ilkeyi zikreder: *Eşler arasında ayrılığa sebep olan durum kocadan kay-*

¹⁰⁴ Tahâvî, *Muhtasar*, 44.

¹⁰⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/249.

¹⁰⁶ Tahâvî, *Muhtasar*, 51.

¹⁰⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/350.

¹⁰⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/351.

¹⁰⁹ Tahâvî, *Muhtasar*, 271.

¹¹⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 6/276.

¹¹¹ Bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 6/276-277.

¹¹² Tahâvî, *Muhtasar*, 259.

*naklanıyor ve sadece nikâhla sınırlı sonuçlar doğuruyorsa gerçekleşen ayrılık talaktır. Ancak bu sebep nikâh dışındaki başka konularda da birtakım sonuçlar doğuruyorsa, gerçekleşen ayrılık fesihdir.*¹¹³ Cessâs daha sonra bu ilkeyi ferî meselelere tatbik eder.¹¹⁴

3.5. İhtilafların Sebebini İzah Etmek

Müellifi ve mâhiyeti tartışmalı olmakla birlikte¹¹⁵ Hanefî literatürde müctehidler arasındaki ihtilafların kaynağı olan asılları derleyen ilk ve en önemli eser *Te'sîsü'n-nazar*'dır. Benzer şekilde *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*'deki asılların zikredilmesinin amaçlarından birisi de fakihler arasındaki ihtilafların sebeplerini izah tespit etmektir. Bu açıdan bakıldığında *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* ve benzer nitelikteki eserlerde yer alan bu türden asılların kavâid, tahrîcû'l-fürû ale'l-usûl, hilâf gibi fıkhn alt disiplinlerinin oluşmasına öncülük ettiği ve onlara malzeme sunduğu söylenebilir.¹¹⁶ Örneğin *Te'sîsü'n-nazar*'daki ilk aslı ve bu asılla ilgili meseleleri *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*'de de bulmak mümkündür.¹¹⁷ Öte yandan bu tür asıllar, ihtilaf eden müctehidler açısından bakıldığında ihtilaf sebepleri iken, Cessâs'ın geriye dönük olarak bu asıllara işaret etmesinin amacı ihtilaf sebebini tespit etmek şeklide değerlendirilebilir.

“Şu buğdayı yemeyeceğim” diye yemin eden kimse Ebû Hanîfe'ye göre onu ağzıyla çiğnemedikçe yeminini bozmuş olmaz. İmâmeyn'e göre ise bu kimse buğdayı çiğner veya ondan yapılmış ekmeği yerse yeminini bozular. Bu ve benzer meselelerde Ebû Hanîfe'ye göre asıl şudur: “*Yeminde kullanılan lafız, örfen kullanılan hakiki anlamı (hakikat-i müteârefe) ve mecâzî anlamı (mecâz-ı müteâref) kapsarsa, yemin mecâzî değil hakîkî anlama hamledilir.*” Çünkü hakîkî anlam mevcuttur. Ayrıca bir lafzın aynı anda hem hakîkî hem de mecâzî manada kullanılması mümkün olmayacağı için mecâzî anlam lafzın kapsamına dâhil olamaz. Buğday örfte hem çiğnendiği hem de kavrulur veya pişirilerek yendiği için yemindeki yeme lafzı hakiki anlamı kesin olarak kapsamaktadır. *İmâmeyn'e göre ise örfün varlığı nedeniyle lafız her iki anlamı da kapsar.*¹¹⁸

¹¹³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 6/118.

¹¹⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 6/118-119. Diğer bir örnek için bk. 2/300-301.

¹¹⁵ Debûsî, Ebulleys es-Semerandîye ve Ebû Cafer eş-Şirmârî'ye nispet edilen bu eserin, tahrîcû'l-fürû ale'l-usûl, hilaf, kavâid ve mukayeseli hukuk türlerinden hangisine/hangilerine dâhil olduğu konusunda farklı yaklaşımlar vardır. Bu konuda bk. Şükrü Özen, “Te'sîsü'n-nezâir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011); Şükrü Özen, “Hilâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, -532/17 ,(1998 533; Ferhat Koca, “Hilâf (Mukayeseli İslam Hukuku) İlminin Mahiyeti, Doğuşu, Gelişmesi ve Literatürü”, *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 32-36; Kızılkaya, *İslam Hukukunda Külli Kaideler*, 156-166.

¹¹⁶ Başta Cessâs'ın olmak üzere el-Câmi'u's-sağır şerhlerindeki asılların kavâid literatürüne katkısı konusunda bk. Kızılkaya, *İslam Hukukunda Külli Kaideler*, 370 vd. Ayrıca bk.146-150.

¹¹⁷ Krş. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/437-440; Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, 11-14.

¹¹⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7/455. Bu aslın işletildiği diğer bir yemin meselesi için bk. 7/487-488.

Bir kimse iki kölesine hitaben “Biriniz hürsünüz” dese ve hangisini âzât ettiğini açıklamadan ve kölelerin her ikisi de tamamen kendi mülkiyetinde iken ölse, bu kölelerin her birinin yarısı âzât olur. Köleler diğer yarılarının kıymetini ödemek amacıyla mevlâlarının varisleri için çalışırlar. Bu konuda mezhep içerisinde ittifak vardır. Ancak kölelerin bu çalışma sürecindeki hükümü konusunda Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasında fikir ayrılığı vardır.¹¹⁹ Ebû Hanîfe’ye göre köleler bu süreçte mükâtep hükmündedirler. Zira onun benimsediği asla göre bir insanda hürriyet ve kölelik vasıflarının aynı anda birleşmesi mümkündür. İmâmeyne göre ise köleler bu süreçte borçlu hür kimse hükmündedir. Zira İmâmeynin benimsediği ilkeye göre bir insanda aynı anda hürriyet ve kölelik vasıfları birlikte bulunamaz.¹²⁰ Yukarıdaki örneklerde asıl teriminin yeminler ve köle azadı meselelerinde müçtehidin benimsediği şerî hüküm veya bu meselelerde geçerli zâbıt anlamında kullanıldığı görülmektedir. Öte yandan yeminle ilgili aslı, fıkıh usulü kâidesi şeklinde değerlendirilmemekdemümkündür.¹²¹

3.6. Benzer Fıkhî Meseleler Arasındaki Hüküm Farklılıklarını Temellendirmek

Bilindiği üzere benzer fıkhî meseleler arasındaki hüküm farklılıklarını konu edinen fıkhın alt disiplini furûktur.¹²² Mezhep birikiminin müntesip fakihler tarafından doğru bir şekilde anlaşılması; mezhep içi tutarlılığı sağlamak ve izah etmek; kıyas ve tahrîç yoluyla hüküm istinbat ederken hataya düşmemek için, sûreten benzer meseleler arasındaki farklılıkların bilinmesi son derece önemlidir.¹²³ Cessâs benzer meseleler arasındaki hüküm farklılıklarını açıklamak için de asıllara başvurur. Bu açıdan bakıldığında *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* gibi şerhlerdeki asılların, furûk literatürünün oluşumuna kaynaklık ve öncülük ettiği söylenebilir.¹²⁴ Şimdi asılların bu işlevine dair bazı örneklerle yer verelim.

Hanefi mezhebine göre Ramazan ayında oruç tutmayan bazı kimseler, gündüz yiyip içebilirlerken diğer bazı kimseler oruçlu gibi davranıp bu fiillerden uzak durmalıdır. Ramazan ayında oruçlu olmama bakımından benzer konumdaki bu kişiler hakkındaki hüküm farklılığını izaha yönelik Cessâs

¹¹⁹ Tahâvî, *Muhtasar*, 373.

¹²⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 8/298. Asılların bu işleviyle ilgili diğer bazı örnekler için bk. 3/225; 4/239-41; 5/190-91; 8/416-17; 463-65; 732.

¹²¹ Bu meselenin usul eserlerindeki yansımaları için bk. Abdüllatif İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr fi'l-usûl* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.), 124-125.

¹²² Furûkla ilgili tanımlar için bk. Necmettin Kızılkaya, *İslam Hukukunda Farklar: Furuk Literatürü Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 27-21, (2016; Şükrü Özen, “Furûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 224-223/13, (1996.

¹²³ Bk. Kızılkaya, *İslam Hukukunda Farklar*, 90-105.

¹²⁴ Benzer bir tespit için bk. Kızılkaya, *İslam Hukukunda Farklar*, 90-92.

iki kural tespit eder. Buna göre bir durum ki, günün başlangıcında varlığı halinde kişinin oruç tutması gerekiyorsa, bu durum gün içerisinde ortaya çıkarsa oruçlu gibi davranılması gerekir.¹²⁵ Bu nedenle Ramazan ayında yolcu olduğu için oruç tutmayan kişi gün içerisinde mukîm olursa, günün geri kalan kısmında oruçlu gibi hareket etmelidir. Keza Ramazan ayında gün içerisinde hayızdan temizlenen kadın, günün kalan kısmında oruçlu gibi hareket eder. Zira kişi mukim veya hayızdan temizlenmiş olarak gündüze erişseydi oruç tutması farz olurdu. Buna karşın, günün başlangıcında mevcut olması halinde kişinin oruç tutması gerekmiyorsa, bu durum gün içerisinde ortaya çıkarsa oruçlu gibi davranılması gerekmez.¹²⁶ Örneğin Ramazan orucu tutmaktayken hayız gören kadın, günün kalan kısmında oruçlu gibi hareket etmek zorunda değildir. Zira kadın hayızlı haldeyken güne başladığında oruç tutması gerekmez.¹²⁷

İmam Muhammed'e göre nikah akdinde muayyen bir sirke küpü, işaret edilerek mehir olarak belirlense ve daha sonra bunun şarap olduğu anlaşılrsa, kadın o küp kadar sirkeyi mehir olarak hak eder. Buna karşın muayyen bir köle, işaret edilerek mehir olarak kararlaştırılsa ve daha sonra onun hür olduğu anlaşılrsa veya aynı surette kesilmiş belirli bir koyun mehir olarak tesmiye edildikten sonra koyunun meyte olduğu anlaşılrsa kadın mehr-i misli hak eder. Cessâs'ın naklettiği üzere İmam Muhammed'e göre bu gibi meselelerde genel kural şöyledir: *Mehir olarak işaret edilen şey akid esnasında belirlenen/tesmiye edilen şeyle aynı cinsten ise belirlemenin hükmü kalmaz ve işaret edilen ayn/nesne esas alınır. Şayet bu aynın nikâh akdinde mehir olması sahih değilse bu durumda mehr-i misil gerekir.* Köle ile hür; meyte ile kesilmiş haldeki koyun ise aynı cinstir. Buna karşın *mehir olarak işaret edilen şey ile tesmiye edilen şey farklı cinsler ise işaret edilen ayn dikkate alınmaz ve müsemma esas alınır.* Sirke ile hamr farklı cinsler olduğu için yukarıdaki meselede işaret edilen şarap küpü ve mehr-i misil değil ismen zikredilen sirke mehir olarak sabit olur.¹²⁸

Evlenmemeye veya karısını boşamamaya yemin eden kimse, başka bir şahsa kendisini evlendirmesini veya karısını boşamasını emretse ve bu şahıs da onu evlendirse veya onun karısını boşasa, emreden kimse yeminini bozmuş olur. Buna karşın bir şey almamaya veya satmamaya yemin eden kimse, başka bir şahsa kendi adına bir mal almasına veya satmasını emretse ve bu şahıs da onun adına mal alsın veya satsın, emreden kimse yeminini bozmuş olmaz. Cessâs, benzer gibi görünen iki mesele arasındaki farkı şu ilkeye dayandırır: *Evlenme, boşama ve köle azadına dâir irâde beyanlarının hükmü, bu işlem-*

¹²⁵ Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, 2/431.

¹²⁶ Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, 2/431.

¹²⁷ Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, 2/431-432.

¹²⁸ Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, 4/424-425; Cessâs'ın zikrettiği bu asıllar sonraki kaynaklarda da aynen yer almaktadır. Örnek olarak bk. Burhânüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr el-Ferğânî Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, nşr. M. Adnan Derviş (Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.), 1/244.

leri bizzat yaparı değil bunların yapılmasını emredeni bağlar. Hüküm açısından bu işlemleri gerçekleştiren kişi âmir olduğu için yemini bozulmuştur.¹²⁹ Buna karşın *bey ve icâre gibi akitlerde akdin hükümleri âmiri değil akdi bizzat icrâ edenin âkidi bağlar*. Bundan ötürü âmir yeminini bozmuş olmaz. Cessâs daha sonra tespit ettiği bu asılları izah eder.¹³⁰

Yukarıdaki oruç ve mehirle ilgili meselelerde asıl teriminin bu konularla sınırlı kural yani zâbit anlamında kullanıldığı görülmektedir. Son meseledeki asıl ise evlenme, boşanma köle azadı, satım ve icare akitleri gibi fikhın muhtelif bölümlerinde geçerli genel ilke yani kâide mahiyetindedir. Öte yandan bu nitelemenin kuşatıcılık itibarıyla yapıldığına, içerik açısından ise bu asılların şerî hüküm olduğuna dikkat edilmelidir.

3.7. Mezhep İçi Tercihle Belirleyicilik

Asıllar mezhep içi ihtilaflarda hangi görüşün tercih edileceği konusunda da etkili olmuş ve bir tercih sebebi işlevi görmüştür. Örneğin Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'a göre ev vb. gayr-i menkuller gaspa konu olur. Ancak telef olması halinde tazmin edilmez. İmam Muhammed'e göre ise tazmin edilir.¹³¹ Bu konuda Şeyhayn'ın görüşünü tercih eden Cessâs bu tercihi şu asıllara dayandırır: *Gasptan kaynaklı tazmin sorumluluğu (damânü'l-gasb) malın tahliyesine değil taşınması ve yerinin değiştirilmesine bağlıdır. Akitlerden kaynaklı tazmin sorumluluğu (damânü'l-ukûd) ise malın taşınması ve yerinin değiştirilmesine değil tahliyesine ve karşı tarafa teslim edilmesine bağlıdır. Gasb edilen evin nakledilmesi mümkün olmadığı için -kendiliğinden helak olması halinde- gâsıbın tazmin sorumluluğu yoktur.*¹³² Kendi dinlerine göre mehirsiz evlenmeleri caiz olan iki zimmî veya harbî mehirsiz evlenseler, Ebû Hanîfe'ye göre zimmî veya harbî kadının mehir hakkı yoktur. Çünkü mehirde asıl olan ilk önce Allah hakkı olarak sabit olması ve bunun akabinde kadının hakkı olarak var olmasıdır. Zimmî ve harbiler ise hukûkullahla sorumlu olmadıklarından nikah akidinde mehir baştan sabit olmaz. İmameyn'e göre ise zimmî dârülislam vatandaşı olduğundan şerî hükümler onlar için de geçerlidir. Bu nedenle akidde belirtilmesi de tıpkı Müslüman kadın gibi zimmî kadın da mehir hakkına sahiptir.¹³³ Bu konuda Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih eden Cessâs'ın zikrettiği asıl, hem Ebû Hanîfe'nin görüşünün delili hem de Cessâs'ın tercih sebebidir. Öte yandan son iki meselede aynı zamanda görüşlerin dayandığı asıllar arasında da bir tercih söz konusudur. Bu asılların zâbit niteliğinde olduğu görülmektedir.

¹²⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7/429-430.

¹³⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7/430. Diğer bazı örnekler için bk. 3/287-288, 299-300.

¹³¹ Konuyla ilgili Ebu Hanife ve İmameyn'e farklı görüşler de nispet edilmektedir. Bk. Tahâvî, *Muhtasar*, 118; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/294.

¹³² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 3/327.

¹³³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/342.

Asıllar bazen de aynı fakihden rivayet edilen farklı görüşler arasında tercih yapılırken işletilir. Örneğin gündelik giysi gibi normalde kişinin mülkiyetinde iken zekâta tâbi olmayan bir mal satıldığında, malın bedeli olarak sabit olan alacakların zekâtını vermenin gerekliliği konusunda Ebû Hanîfe'den aktarılan iki rivayetten birine göre kişi bu türden malını satsa ve bedelini bir yıl sonra kabz etse, bu yıl için zekât gerekmez. Cessâs bu rivayetin Ebû Hanîfe'nin benimsediği asıl nedeniyle daha sahih olduğunu ifade eder.¹³⁴ Zihâr kefaretinde ödenecek günlük kuru üzüm miktarı Ebû Hanîfe'den bir rivayete göre bir sa, diğer rivayete göre yarım sadır. Cessâs Ebû Hanîfe'nin fıtır sadakasındaki aslını dikkate alarak birinci rivayeti tercih eder.¹³⁵ Müzâraa akdiyle ilgili bir meselede de İmam Muhammed'den iki görüş aktarılmakta ve bunlardan birisi onun benimsediği asla uygunluğu nedeniyle tercih edilmektedir.¹³⁶ Bu meselelerde asıl ile neyin kast edildiği tespit edilememiştir.

3.8. Fakih'in Görüşünü Tespit

Cessâs, Tahâvî'nin *Muhtasar'*ında Hanefi fakihlere nispet edilen görüşlerin tahkik ve tashihinde de asılları dikkate alır ve yer yer "benimsediği asla uygundur (sedîdün/sahîhun 'alâ aslihî) diyerek bunu açıkça ifade eder. Örneğin Tahâvî'nin nakline göre emanla dârülharpte bulunan kimse, bir şahsa ait evde define bulsa bunu arazi sahibine iâde etmelidir.¹³⁷ Kerhî'nin Ebû Yusuf'tan başka bir rivayetine göre ise define, bulan şahsa aittir ve evin sahibine iâde edilmesi gerekmez. Cessâs bu son rivayetin Ebû Yusuf'un benimsediği asla uygun olduğunu ifade eder. Asılla kastedilen ise başkasına ait bir evde, İslamiyet döneminde kalma bir definenin bulunması halinde bunun bulana ait olacağı şeklindeki görüştür.¹³⁸

Cessâs, bazen de Tahâvî'nin naklettiği görüşlerin gerçekte kime ait olduğunu tespit ederken asılları dikkate alır. Örneğin Tahâvî'nin nakline göre bir kimse "Şu köleyi satın alırsam hürdür" dese ve satıcının üç gün muhayyer olması şartıyla satın alsa, satıcının muhayyerlik süresi dolduğunda köle hürdür. Tahâvî bu meselede mezhep içi herhangi bir ihtilaftan bahsetmez.¹³⁹ Cessâs'a göre ise bu hüküm Ebû Yusuf'a ait olmalıdır. Zira ona göre bu gibi yemin meselelerinde genel ilke, akdin bizzat kendisini icra etmekle yeminin bozulmamasıdır. Yemin, akdi icra etmekle değil muhayyerlik sonrasında köle, kişinin mülkiyetine geçince sonuç doğurur. İmam Muhammed'e göre ise bu meselede köle âzât olmamalıdır. Zira ona göre bu tür meselelerde akdin ken-

¹³⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasarî't-Tahâvî*, 2/341-342.

¹³⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasarî't-Tahâvî*, 5/196.

¹³⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasarî't-Tahâvî*, 3/439.

¹³⁷ Tahâvî, *Muhtasar*, 49.

¹³⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasarî't-Tahâvî*, 2/332-334. Benzer örnekler için bk. 2/342; 3/349.

¹³⁹ Tahâvî, *Muhtasar*, 324.

disini gerçekleştirmekle kişi yeminini bozmuş olur ve yemin sonuç doğurur. Ancak bu meselede akitte satıcı muhayyer olduğundan, yeminde ileri sürülen şart gerçekleştiği anda, kölenin mülkiyeti yemin edene ait olmadığı için köle âzât olamaz. Zira kişinin mülkiyetinde olmayan kölesini âzât etmesi mümkün değildir.¹⁴⁰ Burda asıl teriminin zâbit anlamında kullanıldığı söylenebilir. Cessâs, istihkak davasıyla ilgili bir meselede de Tahâvî'nin İmam Muhammed'e nispet ettiği görüşün, ne onun ne de Şeyhayn'ın asıllarına uygun olmadığını, ayrıca Şeybânî'nin bu görüşten rücû ettiğini ifade ederek, görüş isnadının sıhhatini tespitite asıllara müracaat eder. Bu son meselede asıl ile Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in üzerinde ittifak ettikleri şerî bir hüküm kast edilmektedir.¹⁴¹

Sonuç

Asıl, İslam Hukukunda farklı anlamlarda kullanılan ve muhtelif işlevleri yerine getiren merkezi terimlerden biridir. Hanefi fıkıh tarihinde mezhepteki ferî hükümlerin dayanağı kabul edilen asıllara dair elimize ulaşan ilk müstakil eser Kerhî'nin *Risâle fi'l-usûl*'üdür. Kerhî'nin öğrencisi Cessâs'ın fikhî mesâisinde de asılları belirlemenin merkezî bir mesele olduğu görülmektedir. Onun *el-Fusûl fi'l-usûl*'ü mezhebin asıllarını belirleyen ilk fıkıh usûlü eseridir. Cessâs fûrûa dair eserlerinde de mezhebin asıllarını tespitte büyük önem vermiş, ferî meselelerin asıllarla irtibatını kavramanın önemine dikkat çekmiş ve eserinde asılları etkin bir şekilde kullanmıştır.

Asıl terimi Cessâs'ın *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* isimli eserinde en çok hükme kaynaklık eden esas şerî delil anlamında kullanılmaktadır. Delillerin teâruz halinde ise asılla, râcih ve hükme medâr olan ana delil kastedilmektedir. Asıl makîsün aleyh, illet, şerî hüküm, fıkıh ve fıkıh usûlü kâidesi ve zâbit anlamında da kullanılmaktadır. Fıkıh usûlü kâidesi niteliğindeki asılların çelişkili deliller arası tercih, haber-i vahidi kabul şartları ve kıyas konularında yoğunlaştığı görülmektedir. Öte yandan asıl teriminin aynı kullanımda farklı anlamlara gelebileceği, örneğin farklı itibarlarla şerî delil, makîsün aleyh ve illet yahut fikhî hüküm, illet ve kâide anlamının kastedilmesinin mümkün olduğu görülmektedir.

Asılın çoğul hali olan usûl terimi bir yerde fıkıh usûlü ilmi manasında kullanılmaktadır. Bunun dışındaki kullanımlar incelendiğinde usûlle çoğullukla nas ve ittifakın/icmânun, bazen de şerî delillerle sabit şerî hükümlerin kastedildiği görülür. Özellikle Hanefi fakihlerin veya genel olarak fukahânın ittifak ettikleri ve dolayısıyla fıkıhın temel meseleleri özelliği taşıyan konular ve bunlara dair hükümler için usûl ifadesi kullanılmaktadır. Bazı yerlerde ise usûlle şerî delilin mi yoksa şerî delille sâbit hükümlerin mi kastedildiğini tes-

¹⁴⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7/497.

¹⁴¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 8/195-196.

pit etmek güçtür.

Şerhu Muhtasari't-Tahâvî'deki asılların muhtelif işlevler yerine getirdiği görülmektedir. Bunların başında, benimsenen fikhî hükmü delillendirmek ve karşıt görüşün hatalı olduğunu ispat etmek gelmektedir. Asıllar hadisleri kabul hususunda bir kriter işlevi görmektedir. Ancak Cessâs bu hususta “asıllara/usûle uygunluk” ile “asıllara kıyasa/kıyâsu'l-usûle uygunluk” arasındaki farka da dikkat çekmekte ve haber-i vahidleri kabul için asılların kendisine uygun olmasını şart koştuklarını vurgulamaktadır. Teâruz halindeki hadisler arasında tercih yapılırken de asılların şahitliğine başvurulmaktadır. Tanıklığına başvuru asıllarla, genel ilkelerden ziyade tikel meselelerle ilgili şerî delillerin veya bu delillerle sabit hükümlerin kastedildiği görülmektedir. Bir vasfın illet olmaya elverişliliğini tespit ederken de asıllar belirleyicidir. Asılların diğer bir amacı da ferî hükümlerin temelindeki genel ilkelere işaret ederek, tikel hükümlerle genel ilkeler arasındaki irtibatı tesis etmek, mezhep birikiminin birtakım genel ilkeler üzerine inşâ edilen tutarlı ve bütüncül bir yapı olduğunu ortaya koymaktadır. Fakihler arasındaki ihtilafların sebeplerini izah etmek ve ayrıca benzer meseleler arasındaki hüküm farklılıklarını açıklamak da asılların önemli işlevlerindedir. Asılların son iki işlevi göz önünde tutulduğunda *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* ve benzer eserlerdeki asılların kavâid, tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl, hilâf ve furûk gibi fikhın alt disiplinlerinin oluşmasına öncülük ettiği ve onlara malzeme sunduğu söylenebilir. Asıllar mezhep içi tercihlerde de bir tercih sebebi olma işlevi görmüştür. Son olarak asıllara fakihlerin bir mesele hakkındaki görüşlerini tespit ederken ve bir görüşün gerçekte kime ait olduğunu belirlerken de müracaat edilmektedir.

Kaynakça

- Bâ Hüseyin, Yakub b. Abdülvehhâb. *el-Kavâidü'l-fıkhiyye*. Riyad: Mektebetü'-Rüşd, 1998.
- Bakır, Mustafa. "Kaide". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/205-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Şerhu Muhtasari'l-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefi*. thk. İsmetullah İna-yetullah Muhammed. 8 Cilt. Beyrut/Medine: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye/Dârü's-Sirac, 2010.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Usûlü'l-fikh el-müsemmâ bi el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 2. Basım, 1994.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Muhammed b. Ömer. *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*. nşr. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ. *Te'sisü'n-nazar*. nşr. Mustafa Muhammed ed-Dımeşkî. Beyrut: Dâru İbn Zeydun, ts.
- Hâdimî, Ebû Saîd. *Mecâmi'u'l-hakâik*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308.
- Hamevî, Ahmed b. Muhammed. *Gamzü uyûni'l-besâir Şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1985.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid. *Sünen*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1952.
- İbn Melek, Abdüllatif. *Şerhu'l-Menâr fi'l-usûl*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.
- İbn Nuceym, Zeynüddin. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1983.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velid. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 6. Basım, 1982.
- Karâfi, Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed. *el-Furûk = Envârü'l-burûk fi envai'l-furûk*. 4 Cilt. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Kızılkaya, Necmettin. *Hanefi Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kaideler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Kızılkaya, Necmettin. *İslam Hukukunda Farklar: Furuk Literatürü Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Kızılkaya, Necmettin. "Serahsî'nin (V. 483/1090) el-Mebsût'undaki Ceza Bahisleri Çerçevesinde Fikhi Kâidelerin Fonksiyonu". *Uluslararası Serahsi Sempozyumu*. 493-499. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013.
- Koca, Ferhat. "Hilâf (Mukayeseli İslam Hukuku) İlminin Mahiyeti, Doğuşu, Gelişmesi ve Literatürü". *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*. 13-70. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2009.
- Korkmaz, Tuba Hacer. *Şerhu'l-Cessâs A'le'l-Câmi'i'l-Kebîr Adlı Eserin Tahkiki*. İstanbul Üniversitesi Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2018.
- Merginânî, Burhânüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr el-Fergânî. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. nşr. M. Adnan Derviş. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.
- Nacar, Tayip. *el-Füsûl Bağlamında Hanefi Usûl Kâideleri*. Ankara: İlahiyat Yayınevi, 2020.
- Özel, Ahmet. "Asıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/473. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Özen, Şükrü. "Furûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/223-227. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

- Özen, Şükrü. "Hilâf". 17/527-538. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özen, Şükrü. "Te'sîsü'n-nezâir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/545-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Peşe, Ahmet Muhammet. "Asıllarla İstidlâl'in Klasik Hanefî Usûl Düşüncesindeki Yeri". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 27 (2017), 349-365.
- Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî. *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh*. nşr. M. Adnan Derviş. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2. Basım, 1997.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Muhtasarî't-Tahâvî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Haydarabad, ts.
- Teftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer. *et-Telvîh ila keşfi hakâiki't-Tenkîh*. nşr. M. Adnan Derviş. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, ts.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali. *Mevsû'atu Keşşâfu ıstılahâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. ed. Refik el-Acem. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü Msutafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1975.
- Yaman, Ahmet. "Bir Kavram Olarak 'Fıkıh Kâideleri' Ya Da İslam Hukukunun Genel İlkeleri". *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2001), 49-75.
- Zebidi, Ebü'l-Feyz Murtaza. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-İ'lam, ts.

**GINÂDAN SEMÂ'YA: FAKİHLERİN TASAVVUF MÛSİKİSİNE
BAKIŞI**

From Gınâ to Semâ: Approaches of Faqihls towards Sûfî Music

FATİH ORHAN

Doç. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam
Hukuku Anabilim Dalı, Muğla, Türkiye

Associate Professor, Muğla Sıtkı Koçman University, Faculty of Islamic Studies, Basic Islamic
Sciences, Department of Islamic Law, Muğla, Turkey

fatihorhan@mu.edu.tr

orcid.org/ 0000-0003-4076-9984

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 5 Ağustos 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 10 Aralık 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Aralık 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.979226>

ATIF/CITE AS:

ORHAN, Fatih, "Gınâdan Semâ'ya: Fakihlerin Tasavvuf Mûsikisine Bakışı", Hitit İlahiyat Dergisi,
(Aralık/ December 2021) 20/2

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,
Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

From Gınā to Semā: Approaches of *Faqīhs* towards Sūfī Music

Abstract

Music is a very suitable subject in terms of revealing the view and approach of two different religious sciences, mysticism and Islamic law, in the religion of Islam. Music, which is considered *ḥaram* by some *faqīhs* (legal scholars) due to religious concerns, is included in *dhikr* (mystical ceremonies?) to increase the religious motives. The Sūfīs caring esoteric feelings in worship, accepted *dhikr* accompanied by *semā* as informal worship since they consider the spiritual experiences that music gives to the Sūfī. For Sūfīs, *semā* is a piece of news from God. It is possible to inform only about something that is not revealed. The *sālik* also wants to get news from God when He cannot be reached. *Semā* provides an opportunity to the Sūfīs to obtain this news? When the missing becomes visible, there is no need for news anymore.

Although the *semā* is quite important in terms of mysticism, the Sūfīs did not ignore the fact that it was performed with musical accompaniment. Considering the negative feelings that music will arouse in the person, the Sūfīs warned those who would perform the *semā*, and in this context, they did not find *semā* approvable for everyone. Izz al-Din ibn Abd al-Salam warns those who perform the *semā* as follows: “All happiness is achieved by following the Messenger and the companions witnessed by the Prophet as a good generation. A person who has a tendency towards bad desires in his heart should not participate in the *semā*. Because the *semā* activates what is in a person’s heart, that is, what is pleasant or ugly.”

Ghazālī pays attention to the fact that many people are able to train the tongue and the outward, but very few can train the heart and the inside and with the story of Khidr, he says that the *semā* is not approvable for everyone. To a person who asks Khidr about the *semā* in his dream, Khidr says: “It is a slippery stone, only scholars can stand on it.” The *semā* activates the hidden emotions and secrets of the heart. Therefore, it gets people drunk in a way that overcomes the harms of *adab*, except for those whom God protects with the light of guidance, grace, and mercy. This *semā* is more dangerous than music that provokes lust. Because the end of music that provokes lust is to be sinful. However, the end of this kind of *semā* is blasphemy.

Despite these warnings, the use of *semā* went beyond its intended purpose. The *semā* performed with pure emotions reached extreme dimensions in the sixth and seventh centuries of the hijra and the *semā* activities turned into a race to gain respect. The development of the *semā* in the later periods went beyond the expected purpose of the *semā* and opened the door to some

excesses. The semâ is filled with followers who walk on fire or pierce their bodies with swords.

Faqîhs approached the issue of semâ with a quite different concern compared with the Sūfîs. They have never been interested in whether the emotion and experience that the semâ adds to people is positive or negative. They considered it as a problem that the sky was made for the purpose of worship. Faqîhs, who clung to the outward *naşş* (textual sources of Islam which are mainly the Qur'an and sunna) in understanding the religion, continued this apparent approach to worship and they said that worship can only be performed as revealed by revelation. For this reason, they have strongly analyzed the dhikr performed with music, as they considered it to go out of the determined form. In this context, the following statement of Abū al-Wafâ ibn Āqil is quite interesting since it shows the reaction of the faqîhs against going out of the revealed form regarding worship: "What could be uglier than a white-bearded person dancing and clapping to musical instruments?"

Keywords: Fiqh, Sufism, Semâ, Song, Gınâ, Sufi Music.

Gınâdan Semâ'ya: Fakihlerin Tasavvuf Mûsikisine Bakışı*

Öz

Müzik, tasavvuf ve fıkıh gibi iki farklı şer'î ilmin İslam dinine olan bakımını ve yaklaşımını ortaya koymak bakımından oldukça uygun bir konudur. Kimi fakihler tarafından dini kaygılar gözetilerek uzak durulması ve hatta yasak/haram olduğu düşünülen müzik, mutasavvıflar tarafından yine dini saiklerle zikir ve tesbih halkalarına dahil edilmiştir. Hatta müziğin sûfiye yaşattığı, ispatlanamayan ancak tecrübe ile bilinen mânevî deneyimler mutasavvıflarca dikkate alınarak semâ eşliğinde yapılan zikir informel bir ibadet kabul edilmiştir. Tasavvufçular açısından semâ haktan gelen bir haberdir. Haber vermek ancak gaip olan bir şey hakkında mümkün olur. Sâlik de haka vasil olamadığı zaman ondan haber almak ister. İşte ona bu haberi veren şeylerden birisi de semâdır. Ne zaman ki gaip olan âyan olur artık habere ihtiyaç kalmaz.

Semâ, tasavvuf açısından bu kadar önemli olmakla birlikte sûfiler onun müzik eşliğinde yapıyor olmasını da göz ardı etmemişlerdir. Müziğin kişide uyandıracacağı olumsuz duyguları dikkate alan mutasavvıflar semâ yapacak olanları uyarılmışlar, bu bağlamda semâyı herkes için uygun bulmamışlardır. İzzeddin b. Abdüsselam (ö. 660/1262) semâ yapacak olanlara şu ikazda bulunur: "Mutluluğun kendisi, resule ittiba etmekle ve Hz. Peygamber'in hayırlı bir nesil olduğuna şahitlik ettiği sahabeyi taklit etmekle elde edilir. Kalbinde kötü arzulara karşı eğilim olan kişi semâyâ katılmasın. Çünkü semâ kişinin kalbinde olan şeyi yani hoş ya da çirkin olan hevâyı harekete geçirir." Gaz-zâlî ise, dili ve zevâhiri terbiye etmeyi çok kişinin başardığına ancak kalp ve bâtını terbiye edenin çok az olduğuna dikkat çekerek semânın herkes için uygun olmadığını Hızır kıssası üzerinden ifade eder. Rüyasında semâ hakkında Hızır'a soran bir kimseye Hızır şöyle der: "O, kaypak bir taştır, üzerinde ancak alimler durabilir." Çünkü semâ kalbin gizli hallerini ve esrarını harekete geçirir. Öyle ki Allah'ın hidayet nuru, lütuf ve ismetiyle koruduğu kimseler hariç edebin sınırlarını aşacak şekilde insanı sarhoş eder. İşte bu semâ, şehveti tahrik eden mûsikiden daha tehlikelidir. Çünkü şehveti tahrik eden mûsinin sonu günahkâr olmaktır ki tövbe ile gider. Buna mukabil kalpte gizlin olan vesveseleri harekete geçiren semânın sonu ise küfürdür.

Yapılan bu uyarılara rağmen semâ kullanım amacının dışına çıkmaktan korunamamıştır. Halisane duygularla yapılmaya başlayan semâ hicri altıncı ve yedinci asırda oldukça aşırı boyutlara ulaşarak semâ etkinlikleri bir itibar görme vesilesi ve yarışına dönüşmüştür. Semânın daha sonraki dönemlerdeki bu gelişimi, semâdan beklenen gayenin ötesine geçerek bazı aşırılıklara

* Bu makale 2021 yılında Edirne'de düzenlenen Uluslararası Edirne'de Tasavvufi Hayat ve Haşan Sezai Gülşeni Sempozyumunda sunulan "Dinin Zahir ve Bâtın Yönünü Yansıtmaları Bakımından Fıkıh Tasavvuf ilişkisi: Semâ Örneği" başlıklı tebliğden geliştirilerek hazırlanmıştır.

da kapı aralamıştır. Semâ toplantıları, ateşte yürüyen veya vücutlarını kılıçla delen ve buna benzer aşırılıklara kaçan takipçilerle dolmuştur.

Fakihler, mutasavvıfların taşıdıkları bu kaygıdan oldukça farklı bir kaygı ile semâ konusuna yaklaşmışlardır. Onlar semânın insana katacağı duygu ve tecrübenin olumlu ya da olumsuz oluşu ile hiç ilgilenmemişler, bizzat semânın ibadet kastıyla yapılmasını problem edinmişlerdir. Dinin anlaşılmasında nasların zâhirine tutunan fakihler ibadetler konusunda da bu zâhirî yaklaşımı sürdürmüşler, ibadetlerin ancak tevkîfî olarak bildirilen şekillerle ifa edilebileceğini söylemişlerdir. Bu sebeple müzik eşliğinde yapılan tesbih ve zikri, belirlenen ibadet şeklinin dışına çıkmak olarak addettiklerinden semâya sert bir şekilde itiraz etmişlerdir. Bu bağlamda Ebü'l-Vefâ b. Âkil'in (ö. 1119/513) şu sözü fakihlerin ibadetler konusunda tevkîfî formun dışına çıkmaya karşı verdikleri tepkiyi göstermesi bakımından oldukça ilginçtir: "Sakallı üstelik beyaz sakallı bir kimsenin müzik aletleri eşliğinde dans edip alkış tutmasından daha çirkin ne olabilir?" Biz bu çalışmada semânın tasavvuftaki rolü ve öneminden ziyade dini saiklerle yapılmasına rağmen fakihlerin hangi gerekçelerle semâyâ karşı çıktıklarını ele almaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Tasavvuf, Semâ, Şarkı, Gınâ, Tasavvuf Müsîkisi.

Giriş

Tasavvuf ve fıkıh, dini farklı veçheleriyle ele alan şer'î ilimlerdir. Müslümanın yaratıcısına karşı kulluğunu, yaratılmışlara karşı hak ve sorumluluklarını tanzim etmesi bakımından fıkıh, daha çok dinin pratik boyutuyla ilgilidir. Bir eylemin samimiyet ve ihlas taşıması her ne kadar kişiye sevap kazandırması bağlamında uhrevî açıdan çok önemli olsa da o eylemin hukukî varlığı ve geçerliliği bağlamında fıkıh ilmi açısından o denli önemli değildir.¹ Bu nedenle fıkıh, ihlas, aşk ve muhabbet gibi bir eylemin manevî boyutundan çok onun formel yönüyle ilgilenir. Buna mukabil davranıştan ziyade o davranışa etki eden saikleri ve kalbin hallerini konu edinen tasavvuf açısından eylemdeki ihlas ve samimiyet çok önemlidir. Bu sebeple tasavvufta kişiyi kötülük yapmaya sevk eden nefsin terbiye edilmesi; yapılan hayırların riyadan uzak samimiyet ve içtenliğe dayanması hedeflenmiştir. Bu bağlamda tasavvuf dinin daha çok ahlak boyutuyla ilgilenir. Nitekim Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ahlak oluşuna vurgu yaparak tasavvufu şu şekilde

¹ Ancak şunu da belirtelim ki ihlas aksine "niyet", hukuki tasarruf ve işlemlerde İslam hukuku açısından oldukça önemli bir unsurdur. Konuyla ilgili olarak bk. Brinkley Messick, "Hukuki Fiillerde Niyet ve İfade", çev. Necmettin Kızılkaya - Necmeddin Güney, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17, İmam-ı Azam Ebu Hanife özel sayısı (2011), 145-166-166; Medeni Şavlı, "Literatürde Meşhur Olan Niyet Hadisinin İslam Hukuku Açısından Ehemmiyeti", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 42 (2018), 305-320.

tanımlar: Tasavvuf kişinin, ilahi ahlak diyebileceğimiz şeriat edeplerine içi ve dışıyla uyması, kulluk ahlakıyla ahlaklanmasıdır.² Bu özelliği sebebiyle tasavvuf, dinin zâhirine muhalefet etmeyen bâtinî bir ilimdir. Tasavvufun bu derûnî yönünü en iyi ibadetlerde görülebilir. Fıkıh ibadetlerin şeklen doğru yapılması üzerinde dururken tasavvuf ihlas ve samimiyetle yapılması üzerinde durur.³ Kişinin mânevî yükselişine yardımcı olan şeyleri değerli kabul eden tasavvuf, müziğin sâlike katacağı olumlu duyguya sıcak bakmış, bu bağlamda müziği kalp temizliği, nefis terbiyesi ve ahlâkın güzelleştirilmesi için bir vasıta kabul etmiştir. Buna karşılık fakihler, yapılış şeklinin ancak naslarla belirlenebileceğini düşündükleri ibadetlerdeki bu şekilselliği korumak adına bu belirli ibadet ritüelleri dışına çıkan her pratiği bidat kabul etmişlerdir. Bu bağlamda Allah'ı tesbih maksadıyla yapılan semâyı da dinde olmayan ancak dine dahil edilen yeni bir ibadet şekli telakki ettiklerinden konuyu daha çok bidat ekseninde ele almışlardır. Biz de fakihlerin bu yaklaşımlardan hareketle bu çalışmada gınâ ile semâ arasındaki farkı, semâda sâkincalı bulunun noktalar olması hasebiyle semâda söylenen sözleri, semânın ibadet kastıyla yapılmasını ve semâ halinde yaşanan vecd halini ele alacağız.

1.Gınâ-Semâ İlişkisi

Gınâ başta fıkıh olmak üzere tüm şer'î ilimlerde gazel, kaside, şarkı, türkü gibi şeyleri heyecan verici bir tarzda okumak anlamında kullanılır.⁴ Tasavvuf geleneğinde kullanılan semâ ise biri dar diğeri geniş olmak üzere iki anlamda kullanılır. Dar anlamı ile semâ, gınâ üzerine oturur. Çünkü dar anlamı ile semâ enstrüman eşliğinde melodik olarak söylenen bir şiirin dinlenmesidir. Fakat semâ tasavvuf geleneğinde bu dar anlamından ziyade daha çok sūfînin zâhirî ve bâtinî şeyleri işitmesi anlamında genel bir manada kullanılmıştır. Bu genel anlamı ile semâ, melodik ve ritmik olmayan seslerin işitilmesini de ihtiva etmesi bakımından gınâdan ayrılır.⁵ Bu nedenledir ki güzel ses ve makamla okunan Kur'an, tüm İslam alimlerince gınâ kabul edilmezken semâ kabul edilmiştir. Mutasavvıflara göre yaratana hatırlatması sebebiyle yaratılmış olan her şeyi dinlemek bu manada semâdır. Öyle ki ilk dönem sūfîlerden birisi olan Ebû Osman el-Mağribî (ö. 373/983) kuş sesini, kapı gıcirtısını ya da rüzgârın sesini duymadığı halde semâ iddiasında bulunan kişinin fakir bir iddiacı olduğunu söylemiştir.⁶

² Hasan Şahin - Seyfullah Sevim, *Tasavvuf* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2002), 191.

³ M. Mansur Gökcan, *Kuşeyrî'nin "el-Cevâhiru'l-Mensûre" İsimli Eseri Bağlamında Tasavvufî Görüşleri* (Ankara: Harf Yayınları, 2019), 9.

⁴ H. Yunus Apaydın, "Müsiki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 261/31, 2006).

⁵ Oliver Leaman, *İslam Eşetiğine Giriş*, çev. Nuh Yılmaz (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 172.

⁶ Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrî* (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1940), 169.

Bündâr b. Hüseyin (ö. 964/353) semânın taşıdığı bu geniş anlama bağlı olarak semânın üç mertebesinden söz eder. Birinci mertebe fitrî olan semâdır. Bu semâda beşerî yaratılış gereği güzel sestten zevk alınır. İkinci mertebe hal ile semâdır. Bu semâda kişi hitâb, kurbiyet, bu'diyet, havf ve firâk gibi şeylerden kalbine vârid olanları düşünür. Üçüncü mertebe hak ile olan semâdır. Kişi bu mertebede sesleri Allah ile, Allah için işitir. Tevhidin saf halini hazlarla değil hak ile işitirler.⁷ Bu tasnif de gösteriyor ki semâda işitilen şey sadece müziğin zâhirî olan ritmi değil o müziğin kişiye kattığı derûnî anlamdır.

Semâ ile gınânın ayrıldığı ikinci nokta yapılaşma amaçlarıdır. Gınâ eğlenmek hoş vakit geçirmek ve biraz da dinlenmek için yapılır. Zaten genel olarak gınânın haram olduğunu düşünen fakihler onun haram oluşunu bu vasfı ile ilişkilendirerek izah etmişlerdir. Sûfîlerin icra ettikleri semâ ise gınânın aksine eğlence ve zevk gibi dünyevi hazlardan uzak, ulvî duygular için yapılmaktadır.⁸ Taşıdığı bu misyon sebebiyle semâ tasavvufta sadece mûsikiden ibaret olmayıp sesle ilgisi olmayan mânevî bazı hakikat, sır ve hikmetleri de kapsar. Öyle ki tasavvufta sessizlik dahi bir semâdır.⁹ Hizmet ettiği ulvî gaye sebebiyle İslam dünyasındaki çok sayıda büyük şahsiyet, semâyı Allah'a yaklaşmanın önemli bir yolu görmüştür.¹⁰ Nitekim Mevlâna semâyı aşıkların gıdası olarak nitelendirmiş ve onda canan ile buluşup birleşmenin latif bir hayali olduğunu söylemiştir.¹¹

Üstlendiği misyon ve kişiye yaşattığı duygular bakımından semâ, mükâşefe ve müşâhede tecrübesiyle ilgilidir. Mânevî bir dünyaya ait bu duygular semâ yapan herkeste aynı düzeyde yaşanmaz. Ebû Osman el-Hîrî (ö. 910/298) semânın kişiye kattığı maneviyatı mertebelere ayırmış ve bu mertebeleri semâyı yapan kişiye göre belirlemiştir. Bu bağlamda ilk mertebe, tasavvufa yeni başlayan müritlerin yaptıkları semâdır. Mürit her ne kadar bu semâdan bazı mânevî halleri hissetse de yaptığı semâda riya ve fitnenin bulunması muhtemeldir. İkinci mertebe siddîklerin yaptıkları semâdır. Sıddîkler riyadan uzak bir şekilde semâ ile mevcut mânevî hallerini yükseltmeyi arzu ederler. Üçüncü mertebe istikamet üzere olan âriflerin yaptıkları semâdır. Onlar kalplerine gelen hiçbir şeyi Allah'a tercih etmezler.¹²

⁷ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrî*, 169, 170.

⁸ Mahmud Esad Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 303.

⁹ Mehmet Gönül - Mustafa Yıldırım, "İslâm Dîninde Mûsikîye Karşıt Görüşlere Mûsikî Penceresinden Bir Bakış", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* XV/30 (2017), 267.

¹⁰ Turan Koç, *İslâm Eşetiği* (Ankara: İsam Yayınları, 2017), 187.

¹¹ M. Mansur Gökcan, *Temel Ahlâkî Prensipleriyle Tasavvuf* (Ankara: Harf Yayınları, 2017), 292.

¹² Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrî*, 169.

2.Fıkıh ve Semâ

Müçtehitler gınâ ve raks konusunu, tasavvufta zikir halkalarında ibadet kastıyla yapılmasından çok boş vakitlerde eğlence amaçlı yapılması bakımından ele almışlardır. Bu bağlamda şehevî dürtülerin uyanmasına vesile olması sebebiyle gınânın sözleri üzerinde; bu sakıncalı duruma katkı sunması bakımından da müzik aletleri üzerinde durmuşlardır.¹³ Eğlence amacı taşımadığından fakihlerin zikrettikleri bu olumsuzluklar semâ için söz konusu değildir. Nitekim semâ Allah'a yakınlaşmaya vesile addedildiğinden dini kaygılarla yapılır. Bu yönüyle semâ sûfîler açısından bir ibadet şeklidir. Bu kabul bazen sûfîler tarafından açıkça ifade edilmiştir. Örneğin Ebû Ali ed-Dekkâk "semâ avam için haram, zâhidler (havas) için mubah, sûfîler için müstehaptır"¹⁴ diyerek semânın hem ibadet oluşunu hem de bu ibadetin derecesini beyan etmiştir.¹⁵ Ancak sûfîler semânın ibadet oluşunu bu şekilde lisan-ı kâl ile söylemek yerine daha çok lisan-ı hâl ile söylemeyi tercih etmişlerdir. Nitekim İbn Teymiyye (ö. 728/1328) sûfîlerin bu durumu sözle açıktan söylemeseler dahi hem halleri ve hem de yaptıkları ile semâyı dini bir ritüel kabul ettiklerini, onun din adına yararlı, kalp için de faydalı olduğuna kalben inandıklarını ifade eder.¹⁶

Fakihler ise semâyı işte bu boyutuyla ele almışlardır. Pek tabidir ki gınânın hükmünde olduğu gibi semânın hükmü konusunda da ihtilaf etmişlerdir. Gazzâlî, İzzeddin b Abdüsselam, Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) gibi bir grup fakih aşırılık sayılabilecek bazı davranış ve sözleri dışarıda bırakmak kaydıyla genel olarak semânın mubah olduğuna kanaat getirmiştir. Nitekim Kemalpaşazâde, çeşitli şekillerde zikir yapma ruhsatının sadece vaktini güzel işlere sarf eden âriflere ve nefsinin çirkin hallerden koruyabilen sâliklere ait olduğunu ifade etmiştir. Kemalpaşazâde bu görüşünü şu şiirle özetler:

¹³ Bk. Ebü'l-Huseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'î*, thk. Kâsım Muhammed en-Nürî (Cidde: Dârü'l-minhâc, 2000), 13/295-297; Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüdî'nin Aynî, *el-Binâye fî şerhi 'l-Hidâye* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1420), 12/87.

¹⁴ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrî*, 166.

¹⁵ Fakihlere göre sûfîlerin semâyı bir kurbiyet ve rahmet vesilesi addetmeleri şer'î dayanaktan yoksundur. Bir fiile müstehap hükmünün verilmesi onun nafile bir ibadet olduğu anlamına gelir ki hükmün o eyleme verilebilmesi için şer'î bir delil gerekir. Bk. Muhammed Ahmed Levh, *Takdîsü'l-eşhâs fî'l-fikri's-süfî ardu ve tahlîlün alâ dav'i'l-Kitap ve's-Sünnet* (Riyad-Kahire: Dâru İbn Kayyim-Dâru İbn Affân, 2002), I, 315.

¹⁶ Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım en-Necdí (Medine: Mecma'u'l-Meliki Fehd, 2004), 3/359.

Tahkîke vâsıl olmuş isen vecde gelmede bir sakınca yoktur,

Zikrinde ihlaslı isen sallanmanda bir beis yoktur

Sen kalkarak ayak üstünde ibadet ediyorsan

Mevla'sının çağırdığı kişinin de başı üstünde ibadet etmesi hakkıdır.¹⁷

Ebü't-Tayyib et-Taberî (ö. 1058/450), İbn Kudâme (ö. 1223/620), İbn Teymiyye ve Şâtîbî (ö. 1388/790) gibi bir kısmı alim ise semânın mutlak olarak haram olduğunu söylemiştir.¹⁸ Semânın mutlak haram olduğunu düşünenler, ibadet kabul edilmesi hasebiyle semânın bidat oluşunu itirazlarının odağına koymakla birlikte semâ esnasında vecde gelen sūfînin dans etmesini ya da bu halde iken sūfînin dinin zâhirine uymayacak derecede aşırıya kaçan bazı sözleri söylenmesini de görüşlerine gerekçe olarak zikredeler.

2.1. Semâ Sözleri

Müzik aletleri olmaksızın sade ezgilerle yapılan semâ tıpkı şarkı gibi sözlerinde İslâm'ın lafzına ve ruhuna aykırılık olmaması şartıyla ittifakla mubah kabul edilmiştir.¹⁹ Çünkü semâda söylenen ezgiler de sonuçta bir şiirdir. Şiir söylemek ise tüm alimlere göre mubahtır. Hatta İzzeddin b. Abdüsselam kalbin bıkkınlık ya da fetret dönemlerinde Yüce hallere teşvik eden bu tür şiirlerin semâ edilmesini mendub olarak niteler. Çünkü menduba vesile olan şey de mendub olur.²⁰

Hz. Peygamber'in Kur'an'ı semâ etmekten keyif aldığı bilinen bir durumdur. Ancak O'nun şiir de dinlediği ve bundan hoşlandığı da bilinen bir durumdur. Onun şiir dinlediğine dair gelen rivayetler içerisinde Kâ'b b. Zühayr ile ilgili olan, konumuz açısından ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü mutasavvıflar semânın meşruiyetine genellikle bu rivayeti delil olarak zikretmişlerdir. Söz konusu rivayette Hz. Peygamber, Kâ'b b. Zühayr'in kendisine okuduğu bir şiirde yer alan "Muhakkak ki Peygamber kendisiyle aydınlanan, Allah'ın

¹⁷ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Muhammed Bekir İsmail (Riyad: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2003), 6/409.

¹⁸ Ebü't-Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir Taberî, *er-Red 'alâ men yuhibbû's-semâ'*, thk. Mecdî Fethî es-Seyyid (Tanta: Dâru's-sahâbeti't-türâs, 1990), 32; Ebû Muhammed Muvaftakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *Zemmü mâ 'aleyhi müdde 'u't-tasavvuf mine'l-gınâ ve'r-raks*, thk. Zühayr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983), 8-12; İbn Teymiyye, *Mecmû 'u'l-fetâvâ*, 3/359.

¹⁹ Ebü'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî el-Kurtubî Kurtubî, *Keşfü'l-Kinâ' 'an hükmü'l-vecd ve's-semâ'* (Tanta: Dâru's-sahâbe lî't-türâs, 1992), 83.

²⁰ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ Venşerîsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib ve'l-câmi 'u'l-muğrib 'an fetâvâ 'ulemâ'î İfrîkiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1981), 11/29.

çekilmiş yalın kılıçlarından bir kılıçtır” şeklindeki beyitten çok etkilenecek üzerinde bulunan Yemen hırkasını (bürde) Kâ'b'ın omuzlarına atmıştır.²¹

Hız. Peygamber'in dinlediği şiirler her zaman içerik bakımından doğru olmamıştır. Bazı şiirlerde İslam inanç ve ilkelerine aykırı ifadeler yer alması üzerine Hız. Peygamber o sözleri düzeltmek suretiyle şiire müdahale etmiştir. Nitekim Rubeyyi bint Muavviz'den yapılan bir rivayette iki cariye Bedir günü şehit olanlar hakkında mersiyeler okurken Hız. Peygamber'i övmek için “Bizim aramızda yarın olacakları bilen peygamber var” diye bir beyit okurlar. Hız. Peygamber bu söz üzerine “Bunu bırakın, bu şekilde söylemeyin”²² buyurmuştur.

Tasavvuf edebiyatında yer alan şiirler ise genel olarak hikmetli ve özlü sözlerden oluştuğu için bu manada söylenmesinde ya da dinlenmesinde bir sakınca yoktur. Ancak sūfînin *sekr*, *vecd*, *cezbe*, *fenâ* ve *tevhîd-i zâtî* gibi kendini kontrol edemediği tasavvufî haller durumunda söylediği sakıncalı bazı sözler vardır ki bunlar *şathiye* (çoğulu *şatahât/şathiyyât*) kavramı ile ifade edilmiştir. İşte semâ ve tasavvuf daha çok bu sözler sebebiyle eleştirilmiştir.

Şathiyeler sadece fakihler tarafından değil bazı mutasavvıflar tarafından da hoş karşılanmamıştır. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî bu tür sözleri, taşıdıkları çirkinlik sebebiyle sâlikin sülûkunda ulaştığı nihayet değil, bidâyet haline ait bir durum olarak kabul etmiştir. Ona göre sâlik sülûkünü nihayeti erdirdikçe şathiyeler azalacaktır. Örneğin Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre “Kendimi tenzih ederim, şanımlı ne yücedir” şeklindeki Bâyezîd-i Bistâmî'ye (ö. 848/234) ait şathiye, onun henüz sülûkünün başlangıcında olduğuna işaret eder.²³

Şathiyeyi tasvip etmeyen isimlerden birisi de Gazzâlî'dir. O, ünlü sūfîlere nispet edilen şathiyelerin aslının olmadığı ya da işitenin yanlış anlamasına bağlı bir hata olduğu kanaatinde. Gazzâlî, Allah ile aralarındaki perdenin kalktığı ve bu tür sözlerin Allah tarafından kendilerine söylendiğini iddia edenleri ileri gitmekle suçlar ve bu tür sözlerin halk üzerinde büyük zararları olduğunu dile getirir. Ona göre bu iddiaları ancak ahmak olanlar dile getirmekten çekinmezler ve böyle kişiler düzeltmek adına yapılacak itirazlara karşı her zaman hazır bir cevaba sahip olduklarından hatayı düzeltmeye niyetleri de yoktur.²⁴

²¹ Savran Ahmet, “Kâ'b b. Züheyr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 7/24, 2001.)

²² Tirmizî, “Nikâh”, 6.

²³ Süleyman Uludağ, “Şathiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 370/38, 2010).

²⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974), 1/95, 96.

2.2. Semâ ve Bidat

Şiir, müzik ve zikirten ibaret olan semâ, terim olarak ilk dönemlerde bilinen bir kavram olmayıp sonradan tasavvuf literatürüne dâhil olmuştur. Hicri ikinci ve üçüncü asırlarda semâ yerine *tağbîr* kavramının kullanıldığı ve bir olgu olarak semânın o günlerde yeni yeni neşvünema bulduğu yapılan nakillerden anlaşılmaktadır. Nitekim kendilerinden yapılan nakillerde Şâfiî (ö. 204/820) bu işin zındıklar tarafından icat edildiğini söylerken, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) yeni ortaya çıkan tağbîri kerih bulduğunu, dini gayelerle yapıyor olmasını haklı bir mazeret kabul etmediğini açıkça ifade etmiştir.²⁵

Tağbîr faaliyetini "Allah'ı zikir maksadıyla coşturucu bir şekilde şiir okumak" şeklinde tanımlayan Ezherî (ö. 980/370), tağbîr yapanların ezgili bir şekilde okudukları bu şiirlerle cûşa geldiklerini ve dans ettiklerini de tanıma ekleyerek o dönemdeki tağbîr ortamları hakkında bilgi vermiştir.²⁶ Ezherî'den üç asır gibi bir süre sonra gelen İbn Kudâme ise "tağbîr, müzik aletleri eşliğinde söylenen ezgilerin dinlenmesi ve dans edilmesi şeklindeki semâya verilen bir isimdir" tanımıyla, semâ ile tağbîrin aynı şey olduklarına vurgu yapmıştır.²⁷

Her ne kadar fakihler yeni çıkan tağbîrin ibadet kastıyla yapılmasını hoş karşılamamış olsalar da bu onların semâya mutlak manada karşı çıktıkları anlamına gelmez. Semânın sahip olduğu geniş anlam nedeniyle bu noktada fakihlerin ibadet kabul ettikleri semâ ile bidat kabul ettikleri semâ farkına temas etmek yerinde olacaktır.

2.2.1. İbadet Olan Semâ

Müçtehitler, ibadet olma hususunda Kur'an semâsını tasavvufta icra edilen semâdan istisna tutmuşlardır. Çünkü Kur'an'ı semâ etmenin bir ibadet olduğu ve bu ibadetin başta peygamberler olmak üzere alimler,²⁸ ârifler²⁹ ve tüm inananlar³⁰ için emredildiği bizzat Kur'an aracılığıyla haber verilmiştir.³¹ Ayrıca Hz. Peygamber de "Kur'an'ı seslerinize süsleyin"³² buyurarak Kur'an okumaya ve dinlemeye teşvik etmiş; çeşitli vesilelerle kendisinin de Kur'an dinlemekten zevk aldığını haber vermiştir. Abdullah b. Mesud anlatıyor:

²⁵ İbn Kudâme, *Zemmü mâ 'aleyhi müdde 'u't-tasavvuf*, 7; İbn Teymiyye, *Mecmû 'u'l-fetâvâ*, 11/ 592.

²⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, thk. Muhammed Avd Mur'ab (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001), 8/123.

²⁷ İbn Kudâme, *Zemmü mâ 'aleyhi müdde 'u't-tasavvuf*, 8.

²⁸ Meryem 19/58.

²⁹ İsrâ 17/107-109.

³⁰ Enfâl 8/2.

³¹ İbn Teymiyye, *Mecmû 'u'l-fetâvâ*, 11/587.

³² Buhârî, "Tevhîd", 52.

Hız. Peygamber kendisine Kur'ân okumamı emretti. Ben de "Ey Allah'ın Resûl'ü! Kur'ân sana indirildiği hâlde ben mi sana okuyacağım?!" dedim. Peygamberimiz de: "Evet, onu başkasından dinlemek benim hoşuma gider!" diye cevap verdi. Nisâ suresini okumaya başladım. "Her ümmetten bir şahit gönderdiğimiz zaman durumları ne olacak?" mealindeki âyete geldiğimde, Resûlullah: "Şimdilik yeter." dedi; O'na yöneldiğim de gözlerinden yaşlar boşanıyordu...³³

Yine Hz. Peygamber Ebû Mûsâ'nın Kur'an okumasını dinledikten sonra Kur'an'ı semâ etmekten duyduğu hoşnutluğu "Ey Ebû Mûsâ! Sana Âl-i Dâvûd'un mezâmirinden bir mizmâr verilmiştir"³⁴ sözleriyle dile getirmiştir.

Söz konusu ayet ve hadisler ışığında İslam alimleri Kur'an'ı okumak kadar onu dinlemenin de bir ibadet olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Bu bağlamda Kur'an'ı okumanın mı yoksa dinlemenin mi daha faziletli olduğu sorusu tartışılmıştır. "Kim Allah'ın kitabından bir harf okursa ona hasene/sevap vardır. Her hasene on misliyle değerlendirilir"³⁵ hadisi gibi Kur'an okumanın faziletine ilişkin sarıh delillere istinaden bazı alimler Kur'an okumanın daha faziletli olduğunu söylerken, Nevevî (ö. 676/1277) gibi bazı alimler, anlama ve anlamı üzerinde düşünmeye uygun olması sebebiyle Kur'an'ı bir başkasından dinlemenin bizzat onu okumaya nazaran daha faziletli olacağını söylemiştir.³⁶ Ancak konu sûfîlerin müzik aletleri eşliğinde yapageldikleri semâ olunca söz konusu alimler, ibadet oluşuna dair tevkîfî bir bildirim bulunmaması sebebiyle bunu bidat addetmişlerdir.³⁷ Mâlik b. Enes (ö. 795/179) bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: "O gün (risâlet sürecinde) din olmayan şey bugün de din değildir. Allah'a ancak şeriat kılınan şeyle ibadet edilir."³⁸

2.2.2. Bidat Olan Semâ

Fıkhî literatürde eğlence unsuru olarak ele alınan gınâdan farklı olarak semâ, Allah'a kurbiyet kesp etmenin ve onu zikretmenin bir vasıtası olarak icra edilir. Bu manada sûfîler semâyı salih amel ve yüce hallerin semeresi olarak görürler,³⁹ semâ meclislerini de yüksek kutsiyet taşıyan ve rahmetin

³³ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 32-33.

³⁴ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 31.

³⁵ Tirmizî, "Sevâbü'l-Kur'ân", 16.

³⁶ Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 1392), 6/88.

³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006), 14/54.

³⁸ Venşerîsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib*, 11/40.

³⁹ Ebû's-Senâ Mahmûd b. Abdillâh Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-seb'î'l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, ts), 21/70.

ndiği meclisler kabul ederler.⁴⁰ Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî semâ meclisinin, sûfiye rahmetin indiği mekanlardan birisi olduğunu haber vermiştir.⁴¹ İşte fakihler de semâyı bu yönüyle mahzurlu bulurlar. Başka bir ifadeyle fakihlere göre semânın kendisi değil sûfîlerin ona yükledikleri anlamı (ibadet oluşu) sorunludur. Nitekim Hz. Peygamber'in şiiir semâ ettiği ve bunun mubah olduğu bilinen bir durumdur. Ancak bu semânın ibadet olduğunu söylemek fakihler tarafından dinde ihdas edilmiş bir bidat kabul edilmiştir.

İbn Teymiyye kulların söz ve fiillerinden oluşan tasarruflarını iki grupta toplar. Bunlardan ilki, dinin gereği yapılan ibadetler diğeri ise dünyevi işleri gereği ihtiyaç duyulan adetlerdir. Şeriatın aslı tümevarım yoluyla incelendiğinde biliriz ki Allah'ın farz kıldığı ya da hoşlandığı ibadetler ancak şeriatın bildirmesi ile sabit olmuştur. Adetlerde aslanan onun evvel emirde mubah olduğu; yasak kılınabilmesi için Allah tarafından haber verilmesinin gerektiğidir. İbadetlerde aslanan ise bir şeyin ibadet olduğunun bilinebilmesi için onun Allah tarafından emredilmesinin zorunlu olduğudur. Dolayısıyla henüz emredilmeyen bir şey ibadet değildir. Bu nedenle Ahmed b. Hanbel ve diğer ehli hadis fukaha, ibadetlerde asıl olanın tevkîfîlik olduğunu, ancak Allah'ın vaz ettiği ibadetlerin meşru olacağını söylemiştir.⁴²

Tevkîfîlik anlayışı bidat kavramının tanımlarına da yansımıştır. Farklı ibareler kullanılmış olsa da genellikle tanımlarda yapılan vurgu "dinde bildirilmeyen bir şeyin ibadet kastıyla sonradan ihdas edilmesi" üzerinde yoğunlaşmıştır. Nitekim Şâtîbî bidatı "şeriata benzeyecek şekilde dinde icat edilen, ifrat düzeyinde Allah'a ibadet maksadıyla takip edilen yol"⁴³ olarak tanımlarken İbn Receb "şeriatta aslı olmayan bir şeyin sonradan ihdas edilmesi"⁴⁴ şeklinde tarif etmiştir.

Tevkîfî olarak bildirilmeyen şeylerin ibadet kastıyla yapılamayacağına dair Hz. Peygamber'in de sahabeyle yönelik ikaz ve uyarıları olmuştur. Sahabeden Ebû İsrail isimli birisi Allah'a yaklaşma vesilesi olsun diye güneşin altında ayakta durup oturmamayı, gölgelenmemeyi, konuşmamayı ve bu halde iken oruç tutmayı adak adar. Hz. Peygamber, "O'na söyleyin, konuşsun, gölgelensin, otursun ve orucunu böyle tamamlasın" buyurarak yapılan işin yanlışlığını bildirmiştir.⁴⁵ Ebû İsrail'in oruç dışında adadığı diğer adaklar, ya-

⁴⁰ Levh, *Takdîsü'l-eşhâs*, 1/315.

⁴¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrî*, 168.

⁴² İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 29/16, 17.

⁴³ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, thk. Süleyman b. Ahmed el-Hilâlî (Suudi Arabistan: Dâru ibn Affân, 1992), 1/50.

⁴⁴ Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ahmed İbn Receb, *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-hikem*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr (Kahire: Dârü's-selâm, 2004), 2/781.

⁴⁵ Buhârî, "Eymân", 31; Ebû Dâvud, "Eymân", 19.

pılması mubah işlerden olmasına rağmen Hz. Peygamber onu bu işten men etmiştir.⁴⁶

Bu bağlamda Hasan Basrî, sahabe ve tâbiünden gelen bir nakil olmaması sebebiyle, şarkı ve alkış olmasa dahi, sadece zikir amacıyla geceleri evlerde toplanılmasını dahi kesin bir şekilde reddetmiştir.⁴⁷ Oysa ibadet etmek dinde emredilen bir durum olmasına rağmen Hasan Basrî, nafile ibadetler için toplanılmasına dair tevkîfî bir bildirim olmaması nedeniyle bu uygulamaya karşı çıkmıştır.

Bidat mefhumu, sadece mubah eylemlerin ibadet kılınmasından ibaret değildir. Bunun dışında farklı şekillerde de bidat gerçekleşebilir. Bunlardan birisi, bir ibadetin kendisine tayin edilen zaman ve mekân dışında farklı bir zamanda ya da mekânda yapılmasıdır. Örneğin Kâbe'yi tavaf etmek bir ibadet iken Kâbe dışında başka bir yeri tavaf etmek bidattir. Bu tür davranışların bidat sayılma nedeni, dinde olmayan bir şeyi ihdas etmek anlamına gelmesidir. Bir başka bidat şekli ise Allah'a takarrub kastıyla yapılan nafile ibadetler konusunda ifrata kaçmaktır. Bu tür uygulamaların bidat kabul edilme nedeni ise, Allah resulüne muhalefet anlamı taşımasıdır. Bu anlam, risâlet sürecinde yaşanan şu olayda bizzat Hz. Peygamber tarafından bildirilmiştir. Sahabeden üç kişi, Hz. Peygamber'in eşlerine gelerek O'nun nafile ibadetlerini sorarlar. Ancak Hz. Peygamberin günahlarının affedilmiş olmasını gerekçe göstererek onun yaptıklarını kendileri için yetersiz gördüler ve daha fazlasını yapmaya karar verdiler. Bu üç kişiden birisi Allah'a yaklaşıma kastıyla gecelerini namaz kılmakla geçireceğini, diğeri gündüzlerini oruçla geçireceğini bir diğeri ise hiç evlenmeyeceğini söyledi. Durum Hz. Peygamber'e intikal ettirince O, bu duruma kızar ve şöyle buyurur: "Andolsun ki içinizde Allah'tan en çok sakınıp çekinen ve en çok korkan benim. Buna rağmen ben bazen oruç tutuyor, bazen tutmuyorum, gecenin bir kısmında namaz kılıyor, bir kısmında uyuyorum, kadınlarla da evlenip münâsebette bulunuyorum. Kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir."⁴⁸

Gınânın özü itibariyle haram olduğunu düşünen fakihler, mubah bir davranışın kurbiyet kastıyla yapılmasının bidat kabul edilmesinden hareketle dinde haram olan bir şeyin ibadet kabul edilmesinin evleviyetle caiz olmayacağını söylemişlerdir.⁴⁹ Takiyüddin Sübkî bu düşünceyi, "semâ, dalâlet ve münkerdir" sözüyle dile getirmiştir. Ona göre semâ şeytanların ve

⁴⁶ Sadık Abdurrahman Ğiryânî, *el-Ğuluv fi'd-dîn zevâhirun mine't-tetarruf ve ğuluvvu't-tasavvuf* (Kahire: Dârü's-selâm, 2004), 162, 163.

⁴⁷ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî Şâtûbî, *Fetâvâ'l-imam eş-Şâtûbî*, thk. Muhammed Ebü'l-Ecfân (Beyrut: Matbaatü'l-kevâkib, 1985), 193, 194.

⁴⁸ Buhârî, "Nikâh", 1.

⁴⁹ Ğiryânî, *el-Ğuluv fi'd-dîn*, 162, 163.

cahillerin işlerindedir. Kim bu semânın kurbiyet olduğunu düşünürse Allah hakkında yalan konuşmuş ve O'na iftira atmış olur. Yok, bu semânın sadece zevki artırdığını düşünüyorsa o da ya cahildir ya da şeytanın esiridir. Kim de semâyı Hz. Peygamber'e nispet edecek olursa o kişi şiddetli bir ceza ile tedip edilmeli ve Hz. Peygamber'e yalan isnat eden zümreden kabul edilmelidir. Semâ Allah dostlarının ve resulüne tabi olanların yolu değildir. Aksine batıl, oyun ve eğlence ehlinin yoludur. Bu tür kişilere dil, el ve kalp ile karşı çıkılmalıdır. Şayet ulemadan bir kişi semâya mubah demişse o semâ mutlaka def ve zurnanın bulunmadığı, kadın ile erkeklerin karışmadıkları bir semâdır.⁵⁰

Semânın bidat ve haram oluşu konusunda bir ittifakın varlığından da söz edilmiştir. Nitekim Kurtubî, tıpkı sözlerinde sakıncalı ifadeler bulunan gınânın haramlığı hususunda ihtilaf yaşanmadığı gibi sûfîlerin icat ettikleri semânın haramlığı konusunda da bir ihtilafın olmadığını haber verir.⁵¹ Ebü't-Tayyib et-Taberî ise bu iddiayı bir adım daha ileri taşıyarak bir icmân varlığından söz eder ve ibadet kastıyla semâ yapılmasını bu icmâa muhalefet olarak niteler. Ebü't-Tayyib et-Taberî icmâ iddiasını, hiçbir alimin semâyı Allah'a itaat ve din kabul etmemesi ve onların cami gibi saygın yerlerde bu şekilde bir etkinlikte bulunmaması ile temellendirir.⁵²

Sûfîler semânın caiz oluşuna genellikle gınânın mubahlığı için zikredilen ayet ve hadisleri delil gösterirler. Fakat semânın haram olduğunu düşünen fakihler semâ ve gınâ arasındaki farka vurgu yaparak söz konusu nasların semânın cevazına delil teşkil etmeyeceğini söylemişlerdir. Naslarda gınâya verilen izin, düğün gibi sevinçli günler ile sınırlı olup gınânın ibadet kastıyla kullanılması bu ruhsatın dışındadır. Hatta gınânın bu şekildeki kullanımı zemmedilen bir durumdur. Nitekim Allah, kendisinin bildirmediği bazı fiillerin ibadet olarak yapılmasını "Yoksa onların ortak koştukları tanrıları var da Allah'ın izin vermediği kuralları bunlar için din mi yapıyorlar?"⁵³ ayetiyle zemmetmiştir.⁵⁴

İlk dönem mutasavvıflar da Kitap ve Sünnete uymayan şeylerin tasavvufa ait olmayacağı düşüncesine sahip olmuşlardır. Cüneyd-i Bağdâdî bu kanaatini "Bizim ilmimiz Kur'ân ve Sünnetle sınırlıdır" diyerek ifade etmiştir.⁵⁵ Tüsterî

⁵⁰ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, thk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîye, 2000), 6/348, 349.

⁵¹ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1960), 2/442.

⁵² Taberî, *er-Red 'alâ men yuhîbbü's-semâ'*, 32.

⁵³ Şuarâ 26/21.

⁵⁴ Ğiryânî, *el-Ğuluv fi'd-dîn*, 126.

⁵⁵ Süleyman Ateş, "Cüneyd-i Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), (1998).

(ö. 896/283) ise Kitap ve Sünnetin şahitlik etmediği her türlü vecdin batıl olduğu söylemiştir. Dârânî (ö. 830/215) de kalbe doğan bilginin doğruluğunu tespit etmek için Kitap ve Sünnete irca edilmesi gerektiğini şu şekilde ifade etmiştir: “Nice defalar sûfiler taifesine mahsus bir nükte ve hikmet kalbime düşer de iki âdil şahit yani Kitap ve Sünnet bunun doğruluğuna şahitlik etmedikçe, bunları günlerce kabul etmem.”⁵⁶ Horasan’ın ilk büyük sûfilerinden olan Fudayl b. İyâz (ö. 803/187) “O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır”⁵⁷ ayetindeki güzel amel ifadesini en ihlaslı ve en doğru amel şeklinde tefsir edince yanındakiler bunların neler olduğunu sorarlar. O da şöyle cevap verir: “Eğer davranış ihlaslı olur fakat doğru olmazsa kabul edilmez; amel doğru olur fakat ihlaslı olmazsa yine kabul edilmez. Ancak hem ihlaslı hem de doğru olursa kabul edilir. Bir davranışın ihlaslı olması demek Allah için yapılması, doğru olması ise Sünnete uygun olmasıdır.”⁵⁸

Fakihler de ilk dönem sûfiler gibi salih amel konusunda sünnete uygunluk üzerinde çok durmuşlardır. Bu bağlamda Hz. Peygamberin, düşün ve yolcu uğurlamalarında şarkıya izin vermesine ve hatta bizzat dinlemesine rağmen semâ şeklindeki bir faaliyete asla iştirak etmemesini temel argümanları yapmışlardır. Bu bağlamda İbn Kudâme, Hz. Peygamber’e ittibanın önemi üzerinde durur. Nitekim Allah’a götürülen yol ancak resulü vasıtasıyla Allah’ın bildirmesi ile bilenebilir. Allah hidayet rehberi, uyarıcı ve müjdeleyici olarak resulünden razı olmuş, ona ittibayı emretmiş; ona itaati kendine itaatle;⁵⁹ ona isyanı da kendine isyanla eş tutmuş⁶⁰ ve ona itaati kendi sevgisinin gerçekleşmesine delil kılmıştır.⁶¹ Bu misyon ve sıfatlara haiz Hz. Peygamber ise ne “kim dans ederse ona şu kadar sevap vardır” ne de “şarkı kalpte imanı yeşertir” diye bir söz söylemiştir. Kaval dinlemenin güzelliğinden yahut sevabından hiç söz etmemiştir. Bu durum sabit olduğuna göre semâyı ululamanın imkânı yoktur. Dolayısıyla semâ Allah’a kurbiyet için kullanılamaz. “Sözlerin en hayırlısı Allah’ın kitabıdır. Hidayetin en hayırlısı da Muhammed’in (s.a.v.) hidayetidir. İşlerin en kötüsü (dinde) sonradan ortaya çıkarılan bidatlerdir ve her bidat dalalettir.”⁶² Hz. Peygamber’in hidayet yolu,

⁵⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, 11/595.

⁵⁷ Müllk, 67/2

⁵⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü’s-sâlikîn beyne menâzili “iyyâke na’büdü ve iyyâke neste’în”*, thk. Muhammed Mu’tasim-billah el-Bağdâdî (Lübnan: Dârü’l-kütübî’l-Arabî, 2003), 2/88, 89.

⁵⁹ Nisa 4/80.

⁶⁰ Ahzâb 33/36

⁶¹ Âli İmrân 3/31.

⁶² Müslim, “Cuma”, 43.

ahlakı, sîreti ve ibadet konusundaki durumu ilim ehline malumdur. Ona uymak isteyen için zâhirdir.⁶³

Şâtibî semânın bidat oluşuna, böyle bir uygulamanın Hz. Peygamber dönemine ait olmaması yanında böyle bir uygulamanın seleften de nakledilmemesini de gerekçe göstermiştir. Ona göre şayet denildiği gibi zikir amaçlı bir yerde toplanmak, sonrasında ezgiler söylemek ve alkışla tempo tutmak Allah'a yaklaştıran bir ibadet olsaydı seleftin de bunu yapması beklenirdi. Hayır yapmak konusunda kendisinden sonra gelenlerden daha istekli olmasına rağmen seleftin yapmadığı bir şey kesinlikle dinden değildir. Nitekim Hz. Peygamber de "bizim işimize uymayan her amel merduddür" buyurmuştur.⁶⁴

Venşerîsî (ö. 1508/914) ise eğlencenin dindeki konumuna dikkat çekerek semâyı eleştirir. Ona göre hiçbir peygamber şarkı, rahatlama ya da eğlence üzerine gönderilmemiştir. Tüm peygamberler iyilik, takva ve hevaya muhalif şeyler üzerine gönderilmiştir. Cennet tuzaklarla kuşatılmıştır; cehennem ise şehvi arzularla kuşatılmıştır. Kim bu eğlenceyi kurbiyet vesilesi kılarırsa yolunu sapıtmuş olur.⁶⁵

Endülüsli Mâlikî fakihlerden Kurtubî (ö. 1258/656), kalbe etkisi bakımından gınâ ile semâyı eş değer görür. Ona göre hadislerden ve seleftin bu konudaki sözlerinden anlaşılan, müziğin kalbe olan tesiri, kalpte olan hayrı ortaya çıkarmak değil bilakis ona nifak eklemek şeklindedir. Bu bağlamda semânın Allah'a olan iştihak ve sevgiyi artıracığı iddiası mesnetsizdir. Gınânın kalbe olan bu olumsuz etkisi sûfilerin de nazar-ı dikkate aldıkları bir husustur. Bu bağlamda sûfiler, müzikten olumsuz etkilenebileceği kaygısıyla semâyı avam için haram kabul etmişlerdir. Şayet müzik, denildiği gibi kalpte olan iyilikleri ortaya çıkarıyor olsa dahi Kurtubî'ye göre yine müziğin mubah olduğu iddia edilemez. Bu noktada Kurtubî semâyı içkiyle kıyaslar. Ona göre içki de tıpkı müzik gibi kişinin kalbinde olan iyilik ya da kötülük adına ne varsa onu ortaya çıkarır fakat haramdır. Kalp ehlinin semâ ile ulaştıkları kalpteki iyiliklerin güzel sese ve nağmeye ihtiyacı yoktur. Allah'ın lütuf ve hibesi olması sebebiyle bu güzelliklere haram ya da mekruh şeylerle ulaşılmaz.⁶⁶

Semâyı içkiye benzeten isimlerden birisi de İbn Teymiyye'dir. O, faydası olmasına rağmen zararının çokluğu sebebiyle yasaklanması bakımından semâyı içkiye benzeter. Haram olmasına rağmen içki ve kumarda bazı

⁶³ İbn Kudâme, *Zemmü mâ 'aleyhi müdde 'u't-tasavvuf*, 8-10, 21.

⁶⁴ Şâtibî, *Fetâvâ'l-imam eş-Şâtibî*, 193, 194.

⁶⁵ Venşerîsî, *el-Mi 'yârü'l-mu 'rib*, 11/33.

⁶⁶ Kurtubî, *Keşfü'l-Kınâ*, 55, 56.

faydaların olduğu ayet ile sabittir.⁶⁷ Ancak içerdığı zararların çokluğu sebebiyle Şâri' söz konusu bu yararları dikkate almamıştır. Şeriatta sadece halis maslahatlar ya da râcih olan maslahatlar emredilir. Semâ ise nefiste gizli olan şeyleri harekete geçirir. Nefis onunla beslenir ve aldanır. Zamanla kişi Kur'an dinlemek yerine semâyı alışkanlık haline getirir, Kur'an dinlemeye karşı sevgisi kalmaz ve Kur'an semâsından zevk almaz olur. Hatta Kur'an dinlemekten soğur. İşte bu özelliği semâyı, Tevrat ya da İncil öğrenmek için Allah'ın kitabı ve resulünün sünnetinden yüz çeviren kişi konumuna koyar.⁶⁸

Semâ benzeri uygulamaların diğer dinlerdeki varlığı ise bazı fakihlerin semâyı eleştiri noktasını oluşturmuştur. Nitekim semâyı benzer uygulamalar Hristiyanlık ve Yahudilikte de yer alır. Pavlus'un, Efeslilere verdiği "Birbirinize mezmurlar, ilahiler ve ruhsal ezgiler söyleyerek yüreğinizde Rab'be nağmeler yükseltin, terennüm edin"⁶⁹ tavsiyesi ya da eski ahitte yer alan şu pasajlar bunun örneklerindedir:

Rab'be övgüler sunun! Rab'be yeni bir ezgi söyleyin. Sadık kullarının toplantısında O'nu ezgilerle tesbih edin. İsrail yaratıcısında sevinç bulsun, Siyon halkı Krallarıyla coşsun! Dans ederek övgüler sunsunlar O'nun adına! Tef ve lir çalarak O'nu ilahilerle övsünler!⁷⁰

Rabbe övgüler sunun! ... Boru çalarak O'na övgüler sunun! Çenkle ve lirle O'na övgüler sunun! Tef ve dansla O'na övgüler sunun! Saz ve neyle O'na övgüler sunun! Zillerle O'na övgüler sunun! Çınlayan zillerle O'na övgüler sunun!⁷¹

Bazı fakihler bu durumdan hareketle semânın İslam dışı bir ritüel olduğunu söylemişlerdir. Bu fakihlerden birisi Sûfîlerin yolunu atalet, cehalet ve dalalet olarak niteleyen Ebu Bekir Turtûşî'dir (ö. 1126/520). Ona göre raks ve vecde gelmek şeklinde yapılan semâ ilk defa Sâmirî'nin adamları tarafından icat edilmiştir. Sâmirî onlara böğüren bir buzağı bedeni yaptığında etrafında dans edip vecde geldiler. Dolayısıyla Turtûşî'ye göre bu uygulama kafirlerin ve buzağıya tapanların dinidir. Nitekim sahabe Hz. Peygamber'in yanında vakarlarından dolayı sanki kafaların üzerinde, hareket ettiklerinde kaçacak bir kuş varmış gibi duruyorlardı. devlet başkanı ve yetkili kişiler, semâ yapanları mescit ya da başka bir yerde toplanmaktan men etmelidir. Allah'a

⁶⁷ Bakara 2/219.

⁶⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-fetâvâ*, 11/593, 594.

⁶⁹ Şahin Kızılabdullah, "Hristiyan Gelenekte Müzik: Amerikan Hristiyan Müziğinde Gospel Müzik, Bluz ve Caz Örneği", *Dini Araştırmalar* 22/56 (Aralık 2019), 312.

⁷⁰ Kitabı Mukaddes (Erişim 30 Eylül 2021), Mez. 149: 1-3.

⁷¹ Kitabı Mukaddes (Erişim 30 Eylül 2021), Mez. 150: 1-6.

ve ahiret gününe inanan bir kimsenin onlarla bulunması ve batıl işlerinde onlara yardım etmesi Turtûşî'ye göre helal olarak kabul edilemez.⁷²

Semâyı din dışı görenlerden birisi de İbn Teymiyye'dir. Ona göre semâ, müşriklerin alkış ve ıslık eşliğinde yaptıkları ibadete benzer. Bu anlamda semâ neticesinde oluşan Allah sevgisi de müşriklerin sevgisine benzer. Oysa muvahhitlerin sevgisi Hz. Peygamber'e tabi olmak ve Allah yolunda mücadele etmekten ibarettir.⁷³ Allah muvahhitlerin sevgisini şöyle tasvir etmiştir: "De ki: Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, hısımlarınız, kazandığınız mallar, durgunluğa uğramasından endişe ettiğiniz ticaretiniz ve hoşlandığınız meskenler size Allah'tan, peygamberinden ve O'nun yolunda cihattan daha sevimli ise, artık Allah buyruğunu (kıyameti) gerçekleştirinceye kadar bekleyin. Allah günaha saplanmış kimseleri hidayete erdirmez."⁷⁴ Müşriklerin Allah sevgisi ise "Beytullah'ın yanında onların namazı ıslık çalmak ve el çırpılmaktan ibarettir"⁷⁵ ayetinde tasvir edildiği gibi müzikle ve alkışla yapılandır. İşte bu sebeple müzik, alkış ve dans gibi davranışlar Allah'a ihlas ile inanların yapacakları davranışlar değildir.⁷⁶

Semânın haram olduğunu düşünen alimler, topluma ve dine vereceği zararlar bakımından semâyı diğer günahlardan daha tehlikeli bulurlar. Onlara göre semâ şeklindeki bidatlerin toplum inancına verdiği zarar, zehrin bedene etki etmesinden daha hızlıdır. Bu tür bidatlerin dine vereceği zarar zina ya da hırsızlık gibi günahlardan daha fazladır. Çünkü bu günahların çirkinlikleri onu işleyen kişilerce dahi bilinmektedir. Oysa semâ yapanalar onun çirkinliğini bilmek bir yana çok faziletli bir iş yaptıklarını zannetmektedirler. Dolayısıyla diğer günahları işleyenlerin tövbe etmesi umulan bir durum iken Allah'a itaat ettiklerini düşündükleri için bunlar açısından tövbe kapısı kapalıdır.⁷⁷

Kâdî İyâz (ö. 1149/544) semânın gınâdan daha fazla dine zarar verdiğini İmam Mâlik'in bir fetvasına dayandırır. İmam Mâlik'e bir gün bir adam geleerek kendilerine sūfî denilen ve yemek yedikten sonra kasideler okuyup raks eden kişilerin durumu hakkında sorar. İmam Mâlik yapılan işe şaşırarak bunu yapanlar çocuk ya da deliler mi diye hayretini belirtir. Soruyu soran adam, bu kişilerin yetişkin ve akli başında kişiler olduğunu söylemesi üzerine Mâlik, İslam ehlinde hiç kimseden böyle bir şey yapanı duymadığını

⁷² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/125.

⁷³ Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmî'atü'l-İslâmiyye, 1986), 5/328, 329.

⁷⁴ Tevbe 9/24.

⁷⁵ Enfâl 8/35.

⁷⁶ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-Nebeviyye*, 5/329.

⁷⁷ Venşerîsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib*, 11/31.

sadece çocuk ya da delilerin böyle bir iş yapacağını söyler. Bu nakli yapan Kâdî İyâz, Mâlik'in cevabını yapılan işin İslam'dan olmadığı anlamına hamlederek keşke çocukların yaptığı gibi bu iş eğlence kastıyla yapılmış olsaydı diye ekler. Çünkü bu durum onların derecesini düşürmek ve mürûetlerini zedelemek adına daha hafif kalırdı. Fakat onlar bunu Allah'a ibadet ve ona yaklaşmak amacıyla yaptılar. Bunu terk eden kişi yapandan daha faziletlidir. Oyun ve eğlencenin ibadet olduğuna inanmakla haram olan bidatlerin en büyüğünü yapıyorlar.⁷⁸

Fatih Camii imamlarından İbrahim Halebî (ö. 956/1549), kaleme aldığı eserinde sûfîlerin yaptıkları deverân ismi verilen raksı, bazı Hristiyanların eğlenirken yaptıkları raksa benzetmesi üzerine "şarap içenlere bir şey söylemiyor da semâ eden dervişleri tenkit ediyor" şeklindeki eleştirilere maruz kalır. Onun cevabı ise semânın içkiden daha tehlikeli olduğu yönünde olur. O şöyle der: "Ey miskin, eğer insafılı düşünürsen anlarsın ki bu iş şarap içmekten daha zararlıdır. Şarap içen yaptığının haram olduğuna inanıyor, pek çoğu da tövbe ederek yaptığını pişman oluyor. Ayrıca onu içtiği için halk tarafından aşağılanıyor, zillete duçar oluyor, ama sûfîler öyle mi. Yaptıkları ibadet olduğuna inandıkları için tövbe etmeleri, pişman olmaları mümkün değil. Üstelik halkın yanında itibarları yükseliyor."⁷⁹

2.3. Vecd ve Raks

Sözlükte "yitiğini bulmak, istediğine kavuşmak, güç yetirmek; aşk ve iştiyak sarhoşluğu içinde kendinden geçmek, yüksek heyecan duymak" anlamlarındaki vecd kelimesi tasavvuf terimi olarak "kasıt ve zorlama olmadan Allah'ın bir ihsanı şeklinde sâlike gelen ve onu kendinden geçiren mânevî çarpıntı" demektir. Hakk'ın varlığını idrak eden ve kalbinde O'ndan başkasına yer vermeyen sâlik bu çarpıntı ile beşerî sıfatlarından sıyrılır.⁸⁰ Sâlikin yaşadığı bu ruhsal durum onun bedenine bayılma, sallanma ya da titreme gibi çeşitli şekillerde yansır. Bu durum ise semâ halinde kalbin işittiğini taşıyamamasından kaynaklanır.

Vecd halinde yaşanan rûhî hal ancak tecrübe ile bilinen bir bilgi olmasına rağmen Ruveym b. Ahmed (ö. 16-915/303) bu süreci şu şekilde söze aktarmıştır: Semâ halinde sûfîler, başkalarına uzak olan manalara şahit olurlar, gördükleri işaretler sayesinde ferahlık ile nimetlendirilirler, sonrasında da perde kaldırılınca ferahlık hüznü evrilir. Öyle ki hüznü

⁷⁸ Şâtübî, *Fetâvâ'l-imam eş-Şâtübî*, 195-196; Ğiryânî, *el-Ğuluv fi'd-dîn*, 152.

⁷⁹ İsmet Kayaoğlu, "Raks ve Devran Etrafında Tartışmalar", III. Uluslararası Mevlâna Kongresi Bildirileri (Konya 5-6 Mayıs 2003), ed. Nuri Şimşekler (Konya: Selçuk Üniversitesi, 2004), 296.

⁸⁰ Semih Ceyhan, "Vecd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012) 583/42.

herkesin taşıdığı kudrete göre farklılık arz eder; bazısı elbisesini yakar, bazısı çılgık atar bazısı da sadece ağlar.⁸¹

Ruveym b. Ahmed'in tarife çalıştığı bu süreci Gazzâlî bir örnekle somutlaştırmak istemiş ve Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'nin (ö. 908/295) yaşadığı bir vecd anını aktarmıştır. Ebü'l-Hüseyin'in bulunduğu bir mecliste bir şiir okunur ve şiirde "Sana olan aşkımdan, akılların hayran kalacağı derecelere inerim" şeklinde bir beyit geçer. Ebü'l-Hüseyin okunan bu beyti duyunca hemen vecde gelerek ayağa kalkar ve ardından gövdeleri kesilmiş, kökleri keskin olan kamışların üzerine yüzüstü düşer. Onların üzerinde titreşerek sabaha kadar bu beyti tekrarlar durur. Tabi ki vücudu kanlar içinde kalır ancak Ebü'l-Hüseyin'in bu durumdan haberi dahi olmaz. Nihayetinde de ölür.⁸²

Gazzâlî'nin anlattığı bu vecd hali münferit bir olay olmayıp sûfîlerin vecd haline ilişkin bunun dışında çok farklı nakiller vardır. Bu nakillerde, dinledikleri semâ ile vecd haline giren bazı sûfîlerin su üzerinde yürüdükleri, kimilerinin ateşe düştükleri halde ateşin harını hissetmedikleri, kimisi mumu gözüne yaklaştırdığında gözünden çıkan nur ile mumun ateşini söndürdüğü gibi ilginç haberlere yer verilir.⁸³

Bir fakih olması yanında tasavvuf kimliği ile de tanınan ve tasavvuf hırkasını Şehâbeddin es-Sühreverdî'den giydiği nakledilen İzzeddin b. Abdüsselâm semânın kişiler üzerindeki etkisini makul bir zemine oturtmak istemiş, bu minvalde semânın etkisini, dinleyen ve kendisinden dinlenen kişinin hallerine göre tasnif etmiştir. Bu tasnifte Allah'ı tazimle hemhal olan kişinin hali dikkat çekicidir. İzzeddin b. Abdüsselâm'a göre bu tabaka peygamberler ve siddıkların tabakası olup bu hali yaşayanlar bizzat Allah kelamını semâ etmekten zevk aldıkları için şarkı ve müzik dinlemekle meşgul olmazlar.⁸⁴

İslam alimleri kişinin dinlediği bir şeyden etkilenerek vecde benzer haller yaşamamasını genel olarak mahzurlu görmezler. Kur'an'da zikri geçmesi ve sahabede tezahürlerinin gözlenmesi sebebiyle üç vecd halinin meşruiyetinde ittifak söz konusudur. Bunlar kalbin huşusu (her türlü benlik iddiasını terk ederek Allah'a boyun eğmesi), gözlerin yaşlanması ve son olarak cildin ürpermesidir. Fakat ittifak edilen vecd halleri bunlarla sınırlı değildir. Birkaç

⁸¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrî*, 169; Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammüye Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, thk. Abdülhalim Mahmud - Mahmud b. eş-Şerif (Kahire: Dârü'l-meârif, ts.), 2/8.

⁸² Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*, 2/720.

⁸³ Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 2/17.

⁸⁴ İzzeddin b. Abdüsselâm'a göre ârifin hallerine bağlı olarak semânın gözlemlenen etkileri yedi çeşittir. Bk. Ebû Muhammed Abdülazîz İzzeddîn b. Abdüsselâm, *Kitâbü'l-fetâvâ li'l-imâm İzz b. Abdisselâm*, thk. Abdurrahman b. Abdülfettah (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1986), 163-165.

alim hariç İslam alimlerinin çoğunluğu tâbîinde gözlemlenen huzursuzluk, titreme ve bayılma/vefat etme şeklindeki vecd hallerini de meşru kabul etmiştir. Çünkü ilke olarak bir şeyin sebebi meşru ise ki burada sebep Kur'an'ı semâ etmektir, sebebin sahibi sebebin sonuçlardan sorumlu tutulamaz. Kalbe varid olan şey çok güçlü olup da kalp onu taşımaktan aciz kalınca sözü edilen durumların yaşanması normaldir. Kalbin katılaşıp Kur'an'ı semâdan etkilenmemesi anormal olandır.⁸⁵

Semâya karşı çıkan fakihler, tasavvuftaki vecd halini iki açıdan eleştirmişlerdir. Bunlarda ilki, vecdin haram bir şeyden (müzik semâ etmektir) kaynaklanmasıdır. Vecd halinin meşruiyeti vecd haline neden olan sebebin meşruiyetine bağlıdır. Tıpkı haram olduğunu bilerek şarap içen kişinin sarhoşken yaptıklarından mazur görülmesi gibi def ve şarkının eşlik ettiği zikir ve tesbihin neden olduğu vecd hali de meşru olmaz.⁸⁶ Vecde yöneltilen eleştirinin ikinci gerekçesi ise vecd halinde yapılan sallanma, eğilip doğrulma ve alkışlama şeklindeki rakstır. Fakihler, ritimli olarak yapılan bu hareketlerin zikre eşlik etmesini bidat kabul etmişlerdir. Tasavvufta *hareketli semâ* olarak isimlendirilen bu zikir şekli ilk sûfîler tarafından da eksik bir mertebe olarak tanımlanmış ve sülûkün başlangıcında ya da ortasında olanlar için câiz kabul edilmiştir. Sülûkün nihayetine ermiş kâmiller ise (*havâssü'l-havâs*) nefis ve beşerî sıfatlarını terbiye ettikleri, güzel ses ve hoş nağmelerden haz alacak duyuları kalmadığı, himmetlerini Hakk'a yöneltip daima huzurda buldukları için hareketsiz semâda bulunmuşlardır.⁸⁷

Hz. Peygamber'in Habeşlilerin yaptıkları dansı izlemesine ilişkin rivayeti esas alan bazı fakihler ise semâ anındaki raksın mubah olduğuna hükmetmişlerdir.⁸⁸ Zenbilli Ali Efendi (ö. 932/1526) raks ve devranın haram olduğuna dair verilen fetvaların kara bir cehaletin ve taassubun ifadesi olduğunu, kin ve garazın mahsulü bulunduğunu belirtmiştir. Ona göre raks ve devranın haramlığı ne Kuran ve ne de hadis ile sabittir. Bu husustaki delil, onun oyun olarak kabul edilmesi ve bu yüzden menedilmiş olmasıdır. Halbuki devranı oyun olarak kabul etsek bile yine helaldir. İnsan, sakalı, sarığı, elbisesi ile oynar; ok ve yay ile de oynamak mubahtır. Devran eğer oyun ise bu kabil

⁸⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-fetâvâ*, 11/590, 591.

⁸⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-fetâvâ*, 11/599.

⁸⁷ Semih Ceyhan, "Semâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 456, (2009).

⁸⁸ Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed Râfî'î, *el-'Azîz Şerhu'l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed Mu'avviz - Âdil Ahmed Abdülmecûd (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1997), 13/16; Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib* (Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-İslâmî, 1313), 4/345.

mubahlar cinsindedir. Devranı müşriklerin dansına kim benzetebilir? Bu, sılsız bir benzetme, devran yapana iftira ve kötülemeden başka bir şey değildir.⁸⁹

Raksın ve şarkının özü itibariyle haram olduğunu düşünen bazı fakihler ise bu konuda oldukça katı bir tutum sergilemişlerdir. Öyle ki bu konuda oluşmuş bir icmân varlığından dahi söz etmişlerdir. Kirmânî'den (ö. 1149/543) ve Celâleddin el-Kurlânî'den (ö. 1366/767) nakledilen görüşlere göre bu icmâa muhalefet ederek dans ve müziğin helal olduğunu iddia etmenin küfür olacağı bile dile getirilmiştir. Nişancızâde Muhyiddin Mehmed'in (ö. 1031/1621) *Câmiî'l-fusûleyn* üzerine yazdığı *Nûrî'l-ayn* isimli eserde ise küfür değil fıkı sebebi sayılacağı söylenmiştir.⁹⁰ Osmanlı şeyhülislamlarından Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) ise tasavvuftaki raksın haramlığına dair şu fetvayı vermiştir:

Ol ayeti kerimede [Allah'ı ayakta, oturarak, uzanmış halde zikrediniz] raksın cevazına kat'a işaret yoktur. Ol ef'âl-i kabîhanın hilline ânun ile mütemessik olana tecdîd-i imân ve tecdîd-i nikâh lâzımdır zira âna kelimullah manasın tahrif edüb kendi hevâ-i nefsine tâbi etmiş ve ol hadis-i mezkûr sahîhdür. Lakin beni Âdem etdüğü fiile teşbih etmek memur değildir. Amma şimdiki zamana sûfileri etdikleri raks fi'l-hakika kâfirlerin horos (horon) depmesidir ve bunların fiilleri kefereye teşebbühdür ve Rasul hazretine raks isnat etmek küfürdür. Zira raks ef'âl-i süfehâdır enbiyadan birine sehven isnat etmek küfür idüğü kütüb-i fetâvâda mesturdur ve ashab-ı kibardan bu fiil-i kabîhin suduruna kavli-i kizbdır ve iftiradır ve İmâm Şâfiî'den sadır olduğu sahîh değildir hiçbir müctehid raksa helal dememiştir. Mesail-i ictihadiyyede müctehidden gayri İmâm Gazzâlî ve ânun emsali kimesnelerin kavillerine itimad caiz değildir. Maa hâzâ İmâm Gazâlî herkese mubah görmemiştir ve bu mekûle tesvilat ve tezvîrat ile teşaytun edüb halka va'z eden kimesneler dâll ve mudillerdir. Bi icmai'l-müctehidîn tekfir olunmuştur. Eşedd-i ta'zîrle ve habisle men lâzımdır. Eğer memnu olmayub "ulemâ ehl-i zevkin esrarlarına muttali değildir" demek iddası üzerine ol fi'l-i şenia ısrar ederlerse zındıkdır elbette katl olunmak vacibdir. Ba'de'l-ahz tevbesi makbul değildir. Neuzu billahi teâlâ min zalik.⁹¹

⁸⁹ Kayaoğlu, "Raks ve Devran Etrafında Tartışmalar", 300.

⁹⁰ İbn Âbidîn, *Reddül-muhâr*, VI, 408, 409; Murat Polat, "Amasya Müftüsü Hüsam Çelebi'nin (Ö.926/1520) 'Risâle fi Raksî'l-Mutasavvıfa' adlı Eserinde Müsiki ve Semaya Fikhî Açıdan Bakış", *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Müsiki Sempozyumu*, (2017), 148.

⁹¹ Ahmet İnanır, "Osmanlı'da Semâ, Raks ve Devrân Tartışmaları Bağlamında Şeyhülislâm Zebbî Ali Cemâlî Efendi'ye İsnat Edilen 'Risale fi Hakkı'd-Devrân ve'r-Raks'ın Aidiyet Sorunu",

Bir kısım fakih ise dansın haram görmemekle birlikte daha çok kadınlara mahsus bir iş olması ve kişiliği zedeleyen bir durum olması sebebiyle dansın mekruh olacağını söylemiştir. Bu fakihlerden birisi olan İzzeddin b. Abdüsselam, vecd halinden ziyade müziğin verdiği eğlencenin mahsulü olduğu gerekçesiyle semâya eşlik eden dansı ve alkışı hoş bulmaz. Nitekim verâ ehlinden olan salih kişilerin bir araya gelip de aşk ve diğer konulara ilişkin şiirler okumaları, bazılarının vecde gelerek raks etmeleri, kiminin bağırıp kimisinin ağlaması hakkında sorulan bir soruya şöyle cevap verir:

Raks ve alkış ancak saçmalık ve hafifliktir. Bunları ancak yapmacık ve bön insanlar yapar. Şeytan, semâ anındaki coşkunun Allah'a olan iştihak olduğunu sananlara galip gelir. Onlar söylediklerinde ve iddialarında yalancılardır. Çünkü dinledikleri müzik aletlerinden iki çeşit lezzet alırlar. Birisi Allah hakkındaki mânevî tecrübenin ve yaşanılan halin verdiği lezzet diğeri ise dini olmayan nefsi lezzetleri uyandıran ses, nağme ve vezinli sözlerden alınan lezzetidir. İki lezzet de kendilerine artınca hataya düştüler ve tüm lezzetin Allah hakkındaki mânevî tecrübeden yaşanıldığını zannettiler. Oysa onlara galip gelen lezzet, nefislerinin zatından kaynaklanan lezzettir. Dans ve alkış, cahil ve bön akıllı insanlarda ancak görülür. Faziletli ve akıllı kişide görülmez. Bu tür hareketlerin ne Kitap'ta ne de Sünnette yeri vardır. Nebilerden ya da onlara tabi olanlardan bunu yapan da olmamıştır. Kim ki ibadet olduğunu düşünerek böyle bir şey yaparsa bunun bir tâat olduğuna olan kandırmacası acınası bir durumdur. Bu şekilde yapan da ahmakların en çirkin olanıdır.⁹²

Semâda yapılan raksın haram ya da mekruh olduğunu düşünen fakihlerin hem fikir oldukları husus onun bidat oluşudur. Bu şekilde bir zikir ya da teşbih, İzzeddin b Abdüsselam'ın da ifade ettiği gibi ne Hz. Peygamber'in ne de onun övdüğü ilk nesil olan sahabe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiinde görülmüştür. Din, Allah'ın tesbih edilmesini ritimli hareketler eşliğinde değil bilakis sekinet üzere yapılımasını emretmiştir.⁹³

Raksın eleştiriye tabi tutulan bir başka boyutu ise mürûeti zedelemesidir. Raksın toplum nezdindeki bu yönü sûfilerin de dikkate aldığı bir husustur. Bu nedenle tasavvufta raks daha çok yeni başlayan sâlikler için müstehap

Usûl: *İslam Araştırmaları* 14 (2010), 171; Kayaoğlu, "Raks ve Devran Etrafında Tartışmalar", 296, 297.

⁹² Ebû Muhammed Abdülazîz İzzeddin b. Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihî'l-enâm*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezheriyye, 1991), 2/220, 221; Mohamad Anas Sarmini, "İbn Cemâ'a'nın (ö. 819/1416) 'Müzik Dinlemenin Hükmü' Risâlesinin Hadis ve Fıkıh İlimleri Açısından İncelenmesi: Neşir ve Değerlendirme", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/2 (Aralık 2018), 73.

⁹³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 11/599.

kabul edilmiştir. Şeyhin ise bunu abartmaması, mümkün olduğunca azaltması ve hatta yeni başlayanların önünde hiç yapmaması gerektiği semâya sıcak bakanlar tarafından da dile getirilmiştir. Gazzâlî “evet, böyle raks etmek önder olacak büyüklere yakışmayan bir harekettir. Zira bu gibi rakslar ekseriyetle oyun ve eğlenceden doğar. İnsanların nazarında oyun ve eğlence şeklinde olan bu tür hareketlerden kendisine tabi olunan kişilerin uzak durması lazımdır. Çünkü bu hareketlerde bulunmakla gözden ve itibardan düşerler” demiştir.⁹⁴

Sonuç

Semâ, ilk uygulandığı andan itibaren İslam dünyasında tartışılan bir konu olmuştur. Tartışmanın tarafları, dinin doğru yaşanılması gibi ortak bir gayeyi taşısalar da dinde hassasiyet gösterilecek konunun ne olduğu hususunda fikri ayrılığına düşmüşlerdir. Sûfîler ibadetlerde şekilden çok rûhî olgunluğu esas alarak semâ konusunda müziğin kişinin ruhuna kattığı olumlu etkiyi ön plana çıkarmışlar ve semâ sayesinde kişinin Allah'ı tanınması, onunla buluşması ve müşahede yoluyla ona ulaşılmasını amaçlamışlardır. Buna mukabil fakihler semâ konusunda dinde olmayan bir ibadet şeklinin dine dahil ediliyor olmasını ve bu sayede dinin tahrif edileceği kaygısını önceliklemişlerdir. Bu bağlamda ibadetlerde tevkîfiliğin esas olduğunu ve ibadetin yapılaş şeklinin ancak tevkîfî olarak bildirilmesi gerektiğini düşünen fakihler sadece semânın değil şeriatte bildirilmeyen ve sonradan ihdas edilen her türlü ibadet şeklini din dışı kabul etmişlerdir.

Semânın diğer dinlerden İslam'a girdiğini ve bu tür bidatlerin diğer haramlara nazaran dine daha fazla zarar vereceğini düşünen fakihler semânın bir ibadet olmamasını Hz. Peygamber'in sünnetine ve sahabeden kimsenin bu şekilde bir teşbihte bulunmamasına dayandırmışlardır. Nitekim sahabeden bazılarının nafîle ibadet konusunda gösterdikleri aşırılıklara Hz. Peygamber tepki göstermiş ve bu tür uygulamaları sünnetinden yüz çevirmek olarak nitelmiştir.

Semâ üzerinde devam eden bu tartışma, kanaatimize göre bir tarafın mutlak haklı diğerinin ise haksız olduğu türden bir tartışma değildir. Çünkü din hem zâhirî hem de bâtinî yönü olan bir olgudur. Bu bağlamda bunlardan hangisinin önemli olduğuna dair yapılacak tespit faydadan arı bir çaba olacaktır. Kişinin nefsinin öldürmesi ve diri bir kalbe sahip olması kadar namaz, kurban gibi belli şekillere bağlı olan dini pratikleri yerine getirmesi de din açısından önemlidir. Bu bağlamda din adına ne müzik ya da başka bir mubah şeyin kişiye katacağı olumlu etkiyi inkâr etmek gerekir ne de bu tür pratikleri abartarak bir ibadete dönüştürmek ve Şârî'nin bildirdiği pratik dışında farklı bir İslam yaşamak gerekir. Tasavvuf ve fıkıh, İslam düşünce geleneğindeki varlıkları ile bu dengenin korunması adına zenginlik katmışlar ve bu manada birbirlerini murakabe etmişlerdir.

⁹⁴ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, II, 749.

Kaynakça

- Ahmet, Savran. "Kâ'b b. Züheyr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/7-8. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Âlûsî, Ebü's-Senâ Mahmûd b. Abdillâh. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Apaydın, H. Yunus. "Mûsiki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/261-263. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ateş, Süleyman. "Cüneyd-i Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/119-121. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn. *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1420.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Yemâme, 1993.
- Ceyhan, Semih. "Semâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 455-457. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ceyhan, Semih. "Vecd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/583-584. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvud*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vdğ. Dımaşk: Dâru'r-risâleti'l-âlemîyye, 2009.
- Erkaya, Mahmud Esad. *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. Ankara: Otto, 2017.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüğa*. thk. Muhammed Avd Mur'ab. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. çev. Ahmet Serdaroglu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974.
- Gökcan, M. Mansur. *Kuşeyrî'nin "el-Cevâhiru'l-Mensûre" İsimli Eseri Bağlamında Tasavvufî Görüşleri*. Ankara: Harf Yayınları, 2019.
- Gökcan, M. Mansur. *Temel Ahlâkî Prensipleriyle Tasavvuf*. Ankara: Harf Yayınları, 2017.
- Gönül, Mehmet - Yıldırım, Mustafa. "İslâm Dîninde Mûsikîye Karşıt Görüşlere Mûsikî Penceresinden Bir Bakış". *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* XV/30 (2017), 257-270.
- Ğıryânî, Sadık Abdurrahman. *el-Ğuluv fi'd-dîn zevâhirun mine't-tetarruf ve ğuluvu't-tasavvuf*. Kahire: Dârü's-selâm, 2004.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Muhammed Bekir İsmail. Riyad: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.

- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1960.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî. *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili "iyyâke na'büdü ve iyyâke neste'in"*. thk. Muhammed Mu'tasımbillah el-Bağdâdî. Lübnan: Dârü'l-kütübî'l-Arabî, 2003.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *Zemmü mâ 'aleyhi müdde'u't-tasavvuf mine'l-gınâ ve'r-raks*. thk. Züheyr eş-Şâviş. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ahmed. *Câmi'u'l-ulûm ve'l-hikem*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr. Kahire: Dârü's-selâm, 2004.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî. Medine: Mecma'u'l-Meliki Fehd, 2004.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Minhâcü's-sünneti'n-Nebeviyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Riyad: Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1986.
- İmrânî, Ebü'l-Huseyn Yahyâ b. Ebî'l-Hayr. *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâmî'ş-Şâfi'î*. thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî. Cidde: Dârü'l-minhâc, 2000.
- İnanır, Ahmet. "Osmanlı'da Semâ, Raks ve Devrân Tartışmaları Bağlamında Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye İsnat Edilen 'Risale fi Hakkı'd-Devrân ve'r-Raks'ın Aidiyet Sorunu". *Usûl: İslam Araştırmaları* 14 (2010), 155-178.
- İzzeddîn b. Abdüsselâm, Ebû Muhammed Abdülazîz. *Kavâ'idü'l-ahkâm fi mesâlihî'l-enâm*. thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-külliyyâtî'l-Ezheriyye, 1991.
- İzzeddîn b. Abdüsselâm, Ebû Muhammed Abdülazîz. *Kitâbü'l-fetâvâ li'l-imâm İzz b. Abdüsselâm*. thk. Abdurrahman b. Abdülfetah. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1986.
- Kayaoğlu, İsmet. "Raks ve Devran Etrafında Tartışmalar". III. *Uluslararası Mevlâna Kongresi Bildirileri (Konya 5-6 Mayıs 2003)*. ed. Nuri Şimşekler. 291-302. Konya: Selçuk Üniversitesi, 2004.
- Kizilabdullah, Şahin. "Hıristiyan Gelenekte Müzik: Amerikan Hıristiyan Müziğinde Gospel Müzik, Bluz ve Caz Örneği". *Dini Araştırmalar* 22/56 (10 Aralık 2019), 307-326. <https://doi.org/10.15745/da.652875>
- Koç, Turan. *İslâm Estetiği*. Ankara: İsam Yayınları, 2017. Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006.
- Kurtubî, Ebü'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî el-Kurtubî. *Keşfü'l-Kıfâ 'an hükmî'l-oecd ve's-semâ'*. Tanta: Dârü's-sahâbe li't-türâs, 1992.

- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *er-Risâletü'l-Kuşeyrî*. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1940.
- Leaman, Oliver. *İslam Estetiğine Giriş*. çev. Nuh Yılmaz. İstanbul: Küre Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Levh, Muhammed Ahmed. *Takdîsü'l-eşhâs fi'l-fikri's-sûfi arduñ ve tahlîlün alâ dav'î'l-Kitâp ve's-Sünnet*. Riyad-Kahire: Dâru İbn Kayyim-Dâru İbn Affân, 2002.
- Messick, Brinkley. "Hukukî Fiillerde Niyet ve İfade". çev. Necmettin Kızılkaya - Necmeddin Güney. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17, İmam-ı Azam Ebu Hanîfe özel sayısı (2011), 145-166-166.
- Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1991.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 1392.
- Polat, Murat. "Amasya Müftüsü Hüsam Çelebi'nin (Ö.926/1520) 'Risâle fi Raksi'l-Mutasavvıfa' adlı Eserinde Mûsikî ve Semaya Fikhî Açıdan Bakış". *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Mûsikî Sempozyumu*, 597-612.
- Râfi'î, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed. *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*. thk. Ali Muhammed Mu'avviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.
- Sarmini, Mohamad Anas. "İbn Cemâ'a'nın (ö. 819/1416) 'Mûzik Dinlemenin Hükümü' Risâlesinin Hadis ve Fikhî İlimleri Açısından İncelenmesi: Neşir ve Değerlendirme". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/2 (31 Aralık 2018), 49-81. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3474594>
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye. *Avârifü'l-ma'ârif*. thk. Abdülhalim Mahmud - Mahmud b. eş-Şerîf. Kahire: Dâru'l-meârif, ts.
- Şahin, Hasan - Sevim, Seyfullah. *Tasavvuf*. Ankara: İlahiyât, 2002.
- Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-İ'tisâm*. thk. Süleyman b. Ahmed el-Hilâlî. Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1992.
- Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *Fetâvâ'l-imam eş-Şâtübî*. thk. Muhammed Ebü'l-Ecfân. Beyrut: Matbaatü'l-kevâkib, 1985.
- Şavlı, Medeni. "Literatürde Meşhur Olan Niyet Hadisinin İslam Hukuku Açısından Ehemmiyeti". *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 42 (2018), 305-320.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. thk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000.

- Taberî, Ebü't-Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir. *er-Red 'alâ men yuhubbü's-semâ'*. thk. Mecdî Fethî es-Seyyid. Tanta: Dârü's-sahâbeti't-türâs, 1990.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vdğ. Mısır: Şirketü mektebeti ve matba'ati Mustafa el-Bâbî, 1962.
- Uludağ, Süleyman. "Şathiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/370-371. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Venşerîsî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ. *el-Mi'yârü'l-mu'rib ve'l-câmi'u'l-muğrib 'an fetâvâ 'ulemâ'i İfrîkiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. thk. Muhammed Haccî. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1981.
- Zekeriyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed. *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*. Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-İslâmî, 1313.
- "Kitabı Mukaddes". Erişim 30 Eylül 2021. <https://incil.info/kitap/Zebur/150>

KONYA'DAKİ OSMANLI TÜRBELERİ'NDE MEZAR TAŞLARI

Gravestones in Ottoman Tombs at Konya

HÜMEYRA TÜRK

Yüksek Lisans Öğrencisi, Necmettin Erbakan
Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi,
Sanat Tarihi Bölümü, Konya, Türkiye
Graduate Student, Necmettin Erbakan University
Social and Humanities Science Faculty,
Department of Art History, Konya, Turkey

meyraturk08@gmail.com
orcid.org/0000-0002-8735-6629

HACER KARA

Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Sanat Tarihi
Bölümü, Türk İslam Sanatları ve Arkeoloji
Anabilim Dalı, Konya, Türkiye
Assist. Prof., Necmettin Erbakan University
Social and Humanities Science Faculty, Art
History, Department of Turkish-Islamic Arts and
Archeology, Konya, Turkey

hacerkara@erbakan.edu.tr
orcid.org/0000-0002-0039-7947

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 14 Ağustos 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 29 Kasım 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Aralık 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.983005>

ATIF/CITE AS:

Türk, Hümeyra – Kara, Hacer, "Konya'daki Osmanlı Türbeleri'nde Mezar Taşları", Hitit İlahiyat Dergisi, (Aralık/ December 2021) 20/2

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,
Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

Gravestones in Ottoman Tombs at Konya

Abstract

The subject of this research is “Gravestones in Ottoman Tombs at Konya”. Monumental tomb architectures and gravestones in various forms have always been given importance by researchers in Turkish art. Karakhanids, Ghaznavids, and Great Seljuks built many monumental tombs in Turkish Islamic art. This tradition was continued by the Turks after the Turks came to Anatolia. In Konya, the construction of kumbets and Tombs was given importance during the Seljuks, Feudals, and Ottomans periods. In this context, within the scope of our research, 8 Tombs with gravestones in various forms were found in Konya and dated to the Ottoman period. Six of these Tombs exist today, and two of them have not survived. Four of the existing tombs are Hürrem Pasha Tomb, Mehmet Bey Tomb, Sinan Pasha Tomb, and Fatma Hatun Tomb, which are in the garden of the Mevlana Museum. Sheikh Muhammed Bahaeddin Nakşibendi Tomb is in Hacı Fettah Cemetery and Söylemez Tomb is in the fish market near Emigrant Bazaar. Hatice Hatun Tomb, which has not survived to the present day, was in the Şems-i Tebrizi Cemetery and was removed together with the cemetery in 1944. İynel Dede and Mahmut Dede Tombs have disappeared over time in Akçeşme district. A total of 13 gravestones in different forms were found in these 8 Tombs. The identification of these Tombs and the gravestones in them was made through field research and resources. The works that have survived to the present day have been photographed, and the sources have been used for the works that have not reached the present day. During the study, official permissions were obtained from the necessary institutions. Our most important aim in choosing this subject is to analyze and record the periodical features of the monumental tombs and gravestones built in the Ottoman Period in the central districts of Konya. In our research, 13 gravestones in the Ottoman period were evaluated and analyzed in terms of material, technique, form, burial types, ornamentation, and writing, and their values were tried to be determined at the Konya scale in the history of art. With this study, it is aimed to contribute to the literature in terms of determining the variety of forms and ornaments of the gravestones in the tombs. According to the findings, it was seen that all of the gravestones were made of marble and that the ground carving, scraping, and painting techniques were frequently used in all of the gravestones. The gravestones examined within the scope of our subject were categorized stylistically as a symbolic coffin, sarcophagus, framed gravestone, headstone, headstone with a symbolic coffin. When the samples in our research are evaluated in terms of their periods, they have elegant appearances in terms of aesthetics. The tops of the headstones

have different crests such as pointed tangential arches and triangular pediments. Four gravestones as three male and one female were found. The gravestones mentioned are generally in basic form. However, some of them have geometric-shaped borders and inserts. Some of the gravestones have herbal and object compositions. In one of these works, the flowers in the vase, which are processed with fine craftsmanship, stand out. No information has yet been found regarding the gravestones examined in this study and their craftsmen. There is no construction date on the five gravestones. In addition to these determinations, it was investigated whether some of the tombs and gravestones mentioned in the study are contemporary has been tried to be answered, and it has been concluded that the tombstones and tombstones in them may have been made in the same years. The dating of the works is based on the construction date of the Tomb, the date on the gravestone, and the decoration compositions. According to this dating, eight of the gravestones examined can be dated to the 16th century, one to the 18th century, and three to the 20th century. Since one of the gravestones has not survived, there is no information about its construction date.

Keywords: History of Art, Konya Ottoman Tombs, Gravestone, Symbolic Coffin, Sarcophagus, Headstone, Framed Gravestone

Konya'daki Osmanlı Türbelerinde Mezar Taşları

Öz

Bu araştırmanın konusu Konya'daki Osmanlı türbelerinde mezar taşlarıdır. Türk sanatında anıtsal mezar mimarisi ve çeşitli formlarda yapılan mezar taşları her daim araştırmacılar tarafından önemini korumuştur. Türk-İslâm sanatında Karahanlılar, Gazneliler ve Büyük Selçuklular çok sayıda anıtsal mezar inşa etmişlerdir. Türklerin Anadolu'ya gelmesinden sonra da bu gelenek sürdürülmüştür. Konya'da Selçuklular, Beylikler ve Osmanlılar döneminde kümbet ve türbe yapımına önem verilmiştir. Bu bağlamda araştırmamız kapsamında Konya'da içinde çeşitli formlarda mezar taşları bulunan ve Osmanlı dönemine tarihlendirebileceğimiz sekiz adet türbe tespit edilmiştir. Bu türbelerden altısı günümüzde mevcut olmakla birlikte, ikisi yok olmuştur. Mevcut türbelerden dördü Mevlâna Müzesi bahçesinde yer alan Hürrem Paşa Türbesi, Mehmet Bey Türbesi, Sinan Paşa Türbesi ve Fatma Hatun Türbeleridir. Şeyh Muhammed Bahaeddin Nakşibendi Türbesi Hacı Fettah Mezarlığı'nda, Söylemez Türbesi ise Pirebî Mahallesi Muhacir Pazarı yakınındaki Balık Pazarı içinde yer almaktadır. Günümüze ulaşamayan Hatice Hatun Türbesi Şems-i Tebrîzî Mezarlığı içinde idi ve 1944 yılında mezarlıkla birlikte ortadan kaldırılmıştır. İynel Dede ve Mahmut Dede Türbesi ise Akçeşme Mahallesi'nde iken zamanla yok olmuştur. Adı geçen bu sekiz türbenin içinde toplamda 13 adet farklı formda mezar taşı tespit edilmiştir. Bu türbelerin ve içlerindeki mezar taşlarının tespiti saha araştırması ve kaynaklardan taranan bilgilerle mümkün olmuştur. Mevcut olan her bir eser tek tek fotoğraflanmış, mevcut olmayanlar için ise kaynaklardan yararlanılmıştır. Çalışma sürdürülürken gerekli yerlerden resmî izinler alınmıştır. Bu konuyu seçmekteki en önemli amacımız Konya'nın merkez ilçelerinde Osmanlı döneminde inşa edilen anıt mezarlar içindeki mezar taşlarını toplu bir biçimde ele alıp, dönemsel özelliklerini analiz etmek ve kayıt altına almaktır. Araştırmamızda Osmanlı dönemi türbelerinin içinde bulunan 13 adet mezar taşı malzeme, teknik, form, başlık türleri, süsleme ve yazı alt başlıklarında değerlendirilerek analiz edilmeye ve sanat tarihindeki yerleri Konya ölçeğinde saptanmaya çalışılmıştır. Bu çalışmayla, türbelerin içindeki mezar taşlarının form çeşitliliği ve süslemelerinin belirlenmesi açısından literatüre katkı sağlamak hedeflenmiştir. Elde ettiğimiz bulgulara göre; mezar taşlarının tamamının mermerden yapıldığı, üzerlerinde zemin oyma, kazıma ve boyama tekniklerine yer verildiği görülmektedir. Konumuz kapsamında incelenen mezar taşları form olarak kendi içinde sanduka, lahit, şahideli sanduka, şahide ve çerçeveli mezar taşı olarak kategorize edilmiştir. Araştırmamızda yer alan örnekler dönemleri açısından değerlendirildiğinde estetik bakımdan zarif bir görünüme sahiptirler. Şahidelerin tepe kısımları sivri teğet kemer ve üçgen

alınlık gibi farklı tepeliklere sahiptir. Üç adet erkek, bir adet kadın olmak üzere toplam dört adet mezar taşında başlık tespit edilmiştir. Mezar taşları genelde sade bir biçimde ele alınmakla birlikte bir kısmının üzerinde geometrik şekilli bordürler ve geçmeler göze çarpar. Bazılarında ise bitkisel ve nesneli kompozisyonlara yer verildiği saptanmıştır. Bir eserde ince bir işçilikle işlenmiş vazo içindeki çiçekler dikkati çeker. Bu araştırmada incelenen mezar taşlarının ustalarına ilişkin herhangi bir bilgiye rastlamak mümkün olmamıştır. Beş mezar taşı ise üzerinde tarih barındırmamaktadır. Bütün bu tespitlerin yanı sıra çalışmamızda bahsi geçen türbeler ve içindeki mezar taşlarının çağdaş olup olmadıkları sorusu cevaplanmaya çalışılmış ve türbelerle içlerindeki mezar taşlarının aynı yıllarda yapılmış olabileceği kanısına varılmıştır. Eserlerin tarihlendirmeleri, içinde buldukları türbenin inşa tarihi, mezar taşının üzerindeki kitabede bulunan tarih ibaresi ya da bezeme kompozisyonları esas alınarak yapılmıştır. Buna göre konumuz kapsamında incelenen mezar taşlarının sekizi 16. yüzyıla, biri 18. yüzyıla, üçü 20. yüzyıla tarihlenmektedir. Bir mezar taşı ise günümüze ulaşamadığından kesin olarak tarihlendirilememiştir.

Anahtar Kelimeler: Sanat Tarihi, Konya Osmanlı Türbeleri, Mezar Taşı, Sanduka, Lahit, Şahide, Çerçeveli Mezar Taşı

Giriş

Konya'nın merkez ilçelerinde yer alan, Osmanlı dönemine tarihli türbeler içinde bulunan mezar taşları, bu makalenin konusunu teşkil etmektedir. Çalışma bünyesinde, içinde mezar taşı bulunan sekiz adet Osmanlı türbesi ele alınmıştır. Bu türbelerden ikisi günümüze ulaşamamıştır. Günümüzde mevcut olan altı adet Osmanlı türbesi kronolojik sırayla Hürrem Paşa Türbesi (934/1527-5128), Mehmet Bey Türbesi (941/1534-5135), Sinan Paşa Türbesi (982/1574-5175), Fatma Hatun Türbesi (994/1585-86), Söylemez Türbesi (1297-1298/1880) ve Şeyh Muhammed Bahaeddin Nakşibendi Türbesi (1906-9107)'dir. Günümüzde mevcut olmayan türbeler ise kronolojik sırayla Hatice Hatun Türbesi (935/1528-5129) ile İynel Dede ve Mahmut Dede Türbesi (960/1552-5153)'dir. Türbelerden altısı 16. yüzyıla, diğer ikisi 19. ve 20. yüzyıla tarihlendirilmektedir. Hürrem Paşa Türbesi, İynel Dede ve Mahmut Dede Türbesi, Hatice Hatun Türbesi ve Şeyh Muhammed Bahaeddin Nakşibendi Türbesi içinde birden fazla mezar taşı olması hasebiyle toplam on üç adet mezar taşı konumuz kapsamında incelemeye tabi tutulmuştur. Bu mezar taşlarından üçü günümüze ulaşamamıştır. Mezar taşlarından sekizi 16. yüzyıla, biri 18. yüzyıla, üçü 20. yüzyıla tarihlenmektedir. Günümüze ulaşmayan biri ise tarihlendirilememiştir.

Bu çalışmayla amacımız, Konya'da mevcut ya da yok olmuş, az sayıda ki Osmanlı türbesinin içinde yer alan mezar taşlarını "malzeme ve teknik", "form", "başlık türleri" ve "süsleme" alt başlıklarında ele alarak ayrıntılı bir biçimde tanıtmaktır. Konunun önemine değinmek gerekirse; şimdiye kadar yapılmış olan araştırmalarda Konya'daki mezar taşları, mezarlıklar ve tarih aralıkları sınırlaması ile ayrıntılı incelemeye tabi tutulmuştur. Türbeler içinde yer alan mezar taşları ise yalnızca türbe konulu çalışmalarda yüzeysel olarak ele alınmış, sanatsal değerleri üzerinde durulmamıştır. Alandaki bu eksikliği fark ederek ele aldığımız mezar taşlarını kapsayıcı bir şekilde tanıtmak, tarihsel ve sanatsal süreç içerisindeki yerlerini belirlemek çalışmayı önemli kılmaktadır. Bu vesileyle Osmanlı türbelerinde yer alan mezar taşlarının gelişimleri de Konya ölçeğinde izlenmiş olacaktır.

Araştırmaya geniş bir literatür taraması yapılarak başlanmış, ilk olarak Konya'daki mevcut ve yok olmuş Osmanlı türbeleri belirlenmiştir. İçinde mezar taşı bulunmayan türbeler konumuz kapsamı dışında bırakılarak, mezar taşı bulunanlar yerinde tespit edilmiş ve fotoğrafları çekilmiştir. Yıkılan türbelerin müzeye kaldırılan mezar taşları da yerinde tespit edilirken, günümüze ulaşamayan mezar taşları kaynaklardaki bilgiler doğrultusunda yazılmıştır. Yazım aşamasında çalışma, "Giriş", "Eserlerin İncelenmesi", "Değerlendirme ve "Sonuç" başlıkları altında ele alınmıştır. Eserler incelenirken "Günümüzde Mevcut Olan Osmanlı Türbeleri" ve "Günümüzde Mevcut Olmayan Osmanlı Türbeleri" olarak ayrılmış ve türbelerin içindeki mezar taşları kronolojik olarak sıralanmıştır.

Mezar taşları üzerine yapılan araştırmaların sayısı son yıllarda giderek artmıştır. Araştırmalarda daha çok bölge, tarih aralığı, motif ve süsleme üslubu üzerine yoğunlaşmış ve değerli araştırmacılar tarafından mezar taşları hakkında geniş envanter çalışmaları meydana getirilmiştir. Bu sayede kapsamlı araştırmalar oluşturulması kolaylaşmıştır. Konu dâhilinde zikredilmesi gereken kaynaklardan ilki mezar taşları ile ilgili literatürdeki öncü çalışmalardan biri olan Beyhan Karamağaralı'nın *Ahlat Mezar Taşları*¹ isimli kitabıdır. Seyfi Başkan'ın *Karamanoğulları Dönemi Konya Mezar Taşları*² isimli kitabı, Saadet Taşkın'ın *Anadolu Selçuklularında Çinili Lahitler*³ isimli makalesi, Mehmet Önder'in *Bir Selçuklu Şaheseri Mevlâna'nın Ahşap Sandukası*⁴ isimli makalesi tarihi sınırlama ile yapılan araştırmalardandır. Naciye Bayık'ın

¹ Beyhan Karamağaralı, *Ahlat Mezar Taşları* (Ankara; TTK Basımevi, 1992).

² Seyfi Başkan, *Karamanoğulları Dönemi Konya Mezar Taşları*, (Ankara; Başbakanlık Basımevi, 1996).

³ Saadet Taşkın, "Anadolu Selçuklularında Çinili Lahitler", *Sanat Tarihi Yıllığı* / 4 (Şubat 1971), 237-257.

⁴ Mehmet Önder, "Bir Selçuklu Şaheseri Mevlâna'nın Ahşap Sandukası", *Vakıflar Dergisi* / 17 (1983), 79-92.

*Konya ve Çevresinde Selçuklu ve Beylikler Dönemi Sandukaları*⁵ isimli yüksek lisans tezi, Hacer Kara ve Şerife Danişık'ın *Konya Mezarlıkları ve Mezar Taşları*⁶ isimli kitabı, Mustafa Çetinaslan, Hüseyin Muşmal ve İbrahim Kunt'un *Beyşehir Yöresinde XV-XVI. Yüzyıla Tarihlenen Sanduka Örnekleri*⁷ isimli makalesi bölgenin mezar taşları açısından önemli bilgiler ihtiva etmesi bakımından zikredilmesi gereken çalışmalardan bazılarıdır.

Mezar, kelime kökeni olarak Arapça *ziyaret* kelimesinden gelmektedir.⁸ Mezar taşı sözlükte “Ölünün gömülü olduğu yeri belirleyen küçük dikilitaş.”⁹ olarak geçmektedir. Mezar taşlarının sanduka, lahit, şahide gibi farklı formları bulunmaktadır. Sanduka, Arapça *kutu-sandık* anlamında *sundük* kelimesinden türetilmiştir.¹⁰ Aynı terim “Mezar ve türbelerde ölünün bulunduğu yer üstüne konan taş ya da tahta tabut biçimli kapak.”¹¹ olarak da geçer. Lahit, “Eskiden mezarların üstüne konulan tabut biçimindeki taş.”¹² şeklinde tanımlanmaktadır. Şahide, kelime olarak Arapça *şahitlik eden* anlamındaki kelimedenden gelmekte olup, “Mezarların baş ve ayakucuna dikine konan, üzerinde yazı veya çiçek resmi bulunan taş.”¹³ olarak bilinmektedir.

Proto-Türklerin, MÖ. III. bin yılın sonu ve MÖ. II. bin yılın başlarına tarihlenen Afanasyevo Kültürü'ne ait mezarlarında suni tepelerin etrafının aşağı yukarı bir metre yüksekliğe sahip daire şeklinde taş parçaları ile çevrelenmesi mezar ve mezar taşı kültürünün menşei sayılabilir.¹⁴ Avcı-toplayıcı topluluklar, Kalkolitik Çağ'a rastlayan ve günümüzde Okunyev Kültürü bünyesinde değerlendirilen dikilitaşları, bir diğer adıyla geyikli taşları meydana getirmişlerdir. Mezar alanlarında yer alan bu dikilitaşların üzerinde tanrı, ruh, insan ve hayvan tasvirleri yer almaktadır.¹⁵ Orta Asya Türk devletleri ve

⁵ Naciye Bayık, *Konya ve Çevresindeki Selçuklu ve Beylikler Dönemi Sandukaları* (Konya; Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995).

⁶ Hacer Kara-Şerife Danişık, *Konya Mezarlıkları ve Mezar Taşları* (Konya; Meram Belediyesi Kültür Yayınları, 2005).

⁷ Mustafa Çetinaslan vd., “Beyşehir Yöresinde XV-XVI. Yüzyıla Tarihlenen Sanduka Örnekleri”, *İstem / 21* (Aralık 2013), 95-116.

⁸ Nebi Bozkurt, “Mezarlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara; TDV Yayınları, 2004), 29/519.

⁹ Metin Sözen-Uğur Tanyeli, *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul; Remzi Kitabevi, 2011), “Mezar taşı”, 206.

¹⁰ Nebi Bozkurt, “Sanduka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul; TDV Yayınları, 2009), 36/102.

¹¹ Nüzhet İslimyeli, *Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, (Ankara; Ankara Sanat Yayınları, 1976), “Sanduka”, 2/713.

¹² Doğan Hasol, *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü*, (İstanbul; Yem Yayın, 2012), “Lahit”, 295.

¹³ Kubbealtı Lüğati, “Şahide”, (Erişim 3 Şubat.2021).

¹⁴ Yaşar Çoruhlu, *Erken Devir Türk Sanatı – İç Asya'da Türk Sanatının Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul; Kabcacı Yayıncılık, 2011), 29-31.

¹⁵ Çoruhlu, *Erken Devir Türk Sanatı*, 35-37.

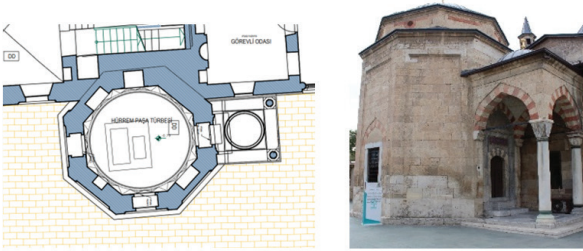
toplulukları kurgan denilen mezarlarını suni tepeler şeklinde inşa etmişler ve bu mezar alanlarını dikilitaşlar ve heykellerle donatmışlardır.¹⁶ Bu kadim gelenek İslamiyet'in kabulünden sonra aynı şekliyle devam ettirildiği gibi İslami sentezi de ortaya çıkmıştır. İslami geleneğin farklı coğrafyalarda, farklı kültürlerle sentezlenmesi sonucu mezar kültürü ve mezar taşı geleneği çeşitlilik arz ederek günümüze değin sürdürülmüştür.¹⁷

1. Eserlerin İncelenmesi

1.1. Günümüzde Mevcut Olan Osmanlı Türbeleri'ndeki Mezar Taşları

1.1.1. Hürrem Paşa'nın Mezar Taşı (Hürrem Paşa Türbesi)

Hürrem Paşa Türbesi¹⁸, Mevlâna Müzesi dâhilinde, yapı topluluğunun güney batısında yer almaktadır (Şekil 1). Kuzey cephede yer alan giriş açıklığı üzerindeki iki satırlık kitabesine göre türbe, II. Mehmet'in has hüddamlığı yanında çeşitli devlet ricallerinde görev almış ve son olarak da vezirlik yapmış olan İskender Paşa'nın oğlu Hürrem Paşa'nın Türbesi'dir. Karaman Beylerbeyi olan Hürrem Paşa, vefatı üzerine Mevlâna Dergâhı'na defnedilir ve 934/1527-1528 yılında Sadrazam Frenk İbrahim Paşa tarafından türbesi yapılır.¹⁹



Şekil 1: Hürrem Paşa Türbesi'nin Planı²⁰ ve Genel Görünümü

¹⁶ Çoruhlu, *Erken Devir Türk Sanatı*.

¹⁷ Mezar geleneği ve mezar taşı kültürü hakkında bilgi için bakınız; Necibe Saracoğlu, *Türk Mezarlarına Dair Araştırma*, (İstanbul; İstanbul Matbaacılık, 1950); Alım Karamürsel, "Türklerde Mezar Geleneği", *Türkler Ansiklopedisi* (Ankara; Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 3/122-128; Yaşar Çoruhlu, "Türk Mezar (Ölü) Taşlarının Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Türk İslâm Dönemindeki Devamı ya da Dönüşümü Üzerine", *I. Uluslararası Geleneksel Türk Mezar Taşları*, ed. Celil Arslan vd., (Bakü, Xəzər Universiteti Nəşriyyatı, 2019), 482-523.

¹⁸ Türbe hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız; M. Zeki Oral, "Hürrem Paşa Türbesi", *Anıt / 2* (Mart 1949), 7-14; İ.Hakkı Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi* (Konya; Yeni Kitap Basımevi, 1964), 616-619; Mehmet Önder, *Mevlana Şehri Konya (Tarihi Kılavuz)* (Konya; Konya Valiliği, 1962), 316-318; Ali Baş, "Konya'daki Klasik Dönem Osmanlı Yapıları", *İpek Yolu Konya Kitabı IX* (Aralık 2006), 220-221; Haşim Karpuz, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Konya 42* (Ankara; TTK Yayınları, 2009), 1/33-35.

¹⁹ Konyalı, *Konya Tarihi*, 618-619.

²⁰ Konya Vakıflar Bölge Müdürlüğü Arşivi.

Türbe içinde ortak bir kaide üzerine yerleştirilmiş iki adet sanduka bulunmaktadır (Şekil 2). Bu kaidenin kuzey ucunun tam ortasına sekiz yapraklı bir çiçek motifi oyulmuştur. Ortak kaidenin güneyinde Hürrem Paşa'nın sandukası ayrıca bir kaide üzerine daha yerleştirilmiştir.



Şekil 2: Hürrem Paşa Türbesi'nin İçindeki Sandukaların Yerleşimi

Tek parça beyaz mermerden yapılan Hürrem Paşa'nın sandukası 1.70 uzunluk, 0.19 – 0.27 en ve 0.19-0.25 m yükseklikte bir gövdeye sahiptir (Şekil 3). Gövdenin üst kısmı sivri teğet kemer formunda sonlanmaktadır.



Şekil 3: Hürrem Paşa Sandukası Genel Görünümü (Kuzeybatıdan)

Sandukanın kuzeye bakan cephesinde üst kısmından başlayarak kaideye kadar olan üç satırlık bölümde, el-Bakara Sûresi'nin 255 ve 256. Ayetleri yazılmıştır.²¹ Ayetin başında '*Bismi'l-lâhi 'r-rahmâni'r-rahîm'* ve sonunda '*Sadakallah-u'l-azîm'* ibareleri yer almaktadır (Şekil 4). Sandukanın neredeyse tüm yüzeyini kaplayan yazıların zemin oyma tekniğinde celi sülüs hattıyla yazıldığı görülmektedir. Bu yazılar uzun kenarlarda kaidede bir, gövdede iki satır yazı kuşağı oluşturmaktadır. Kısa kenarlardan yalnız ayakucunun gövde kısmında yazı yer almaktadır. Diğer kısımlar boş bırakılmıştır.

²¹ *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, çev.* Hayrettin Karaman vd., (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), el-Bakara 2/255-256.



Şekil 4: Hürrem Paşa Sandukası Kuzey Cephe

Sandukanın güneye bakan cephesinde taç kısmından başlayarak kaideye kadar olan üç satırlık bölümde, el-Haşr Sûresi 22, 23 ve 24. Ayetler yazılıdır.²² Devamında 'Bismi'l-lâhi'r-rahmâni'r-rahîm' ibaresinin ardından el-İhlâs Sûresi 1, 2, 3 ve 4. Ayetleri gelmektedir (Şekil 5).²³ Besmele-i Şerîfin hemen sonrasında müsenna olarak 'Ya Rabb' kelimesi bulunmaktadır (Şekil 6).



Şekil 5: Hürrem Paşa Sandukası Güney Cephe



Şekil 6: Hürrem Paşa Sandukası Güney Cephe Satır Sonundan Ayrıntı/Hürrem Paşa Sandukası Doğu ve Batı Cephe

Sandukanın kısa kenarlarının doğu cephesine bakan kısmında yalnız gövde bölümünü kapsayacak şekilde "Ah el-mevt" ibaresi celi sülüs hattıyla zemin oyma tekniğinde yazılmıştır (Şekil 6). Dönemin özelliği olarak yazının zemine geçmeler, harflerin uç kısımlarına bitkisel motifler eklenmiştir (Şekil 7, 8).

²² el-Haşr 59/22, 23, 24.

²³ el-İhlâs 112/1, 2, 3, 4.



Şekil 7: Hürrem Paşa Sandukasında Harflere İliştirilmiş Motiflerden Örnekler



Şekil 8: Hürrem Paşa Sandukasındaki Geçme Motiflerinden Örnekler

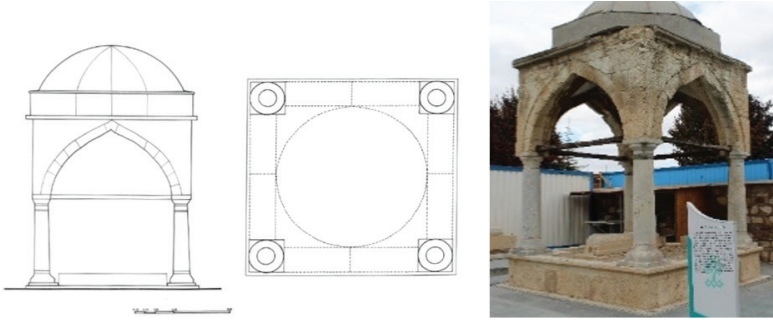
Sanduka üzerinde herhangi bir isim ve tarih bulunmamasına rağmen, türbenin giriş kapısı üzerinde yer alan inşa kitabesinden hareketle, sandukanın Karaman Beylerbeyi olan Hürrem Paşa için 934/1527-1528 yılında yaptırıldığı söylenebilir.

1.1.2. Mehmet Bey'in Mezar Taşı (Mehmet Bey Türbesi)

Mehmet Bey Türbesi²⁴, Mevlâna Müzesi'nin güney doğusunda bulunmaktadır (Şekil 9). Türbenin üzerinde herhangi bir kitabe yer almamaktadır. Yapının, Mehmet Bey'in sandukasından hareketle 941/1534-1535 yılı civarında yapıldığı tahmin edilmektedir.²⁵

²⁴ Türbe hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız; Mehmet Yusufoglu, "Mehmet Bey Türbesi", *Anıt /2* (Mart 1949), 19-22; Konyalı, *Konya Tarihi*, 628; Önder, *Mevlana Şehri Konya*, 319; Baş, "Konya'daki Klasik Dönem Osmanlı Yapıları", 224; Karpuz, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Konya*, 36-37.

²⁵ Karpuz, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Konya*, 36.



Şekil 9: Mehmet Bey Türbesi'nin Görünüşü, Planı²⁶ ve Genel Görünümü

Türbenin ortasında, doğu-batı doğrultulu yerleştirilmiş olan sanduka, yekpare mermerden yapılmıştır (Şekil 10). Türbenin zemini yerden 0.30 m yüksekte olup, üzerindeki sanduka 1.90 m uzunluk, 0.30 m en ve 0.07 m yüksekliğe sahiptir. Bir kaide üzerine yerleştirilen sandukanın gövdesinin üst kısmı sivri teğet kemer formundadır. Sandukanın üzerindeki yazılar celî sülüs hattıyla, zemin oyma tekniğinde yazılmıştır (Şekil 11, 12).



Şekil 10: Mehmet Bey Sandukası Genel Görünümü (Güneydoğudan)



Şekil 11: Mehmet Bey Sandukası Kuzey Cephe

²⁶ Karpuz, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Konya*, 37.



Şekil 12: Mehmet Bey Sandukası Güney Cephe

Mehmet Bey sandukası kuzey ve güney cephe üzerindeki kitabe;

(1) انتقال المرحوم السعيد الراجي من رحمت الله الحميد

(2) محمد بك بن مصطفى باشا في سنة احدى و اربعين و تسعمائه

Mehmet Bey sandukası kitabesinin okunuşu;

(1) *İntikâl el-merhûm es-sa'id er-râci min rahmet'a-llahu'l-hamid*

(2) *Mehmet \ Muhammed Bey bin Mustafa Paşa fi sene ihda ve erba'in ve tis'amie*

Mehmet Bey sanduka kitabesinin tercümesi;

Merhum Sa'id ve Raci - Allah rahmet etsin – Mustafa Paşa oğlu Mehmet Bey dokuz yüz kırk bir senesinde vefat etti.

Yukarıdaki kitabe metninden anlaşıldığı üzere Mustafa Paşa oğlu Mehmet \ Muhammed Bey 941/1534-1535 yılında vefat etmiştir. Mehmet Bey İ.H. Konyalı'nın bildirdiğine göre Sadrazam Pir Paşa'nın torunudur.²⁷ Sanduka üzerindeki kitabede harflere iliştilmiş veya münferit konumda bitkisel süslemeler ve geçmelerle yazıya estetik görünüm katılmıştır (Şekil 13).



Şekil 13: Mehmet Bey Sandukasında Geçme ve Bitkisel Motiflerden Örnekler

²⁷ Konyalı, *Konya Tarihi*, 628.

1.1.3. Hacı Bey'in Mezar Taşı (Hürrem Paşa Türbesi)

Hürrem Paşa Türbesi içinde, Hürrem Paşa'nın sandukası ile ortak bir kaide üzerinde yer alan şahideli sanduka, türbenin kuzey ucundadır. Tek parça beyaz mermerden yapılan sandukanın baş ve ayak taşı mevcuttur (Şekil 14). Sanduka, biri daha geniş olmakla birlikte iki kaide ve üzerindeki gövde kısımlarından oluşmaktadır. Gövde kısmı üstte sivri kemer formunda sonlanmaktadır. Sandukanın gövdesi 0.89 m uzunluk, 0.20 m en ve 0.16-0.18 m yüksekliğe sahiptir.



Şekil 14: Hacı Bey Sandukası Baş ve Ayak Taşının Orijinal Konumları (Haşim Karpuz'dan)²⁸



Şekil 15: Hacı Bey Sandukası Kuzey Cephe

²⁸ Karpuz, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Konya*, 35.



Şekil 16: Hacı Bey Sandukası Güney Cephe



Şekil 17: Hacı Bey Sandukası Batı ve Doğu Cephe

Mezar taşının kaidelerinde, sandukasında, baş ve ayak şahidesinde celi sü-lüs hattıyla zemin oyma tekniğinde yazılmış yazılar yer almaktadır (Şekil 15, 16, 17, 18). Sandukanın kuzey cephesinde gövdenin üst kısmından başlayan, 'Bismi'l-lâhi'r-rahmâni'r-rahîm' ibaresinin devamında el-Ankebût Sûresi'nin 58. Ayeti hemen altındaki yazı kuşağına kadar sürdürülmüştür.²⁹ El-Anke-bût Sûresi 58. Ayetin bir kısmı ve 59. Ayet³⁰, güney cephede gövdenin üst kısmındaki yazı kuşağında tamamlanmıştır. Üst kısmın hemen altındaki yazı kuşağında ise 'Gala'l-llahu Teâla' ibaresi ile el-Kasas Sûresi'nin 88. Ayetinin bir bölümü gelmektedir.³¹ Sandukanın orta kaidesinin uzun kenarları kuzey ve güneyde ikişer paftaya ayrılmıştır. Bu paftaların içinde kuzey cephesinden başlayacak şekilde Sa'di-i Şirazi'nin *Gülüstan* adlı eserinden iki beyit yer almak-tadır.³²

²⁹ el-Ankebût 29/58.

³⁰ el-Ankebût 29/58, 59.

³¹ el-Kasas 28/88.

³² Konyalı, *Konya Tarihi*, 617.

Hacı Bey sandukası kuzey cephesi orta kaide kısmı;

(1) جهان ای برادر نماند بکس (2) دل اندر جهان آفرین بندوبس

Hacı Bey sandukası güney cephesi orta kaide kısmı;

(3) ممکن تکیه بر ملک دنیا و پشت (4) که بسیار چون تو پرور دو کشت

Hacı Bey sandukası orta kaidede yazan metnin okunuşu;

(1) *Cihan ey berâder nemâned bekes* (2) *Dil-i ender cihân âferin bend-u bes*

(3) *Mekon tekje ber mülk-i dünya ve pošt* (4) *Ki besyâr çûn to perver do kešt*

Hacı Bey sandukası orta kaidede yazan metnin tercümesi³³;

(1) *Ey kardeşim, dünya kimseye kalmaz* (2) *Gönlünün derinliklerini dünyayı yaratana bağla.*

(3) *Dünyaya ve arkandaki mülke yaslanma/güvenme.* (2) *Çünkü senin gibi pek çoklarımı besledi ve öldürdü.*

Sandukanın en alttaki genişçe kaidesinin yan yüzeyleri ise batı cephedeki kısa kenardan ‘*Gal’a-llahu Tebareke ve Teâla’* ibaresiyle başlayarak tüm cepheleri dolanacak şekilde el-Âl-i İmrân Sûresi’nin 169, 170 ve 171. Ayetleri ile bezelidir.³⁴ Ayetlerin sonuna ise ‘*Sadakallahu’l-azîm’* ibaresi eklenmiştir.

Sandukanın en alttaki kaidesinin üst yüzeyleri batı cephedeki kısa kenardan ‘*Gal’a-llahu Tebareke ve Teâla’* ibaresiyle başlayarak tüm cepheleri dolanacak şekilde el-Yunus Sûresi’nin 62, 63, 64 ve 65. Ayetleri ile bezelidir.³⁵ Ayetlerin sonuna ise ‘*Sadakallahu’l-azîm’* ibaresi eklenmiştir. Sandukanın batı tarafındaki alt kaideye baş taşının yerleştirilmesi için açılmış kare oyuğun iki yanında (kuzey-güney) yazı kuşaklarının diziliminden oluşan boşluğa (*Hüve’l-Bâki*) ve (*Dâyirü’l-bâki*) ibareleri yerleştirilmiştir.



Şekil 18: Hacı Bey Sandukası Baş ve Ayak Şahidesi

³³ Çeviri için Fatma Türk’e teşekkür ederiz.

³⁴ el-Âl-i İmrân 3/169, 170, 171.

³⁵ el-Yunus 10/62, 63, 64, 65.

Sandukanın baş şahidesi başlıklı olup, 0.75 m yüksekliğinde kare prizma bir gövdeye sahiptir. Kare prizma gövdenin her yüzeyi 0.15 m, başlık ise 0.23 m enindedir (Şekil 18). Baş taşında bulunan başlık, çapraz eğimde dilimli sarık³⁶ olarak karşımıza çıkmakta ve üzerinde iki adet yarım karanfil yer almaktadır. Başlık ve gövde arasında palmet ve lotus motiflerinin yer aldığı silindirik bir alan ve bunun altında baklava dilimli bir kuşak bulunmaktadır. Taşın her yüzünde, aralarında kırık çizgilerle süslü bir zencerek bordürünün bulunduğu iki satır yazı mevcuttur. Yazılar zemin oyma tekniğinde celî sülüs hattıyla yazılmıştır. Burada yer alan Hadis-i Şerîf metni aşağıdaki gibi dört yüzeye ayrılmıştır;

Hacı Bey sandukasının baş şahidesinde bulunan metin³⁷;

(1) قال النبي عليه السلام (2) المؤمنون لا يموتون بل

(3) ينقلون من دار الفناء الى دار (4) البقا صدق رسول الله

Hacı Bey sandukası baş şahidesinde bulunan metnin okunuşu;

(1)Gâle'n-nebiyyü Aleyhi's-selam (2)El-mü'minûn la yemûtün bel

(3)Yengilûn men dâru'l-fena ila dâr (4)El-bekâ sadaga Rasulüllah

Hacı Bey sandukası baş şahidesinde bulunan metnin anlamı;

“Nebi şöyle buyurdu (O'na selam olsun); 'Mü'minler ölmezler. Bilakis onlar fani âlemden bâkî âleme göç ederler.' Allah'ın Rasulü doğruladı.”³⁸

Baş şahidesinin her yüzeyinde yazının altında dışa doğru üçgen çıkıntı yapan bir alan oluşturulmuştur. ½ simetrikli bu kısımda kıvrım dallar üzerinde rumi ve palmetlerden oluşan bir süsleme bulunur. Bu süslemelerden yalnız bir cephedeki ayrıntıları işlenmeden bırakılmış vaziyettedir.

Sandukanın doğu ucunda, ayak şahidesi, bulunmaktadır. Taş, 0.18 m uzunluk, 0.16 m en ve 0.61 m yüksekliğe sahiptir. Uzun dikdörtgen prizma şeklindeki ayak şahidesinin tüm yüzeyleri aşağıdan yukarıya olacak şekilde tek satır yazıyla kaplıdır.

³⁶ Başlık çeşitleri için bakınız; Halit Çal, “İstanbul Eyüp'teki Erkek Mezar Taşlarında Başlıklar”, *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla III. Eyüpsultan Sempozyumu Tebliğler* (28-30 Mayıs 1999 İstanbul), 2000, 209.

³⁷ Oral, “Hürrem Paşa Türbesi”, Anıt, 11.

³⁸ Çeviri için Fatma Türk'e teşekkür ederiz.

Hacı Bey sandukası ayak şahidesinde bulunan metin;

(1) روح حاجی طایر قدس آشیان (2) کرد عزم مر غزار از جهان

(3) ينقلون من دار الفناء الى دار (4) اليقا صدق رسول الله³⁹

Hacı Bey sandukası ayak şahidesinde bulunan metnin okunuşu;

(1) *Ruh-ı Hacı tâyir kuds-i âşiyân* (2) *Kerd azm mer gezâr ez cihân*

(3) *Sâl-i hicreti nohsed-u şest-u yek bûd* (4) *Şehr-i zi'l-ka'de şeb-i yâzdeh bedân*

Hacı Bey sandukası ayak şahidesinde bulunan metnin anlamı;

"Hacının ruhu dünyadan çayırılığa (Cennete) Hicretin 961. yılı Zilkadesinin on birinci gününü uçtu, gitti."⁴⁰

Taş üzerindeki kitabeye göre Hacı isimli zat, 961/1553-1554 yılında, Zilkade/Ekim ayının on birinde vefat etmiştir ve ondan yirmi beş yıl kadar önce ölen Hürrem Paşa'nın türbesine defnedilmiştir.

Hacı Bey'in sanduka yazılarının bazılarının bitimlerinde bitkisel uzantılar ve geçmeler bulunur. Bir yerde ise harfe geçme motifi iliştilmiştir (Şekil 19).



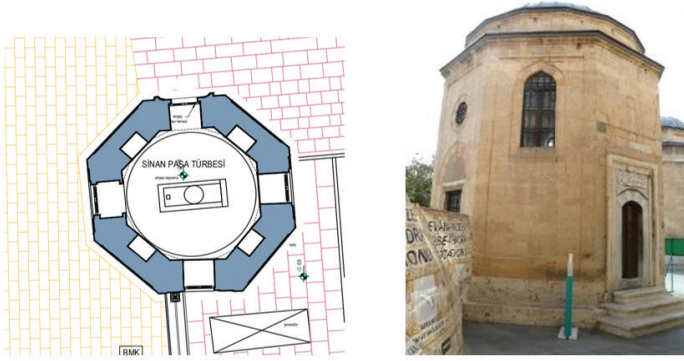
Şekil 19: Hacı Bey Sandukası Üzerindeki Geçme Motifleri

³⁹ Konyalı, *Konya Tarihi*, 617.

⁴⁰ Konyalı, *Konya Tarihi*, 617.

1.1.4. Sinan Paşa'nın Mezar Taşı (Sinan Paşa Türbesi)

Sinan Paşa Türbesi⁴¹, Mevlâna Müzesinin içinde, güney batıda konumlanmaktadır (Şekil 20). Kuzey cephede giriş kapısının üzerindeki ikişer satırlık inşa ve vefat kitabesine göre yapı, 981/1573-1574 yılında vefat eden Karaman Beylerbeyi Sinan Yusuf Paşa için 982/1574-1575 yılında inşa edilmiştir.⁴²



Şekil 20: Sinan Paşa Türbesi'nin Planı⁴³ ve Genel Görünümü



Şekil 21: Sinan Paşa Lahiti Genel Görünümü

Türbe içinde doğu-batı yönünde yerleştirilen lahit tipi mezar taşı mermer bir kaide üzerine yerleştirilmiştir. Lahit, 1.70 m uzunluk, 0.60 m en ve 0.50 m yüksekliğe sahip gövde ve 0.29 m yüksekliğe sahip baş taşından oluşmaktadır. Gri renkli dört parça mermerin birleşmesiyle meydana getirilen lahitin

⁴¹ Türbe hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız; Konyalı, *Konya Tarihi*, 736-738; Önder, *Mevlana Şehri Konya*, 318; Baş, "Konya'daki Klasik Dönem Osmanlı Yapıları", 222; Karpuz, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Konya*, 38-40.

⁴² Konyalı, *Konya Tarihi*, 738-637.

⁴³ Konya Vakıflar Bölge Müdürlüğü Arşivi.

gövdesi altta ve üstte daha geniş olmak üzere orta kısma doğru yuvarlak satırlı silme kuşaklarıyla kademeli olarak daralan bir tasarıma sahiptir (Şekil 21, 22). Günümüzde sandukanın üst yüzeyinde bir açıklık bulunduğu gözlenirse de eski fotoğraflarında bu açıklık, çimento benzeri bir malzeme ile doldurulmuş vaziyettedir.



Şekil 22: Sinan Paşa Lahiti Restorasyondan Sonraki ve Önceki Halî⁴⁴



Şekil 23: Sinan Paşa Lahiti Baş Taşı

Lahitin batı ucunda tek parça mermerden baş taşı, dört kademeli olarak tasarlanmıştır. Kademelerin üzerinde elips ve uzun dikdörtgen formlu satırlı nişler yer almaktadır (Şekil 23). Sinan Paşa lahiti, üzerinde herhangi bir yazı yer almamasına rağmen, içinde bulunduğu türbenin inşa kitabesine göre 982/1574-1575 yılına tarihlenebilir.

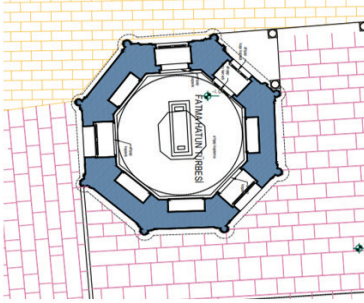
1.1.5 .Fatma Hatun'un Mezar Taşı (Fatma Hatun Türbesi)

Fatma Hatun Türbesi⁴⁵ bir diğer adıyla Murat Paşa Kızı Türbesi, Mevlâna Müzesinde yapı topluluğunun güney batısındadır. Kitabesine göre yapı, Karaman Beylerbeyi Murat Paşa'nın 994/1585-1586 yılında vefat eden kızı için yapılmıştır. Konyalı'nın bildirdiğine göre Murat Paşa'nın kızı, Fatma Hatun isimli kimsedir (Şekil 24).⁴⁶ Türbenin merkezinde doğu-batı yönlü olarak yerleştirilen mermer lahit 1.48 m uzunluk, 0.42 m en ve 0.59 m yüksekliğe sahip gövdeden oluşmaktadır. Gövde üzerinde 0.70 metre yüksekliğe sahip baş taşı yer alır (Şekil 25).

⁴⁴ Mevlana Müzesi, "Sinan Paşa Türbesi" (Erişim 5 Ocak.2021).

⁴⁵ Türbe hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız; M. Zeki Oral, "Murat Paşa Kızı Türbesi", *Anıt /4* (Mayıs 1949), 1-7; Önder, *Mevlana Şehri Konya*, 313-315; Konyalı, *Konya Tarihi*, 692-696; Karpuz, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Konya*, 28-30; Baş, "Konya'daki Klasik Dönem Osmanlı Yapıları", 222-223.

⁴⁶ Konyalı, *Konya Tarihi*, 693.



Şekil 24: Fatma Hatun Türbesi'nin Planı⁴⁷ ve Genel Görünümü



Şekil 25: Fatma Hatun Lahiti Genel Görünümü

Lahitin gövde kısmının en üstünde tüm cepheyi dolanan bordür, palmet ve lotusun münavebeli kullanımından oluşan bir tasarıma sahiptir. Bunun altında mukarnas dizilerinin oluşturduğu bir bordür yer almaktadır. Lahitin üst kısmında doğu ucunda küçük bir suluk yer almaktadır.

⁴⁷ Konya Vakıflar Bölge Müdürlüğü Arşivi.



Şekil 26: Fatma Hatun Lahiti Yan Cephelerinde Yer Alan Bitkisel Motifler

Alta ve üstte bordürlerle sınırlandırılan gövdenin orta alanına uzun kenarlarda üç, kısa kenarlarda birer adet olmak üzere vazodan çıkan çiçek motifleri yerleştirilmiştir. Bu süslemeler, zeminin oyulmasıyla oluşturulmuştur (Şekil 26).

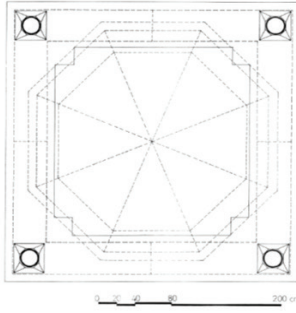


Şekil 27: Fatma Hatun Lahiti Kuzey Cephe ve Baş Taşından Ayrıntı

Sandukanın batı ucunun ortasına konumlanmış olan baş taşının alt kısmı daha geniş bir gövdeye sahiptir. Taşın ön yüzüne ½ simetrik tasarlanmış palmet, rumi ve servi ağacı motifleri işlenmiştir. Gövde kısmının üzerinde yer alan kadın başlığının kenarlarını altta inci dizileri, onun üzerinde dendanlar, onun üzerinde yan yana dizili lotus motifleri çevrelemektedir. Dendan ve lotuslar, kırmızıya çalan bir renk ile boyanmıştır. Başlığın üzerine ayrıca püskül ve tarak biçimli toka motifleri işlenmiştir (Şekil 27).

Fatma Hatun sandukasının üzerinde kitabe bulunmadığından kesin yapım tarihi bilinmemektedir. Türbenin inşa tarihi 994/1585-1586 yılı olduğundan mezar taşının da bu tarihlerde yapılması olasıdır. Bu mezar taşının aynı tarihli bir benzeri İstanbul Cafer Paşa Türbesi'nde yer almaktadır.⁴⁸ Vazodan çıkan çiçeklerle yapılmış benzer süslemeler ilerleyen yıllarda mezar taşlarında daha sıkça kullanılmıştır. Fatma Hatun'un mezar taşı lahit formu ile çalışma kapsamındaki Sinan Paşa lahdi ile benzerlik arz etmektedir

1.1.6 Şeyh Muhammed Bahaeddin Nakşibendi'nin Mezar Taşı (Şeyh Muhammed Bahaeddin Nakşibendi Türbesi)



Şekil 28: Şeyh Muhammed Nakşibendi Türbesi'nin Planı⁴⁹ ve Genel Görünümü

Şeyh Muhammed Bahaeddin Nakşibendi Türbesi⁵⁰, Meram İlçesinde Hacı Fetah Mezarlığı'nda yer almaktadır (Şekil 28). Türbe içinde doğu-batı uzantılı olarak yerleştirilmiş iki mezar bulunmaktadır. Bunlardan biri Şeyh Muhammed'in kendi mezarı, diğeri ise eşi Ayşe Sıdıka'nın mezarıdır. Şeyh Muhammed'in mezarı türbenin güney ucuna, eşinin mezarı ise kuzey ucuna yakın konumlandırılmıştır (Şekil 29).

⁴⁸ H. Örcün Barışta, "İstanbul-Eyüpsultan Cafer Paşa Türbesi Kazısı ve Bitkisel Bezemeli Mezar Taşları Üzerine". *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu IV Tebliğler* (5-7 Mayıs 2000), (İstanbul; Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 2000), 268-269.

⁴⁹ Karpuz, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Konya*, 454.

⁵⁰ Türbe hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız; Karpuz, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Konya*, 453-454.



Şekil 29: Şeyh Muhammed Bahaeddin Nakşibendi Mezarı Genel Görünümü

Şeyh Muhammed'in çerçevesi mezar tipindeki mezar taşının başında 1.52 m yükseklik, 0.13 m en ve 0.12 m uzunluğa sahip baş taşı, ayak ucunda 1.25 m yükseklik, 0.12 m en ve 1.20 m uzunluğa sahip ayak taşı yer alır. Her ikisi de mermer malzemedendir. Baş taşının iki yüzünde, ayak taşının ise yalnız dışa bakan yüzünde kitabe mevcuttur.⁵¹ Osmanlı Türkçesi ile celî sülüs hattıyla yazılmış kitabe, zeminin oyulmasıyla oluşturulmuştur. Üzerindeki kabartma harfler ile yazıların çerçeve ve satırları siyahla boyanarak belirginleştirilmiştir (Şekil 30). Yeşile boyanan baş taşında sarıklı kavuk şeklinde bir başlık yer almaktadır.

⁵¹ Ali Çoban, 19. Yüzyıl Osmanlı Şeyhlerinden Bozkırlı Muhammed Bahâeddin Efendi ve "Îkâzu'n-Nâimîn" Adlı Eserindeki Tasavvuf Anlayışı (Konya; Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 24-25.



Şekil 30: Şeyh Muhammed Bahaeddin Nakşibendi Baş Taşının Dış Yüzü ve İç Yüzü ile Ayak Taşının Dış Yüzü

Şeyh Muhammed Bahaeddin Nakşibendi baş taşının dış yüzeyinde bulunan kitabe;

- (1) هو الباقي (2)ساكن قبر قطب العارفين
 (3) قدبة الواصلين عمدة اهل (4) الصحو و المتكين شيخ محمّد
 (5) بهالدين قدس سره حضرتلرى بوزقرلى (6) ممش افندى ناميله مشهور افاق
 (7) شيخ محمّد قدسى قدس سره حضرتلرينك (8) بيوك مخدومى و خليفى مطلقه سى
 (9) و شيخ حسن قدسى حضرتلرينك (10) داماد عالييريدر

Şeyh Muhammed Bahaeddin Nakşibendi baş taşının dış yüzeyinde bulunan kitabenin okunuşu;

(1)Hüve'l-Bâki (2)Sâkin-i Kabr-i Kutbu'l-ârifin (3)Kutbetü'l-vâsiline umdet-ü ehl
 (4)Es-sahu ve'l-müttekin Şeyh Muhammed (5)Bahae'd-din kuddise sirruh hazretleri
 Bozkırlı (6)Memiş Efendi namıyla meşhur âfâk (7)Şeyh Muhammed Kudsi kuddise
 sirruh Hazretlerinin (8)Büyük mahdumu ve haliei-i mutlakası (9)Ve Şeyh Hasan Ku-
 dsi hazretlerinin (10)Damad-ı 'alileridir.

Şeyh Muhammed Bahaeddin Nakşibendi baş taşının iç yüzeyinde bulunan kitabe;

- (1) بوزقر قضااسنك قره جه حصار (2) قريسنده ۱۲۴۷ تاريخنده تولد
 (3) بيوروب پدر عالی کهرلريله خواجه (4) قريه سنه هجرت و آنده پدری
 (5) قطب مشاڑ اليهدين علموی تحصيل (6) و تکميل مراتب سلوک ايدرك علموی
 (7) عقليه و نقلیه ده فلک جاه (8) و تربیئى مریدانده ایئت من ایت الله
 (9) اولمشدر

Şeyh Muhammed Bahaeddin Nakşibendi baş taşının iç yüzeyinde bulunan kitabenin okunuşu;

(1)Bozkır kazâsının Karacahisâr (2)Karyesinde 1247 tarihinde tevellüd (3)Buyurup peder-i 'ali Güherleriyle Hâce (4) Karyesine hicret ve anda pederi (5)Kutb-u müşârriün ileyhden 'ulûm-u tahsil (6)Ve tekmil merâtib-i sülûk iderek 'ulûm-u (7)'Aklıye ve nakliyyede felekcâh (8)Ve terbiye-i müridânda ayetün min ayeti'l-lah (9)Olmuştur.

Şeyh Muhammed Bahaeddin'in mezarında doğu uçta yer alan ayak taşı, uzun dikdörtgen formludur ve sivri teğet kemer ile sonlanmaktadır. Taşın yalnızca dışa bakan yüzeyinde on satıra ayrılmış kitabe metni bulunmaktadır.

Şeyh Muhammed Bahaeddin Nakşibendi ayak taşının dış yüzeyinde bulunan kitabe;

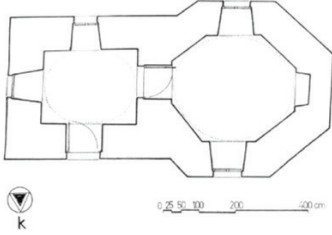
- (1) و ۱۲۷۹ سنه ده (2) قونیه به هجرتله طریقت
 (3) علیّه نقشیندیّه خالدیه (4) اوزره ارشاد سالکین
 (5) و نشر انوار علموی دین ایله (6) مشغول اولوب فی ۲۲ جمادی الاولی
 (7) سنه ۱۳۲۴ فی ۲ تمز بازار کجهسی (8) ساعت برده ارتحال بیورمشدر
 (9) متعنا الله تعالی با انفاسه القتسیته (10) ۲ تموز سننه هجریه شمسیه ۱۲۸۴

Şeyh Muhammed Bahaeddin Nakşibendi ayak taşının dış yüzeyinde bulunan kitabenin okunuşu;

(1)Ve 1279 senede (2)Konya'ya hicretle tarikat-ı (3)'aliyye-i Nakşbendiyye-i haliyye (4)Üzere irşâd-i sâlikin (5)Ve neşr-i envâr-ı 'ulûm-u din ile (6)Meşgul olup fi 22 cemazi'el-ula (7)Sene 1324 fi 2 temmuz Pazar gecesi (8)Saat birde irtihal buyurmuş-tur (9)Mette'anâ'l-lahi Teâlâ bi enfâsihi'l-kudsıyyeti (10)2 temmuz senet-i hicriyye-i şemsiyye 1284.

22 Cemaziye'l-evvel 1324/14 Temmuz 1906 tarihinde Pazar gecesi saat birde vefat etmiştir. Adına yapılan türbesi ve şahidesi ölüm yılına bakılarak 20. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlendirilebilir.

1.1.7 Şeyh Fazıl Söylemez'in Mezar Taşı (Söylemez Türbesi)



Şekil 31: Söylemez Türbesi'nin Planı⁵² ve Genel Görünümü

Günümüzde Pirebî Mahallesi Muhacir Pazarı yakınındaki Balık Pazarı içinde bulunan Söylemez Türbesi⁵³, mescit, ahır, mutfak, kuyu, çeşme ve konaktan oluşan Söylemez Zaviyesinden günümüze ulaşmış olan tek yapıdır (Şekil 31).⁵⁴ Söylemez Türbesi, zaviyenin vakfiyesine bakılarak Şeyh Fazıl Söylemez tarafından zaviyeyi kurduğu 1297-1298/1880 yılına tarihlendirilir. Öldüğünde türbe yapılmış vaziyette imiş.⁵⁵ Şeyh Fazıl Söylemez'in mezar taşı şahideli sanduka olarak nitelendirebileceğimiz biçimde türbe içinde doğu-batı doğrultulu uzanan ahşap bir sanduka ve başucuna dikilen baş şahidesinden oluşmaktadır.

⁵² Karpuz, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Konya*, 363.

⁵³ Türbe hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız; Konyalı, *Konya Tarihi*, 935; Karpuz, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Konya*, 361-363; Yusuf Küçükdağ, "Konya'da Osmanlı Döneminde İnşa Edilen Tekke ve Zaviyeler", *Osmanlı Döneminde Konya* (Konya, T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2003), 171-182.

⁵⁴ Karpuz, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Konya*, 361.

⁵⁵ Karpuz, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Konya*, 362.



Şekil 32: Şeyh Fazıl Söylemez Mezar Taşı

Mermerden yapılan şahide, 1.00 m yükseklik, 0.26 m en ve 0.12 m derinliğe sahiptir. Şahidenin sarıklı bir başlığı bulunmaktadır. Taşın ön yüzünde talik hattıyla, zemin oyma tekniğiyle yazılmış on bir satırlık kitabesi mevcuttur. Yazılar siyaha, satır aralarındaki çizgiler açık yeşile, başlık ise koyu yeşile boyanmıştır (Şekil 32).

Şeyh Fazıl Söylemez şahide kitabesi;

- | | |
|--|---|
| (2) بسم الله الرحمن الرحيم | (1) هو الحى الباقي |
| (4) الجلال و الاكرام انا لله و انا اليه راجعون | (3) كل من عليها فان و يبقى وجه ربك ذو |
| (6) عالم قبله كميا سعادت شاه سيد خواجه | (5) كل نفس ذائقة الموت حضرت كعبى فيض |
| (8) شهيد جنتى قلندر اهل هندستان قريپ | (7) مير فقير فضل حسين ابن مرحوم كوهر على |
| | (9) البجار شهر احمد پور مدفن قونيه شريف |
| | (10) ماه شعبان شب جمع ساعت ۲ فى ۲۸ تاريخ سنه ۱۳۲۸ |
| | (11) من حجرة النبى صلى الله عليه و سلم تمت |

Şeyh Fazıl Söylemez şahide kitabesinin okunuşu;

“(1)Hüve'l-hayyu'l-bâki (2)Bismi'l-lâhi'r-rahmâni'r-rahim (3)Küllü men 'aleyhâ fân ve yebka vechü Rabbike zü (4)El-celâli ve'l-ikrâm innâ lillâhi ve innâ ileyhi râci'un (5)Küllü nefsin zâikatü'l-mevt hazreti ka'be-i feyz-i (6)Âlim kible-i kimyâ-yı sa'âdet Şâh Seyyid Hâce (7)Mir-i fakir Fâzıl Hüseyin ibn merhûm Gevher Ali (8) Şehit Cisti Kalender-i ehl-i Hindistan karib (9)El-bahâr şehri-i Ahmed Pûr medfen-i Konya-i Şerif (10)Mâh-ı Şa'bân-ı Şeb-i Cum'a sâ'at-i 2 fi 28târih-i sene 1328 (11)Min hicreti'n-nebiyyü salla'l-lâhu aleyhi ve sellem temmet.”⁵⁶

Şeyh Fazıl Söylemez şahide kitabesinin tercümesi;

O (Allah) ölümsüz ve sonsuzdur. Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla. Yeryüzünde bulunan her canlı yok olacak. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zatı baki kalacak.⁵⁷ Mutlaka biz Allah'a aitiz ve biz O'na döneriz.⁵⁸ Her can ölümü tadacaktır.⁵⁹ Âlimlerin kiblesi sa'âdet hazinesi, Hindistan yakınlarında Çiști Kalenderi Ahmet Pur'un ehlinden, şehit merhum Gevher Ali'nin oğlu Şah Seyyid Hâce mir-i fakir Fazıl Hüseyin, Nebi'nin–Allah'ın selamı onun üzerine olsun.- hicretinden 1328 sene sonra, Konya-i Şerifte Şa'ban ayının 28'inde Cuma günü saat 2'de vefat etti.

Yukarıdaki kitabe metninden hareketle Hindistan'dan göç ederek Konya'da 1328/1910-1911 yılında Şaban ayının 28'i Cuma günü saat ikide vefat etmiştir ve cenazesi türbeye defnedilmiştir. Mezar taşı, ölüm yılı olan 1328/1910-1911 yılına tarihlendirilebilir.

1.1.8 Ayşe Sıdika'nın Mezar Taşı (Şeyh Muhammed Bahaeddin Nakşibendi Türbesi)

Şeyh Muhammed Bahaeddin Nakşibendi'nin eşi Ayşe Sıdika'nın mezarı, Şeyh Muhammed Bahaeddin Nakşibendi Türbesi'nin içinde, kuzey uca yakın olacak şekilde doğu-batı uzantılı yerleştirilmiştir. Mezarı 1.65×0.60 m alanı kaplamaktadır (Şekil 33).

⁵⁶ Karpuz, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Konya*, 363.

⁵⁷ er-Rahmân 55/26,27.

⁵⁸ el-Bakara 2/156.

⁵⁹ el-Ankebût 29/57.



Şekil 33: Ayşe Sıdika'nın Mezarının Genel Görünümü

Mezarın üzerinde, başında baş taşı bulunan çerçevele mezar taşı yer almaktadır. 1.15 m yükseklik, 0.32 m en ve 0.08 m derinliğe sahip baş şahidesi mermerdendir. Uzun dikdörtgen formlu taşın tepe kısmı basık üçgen formuyla sonlanmaktadır. Şahidenin iç kısmında Osmanlı Türkçesi ile rik'a olarak yazılmış kitabe, kazıma tekniği ile yapılmış ve altı satıra ayrılmıştır. Taşın dış yüzeyinde, iç yüzeyindeki metnin benzeri Latin alfabesi ile dokuz satır olarak yazılmıştır (Şekil 34).



Şekil 34: Ayşe Sıdika Şahidesinin İç Yüzü ve Dış Yüzü

Ayşe Sıdık'a ait mezar taşının iç yüzeyinde bulunan kitabe;

- (1) هو الباقي
(2) غوث الاعظم شيخ حسن
(3) قدسی افندی قیزی و شیخ (4) محمد بهاء الدین حضرتلرینک
(5) أنشی عائشه صدیقه
(6) روحنه فاتحه

Ayşe Sıdık'a ait mezar taşının iç yüzeyinde bulunan kitabenin okunuşu;

(1)Hüve'l-bâki (2)Ğavsü'l-'azam Şeyh Hasan (3)Kudsi Efendi kızı ve Şeyh (4)Muhammed Bahâe'd-din hazretlerinin (5)Eşi 'Âişe Sıdık (6)Ruhuna Fatiha

Ayşe Sıdık'a ait mezar taşının dış yüzeyinde bulunan kitabe;

(1)Gavsül âzam (2)Şeyh Hasan (3)Kudsi Ef. Kızı ve (4)Şeyh Muhammet (5)Bahaeddin (6)Hazratlarının (7)Eşi (8)Ayşe Sıdık (9)Ruhuna Fatiha.

Mezar taşının kitabe metninde ölüm tarihine ilişkin bir bilgi yer almamaktadır. Ayşe Sıdık Hanım'ın Şeyh Muhammet'in eşi olmasından yola çıkılarak mezar taşı 20. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlendirilebilir.

1.2 Günümüzde Mevcut Olmayan Osmanlı Türbeleri'ndeki Mezar Taşları

1.2.1 Hatice Hatun'un Mezar Taşı (Hatice Hatun Türbesi)

Hatice Hatun Türbesi, Şems-i Tebrîzî Türbe ve Mescidinin mevcudiyetini koruyamayan mezarlık kısmında yer almaktaydı. Konyalı'nın belirttiğine göre türbe; 1944'te belediye tarafından Şems mezarlığı ile birlikte ortadan kaldırılmıştır.⁶⁰ Konyalı, yıkılmadan önce türbe içinde bulunan mermerden yapılmış, *Selçuklu tipinde* diye nitelendirdiği üç sandukayı tespit etmiş ve yazılarını okumuştur.

Hatice Hatun sanduka kitabesi;

- (1) قبری خدیجه - یارب منور ایت (2) ۹۳۵
(3) بوی جنانه - مملو و معطر ایت

Hatice Hatun sandukasının iç tarafındaki kitabe;

- (1) برین خلدی آکا ویر که حاجتی (2) بودر ... سنه ۶۱۹۳۵

⁶⁰ Konyalı, *Konya Tarihi*, 615.

⁶¹ Konyalı, *Konya Tarihi*, 615.

Hatice Hatun sanduka kitabesinin okunuşu;

(1)Kabr-i Hatice - Ya Rab münevver et (2)935 (3) Bûy-u cenanla - memlû ve mu'attar et

(1)Berin heledi? âna ver ki haceti (2)Bu der ... sene 935.

Yukarıdaki kitabeye göre Hatice isimli zat, H.935/M.1528-1529 yılında vefat etmiştir. Konyalı, Hatice Hatun'un Emir İshak Bey'in eşi olduğunu belirtmektedir.⁶² Emir İshak Bey'in türbesi⁶³ de Şems-i Tebrizî Türbesi ve Mescidi'nin kuzeydoğusunda halen mevcudiyetini korumaktadır.

1.2.2 İynel Dede'nin Mezar Taşı (İynel Dede ve Mahmut Dede Türbesi)

Günümüze ulaşamayan türbe⁶⁴, Karatay İlçesi Akçeşme Mahallesi'nde bir tekke binasına bağlı olarak inşa edilmişti (Şekil 35). 1991-1992 yıllarında metruk olduğu belirtilen⁶⁵ türbenin daha sonra yeniden yapılmak üzere yıkıldığı bildirilmektedir.⁶⁶ Türbeden günümüze içindeki iki şahide ulaşabilmiştir.



Şekil 35: İynel Dede ve Mahmut Dede Türbesi'nin Planı ve Genel Görünümü (Haşim Karpuz'dan)⁶⁷

Türbenin içindeki şahidler günümüzde Konya İnce Minare Taş ve Ahşap Eserler Müzesi'nde 5812 ve 5813 Envanter numaralarıyla sergilenmektedir.

⁶² Konyalı, *Konya Tarihi*, 615.

⁶³ Konyalı, *Konya Tarihi*, 589.

⁶⁴ Türbe hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız; Konyalı, *Konya Tarihi*, 620-621; Karpuz, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Konya*, 416-417.

⁶⁵ M. Ali Uz, "Konya Hazire ve Kabristanları", *İpek Yolu Konya Kitabı VI* (Aralık 2003), 85.

⁶⁶ Karpuz, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Konya*, 416.

⁶⁷ Karpuz, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Konya*, 416-417.



Şekil 36: İynel Dede Şahidesi (Haşim Karpuz'dan)⁶⁸

Konya İnce Minare Taş ve Ahşap Eserler Müzesi'nde 5813 Envanter numarasına kayıtlı 0.46 m yükseklik, 0.30 m en ve 0.05 m derinliğe sahip şahide, tek parça beyaz mermerden yapılmıştır. Dikdörtgen biçimli taş sivri teğet kemer formuyla sonlanmaktadır. Şahide üzerinde dört satırlık kitabe celî sülüs hattıyla zemin oyma tekniğiyle yazılmıştır. Yazıları ayıran çerçeve çizgileri, kırık çizgilerle süslenmiştir (Şekil 36).

İynel Dede şahide kitabesi⁶⁹;

(1) آه الموت (2) انتقل المرحوم المغفور

(3) السعيد الشهيد (4) اينل ده ده سنه ستين و تسعمايه

İynel Dede şahide kitabesinin okunuşu;

(1)Ah el-mevt (2)İntikâl el-merhum el-mağfur (3)Es-sa'id eş-şehit (4)İynel Dede sene sittin ve tis'amiye

İynel Dede şahide kitabesinin tercümesi;

Ah ölüm! Merhum, mağfur, sa'id, şehit İynel Dede dokuz yüz altmış senesinde vefat etti.

Kitabeye göre İynel Dede 960/1552-1553 yılında vefat etmiştir. Vefat yılından hareketle şahidenin yapım tarihi de 960/1552-1553 yılları civarında olmalıdır.

⁶⁸ Karpuz, *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Konya*, 417.

⁶⁹ Konyalı, *Konya Tarihi*, 620.

1.2.3 Mahmut Dede'nin Mezar Taşı (İynel Dede ve Mahmut Dede Türbesi)

İynel Dede ve Mahmut Dede Türbesi içinde yer alan bir diğer şahide, günümüzde Konya İnce Minare Taş ve Ahşap Eserler Müzesi'nde 5812 envanter numarasına kayıtlıdır. Tek parça beyaz mermerden yapılan eser 0.80 m yükseklik, 0.60 m en ve 0.10 m derinliğe sahiptir. Dikdörtgen biçimli taş, sivri teğet kemerle sonlanmaktadır. Şahidenin etrafını kıvrım dallar üzerinde rumilerle bezenmiş geniş bir bordür çevrelemektedir. Bu bordür ile yazı kuşakları arasında içe doğru kademelenerek daralan bir silme kuşağı yer alır (Şekil 37).

Şahidenin dört satırlık kitabesi, celî sülüs hattıyla zemin oyma tekniğinde yazılmıştır.



Şekil 37: Mahmut Dede Şahidesi

Mahmut Dede şahidesinin kitabesi;

(1) سلطان العارفين
(2) برهان الواصلين
(3) محمود دده بن اويس دده
(4) سنه خمس وستين و تسعمائيه

Mahmut Dede şahidesinin kitabesinin okunuşu;

(1) Sultânü'l-ârifin (2) Burhanü'l-vâsilin (3) Mahmut Dede bin Evis Dede (4) Sene hams ve sittin ve tis'amie

Mahmut Dede mezar taşı kitabesinin tercümesi;

Ariflerin sultanı, kesin delile ulaştıran Evis Dede oğlu Mahmut Dede, sene dokuz yüz altmış beş

Kitabeye göre Evis Dede oğlu Mahmut Dede 965/1557-1558 yılında vefat etmiştir. Vefat yılından hareketle şahidenin yapım tarihi de 960/1557-58 yılları civarında olmalıdır.

1.2.4 Emir İshak Bey'in Torununun Mezar Taşı (Hatice Hatun Türbesi)

Hatice Hatun Türbesi'ndeki Emir İshak Bey'in Torununun sanduka kitabesi;

(1) هو الباقي (2) بنده حضرت شمس الحق

(3) اصحاب خير ائدن مير اسحق (4) روحچون فاتحه

(5) سنه 701129

Hatice Hatun Türbesi'ndeki Emir İshak Bey'in Torununun sanduka kitabesinin okunuşu;

(1)Hüve'l-bâki (2)Bende-i hazreti Şemsü'l-hak (3)Ashab-ı Hayreddin Mir İshak (4)Ruh-içün Fatiha (5) Sene 1129

Hatice Hatun Türbesi'ndeki Emir İshak Bey'in Torununun sanduka kitabesinin tercümesi;

(1)O (Allah) kalıcıdır. (2)Hazreti Şems'in kulu (3)Hayrettin Emir İshak'ın sahabe-si (4)Ruhu için Fatiha (5)Sene 1129

Yukarıda kitabesini verdiğimiz sandukanın sahibi İ.H. Konyalı'nın bildirdiğine göre, Emir İshak Bey'in aynı adı taşıyan torunudur⁷¹ ve kitabeye göre 1129/1716-1717 yılında vefat etmiştir.

1.2.5 Hatice Hatun Türbesi'ndeki Bir Diğer Mezar Taşı (Hatice Hatun Türbesi)

Hatice Hatun Türbesi'nin içindeki son sanduka üzerinde (آه الموت وفات) المرحومه⁷² - *Ah el-mevt vefatü'l-merhume*) yazısı dışında bilgi elde edilememiştir. Bu kısa ibareden ölenin bir kadın olduğu anlaşılmaktadır. Mezar taşının tarihine ilişkin bilgi bulunmasa da, içinde yer aldığı türbenin 1528-1529 tarihinde vefat eden Hatice Hatun'a ait olması, bu sandukanın o tarihlerden sonra yapılmış olabileceğini düşündürmektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

“Konya'daki Osmanlı Türbeleri'nde Mezar Taşları” isimli çalışmamız Konya'nın merkez ilçelerinde yer alan ve içinde mezar taşı bulunan sekiz adet Osmanlı Türbesi'nin dâhil edildiği bir araştırmayı içermektedir. Bu bölümde araştırmamızın katalog bölümünde incelenen eserler, “Malzeme ve Teknik”, “Form”, “Başlık Türleri”, “Süsleme” ve “Yazı” başlıklarında analiz edilmeye ve bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır. Konya'nın merkez ilçelerinde yer alan sekiz adet Osmanlı Türbesi'nden günümüzde mevcut olup içinde mezar taşı

⁷⁰ Konyalı, *Konya Tarihi*, 615.

⁷¹ Konyalı, *Konya Tarihi*, 615.

⁷² Konyalı, *Konya Tarihi*, 615.

bulunanlar kronolojik sırayla Hürrem Paşa Türbesi (934/1527-1528), Mehmet Bey Türbesi (941/1534-1535), Sinan Paşa Türbesi (982/1574-1575), Fatma Hatun Türbesi (994-1585-1586), Söylemez Türbesi (1297-1298/1880) ve Şeyh Muhammed Bahaeddin Nakşibendi Türbesi (1906-1907)'dir. Günümüzde mevcut olmayan türbeler kronolojik sırayla Hatice Hatun Türbesi (935/1528-1529) ile İynel Dede ve Mahmut Dede Türbesi (960/1552-1553)'dir. Hürrem Paşa Türbesi, İynel Dede ve Mahmut Dede Türbesi, Hatice Hatun Türbesi ve Şeyh Muhammed Bahaeddin Nakşibendi Türbesi içinde birden fazla mezar taşı bulunmaktadır. Toplamda on üç adet mezar taşı konumuz kapsamında incelenmiştir. Bu mezar taşlarından Hatice Hatun Türbesi'ndeki üç sanduka günümüze ulaşamamıştır. Bu sandukalardan biri yeterli bilginin bulunamamasından dolayı tarihlendirilememiştir. Araştırmada yer alan diğer mezar taşlarından sekizi 16. yüzyıla, biri 18. yüzyıla, üçü 20. yüzyıla tarihlendirilmiştir.

Malzeme ve Teknik

İncelemiş olduğumuz on üç mezar taşının tümü taşın bir türevi olan mermer malzemeden yapılmıştır. Üzerlerindeki yazı ve bezeme kompozisyonlarında kazıma (Şekil 34), zemin oyma (Şekil 2) ve boyama (Şekil 27, 30, 32) teknikleri uygulanmıştır.

Form

Mezar taşlarını ele alan araştırmalarda yapılan tipolojilerde sanduka ve şahide tipi mezar taşları öne çıkmaktadır. Form özellikleri anlatılırken farklı tipolojiler önerilmektedir. Beyhan Karamağaralı'nın⁷³, Halit Çal'ın⁷⁴, ehmet Önder'in⁷⁵ Hacer Kara ve Şerife Danışık'ın⁷⁶, Naciye Bayık'ın⁷⁷ Mustafa

⁷³ Karamağaralı, *Ahlat Mezar Taşları*, 44. Ahlat mezar taşları, çatma lâhitler, şahidesiz prizmatik sandukalar, şahideli mezarlar olarak tasnif edilmiştir.

⁷⁴ Halit Çal, "Türklerde Mezar-Mezar Taşları", *Aile Yazıları / 8* (Aralık 2015), 295-333. Çalışmada mezar taşları dönemlere ayrılmış ve her bir dönemin mezar taşları zengin bir tipolojik sınıflandırmaya tabi tutulmuştur.

⁷⁵ Mehmet Önder, "Konya Mezar Taşlarında Şekil ve Süsler", *Türk Etnografya Dergisi / 12* (1970), 5-16. Bu çalışmada ilk olarak mezar taşları *Selçuklu ve Beylikler devri* mezar taşları başlığında *sanduka-lahit ve dikey biçimde baş ve ayak taşları* olarak sınıflandırılmıştır. Ardından *Osmanlı devri* mezar taşları başlığında *sanduka-lahit, dikey biçimde baş ve ayak taşları, dikey biçimdeki baş ve ayak taşının yatay taşın iki başına yerleştirildiği mezar taşları, silindirik şekilli sütun-taşlar* olmak üzere anlatılmıştır.

⁷⁶ Kara-Danışık, *Konya Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, 474-476. Mezar taşları form bakımından *yatay elemanlar ve düşey elemanlar/shahideler* olarak iki ana gruba ayrılmıştır. Yatay elemanlar kendi içinde *sandukalı tipler, lahitli tipler, kaideli tipler ve çerçevesiz tipler*, düşey elemanlar ise *yarım daire, sivri, üçgen ve dilimli alınlığa sahip şahideler* ile *sütunlu şahideler* olarak sınıflandırılmıştır.

⁷⁷ Bayık, *Konya ve Çevresindeki Selçuklu ve Beylikler Dönemi Sandukaları*, 145-148. Sandukaları kendi içinde *sanduka-lahit şeklinde mezar taşları, şahideli mezarlar, şahidesiz mezarlar ve ortak*

Çetinaslan, Hüseyin Muşmal ve İbrahim Kunt'un⁷⁸ hazırlamış olduğu çalışmalarda genelde aynı, özelde farklılaşan tipolojiler oluşturulmuştur. Tipolojilerin bu denli çeşitlilik göstermesi çok fazla sayıda ve formda mezar taşı olmasından ileri gelmektedir. Çalışmamız bünyesinde ele aldığımız on üç eserin bu tipolojilerle kesişen yanlarının olmasının yanı sıra farklı özellikleri de bulunmaktadır. Bu doğrultuda incelenen eserlerden beşi sanduka formu, ikisi lahit formu, ikisi şahideli sanduka formu, ikisi şahide formu ve ikisi çerçevesiz mezar taşı formu olarak sınıflandırılabilir.

Çalışmada incelenen eserlerden beşi *sanduka* formu mezar taşıdır. Günümüze ulaşamayan Hatice Hatun Türbesi'ndeki üç mezar taşı kaynaklardan edindiğimiz bilgiler doğrultusunda sanduka kategorisinde değerlendirilmiştir.⁷⁹ Diğer iki sanduka, iki kademelidir ve üst kademe sivri teğet kemer formunda sonlanmaktadır (Şekil 4, 5, 11, 12). Diğer çalışmalarda karşılaşılan⁸⁰ benzer formu örneklerin erken tarihli olmaları incelenen mezar taşlarının geleneğin devamı olduğunun kanıtıdır. Bölgede sandukanın dikdörtgen⁸¹, üçgen⁸² ve yarım silindir⁸³ şeklinde nihayetlenen örnekleri de vardır.

Ele aldığımız örneklerden ikisi *lahit* formundadır (Şekil 21, 25). Bu mezar taşları yatay doğrultulu olup, biri *kapaklı lahit*, diğeri *açık lahittir*.⁸⁴ İncelenen örneklerden kapaklı lahit formu, altta ve üstte daha geniş, silme kuşaklarıyla çevrilmiş ve ortada daralan bir görünüme sahiptir (Şekil 25). Açık lahit formu ise dört parça malzemenin ortası açık kalacak şekilde birleştirilmesiyle oluşturulmuş yine altta ve üstte daha geniş, silme kuşaklarıyla ortada daralan bir görünüme sahiptir (Şekil 21). Her iki örnekte birer baş taşı bulunmaktadır.

Ele alınan örneklerden ikisi hem şahide hem de sanduka formunun birleşiminden oluşan *şahideli sanduka* biçiminde bir tasarımına sahiptir. Kademeli gövde ve gövdenin sivri teğet kemer formu ile sonlandığı, baş ve ayak kısmına birer şahidenin yerleştirildiği örnek 12. yüzyıldan beri kullanılagelen bir geleneğin yansımasıdır (Şekil 14). Ahlat bölgesinde sıklıkla uygulanan

kaide üzerinde yer alan olarak sınıflandırmıştır.

⁷⁸ Çetinaslan vd., "Beyşehir Yöresinde XV-XVI. Yüzyıla Tarihlenen Sanduka Örnekleri", 112. Çalışma dâhilinde incelenen sandukalar sınıflandırılırken, kademe sayısı ve üst kademelerin aldığı şekil ölçüt olarak belirlenmiştir.

⁷⁹ Konyalı, *Konya Tarihi*, 615.

⁸⁰ M. Zeki Oral, "Konya'da Tarihi Mezar Taşları", *Anıt/1*, (Şubat 1949), 14-23; Mehmet Önder, "Konya Mezar Taşlarında Şekil ve Motif Karakterleri", *Anıt/22-23* (Mayıs-Haziran 1958), 3-15.

⁸¹ M. Zeki Oral, "Konya'da Tarihi Mezar Taşları", *Anıt/16* (Nisan 1950), 15-16.

⁸² Çetinaslan vd., "Beyşehir Yöresinde XV-XVI. Yüzyıla Tarihlenen Sanduka Örnekleri", 97, 99, 101.

⁸³ Taşkın, "Anadolu Selçuklularında Çinili Lahitler", 255 (Resim 11).

⁸⁴ Mustafa Bulut çalışmasında lahitleri *kapaklı lahitler*, *açık lahitler* ve *sanduka lahitler* olarak incelemiştir. Mustafa Bulut, *Sultan II. Mahmut Türbesi Haziresi* (İstanbul; Marmara Üniversitesi, Türkîyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 573-577.

bu mezar taşı formu⁸⁵ bölgenin form çeşitliliğini gözler önüne sermektedir. Diğer örneğin sandukası ahşaptan olup, üzerinde yazı ve süsleme bulunmamaktadır. Baş kısmına şahide yerleştirilmiştir (Şekil 32).

Eserlerden ikisi *şahide* formlu mezar taşıdır. Günümüzde ikisi de İnce Mi-nare Taş ve Ahşap Eserler Müzesi'nde sergilenen bu mezar taşlarının yalnız baş şahidesi bulunup, ayak şahideleri mevcut değildir (Şekil 36, 37).

İncelenen örneklerden ikisi çerçevesiz mezar taşı şeklindedir. Konya'da daha ziyade geç dönemlerde karşımıza çıkan bu form, yine geç döneme ait olan Osmanlı türbelerinde de karşımıza çıkmaktadır (Şekil 29, 33). Birinde hem baş hem ayak (Şekil 29), diğerinde yalnız baş şahidesi (Şekil 33) görülmektedir.

Osmanlı dönemi Konya türbelerinde 16. yüzyıl ortalarına kadar Selçuklu ve beylikler devrinde daha sık karşılaşılan sanduka formuna rastlanırken, ilerleyen zamanlarda türbelerdeki mezar taşlarında form çeşitliliği dikkati çeker.

Bütün bu mezar taşlarından dört adet şahidenin üzerinde serpuş adı verilen başlığa rastlanır (Şekil 18, 27, 30, 32). Başlıksız şahideler üst kısımlarının formlarına göre sınıflandırılmaktadır. Bu üst kısımlar, üçgen alınlık (Şekil-34) ve sivri teğet kemer formlu olarak (Şekil 30, 36, 37) iki şekilde sonlanmaktadır. Bölgede başlıksız şahidelerin sivri kemer, sivri teğet kemer, yarım daire kemer, dilimli kemer, üçgen alınlık, güneş tepelikli ve bitkisel tepelikli olarak sonlandığı çeşitleri görülmektedir.

Başlık Türleri

Araştırmamızda ele alınan dört adet mezar taşı başlığa sahiptir (Şekil 18, 27, 30, 32) Mezar taşlarında görülen başlıkların tümü baş taşında yer almaktadır. Bu başlıklılardan üçü erkek mezarında, biri kadın mezarında bulunmaktadır. Kadın mezarında bulunan başlık hotoz tipindedir (Şekil 27). Bu hotozun bir benzeri İstanbul Siyavuş Paşa Türbesi'ndeki bir mezar taşında da mevcuttur. Diğer üç mezar taşında görülen erkek başlığı, Konya örneklerinde *sarıklı başlıklar* olarak adlandırılan türdedir (Şekil 18, 30, 32).⁸⁶

Süsleme

İncelenen on adet mezar taşı kimi yazıyla ilişkili, kimi münferit konumda olmak üzere geometrik, bitkisel ve nesnel motiflerle süslenmiştir. Bir eserde hiçbir

⁸⁵ Selami Bak, *Ahlat Meydan Mezarlığı Kadınlar Bölümü Mezar Taşı Envanteri* (Van; Yüzyüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 243.

⁸⁶ Devrim Kuşdoğan, "Konya Tarihi Mezar Taşları Müzesi", *I. Uluslararası Türk-İslam Mezar Taşları Kongresi Bildiriler Kitabı*, ed. Muvaffak Duranlı vd., (Aydın, Yeni Fikir Dergisi Yayınları, 2018), 354.

bezemeye yer verilmemiştir (Şekil 34). Geometrik süslemeye sahip mezar taşları, incelenen on eser arasında yedisinde görülmektedir (Şekil 6, 8, 13, 19, 23, 27, 36, 37). Görülen geometrik motifler, zencerek bordürleri, baklava dilimleri, mukarnaslar, geçmeler, silme kuşakları, dendanlar olmak üzere basit formlu bezemelerdir. Geometrik süslemelerin hemen hemen hepsi yazıdan bağımsız olarak ele alınmış, yalnız bir eserde harfe bitişik olarak geçme motifine yer verilmiştir (Şekil 19).

Mezar taşlarından ikisinde karanfil (Şekil 18, 26), birinde palmet, lotus, sümbül, hanımeli, lale, servi, beş ve sekiz yapraklı çiçek motifleri görülmektedir (Şekil 26). Beş mezar taşında ise rumi kullanılmıştır (Şekil 7, 13, 18, 19, 27, 37). Zemin oyma tekniği ile yapılmış rumi motifi, harflere iliştirilmiş vaziyette (Şekil 7, 13, 19), bir bordür olarak (Şekil 37) ve yüzeyde tek başına (Şekil 18, 27) olmak üzere üç farklı tasarımla karşımıza çıkmaktadır.

Bir eserde ise nesne kullanımı söz konusudur. Çiçeklerin vazo içine yerleştirildiği gözlenmektedir (Şekil 26). Süsleme motiflerinin taşta tatbikinde zemin oyma tekniği kullanılmıştır.

Yazı

İncelenen mezar taşlarından ikisinin üzerinde kitabe yoktur (Şekil 21, 25). Kitabesi bulunanlarda yazı çeşitleri sülüs, talik ve rik'a hattı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan altı adet mezar taşında sülüs (Şekil 4, 5, 11, 12, 15, 16, 30, 36, 37), birinde rik'a (Şekil 34) ve birinde talik hattı (Şekil 32) görülmektedir. En fazla karşılaşılan yazı sülüs hattıdır.

Mezar taşlarında yazıların uygulanışı kazıma ve zemin oyma tekniği ile yapılmıştır. Kazıma tekniği yalnızca bir mezar taşında kullanılmıştır (Şekil 34). Diğer mezar taşlarındaki yazıların tamamı zemin oyma tekniğindedir. Üç eserde yazıların üzerinin boyandığı görülmektedir (Şekil 30, 32, 34).

Konya'da mezarlarının üzerine anıt inşa edilebilecek statüdeki kişilerin mezar taşlarında, başta form ve yazı özellikleri bakımından, Osmanlı başkent üslubunun etkileri görülmektedir. 16., 18. ve 20. yüzyıllarda dönemin bütün özelliklerini mezar taşlarında görmek mümkündür. Bunun yanı sıra 16. yüzyıl mezar taşlarında Anadolu Selçuklu ve Beylikler dönemi süsleme üslubunun etkilerinin halen hissedildiği görülmüştür. İncelenen eserler, Türkiye mezar taşlarının çeşitliliğini ortaya koyan kendine has özellikleriyle, bu geniş envanterin az sayıdaki örneklerini oluşturmaktadır.

Kaynakça

- Bak, Selami. *Ahlat Meydan Mezarlığı Kadılar Bölümü Mezar Taşı Envanteri*. Van; Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Barişta, H. Örcün, "İstanbul-Eyüpsultan Cafer Paşa Türbesi Kazısı ve Bitkisel Bezemeli Mezar Taşları Üzerine". *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu IV Tebliğler (5-7 Mayıs 2000)*, 252-277. İstanbul, Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 2000.
- Baş, Ali. "Konya'daki Klasik Dönem Osmanlı Yapıları". İpek Yolu Konya Kitabı IX (Aralık 2006), 215-233.
- Başkan, Seyfi. *Karamanoğulları Dönemi Konya Mezar Taşları*, Ankara; Başbakanlık Basımevi, 1996.
- Bayık, Naciye. *Konya ve Çevresindeki Selçuklu ve Beylikler Dönemi Sandukaları*. Konya; Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Bozkurt, Nebi. "Mezarlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/519-522. Ankara; TDV Yayınları, 2004.
- Bozkurt, Nebi. "Sanduka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/102-104. İstanbul; TDV Yayınları, 2009.
- Bulut, Mustafa. *Sultan II. Mahmut Türbesi Haziresi*. İstanbul; Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Çal, Halit. "İstanbul Eyüp'teki Erkek Mezar Taşlarında Başlıklar". *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla III. Eyüpsultan Sempozyumu Tebliğler (28-30 Mayıs 1999 İstanbul)*. 206-225. İstanbul, 2000.
- Çal, Halit. "Türklerde Mezar – Mezar Taşları". *Aile Yazıları / 8* (Aralık 2015), 295-333.
- Çetinaslan, Mustafa vd. "Beyşehir Yöresinde XV-XVI. Yüzyıla Tarihlenen Sanduka Örnekleri". *İstem / 21* (Aralık 2013), 95-116.
- Çoban, Ali. *19. Yüzyıl Osmanlı Şeyhlerinden Bozkırlı Muhammed Bahâeddin Efendi ve "İkâzu'n-Nâimîn" Adlı Eserindeki Tasavvuf Anlayışı*. Konya; Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Çoruhlu, Yaşar. *Erken Devir Türk Sanatı-İç Asya'da Türk Sanatının Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul; Kabcacı Yayıncılık, 2011.
- Çoruhlu, Yaşar. "Türk Mezar (Ölü) Taşlarının Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Türk İslam Dönemindeki Devamı ya da Dönüşümü Üzerine". *I. Uluslararası Geleneksel Türk Mezar Taşları*. ed. Celil Arslan vd. 482-523. Bakü, Xəzər Universitəsi Nəşriyyatı, 2019.
- Hasol, Doğan. *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü*. İstanbul; Yem Yayın, 12. Baskı, 2012.
- İslimyeli, Nüzhet. *Sanat Terimleri Ansiklopedisi*. 2. Cilt. Ankara; Ankara Sanat Yayınları, 1976.
- Kara, Hacer-Danişık, Şerife. *Konya Mezarlıkları ve Mezar Taşları*. Konya; Meram Belediyesi Kültür Yayınları, 2005.
- Karamağaralı, Beyhan. *Ahlat Mezar Taşları*. Ankara; TTK Basımevi, 1992.

- Karamürsel, Alım. "Türklerde Mezar Geleneği", *Türkler Ansiklopedisi*. 3/122-128. Ankara; Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Karpuz, Haşim. *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Konya 42*. 1. Ankara; TTK Yayınları, 2009.
- Konyalı, İbrahim Hakkı. *Abideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi*. Konya; Yeni Kitap Basımevi, 1964.
- Kubbealtı Lügati. "Şahide". Erişim 3 Şubat.2021. <http://www.lugatim.com/s/%C5%99shahide>.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Kuşdoğan, Devrim. "Konya Tarihi Mezar Taşları Müzesi". *I. Uluslararası Türk-İslam Mezar Taşları Kongresi Bildiriler Kitabı*. ed. Duranlı, Muvaaffak vd. 349-364. Aydın, Yeni Fikir Dergisi Yayınları, 2018.
- Küçükdağ, Yusuf. "Konya'da Osmanlı Döneminde İnşa Edilen Tekke ve Zaviyeler". *Osmanlı Döneminde Konya*. 171-182. Konya, T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2003.
- Mevlana Müzesi. "Sinan Paşa Türbesi". Erişim 5 Ocak 2021. <http://www.mevlanamuzesi.com/2016/11/08/sinan-pasa-turbesi/>
- Oral, M. Zeki. "Hürrem Paşa Türbesi". *Ant / 2* (Mart 1949), 7-14.
- Oral, M. Zeki. "Murat Paşa Kızı Türbesi". *Ant / 4* (Mayıs 1949), 1-7.
- Oral, M. Zeki. "Konya'da Tarihi Mezar Taşları". *Ant / 1* (Şubat 1949), 14-23.
- Oral, M. Zeki. "Konya'da Tarihi Mezar Taşları". *Ant / 16* (Nisan 1950), 15-16.
- Önder, Mehmet. "Konya Mezar Taşlarında Şekil ve Motif Karakterleri". *Ant / 22-23* (Mayıs-Haziran 1958), 3-15.
- Önder, Mehmet. *Mevlana Şehri Konya (Tarihi Kılavuz)*. Konya; Konya Valiliği, 1962.
- Önder, Mehmet. "Konya Mezar Taşlarında Şekil ve Süsler". *Türk Etnografya Dergisi / 12* (1970), 5-16.
- Önder, Mehmet. "Bir Selçuklu Şaheseri Mevlâna'nın Ahşap Sandukası". *Vakıflar Dergisi / 17* (1983), 79-92.
- Saracoğlu, Necibe. *Türk Mezarlarına Dair Araştırma*. İstanbul; İstanbul Matbaacılık, 1950.
- Sözen, Metin-Tanyeli, Uğur. *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*. ed. İdil Önemli. İstanbul; Remzi Kitabevi, 10. Basım, 2011.
- Taşkın, Saadet. "Anadolu Selçuklularında Çinili Lâhitler". *Sanat Tarihi Yıllığı / 4* (Şubat 1971), 237-257.
- Uz, M. Ali. "Konya Hazire ve Kabristanları". İpek Yolu Konya Kitabı VI (Aralık 2003), 77-91.
- Yusufoğlu, Mehmet. "Mehmet Bey Türbesi". *Ant / 2* (Mart 1949), 19-22.

**RİVAYETLER ÇERÇEVESİNDE BEBEK İDRARININ CİNSİYET
ODAKLI FARKLILIĞI MESELESİ**

The Issue of Gender-Oriented Difference of Infant Urine in Ḥadīth Narrations

RABİA ZAHİDE TEMİZ

Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hadis Anabilim Dalı
Assistant Professor, Giresun University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Ḥadīth, Giresun/
Turkey

rabia.zahide@giresun.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-6474-5074>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 1 Haziran 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 24 Kasım 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Aralık 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.946255>

ATIF/CITE AS:

Temiz, Rabia Zahide, "Rivayetler Çerçevesinde Bebek İdrarının Cinsiyet Odaklı Farklılığı Meselesi",
Hitit İlahiyat Dergisi, (Aralık/ December 2021) 20/2

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,
Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/pub/hid>

The Issue of Gender-Oriented Difference of Infant Urine in Hadīth Narrations

Abstract

According to the religion of Islam, eliminating of objective impurity, purification of environment and body has of great consequence to worship and a healthy life. Filthiness is quoted in many points in the hadīths. In these narrations' defilement objects has been appointed by religion. The importance of removing impurity and how to eliminate it constituted in titles of purification (*tahāra*) and purify of human urine with water is suggested by a unanimous unity in many hadīths with generality terms (*'umūm*). One of these impure elements is urine, which we see used as a medical treatment or a tool for dyeing fabric in *Jāhiliyya* (Age of Ignorance).

There are various narrations about urine, which Islam defines as unclean. Among them, it is not tolerated to urinate towards the Qibla, it is requested not to micturition in stagnant water, it is recommended to do by crouching, and to avoid dispersing urine.

In addition, it is recommended to purify human urine, which is considered impure in many hadīths with general expressions from the Prophet Muhammad (pbuh). It is seen in many marfū' narrations that the Prophet used water in toilet. In a narration, when a badawī urinated in the middle of the masjid, the Prophet was ordered to intervene only by pouring water on the urine. This is among the evidence showing that water is sufficient as a purifier. Apart from all these narrations about cleaning the urine, it is stated in some hadīths in the sources that the Prophet asked for water when an infant urinated on his clothes and was confined to pouring on it.

It is stated in the matn of some versions of this hadīth said "sufficient to pour/sprinkle water into the urine of the baby boy; as for baby girl's, it is necessary washed off." Based on that hadīths, infant boys' urine that in breastfeeding duration, has been suggested that unlike the adult individual, it would be sufficient to clean the urine without washing it, by pouring water on it, and even also it would not be impure. In addition, referring to the phrase "the urine of baby girl must washed" in some matn, it has been claimed that the infant girl' urine even in breastfeeding duration or not, is impure and should laundering.

It has been determined that the hadīths that include the issue of cleansing baby urine in different ways based on gender were reported by 12 different companions in the sources. Some of these hadīths were as a deed or word was marfū', some of as a deed or word was mawūf.

The narrator has been used various words such as “poured, sprinkled, added, flowed” while describing the purification of the urine that got on the Prophet. While describing the infants’ gender, different words were chosen. it is determined that some matn contain general expressions or are based on a single gender, while in others, the baby girl is also detailed, or the infant girl phenomenon is exhibited.

In this paper the narrations will be examined, and issue of gender-oriented difference allegation validity will be inquired in Prophetic tradition.

Keywords: Hadith, Narration, Urine, Infant, Gender

Rivayetler Çerçevesinde Bebek İdrarının Cinsiyet Odaklı Farklılığı Meselesi

Öz

İslâm dinine göre nesnel necasetin giderilmesi, çevre-beden temizliği sağlıklı bir yaşam ve ibadetlerin sıhhati için büyük önem arz etmektedir. Tâhir olmayan unsurları izah eden hadislerde dinen kirli kabul edilen objeler sıralanmakta, necasetin giderilmesinin önemi ve nasıl giderileceği konularını ele alan hadisler temel hadis eserlerinin taharet başlıklarında geniş yer bulmaktadır. Bu necis unsurlardan birisi ise cahiliye döneminde tedavi yöntemi olarak veya kumaş boyamada bir araç olarak kullanıldığını gördüğümüz idrardır.

İslâm dininin necis olarak tanımladığı idrar ile ilgili rivayetler çeşitlilik arz eder. Bunlar arasında kibleye yönelerek abdest bozmanın hoş görülmesi, durgun suya bevletmemenin istenmesi, çömelerek abdest bozmanın, idrardan sakınmanın tavsiye edilmesi sayılabilir. Ayrıca Allah resulünden gelen umum ifadeli birçok hadiste, ittifak ile necis anâsır arasında sayılan insan idrarının su ile arındırılması tavsiye edilmektedir. Yine birçok merfû' fiilî rivayette def-i hacetten sonra Allah resulünün su kullandığı görülmektedir. Bir rivayette mescidin orta yerine ihtiyaç gideren bedevinin idrarı üzerine yalnızca su dökülmesi ile müdahale edilmesinin emredilmiş olması da suyun arındırıcı olarak yeterli olduğunu gösteren deliller arasında sayılmaktadır. İdrarın temizlenmesi ile ilgili gelen tüm bu rivayetlerin dışında kaynaklarda yer alan bazı hadislerde Allah resulünün bir bebeğin kendi elbisesine idrarını yapmasının üzerine su istediği ve idrarın üzerine dökmek ile iktifa ettiği aktarılmaktadır. Bu rivayetin bazı versiyonlarının metinlerinde bebeğin erkek olduğunun ifade edildiği, akabinde "erkek bebeğin idrarına su dökülür; kız bebeğin idrarı ise yıkanır" ifadesinin yer bulduğu görülmektedir. Olaya konu olan bebeğin erkek cinsiyetinde olduğunun ifade edilmesine istinaden, yetişkin bireyden farklı olarak ek gıdaya geçmemiş erkek bebek idrarının temas ettiği yüzeyin yıkanmaksızın üzerine su akıtmak suretiyle temizlenmesinin yeterli olacağı, hatta necis olmayacağı görüşü ortaya atılmıştır. Yine kimi metinlerde yer bulan "kız bebeğin idrarı ise yıkanır" lafzına istinaden kız bebek idrarının ise ek gıdaya geçsin geçmesin necis olduğu ve temas ettiği yerin ancak yıkanması halinde taharetin söz konusu olacağı iddia edilmiştir.

Bebek idrarının cinsiyete binaen farklı biçimlerde temizlendiği konusunu ihtiva eden hadislerin temel hadis kaynaklarında 12 farklı sahabe aracılığı ile nakledildiği tespit edilmiştir. Bu hadislerin kimi senedlerinin merfû' kimilerinin mevkuף; kimilerinin fiilî kimilerinin ise kavî olarak aktarıldığı

görülmektedir. Çeşitli metinlerde olayın aktarıcısı olan râvîler, Allah resulünün üzerine değen idrarı arındırmasını anlatırken “döktü, serpti, ilave etti, akıttı” şeklinde çeşitli lafızlar kullanılmaktadır. Yine Allah resulünün kucağına aldığı bebeği tanımlarken de cinsiyetini ifade edecek farklı lafızlar seçilmiştir. Rivayetler incelendiğinde kimi metinlerin umum ifadeler içerdiği ya da tek cinsiyet üzerine irâd edildiği, kimilerinde ise ayrıca kız bebek tafsilatına gidildiği ya da ikinci bir vakia olarak kız bebek olgusunun sergilendiği görülmektedir. Bebeğin cinsiyet üzerinden tanımlanması, Allah resulünün olaya yaklaşımının hikayelendirilme biçimi ve seçilen fiillerin semantiği bağlamındaki farklılıklar ve özellikle metinlerde yer bulan “erkek bebeğin idrarına su dökülür; kız bebeğin idrarı ise yıkanır” ifadesi, bebek idrarının cinsiyetleri üzerinden necis ya da tâhir oldukları neticesini veren görüşün temel delilleri haline gelmiştir.

Bu çalışmada bahsi geçen ibareyi ihtiva eden haberler sened ve metin açısından tetkik edilmekte; akabinde anne sütü ile beslenen kız bebek idrarının erkek bebek idrarından farklı bir necisliğe sahip olduğu, bu sebeple farklı şekillerde temizlenmesinin gerekeceğinin delili olarak görülen rivayetlerin sıhhati ve sübutu konusu ele alınarak var olduğu kabul edilen cinsiyet odaklı bir farklılığının Resulullah'ın sünnetindeki izi sürülmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Rivayet, İdrar, Bebek, Cinsiyet.

Giriş

İslâm dininin birçok meselesinde olduğu gibi temel mevzulardan birisi olan temizlik ile ilgili detaylara hadisler yoluyla ulaşmaktayız. Günlük yaşantının olağan akışı içerisindeki önemine ilaveten bireyin kulluk vazifelerini ifâ etmeye hazırlanış sürecinin bir parçası olması hasebiyle taharet ve ona mâni olan necasetten arınma, başlıca hadis kaynaklarının müstakil ve öncelikli bir bölümünü oluşturmaktadır.

Necis anâsır arasında sayılan, muhit ve eşyayı kirleten bir öge de idrar (bevl) olup konuyla ilgili gelen rivayetler çeşitlilik arz eder. Örneğin cahiliye örfünde idrarın bir tedavi unsuru olarak kullanımına rastlamaktayız.¹ Ayrıca idrarın boyar madde olarak tanındığı ve etkin bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Ömer b. el-Hattâb bu kullanımı kaldırıp dokuma kumaşları yaygınlaştırmak istemiş fakat bu durum fiyatlara olumsuz yansımıştır. Übey b. Ka'b' halifeye bu kumaşın Resul zamanında kullanıldığını hatırlatarak² “Kur'ân-ı Kerîm inzal olurken biz onu kullanırdık. Peygamberi dahi onunla kefenledik” sözleriyle itiraz ettiğinde Ömer'in de onu tasdik ederek

¹ Tirmizî, “Taharet”, 55; Nesâî, “Taharet”, 191.

² Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, nşr. Heyet (Cem'iyetü'l-Meknez, 2010), 7/2654.

“derinleşmekten nehy olunduk” dediği ifade edilir.³ Tabiinden Zührî'nin de böyle bir kumaştan giyindiğinin bilinmesi,⁴ kullanımının sonraki dönemlere kadar uzandığını göstermektedir.⁵ Biz burada konumuz gereği necis anâsır içerisinde zikredilen bevl üzerinde durmakla iktifa edeceğiz.

İslâm'ın idrarı necis olarak kabul etmesine dair rivayetlerde belli noktalar dikkat çekmektedir. Örneğin hürmetsizlik olması hasebiyle kibleye yönelik olarak abdest bozmanın hoş görülmemesi⁶ tekrar kullanılabilceği düşünülerek durgun suya küçük abdest bozulmamasının emredilmesi⁷, halk sağlığı göz önüne alınarak insanlardan uzak yerlerde ihtiyaç giderilmesi⁸, çömelerek abdest bozmanın⁹ idrardan sakınmanın¹⁰ tavsiye edilmesi, hatta kişinin üzerine idrar sıçramasından korunmamasının büyük günahlardan sayılması söz konusudur.¹¹ Def-i hâcetin özen gerektirmesi hasebiyle bevl esnasında Resulün verilen selamı almadığı dahi kayıtlarda yer almaktadır.¹² Ayrıca Allah resulünün ihtiyaç gidermesinin akabinde su ile temizlendiği ve böyle yapılmasını tavsiye ettiği, mescidin orta yerine idrarını yapan bir bedevinin işi bitene kadar bölünmesini istemeyip kişiyi sadece uyarması ve idrarın üzerine su dökülmesini yeterli görmesi¹³ hususları rivayetlerde yer bulur. Bu ve diğer birçok örnekte Allah resulü, idrardan arınmanın su ile gerçekleşeceğini ve bunun yeterli olacağını göstermiştir.¹⁴

³ Bk. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-Sanânî, *el-Musannef*, nşr. Heyet (Kahire: Dârü't-Te'sîl, 2015), 1/480.

⁴ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/480; Buhârî, “Salât”, 7.

⁵ Yahudî ve Mecusîlerin ürettiği idrar ile boyanmış kumaş kullanma ve bununla ibadet etme hususu kaynaklarda geçmektedir. Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ahmed b. Receb el-Hanbelî, *Fethü'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebû Muâz Tarık b. Avdullah (Demâm: Dârü İbni'l-Cevzî, 1422H.), 2/160-161.

⁶ Buhârî, “Vudû”, 11; Tirmizî, “Taharet”, 6; İbn Mâce, “Taharet”, 17.

⁷ Buhârî, “Vudû”, 68; Müslim, “Taharet”, 94; Tirmizî, “Taharet”, 51; Ebû Dâvûd, “Taharet”, 36; Nesâî, “Taharet”, 31; İbn Mâce, “Taharet”, 25.

⁸ Ebû Dâvûd, “Taharet”, 14; Buhârî, “Vudû”, 62; Ebû Dâvûd, “Taharet”, 14.

⁹ Buhârî, “Vudû”, 60; Tirmizî, “Taharet”, 8; Nesâî, “Taharet”, 25; İbn Mâce, “Taharet”, 14.

¹⁰ Ebû Dâvûd, “Taharet”, 2; Nesâî, “Taharet”, 26

¹¹ Buhârî, “Cenâiz”, 88; Müslim, “Taharet”, 111; Tirmizî, “Taharet”, 53; Ebû Dâvûd, “Taharet”, 11; Nesâî, “Taharet”, 27; İbn Mâce, “Taharet”, 26.

¹² Tirmizî, “İsti'zân ve'l-âdâb”, 27; Ebû Dâvûd, “Taharet”, 8; Nesâî, “Taharet”, 33; İbn Mâce, “Taharet”, 27.

¹³ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/507; Buhârî, “Vudû”, 56-57; Müslim, “Taharet”, 98; Tirmizî, “Taharet”, 112; Ebû Dâvûd, “Taharet”, 136; İbn Mâce, “Taharet”, 78.

¹⁴ İdrardan temizlenme üzerine gelen ma'ruf rivayetlerin dışında bir tarihte giysinin yalnızca kan, kusmuk, dışkı ve idrar sebebiyle yıkanmasının gerekli görüldüğü haber verilmektedir. Rivayetin senedinin zayıf olduğu ifade edilir. Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehhâr*, nşr. Mahfûzurrahmân Zeynullâh vd. (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988/2009), 4/234.

İdrar ile ilgili umum belirten bu rivayetlerin haricinde, kız ve erkek bebeğin idrarının değdiği mahallin farklı şekillerde temizleneceği ifade edilmiştir. Kimi rivayetlerde Allah resulünün ek gıdaya geçmemiş henüz anne sütü ile beslenen erkek bebeğin idrarının temas ettiği bölgeyi temizlemek için idrarın üzerine su akıtmakla yetindiği, bazı metinlerde ise “erkek bebeğin idrarına su dökülür, kızınki ise yıkanır” denildiği görülmektedir. Taharet bahislerinde yer alan ve bazıları Resulün kavli ve fiili olarak sunulan bu rivayetler ışığında, cinsiyet odaklı bir farklılık esas görülerek erkek bebeğin idrarının üzerine su serpmenin yeteceği, kız bebeğininin ise yıkanmadan arınmayacağı görüşü ihdas edilmiştir.

Bu çalışmada bahsi geçen hadislerin sened ve metinleri tetkik edilerek rivayetlerin sübut ve mahiyet açısından incelenmesine çalışılacaktır.

1. Hadis Metinlerine Genel Bir Bakış

Tespitlerimize göre Allah resulünün, kucağına çıkan bir erkek bebeğin üzerine idrarını yapmasının ardından su isteyerek idrarın üzerine döktüğünü/akıttığını ifade eden rivayetler, farklı içeriklerle Ümmü Kays, Aişe bnt. Ebî Bekir, Ümmü Fadl, Ali b. Ebî Tâlib, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Amr, Zeynep bnt. Cahş, Ümmü Seleme, Ebû Leylâ, Ebu's-Semh ve Ümmü Kürz olmak üzere toplam 12 sahabiden gelmektedir.¹⁵ Merfû'/mevkûf, fiilî/kavlî metinlerle, süt emme dışında takviye gıda almayan kız ve erkek bebeğin idrarının necis/tâhir oluşu ve temizlenmesi ile ilgili metinleri inşa eden râvîlerin Allah resulünün üzerine sirayet eden idrarı arındırma biçimini ifade edişlerinde “صب/döktü”, “رش/serpti”, “أُتبع/ilave etti”, “نضح/akıttı”, “غسل/yıkadı” fiillerini kullandıkları; kucağına aldığı bebeğin erkek kimliğini “أنثى, جارية, صبوية” lafızlarıyla; kız bebek vurgusunu “صبية, صبوان, صبوان, صبوان” kavramları ile tarif ettikleri görülmektedir.

Rivayetler incelendiğinde kimi metinlerin umum ifadeler içerdiği ya da tek cinsiyet üzerine irâd edildiği, kimilerinde ise kız bebek tafsilatına gidildiği ya da ikinci bir vakia olarak kız bebek olgusunun sergilendiği görülmektedir. Kimi metinlerin ise olay örgüsünden münferit olarak kız ve erkek bebeğin idrarını ayıran hüküm belirten cümlelerin ref'i ile geldiği tespit edilmiştir. Çalışmada hadisler sened ve metin yönünden incelenmiş; senedde sadece

¹⁵ İbnü'l-Cevzî, bu konuda İbn Ömer'den de gelen bir rivayet olduğunu söylemektedir. Bk. Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *et-Tahkik fî mesâilî'l-hilâf*, nşr. Mesâd Abdulhamid Muhammed (Beyrut: y.y., 1994), 1/105. Bununla Taberânî'nin Evsât'ında yer alan İbn Amr rivayetinin kastedildiğini düşünmekteyiz. Nitekim hiçbir kaynaktan konuyla ilgili İbn Ömer'e ait bir rivayet yer almamaktadır. Böyle bir rivayetin olduğunu ifade eden kaynakların İbnü'l-Cevzî'yi referans aldığı görülmektedir. İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed el-Mısrî, *el-Bedrül-münîr*, nşr. Mustafa Ebu'l-Gayt vd. (Riyâd: Dârü'l-Hicr, 2004), 1/540.

mecruh isimlere işaret etmekle iktifa edilmiştir. Öncelikle erkek bebeğin idrarını münhasıran işleyen rivayetler değerlendirilecektir.

1.1. Erkek Bebek İdrarına Su Dökme ile İlgili Rivayetler

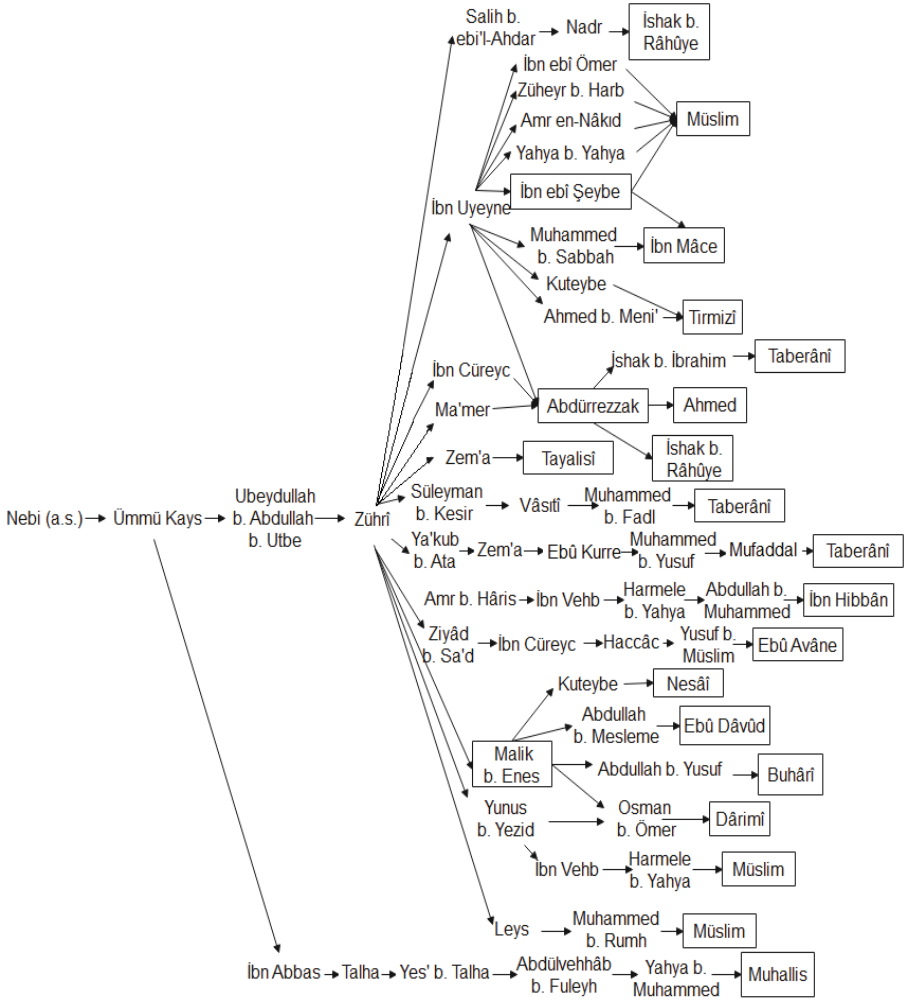
Allah resulünün erkek bebeğin idrarının temas ettiği yere su dökmekle yetindiğini ifade eden rivayetler şunlardır:

1.1.1. Ümmü Kays bnt. Mihsân Rivayeti:

Ukkâşe b. Mihsân'ın kız kardeşi Ümmü Kays bnt. Mihsân şöyle anlatıyor:

“Henüz sadece süt emen ve yemek yemeye başlamamış oğlum ile Allah resulünün yanına geldim. Kucağına aldığımda bebek Peygamber'in üzerine idrarını yaptı. Bunun üzerine Resulullah su istedi ve idrarın üzerine akıttı, orayı yıkamadı.”¹⁶

¹⁶ Ebû Abdullah Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî, *el-Muvatta* (Şeybânî nüshası), nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf (b.y.: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.) 1/ 41. İbn Ebî Şeybe'de (رضي الله عنه) fiili yer almaktadır. Bk. Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullah b. el-Absî, *el-Musannef*, nşr. Sa'd b. Nâsir eş-Şetrî (Riyâd: Dârü Künûzi İşbiliyâ, 2015), 2/257. Müslim, “Taharet”, 103-104; Ebû Dâvûd, “Taharet” 135; Tirmizî, “Taharet” 54; Nesâî, “Taharet”, 189; İbn Mâce, “Taharet”, 77. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman et-Temîmî ed-Dârimî, *el-Müsned*, nşr. Heyet (Kâhire: Dârü't-Te'sil, 2015), 1/476.



Tablo 1: Ümmü Kays bnt. Mihsân Tarikleri

Şemada rivayetin Zühri ile yayıldığı görülmektedir. Ümmü Kays'ın râvîsi Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe, sahabinin büyüklerinden rivayeti bulunan güvenilir bir tabiidir.¹⁷

¹⁷ Cemâleddîn Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi es-mâi'r-ricâl*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1973). Zühri sonrası tariklerin sayısındaki artış ve güvenilir isimlerin çokluğu göz önüne alınarak râvilerin tek tek değerlendirmesini yapmaya gerek görülmemiştir.

İbn Abbas tarikindeki Yes' b. Talha münker rivayetleri olan,¹⁸ babası Talha ise meçhûl bir kimsedir.¹⁹ Bu senedin metninde Ümmü Kays dua isteyerek oğlunu vermekte, ardından bebek üzerine işeyince Resulullah su isteyerek dökmektedir. Râvî “yıkamadı” ifadesini kullanır.²⁰

Hadisin bazı tariklerinde olayla ilgili detaylar mevcuttur. Ümmü Kays çocuğun bademcik rahatsızlığı olmaması için dönemin örfünde olan bir şekilde boğazına eliyle müdahale edip ezmiştir. Allah resulü “Çocuklarınıza neden bunu yapıyorsunuz? Hâlbuki ûdî hindî (kusti azfar) kullanmalısınız. Onda dört (bir diğer tarikte yedi) ayrı şifa vardır. Birisi de cünüb kişi içindir...” der ve ardından bebeği kucağına alır.²¹ Metinlerde çocuğun ek gıdaya geçmemiş bir dönemde olduğu vurgulanmakta “suyu idrara döktü (صب), akıttı/sızdırdı (نضح), serpti (رش)” lafızları kullanılmaktadır. Râvîlerin farklı lafızlar kullanma tasarrufu dikkat çekmektedir. Nitekim Leys Zührî'den aktarırken *nadaha* lafzını, diğer râvîler *raşşe* ifadesini tercih etmişlerdir.²²

Bazı alimler metnin sonundaki “yıkamadı” lafzının senedlerin ortak râvîsi Zührî'nin idrâcı olduğunu söylese de bu görüşe itiraz edilmiştir.²³ Bizim tespitimize göre de “yıkamadı” lafzı her Zührî rivayetinin metninde bulunmamaktadır. Örneğin İbn Uyeyne'nin kimi tariklerinde “yıkamadı” lafzı yer alırken diğerlerinde yoktur. Abdürrezzâk'ın Ma'mer rivayetinde yoktur fakat *Ma'mer- Abdürrezzak- Ahmed* tarikinde vardır. Ayrıca Ebû Tâhir el-Muhallîs'in (ö.393/1003) rivayetinde senedde Zührî olmamasına mukabil metinde “yıkamadı” lafzı görülmektedir. Anlaşılan Allah resulünün idrar üzerine suyu ilave edişini “döktü, serpti, akıttı” şeklinde lafızlandırılan râvîler, Resul'ün bununla yetinmesini “yıkamadı” olarak ifade etmişlerdir. Nitekim bu yorumlayışın bir başka versiyonunu, Müslim'in (ö.875/261) râvîsi Leys'in “suyu akıtmaktan başka bir şey yapmadı” şeklindeki sözlerinde de görmekteyiz.²⁴

¹⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, nşr. Muhammed Rıdvân, vd. (Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle, 2009), 5/173.

¹⁹ Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/314; Ebû'l-Fazl İbnü'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir b. Alî el-Makdisî, *Zahîratü'l-huffâz mine'l-Kâmil li İbni Adî*, nşr. Abdurrahman el-Feryevâtî (Riyâd: Dârü's-Selâf, 1996), 2/1217.

²⁰ Ebû Tâhir Muhammed b. Abdurrahman b. el-Abbâs el-Muhallîs el-Bağdâdî, *el-Muhallîsiyyât*, nşr. Nebîl Sadeddîn Cerrâr (Katar: Vizâratü'l-Evkâf, 2008), 4/103.

²¹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/477; İshâk b. İbrâhîm b. Râhûye el-Mervezî, *Müsnedu İshâk b. Râhûye*, nşr. Heyet (Kahire: Dârü't-Te'sîl, 2016), 2/354.

²² Müslim, “Taharet”, 103-104.

²³ İbn Hacer, Asilî (öl.392/1002)den böyle aktarır. Bk. *Fethü'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhibbuddîn el-Hatîb (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1959), 1/327.

²⁴ Müslim, “Taharet”, 104.

1.1.2. Aişe bnt. Ebî Bekir Rivayeti:

Aişe bnt. Ebî Bekir şöyle aktarmaktadır:

“Hz. Peygamber’e dua etmesi ya da tahnik (hurma tatırma) yapması için bebek getirilirdi. Bir defasında getirilen erkek bir bebek O’nun kucağına idrarını yaptı. Resulullah su istedi ve idrarın üzerine ilave etti.”²⁵

Rivayet Aişe’nin yeğeni Urve, ondan da oğlu Hişam’ın nakli ile yayılmıştır. Birkaç kaynakta da ferd tarikler ile geldiği görülmektedir.

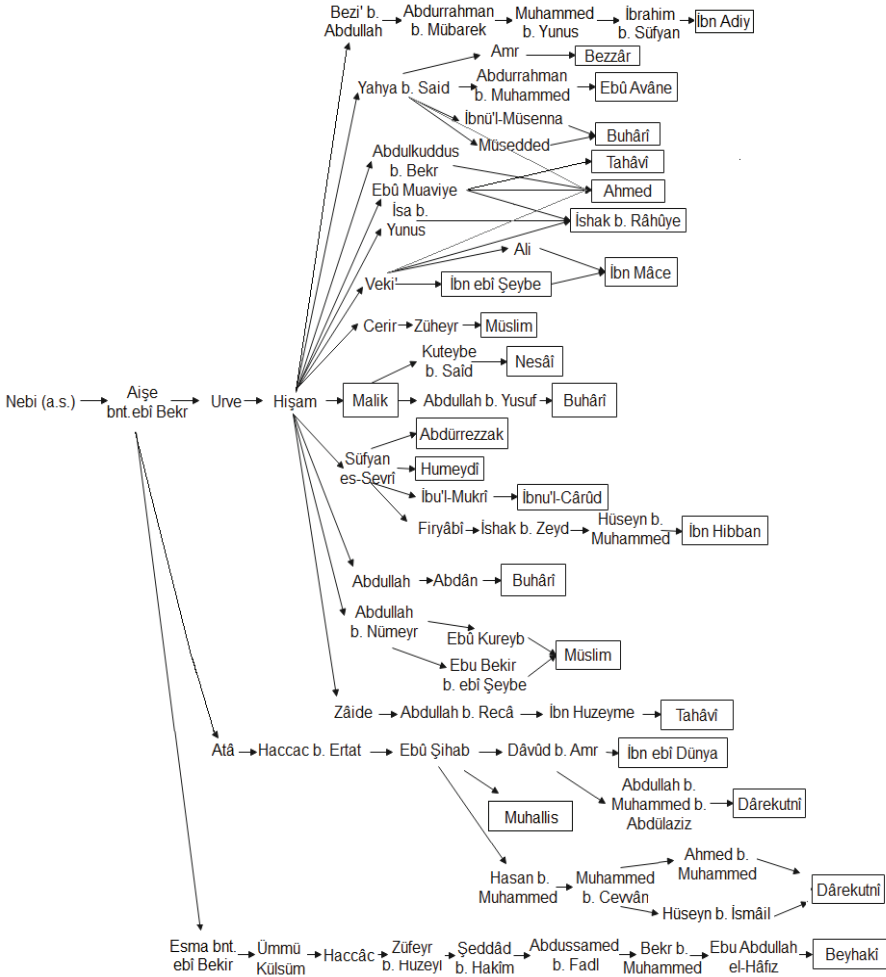
İbn Hacer (ö.1449/852) Ümmü Külsüm isimli tabiin hanımın Aişe’den konuyla alakalı direkt rivayeti olduğunu söylemekte fakat temel bir kaynağa işaret etmemektedir.²⁶ Biz böyle bir nakil tespit edemedik. Bununla birlikte Ümmü Külsüm’ün Esmâ bnt. Ebî Bekir aracılığıyla naklinde bebeğin Abdullah b. Zübeyr olduğu, Allah resulünün kucağına işediğinde Aişe’nin hışım la bebeği almak için davranması üzerine Resulullah’ın “yumuşak ol, onun idrarında bir beis yok; henüz yemek yemeğe başlamadı” buyurduğu ifade edilir.²⁷ Ata tarikinde de bebeğin Abdullah b. Zübeyr olduğu bildirilmekte iken²⁸ diğer tariklerde bebeğin kimliği ile ilgili detay verilmemiştir. Ümmü Külsüm’ün râvîsi Haccac b. Ertât müdelles bir râvîdir ve bu senedde de “عن” lafzı kullandığı görülmektedir.

²⁵ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, 1/ 41; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/ 257; Buhârî, “Vudû”, 59; Müslim, “Taharet”, 101; Nesâî, “Taharet”, 189; İbn Mâce, “Taharet”, 77.

²⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü’l-Mizân*, nşr. Dâiratü’l-Maârifî’n-Nizâmiyye, (Beyrut: Müessesetü’l-Alemî, 1971), 7/533.

²⁷ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *el-Hilâfiyyât beyne’l-imâmeyn eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, nşr. Heyet (Kahire: Ravda, 2015), 3/259.

²⁸ İbn Ebî’l-Dünyâ *el-Iyâl*, nşr. Fâdıl b. Halef el-Hammâde (Riyâd: Dârü Atlasî’l-Hadrâ, 2012), 4/407; Ebü’l-Hasen Alî b. Ömer el-Bağdâdî ed-Dârekutnî, *es-Sünen* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2004), 1/233.



Tablo 2: Aïşe bnt. Ebî Bekir Tarikleri

Metinlerin büyük bir bölümünde “ilave etti/ekledi (أَتْبَعَهُ)” lafzı geçmekte iken birer tarikte “akıttı (نَضَجَ)” ve “döktü (صَبَّ)” denilmektedir. Hişam b. Urve'nin râvîsi Ebû Muaviye'nin ise metinde “üzerine su dökün buyurdu” ifadesiyle tasarrufta bulunduğu görülmektedir.²⁹ Bazı tariklerde bebeğin süt emme döneminde olduğu da ifade edilmiştir.

Hişam'ın râvîsi Bezi' b. Abdullah'tan gelen metin, ileride değineceğimiz konu olan Allah resulüne “erkeğin idrarına su akıtılır; kızınki

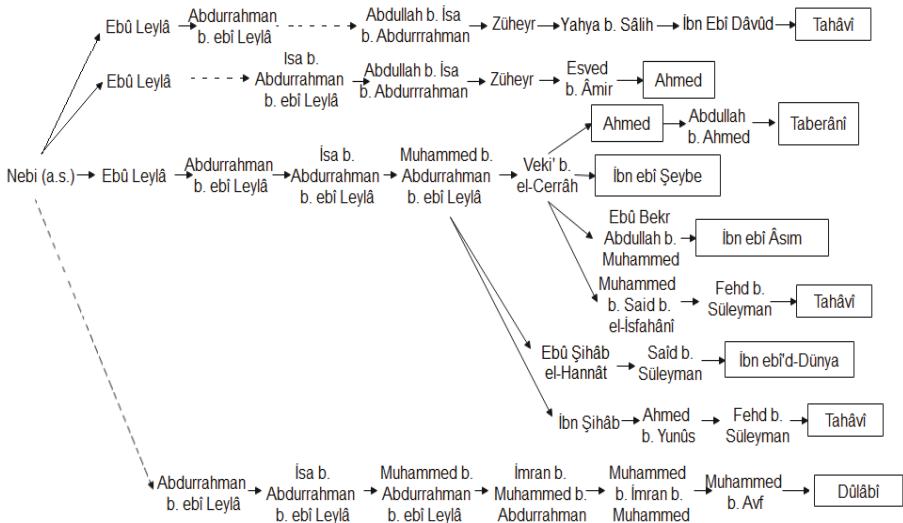
²⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 8/2639; İshâk b. Râhûye, *el-Müsned*, 1/428; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 1/93.

yikanır” cümlesinin izafesinden ibarettir. Müellif İbn Adî (ö.976/365) Bezi'nin biyografisinde yer verdiği bu ve başka metinlerin tümünün münker olduğunu söyleyerek râvinin zayıflığını dile getirmektedir.³⁰

1.1.3. Ebû Leylâ Rivayeti:

Ebû Leylâ isimli sahabe şöyle aktarmaktadır:

“Allah resulü ile oturuyorduk. Hüseyin emekleyerek geldi. Allah resulünün göğsüne oturdu ve oraya idrarını yaptı. Bebeği almak için hepimiz seferber olduk. Allah resulü ise ‘oğlum, oğlum’ diyordu. Sonra biraz su istedi ve idrarın üzerine döktü.”³¹



Tablo 3: Ebû Leylâ Tarikleri

Ebû Leylâ'nın bu rivayeti, oğlu Abdurrahman tarafından aktarılmış ve bir aile isnadına dönüşmüştür. Kaynakların tamamında bu kanal ile yer bulunduğu görülmektedir. Kimi senedlerde aile zincirindeki isimlerin tashifât/tahrifâta uğradığı görülmektedir. Buna mukabil metinler benzerdir. Allah resulü su istemekte ve idrarın üzerine dökmektedir.

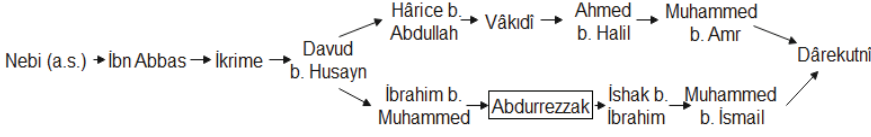
1.1.4. Abdullah b. Abbas Rivayeti:

İbn Abbas'tan şöyle aktarılır:

³⁰ Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fi duaî'ir-ricâl*, nşr. Mâzin Muhammed es-Sersâvî (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2013), 2/505.

³¹ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 2/ 257; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/320; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 1/93; Taberânî, *el-Mu-cemü'l-kebîr*, 7/78.

“Allah resulünün üzerine bir *sabî* idrarı değdi. O da idrarın üzerine idrar miktarınca su döktü.”³²



Tablo 4: Abdullah b. Abbas Tarikleri

Yukarıdaki metin, Muhammed b. Amr tarikine aittir. Seneddeki Hârice b. Abdullah, özellikle eserine almış olan Dârekutnî'nin de zayıf saydığı mecuruh bir râvîdir.³³ Davud b. Husayn ise İkrime'den rivayette bulunduğu için münker görülmüştür.³⁴ İkrime İbâzî, Haricî olmakla eleştirilmiş,³⁵ Vakıdî ise “ilmine rağmen” metruk görmüştür.³⁶ Diğer tarikteki İbrahim b. Muhammed bidat fırkalarına mensubiyeti bulunan “hadisi yazılmaz, yalancı, metruk” gibi lafızlarla cerh edilmiş bir kişidir.³⁷ Her iki tarikin cerh edilmiş isimler ihtiva ettiği ve zayıf oldukları görülmektedir.

Muhammed b. İsmâil el-Fârîsî tarikinin metninde İbn Abbas, erkek bebeğin bevlî için “üzerine idrarın miktarı kadar su dökülür. Allah resulü Hüseyin için böyle yapmıştı” demektedir. Bu metnin formu, İbn Abbas'ın kendisine yöneltilen bir soru üzerine cevap verdiği izlenimini vermektedir. Abdurrezzak kanalıyla gelen metinde Hüseyin'in ismi geçerken, Muhammed b. Amr rivayetinde çocuğun ismi belirsizdir.³⁸ Bu metinlerde kız çocuğu idrarı bahsi geçmemektedir. İbn Abbas'ın bir sonraki sahâbi Ümmü Fadl'dan rivayeti göz önüne alındığında iki metnin tek bir olayı aktardığı düşünülebilir.

Bu rivayetlerdeki ortak husus Peygamber'e anne sütü ile beslenen bir erkek bebeğin getirilmesi, bebeğin üzerine bevlî etmesinin ardından Resul'ün idrarın temas ettiği bölgeye su akıtarak/dökerek/ilave ederek idrarı temizlemiş olmasıdır. Bir sonraki bölümde Allah resulünün icra ettiği bu fiilin akabinde metinlerde “erkek bebeğin idrarına su dökülür; kızınki ise yıkanır” ifadesinin yer bulduğu rivayetler incelenecektir.

³² Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/236.

³³ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/76.

³⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 8/380.

³⁵ Altıkulaç, Tayyar, “İkrime el-Berberî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2000), 22/40-42.

³⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/498.

³⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/187.

³⁸ Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/236.

1.2. “Kız Çocuğunun İdrarı Yıkanır” İfadeli Rivayetler

Metinlerinde “erkek bebeğin idrarına su dökülür; kızınki ise yıkanır” ibaresinin yer aldığı rivayetler şunlardır:

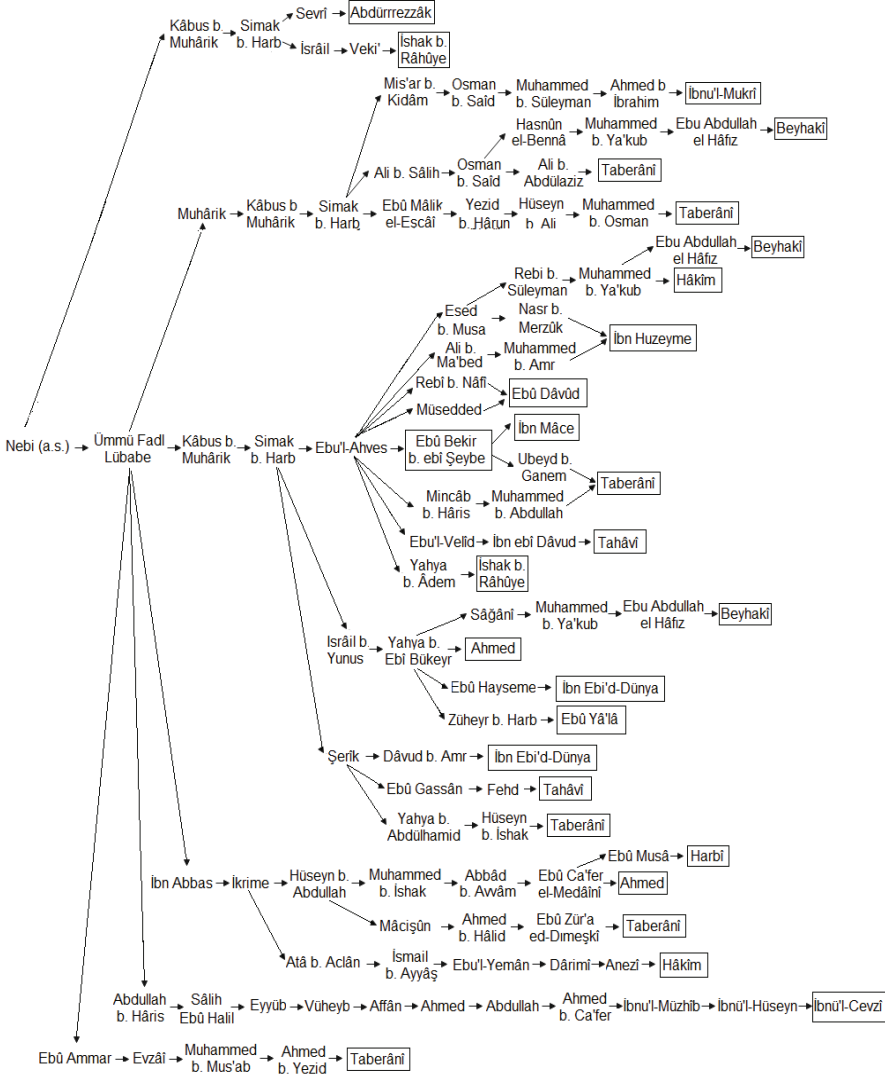
1.2.1. Ümmü Fadl Rivayeti:

Abbas b. Abdulmuttalib’in eşi Ümmü Fadl Lübâbe bnt. Hâris’ten şöyle gelmektedir:

“Hüseyin doğduğunda ben ‘bebeği bana verin ey Allah’ın Resulü! Onunla ben ilgileneyim. (Oğlum) Kusem’in sütüyle besleyeyim’ dedim. Allah resulü bebeği bana verdi. Tekrar geri getirdiğim sırada bebek Resulullah’ın izârına bevletti. Ben de ‘izârınızı verin yıkayayım’ dedim. Şöyle dedi: Erkek çocuğunun idrarına su dökülür; kız çocuğunun idrarı yıkanır.”³⁹

³⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/257-258; İshâk b. Râhûye, *el-Müsned*, 2/390; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/2114; Ebû Dâvûd, “Taharet” 135; Ebû Yalâ el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Yalâ*, 5/296; İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, 1/259.

Hadisin isnad şeması şu şekildedir:



Tablo 5: Ümmü Fadl Tarikleri

Hadisi Ümmü Fadl'dan aktaran Kâbus b. Muhârik isnadların medar râvidir. Kâbus bu rivayet ile bilinirlik kazanmıştır. Kendisinden sadece Simâk b. Hârb rivayette bulunmuştur.⁴⁰ Kâbus'un hadisi Ümmü Fadl'dan mı babası Muhârik'ten mi işittiği ile ilgili ihtilaf edilmiştir.⁴¹ Kaynakların kimi

⁴⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, 9/207.

⁴¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/330; Ukaylî, *ed-Duafâu'l-kebir*, 3/393.

babasından kimi Ümmü Fadl'dan aktardığını söyler ki bu durum ile kitaplarına da konu olmuştur.⁴² Üstelik Kâbus'un ref' ettiği bir tarih de görülmektedir.⁴³ Ortak râvî Kâbus b. Muhârik rivayetleri delil alınacak bir kimse olarak görülmemiştir.⁴⁴ Senedlerin bu ızdırab sebebiyle zayıf olduğu görülmektedir.

Bazı metinlerde bebeğin Hasan olduğu, idrarını yapınca Lübabe'nin bebeğin sırtına vurduğu, Allah resulünün ona kızgın ifadeler sarf ettiği görülmektedir.⁴⁵

Kâbus b. Muhârik rivayetinin metinlerinde Fatıma'nın henüz doğum yaptığı bir anın aktarımının yapıldığı, Allah resulünün su isteyerek idrara ne yapılacağını göstermeksizin metinde "erkek çocuğunun idrarına su dökülür; kız çocuğunun idrarı yıkanır" denildiği görülmektedir. Bize göre bu ifade Resulullah'a ait olmayıp olayın akabinde gözlemci tarafından metne idrâc edilmiştir. Nitekim İbn Abbas'ın annesi Lübâbe'den naklinde Allah resulü bebeği almak isteyen Ümmü Fadl'a engel olup su istemekte ve idrarın üzerine dökerek "su ile idrarı akıtınız" buyurmaktadır.⁴⁶ Hâkim'in rivayetinde ise suyu idrara serptiği, akabinde İbn Abbas'ın "yemek yemeyen erkeğin idrarına su serpilir, kızınki yıkanır" dediği belirtilmektedir.⁴⁷ Bu durumda zayıf râvî Kâbus'un ref' ettiği metin, münker duruma düşmektedir.

Ebû Ammâr rivayetinde Ümmü Fadl Resulullah'a gelerek kötü bir rüya gördüğünü söylemektedir. Allah resulünün ısrarlı sormaları üzerine Ondan bir parçanın koparılıp kendi kucağına konulduğunu anlatır. Resulullah rüyayı kızı Fatıma'nın bir erkek çocuk doğuracağına yorar ve ardından Hasan dünyaya gelir. Ümmü Fadl (rüyadaki gibi) bebeği alır ve getirir. Resulün kucağına bırakınca bebek idrarını yapar. Tekrar almak istediğinde Allah resulü "oğlum necis değildir" diyerek su ister ve idrarın üzerine döker.⁴⁸

İbnü'l-Cevzî'nin nâzil tarihinin metni de Kâbus'un metni ile benzerdir. Bu metinlerin ortak noktası idrar ile ilgili hükmün metnin en son cümlesi olarak gelmesidir ki bu durum İbn Abbas'a ait sözün diğer tariklerde ref' edildiği tezini güçlendirmektedir. İbnü'l-Cevzî'nin Abdullah b. Ahmed'in

⁴² Dârekutnî, *el-İlelü'l-vâride fî'l-ehâdîsi'n-nübuvve*, 9/393.

⁴³ Kâbus mürsel bir rivayette Allah resulünün "erkek bebeğin bevlene su dökülür; kızınki ise yıkanır" dediğini aktarmakta, Süfyan es-Sevrî de "Biz bunu yemek yemeyen çocuk için söylüyoruz" diye eklemektedir. Bk. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, I, 478.

⁴⁴ Beyhakî, *Marifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 12/348; Ukaylî, *Duafâu'l-kebîr*, 3/393.

⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/2114.

⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/2850; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 25/18; İbrahim el-Harbî, *Garîbü'l-hadîs*, 1/228.

⁴⁷ Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek âle's-Sahihayn*, 5/422.

⁴⁸ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 25/27. Senedde yer alan Muhammed b. Mus'ab çok hata yapmakla tanınan, özellikle Evzâî rivayetlerinde zayıf görülen bir kimsedir. Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 26/463.

babası İbn Hanbel'den nakliyle verdiği metnin *el-Müsned* eserinde yer almadığını da belirtmek isteriz.

Çalışmamız esnasında, kaynakların günümüze ulaşmayan Ahmed b. Meni'nin *el-Müsned* eserinden naklettikleri bir rivayete daha rastlamış bulunmaktayız. *İbn Uleyyye- Umâre b. Ebî Hafsa- Ebû Müccellez- Hüseyin b. Ali (ya da İbn Hüseyin b. Ali)- ailemizden bir kadın* tariki ile şöyle bir metin aktarılmaktadır:

“Resulullah sırt üstü yatıyordu ve göğsünde bir çocuk ile oynuyorlardı. O esnada çocuk idrarını yaptı. Kadın çocuğu almak ve ona vurmak için kalktı. Resulullah ‘bırak, bana bir kap su verin’ buyurdu. Suyu akıncaya kadar idrarın üzerine boşalttı. Şöyle dedi: İdrara böyle yapılır. Erkeğin idrarına su akıtılır, kızınki yıkanır.”

Rivayette sahabi hanımın da idrarını yapan bebeğin de kimliği verilmemiştir. Dahası Hüseyin b. Ali, aktardığı olayı kendisi ya da kardeşi Hasan üzerinden hâtralandırmamaktadır. Senedde yer alan Ebû Müccellez'in Hüseyin'den değil, Hasan'dan rivayeti olduğu kaydedilmiştir.⁴⁹ Ali ailesine sevgisi ile tanınsa da rivayetleri için pek bir şey söylenmemiştir. Hasan b. Ali'nin hadisi aktardığı sahabi hanımın ismini vermemiş olması, sahabe mürseline hamledilebilir. Diğer rivayetlerle bir bütünlük arz eden metnin, aynı minvalde Resule izafesi şüpheli hüküm cümlesi ile neticelenmesi, idrâcın vaki olduğuna dair düşünceleri pekiştirmektedir.

1.2.2. Ali b. Ebî Tâlib Rivayeti:

Erkek ve kız bebek ayırımına işaret eden bir diğer rivayet Ali b. Ebî Tâlib'ten gelmektedir. Ondan şöyle nakledilir:

“Süt emen erkek bebeğin idrarına su serpilir; kız bebeğinki ise yıkanır.”⁵⁰

Kimi metinlerde “süt emen” ifadesi yer almamaktadır. Bunun yerine metnin akabinde Katâde'nin “Bu, ek gıdaya geçmemeleri durumundadır; ek gıdaya geçince ikisi de yıkanır” sözlerine yer verilir.⁵¹ Kimileri ek gıdaya geçmeme şartını yalnızca erkek bebeğe hasredebilmiştir.⁵²

⁴⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/176.

⁵⁰ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/381.

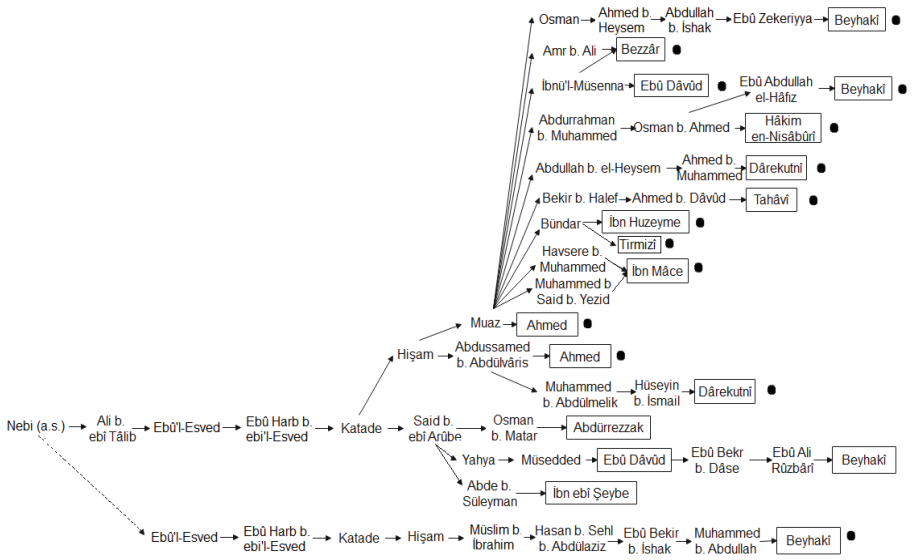
⁵¹ Ebû Dâvûd, “Taharet”, 135.

⁵² İbn Vehb'in “erkek bebek ek gıdaya geçmemiş ise idrarına su akıtılır. Onun aslı su ve çamurdur. Kızın idrarı yıkanır. Onun aslı eğe kemiğidir” dediği nakledilir. Bk. Ebû et-Tûsî, *Muhtasarü'l-ahkâm*, 3/191.

Bu metin kimi kaynaklarda merfû', kimilerinde Ali b. Ebî Tâlib'in sözü olarak yer almaktadır.⁵³

Ali b. Ebî Tâlib'in tek râvîsi Ebu'l-Esved'dir. Hadis, oğlu Ebû Harb'den Kâtade'nin; Kâtade'den ise Hişâm ed-Destuvâî ve Saîd b. Ebî Arûbe'nin nakli ile dağılmaktadır.

Şemada hadislerin müellif isimlerinin yanında görülen siyah daire metnin ref'ini ifade etmektedir. Buna göre Hişâm rivayetlerinin tamamının merfû', Saîd rivayetlerinin mevkûf olarak geldiği görülmektedir. Bezzâr, Muaz b. Hişâm'ın babasından rivayeti ref' etme konusunda tek kaldığını söylese de⁵⁴ Abdussamed b. Abdülvâris ve Müslim b. İbrahim'in rivayetlerinin de merfû' olduğu açıktır.



Tablo 6: Ali b. Ebî Tâlib Tarikleri

Abdürrezzak b. Hemmâm'ın ve İbn Ebî Şeybe'nin mevkûf metinleri ile Hâkim en-Nisâbüri'nin merfû' metninde Ebû'l-Esved'in adı geçmemekte, oğlu Ebu'l-Harb direkt olarak Ali'den rivayette bulunmaktadır. Aynı şekilde

⁵³ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/478; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/258; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/606,807,1202; İbn Mâce "Taharet", 77; Ebû Dâvûd, "Taharet" 135; Tirmizî, "Sefer", 77; İbn Mâce, "Taharet", 77; Ebû Yalâ, *el-Müsned*, 1/344; İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, 1/260.

⁵⁴ İbn Hacer el-Askâlânî, *et-Temyîz*, 1/88.

merfû' metinlerden Beyhâkî tariki de Ebu'l-Esved'in mürsel rivayeti ile gelmektedir.⁵⁵

Hadis alimleri hangi tarik grubunun mahfûz olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Hişam ed-Destûvâî'nin Said b. Ebî Arûbe'den daha sika olduğu öne sürülerek kimileri merfû' tarikleri esas kabul etmişlerdir.⁵⁶ Beyhâkî ise Hişam'dan Muaz dışındaki mevkuf aktarımları delil getirerek bu görüşe katılmadığını gösterir.⁵⁷

Dârekutnî mevkûf rivayetlerin esas olduğunu gösteren bir başka rivayetin varlığından bahseder. Bizim tespit edemediğimiz bir tarik olan bu rivayette Saîd b. Ebî Arûbe gibi Katâde'den mevkûf olarak rivayette bulunan Hemmâm (b. Yahya'dan bahsedilmektedir).⁵⁸ Bu durum mevkûf tariklerin mutâbaâtının olduğuna ve mahfûz olduklarına delil gösterilebilir.

1.2.3. Enes b. Mâlik Rivayeti:

Enes b. Mâlik'ten aktarılan rivayet şöyledir:

"Allah resulü evinde uyurken Hüseyin emekleyerek geldi. Göğsüne oturdu ve işedi. Ben uzaklaştırmak isterken Allah resulü uyandı. 'Bırak oğlumu Enes! Gönlümün semeresini bırak! Ona eziyet eden bana eziyet etmiş olur, bana eziyet eden Allah'a eziyet etmiş olur' dedi. Sonra biraz su istedi ve idrarın üzerine döktü. Şöyle dedi: Erkeğin idrarına su dökülür; kızınki ise yıkanır."⁵⁹

Tek bir tarik ile Taberânî'den gelen rivayet, birkaç metnin telfik edildiği izlenimini vermektedir. Allah resulünün Hüseyin için sarf ettiği ifade edilen sözler ile ehl-i beyt sevgisi betimlenmek istenmiştir. Senesinde güvenilmez kişilerin mevcudiyeti bu düşüncüyü pekiştirmektedir. *Enes- Nâfi' b. Hürmüz- İshâk b. İbrahim b. Salih- Muhammed b. Abdullah el-Hadramî* tarikinde Enes'ten aktarımda bulunan Nâfi' b. Hürmüz hadis uydurmakla itham edilen, hakkında ağır cerh lafızları bulunan bir kimsedir. Enes'ten direkt rivayeti de bulunmamaktadır.⁶⁰ Rivayetin delil değeri olmadığı görülmektedir.

⁵⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/85.

⁵⁶ Tirmizî, Buhârî'nin bu hadisle ilgili Hişam'ı "hafız" olarak değerlendirdiği sözlerini aktarır. Bk. *Tertîbu İleli't-Tirmizî'l-kebir*, 42; Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehhâr*, 2/294. Tusi ise tarikin garib olduğunu ve sadece bu vecihten bilindiğini belirtir. Bk. *Muhtasarü'l-ahkâm*, 3/191; İbn Hacer el-Askalânî, *et-Telhîsü'l-habîr*, 1/62.

⁵⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/85.

⁵⁸ Dârekutnî, *el-İlelü'l-vâride*, 2/117.

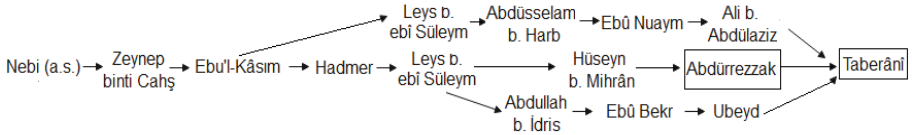
⁵⁹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 3/42.

⁶⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, 8/249; İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şerîati'l-merfûa*, 1/121.

1.2.4. Zeynep bnt. Cahş Rivayeti:

Zeynep bnt. Cahş'tan şöyle aktarılmaktadır:

“Allah resulü bir gün benim evimde uyuyordu. O sırada Hüseyin sendeleyerek geldi. O’nu uyandırmasını istemedim. Bir şeyler ile bebeği oyaladım. Fakat bir anlık dalgınlığımda Allah resulünün karnının üzerine oturuverdi ve göbeğine işedi. Ben tedirgin olurken Allah resulü ‘su getir’ buyurdu ve üzerine döktü. Şöyle dedi: Erkek bebeğin idrarına su dökülür, kızınki ise yıkanır.”⁶¹



Tablo 7: Zeynep bnt. Cahş Tarihleri

Zeynep bnt. Cahş'dan rivayeti aktaran mevlâsı Ebu'l-Kasım, ondan işiten ise rivayetler konusunda inandırıcı görülmeyen Hadmer'dir.⁶² İsminde dahi ihtilaf edilen (Hıdmir, Cüdeyr, Hudeyr şeklinde) şahsın tek nakli, kendisinden de sadece Leys b. Ebî Süleym'in aktarımda bulunduğu bu rivayettir. Buhârî (ö.870/256) onu Zeynep bnt. Cahş'ın mevlâsı olarak değerlendirip Zeynep'ten rivayeti olduğunu ifade ederken⁶³ Ebû Hatim er-Razî, Hadmer'in Zeynep'ten değil, mevlâsı Ebu'l-Kasım benî Abs'dan rivayetinin olduğunu söyleyerek düzeltmede bulunur.⁶⁴ Senedlerin ortak râvîsi Leys b. Ebî Süleym ittifak ile zayıf kabul edilen bir kimsedir.⁶⁵ Rivayetin delil değeri olmadığı görülmektedir.

Ebu'l-Kâsım ve Hadmer'in aynı/farklı kişiler olması noktasındaki muğlaklık Taberâni rivayetlerine de yansımıştır. *Abdusselam b. Harb- Leys- Ebu'l-Kâsım* naklini böyle değerlendirmek mümkündür. Bu metinde diğerlerinde olmayan detaylarda Allah resulü kalkıp abdest almakta, ardından kucağında Hüseyin olduğu halde namaza durmaktadır. Rükû ve secde yaparken yere bıraktığı torununu, kıyâma kalkarken yeniden kucaklamaktadır. Oturduğunda ise ellerini kaldırarak dua eder. Namazını tamamladığında Zeynep bnt. Cahş daha önce görmediği bir şey yaptığını söyleyince Cibril'in kendisine

⁶¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Esâmî ve'l-künâ*, 1/69; Ebû Saîd Abdullah b. Saîd el-Eşec el-Kindî, *Cüz'ün fihi hadîsu Ebî Saîd el-Eşec*, nşr. Ebû Necîd İsmâîl b. Muhammed Seyyid Alî (b.y.: Dârü'l-Muğ-nî, 2001), 268.

⁶² Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/428.

⁶³ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 3/131.

⁶⁴ İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Beyânu hatâi'l-Buhârî fi târihihi*, 1/162.

⁶⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 24/282.

gelerek oğlunun (Hüseyin) öldürüleceğini haber verdiğini, orayı görmek istediğini kendisine kızıl bir toprak gösterildiğini söyler.⁶⁶ Senedde yer alan Abdüsselam b. Harb münker rivayetleri olan bir kimsedir.⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, Abdüsselam b. Harb'ın ancak sema lafzı kullandığı bir ya da iki hadisini kabul ettiğini ifade eder ki⁶⁸ burada da Leys'den “عَنْ” lafzı ile rivayette bulunduğu görülmektedir. Bu durumda metinde Resul'e söylenen gaybî ifadelerin de sübutu şüpheli olmakta ve delil değeri taşımadığı görülmektedir.

1.2.5. Ümmü Seleme Rivayeti:

Kaynaklarda Ümmü Seleme'nin “ek gıdaya geçmemiş erkek bebeğin idrarına su dökülür; kız bebeğinkisi ise ek gıdaya geçsin geçmesin yıkanır” dediği aktarılmaktadır.⁶⁹ Bu söz kimi yerlerde Ümmü Seleme'den merfû' olarak da gelmektedir.

Ümmü Seleme'den mevlâsı Hayre'nin, ondan da oğlu Hasan el-Basrî'nin aktardığı hadis, kimi kaynaklarda merfû', kimilerinde ise Ümmü Seleme'nin sözü hatta uygulaması olarak yer almaktadır. Tahâvî'nin rivayetinde ise söz Hasan el-Basrî'ye aittir.⁷⁰

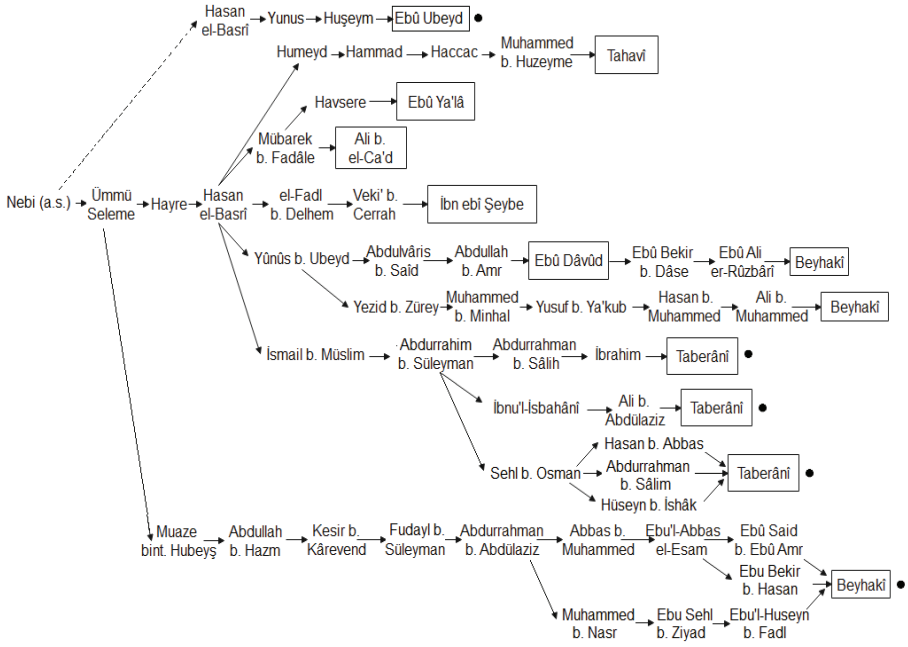
⁶⁶ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 24/54.

⁶⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/317.

⁶⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 18/68.

⁶⁹ Alî b. el-Ca'd, *Müsnedü İbni'l-Ca'd*, 463; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/258.

⁷⁰ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 1/93.



Tablo 8: Ümmü Seleme Tarikleri

Tabloda müellif isimlerinin yanında yer alan siyah daire, metni ref' edilmiş tariklere işaret etmektedir. İsmail b. Müslim, Hasan el-Basrî'den merfû' aktarımda teferrüd etmiştir.⁷¹ Ümmü Seleme'den aktaran bir diğer kişi Muaze bnt. Hubeys, isminde ihtilaf edilmiş meçhûl birisidir.⁷² Bu durumda Ümmü Seleme'den merfû' olarak gelen tariklerin mevkûf fiili rivayetlere nazaran şâzz/münker olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Ubeyd'in eserinde mürsel olarak yer verdiği metne göre Allah resulü kucağında torunu Hasan olduğu halde çıkagelir. Ardından Hasan, kucağına idrarını yapar. Hz. Peygamber "oğluma engel olmayın" diyerek çocuğun bitirmesini bekler; su isteyerek idrarın üzerine döker.⁷³ Metinde kız bebek idrarı ile ilgili detay bulunmamaktadır.

⁷¹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 3/143.

⁷² İbn Hacer el-Askalânî, *Tabsîru'l-müntebih*, 539.

⁷³ Allah Resulünün kullandığı "kesmeyin/ لا تزرعوا" lafzı dolayısıyla rivayet garîbu'l-hadis bir örneği olarak alanın kaynaklarında yer almıştır. Bk. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Garîbü'l-hadis*, nşr. Hüseyin Muhammed Şeref (Kahire: y.y., 1984), 3/92; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Fâik fî garîbi'l-hadis*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî vd. (Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.) 2/107; Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Garîbü'l-hadis*, nşr. Abdulmutî Emîn el-Kal'acî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 1/435; Ebû's-Saâdât el-Mübârek b.

Beyhakî merfû' tariklerle, bebeğin Allah resulünün kucacağına işemesi ve devamındaki detayları vermektedir. Garib ve nâzil bir tarikte gelen bu rivayetin dışında mevkûf vecihlere de yer veren Beyhakî, doğrusunun Ümmü Seleme'nin fiili olarak aktarılan rivayet olduğunu söylemektedir.⁷⁴

Ebû Dâvûd ve Beyhakî'nin ortak senedle gelen metinlerinde Ümmü Seleme'nin kız ve erkek bebek idrarına bu şekilde muamele ettiği söylenerek hadis mevkûf-fiili olarak verilirken⁷⁵ Beyhakî'nin diğer metninde "kız bebeğin idrarı her şekilde yıkanır; ek gıdaya geçmemiş erkeğine ise su dökülür" sözü Ümmü Seleme'den mevkûf-kavli olarak aktarılır.⁷⁶

Netice olarak metinlerdeki "kız bebeğin idrarı her şekilde yıkanır, erkek ise ek gıdaya geçmediyse idrarına su dökülür" ifadesinin merfû' olduğunu gösteren sahih bir sened mevcut değildir.

1.2.6. Ebu's-Semh Rivayeti:

Allah resulüne hizmette bulunan bir kimse olarak tanıtılan Ebu's-Semh şöyle anlatır:

"Hasan ya da Hüseyin, Resulullah'ın üzerine bevl etti. Ben yıkamak için yanaşım. Şöyle dedi: Kız çocuğunun idrarı yıkanır; erkeğine su serpilir."⁷⁷

Muhammed İbnu'l-Esîr el-Cezerî, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî vd. (Beirut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 2/301.

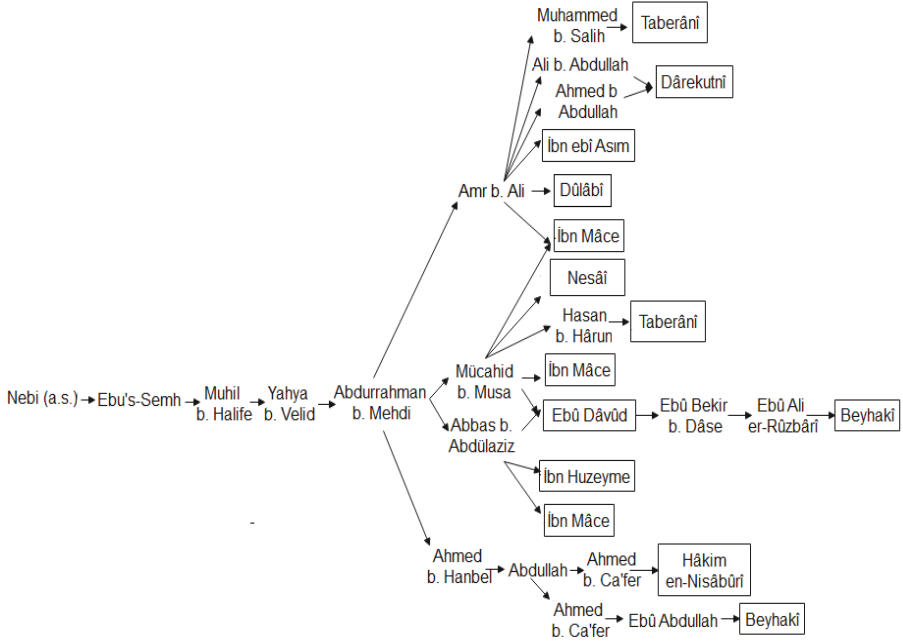
⁷⁴ Râvi Ümmü Seleme'yi öyle yaparken görmüştür. Bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/87.

⁷⁵ Ebû Dâvûd, "Taharet", 135; Beyhakî, *Marifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 3/377.

⁷⁶ Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 3/377.

⁷⁷ Buhârî, *el-Künâ*, 41; İbn Mâce "Taharet", 77; Ebû Dâvûd, "Taharet", 135; Nesâî, "Taharet", 190; İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, 1/260.

Hadisin isnad şeması şu şekildedir:



Tablo 9: Ebu's-Semh Tarikleri

Ebu's-Semh, yalnız bu rivayet ile tanınır. Kimileri Allah resulünün guslediği ile ilgili bir hatırasının daha olduğunu söylese de İbn Hacer ikisinin tek bir rivayet olduğunu söylemektedir.⁷⁸ Bu durumda kimi kaynakların iki rivayeti telif etmedikleri⁷⁹ esasen diğerleri tarafından bir rivayetin takti' ye uğratıldığı anlaşılmaktadır.

Metinlerde “erkek bebeğin idrarına su serpilir” ifadesi geçmekte, diğerlerinde olduğu gibi “su dökülür” denilmemektedir. Ebu's-Semh'ten yalnızca Muhil b. Halife aktarımda bulunurken hadis, Abdurrahman b. Mehdî'ye kadar ferd bir tarik ile gelmiştir. Bezzâr tek vecih ile gelen bu hadisin mahfuz olamayacağına işaret eder.⁸⁰ İbn Abdülber'e göre senedde yer alan Muhil zayıf, Yahya b. Velid ise meçhûl bir isimdir.⁸¹ Fakat bu görüşünde münferid

⁷⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 12/120.

⁷⁹ Ebû Dâvûd, “Taharet”, 135; Ebû Bişr ed-Dülâbi er-Râzî, *el-Künâ ve'l-esmâ*, 1/109; İbn Ebî Âsım eş-Şeybânî, *el-Âhâd ve'l-mesânî*, 1/346; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 22/384; Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/235.

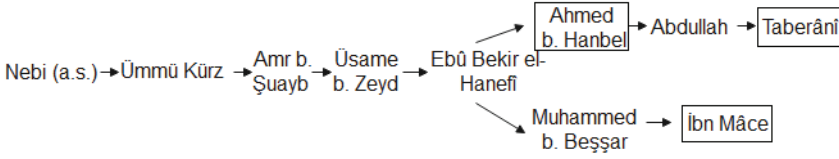
⁸⁰ İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedrü'l-münîr*, 1/532.

⁸¹ İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedrü'l-münîr*, 1/533.

bir tavır sergilediği ifade edilmiştir.⁸² Bununla birlikte rivayetin ferd-i mutlak oluşu ile ilgili çekinceler ortaktır.

1.2.7. Ümmü Kürz Rivayeti:

Ümmü Kürz künyeli bir hanım sahabinin “Erkek bebeğin idrarına su dökülür; kız bebeğin idrarı yıkanır” ifadesini ref’ ederek aktardığı kaydedilmiştir.⁸³



Tablo 10: Ümmü Kürz Tarikleri

Rivayet üç kaynaktan ortak bir sened ile gelmektedir. Ebû Bekir el-Hanefî’den Muhammed b. Beşşar’ın aktarımının metni yukarıdaki şekildedir. Ahmed b. Hanbel’in metni ise oldukça farklıdır. Buna göre Allah resulüne bir erkek bebek getirilmiş, bebek üzerine işediğinde Efendimiz su akıtılmasını emretmiş; ardından bir kız bebek getirilmiş, üzerine idrarını yaptığında onununin yıkanmasını emretmiştir.⁸⁴ Bu metinde iki bebeğin farklı cinsiyetlerine istinaden idrarları üzerinde ayrı bir muamele Allah resulünün icraatı olarak sunulmuştur. Üsâme b. Zeyd, rivayetin terki hususunda ittifak edilmiş bir kimsedir.⁸⁵ Ayrıca Amr b. Şuayb’ın da Ümmü Kürz’den semai bulunmadığı ifade edilmiştir.⁸⁶ Senedlerin ortak isimlerin cerhi dolayısıyla zayıf ve munkatî’ olduğu görülmektedir.

1.2.8. Abdullah b. Amr Rivayeti:

Abdullah b. Amr’dan şöyle aktarılmaktadır:

“Resule bir erkek bebek getirildi. Bebek üzerine idrarını yapınca Allah resulü idrara su akıttı. Kız bebek getirildi. Üzerine idrarını yaptığında idrarı yıkadı.”

Hadise yalnızca Taberânî’nin *Evsât* eserinde *Abdullah b. Amr- Şuayb b. Muhammed- Amr b. Şuayb- Üsâme b. Zeyd- Abdullah b. Musa- İbrahim b. Münzir- Ahmed b. Yahya* tariki ile rastlamaktayız. Taberânî bu hadisin Üsâme’den başka

⁸² İbn Hacer onun Muhil hakkındaki değerlendirmesini geçersiz bulur. Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, 10/60.

⁸³ İbn Mâce “Taharet”, 77.

⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/2616; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, 25/168.

⁸⁵ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 2/349.

⁸⁶ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 35/380.

aktaranının olmadığına, Abdullah b. Musa'nın da ondan teferrüd ettiğine dikkat çekmektedir.⁸⁷

Bu metinde de bir önceki Ümmü Kürz rivayetinde olduğu gibi cinsiyet odaklı iki farklı muamele vurgusu öne çıkarılmakta, böylelikle daha önceki örneklerde merfû' olarak aktarılan nihâî hükmün bir nevi eylemsel aktarımı yapılmaktadır.

Zikredilen son iki örneğin Amr b. Şuayb kanalıyla ferd bir tarikle geldiği, benzer şekilde ve yalnızca bu metinlerde kız bebek idrarı için farklı bir takdirin gerçekleştiğine odaklanıldığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Biyografisini incelediğimizde Amr b. Şuayb'ın rivayet ettiği hadislerin kabulü noktasında tartışmalı bir isim olduğu, münker rivayetleri bulunduğu, hadis ehlinin kimi rivayetlerini terk ettiği bilgisine rastlamaktayız.⁸⁸

Tespit edebildiğimiz ve incelemesinde bulunduğumuz rivayetler arasında Allah resulünün giysisine temas eden bebek idrarını yıkamaya lüzum görmeyip üzerine su dökme/akıtma/serpme ile iktifa ettiğini ifade eden rivayetlerin ma'ruf râvîler aracılığıyla sahih senedler ile aktarıldığı görülürken, bunun hilafına kız bebeğinin idrarının erkeğinden ayrı olarak yıkanmasının gerektiğini sözlü olarak vurgulayan veya kız bebeğe farklı muamele yapıldığını sunan metinlerin merfû' ve mevkûf uyarlamalarında bu anlatımı sahih sabit bir vecih ile Resul'e matuf bir senedin yer almadığı, ferd tarikler halinde gelen nakillerin meçhûl râvî, munkatî' tarik, şâzz/münker metin örnekleri vb. ciddi kusurlar ihtiva ettiği ve metnin son bölümü olarak gelen nihâî hüküm cümlesinin, metinde bir idrâcî anımsattığı belirlenmiştir.

2. Kaynaklarda Konuya Bakış

Rivayetin yer bulduğu kaynakları, münhasıran ale'l-ebvâb türleri incelediğimizde müelliflerin rivayetlere dair seçmiş oldukları başlıklar konuya yaklaşımlarına dair bizlere ciddi ip uçları vermektedir. Yine fıkıh eserlerinde de uzun bölümler halinde ele alınan konuyla ilgili olarak farklı mezhep mensubu fukahâ, rivayetleri farklı şekillerde yorumlamıştır. Çalışmanın sınırları gereği konunun bu boyutuna gark olmaksızın temel görüşlere değinmekle iktifa edeceğiz. Buna göre şu neticeler ile karşılaşmaktayız:

Mâlik b. Enes (ö.179/795) *Muvatta* eserinde "sabînin idrarı hakkında gelenler" başlığını seçmiştir. Kız çocuğu vurgulu bir rivayet olmamasına rağmen nüsha müellifi Şeybânî, ek gıdaya geçmemiş *ğulam* idrarı için bir ruhsat geldiğini, *cariye* idrarının ise yıkanmasının emredildiğini; her ikisinin de

⁸⁷ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 1/251.

⁸⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 7/158.

yıkanmasının daha iyi olacağını, arınana kadar su eklenmesi gerektiğini ve Ebû Hanife'nin de bu görüşte olduğunu söylemektedir.⁸⁹

Abdürrezzak b. Hemmâm (ö.826/211) *el-Musannef* eserinde “*sabînin idrarı*” başlığında her iki tür rivayete de yer verse de kız çocuğu detayını başlıklarına taşımaz. Ümmü Kaysın râvîsi Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe'nin “sünnet, ek gıdaya geçmemiş erkek çocukların (*ğılman*) idrarına su serpmek; yemek yemeğe başladığında yıkamak şeklindedir” sözlerini ve Süfyan ve Zührî'nin benzer görüşlerini aktarır.⁹⁰ Atâ b. Ebî Rabâh yağ-bal gibi besinleri yalamış bir bebeğin ek gıdaya geçmiş sayılmayacağını, böyle küçük tatlamların esas olmayıp karnını doyurmak için yemeğe iştah duymadıkça bebeğin idrarına su döktüğünü ya da serptiğini söylemektedir.⁹¹

İbn Ebî Şeybe (ö.849/235) giysinın bilemediğimiz bir yerine idrarın değmesi halinde ne yapılacağı konusunda bir bab açarak farklı görüşlere yer verir. Burada giysinın tamamının yıkanmasını uygun görenlerin görüşlerinin yanı sıra su akıtmayı ve serpmeyi yeterli gören isimlere de yer verir.⁹² Konuyu “el-biseye değen *sabî* idrarı” babında ele alır. Babda Hasan el-Basrî'nin “ek gıdaya geçilmediyse her ikisi için de su akıtmak (*nadh*) yeterlidir” görüşünü verir.⁹³ Annesi aracılığı ile aktardığı, idrara cinsiyete dayalı farklı muamele edilmesi rivayetinin aksi yönünde görüş belirtmiş olması dikkat çekmektedir.⁹⁴

İbn Ebî Şeybe ikinci bir bab başlığını “Ebû Hanife'ye reddiye” kitabında “süt emenin (*الرضيع*) idrarı meselesi” şeklinde açarak Ebû Hanife'ye izafe edilen her ikisinin de yıkanmasının daha iyi olacağı yönündeki görüşe itirazını sunmuş olur.

Buhârî (ö.870/256) ve Müslim (ö.875/261) de kız çocuğu detayından bahsetmeksizin aynı iki rivayeti kullanırlar. Buhârî “sıbyânın bevlî” babını kullanırken Müslim, “süt emen çocuğun (*الطفل الرضيع*) idrarının hükmü ve nasıl yıkanacağı (*غسله*)” başlığını kullanır. İbn Hacer'e (ö.852) göre Buhârî, iki idrar arasında fark olduğunu belirten rivayetler şartlarına uymadığı için eserine almamıştır.⁹⁵

“Yemek yemeyen erkek çocuğun (*ğulam*) idrarına su akıtılması (*nada-ha*)” başlığını seçen Tirmizî (ö.892/279) sadece Ümmü Kays rivayetini verip konuyla alakalı rivayetleri olan tüm sahabenin ismini sıralar ve “ashabdan

⁸⁹ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, 1/41.

⁹⁰ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, I, 478.

⁹¹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/477-479.

⁹² İbn Ebî Şeybe, bu konuyu eserde iki ayrı bapta tekrar ile ele alır. Bk. *el-Musannef*, 2/254; 2/267.

⁹³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/258.

⁹⁴ Basrî'nin “tüm idrarlar aynıdır” dediği de aktarılır. Bk. Bedreddîn el-Aynî, *Nuhabü'l-efkâr*, 2/264.

⁹⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî*, 1/325.

bu kimseler ile Ahmed, İshak ve diğerleri *ğulamın* idrarına su akıtılır (*nadh*), *cariyenin*ki yıkanır demişlerdir, yemek yiyorlarsa ikisi de yıkanır” açıklamasında bulunur.⁹⁶

Dârimî (ö.869/255) “yemek yemeyen *ğulamın* idrarı” babında kız çocuğu ile ilgili herhangi bir rivayet zikretmez.⁹⁷

İbn Mâce, (ö.273/887) “yemek yemeyen *sabînin* idrarı” bab başlığında rivayetlerin çoğuna yer vermesine rağmen bab başlığında kız çocuk detayına girmemiştir. Rivayete göre Şâfiî (ö.204) iki idrarın farkını anlamadığını söyleyen bir kimseye “*ğulamın* idrarı su ve çamur, *cariyenin* idrarı et ve kandır” demekle, böylelikle Havva’nın Adem’in kaburga kemiğinden yaratıldığına dair kadim tasavvura atıfta bulunmaktadır. Şâfiî’ye nisbet edilen bu açıklama, daha sonraki kaynaklarda da İbn Mâce nakli⁹⁸ referans gösterilerek tekrarlanmış; her iki idrar arasındaki fark, cinsiyetlerin varoluşsal yönüne yüklenmiştir. İleride zikredeceğimiz üzere İmam Şâfiî’ye atfedilen ma’ruf görüş farklı ceyran etmektedir.⁹⁹

Ebû Dâvûd (ö.889/275) “elbiseye değen *sabînin* idrarı” başlığında Ebu’s-Semh rivayetinin akabinde Hasan el-Basrî’nin “bütün idrarlar aynıdır” sözünü kullanır.¹⁰⁰

Nesâî (ö.915/303) “yemek yemeyen *sabînin* idrarı” ve “kız çocuk (*câriye*) idrarı” şeklinde iki ayrı başlık halinde konuyu ele alan ilk kişidir.¹⁰¹ *es-Sünenü’l-kübrâ* eserinde de “yemek yemeyen *sabînin* idrarı ve elbiseye değmesi” ile “erkek (*zeker*) ve kız (*ünsâ*) arasındaki fark” bablarını açar.¹⁰²

İbn Huzeyme (ö.924/311) konuyu “*sabiyyenin* bevlî”, “süt emen *sabiyyenin* bevlî ve süt emen *sabîden* farkı” ve “*ğulamın* idrarına su dökme ve ek gıdaya geçmediyse su serpmeye” şeklinde üç bab halinde işler.¹⁰³

Tahâvî (ö.933/321), *Şerhu Meâni’l-Âsâr* eserinde “ek gıdaya geçmemiş *ğulam* ve *cariyenin* idrarının hükmü” başlığında konuya dair tüm rivayetleri sıralar. Akabinde kendi görüşlerini verir. Ona göre erkek bebek için kullanılmış olan *sabbe* ve *nadaha* sözcüğü kız için kullanılmış olan *ğasele* ile aynı anlamdadır.

⁹⁶ Tirmizî, “Taharet”, 54.

⁹⁷ Dârimî, *el-Müsned*, 1/476.

⁹⁸ İbn Mâce, “Taharet”, 77.

⁹⁹ Şâfiî’ye izafe edilen bu söz üzerine yapılmış aşırı bir yorum örneği için bk. Salih Keşgin, “Âyetleri Anlamada Hadis Algısının Etkisi”, *Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, 487, 2009).

¹⁰⁰ Ebû Dâvûd, “Taharet”, 135.

¹⁰¹ Nesâî, “Taharet”, 189-190

¹⁰² Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 2/247.

¹⁰³ İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, 1/259-260.

Bu sebeple erkek idrarının da yıkanması gereklidir. Farklı lafızlar kullanılsa da neticede yıkamak kastedilmiştir. Her iki idrarın da necis oluşundan mütevellid temizlenmeleri gerekir.¹⁰⁴

İbn Hibbân (ö.965/354) “ek gıdaya geçmemiş süt emen *sabînin* idrarının değdiği yeri yıkamamanın mübah oluşu”, “Aişe’nin ‘ilave etti’ lafzı ile serpmeyi kastetmiş olması”, “ek gıdaya geçmemiş *sabî* idrarının değdiği giysiye su serpmekle yetinmek” ve “*sabîyyeye* değil, *sabîye* has bir durum olduğu” bab başlıklarını oluşturur.¹⁰⁵

Beyhakî (ö.1066/458)’ye göre tüm bu rivayetler her iki cinse ait idrarın birbirinden farklı olduğunu göstermektedir ve Şâfiî “bana göre *cariye* ve *sabînin* idrarının farkını ortaya koyan sâbit sünnet yoktur” sözünü söylerken bu hadislerden habersizdir. Aynı şekilde Buhârî’nin ve dahi Müslim’in kız çocuk detayı veren rivayetleri kitaplarına almamış olmaları da böyledir.¹⁰⁶ *Nadh* ve *raşşe* fiilini aynı gören Şâfiî’nin “ek gıdaya geçsin geçmesin şayet *cariyenin* idrarı yıkanırsa iyi olur ama su serpilse de uygundur” görüşünde hata ettiğini iddia eder.¹⁰⁷ Şâfiî’ye nisbet edilen bu görüş, İbn Mâce’nin ona hamlettiği ontolojik yorumdan oldukça farklıdır ve daha yaygın olarak zikredildiği görülmektedir.

Konuyla ilgili olarak tek bir şahsa izafe edilen görüşlerin çeşitliliğine bir örnek Hasan el-Basrî rivayetleridir. Bir tarihte Ümmü Seleme rivayeti Basrî’nin kendi görüşü olarak verilmekte, diğer taraftan “ek gıdaya geçilmediyse her ikisi için de su akıtmak (*nadh*) yeterlidir” dediği kaydedilmektedir.¹⁰⁸

Hadis şerhlerinde, seçilen lafızlar üzerine yoğunlaşmış; *nadh*, *raşşe* fiillerinin semantiği üzerine Arap dilinden örnekler verilmiştir.¹⁰⁹ Hattâbî’ye göre *nadh*, aslında bir yıkamadır. Ovma sıvazlama olmadan suyun içerisinde bekletmeden bir şeyin üzerine suyu tekrar tekrar çarpmaktır. *Gasl* ise suda bekletme ve sıkma gerektirir. *Raşşe* de *nadh* gibi suyun her tarafa ulaştırılması demektir. Bu durumda sadece *cariye* için kullanılan *gasl*, *sabî* idrarının necis olmadığı anlamına gelmez. Sadece necaseti gidermede daha az çaba harcanmış demektir.¹¹⁰

¹⁰⁴ Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, 1/94.

¹⁰⁵ İbn Hibbân, *Sahîh*, 6/399.

¹⁰⁶ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 5/87.

¹⁰⁷ Beyhakî, *Marifetü’s-sünen ve’l-âsâr*, 3/377.

¹⁰⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/258. Humeyd et-Tavîl ve Taberî’den Hasan el-Basrî’nin “*sabîyye* nin idrarı yıkanır, *sabîninkine* su ilave edilir” dediği nakledilir. Bk. İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, 1/357.

¹⁰⁹ Bedreddîn el-Aynî, *Nuhabü’l-efkâr*, 2/258.

¹¹⁰ Hattâbî, *Meâlimü’s-sünen*, 115.

İbn Hacer (h.852) şu üç görüşü verir: “erkeğin idrarına su akıtmak yeter; kız için yeterli gelmez” görüşünde olanlar (Atâ, Hasan el-Basrî, Zührî, Ahmed, İshâk, İbn Vehb ve diğerleri); İkisi için de su akıtmanın yeteceği görüşünde olanlar (Evezâ ve bir nakle göre de Şâfiî ve Malik); ikisininkini de yetişkin bireyinki gibi yıkamanın gerekeceğini söyleyenler (Sevrî, Nehâî, Said b. el-Müseyyeb, Hasan b. Hay, Ehl-i Rey ve Malikîler).¹¹¹ Bu son görüşü kabul edenler rivayetteki “yıkamadı” lafzını “yani mübalağalı bir şekilde ovalayarak yıkamadı” şeklinde açıklar.¹¹² Hepsî de erkek bebeğin bevlinin de necis olduğunda hemfikir olup yalnızca bu necasetin nasıl giderileceği hususunda görüş ayrılığındadırlar. Necis olmadığını iddia edenler de olmakla birlikte bu batıl bir yorumdur.¹¹³

Rivayetler özelinde idrara müdahalede neşet eden tearuz, necaset oluşları nazarında da bir ihtilafı gündeme getirir. Kimileri *sabî* bevlinin, *sabiyye*-ninkine kıyasla necis olmadığını öne sürmüş;¹¹⁴ bu itibar ile idrarın cinsiyet temelinde necis olup olmadığı tartışılmıştır.¹¹⁵ Şâfiî’ye izafe edilen varoluş temelli farklılık görüşünü esas alanlar, erkek idrarının aşırı bir temizleme gerektirecek ölçüde kokmadığını, kız idrarının ise mizacından gelen bir soğukluğun sirayeti ile diğer necis anâsır gibi yıkanmasını gerektirecek ölçüde yoğun kıvamlı ve kokulu olduğunu öne sürerek, yaratılış kaynaklı bir ayırım ihdas etmişlerdir.¹¹⁶ Bu fikri imâl edenlerin aksine cinsiyet farklılığının necis olup olmayışı belirleyen bir ölçüt olmadığı görüşü genel kabulü oluşturur.

Metinlerdeki cinsiyet bağlamı gözükken farklılığı, koşullar gereği olarak gören ve konuyu salt kadın-erkek varlığı ile değil, olayın vuku bulduğu an ve neticeler üzerinden değerlendirmeyi seçen isimler de olmuştur. Bu isimlerin başında Hanefî fakihî muhaddis Tahâvî (ö.933/321) gelmektedir.¹¹⁷ O’na göre bu sebeplerden dolayı arındırma esnasında suyun kullanılış biçimi birbirinden ayrı gözlemlenmiştir. Yemek yemeğe başlamış olmalarının sonrasında da öncesinde de durum aynıdır; bu bir fark oluşturmaz. Tahâvî bu görüşüne

¹¹¹ Bk. İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, 1/357; Bedreddîn el-Aynî, *Nuhâbü’l-efkâr*, 2/254.

¹¹² İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü’l-Bârî*, 1/327; Bedreddîn el-Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 3/130.

¹¹³ Nevevî; Şâfiî, Kâdı İyâz ve İbn Battâl’ın bu görüşte olduğunu iddia eder. Bk. Nevevî, *Şerhu’l-Nevevî alâ Müslim*, 3/195. Yine Ali rivayetine istinaden kızın idrarını yıkama dışında bir şey ile temizlemenin caiz olmadığını söyler. Bk. 1/30. Aynî, Nevevî’nin Şâfiî’ye attığı bu görüşün ondan değil Mâlik’ten geldiğini iddia eder. Bk. Bedreddîn el-Aynî, *Nuhâbü’l-efkâr*, 2/254.

¹¹⁴ Rivayetteki “yıkamadı” ibaresi bunun delili görülebilmektedir. Bk. Bedreddîn el-Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 3/130.

¹¹⁵ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, 1/332.

¹¹⁶ Bk. Münâvî, *et-Teysîr bi şerhi’l-Câmi’-s-Sağîr*, 1/435.

¹¹⁷ Ona göre kız ve erkek bebek için farklı kelimelerin kullanılması, ancak idrarlarının çıkış yerlerinin yapısal değişikliği ve neticede kirlattikleri mahallin birbirlerinden farklı boyutta olmasından kaynaklanmaktadır. Sabî idrarı, cariye idrarının aksine tek bir mahalden çıkar ve dağılmaz. Çıkış yeri daha geniş olduğunda idrar daha geniş bir yüzeye sirayet eder ve temizlemek için daha fazla su kullanılır. Bk. Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, 1/93.

Said b. El-Müseyyeb'e izafe edilen "Bütün idrarlar aynıdır; serpmeye ile temizlenene serpmeye, dökme ile temizlenene dökme vardır" sözlerini delil getirir.¹¹⁸ Önemli olan neticede necasetin giderilmesidir. Bu yorum Aynî tarafından da tekrarlanır. O iki cinsin biyolojik yapılarındaki farklılığa binaen idrarın çıkış mahalli ve etrafa yayılması üzerinden temizlenmelerinde usul farklılığı olacağını söylese de kız idrarının daha koyu ve yoğun olduğu, erkek idrarının suya benzediği yönündeki iddialara değinmeden edememektedir.¹¹⁹ Netice itibarıyla Resulullah'ın iki idrara farklı muamele ettiğini yadsımayan Aynî, O'nun etrafa dağılarak değen kız idrarını yıkadığını düşünmektedir.¹²⁰ Konunun ilerleyen zamanda taşındığı boyutu gösteren çarpıcı bir örnek ise hünsaların idrarına nasıl muamele edileceğinin ele alınmış olmasıdır.¹²¹

Sonuç

Temel hadis kaynaklarında çeşitli sahabilerden gelen rivayetlerde Allah resulü kucağına idrarını yapan bir erkek bebeğin idrarına su dökmekte; kimi metinlerin akabinde ise "erkek bebeğin idrarına su dökülür, kızınki ise yıkanır" denilmektedir. Tespitlerimize göre 12 farklı sahabiden gelen rivayetlerde Resulullah'a izafe edilen ve bir kalıp halinde tekrarlanan "يُنْضَجُ بَوْلُ الْغُلَامِ، وَيُغَسَّلُ" "بَوْلُ الْحَارِيَّةِ" lafzını merfû' olarak sunan isnadların sahîh/sâbit olmadığı, bilakis delil değeri olmayacak ölçüde zayıf tarikler ile geldikleri görülmektedir. Bebek idrarı konulu metinlerde gözlemci ve aktarıcıların tasarrufuyla temizleme halini ifade etmek üzere anlamları birbirine oldukça yakın olan "نَضَحَ، رَشَ، صَبَّ" lafızları kullanılmıştır. Sahîh/sâbit rivayetlerde Resulullah'ın cinsiyete odaklanmaksızın idrarın su ile arındırılmasını tavsiye ettiği görülürken, râvîlerin gelen bebeğin cinsiyetine yönelik vurguları ve Allah resulünün reaksiyonunu betimleme üzerine seçtikleri fiillerin anlamsal farklılığının cinsiyet odaklı bir ayırdı gündeme taşıdığı, vurguyu bu yönde derinleştirdiği görülmektedir.

Şerhlerde ve fukaha nezdinde konu, kullanılan farklı kavramların semantiği üzerinde durulmak suretiyle ele alınmıştır. Kimileri sıhhati üzerine bir değerlendirme yapmaksızın rivayetleri muhkem kabul etmişlerdir. Böylelikle idrar ile boyanmış bir kumaşın peygamberin defin levazımatı arasında kullanımından, tabii neslinde dahi giyilmesinden azâde kalınarak, süt dönemi bebek idrarının cinsiyet bazında ayrıştırılıp necis-tâhir tartışmasına

¹¹⁸ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 1/94.

¹¹⁹ Bedreddîn el-Aynî, *Nuhabü'l-efkâr*, 2/263. Aynî usulcü Kerhî'nin erkek idrarının etrafa yayıldığı, kız idrarının tek bir yerde kaldığı bu sebeple kızınkinin yıkanıp erkeğinkine su serpildiğini, yani aksi yönde görüş belirttiğini aktarır. Bk. *Nuhabü'l-efkâr*, 2/262.

¹²⁰ Bedreddîn el-Aynî, *Nuhabü'l-efkâr*, 2/273.

¹²¹ Câmîu's-sağîr şerhinde hünsaların kız gibi olduğu iddia edilir. Bk. Bûlâkî, *Sîracu'l-münîr* 2/134. Nevevî de Beğavî'den bu görüşü vermekle birlikte idrarın çıkış yeri hangi cinsde ait ise ona göre muamele edilir diye ekler. Bk. Nevevî, *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb*, 2/608.

dönüştürülmesi; erkek bebeğin kendinden menkul bir saflık ile idrarının su gibi temiz, kız bebeğinkinin yaratılıştan kokulu ve yoğun, bu sebeple de necis görülmesi söz konusu olabilmiştir. Tespitlerimize göre Hz. Peygamber'in sünnetinde, sahih/sabî rivayetlerde böyle bir ayırım bulunmamaktadır.

Kimi görüş ehli, idrarı su ile temizlemeyi salık veren umum lafızlı rivayetler ışığında bahsi geçen metinlerin ontolojik bir farklılığa işaret etmediğini, bilakis bebeklerin yaratılış gereği idrar çıkış yerlerinin farklılığı sebebiyle olay esnasında yayılan idrarın miktarının ve yayıldığı yüzeyin ölçülerinin farklı bir muameleyi doğurmuş olabileceğini söyleyerek râvîler tarafından seçilen temizleme lafızlarının tamamının yıkama halini imgelediği yönünde izahlarda bulunmuşlardır. Buna ek olarak Resulullah'ın talebi üzere getirilmiş olan suyun miktarı da necasete müdahalenin biçimini belirlemiş olabilir. Sonuç olarak cinsiyet üzere vurgu yapılmadığı, bu farklılıktan kaynaklanan bir necis-tâhir olma halinin hedeflenmediği anlaşılmaktadır.

Son olarak Arap dilindeki şahıs zamirlerine ve nesnelere cinsiyet üzerinden tanımlanmakta oluşlarına dikkat çekmek istiyoruz. Canlı/cansız tüm varlıkların dışıl ya da eril bir cinsiyetinin olması, rivayette "bebek" tasavvurunun cinsel kimliği ile kelimelere dökülüp vakada bebeğin anlatımının *sabî* (erkek bebek) kelimesi ile form bulmasına ve rivayet içerisinde vurgu kazanmasına sebebiyet vermiş gözükmektedir. Bu tanımsal belirlilik, zıttını tesis ederek kız bebek tecessüsünü doğurmuştur. Bazı metinlerde ek olarak "kız bebek" (*sabiyye*) biçimlenmesinde bu hususun etkisi olmalıdır. Böylelikle cinsiyet bazında bir başkalık söz konusu değilken, konu cinsiyet vurgusuna indirgenmiş; "idrara su ile bu şekilde müdahale edilmelidir" mesajı, Arapçadaki müzekker/müennes farklılığının da devreye girmesi ile kız bebeğine ayrı bir muamele gerekeceği kanısını vücuda getirmiş; konu ile ilgili yorumlar metne idrâc olmuştur. Netice itibarıyla lafza indirgenen bir anlama, necasetin mahiyeti ve arındırılması hususunda cinsiyet odaklı bir ayrımı türetmiş; râvînin gözlem, anlam ve nakletme üzerine tasarrufları neticesinde metne idrâc olunan ifade, zamanla bir aforizmaya dönüştürülmüş; idrarın necisliği ve taharetini belirten "idrarı su ile temizleyiniz" şeklindeki umum hadislerini tahsis eden bir delil niteliği kazanmıştır.

Kaynakça

- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr es-Sanânî. *el-Musannef*. Nşr. Heyet. Kahire: Dârü't-Te'sîl, 2015.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Esâmî ve'l-künâ*. Nşr. Muhammed b. Alî el-Ezherî. b.y.: Dârü'l-Fârûk, 2015.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Nşr. Heyet. Cem'iyetü'l-Meknez, 2010.
- Alî b. el-Ca'd, el-Cevherî. *Müsnedu İbni'l-Ca'd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Altıkulaç, Tayyar. "İkrime el-Berberî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2000.
- Bedreddîn el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *Nuhabu'l-efkâr fi tenkîhi Me-bânî'l-Ahbâr fi şerhi Me'ânî'l-Âsâr*. Nşr. Yâsir b. İbrâhîm. b.y.: y.y., 2008.
- Bedreddîn el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *el-Hilâfiyyât beyne'l-imâmeyn eş-Şâfi ve Ebî Hanîfe ve Ashâbih*. Nşr. Heyet. Kahire: Ravda, 2015.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Marifetü's-sünen ve'l-âsâr*. Nşr. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. Karaçi: y.y., 1991.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *el-Bahrü'z-zehhâr*. Nşr. Mahfûzurrahmân Zeynullâh vd. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Künâ*. Nşr. Abdurrahmân el-Muallimî. Beyrut: Müessesetü Kütübî's-Sekafiyye, 1986.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu'l-kebir*. Nşr. Hâşim en-Nedvî. b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.
- Bûlâkî, Ali b. Ahmed. *Sirâcu'l-münîr şerhu Câmiu's-Sağîr*. b.y.: Matbaatü'l-Hayriyye, 1304H.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer. *el-İlelü'l-vâride fi'l-ehâdisi'n-nübüvve*. Nşr. Muhammed b. Sâlih ed-Dubâsî. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2011.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer. *Sünenü'd-Dârekutnî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman et-Temîmî. *el-Müsned*. Nşr. Heyet. Kâhire: Dârü't-Te'sîl, 2015.
- Dûlâbî, Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed er-Râzî. *el-Künâ ve'l-esmâ*. Nşr. Nazr Muhammed el-Feryâbî. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2000.
- Ebû Saîd el-Eşec, Abdullah b. Saîd el-Kindî. *Cüz'un fihî hadîsu Ebî Saîd el-Eşec*. Nşr. Ebû Necîd İsmâil b. Muhammed. b.y.: Dârü'l-Muğnî, 2001.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Garîbü'l-hadîs*. Nşr. Hüseyin Muhammed Şeref. Kahire: y.y., 1984.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî el-Mevsilî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ*. Nşr. Heyet. Kâhire: Dârü't-Te'sîl, 2017.

- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek âle's-Sahihayn*. Nşr. Heyet. Kâhire: Dârü't-Te'sîl, 2014.
- Harbî, Ebû İshak İbrahim b. İshak. *Garîbü'l-hadîs*. Nşr. Süleyman İbrahim Muhammed el-Âyid. Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, 1405H.
- Hattâbî, Hamd b. Muhammed. *Meâlimü's-sünen*. Haleb: el-Matbaâtü'l-İlmiyye 1932.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh en-Nemerî. *el-İstizkâr*. Nşr. Sâlim Muhammed Atâ vd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh en-Nemerî. *et-Temhîd li mâ fî'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*. Nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî vd. Mağrib: Vezâratü Umumi'l-Evkâf, 1967.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah el-Cürcânî. *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*. Nşr. Mâzin Muhammed es-Sersâvî. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2013.
- İbn Arrâk, Ebû Hasen Alî b. Muhammed b. Alî el-Kenânî. *Tenzîhü'ş-şerîati'l-merfûa ani'l-ehbâri's-şeniati'l-mevdûa*. Nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf vd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1399H.
- İbn Battâl, Ebû Hasan Alî b. Halef b. Abdulmelik. Şerhu *Sahîhi'l-Buhârî*. Nşr. Yâsir b. İbrâhîm. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr b. Ahmed eş-Şeybânî. *el-Âhâd ve'l-mesânî*. Nşr. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire. Riyâd: Dârü'r-Râye, 1991.
- İbn Ebî Hâtîm er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *Beyânu hatâi'l-Buhârî fi târihihi*. Nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî. Haydarâbâd: Dâiretu'l-ma'ârifî'l-Osmâniyye, ts.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Abdullah el-Absî. *el-Musannef*. Nşr. Sa'd b. Nâsir eş-Şetrî. Riyâd: Dâru Künûzi İsbîliyâ, 2015.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Kureşî. *el-İyâl*. Nşr. Fâdıl b. Halef. Riyâd: Dâru atlasî'l-hadrâ, 2012.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*. Nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Mısır: Dârü Hicr, 2008.
- İbn Hacer el-Askalânî. *et-Telhîsu'l-habîr fi tahrîc ehâdîsi'r-Râfi'î el-Kebîr*. Nşr. Ebû Âsım Hasen b. Abbâs. Mısır: Müessesetü Kurtuba, 1995.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Fethü'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Nşr. Muhibbuddîn el-Hatîb. Beyrut: Dârü'l-Ma'rîfe, 1959.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Lisânü'l-Mîzân*. Nşr. Dâiratu'l-ma'ârifî'n-nizâmîyye. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1971.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Tabsîru'l-müntebih bi tahrîri'l-müştebih*. Nşr. Muhammed Alî en-Neccâr. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. Nşr. Muhammed Avvâme. Suriye: Dârü'r-Reşîd, 1986.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Hindistan: Dâiretu'l-Ma'ârifî'n-Nizâmîyye, 1908.

- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed el-Bustî. *Sahîh*. Nşr. Mehmet Ali Sönmez vd. b.y.: Dârü İbn Hazm, 2013.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. *Muhtasaru'l-muhtasar mine'l-müsnedi's-Sahîh*. Nşr. Heyet. Kahire: Dârü't-Te'sîl, 2014.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ahmed. *Fethü'l-Bârî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Nşr. Ebû Muâz Tarık b. Avdullah. Demmâm: Dârü İbni'l-Cevzî, 1422H.
- İbnu'l-Esîr, Ebû's-Sa'âdât el-Mübârek el-Cezerî. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. Nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî. *et-Tahkîk fî mesâilî'l-hilâf*. Nşr. Mesâd Abdulhamid Muhammed. Beyrut: y.y., 1994.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî. *Garîbü'l-hadîs*. Nşr. Abdülmü'tî Emîn el-Kal'acî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *Tuhfetü'l-mevdûd bi ahkâmi'l-mevlûd*. Nşr. Abdülkâdir el-Arnâût. Dimaşk: Mektebetü Dârü'l-Beyân, 1971.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Ömer b. Ali. *el-Bedrü'l-münîr*. Nşr. Mustafa Ebu'l-Gayt vd. Riyâd: Dârü'l-Hicr, 2004.
- İshâk b. Râhûye, el-Mervezî. *Müsnedu İshâk b. Râhûye*. Nşr. Heyet. Kahire: Dârü't-Te'sîl, 2016.
- Kesgin, Salih. "Âyetleri Anlamada Hadis Algısının Etkisi". *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009.
- Kütüb-i Sitte*. Riyâd: Dârü's-Selâm, 2000.
- Makdisî, Ebû'l-Fazl İbnü'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir. *Zahîratü'l-huffâz mine'l-Kâmil li İbni Adî*. Nşr. Abdurrahman el-Feryevâî. Riyâd: Dârü's-Selef, 1996.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Medenî. *el-Muvatta (Şeybânî nüshası)*. Nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf. b.y.: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Mizzî, Cemâleddîn Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'rr-ricâl*. Nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Muhallis, Muhammed b. Abdurrahman b. el-Abbâs. *el-Muhallisiyyât*. Nşr. Nebîl Sadeddîn Cerrâr. Katar: Vizâratü'l-Evkâf, 2008.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf. *et-Teysîr bi şerhi'l-Câmi'i's-Sağîr*. Riyâd: Mektebetü'l-İmâm eş-Şâfî, 1988.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Nşr. Heyet. Kahire: Dârü't-Te'sîl, 2012.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb*. Nşr. Muhammed Necib Mutî Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, 2003.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-evsat*. Nşr. Târik b. İvadullâh vd. Kahire: Dârü'l-Haremeyn, ts..

- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Nşr. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefî. b.y.: Dârü İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, 1983.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. Şerhu *Meâni'l-Âsâr*. Nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr vd. b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Tertîbu İleli't-Tirmizî'l-kebîr*. Nşr. Subhî es-Sâmerrâî vd. Beyrut: Mektebetü'n-Nahdeti'l-Arabiyye, 1409H.
- Tûsî, Ebû Alî el-Hasen b. Alî b. Nasr. *Muhtasaru'l-ahkâm*. Nşr. Enîs b. Ahmed el-Endelusî. Medine: Mektebetü'l-Gurebâ'îl-Eseriyye, 1415H.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr el-Mekkî. *ed-Duaî'ü'l-kebîr*. Nşr. Heyet. Kahire: Dârü't-Te'sîl, 2013.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. Nşr. Muhammed Rıdvân vd. Dımeşk: Müessesetü'r-Risâle, 2009.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr. *el-Fâîk fi garîbi'l-hadîs*. Nşr. Alî Muhammed el-Bicâvî vd. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.

ÂYET SAYILARINDAKİ İHTİLAFLARIN SÛRELERE GÖRE TESPİTİ

Identifying Disputes About the Number of the Quranic Verses According to Surahs

ALİ ÖGE

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi
Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Temel İslam
Bilimleri, Kuran-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi
Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

Assoc. Prof, Necmettin Erbakan University,
Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Basic
Islamic Sciences, Department of Reading the
Qur'an and Qiraat Science, Konya / Turkey

alican_042@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-6688-3908

HALİL İBRAHİM ÜREN

Öğr. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi
Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Temel İslam
Bilimleri, Kuran-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi
Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

Lecturer, Necmettin Erbakan University, Ahmet
Keleşoğlu Faculty of Theology, Basic Islamic
Sciences, Department of Reading the Qur'an and
Qiraat Science, Konya / Turkey

hibrahim1453@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-7714-282X

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 19 Mayıs 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 14 Kasım 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Aralık 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.939361>

ATIF/CITE AS:

Öge, Ali, Üren, Halil İbrahim, "Âyet Sayılarındaki İhtilafların Sûrelere Göre Tespiti", Hitit İlahiyat Dergisi, (Aralık/ December 2021) 20/2

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,
Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

Identifying Disputes about the Number of the Qur'anic Verses according to Sūrahs

Abstract

Different accounts have been said about the numbers of the verses, which are evidences for the miraculous and the uniqueness of our holy book, the Quran, within the surah and throughout the Qur'an. This situation, has been handled with a science titled 'Add al-Āyy among the Qur'anic sciences, which is a science whose rules and principles are determined in a way that does not allow for distortions such as addition to or incompleteness for the Qur'an and this has been dealt with an uninterrupted chain to the Prophet and the companions. In this science, which examines the number of the letters, words, verses and suraahs in the Qur'an, Islamic scholars have dealt with this issue in detail and put forward different opinions. Although the number 6666 stands out generally, this is not an accurate number and the exact number of verses in available Muṣḥaf is 6236.

The Companions, the successors and later scholars have expressed different views. From the Companions, Ali (d. 40/661) gave the number 6236 as well as Abdullah Ibn al-Mes'ud (d. 32/652) 6218, Ubeyy b. Ka'b (d. 33/654) 6210 and Abdullah Ibn Abbas (d. 68/687) 6216. The number given by Ali is equal to the number for available Mushaf in our hands. From the successors, Sa'id b. Jubeyr (d. 95/714) gave the number 6216 as well as Muhammed İbn Sîrîn (d. 110/729) 6216, Atâ İbn Abû Rebâh (d. 115/732) 6177 and Humeyd al-Tavîl (d. 142/759) 6212. Among the imams of Qira'at, the Medinan with the number 6127, the Mekkan with 6219, the Basran with 6205, the Kufan with 6236, and Damascene with 6220 gave their different opinions. There are not disputes in all 114 suraahs, but only in 75 ones. However, there is no discussion in the verse numbers of some suraahs, only a discussion about which verses are detached within the same text.

There are some reasons for the different opinions. Recitations made by the Prophet (pbuh) in the teaching of the Qur'an or in some events that occurred may be one of the main reasons for the dispute in the number of verses. Because, in all these, Prophet taught the places for waqf. Over time, The Prophet was reading some verses with wasl. The Companion, who witnessed this situation, believed that this reading, which was made by combining several verses, was only a single verse. As a result, different numbers were reported in the narrations of the Companions. Whether basmalahs and al-Hurûf al-Muqatta'a at the beginning of the suraahs were regarded as a separate verse also caused different views about the number of verses. In addition to these reasons, it was another reason for the dispute regarding the number of verses

that some verses going as a single verse in Mushafs we have were counted as more than one verse or the fact that some verses in a single unit are combined and counted as one verse.

Because Qiraat studies concentrated more in Mecca, Madinah, Kufa, Basra and Damascus in the first centuries, some of al-qurras became famous in the towns where they lived and came to mind with the names of these towns. When evaluating verse numbers, these cities were mentioned instead of these al-qurras. Madaniyy al-Awwal and Madaniyy al-Akhir came to mind with the word al-Madani as well as Madinah and Makkah with al-Hijaz; Basrah and Kufah with Iraq; Madinah and Makka with al-Haramiyy and also Damascus and al-Himsiyy with al-Şham. al-Jaberi accepted “al-Himsiyy” as a separate school.

Our scholars have written different works related to the number of verses since the early periods. However, the works written by Abu Amr al-Dânî and Burhân al-Din el-Jaberî about this subject have been accepted as the main source by our scholars and their views on the number of verses have always been in the foreground. In this article, we will take into account, by utilizing also other related works, the two prominent works in this field, al-Bayan fi ‘Add Ay al-Quran by al-Dani and Husn al-Madad fi Fenn al-‘Aded by al-Jaberi, and evaluate the disputes in the number of verses, and will state the verses in question one by one.

Keywords: Qur’ân Recitation and Qirâ’a Science, Sûrah, Âya, Number, Dispute.

Âyet Sayılarındaki İhtilafların Sürelere Göre Tespiti^{1*}

Öz

Yüce kitabımız Kur’ân-ı Kerîm’in mûcizeliğine ve eşsizliğine birer delil olan âyet-i kerîmelerin, sûre içinde ve Kur’ân’ın tamamında var olan sayıları-yla ilgili farklı rakamlar dile getirilmiştir. Bu durum Ulûmu’l-Kur’ân konuları içinde, Kur’ân’ı Kerîm’e ziyâde ve noksanlık gibi tahrifatlara imkân vermeyecek bir şekilde kaideleri, esasları tespit edilen bir ilim olan Âddü’l-Ây başlığında, Hz. Peygamber’e, onun ashabına isnâdı sabit bir ilimle ele alınmıştır. Kur’ân harflerinin, kelimelerinin, âyetlerinin ve sûrelerinin adedini irdeleyen bu ilimde, İslam âlimleri bu konuyu derinlemesine ele almışlar ve değişik

¹ * Bu makale 2019 yılında N.E.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsünde yapılan “Ca’berî’nin Kıraat İlmindeki Yeri ve Hadîkatü’z-Zeher fi Addi Âyi’s-Süver Adlı Eserinin Tahlili” isimli yüksek lisans tezinin ilgili bölümleri genişletilerek ve kısmen değiştirilerek hazırlanmıştır.

görüşler dile getirmişlerdir. Genel kabule göre 6666 sayısı öne çıksa da bu doğru bir rakam değildir ve mevcut mushafta âyet sayısı 6236'dır.

Âyet sayıları ile ilgili sahâbe, tâbiîn ve daha sonraki âlimler farklı görüşler belirtmişlerdir. Sahâbeden, Hz. Ali (öl. 40/661) (r.a.) 6236, Abdullah İbn Mes'ud (öl. 32/652) 6218, Ubey b. Ka'b (öl. 33/654) 6210 ve Abdullah İbn Abbas (öl. 68/687) da 6216 sayılarını vermişlerdir. Hz. Ali'nin (r.a.) vermiş olduğu sayı elimizdeki mushafta var olan sayı ile eşittir. Tâbiînden Sa'id b. Cübeyr (öl. 95/714) 6216, Muhammed İbn Sîrîn (öl. 110/729) 6216, Atâ İbn Ebî Rebâh (öl. 115/732) 6177, Humeyd et-Tavîl (öl. 142/759) 6212 rakamlarını vermişlerdir. Kırâat imamlarından da Medineliler 6217, Mekkeliler 6219, Basrahlılar 6205, Kûfeliler 6236, Şamlılar 6220 sayılarını vererek farklı görüşlerini bildirmişlerdir. 114 sûrenin tamamında ihtilaf olmayıp sadece 75 sûrede ihtilaf vardır. Bununla birlikte bazı sûrelerin âyet sayılarında bir tartışma söz konusu olmayıp, mevcut mushafta aynı olup sadece hangi âyetlerin müstakil olduğuyla ilgili bir tartışma söz konusudur.

Farklı görüşlerin oluşmasında bazı nedenler vardır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'ân öğretiminde veya meydana gelen bazı olaylarda açıklama yaparken yapmış olduğu tilâvetler, âyet sayılarındaki ihtilafın temel nedenlerinden biri sayılabilir. Çünkü bütün bunlarda Hz. Peygamber vakfedilecek yerleri de öğretiyordu. Zamanla Hz. Peygamber bazı âyetleri vasl ederek okuyordu. Bu duruma şahit olan sahabe birkaç âyetin birleştirilmesiyle yapılan bu uygulamayı tek âyet zannediyordu. Bunun neticesinde de sahabe rivâyetlerde farklı rakamlar bildirilmiş oluyordu. Sûrelerin başlarında bulunan besmelelerin ve Hurûf-u Mukattaa'ların müstakil bir âyet sayılıp sayılmaması da âyetlerin sayısı ile ilgili farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu sebeplerin yanında elimizde bulunan Mushaflarda tek âyet olarak yer alan bazı âyetlerin birden fazla âyet sayılması veya tek olarak yer alan bazı âyetlerin birleştirilerek tek âyet sayılması da âyetlerin sayısı ile ilgili ihtilafın nedenlerindedir.

Kırâat çalışmaları ilk asırlarda daha çok Mekke, Medîne, Kûfe, Basra ve Şam'da yoğunlaştığı için Kurrâ'dan bazıları buldukları beldelerde meşhur olmuşlar ve bu beldelerin anılmasıyla akla gelir olmuşlardır. Âyet sayılarını değerlendirirken de kurrâların yerine bu şehirler zikredilmiştir. Medîne denilince Medeniyyü'l-Evvel, Medeniyyü'l-Ahîr; Hicaz denilince Medîne ve Mekke; Irak denilince Basra ve Kûfe; Haremîyyi denilince Medîne ve Mekke; Şam denilince de Dîmeşk ve Hımsıyyi anlaşılmıştır. Ca'berî ise "Hımsıyyi" ayrı bir ekol olarak kabul etmiştir.

Âyetlerin sayısı ile ilgili ilk dönemlerden itibaren âlimlerimiz değişik eserler meydana getirmişlerdir. Bununla birlikte konuyla alakalı Ebû Amr ed-Dânî ve Burhâneddin el-Ca'berî'nin yazmış olduğu eserler âlimlerimiz

tarafından temel kaynak olarak kabul edimiş ve bu âlimlerin âyet sayıları ile ilgili görüşleri hep ön planda kalmıştır. Biz de bu makalemizde konumuzla ilgili yazılmış diğer eserlerden faydalanmakla beraber, bu alanda öne çıkan Dâni'nin "el-Beyân fî Âddi Âyi'l-Kur'ân"ını ve Ca'berî'nin "Husnü'l-meded fî fenni'l-aded"ini dikkate alarak, âyet sayılarındaki ihtilafların süre süre değerlendirilmesini yapacağız ve ihtilaf edilen âyetleri tek tek belirteceğiz.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kırâat İlmi, Süre, Âyet, Sayı, İhtilaf.

Giriş

Yüce Allah'ın insanlığa gönderdiği son ilâhî kitap Kur'ân-ı Kerim'dir. Ramazan ayında Allah katından inmeye başlamış,² Rasûl-ü Ekrem'in vefatına az bir zaman kalıncaya kadar parça parça inmeye devam etmiş³ ve vefatı ile son bulmuştur. Bu şekilde peyderpey inzâl edilişiyle vahyin kalplerde yerleşmesi amaçlanmıştır.

Vahyin başlangıcından sonlanmasına kadar Cebrâil (a.s.) Hz. Peygamber'e her vahiy getirdikçe Peygamberimiz o âyetleri önce okuyarak tebliğ ediyor daha sonra vahiy kâtiplerine hangi süreye ait olduğunu bildiriyor ve o âyetleri ilgili süreye yazmalarını emreliyordu. Yazma işlemi sona erince de gerekli tashihi yapmak üzere kâtiblerden, yazdıkları âyetleri okumalarını istiyordu. Böylece okuyarak tebliğ ettiği vahyin yazılarak kayıt altına alınmasını da sağlamış oluyordu.⁴

"Âyet" kelimesi lügatte; iz, eser, nişan, belirti, açık alâmet, ibret, delil, işâret, mûcize, örnek, herhangi bir kitapta bölüm gibi değişik anlamlara gelmektedir.⁵ Terim olarak ise başı ve sonu belli olan, uzun veya kısa, bir harf, birkaç kelime veya cümleden oluşan Kur'ân kelimelerine âyet denir.⁶ Âyet kelimesi denilince akla gelen ilk tarif de budur. Âyetlerin süre içerisindeki sıralanışı Hz. Peygamber'in emriyle oluşmuştur. İslâm âlimleri âyetlerin tertîbinin tevkîfî olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.⁷

² el-Kadr 97/1.

³ el-Furkân 25/30.

⁴ Muhammed Abdülazım ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (b.y.: Matbaatü İsa'l-Bâyi'l-Halebî, ts.), 1/340; Kemal Atik, "Âyet ve Sürelerin Tevkîfîliği Meselesi", *Erciyes Üniver-sitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 201-218.

⁵ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Meârif, ty.), 14/61; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcû'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1956), 6/2275-2276; Râğîb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2009), 101-103.

⁶ Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâsî, 1984), 1/266; Fikret Karaman vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 44.

⁷ Subhî's-Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1977), 70.

Geçmişten günümüze âyetlerin sayısıyla ilgili ihtilaflar birçok âlimin dikkatini çekmiş ve onlar bu konuyu ya doğrudan müstakil bir eser olarak ya da dolaylı bir şekilde “Ulûmu’l-Kur’ân” içerisinde ele almışlardır. Sûre tertibine göre 114 sûrede ihtilafa konu olan âyetlerin her birinin tek tek değerlendirmesini yapan Arapça eserler olmasına rağmen Türkçe böyle bir çalışma yoktur. Her ne kadar Hasan Keskin’in “*Âyetlerin Sayısı Hakkındaki İhtilaf Nedenleri*” Mustafa Atilla Akdemir’in “*Addü’l-Ay İlmi ve Ebu Amr ed-Dani’nin Kitabı’l-Beyan fi Addi Ayi’l-Kur’ân adlı eserinin tanıtımı*” ve Yasin Bedir’in “*İbrahim b. Halil el-Ca’berî’nin Hayatı ve el-Meded fi Marifeti’l-Aded İsimli Eserinin Değerlendirilmesi*” bu alanda yapılmış önemli çalışmalar olsa da sûre tertibine göre her bir âyeti ayrı ayrı değerlendirmede için eksik kalmaktadır.⁸ İşte bu makale nedenleriyle beraber âyet sayılarındaki ihtilafları sûre tertibine göre değerlendirmekte ve bu alanda önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Elimizdeki Mushaflarda âyet sayısı 6236 olmakla beraber sahâbeden, tâbîinden ve kıraat imamlarından 6210, 6216 ve 6220 gibi daha birçok farklı rakam verilmiştir.⁹ Bu konuda en eski kaynaklarımızdan birinin sahibi olan Ebû Amr ed-Dânî âyetlerin toplam sayısının 6000’e ulaştığı hususunda icmânın olduğunu ancak 6000 sayısının dışındaki görüşlerde ihtilaf yaşandığını belirtmiştir.¹⁰ Bu farklı sayılar Kur’ân-ı Kerim’deki fazlalıktan veya eksiklikten kaynaklanmış değildir; daha çok sûre başlarında bulunan besmelelerin ve hurûf-u mukattaa’dan bir kısmının tam bir âyet sayılıp sayılmaması, Hz. Peygamber’in bazı âyetlerin sonunda durması, bazılarında ise durmaması gibi birtakım sebeplerle ortaya çıkmıştır.¹¹

Hz. Osman döneminde istinsah edilen nüshaların sayısı ve gönderildiği merkezler tartışmalı olmakla birlikte âyet sayıları birbirinden farklı 7 mushafın var olduğu kanaati yaygındır.¹² Çoğaltılan mushaflardan biri Medîne’de kalmış, başka bir mushafı da Hz. Osman kendine ayırmıştır.¹³ Diğer Mushafların ise genel kanaate göre Mekke, Kûfe, Basra ve Şam’a gönderildiği ifade

⁸ Hasan Keskin, “*Âyetlerin Sayısı Hakkındaki İhtilaf Nedenleri*”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 49-67; Mustafa Atilla Akdemir, *Addü’l-Ay İlmi ve Ebu Amr ed-Dani’nin Kitabı’l-Beyan fi Addi Ayi’l-Kur’ân Adlı Eserinin Tanıtımı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992); Yasin Bedir, *İbrahim b. Halil el-Ca’berî’nin Hayatı ve el-Meded fi Marifeti’l-Aded İsimli Eserinin Değerlendirilmesi* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁹ Celaluddin es-Suyutî, *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân* (Beirut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 2016), 174-176.

¹⁰ Ebû Amr Osman b. Said ed-Dânî, *el-Beyân fi Addi Ayi’l-Kur’ân*, nşr. Gânim Kaddûri el-Hamed (Kuveyt: Merkezü’l-mahtûtât ve’t-türâsi ve’l-vesâik, 1994), 68-72.

¹¹ Mehmet Faik Yılmaz, *Ayetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2009), 99.

¹² Mustafa Atilla Akdemir, “*Aşere Takrib Eğitimi ve Uygulama Farklılıkları*”, *Mushaflarınıncelme.diyaret* (Erişim 27 Nisan 2021).

¹³ Ebû’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *en-Neşr fi’l-Kırââtî’l-Aşr*, nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ’ (Beirut: Dâru’l-kütübü’l-ilmîyye, 1971), 1/14.

edilmektedir.¹⁴ Belirttiğimiz yerlere gönderilen mezkûr Mushaf lar, âyet sayılarındaki ihtilafın diğer bir nedeni olarak kabul edilmektedir. Nitekim Ebû Amr ed-Dânî bu görüştedir.¹⁵ Gönderildiği bölge için imam kabul edilen mushaf lar şunlardır:

1- Medeniyü'l-Evvel: Medînelilerin istifade etmeleri için Mescid-i Nebevi'ye bırakılan mushaftır.

2- Medeniyü'l-Ahîr: "Mushaf-ı Osman, el-Mushafu'l-İmam" diye bilinen Hz. Osman'ın kendisi için istinsah ettirdiği mushaftır.

3- Mekkî: Mekkeliler için gönderilen mushaftır.

4- Basrî: Basra ehli için gönderilen mushaftır.

5- Dımeşkî: Şam bölgesine Şamlılar için gönderilen mushaftır.

6- Hımsî: Humus diye bilinen bölgeye gönderilen mushaftır.

7- Kûfî: Kûfeliler için istinsah ettirilen ve gönderilen mushaftır.

Âyet sayılarındaki ihtilaflara ve nedenlerine geçmeden önce bu konu hakkındaki görüşlerin verilmesi yararlı olacaktır.

1. Âyet Sayıları Hakkındaki Görüşler

1.1. Sahâbîlere Göre Âyet Sayıları

İslamî ilimlerin hepsinde olduğu gibi özellikle Kur'ân ilimlerinde sahabe kendilerine müracaat edilen ilk kaynak olmuştur. Onlar Hz. Peygamber devrinde yaşadıkları için olayların gelişimine şahit olmuşlar bu sayede ayrı bir konumda değerlendirilmişlerdir. Sahâbîler Kur'ân ile ilgili açıklamaları peygamberden işitmek suretiyle yapmışlar fakat peygamberin irtihalinden sonra Kur'ân-ı anlamada farklı görüşler de belirtmişlerdir. Kur'ân ilimlerinde Hz. Ali (öl. 40/661), Abdullah İbn Mes'ud (öl. 32/652), Ubey b. Ka'b (öl. 33/654) ve Abdullah İbn Abbas (öl. 68/687) şöhret sahibi olanlarındandır.¹⁶

Vahiy kâtiplerinden ve Kur'ân bilgisiyle sahâbîler arasında ayrı bir yere sahip olan Hz. Ali (r.a.) geniş bilgi birikimiyle kabul edilen bir ilim otoritesidir. Ona göre âyetlerin sayısı 6236'dır.¹⁷

¹⁴ Mehmet Emin Maşalı, *Kur'ân Tarihi* (Ankara: Otto Yay., 2015), 74-76.

¹⁵ Dâni, *Beyân*, 76-78.

¹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, nşr. Ali Muhammed Amr (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 2/292-297; Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Haydarabat: Dâiretü'l-Ma'arif, 1958), 1/40.

¹⁷ İbrâhim b. Ömer el-Ca'berî, *Husnü'l-meded fi fenni'l-aded*, thk. Cemal b. Seyyid Rıfâ'î eş-Şâyib (Mısır: Mektebetü evlâdü'ş-şeyhi li't-türâsi, 2005), 30.

Hız. Peygamber'in yanından hiç ayrılmayan ve gelen vahyi günü gününe takip ederek yazmış olan özel Mushaf sahibi Abdullah b. Mes'ûd'a göre âyetlerin sayısı 6218'dir.¹⁸

"Seyyidü'l-Kurrâ", "Seyyidü'l-Ensâr" gibi lakaplara sahip Kur'an bilgisi ve birikimiyle tanınan Ubey b. Ka'b âyetlerin sayısını 6210 olarak belirtmiştir.¹⁹

Tefsir ilminde otorite, Kur'an'ın inceliklerini bilen ve hemen hemen her âyet hakkında yapmış olduğu farklı rivâyetlerle "Tercümânü'l-Kur'an" diye anılan Abdullah İbn Abbas'a göre âyetlerin sayısı 6216'dır.²⁰

1.2. Tâbiine Göre Âyet Sayıları

Ashâbın ardından gelip din ve şeriat konusunda onların izinden gittikleri için tâbiîn olarak zikredilen nesil, sahâbeyi görmüş ve kendilerinden ilim ve feyz almışlardır. Bu sebeple islamî ilimlerde sahâbeden sonra görüşleri dikkate alınmış birçok tâbiîn vardır.²¹

Bunlardan bazılarının âyet sayıları hakkındaki görüşleri şöyledir: Sa'id b. Cübeyr (öl. 95/714) 6216, Muhammed İbn Sîrîn (öl. 110/729) 6216, Atâ İbn Ebî Rebâh (öl. 115/732) 6177, Humeyd et-Tavîl (öl. 142/759) 6212' dir.²²

1.3. Kıraat İmamlarına Göre Âyet Sayıları

İlk üç asırda kıraat çalışmaları daha çok Mekke, Medîne, Kûfe, Basra ve Şam'da yoğunlaşmıştır. Kurrâ'dan bazıları buldukları beldelerde daha meşhur olmuşlar bu sebeple beldelerin anılmasıyla onlar akla gelmiştir.²³

Medîne, Mekke, Basra, Şam, Kûfe öne çıkarken Medîneliler, Medeniyü'l-Evvel ve Medeniyü'l-Ahîr olarak iki kısımda değerlendirilmiştir. Ayrıca Medîne denilince Medeniyü'l-Evvel, Medeniyü'l-Ahîr; Hicaz denilince Medîne ve Mekke; Irak denilince Basra ve Kûfe; Haremîyyi denilince Medîne ve Mekke; Şam denilince de Dımeşk ve Hımsıyyi anlaşılmalıdır. Ca'berî ise "Hımsıyyi" ayrı bir ekol olarak kabul etmiştir.²⁴

¹⁸ Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 30.

¹⁹ Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 30.

²⁰ Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 30.

²¹ Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Mısır: Mektebet'ü Vehbe, 2000), 1/76; Zürcânî, *Menâhil*, 2/19.

²² Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 30.

²³ Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 237-255; Abdülhamit Bırışık, *Kıraat İlmî ve Tarihi* (Bursa: Emin Yay., 2014), 74.

²⁴ Şurayh b. Yezid el-Hımsî el-Hadramî' ye (öl. 203/818) dayandırılır. Ca'berî dışındakiler "Dımeşk" ile "Hımsıyyi" ayırmayıp "Şam" diye isimlendirmektedir. Bk. Dâni, *Beyân*, 79-82; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 27-29.

1.3.1. Medînelilerin Âyet Sayıları Hakkındaki Görüşleri

Medînelilerden gelen rivâyetlerde aynı iki kişiden, iki ayrı rivâyet ve farklı sayılar verilmiştir. Bu rivâyetlerde sahabenin ismi belirtilmemiştir.²⁵

1.3.1.1. Medeniyyü'l-Evvel'e Göre Âyet Sayıları

Medîne Kıraat imamı Nâfi' b. Abdurrahman b. Ebû Nuaym el-Leysi, Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'ka'dan ve Şeybe b. Nasah'tan 6217 sayısı gelmiştir.²⁶

1.3.1.2. Medeniyyü'l-Ahîr'e Göre Âyet Sayıları

İki ayrı sayı belirtilmiştir. İsmâil b. Ca'fer el-Medenî, Îsâ b. Mînâ b. Verdân, Süleyman b. Müslim b. Cemmâz, Ebû Ca'fer ve Şeybe'den 6214 ve Ebû Ca'fer'den 6210 sayısı rivâyet edilmiştir.²⁷

1.3.2. Mekkelilerin Âyet Sayıları Hakkındaki Görüşleri

Kıraat imamı Abdullah b. Kesîr b. Amr ed-Dârî'den, o da Abdullah b. Abbas ve Ubey b. Ka'b'dan rivâyetle Mekkeliler âyet sayılarını 6219 şeklinde kabul etmişlerdir.²⁸

1.3.3. Basralıların Âyet Sayıları Hakkındaki Görüşleri

Basralılar Âsım b. Ebi's-Sabbâh el-Cühderî'den rivâyet ederek âyet sayısını 6205 olarak belirtmelerine rağmen Eyyub b. el-Mütevekkil ve Ya'kub b. el-Hadramî den rivâyetle 6204 sayısı da ifade edilmiştir. Yine Osman b. Sa'id'den Medeniyyü'l-Evvel'in kabul ettiği sayı olan 6217'yi de rivâyet edilmiştir. Basralılardan üç ayrı görüş bildirilmiştir.²⁹

1.3.4. Kûfelilerin Âyet Sayıları Hakkındaki Görüşleri

Kûfelilere göre Kur'ân'ın âyet sayısı 6236'dır. Bu sayıyı Kıraat imamı Hamza b. ez-Zeyyât, İbn Ebû Leylâ'dan, o da Ebû Abdurrahman es-Sülemî'den, o da Ali b. Ebû Tâlib'den rivâyet etmiştir. Bu rivâyete bakınca kabul edilen bu sayının Hz. Ali'ye ait olduğu ortaya çıkmaktadır. Yine aynı sayıyı Kisâi, Süleyman b. Îsâ ve başkaları Hamza'dan rivâyet etmiştir. Ayrıca Basralıların kabul ettiği sayı Kıraat imamı Âsım b. Ebû'n-Necûd Behdele tarafından da nakledilmiştir. Ayrıca Kûfeliler Medeniyyü'l-Evvel'in görüşü olarak rivâyet edilen 6217 sayısını da kabul etmişlerdir.³⁰

²⁵ Hasan Keskin, "Ayetlerin Sayısı Hakkındaki İhtilaf Nedenleri", *Cumhûriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 58.

²⁶ Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 29-30.

²⁷ Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 29-30.

²⁸ Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 29-30.

²⁹ Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 29-30.

³⁰ Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 29-30.

1.3.5. Şamlıların Âyet Sayıları Hakkındaki Görüşleri

Şamlıların Eyyub b. Temîm el-Kârî, Yahya b. Hâris ez-Zimmârî'den merfûan rivâyet ederek Kur'ân'ın âyet sayısını 6220 olarak belirtmişlerdir. Bu rivâyet kıraat imamı Abdullah b. Âmir b. Yezid el-Yahsûbî' den de yapılmıştır. Bir başka rivâyette ise 6225 sayısı vardır.³¹

2. Âyet Sayılarında Farklılığı Oluşturan Sebepler

Yukarıdaki verdiğimiz bilgiler neticesinde âyet sayıları hakkındaki görüşlerin farklı olduğu görülmüştür. Âyet sayılarındaki farklılığı oluşturan bir takım sebepler İslam âlimleri tarafından ortaya konulmuştur. Şimdi biz bunları başlıklar halinde ele alarak Kur'ân'ın âyet sayısı hakkındaki görüşlerin farklı olma sebeplerini göstermeye çalışacağız.

2.1. Hz. Peygamber'in Âyet Başlarında Durması veya Âyeti Vaslederek Okuması

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) namaz kıldırırken, Kur'ân öğretirken veya günlük hayatta meydana gelen olaylarda âyetlerle ilgili açıklama yaparken yapmış olduğu tilâvetler âyet sayılarındaki ihtilafın temel nedenlerinden biri sayılabilir. Bununla ilgili Suyûtî "*Selefin, âyetlerin sayısı hakkında ihtilaf sebebi, Rasûlullah'ın tevkiî olarak âyet başlarında durmasıdır. Âyetin yeri tam olarak öğrenilince Hz. Peygamber vakfetmeden de okuyordu. Daha sonra bu âyeti ilk defa böyle duyan onun fâsıla olmadığını zannedirdi.*" şeklinde açıklamada bulunmuştur.³²

Âyet sayılarıyla ilgili farklı görüşlerin ana sebebi olarak görülen bu duruma göre, Hz. Peygamber Kur'ân öğretirken vakfedilecek yerleri de öğretiyordu.³³ Daha sonra ashâbın âyet yerlerini öğrendiğine kanaat getirince, mananın tamamlanmasını gözeterek veya başka bir sebeple birbirinin devamı olarak görülen âyetleri vaslederek okuyordu. Bu duruma şahit olan sahabeden bazıları birkaç âyetin birleştirilmesiyle yapılan bu uygulamayı tek âyet zannediyordu. Bunun neticesinde de rivâyetlerde farklı farklı rakamlar bildirilmiş oluyordu.³⁴

2.2. Bismelenin Müstakil Bir Âyet Sayılıp Sayılmaması

Sûrelerin başlarında bulunan besmelelerin müstakil bir âyet sayılıp sayılmaması konusundaki tartışmalar âyetlerin sayısı ile ilgili farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Mushaflarda yazılı olan besmeleleri ikiye ayırabiliriz: Birincisi, Neml sûresinin 30. âyetindeki besmeledir ki, bununla ilgili âyet olduğu hususunda icmâ vardır ve Kur'ân'dan olduğuna hiç şüphe

³¹ Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 29-30.

³² Celaluddin es- Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2016), 352.

³³ Nihat Temel, *Kur'ân Kıraatında Vakf ve İbtidâ* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2016), 42-43.

³⁴ Zürcânî, *Menâhil*, 1/344; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 32-33.

yoktur.³⁵ İkincisi, sûre başlarında yazılan ve her bir sûreyi diğerinden ayıran bismelenin, başında bulunduğu sûrenin müstakil bir âyeti mi? yoksa bütün sûrelere başlarken okunan tek bir Kur'ân âyeti mi? olduğu konusu tartışmalıdır.³⁶

Şâfililere göre, sûre başlarındaki besmeleler o sûreden bir âyettir. Hanefîlere göre besmeleler Kur'ân'dan bir âyettir fakat sûrelerin başında bulunan besmeleler, bulunduğu sûreden ayrı, başlı başına birer âyettir. Bunlar sûreleri ayırmak için inzal edilmiştir. Mâlikîlere göre de sûrelerin başındaki besmeleler Kur'ân'dan bir âyet olmadığı gibi sûrenin müstakil bir âyeti de değildir.³⁷

Mekke ve Kûfe kıraat imamlarına göre sûre başlarındaki besmele hem Fâtihâ sûresinden hem de diğer bir sûreden müstakil bir âyettir ve bu da âyet sayılarını sayarken 113 âyet-i kerîme ilave demektir. Medîne, Basra ve Şam kıraat imamlarına göre besmele ne Fâtihâ Sûresinin ne de diğer sûrelerin başında müstakil bir âyettir.³⁸

Meşhur kıraat imamları da Tevbe sûresi haricindeki tüm sûrelere besmele ile başlanacağı konusunda ittifak etmişlerdir.³⁹ Bir sûreden diğer bir sûreye geçişte bismelenin okunup okunmayacağı konusu tartışmalıdır. Hamza ve Halefû'l-Âşir hariç bütün imamlar besmeleyi okumuşlar. Bununla beraber Verş, Ebû Amr, İbn Âmir ve Ya'kub iki sûre arasında besmele ile okudukları gibi besmelesiz de okumuşlardır.⁴⁰ İstiâze ve besmele konusu kıraat ilminin usûl konularındandır.

2.3. Hurûf-ı Mukattaa ile İlgili İhtilaflar

Bazı sûrelerin başında bulunan hece harflerine Hurûf-u Mukattaa denir. Harf kelimesinin çoğulu olan "Hurûf" ve ayrılmış kesilmiş anlamına gelen "Mukattaa" kelimelerinin bir araya gelmesiyle meydana gelen bir terkiptir. Bu harfler, tek tek kendi isimleriyle okunmaları, bağımsız ve ayrı harfler olmaları sebebiyle böyle adlandırılmıştır. Ayrıca bu harfler; "Evâilî's-Süver", "Fevâtihu's-Süver" ve "Hurûf-u Mübheme" diye de isimlendirilmişlerdir.⁴¹

³⁵ Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'ân* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 1/144.

³⁶ Muhammed Tahir İbn Âşur, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, , 1984), 1/138.

³⁷ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/210; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Tefsîru Âyâtî'l-Ahkâm* (Dimeşk: Mektebetü'l-Ğazzâlî, 1980), 1/47.

³⁸ Ebü'l-Berâkât Abdullah b. Mahmut en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl* (Beirut: Dâru'l-kelimi't-Tayyib, 1998), 1/25-26.

³⁹ Abdurrahman Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yay., 2017), 461.

⁴⁰ Hamid b. Abdülfettah el-Pâlûvî, *Zübdetü'l-İrfân* (İstanbul: Âsitâne Yay., ts.), 44.

⁴¹ Zeki Duman - Mustafa Altındağ, "Hurûf-ı Mukattaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1998), 18/401.

Bu harfler Kur'ân-ı Kerim'de 29 sûrenin başında yer almıştır.⁴² Sûre başlarında bulunan 14 ayrı harf olup 13 ayrı tarzdadır. Bu harflerin bir kısmı sadece bir olmasına rağmen, bir kısmı iki, bir kısmı üç, bir kısmı dört, bir kısmı da beş harften meydana gelmiştir.

Hurûf-u Mukattaa'nın tam bir âyet olup olmadığı konusu ihtilaflıdır. Zemaşşerî, bu harflerin tam bir âyet olup olmaması meselesinin kıyâsî olmayıp tevkîfî olduğu kanaatindedir.⁴³ Bu konuda ki ağırlıklı görüş, müstakil âyet değil, takip eden âyetin bir parçası olduğu şeklindedir.⁴⁴ Kûfelilere göre altı sûrenin başında bulunan (الم), altı sûrede (حم), iki sûrede (طسم) ve (طه, يس, حم عسق,) (طس, المر, الر, ق, ن, ص) başlı başına bir âyet kabul edilirken, (كهيعص, المص) müstakil bir âyet sayılmamıştır. Basralılar ise Hurûf-u Mukattaa'ların hiç birisini müstakil bir âyet kabul etmemişlerdir.⁴⁵

2.4. Bazı Âyetlerin Birden Fazla Âyet Sayılması

Elimizde bulunan Mushaflarda tek âyet olarak yer alan bazı âyetlerin, bir kısım ulemâya göre birden fazla âyet sayılması, âyetlerin sayısı ile ilgili ihtilafın diğer bir nedenidir. Bu durumla ilgili "*Sûrelerde Âyet Sayıları ve İhtilaf Edilen Âyetler*" başlığı altında detaylı bilgi verilecektir.

2.5. Birden Fazla Âyetin Bir Âyet Sayılması

Mevcut mushaflarda, müstakil olarak yer alan bazı âyetlerin, bir kısım ulemâya göre birleştirilerek tek âyet sayılması, âyetlerin sayısı ile ilgili ihtilafın diğer bir nedenidir. Bu durumu gösteren pek çok örneğe bir sonraki başlık altında yer vereceğiz.

3. Sûrelerin Âyet Sayıları ve İhtilaf Edilen Âyetler

Kur'ân-ı Kerim'deki tertip esasına göre her bir sûrenin âyet sayısı ve ihtilaf edilen âyetler hakkındaki değerlendirmeleri bu başlık altında sunacağız. Konuyla ilgili en eski ve temel kaynak olarak kabul edilen Ebû Amr ed-Dânî'nin "*el-Beyân fî Âddi Âyi'l-Kur'ân*"ı ve Ca'berî'nin "*Husnü'l-Meded fî Fenni'l-Aded*" isimli eserlerini dikkate alacağız. Ayrıca âyet sayılarıyla ilgili yazılmış bazı eserlerden de yararlanarak sûrelerin âyet sayılarını ve ihtilaf edilen âyetlerini açıklayacağız.

⁴² Bu sûreler şunlardır: el-Bakara, Âli imrân, el-Ârâf, Yunus, Hüd, Yûsuf, er-Râd, İbrâhim, el-Hicr, Meryem, Tâhâ, eş-Şuârâ, en-Neml, el-Kasas, el-Ankebut, er-Rum, Lokman, es-Secde, Yâsîn, Sâd, el-Mü'min, Fussilet, eş-Şûrâ, ez-Zuhruf, ed-Duhân, el-Câsiye, el-Ahkâf, Kâf, el-Kalem.

⁴³ Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyüni'l-ekavil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 35.

⁴⁴ İbn Âşur, *Tefsîru't-tahrîr*, 1/218.

⁴⁵ Zerkeşî, *Burhân*, 1/170-171; Ebu'l Fadl Muhammed el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ân-ı'l-azîmi ve's-seb'ül-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî), 1/105.

3.1. Fâtiha

Fâtiha sûresinin 7 âyet olduğu hususunda icmâ vardır. 2 âyet hakkında ise müstakil âyet olup olmamalarıyla ilgili ihtilaf vardır.⁴⁶

Kûfe ve Mekke ehli bu sûredeki besmeleyi müstakil âyet olarak kabul ederken, 7. âyetteki (صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ) ifadesini müstakil âyet olarak kabul etmemiştir.

Medîne, Şam ve Basralılar ise bu görüşe muhalif olarak Besmeleyi müstakil âyet olarak kabul etmeyip, (صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ) üzerinde vakf yaparak bu kısmı müstakil bir âyet olarak kabul etmiştir.

3.2. Bakara

Genel olarak Bakara Sûresi hakkında Basra ehli 287, Kûfe ehli 286, Şam, Mekke ve Medîneliler ise 285 sayılarını belirtmişlerdir. Bakara Sûresinin âyet sayılarıyla ilgili olarak 11 âyette ihtilaf vardır.⁴⁷

1-(الْمَ-) [2/1], Sûrenin başındaki Mukattaa harfini sadece Kûfe ehli müstakil âyet kabul etmiştir. Konu hakkındaki ihtilaf sebeplerinden biri de bu harflerin müstakil âyet sayılıp sayılmamasıydı.

2-(وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) [2/10] Şam ehli bu kısmı müstakil bir âyet kabul etmiştir.

3-(إِنَّمَا نَحْنُ مُصَلِّحُونَ) [2/11], Şam ehli dışındakiler müstakil âyet kabul etmişlerdir.

4-(إِلَّا خَائِفِينَ) [2/114], Yalnız Basra ehline göre âyet kabul edilmiştir.

5-(وَاتَّقُوا يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ) [2/197], Medeniyyü'l-Evvel ve Mekke ehli haricindekiler bu kısmı müstakil bir âyet kabul etmiştir.

6-(فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِن خَلْقٍ) [2/200], Medeniyyü'l-Ahîr hariç diğerleri müstakil âyet kabul eder.

7-(مَادَا يُنْفِقُونَ) [2/215], Medeniyyü'l-Evvel ve Mekke ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

8-(لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) [2/219], Kûfe, Şam ve Medeniyyü'l-Ahîr âyet kabul etmiş, diğerleri önceki âyetin sonu olarak görmüşlerdir.

9-(إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَّعْرُوفًا) [2/235], sadece Basra ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

⁴⁶ Dâni, *Beyân*, 139; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 52; Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzi, *Funûnu'l-efnân fi acâibi Ulumi'l-Kur'ân*, thk. Salah b. Fethi Helal (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Segâfiyye, 2001), 122; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfû füzalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbeati aşer*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 2010), 2/537-539.

⁴⁷ Ca'berî'ye göre Bakara Sûresi'nde on üç âyette ihtilaf vardır. Ayrıca Ca'berî, ihtilafı olan 200. âyeti de vermemiştir. Bk. Dâni, *Beyân*, 139; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 53.

10- ﴿الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾- [2/255], Mekkeliler, Medeniyyü'l-Ahîr ve Basra ehli müstakil âyet kabul etmişlerdir.⁴⁸

11- ﴿مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾- [2/257], Medeniyyü'l-Evvel müstakil âyet kabul eder.

3.3. Âl-i İmrân

Âl-i İmrân sûresinin 200 âyet olduğu hususunda icmâ vardır. 7 âyette ise ihtilaf vardır.⁴⁹

1- ﴿الْم﴾, [3/1], Bakara Sûresinin başında olduğu gibi burada da sadece Kûfe ehli müstakil âyet olarak değerlendirmiştir.

2- ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾, [3/3], Şam ehli haricindekiler müstakil âyet kabul etmişlerdir.

3- ﴿مَنْ قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ﴾, [3/4], Kûfe ehli haricindekiler müstakil âyet kabul etmişlerdir.

4- ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾, [3/48], bu kısmı sadece Kûfeliler müstakil âyet kabul etmiştir.

5- ﴿وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾, [3/49], Basra ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

6- ﴿لَنْ نَتَّالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ نُثَقِّفُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾, [3/92], Şamlılar, Mekkeliler ve Medeniyyü'l-Ahîr müstakil âyet kabul etmiştir.

7- ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مِّمَّا إِبْرَاهِيمَ﴾, [3/97], Şam ehli ve Medeniyyü'l-Evvel müstakil âyet olarak kabul ederler.

3.4. Nisâ

Bu sûrenin toplam âyet sayısı hakkında ihtilaf vardır. Nisâ Sûresi Mekke, Medîne ve Basra ehline göre 175, Kûfe ehline göre 176, Şam ehline göre ise 177 âyettir. 2 âyette ihtilaf söz konusudur.⁵⁰

1- ﴿الْم تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يَتَنَزَّوْنَ الصَّلَاةَ وَيُرِيدُونَ أَنْ تَضِلُّوا السَّبِيلَ﴾, [4/44], Kûfe ve Şam ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

2- ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ اسْتَنكَفُوا وَاسْتَكْبَرُوا فَيُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾, [4/173], Şam ehlinin bu sûrenin toplam âyet sayısını 177 olarak kabul etmesinin sebebi bu kısmı âyet saymasıdır.

⁴⁸ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ ve kemâlî'l-ikrâ*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Mısır: Mektebetü't-Türâsî, 1987), 1/200.

⁴⁹ Dâni, *Beyân*, 143; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 56; Abdulfettah el-Kâdi, *Mürşidü'l-hullân ilâ ma'rifeti âddi âyi'l-Kur'ân*, nşr. Abdurrazzak Ali İbrahim Musa (Beyrut: Mektebetü Asriyye, 1989), 62-65.

⁵⁰ Dâni, *Beyân*, 146; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 59.

3.5. Mâide

Mâide sûresi Kûfelilere göre 120, Mekke, Medîne ve Şam ehline göre 122, Basralılara göre ise 123 âyettir. 3 âyette ihtilaf vardır.⁵¹

1- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾- [5/1], sadece Kûfe ehli müstakil âyet kabul etmemiş, diğerleri tam âyet olarak değerlendirmiştir.

2- ﴿وَبِعُقُوبِ عَنْ كَثِيرٍ﴾- [5/15], Kûfelilerin dışındakiler müstakil âyet kabul etmiştir.

3- ﴿فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَآتِئْتُمْ غَالِبُونَ﴾- [5/23], Basra ehli haricindekiler müstakil âyet kabul etmemiştir. Basralıların toplam sayıyı 123 kabul etmesinin sebebi de bu kısmı müstakil âyet saymalarıdır.

3.6. En'âm

En'âm sûresi Kûfe ehline göre 165 iken Basra ve Şam ehline göre 166, Mekke ve Medînelilere göre ise de 167 âyettir. Toplam 4 âyette ihtilaf vardır.⁵²

1- ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾- [6/1], Mekke ve Medîne ehline göre müstakil âyettir.

2- ﴿وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾- [6/66], sadece Kûfe ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

3- ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ﴾- [6/73], Kûfe ehli haricindekiler müstakil âyet kabul etmiştir.

4- ﴿قُلْ إِنِّي هَدَيْتَنِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾- [6/161], Kûfe ehli haricindekiler müstakil âyet kabul etmiştir.

3.7. A'râf

A'râf sûresi Kûfe, Medîne ve Mekke ehline göre 206, Basra ve Şam ehline göre 205 âyettir. 5 âyette ise ihtilaf vardır.⁵³

1- ﴿الْمِصْنَ﴾, [7/1], daha önce olduğu gibi bu harfleri sadece Kûfe ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

2- ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾- [7/29], Basra ve Şam ehline göre müstakil âyettir.

3- ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾- [7/29], Kûfe ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

4- ﴿قَالَتْ أَحْرَيْتُهُمْ لِأَوْلِيئِهِمْ رَبَّنَا هُوَ لَأَءِضِلُونَا فَاتَّيَمُّ عَذَابًا ضِعْفًا مِنَ النَّارِ﴾- [7/38], Mekke ve Medîne ehli tam bir âyet kabul etmiştir.

⁵¹ Dâni, *Beyân*, 149; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 61.

⁵² Dâni, *Beyân*, 151; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 63; İbnü'l-Cevzî, *Funûnu'l-efân*, 124.

⁵³ Dâni, *Beyân*, 155; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 65; Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ*, 1/202.

5- (وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ) [7/137], Mekke ve Medîne ehli müstakil âyet olarak değerlendirir.

3.8. Enfâl

Enfâl Sûresi Kûfelilere göre 75 âyet, Mekke, Medîne ve Basra ehline göre 76 ve Şam ehline göre de 77 âyettir. 3 âyette ihtilaf vardır.⁵⁴

1- (فَسَيُنْفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ) [8/36], bu kısmı Basra ve Şam ehli müstakil âyet saymıştır.

2- (وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِاحْتِلَافِئْتُمْ فِي الْمِيْعَادِ وَلَكِن لِّيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا) [8/42], Mekke, Medîne, Şam ve Basra ehli müstakil âyet kabul etmiştir. Kûfelilere göre müstakil âyet değildir.

3- (وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ) [8/62], Mekkeliler, Medîneliler, Şam ve Kûfe ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

3.9. Tevbe

Tevbe Sûresi Kûfe ehline göre 129 âyet, diğerlerine göre 130 âyetten ibarettir. 3 âyette ise ihtilaf vardır.⁵⁵

1- (وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) [9/3], Yalnız Basra ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

2- (إِلَّا تَنْفَرُوا يُعَذِّبَكُمُ عَذَابًا أَلِيمًا) [9/39], Yalnız Şam ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

3- (أَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ) [9/70], Mekke ve Medîne ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

3.10. Yûnus

Yûnus Sûresi Şam ehline göre 110 âyet, diğerlerine göre 109 âyettir. 3 âyette ihtilaf vardır.⁵⁶

1- (ووظنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) [10/22], Şam ehline göre bu kısım müstakil âyettir. Onlara göre bu sûrenin âyet sayısının 110 olması da bu görüşleri sebebiyledir.

2- (دَعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنِ اتَّخَذْتُمَا مِنْ هَذِهِ لَتَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ) [10/22], Şam ehli haricindekiler müstakil âyet kabul etmişlerdir.

⁵⁴ Dâni, *Beyân*, 158; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 68.

⁵⁵ Ca'berî'ye göre beş âyette ihtilaf vardır. Yukarıdaki üç âyetle beraber ihtilafı olan iki âyet şöyledir: *et-Tevbe* 9/3, Basra ehli ikinci bir rivâyetle müstakil âyet kabul etmedi. *et-Tevbe* 9/36, Hımsîyyi müstakil âyet kabul etti. Bk. Dâni, *Beyân*, 160; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 70; Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ*, 1/203.

⁵⁶ Dâni, *Beyân*, 163; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 72; Kâdî, *Mürşidü'l-hullân*, 82-83.

3- ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ﴾- [10/57], sadece Şam ehli müstakil âyet saymıştır.

3.11. Hûd

Hûd sûresi Kûfe ehline göre 123 âyet, Medeniyyü'l-Evvel ve Şam ehline göre 122, Medeniyyü'l-Ahîr, Mekke ve Basra ehline göre 121 âyettir. Bu sûrenin 7 âyetinde ihtilaf vardır.⁵⁷

1- ﴿قَالَ إِنِّي أَنشِئُ اللَّهَ وَاتَّهَدُوا أَبِي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾- [11/54], Kûfe ehline göre müstakil âyet ama diğerlerine göre müstakil âyet değildir.

2- ﴿فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبَشَرَىٰ يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ﴾- [11/74], Basra ehli dışındakiler müstakil âyet kabul etmiştir.

3- ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَلَىٰهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا جَارَةً مِنْ سَجِيلٍ﴾- [11/82], bu kısmı Mekkeliler ve Medeniyyü'l-Ahîr müstakil âyet kabul etmiştir.

4- ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَلَىٰهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا جَارَةً مِنْ سَجِيلٍ مُنْضُودٍ﴾- [11/82], Mekke ehli ve Medeniyyü'l-Ahîr haricindekiler müstakil âyet kabul etmişlerdir. Sadece bu iki grup âyet saymıştır.

5- ﴿تَقِيَّتُ اللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾- [11/86], Mekke ve Medîneliler müstakil âyet olarak değerlendirmiştir.

6- ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾- [11/118], Kûfe, Basra ve Şam ehli müstakil âyet sayar

7- ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ أَعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنَّا عَامِلُونَ﴾- [11/121], Mekkeliler ve Medeniyyü'l-Ahîr haricindekiler müstakil âyet kabul etmişlerdir.

3.12. Ra'd

Ra'd Sûresi Kûfe ehline göre 43, Mekke ve Medînelilere göre 44, Basra ehline göre 45 ve Şam ehline göre ise 47 âyettir. Toplam 5 âyette ihtilaf vardır.⁵⁸

1- ﴿وَإِنْ تَعَجَّبَ فَعَجَبْ قَوْلُهُمْ أَءِذَا كُنَّا تُرَابًا أِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾- [13/5], Mekke, Medîne, Basra ve Şam âlimleri müstakil âyet kabul etmişlerdir.

2- ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ﴾- [13/16], Mekke, Medîne, Basra ve Şam ehli müstakil âyet kabul etmişlerdir.

3- ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ﴾- [13/16], yalnız Şamlılar müstakil âyet kabul etmiştir.

4- ﴿أَوَلَيْكَ لَهُمْ سُوءُ الْحِسَابِ﴾- [13/18], sadece Şam ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

⁵⁷ Dâni, *Beyân*, 165; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 74; İbnü'l-Cevzi, *Funûnu'l-efnân*, 126-127.

⁵⁸ Ca'berî'ye göre altı âyette ihtilaf vardır. Yukarıdaki beş ayetle beraber diğer âyet şöyledir: ﴿الْحَقُّ وَالْبَاطِلُ﴾- er-Ra'd 13/17, Himsîyyi müstakil âyet kabul etti. Bk. Dâni, *Beyân*, 169; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 78.

5- ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ﴾ [13/23], Kûfe, Basra ve Şam ehli tam bir âyet saymışlardır.

3.13. İbrâhim

İbrâhim Sûresi hakkında toplam âyet sayısı ile ilgili olarak Kûfeliler 52, Şamlılar 55, Mekkeliler ve Medineliler 54 ve Basralılar 51 sayısını belirtmişlerdir. 7 âyette ihtilaf görülmektedir.⁵⁹

1- ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [14/1], bu kısmı Mekkeliler, Medineliler ve Şamlılar müstakil âyet kabul etmişlerdir.

2- ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [14/5], Mekke, Medîne ve Şam ehli müstakil âyet sayar.

3- ﴿الَّذِينَ يَأْتِكُمْ نَبُؤُا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمٌ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودٍ﴾ [14/9], Mekke, Medîne ve Basra ehli müstakil âyet olarak değerlendirir.

4- ﴿الَّذِينَ تَرَىٰ أَنْ اللَّهُ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [14/19], Kûfe, Şam ehli ve Medeniyyü'l-Evvel müstakil âyet kabul etmişlerdir.

5- ﴿الَّذِينَ تَرَىٰ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾ [14/24], Medeniyyü'l-Evvel'e göre müstakil âyettir.

6- ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ [14/33], Basra ehli hariç diğerleri müstakil âyet kabul etmiştir.

7- ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ﴾ [14/42], sadece Şamlılar müstakil âyet kabul etmiştir.

3.14. İsrâ

İsrâ Sûresi Kûfelilere göre 111 âyet, diğerlerine göre 110 âyettir. 1 âyette ihtilaf gözükmemektedir.⁶⁰

1- ﴿إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْآذَانِ سُجَّدًا﴾ [17/107], Kûfe ehline göre müstakil âyettir. 111 sayısını belirtmelerinin dayanağı bu kabulleridir.

3.15. Kehf

Kehf Sûresi'nin âyet sayısı hakkında ihtilaflar vardır. Mekke ve Medîne ehli 105 âyet olarak görüş belirtmiştir. Şamlılara göre 106 âyettir. Kûfe ehline göre 110 âyet iken Basralılar 111 âyet olduğunu söylemişlerdir. Toplam 11 âyette ihtilaf vardır.⁶¹

1- ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾ [18/13], Şam ehli hariç diğerleri tam âyet kabul eder.

⁵⁹ Dâni, *Beyân*, 171; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 79; Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ*, 1/200.

⁶⁰ Dâni, *Beyân*, 177; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 83.

⁶¹ Dâni, *Beyân*, 179; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 85.

2- ﴿قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ﴾, [18/22], sadece Medeniyyü'l-Ahîr müstakil âyet saymıştır.

3- ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَايٍءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾, [18/23], Medeniyyü'l-Ahîr hariç diğerleri müstakil âyet kabul etmiştir.

4- ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زُرْعًا﴾, [18/32], Medeniyyü'l-Evvel ve Mekke ehli hariç diğerleri müstakil âyet olarak değerlendirir.

5- ﴿قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَٰذِهِ أَبَدًا﴾, [18/35], Medeniyyü'l-Ahîr ve Şam ehli haricindekiler müstakil âyet kabul etmiştir.

6- ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَاتَّيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾, [18/84], Medeniyyü'l-Evvel ve Mekkeliler dışındakiler tam âyet kabul eder.

7- ﴿فَاتَّبَعَ سَبَبًا﴾, [18/85], Kûfelilere ve Basralılara göre müstakil âyettir.

8- ﴿وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا﴾, [18/86], Kûfeliler ve Medeniyyü'l-Ahîr haricindekiler müstakil âyet saymıştır.

9- ﴿ثُمَّ اتَّبَعَ سَبَبًا﴾, [18/89], Kûfe ve Basra ehli müstakil âyet kabul eder.

10- ﴿ثُمَّ اتَّبَعَ سَبَبًا﴾, [18/92], Kûfe ve Basra ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

11- ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا﴾, [18/103], Mekkeliler ve Medîneliler hariç diğerleri müstakil âyet kabul etmiştir.

3.16. Meryem

Meryem Sûresi, Medeniyyü'l-Evvel, Basra, Kûfe ve Şam ehline göre 98 âyet, Medeniyyü'l-Ahîr ve Mekke ehline göre 99 âyettir. 3 âyette ihtilaf söz konusudur.⁶²

1- ﴿كَهَيِّصْنَ﴾, [19/1], Kûfe ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

2- ﴿وَإِذْ كُنَّا فِي الْكِتَابِ الْإِبْرَاهِيمَ﴾, [19/41], bu sûrenin toplam âyet sayısını 99 kabul eden Medeniyyü'l-Ahîr ve Mekke ehli müstakil âyet olarak almıştır.

3- ﴿قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا﴾, [19/75], Kûfelilerin haricindekiler müstakil âyet kabul eder.

3.17. Tâhâ

Tâhâ Sûresi Şam ehline göre 140 âyettir. Kûfelilere göre 135 âyet, Mekke ve Medîne ehline göre 134 âyet, Basralılara göre ise 132 âyettir. 21 âyette ihtilaf vardır.⁶³

⁶² Dâni, *Beyân*, 181; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 87; İbnü'l-Cevzi, *Funûnu'l-efnân*, 129-130.

⁶³ Ca'berî'ye göre yirmi dört âyette ihtilaf vardır. Yukarıdaki âyetlerle beraber ihtilafı olan âyetler şöyledir: ﴿يَا سَامِرِيُّ﴾, Tâhâ 20/39, Sadece Himsiyî müstakil âyet kabul etti. Tâhâ 20/95,

- 1- ﴿طه﴾, [20/1], Kûfe ehli müstakil âyet kabul etmiştir. Bu harflerle ilgili Kûfe ehlinin görüşü müstakil âyet kabul edilmesidir.
- 2- ﴿كَي نُسَبِّحُكَ كَثِيرًا﴾, [20/33], Basra ehli müstakil âyet kabul etmemiştir.
- 3- ﴿وَنَذْكُرُكَ كَثِيرًا﴾, [20/34], bu âyeti de sadece Basra ehli müstakil âyet saymamıştır.
- 4- ﴿وَالْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي﴾, [20/39], Kûfe ve Basralılar müstakil âyet kabul etmezler.
- 5- ﴿فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ﴾, [20/40], sadece Şam ehlinin görüşüne göre müstakil âyettir.
- 6- ﴿وَقَتَلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا﴾, [20/40], Basra ve Şam ehli müstakil olarak âyet saymıştır.
- 7- ﴿قَالِبَتَّ سِينِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ﴾, [20/40], Şam ehli hariç müstakil âyet kabul edilmez.
- 8- ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾, [20/41], Kûfe ve Şam ehli müstakil âyet saymıştır.
- 9- ﴿فَأَتَيْنَاهُ فُقُولًا إِنَّا رَسُولًا رَّبِّكَ فَأَرْسَلْنَا مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾, [20/47], Şam ehli müstakil âyet sayarken diğerleri bu görüşe katılmaz.
- 10- ﴿وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ﴾, [20/77], Şamlılar müstakil âyet kabul etmiştir.
- 11- ﴿فَأَتَّبَعْنَاهُمْ فِرْعَوْنُ بَجُودِهِ فَعَشِيَهُمْ مِّنَ اللَّيْلِ مَا عَشَيْتُهُمْ﴾, [20/78], Kûfeliler müstakil âyet kabul etmiş, diğerleri kabul etmemiştir.
- 12- ﴿فَرَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا﴾, [20/86], Medeniyyü'l-Evvel ve Mekke ehline göre müstakil âyettir.
- 13- ﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَلَمْ يَعِدْكُمْ رَبُّكُمْ وَعَدَاءَ حَسَنًا﴾, [20/86], sadece Medeniyyü'l-Ahîr müstakil âyet kabul etmiştir.
- 14- ﴿فَقَدَفْنَاهَا فَكَذَلِكَ أَلْقَى السَّامِرِيُّ﴾, [20/87], Medeniyyü'l-Ahîr dışındakiler müstakil âyet kabul eder.
- 15- ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عَجَلًا جَسَدًا لَهُ خُورًا فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَىٰ﴾, [20/88], Medeniyyü'l-Evvel ve Mekkeliler müstakil âyet kabul etmiştir.
- 16- ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عَجَلًا جَسَدًا لَهُ خُورًا فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَىٰ فَتَنَسَى﴾, [20/88], Medeniyyü'l-Evvel ve Mekke ehli müstakil âyet olarak saymamışlardır.
- 17- ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ إِلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا﴾, [20/89], Medeniyyü'l-Ahîr hariç diğerleri müstakil âyet kabul etmemiştir.

Şam ehli hariç diğerleri müstakil âyet kabul etti. حنك، Tâhâ 20/124, Sadece Hımsıyyî müstakil âyet kabul etti. Bk. Dâni, *Bayân*, 183; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 88.

18- (قَالَ يَاهُرُونَ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا) [20/92], sadece Kûfeliler müstakil âyet kabul etmiştir.

19- (فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا) [20/106], Kûfe, Basra ve Şam ehli müstakil âyet olduğu görüşündedirler.

20- (قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى) [20/123], Kûfe ehli dışındakiler müstakil âyet kabul etmiştir.

21- (وَلَا تُمَدِّنْ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) [20/131], Kûfe ehli hariç diğerleri müstakil âyet saymıştır.

3.18. Enbiyâ

Enbiyâ Sûresi Kûfe ehline göre 112 âyet, diğerlerine göre de 111 âyettir. 1 âyette ihtilaf vardır.⁶⁴

1- (قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ) [21/66], Kûfe ehlinin müstakil kabul ettiği âyet budur.

3.19. Hac

Hac Sûresinde toplam 5 âyette ihtilaf vardır. Kûfeliler 78 âyet, Mekke ehli 77 âyet, Medîneliler 76 âyet, Basralılar 75 âyet, Şam ehli 74 âyet kabul eder.⁶⁵

1- (يُصَبِّبُ مَن فَوْقَ رُءُوسِهِمُ الْحَبِيمَ) [22/19], Kûfe ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

2- (يُصَهِّرُ بِهِ مَا فِي بُطُونِهِمْ وَالْجُلُودَ) [22/20], Kûfe ehline göre müstakil âyettir.

3- (وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَنَمُودٌ) [22/42], Şamlıların dışındakiler müstakil âyet olarak kabul ederler.

4- (وَقَوْمُ إِبْرَاهِيمَ وَقَوْمُ لُوطٍ) [22/43], Mekke, Medîne ve Kûfeliler müstakil âyet kabul eder.

5- (مَلَأَ آيَاتِكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ) [22/78], Mekkeliler müstakil âyet kabul etmiştir.

3.20. Mü'minûn

Mü'minûn Sûresi Kûfelilere göre 118, diğerlerine göre 119 âyettir. Bir âyette ihtilaf olmuştur.⁶⁶

1- (ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَارُونَ) [23/45], Kûfe ehli bu kısmı müstakil âyet saymaz, diğerleri ise âyet kabul etmiştir.

⁶⁴ Dâni, *Beyân*, 187; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 90; Kâdî, *Mürşidü'l-hullân*, 711.

⁶⁵ Dâni, *Beyân*, 189; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 92; İbnü'l-Cevzî, *Funûnu'l-efnân*, 1231-13.

⁶⁶ Dâni, *Beyân*, 191; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 94.

3.21. Nûr

Nûr Sûresi'nde 2 âyette ihtilaf edilmiştir. Kûfe, Basra ve Şam ehline göre 64, Mekke ve Medînelilere göre 62 âyettir.⁶⁷

1- (فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ) [24/36], Kûfe, Basra ve Şamlılara göre müstakil âyettir.

2- (يَكَادُ سَنَاطِرُ قَيْدِهِ يَهْبُطُ بِالْأَبْصَارِ) [24/43], Mekkeliler ve Medîne ehli müstakil âyet saymamıştır.

3.22. Şuarâ

Şuarâ Sûresi Kûfe, Şam ve Medeniyyü'l-Evvel'e göre 227 âyet, diğerlerine göre 226 âyettir. Toplamda 4 âyette ihtilaf vardır.⁶⁸

1- (طَسَمَ) [26/1], sadece Kûfe ehli müstakil kabul etmiştir.

2- (إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمْ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَسَوْتُمْ تَعْلَمُونَ) [26/49], Mekkeliler, Medîne ehli, Basra ve Şamlılar müstakil âyet kabul etmiştir.

3- (قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ) [26/75], Mekke, Medîne, Kûfe ve Şam ehline göre müstakil âyettir.

4- (وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ) [26/210], Medeniyyü'l-Ahîr ve Mekkelilerin hari-cindekiler müstakil âyet saymışlardır.

3.23. Neml

Neml Sûresinde 2 âyette ihtilaf vardır. Kûfe ehli 93 âyet, Basra ve Şamlılar 94 âyet, Mekke ve Medîne ehli 95 âyet olarak toplam sayıyı belirtmişlerdir.⁶⁹

1- (قَالُوا نَحْنُ أَوْلُوا قُوَّةً وَأُولُوا بَأْسٍ شَدِيدٍ) [27/33], Mekkeliler ve Medîne ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

2- (قَالَ إِنَّهُ صَرَخٌ مُّمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ) [27/44], sadece Kûfe ehli âyet olarak kabul etmemiştir.

3.24. Kasas

Kasas Sûresinin toplam 88 âyet olduğunda ittifak edilmiştir. 2 âyette ihtilaf vardır.⁷⁰

⁶⁷ Ca'berî'ye göre üç âyette ihtilaf söz konusudur. Yukardaki iki âyete ilaveten diğer âyet şudur: Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 96.

⁶⁸ Dâni, *Beyân*, 196; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 98; Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ*, 1/210.

⁶⁹ Dâni, *Beyân*, 199; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 101; İbnü'l-Cevzî, *Funûnu'l-efnân*, 133.

⁷⁰ Ca'berî'ye göre dört âyette ihtilaf vardır. Yukardaki iki âyetle beraber diğer iki âyet şöyledir: el-Kasas 28/33, Hımsıyyi müstakil âyet kabul etmedi. el-Kasas 28/38, Hımsıyyi müstakil âyet kabul etti. Dâni, *Beyân*, 199; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 101.

1-﴿طسّم﴾, [28/1], Kûfe ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

2-﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ﴾, [28/23], Kûfe ehli hariç diğerleri müstakil âyet kabul etmiştir. Sayının ihtilaf olmasına rağmen artmaması Kûfelilerin burayı müstakil âyet saymamalarındandır.

3.25. Ankebut

Ankebut Sûresinin 69 âyet olduğu hususunda icmâ vardır. 3 âyette ihtilaf olmuştur.⁷¹

1-﴿الم﴾, [29/1], Yalnız Kûfe ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

2-﴿أَنْتُمْ لَأَثَرُونَ الرَّجَالِ وَتَقَطُّعُونَ السَّبِيلِ﴾, [29/29], Mekke ve Medîne ehli müstakil âyet kabul etmiş, diğerleri kabul etmemiştir.

3-﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفَلَكِ دَعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾, [29/65], Basra ve Şam ehli müstakil âyet kabul etmiş, diğerleri kabul etmemiştir.

3.26. Rûm

Rûm Sûresi Medeniyyü'l-Ahîr ve Mekke ehline göre 59 âyet, diğerlerine göre 60 âyet olarak belirtilmiştir. 4 âyette ihtilaf edilmiştir.⁷²

1-﴿الم﴾, [30/1], Kûfeliler müstakil âyet kabul etmiştir.

2-﴿غَلَبَتِ الرُّومُ﴾, [30/2], Medeniyyü'l-Evvel, Basralılar, Kûfe ve Şam ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

3-﴿فِي بَضْعِ سِنِينَ﴾, [30/4], Medeniyyü'l-Ahîr ve Basralılar müstakil âyetsaymıştır.

4-﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ﴾, [30/12], Medeniyyü'l-Ahîr'e göre müstakil âyettir.

3.27. Lokmân

Lokmân Sûresi Mekke ve Medîne ehline göre 33 âyet, diğerlerine göre 34 âyettir. Toplamda 2 âyette ihtilaf edilmiştir.⁷³

1-﴿الم﴾, [31/1], daha önce geçtiği gibi sûre başlarındaki bu harflerde Kûfe ehli müstakil âyet görüşündedir.

2-﴿وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوَاجٌ كَالظُّلَلِ دَعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ﴾, [31/32], sadece Basra ve Şamlılar müstakil âyet kabul etmiştir.

⁷¹ Ca'berî'ye göre beş âyette ihtilaf vardır. Yukarıdaki iki âyete ilave olarak üç âyet şöyledir: *أَبَابِطِل* *قَابِطُونَ*, el-Ankebut 29/67, Himsiyyi müstakil âyet kabul eder. *قَابِطُونَ* *قَابِطُونَ*, el-Ankebut 29/67, ikinci bir rivâyetle Medeniyyü'l-Evvel müstakil âyet sayar. Dâni, *Beyân*, 203; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 104.

⁷² Ca'berî'ye göre beş âyette ihtilaf vardır: *سَبِيلُونَ*, er-Rûm 30/3, Mekke ehli müstakil âyet kabul etmedi. Dâni, *Beyân*, 205; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 105.

⁷³ Dâni, *Beyân*, 206; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 106.

3.28. Secde

Secde Sûresi Basra ehline göre 29 âyet, diğerlerine göre 30 âyettir. 2 âyette ihtilaf edilmiştir.⁷⁴

1- (الْمَ), [32/1], Kûfe ehli müstakil âyet kabul eder.

2- (وَقَالُوا أَعْدَا ضَلَّلْنَا فِي الْأَرْضِ أَعْنَا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ), [32/10], Mekke, Medîne ve Şam ehli müstakil âyet kabul etmiştir. Basralıların görüşü yoktur.

3.29. Sebe'

Sebe' Sûresi Şam ehline göre 55, diğerlerine göre 54 âyettir. 1 âyet ihtilaf-
lıdır.⁷⁵

1- (لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ), [34/15], sadece Şamlılar müstakil âyet kabul etmiştir.

3.30. Fâtır

Fâtır Sûresinde 7 âyette ihtilaf vardır. Medeniyyü'l-Evvel, Mekke, Basra ve Kûfeliler 45 âyet, diğerleri 46 âyet kabul etmişlerdir.⁷⁶

1- (الَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ), [35/7], Basra ve Şam ehline göre müstakil âyettir.

2- (إِن يَشَاءُ يُدْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ), [35/16], Basralılar müstakil âyet kabul etmiştir.

3- (وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ), [35/19], sadece Basra ehli müstakil âyet saymamıştır.

4- (وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ), [35/20], Basra ehli müstakil âyet kabul etmedi.

5- (وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ), [35/22], bu kısmı Şamlılara göre müstakil âyet değildir.

6- (إِنَّ اللَّهَ يُمِصُّكُمُ السَّمُوتُ وَالْأَرْضُ أَنْ تَرُؤُنَّ), [35/41], Basralılar âyet saymışlardır.

7- (فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا), [35/43], Medeniyyü'l-Ahîr, Basra ve Şam ehli müstakil âyet saymıştır.

3.31. Yâsîn

Yâsîn Sûresi Kûfelilerce göre 83 âyet, diğerlerince 82 âyet olarak kabul edilmiştir. Sadece 1 âyette ihtilaf olmuştur.⁷⁷

⁷⁴ Dâni, *Beân*, 207; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 107; Kâdi, *Mürşidü'l-hullân*, 136.

⁷⁵ Dâni, *Beân*, 209; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 109.

⁷⁶ Ca'berî'ye göre dokuz âyette ihtilaf edilmiştir: وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ, Fâtır 35/12, Himsiyyi müstakil âyet kabul etmemiştir. مَا لَا تَدْرِي, Fâtır 35/23, Himsiyyi müstakil âyet kabul etmemiştir. Dâni, *Beân*, 210; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 110.

⁷⁷ Dâni, *Beân*, 211; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 111; Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ*, 1/213.

1- (بِسْمِ), [36/1], Kûfe ehli müstakil âyet kabul ettiği için sûrenin toplam âyet sayısını 83 diğerleri 82 olarak belirtmişlerdir.

3.32. Sâffât

Sâffât Sûresinin toplam âyet sayısını Medeniyyü'l-Evvel ve Basra ehli 181 âyet, diğerleri 182 âyet olarak belirlemişlerdir. 2 âyette ihtilaf vardır.⁷⁸

1- (أَحْسَرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ)-, [37/22], Basralılar hariç diğerleri müstakil âyet kabul etmiştir.

2- (وَإِنْ كَانُوا لَيَقُولُنَّ)-, [37/167], Medeniyyü'l-Evvel hariç diğerleri müstakil âyet kabul etmişlerdir.

3.33. Sâd

Sâd Sûresi, Kûfe ehline göre 88 âyet, Basra ehline göre 85, Mekke, Medîne ve Şamlılara göre 86 âyettir. 3 âyette ihtilaf vardır.⁷⁹

1- (صَ وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ)-, [38/1], Kûfeliler müstakil âyet kabul etmiştir.

2- (وَالشَّيَاطِينِ كُلِّ بِنَاءٍ وَغَوَاصٍ)-, [38/37], Basra ehli dışındakiler müstakil âyet kabul etmiştir.

3- (فَالْحَقُّ وَالْحَقُّ أَقُولُ)-, [38/84], sadece Kûfeliler müstakil âyet saymıştır.

3.34. Zümer

Zümer Sûresi Kûfe ehline göre 75 âyet, Şam ehline göre 73 âyet, Mekke, Medîne ve Basra ehline göre 72 âyettir. Toplamda 7 âyette ihtilaf edilmiştir.⁸⁰

1- (إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ)-, [39/3], Kûfeliler hariç diğerleri müstakil âyet kabul etmiştir.

2- (قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ)-, [39/11], Kûfelilere ve Şam ehline göre müstakil âyettir.

3- (قُلْ اللَّهُ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي)-, [39/14], sadece Kûfeliler müstakil âyet kabul etmiştir.

4- (لَهُمُ الْبَشَرَىٰ فَبَشِّرْ عِبَادَ)-, [39/17], Medeniyyü'l-Evvel ve Mekke ehli müstakil âyet saymamıştır.

5- (تَجْرَىٰ مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ)-, [39/20], Medeniyyü'l-Evvel ve Mekkeliler müstakil âyet kabul ederken diğerleri kabul etmemiştir.

⁷⁸ Ca'berî'ye göre dört âyette ihtilaf söz konusudur. Ona göre ihtilaflı olan diğer iki âyet şudur: من كل جانب , es-Sâffât 37/8, Hımsıyyi'ye göre müstakil âyet değildir. دُخْرًا , es-Sâffât 37/9, Hımsıyyi müstakil âyet kabul etmiştir. Dâni, *Beyân*, 212; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 112.

⁷⁹ Ca'berî'ye göre beş âyette ihtilaf vardır. İhtilaflı olan âyetler şöyledir: صَ : Sâd 38/1, Hımsıyyi müstakil âyet kabul etmiştir. قُلْ هُوَ نَبِيُّ عَظِيمٍ , Sâd 38/67, Hımsıyyi müstakil âyet kabul etmemiştir. Dâni, *Beyân*, 214; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 114.

⁸⁰ Dâni, *Beyân*, 216; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 115; Kâdî, *Mürşidü'l-hullân*, 149-151.

6- (وَمَنْ يُضَلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ) , [39/36], Kûfeliler müstakil âyet kabul etmiştir.

7- (فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ) , [39/39], Kûfe ehline göre müstakil âyettir.

3.35. Mü'min

Mü'min Sûresi Şam ehline göre 86 âyet, Kûfelilere göre 85 âyet, Mekke ve Medîne ehline göre 84 âyet, Basralılara göre 82 âyettir. 9 âyet ihtilafıdır.⁸¹

1- (حَم) , [40/1], Kûfe ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

2- (لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ) , [40/15], sadece Şam ehli müstakil âyet kabul etmemiştir.

3- (يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ) , [40/16], Şam ehli müstakil âyet kabul etmiş diğerleri saymamışlardır.

4- (وَأُنذِرْهُمْ يَوْمَ الْأَرْفَةِ إِذِ الْقُلُوبِ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاطِمِينَ) , [40/18], sadece Kûfeliler müstakil âyet kabul etmemiştir.

5- (وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْهُدَى وَأَوْرَثْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ) , [40/53], Medeniyyü'l-Ahîr ve Basra ehli müstakil âyet kabul etmemiş diğerleri ise âyet saymışlardır.

6- (وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ) , [40/58], Medeniyyü'l-Ahîr ve Şamlılar müstakil âyet saymışlardır.

7- (إِذِ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلَاسِلُ يُسْتَجَبُونَ) , [40/71], bu kısmı Medeniyyü'l-Ahîr, Kûfe ve Şam ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

8- (فِي الْحَمِيمِ) , [40/72], Medeniyyü'l-Evvel ve Mekkeliler müstakil âyet kabul etmiştir.

9- (ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تُشْرِكُونَ) , [40/73], Kûfe ve Şam ehline göre müstakil âyettir.

3.36. Fussilet

Fussilet Sûresi Kûfelilere göre 54 âyet, Mekke ve Medînelilere göre 53 âyet, Basra ve Şam ehline göre 52 âyettir. Toplamda 2 âyette ihtilaf vardır.⁸²

1- (حَم) , [41/1], Kûfeliler müstakil âyet kabul etmiştir.

2- (فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ) , [41/13], Basra ve Şam ehli müstakil âyetsaymamıştır.

⁸¹ Dâni, *Beyân*, 218; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 117.

⁸² Dâni, *Beyân*, 220; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 119; Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ*, 1/215.

3.37. Şûrâ

Şûrâ Sûresi Kûfe ehline göre 53 âyet, diğerlerine göre 50 âyettir. 3 âyette ihtilaf vardır.⁸³

- 1- (حَمّ) , [42/1], Kûfe ehline müstakil âyet kabul etmiştir.
- 2- (عَسَقَ) , [42/2], Kûfe ehli müstakil âyet kabul etmiştir.
- 3- (وَمَنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ) , [42/32], Kûfelilerce müstakil âyet olarak kabul edilmiştir.

3.38. Zuhruf

Zuhruf Sûresi, Şam ehline göre 88 âyet, diğerlerine göre 89 âyettir. 2 âyette ihtilaf edilmiştir.⁸⁴

- 1- (حَمّ) , [43/1], sadece Kûfe ehli müstakil âyet kabul etmiştir.
- 2- (أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ) , [43/52], bu kısmı Kûfeliler ve Şamlılar müstakil âyet kabul etmemiştir.

3.39. Duhân

Kûfe ehli 59 âyet, Basra ehli 57 âyet, Mekke, Medîne ve Şam ehli 56 âyet olduğunu belirtmiştir. 4 âyette ihtilaf vaki olmuştur.⁸⁵

- 1- (حَمّ) , [44/1], Kûfe ehli müstakil âyet kabul eder.
- 2- (إِنَّ هَؤُلَاءِ لَيَقُولُونَ) , [44/34], sadece Kûfe ehli müstakil âyet kabul etmiştir.
- 3- (إِنَّ شَجَرَتَ الرَّقُومِ) , [44/43], Medeniyyü'l-Ahîr ve Mekke ehli müstakil âyet saymamıştır.
- 4- (كَالْمُهَلِّ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ) , [44/45], Medeniyyü'l-Evvel ve Şam ehline müstakil âyet kabul edilmemiştir.

3.40. Câsiye

Câsiye Sûresi Kûfe ehline göre 37 âyet, diğerlerine göre 36 âyettir. 1 âyet ihtilaflıdır.⁸⁶

- 1- (حَمّ) , [45/1], Kûfe ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

⁸³ Ca'berî Basra ehli için toplam âyet sayısını 49 olarak vermiştir. Ca'berî'ye göre dört âyette ihtilaf vardır. *eş-Şûrâ 42/32*, Basra ehli müstakil âyet kabul etmiştir. Dâni, *Beyân*, 221; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 120.

⁸⁴ Dâni, *Beyân*, 223; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 121; Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ*, 1/217.

⁸⁵ Dâni, *Beyân*, 225; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 122.

⁸⁶ Dâni, *Beyân*, 226; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 123.

3.41. Ahkâf

Kûfelilere göre 35 âyet, diğerlerine göre 34 âyettir. 1 âyette ihtilaf vardır.⁸⁷

1- ﴿حَم﴾, [46/1], sadece Kûfe ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

3.42. Muhammed

Muhammed Sûresi Kûfe ehline göre 38, Mekke, Medîne ve Şam ehline göre 39 âyet, Basra ehline göre de 40 âyettir. 2 âyette ihtilaf edilmiştir.⁸⁸

1- ﴿وَأَمَّا فِدَاءٌ حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾, [47/4], Kûfe ehli müstakil âyet kabul etmemiştir.

2- ﴿وَأَنْهَارٌ مِّنْ حَمْرٍ لَّدُوِّ الشَّارِبِينَ﴾, [47/15], Basra ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

3.43. Tûr

Tûr Sûresi Medînelilere ve Mekkelilere göre 47 âyet, Basra ehline göre 48 âyet, Kûfe ve Şam ehline göre ise 49 âyettir. 2 âyette ihtilaf olmuştur.⁸⁹

1- ﴿وَالطُّور﴾, [52/1], Mekke ve Medîne ehli müstakil âyet kabul etmemiştir.

2- ﴿يَوْمَ يُدْعُونَ إِلَى نَارٍ جَهَنَّمَ دَعْوًا﴾, [52/13], Kûfe ve Şam ehline göre müstakil âyet kabul edilmiştir.

3.44. Necm

Bu sûre Kûfe ehline göre 62 âyet, diğerlerine göre ise 61 âyettir. 3 âyette ihtilaf vardır.⁹⁰

1- ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾, [53/28], Kûfe ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

2- ﴿فَأَعْرَضَ عَنْ مَنْ تَوَلَّى﴾, [53/29], Şam ehli müstakil âyet saymıştır.

3- ﴿وَلَمْ يَرُدِّ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾, [53/29], Şam ehli hariç diğerleri bu kısmı müstakil âyet olarak kabul etmiştir.

3.45. Rahmân

Rahmân sûresi Basra ehline göre 76 âyet, Mekke ve Medîne ehline göre 77 âyet, Kûfe ve Şam ehline göre 78 âyettir. Toplamda 5 âyette ihtilaf edilmiştir.⁹¹

⁸⁷ Dâni, *Beyân*, 227; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 124; Kâdî, *Mürşidü'l-hullân*, 162.

⁸⁸ Ca'berî'ye göre yedi âyette ihtilaf vardır. فَضْرَبِ الرَّقَابِ, Muhammed 47/4, Hımsıyyi müstakil âyet kabul etmiştir. فَشْتُوا الرُّوَّاقَ, Muhammed 47/4, Hımsıyyi müstakil âyet kabul etmiştir. لَأَنْتَصِرَ مِنْهُمْ, Muhammed 47/4, Hımsıyyi müstakil âyet kabul etmiştir. وَيُصَلِّحُ بَالَهُمْ, Muhammed 47/5, Hımsıyyi müstakil âyet kabul etmemiştir. وَبَيَّنَّتْ أَقْدَامَكُمْ, Muhammed 47/7, Hımsıyyi müstakil âyet kabul etmemiştir. Dâni, *Beyân*, 228; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 125.

⁸⁹ Dâni, *Beyân*, 233; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 129; İbnü'l-Cevzî, *Funûnu'l-efnân*, 140-141.

⁹⁰ Dâni, *Beyân*, 234; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 130; Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ*, 1/218.

⁹¹ Dâni, *Beyân*, 237; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 132; Kâdî, *Mürşidü'l-hullân*, 169-171.

- 1- (الرَّحْمَنُ) , [55/1], Kûfe ve Şam ehli müstakil âyet saymıştır.
- 2- (خَلَقَ الْإِنْسَانَ) , [55/3], Medîne ehli müstakil âyet kabul etmemiştir.
- 3- (وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ) , [55/10], sadece Mekke ehli müstakil âyet kabul etmemiştir.
- 4- (يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّنْ نَّارٍ) , [55/35], Mekkeliler ve Medîneliler müstakil âyet kabul etmiştir.
- 5- (هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمَجْرُمُونَ) , [55/43], Basra ehli hariç, diğerleri müstakil âyet olduğu görüşündedirler.

3.46. Vâkıa

Kûfe ehline göre 96 âyet, Basra ehline göre 97 âyet, diğerlerine göre 99 âyettir. Bu sûrede 14 âyette ihtilaf vardır.⁹²

- 1- (فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ) , [56/8], Kûfe ehli hariç, diğerleri müstakil âyet kabul etmiştir.
- 2- (وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ) , [56/9], Kûfeliler hariç, diğerleri müstakil âyet olarak kabul etmiştir.
- 3- (عَلَى سُرُرٍ مَّوْضُونَةٍ) , [56/15], Basra ve Şam ehline göre müstakil âyet sayılmamıştır.
- 4- (بِأَنْوَابٍ وَأَبَارِيقَ) , [56/18], Medeniyyü'l-Ahîr ve Mekkeliler müstakil âyet kabul etmiştir.
- 5- (وَوُحُورٍ عَيْنٍ) , [56/22], Medeniyyü'l-Evvel ile Kûfe ehli müstakil âyet kabul etmiştir.
- 6- (لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْتِيهَا) , [56/25], Medeniyyü'l-Evvel ile Mekke ehli müstakil âyet kabul etmemiştir.
- 7- (وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ) , [56/27], Medeniyyü'l-Ahîr ile Kûfeliler müstakil âyet kabul etmemiştir.
- 8- (إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنثَاءً) , [56/35], Basra ehli müstakil âyet kabul etmemiştir.
- 9- (وَأَصْحَابُ الشِّمَالِ) , [56/41], Kûfe ehli müstakil âyet olarak kabul etmemiştir.
- 10- (فِي سَمُومٍ وَحَمِيمٍ) , [56/42], sadece Mekke ehli müstakil âyet kabul etmemiştir.
- 11- (وَكَاثِرًا بِقَوْلُونَ) , [56/47], Mekke ehlinin müstakil âyet kabul etmesine rağmen,

⁹² Ca'berî'ye göre on beş âyette ihtilaf vardır. أو أَبَاؤُنَا الْأَوْلُونَ. el-Vâkıa 56/48, Hımsıyyî, Medeniyyü'l-Ahîr ile Şam ehli müstakil âyet kabul etmemiştir. Dâni, *Be'yân*, 239; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 133.

men, diğerleri müstakil olarak kabul etmemiştir.

12- ﴿قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ﴾- [56/49], Medeniyyü'l-Ahîr ile Şam ehli müstakil âyet kabul etmemiştir.

13- ﴿لَمَجْمُوعُونَ﴾- [56/50], Medeniyyü'l-Ahîr ile Şam ehli müstakil âyet kabul etmiş ancak diğerleri kabul etmemiştir.

14- ﴿فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ﴾- [56/89], Şam ehli müstakil âyet saymıştır.

3.47. Hadîd

Kûfe ve Basralılara göre 29 âyet, diğerlerine göre 28 âyettir. 2 âyette ihtilaf edilmiştir.⁹³

1- ﴿بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ﴾- [57/13], Kûfe ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

2- ﴿بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَاتَّبَعَتْهَا إِالْجِيلَ﴾- [57/27], sadece Basra ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

3.48. Mücâdele

Mücâdele sûresi Medeniyyü'l-Ahîr ile Mekke ehline göre 21 âyet, diğerlerine göre 22 âyettir. 1 âyet ihtilaflıdır.⁹⁴

1- ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذَلِّينَ﴾- [58/20], bu kısım Medeniyyü'l-Ahîr ve Mekke ehline göre müstakil âyet değildir.

3.49. Talâk

Bu sûre Basra ehline göre 11 âyet, diğerlerine göre 12 âyettir. 3 âyette ihtilaf vardır.⁹⁵

1- ﴿ذَلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾- [65/2], Şamlılar müstakil âyet kabul etmiştir.

2- ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾- [65/2], Medeniyyü'l-Ahîr, Mekke ve Kûfeliler müstakil âyet saymıştır.

3- ﴿أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ﴾- [65/10], Yalnız Medeniyyü'l-Evvel müstakil âyet kabul etmiştir.

⁹³ Dâni, *Beyân*, 241; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 134.

⁹⁴ Dâni, *Beyân*, 242; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 135.

⁹⁵ Ca'berî'ye göre dört âyette ihtilaf vardır: *أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ*, et-Talâk 65/12, Hımsıyyî müstakil âyet saymıştır. Dâni, *Beyân*, 249; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 137.

3.50. Mülk

Medeniyyü'l-Ahîr ve Mekke ehline göre 31 âyet, diğerlerine göre 30 âyettir. 1 âyette ihtilafdır.⁹⁶

1- ﴿قَالُوا بَلَىٰ قَدِ جَاءَنَا نَذِيرٌ﴾, [67/9], Medeniyyü'l-Ahîr ile Mekke ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

3.51. Hâkka

Hâkka sûresi Basra ve Şamlılara göre 51 âyet, diğerlerine göre 52 âyettir. Toplam 2 âyette ihtilaf vardır.⁹⁷

1- ﴿الْحَاقَّةُ﴾, [69/1], Kûfelilerce müstakil âyettir.

2- ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ﴾, [69/25], Mekke ile Medîne ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

3.52. Meâric

Meâric sûresi Şam ehline göre 43, diğerlerine göre 44 âyettir. 1 âyette ihtilafedilmiştir.⁹⁸

1- ﴿كَانَ مَقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾, [70/4], Şam ehli bu kısmı müstakil âyet kabul etmediği için toplamda sûrenin âyet sayısını 43 olarak belirtmiştir.

3.53. Nûh

Kûfe ehli 28, Basra ve Şam ehli 29, Mekke ve Medîne ehli ise 30 olarak sayı belirtmişlerdir. Bu sûrede 4 âyette ihtilaf etmişlerdir.⁹⁹

1- ﴿وَقَالُوا لَا تَنْزُرُ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَنْزُرُ وَدًّا وَلَا سِوَاءًا﴾, [71/23], Kûfeliler müstakil âyet kabul etmemiştir.

2- ﴿وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾, [71/23], Medeniyyü'l-Ahîr ile Kûfe ehli müstakil âyet saymıştır.

3- ﴿وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا﴾, [71/24], Medeniyyü'l-Evvel ve Mekke ehli müstakil âyet olarak kabul ederler.

4- ﴿مِمَّا خَطَبَاتِهِمْ أُعْرِفُوا فَأَدْجَلُوا نَارًا﴾, [71/25], Kûfe ehli müstakil âyet saymamıştır.

⁹⁶ Dâni, *Beyân*, 251; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 138; İbnü'l-Cevzî, *Funûnu'l-efnân*, 144-145.

⁹⁷ Ca'berî' ye göre üç âyette ihtilaf vardır: *خسبوما*, el-Hâkka 69/7, Hımsıyyî ve bir rivâyette Basra ehli de müstakil âyet kabul etmiştir. Dâni, *Beyân*, 253; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 139; Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ*, 1/222.

⁹⁸ Dâni, *Beyân*, 254; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 140; Kâdî, *Mürşidü'l-hullân*, 188.

⁹⁹ Ca'berî'ye göre beş âyette ihtilaf vardır: *فيهم نورا*, Nûh 71/16, Hımsıyyî müstakil âyet kabul etmiştir. Dâni, *Beyân*, 255; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 141.

3.54. Cin

Bu sûre cumhura göre 28 âyettir. 2 âyet ihtilaflıdır.¹⁰⁰

1- ﴿قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ﴾, [72/22], Mekke ehline göre müstakil âyettir.

2- ﴿وَلَنْ أجدَ مِنْ دُونِهِ مُنْتَحِدًا﴾, [72/22], Mekke ehli hariç, diğerlerince müstakil âyet olarak kabul edilmiştir.

3.55. Müzzemmil

Müzzemmil Sûresi'ni Medeniyyü'l-Ahîr 18 âyet, Basra ehli 19 âyet,¹⁰¹ diğerleri 20 âyet olarak belirtmişler ve toplam 4 âyette ihtilaf etmişlerdir.¹⁰²

1- ﴿يَا أَيُّهَا الْمَرْمِلُ﴾, [73/1], Medeniyyü'l-Evvel, Kûfe ile Şam ehli müstakil âyet kabul etmişlerdir.

2- ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا﴾, [73/15], sadece Mekke ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

3- ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا﴾, [73/15], Mekkelilerce müstakil âyet kabul edilmemiştir.

4- ﴿فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا﴾, [73/17], Medeniyyü'l-Ahîr müstakil âyetsaymamıştır.

3.56. Müddessir

Müddessir Sûresi Medeniyyü'l-Ahîr, Mekke ve Şamlılara göre 55, diğerlerine göre 56 âyettir. 2 âyette ihtilaf edilmiştir.¹⁰³

1- ﴿فِي جَنَابٍ يَتَسَاءَلُونَ﴾, [74/40], Medeniyyü'l-Ahîr'e göre müstakil âyettir.

2- ﴿عَنِ الْمَجْرَمِينَ﴾, [74/41], Mekke ve Şam ehli müstakil âyet saymamıştır.

3.57. Kiyâme

Kûfe ehline göre 40 âyet, diğerlerine göre 39 âyettir. 1 âyet ihtilaflıdır.¹⁰⁴

1- ﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾, [75/16], Kûfe ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

¹⁰⁰ Mekke ehlinde başka bir rivâyetle yirmi yedi âyettir. Dâni, *Beyân*, 256; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 141.

¹⁰¹ Mekki de olabilir bu konu ihtilaflıdır. Dâni, *Beyân*, 257; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 142.

¹⁰² Ca'berî on beşinci âyetin son kısmını ihtilaflı âyetler içerisinde göstermemiştir. Bunun yerine şu âyeti vermiştir: ﴿وَحَجِيتَا﴾, el-Müzzemmil 73/12, Hımsıyyî müstakil âyet kabul etmiştir. Dâni, *Beyân*, 257; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 142.

¹⁰³ Dâni, *Beyân*, 258; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 142.

¹⁰⁴ Dâni, *Beyân*, 259; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 143; Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ*, 1/224.

3.58. Nebe'

Medîne, Mekke, Kûfe ve Şam ehline göre 40 âyet, Basra ehline göre 41 âyettir.¹⁰⁵

1- (إِنَّا أَنْزَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا) , [78/40], Basralılar müstakil âyet kabul etmiştir.

3.59. Nâziât

Kûfe ehline göre 46 âyet, diğerlerine göre ise 45 âyettir. 2 âyette ihtilaf vardır.¹⁰⁶

1- (مَتَاعًا لَكُمْ وَ لِأَنْعَامِكُمْ) , [79/33], Basra ve Şam ehli müstakil âyet saymıştır.

2- (فَأَمَّا مَنْ طَغَى) , [79/37], Mekke ile Medîne ehli müstakil âyet kabul etmemiştir.

3.60. Abese

Abese Sûresi Medeniyyü'l-Ahîr, Mekke ve Kûfelilere göre 42 âyet, Medeniyyü'l-Evvel ve Basralılara göre 41 âyet, Şam ehline göre 40 âyettir. 3 âyette ihtilaf vardır.¹⁰⁷

1- (فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ) , [80/24], Medeniyyü'l-Evvel müstakil âyet kabul etmemiştir.

2- (مَتَاعًا لَكُمْ وَ لِأَنْعَامِكُمْ) , [80/32], Medîne, Mekke ile Kûfe ehli müstakil âyet kabul etmişlerdir.

3- (فَإِذَا جَاءَتِ الصَّائِحَةُ) , [80/33], Şam ehli müstakil âyet saymamıştır.

3.61. Tekvîr

Medeniyyü'l-Evvel'e göre 28, diğerlerine göre 29 âyettir. 1 âyette ihtilaf vardır.¹⁰⁸

1- (فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ) , [81/26], Medeniyyü'l-Evvel müstakil âyet kabul etmemiştir.

3.62. İnşikâk

Basra ve Şam ehline göre 23, Mekke, Medîne ve Kûfe ehline göre 25 âyettir. 2 âyette ihtilaf vardır.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Mekkelilere göre âyet sayısı ١٤'dir. Dâni, *Beyân*, 262; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 145.

¹⁰⁶ Dâni, *Beyân*, 263; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 145; İbnü'l-Cevzî, *Funûnu'l-efnân*, 148.

¹⁰⁷ Dâni, *Beyân*, 264; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 146; Kâdî, *Mürşidü'l-hullân*, 199.

¹⁰⁸ Dâni, *Beyân*, 265; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 146.

¹⁰⁹ Ca'berî'ye göre beş âyette ihtilaf vardır: كَادِحٌ, el-İnşikâk 84/6, Hımsıyyi müstakil âyet kabul etmiştir. فَتَلَّاقِيهِ, el-İnşikâk 84/6, Hımsıyyi müstakil âyet kabul etmiştir. فَتَلَّاقِيهِ, el-İnşikâk 84/6, Hımsıyyi müstakil âyet kabul etmemiştir. Dâni, *Beyân*, 268; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 148.

1- ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بَيِّنَاتٍ﴾, [84/7], Basra ve Şam ehli müstakil âyet kabul etmezler.

2- ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ وَرَأَى ظَهْرَهُ﴾, [84/10], Mekke, Medîne ve Kûfeliler müstakil âyet kabul etmiştir.

3.63. Târık

Târık Sûresi Medeniyü'l-Evvel'e göre 16 diğerlerine göre 17 âyettir. 1 âyette ihtilaf vardır.¹¹⁰

1- ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا﴾, [86/15], Medeniyü'l-Evvel müstakil âyet kabul etmiştir.

3.64. Fecr

Basra ehline göre 29 âyet, Kûfe ve Şam ehline göre 30 âyet, Mekke ve Medîne ehline göre 32 âyettir. 4 âyette ihtilaf edilmiştir.¹¹¹

1- ﴿فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَيْهِ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ﴾, [89/15], Mekke ve Medîne ehli müstakil âyet sayar.

2- ﴿وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَيْهُ فَقَفَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ﴾, [89/16], Mekke ve Medîne ehli müstakil âyet kabul etmezler.

3- ﴿وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ﴾, [89/23], Kûfe ve Basralılar müstakil âyet kabul etmiştir.

4- ﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي﴾, [89/29], sadece Kûfe ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

3.65. Şems

Medeniyü'l-Evvel ve Mekkelilere göre 16 âyet, diğerlerine göre 15 âyettir. 1 âyette ihtilaf olmuştur.¹¹²

1- ﴿فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوا هَا﴾, [91/14], Medeniyü'l-Evvel ve Mekke ehli müstakil âyet olarak almışlardır.

3.66. Alak

Şamlılara göre 18 âyet, Kûfe ve Basralılara göre 19 âyet, Medîne ve Mekke ehline göre 20 âyettir. Toplam 2 âyette ihtilaf vardır.¹¹³

¹¹⁰ Dâni, *Beyân*, 270; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 148; Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ*, 1/226.

¹¹¹ Ca'berî'ye göre beş âyette ihtilaf vardır. *el-Fecr* 89/15, Hımsıyyî müstakil âyet kabul etmiştir. Dâni, *Beyân*, 273; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 150.

¹¹² Mekke ehlinin ihtilâfı tartışmalıdır. Ca'berî'ye göre de iki âyette ihtilaf vardır. Diğer âyet şöyledir: *هَسْوَلُهَا*, eş-Şems 91/14, Hımsıyyî müstakil âyet kabul etmemiştir. Dâni, *Beyân*, 275; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 150.

¹¹³ Dâni, *Beyân*, 280; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 152; İbnü'l-Cevzî, *Funûnu'l-efnân*, 151-251.

1- ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى﴾, [96/9], Şam ehli müstakil âyet kabul etmemiştir.

2- ﴿كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنْتَهَى﴾, [96/15], Mekke ile Medîne ehli müstakil âyet saymıştır.

3.67. Kadr

Mekke ve Şamlılara göre 6 âyet, diğerlerine göre 5 âyettir. 1 âyette ihtilaf vardır.¹¹⁴

1- ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ﴾, [97/3], bu kısmı sadece Mekke ve Şam ehli müstakil âyet sayar.

3.68. Beyyine

Mekke, Medîne ve Kûfe ehline göre 8, diğerlerine göre 9 âyettir. 1 âyette ihtilaf edilmiştir.¹¹⁵

1- ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ﴾, [98/5], Basra ve Şam ehli müstakil âyet kabul etmişlerdir.

3.69. Zilzâl

Zilzâl sûresi Medeniyü'l-Evvel ve Kûfe ehline göre 8 âyet, diğerlerine göre 9 âyettir. 1 âyette ihtilaf vardır.¹¹⁶

1- ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا﴾, [99/6], Medeniyü'l-Evvel ile Kûfelilerin haricindekiler müstakil âyet kabul etmiştir.

3.70. Kâria

Basra ve Şam ehline göre 8, Mekke ve Medîne ehline göre 10, Kûfe ehline göre 11 âyettir. 3 âyette ihtilaf olmuştur.¹¹⁷

1- ﴿الْقَارِعَةُ﴾, [101/1], Kûfe ehline göre müstakil âyettir.

2- ﴿فَأَمَّا مَنْ نَقَلَتْ مَوَازِينُهُ﴾, [101/6], Basra ve Şam ehli müstakil âyet kabul etmemiştir.

3- ﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ﴾, [101/8], Mekke, Medîne ve Kûfelilere göre müstakil âyet değildir.

¹¹⁴ Dâni, *Beyân*, 281; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 152; Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ*, 1/228.

¹¹⁵ Şamlıların ihtilafı tartışmalıdır. Dâni, *Beyân*, 282; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 153.

¹¹⁶ Dâni, *Beyân*, 283; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 153; Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ*, 1/228.

¹¹⁷ Dâni, *Beyân*, 285; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 153.

3.71. Asr

Bu sûrenin 3 âyet olduğuna görüş birliği vardır. 2 âyet ihtilafıdır.¹¹⁸

1-﴿وَالْعَصْرِ﴾, [103/1], Medeniyyü'l-Ahîr müstakil âyet kabul etmemiştir.

2-﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ﴾, [103/3], Medeniyyü'l-Ahîr müstakil âyet saymamıştır.

3.72. Kureş

Kûfe, Basra ve Şamlılara göre 4 âyet, Mekke ve Medîne ehline göre 5 âyettir. 1 âyette ihtilaf olmuştur.¹¹⁹

1-﴿الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ﴾, [106/4], bu kısmı Mekke ve Medîne ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

3.73. Mâûn

Kûfe ve Basra ehline göre 7, diğerlerine göre 6 âyettir. 1 âyette ihtilaf vardır.¹²⁰

1-﴿الَّذِينَ هُمْ يُرَاؤُنَ﴾, [107/6], Kûfe ile Basra ehli müstakil âyet kabul etmiştir.

3.74. İhlâs

Mekke ve Şamlılara göre 5 âyet, Medîne, Basra ve Kûfelilere göre 4 âyettir. 1 âyette ihtilaf vardır.¹²¹

1-﴿لَمْ يَلِدْ﴾, [112/3], Mekke ve Şam ehli müstakil âyet saymıştır.

3.75. Nâs

Nâs Sûresi Mekke ve Şam ehline göre 7 âyet, Medîne, Basra ve Kûfe ehline göre 6 âyettir. 1 âyette ihtilaf vardır.¹²²

1-﴿مَنْ شَرَّ الْوَسْوَاسِ﴾, [114/4], şeklinde biten kısım Şamlılara göre müstakil âyettir.

¹¹⁸ Dâni, *Beyân*, 287; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 154; Kâdî, *Mürşidü'l-hullân*, 216.

¹¹⁹ Dâni, *Beyân*, 290; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 155.

¹²⁰ Dâni, *Beyân*, 291; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 155; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 155.

¹²¹ Dâni, *Beyân*, 296; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 157; Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ*, 1/230.

¹²² Dâni, *Beyân*, 298; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 155; İbnü'l-Cevzî, *Funûnu'l-efnân*, 154.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerim'in âyet sayılarıyla ilgili erken dönemlerden itibaren tartışmalar olmuş ve farklı farklı rakamlar dile getirilmiştir. Bu durum birçok âlimin dikkatini çekmiş ve doğrudan ya da dolaylı olarak ele alınmıştır. Tarihi süreç içinde âyet sayılarını inceleyen bu çalışmalardan en fazla Ebû Amr ed-Dânî ve Burhâneddin el-Ca'berî gibi âlimlerin izahları kabul görmüş ve birçok çalışmada kaynak gösterilmiştir.

Hız. Peygamberden sonra ashab âyetlerin sayılarıyla ilgili muhtelif rakamlar belirtmiştir. Hız. Ali 6236, Ubey b. Ka'b 6210, İbn Abbas 6216 ve İbn Mes'ud 6218 sayısını belirtmişlerdir.

Ashabın ardından gelen tâbiünden Sa'id İbn Cübeyr 6216, Atâ İbn Ebî Rebâh 6177, Humeyd et-Tavîl 6212 ve Muhammed İbn Sîrîn 6216 sayısını kabul etmişlerdir.

İlk üç asırda kıraat çalışmaları daha çok Mekke, Medîne, Kûfe, Basra ve Şam'da yoğunlaşmıştır. Bu beldelere göre âyet sayıları Medînelilere göre 6217, 6214, 6210, Mekkelilere göre 6219, Basralılara göre 6205, 6204, 6217, Kûfelilere göre 6236, 6217 ve Şamlılara göre 6220, 6225'dir.

Âyet sayıları hakkında birbirinden çok farklı görüşlerin oluşmasında Hız. Peygamber'in değişik zaman ve ortamlarda bazı âyetleri birleştirerek okuması veya vakfetmesi, bismelenin müstakil bir âyet kabul edilip edilmemesi, Hurûf-u Mukattaa ile ilgili ihtilaflar, bazı âyetlerin birden fazla âyet sayılması, birden fazla âyetin bir âyet sayılması gibi durumlar başlıca nedenlerdir. Hız. Osman'ın kendisinde bulundurduğu ve diğer şehirlere gönderdiği Mushaflar da âyet sayılarındaki farklılığı oluşturan diğer bir neden olarak görülmektedir.

Dânî'nin ve Ca'berî'nin âyet sayılarını anlatan eserleri başta olmak üzere bazı önemli eserleri de dikkate alarak her sûredeki ihtilafa konu olan âyetleri makalemizde ayrı ayrı belirttik. Sonuç olarak konuya ilgi duyan ilim ehliyle şu sonuçları paylaşabiliriz:

1- Dâni'nin ihtilaflı olarak vermiş olduğu toplam âyet sayısı 247, Ca'berî'nin ihtilaflı olarak vermiş olduğu toplam âyet sayısı ise 284'tür.

2- Bu iki âlimden sonraki dönemlerde yapılan çalışmalarda verilen sayılar Ca'berî'nin görüşünden daha çok Dâni'ye yakın gözükmektedir.

3- Âyet sayılarıyla ilgili 6666 olarak bilenen sayı ile ilgili ilk dönem kaynaklarında herhangi bir bilgi yoktur.

4- Medeniyyü'l-Evvel ve Medeniyyü'l-Ahîr'in toplam âyet sayısı 6214 çıkmıştır. Bu çıkan rakam Medeniyyü'l-Ahîr'in kabul ettiği sayıdır. Medeniyyü'l-Evvel için kabul edilen sayı 6217 olmakla beraber Ca'berî ve Dâni bu sayıyı 6214 olarak vermiştir.

5- Mekkelilerce verilen toplam âyet sayısı 6220'dir. Kabul edilen sayı 6219'dur. Cin, Müzzemmil ve Nebe' Sûrelerinde Mekke ehli için birer âyet tartışmalıdır. 6220 sayısındaki fazlalık bu nedene bağlı olabilir.

6- Basra ehli için tablomuzda ortaya çıkan toplam sayı Basralıların kabul ettiği 6204 sayıdır.

7- Kûfeliler için de aynı durum söz konusudur. 6236 Kûfelilerin kabul ettiği sayıdır.

8- Şamlılar için çıkan toplam sayı 6226'dır. Şamlıların kabul ettiği sayı ise 6225'tir. Dâni'ye göre bu fazlalık besmeleden kaynaklanmaktadır. Ca'berî ise Şam ehlini ikiye ayırarak Hımsî için toplam 6231 sayısını vermiştir. Dâni böyle ikili bir ayrıma gitmemiştir.

10- Kûfelilerin âyet sayıları hakkında vermiş olduğu 6236 sayısı bugünde kabul edilen bir görüştür. Kendi aralarında ihtilaf edilmemiş olması bugün elimizde bulunan mushaflarda Kûfe ehlinin görüşünün temel alınmasının sebeplerinden biri olarak olarak görülmelidir.

Kaynakça

- Akdemir, Mustafa Atilla. *Addü'l-Ay İlmî ve Ebu Amr ed-Dani'nin Kitabı'l-Beyan fî Addi Ayi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Tanıtımı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Akdemir, Mustafa Atilla. "Aşere Takrib Eğitimi ve Uygulama Farklılıkları". *Mushafhariinceleme.diyanaet*. Erişim 27 Nisan 2021. [https://mushafhariinceleme.diyanaet.gov.tr/Documents/A%-C5%9EERE%20TAKR%C4%B0B%20E%C4%9E%C4%B0T%C4%B0M%C4%B0%20VE%20UYGULAMA%20FARKLILIKLARI-\(Do%C3%A7.%20M.%20Atilla%20AKDEM%C4%B0R\).pdf](https://mushafhariinceleme.diyanaet.gov.tr/Documents/A%-C5%9EERE%20TAKR%C4%B0B%20E%C4%9E%C4%B0T%C4%B0M%C4%B0%20VE%20UYGULAMA%20FARKLILIKLARI-(Do%C3%A7.%20M.%20Atilla%20AKDEM%C4%B0R).pdf)
- Âlûsî, Ebu'l Fadl Muhammed. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîmi ve's-Seb'îl-Mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2. Basım, ts.
- Atik, Kemal. "Ayet ve Sürelerin Tevkîfliği Meselesi". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 201-218.
- Bedir, Yasin. *İbrahim b. Halil el-Ca'berî'nin Hayatı ve el-Meded fî Marifeti'l-Aded İsmi Eserinin Değerlendirilmesi*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Birışık, Abdülhamit. *Kıraat İlmî ve Târîhi*. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Ca'berî, İbrâhim b. Ömer. *el-Meded fî marifeti'l-aded*. Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah Efendi, 13/3.
- Ca'berî, İbrâhim b. Ömer. *Husnü'l-meded fî fenni'l-aded*. thk. Cemal b. Seyyid Rıfâ'î eş-Şayib. Mısır: Mektebetü Evlâdü'ş-Şeyhi lit-Türâsi, 3. Basım, 2005; Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, 362/2; Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 18/1.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları. 42. Basım, 2017.
- Çetin, Abdurrahman. *Yedi Harf ve Kıraatler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2013.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 2. Basım, 1956.
- Dânî, Ebü Amr Osman b. Said. *el-Beyân fî Âddi Âyi'l-Kur'ân*. Nşr. Gânim Kaddûri el-Hamed. Kuveyt: Merkezü'l-Mahtûtât ve't-Türâs ve'l-Vesâik, 1994; Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 18/3; Süleymaniye Kütüphanesi, İbrâhim Efendi, 14/3; İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, A/ 2085.
- Dimyatî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ. *İthâfû fuzalâi'l-beşer bi'l-Kırâati'l-erbeatî aşer*. thk. Şa'ban Muhammed İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dâr-u ibn Hazm, 2010.
- Duman, Zeki - Altındağ, Mustafa. "Hurûf-ı Mukattaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/401. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- İsfahânî, Râğîb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 2009.
- İbn Âşur, Muhammed Tahir. *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrer. *Lisânü'l-Arab*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Meârîf ts.
- İbn Sa'd, Ebü Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*. nşr. Ali Muhammed Amr. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fî'l-kırâati'l-Aşr*. nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 4. Basım, 1971.

- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman. *Funûnu'l-efnân fi acâibi Ulumi'l-Kur'ân*. thk. Salah b. Fethi Helal. Beyrut: Müessesetü'l-kütübü's-segâfiyye, 2001.
- Kâdî, Abdulfettah. *Mürşidü'l-hullân ilâ ma'rifeti âddi âyi'l-Kur'ân*. nşr. Abdurrazzak Ali İbrahim. Beyrut: Mektebetü Asriyye, 1989.
- Keskin, Hasan. "Âyetlerin Sayısı Hakkındaki İhtilaf Nedenleri". *Cumhûriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 49-67.
- Keskioglu, Osman. *Nüzûlünden Günümüze Kur'ân-ı Kerim Bilgileri*. Ankara: TDV Yayınları, 7. Basım, 2010.
- Karaman, Fikret vd.. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2007.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Cami' li ahkami'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'ân Tarihi*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccac. *el-Câmiu's-Sahih*. nşr. Muhammed Fuat Abdülbaki. b.y.: Dâru'l-kütübü'l-Arabiyye 1955.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman b. Şuayb. *es-Sünen*. Mısır: y.y., 1964.
- Nesefî, Ebü'l-Berâkât Abdullah b. Mahmut. *Medârikü't-tenzil ve hakâikü't-te'vil*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1998.
- Pâlûvî, Hamid b. Abdülfettah. *Zübdetü'l-'irfân*. İstanbul: Âsitâne Yayınları, ts.
- Sehâvî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Cemâlu'l-Kurrâ ve Kemâlü'l-İkrâ*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü't-Türâs, 1987.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Tefsîru Âyâtü'l-Ahkâm*. 2 Cilt. Dimeşk: Mektebetü'l-Ğazzâlî, 3. Basım, 1980.
- Subhî, es-Sâlih. *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 10. Basım, 1977.
- Suyutî, Celaluddin. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 8. Basım, 2016.
- Temel, Nihat. *Kur'ân Kıraatında Vakf ve İbtidâ*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2016.
- Yılmaz, Mehmet Faik. *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. 3 Cilt. Mısır: Mektebetü Vehbe, 2000.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Haydarabat: Dâiretü'l-ma'arif, 1958.
- Zemaşeri, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekavil fi vücûhi't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 8. Basım, 2009.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü dâru't-türâs, 1984.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazım. *Menâhilü'l-irfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. b.y.: Matbaatü İsa'l-Bâyi'l-Halebî, ts.

**ÂMİR-BİAHKÂMİLLÂH'IN ÖLDÜRÜLMESİNDEN SONRA
FÂTİMÎLER VE MÜSTA'LÎ-İSMÂİLİYE'DE VERÂSET SORUNU VE
BÖLÜNME**

The Succession Problem and Division in Fâtîmids and Musta'li Isma'ilism after
al-Âmir bi-Ahkâm Allâh Murdered

YUNUS EMRE AYDIN

Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Tarih Bölümü, Erzurum, Türkiye

Res. Asst., Ataturk University Faculty of Letters,
Department of History, Erzurum, Turkey

Yunusemre.aydin@atauni.edu.tr
orcid.org/0000-0003-2111-4018

AHMET SAFA YILDIRIM

Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Tarih Bölümü, Erzurum, Türkiye

Res. Asst., Ataturk University Faculty of Letters,
Department of History, Erzurum, Turkey

Ahmet.yildirim@atauni.edu.tr
orcid.org/0000-0001-8910-7581

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 10 Ağustos 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 11 Kasım 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Aralık 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.980353>

ATIF/CITE AS:

Aydın, Yunus Emre – Yıldırım, Ahmet Safa, "Âmir-biahkâmillâh'ın Öldürülmesinden Sonra Fâtîmîler ve Müsta'li-İsmâiliye'de Verâset Sorunu ve Bölünme", Hitit İlahiyat Dergisi, (Aralık/ December 2021) 20/2

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,
Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/pub/hid>

The Succession Problem and Division in Fāṭimids and Musta'li Isma'ilism after al-Āmir bi-Aḥkām Allāh Murdered

Abstract

In the Fāṭimids, after the death of Caliph al-Āmir in 1130, a succession problem arose within the state. The sources providing information on this subject are quite controversial. According to some authors, a few months before the caliph's death, a son called Tayyib was born. According to others, the caliph didn't have son at the time of his death, however, he had a pregnant concubine. Caliph Āmir appointed the infant to be born by this concubine as his heir. According to these reports which are generally divided into two classes, al-Ḥāfiẓ li-Dīn Allāh, the oldest member of the dynasty, was to rule the state as regent until the Caliph's heir grew up. Primarily, when Tayyib's narration is examined, there are doubts as to whether the Caliph had an infant. However, although in some sources it is mentioned that the infant was born before the death of his father, with a few exceptions, his name is not mentioned in the sources. On the other hand, authors such as ʿUmāra al-Yamanī and Idrīs ʿImād al-Dīn added to their accounts the infant's birth registry that Caliph Āmir sent from Egypt to the Sulayhid's ruler who was his vassal in Yemen. In this respect, the existence of an infant named Tayyib becomes certain for us. In the other narration, it is reported that Amir appointed the fetus in the womb as heir. The aforementioned al-Ḥāfiẓ li-Dīn Allāh would also be enthroned on behalf of this fetus as a trustee imam. This fetus had to be born by 1132, the date when al-Ḥāfiẓ li-Dīn Allāh announced his true imamate. However, no author except al-Maqrīzī gives information about the birth of the infant in their accounts. From this point of view, it is revealed that the birth of the infant was somehow hidden. As a matter of fact, Abu Ali Ahmad b. Afdal who was vizier of the state, imprisoned the temporary caliph, abolished the practices of the Ismaili sect, which was the ideology of the state, and tried to obtain information about the fetus to be born by keeping the palace under strict control. al-Ḥāfiẓ li-Dīn Allāh did not want the real heir to appear because he was afraid of the vizier. On the other hand, the mother of the infant who was new born, was afraid of al-Ḥāfiẓ li-Dīn Allāh and managed to take the her infant out of the palace and keep it secret in the first place. Afterwards, al-Ḥāfiẓ li-Dīn Allāh was the only candidate to the throne by killing this infant whom he saw as his rival. No matter which of the two narrations is accepted as true, there are some shortcomings in both. As a matter of fact, if the caliph had had an heir named Tayyib, why did people expect the fetus to be born? On the other hand, if the report of a fetus to be born was accepted true, why did people obey al-Ḥāfiẓ li-Dīn Allāh in the future while the existence of a infant named Tayyib was certain? When the reports are considered

together, a more meaningful picture comes out. Judging by the emergence of a new branch of the Ismailis called Tayyib, in our opinion, the Caliph actually had a son called Tayyib before he died and proclaimed him his heir. So what, as reported by Ibn al-Tuwayr, the Caliph dreamed that his pregnant concubine gave birth to a baby boy and this time he wanted to make the infant to be born the new heir. It is meaningless for him to declared a fetus who was to be born healthy and whose gender was not yet known, as heir. This practice of the caliph seems to be only his wish. After the sudden death of the caliph, his close ghulams, by accepting the caliph's wishes for the fetus to be born, as nas, made the expected infant Caliph's heir. Tayyib, on the other hand, was discredited in this situation and was probably hidden away by al-Ḥāfiẓ li-Dīn Allāh. After the death of the vizier Abu Ali, al-Ḥāfiẓ li-Dīn Allāh, who got stronger, found the new heir who was taken away from the palace and got rid of him and declared his real caliphate. He tried to legitimize himself in a register he published later, and presented evidence for his imamate, that is, his caliph. When the evidences presented by the caliph is examined, it becomes clear that many issues remain unclear and that the evidences were not really convincing proofs of his imamate.

Keywords: History of Islamic Sects, Fatimids, Ḥāfiẓiyya, Tayyibiyya, al-Âmir bi-Aḥkām Allāh.

Âmir-biahkâmillâh'ın Öldürülmesinden Sonra Fâtımîler ve Müsta'lî-İsmâiliye'de Verâset Sorunu ve Bölünme

Öz

Fâtımîlerde, Halife Âmir'in 1130'da vefatının ardından devlet içerisinde bir verâset sorunu baş gösterdi. Bu konuda bilgi veren kaynaklar oldukça ihtilâflıdır. Bazı müelliflere göre halifenin ölmeden birkaç ay önce Tayyib isminde bir oğlu olmuştu. Diğerlerine göre ise halifenin öldüğü esnada bir oğlu bulunmayıp hamile bir cariyesi vardı. Halife Âmir bu cariyeden doğacak çocuğu veliaht tayin etmişti. Genel olarak iki sınıfa ayrılan bu rivayetlere göre hanedanın en yaşlı üyesi olan Hâfız-lidînullâh da veliaht büyüyene kadar devleti vekâleten yönetecekti. Öncelikle Tayyib rivayeti ele alındığında böyle bir çocuğun tarihî varlığı hakkında şüpheler mevcuttur. Bununla birlikte bazı kaynaklarda çocuğun babasının ölümünden önce doğduğundan bahsedilmesine rağmen daha sonraki birkaç istisna haricinde, kaynaklarda adı zikredilmemektedir. Öbür taraftan Umâre el-Yemenî ve Dâi İdrîs gibi müellifler, eserlerine Mısır'dan Halife Âmir'den Yemen'deki hucceti olan Suleyhî hâkimesine gönderdiği doğum sicilini eklemişlerdir. Bu minvalde, Tayyib isminde çocuğun varlığı bize göre kesinlik kazanmaktadır. Diğer rivayette ise Âmir'in henüz anne karnında olup doğacak olan çocuğunu veliaht olarak tayin ettiği aktarılmaktadır. Daha önce bahsedilen Hâfız-lidînullâh da bu çocuğa vekâleten emanetçi imam vasfıyla tahtta bulunacaktı. Hâfız-lidînullâh'ın gerçek imamlığını açıkladığı tarih olan 1132 yılına kadar bu çocuğun doğması gerekirdi. Ancak Makrîzî dışında hiçbir müellif eserinde çocuğun doğumu hakkında bilgi vermemektedir. Buradan hareketle çocuğun doğumunun bir şekilde gizlendiği açığa çıkmaktadır. Nitekim o esnada devletin veziri olan Ebû Ali Ahmed b. Efdal, geçici halifeyi hapsedmiş, devletin ideolojisi olan İsmâiliye mezhebinin uygulamalarını ilgâ ederek ve sarayı da sıkı bir denetim altında tutarak doğacak çocuk hakkında bilgi almaya çalışmıştır. Hâfız-lidînullâh da vezirinden korktuğu için gerçek varisin ortaya çıkmasını istemedi. Öte yandan doğan çocuğun annesi de Hâfız-lidînullâh'dan korkarak çocuğu gizli bir şekilde saray dışına çıkarıp gizli tutmayı ilk etapta başardı. Akabinde Hâfız-lidînullâh, kendisine rakip gördüğü bu çocuğu öldürmek suretiyle tahta tek namzet kaldı. Anlatılan iki rivayetin hangisi doğru kabul edilirse edilsin, her ikisinde de birtakım eksiklikler vardır. Halifenin Tayyib adında bir veliahtı varsa insanlar ne diye bebeğin doğmasını beklediler? Doğacak çocuk rivayeti doğru kabul edilse bu sefer de Tayyib isminde bir çocuğun varlığı kesinken insanlar ileride neden Hâfız'a itaat ettiler? Rivayetler birlikte ele alındığında daha anlamlı bir tablo ortaya çıkmaktadır. İleride İsmaililerin Tayyibiye diye yeni bir kolu ortaya çıkmasına bakılırsa, kanaatimizce halifenin gerçekten de ölmeden önce Tayyib isminde bir oğlu oldu ve onu kendi

veliahtı ilan etti. Ne var ki, İbnü't-Tuveyr'in aktardığı gibi Halife, hamile olan cariyesinden bir oğlunun olacağını rüyasında gördü ve bu defa doğacak çocuğu yeni veliaht yapmak istedi. Onun haddizatında veliahtı varken sağlıklı doğacağı ve cinsiyeti henüz bilinmeyen bebeği veliaht yapması anlamsızdır. Halifenin bu tasarrufu ancak ve ancak temenni gibi gözükmektedir. Onun ani ölümünden sonra yakın gulamları, halifenin doğacak çocuk ile ilgili temennisini nas kabul etmek suretiyle, beklenen çocuğu veliaht yaptılar. Tayyib ise bu durumda gözden düşmüş ve muhtemelen Hâfız tarafından gizlenmek suretiyle ortadan kaldırılmıştır. Vezir Ebû Ali'nin ölümünden sonra da güçlenen Hâfız, saraydan kaçırılan yeni veliahtı bulmuş ve ondan da kurtularak artık gerçek halifeliliğini ilan etmiştir. Daha sonra yayınladığı bir sicilde kendisini meşru kılmaya çalışarak imamlığına yani halifeliliğine yönelik deliller sunmuştur. Halifenin sunduğu deliller incelendiğinde ise birçok konunun müphem kaldığı ve kanıtların gerçekten de imamlığına delil olmayacağı ortaya çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Mezhepleri Tarihi, Fâtımîler, Hâfiziyye, Tayyibiyye, Âmir-biahkâmillâh.

Giriş

Fâtımîler, hüküm sürdükleri müddetçe temsil ettikleri Şîa mezhebinin İsmâiliye koluna ve doktrinlerine sıkıca bağlı kaldılar. Dolayısıyla onların tüm kuralları İsmâilî akidesine göre teşekkül etmiştir. İmâmet/Hilâfet meselesi de bunların en önemlilerindedir.

Fâtımîler Devleti'nde devlet başkanı yani halife olmak imamlığın siyasî bir tezahürüydü. Dolayısıyla hilâfet makamına gelen kişinin İsmâilî akide gereğince atanmış olması gerekliydi. İsmâilî inancına göre bunun tek yolu önceki imamdan nas almak yani onun tarafından tayin edilmektir. Fırkaya göre nas geri alınıp başka birine verilebilirdi. Ancak burada son nassı alan kişi imam ve halife olur diğerleri hiçbir şekilde aksi yönde iddiada bulunamazdı. Genelde nas babadan bir oğluna geçer, ailenin diğer fertlerine verilmezdi.¹

İsmâiliye fırkasında imâmet şartlarının bu kadar katı olması, Fâtımîler Devleti tarihi boyunca büyük ölçüde taht kavgası yaşanmasını önledi. Nas üzerinde ihtilaf olması durumunda ise yaşanan mücadele aynı zamanda mezhepte de bir bölünmeyi beraberinde getirebilmekteydi.² Zira tamamen imâmet inancı çerçevesinde teşekkül etmiş bir fırkaya mensup kişilerin

¹ Halife Âmir ve Halife Fâiz'den sonra Fâtımîlerde verâset sorunu yaşandığı için hilâfet babadan oğula geçmemiştir.

² Heinz Halm, *Haşhaşiler Gizli Bir Örgütün Tarihi*, çev. Atilla Dirim (İstanbul: Runik Kitap, 2020), 25.

yanlış zimama biat etmesi beklenemezdi.³ Doğal olarak nassın belli olmadığı durumlarda mezhepsel bölünme kaçınılmazdı. Fâtımîler tarihinde söz konusu durum iki kere yaşandı ve bunun sonucu olarak İsmâiliyede iki büyük bölünme gerçekleşti. Bunlardan ilki Halife Müstansır-billâh'ın (ö. 487/1094) ölümü ile meydana geldi ve Fâtımîlerin temsil ettiği İsmâiliye, Müsta'liyye ve Nizârîyye olarak iki kola ayrıldı.⁴ Diğerinde ise Halife Âmir-biahkâmillâh'ın (ö. 524/1130) ölümü üzerine bir bölünme meydana geldi ve Fâtımîlerin o zamanki resmi ideolojisi olan Müsta'li-İsmâiliye, Tayyibiyye (Âmiriyye) ve Hâfızıyye (Mecîdiyye) olarak iki kola ayrıldı.

Çalışmaya konu olan husus daha önce bazı araştırmacılar tarafından incelenmiş ve bilimsel yazılar kaleme alınmıştır. Bunlardan S. M. Stern, *The Succesion to the Fatimid İmam al-Âmir, the Claims of the Later Fatimids to the İmamate, and the Rise of Tayyibî İsmailism*⁵ adlı çalışmasında tarihî rivayetlerin büyük bir kısmını enine boyuna tartışmış ve Tayyibî-İsmâilî davanın zuhurunu kapsamlı bir şekilde ortaya koymuştur. Ancak adı geçen çalışmada bazı rivayetler değerlendirilmemiş olup dolayısıyla bir eksiklik meydana gelmiştir. Cemâleddîn Şeyyâl de bu konu hakkında *Mecmûatü'l-Vesâiki'l-Fâtımiyye Vesâikü'l-Hilâfe ve Vilâyeti'l-Ahd ve'l-Vezâre*⁶ adlı Fâtımî vesikalarını incelediği eserinde konu ile ilgili geniş çıkarımlar yapmıştır. Biz de çalışmamızda kaynakların el verdiği ölçüde Âmir-biahkâmillâh'ın ölümü üzerine yaşanan olayları ve ulaşılabildiğimiz tüm rivayetleri etraflıca tetkik ederek çalışmaya mevzu konuda yeni bir çıkarım yapmayı ummaktayız.

1. Tarihî Rivayetler

Fâtımîlerin 10'uncu halifesi Âmir-biahkâmillâh, 2 Zilkade 524/7 Ekim 1130 tarihinde, Nil Nehri'nde bulunan Ravda Adası'na gerçekleştirdiği bir gezide, Nizârî fedailerinin düzenlediği suikastla hayata gözlerini kapadı. Halifenin öldürülmesi, İsmâilî ve Fâtımî tarihinde daha önce eşine rastlanmamış bir şekilde verâset sıkıntısına sebebiyet verdi. Zira kaynakların ittifak ettiği şekilde Âmir-biahkâmillâh -reşit- bir veliaht bırakmadan vefat etti. Dönemi aktaran kaynaklardan bazıları, halifenin ölmeden önce Tayyib adında bir oğlunun

³ İsmâiliyede velâyet adıyla müsemma olan imama itaat, fırkaya göre imânın şartlarından- dı. Dolayısıyla yanlış imama biat edilemezdi. Geniş bilgi için bk. Kâdî Nu'mân, *Deâimü'l-İslâm*, thk. Âsaf b. Ali Asfar Feyzî (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1963), 1/20-28; Abdülmünim Mâcid, *Nâzmu'l-Fâtımiyyîn ve rûsûmuhum fî Mısır* (Kahire: Mektebetü'l-Enclû'l-Misriyye, 1953), 1/57-61.

⁴ Bu konuda bk. Yunus Emre Aydın, "Halife Âmir-biahkâmillâh Döneminde Nizârîler ve Fâtımîler Arasındaki İlişkiler", *Ortaçağ Tarihçiliğinde Bir Duayen Prof. Dr. Abdülkerim Özeyâm'a Armağan*, ed. Ebru Altan vd. (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020), 105-114.

⁵ S. M. Stern, "The Succesion to the Fatimid İmam al-Âmir, the Claims of the Later Fatimids to the İmamate, and the Rise of Tayyibî İsmailism", *Oriens* 4/2 (1951), 193-255.

⁶ Cemâleddîn Şeyyâl, *Mecmûatü'l-vesâiki'l-Fâtımiyye vesâikü'l-hilâfe ve vilâyeti'l-ahd ve'l-vezâre* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2002), 87-111.

doğduğunu aktarırken diğer bir kısmı da halifenin ölümü esnasında geride hamile cariye bıraktığını aktarıp bundan doğacak bir çocuğa nas bırakıp kendisine halef tayin ettiğini aktarmaktadır. Buna ilaveten çocuk doğup büyüünceye kadar devlet işlerini amcasının oğlu Ebû'l-Meymûn Abdulmecîd b. Muhammed b. Müstansır-billâh'a tevdi etmek suretiyle kendisini *el-Îmâm el-Müstevdâ'* (*Emanetçi imam*)⁷ olarak atadığını aktarmışlardır. Bu kaynakların ilgili kısımları aşağıda verilmiştir.

İbn Müyesser halifenin Tayyib isimli bir çocuğunun doğduğunu belirterek şunları aktarmaktadır: “Rebûlevvel (524) ayında Âmir'in bir erkek çocuğu doğdu ve adını Ebû'l-Kâsım Tayyib koyarak onu kendisine veliaht yaptı...”⁸ İbn Müyesser'in bu rivayetini Makrîzî de ufak değişiklikler ile birlikte tamamen almıştır.⁹

Umâre el-Yemenî de Tayyib b. Âmir biahkâmillâh'ın doğduğunu dile getiren müellifler arasındadır: “Sonra Efendimiz Emîrû'l-Müminîn Âmir-biahkâmillâh'tan Yemen topraklarındaki hüccetine¹⁰, kendisine imâmet nassı verdiği (oğlu) İmâm Tayyib Ebî Kâsım b. İmâm Âmir'in doğum müjdesi ulaştı”. Akabinde müellif gelen sicili de kitabına ekleyerek böyle bir çocuğun doğduğuna dair ciddi bir delil getirmiştir.¹¹

Tayyib b. Âmir-biahkâmillâh'ın mevcudiyetine dair bir diğer kaynak, yazarı tam olarak bilinmeyen ancak İmâduddîn Kâtib el-İsfehânî'ye nispet edilen eser olan *Bûstân el-Câmî'*dir. Burada müellif halifenin ölümünü anlattığı satırlarda şu ifadeleri kullanmıştır:

“Bu sene (524) içerisinde 14 Zilkade'de Cezîre'de Âmir öldürüldü. Kendisine hilafet için nas verdiği ismi Ebû Muhammed¹² olan oğlu vardı. Hâfız onu Rikâbdâr emîri ve ismi Nâsir el-Leysî olan bir adam eliyle gizledi. Bu zat Tayyib'i yanında alıyordu. Ölümü ya da başka bir şekilde bir haber şu ana

⁷ İbnü't-Tuveyr, *Nüzhetü'l-mukleteyn fî ahbâri'd-devleteyn*, thk. Eymen Fuad Seyyid (Beirut: Dâru Sâdır, 1992), 26-27; Dâî İdrîs, *Uyûn el-ahbâr ve funûn el-âsâr*, thk. Eymen Fuad Seyyid (Londra: Ma'hedü'd-Dirâsâti'l-İsmâiliye, 2001), 7-7/257; Eymen Fuad Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtîmiyye fî Mısır tefsîru cedîd* (Kahire: Dâru'l-Mısriyyeti'l-Lübnâniyye, 1992), 178.

⁸ İbn Müyesser, *el-Müntekâ min ahbâri Mısır* (Özetleyen Makrîzî), thk. Eymen Fuad Seyyid (Kahire: Ma'hed el-İlmî el-Fransî liasâri's-Şarkiiyye, ty.), 109-110.

⁹ Makrîzî, *İttiâz el-hunefâ biahbâri'l-eimmeti'l-Fâtîmiyyîn el-hulefâ*, thk. Muhammed Hilmi Muhammed Ahmed (Kahire: Meclisü'l-A'lâ lişuûni'l-İslâmiye Lecnetü liihyâi Tûrâsi'l-Arabî, 1996), 3/128.

¹⁰ Bu kişi Seyyidetü'l-Hurre Melike Ervâ bnt. Ahmed es-Suleyhî'dir.

¹¹ Umâre el-Yemenî, *Târîhu'l-Yemen*, thk. Hasan Süleymân Mahmûd (Kahire: Mektebetü'l-İrşâd, 1957), 158-160.

¹² Çocuğun adı Ebû'l-Kâsım Tayyib olmakla beraber burada müellif hatalı isim vermiştir.

kadar hiçbir şekilde gelmedi. Mısırlılardan bir topluluğun dediğine göre o hayattadır ve kendisine imamlik konusunda inanılır".¹³

Tayyib b. Âmir-biahkâmillâh'ın varlığına işaret eden bir diğer kaynak ise Haleb'li tarihçi İbn Ebî Tayy'dır. Eseri günümüze ulaşmayan müellifin konu ile ilgili rivayetini İbnü'l-Furat iktibas etmiştir: "San'a halkının el-Âmir'in Tayyib adında bir oğlu olduğu görüşünde olduğu söyleniyor. Onlar, Âmirî davadadırlar. Suriye'de de Âmiriyye'ye mensup bazı insanlar vardır".¹⁴

Dâî İdrîs, Tayyib b. Âmir'in doğumu ve sonrasında yaşanan gelişmeler için bilgiler veren en önemli kaynaklardandır: Kendisi Tayyibî-İsmâilî ideolojide dâî mutlak¹⁵ olduğu için bu konuda en tafsilatlı bilgiyi vermektedir. Tayyib'in doğuşu hakkında şunları söylemektedir: "Seyyidetü'l-Meliketü'l-Hürre'ye, kendisine nas verildiği ve imâmet makamının kendisine işaret olunduğunu içeren bir sicil ile birlikte Emîr'ül-Müminîn Tayyib b. el-Âmir'in doğum müjdesi ulaştı".¹⁶ Müellif tafsilatlı anlatımına Umâre'nin aktardığı sicili de küçük değişiklikler ile eklemiştir.¹⁷

Nüveyrî de eserinde Tayyib b. Âmir-biahkâmillâh'tan bahseden müellifler arasındandır. Bahsi geçen müellif şunları söylemektedir: "Bu sene (524) Âmir'in Ebû'l-Kâsım Tayyib diye isimlendirdiği oğlu doğdu ve halife onu veliahtı tayin etti. Hâfız ise Tayyib'i gizledi".¹⁸

Döneme yakın Sünnî kaynaklar ise genelde Tayyib b. Amîr'in doğuşu konusunda sessiz kalıp Âmir-biahkâmillâh'ın bir erkek çocuk bırakmadan öldüğünü yazarlar. Bunlardan İbnü'l-Esîr şöyle demektedir:

"Âmir öldürülünce kendisinden sonra bir oğlu olmadığı için başa amcasının oğlu el-Meymûn Abdulmecîd b. el-Emîr Ebî'l-Kâsım b. Müstansır-billâh geçti. Ona (ilk başta) hilâfet için değil Âmir'in hamile olan eşinin durumunun açığa çıkmasına (doğurmasına), bunun (doğacak çocuğun) halife olmasına kadar işlere bakması ve doğacak kişiye naip olması için biat edildi".¹⁹

¹³ İmâdüddîn el-İsfehânî (Nispet), *el-Bûstân el-câmi' licemî' tevârîhi ehli'z-zemân*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî (Beirut: Mektebetül Asriyye, 2002), 338-339.

¹⁴ Stern'den nakille: S. M. Stern, "The Succession to the Fatimid İmam al-Âmir", 198.

¹⁵ Dâî mutlak Tayyibî-İsmâilîyede gaybette olan İmam Tayyib'in yerine davaya bakan temsilcilerdir. Bk. Farhad Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 373; Mustafa Öz, "Bohra", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 8/273-274.

¹⁶ Dâî İdrîs, *Uyûn el-ahbâr ve fünûn el-âsâr*, 7-7/247.

¹⁷ Dâî İdrîs, *Uyûn el-ahbâr ve fünûn el-âsâr*, 7-7/254-256.

¹⁸ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fünûni'l-edeb*, thk. Necîb Mustafa Fevâz-Hikmet Keşelî Fevâz (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 2004), 28-29/191-192.

¹⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, Haz. Muhammed Yûsuf ed-Dakkâk (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 2003), 9/255.

İbnü't-Tuveyr döneme en yakın müelliflerden olup²⁰ halifenin ölümü ve sonrası için eserinde tafsilatlı bilgiler vermektedir. Müellif konu ile ilgili şunları aktarmaktadır:

“Âmir, iki memlüğü seçmişti (öne geçirmişti). Bunlardan ilkinin ismi Cevâmerd olup kendisine Hizebrü'l-Mülûk (Hezârü'l-Mülûk) denirdi. Diğerrinin ismi ise Bergeş olup el-Âdil şeklinde seslenilirdi. Bu zat Mısır toprakları tarafından Ravda'nın karşısındaki mescidin sahibidir. Âmir ikincisi olan bu küçükten nezaketi sebebiyle etkilenmişti. Âmir öldürülünce bunlar işi (yönetimi) toparlayacak kimsenin olmadığını görünce hanedanın en yaşlı üyesi Emîr Ebû'l-Meymûn Abdulmecîd'e yöneldiler. Bu ikisi maktul halifenin vefatından bir hafta önce bir şeye işaret ettiğini (kehanette bulunduğunu) ortaya attılar. Onlara göre halife, ölmeden önce kendisi hakkında 'Zavallı Âmir! Hançerle katledilmiştir' demiştir. Bunun dışında da 'Şu kişi benden hamiledir' diye bilgi vermiştir. Ayrıca Âmir, rüyasında bu hamile kadının bir erkek çocuk doğurduğunu görmüştü. O çocuk kendisinden sonra halife olacak, Emîr Abdulmecîd Ebî'l-Meymûn onun kefilî (naib) olacak, Hizebrü'l-Mülûk vezir olacak ve Mütevellî'l-Bâb Emîrü'l-Ecel es-Saîd Yânis İsfehsalâr olacaktı. Sonuncusu Efdal Şahinşâh b. Emîrü'l-Cüyûş Bedrü'l-Cemâlî'nin gullamlarındandı. Üzerinde ittifak bulunduğu şekilde ismi geçen Abdulmecîd, kefil olarak başa geçerek Hâfız-lidînillâh şeklinde lakaplandırıldı.”²¹

Makrîzî de İbnü't-Tuveyr'in rivayetini küçük değişiklikler ile aynen almıştır.²²

İbn Tağrıberdî ise şunları aktarmaktadır:

“Hâfız, Mısır'da hilâfete, beyanı çokça geçtiği üzere amcasının oğlu el-Âmir Ebû Ali Mansûr'un öldürülmesiyle geçti. Mısır halifelerinde (Fâtımiler) Hâfız ve -zikri gelecek olan- Âdîd'dan²³ başka babası halife olmayan yoktu. Onu Hâfız-lidînillâh şeklinde lakaplandırdılar.

Bahsi geçen Hâfız başa geçmeden önce Mısır diyarının durumu sıkıntılı bir haldeydi. Zira Âmir bir erkek çocuk geride bırakmadan öldürüldü. Hamile bir kadın bıraktı. Mısır halkı da galeyana gelerek 'Bu hanedandan kimse geride imâmet için nas verilmiş bir erkek çocuk bırakmadan ölmedi' dedi. Âmir ölümünden önce anne karnındaki çocuğa nas verdi. Kadın ise bir kız

²⁰ İbnü't-Tuveyr son dönem Fâtımiler ve ilk dönem Eyyûbilerinde çeşitli görevlerde bulunmuştur. Dolayısıyla verdiği bilgiler, Fâtımî tarihi açısından önemli bir yere haizdir. Bk. Murat Öztürk, “İbnü't-Tuveyr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV yay., 2016), EK-1/622-623.

²¹ İbnü't-Tuveyr, *Nüzhetü'l-mukleteyn fî ahbâri'd-devleteyn*, 26-27.

²² Makrîzî, *İttiâz el-hunefâ*, 3/137.

²³ Son Fâtımî halifesi (ö.567/1171).

çocuk doğurdu. Mısır halkı ise Hâfız'a yöneldi. Âmir'den ve çocuklarından nesil (imâmet) kesildi'.²⁴

Nüveyrî, Tayyib rivayetini verse de yine Âmir'in eşlerinin durumunun beklendiğini şu şekilde aktarmaktadır: "Hâfız'a Âmir'in kadınlarının hamile mi yahut değil mi diye açığa çıkmasına kadar Veliyyülahd olarak biat edildi".²⁵

2. Rivayetlerin Değerlendirilmesi

2.1. Tayyib b. Âmir-biahkâmillâh Rivayeti

Tayyib b. Âmir-biahkâmillâh'ın doğumu ile ilgili bilgi veren kaynaklarda her ne kadar geç bir dönem sayılsa da İbn Müyesser'in rivayeti önemli bir yer tutmaktadır. Zira ismi geçen müellif aktardığı bu bilgileri döneme en yakın müelliflerden biri olan ve eseri muteber kabul edilip²⁶ günümüze ulaşmayan İbn Muhannak'tan (ö.549/1154) alır. İbn Muhannak, bahsi geçen senelerde Mısır'da olup aktardığı bilgileri bizatihi yaşamış bulunmaktadır.²⁷ Dolayısıyla kendi müşahedesine dayanan aktarımlar doğruluğu yüksek olarak nitelendirilebilir.

Öte yandan Tayyib iddialarının sıhhatini kuvvetlendiren diğer önemli merciler ise Yemen kaynaklarıdır. İlk olarak Umâre el-Yemenî'nin rivayeti üzerinde durulması gereken bir konudur. Zira ismi geçen müellif İsmâîlî olmayıp bilakis Şâfiî-Sünnî inançtaydı. Kendisi 1157 yılında Mısır'a gitmiş ve aynı mezhepten olmasa da Fâtımî hizmetine girmişti. Eserini ise Fâtımî başkâtibi Kâdî el-Fâdil el-Beysânî için 567/1167-1168 yılında bitirmişti.²⁸ Bahsi geçen eser, Yemen tarihi ile ilgili tafsilatlı bilgilerin yanı sıra Fâtımîlerin oradaki varlıkları hakkında da veriler sunmaktadır. Eser, Hâfız dönemindeki Tayyibî-Hâfızî ayrılmasından çok kısa bir bahis geçerek Hâfız'ın davetinin yine muhtasar bir şekilde Yemen'de Züreyîler eliyle yapıldığının aktarılmasından sonra nihayete ermektedir.²⁹ Umâre el-Yemenî'nin eserini tamamlayıp sunduğu dönem, Fâtımîlerde Hâfızî-Müsta'li ideolojisinin hâkim olduğu bir döneme tekabül etmektedir. Bu noktada müellifin Tayyib'in doğum haberini vermesi ve hatta sicili de eklemesi incelenmesi gereken bir konudur. Zira resmi ideolojiye³⁰ karşı olan bir durumu eklemesi ve bunun o zamanın Fâtımî

²⁴ İbn Tağrıberdî, *en-Nücumu'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l- Kâhire*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1992), 5/231.

²⁵ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*, 28-29/192.

²⁶ Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, 384.

²⁷ Şeyyâl, *Mecmûatü'l-vesâiki'l-Fâtimiyye*, 90-91.

²⁸ Stern, "The Succession to the Fatimid İmam al-Âmir", 213.

²⁹ Bk. Umâre el-Yemenî, *Tarihu'l-Yemen*, 160.

³⁰ Bu dönemde Fâtımîlerde resmi ideoloji Hâfızî-Müsta'li İsmâîliye'dir. Hâfızîler, Âmir'den sonra nassın Hâfız'a verildiğine inanmakta olup Tayyib iddiaları karşısında sessiz kalmaktadır.

otoritelerince sansürülenmemesi dikkate şayandır. Bu durum Tayyib'in mevcudiyetini bariz bir şekilde kanıtlamaktadır. Bütün bunların yanında Tayyib'in doğum ve veliaht olmasının Hâfizîlerce kabul edildiğinin göstergesi olarak yorumlamak da mümkündür. Bu durum ise ileride geçeceği üzere Tayyib'den nassın alınmasını kanıtlar niteliktedir. Diğer yandan eserin bittiği kısım ise akıllara bir resmi müdahale ihtimalini getirmektedir. Çünkü eserinin bittiği nokta müellifin yazdığı dönem değil, 30-35 sene öncesinde Yemen'deki hâkim hanedan ve sadık Fâtımî taraftarları olan Suleyhîlerin Mısır'daki merkezî davayı reddedip Tayyibî davaya geçtiği bir dönemdir. Yani Umâre 1130'ların başından, kitabı yazdığı 1167-1168 senesine kadar gelen zamanı es geçmiştir.³¹ Bu noktada Fâtımî otoriteleri böyle bir kısmı çıkartmış veya hiç yazdırmamış olabilir. Ancak kesin bir yargıya ulaşmak hayli güçtür. Zira eser günümüze tek yazma nüsha halinde ulaşmıştır.³² Bu itibarla ileriki sürecin asıl metinde olup günümüze gelmemiş olması ihtimali de mümkün seçenekler arasındadır.

Bütün bu veriler varlığı neredeyse bir efsaneye dönüşen Fâtımî veliahtının gerçekten de var olduğunu ciddi oranda kanıtlamaktadır. Ancak tarihsel sürece baktığımızda söz konusu veliahtın hiç doğmamış olma ihtimalini kuvvetlendiren bir durum ile karşı karşıya kalmaktayız. Zira babası Halife Âmir'in ölümünden sonraki olaylarda hiçbir şekilde ismi geçmemektedir. Nassı almış bir veliahtın kendi varlığına işaret eden kaynaklarda dahi zikredilmemesi söz konusu veliahtın varlığına ciddi bir eleştiri getirmektedir.

Tayyib'in babasının ölümünden sonraki durumuna işaret eden oldukça az sayıda bilgi, kaynaklarda geçmektedir. Bunlardan biri yazarı tam olarak bilinmeyen *Bûstân el-Câmî*'dir. Kitabın müellifinin Tayyib'e inanan kişilerin onun yaşadığını söylemelerini aktarması, dikkat celbeden bir husustur. Ancak onun uzun bir süre hayatta kaldığına dair taraflı Tayyibî literatüründen başka veri yoktur.

Dâî İdrîs, Âmir'in Nizârî suikastına uğradıktan sonra saraya getirildiğinde hüccetlerini, dâîlerini, dostlarını ve yakınlarını topladığını bildirip oğlu Tayyib için biat aldığını söylemektedir. Akabinde müellif, saray ve devlet işlerinin yürütülmesi ile ilgili olarak amcasının oğlu Abdulmecîd'e yetki verdiğini bildirmektedir. Tayyib'i ise mezhep hiyerarşisinde önde gelen İbn Medyen adında kişiye emanet ettiğini aktarmaktadır. Sonrasında halifenin İbn Medyen'in hali hazırdaki görevi olan *Rûtbetü'l-Bâbiyye'yi* kendisinden sonra

Bu minvalde onların Tayyib'in doğum ve veliaht olma sicilini sansürlememesi oldukça dikkat çekmektedir.

³¹ Stern de bu durumu kafa karıştırıcı olarak nitelemektedir bk. Stern, "The Succession to the Fatimid İmam al-Âmir", 213.

³² Stern, "The Succession to the Fatimid İmam al-Âmir", 213.

yine bu şahsın damadı olan Ebû Ali'ye vermesini emretmişti.³³ Müellife göre Tayyib, Ebû Ali Ahmed b. Efdal karışıklığı çıktığı esnada İbn Medyen'in damadı Ebû Ali tarafından gizlenmişti. O tarihten itibaren de gizliliğini sürdürmektedir.³⁴

Dâî İdrîs, kendisi haddizatında Tayyibî-İsmâîlî davada olduğu için naklettiği bilgilerin Tayyib'in mevcudiyetine işaret etmesi yadırganmayacak bir durumdur. Ancak verdiği tafsilatlı bilgiler tarihî gerçekliğin yanında efsaneler ile iç içe geçmiş görülmektedir.³⁵ Misal verecek olursak bahsi geçen müellif, Âmir'in, öleceğini bilmesi ve kendisinden sonra gelecek olaylar³⁶ ile ilgili yakınlarına haber vermesi gibi kehanetlerini eserine eklemiştir. Esasında tarihî süreç iyice tetkik edilirse Âmir'in kendi ölümünün nasıl olacağını tahmin etmesi şaşırılmayacak bir durumdur. Zira kendisi suikastları ile meşhur olan Nizârî-İsmâîlîlerin en muhtemel hedeflerindendi. İlaveten kendisini öldürmek için gelen bir Nizârî taifesinin Mısır'a giriş yaptığını da bilmekteydi.³⁷ Halife aynı zamanda münecimlerden de kendi sonu hakkında bir takım bilgiler almaktaydı.³⁸ Bütün bunlar bir araya getirildiğinde Âmir'in kendi sonunu tahmin etmesi zor olmasa gerekti. Bu sebepten dolayı "Âmir zavallıdır-Hançerle öldürülmüştür" beytini söylemiş olmalıdır. Söz konusu beyit, konu ile ilgili hemen hemen bütün kaynaklarda kendine yer edinmiştir. Dolayısıyla Dâî İdrîs'in Âmir'in kendi ölümü üzerinden haber vermesi rivayeti kendisine mahsus olmayıp tarihî bir gerçeklik olarak durmaktadır. Ancak kendisinden sonra Mısır'da baş gösterecek karışıklığa işaret etmesi hatta isim vererek³⁹ Ebû Ali b. Efdal'i⁴⁰ belirtmesi, eserin çok sonraları da yazıldığını göze alırsak bir efsane gibi durmaktadır.

Dâî İdrîs'in aktarımlarında göze çarpan diğer bir husus ise nas almış bir veliahtın, her ne kadar mezhep ideolojisinde önde gelenlerden de olsa İbn Medyen adına bir kişiye emanet edilmesidir. Çünkü nas almış bir veliahtın babası vefat ettiğinde direkt olarak imâmet/hilâfet makamına gelmesi gerekirdi. Bu minvalde meşruiyeti İsmâîlî akidelerince sağlanmış bir veliahtın birilerine emanet edilmesi mümkün görünmemektedir. Dâî İdrîs bunu her ne

³³ Dâî İdrîs, *Uyûn el-ahbâr ve fûnûn el-âsâr*, 7-7/250-252.

³⁴ Dâî İdrîs, *Uyûn el-ahbâr ve fûnûn el-âsâr*, 7-7/266-267.

³⁵ Stern, "The Succession to the Fatimid İmam al-Âmir", 200; Cemâleddîn Şeyyâl, *Mecmûâtü'l-vesâiki'l-Fâtmiyye*, 95.

³⁶ Buradan kasıt halifenin ölümünden hemen sonra vezirlik makamına gelip birtakım devrimler yapan Ebû Ali b. Efdal'dir.

³⁷ Makrîzî, *İttîâz el-hunefâ*, 3/128; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l- Kâhire*, 5/182.

³⁸ İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l- Kâhire*, 5/183.

³⁹ Dâî İdrîs, *Uyûn el-ahbâr ve fûnûn el-âsâr*, 7-7/266-268.

⁴⁰ Fâtûmî veziri. Ayrıntılı bilgi için bk. Seta B. Dadoyan, *The Fatimid Armenians: Cultural and Political Interaction in the Near East* (Leiden: Brill, 1997), 139-143

kadar Âmir'in gelecek kehanetleri ile birleştirip mantık zeminine oturtmuş olsa da yine de ihtimal dâhilinde görünmemektedir. Haddizatında Âmir, gelecekte yaşanacak Ebû Ali b. Efdal karmaşasını bilseydi zaten hapiste bulunan bu zatı yok edebilirdi. Ancak bu zatın babası Efdal'in⁴¹ 1121 yılındaki ölümünde de bazı kaynaklarda fail olarak adı geçen halife, maktul vezirin bazı çocuklarını öldürmüştü⁴² ancak Ebû Ali'nin yaşamasına izin vermişti. Sonuç olarak Tayyib'in babasının ölümü esnasında ve hemen sonra gizlenmesi durumu her ne kadar mümkün gözükmese de ileride yaşanılacak karışıklıklar döneminde uzak ve zayıf bir ihtimal olarak mümkün durmaktadır.

Diğer taraftan Tayyib'in babasının ölümünden sonra hiçbir zaman neden ortaya çıkmadığı hala müphem bir konu olarak kalmaktadır. Tayyib'in varlığını inkâr eden görüş için en önemli verilerden biri olan bu durumu irdelemek lazım gelmektedir. Bunun için halifenin ölümünden sonraki olaylara bakmak elzemdir. Âmir suikasta uğradıktan sonra ölümüne kadar geçen birkaç saatte Dâî İdrîs ve diğer müelliflerin de belirttiği gibi amcasının oğlu ve hanedanın en yaşlı üyesi Ebû'l-Meymûn Abdulmecîd'i devlet idaresi ve oğlu Tayyib için kefil bırakmıştı. Esasında Fâtımiler tarihinde daha önce de çocuk yaşta tahta geçenler olmuş ancak hiçbiri için hanedandan kefil bırakma durumu mevzu bahis olmamıştı.⁴³ Hâfizî-İsmâiliye için bu durum Ebû'l-Meymûn Abdulmecîd'in imamlığı hususunda bir nas kabul edilse de maktul halifenin bu tasarrufu kanaatimizce tamamen dönemin şartlarına yönelik alınmış bir tedbir gibi durmaktadır. Zira daha önce Fâtımilerde küçük yaşta başa geçen halifeler döneminde devlet işlerini yürütüp küçük halifeyi koruyacak vezirler mevcuttu. Örnek verecek olursak 7 yaşında tahta çıkan Müstansır-billâh'ın Cercerâî, 5 yaşında tahta çıkan Âmir-biahkâmillâh'ın Efdal b. Bedrû'l-Cemâlî gibi kudretli ve devlet dizginlerini sıkıca elinde tutan vezirleri vardı. Ancak Âmir, ikinci veziri Me'mûn el-Betâihî'nin ölümünden sonra (1125) kendisine bir vezir atamamış ve devleti genelde kendi başına idare etmişti. Yani öldüğü zaman oğluna ve devlete bakacak bir yetkili yoktu.⁴⁴ Anlatılan durumu göze alacak olursak Tayyib'e hanedandan bir kefil atanması yadırganacak bir durum olmayıp durumun aciliyetine binaen alınmış bir tedbir gibi durmaktadır.

⁴¹ Fâtımî veziri olup 1094-1121 yılları arasında bu makamda kalmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdülkerim Özeydin, "Efdal b. Bedr el-Cemâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), X/452-453. Dadoyan, *The Fatimid Armenians: Cultural and Political Interaction in the Near East*, 127-139.

⁴² Makrîzî, *İttiâz el-hunefâ*, 3/141.

⁴³ Yaacov Lev, *State and Society in Fatimid Egypt* (Leiden: Brill, 1991), 57.

⁴⁴ Michael Brett, *Fâtımî İmparatorluğu Ortadoğu, Afrika ve Akdeniz'de İktidar Mücadelesi*, çev. Fatih Yücel (İstanbul: Kronik Yayınları, 2021), 368.

Tayyib'in babasının ölümünden sonra ortaya hiç çıkmamasının yahut çıkarılmamasının nedenine yönelik soruya Mısır'da dönemin şartları tetkik edilerek cevap bulunabilir. Âmir-biahkâmillah'ın ölüm günü Ebû'l-Meymûn Abdulmecîd, *Hâfız-lidîmillâh* lakabıyla *Veliyyü'l-Ahdî'l-Müslimîn* olarak tahta çıktı. Tahta çıkış esnasında *Emîrû'l-Müminîn* yerine *Veliyyü'l-Ahdî'l-Müslimîn* olarak lakaplandırılması haddizatında kendisinin ilk olarak göreve geldiğinde *Îmâm el-Müstedvâ* yani emanetçi bir imam olduğunu kanıtlar niteliktedir. Bu durum Tayyib olsun yahut doğacak çocuğa nas verilme olsun bütün rivayetleri aktaran muhtelif kaynakların ittifak ettiği bir durumdur. Aynı gün İbnü't-Tuveyr'in Hizebrü'l-Mülûk diye isimlendirdiği Hezâr el-Mülûk de vezâret makamına getirilmiştir. Sabık halifenin ölümünden sonra bütün işler ivedilikle düzgün bir şekilde halledilmiş gözükse de bu durum çok kısa sürmüş ve Mısır'da ciddi şekilde karışıklıklar baş göstermiştir.

Hezârü'l-Mülûk'ün vezâret makamına geçmesi Âmir'in diğer seçkin gulamı Bergeş (Âdil) ve ordudan bir grubun hoşuna gitmedi. Nihayetinde girilen bir isyan hareketiyle Hezârü'l-Mülûk öldürülmüş yerine Ebû Ali Ahmed b. Efdal geçmiştir.⁴⁵ Ancak yeni vezir, babasının 1121 yılındaki ölümünden sonra ailesine yapılanları unutmamış değildi. Zira babası faili meçhul gibi görünen bir suikasta kurban gitmiş, bütün hazineleri müsadere edilmiş, kıymetli eşyaları hilâfet sarayına taşınmış, kardeşleri öldürülmüş⁴⁶ ve kendi de hapsedilmişti. Başa geçince de intikam alma yoluna gitti. Fâtîmî tarihinde eşi benzeri görülmemiş bir şekilde veziri olduğu halifeyi hapsedmişti.⁴⁷

Vezirin halifeyi hapsedmesi hoş karşılanan bir durum olmadı. Ebû Ali mutaassıb olarak İmâmî inancındaydı. Yani mezhepsel olarak İsmâîlî olan Fâtîmîler ile bir gönül bağı yoktu. Ebû Alî'nin fiillerinden anladığımız kadarıyla kendisi farklı bir fırkaya mensup olmasının yanında İsmâîliye'ye de hoşgörüsü yoktu. Zira hutbelerde İsmâîlî uygulamalarını⁴⁸ kaldırmış ve İsnâ-âşeriye Şîasına uygun olarak beklenen Mehdi adına hutbe okutmuştu.⁴⁹ İlaveten beklenen Mehdi adına para bastırılmış⁵⁰ ve yine Cuma hutbelerinde kendi adına hutbe okutmuştu. Öte yandan Fâtîmî sarayını da sıkı bir takibe aldırılmıştı. Ebû Ali istediği gibi hareket edip dinî temelleri dahi değiştirebilse

⁴⁵ İbnü't-Tuveyr, *Nüzhetü'l-mukleteyn fî ahbâri'd-devleteyn*, 27-30.

⁴⁶ İbnü't-Tuveyr, *Nüzhetü'l-mukleteyn fî ahbâri'd-devleteyn*, 32.

⁴⁷ Makrîzî, *İttiâz el-hunefâ*, 3/140.

⁴⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-tarih*, 9/261; Makrîzî, *İttiâz el-hunefâ*, 3/143-144.

⁴⁹ Michael Brett, *Fâtîmî İmparatorluğu Ortadoğu, Afrika ve Akdeniz'de İktidar Mücadelesi*, 370; Aydın Çelik, *Fâtîmîler Devleti Tarihi (909-1171)* (Ankara: TTK Yayınları, 2018), 363-364.

⁵⁰ H. Sauvaire – Stanley Lane Poole, "The Name of the Twelfth Imâm on the Coinage of Egypt", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 7/1 (1875), 140-151; Stern, *The Succession to the Fatimid Imâm al-Âmir*, 205.

de Hâfız'ı öldürmeye yahut görevden almaya güç yetiremedi.⁵¹ Bütün bu olanlar Mısır'da halk ve saray çevreleri tarafından hoş karşılanmadı. Üstelik mezhepsel reformları İsmâilî halkın kalbinde nefret uyandırdı.⁵² Çok geçmeden ordudan, saraydan bazı kişilerce suikast planları hazırlandı. Nihayetinde 8 Aralık 1131 Salı günü Bâbu'l-Fütûh dışındaki büyük bahçede kürre oynarken bahsi geçen taife tarafından öldürüldü. Akabinde Hâfız-lidînillâh haptisten çıkartılarak tekrar kendisine biat edildi.⁵³

Görüldüğü üzere Halife Âmir'in ölümünden sonra bir seneyi aşkın bir zaman diliminde Mısır'da karışıklıklar dinmedi. Yüksek ihtimalle söz konusu vezir, Hâfız'ı meşru halife olarak görmediği için hapsedti. Yönetimi esnasında da muhtemelen Âmir'in çocuğu yahut çocukları sebebiyle sarayı gözetim altında tuttu. Ancak bu noktada da istediğini alamadı. Öte yandan maktul halife Âmir'in kıdemli dâîlerini de ortadan kaldırttığı rivayet olunur.⁵⁴ Bu minvalde Tayyib'in davasını Mısır'da bariz bir şekilde savunacak kimsenin kalmamış olması ihtimal dâhilindedir. Bu durum ise yeni halifenin veliahtlıktan imamlığa giden süreçte oldukça işine yaramış olmalıdır.

2.2. Doğacak Çocuk Rivayeti

Tayyib rivayeti dışında kaynaklarda Âmir'in doğacak bir çocuğuna nas verdiği de aktarılmaktadır. Buna göre halifenin ölmeden önce rüyasında bir oğlunun olacağını görüp onu kendinden sonra halife tayin etmesi rivayet edilmektedir. Ancak bu rivayet daha birkaç ay önce doğan ve kendisine nas verildiği kaynaklarca neredeyse kesin görülen Tayyib'in varlığına gölge düşürmektir. Zira ortada doğmuş ve nas verilmiş bir erkek çocuk varken doğacağı ve cinsiyeti meçhul olan bir çocuğa nas vermek mantıksız durmaktadır.

Âmir'den sonra Mısır'da mezhep bölünmesine dahi yol açan verâset işinin karışıklığı daha önce de geçtiği üzere kaynaklara da yansımıştır. Bazı tarihçiler Tayyib rivayetini aktarırken bazıları da hamile cariyeye rivayetini aktarmışlardır. İlginç bir şekilde Makrîzî ve Nüveyrî iki rivayeti de aktarmaktadır. Öte yandan hamile cariyeye rivayetini aktaran kaynaklar da birbirleri ile ihtilaflı bir durumda bulunmaktadır.

İbnü'l-Esîr'in Âmir'in doğacak çocuğuna nas verip amcasının oğlu Hâfız'a onun kefilliğini ve naipliğini verdiği rivayetini aktarmıştık. Müellif burada çocuğa nas verilmesi ve Hâfız'ın emaneten halifelige geçirilmesini belirtse de doğan çocuk hakkında bir bilgiye yer vermemiştir.

⁵¹ İbnü't-Tuveyr, *Nüzhetü'l-mukleteyn fî ahbâri'd-devleteyn*, 32.

⁵² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-tarih*, 9/261; Daftary, *İsmâililer Tarihleri ve Öğretileri*, 386.

⁵³ İbnü't-Tuveyr, *Nüzhetü'l-mukleteyn fî ahbâri'd-devleteyn*, 33; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb*, 28-29/193-194.

⁵⁴ Dâî İdrîs, *Uyûn el-ahbâr ve funûn el-âsâr*, 7-7/269-270.

İbnü't-Tuveyr ise Âmir'in anne karnındaki çocuğu hakkında şu sözleri bir rivayet olarak aktarmıştır: "Denildiğine göre Hizebrü'l-Mülûk öldürülünce ondan sonra Ahmed b. Efdal Şahînşâh b. Emîrû'l-Cüyûş Bedrû'l-Cemâlî vezirlik makamına getirildi. Âmir-biahkâmillâh'ın eşi de bir kız çocuğu dünyaya getirince Vezir Ahmed b. Efdal, Hâfız'a tahakküm kurdu ve ordu da onun arkasından gitti".⁵⁵ İbnü't-Tuveyr bir rivayet olarak aktardığı göze çarpan bu satırlarda sabık halifenin eşinin bir kız çocuğu dünyaya getirdiğini bildirmektedir. Hatta müellif burada meşru halife olmadığına inandığı Hâfız'ı da bu sebepten hapsedtiğini bildirmiştir.

Âmir'in doğmasını beklediği çocuğa nas vermesi rivayetini aktaran kaynaklardan en karışık görüneni İbn Tağrıberdî'dir. Yukarıda aktarılan rivayete göre İbn Tağrıberdî bu satırlarda doğan çocuğun cinsiyetinin kız olduğunu belirtmiştir. Ancak burada müellifin hem Âmir'in erkek çocuğu olmadığını belirtmiş hem de Âmir ve çocuklarından nesil kesilmiştir gibi bir ifade kullanmıştır. Bu noktada akıllara Âmir'in nas vermediği bir erkek çocuğu olduğu fikri gelmektedir.

İbnü'd-Devâdârî ise Âmir'in hamile eşi ve sonrası için şunları aktarmaktadır:

"Âmir geride hamile cariye bıraktı. Bir grup insan beklenen çocuğa biat edelim dedi. Ancak diğerleri bundan yüz çevirdi. Sonra bazıları Ebû'l-Meymûn Abdulmecîd'e biat etmeyi uygun gördü. Bazıları biat etse de bir grup bundan kaçındı. En sonunda hamilenin doğurmasını beklemeyi ve doğacak çocuk erkek olursa ona biat etmeyi aksi bir durumda da Abdulmecîd'e biat etmeyi kararlaştırdılar. Ancak bundan sonra hamileden bir haber gelmedi".⁵⁶

Müellif ilerleyen sayfalarda Ebû Ali Ahmed'in ölüm sebebini açıklarken de konu ile ilgili şunları aktarmaktadır:

"Bu sene içerisinde bir rivayete göre Kâhire'nin dışında Muharrem ayının ilk günü Ebû Ali öldürülene kadar Mısır'da hilâfetin Veliyyülahdî Hâfız olmuştur. Sebebi ise şudur: Ebû Ali, Âmir'in anne karnındaki çocuğu hakkında haberlerin yavaş gelmesi üzerine bu bilgiyi istedi. Ancak bir haber alamadı. Akabinde Ebû Ali, buna Hâfız'ın neden olduğunu öğrenince hidetlenerek kendisini tehdit etti. Dolayısıyla Hâfız da onun şerrinden korktu. Ebû Ali'nin üzerine Sıbyânu'l-Hâssdan bir grup atılarak onu öldürdü".⁵⁷

⁵⁵ İbnü't-Tuveyr, *Nüzhetü'l-mukleteyn fî ahbâri'd-devoleteyn*, 33.

⁵⁶ İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer ve câmiu'l-gurer*, thk. Selahaddin el-Müneccid (Kahire: Ma'had'l-almânî li't-Türâs 1961), 6/505.

⁵⁷ İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer ve câmiu'l-gurer*, 6/511.

Makrîzî ise Âmir'in doğacak çocuğu hakkında şunları söylemiştir:

“Bu sene (526) içerisinde Hâfız'ın durumu düzeldi. Kendisine hamile kadın doğum yapınca ikinci defa biat edildi. Şerîf Muhammed b. Es'ad el-Cevvânî (ö.588/1192) dedi ki 'Karâfetü'l-Kübrâ'da bir küçük (çocuk) gördüm. İsmi Kufeyfe idi. Onun hakkında soru sordum. 'Âmir'in oğludur' denildi'. Hâfız doğmuş çocuğun veliyyülahdı olarak başa geçince yönetime hâkim oldu. Akabinde bu çocuk doğunca da Hâfız, onun durumunu gizledi. Hâfız'ın rikâbına (halifelik alayına) kadar çocuk, küfeye sarılarak (annesi tarafından) gizlendi. Durum açığa çıkınca çocuk alınıp öldürüldü”.⁵⁸

Makrîzî, 528/1133-1134 senesi olaylarını anlatırken Vaiz İbn Büşrâ el-Cevherî'nin ölümünü anlattığı bir esnada bu konuya tekrar geri dönüş yaparak şunları söylemiştir:

“Âmir öldürülünce geride hamile bir cariye bıraktı. Âmir'den sonra Hâfız, büyüyünceye kadar doğacak çocuğun kefilisi olarak başa geçti. İttifak olduğu üzere bu çocuk doğdu ve annesi, çocuğu hakkında Hâfız'dan korktu ve oğlunu hurma yapraklarından bir küfeye sarıp belli olmasın diye üzerine soğan, pırasa ve havuç koydu. Kundaklı ve küfeye sarılı bir şekilde onu Karâfe'ye gönderdi. Çocuk, Ebû Türâb es-Savvâf mescidine sokuldu. Bir sütanne çocuğu emzirdi. Büyüyünceye kadar çocuğun durumu Hâfız'dan gizli kaldı. Çocuk diğer çocukların arasında “Kufeyfe” ismiyle bilinirdi. Menfaatine uygun düşünce bu bahsi geçen İbnü'l-Cevherî çocuğu, Hâfız'a ispiyonladı. Çocuk alındı ve damarları kesilmek suretiyle öldürüldü”.⁵⁹

Görüldüğü üzere hamile eş rivayetini aktaran kaynaklar da birbirleri ile çelişkili durmaktadır. Mısır'ın o an için gerek verâset sorunu gerekse de Ebû Ali Ahmed meselesi ile karışık durumda bulunması rivayetlerdeki karmaşaya sebep olmuş olabilir. Ebû Ali Ahmed bir seneyi biraz geçen bir süre zarfında vezirlik makamında kaldı. Bu minvalde Âmir'in hamile eşinin doğum yapmış olması gerekmektedir. Ancak doğum ile ilgili net bir bilgi kaynaklara yansımamıştır. İbn Tağrıberdî, Nüveyrî ve İbnü't-Tuveyr sabık halifenin cariyesinin bir kız çocuk dünyaya getirdiğini bildirmektedir. Makrîzî ise doğan çocuğun erkek olduğunu bildirmiş, İbnü'l-Esîr ve İbnü'd-Devâdârî ise çocuğun cinsiyeti hakkında bir açıklama getirmemiştir.

Bütün bu verilerden anladığımız kadarıyla doğan çocuğun akıbeti hilâfet sarayında gizli tutulmuştur. Söz konusu duruma sebep olarak ise Vezir Ebû Ali Ahmed'den gelecek muhtemel bir tehlike, Hâfız'ın saray içerisindeki tutumu ile annesinin çocuğunu koruma içgüdüğü gösterilebilir. Ancak Ebû Ali'nin öldürülmesinden sonra da çocuk açığa çıkartılmamıştır. Dolayısıyla

⁵⁸ Makrîzî, *İttiâz el-hunefâ*, 3/146.

⁵⁹ Makrîzî, *İttiâz el-hunefâ*, 3/152.

çocuğun gizlenmesinin nedeninin Ebû Ali olmadığı ortaya çıkmaktadır. Şeyyâl ise bu görüşe zıt olarak Ebû Ali'nin saray ve doğacak çocuk hakkındaki tutumunu kanıt göstererek bahsi geçen vezirin kardeşlerinin öldürülmesinin intikamı olarak Âmir'in beklenen çocuğunu öldürmek istemesini buna sebep olarak göstermiştir.⁶⁰ Bize göre Makrîzî'nin rivayetlerinden anladığımız üzere çocuğun annesi tarafından gizlenmesinin sebebi Vezir Ebû Ali Ahmed b. Efdal'den değil direkt olarak Hâfız'dan korkmasıdır. Dolayısıyla çocuğun akıbetinin gizlenmesi vezir ile ilgili olmayıp kanaatimizce bilakis Hâfız ile ilgilidir. Her ne kadar çocuğu gizleyen taraf halife olmasa da bir şekilde resmî varisin ortadan kaybolması ilk etapta onun işine gelmekteydi. Zira Hâfız, tüm devlet dizginlerini elinde tutan vezir tarafından meşru halife görülmemiş üstelik hapsedilmişti. Başka bir deyişle maktul halife Âmir'in erkek çocuğu doğsa Hâfız'a gerek kalmayabilir ve vezir tarafından öldürülebilirdi. Ebû Ali Ahmed'in de bu noktada tercih hakkını hanedanın en yaşlı üyesi Hâfız'dan değil de yeni doğmuş bir çocuktan yana kullanması ihtimal dâhilindedir. Hâfız'ın yaşını almış olması, devlet içerisinde kendi çevresini edinmiş olması Ebû Ali'yi Hâfız'a karşı sert politikaya itmiş olabilir. Dolayısıyla kendi geleceğini düşünen belki de can kaygısı hisseden Hâfız'ın saray içerisinde doğan çocuğun akıbetini gizlemiş olması yahut bu niyette olması muhtemeldir. Sonuç olarak Âmir'in resmi varisi, annesi tarafından gizlense de Hâfız da doğumun dışarıdan duyulmasının önüne geçmiştir. İbnü'd-Devâdârî'nin naklettiği gibi doğum ile ilgili haberlerin Hâfız tarafından saray dışına çıkarılmaması, Hâfız'ın tutumu konusundaki görüşümüzü desteklemektedir.

Öte yandan bahsi geçtiği üzere Ebû Ali Ahmed'in vezirlik süresi bir çocuğun anne karnında geçirdiği süreden fazladır. Dolayısıyla doğumu Ebû Ali'nin vezirlik süresi içinde olması gerekmektedir. Ancak durumunun söz konusu dönemde gizli bir hal aldığı açıktır. İbn Tağrıberdî, Nüveyrî ve İbnü't-Tuveyr'in rivayet ettiği gibi olası bir kız çocuk doğumu Hâfız'ın işine gelmekteydi. Bu durumda doğumun ilan edilmesi ve nassın Hâfız'da kalıcı olması gerekirdi. Öte yandan doğacak bir kız çocuğuyla Hâfız, tek varis kalacağı için geleceğini ve canını da garanti altına almış olacaktı. Bütün bunları göze aldığımızda doğan çocuğun cinsiyetinin erkek olduğu ortaya çıkmaktadır.

2.4. Verâset Sorunu

Mısır'da bütün bunlar olurken akıllara daha önce doğan ve nas verilen Tayyib meselesi gelmektedir. Zira Tayyib, kaynakların aktardığına göre Âmir'in ölümünden birkaç ay önce doğmuş ve kendisine nas da verilmişti. O halde böyle bir vâris varken insanlar niçin doğacak bir erkek çocuk beklemekteydi? Bu zor soru geçtiği üzere Tayyib'in aslında hiç doğmamış olması,

⁶⁰ Şeyyâl, *Mecmûatü'l-vesâiki'l-Fâtımiyye*, 108-109.

doğumundan kısa bir süre sonra ölmesi⁶¹ gibi fikirleri akıllara getirmektedir. Ancak Tayyib'in doğması, ilgili kaynaklarda kati bir surette geçmiş ve günümüze doğum sicili dahi ulaşmıştır. Bu noktada Tayyib'in varlığı kanaatimizce şüphe edilemez bir gerçektir Öte yandan ölümü ile ilgili hiçbir rivayet de aktarılmamıştır.⁶² Bu noktada halifenin ölümü esnasında Tayyib hayatta olup birkaç aylık bir bebektir.

Tayyib'in doğum rivayetini aktaran kaynakların en muteberlerinden olan İbn Müyesser şunları söylemiştir: "Âmir öldürülünce Hâfız, bu sene (524) doğan çocuğu (Tayyib) gizledi. İnsanlar el-Emîr Ebû'l-Meymûn Abdulmecîd b. Muhammed b. Müstansır'a (Hâfız) Âmir'in kadınlarının hamile mi değil mi diye durumlarının açığa çıkmasına kadar veliyyülahd olarak biat etti".⁶³ Yine aynı şekilde Nüveyrî de Hâfız'ın Tayyib'i sakladığını ifade etmiştir.⁶⁴ Bazı Yemen kaynaklarında ise Tayyib'in taraftarlarınca bir şekilde saklandığını ve saklandığı yerin Yemen'deki melike ve davet önderleri tarafından bilindiğine işaret vardır.⁶⁵ Ancak kanaatimizce Tayyib'in Yemen kaynaklarının aksine bizzat Hâfız tarafından gizlendiği aşikârdır.

Her ne kadar bazı tarihçiler konu ile ilgili şuna kadar aktarılanları iki farklı rivayet grubu olarak görse de tarafımızca durum böyle değildir. Zira İbn Müyesser'in rivayetinden de anladığımız kadarıyla Tayyib hayattayken insanlar *veliyyülahd* olarak Hâfız'a biat etmiş ve doğacak çocuğu beklemişlerdir. Bu durum ise Tayyib'in, Âmir'in çocuğu olsa da veliaht olmadığını yani kendisine nas verilmediğini akıllara getirmektedir. Ancak daha önce Yemen'e ulaşan zikri geçen sicil bilakis Tayyib'e nas verildiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla doğacak çocuğa hiç bakılmaması direkt olarak Tayyib'e biat edilmesi gerekirdi. Ancak olaylar böyle gelişmemiş; doğacak çocuk beklenmiş ve bir emanetçi imam dahi tayin edilmişti. Bu karışık durumun tarafımızca tek bir açıklaması vardır. Âmir ölmeden önce Tayyib üzerindeki nassı çekmiş ve rüyasında gördüğü doğacak çocuğuna vermiştir.⁶⁶ Her ne kadar saçma bir durum gibi dursa da İsmâiliye'ye göre halifenin böyle bir yetkisi

⁶¹ Lev, *State and Society in Fatimid Egypt*, 57.

⁶² Daftary, İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri, 407. Stern ise bir tahmin olarak bunu söylemektedir. Bk. Stern, "The Succession to the Fatimid İmam al-Âmir", 204.

⁶³ İbn Müyesser, *el-Müntekâ min ahhâri Mısır*, 113.

⁶⁴ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fînûni'l-edeb*, 28-29/192.

⁶⁵ Hüseyin b. Feyzullah el-Hemdânî - Hasan Süleyman Mahmûd Cühenî, *es-Suleyhiyyûn ve'l-hareketü'l-Fâtîmiyye fi'l-Yemen: 268-626h* (Kahire: el-Ma'hedü'l-Hamdânî li'd-Dirâsât, 1955), 186.

⁶⁶ Stern, "The Succession to the Fatimid İmam al-Âmir", 204; Daftary de İbnü't-Tuveyr ve İbn Tağrıberdî'nin rivayetlerinden bu sonucu çıkarmaktadır. Bk. Daftary, İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri, 384-23. Dipnot; Şeyyâl ise İbnü't-Tuveyr'in rivayetinden Tayyib'in gizlenmiş ya da öldürülmüş olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Bk. Şeyyâl, *Mecmûatü'l-vesâiki'l-Fâtîmiyye*, 100.

vardı.⁶⁷ Eğer maktul halife hayattayken nassı geri çekmemiş olsaydı şüphesiz insanların Tayyib'e biat etmesi gerekirdi. Öte yandan Hâfız'ın emaneten başa geçmesi Mısır'da insanlar tarafından abes karşılanmamıştır. Eğer nas halifenin ölümü esnasında Tayyib'de olsaydı İsmâileye'nin imamlık konusundaki kati kuralları gereği insanların doğacak çocuk yahut Hâfız'a kalıcı şekilde biat emesi imkân dâhilinde olmazdı. Zira Mısır'da Hâfız'a karşı bu konuda bir ayaklanma da vukua gelmemiştir.

Mezhep kuralları her ne kadar halifeye nassı geri çekme imkânını tanısa da Âmir'in doğmuş bir veliahtı varken anne karnında olan bir çocuk için nas vermesi gene de irdelenmesi gereken bir konudur. Zira nas verme durumunu doğumdan sonraya erteleyebilirdi. Öte yandan Tayyib için verdiği nassı gönderdiği bir sicil ile Yemen melikesine bildirmişti. Bu durumda halifenin Yemen'e tekrar bir sicil göndermesi gerekirdi. Ancak böyle bir sicil kayıtlara geçmemiştir. Halifenin ani ölümünün buna sebep olduğu düşünülebilir. Muhtemelen Âmir'in tasarrufu çocuğun doğmasını beklemektir.

Bütün bunları göze aldığımızda çelişkili bir durum ile karşı karşıya kalmaktayız. Zira maktul halifenin doğacak çocuğa nas verdiğini düşünürsek Tayyib'de olduğu gibi karşımıza kesin kanıtlar çıkması gerekirdi. Öte yandan böyle bir tasarrufu olmadığını düşünürsek ortada daha önce nas almış Tayyib varken insanların doğacak çocuğu beklememesi ve mezhep taraftarlarının daha sonra Hâfız'a *Emîrü'l-Müminîn* olarak biat etmemesi gerekirdi. Söz konusu çıkmazın çözümü tarafımızca İbnü't-Tuveyr'in rivayetinde gizlidir. Zira adı geçen müellif Âmir'in son zamanlarında Hizebrü'l-Mülûk (Hezârü'l-Mülûk) ve Bergeş adlı iki gulamı kendisine yakın tuttuğunu belirtmiştir. Akabinde bu ikisinin işleri toparlaması için Hâfız'a yöneldiğini ve halifenin ölmeden bir hafta önce gördüğü rüya üzerine hamile cariyesinden doğacak çocuğa nas verdiğini aktarmıştır. Döneme nispeten yakın bir kaynak olan İbnü't-Tuveyr'in söz konusu aktarımlarını irdelemek konunun anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Öncelikle müellifin belirttiği gibi Âmir, bahsi geçen iki gulamı diğerlerinin önüne geçirip kendisine yakın tutmuştu. Dolayısıyla halifenin son zamanlarına tanık olan söz konusu gulamların halifeden doğru aktarım yapması gayet doğaldır. Bu minvalde halifenin böyle tasarrufu varsa bilmesi en muhtemel kişiler yine bunlardır. Halife Âmir, her ne kadar münecimler ile görüşüp geleceği hakkında bilgi alsada yine bir rüya üzerine kesin bir veliaht değişimi yaptığını söylemek için elimizdeki veriler yetersizdir. Kanaatimizce halife, yakın gulamlarını rüyasından haberdar etmiş ve bir -temenni- olarak rüyasında gördüğü çocuğu varisi tayin edeceğini belirtmiştir. Aksi durumda halifenin daha cinsiyetini ve sağlıklı bir şekilde doğup doğmayacağını

⁶⁷ Mâcid, Nâzmu'l-Fâtımiyyîn ve rüsûmuhum fi Mısır, 1/57.

bilmediği bir çocuk için hali hazırdaki veliahtından nas çekmesi pek mümkün görünmemektedir. Muhtemelen Âmir yakın çevresine özellikle de iki yakın gulamına temennisinden bahsetmiş ve çocuğun doğmasını beklemiştir. Eğer işler arzu ettiği gibi somut bir hal alsaydı elbette ki Yemen ve diğer yerlere sicil gönderip durumdan haberdar edecekti. Sonuç olarak halifenin sicil göndermek konusunda bile acele etmezken Tayyib'den nassı geri çekme konusunda acele etmesi imkân dâhilinde gözükmemektedir.

Ancak halifenin ani bir şekilde ölümü olayların seyrini değiştirmiş ve muhtemelen bu iki gulam tarafından temenni beyanı, nas sayılmıştır. Her zaman için verilen son nas geçerli olduğu için⁶⁸ bunu kabul edenlerce Tayyib'in de artık meşru bir haklılığı kalmamıştı. Bu surette kaynakların aktardığına göre Hâfız'ın onu saklamasının ve ileride belki öldürmesinin önü açılmış oldu. Tayyib ile ilgili haberler bahsi geçtiği üzere burada sonlanmaktadır. Akıbeti hakkında İbn Müeyesser ve Nüveyrî'nin rivayetine göre Hâfız'ın onu gizlemesinin, *Bûstân el-Câmû* adlı eserin müellifinin Hâfız'ın gizlemesinin yanında bir takım söylentilere binaen aktardığı "hala hayattadır" şeklindeki rivayeti ve haddizatında Tayyibi-İsmâili dâisi olan Dâî İdrîs'in mezhep bendelerince gizlendiği dışında elimizde ne yazık ki bir malumat yoktur. Ebû Alî'nin⁶⁹ ve Hâfız'ın⁷⁰, Âmir'in olası nesline yaptığı takibatı göze alırsak Tayyib'in saraydan çıkarılıp gizlenme ihtimali zayıf bir olasılıktır. Dolayısıyla Hâfız'ın onu sakladığı rivayeti daha makul görünmekle beraber öldürüldüğüne dair kesin bir rivayet de yoktur. Bu nedenle çok zayıf bir ihtimal de olsa Dâî İdrîs'in de işaret ettiği gibi bir şekilde saraydan kaçırılarak gizlenmiş olma olasılığı, aksi yönde kanıt olmadığı için vardır.

3. Veliahtlıktan Hilâfete Hâfız-Lidînillâh

Âmir-biahkâmillâh'ın ölümü esnasında hanedanının en büyüğü olan Hâfız, belki de düşüncesini bile kuramadığı bir şekilde kendisini tahtta buldu. O, hanedanın en büyüğü olmasının dışında maktul halife Âmir hayattayken de arasını iyi tutmuştu. Haddizatında maktul halife kendisine itimat edip sırlarını dahi vermekteydi.⁷¹

Emîr Ebû'l-Meymûn Abdulmecîd, Hâfız-lidînillâh olarak kuzeninin öldürüldüğü gün, değiştiğimiz üzere, Âmir'in küçük yahut doğmamış çocuğuna kefaleten başa geçti. Her ne kadar İbnü't-Tuveyr, Hezârü'l-Mülûk ve Bergeş'in kendisini başa getirdiğini aktarsa da onun kefil olarak başa geçmesi

⁶⁸ Şeyyâl, *Mecmûatü'l-vesâiki'l-Fâtımiyye*, 100.

⁶⁹ Makrîzî, *İttiâz el-hunefâ*, 3/141.

⁷⁰ İbn Müeyesser, *el-Müntekâ min Ahbâri Mısır*, 113; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*, 28-29/192.

⁷¹ Bk. Yunus Emre Aydın, *Mısır Fâtimî Halifesi el-Âmir bi-ahkâmillâh ve Dönemi* (İstanbul: MSG-SÜ, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 22.

Tayyibîler tarafından dahi kabul edilen bir şeydir. Dolayısıyla bu durumun iki gulamın değil bizzat halifenin tasarrufu olduğu düşünülmelidir.

Fâtımî tarihinde kefil-emanetçi imam uygulaması Âmir'in ölümünden önce hiç görülmemiş olsa da söz konusu tedbir, Âmir'in suikastın ardından birkaç saat yaşamış olması, devlette o an için işleri idare edebilecek bir vezir olmaması gibi durumlarla açıklanabilir. Yani tüm devleti bilfiil kendi yöneten halifenin öleceğini anlayınca küçük yahut doğacak çocuğu için akrabalarından en güvendiği kişiyi naip bırakması oldukça doğaldır. Kanaatimizce Hezârü'l-Mülûk ve Bergeş, İbnü't-Tuveyr'in rivayetinin aksine Âmir'den direkt olarak ölüm döşeğinde aldığı bir talimat ile onu başa getirmişlerdir.

Hâfız-lidînillâh'ın Âmir'in ölümünden sonra naip olarak başa geçtiği açık bir durumdur. Haddizatında kendisi de başlangıçta hiçbir zaman için imamlık iddiasında bulunmadı. Kefil olarak başa geçtiği üzere 1130 yılından 1132 yılında hilâfetini ilan edene kadar *Veliyyü'l-Ahdi'l-Müslimîn* unvanını kullandı. Devletin yaptığı yazışmalarda da keza Hâfız'ın veliaht yani naip olduğu vurgulandı.⁷² Yine bastığı paralarda da ilk olarak veliahtlığını vurguladı.⁷³ Kaynakların da aktardığı şekilde Ebû Ali'nin ölümünden (16 Muharrem 526/8 Aralık 1131'de) sonra direkt olarak halifeliğini iddia etmedi. Zira Ebû Ali'nin ölümünden sonra "ismi zikredilmeyen kişi için kefil" olarak kendisine biat edildi.⁷⁴ Muhtemelen burada halife imamlığını iddia etmek için doğduğunu ve annesi tarafından gizlendiğini bildiği varisi (Kufeyfe) ortadan kaldırmadan böyle bir adım atmak istemedi.⁷⁵

Hâfız-lidînillâh'ın naip olarak geçtiği halifeliği sıkıntılarla başladı. Zira hakiki halife olmadığı farkındaydı. Diğer taraftan kaynakların aktardığı üzere ortalıkta küçük bir veliaht yahut beklenen bir veliaht vardı. Diğer taraftan kendisini meşru görmeyen, tüm devlet dizginlerini elinde tutan hatta cüretkâr bir şekilde İsmâilî uygulamaları kaldıran bir otoriter vezir vardı. Bütün bunların yanında kendisi de sarayda hapis hayatı yaşamaktaydı. Ancak tüm olumsuzluklara rağmen yeni halife öncelikle doğmuş ve nassın üzerinden geri alındığı düşünülen Tayyib b. Âmir'i saklamayı başardı. Yine geçtiği üzere Âmir'in beklenen çocuğunu bir şekilde ortadan kaldırmayı başardı. Dolayısıyla kendisine hanedan içerisinde bir rakip bırakmadı. Çok geçmeden

⁷² 524 Zilkade/Ekim-Kasım 1130 tarihinde Sina Dağı'ndaki Azize Katerina Manastır'ına gönderilen bir sicil de bunu doğrular niteliktedir. Bk. S.M. Stern, "A Fâtimid Decree of the Year 524/1130", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 23/3 (1960), 439-455; Daftary, *İsmâililer Tarihleri ve Öğretileri*, 385.

⁷³ S.M. Stern, "A Fâtimid Decree of the Year 524/1130", 448; a. mlf, "The Succession to the Fâtimid İmam al-Âmir", 207.

⁷⁴ Makrîzî, *İttihâz el-hunefâ*, 3/143.

⁷⁵ Şeyyâl, *Mecmûatü'l-vesâiki'l-Fâtimiyye*, 111.

vezir Ebû Ali Ahmed b. Efdal'in de ölümü ile meydana gelen otorite boşluğunu doldurma yoluna gitti.

Nihayetinde yeterli güce ulaştığını düşünen Hâfız, 3 Rebülevvel 526/23 Ocak 1132 tarihinde Kahire'de halifelik kıyafetleri ile Bayram Kapısı'ndan Altın Kapısı'na kadar bir alay düzenleyerek Emîrül-Müminîn sıfatıyla beyan ettiği bir sicille halifeliğini ilan etti⁷⁶. Bu noktada Makrîzî'nin anlattığı üzere⁷⁷ Hâfız'ın, Ebû Ali Ahmed'in öldürüldüğü günden hilâfetini iddia ettiği güne kadar Âmir'in kayıp çocuğunu ele geçirip öldürmüş olması düşünülebilir.⁷⁸

Hâfız, kendi imamlığını, Yânis el-Hâfîzî'yi vezir olarak atadığı bir sicildeki⁷⁹ delillere dayandırmaya çalışmıştır. Günümüze değin aktarılan bu sicilde Hâfız'ın imâmet iddiasının birkaç delil üzerinden geliştiğini söyleyebiliriz. Bunlardan ilki sabık halife Âmir'in kendisine nas vermesi ve söz konusu nasın Şii inaçta büyük yeri olan ve Hz. Peygamber'in Gadiru Hum'da Hz. Ali'yi vasi tayin etmesine benzetmesidir.⁸⁰ Buna göre Hz. Peygamber nasıl Gadiru Hum'da amcasının oğlu Hz. Ali'yi vasi tayin ettiyse Âmir-biahkâmillâh da amcasının oğlunu yani Hâfız'ı vasi tayin etmiştir

Hâfız'ın imâmetine getirdiği diğer bir delil ise dünyanın bir imamdan mücerred olmayacağıdır.⁸¹ Haddizatında kendisi Âmir'in haleflerini ortadan kaldırmak suretiyle tek aday olduğu için bu yola gitmiştir. Bunun yanında Hâfız'ın bu sicilde cevap vermesi gereken değişik sorunlar da vardı. Mesela o an için babası Fâtımîler tarihinde halife yani imam olmayan tek halifeydi. Hâfız bu soruna ise ilginç cevaplar vermiştir. Buna göre dedesi Müstansır'ın, babası Ebû'l-Kâsım Muhammed'e aslında bir nas verdiğini ve aynı zamanda onu *Veliyyü'l-ahdi'l-Müslimîn* şeklinde isimlendirdiğini belirtmiştir. Üstelik bu isimlendirme sicile göre divanlarda da işlenmişti.⁸² Ancak halifenin yaptığı bu izah yine de İsmâilî akidelerine göre yeterli değildir.⁸³ Zira babasının Veliyyülahd lakabını alması kendi meşruiyetini sağlamaya yetmez. Çünkü esas nokta verilen son nassı almaktır.

⁷⁶ Makrîzî, *İttiâz el-hunefâ*, 3/146.

⁷⁷ Makrîzî, *İttiâz el-hunefâ*, 3/152.

⁷⁸ Şeyyâl, *Mecmûatü'l-vesâiki'l-Fâtîmiyye*, 111.

⁷⁹ Sicil için bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ* (Kahire: Dâru'l-Kütübî's-Sultâniye, 1916), 9/291-297; Şeyyâl, *Mecmûatü'l-vesâiki'l-Fâtîmiyye*, 243-251.

⁸⁰ Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 9/295.

⁸¹ Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 9/293.

⁸² Ayrıca bk. Stern, "The Succession to the Fatimid Imam al-Âmir", 208.

⁸³ Stern, Hâfız'ın bu hamlesini içsel bir nas olarak yorumlamakta ve Mustansır'ın bu noktadaki nassının babası Abdulmecîd'e değil kendisine işaret ettiği sonucunu çıkartmak istemesi şeklinde yorumlamaktadır. Zira bu sayede önceki halifeden nas alma sorununu halletmiş olacaktı. Bk. Stern, "The Succession to the Fatimid Imam al-Âmir", 209.

Öte yandan Hâfız, kendinden önceki halifeleri meşru görmüştür. Babasının nas aldığı bir ortamda Müsta'li-billâh ve Âmir-biahkâmillâh'ın hilâfetlerini tanımaması gerekirdi. Eğer adı geçen iki halifeyi kefil olarak tanımuşsa ki tetkik ettiğimiz sicilden ve Hâfız'ın babasına olan nas konusundaki ifadelerinden böyle bir çıkarım yapılabilir, o halde hanedanın en yaşlı üyesi gibi bir sıfatı bulunan Hâfız'ın ne diye kefil halifeye ihtiyaç duyacağı sorusu akla gelmektedir.

Hâfız'ın imâmetine kanıt olarak getirdiği bir diğer örnek ise büyük dedesi Hâkim-biemrillâh'ın (ö.411/1021) veliaht seçimidir. Zira adı geçen halife, oğlu Zâhir-li'izâzdînillâh'ı değil amcasının oğlu ve Dımaşk valisi Ebû'l-Kâsım Abdurrahîm b. İlyâs'ı veliaht olarak tayin etmişti. Üstüne sikke ve hutbelerde dahi adını geçirmişti.⁸⁴ Hâfız, bunu Hâkim'in bahsi geçen veliahtın imamlık ve halifelîğe geçemeyeceğini bildiği halde yaptığını belirtmiştir. Sebep olarak ise geleceğe bir misal bırakmak istemesine bağlamıştır.⁸⁵ Ancak durumun böyle olmadığı aşikârdır. Zira Hâkim'in ortadan kaldırılıp öldürülmesinde de adı geçen kız kardeşi Sittülmülk, halifenin bahsi geçen kuzenini değil kendi yeğeni ve Hâkim'in oğlu Zâhir'i hilâfet makamına getirmiştir. Bu noktada atası Hâkim'in yapmış olduğu tasarruf kabul edilecekse yine kendi soyundan geldiği Zâhir'in ve kendisi dâhil aradaki halifelerin imâmetini şüpheli bir konuma getirir. Bu noktada Hâfız'ın buradaki meşruiyet arayışı da tutarsız görünmektedir.

Sonuç olarak Hâfız, burada kendi meşruiyetine bir takım deliller getirmektedir. Ancak bu delillerin onun meşruiyetini sağlamak konusunda yetersiz kaldığı görülmektedir. Değindiğimiz üzere bahsi geçen sicilde tezatlar vardır. Bunun yanında sicil Hâfız'ın Âmir'den sonra gerçek hak sahibi olduğunu kanıtlamaya yöneliktir. Ancak Hâfız hilafetin takriben ilk bir buçuk senesini veliyyülahd olarak geçirmiştir. Bu noktada eğer iddiaları gerçekse direkt halife ve Emîr el-Müminîn unvanlarını kullanması gerekirdi. Ancak sicilde buna dair bir açıklama yapılmamış ve veliahtlık dönemi havada kalmıştır.⁸⁶ Bazı kaynaklarda iddia edildiği gibi eğer Âmir'in varisi olmadığından başa geçmiş olsaydı bu sefer de sicilde bu durumun açıkça anlatılması ve direkt olarak Âmir'in ölümünden sonra ilan edilmesi gerekirdi. Bütün bunlardan hareketle Hâfız'ın iddialarının onu meşru kılmayacağını söylemek gerekmektedir. Diğer taraftan sicilde ne Tayyib ile ne de Âmir'in doğacak çocuğu ile ilgili bilgi verilmiştir.⁸⁷

⁸⁴ Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 9/295-296.

⁸⁵ Stern, "The Succession to the Fatimid İmam al-Âmir", 209.

⁸⁶ Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, 387.

⁸⁷ Şeyyâl, *Mecmûatü'l-vesâiki'l-Fâtîmiyye*, 112; Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, 387.

Öte yandan Mısır'daki Fâtımîlerin en sadık dostları olan Yemen'deki Suleyhiler, Hâfız'ın imâmetini bu yüzden meşru görmemişlerdir. Zira ilk olarak onlara bizzat Âmir tarafından veliaht seçilen Tayyib'in sicili ulaşmış ve onlar da Tayyib b. Âmir'e bahsi geçtiği üzere biat etmişlerdir. Bunun yanında Hâfız'ın emanetçi imamlığını da tanımışlardır.⁸⁸ Ancak ne zaman ki yeni halife Yemen'e Emîr el-Mü'minîn unvanıyla bir sicil göndermiş işte o zaman ilişkiler önu alınmaz bir şekilde bozulmuştur. Hâfız ilk sicili Yemen'e veliaht olarak diğerini ise halifeliğini ilan eden Emîr el-Mü'minîn olarak göndermiştir.⁸⁹ Suleyhî hâkimesi Melike Ervâ "Dün veliaht unvanıyla yazardın. Bugün ise Emîr el-Mü'minîn" diye duruma karşı çıkmıştır.⁹⁰

Melike Ervâ ve Suleyhîler, Mısır'daki rejimin en sıkı takipçileri olmuşlardır. Yemenli bu hanedanı söz konusu itaate sürükleyen şey, Fâtımîlerin gücü değil onların mezheplerine olan sıkı inançlarıydı. Bu durumda mezhep teolojisine aykırı bir hareket Mısır'dan dahi gelse inandıkları değerler uğruna bunu geri çevirmişlerdir. Hâfız'ın halifeliğinin tanınmaması da bahsi geçen sebepten kaynaklanmaktadır. Esasında Hâfız'ın başa geçtiği zamanlar Suleyhîlerin artık yıkılmaya yüz tuttuğu bir zamana denk geliyordu. O zamana kadar Mısır'dan da askerî ve malî yardım alabiliyorlardı. Artık hayatının son demlerinde olan Melike Ervâ, bütün bunları bilmesine rağmen Mısır'dan gelen desteğin kesilmesini göze alarak biat ettiği Tayyib'in davasından ayrılmamıştır.⁹¹ Kaynaklara mert ve doğru bir insan olarak geçen melikenin⁹² bu tutumu dahi Hâfız'ın imâmetinin meşruiyetini sorgular niteliktedir.

Sonuç

Fâtımîlerde Halife Âmir'in öldürülmesinden sonra verâset sorunu yaşanmış ve Müsta'li-İsmâiliye, Tayyibiyye ve Hâfiziyye diye iki kola ayrılmıştı. Kaynaklar, mezhepsel bölünmeyi de beraberinde getiren bu olay için farklı rivayetler sunmaktadır. Dönemi anlatan kaynakların bir kısmına göre mak-tul halifenin ölmeden önce Tayyib adında bir oğlu olmuş ve onu veliaht yapmıştır. Diğerlerine göre ise halifenin ölmeden önce bir oğlu olmayıp öldüğü esnada cariyelerinden bir tanesi hamile bulunmaktaydı. Rivayetlere göre Hâfız-lidînellâh doğacak çocuk büyüyene kadar kefil olarak başa geçecekti.

⁸⁸ Dâi İdrîs, *Uyûn el-ahbâr ve fûnûn el-âsâr*, 7-7/258-261.

⁸⁹ Umâre el-Yemenî, *Tarîhu'l-Yemen*, 160; Dâi İdrîs, *Uyûn el-ahbâr ve fûnûn el-âsâr*, 7-7/271.

⁹⁰ Dâi İdrîs, *Uyûn el-ahbâr ve fûnûn el-âsâr*, 7-7/271; el-Hemdânî - Mahmûd Cühenî, *es-Suleyhiyyûn ve'l-aareketü'l-Fâtimiyye fi'l-Yemen*: 268-626h, 191.

⁹¹ Dâi İdrîs, *Uyûn el-ahbâr ve fûnûn el-âsâr*, 7-7/271; el-Hemdânî - Mahmûd Cühenî, *es-Suleyhiyyûn ve'l-hareketü'l-Fâtimiyye fi'l-Yemen*: 268-626h, 189.

⁹² el-Hemdânî - Mahmûd Cühenî, *es-Suleyhiyyûn ve'l-hareketü'l-Fâtimiyye fi'l-Yemen*: 268-626h, 189-191.

Öncelikle kaynakların aktarımı, iki ayrı rivayet gibi görünse de tarafımızca bunlar dönemin şartları ve İsmâilî akidelerince değerlendirilerek bir bütün haline getirilmiştir. Buna göre Âmir'in ölmeden önce Tayyib isminde bir oğlu olmuş ve veliaht tayin edilmişti. Daha sonra ise halife, rüyasında hamile cariyesinden bir oğlunun olacağını görmüş muhtemelen çocuğu sağlıklı kucağına alınca veliaht tayin edeceğini bir temenni olarak yakınlarına söylemişti. Onun çocuk doğmadan ani ölümü olayların seyrini değiştirmiş; iki yakın gulamı, halifenin temennisini nas olarak aktarmışlardır. Dolayısıyla Tayyib, gözden düşmüş ve Hâfız tarafından ortadan kaldırılmıştır.

Hâfız-lidîllâh, Vezir Ebû Ali sebebiyle doğacak çocuğun haberlerinin saray dışına çıkmasını engellemiştir. Böylelikle kendisini sağlama almış bulunmaktaydı. Öte yandan Âmir'in hamile cariyesi de Hâfız'dan korktuğu için Kufeyfe diye isimlendirilen erkek çocuğu gizli bir şekilde saray dışına çıkartmıştı. Çok geçmeden vezirinden kurtulan yeni halife, çocuğun yerini öğrenmiş ve onu ortadan kaldırmıştır.

Küçük rakiplerinden ve vezirinden kurulan Hâfız, kefil olarak geçtiği tahtta 1132 yılında halifeliğini ilan ederek kendisini meşru gösteren bir sicil yayınladı. Söz konusu sicil dikkatlice incelendiğinde ise Hâfız'ın kanıtlarının yetersiz kaldığı ve dolayısıyla imamlığının yani halifeliğinin İsmâilî doktrinlerine uymadığı sonucuna ulaşılmıştır. Bütün bunlardan dolayı Müsta'lî-İsmâiliye, Hafiziyye ve Tayyibiyye diye iki kola ayrılmıştır.

Kaynak yetersizliğinden, dönemin karışıklığından dolayı tarih boyunca müphem kalmış bu konu hakkında şuana kadar yapılmış çalışma ve yorumlarda bütüncül okuma tam sağlanamamıştır. Bazı rivayetlerle yeterince ilgilenilmediği için yapılan yorumlarda ve ulaşılan sonuçlarda bir eksiklik olagelmıştır. Biz bu çalışmada konuyla ilgili ulaşabildiğimiz tüm rivayetleri ele alıp, anlamlı bir bütün inşa etmeyi hedefledik. Çalışmanın sonucunda ise karşımıza bazı yerlerde önceki benzer çalışmalardan ayrılan, yukarıdaki gibi bir tablo ortaya çıkmıştır. Araştırmaya mevzu olan konuda kaynak yetersizliği sebebiyle boşluklar doğmakta, çok farklı çıkarım, varsayım ve yorumlar ortaya çıkmaktadır. Buna sonuç olarak konu ile ilgili yeni veriler bulunabilirse veya farklı yorumlar getirilebilirse ele aldığımız başlık, yeni çalışmalara gebe olabilecektir.

Kaynakça

- Aydın, Yunus Emre. *Mısır Fâtimî Halifesi el-Âmir-biahkâmillâh ve Dönemi*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Aydın, Yunus Emre. "Halife Âmir-biahkâmillâh Döneminde Nizârîler ve Fâtımiler Arasındaki İlişkiler". *Ortaçağ Tarihçiliğinde Bir Duayen Prof. Dr. Abdülkerim Özeydin'a Armağan*, ed. Ebru ALTAN vd.. 105-114. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 1. Basım, 2020.
- Brett, Michael. *Fâtimî İmparatorluğu Ortadoğu, Afrika ve Akdeniz'de İktidar Mücadelesi*. çev. Fatih Yücel. İstanbul: Kronik Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Çelik, Aydın. *Fâtımiler Devleti Tarihi (909-1171)*. Ankara: TTK Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Dadoyan, Seta B.. *The Fatimid Armenians: Cultural and Political Interaction in the Near East*. Leiden: Brill, 1. Basım, 1997.
- Daftary, Farhad. *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Alfa Yayınları. 1. Basım, 2017.
- Dâî İdrîs, İdrîs b. el-Hasen b. Abdillâh el-Kureşî. *Uyûn el-ahbâr ve funûn el-âsâr*. 7-7 cilt. thk. Eymen Fuad Seyyid. Londra: Ma'hedü'd-Dirâsâtî'l-İsmâiliye, 2001.
- Fuâd Seyyid, Eymen. *ed-Devletü'l-Fâtimiyye fî Mısır tefsîru cedîd*. Kahire: Dâru'l-Misriyyeti'l-Lübânîyye, 1. Basım, 1992.
- Güner, Ahmet. "Hâfız-lidînillâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 15/108-110. Ankara: TDV. Yayınları. 1997.
- Halm, Heinz. *Haşhaşiler Gizli Bir Örgütün Tarihi*. çev. Atilla Dirim. İstanbul: Runik Kitap, 1. Basım, 2020.
- el-Hemdânî, Hüseyin b. Feyzullah – Cühenî, Hasan Süleyman Mahmûd. *es-Suleyhiyyûn ve'l-hareketü'l-Fâtimiyye fî'l-Yemen: 268-626h*. Kahire: el-Ma'hedü'l-Hamdânî li'd-Dirâsât, 1955.
- İbn Müeyesser, Ebû Abdillâh Tâcüddîn Muhammed b. Alî b. Yûsuf b. Müeyesser el-Mısırî. *el-Müntekâ min ahbâri Mısır (Özetleyen Makrîzî)*. thk. Eymen Fuad Seyyid. Kahire: Ma'hed el-İlmî el-Fransî liasârî's-Şarkîyye, ty.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî. *en-Nücûmu'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*. 16 cilt. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye. 1. Baskı, 1992.

- İbn Zâfir, Cemâlüddîn Alî. *Ahbâru'd-düveli'l-munkat'â*. thk. Andre Ferre. Kahire: Ma'hedü'l-İlmî'l-Fransî li'l-Âsârî'ş-Şarkıyye, 1972.
- İbnü'd-Devâdârî, Seyfüddîn Ebû Bekr b. Abdillâh b. Aybek. *Kenzü'd-dürer ve câmiu'l-gurer*. 9 cilt. thk. Selahaddin el-Müneccid. Kahire: Ma'had'l-Almânî li't-Türâs, 1961.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. haz. Muhammed Yûsuf ed-Dakkâk. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2003.
- İbnü't-Tuveyr, Ebû Muhammed ei-Murtezâ Abdüsselâm b. el-Hasen b. Abdisselâm b. Alî b. Ahmed el-Fihri el-Kayserânî el-Mısrî. *Nüzhetü'l-mukleteyn fi ahbâri'd-devleteyn*. thk. Eymen Fuad Seyyid. Beyrut: Dâru Sâdır. 1. Basım, 1992.
- İmâdüddîn el-İsfehânî (Nispet). *el-Bûstân el-câmi' licemî' tevârîhi ehli'z-zemân*. thk. Ömer Abdusselâm Tedmûrî. Beyrut: Mektebetül Asriyye, 1. Baskı, 2002.
- Kādî Nu'mân, Ebû Hanîfe Nu'mân b. Mansûr el-Kādî et-Temîmî el-Kayrevânî. *Deâimü'l-İslâm*. 2 cilt. thk. Âsaf b. Ali Asfar Feyzî. Kahire: Dâr'l-Meârif, 1963.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Subhu'l-a'sâ*. 14 cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi's-Sultâniye, 1916.
- Lev, Yacoov. *State and Society in Fatimid Egypt*. Leiden: Brill. 1. Basım, 1991.
- Mâcid, Abdülmünim. *Nâzmu'l-Fâtımiyyîn ve Rûsûmuhum fi Mısr*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Enclû'l-Mısrıyye, 1953.
- Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *İttiâz el-hunefâ biahbâri'l-eimmeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ*. 3 Cilt. thk. Muhammed Hilmi Muhammed Ahmed. Kahire: Meclisü'l-A'lâ lişuûni'l-İslâmiye Lecnetü lihyâi Türâsi'l-Arabî, 1996.
- Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *el-Mevâ'iz ve'l-İti'bâr bizikri'l-hutat ve'l-âsâr*. 3 cilt. haz. Halîl el-Mansûr, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1998.
- Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fi fünûni'l-edeb*. 31 cilt. thk. Necîb Mustafa Fevvâz-Hikmet Keşeli Fevvâz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2004.
- Öz, Mustafa. "Bohra". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/273-274. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

- Öztürk, Murat. "İbnü't-Tuveyr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/622-632. Ankara: TDV Yayınları. 2. Basım, 2016.
- Stern, S. M. "The Succession to the Fatimid İmam al-Āmir, the Claims of the Later Fatimids to the İmamate, and the Rise of Tayyibî İsmailism". *Oriens*. 4/2 (1951), 193-255.
- Stern, S. M. "A Fâtimid Decree of the Year 524/1130", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 23/3 (1960), 439-455.
- Suavire, H. - Poole, Stanley Lane. "The Name of the Twelfth İmâm on the Coinage of Egypt". *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. 7/1 (1875), 140-151.
- Şeyyâl, Cemâleddîn. *Mecmûatü'l-vesâiki'l-fâtımiyye vesâikü'l-hilâfe ve vilâyeti'l-ahd ve'l-vezâre*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye. 1. Baskı, 2002.
- Umâre el-Yemenî, Ebû Muhammed Necmüddîn Umâre b. Ebi'l-Hasen Alî b. Zeydân el-Hakemî el-Mezhicî. *Târîhu'l-Yemen*. thk. Hasan Süleymân Mahmûd. Kahire: Mektebetü'l-İrşâd, 1957.

**SULTAN NÜREDDİN ZENGİ’NİN YAŞAMINDA SÜFİLERİN YERİ
VE ONUN DÖNEMİNDEKİ TASAVVUFİ FAALİYETLER**

The Place of Sufis in the Life of Sultan Nuraddin Zangi and their Activities in
his Period

ÖMER TAY

Dr. Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tasavvuf Anabilim
Dalı, Bingöl, Türkiye

Dr. Res. Asst., Bingol University Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences, Department of
Sufism, Bingöl, Turkey

o.tay21@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-1692-9143

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 3 Şubat 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 28 Nisan 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Aralık 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.873737>

ATIF/CITE AS:

Tay, Ömer, “Sultan Nüreddin Zengi’nin Yaşamında Süfîlerin Yeri ve Onun Dönemindeki Tasavvufî
Faaliyetler”, Hitit İlahiyat Dergisi, (Aralık/ December 2021) 20/2

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,
Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/pub/hid>

The Place of Sufis in the Life of Sultan Nuraddin Zangi and their Activities in his Period

Abstract

The Zengi state, known with its Sunni identity, had its heyday during the Nûreddin Zengi period. Nûreddîn Zengî became the head of the state after the death of his father and became the leader of the Muslims by protecting the Islamic world, which was shaken by sectarian and political struggles at that time, against the attacks of the Crusaders. Nûreddîn Zengî was a man of organization as well as a successful statesman. He built madrasahs, ribats, khânkahs, mosques, imârets, caravanserais and hospitals. It united and strengthened the society around Sunni identity, built a strong bond between the society and the state, and prepared the environment that enabled the conquest of Jerusalem. Nûreddîn Zengî, was a great mujahid and a statesman with superior qualities, and at the same time he earned the admiration of everyone with his sincere piety, humility and justice.

The name of Nûreddîn Zengî, who made his country the center of the Sufis, was mentioned among the people of Sufism. He included the sheikhs of the Sufis in his council, established close relations with them, treated them with humility, gave expensive gifts, visited the Sufis who did not want to come to the palace in their lodges and received their prayers before going out to wars. Nûreddîn Zengî was criticized by his advisors from time to time for his sincere and excessive respect towards the Sufis, but he was very angry with their approach.

In his time, Sufism was an active field accepted by both the public and the state. During this period, the Sufis were seen as an authority and supported by the state. They were knowledgeable in the science of Sufism as well as in the literary sciences. These people, loved by the society, were also consulted in state affairs. In addition to political and military activities, the Sufis also had great services in ensuring the unity of the ummah during this period. The material unity provided by the political and military authority was supported by the spiritual and intellectual unity provided by madrasahs and rulers. It was these institutions that encouraged the ummah, who was afraid of the Crusaders, and provided unity.

The political and military aspects of Nûreddîn Zengî's success against the Crusaders were studied, but his approach to Sufism and Sufis was neglected. Therefore, since we consider the Sufi aspect of Nûreddîn Zengî important, we found it appropriate to investigate the subject we have mentioned in de-tail. As a result of our research, we witnessed that his Sufi personality is of great importance in the background of his political and military genius.

The main purpose of this study is to analyze Nûreddîn Zengî's approach to Sufism and the role of Sufis in that period. In order to investigate the relations of Nûreddîn Zengî with the Sufis and the Sufi life of the period, the fundamental sources of the period and the works written in the following centuries were examined. Findings show that Nûreddîn Zengî protected the Muslims against the attacks of the Crusaders, and despite being a statesman, he lived a Sufi life and was meticulous about performing worship. Because of these features, Nûreddîn Zengî was considered directly or indirectly in the status of sainthood. Nûreddîn Zengî, built ribats and khânkahs for Sufis all over his country and built the Meşîhatû'ş-şüyûh institution to control these structures. Nûreddîn Zengî, who attaches importance to the thoughts of the Sufis, occasionally consulted their opinions on political and military issues. Nûreddîn Zengî, could not be detected as affiliated with any sect, but kept the Sufis of Kuşeyrî and Gazâlî line close to him. In this period, the Sufis, who were accepted by both the people and the state, performed important services in ensuring the unity of the ummah. Sufis dealt with self-discipline during the period of peace, and they fought against the Crusaders during the war period.

Keywords: Sufism, Nûreddîn, Sufi, Hânkâh, Zâhid.

Sultan Nûreddîn Zengî'nin Yaşamında Sûfîlerin Yeri ve Onun Dönemindeki Tasavvufî Faaliyetler

Öz

Sünnî kimliğiyle bilinen Zengîler devletine en parlak dönemini yaşatan hiç kuşkusuz Nûreddîn Zengî (ö.569/1174.)'dir. Babasının ölümünden sonra devletin başına geçen Nûreddîn Zengî, o dönemde mezhep ve siyasi mücadelelerle sarsılan İslâm dünyasını Haçlı saldırılarına karşı koruyarak Müslümanların lideri olmuştur. Nûreddîn Zengî, başarılı bir devlet adamı olduğu gibi, aynı zamanda bir teşkilat adamı olarak hâkim olduğu yerlere medreseler, ribâtlar, hânkâhlar, camiler, imâretler, kervansaraylar ve hastaneler yaptırmıştır. Toplumunu Sünnî kimlik etrafında buluşturup güçlendirmiş, toplumla devlet arasında sağlam bir bağ inşa etmiş ve Kudüs'ün fethini sağlayan ortamı hazırlamıştır. Büyük bir mücahit ve üstün niteliklere sahip bir devlet adamı olan Nûreddîn Zengî, aynı zamanda samimi dindarlığı, tevazu ve adaleti ile herkesin takdirini kazanmıştır.

Ülkesini sûfîlerin merkezi haline getiren Nûreddîn Zengî'nin adı tasavvuf ehli ile anılmıştır. O, sûfîlerin şeyhlerine meclisinde yer vermiş, onlarla yakınlık kurmuş, onlara karşı alçakgönüllü davranmış, pahalı hediyeler vermiş, saraya gelmek istemeyen sûfîleri tekkelerinde ziyaret etmiş ve savaşlara çıkmadan önce dualarını almıştır. Nûreddîn Zengî'nin sûfîlerle samimi ve onlara olan aşırı hürmetinden ötürü zaman zaman danuşmanları tarafından eleştirilmiş ancak o tavrından vazgeçmemiş ve hatta kendisini bu konuda eleştirenlere kızmıştır.

Onun döneminde tasavvuf hem halk hem de devlet tarafından kabul görmüştür. Bu dönemde sûfîler, birer otorite olarak görülmüş ve devlet tarafından desteklenmişlerdir. Bunlar tasavvuf ilmine vakıf oldukları gibi zâhirî ilimlerde de alim şahsiyetlerdi. Halk tarafından sevilen bu zatlar devlet nezdinde de sözleri dinlenen kişilerdi.

Bu dönemde siyasi ve askeri faaliyetlerle ümmetin birliği ve dirliği sağlanırken, bu hususta sufîlerin de önemli bir katkısı olmuştu. Siyasi ve askeri otoritenin sağladığı maddi birlik, medrese ve hânkâhlar tarafından sağlanan manevî ve fikri birlikle desteklenmişti. Haçlılara karşı korkuya kapılan ümmeti tekrar cesaretlendiren ve birliği sağlayan bu kurumlar olmuştu.

Haçlılara karşı mücadele veren Nûreddîn Zengî'nin tasavvuf ile irtibatını konu edinen bu çalışmanın temel amacı, tasavvuf-siyaset ilişkisi açısından önemli bir şahsiyet kabul edilen Nûreddîn Zengî'nin tasavvufî yönü, sûfîlere yaklaşımı, onun döneminde inşa edilen hânkâhlar ve o dönemde sûfîlerin oynadığı rolü analiz etmektir. Çalışmada öncelikle Nûreddîn Zengî'nin şahsiyeti ele alınmış ve onun siyasi hayatının şekillenmesinde sûfîlerin etkilerine değinilmiştir. Ayrıca onlara maddi açıdan verdiği destek ve görüştüğü

sûfilere yer verilmiştir. Onun güvenini boşa çıkarmayan sûfilerin yönetimle münasebetleri ve halk üzerindeki etkilerine dikkat çekilmiştir. Son olarak bu sûfilerin faaliyetlerini sürdürdükleri tekke ve zaviyelerin kimler tarafından inşa edildiğine dair bilgiler ele alınmıştır.

Nüreddin Zengî'nin Haçlılara karşı sergilediği başarısının siyasî ve askerî yönü çalışılmış ancak tasavvufa ve sûfilere olan yaklaşımı ihmal edilmiştir. Bu yüzden Nüreddin Zengî'nin tasavvufî yönünü önemli bulduğumuzdan, zikrettiğimiz konuyu detaylı bir şekilde araştırmayı uygun gördük. Nüreddin Zengî'nin sûfilerle ilişkisi ve dönemin tasavvufî hayatı araştırılırken literatür açısından dönemin temel kaynakları ile onları takip eden asırlarda kaleme alınan muahhar eserlere bakılmıştır. O dönemde yazılan eserlerin çoğu biyografi türünde olduğundan bunlar geniş bir incelemeye tabi tutularak Nüreddin Zengî'nin tasavvuf ile bağlantısı tesbit edilmeye çalışılmıştır. Elde edilen sonuçları kısaca şöyle özetleyebiliriz. Nüreddin Zengî, Müslümanları Haçlı saldırılarına karşı korumuş, devlet adamı olmasına rağmen tasavvufî bir yaşam sürmüş, ibadetleri ifâ etme konusunda titiz davranmıştır. Bu özelliklerinden dolayı Nüreddin Zengî, doğrudan veya dolaylı olarak velâyet makamında gösterilmiştir. İsmi tasavvuf ehli ile anılan Nüreddin Zengî, ülkesinin her tarafında sûfiler için ribâtlar ve hânkâhlar inşâ etmiş ve bu yapıları kontrol etmek için de Meşihatû's-şüyûh kurumunu inşâ etmiştir. Sûfilerin düşüncelerine önem veren Nüreddin Zengî, zaman zaman siyasî ve askerî konularda onların görüşlerine başvurmuştur. Herhangi bir tarîkate mensubiyeti tespit edilemeyen Nüreddin Zengî, Kuşeyrî ve Gazâlî çizgisindeki sûfileri kendine yakın tutmuştur. Bu dönemde hem halk hem de devlet tarafından kabul gören sûfiler, ümmetin birliğini sağlama konusunda önemli hizmetler ifâ etmişlerdir. Sûfiler, barış döneminde hânkâhlarında nefis terbiyesi ile ilgilenirken savaş döneminde Haçlılara karşı cihad etmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Nüreddin, Haçlı, Hânkâh, Zâhid.

Giriş

Tasavvuf kendine özgü yapısıyla tarih boyunca İslam kültürünü derinden etkilerken bu etkinin müspet ve menfi algıları olmuştur. Bu tesirin en önemli alanlarından biri de siyasî hayata, yöneticilere ve yönetilenlere olan etkisidir.

Tasavvuf ehli, gerek icra ettikleri saygın görev gerekse toplum nezdinde kazandıkları itibar sebebiyle her zaman yönetici zümrenin dikkate alması gereken insanlar olmuşlardır. Bu özellikleri itibarıyla devlet yöneticilerine yön verir konumda olan sûfiler, siyaset yahut siyasetçilerle alakalı görüşlerini muhtelif vesilelerle dile getirmişlerdir.¹

¹ Abdullah Karahan, "Sûfilerin Siyaset Anlayışlarında ve Siyasetle İlişkilerinde Hadislerin Rolü", *Tarihten Günümüze Sûfi-Siyaset İlişkileri*, ed. Salih Çift vd. (Ensar Yayınları, 2020), 19-21.

Tarihte siyaset-tasavvuf münasebetine baktığımızda genellikle siyaset tasavvufu baskı altında tutmuştur. Tabii ki bu tutumun bütünüyle sürdürüldüğü şeklinde bir genelleme yapmamız mümkün değildir. Sûfîlerin devlet yöneticileri tarafından kimi zaman baskıya maruz kaldığı doğrudur, fakat aynı ölçüde devletle kavga etmeyip uyum göstermeyi öğütleyen sûfîlere devletin müdahale de bulunmadığını söyleyebiliriz.

Sultanların bir kısmı, sûfîleri sistemin karşısında tutarak sürekli tehdit almak ve tehdit etmek yerine onların enerjisini ve güçlerini sistemin içerisine çekerek istifade etme yoluna gitmişlerdir. Tabii ki bununla devletin oluşturmak istediği ideolojik algıyı meşrulaştırmak, tebaanın devlete olan bağlılığını yükseltmek, moral ve motivasyonunu artırmak yani sûfîleri devletin ideolojik aygıtlarından birisine dönüştürmeye çalışmışlardır. Öyle ki sultanlar, çok sayıda vakıf-tekke kurmak suretiyle tekkeleri hem kırsal kesimde hem de şehirlerde yaygınlaştırmış ya da yaygınlaşmasına müsaade etmişlerdir. Böylece sûfî büyükleri kendileri için kurulan tekkelere yerleştirilmişlerdir. Tabii ki bu, müntesipleri tarafından öncü kabul edilen sûfîleri sarayın yakınına taşımak ve onları kontrol altına almak için alınmış stratejik bir önlem olmalıdır.² Neticede devletin tekke ve zaviyelere sunmuş olduğu bütün bu imkanlar devletle sûfîleri aynı sistemin birer parçası haline getirmiştir. Böylece kamusal alan sûfîlere sonuna kadar açılmıştır. Öyle ki şeyhin maaşı ve tekkelerin giderleri vakıftan karşılanmıştır. Tabii ki onlara sağlanan bu kolaylıklar karşılığında halkı devlete bağlı kılmak, cihad zamanlarında toplumu cihada teşvik etmek gibi bazı sorumlulukları da beraberinde getirmiştir.³

1127-1233 yılları arasında Musûl ve Halep merkez olmak üzere, el-Cezîre, Doğu Anadolu ve Suriye'de hüküm süren Zengîler devletinin kurucusu İmâdüddin Zengî (ö.541/1146)'dir. İmâdüddin Zengî, Suriye'de hükümrانlığını kuvvetlendirmek için gittiği Ca'ber Kalesi muhasarası sırasında yakın bir askeri tarafından suikasta uğramış ve böylece devlet oğulları Nûreddîn Mahmud Zengî ve I. Seyfeddin Gazi (ö.544/1149) tarafından bölüştürülmüştür.⁴

Zengîler döneminde mezhep ve siyasi mücadelelerle çalkalanan İslâm alemi, siyasi ve askeri birlikten yoksundu.⁵ Nitekim o asırda İslâm coğrafyasında iki hilafet bulunmaktaydı: Mısır'da Şiî Fatımîler, Bağdât'ta ise Sünnî

² Zekeriya Işık, *Şeyhler ve Şahlar* (Konya: Çizgi Yayınları, 2017), 10.

³ Işık, *Şeyhler ve Şahlar*, 18,27.

⁴ Şihâbüddin Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî Ebû Şâme, *er-Ravdeteyn fi-Tarihi Devleteyn: en-Nuriye ve's-Selâhiye* (Kahire: Darü'l-Kütûbu'l-Mısriyye, 1998), 183; Ali Muhammed Sallâbî, *ed-Devletü'z-Zengîyye* (Beirut: Darü'l Mâ'rife, 2010), 156-160; Ömer Tay, *Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Tasavvufî Yönü ve Tarikatlar ile Münasebeti* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2017), 8.

⁵ İbrahim Halil Ulaş, *Selâhaddîn-i Eyyûbî ve İslam Birliği Politikası* (Niğde: Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 21.

Abbasiler hüküm sürmekteydiler. Bu hâl, Haçlıların işini kolaylaştırmakta Müslümanların konumunu zayıflatmaktaydı.⁶ Zengîler'in tarih sahnesine çıkmalarıyla birlikte, Müslümanlar, Haçlı saldırılarına karşı korunmuşur.⁷ Zengîler'e en parlak dönemini yaşatan hiç kuşkusuz Nüreddin Zengî'dir. Haçlı istilâlarının önüne geçen Nüreddin Zengî, Müslümanların lideri konumuna geçmiştir.⁸

Nüreddin Zengî, başarılı bir devlet adamı olduğu gibi, aynı zamanda bir teşkilat adamı olarak hâkim olduğu yerlere medreseler, ribâtlar, hânkâhlar, camiler, imaretler, kervansaraylar ve hastaneler yaptırmıştır.⁹ Toplumu Sün-nî kimlik etrafında buluşturup güçlendirmiş, toplumla devlet arasında sağlam bir bağ inşâ etmiş, Kudüs'ün fethini sağlayan ortamı hazırlamıştır.¹⁰

1. Nüreddin Zengî'nin Şahsiyeti

el-Melikü'l-Âdil¹¹ lakabıyla bilinen Nüreddin Zengî, iyi bir eğitim almış,¹² âbid, zâhid, mütevazı, günlük virdlerine ve gece namazına müdâvim bir sultandı.¹³ Zâhidlik konusunda Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720)'e benzetilen Nüreddin Zengî, devletin başında olmasına rağmen diğer devlet adamlarından farklı bir portre çizip zâhidâne bir hayat yaşamış, ganimet ve öşürden pay almamış, sadece gayr-i müslimlerden alınan cizyeden iâşesi kadar almıştır. Kendisine hediye edilen değerli eşyaları satıp hayır kurumlarına bağışlamıştır. Kendi kazancıyla geçinen Nüreddin Zengî, dünya malına önem vermemiş, sade ve iffetli bir yaşam sürmüş, ipek elbise, altın, gümüş kullanmamış, her zaman tutumlu ve ölçülü bir hayat sürmüştür.¹⁴ Nüreddin Zengî'nin zâhidliğini özellikle vurgulayan İbn Asâkir, onun Seyyidü'z-zâhidin (Zâhidlerin

⁶ Ebû Şâme, *er-Ravdeteyn fî-Tarihi Devleteyn: en-Nuriye ve's-Selâhiye*, 1:20.

⁷ Kemâlüddin Ömer b. Ahmed b. Ebi Cerâde İbnü'l-Âdim, *Büğyetü't-Taleb fî Târîhi Haleb* (Dimaşk: Darü'l-Fikr, 1989), 2/285; Ali Muhammed Sallâbi, *Selâhaddîn-i Eyyübî ve Kudüs'ün Yeni-den Fethi*, çev. Şerafettin Şenaslan (İstanbul: Ravza Yayınları, 2010), 171; Bahattin Kök, "Nüreddin Zengî Mahmud" (İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 2007), 33/259-262.

⁸ Abdulkadir Turan, *Nüreddin Mahmud Zengî ve Devri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), VIII.

⁹ Ebû Şâme, *er-Ravdeteyn fî-Tarihi Devleteyn: en-Nuriye ve's-Selâhiye*, 1: 97; Ebru Altan, *Geçmişin İzi Sürülürken Tarih Bilincine Adanan Bir Ömür Prof. Dr. Abdülkadir Donuk Armağanı*, ed. Muallâ Uydu Yücel- Fatma Aysel Dngil Ilgın (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2017), 240.

¹⁰ Turan, *Nüreddin Mahmud Zengî ve Devri*, VIII.

¹¹ Ebu'l-'Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zamân* (Beyrut: Daru Sadr, 1949), 5/184.

¹² Abdulkadir b. Muhammed ed-Dimaşkî Nu'aymî, *ed-Daris fî Tarihi'l-Medaris* (Kahire: Mektebetü's-Sekafetü'd-Diniyye, 1988), 1/468.

¹³ Ebû Şâme, *er-Ravdeteyn fî-Tarihi Devleteyn: en-Nuriye ve's-Selâhiye*, 1: 78; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab fî-Ahbâri men Zehab* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 4: 227.

¹⁴ Ebû Şâme, *er-Ravdeteyn fî-Tarihi Devleteyn: en-Nuriye ve's-Selâhiye*, 97; Nu'aymî, *ed-Daris fî Tarihi'l-Medaris*, 1/468; Ali Muhammed Sallâbi, *Zengîler Dönemi*, çev. Şerafettin Şenaslan

efendisi) makamına ulaştığını, zühd ile varsıllığı ve idareciliği bir arada bulundurduğunu, varlığa rağmen zühdü seçtiğini ve bu yönüyle de Hz. Süleyman (a.s.) ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'e benzediğini aktarmıştır.¹⁵ Müslümanlara düşkün olan Nüreddîn Zengî, hayatı boyunca onların refâh düzeylerinin yükselmesi için çabalamış, devlet hazinesi elinde olmasına rağmen onların mallarını kendi şahsi menfaati için harcamamıştır. Nitekim bir defasında hanımı kendilerine ayrılan nafakanın yetersiz olduğundan şikâyet edip nafakanın arttırılmasını talep edince yüzü kıpkırmızı kesilmiş ve ümmete olan duyarlılığını gösteren şu sözleri sarf etmiştir: “*Bu hazinede olan bütün paranın bizim mi olduğunu zannediyorsun? Bu para ümmetindir. Onda tüm insanların hakkı vardır. Biz sadece bu paranın bekçisiyiz.*”¹⁶ Bu sözüyle dünyaya olan zühdünü ve ümmete karşı olan sorumluluğunu bizzat göstermiştir. Büyük bir mücahit ve üstün niteliklere sahip bir devlet adamı olan Nüreddîn Zengî, aynı zamanda samimi dindarlığı, mütevazılığı ve adaletiyle herkesin takdirini kazanmış bir liderdir.¹⁷ Nitekim İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) onun hakkında şöyle söylemiştir: “*Ben daha önceki hükümdarların da ahlak ve yaşayışlarını inceledim; ancak dört halife ve Ömer b. Abdülaziz'den başka, ondan daha güzel ahlaklı veya adalet için ondan daha fazla araştırıp tetkik eden birini görmedim.*”¹⁸ Davaların çözülmesi için adalet sarayı kuran Nüreddîn Zengî, zayıf ile güçlü ayırımı yapmamış, daima mazlumdan yana olmuş, gerektiğinde bir davalı olarak mahkeme huzuruna çıkmaktan kaçınmamıştır. Hanefi mezhebine mensup olduğu halde mahkemede diğer mezheplerden kâdılar da bulundurmıştır. Nüreddîn Zengî, ülkesini adaletle idare ettiğinden “Melikü'l-âdil” lâkabıyla anılmıştır.¹⁹

Nüreddîn Zengî, ibadetleri ifâ etme konusunda gevşek davranmamış, Rabbiyle olan irtibatını daima güçlü tutmaya çalışmıştır. Nitekim ondan bahsedilen eserler, Nüreddîn Zengî'nin farz namazlarını cemaatle edâ etmeye üzen gösterdiğini, virdlerini aksatmadığını, teheccüd namazını kıldıktan sonra sabah namazını camide cemaatle kılıp daha sonra devlet ve Müslümanların iş-

(İstanbul: Ravza Yayınları, 2016), 199; Altan, *Geçmişin İzi Sürülürken Tarih Bilincine Adanan Bir Ömür Prof. Dr. Abdülkadir Donuk Armağanı*, 238.

¹⁵ Ebû Şâme, *er-Ravdeteyn fi-Tarihi Devleteyn: en-Nuriye ve's-Selâhiye*, 1: 100; Turan, *Nüreddin Mahmud Zengî ve Devri*, 258.

¹⁶ Ebû Şâme, *er-Ravdeteyn fi-Tarihi Devleteyn: en-Nuriye ve's-Selâhiye*, 1: 98; Nu'aymî, *ed-Daris fi Tarihi'l-Medaris*, 1: 468; Sallâbî, *Zengîler Dönemi*, 200; Riyâd Sâlih Ali Haşîş, *el-Hareketü's-Süfîyye fi Bilâdi's-Şâm Hilâle'l Hurûbi's-Salîbiyye* (Yüksek lisans Tezi, Câmîatü'l-İslâmiyye Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), 71.

¹⁷ Altan, *Geçmişin İzi Sürülürken Tarih Bilincine Adanan Bir Ömür Prof. Dr. Abdülkadir Donuk Armağanı*, 237.

¹⁸ Ebû Şâme, *er-Ravdeteyn fi-Tarihi Devleteyn: en-Nuriye ve's-Selâhiye*, 1: 97.

¹⁹ Ebû Şâme, *er-Ravdeteyn fi-Tarihi Devleteyn: en-Nuriye ve's-Selâhiye*, 1: 102; Nu'aymî, *ed-Daris fi Tarihi'l-Medaris*, 1: 468; Altan, *Geçmişin İzi Sürülürken Tarih Bilincine Adanan Bir Ömür Prof. Dr. Abdülkadir Donuk Armağanı*, 237.

leriyle ilgilendiğini aktarmışlardır.²⁰ Kaynaklar, Nüreddin Zengî'nin Allah'ın mü'min, salih ve velî kullarından olduğunu, konağının içinde ahşap bir ev yaptığını, o evde sabahlara kadar tek başına ibadet ettiğini,²¹ Kur'an-ı Kerim'i çokça okuduğunu, çok zikir ve dua ettiğini, oruç tutmaya ve sadaka vermeye çok düşkün olduğunu, teravîh namazlarına devam ettiğini, geçmişteki hayırla anılan kişilerin hayat hikâyelerini inceleyip onların iyi özelliklerini yaşamına taşıdığını, her hâliyle âlim ve sâlih şahıslara benzediğini kaydetmişlerdir.²²

Kaynaklar, Nüreddin Zengî'nin dindarlığı üzerinde ittifak etmekle birlikte dindarlığının başlangıç noktası ve dayanağı konusunda farklı rivayetler aktarmışlardır. İbnü'l-Furât, Nüreddin Zengî'nin, Mecdüddin Muhammed Ebû Bekir İbnü'd-Dâye sayesinde Sünniliğe yöneldiğini ve yine onun girişimleriyle el-Serrâcin b. Düveyl es-Serrac adındaki Halepli bir sûfînin sohbetlerine devam ettiğini aktarmıştır.²³ İbnü'l-Adîm ise, onun dindarlığa yönelmesine yol açan etkeni, Hısnü'l-Ekrâd vakasıyla (558/1163) açıklamaya çalışmıştır. Ona göre, Nüreddin Zengî'nin katledilmekten son anda kurtulduğu Hısnü'l-Ekrâd vakasından sonra, Burhaneddin el-Belhî adlı bir sûfî, Nüreddin'e, "Senin ordunun içinde günahkârlar, müzisyenler, sarhoşlar varken sen zafer mi umuyorsun?" demiştir. Nüreddin, bu sözleri duyduğunda tevbe etmeye yemin etmiş, ipek giysileri terk etmiş, şehveti uyandıran hâllerden kaçınmış, İslâm hukukunda bulunmayan vergileri kaldırmış, fuşşiyatı yasaklamış, ülkenin zâhid ve âbidlerine haber gönderip Müslümanların çektikleri sıkıntıları onlara bildirmiş, onlardan dua ile yardım talep ettiğini aktarmıştır.²⁴ Sonuç olarak Nüreddin Zengî'nin dindâr bir şahsiyete bürünmesinde sûfîlerin payı olduğu söylenebilir.

Yukarıdaki özelliklerinden dolayı Nüreddin Zengî, doğrudan veya dolaylı olarak velâyet makamında gösterilmiştir. Nüreddin'le ilgili ilk kaynaklarda anlatılanlar, bir velî olarak Nüreddin Zengî portresine zemin oluşturmuş; Sibt İbnü'l-Cevzî gibi sonraki tarihçiler ise halktan derledikleri menkıbelerle o

²⁰ Ebü'l-Hasen İzzüddin Ali eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1978), 10: 57; Ebû Şâme, *er-Ravdeteyn fi-Târîhi Devleteyn: en-Nuriye ve's-Selâhiye*, 1: 98; Sallâbî, *Zengîler Dönemi*, 203; Haşîş, *el-Hareketü's-Sûfiyye fi Bilâdi's-Şâm Hilâle'l-Hurûbi's-Salîbiyye*, 71.

²¹ el-Feth b. Ali Bündârî, *Sene'l-Berki's-Şâmî* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1979), 32; Turan, *Nüreddin Mahmud Zengî ve Devri*, 257.

²² Turan, *Nüreddin Mahmud Zengî ve Devri*, 258.

²³ Nâsirüddin Muhammed b. Abdîrahîm b. Ali el-Mısırî el-Hanefî İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnü'l-Furât* (Basra: Matbaatü Haddad, 1967), 4/107. İbnü'l-Furât'ın adını andığı el-Serracin b. Düveyl es-Serrac hakkında kaynaklarda bir kayıt yoktur. Turan, *Nüreddin Mahmud Zengî ve Devri*, 258.

²⁴ Ebü'l-Kâsım Kemâlüddin Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh b. Muhammed el-Ukaylî el-Halebî İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb min târîhi Haleb* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1996), 2: 315; Turan, *Nüreddin Mahmud Zengî ve Devri*, 260.

portreyi tamamlayarak Tabakât kitapları için veri oluşturmuşlardır.²⁵

Özetle kaynaklar, Nûreddîn Zengî'nin iffetli, dindar, ferasetli, nezih, faziletli²⁶ az yemek yiyen, israftan ve nefsinin hoşuna gidecek zevklerden kaçınan, zorbalıktan ve kibirden uzak bir şahsiyet olduğunu aktarmışlardır.²⁷

2. Nûreddîn Zengî'nin Yaşamında Sûfîlerin Yeri

Ülkesini sûfîlerin merkezi haline getiren Nûreddîn Zengî'nin adı tasavvuf ehli ile anılmıştır. Nûreddîn Zengî, ülkenin her tarafında sûfîler için ribâtlar ve hânkâhlar inşâ etmiş, onlara çok sayıda vakıf tahsis etmiş, bu vakıfları işleyen bir idarî mekanizma olan *Meşihatü'ş-şüyûh* kurumunu oluşturmuştur. O, sûfîlerin şeyhlerine meclisinde yer vermiş, onlarla yakınlık kurmuş, onlara karşı alçakgönüllü davranmış ve pahalı hediyeler vermiş, saraya gelmek istemeyen sûfîleri tekkelerinde ziyaret etmiş ve savaşıra çıkmadan önce dualarını almıştır.²⁸ Nûreddîn Zengî'nin sûfîlerle samimi ve onlara olan aşırı hürmetinden ötürü zaman zaman danışmanları tarafından bile eleştirilmiş ancak O, buna çok kızmış ve: “*Bir kavim kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez.*”²⁹ meâlindeki âyeti okuduktan sonra: “*Bana duaları sayesinde düşmanlara karşı oklarımızın hedefini hiç şaşırmadığı bir gruptan ilişkimî koparmamı nasıl söylersiniz.*”³⁰ demiştir.

Sûfîlere önem veren Nûreddîn Zengî, kendi sınırları içerisinde onlar için muhteşem hânkâhlar inşâ etmiştir. Nitekim Endülüslü seyyâh İbn Cübeyr (ö.1217/614), Şâm'a geldiğinde, oradaki sûfîlere verilen değere şahid olunca şunları söylemiştir: “*Bu diyarların gerçek melikleri, burada yaşayan sûfîlerdir. Burarlarda sûfîler için gözleri kamaştırıcı geniş avlulu saraya benzer hânkâhlar inşâ edilmiştir.*”³¹ İbn Cübeyr'in de belirttiği üzere, o asırda sûfîlere fazla değer verilmiştir. Nûreddîn Zengî, hânkâh inşâ etmekle yetinmemiş aynı zamanda bu tekkelerin devamı için vakıflar tahsis etmiştir. Örneğin Ebü'l-Beyan el-Kureşî

²⁵ Ebü Şâme, *er-Ravdeteyn fî-Tarihi Devleteyn: en-Nuriye ve's-Selâhiye*, 78; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab fî-Ahbâri men Zeheb*, 4/227; Turan, *Nûreddin Mahmud Zengî ve Devri*, 270.

²⁶ Bündârî, *Sene'l-Berki's-Şâmî*, 16.

²⁷ Ebü Şâme, *er-Ravdeteyn fî-Tarihi Devleteyn: en-Nuriye ve's-Selâhiye*, 1: 97-102; Turan, *Nûreddin Mahmud Zengî ve Devri*, 256.

²⁸ Asâd Hatîb, *el Bütûletu ve'l-Fidau İnde's-Sûfiyeti* (Dimaşk: Daru't-Takva, 1995), 105; Muhammed Necîb, *es-Siyasetü'd-Dâhiliyye Li Nûreddîn Mahmud Zengî* (Gazze: Câmîatü'l-İslâmiyye Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 170.

²⁹ Ra'd,13/11.

³⁰ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zamân*, 5/188; Ebu Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Esedî İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1987), 2/162.

³¹ Ebu'l-Hasan Muhammed b. Ahmed el-Kefafi İbn Cübeyr, *Rihletu İbnü Cübeyr* (Beyrut: Daru Mektebi'l-Hilal, 1981), 221-263.

ez-Zâhid³²(ö.551/1156)'in hânkâhının yapımında o gün için önemli kabul edilen on bin dirhem ödemiştir.³³

Nüreddîn Zengî, sûfilere meyilli, onlara karşı mütevazı, onları başköşede kendi minderi üzerine oturtan, onların sözlerini dikkatle dinleyen biriydi. Öyle olmuştu ki bir sûfi onu ziyarete geldiğinde onu kapıda karşılar ve sanki en yakınıymış gibi davranırdı.³⁴ İbn Esîr (ö.630/1233), Nüreddîn Zengî'nin sûfilere olan yaklaşımını şöyle anlatır: “Nüreddîn, sûfilere gördüğü gibi onlara hürmet eder ve sık sık onları saraya davet ederdi. Hatta onları kapıda karşılar, kucakladıktan sonra en üst köşede kendi minderinin üzerine oturturdu”.³⁵

Dönemin sûfilere, Nüreddîn Zengî'nin güvenini kazanmış ve bu yüzden olsa gerek Nüreddîn Zengî, daima onlardan yana olmuştur. Nitekim Dımaşk'ta Türk bir emire ait, geceleri içki içilen bir köşk sûfiler tarafından baskına uğramış, Nüreddîn olayı duyunca bu köşkü sahibinden alıp sûfilere tahsis etmiştir.³⁶

Sûfilerin düşüncelerine önem veren ve onlarla irtibat halinde olan Nüreddîn Zengî'nin yaşamında etkili olan sûfilerin başında Şeyh Molla Ömer (ö.1174/570) gelir. Nüreddîn Zengî, Musûl'u fethettiğinde (566/1170) onu tekkesinde ziyaret eder ve daha sonra aralarında sıkı bir dostluk oluşur. Nüreddîn'in fazlasıyla etkilendiği bu zat ile sürekli yazıştığı görülür. Ona çok güvenen Nüreddîn, Musûl'dan ayrılırken, Şeyh Molla Ömer'den izinsiz bir şeyin yapılmaması konusunda yetkilileri ve komutanları tembihler.³⁷ Nüreddîn Zengî, Musûl'un en büyük camisinin yapımında bu zatı görevlendirdiğinde, bazı yakın dostları tarafından onun bu işten anlamayacağı şeklinde itirazlar gelince Nüreddîn Zengî: “İşleri komutan ve kâtiplere teslim ettiğimdebazen haksızlık yaptıklarına şahit oldum. Ancak bu zatın hile yapmayacağını

³² Asıl adı Benâ b. Muhammed b. Mahfûz el-Kureşî'dir. Ebu'l-Beyân, zahırî ilimlerde uzmandı. Zahid ve takva sahibi bir kişiliğe sahipti. 'İmadü'd-Din Ebu'l-Feda İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye* (Beyrut: Mektebetü'l-Mea'rif, 1966), 12: 235; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu 'z-Zehab fi- Ahbâri men Zehab*, 5: 160.

³³ İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 12/235.

³⁴ Ebû Şâme, *er-Ravdeteyn fi-Tarihi Devoleteyn: en-Nuriye ve's-Selâhiye*, 106; Haşîş, *el-Hareketü's-Sûfiyye fi Bilâdi's-Şâm Hilâle'l Hurûbi's-Salîbiyye*, 72.

³⁵ İzzuddîn Ali b. Ebi'l- Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim eş-Şeybani İbnü'l-Esîr, *et-Târîhu'l-Bâhir fi'd- Devoleti'l-Atâbikiyye* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, 1963), 171; Ebû Şâme, *er-Ravdeteyn fi-Tarihi Devoleteyn: en-Nuriye ve's-Selâhiye*, 9; Bedruddin Muhammed b. Ebu Bekr İbnü'l Kâdi Şühbe, *el- Kevâkibü'd- Dûriyye fi- Sireti'n- Nûriyye* (Beyrut: Mektebetü'l- Ürdüniyye, 1971), 38.

³⁶ Turan, *Nüreddin Mahmud Zengî ve Devri*, 380.

³⁷ Ebû Şâme, *er-Ravdeteyn fi-Tarihi Devoleteyn: en-Nuriye ve's-Selâhiye*, 116; Bündârî, *Sene'l-Berkî's-Şâmî*, 98; İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 12/282; İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 2/68; Haşîş, *el-Hareketü's-Sûfiyye fi Bilâdi's-Şâm Hilâle'l Hurûbi's-Salîbiyye*, 68.

düşünüyorum."³⁸ deyip ona olan güvenini dile getirir. Ayrıca Nûreddîn, Şeyh Molla Ömer'in samimiyetine inandığı için her sene Ramazan ayında iftarını yapmak için ondan gıda göndermesini isterdi. O da Nûreddîn Zengî'ye yufka ve kuru ekmek kırıntılarını gönderirdi. Nûreddîn Zengî, Ramazan ayı boyunca bu zatın gönderdiği bu yufkalar ve ekmek kırıntıları ile iftarını açardı.³⁹

Nûreddîn Zengî'nin bu dönemde görüştüğü sûfilere biri de Hayat el-Harrânî (ö.1185/581)'dir. Nûreddîn Zengî'nin ziyaret ettiği ve Haçlılara karşı muvaffak olabilmesi için onun duasını aldığı söylenir.⁴⁰

Tarihte *Şeyhü's-şüyüh* ailesi olarak bilinen Horasan kökenli bilgin ve sûfi bir aileden gelen İmâdüddîn Ebu'l-Feth el-Cüveynî (ö.577/1181), Şam'a uğradığında Nûreddîn Zengî ona saygı göstermiş ve Şam'da ikamet etmesi için ısrar etmiştir. Âlim olan bu zatın Nûreddîn Zengî tarafından sık sık düşüncelerine başvurulduğu söylenmektedir. Ayrıca Nûreddîn Zengî'nin, onun için Şam'da büyük bir tekke inşâ ettiği ve onu *Meşihatü's-şüyüh* kurumunun başına getirip tüm hânkâhlardan sorumlu kıldığı aktarılmaktadır.⁴¹ Bunun yanı sıra Nûreddîn Zengî'nin, sûfiler arasında tasavvufta önemli bir yere sahip olan Sühreverdî ailesine değer verdiği bilinmektedir. Nitekim Ebû Necîb es-Sühreverdî (ö.563/1168), Şam'a uğradığı sırada Nûreddîn Zengî onu karşılamış ve hürmette bulunmuştur. Bir süre Şam'da Nûreddîn Zengî'nin misafiri olarak kalan Ebû Necîb es-Sühreverdî, tekrar Bağdât'a geri döndüğü söylenmektedir.⁴² Daha sonra Dımaşk'a yerleşen oğlu Abdurrahim es-Sühreverdî, Nûreddîn'in Dımaşk Kalesi'nde her hafta vaaz etmek üzere kendisine kürsü verdiği vaizlerden biri olduğu nakledilmektedir.⁴³ Ayrıca dönemin önde gelen âlimlerinden ve Abdulkadir Geylânî (ö.562/1167)'nin mürîdi olan Kutbeddîn Nîsâbü'rî (ö.1183/578)'nin, Halep'te Nûreddîn Zengî'nin yaptırdığı medrese ve hânkâhlarda müderrislik yaptığı ifade edilmektedir.⁴⁴

³⁸ Ebû Şâme, *er-Ravdeteyn fi-Tarihi Devleteyn: en-Nuriye ve's-Selâhiye*, 105; Nu'aymî, *ed-Daris fi Tarihi'l-Medaris*, 1/469; Haşîş, *el-Hareketü's-Sûfiyye fi Bilâdi's-Şâm Hilâle'l-Hurûbi's-Salîbiyye*, 69.

³⁹ İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 12/263; Ebû Şâme, *er-Ravdeteyn fi-Tarihi Devleteyn: en-Nuriye ve's-Selâhiye*, 116; Tay, *Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Tasavvufî Yönü ve Tarikatlar ile Münasebeti*, 10.

⁴⁰ Yusuf b. İsmail Nebhânî, *Câmi'u Kerâmâtü'l-Evliyâ* (Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1989), 2/55; Siracüddîn Ebu Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed İbn Mûlâkkîn, *Tabakâtü'l-Evliyâ* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1973), 430; Abdülvahhab b. Ahmed Şa'ranî, *et-Tabakakatü'l-Kübra el-Musemmatu bi Levakib'l-Envar fi Tabakati'l-Ahyar* (Mısır, 2010), 1/153.

⁴¹ Bündârî, *Sene'l-Berki's-Şâmî*, 71; Tay, *Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Tasavvufî Yönü ve Tarikatlar ile Münasebeti*, 91.

⁴² İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'iz-Zamân*, 5/204; Süleyman Gökbulut, "Ebu'n-Necîb Ziyâüddîn es-Sühreverdî ve Âdâbü'l-Mürîdin Adlı Eseri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2008), 138.

⁴³ Ebû Şâme, *er-Ravdeteyn fi-Tarihi Devleteyn: en-Nuriye ve's-Selâhiye*, 1: 110.

⁴⁴ İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 2/20-21; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fi-Ahbâri men Zeheb*, 4/263.

Bunlar dışında Nûreddîn Zengî'nin görüştüğü ve dualarını aldığı sûfiler vardır. Örneğin tasavvuf, hadis ve Hanbelî mezhebinde önemli bir yere sahip olan Makdisî ailesinin atası olan Şeyh Ahmed (ö.1162/558)'i görmek için Nûreddîn Zengî, defalarca onu ziyaret edip duasını almıştır.⁴⁵ Ayrıca Dımaşk'taki Belhîyye, Hatunîyye ve Beranîyye medreselerinde ders vermiş, ver'a sahibi, zâhid, âlim ve vaiz Burhaneddin el-Belhî'nin,⁴⁶ Nûreddîn Zengî'nin tevbe edip günahlardan uzaklaşmasını ve sünnete tâbi bir yaşam tarzına geçmesini sağlayan şahsiyet olduğu aktarılmıştır.⁴⁷ Tabakât kitaplarına göre Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî (ö. 1234/632)'nin de birkaç kez Suriye'ye elçi olarak geldiği⁴⁸ ve Nûreddîn Zengî ile görüştüğü kaydedilmiştir.⁴⁹

Devrin tanıklarını dinleyen İbnü'l-Esîr ve Ebû Şâme, Nûreddîn'i herhangi bir tarikatın mensubu olarak değil, zâhidleri ve âlimleri (fakihleri) bir araya getiren, birleştiren, onların üstünde bir makamda tasvir etmişlerdir.⁵⁰ Ayrıca Nûreddîn Zengî, bütün sûfilerle yakınlık kurmakla birlikte genellikle çevresindeki sûfiler, Kuşeyrî (ö. 1072/465) ve Gazâlî (ö.1111/505) çizgisini benimsemiş şahsiyetlerdi.⁵¹

Konuyu sonlandırmadan önce şuna dikkat çekmek istiyoruz. Aslında birçok kişi, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin kendine örnek aldığı Nûreddîn Zengî'nin tasavvufî kişiliğinden pek haberdar değildir. Oysa ona "*Zâhid Sultan*" lakabını vermek yerindedir. Nitekim onun tasavvuf ehli ile içli dışlı olması, onlara saygı göstermesi ve onlara maddi açıdan destek çıkması onun tasavvufî yönünün güçlü olduğunu göstermektedir. Aslında Nûreddîn'den bahseden kaynaklar incelendiğinde onun sûfilere olan desteğinden bahsetmektedirler. Nitekim dinî konularda sûfilere danıştığı hatta siyasi ve askeri alanlarda bile bazen kendilerine müracaat ettiği söylenmektedir. Tabii ki tüm bunlar onunsûfî karakterinden ileri gelmektedir.⁵²

⁴⁵ Muhammed Muti Hafız, '*Câmi'ül- Henabile* (Beirut: Darûl-Beşairi'l-İslâmiyye, 2002), 81.

⁴⁶ İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 12/215.

⁴⁷ Ebû Şâme, *er-Ravdeteyn fi-Tarihi Devleteyn: en-Nuriye ve's-Selâhiye*, 1: 121.

⁴⁸ Şemsüddin Muhammed b. Osman Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubela* (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 1988), 22/373.

⁴⁹ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beirut: Dârü Sâdr, 1977), 3/329.

⁵⁰ Turan, *Nûreddin Mahmud Zengî ve Devri*, 266.

⁵¹ Turan, *Nûreddin Mahmud Zengî ve Devri*, 268.

⁵² Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avni el- Bağdâdî Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-zamân fi târihi'l-a'yân* (Mekke: Umm Al-Qura University, 1978), 8/247; Tay, *Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Tasavvufî Yönü ve Tarikatlar ile Münasebeti*, 11.

2.1. Meşihatü'ş-Şüyûh Kurumu

Nûreddîn Zengî döneminde hânkâhların sayısında bir artış yaşanmıştır. Bu artış, Nûreddîn Zengî'yi yeni bir düzenleme yapmaya yönelmiş ve onun tarafından ilk defa bu hânkâh ve tekkeleri kontrol edecek bir mekanizma olan *Meşihatü'ş-şüyûh* kurumu ihdas edilmiştir. Bu hânkâhlardan sorumlu üst düzey yönetici şeyhlere ise "*Şeyhü'ş-şüyûh*"⁵³ adı verilmiştir. Kaynaklardan anlaşıldığına göre, bu anlamda *Şeyhü'ş-şüyûh* ataması ilk defa Nûreddîn Zengî zamanında gerçekleşmiştir. Bu kurumun başına ilk defa atanan 568 (1169) yılında Dımaşk'a gelen meşhur sûfî İmâdeddin Ebü'l-Feth'dir. Nûreddîn Zengî tarafından büyük bir hürmetle karşılanan İmâdeddin Ebü'l-Feth'in Dımaşk, Ba'lebek, Humus, Hama ve Halep'i içine alan Şam bölgesindeki sûfîlerin tüm işleriyle ilgili tek sorumlu kılındığı belirtilmiştir.⁵⁴

Şeyhü'ş-şüyûh, sûfî hânkâhları üzerinde tüm yetkileri elinde bulunduruyordu. *Şeyhü'ş-şüyûh*, bütün sûfîlerin sözcüsü ve sorumlusu konumundaydı. Bu tekkelere yapılan atamalar, oralara yapılan harcamalar ve bu tekkelerin vakıflarından kimlerin istifade ettiği listesi elinde bulunduruyordu. Bütün tekkeler *Şeyhü'ş-şüyûh* aracılığıyla devamlı kontrol edilmekteydi.⁵⁵

3. Nûreddîn Zengî Döneminde Sûfîlerin Rolü

Zengîler döneminde tasavvuf hem halk hem de devlet tarafından kabul görmüş etkin bir ilimdi. Bu dönemde sûfîler, saygı görmekte ve devlet tarafından desteklenmekteydi. Bunlar tasavvuf ilmine vakıf oldukları gibi zâhirî ilimlerde de alim şahsiyetlerdi. Halk tarafından sevilen bu zatlar devlet nezdinde de sözleri dinlenen kişilerdi.⁵⁶

İslâm dünyasının doğu bölgelerinde yaşanan siyasi çalkantılar, Zengîler'in ekonomik ve siyasi açıdan kuvvetli olmaları ve Nûreddîn'in sûfîlere önem vermesi, sûfîlerin ona yanaşmalarını sağladı.⁵⁷ Bu dönemde ümmetin birliğini sağlama konusunda siyasi ve askeri faaliyetlerin yanı sıra sûfîlerin de büyük hizmetleri oldu. Siyasi ve askeri otoritenin sağladığı maddi

⁵³ Sözlükte, şeyhlerin şeyhi anlamına gelen "*Şeyhü'ş-şüyûh*", hicri VI. yüzyıla kadar herhangi bir ilim dalında uzmanlaşmış, özellikle tasavvufta zirve yapmış kişilere bu ad verilirdi. Zengîler döneminde ise bu isim anlam daralmasına uğrayıp, sadece hânkâh, zaviye ve ribattan sorumlu üst düzey yönetici şeyhlere verilen ad anlamında kullanılmıştır. Bu idari göreve ise *Meşihatü'ş-şüyûh* kurumu denilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Harun Yılmaz, "*Meşihatü'ş-şüyûh*'un Doğuşu ve Mısır'da İki Hankah: Sa'îdü's-Sü'adâ ve Siryâkûs", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 34 (2014): 3-5.

⁵⁴ Ebü Şâme, *er-Ravdeteyn fi-Tarihi Deoleteyn: en-Nuriye ve's-Selâhiye*, 2: 173; Yılmaz, "*Meşihatü'ş-şüyûh*'un Doğuşu ve Mısır'da İki Hankah: Sa'îdü's-Sü'adâ ve Siryâkûs", 5.

⁵⁵ Yılmaz, "*Meşihatü'ş-şüyûh*'un Doğuşu ve Mısır'da İki Hankah: Sa'îdü's-Sü'adâ ve Siryâkûs", 8.

⁵⁶ Necîb, *es-Siyasetü'd-Dâhiliyye Li Nûreddîn Mahmud Zengî*, 270.

⁵⁷ Yılmaz, "*Meşihatü'ş-şüyûh*'un Doğuşu ve Mısır'da İki Hankah: Sa'îdü's-Sü'adâ ve Siryâkûs", 1-21.

birlik, medrese ve hânkâhlar tarafından sağlanan manevî ve fikri birlikle desteklendi. Haçlılara karşı korkuya kapılan ümmeti tekrar cesaretlendiren ve birliği sağlayan bu kurumlardı.⁵⁸ Süfîler, barış döneminde hânkâhlarında nefis ile cihad ederken savaş döneminde meydanlarda kılıç sallayıp bazıları Haçlılara karşı olan savaşlarda şehid düşüyorlardı.⁵⁹ Sınır boylarında koruma görevi üstlenen ribâtlar, o dönemde cihad görevini idâme ediyorlardı. Nitekim Reslân b. Ya'kûb b. Abdurrahman el-Ca'berî ed-Dımaşkî (ö. 1296/695)'nin ribâtı şehir dışında kurulmuş, mürîdler burada talim ve terbiyenin yanı sıra savaş eğitimini de alıyorlardı.⁶⁰ Toplum üzerinde etkili olan süfîler halkı cihada çağırarak gibi sultanları da buna teşvik ediyorlardı. Çünkü Nüreddin Zengî'yi Frenklere karşı teşvik eden Şeyh Hayat el-Harrânî ve onu Azez'in fethine teşvik eden Ebû'l-Hüseyn el-Makdisî, birer süfîdirler.⁶¹

Bu dönemde süfîler, Haçlılar ve Fâtımîler ile hem dinî hem de siyasî bir mücadele içinde bulunan Zengîler'in önemli yardımcılarıydı. Gayri müslimlere karşı yapılacak savaşlarda toplumu cihada teşvik etmek âlimler kadar tasavvuf ehli de son derece etkili olduklarını söyleyebiliriz. Nitekim Nüreddin Zengî'nin, Haçlılarla yaptığı savaşlar öncesinde hakimiyeti altındaki diyarlarda kalan tasavvuf zümrelerine mektuplar ulaştırarak kendilerinden hem cenab-ı Hak'ın kendisini gayri müslimlere karşı muzaffer kılması için dua talep etmekte, hem de toplumu cihada teşvik ederek kendisine askerî ve lojistik konusunda destek sağlamalarını istemektedir.⁶²

4. Nüreddin Zengî Döneminde Yapılan Hânkâhlar

Nüreddin Zengî'nin döneminde, eğitim kurumlarında önemli bir artış olduğu görülür. Genelde bütün eğitim alanlarında hassaten süfîler için birçok hânkâh⁶³ inşâ edilir.⁶⁴ Devleti ve toplumu ayakta tutmak için tasavvufa ve süfîlere önem veren Nüreddin Zengî, onlara memleketin birçok yerinde

⁵⁸ Sallâbî, *Zengîler Dönemi*, 281.

⁵⁹ Ebû Şâme, *er-Ravdeteyn fî-Tarihi Devleteyn: en-Nuriye ve's-Selâhiye*, 58; Hatîb, *el Bütûletu ve'l-Fidau İnde's- Süfîyeti*, 106; Haşîş, *el-Hareketü's-Süfîyye fî Bilâdi's-Şâm Hilâle'l Hurûbi's-Salîbiyye*, 81.

⁶⁰ Haşîş, *el-Hareketü's-Süfîyye fî Bilâdi's-Şâm Hilâle'l Hurûbi's-Salîbiyye*, 84.

⁶¹ Haşîş, *el-Hareketü's-Süfîyye fî Bilâdi's-Şâm Hilâle'l Hurûbi's-Salîbiyye*, 83.

⁶² Yılmaz, "Meşihatü's-Süfîyüh'un Doğuşu ve Mısır'da İki Hankah: Sa'îdü's-Sü'adâ ve Siryâkûs", 3.

⁶³ Hânkâh: Dervişlerin ve süfîlerin sohbet ve zikir için toplandıkları, yemek ve barınma ihtiyacını giderdikleri ve bir süre ikamet ettikleri, bazen inzivaya çekildikleri mekânlar için kullanılan yer anlamına gelir. Muhsin Keyanî, *Hânkâhlar Tarihi*, trc. Ali Ertuğrul, Süleyman Gökbulut (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013), 74; Tacüddin es-Subkî, *Mu'îdu'n-Ni'am ve Mübidu'n-Nekam* (Kahire, 1993), 127; Muhammed Kürd Ali, *Hitatu's-Şâm* (Dımaşk: Matbaatü'l-Müfîd, 1928), 6: 130.

⁶⁴ Ebû Şâme, *er-Ravdeteyn fî-Tarihi Devleteyn: en-Nuriye ve's-Selâhiye*, 2: 106-117.

hânkâhlar inşa etmiştir.⁶⁵ Bu hânkâhlarda tasavvuf eğitimi yanı sıra medrese eğitimi, fakirleri doyurmak, uzak diyarlardan gelen misafirleri ağırlamak gibi farklı sosyal hizmet görevleri görülmüştür. Ayrıca hânkâhlarda Ehl-i sünnet akidesi üzere toplumu farklı düşüncelere karşı koruma görevi gibi dini ve siyasi görevler de ifâ edilmiştir.⁶⁶ Bu anlamıyla hânkâh, meşru müf-redata uygun olarak yüksek düzeyde eğitim veren medreseye paralel bir kurum olmuştur. Medrese, akîde ve fıkhnın temsilciliğini üstlenirken, hânkâh, doğru inanç, ibadet, tefekkür, dua ve maneviyat ile ilgili hususlarda medreseye benzer bir rol üstlenmiştir.

4.1. Halep Hânkâhları

Araştırmamız neticesinde Halep'te Nüreddîn Zengî döneminde inşa edilen hânkâhları şöylece sıralayabiliriz.

1. Hânkâhû'l-Kadîm: Nüreddîn Zengî'nin ilk inşa ettiği hânkâhlardan biridir. Buranın yönetimi Tarsuslu sûfî Şeyh Şemsüddin Ebü'l-Kasım'a tevdi edilmiştir.⁶⁷

2. İbnü'l-Mikdâm Hânkâhı: Nüreddîn Zengî döneminde sadece erkeklerle yönelik tasavvuf eğitimi verilmiyordu. Bilakis erkeklerden ayrı bayanlara hâs hânkâhlarda inşa edilmişti. Bayan hânkâhları, erkek hânkâhlarına yakın inşa edilmesinin yanı sıra ayrı bir idare ve yönetime sahiptiler. Bu dönemde kadınların eğitimine de önem verilmiş ve onlar için hânkâhlar inşa edilmiştir. Nitekim İbn Şeddâd, Nüreddîn Zengî eliyle milâdî 1158 yılında Halep'te sadece bayanlara yönelik inşa edilen bu tekkeden söz etmektedir.⁶⁸

3. İbnü'l-Âcemî Hânkâhı: Zengîler döneminde yaşayan Şemseddin Ebu Bekr b. Âcemî (ö.531/1136)'nin evi olan bu hânkâh, vefatına yakın bir süre önce sûfîlere vakfetmiştir.⁶⁹

4. Mecdüddin b. Daye Hânkâhı: Nüreddîn Zengî'nin danışmanlarından Mecduddin b. Daye (ö. 1169/565) tarafından inşa edilmiştir.⁷⁰

⁶⁵ Fâyiz İbrahim-Yusuf İbrahim Zâmilî, "el-Evkâfî fi Ahdi Nüreddîn Mahmud b. İmâdüddin Zengî", *Mecelletü Dirâseti Beyti'l-Makdisî* 3/18 (2018), 130.

⁶⁶ Sallâbî, *Zengîler Dönemi*, 270.

⁶⁷ İzzeddîn İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hâtîre fi- Zikri Ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre* (Dimaşk: Vezâretü's-Sekâfe, 1991), 1/233; Sallâbî, *Zengîler Dönemi*, 271.

⁶⁸ Kürd Ali, *Hitatu's-Şâm*, 6/131; Ebu'l- Fadl Muhammed İbnü's-Şühne, *ed-Dürrü'l-Müntahib fi Târîhi Memleketi Haleb* (Dimaşk: Darü'l-Kitab'l-'Arabî, 1982), 108; İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hâtîre fi- Zikri Ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*, 1/233-240; Sallâbî, *Selâhaddîn-i Eyyübî ve Kudüs'ün Yeniden Fethi*, 315; Zâmilî, "el-Evkâfî fi Ahdi Nüreddîn Mahmud b. İmâdüddin Zengî", 135.

⁶⁹ İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hâtîre fi- Zikri Ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*, 1/233; Sallâbî, *Zengîler Dönemi*, 270; Tay, *Selâhaddîn-i Eyyübî'nin Tasavvufî Yönü ve Tarikatlar ile Münasebeti*, 12.

⁷⁰ İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hâtîre fi- Zikri Ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*, 1/233; Necîb, *es-Siyasetü'd-Dâhiyye Li Nüreddîn Mahmud Zengî*, 171.

5. Gümüştekin Hânkâhı: İmadüddin Zengî'nin hizmetlilerinden olan Sa-ddedin Gümüştekin (ö. 573/1177) tarafından inşa edilmiştir.⁷¹

4.2. Dımaşk Hânkâhları

Zengîler döneminde Dımaşk'ta özellikle Nüreddin Zengî yönetiminde birçok hânkâh inşa edilmiştir. Daha önce bahsettiğimiz gibi bu hânkâhlar, tasavvuf eğitimi yanı sıra farklı sosyal hizmetler görevini de yürütmektey-diler.

1. Sümeysâtiyye Hânkâhı: Ebu'l Kasım Ali b. Muhammed Sümey-sâti⁷²(ö.453/1061)'nin mülkü olan bu hânkâh vasiyeti üzere sūfîlere vakfedil-miştir. Bazı rivayetlere göre, Ömer b. Abdulaziz'in kaldığı ev olduğu nakledi-lir. Dımaşk'ta hânkâha dönüştürülen en eski yerdir. Bu tekkede görevli olan şeyh aynı zamanda tüm Dımaşk tekkelerinden sorumluydu.⁷³ Kaynaklara göre, Nüreddin tarafından hicrî 577 senesinde bu tekkenin başına Ebu'l-Feth atanmıştır.⁷⁴

2. Hânkâhü'l-Kasr: Börîler⁷⁵ tarafından inşa edilen bu hânkâh, daha son-ra Nüreddin tarafından ihya edilmiş ve yeniden faaliyete geçirilmiştir. İbn Cübeyr Dımaşk'a olan ziyaretinde, bu hânkâhın dönemin en güzel hânkâhı olduğunu ifade etmiştir. Adından da anlaşılacağı üzere kasr (saray) adını al-mış çünkü burası daha önce Şücaüddin b. Fatik'in sarayıydı. İbn Cübeyr, bu hânkâhın yüksek bir tepede, geniş bir bahçeye sahip olan sohbet, ders ve misafirler için odalarının bulunduğu, bahçesinde sebze ve meyvenin yetişti-rildiğini aktarmıştır.⁷⁶

3. İbn Beyân Ribâtı: Bu hânkâh Nebe b. Muhammed b. Mahfuz el-Kureşî ed-Dımaşkî İbnü'l-Havrânî (ö. 551/1156)'ye nisbet edilmektedir. Aynı zaman-da alim olan bu zat, birçok müride sahipti. Şeyh Reslân'ın sohbetlerine devam ederdi. Vefatından sonra Nüreddin, hânkâhını genişletmiş ve mezarına türbe yaptır-mış, ayrıca hânkâha vakıf tahsis etmiştir.⁷⁷

⁷¹ İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hâtîre fî- Zikri Ümerâi'ş-Şâm ve'l-Cezîre*, 1/233.

⁷² Adıyaman'ın ismidir.

⁷³ Nu'aymî, *ed-Daris fi Tarihi'l-Medaris*, 1/120; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab f- Ahbâri men Zeheb*, 4/272; Sallâbî, *ed-Devletü'z-Zengîyye*, 316.

⁷⁴ Nu'aymî, *ed-Daris fi Tarihi'l-Medaris*, 1/121; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab fî- Ahbâri men Zeheb*, 4/259; Kürd Ali, *Hutatu'ş-Şâm*, 6/133; Tay, *Selâhaddîn-i Eyyübî'nin Tasavvufî Yönü ve Tarikatlar ile Münasebeti*, 13.

⁷⁵ Dımaşk merkez olmak üzere bu yöredeki bazı şehirlerde hüküm süren bir Türk-İslâm hânedanı (1104-1154). Gülay Öğün Bezer, "Tuğteginliler" (İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 2012), 41/349-351.

⁷⁶ İbn Cübeyr, *Rihletu İbnü Cübeyr*, 257; İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hâtîre fî- Zikri Ümerâi'ş-Şâm ve'l-Cezîre*, 1/233; Sallâbî, *Zengîler Dönemi*, 272.

⁷⁷ Necîb, *es-Siyasetü'd-Dâhilîyye Li Nüreddîn Mahmud Zengî*, 171.

4. Tahûn Hânkâhı: Tahûn hânkâhı'da Nûreddîn tarafından Dımaşk'ta inşa edilen hânkâhlar arasında sayılır.⁷⁸ Bu hânkâha daha sonraları Sadreddin Konevî (ö. 673/1274)'nin halifesi Said Kâsânî el-Fergânî şeyhliğini yapmıştır.⁷⁹

5. Hânkâhü'l Esediyye: Bu hânkâh, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin amcası ve Nûreddîn'in komutanlarından Şirkûh'un (ö.1168/564) eliyle yapılmıştır.⁸⁰ Bu hânkâhta Kâdirî şeyhlerinden Muammer Necmeddin b. Berekât el-Küreyşî, Bahâüddin Muhammed b. Şemseddin ed-Dımaşkî, Nasürüddin b. Nakib, Bedreddin b. Burhan, Burhanüddin İbrahim b. Nasır gibi sûfler görev yapmışlardır.⁸¹

4.3. Musûl Hânkâhları

1. Seyfeddin Gazi Ribâtı: İsminden de anlaşılacağı üzere Nûreddîn'in ağabeyi Seyfeddin Gazi tarafından inşa edilmiştir.⁸²

2. Vezir Cemaleddin el-İsfehânî Hânkâhı: İmâdüddin Zengî'nin yardımcılarından olan Cemaleddin el-İsfehânî (ö. 559/1164) tarafından inşa edilmiştir. İbnü'l-Esîr'in aktardığına göre bu zatın Musul dışında Sencer, Nusaybin ve daha birçok yerde sûfler için inşa ettiği hânkâhlar bulunmaktadır.⁸³

3. Emir Zeynüddin Ali b. Büktegin Hânkâhı: Zeynüddin Ali b. Büktegin (ö. 563/1167) tarafından inşa edilmiştir.⁸⁴

4. İbn Şehrezurî Ribâtı: Ulemâ sınıfından olan bu aile, bu ribât dışında farklı yerlerde de çeşitli medrese ve hânkâh inşa etmişlerdir.⁸⁵

5. Mâlikî Zaviyesi: İbn Cübeyr, Nûreddîn Zengî'nin derviş ve fakirlere sahip çıktığını ve bu zaviyenin uzaktan gelen derviş ve garibanlar için yapıldığını söylemektedir. Nitekim Nûreddîn Zengî tarafından buraya vakfedilmiş iki değirmen, yedi bahçe, arazi, hamam ve daha birçok dükkân bulunduğunu aktarmaktadır.⁸⁶

⁷⁸ Kürd Ali, *Hitatu's-Şâm*, 6/131; Nu'aymî, *ed-Daris fi Tarihi'l-Medaris*, 1/129; Sallâbî, *Selâhaddîn-i Eyyûbî ve Kudüs'ün Yeniden Fethi*, 317; Zâmilî, "el-Evkâfî fi Ahdi Nûreddîn Mahmud b. İmâdüddin Zengî", 134.

⁷⁹ Nu'aymî, *ed-Daris fi Tarihi'l-Medaris*, 1/128.

⁸⁰ Kürd Ali, *Hitatu's-Şâm*, 6/131; Sallâbî, *Zengîler Dönemi*, 272; Necîb, *es-Siyasetü'd-Dâhiliyye Li Nûreddîn Mahmud Zengî*, 171.

⁸¹ Nu'aymî, *ed-Daris fi Tarihi'l-Medaris*, 1/110.

⁸² Sallâbî, *Zengîler Dönemi*, 272.

⁸³ Sallâbî, *Zengîler Dönemi*, 272.

⁸⁴ Sallâbî, *Zengîler Dönemi*, 273.

⁸⁵ Sallâbî, *ed-Devoletü'z-Zengîyye*, 319.

⁸⁶ İbn Cübeyr, *Rihletu İbnü Cübeyr*, 245; Necîb, *es-Siyasetü'd-Dâhiliyye Li Nûreddîn Mahmud Zengî*, 172; Turan, *Nûreddin Mahmud Zengî ve Devri*, 381.

Kaynaklar, bunlar dışında Harran, Rakka ve Sincar'da da Nüreddin Zengî tarafından birer hânkâh inşa edildiğini aktarmaktadırlar.⁸⁷

Sonuç

Nüreddin Zengî, 28 yıl süren saltanat dönemine büyük başarılar sığdırmıştır. Akıllı, planlı, kararlı, bilgili, yiğit ve tedbirli bir mücadele adamı olan, kumandanlarını ve devlet adamlarını iyi seçen Nüreddin, bu sayede ülkesini kısa süre zarfında büyük bir sultanlık haline getirmeyi başarmıştır. Nüreddin Zengî, sûfîlere yakın ilgi duyduğu gibi bizzat onun hayatında da zühd ve tasavvuf belirtileri bulunmaktaydı. Sûfîlerin samimi davranışlarından dolayı Nüreddin Zengî'nin onlara güveni tamdı. Saray hayatından uzak durmak isteyip ona gelmeyen sûfîlere ise bizzat kendisi ziyaretlerine gider ve onlarla istişarelerde bulunurdu. Ayrıca bu dönemde ümmetin birliğini sağlama konusunda sûfîlerin manevi ve fikri yönden büyük hizmetleri oldu. Bu hânkâhlarda sûfîler, Fâtimîler'e karşı, Zengîler'in Sünnî inancı destekleme gayretlerine ideolojik ve kurumsal anlamda önemli hizmetlerde bulundular. Sûfîler, barış döneminde hânkâhlarında nefis terbiyesi ile ilgilenirken savaş döneminde ise meydanlarda Haçlılara karşı bizzat mücadele içerisine girip öncü rol oynadılar.

Nüreddin Zengî döneminde sûfîler için vakfedilen hânkâhların sayısında büyük bir artış meydana gelmiştir. Hânkâhların sayısında yaşanan artış ise bu vakıfların düzenli bir işleyişe kavuşturulmasını, sûfî vakıflarının denetimini ve bu bölgelerdeki sûfîlerin ihtiyaçlarıyla ilgilenmeyi zorunlu kılmıştır. Ayrıca siyasî güç sahiplerinin ulemâ ve sûfîlerin toplum üzerinde sahip oldukları nüfuzu kontrol etmek isteyenlerinin bir tezahürü olarak, Nüreddin Zengî tarafından ilk defa Dımaşk'ta ihdas edilen Meşihatü's-şüyûh kurumu inşa edilmiş ve bu kurumun başına hânkâhlardan sorumlu üst düzey yönetici anlamında "Şeyhü's-şüyûh" atanmıştır. Meşihatü's-şüyûh kurumunu yürürlüğe koyarak sûfîleri devletin yanında tutan Nüreddin, bütün hânkâhları aynı çatı altında toplayarak bu sivil kurumların devletin hedefleri doğrultusunda, devletle ahenk içinde çalışmalarını sağlamıştır. Bu faaliyetleri ile Nüreddin, bir devlet başkanı olmanın yanında bir toplum lideri olarak da belirmiş, halk onu sadece devletin sultanı değil, aynı zamanda kendi önderi olarak görmüş ve ona veli payesi vermiştir.

⁸⁷ Necîb, *es-Siyasetü'd-Dâhiliyye Li Nüreddin Mahmud Zengî*, 171.

Kaynakça

- Altan, Ebru. *Geçmişin İzi Sürülürken Tarih Bilincine Adanan Bir Ömür Prof. Dr. Abdülkadir Donuk Armağanı*. ed. Muallâ Uydu Yücel - Fatma Aysel Dıngıl İlgin. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017.
- Bezer, Gülay Ögün. "Tuğteginliler". 41/349-351. İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 2012.
- Bündârî, el-Feth b. Alî. *Sene'l-Berkî's-Şâmî*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1979.
- Dehhûda, Ali Ekber. Beyrut, 1993.
- Ebû Şâme, Şihâbuddin Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî. *er-Ravdeteyn fî-Tarihi Devleteyn: en-Nuriye ve's-Selâhiye*. Kahire: Darü'l-Kütûbu'l-Mısriyye, 1998.
- Gökbulut, Süleyman. "Ebu'n-Necîb Ziyâüddîn es-Sühreverdî ve Âdâbü'l-Mürîdîn Adlı Eseri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2008), 135-152.
- Hafız, Muhammed Mutî. *'Câmi'ül-Henabile*. Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2002.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-. *Mu'cemül-Büldân*. Beyrut: Dârü Sâdr, 1977.
- Haşîş, Riyâd Sâlih Ali. *el-Hareketü's-Sûfiyye fî Bilâdi's-Şâm Hilâle'l Hurûbi's-Salîbiyye*. Gazze: Câmîatü'l-İslâmiyye Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Hatîb, Asâd. *el-Bütûletu ve'l-Fidau İnde's-Sûfiyeti*. Dimaşk: Daru't-Takva, 1995.
- İbn Cübeyr, Ebu'l-Hasan Muhammed b. Ahmed el-Kefafi. *Rihletu İbnü Cübeyr*. Beyrut: Daru Mektebi'l-Hilal, 1981.
- İbn Hallikân, Ebu'l-'Abbas Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zamân*. Beyrut: Daru Sadr, 1949.
- İbn Kâdî Şühbe, Ebu Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer el- Esedî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. Beyrut: Alemü'l- Kütüb, 1987.
- İbn Kesîr, 'İmadü'd-Din Ebu'l-Feda İsmail b. Ömer. *el-Bidaye ve'n-Nihaye*. Beyrut: Mektebetü'l-Mea'rif, 1966.
- İbn Mûlâkkîn, Siracüddin Ebu Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed. *Tabakâtü'l-Evliyâ*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1973.
- İbn Şeddâd, İzzeddîn. *el-A'lâku'l-Hâtîre fî- Zikri Ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*. Dimaşk: Vezâretü's-Sekâfe, 1991.

- İbnü'l-Âdim, Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed b. Ebi Cerâde. *Büğyetü't-Taleb fi Târîhi Haleb*. Dimaşk: Darü'l-Fikr, 1989.
- İbnu'l-Esîr, İzzuddin Ali b. Ebi'l- Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim eş-Şeybanî. *et-Târîhu'l-Bâhir fi'd- Devleti'l-Atâbikiyye*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, 1963.
- İbnu'ş-Şühne, Ebu'l- Fadl Muhammed. *ed-Dürrü'l-Müntahib fi Târîhi Memleketi Haleb*. Dimaşk: Darü'l-Kitab'l-Arabî, 1982.
- İbnü'l Kâdi Şühbe, Bedruddin Muhammed b. Ebu Bekr. *el- Kevâkibü'd- Dûriyye fi- Sîreti'n- Nûriyye*. Beyrut: Mektebetü'l- Ürdüniyye, 1971.
- İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh b. Muhammed el- Ukaylî el-Halebî. *Zübdetü'l-Haleb min târihi Haleb*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîye, 1996.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târîh*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1978.
- İbnü'l-Furât, Nâsîrüddîn Muhammed b. Abdirrahîm b. Alî el-Mısırî el-Hanefî. *Târîhu İbnü'l-Furât*. Basra: Matbaatü Haddad, 1967.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtu'z-Zeheb fi- Ahbâri men Zeheb*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- Keyanî, Muhsin. *Hânkâhlar Tarihi*. çev. Ali Ertuğrul, Süleyman Gökbulut. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013.
- Kök, Bahattin. "Nüreddin Zengî Mahmud". 33/259-262. İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 2007.
- Kürd Ali, Muhammed. *Hitatu'ş-Şâm*. Dimaşk: Matbaatü'l-Müfid, 1928.
- Nebhânî, Yusuf b. İsmail. *Câmi'u Kerâmâti'l-Evliyâ*. Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1989.
- Necîb, Muhammed. *es-Siyasetü'd-Dâhiliyye Li Nüreddîn Mahmud Zengî*. Gazze: Câmiatü'l-İslâmiyye Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Nu'aymî, Abdulkadir b. Muhammed ed-Dimaşkî. *ed-Daris fi Tarihi'l-Medaris*. Kahire: Mektebetü's-Sekafetü'd-Diniyye, 1988.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *ed-Devletü'z-Zengîyye*. Beyrut: Darü'l Mâ'rife, 2010.

- Sallâbî, Ali Muhammed. *Selâhaddîn-i Eyyûbî ve Kudüs'ün Yeniden Fethi*. çev. Şerafettin Şenaslan. İstanbul: Ravza Yayınları, 2010.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *Zengîler Dönemi*. çev. Şerafettin Şenaslan. İstanbul: Ravza Yayınları, 2016.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî. *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*. Mekke: Umm Al-Qura University, 1978.
- Subkî, Tacüddin es-. *Mu'îdu'n-Ni'am ve Mübidu'n-Nekam*. Kahire, 1993.
- Şa'ranî, Abdülvahhab b. Ahmed. *et-Tabakakatu'l-Kübra el-Musemmatu bi Levakib'l-Envar fi Tabakati'l-Ahyar*. Mısır, 2010.
- Tay, Ömer. *Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Tasavvufî Yönü ve Tarikatlar ile Münasebeti*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2017.
- Turan, Abdulkadir. *Nûreddin Mahmud Zengî ve Devri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Ulaş, İbrahim Halil. *Selâhaddîn-i Eyyûbî ve İslam Birliği Politikası*. Niğde: Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Yılmaz, Harun. "Meşihatüşşüyûh'un Doğuşu ve Mısır'da İki Hanka: Sa'idü's-Sü'adâ ve Siryâkûs". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 34 (2014), 1-21.
- Zâmilî, Fâyiz İbrahim-Yusuf İbrahim. "el-Evkâfû fi Ahdi Nûreddîn Mahmud b. İmâdüddin Zengî". *Mecelletü Dirâseti Beyti'l-Makdisî* 3/18 (2018), 125-142.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Osman. *Siyeru A'lami'n-Nubela*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1988.

**ORUÇ İBADETİNİN RUH SAĞLIĞI ÜZERİNE ETKİSİ: DENEYSEL
BİR ARAŞTIRMA**

The Effects of Fasting on Mental Health: An Experimental Research

MEHMET ÇINAR

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Psikolojisi
Anabilim Dalı, Denizli, Türkiye

Asst. Professor, Pamukkale University Divinity Faculty, Philosophy and Religious Sciences,
Department of Psychology of Religion, Denizli, Turkey

mcinar@pau.edu.tr

orcid.org/0000-0002-4177-688X

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 28 Haziran 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 26 Kasım 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Aralık 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.958876>

ATIF/CITE AS:

Çınar, Mehmet, "Oruç İbadetinin Ruh Sağlığı Üzerine Etkisi: Deneysel Bir Araştırma", Hitit İlahiyat Dergisi, (Aralık/ December 2021) 20/2

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,
Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/pub/hid>

The Effects of Fasting on Mental Health: An Experimental Research

Abstract

In this study, by moving from the effects of fasting on mental health, it is assumed that there could be a rise or decrease in the symptoms of mental health during one month, after Ramadan comparing to conditions before Ramadan. In this sense, the aim of this study is to determine the effects of fasting on mental health. In addition, it is also analysed whether the mental health levels of the participants differ according to gender. The research was designed according to one group pre-test post-test design, which is one of the models among pre-experimental designs. In this model, which is also known as a weak experimental design, an independent variable is applied to a randomly chosen group. Evaluations are made both before the experiment (pre-test) and after the experiment (post-test). In this study, likewise, to determine the effects of fasting on mental health, "Brief Symptom Inventory" was applied as pre-test one week before the fasting started. Just after the fasting ended, it was also applied as the post-test. As such, we aim to understand whether there is a significant difference in two mental health scores obtained as a result of these two tests. To become a participant in the research the following criteria were considered: (1) not having a physical disability, (2) not having a mental disability, (3) not using psychiatric medicine, (4) not being addicted to alcohol or drugs and (5) being an adult. In addition, those who do not fast at least for three weeks were not included in the study. In this research, "Demographic Data Form" and "Brief Symptom Inventory" were used as data collection forms. When the distribution based on gender is considered, 38 (55,9%) of the participants are female, and 30 (44,1%) are males with a total of 68 people. For the analysis of the research data, SPSS 23.00 package program was used. Before starting analyses, it was checked whether the scales show a normal distribution or not. For the scales to fulfil the normal contribution conditions, the skewness and kurtosis values to determine normality must be between +1.5 and -1.5. As the research data showed a normal distribution, (the related values are provided) parametrical tests were used. Within this context, independent groups t test was used to determine whether mental health differentiates at a meaningful level based on gender or not. In order to determine whether the pre-test and post-test scores for mental health show a statistically significant difference in the general and sub-levels of the scale, dependent groups t test was applied. The impact values were calculated using online websites. In this e-study, it was concluded that participants showed statistically significant difference between the average pre-test and post-test scores they had for negative ego ($t_{67}=3,776$; $p<.05$) and hostility ($t_{67}=2,360$; $p<.05$) subscales of

mental health. In other words, it was found out that the participants showed a statistically significant decrease in their negative ego and hostility levels after the experiment. Cohen's d statistics refers to an influence quantity of fasting at a low level on the negative ego ($d=0.45$) and hostility ($d=0.28$) sub-dimensions of mental health. In this case, it was concluded that fasting has positive effects on negative ego and hostility sub-dimensions of mental health. Moreover, according to gender differences, when the differences in pre-test and post-test average scores are taken into consideration, while no statistically significant difference was found in male participants' scores in pre-test and post-test average scores ($p>.05$), statistically significant differences were found in pre-test and post-test scores in female participants in sub-dimensions of overall mental health ($t_{37}=2,541$; $p<.05$) and depression ($t_{37}=2,988$; $p<.05$), negative ego ($t_{37}=3,978$; $p<.05$), hostility ($t_{37}=2,330$; $p<.05$). It was confirmed that in female participants, post-test average scores are significantly lower compared to pre-test average scores in terms of overall mental health, depression and, negative ego and hostility sub-dimensions. Using Cohen d statistics, it was found out that the effects of fasting on female participants' decreasing mental health indications are at a low level in general ($d=0.41$), at a low level in depression sub-dimension ($d=0.48$), at a low level, for negative ego ($d=0.64$) at a medium level, and for hostility ($d=0.37$) at a low level. The fact that fasting shows significant differences on mental health for women, while it does not show any significant differences in men reveals that the effects of fasting on the indications of mental health can change depending on the gender.

Keywords: Psychology of Religion, Mental Health, Prayer, Ramadan, Fasting.

Oruç İbadetinin Ruh Sağlığı Üzerine Etkisi: Deneysel Bir Araştırma

Öz

Bu araştırmada oruç ibadetinin ruh sağlığı üzerine etkilerinden yola çıkarak, bir aylık süre içerisinde yani ramazan ayı öncesine göre ramazan ayı sonrasında değerlendirilen ruh sağlığı belirtilerinin düzeyinde bir düşüş veya artış olabileceği varsayılmıştır. Bu kapsamda araştırmanın amacı oruç ibadetinin ruh sağlığı üzerine etkisini belirlemektir. Bu amacın yanı sıra katılımcıların ruh sağlığı düzeylerinin cinsiyete göre farklılaşp farklılaşmadığı da incelenmiştir. Araştırma, deneme öncesi modellerden tek grup ön test - son test modeline göre tasarlanmıştır. Zayıf deneysel model olarak da bilinen bu modelde, rastgele seçilmiş deneklere deneysel işlem uygulanır. Hem deney öncesinde (ön test) hem de deney sonrasında (son test) ölçümler yapılır. Araştırmada oruç ibadetinin ruh sağlığı üzerine etkisini belirlemek için oruç ibadetine başlamadan bir hafta öncesinde “Kısa Semptom Envanteri” ön test olarak uygulanmıştır. Oruç ibadetinden hemen sonra da son test olarak uygulanmıştır. Bu kapsamda iki ölçüme elde edilen ruh sağlığı aritmetik ortalama puanları arasında anlamlı derecede bir fark gösterip göstermediği belirlenmeye çalışılmıştır. Araştırmada katılımcı olmak için (1) fiziksel bir engeli olmama, (2) ruhsal bir rahatsızlığı olmama, (3) psikiyatrik ilaçlar kullanmama, (4) alkol ve uyuşturucu bağımlısı olmama ve (5) yetişkin olma kriterleri göz önünde tutulmuştur. Ayrıca en az üç hafta oruç tutmayanlar araştırmaya dahil edilmemiştir. Araştırmada veri toplama aracı olarak “Demografik Bilgi Formu” ve “Kısa Semptom Envanteri” kullanılmıştır. Örneklem cinsiyete göre dağılımına bakıldığında 38’inin (%55,9) kadın, 30’unun (%44,1) erkek olduğu görülmektedir. Örneklem, toplam 68 kişiden oluşmaktadır. Araştırmada verilerin analizinde SPSS 23.00 paket programı kullanılmıştır. Analizlere geçmeden önce veri setinin normal dağılım gösterip göstermediğine bakılmıştır. Veri setinin normal dağılım şartını yerine getirebilmesi için çarpıklık ve basıklık değerlerinin +1.5 -1.5 arasında bir değer almış olması gereklidir. Araştırma verileri normal dağıldığı için (ilgili değerler sağlanmış) parametrik testler kullanılmıştır. Bu kapsamda ruh sağlığının cinsiyet göre istatistiksel olarak anlamlı derecede farklılaşma gösterip göstermediğini belirlemek için bağımsız gruplar t testi uygulanmıştır. Ölçeğin genelinde ve alt boyutlarında ruh sağlığı düzeylerinin ön test ve son test aritmetik ortalama puanlarının istatistiksel olarak anlamlı derecede farklılaşma gösterip göstermediğini belirlemek için ise bağımlı gruplar t testi yapılmıştır. Etki değerleri çevrimiçi siteler kullanılarak hesaplanmıştır. Araştırmada katılımcıların ruh sağlığının olumsuz benlik ($t_{67}=3,776$; $p<.05$) ve hostilite ($t_{67}=2,360$; $p<.05$) alt boyutundan aldıkları ön test ve son test aritmetik ortalama puanları arasında

istatistiksel olarak anlamlı derecede farklılaşma gösterdiği bulgusuna ulaşılmıştır. Başka bir ifadeyle katılımcıların deney sonrası olumsuz benlik ve hostilete düzeylerinde istatistiksel olarak anlamlı derecede bir düşüş olduğu bulgusu saptanmıştır. Cohen's d istatistiği ise uygulanan oruç ibadetinin ruh sağlığının olumsuz benlik ($d=0.45$) ve hostilete ($d=0.28$) alt boyutunda küçük düzeyde bir etki büyüklüğüne işaret etmektedir. Bu durumda oruç ibadetinin ruh sağlığının olumsuz benlik ve hostilete boyutunda olumlu etkileri olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca cinsiyete göre ön test ve son test aritmetik ortalama puanlarının farkına bakıldığında erkek katılımcılarda ruh sağlığı genelinde ve alt boyutlarında istatistiksel olarak anlamlı derecede fark tespit edilemezken ($p>.05$), kadın katılımcılarda ruh sağlığının geneli ($t_{37}=2,541$; $p<.05$) ve depresyon ($t_{37}=2,988$; $p<.05$), olumsuz benlik ($t_{37}=3,978$; $p<.05$), hostilete ($t_{37}=2,330$; $p<.05$) boyutlarında ön test ve son test aritmetik ortalama puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı derecede farklılaşma gösterdiği bulgusuna ulaşılmıştır. Başka bir ifadeyle kadınlarda ruh sağlığının geneli ve depresyon, olumsuz benlik, hostilete boyutlarının ön test aritmetik ortalama puanlarına göre son test aritmetik ortalama puanlarının anlamlı derecede düşük olduğu saptanmıştır. Cohen d istatistiği oruç ibadetinin ruh sağlığının kadınlardaki azalan belirtilere etkisinin genelinde ($d=0.41$) küçük düzeyde, depresyon boyutunda ($d=0.48$) küçük düzeyde, olumsuz benlik boyutunda ($d=0.64$) orta düzeyde, hostilete boyutunda ($d=0.37$) küçük düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Oruç ibadetinin ruh sağlığı üzerine etkisi kadınlarda anlamlı fark gösterirken, erkeklerde anlamlı fark göstermemesi, orucun ruh sağlığı belirtileri üzerinde etkisinin cinsiyete göre farklılık gösterebileceğini ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Ruh Sağlığı, İbadet, Ramazan, Oruç.

Giriş

Dinlerin müntesiplerine sağladığı en önemli katkılardan birisi hiç şüphesiz ruh sağlığına olan olumlu etkileridir. Her ne kadar geçmişte tartışmalar yapılmış olsa da günümüzde dinlerin ruh sağlığı üzerine olumlu etkilerinin olduğuna dair pek çok bilimsel kanıt vardır.¹ Dindar bireylerin ruh sağlığı açısından daha iyi durumda olduğu, anksiyete, stres, depresyon ve intihar girişimi vb. gibi olumsuz durumlardan kendilerini daha iyi korudukları bilinmektedir.² Bu hususta Kur'an'ı Kerim'i incelediğimizde inanan bireyin ruh sağlığına doğrudan veya dolaylı olarak pozitif etki edebilecek pek çok ayetin

¹ Andy Tix - Patricia Frazier, "The Use of Religious Coping during Stressful Life Events: Main Effects, Moderation, and Mediation", *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 66/2 (Nisan 1998), 411-422.

² Mustafa Köylü, "Ruh ve Beden Sağlığı Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirilmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/28 (01 Şubat 2010), 5-36.

olduğu görülmektedir. Bu ayetlerden birinde Kur'an "müminler için bir şifa, bir rahmet"³ olarak takdim edilmiştir. Dindarlığın inançtan sonra en önemli boyutunu oluşturan ibadetler ise ruh sağlığını besleyen güç kaynakları olarak düşünülebilir. İbadetlere yer vermeyen hiçbir din olmadığı gibi, ibadetler yapılmadan da dinin ruh sağlığına olumlu etkilerini beklemek neredeyse mümkün değildir. Bu noktada ruh sağlığı üzerinde ibadetlerin önemli etkileri olduğu söylenebilir. Oruç ibadeti de ruh sağlığını besleyen temel ibadetlerinden biridir. İslam dinine göre sorumluluk çağına gelmiş her bireye farz kılınmıştır.⁴

Oruç, "ibadeti yerine getirme niyetiyle, tan yerinin ağarmasından akşam güneş batmasına kadar olan süre içerisinde, bireyin yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durması" olarak ifade edilir.⁵ Bu tanım göz önüne alındığında oruç, beden ile yapılan bir ibadet olup, ciddi bir irade veya nefis terbiyesi gerektirmektedir. Bu açıdan oruç ibadetinin hem fiziksel hem de ruh sağlığı açısından önemli fonksiyonları bulunmaktadır.

Fiziksel sağlık açısından bakıldığında oruç, hastalıktan uzak ve sağlıklı bir vücuda zindelik verir. Ramazan ayında dinlenip temizlenmiş olan vücut, senenin diğer aylarında daha çok ve verimli çalışır.⁶ Kalp hastalıkları riskini azaltan fiziksel aktivite, dengeli bir kilo kontrolünü kolaylaştıran diyet gibi fiziksel sağlığa olumlu etki eden pek çok davranış dinler tarafından teşvik edilmiştir. Bu kapsamda oruç diyet etkisiyle öne çıkan ibadetlerden birisidir.⁷ Orucun bir aralıklı açlık diyeti çeşidi olan periyodik açlık içerisinde yer aldığı kabul edilmektedir.⁸ Literatür aralıklı açlık diyetinin fiziksel sağlığa yönelik olumlu etkileri olduğunu bildirmektedir.⁹ Ruh sağlığı açısından ise orucun şükür, empati, alçakgönüllülük, yardımseverlik, iyimserlik, sosyalleşme vb. gibi psiko-sosyal açıdan pozitif fonksiyonları bulunmaktadır. Yine oruç, bireye olumsuz yaşam olaylarının üstesinden gelme/başa çıkma becerisi

³ Kur'an-ı Kerim ve Meâli Şerifi, çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır (İstanbul: İşaret Yayınları, 2000), el-İsra 17/82.

⁴ el-Bakara 2/183.

⁵ Ali İhsan Yitik, "Oruç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 414/33, (2007).

⁶ Veysel Uysal, "Kentsel Hayatta Dindarlık ve Oruç İbadetinin Bireysel-Toplumsal Yansımaları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2007), 19-44.

⁷ Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset, 2017), 123.

⁸ Fatma Kartal vd., "Bir Üniversite Hastanesindeki Sağlık Çalışanlarında Ramazan Orucunun Ruh Sağlığı Üzerine Etkileri", *Sakarya Tıp Dergisi* 11/2 (15 Haziran 2021), 337-346.

⁹ Donald E. Mager vd., "Caloric Restriction and Intermittent Fasting Alter Spectral Measures of Heart Rate and Blood Pressure Variability in Rats", *FASEB Journal: Official Publication of the Federation of American Societies for Experimental Biology* 20/6 (Nisan 2006), 631-637. delay or prevent age-associated diseases, and improve functional and metabolic cardiovascular risk factors in rodents and other species. To investigate the effects of DR on beat-to-beat heart rate and diastolic blood pressure variability (HRV and DPV

kazandırır.¹⁰ Nitekim orucun en önemli fonksiyonlarından birisi de bireye sabır kazandırmasıdır. Oruç ibadeti, bireyde müspet bir kişilik özelliği olarak diğerkâmlık ve cömertliğin gelişmesinde oldukça etkili olduğu söylenebilir.¹¹ Oruç, iradeyi terbiye edip istikrar kazandırmak suretiyle dindar bireyin kişiliğine de olumlu yönde katkıda bulunur. İslam peygamberi de “Oruç bir kalkandır”¹² buyurarak orucun bireyin vicdanında oluşturduğu murakabe hissiyle dini ve ahlaki açıdan olumsuz duygu, düşünce ve davranışlardan alıkoyma işlevine vurgu yapmıştır. Yine Hz. Muhammed “Oruç tutasınız ki sıhhat bulasınız”¹³ diye buyurmuştur. Bu hadis-i şerifte de belirtildiği üzere oruç ibadetinin hem fiziksel hem de ruh sağlığı üzerine etkileri bulunmaktadır.

Literatürde ülkemiz özelinde dindarlık ve ruh sağlığı arasındaki ilişki son yıllarda çok sayıda çalışmanın konusu yapılmıştır.¹⁴ Bu çalışmaların hemen hemen tamamında dindarlık ile ruh sağlığı arasında olumlu ilişkiler raporlanmıştır. Bu bağlamda ibadetler ve ruh sağlığı ilişkisi de ele alınmıştır.¹⁵

¹⁰ Nurdoğan Türk, “İslâm’da Duanın Ruh Sağlığına Katkısı”, *Kilitbahir* 17 (18 Eylül 2020), 74-109.

¹¹ Hüseyin Certel, “İslamî İbadetlerin Psiko-Sosyal İşlevleri”, *EKEV Akademi Dergisi* 1/3 (1998), 149-156.

¹² Ebu’l-Hüseyin el-Kuşeyrî Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdül-bâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsîl-’Arâbî, 1991), Sıyâm, 163.

¹³ Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-’evsat*, thk. Târık b. İvazullah - Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî (Kahire: Dâru’l-Haremeyn, 1995), VIII, 174. Bu rivayetin sıhhati noktasında farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Her ne kadar sıhhati konusunda farklı değerlendirmeler bulunsa da konumuz itibarıyla mananın doğru olduğu düşünüldüğü için kullanılmıştır.

¹⁴ Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din* (Adana: Karahan Kitabevi, 2013); Orhan Gürsu, “Ergenlik Dönemi Dindarlığı ile Ruh Sağlığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/34 (01 Aralık 2015), 49-75; Zafer Cirhinlioğlu vd., *Dindarlık, Ruh Sağlığı ve Modernite* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013); Ayşe Şentepe, *Ruh Sağlığı Belirtilerinin Yordayıcısı Olarak Affetme ve Dindarlık İlişkisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016); Fatma Şengül, *Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Turgay Şirin, “Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutumları ile Ruh Sağlığı İlişkinin İncelenmesi” 6/4 (2017), 65-88; Zeynep Sağır, *Kültürel Uyum Ruh Sağlığı ve Din* (İstanbul: DEM Yayınları, 2018); Fatma Baynal, “Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015), 206-231; Asım Yapıcı - Hasan Kayıklık, “Ruh Sağlığı Bağlamında Dindarlığın Öz Saygı ve Kaygı ile İlişkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/9 (01 Ocak 2005), 177-206.

¹⁵ Certel, “İslamî ibadetlerin psiko-sosyal işlevleri”; Mustafa Koç, *Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisinin Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkileri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002); Akif Hayta, “U.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İbadet ve Ruh Sağlığı (Psiko-Sosyal Uyum) İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (01 Ocak 2000), 487-505; Mustafa Koç, “Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Algılarının Ruh Sağlığına Etkileri Üzerine Bir Alan Araştırması”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (15 Aralık 2004); Hülya Gök, “Düzenli Namaz Kılma ve Kılmama ile Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/1 (05

Ancak oruç ibadetinin ruh sağlığı üzerine etkisini doğrudan ortaya koyan çalışmaların sınırlı olduğu görülmektedir. Bu açıdan konuyla ilgili görülen çalışmaların birinde sağlık çalışanlarında oruç ibadetinin ruh sağlığı üzerine etkileri ele alınmıştır.¹⁶ Bir başka çalışmada da oruç ibadetinin empati ve prososyal davranışlar ile ilişkisi ele alınmıştır.¹⁷ Diğer bir çalışmada ise oruç ibadeti ile öfke kontrolü ilişkisi ele alınmıştır.¹⁸ Bu araştırmanın yukarıda belirtilen ilişkisel çalışmalardan konu ve yöntem açısından ayrıştığı söylenebilir.

Literatürdeki araştırmalar doğrultusunda bu çalışmada oruç ibadetinin ruh sağlığı üzerine olumlu etkilerinden yola çıkarak, bir aylık süre içerisinde yani ramazan ayı öncesine göre ramazan ayı sonrasında değerlendirilen ruh sağlığı belirtilerinin düzeyinde bir düşüş olabileceği varsayılmıştır. Bu kapsamda araştırmanın amacı oruç ibadetinin ruh sağlığı üzerindeki etkisini belirlemektir. Bunun için aynı katılımcılara ramazan ayı öncesinde ve sonrasında olmak üzere iki kez uygulama yapılarak oruç ibadetinin ruh sağlığı üzerine etkisi belirlenmeye çalışılmıştır.

Yukarıda ortaya konulan konu, amaç ve literatür çerçevesinde araştırmanın problem cümleleri aşağıda belirtilen gibidir:

1. Katılımcıların ruh sağlığı düzeyleri ön test ve son test aritmetik ortalama puanlarına göre istatistiksel olarak anlamlı derecede farklılaşmakta mıdır?
1. Kadın katılımcıların ruh sağlığı düzeyleri ön test ve son test aritmetik ortalama puanlarına göre istatistiksel olarak anlamlı derecede farklılaşmakta mıdır?
2. Erkek katılımcıların ruh sağlığı düzeyleri ön test ve son test aritmetik ortalama puanlarına göre istatistiksel olarak anlamlı derecede farklılaşmakta mıdır?
3. Katılımcıların ruh sağlığı düzeyleri cinsiyete göre farklılaşmakta mıdır?

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Modeli

Araştırma, deneme öncesi modellerden tek grup ön test - son test modeline göre tasarlanmıştır. Zayıf deneysel model olarak da bilinen bu modelde, rastgele seçilmiş deneklere deneysel işlem uygulanır. Hem deney öncesinde

Ocak 2019), 134-160; Fatümetül Zehra Gültaş, "Cognitive-Behavioral-Related Prayer Types and Mental Health Relations among Muslim Samples", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (15 Haziran 2021), 437-454.

¹⁶ Kartal vd., "Ramazan Orucunun Ruh Sağlığı Üzerine Etkileri", 337-346.

¹⁷ Uysal, "Kentsel Hayatta Dindarlık ve Oruç İbadetinin Bireysel-Toplumsal Yansımaları", 19-44.

¹⁸ Nurten Kimter, "Oruç ve Öfke Kontrolü Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2015), 7-54.

(ön test) hem de deney sonrasında (son test) ölçümler yapılır. Modelin simgesel olarak gösterimi aşağıda verilmiştir:

$$G_1 \quad O_{1,1} \quad X \quad O_{1,2} \text{ 'dir.}$$

G_1 : Çalışma grubu, $O_{1,1}$: Birinci ölçme (ön-test): Kısa Semptom Envanteri (bağımlı değişken), X : Oruç ibadeti (bağımsız değişken), $O_{1,2}$: İkinci ölçme (son-test): Kısa Semptom Envanteri (bağımlı değişken).

Modelde ön test ve son test ölçümleri arasında istatistiksel olarak anlamlı derecede bir fark olup olmadığı test edilir. Yani $O_{1,2} > O_{1,1}$ olması halinde bunun “X” uygulamasından kaynaklandığı kabul edilir.¹⁹ Bu çalışmada da oruç ibadetinin ruh sağlığı üzerine etkisini belirlemek için oruç ibadetine başlamadan bir hafta öncesinde deneklere “Kısa Semptom Envanteri” ön test olarak uygulanmıştır. Oruç ibadetinden hemen sonra yani ramazan ayının sonunda da son test olarak uygulanmıştır. Bu kapsamda iki ölçüme elde edilen ruh sağlığı aritmetik ortalama puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı derecede farklılaşmış farklılaşmadığı belirlenmeye çalışılmıştır.

1.2. Örneklem

Tablo 1: Örneklem Cinsiyete İlişkin Dağılımı

Cinsiyet	N	%
Kadın	38	55,9
Erkek	30	44,1
Toplam	68	100,0

Örneklem cinsiyete göre dağılımına bakıldığında 38’inin (%55,9) kadın, 30’unun (%44,1) erkek olduğu görülmektedir. Örneklem, toplam 68 kişiden oluşmaktadır. Örneklem ulaşabilmek için amaçlı örneklem metodu uygulanmıştır. Amaçlı örneklem metodunda, örneklem dahil edilecek katılımcıları, araştırmacı daha öncesinde elde ettiği bilgi, tecrübe ve gözlemlerinden yola çıkarak araştırmanın amacına uygun olarak tayin eder.²⁰

1.3. Veri Toplama Araçları

Araştırmada katılımcıların demografik değişkenlerini değerlendirmek için “Demografik Bilgi Formu” ve katılımcıların ruh sağlığını değerlendirmek için de “Kısa Semptom Envanteri” (KSE) kullanılmıştır. KSE, Derogotis (1992) tarafından geliştirilmiştir. KSE’nin Türkçe’ye adaptasyonu ise Şahin

¹⁹ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel, 2020), 131; Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Pegem Akademi, 2021), 208.

²⁰ Ayhan Ural - İbrahim Kılıç, *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS ile Veri Analizi* (Ankara: Detay Yayıncılık, 2013), 43.

ve Durak tarafından gerçekleştirilmiştir.²¹ KSE, “anksiyete”, “depresyon”, “olumsuz benlik”, “somatizasyon” ve “hostilite” olmak üzere beş boyuttan oluşmaktadır. KSE toplamda 53 maddeden oluşmaktadır. Bu kapsamda ölçeğin anksiyete boyutu 13 madde, depresyon boyutu 12 madde, olumsuz benlik boyutu 12 madde, somatizasyon boyutu 9 madde ve hostilite boyutu 7 maddeden oluşmaktadır. Ölçek likert formatta “hiç yok”, “biraz var”, “orta derecede var”, “epey var” ve “çok fazla var” şeklinde derecelendirilmiştir. Ölçeklerin Cronbach’s alpha iç tutarlılık katsayısı depresyon alt boyutu için .88, anksiyete alt boyutu için .87, olumsuz benlik alt boyutu için .87, somatizasyon alt boyutu için .75 ve hostilite alt boyutu için .76 olarak hesaplanmıştır.

Bu araştırmada ise ölçeklerin Cronbach’s alpha iç tutarlılık katsayısı ön test ve son testlerde depresyon için .82/.82, anksiyete için .82/.82, olumsuz benlik için .82/.82, somatizasyon için .84/.83 ve hostilite için .83/.83 olarak hesaplanmıştır. Literatüre bakıldığında ölçeklerin güvenilirliğine yönelik Cronbach’s alpha iç tutarlılık katsayıları “ $0.00 \leq \alpha < 0.40$ arası güvenilir değil”, “ $0.40 \leq \alpha < 0.60$ arası düşük derecede güvenilir”, “ $0.60 \leq \alpha < 0.90$ arası oldukça güvenilir” ve “ $0.90 \leq \alpha < 1.00$ arası ise yüksek derecede güvenilir” şeklindedir.²² Elde edilen değerlere bakıldığında ölçeklerin oldukça güvenilir olduğu görülmektedir.

1.4. Verilerin Uygulanması ve Analizi

Bu araştırmayı gerçekleştirilebilmek adına ilk olarak “T. C. Pamukkale Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimleri Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu”nun 24.03.2021 tarihli oturumundan 68282350/2018/G06 araştırma protokol numarası ile etik kurul onayı alınmıştır. Etik kurul onayı sonrasında uygulamalara geçilmiştir. Uygulamalar öncesi katılımcılar araştırma hakkında genel olarak bilgilendirilmiş, katılımın gönüllülük esası olduğu belirtilmiş ve onamları alınmıştır. Ölçeğin uygulaması değişik gün ve zaman dilimlerinde (yaklaşık bir hafta ön test için, bir hafta da son test için) online olarak gerçekleştirilmiştir.

Araştırmada katılımcı olmak için (1) fiziksel bir engeli olmama, (2) ruhsal bir rahatsızlığı olmama, (3) psikiyatrik ilaçlar kullanmama, (4) alkol ve uyuşturucu bağımlısı olmama ve (5) yetişkin olma kriterleri göz önünde tutulmuştur. Ayrıca en az üç hafta oruç tutmayanlar araştırmaya dahil edilmemiştir. Bunun sebebi ise oruç özelinde kadınlara verilen ruhsatlardır. Her ne kadar teklif açısından kadın ve erkek arasında bir ayırım yapılmasa da,

²¹ Nesrin Şahin - Ayşegül Durak, “Kısa Semptom Envanteri (Brief Symptom Inventory-BSI): Türk Gençleri İçin Uyarlanması.”, *Türk Psikoloji Dergisi* 9/31 (1994), 44-56.

²² Abdullah Can, *Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi* (Ankara: Pegem, 2014), 269.

kadınların özel hallerinde yani hayızlı olmaları durumunda oruç ibadetini yerine getirememeleri üç hafta kriterinde belirleyici olmuştur.

Tablo 2: Ölçeklerin Normalliklerine İlişkin Değerler

Ölçekler	Ölçümler	Çarpıklık	Basıklık
Anksiyete	Ön test	,338	-,815
	Son test	,898	,009
Depresyon	Ön test	,432	-,357
	Son test	,370	-1,097
Olumsuz Benlik	Ön test	,217	-,953
	Son test	,672	-,457
Somatizasyon	Ön test	,920	,065
	Son test	1,078	,660
Hostilite	Ön test	,412	-1,073
	Son test	,350	-,980
Ruh Sağlığı Genel	Ön test	,204	-1,078
	Son test	,466	-,910

Araştırmada verilerin analizinde SPSS 23.00 paket programı kullanılmıştır. Analizlere geçmeden önce veri setinin normal dağılım gösterip göstermediğine bakılmıştır. Veri setinin normal dağılım şartını yerine getirebilmesi için çarpıklık ve basıklık değerlerinin +1.5-1.5 arasında bir değer almış olması gereklidir.²³ Tablo 2 incelendiğinde verilerin normal dağıldığı görülmektedir.

Araştırma verileri normal dağıldığı için parametrik testler kullanılmıştır. Bu kapsamda ruh sağlığının cinsiyet göre istatistiksel olarak anlamlı derecede farklılaşma gösterip göstermediğini belirlemek için “bağımsız gruplar t testi” yapılmıştır. Bunun yanı sıra ölçeğin genelinde ve alt boyutlarında ruh sağlığı düzeylerine yönelik ön test ve son test aritmetik ortalama puanlarının istatistiksel olarak anlamlı derecede farklılaşma gösterip göstermediğini belirlemek için ise “bağımlı gruplar t testi” yapılmıştır. Etki değerleri çevrimiçi “WebPower Statistical Power Analysis Online” sitesinde “effect size for paired two-sample t test” seçeneği kullanılarak hesaplanmıştır.²⁴ Cohen’s d değerinin yorumlanması ise $d \geq 1$ çok büyük etki, 0.8 büyük etki, 0.5 orta derecede etki ve 0.2 küçük etki olarak kabul edilmiştir.²⁵

²³ Barbara Tabachnick - Linda Fidell, *Using Multivariate Statistics (sixth ed.)* (Boston, 2013).

²⁴ “Effect Size Calculator for t test”, *WebPower Statistical Power Analysis Online* (Erişim 24 Ağustos 2021).

²⁵ Jacob Cohen, *Statistical Power Analysis for the Behavioral Sciences* (Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1988), 25.

2. Bulgular

Tablo 3: Ön Test Aritmetik Ortalama Puanlarına Göre Katılımcıların Cinsiyetleri İle Ruh Sağlığı Arasındaki Farklılıkları

Ölçekler	Cinsiyet	N	\bar{X}	ss	sd	t	p
Anksiyete	Kadın	38	21,92	5,72	66	,398	,692
	Erkek	30	21,33	6,27			
Depresyon	Kadın	38	26,10	8,75	66	1,895	,063
	Erkek	30	22,86	5,21			
Olumsuz Benlik	Kadın	38	22,60	6,80	66	,398	,692
	Erkek	30	22,00	5,71			
Somatizasyon	Kadın	38	13,36	3,83	66	,427	,671
	Erkek	30	13,00	3,28			
Hostilite	Kadın	38	13,21	4,34	66	1,160	,251
	Erkek	30	12,00	4,21			
Ruh Sağlığı Genel	Kadın	38	97,21	26,06	66	1,049	,298
	Erkek	30	91,20	21,16			

Tablo 2 incelendiğinde ön test bulgularına göre ruh sağlığı ile cinsiyet değişkeni arasındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı derecede olmadığı görülmüştür ($p>.05$). Başka bir ifadeyle hem ön test bulgularında ruh sağlığının genelinde ($t_{66}=1,049$; $p>.05$) ve depresyon ($t_{66}=1,895$; $p>.05$), anksiyete ($t_{66}=.692$; $p>.05$), olumsuz benlik ($t_{66}=.692$; $p>.05$), somatizasyon ($t_{66}=.671$; $p>.05$) ve hostilite ($t_{66}=1,160$; $p>.05$) alt boyutlarında cinsiyet açısından istatistiksel olarak anlamlı derecede bir farklılaşma görülmemiştir. Buna göre ön test bulgularında cinsiyetin ruh sağlığını farklılaştıran bir değişken olmadığı bulgusuna ulaşılmıştır.

Tablo 4: Son Test Aritmetik Ortalama Puanlarına Göre Katılımcıların Cinsiyetleri İle Ruh Sağlığı Arasındaki Farklılıkları

Ölçekler	Cinsiyet	N	\bar{X}	ss	sd	t	p
Anksiyete	Kadın	38	21,10	5,74	66	-,015	,988
	Erkek	30	21,13	9,15			
Depresyon	Kadın	38	22,05	6,19	66	-,588	,559
	Erkek	30	23,20	9,15			
Olumsuz Benlik	Kadın	38	18,78	4,78	66	-1,079	,286
	Erkek	30	20,46	7,38			
Somatizasyon	Kadın	38	13,10	3,30	66	-,558	,579
	Erkek	30	13,66	4,66			
Hostilite	Kadın	38	11,89	3,33	66	,963	,339
	Erkek	30	11,06	3,74			
Ruh Sağlığı Genel	Kadın	38	86,94	20,23	66	-,383	,703
	Erkek	30	89,53	32,28			

Tablo 4 incelendiğinde son test bulgularına göre ruh sağlığı ile cinsiyet değişkeni arasındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı derecede olmadığı görülmüştür ($p>.05$). Başka bir ifadeyle hem ön test bulgularında ruh sağlığının genelinde ($t_{66}=-.383$; $p>.05$) ve depresyon ($t_{66}=-.588$; $p>.05$), anksiyete ($t_{66}=-.015$; $p>.05$), olumsuz benlik ($t_{66}=-1.079$; $p>.05$), somatizasyon ($t_{66}=-.558$; $p>.05$) ve hostilite ($t_{66}=.983$; $p>.05$) boyutlarında istatistiksel olarak anlamlı derecede bir farklılaşma görülmemiştir. Bu bulgulara göre son test bulgularında da cinsiyetin ruh sağlığını farklılaştıran bir değişken olmadığı tespit edilmiştir.

Tablo 5: Katılımcıların Ön Test ve Son Test Aritmetik Ortalama Puanlarının Bağımlı Gruplar t Testi İle Farklılıkları

Ölçekler	Ölçümler	N	\bar{X}	ss	sd	t	p	d
Anksiyete	Ön test	68	21,66	5,93	67	,557	,580	0.06
	Son test	68	21,11	7,38				
Depresyon	Ön test	68	24,67	7,52	67	1,912	,060	0.23
	Son test	68	22,55	7,60				
Olumsuz Benlik	Ön test	68	22,33	6,30	67	3,776	,000	0.45
	Son test	68	19,52	6,07				
Somatizasyon	Ön test	68	13,20	3,58	67	-,281	,779	-0.03
	Son test	68	13,35	3,93				
Hostilite	Ön test	68	12,67	4,30	67	2,360	,021	0.28
	Son test	68	11,52	3,51				
Ruh Sağlığı Genel	Ön test	68	94,55	24,04	67	1,953	,055	0.23
	Son test	68	88,08	26,05				

Tablo 5 incelendiğinde katılımcıların ruh sağlığının olumsuz benlik ($t_{67}=3,776$; $p<.05$) boyutundan aldıkları ön test ve son test aritmetik ortalama puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı derecede bir farklılaşma olduğu görülmektedir. Ruh sağlığının olumsuz benlik alt boyutunda ön test aritmetik ortalama puanları ($\bar{X}=22,33$), son test aritmetik ortalama puanları ise ($\bar{X}=19,52$)'dir. Buna göre yarı deneysel işlem sonucunda ruh sağlığının olumsuz benlik alt boyutu aritmetik ortalamalarının deney öncesine göre istatistiksel olarak anlamlı derecede düşük olduğu tespit edilmiştir. Yani oruç ibadeti ruh sağlığının olumsuz benlik alt boyutunda olumlu etkisi olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Elde edilen Cohen's d istatistiği ($d=0.45$) ise uygulanan oruç ibadetinin küçük düzeyde bir etki büyüklüğüne işaret etmektedir.

Tablo 5 incelendiğinde katılımcıların ruh sağlığının hostilite ($t_{67}=2,360$; $p<.05$) boyutundan aldıkları ön test ve son test aritmetik ortalama puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı derecede bir farklılaşma olduğu görülmektedir. Ruh sağlığının hostilite alt boyutunda ön test aritmetik ortalama puanları ($\bar{X}=12,67$), son test aritmetik ortalama puanları ise ($\bar{X}=11,52$)'dir. Buna göre yarı deneysel işlem sonucunda ruh sağlığının hostilite alt boyutu aritmetik

ortalamalarının deney öncesine göre istatistiksel olarak anlamlı derecede düşük olduğu tespit edilmiştir. Yani oruç ibadeti ruh sağlığının hostilite alt boyutunda olumlu etkisi olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Cohen's d istatistiği ($d=0.28$) ise uygulanan oruç ibadetinin küçük düzeyde bir etki büyüklüğüne işaret etmektedir.

Tablo 5 incelendiğinde katılımcıların ruh sağlığının anksiyete ($t_{67}=,557$; $p>.05$), depresyon ($t_{67}=1,912$; $p>.05$) ve somatizasyon ($t_{67}=-,281$; $p>.05$) alt boyutundan aldıkları ön test ve son test aritmetik ortalama puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı derecede bir farklılaşma olmadığı görülmektedir. Yine ruh sağlığı geneline bakıldığında ön test ve son test aritmetik ortalama puanları arasında bir düşüş olsa da istatistiksel olarak anlamlı bir dereceye ulaşamamıştır ($t_{67}=1,953$; $p>.05$).

Tablo 6: Ön Test ve Son Test Puan Farklarının Cinsiyete Göre Karşılaştırılması

Ölçekler	Cinsiyet	Fark	N	ss	sd	t	p	d
Anksiyete	Kadın	,81	38	7,56	37	,557	,510	0.10
	Erkek	,20	30	8,76	29	,125	,901	0.02
Depresyon	Kadın	4,05	38	8,35	37	2,988	,005	0.48
	Erkek	-,33	30	9,61	29	-,190	,851	-0.03
Olumsuz Benlik	Kadın	3,81	38	5,91	37	3,978	,000	0.64
	Erkek	1,53	30	6,56	29	1,340	,191	0.23
Somatizasyon	Kadın	,26	38	3,23	37	,501	,619	0.08
	Erkek	-,66	30	5,39	29	-,677	,504	0.12
Hostilite	Kadın	1,31	38	3,48	37	2,330	,025	0.37
	Erkek	,93	30	4,64	29	1,100	,280	0.20
Ruh Sağlığı Genel	Kadın	10,26	38	24,89	37	2,541	,015	0.41
	Erkek	1,66	30	29,84	29	,306	,762	0.05

Tablo 6 incelendiğinde kadın katılımcıların ruh sağlığının geneli ($t_{37}=2,541$; $p<.05$) ve depresyon ($t_{37}=2,988$; $p<.05$), olumsuz benlik ($t_{37}=3,978$; $p<.05$), hostilite ($t_{37}=2,330$; $p<.05$) alt boyutlarında ön test ve son test aritmetik ortalama puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı derecede bir farklılaşma olduğu görülmektedir. Başka bir ifadeyle kadınlarda ruh sağlığının geneli ve depresyon, olumsuz benlik, hostilite alt boyutlarının ön test ortalama puanlarına göre son test ortalama puanlarının istatistiksel olarak anlamlı derecede düşük olduğu saptanmıştır. Cohen d istatistiği ise oruç ibadetinin ruh sağlığının kadınlardaki azalan belirtilere etkisinin genelinde ($d=0.41$) küçük düzeyde, depresyon boyutunda ($d=0.48$) küçük düzeyde, olumsuz benlik boyutunda ($d=0.64$) orta düzeyde, hostilite boyutunda ($d=0.37$) küçük düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Bunun aksine kadın katılımcıların ruh sağlığının anksiyete ($t_{37}=,557$; $p>.05$) ve somatizasyon ($t_{37}=,619$; $p>.05$) alt boyutlarında ön test ve son test aritmetik ortalama puanları arasında

istatistiksel olarak anlamlı derecede bir fark olmadığı görülmektedir.

Tablo 5 incelendiğinde erkek katılımcıların ruh sağlığının geneli ($t_{29}=,306$; $p>.05$) ve anksiyete ($t_{29}=,125$; $p>.05$) depresyon ($t_{29}=-,190$; $p>.05$), somatizasyon ($t_{29}=-,677$; $p>.05$) olumsuz benlik ($t_{29}=,191$; $p>.05$), hostilite ($t_{29}=1,100$; $p>.05$) alt boyutlarında ön test ve son test ortalama puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı derecede bir farklılaşma olmadığı görülmektedir.

3. Tartışma

Araştırmada hem ön test hem de son test uygulamasında ruh sağlığının cinsiyete göre istatistiksel olarak anlamlı derecede bir farklılaşma göstermediği bulgusuna ulaşılmıştır. Başka bir ifadeyle hem ön test hem de son test sonuçlarında ruh sağlığının genelinde ve depresyon, anksiyete, olumsuz benlik, somatizasyon ve hostilite alt boyutlarında cinsiyet açısından istatistiksel olarak anlamlı derecede bir farklılık görülmemiştir.

Literatüre bakıldığında ruh sağlığının cinsiyet açısından farklılıklarına ilişkin araştırmalarda çeşitli bulgular elde edilmiştir. Bu çalışmaların bazıları ruh sağlığının genelinde²⁶ ve anksiyete²⁷, depresyon²⁸, olumsuz benlik²⁹, somatizasyon³⁰ ve hostilite³¹ alt boyutlarında istatistiksel olarak anlamlı fark raporlanmamıştır. Bu çalışmaların bazılarında ise ruh sağlığı düzeylerinin depresyon³², somatizasyon³³, anksiyete³⁴ alt boyutlarında kadınlar aleyhine raporlandığı, olumsuz benlik³⁵ ve hostilite³⁶ alt boyutlarında da erkekler

²⁶ Şentepe, *Ruh Sağlığı Belirtilerinin Yordayıcısı Olarak Affetme ve Dindarlık İlişkisi*, 132; Şirin, "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutumları ile Ruh Sağlığı İlişkisinin İncelenmesi", 77.

²⁷ Şengül, *Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi*, 125; Şentepe, *Ruh Sağlığı Belirtilerinin Yordayıcısı Olarak Affetme ve Dindarlık İlişkisi*, 132; Şirin, "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutumları ile Ruh Sağlığı İlişkisinin İncelenmesi", 77.

²⁸ Şirin, "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutumları ile Ruh Sağlığı İlişkisinin İncelenmesi", 77.

²⁹ Şengül, *Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi*, 125; Şirin, "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutumları ile Ruh Sağlığı İlişkisinin İncelenmesi"; Yasemin Özel vd., "Üniversite Öğrencilerinde Ruhsal Durumun İncelenmesi", *Özgün Araştırma* 6/2 (2020), 220-228.

³⁰ Şirin, "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutumları ile Ruh Sağlığı İlişkisinin İncelenmesi", 77.

³¹ Şengül, *Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi*, 125; Cirhinlioğlu vd., *Dindarlık, Ruh Sağlığı ve Modernite*, 210; Şirin, "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutumları ile Ruh Sağlığı İlişkisinin İncelenmesi", 77; Özel vd., "Üniversite Öğrencilerinde Ruhsal Durumun İncelenmesi", 224.

³² Şengül, *Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi*, 125; Cirhinlioğlu vd., *Dindarlık, Ruh Sağlığı ve Modernite*, 210; Şentepe, *Ruh Sağlığı Belirtilerinin Yordayıcısı Olarak Affetme ve Dindarlık İlişkisi*; Özel vd., "Üniversite Öğrencilerinde Ruhsal Durumun İncelenmesi", 223.

³³ Şengül, *Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi*, 125; Cirhinlioğlu vd., *Dindarlık, Ruh Sağlığı ve Modernite*, 210; Şentepe, *Ruh Sağlığı Belirtilerinin Yordayıcısı Olarak Affetme ve Dindarlık İlişkisi*, 132; Özel vd., "Üniversite Öğrencilerinde Ruhsal Durumun İncelenmesi", 223.

³⁴ Cirhinlioğlu vd., *Dindarlık, Ruh Sağlığı ve Modernite*, 210; Özel vd., "Üniversite Öğrencilerinde Ruhsal Durumun İncelenmesi", 223.

³⁵ Şentepe, *Ruh Sağlığı Belirtilerinin Yordayıcısı Olarak Affetme ve Dindarlık İlişkisi*, 132.

³⁶ Şentepe, *Ruh Sağlığı Belirtilerinin Yordayıcısı Olarak Affetme ve Dindarlık İlişkisi*, 132.

aleyhine raporlandığı görülmüştür. Literatür topluca değerlendirildiğinde bulgularımızı destekleyen çalışmalar olduğu gibi desteklemeyen çalışmaların da olduğu görülmektedir.

Araştırmada katılımcıların ruh sağlığının olumsuz benlik ve hostilite boyutlarından aldıkları ön test ve son test aritmetik ortalama puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı derecede bir farklılaşma gösterdiği bulgusuna ulaşılmıştır. Bunun aksine ruh sağlığının anksiyete, depresyon ve somatizasyon boyutlarından aldıkları ön test ve son test aritmetik ortalama puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı derecede bir farklılık göstermediği tespit edilmiştir. Araştırmanın ülkemizde COVID-19 salgını kapsamında tam kapanma/sokağa çıkma yasağının ramazan ayına yani uygulama aşamasına denk gelmesi bulguları etkilemiş olabilir. Buna rağmen ruh sağlığının olumsuz benlik ve hostilite alt boyutlarında oruç ibadetinin olumlu etkileri olduğu görülmüştür.

Literatüre bakıldığında ülkemizde konuyla ilgili olan deneysel bir çalışmada ruh sağlığının obsesif kompulsif belirti, paranoid düşünce, rahatsızlık ciddiyeti ve semptom rahatsızlık indeksi boyutlarında ön test ve son test aritmetik ortalama puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı derecede farklılaşma raporlanırken, depresyon, anksiyete, somatizasyon ve hostilite alt boyutlarında ön test ve son test aritmetik ortalama puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı derecede farklılaşma raporlanmamıştır.³⁷ İran'da yapılan bir çalışmada genel sağlık, somatik semptomlar, kaygı ve sosyal işlev bozukluğu boyutlarında anlamlı bir fark olduğu raporlanırken, depresyon ve intihar eğilimleri arasında anlamlı bir fark olmadığı raporlanmıştır.³⁸ Başka bir çalışmada depresyon ve stres düzeyinde anlamlı bir fark olduğu raporlanırken, kaygı düzeyinde anlamlı bir fark olmadığı raporlanmıştır.³⁹ Yapılan başka bir çalışmada da ruh sağlığının depresyon, psikotizm, obsesyon, hostilite ve anksiyete boyutlarında anlamlı bir fark olduğu raporlanmıştır.⁴⁰ Yine bir başka çalışmada ruh sağlığı ve saldırganlık düzeyinde anlamlı bir fark olduğu raporlanmıştır.⁴¹ Başka bir çalışmada ise psikolojik iyi oluş düzeyinde anlamlı bir fark olduğu raporlanmıştır.⁴² Araştırmamıza benzer

³⁷ Kartal vd., "Ramazan Orucunun Ruh Sağlığı Üzerine Etkileri", 337-346.

³⁸ Ali Mousavi Seyed vd., "Effect of Fasting on Mental Health in the General Population of Kermanshah, Iran", *Journal of Fasting and Health* 2/2 (01 Ocak 2014), 65-70.

³⁹ Ali Noruzi Koushali vd., "Effect of Ramadan Fasting on Emotional Reactions in Nurses", *Iranian Journal of Nursing and Midwifery Research* 18/3 (2013), 232-236.

⁴⁰ Maryam Javanbakht vd., "Effect of Ramadan Fasting on Self Esteem and Mental Health of Students", *Journal of Fundamentals of Mental Health* 11/444 (01 Ocak 2010), 266-273.

⁴¹ Mohammad Nasiri - Alireza Lotfi, "Effect of Fasting on Spiritual Health, Mental Health, and Control of Aggression", *Journal of Nutrition, Fasting and Health* 8/3 (Eylül 2020), 169-175.

⁴² Ali Asghar Bayani vd., "The Impact of Fasting on the Psychological Well-Being of Muslim Graduate Students", *Journal of Religion and Health* 59/6 (01 Aralık 2020), 3270-3275.

çalışma modellerinde yani ramazan ayı öncesinde ve sonrasında ruh sağlığı belirtilerin değerlendirildiği ölçekler kullanılarak yapılan çalışmalarda, oruç ibadetinin ruh sağlığı üzerine olumlu etkilerinin olduğu ya da herhangi bir etkinin olmadığı raporlanmıştır. Ayrıca literatürde oruç ibadetine katılım ile ruh sağlığı arasındaki ilişkilerin ele alındığı kesitsel çalışmalar da bulunmaktadır. Bunlardan birinde oruç ibadetini ifa düzeyine göre depresyon ilişkisini ele alınmış, ortalama puanların tutmayanlar lehine farklılaştığı bulgusuna ulaşılmıştır.⁴³ Kimter tarafından yapılan çalışmada ramazan orucu ile öfke kontrolü, dışa vurulan ve içe atılan öfke arasında istatistiksel olarak anlamlı derecede bir ilişki tespit edilemezken; ramazan ayı haricinde tutulan nafile orucu ile öfke kontrolü arasında pozitif yönde, dışa vurulan ve içe atılan öfke ile negatif yönde istatistiksel olarak anlamlı derecede bir ilişki tespit edilmiştir.⁴⁴ Hayta ise oruç ibadeti ile psiko-sosyal uyumun boyutlarından kendini kabul etme ve anksiyete arasında istatistiksel olarak anlamlı derecede bir ilişki tespit edememiştir.⁴⁵ Bu çalışmaların yanı sıra literatürdeki dindarlık ve ruh sağlığı üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında çeşitli bulgular elde edilmiştir. Gürsu tarafından yapılan bir çalışmada dindarlık düzeyi arttıkça depresyon, anksiyete, olumsuz benlik, somatizasyon ve hostilete düzeyinin istatistiksel olarak anlamlı bir derecede düştüğünü raporlanmıştır.⁴⁶ Şirin tarafından yapılan çalışmada dini tutum ile ruh sağlığının hostilete alt boyutu ile negatif yönlü anlamlı derecede bir farklılaşma tespit edilirken, ruh sağlığının geneli (toplam puan), depresyon, anksiyete, olumsuz benlik ve somatizasyon alt boyutlarında istatistiksel olarak anlamlı derecede bir farklılaşma tespit edilememiştir.⁴⁷ Bir başka çalışmada da dini tutum ile depresyon, fobik anksiyete ve hostilete arasında negatif yönlü bir ilişki tespit edilirken, anksiyete bozukluğu, obsesif kompulsif bozukluk, psikotizm, paranoid düşünceler, somatizasyon ve toplam ruh sağlığı arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir.⁴⁸ Şengül tarafından yapılan bir çalışmada ise dindarlığın bilgi-ibadet boyutu ile anksiyete, depresyon, olumsuz benlik ve hostilete arasında, tecrübe etki boyutu ile anksiyete ve olumsuz benlik arasında, sosyal boyutu ile hostilete arasında negatif yönlü anlamlı ilişkiler rapor edilmiştir. Söz konusu çalışmada dindarlığın inanç boyutu ile ruh sağlığının alt boyutları arasında herhangi bir ilişki rapor edilmemiştir.⁴⁹

⁴³ Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din*, 218.

⁴⁴ Kimter, "Oruç ve Öfke Kontrolü Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", 31.

⁴⁵ Hayta, "U.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İbadet ve Ruh Sağlığı (Psiko-Sosyal Uyum) İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", 487-505.

⁴⁶ Gürsu, "Ergenlik Dönemi Dindarlığı ile Ruh Sağlığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 59-71.

⁴⁷ Şirin, "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutumları ile Ruh Sağlığı İlişkisinin İncelenmesi", 74.

⁴⁸ Cirhinlioğlu vd., *Dindarlık, Ruh Sağlığı ve Modernite*, 218.

⁴⁹ Şengül, *Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi*, 147.

Araştırmada cinsiyetlere göre elde edilen bulgulara bakıldığında, erkek katılımcılarda ruh sağlığı genelinde ve alt boyutlarında ön test ve son test aritmetik ortalama puanları açısından istatistiksel olarak anlamlı derecede farklılaşma olmadığı tespit edilmiştir ($p > .05$). Kadın katılımcılarda ise ruh sağlığının geneli ($t_{37} = 2,541$; $p < .05$) ve depresyon ($t_{37} = 2,988$; $p < .05$), olumsuz benlik ($t_{37} = 3,978$; $p < .05$), hostilite ($t_{37} = 2,330$; $p < .05$) alt boyutlarında ön test ve son test aritmetik ortalama puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı derecede farklılaşma olduğu tespit edilmiştir. Başka bir ifadeyle kadınlarda ruh sağlığının geneli ve depresyon, olumsuz benlik, hostilite boyutlarının ön test aritmetik ortalama puanlarına göre son test aritmetik ortalama puanlarının istatistiksel olarak anlamlı derecede düşük olduğu saptanmıştır. Cohen d istatistiği oruç ibadetinin ruh sağlığının kadınlardaki azalan belirtilere etkisinin genelinde ($d = 0.41$) küçük düzeyde, depresyon boyutunda ($d = 0.48$) küçük düzeyde, olumsuz benlik boyutunda ($d = 0.64$) orta düzeyde, hostilite boyutunda ($d = 0.37$) küçük düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Oruç ibadetinin ruh sağlığı üzerine etkisi kadınlarda anlamlı fark gösterirken, erkeklerde anlamlı farklılaşma göstermemesi, orucun ruh sağlığı üzerinde etkisinin cinsiyete göre farklılık gösterebileceğini ortaya koymuştur. Bu durum toplumsal cinsiyet rolleri açısından ele alınabilir. Zira toplumumuzda özellikle muhafazakâr kesimde kadınların ramazan ayında evde daha fazla vakit geçirdikleri, ailenin geçimi noktasında sorumluluklarının olmadığı veya daha az olduğu bilinmektedir. Erkeklerin ise ailenin geçimi noktasında sorumluluklarının daha fazla olması nedeniyle kadınlara göre daha fazla kalori kaybettikleri yani açlığa maruz kaldıkları söylenebilir. Bu bilgileri ışığında orucun ruh sağlığı üzerine olumlu etkilerinin bedensel olarak bir uyum sürecini kapsadığı düşünülürse, erkeklerin sürece tam olarak uyum sağlayamadıkları şeklinde bir çıkarım yapılabilir. Ayrıca kadınların iftar veya sahur gibi sorumlulukların olması nedeniyle ibadetin manevi atmosferini daha fazla yaşadıkları yönünde bir varsayım yapılabilir.

Literatürde ramazan orucunun ruh sağlığı üzerine etkileri üzerine yapılan deneysel bir araştırmada bu araştırmada elde edilen bulguların aksine kadınlarda anlamlı bir fark tespit edilemezken, erkeklerde ruh sağlığının ölçeklerinden anksiyete, paranoid düşünce, psikotizm sıklığı, kişiler arası duyarlılık, depresyon ve paranoid düşünce alt boyutlarında anlamlı bir düşüş olduğu tespit edilmiştir.⁵⁰

⁵⁰ Kartal vd., "Ramazan Orucunun Ruh Sağlığı Üzerine Etkileri", 337-346.

Sonuç

Araştırmada ruh sağlığının cinsiyete göre farklılaşıp farklılaşmadığına yönelik bulgulara bakıldığında, ruh sağlığının cinsiyete göre hem ön test hem de son test uygulamasında istatistiksel olarak anlamlı derecede bir farklılık göstermediği sonucuna ulaşılmıştır. Başka bir ifadeyle hem ön test hem de son test bulgularında ruh sağlığının genelinde ve depresyon, anksiyete, olumsuz benlik, somatizasyon ve hostilete alt boyutlarında cinsiyet açısından istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık görülmemiştir.

Araştırmada katılımcıların ruh sağlığının olumsuz benlik ve hostilete boyutlarından aldıkları ön test ve son test aritmetik ortalama puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı derecede bir farklılık gösterdiği sonucuna ulaşılmıştır. Başka bir ifadeyle katılımcıların deney sonrası olumsuz benlik ve hostilete düzeylerinde istatistiksel olarak anlamlı bir düşüş olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Cohen's d istatistiği ise uygulanan oruç ibadetinin olumsuz benlik ve hostilete boyutlarında küçük düzeyde bir etki büyüklüğü olduğu sonucunu vermiştir. Bu durumda oruç ibadetinin ruh sağlığının olumsuz benlik ve hostilete alt boyutunda olumlu etkileri olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu durumun aksine katılımcıların ruh sağlığının anksiyete, depresyon ve somatizasyon boyutlarından aldıkları ön test ve son test aritmetik ortalama puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı derecede bir farklılık olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Yine ruh sağlığı geneline bakıldığında ön test ve son test bulguları kıyaslandığında bir düşüş olsa da istatistiksel olarak anlamlı bir seviyeye ulaşmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Araştırmada cinsiyete göre elde edilen bulgulara bakıldığında, erkek katılımcılarda ruh sağlığı genelinde ve alt boyutlarında ön test ve son test ortalama puanları açısından istatistiksel olarak anlamlı derecede farklılaşma olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Kadın katılımcılarda ise ruh sağlığının geneli ve depresyon, olumsuz benlik, hostilete alt boyutlarında ön test ve son test ortalama puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı derecede farklılaşma olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Başka bir ifadeyle kadınlarda ruh sağlığının geneli ve depresyon, olumsuz benlik, hostilete boyutlarının ön test aritmetik ortalama puanlarına göre son test aritmetik ortalama puanlarının anlamlı derecede düşük olduğu saptanmıştır. Cohen d istatistiği oruç ibadetinin ruh sağlığının kadınlardaki düşüş düzeyine etkisinin genelinde küçük düzeyde, depresyon boyutunda küçük düzeyde, olumsuz benlik boyutunda orta düzeyde, hostilete boyutunda küçük düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Oruç ibadetinin ruh sağlığı üzerine etkisi kadınlarda anlamlı fark gösterirken,

erkeklerde anlamlı farklılaşma göstermemesi, orucun ruh sağlığı üzerinde etkisinin cinsiyete göre farklılık gösterebileceğini ortaya koymuştur.

Araştırmanın en temel kısıtlılığı kontrol grubunun çalışmaya dahil edilmemesidir. Bu açıdan yeni yapılacak araştırmalarda hem deney hem de kontrol grubuna yer verilmesi önerisinde bulunulabilir.

Kaynakça

- Bayani, Ali Aşghar vd. "The Impact of Fasting on the Psychological Well-Being of Muslim Graduate Students". *Journal of Religion and Health* 59/6 (01 Aralık 2020), 3270-3275. <https://doi.org/10.1007/s10943-018-00740-3>
- Baynal, Fatma. "Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015), 206-231.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Pegem Akademi, 30. Basım, 2021.
- Can, Abdullah. *Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem, 2. Basım, 2014.
- Certel, Hüseyin. "İslami İbadetlerin Psiko-Sosyal İşlevleri". *EKEV Akademi Dergisi* 1/3 (1998), 149-156.
- Cirhinlioğlu, Zafer vd. *Dindarlık, Ruh Sağlığı ve Modernite*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013.
- Cohen, Jacob. *Statistical Power Analysis for the Behavioral Sciences*. Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1988.
- Gök, Hülya. "Düzenli Namaz Kılma ve Kılmama ile Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/1 (05 Ocak 2019), 134-160.
- Güldaş, Fatümetül Zehra. "Cognitive-Behavioral-Related Prayer Types and Mental Health Relations among Muslim Samples". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (15 Haziran 2021), 437-454.
- Gürsu, Orhan. "Ergenlik Dönemi Dindarlığı ile Ruh Sağlığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/34 (01 Aralık 2015), 49-75.
- Hayta, Akif. "U.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İbadet ve Ruh Sağlığı (Psiko-Sosyal Uyum) İlişkisi Üzerine Bir İnceleme". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (01 Ocak 2000), 487-505.
- Javanbakht, Maryam vd. "Effect of Ramadan Fasting on Self Esteem and Mental Health of Students". *Journal of Fundamentals of Mental Health* 11/444 (01 Ocak 2010), 266-273.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset, 2017.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel, 35. Basım, 2020.
- Kartal, Fatma vd. "Bir Üniversite Hastanesindeki Sağlık Çalışanlarında Ramazan Orucunun Ruh Sağlığı Üzerine Etkileri". *Sakarya Tıp Dergisi* 11/2 (15 Haziran 2021), 337-346. <https://doi.org/10.31832/smj.811781>
- Kimter, Nurten. "Oruç ve Öfke Kontrolü Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2015), 7-54.
- Koç, Mustafa. "Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Algılarının Ruh Sağlığına Etkileri Üzerine Bir Alan Araştırması". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (15 Aralık 2004). <https://doi.org/10.17335/suifd.18472>
- Koç, Mustafa. *Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisinin Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkileri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Koushali, Ali Noruzi vd. "Effect of Ramadan Fasting on Emotional Reactions in Nurses". *Iranian Journal of Nursing and Midwifery Research* 18/3 (2013), 232-236.
- Köylü, Mustafa. "Ruh ve Beden Sağlığı Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirilmesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/28 (01 Şubat 2010), 5-36. <https://doi.org/10.17120/omuifd.40460>

- Mager, Donald E. vd. "Caloric Restriction and Intermittent Fasting Alter Spectral Measures of Heart Rate and Blood Pressure Variability in Rats". *FASEB Journal: Official Publication of the Federation of American Societies for Experimental Biology* 20/6 (Nisan 2006), 631-637. <https://doi.org/10.1096/fj.05-5263com>
- Mousavi Seyed, Ali vd. "Effect of Fasting on Mental Health in the General Population of Kermanshah, Iran". *Journal of Fasting and Health* 2/2 (01 Ocak 2014), 65-70.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. V Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arâbî, 1991.
- Nasiri, Mohammad - Lotfi, Alireza. "Effect of Fasting on Spiritual Health, Mental Health, and Control of Aggression". *Journal of Nutrition, Fasting and Health* 8/3 (Eylül 2020), 169-175. <https://doi.org/10.22038/jnfh.2020.48854.1266>
- Özel, Yasemin vd. "Üniversite Öğrencilerinde Ruhsal Durumun İncelenmesi". *Özgün Araştırma* 6/2 (2020), 220-228.
- Sağır, Zeynep. *Kültürel Uyum Ruh Sağlığı ve Din*. İstanbul: DEM Yayınları, 2018.
- Şahin, Nesrin - Durak, Ayşegül. "Kısa Semptom Envanteri (Brief Symptom Inventory-BSI): Türk Gençleri İçin Uyarlanması." *Türk Psikoloji Dergisi* 9/31 (1994), 44-56.
- Şengül, Fatma. *Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Şentepe, Ayşe. *Ruh Sağlığı Belirtilerinin Yordayıcısı Olarak Affetme ve Dindarlık İlişkisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Şirin, Turgay. "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutumları ile Ruh Sağlığı İlişkisinin İncelenmesi" 6/4 (2017), 65-88.
- Tabachnick, Barbara - Fidell, Linda. *Using Multivariate Statistics (sixth ed.)*. Boston, 2013.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Târik b. İvazullah - Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî. X Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1995.
- Tix, Andy - Frazier, Patricia. "The Use of Religious Coping during Stressful Life Events: Main Effects, Moderation, and Mediation". *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 66/2 (Nisan 1998), 411-422. <https://doi.org/10.1037//0022-006x.66.2.411>
- Türk, Nurdoğan. "İslâm'da Duanın Ruh Sağlığına Katkısı". *Kilitbahir* 17 (18 Eylül 2020), 74-109. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4033468>
- Ural, Ayhan - Kılıç, İbrahim. *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Detay Yayıncılık, 4. Baskı., 2013.
- Uysal, Veysel. "Kentsel Hayatta Dindarlık ve Oruç ibadetinin Bireysel-Toplumsal Yansımaları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2007), 19-44.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din*. Adana: Karahan Kitabevi, 2013.
- Yapıcı, Asım - Kayıklık, Hasan. "Ruh Sağlığı Bağlamında Dindarlığın Öz Saygı ve Kaygı ile İlişkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/9 (01 Ocak 2005), 177-206.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Meâlî Şerifi*. çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır. İstanbul: İşaret Yayınları, 2000.
- Yitik, Ali İhsan. "Oruç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/414-416. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- WebPower Statistical Power Analysis Online. "Effect Size Calculator for t test". Erişim 24 Ağustos 2021. <https://webpower.psychstat.org/models/means01/effectsize.php>

**İSLÂM-OSMANLI VE MODERN TÜRK HUKUKU'NDA SULH
SÖZLEŞMESİ VE ALTERNATİF UYUŞMAZLIK ÇÖZÜM
YOLLARINA MUKAYESELİ BİR BAKIŞ**

A Comparative View at Settlement (Compromise) Agreement and Alternative
Dispute Resolution Methods in Islamic-Ottoman and Modern Turkish Law

AHMET AKMAN

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı, Konya,
Türkiye

Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University Law Faculty, Islamic Law Department, Konya, Turkey

aakman@erbakan.edu.tr

orcid.org/0000-0002-8697-1662

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 17 Haziran 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 10 Aralık 2021

Yayın Tarihi/Published: 30 Aralık 2021

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.953936>

ATIF/CITE AS:

Akman, Ahmet, "İslâm-Osmanlı ve Modern Türk Hukuku'nda Sulh Sözleşmesi ve Alternatif
Uyuşmazlık Çözüm Yollarına Mukayeseli Bir Bakış", Hitit İlahiyat Dergisi, (Aralık/ December 2021)
20/2

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,
Çorum, Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/pub/hid>

A Comparative View at Settlement (Compromise) Agreement and Alternative Dispute Resolution Methods in Islamic-Ottoman and Modern Turkish Law

Abstract

Settlement (compromise) agreement expresses a different approach compared to litigation in the resolution of disputes between individuals. The realization of settlement during the litigation process is a matter of procedural law. The parties can make a settlement agreement outside the trial, and in this case, it constitutes a matter of substantive law. It is possible to see the traces of settlement in Islamic law in the texts. From the verse that peace is better, we understand that settlement is prioritized as a solution method for conflicts. Hz. Omar also emphasized the importance of settlement. A settlement agreement is the parties giving up the right and the lawsuit in exchange for a price in order to settle the dispute. It is regulated in Majalla as a contract formed by the will of the parties. The existence of a judiciary and courts in a law-abiding state is a fundamental issue. However, judicial processes sometimes cause a tiring process for the parties. For this reason, throughout the historical process, the judges, the notables of the region, and the relatives of the person invited the parties to the settlement agreement. The prevalence of settlement is understood from the records of the peace in the qadi registers. The prevalence of settlement is understood from the kādī records. Especially in the sales contract, trade, family law disputes, and in criminal cases concerning personal rights, many settlements have been applied.

A settlement agreement can be confused with some legal proceedings similar to it. However, they differ from them in many respects. In this context, release agreement, waiver and arbitration can be mentioned. The settlement agreement is subject to the agreement most similar to itself in terms of subject and cost. These are according to the situation; sales, rent, exchange, loan for use, and gift. The price in the sales agreement and the ones that are permissible in the lease agreement can be the settlement price. It can be cash or deferred by the conditions that make it necessary not to fall into interest. The subject matter of settlement may be movable and immovable or a debt. Mostly, disputes in the field of obligations law, real rights, family, and inheritance emerge as matters of settlement. During the trial, it is possible for the judge to refer to the settlement.

Many disputes have been resolved through people called muslihūn, who direct the parties to a settlement agreement other than the judge. The decision of the judge is not necessarily required for their binding. Muslihūn actually acts as an intermediary and makes an important contribution to the

negotiations and formation of the consent of the parties. As such, they stand very close to the voluntary mediation system in today's positive law. If the judge sees a situation that is suitable for an amicable settlement or if he thinks that the case will increase the enmity between the parties, directs. Out-of-court settlement agreements have their results in terms of substantive law. It is possible to prove the disputes that may arise later with witnesses. There are three basic types of peace in terms of their nature. The first is the settlement agreement made with the acceptance of the debt. This is called a settlement upon admission. On the other, the defendant's denial is in question. This settlement is called the settlement on denial. The last one is the settlement agreement concluded on the silence of the debtor.

With the settlement agreement, the existing legal relationship changes its nature. Problems in applying to the court and transportation, as well as local reconciliation interventions can be counted among the general reasons for applying to settlement. It should also be added that a settlement agreement is less costly and flexible. An in-court settlement agreement now has the ability to enforce a court decision. If it is not with the consent of the parties, it is realized by the executive authorities of the state. The defendant has responsibility for the compensation and the defect on the settlement subject. The existence of the option right (al-khiyar) makes it possible to terminate the settlement agreement. The settlement made in this way is actually a non-binding contract. In case the subject of the settlement and the price is real estate, preemption right occurs within the framework of the newly established legal situation together with the settlement agreement. The settlement agreement on the property also binds the heirs. Rental contracts do not have this feature. In Turkish law, besides settlement agreement, mediation and conciliation accepted as alternative dispute resolution and took their place in the legal order. Mediation is a resolution method for disputes concerning private law.

Keywords: Islamic Law, Trial, Settlement Agreement, Mediation, Conciliation.

İslâm-Osmanlı ve Modern Türk Hukuku'nda Sulh Sözleşmesi ve Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yollarına Mukayeseli Bir Bakış

Öz

Sulh sözleşmesi, kişiler arasında ihtilafların çözümünde dava yoluna nispetle farklı bir yaklaşımı ifade eder. Dava süreci içerisinde sulhun gerçekleşmesi bir yargılama hukuku sorunudur. Yargılama dışında da tarafların sulh sözleşmesi yapması mümkün ve bu halde bir maddi hukuk konusunu oluşturur. İslâm hukukunda sulhun izlerini naslarda görmek mümkündür. Sulhun daha hayırlı olduğu ayetinden ihtilafların çözüm yöntemi olarak sulhun öncelendiği anlaşılmaktadır. Hz. Ömer, "Tarafları sulha yönlendirin, çünkü davaların mahkeme kararıyla hükme bağlanması onlar arasında düşmanlık meydana getirir." demek suretiyle sulhun önemine işaret etmiştir. Sulh sözleşmesi, bir hukuki anlaşmazlığı gidermek için tarafların hak ve davadan bir bedel karşılığında vazgeçmesidir. Mecelle'de tarafların iradeleriyle meydana gelen bir sözleşme olarak düzenlenmiştir. Hukuka bağlı bir devlette yargı ve mahkemelerin varlığı temel bir husustur. Ancak yargı süreçleri bazen taraflara yorucu bir süreç yaşatır. Bu sebeple tarihi süreç boyunca hâkim ve bölgenin ileri gelenleri ile kişinin yakınları, tarafları sulha davet etmişlerdir. Sulhun yaygın oluşu kadı sicillerindeki kayıtlardan anlaşılmaktadır. Özellikle alış veriş, ticaret, aile hukuku ihtilaflarında ve kişi hukukunu ilgilendiren ceza ve haksız fiil davalarında çokça sulha başvurulmuştur.

Sulh sözleşmesi kendisine benzeyen bazı hukuki işlemlerle karıştırılabilir. Ancak bunlardan birçok bakımdan farklı özellikleri vardır. Bu çerçevede ibra, feragat, tahkimden bahsedilebilir. Sulh sözleşmesi konu ve bedel bakımından kendisine en çok benzeyen sözleşme hükümlerine tâbidir. Bunlar duruma göre; satış, kira, sarf, âriyet ve hibe olmaktadır. Sulh sözleşmesinin konusu mal, menfaat yahut hak olabilir. Bunların belirli ve sulh yapanın mülkiyetinde olmasının yanı sıra kul hakkını ilgilendiren bir konuya ilişkin olması da gereklidir. Sulh, konusu ve bedeli itibarıyla faize düşmemeyi gerekli kılan şartlara uygun olarak peşin veya vadeli olabilir. Sulha konu olan malın menkul ve gayrimenkul olması yahut zimmetteki bir alacak olması mümkündür. Çoğunlukla borçlar hukuku, aynı haklar, aile ve miras alanındaki ihtilaflar sulh konusu olarak ortaya çıkmaktadır. Yargılama esnasında hâkimin sulha yönlendirmesi mümkündür.

Hâkim dışında tarafları sulha yönlendiren ve muslihûn adı verilen kişiler vasıtasıyla çözülmüş birçok uyuşmazlıklar vardır. Bunların bağlayıcılığı için mutlaka hâkim kararı gerekli değildir. Muslihûn gerçekte aracı olmakta ve tarafların müzakerelerine ve iradelerinin oluşmasına önemli katkı

vermektedir. Bu hâliyle günümüz pozitif hukukundaki ihtiyari arabuluculuk müessesesine de oldukça yakın durmaktadır. Hâkim sulh yoluyla çözüme elverişli bir durum görür veya davanın taraflar arasındaki husumeti artıracığı kanaatinde olursa sulhe yönlendirir. Mahkeme dışı sulh sözleşmesi, sonuçlarını maddi hukuk bakımından doğurur. Sonrasında ortaya çıkabilecek ihtilafların şahitle ispatı mümkündür. Mahiyetleri itibariyle sulhun üç temel çeşidi vardır. İlki, borcun kabulü ile birlikte yapılan sulh sözleşmesidir. Bu, ikrar üzerine sulh olarak adlandırılır. Diğerinde davalının inkârı söz konusudur. Buna inkâr üzerine yapılan sulh sözleşmesi adı verilir. Sonuncusu ise borçlunun sükûtu üzerine gerçekleştirilen sulh sözleşmesidir.

Sulh sözleşmesi ile mevcut hukuki ilişki mahiyet değiştirir. Sulha genel başvuru nedenleri arasında mahkemeye başvurma konusunda ve ulaşımda yaşanan problemler, ayrıca yöresel uzlaşi müdahaleleri de sayılabilir. Buna ilaveten sulhun daha az masraflı ve esnek olduğu da zikre değer faktörlerdir. Mahkeme içi geçerli bir sulh sözleşmesi artık mahkeme ilâmının icra kabiliyetine sahip olur. Tarafların iradeleriyle olmazsa devletin icra makamları marifetiyle hayata geçer. Sulh bedeli üzerinde istihkak ve ayıptan davalının sorumluluğu vardır. Muhayyerlik ihtiva eden sulh sözleşmeleri buna sahip olan tarafın bu hakkını kullanması ile feshi mümkün hâle gelir. Bu şekilde yapılan sulh gerçekte bağlayıcı olmayan bir sözleşme hüviyetindedir. Sulh konusu ve bedelinin gayrimenkul olması hâlinde sulh sözleşmesi ile birlikte yeni kurulan hukuki durum çerçevesinde ön alım hakkı meydana gelir. Mal üzerine yapılmış sulh sözleşmesi mirasçuları da bağlar. Kira sözleşmelerinde ise bu özellik bulunmaz. Türk hukukunda sulhun yanında, arabuluculuk ve uzlaştırmacılık alternatif çözüm yolları olarak kabul edilmiş ve hukuk düzeninde yerlerini almıştır. Arabuluculuk daha çok özel hukuku ilgilendiren uyuşmazlıklarda bir çözüm yolu olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Yargılama, Sulh sözleşmesi, Arabuluculuk, Uzlaştırmacılık.

Genel Bakış

İnsanlar, aralarındaki hukuki ihtilafları dava yoluyla çözmeye çalışabilecekleri gibi, bundan vazgeçerek sulh olma yolunu da seçebilirler. Dava esnasında bu yola başvurma bir yargılama hukuku sorunu olarak görülür. Esasen bu durum dava dışı bir uygulama olarak kendisini maddi hukuk ilişkisi olarak da gösterebilir. Her iki görünümüyle de tarihi olarak birçok hukuk sisteminde ve günümüz hukuk sistemlerinde düzenlemeye konu olmuştur. İslâm hukukunda baştan itibaren ve zaman içerisinde gelişerek sulhun her iki boyutuyla da hukuk düzeninde teoride ve pratikte yerini almış olduğunu

görürüz. Sulhun sözlük olarak anlaşmak, barışmak, uzlaşmak¹; terim olarak da çekişme ve ihtilafların giderilmesi anlamında kullanımı söz konusudur.² Sulh, ortaya çıkan veya çıkma ihtimali olan niza ve anlaşmazlığı gidermek için tarafların hak ve davadan bir bedel (*ıvaz*) karşılığında vazgeçmesidir.³ Taraflar aralarındaki husumete sulh ile son vererek çekişmeyi ortadan kaldırmış olurlar.⁴ Sulh, Mecelle’de icap ve kabulde meydana gelen ve taraflar arasındaki anlaşmazlığı karşılıklı rıza ile ortadan kaldıran bir sözleşme olarak tanımlanmıştır.⁵ Tanımlarda taraflar arasında ortaya çıkmış olan çekişmeyi ortadan kaldırmak özelliğine vurgu konusunda ortak bir yaklaşım görülmekte, farklı olarak Mâlikî mezhebinde anlaşmazlık çıkması muhtemel durumlar da dikkate alınmaktadır. Hz. Ömer (r.a), “*Tarafları sulha yönlendirin, çünkü davaların mahkeme kararıyla hükme bağlanması onlar arasında düşmanlık meydana getirir*” diyerek, ihtilafların çözümünde sulhu davaya önclemiştir.⁶ Kur’an-ı Kerim ve sünnette sulha teşvik ve aynı zamanda İslâm hukuk tarihinde çokça uygulama örneği görürüz.⁷ Türk hukukunda ise sulh, taraflar arasında var olan bir hukuki ilişkideki anlaşmazlık veya muhtemel uyuşmazlıkları karşılıklı fedakârlıkla ortadan kaldıran bir sözleşme olarak tanımlanmıştır.⁸ Benzerlik arz ettiği ibra sözleşmesinde borcun sona ermesine mukabil, sulh sözleşmesinde tarafların karşılıklı genellikle azalmış yeni borç üstlenmesi söz konusudur.⁹

Roma hukukunda (*transactio*) ve diğer farklı hukuk sistemlerinde sulh önemsenmiş ve hatta en kötü sulhun en iyi davaya öncelendiği türünden ifadeler kaynaklarda yer etmiştir. Osmanlı yargılamasında kişilerin dava ve nizalarını aralarında yapacakları sulh anlaşmasına konu edilmesi hususundaki

¹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Daru Sadır, 1414), 2/516; Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1426/2005), 229.

² Ebu'l-Fazl Mecduddîn Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li Ta'lîlî'l-Muhtâr* (Kahire: Matbaatü'l-Halebi, 1356/1937),3/5; Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, (Bulak-Kahire: el-Matbaatu'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313), 5/30; Seyyid Şerîf el-Cür-cânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiye), 131.

³ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerhu Muhtasarî'l-Halil (Beyrut: Darü'l-Fikir, ty), 6/3; Davut Yaylalı, *İslam Hukukunda Sulh İstanbul*: 13 ,(1993.)

⁴ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 513.

⁵ Mecelle, md. 1531.

⁶ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiye, 1424/2003), 6/109; Fahrettin, Atar, “Sulh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 37 ,(2009) 482.

⁷ Bkz. Nisa 4/35, 128; Hucurat 49/9, 10; Tirmizi, *Ahkâm*, 17; Ebû Dâvud, *Akdıye*, 12; İbn Mâce, *Ahkâm*, 23; Ahmed b. Hanbel, 2/366; Beyhakî, *Sünen*, 6/107.

⁸ Fikret Eren, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler* (Ankara: Yetkin, 2017), 1011; Agah Kürşat Karauz, *Sulh Sözleşmesi*, (Ankara: Adalet Yayınevi, 2014), 11 vd.

⁹ Fikret Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (Ankara: Yetkin, 2017), 1301.

düzenlemelerin bazı kanunnamelerde yer aldığını görüyoruz.¹⁰ Osmanlı yargı düzeni içerisinde yer alan kadıların sulhen çözdükleri veya mahkeme dışı sulh anlaşmalarını tescil ettikleri, kadı sicil kayıtlarından görülmektedir. Hukuki düzenleme olarak da en geniş şekliyle Mecelle'de yer verilmiş ve birbirleriyle yakın ilişkileri olan hukuki yapılar olarak sulh ve ibraya aynı başlık altında düzenleme getirilmiştir. Sulh, içerisinde ibraya ait unsurlar içeriyor olsa da ibradan farklı bir müessesedir. İbranın hukukî sebebi bazen bir sulh sözleşmesi olabilmektedir.¹¹ Mecelle'deki sulha dair düzenlemeler Mecelle sonrası İslâm ülkelerinin düzenleme ve uygulamalarına tesir etmiştir.¹² Makalede İslâm hukuku esas alınarak, Mecelle başta olmak üzere Osmanlı uygulaması ile desteklenmiş ve mukayeseye elverişliliği ölçüsünde Türk hukukuna yer verilmiştir.

1. Hukuki Mahiyet ve Çeşitleri

Türk hukukunda sonuçları itibariyle bir sulh sözleşmesi, borcun bir kısmını veya tamamını kapsar şekilde yenileme, değiştirme, erteleme, feragat, yeni borç doğurması, menfi borç ikrarı gibi farklı işlemler şeklinde tezahür etmektedir.¹³ İslâm hukuk doktrininde sulhun nevi şahsına münhasır (*sui generis*) bir sözleşme olduğu yönünde genel bir kanaat söz konusu olmakla beraber, diğer bazı muamelelerle benzeyen ve farklı yönleri vardır. Bunlardan mal üzerindeki dava ve haklardan vazgeçme olarak tanımlanabilecek feragatten¹⁴ sözleşme sonrası dava açma hakkının bulunmamasıyla ayrılır. Türk hukukunda sulhun *davadan feragat* şeklinde yapılmış olması hâlinde bir usûl hukuku ve mahkemeye yönelik bir işlem olduğu, borçlu muhatap alınarak yapılan bir işlem olmamasından dolayı borçlar hukuku işlemi olmadığı görülür. Aynı zamanda davadan feragat tek taraflı bir sözleşme olarak kabul edilir.¹⁵

Yine benzerlik arz ettiği tahkimden de birkaç yönden farklılaşır. İslâm hukuku bakımından ifade etmek gerekirse, öncelikle tahkimde uyuşmazlığı

¹⁰ Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri* (İstanbul: Fey Vakfı, OSAV,1990), 2/484, 546; Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, ed. V. L. Manage (Oxford University Press, 1973), 248, 298; Zeynep Abacı Dörtok, "Bir Sorun Çözme Yöntemi Olarak Sulh: 18. Yüzyıl Bursa Kadı Sicillerinden Örnekler ve Düşündürdükleri", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 20/20 (2006), 108.

¹¹ Feyzi Necmeddin Feyzioğlu, *Borçlar Hukuku Hususi Kısım* (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1970), 1/35.

¹² Aida Othman, "And Amicable Settlement Is Best: Sulh and Dispute Resolution in Islamic Law", *Arab Law Quarterly* 21/1, (2007), 72.

¹³ Mustafa Alper Gümüş, *Türk-İsviçre Borçlar Hukukunda İbra Sözleşmesi*, (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2015), 55, 76.

¹⁴ Erdoğan, *Terimler*, 139.

¹⁵ Mustafa Aksu, "Türk Borçlar Kanununun Getirdiği Yeniliklerden İbra", *Yaşar Üniversitesi E-Dergisi* 8 (2013), 109-110.

üçüncü bir şahıs, sulhta ise taraflar ve onların iradesi çözmektedir. Ayrıca tahkimde kararın tavsiye niteliği ve bağlayıcı olmayışına karşılık, özellikle mahkemece tescil edilmiş sulhun kesin ve bağlayıcılık özelliği vardır.¹⁶ Tahkim marifetiyle verilen karar maddi hukuka aykırı ise hâkim tarafından bozularak, yine kendisi tarafından dava yoluyla hükme bağlanır.¹⁷ Bunların yanı sıra sulh sözleşmesi ile tahkim konu itibariyle kesişmektedir.¹⁸

Sulh sözleşmesi ile en çok benzerliği bulunan, bir kimsenin başkasında olan alacak hakkının tamamını veya bir kısmını düşürmesi anlamına gelen ibra işlemidir. Mahiyeti itibariyle ortaya çıkan yakınlık, uygulamada ibra hükmünde sulh sözleşmesi olarak kayıtlarda çokça görülür.¹⁹ Ancak ibradan farklı olarak bir uyuşmazlığın bedel karşılığı çözümünü sağlayan sulh sözleşmelerinde karşılıklı rızanın varlığı gereklidir. Hâlbuki ibrada kabul şart olmayıp, reddedilmemiş olmak yeterlidir.²⁰ Sulh bir kısmı iskât, diğer kısmı karşılıklı iki taraflı sözleşme olan iki bölümlü bir işleme de benzetilmiştir.²¹ Borcun tamamının veya bir kısmının silinmesi şeklinde taraflar arasında yapılan sulh sözleşmesinde, davalının aynı zamanda borçtan ibrası söz konusu olacağından, bu türden sulh sözleşmelerinde ibra hükümleri geçerli olmaktadır.²²

Ayrıca sulh konusu ve bedeli esas alındığında, sulh dolayısıyla yapılan işlemin benzer özelliklerini taşıyan sözleşme hükümlerine tâbi olduğu genel bir kanaat olarak görülür. Gerçekte sulh sözleşmesi standart hükümleri olan bir sözleşme olmaktan ziyade, benzerlik gösterdiği sözleşme hükümlerine tâbi fer'î bir sözleşme olarak kabul edilir. Sulh, konusu ve bedelinin niteliği yönünden kendisine en yakın sözleşmenin hükümlerine tâbi olur.²³ Bun-

¹⁶ Mustafa, Yıldırım, "Tahkim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları), 2010. 39/412.

¹⁷ Fahreddin Atar, *İslam Adliye Teşkilatı* (Ankara, ty.), 222.

¹⁸ Mecelle, md. 1841; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkam Şerhu Mecelleti'l-Ahkam* (İstanbul: DİB, 2017), 4/3359.

¹⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ty), 8/20, 24; Krş. Aydın Zevkliler - Emre Gökyayla, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2018), 13.

²⁰ Alaeddin es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-Fukaha* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994), 3/250 vd.; Burhaneddin Merğınânî, *el-Hidâye* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ty), 3/196; Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Eşbah ve'n-Nezâir* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 224; Ali Himmet Berki, "Sulh ve İbra" *Adalet Dergisi* 12 (1969), Ankara, 754, H. Yunus Apaydın, "İbra", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009). 21/263.

²¹ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *el-Kavânîü'l-Fıkhiyye* (yy, ty), 221, 222.

²² Zeylaî, Tebyîn, 5/43; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtac* (Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 3/164; Mecelle, md. 1552; Ali Haydar, *Dürrer*, 4/2689-2690.

²³ Muhammed b. Feramurz Molla Hüsrev, *Dürrerü'l-Hukkam Şerhu Ğurari'l-Ahkam* (Darü İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, ty), 2/396; Merğınani, *el-Hidaye*, 3/190.

lar; satış sözleşmesi, selem, sarf, kira, âriyet ve hibe gibi sözleşmelerdir. Sulh sözleşmesi belli bir şekil şartına tâbi olmayıp, sulhun yazılı olduğu gibi sözlü yapılması da mümkündür. Dilsiz kimsenin işareti ve teâti yoluyla yapılan sözleşmeler de geçerlidir.

Sulh sözleşmesinin kuruluşu için belli unsurları taşıması gerekir. Hanefîlerde tarafların irade beyanı olan icap ve kabul sözleşmenin kurucu unsuru (*ruknu*) kabul edilir.²⁴ Sözleşmenin taraflarının, sulh veya bunu ifade eder bir lafızla iradelerini ortaya koymaları gerekir. İrade açıklamaları olan icap ve kabulün karşılıklı rızaya dayanması şarttır. Zorlama ve tehdit ile yapılan sulh sözleşmesi sahih olmaz. Bunlar ortadan kalktıktan sonra sözleşme zorlanmış kişinin onayı ile geçerli hale getirilebilir.²⁵ Yetkisi olmadan başkası adına hukuki işlemde bulunan fuzûlinin yapmış olduğu sulh sözleşmesi de aynı şekilde gerçek hak sahibinin icazeti ile geçerli hâlde gelebilecektir.²⁶

Ayrıca sözleşmenin tarafları ve konusu ile sulh bedelinin (*musâlahun aleyh*) varlığı ve belli şartlara uygun olması gerekir. Hanefilerde bunlar akdın şartları arasında yer alırken, diğer mezheplerde sulh sözleşmesinin kurucu unsurları (*rükün*) arasında yer almaktadır. Belirtilen vasıflardaki eksiklik Hanefilerde sözleşmeyi fasit, diğer mezheplerde batıl yapmaktadır.²⁷ Sözleşmenin kurucu unsurlarındaki (*rükün*) sakatlıklardan dolayı hükümsüz olan sözleşme hukuki sonuç doğurmaz ve taraflar aldıkları bedelleri karşılıklı olarak iade etmeleri gerekir. Böylece sulh öncesi dava durumuna yeniden dönülmüş olur.²⁸

Sulh sözleşmesinde taraflar *musâlih* olarak adlandırılır.²⁹ Tarafların hak ve fiil ehliyetine (*vücup ve eda ehliyeti*) sahip olmaları gerekir. Akıllı tam ehliyetliler her türlü sulh sözleşmesini yapabilecek durumdadırlar. Büluğ, sulh sözleşmesinde şart değildir. Bununla birlikte borcu mal varlığını aşanlar ile ölüm hastalığı devresinde olanların teberru ve iskât mahiyetindeki sulh sözleşmeleri alacaklılar ve mirasçıların onayına tâbidir.³⁰ Ergin ve mümeyyiz olup ölçüsüz harcamaları ile bilinen sefih ve çocuk gibi eksik ehliyetliler için

²⁴ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi' u's-Sanaî fi Tertîbi' ş-Şerâi* (Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 6/40; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvehîd İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr* (Darü'l-Fikir, ty), 8/404.

²⁵ Mecelle, md. 1006; Ali Haydar, *Dürrer*, 4/2700.

²⁶ H. Yunus Apaydın, "Mevkul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 29 .(2004/439.

²⁷ Kâsânî, *Bedâi'*, 6/48.

²⁸ Ali Bardakoğlu, "Butlan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 6 ,(1992/477.

²⁹ Mecelle, md. 1532.

³⁰ Muhammed Emîn b. Ömer İbn Âbidin, *Reddü'l-Muhtar ala'd-Dürri'l-Muhtar* (Beyrut: Darü'l-Fikir, 1412/1992), 5/628; Mecelle, md. 1539; Ali Haydar, *Dürrer*, 4/2656.

temel prensip, borçtan aklanma şeklinde lehlerine vâki sulh sözleşmeleri sahih, aksi durumdakiler geçersiz olup, satış ve kira gibi menfaat ve zarara ihtimali olan tasarrufları ise bağlı (*mevkûf*) olarak gerçekleşmiş olduğundan, veli ya da vasilerinin onayına tâbi tutulmaktadır. Taraflardan birinin Müslüman diğerinin zimmi yahut her iki tarafın da zimmi olduğu sulh sözleşmelerine uygulamada rastlanmaktadır.³¹

Sulh sözleşmesinin konusu mal, menfaat yahut hakkın belirli ve sulh yapının mülkiyetinde olmasının yanı sıra kul hakkını ilgilendiren bir konu olması da gereklidir. Mecelle sulh konusu ve bedelin teslimine ihtiyaç hissettirmesi hâlinde, belirlilik şartını gerekli görmüştür.³² Ancak sulh bedelinin belirli olması şartıyla, sulha konu olan hakta (*musâlahun anh*) bu şartın aranmayabileceği şeklinde görüş de vardır.³³ Her ikisi de bilinir olduğunda genel kural sulh bedelinin sulh konusundan daha az olması gerektiğidir. Bu şekilde olduğunda davacı sulh bedelini tahsil ederek, kalanını davalıdan iskât ettiği anlamına gelir. Fazla olması hâlinde faize düşme endişesi söz konusu olabilecektir.³⁴

Esasen sulha konu malın menkul ve gayrimenkul olması yahut zimmetteki bir alacak (*deyn*) olması da mümkündür. Borçlar hukuku, aynı haklar, aile ve miras alanındaki ihtilaflar sulh konusu olarak çoğunlukla ortaya çıkmaktadır. Alacak, borç, tazminat, aile, miras ve davadan önceki safhada olmak üzere hırsızlık gibi kul hakkına dâhil konularda kişilerin tasarruf haklarının kabul edilmesi sebebiyle, kamu hakları kapsamında Allah hakkına giren ve insanların tasarrufları dışında kalan haklardan farklı olarak, sulh sözleşmesi yapılabilecektir.³⁵ Ceza hukukunda zina, içki içme, hırsızlık gibi kamu hukukuna dâhil ve Allah hakkı kabul edilen had cezaları dışında, kısasın (*öldürme ve yaralama*) diyete dönüştüğü durumlar ve ta'zirden belirtilen niteliğe sahip olmakla sulh sözleşmesi yapılabilecektir.³⁶ Hem kısas hem de diyet vazgeçilen hak olarak (*musâlehun anh*) sulha konu olabilir.³⁷ Miktarı belirli olan diyetten daha düşük miktarda sulh mümkün olmakla birlikte, üstü faiz endişesine konu olmuştur. Taraflar sulh sonrası başkaca herhangi bir talepte bulunmayacaklarını taahhüt etmektedirler. İffetli bir kimseye zina iftirasın-

³¹ Ahmet Kılıç, "Osmanlı Devleti'nde Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yöntemi Olarak Muslihûn: Osmanlı Arabuluculuğu", II. *Türk Hukuk Tarihi Kongresi Bildirileri*, ed: Prof. Dr. Fethi Gedikli (İstanbul: Onikilevha, 14-13 Mayıs 59, (2016).

³² Abdülğanî b. Tâlib el-Meydânî, *Kitabü'l-Lübâb fi Şerhi'l-Kitab* (Mısır: Matbaatü'l-Cemaliyye, 1330), 178; Mecelle, md. 1547; Ali Haydar, *Dürrer*, 4/2669.

³³ Mevsli, *el-İhtiyar*, 3/6; Orhan Çeker, *el-Muhtar'ın Anahtarı*, (Konya: Tekin Kitabevi, 2021), 449.

³⁴ Çeker, *el-Muhtar'ın Anahtarı*, 450.

³⁵ Adem Yıldırım, "Mağdur Haklarına Yönelik Kurumsal Yapılar (Sulh Ve Uzlaştırma)", *İHAD*, 23 (2014), 256.

³⁶ Akgündüz, *Kanunnameler* (1992), 4/145, 146.

³⁷ Çeker, *el-Muhtar'ın Anahtarı*, 450.

da bulunma suçunu oluşturan ve *kazif* haddi gerektiren suçta, Allah ve kul haklarının birlikteliğinin yanı sıra, Şafiiler ve İmam Ebu Yusuf dışında, Allah hakkının ağır bastığının kabulü dolayısıyla İmam Ebu Hanife'ye göre sulha konu olmamaktadır.³⁸

Satış sözleşmesinde bedel (*semen*), kira sözleşmesinde ücret olması caiz görülenler sulh bedeli olabilmektedir. Ayrıca bedelin sulh yapan kişilerin mülkiyetinde olan belirli ve mütekavvim mal, menfaat ve haklardan olması gerekir.³⁹ Özellikle karşılıklı bedel değişimi şeklindeki sulh sözleşmesinde sulh bedelinin sözleşmenin yapıldığı mecliste teslimi gereklidir. Teberru veya iskât mahiyetinde olan sulhde davalıya herhangi bir borç terettüp etmediğinden sulh bedeli de söz konusu olmaz. Karşılıklı deyn vasıflı borçlarda sulh işlemi “*sarf*” şartlarını aramak, temel ilişkinin karz esaslı olduğunda “*ribevi*” mallardan olmamasına dikkat etmek gerekir.⁴⁰ Sulh konusunun vadeli olması halinde sulh bedelinin peşin olması faiz endişesinden dolayı caiz görülmemiştir.⁴¹ Vadeli alacakta indirime gidilerek sulh olunması İslâm hukukçularının çoğunluğunca bu sebeple câiz görülmezken, tarafların birbirine iyilik yapması şeklindeki görüşe itibar ederek, İslâm Fıkıh Akademisi 1992 yılında bu şekildeki sulhun belirli şartlarla cevâzına kâni olmuştur.⁴² Sulh bedelinin borcun konusu ile aynı cinsten olması hâlinde, sulh sözleşmesinin mübadele ilişkisi yerine ibraya yakın olduğundan yola çıkarak faiz yasağının dışında kalacağı düşünülmektedir. Farklı olması mübadeleye hamledileceği için peşin olmasına dikkat edilmelidir.⁴³

Sulh sözleşmesi Türk ve İslâm hukuklarında birbirine benzerlik ve diğer bazı yönlerden tasnife tâbi tutulmuşlardır. Bunlardan yargılama süreci bağlantılı ve mahiyetleri açısından yapılmış olan tasnifler üzerinde çokça durulmuştur. Bunlardan ilki, mahkeme dışı ve içi yapılan sulh sözleşmeleridir. Bu çerçevede sulh öncelikle bir maddi hukuk sözleşmesi olarak mahkeme dışında, taraflar arasında yapılabilir.⁴⁴ Sonuçları itibarıyla maddi ve usûl hukuku etkileri vardır.⁴⁵ Mahkeme içi sulh bu bakımdan bir usûl hukuku işlemidir.⁴⁶

³⁸ Merğımani, *el-Hidaye*, 3/192.

³⁹ Kâsânî, *Bedâi'*, 6/47.

⁴⁰ Ribevi mallar; kendisinde faiz yasağının cereyan ettiği mallara verilen isimdir. Bkz. Orhan Çeker, *İslâm Hukukunda Akidler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2014), 138, 223; Ali Bardakoğlu, “Bedel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/298.

⁴¹ Ali Haydar, *Dürrer*, 4/2691.

⁴² Atar, “Sulh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 37/484.

⁴³ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed es-Serahsi, *el-Mebsût* (Beirut: Daru'l-Marife, 1414/1993), 20/135; Molla Hüsrev, *Dürrer*, 2/399; Yaylalı, *İslam Hukukunda Sulh*, 88 vd.

⁴⁴ Eren, *Borçlar Özel*, 1014.

⁴⁵ Feyzioğlu, *Borçlar Hususi Kısım*, 1/35.

⁴⁶ Ergun Önen, *Medenî Yargılama Hukukunda Sulh* (Ankara: AÜHF Yay.,1972), 11; Abdullah Demir, *Medenî Yargılama Hukuku Osmanlı Mahkemesi*, (İzmir: Yitik Hazine Yay., 2010), 216.

İslâm-Osmanlı hukukunda hukuki sonuçlarını doğurarak var olan çekişmeyi sona erdiren sulh sözleşmesi, tarafları bağlamak için yeterlidir. Osmanlı'da özellikle hâkim dışında da tarafları sulha yönlendiren ve *muslihûn* adı verilen kişi/kişiler vasıtasıyla çözülmüş bir uyuşmazlığın bağlayıcılığı için mutlaka kadı hükmü gerekli değildir. Sözleşme maddi hukuk bakımından sonuçlarını doğurur. Yine de ortaya çıkabilecek ihtilafların şahitle ispatı mümkündür. Ancak sadece mahkeme dışı bir sözleşme olarak kalmayıp, bunun mahkeme tarafından tutanak altına alınmasının, işlemin ispatına etkisi ile sonradan ortaya çıkacak anlaşmazlıkları mahkeme kararı olarak bertaraf edici fonksiyonu vardır.⁴⁷ Yazılı veya sözlü olarak yapılabilen mahkeme dışı sulh adı sulh sözleşmesi olarak telakki edilir. Sulh sözleşmesi, Türk Borçlar Kanununda doğrudan düzenlenmemiştir. Tasarruf yetkisine sahip olmak şartıyla bütün konularda sulh sözleşmesi yapılabilir. Sulh sözleşmesi maddi hukuk açısından bir borcu, usul hukuku açısından ise bir davayı sona erdirir. Mahkeme dışı sözleşme mahkemeye sunularak tutanağa geçirilmesi gerekir. Sulh sözleşmesi mahkeme dışında da gerçekte borçlandırıcı ve aynı zamanda tasarruf işlemi olarak kabul edilir. “*Sulh olan devreder*”, kuralı gereği hakkın bir kısmı feragat suretiyle karşı tarafa devredilmektedir.⁴⁸

Tarafların aralarındaki uyuşmazlığı önce mahkemeye taşımış olmaları halinde, yargılama sürecinde sulh yapılması da mümkündür. Hâkimin karara ulaşamaması sulha yönlendirmeye sebep olabilmektedir. Ancak yargılama esnasında hâkimin dava konusu ile alakalı olarak net bir kanaate varmış olduğu durumda, sulha yönlendirme yapmayarak uyuşmazlığı yargısal yolla çözmesi daha uygun olacaktır.⁴⁹ Bu durumlar dışında yargılama sürecindeki bir uyuşmazlıkta tarafların sulha yönlendirilmeleri tavsiye edilmiştir. Hz. Ömer'in Ebu Musa el-Eş'ari'ye yazdığı mektupta düşmanlığın önlenmesine hizmet edeceği düşüncesiyle sulh tavsiye edilmiştir.⁵⁰ Sulh sözleşmesi tarafların rıza ve iradeleriyle oluşacak bir süreç olup, tersi yönde irade olduğunda hâkimin ısrarlı teşviki uygun olmaz. Hz. Peygamber'in (s. a.) tarafların sulh önerisini kabul etmemeleri üzerine yargılamayı tamamlayarak karar verdiğini görüyoruz.⁵¹ Tarafların yargılama esnasında aralarında haricen sulh sözleşmesi yaparak, sonrasında onu mahkemeye tescil ettirmeleri de mümkündür.⁵²

⁴⁷ Yaylalı, *İslam Hukukunda Sulh*, 56.

⁴⁸ Eren, *Borçlar Özel*, 1010, 1012.

⁴⁹ Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali et-Trablusi, *Muinü'l-Hukkâm* (Daru'l-Fikir, ty), 19; Ebü'l-Vefâ Burhânüddîn İbrâhim İbn Ferhun, *Tabsiratü'l-Hukkâm* (Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1406/1986), 2/48.

⁵⁰ Serahsi, *el-Mebsût*, 20/134.

⁵¹ Ebu Davud, *Akdiye*, 31; Hasan Ellek, “Kur'an Ve Hadis Işığında İnsanlar Arası Anlaşmazlıkların Sulh Yoluyla Çözümü”, *Gümüştane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/3 (2013/2), 103.

⁵² Fahrettin, Atar, *İslâm İcra ve İflâs Hukuku* (İstanbul: 289 ,(1990).

Mahiyetleri itibariyle de sulhun üç temel çeşidi vardır. Bunlar davalının sulha yaklaşımları ile ilişkilidir. Davalı sulh önerisini kabul veya reddedebileceği gibi sükût etmesi de söz konusu olabilir. İlkinde ikrar üzerine sulh sözleşmesi gerçekleşir. Davanın şahit ve diğer delillerle ispatı sonrası yapılan sulh sözleşmesi de bu kapsamda kabul edilir. Ayrıca ikrarın hükmen var olduğu ödemeyi beyan etmek, mühlet istemek gibi söz ve davranışları da bu kapsamda dâhil edilir.⁵³ İkrar üzerine sulh, davalının çekişme konusunu kabul ettiği halde ödeme güçlüğü ve diğer bazı sebeplerle borcunu ifa etmemesi üzerine veya kendiliğinden davacının borç miktarı üzerinde indirim yapması yahut başka bir edimle borcunu yerine getirmeye muvafakat etmesi üzerine yapılır. İkrardan sonra davacının sulha zorlanmasını câiz görmeyen ve anlaşma olduğunda dahi bunu ibra olarak isimlendiren Hanbelilerdeki bir görüşe⁵⁴ karşılık, cumhur bu şekildeki sulh sözleşmesini caiz görmektedir.⁵⁵ Hz. Peygamber (s.v.) döneminde borcunu kabul etmesine rağmen ödeme güçlüğü içerisinde bulunan Cabir b. Abdullah ile alacaklıları arasında, borcun bir kısmını ödeyerek geri kalanından kurtulması şeklinde sulh yapıldığı varittir.⁵⁶ İkrar üzerine sulh dava konusu malın bir kısmı üzerinden yapılmışsa hibe, farklı bir mal söz konusu edildiğinde satış yahut bir menfaat mukabili meydana gelmişse kira sözleşmesi hükümlerine tâbi olarak hukuki sonuçlarını doğurur.⁵⁷

Sulhun davalının dava konusunu inkâr etmesi üzerine meydana gelmesi de mümkündür. Bu durum davanın ispatında yeterli delil bulunmaması ve davalının yeminden kaçınması hallerinde oluşabilir.⁵⁸ Şafiiler dışında cumhur bu türdeki bir sulhu caiz görür.⁵⁹ Hatta İmam Ebu Hanife'ye göre ihtilafları çözme maksadına en uygun olan bu sulh çeşididir.⁶⁰ Şafiiler karşı çıkarken, bu türdeki sulhu malların haksız ve batıl yolla yenmesi yasağını çığnemeye hizmet ettiğini ileri sürerler.⁶¹ Sulha dayanak olan naslar mutlak ve bir şartla sınırlandırılmamış olmakla inkâr ve sükût üzerine sulha cevaz

⁵³ Yaylalı, İslam Hukukunda Sulh, 61-62.

⁵⁴ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968), 4/358.

⁵⁵ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudûrî, *Muhtasar* (Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 121; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* (Kahire: Darü'l-Hadis, 1425/2004), 4/77, Şirbînî, *Muğni'l-Muhtac*, 3/167; Bilmen, *Kamus*, 8/19 vd.

⁵⁶ Buhârî, *Ve'âyâ*, 36.

⁵⁷ Bkz. Mecelle, md. 1548, 1549, 1551.

⁵⁸ Atar, "Sulh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 37/483.

⁵⁹ Çeker, İslâm Hukukunda Akidler, 174.

⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 20/138, 143, 144; Merğımani, *el-Hidaye*, 3/190; Zeylaî, *Tebyîn*, 5/31.

⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 20/139; Bilmen, *Kamus*, 8/25; Yaylalı, İslam Hukukunda Sulh, 62.

vermektedirler. Kur'an-ı Kerim'deki '*Sulh daha hayırlıdır.*'⁶² ayeti ve '*Haramı helal, helali haram kılan sulh dışında Müslümanlar arasında sulh caizdir. Haramı helal, helali haram kılan şart hariç, Müslümanlar kendi aralarında koydukları şartlara uymak zorundadır.*'⁶³ Hadis-i Şerifi bu konuda en temel naslardanıdır. Ayrıca davalının kötü niyetine bağlı olarak diyâneten sorumluluğu devam etmekle birlikte, hukuken tartışmayı bitirmek, yargılanma ve yemin külfetinden kurtulmak ve davacının da dava konusu yönünden haklı olmasına rağmen ispat edememe gibi sebeplerle sulh sözleşmesi yaparak, bir nevi mübadele anlamına da gelebilecek şekilde rızai olarak alacağıının tamamı veya bir kısmını karşılığında, iskât sonucunu doğuracak şekilde davalıyı ibra etmek amaçları olabilir.⁶⁴ Davalının sükûtu üzerine yapılan sulh sözleşmesi bakımından mezheplerin yaklaşımı Malikilerde ikrar kabulüne rağmen, diğerlerinde inkâr üzerine yapılan sulh ile aynıdır. Burada davalı dava konusu üzerindeki davacının iddiasını susarak karşılamaktadır. Ancak nihayetinde aralarında sulh sözleşmesini yapmak şeklinde bir irade de oluşmaktadır.⁶⁵

2. Hukuki İhtilaflara Etkisi

Sulh sözleşmesi ile mevcut hukuki ilişki mahiyet değiştirir. Taraflar açısından yeni bazı hak ve borçların oluşumu söz konusu olur. Sulh sözleşmesinin mahiyetinde var olan iskât veya karşılıklı mübadele özelliği, sulh sonrası yeni kurulacak hukuki ilişkinin de mahiyetini belirler. Bu yeni ilişkide satış, kira veya ibra özelliği ön plana çıkabilecektir. Satış ve kira söz konusu olduğunda malın veya menfaatin temliki, ibrada da iskât ve zimmetin temizlenmesi sonucu görülür. İkrara dayalı sulh sözleşmesinde durum bu şekilde olmakla birlikte, inkâra dayalı olanlarda davalı bakımından ibra ve dava konusuna ilişkin olarak zimmetteki borçtan beraat etmiş olmak niteliği ağır basar.⁶⁶ Çünkü davalı dava konusunu inkâr etmiş olmasına rağmen yeminden kaçınmak ve diğer bazı sebeplerle yine de malından fedakârlık etmiş olduğunun kabulü ile kurulan sulh işleminin iskât vasfı ağır basmaktadır. İnkâr veya sükût üzerine yapılan sulhta sözleşme sonrası davalıya yeniden aynı konuya dair yemin teklif edilememektedir. Esasen bu türlerde yeminden kaçınmak sulh anlaşmasında temel sâik olarak görülür. Yeniden yemin teklifi de bu sebeple bağdaşır değildir.⁶⁷ Gerçeğe uygun olmayan durum var

⁶² Nisa 4/128.

⁶³ Tirmizi, *Ahkam*, 17; İbn Mace, *Ahkam*, 23.

⁶⁴ Kudûrî, *Muhtasar*, 121; Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed et-Tehânevi, *İ'lâü's-Sünen*, (Karaçi: İdaretü'l-Kur'an, 1415), 16/5-7.

⁶⁵ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed el-Karâfi, *ez-Zahîre* (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1994), 5/347; Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddin el-Buhûti, *Keşşâfu'l-Kınâ'* (Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ty), 3/398; Mecelle, md. 1535.

⁶⁶ Çeker, *el-Muhtar'ın Anahtarı*, 449.

⁶⁷ Ali Haydar, *Dürrer*, 4/2685.

ise diyâneten sorumluluğun devam ettiğini kabul etmek gerekir. Kısas gibi temlike elverişli olmayan bir tasarruf konusunda yapılan sulh, iskât ve davalının beraati şeklinde sonuçlanabilir. Bir bedel mukabili olduğunda ise davacı sulh bedelini temellük etmiş olmaktadır.⁶⁸ Osmanlı uygulamasında ceza hukukunu ilgilendiren ihtilaflarda soruşturma aşamasındaki görevlilerden (*ehl-i örf*) çekinme duygusu da bu durumdaki sulhta etkili olduğu iddiası vardır.⁶⁹ Sulha genel başvuru sâikleri arasında mahkemeye başvurma konusunda ve ulaşımda yaşanan problemler, ayrıca yöresel uzlaşî müdahaleleri de sayılmaktadır.⁷⁰

Mahkemeye intikal etmiş bir ihtilaf olduğunda, yargılama sürecinin bir parçası olarak taraflar dava sonucunu bekleyebilecekleri gibi, daha erken bu çekişmeyi sona erdirmeleri de sulh yolu ile mümkün olmaktadır. Mahkeme huzurunda gerçekleşen sulh anlaşması neticesinde mevcut görülmekte olan dava ile birlikte sulh konusuna ilişkin yeni bir dava hakkı da bertaraf edilmiş olur. Mahkeme dışında yapılmakla birlikte yine mahkemece tutanağa bağlanan sulh sözleşmeleri de geçerli bir sözleşme olarak aynı hukuki etkiyi gösterir. Bu kapsamda verilmiş sulh bedelinin istirdadı da artık söz konusu olmaz. Taraflarca artık yeni delil sunulması ve iddiaların değiştirilmesi imkânı da kural olarak ortadan kalkar. Uyuşmazlığın ortadan kaldırılması kesin hüküm halini almaktadır. Ancak inkâr veya sükût üzerine gerçekleşen sulh sözleşmesinde davacının sonradan davalıda herhangi bir hakkının esasen olmadığı ikrarı, yapılan sulh sözleşmesini geçersiz hale getirecektir.⁷¹

Geçerli bir mahkeme içi sulh sözleşmesi artık mahkeme ilâmının icra kabiliyetini hâiz olarak, öncelikle tarafların iradeleriyle, bu olmazsa devletin icra makamları marifetiyle hayata geçer. Sözleşmenin iki taraflı oluşundan hareketle tek taraflı fesih imkânının mevcut olmadığını ifade etmek gerekir. İki taraflı sözleşmelerde fesih düşüncesinden ziyade tarafların ifaya zorlanması ilkesi geçerlidir. Taraflardan vefat eden olduğunda dahi mirasçıların fesih hakkı yoktur. Taraflar ancak karşılıklı rıza ile *ikâle*⁷² yaparak sözleşmeyi ortadan kaldırabilirler. Bu da ancak bazı hakların düşürülmesi (*iskât*) esasına dayalı olmayan, karşılıklı bedel değişimi üzerine kurulmuş muavazalı sulh sözleşmesinde söz konusu olabilmektedir. İkâleye konu sulh sözleşmesi

⁶⁸ Bilmen, *Kamus*, 8/19.

⁶⁹ Heyd, *Studies in Old Ottoman*, 249.

⁷⁰ Işık Tamdoğan, "Sulh and the 18th Century Ottoman Courts of Üsküdar and Adana", *Islamic Law and Society* 15 (2008), 65.

⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 20/139; *Fetâva'l-Hindiyye* (Daru'l-Fikir, 1310), 4/280.

⁷² İkâle: Sözleşmenin tarafların icap ve kabulü ile ortadan kaldırılmasıdır. Erdoğan, *Terimler*, 241.

ikrara dayalı olduğunda taraflar aldıklarını iade ederler. Ancak inkâra dayalı ise ikâle sonrası davaya geri dönülmesi icap eder.⁷³

Bedel değişimine tâbi sulh sözleşmelerinde tarafların edimlerinde meydana gelen sonraki imkânsızlık halleri diğer tarafa fesih hakkı verebilecektir. Sonraki imkânsızlık ile sulh konusunun başkasına ait çıkması aynı hükümlere tâbidir. *Ayn* olan sulh bedeli ne miktar başkasının istihkak iddiasına konu olmuş ise o oranda feshe tâbi olacak, kalan miktar için muhayyer olan davacı sulh öncesi davasına geri dönebilecektir. Sulh konusunun tamamı başkasına ait çıktığında fesih ve bedel alınmış ise iadesi gerekecektir. Sulh bedeli nakit veya mislî mal olduğunda istihkak sebebiyle fasit olmayıp, borcun yine mislî olarak ödemesi gerekir.⁷⁴ Sulh bedeli üzerinde istihkak ve ayıptan davalının sorumluluğu vardır. Teslim edilecek malın veya kiralananın yok olması yahut bozulması gibi durumlarda karşı tarafın sahip olduğu fesih hakkının kullanılması ile davalı baştaki davasına geri dönebilme imkânı elde eder.⁷⁵ Muhayyerlik ihtiva eden sulh sözleşmeleri buna sahip olan tarafın bu hakkını kullanması ile feshi kâbil olur. Bu şekilde yapılan sulh gerçekte lâzım olmayan bir sözleşme hüviyetindedir. İnkâr üzerine kurulu sulh sözleşmesinde sonradan davalının bu inkârını destekleyecek kesin delillerin ortaya çıkması durumunda onun bakımından feshe imkân verebilecektir. Hatta davalının davasının hukuki temelden yoksun olduğu davacı tarafından sulhtan sonra itiraf edilmesi de davalı açısından tek taraflı fesih sebebi olabilir. Yine aynı şekilde şarta bağlı bir sulh sözleşmesi şartın tahakkuk etmemesi üzerine münfesh olacaktır. Aynı kapsamda borcun belirtilen kısmının örneğin ertesi gün ödenmesi şartına bağlı olarak kalanının silinmesi üzerinden yapılan bir sulh sözleşmesinde, belirtilen zamanda ödeme şartı gerçekleşmezse sulh sözleşmesi geçerli olmayacak, borç ilk hâli üzerinden nizâlî olmaya devam edecektir.⁷⁶

Sulh sözleşmesi ile birlikte yeni hukuki durum çerçevesinde şüf'a (*ön alım*) hakkıyla alakalı bazı sonuçlar da meydana gelir. Bunun için öncelikle sulh konusu ve bedelinin gayrimenkul olması icap eder. İskât değil de muavaza vasfı taşıyan bir sulhta satış sözleşmesine dair hükümler cârî olacağından, bunun doğal sonucu olarak ön alım hakkı ortaya çıkar. Bu vasfın her iki tarafta da görüldüğü ikrar üzerine sulhta yine her iki taraf ön alım hakkı lehdarı olurlar. İnkâr üzerine olan sulhta ise bu özelliğin davalı bakımından

⁷³ Bilmen, *Kamus*, 8/20.

⁷⁴ Mevsili, *el-İhtiyar*, 3/6; Bilmen, *Kamus*, 8/11-12.

⁷⁵ Atar, "Sulh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 37/485.

⁷⁶ Molla Hüsrev, *Dürrer*, 401-402; Merğınani, *el-Hidaye*, 3/194.

olmadığı düşünüldüğünde ön alım hakkının varlığı ancak diğer tarafı ilgilendirecektir.⁷⁷

Sulh sözleşmesinin yapılması sonrasında tarafların ikrarlarından dönme-leri davacı ve davalı bakımından farklı telakki edilmektedir. Bir defa ikrara dayanan sulh sözleşmesi geçerli olarak kurulduğu ve bu vasfını devam ettirdiği müddetçe taraflar kural olarak bu ikrarlarından vazgeçemezler. Ancak bu durumdaki sulh sözleşmesi hukuki bir sebeple geçersiz hâle geldiğinde davalı bakımından yükümlülüğün devam ettiği, davacı bakımından ise hukuki geçersizliğin neticesine bağlı olarak ikrardan rücu ile yeni bir dava sürecinin başlatılması mümkün görülmektedir. Yapılan ikrar davalı için sulh sözleşmesinden bağımsız varlığını sürdüren, davacı açısından sulh sözleşmesi ile ilişkili nitelikte kabul edilmektedir. Dolayısıyla sözleşmenin geçersizliği davacı bakımından ona bağlı ikrarı ortadan kaldırma imkânı vermekte, davalı bakımından ise üzerinde anlaşılan sulh bedeli ile sorumluluğu devam ettirmektedir.⁷⁸ Mal üzerine yapılmış sulh sözleşmesinin yapılmasını müteakip taraflar yahut onlardan biri vefat etse, mirasçılarının bu sözleşmeyi, menfaat üzerine yapılmış ve kira hükümlerine tâbi sulhtan farklı olarak, feshetmeleri mümkün olmamaktadır. Sulh sözleşmesi taraflar bakımından bağlayıcı olarak meydana gelmiş ve yürürlüğe girmişse tarafların ölümüyle sona ermemektedir. Sağlıklarında bağlayıcı bir sözleşmeyi nasıl ki taraflar feshedemiyorsa, mirasçılarının da bu bağlayıcı sözleşmeyi feshedememesi gerekir.⁷⁹

3. İslâm-Osmanlı Hukuku Uygulamasında Sulh ve Arabuluculuk (Muslihûn) ve Pozitif Hukukun Konuya Yaklaşımı

3.1. Sulh ve Arabuluculuk Konusuna Osmanlı Uygulamasından Bakış

İslâm-Osmanlı hukukunda, aralarında hukuki çekişme bulunan tarafların uygulamada nasıl hareket ettiklerine Konya'da Şer'îye Sicillerine konu olmuş bazı davalar kapsamında bakmaya çalışacağız. Sulhun Osmanlı tatbikatında yaygın uygulama kabiliyetini hâiz olduğunu görüyoruz. Bu meyanda taraflar arasında bir sulh anlaşması oluşmasında arabulucuların (*muslihûn*) da önemli katkılarının olduğu kadı sicillerinde görülmektedir. Uyuşmazlıklara alternatif çözüm sadedinde mahkeme içinde ve dışında sulha çokça başvurulmuştur. Araştırmalar esasen *muslihûn* katılımı ile sulhen çözülen hukuki ihtilafların azımsanmayacak kadar çok olduğunu göstermektedir.⁸⁰

⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 20/164.

⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 20/165.

⁷⁹ İbrâhim b. Muhammed el-Halebî, *Mülteka'l-Ebhur*, (Beyrut: Dar'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 424; Bilmen, *Kamus*, VIII: 20; Mecelle, md. 1557; Ali Haydar, *Dürer*, 4/2697.

⁸⁰ Tamdoğan, *Sulh*, 55, 61; Ronald C. Jennings, "Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in 17th C. Ottoman Kayseri", *Studia Islamica* 50 (1979), 179.

Lügat anlamıyla ıslah ve düzeltenler, arabulucular anlamına gelen *muslihûn*,⁸¹ *muslih* kelimesinin çoğulu olarak, uygulamada taraflar arasında arabuluculuk yapan belli bir yörenin ileri gelenleri olarak anlam kazanmıştır.⁸² Ancak bunlar tarafların komşuları, akrabaları veya arkadaşları da olabilir. Sulha konu faaliyetin temel unsurlarından birisi öncelikle hukuki bir ihtilafın söz konusu olması ve diğeri de tarafların kendi irade ve rızalarıyla çözümün oluşmasıdır. Tarafların ikisi yahut biri dahi istemediğinde *muslihûna* başvurulmaz. Sulh yapmak konusunda isteksiz olanlara zorlama yapılmamaktadır. *Muslihûn* gerçekte aracı olmakta ve tarafların müzakerelerine ve iradelerinin oluşmasına önemli katkı vermektedir. Bu hâliyle günümüz pozitif hukukundaki ihtiyari arabuluculuk müessesesine de oldukça yakın durmaktadır.⁸³ *Muslihûn* vasıtası ile taraflar arasında oluşan anlaşma, diğer sözleşmelere benzer şekilde tek başına icra kabiliyetini hâizdir. Ancak onun kadının bilgisine sunulması ve ayrıca kadı tarafından kayıt altına alınması sonraki ispat zorluklarına bir çare olarak uygulamada geniş yer bulmuştur. Kadıya söz konusu sulhun onaylatılması da uygulamada görülmüştür.⁸⁴ Kadı önünde görülmekte olan bir uyuşmazlık, kadının kendisi tarafından sulh yoluyla veya kadının teşvik ve yönlendirmesiyle yine *muslihûn* tarafından çözülebilmektedir.⁸⁵ Kadı, dava yoluyla çözümün tarafların husumetini artıracığı kanaatinde olursa sulha yönlendirebilmektedir.⁸⁶ Haricen yapılan bir sulh sözleşmesinin de gerektiğinde daha sonra hâkim önüne bir ihtilaf olarak geldiğinde şahit ve diğer delillerle ispatı mümkündür.⁸⁷

İslâm hukukunun temel kaynaklarında ve tarihi süreç içerisindeki uygulamada sulhun teşvik edildiğini görüyoruz. Özellikle akrabalar arası ihtilaflarda hâkimin tarafların da eğilimi olduğu takdirde sulhu öncelemesi Mecelle tarafından da düzenlenmiştir.⁸⁸ *Muslihûn* aracılığı ile yapılan sulh sözleşmesine kendisine benzerlik arz eden tahkim ve ibraya nazaran tatbikatta çokça başvurulmuştur. Hatta sulh olmadığında davaya gidilmesi anlayışı ile sulh davaya öncelenmiş, bazen davanın ispatı mümkün olmadığında yahut zaman aşımı problemi yaşadığında da sulha başvurulduğu olmuştur.⁸⁹

⁸¹ Ferit Develioğlu, *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lügat*, (Ankara: Aydın Kitabevi, 2007), 688.

⁸² Nasi Aslan, "İslâm ve Osmanlı Hukuk Sisteminde Sulh Akitleri ve Osmanlı Toplumunda (Muslihûn) Arabuluculuk Müessesesi", *Kur'an 'da Evrensel Hoşgörü* (İstanbul: Nesil, 269 ,(1997.

⁸³ Kılınç, *Muslihûn*, 25, 26.

⁸⁴ Heyd, *Studies in Old Ottoman*, 248.

⁸⁵ Othman, *And Amicable Settlement Is Best*, 70.

⁸⁶ Akgündüz, *Kanunnameler* (1992), 4/149.

⁸⁷ Ronald C. Jennings, "Kadi, Court, And Legal Procedure In 17th C. Ottoman Kayseri", *Studia Islamica* 48 (1978), 147; Tamdoğan, *Sulh* 76 vd.

⁸⁸ Mecelle, md. 1826; Ali Haydar, *Dürer*, 4/3319.

⁸⁹ İbn Ferhun, *Tabsiratü'l-Hukkâm*, 2/48; Kılınç, *Muslihûn*, 42, 44.

Uygulamada bu denli yer bulmasının altında Osmanlı'da sulha başvurma konusunun kanunnameler ile bazı düzenlemelere konu olması da yatar.⁹⁰

Kadı sicillerinin incelenmesi halinde çeşitli konularda ve çok sayıda sulh sözleşmesi örneklerine rastlamak mümkündür. Araştırmalarda Osmanlı'da sulh sözleşmelerinin genellikle alacak verecek, miras, mehir ve öldürme ile yaralama davalarında yapıldığı görülür.⁹¹ Bu noktada Konya Şer'îye sicillerinden konunun anlaşılmasına yetecek miktar ve çeşitte bazı sicil kayıtlarına yer vereceğiz.

İlk örnekte, bir miras davasında babasının vefatı üzerine üvey annesini dava eden bir zâtın dava esnasında sulha ulaşılması anlatılır. "...bundan evvel babam Halîl fevt olup metrukâtı beyne'l-verese taksîm oldukda 'adl üzere olmayup bana gadr idüp benim hakkımı kız karındaşı ve üvey anam alup kabz eylemişlerdir tekrâr kısmet olmasını talep eylemişidim hâliyâ müslümânlar beynimizi islâh idüp üç altuna ıslâh olunup ba'dehu bedel-i sulh üç altunu alup kabûl ve kabz idüp müslümânların sulhun kabûl idüp mîrâsa müte'allık da'vâmdan zimmetlerin ibrâ ve iskât eyledim bi-vech mine'l-vücûh da'vâm ve nizâ'im kalmadı eğer hilâf-ı zikr da'vâ idersem 'inde'l-hükkâm masmû' olmaya didikde mezkûr vekil bî'l-muvâcehe vekâletiyle tasdik eyledikden sonra ikrâr idüp müvekkiletânımın dahî mezkûr 'Alî'den bu husûsa müte'allık ve sâyir husûsa müte'allık da'vâları ve nizâ'ları kalmadı eğer hilâf-ı zikr da'vâ ider ise 'inde'l-hükkâm masmû' olmaya didikde mezkûr 'Alî tasdik idüp tarafeynin ikrârı ve tasdik şer'an mu'teber görülüp bi'ttaleb defter olundu..."⁹² Bu şer'îye sicilinde mirasın adil paylaşılmadığından bahisle üvey anne ve kız kardeşiyle nizalı olan şahıs taksimden yeniden yapılmasını talep eder. Müslümanların arabuluculuğu ile tarafları üç altın *sulh bedeli* karşılığında anlaşmış oldukları ve sulh bedelini davacı tarafın kabul ve kabz ettiği anlatılır. Vekil marifetiyle yürütülen davada, davacı taraf sulh sonunda mirasa müteallik davasından vazgeçerek davalıların zimmetlerini ibra ve iskât ettiğini, başka örneklerde de görüldüğü gibi sonradan dava edecek olursa bu davanın dinlenmemesi gerektiğini ifade etmiştir.⁹³

Bir başka sicil kaydında, bir kimsenin başkasındaki hakkının bir kısmından feragat ile bir bedel karşılığında borçluyu ibra ederek sulh olmayı tercih etmesi ile alakalı bir olay vardır. Buradaki sicil kaydında *meclis-i şer'*de (Osmanlı kadı mahkemesi) dava görülmekte iken, davacı müşteki tarafından kendisinden zorla alındığı iddia edilen para davasında iki altın sulh bedeli

⁹⁰ Kılınç, *Muslihûn*, 40; Tamdoğan, *Sulh*, 64.

⁹¹ Aslan, *Muslihûn*, 263.

⁹² İzzet Sak - Leyla Özpolat, *Konya Kadı Sicili (970-1019 / 1563-1610) Defter 1*, (Konya: 2016), 270-271.

⁹³ Aslan, *Muslihûn*, 262.

mukabilinde feragat etmesi, Müslümanların bir arabulucu vasfında araya girmesi ile sağlanmış olmaktadır. "...müslümânlar mutavassıt olup iki altun aliverip sulh eylediler meblağ-ı mezkûru alup kabz idüp zikr etdiğim da'vâmdan vazgelüp ferâgat etdim mezkûr Mûsâ'nın zimmetin zikr olan da'vâdan ibrâ itdim didikde mezbûr Mûsâ tasdik idüp bu husûsa mübâşir olan Halîl Beg ma'rifetiyle defter olundu hurrîre fî evâsıt-ı Zî'l-hicce sene 970 (11-20 Zî'l-hicce 970 / 1-10 Ağustos 1563)." Yapılan sulh sözleşmesinin bazı zevatın şahit olarak hazır bulunmasıyla icra edildiğini yine şer'îye sicilinden anlıyoruz.⁹⁴

Bir miras davasında ise mirasçı iki kadının vekili, şahitler huzurunda tehâruc yoluyla diğer mirasçılar ile sulh sözleşmesi yapmaktadırlar. "...İnde-ş-şuhûdî'l-mezbûrîn. Ba'dehu mezbûr Hüseyin Çelebi (vekil) ikrâr idüp mezkûre müvekkilelerim evden ve bağdan ve yerden ve kuldand ve dükkânlardan ve bi'l-cümle cemî' muhallefâtından (tereke) hisseleriçün karındaşları Nûrullah ve Derviş ellerinden bi-tarîki't-tehâruc kırkbeş altun alup kabz idüp cemî' de'âvîden mezbûr karındaşları zimmetin ibrâ ve iskât etdiler didikde ve hüccet dahî verin didikde mezbûrân Nûrullah ve Derviş tasdik idüp defter olundu hurrîre fî evâsıt-ı Zî'l-hicce sene 970 (11-20 Zî'l-hicce 970 / 1-10 Ağustos 1563)."⁹⁵ Şer'îye sicilindeki bahse konu *tehâruc* kavramı miras davalarında sulha ulaşmada kullanılan usul olarak, bir bedel karşılığında mirastan çekilme durumunu ifade etmektedir. Olayımızda iki kadın mirasçı sicil kaydında belirtilen çeşitli taşınmazlar dâhil terekenin tamamındaki hisselerinden *tehâruc* yönteminin uygulanmasıyla kırk beş altın bedel karşılığında vazgeçerek sulh olmakta ve bu tasarrufları sonucunda diğer kardeşlerini ibra ve iskât ederek mahkemedan bu yönde bir de hüccet talep etmektedirler. Bazen sulh kavramı ile birlikte veya müstakil olarak şer'îye sicillerine çokça konu olan *tehâruc* usulünün daha çok kadın mirasçılar hakkında kullanıldığına dair tespitler görülmektedir.⁹⁶

Muslihûn'un (*arabulucunun*) müdahil olduğu sulha örnek olarak, tarafları ve şahidi zimmi olan ve *meclis-i şer'*de görülmekte olan bir alacak davasında "...mezbûr Ananiye zimmîde bir mikdâr akça hakkımız olup da'vâ ve taleb eylediğimizde araya *muslihûn* tavassut idüp ...biz dahî sulh-ı mezbûru kabûl ve bedel-i sulh olan bir buçuk top astar ve dokuz top çenber ve üçyüz nakd akçayı mezbûr ... zimmî yedinden bi't-temâm ahz ve kabz eyleyüp zimmetini ibrâ-i 'âmm ile ibrâ ve iskât-ı tâm ile iskât eyledik ba'de'l-yevm

⁹⁴ Sak - Özpolat, *Konya Kadı Sicili (970-1019 / 1563-1610) Defter 1*, 272.

⁹⁵ Sak Özpolat, *Konya Kadı Sicili (970-1019 / 1563-1610) Defter 1*, 273-274.

⁹⁶ Ayşe Şimşek, "Osmanlı Miras Hukuku Sulh-Tehâruc Uygulamalarında Kadın: Konya Kadı Sicili 45. Defter (1714-1715) Örneği", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 2/9-35 (2016), 12, 33; Bu konuda ayrıca bkz. Esra Çetinkaya, "Miras Hukukunda Sulh Sözleşmesi: Üsküdar Ve Bursa Örneği (1501-1558)", *II. Türk Hukuku Tarihi Kongresi Bildirileri I* (2016), İstanbul, 139 vd.

da'vâ idersek mesmû'a ve makbûle olmaya didiklerinde gibbe't-tasdîki's-şer'î mâ-vaka'a b'ittaleb ketb olundu hurrire fî evâ'il-i Şevvâli'l-mükerrerem li-sene ihdâ ve seb'în ve elf (1-10 Şevvâl 1071 / 30 Mayıs- 8 Haziran 1661).” şeklinde yapılmış olan sulh sözleşmesi sonrası yeniden dava edilmesinin dinlenmemesi de kayda alınarak işlem tamamlanmıştır.⁹⁷

3.2. Türk ve İslâm-Osmanlı Hukukunda Alternatif Çözüm Yolları (Arabuluculuk, Uzlaştırma)

Toplum hayatında kişiler arasında çeşitli şekillerde uyuşmazlıkların ortaya çıkması hukukun öngördüğü bir durumdur. Bu ihtilafların dava yoluyla çözülmesi hukuk düzenlerinin nihai olarak kabul edeceği bir yoldur. Ancak bunun dışında çeşitli alternatif uyuşmazlık çözüm yöntemleri de zaman içerisinde ortaya çıkmış ve gelişmiştir.⁹⁸ Buraya kadar bahsettiğimiz sulh bunlardan en temel olanıdır. Ayrıca günümüzde arabuluculuk ve uzlaştırma da alternatif yöntemler içerisinde geçmişten bu yana farklı gelişmeler kaydederek yerini almıştır. Çeşitli hukuk sistemlerinde var olan bu türden yol ve yöntemlerin varlık sebepleri arasında mahkemelerin iş yüklerinin fazlalığı ve bu sebeple yargılamaların uzun sürmesi, davaların daha masraflı oluşu ve alternatif çözüm yollarının sonuçlara ulaşmada daha esnek oluşu ön plana çıkmaktadır.⁹⁹ Alternatif çözüm yollarının genel karakteri objektif ve tarafsız üçüncü kişilerin tarafları bir araya getirerek onların uzlaşmalarına uygun ortam hazırlamak olarak ifade edilebilir. Temelinde gönüllülük esası yatan ve yargılama süreci içinde ve/veya dışında uygulanabilen bu yöntemler Türk hukukunda iş ve sosyal güvenlik, tüketici ve ticaret hukuku alanlarında zaman içerisinde dava şartı yapılmak suretiyle bu açıdan zorunlu hâle getirilmiştir. Bu alanlar dâhil olmak üzere kural olarak bağlayıcı değildirler.¹⁰⁰ Tahkim süreci sonunda verilen hakem kararı bağlayıcılık yönünden mahkeme kararlarıyla benzerlik göstermesi sebebiyle, alternatif uyuşmazlık çözüm yöntemleri arasında sayılmamaktadır.¹⁰¹ Alternatif uyuşmazlık çözüm yöntemlerinin amacı, 6325 sayılı Hukuk Uyuşmazlıklarında Arabuluculuk Kanunu'nun genel gerekçesinde belirtildiği gibi dava yoluna başvurma imkânının ortadan kaldırılması olmayıp, uyuşmazlıkların çözümününün kolaylaştırılarak yargıya yardımcı olunmasıdır.¹⁰²

Bu yöntemlerden en önemli ve yaygın kullanılanı arabuluculuk yöntemi olmuştur. 6325 sayılı Kanunun 2. Maddesinde bu yöntemin tarafları çözüm

⁹⁷ İzzet Sak, *Konya Kadı Sicili (1071 - 1072 / 1661 - 1662) Defter 11* (Konya: 2014), 160.

⁹⁸ Mustafa Özbek, *Alternatif Uyuşmazlık Çözümü* (Ankara: Yetkin, 2016), 1/200.

⁹⁹ Onur İlhan, *Arabuluculuk Sözleşmesi* (Ankara: Seçkin, 2020), 22.

¹⁰⁰ İbrahim Özbay, “Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yöntemleri”, *EÜHFD* 3-4, X (2006), 464.

¹⁰¹ İlhan, *Arabuluculuk Sözleşmesi*, 38.

¹⁰² Bkz. <https://kgm.adalet.gov.tr/Tasariasamaları/Kanunlasan/2012Yili/Kanmetni/6325ss.pdf> Et. 28.05.2021

amaçlı bir araya getiren ve sistematik teknikler uygulayan yapısına vurgu yapılmıştır. Tarafsız üçüncü kişinin tarafları karşılıklı menfaat temelli bir çözüm için bir araya getirmesi ve müzakereler için uygun ortam sağlaması hedeflenmiştir.¹⁰³ Tahkimden farklı olarak arabuluculukta yargılama yetkisi bulunmaz. Tarafların kendi çözümlerini üretmesine yardımcı olunmaktadır. Tahkimde hakemin kararı arabuluculuğun aksine bağlayıcı olmakta ve hatta hakem kararı aleyhine belli sebeplerle açılan iptal davası da icrayı kural olarak durdurmamaktadır (HMK md. 439/IV). Tahkim tarafların iradesine dayanan özel bir yargılama usulü olmakta ve bu hâliyle mahkeme kararına benzetilmektedir.¹⁰⁴

Bu alanda ortaya çıkmış kavram ve kurumlardan bir tanesi de uzlaştırmadır. Sözlük olarak karşılıklı bir konu ve hususta anlaşmak, uyuşma ve mutabakat, teknik terim olarak da tarafsız bir uzlaştırmacı vasıtasıyla nizâlı taraflara çözüm önerileri sunarak anlaşmalarını sağlamaktır. Temelde arabulucu öncelikle taraflardaki çözüm önerilerinin ortaya çıkmasını sağlarken, uzlaştırmacının kendi çözüm önerileri ihtilafın çözümünde ön plandadır.¹⁰⁵ Arabuluculuk kurumunda da 2017 yılında yapılan bir ilave hükümlerle, "*Tarafların çözüm üretmediklerinin ortaya çıkması hâlinde arabulucu bir çözüm önerisinde bulunabilir.*" şeklinde düzenleme yapılmıştır.¹⁰⁶ Bu hükümlerle arabuluculuk ile uzlaştırma arasındaki ortak alan genişlemiş olmaktadır. Türk hukukunda arabuluculuk özel hukuka, uzlaştırmacılık ceza hukukuna özgü çözüm yöntemleri olarak kabul ve uygulanmaktadır. Öncelikle ortada uzlaşma kapsamına giren bir suç bulunmalıdır ki, bu suçlar kanunda belirtilmiştir. Süreç sonunda taraflar arasında bir uzlaşma sağlandığında ilgili hususta tazminat davası açılmasına engel olur. Hatta bu yönde görülmekte olan bir dava varsa davadan feragat meydana gelmiş olur.¹⁰⁷ Arabulucuda olduğu gibi uzlaştırmada da bağlayıcı karar alma tahkimden farklı olarak söz konusu değildir.

Doktrinde ağırlıklı görüş arabuluculuk sonucu ulaşılan çözüm anlaşmasının mahkeme dışı bir sulh sözleşmesi niteliğinde olduğudur.¹⁰⁸ Mahkeme dışında yapılmış olmasının yanı sıra, taraflar arasındaki uyuşmazlığı iki tarafın da bazı tavizler vererek gidermesi dolayısıyla arabuluculuk anlaşması mahkeme dışı sulh sözleşmesine, karşı tarafın kabulü ile alacaklının

¹⁰³ İlhan, *Arabuluculuk Sözleşmesi*, 31.

¹⁰⁴ Muharrem Balcı, *İhtilafın Çözüm Yolları ve Tahkim*, (İstanbul: 1999), 178, 255.

¹⁰⁵ Süha Tanrıver, "Hukuk Uyuşmazlıkları Bağlamında Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yolları ve Özellikle Arabuluculuk", *TBB Dergisi* 64 (2006), 166-167.

¹⁰⁶ Bkz. 6325 s.lı K. md. 15/VII.

¹⁰⁷ Bkz. 5271 s.lı K. md. 253.

¹⁰⁸ Ahmet M. Kılıçoğlu, *Arabuluculuk Sözleşmeleri* (Ankara: Turhan, 2020), 87.

alacağından vazgeçmesi ise ibra sözleşmesine benzetilmiştir.¹⁰⁹ Mahkeme dışı sulh anlaşmasının maddi anlamda kesin hüküm teşkil etmemesinden dolayı, mahkemeden ayrıca icra edilebilirlik şerhi alınması hâlinde, ilamların icrası hükümlerinden istifade etmesi mümkündür.¹¹⁰

Osmanlı-İslâm hukuku uygulamasında kadı davaya *şer'* ve kanuna bağlı kalarak bakar. *Muslihûn* ise ihtilafları çözerken hukuk sınırları içerisinde kararlar tarafların iradelerini ön planda tutmaktadır. Sulha ulaşmada önemli olan helalin haram ve haramın da helal yapılmamasıdır.¹¹¹ Yalnızca bir tarafın iradesi ihtilafı kadı önüne getirmeye yeterli iken, sulh için tarafların iradesi gereklidir. Sulhta bir nevi pazarlık bulunmasına mukabil kadı önündeki yargılamada bu esneklik bulunmaz. *Muslihûn*'ün tercih sebepleri arasında ihtilaf konularının gizli kalması hususunda sulhun davaya nispetle daha uygun olması da zikredilmelidir. Dava süreçleri kural olarak aleni ve ancak hâkim (*kadı*) isterse gizlilik söz konusu olabilecektir.¹¹²

Osmanlı döneminde özellikle ceza davalarında, kamu davasına konu olmayan suçlarla, kısas gibi şahsi ve ayrıca takibi şikâyete bağlı suçlarda, mağdurun kısas ve cezalandırma talebinde bulunmaması veya bu haklarından vazgeçmesi sebebiyle uzlaşmak mümkündür. Kısas gerektirenlerin diyete ve bunun üzerinden de farklı bir mahiyete dönüştüğü görülür. Bu sonuçlar taraflar arasında belli bir uzlaşma (*sulh*) ile meydana gelebilir. Bu konuda ceza hukuku özelinde uzlaştırmacıların (*muslihûn*) devrede olduğu ve *muslihûn* tavassutuyla nizâlî taraflar arasında uzlaşma ve sulha ulaşıldığına dair fazlaca uygulama örneği vardır. Ancak topluma karşı işlenen ve had cezasını gerektiren zina, hırabe (*eşkıyalık*) ve şüreb (*içki içme*) suçlarında kamu davası açılmış sayılır. Haddi gerektiren bu suçlarda kovuşturma başlamadan önce veya sonra uzlaştırma çabaları kabul görmez ve varılan uzlaşmanın cezayı düşürücü veya azaltıcı etkisi yoktur. Dolayısıyla bu tür suçlarda uzlaşma ve sulh cârî değildir. Kazif ve hırsızlık gibi takibi şikâyete bağlı suçlarda ise, uzlaştırma çabalarının davadan önce başlaması gerekir. Bu tür suçlarda suç mağdurunun şikâyetten önce faili affetmesi ceza verilmesine engel olur.¹¹³

Sonuç ve Değerlendirme

Hukuki anlaşmazlıkların sulh temelli yöntemlerle çözülmesi fikri, davalar kadar ve belki daha da eski bir yol olmuştur. Dava süreci başlamadan önce

¹⁰⁹ Ekrem Kurt, "Sulh Sözleşmesi ve Arabuluculuk", *Hukukta Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yolları*, ed.: Tahir Muratoğlu - M. Burak Bullutekin, (2018), Ankara, 152.

¹¹⁰ Melis Taşpolat Tuğsavul, *Türk Hukukunda Arabuluculuk* (Ankara: Yetkin, 2012), 191.

¹¹¹ Ebu Davud, *Akdiye*, 12.

¹¹² Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, 214.

¹¹³ Mustafa Avcı, "Osmanlı Ceza Muhakemesinde Sulh (Uzlaştırma)", *SÜHFD* 25/1 (2017), 29 vd.

veya dava esnasında kişilerin ihtilaflarını bir aracı ile veya aracısız çözüme kavuşturmaları İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren teşvik görmüştür. Temel naslar ve erken dönem uygulamalarının sulhu desteklediğini müşahede ediyoruz. Sulh sözleşmesi genel olarak taraflar arasında meydana gelmiş olan itilafları ortadan kaldıran bir işlem olarak görülür. Türk hukukunda taraflar arasında gerçekleşen sulh temelli irade uyuşmasının belli bir feragat ile ortaya çıktığı, bazı hâllerde borcun kısmen veya tamamen düşürülmesi maksadına hizmet eden ibraya yakın durduğu, hatta tahkimle benzeşen ve ayrılan hususlar taşıdığı görülür.

İslâm-Osmanlı hukukunda bazı farklı görüşlerle birlikte, sulhun oluşumuna temel teşkil eden ikrar, inkâr ve sükût şeklinde üç durum söz konusudur. Bunlar yaygın olarak sözleşmelerden doğan mali anlaşmazlıklarda kendini göstermekle beraber, ticaret, aile hukuku ve temelde kişi hakları temelli ceza hukuku ve haksız fiil alanlarında kullanılan uyuşmazlık çözüm yöntemleridir. İslâm hukukunda belirtilen alanlarda sulha elverişlilik açısından yapısal genişlik mevcuttur. Bu da prensip olarak, *haramın helal, helalin haram yapılmamasıdır*. Sulhun ibradan belli ölçüde farklı olarak bedeli de içerir şekilde borca yeni bir mahiyet kazandırma niteliği vardır. Bedel, sulh sözleşmesinde üzerinde durulan bir husus olmakta ve sulhun konusu ve ödeme zamanı itibarıyla faizli bir sözleşmeden de farklılık arz etmesi gerekmektedir.

Sulh sözleşmesi, Türk hukukunda doğrudan düzenlenmemiştir. Tasarruf yetkisi var olan bütün konularda sulh sözleşmesi yapılabilir. Mahkeme içi yapıldığında bir usûl hukuku, mahkeme dışında yapıldığında ise bir maddi hukuk işlemi olarak kabul edilir. Dolayısıyla sulh sözleşmesi maddi hukuk açısından bir borcu, usûl hukuku açısından ise bir davayı sona erdirir. İslâm-Osmanlı hukuku tatbikatında da benzer bir durum göze çarpar ve dava süresince hâkimin özellikle bazı şartları taşıyan davaları sulha yönlendirdiğini yahut yargı süreci öncesi ve esnasında muslihûn adı verilen arabulucuların devreye girdiğini kadı sicil kayıtlarından çokça görürüz.

Günümüz pozitif hukukunda sulhun yanında arabuluculuk ve uzlaştırmacılık şeklinde alternatif uyuşmazlık çözüm yollarının ortaya çıktığı ve giderek yaygınlaştığı görülmektedir. Bunlar temelde ihtiyari olmakla birlikte zaman içerisinde öngörüldükleri konularda dava şartı hâline getirilmektedirler. Üstelik bu durum giderek genişleme eğilimindedir. Uzlaştırmacılık esas olarak soruşturulması ve kovuşturulması şikâyete bağlı ve kanunda belirli diğer suçlar bakımından ceza alanında yer alan bir alternatif uyuşmazlık çözüm yoludur. Arabuluculuk ise özel hukukta özellikle, iş hukuku, ticaret ve tüketici hukuku alanlarında zaman içerisinde dava şartı hâline getirilerek tarafların sulhan anlaşmalarına hukuki bir zemin hazırlamıştır. Tarafların sulh ve diğer çözüm yolları ile anlaşması dava yolunun temel olma vasfına halel getirmez. Ancak tarafları iradi olarak sulha kavuşturan ve uzlaştıran yöntemler, '*sulh daha hayırlıdır*' temel hedefine ulaştırdıkları ölçüde değerli sayılmalıdır.

Kaynakça

- Abacı Dörtok, Zeynep. "Bir Sorun Çözme Yöntemi Olarak Sulh: 18. Yüzyıl Bursa Kadı Sicillerinden Örnekler ve Düşündürdükleri". *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 20/20 (2006), 105-115.
- Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri*. İstanbul: Fey Vakfı, OSAV, 1990, 1992.
- Aksu, Mustafa. "Türk Borçlar Kanununun Getirdiği Yeniliklerden İbra". *Yaşar Üniversitesi E-Dergisi*, 8 (2013), 97-130.
- Alaeddin es-Semerkandî. *Tuhfetü'l-Fukaha*. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Ali Haydar Efendi. *Dürrerü'l-Hükkam Şerhu Mecelleti'l-Ahkam*. 4 Cilt. İstanbul: DİB, 2. Baskı, 2017.
- Apaydın, H. Yunus. "Mevkuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 438-440. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Apaydın, H. Yunus. "İbra". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 263-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Aslan, Nasi, "İslâm ve Osmanlı Hukuk Sisteminde Sulh Akitleri ve Osmanlı Toplumunda (Muslihûn) Arabuluculuk Müessesesi". *Kur'an 'da Evrensel Hoşgörü*. İstanbul: Nesil, 1997.
- Atar, Fahreddin. *İslam Adliye Teşkilatı*. Ankara, ty.
- Atar, Fahrettin. "Sulh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 481-485. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Atar, Fahrettin. *İslâm İcra ve İflâs Hukuku*. İstanbul, 1990.
- Avcı, Mustafa. "Osmanlı Ceza Muhakemesinde Sulh (Uzlaştırma)". *SÜHFD*. 25/1 (2017).
- Balcı, Muharrem. *İhtilafların Çözüm Yolları ve Tahkim*. İstanbul, 1999.
- Bardakoğlu, Ali. "Bedel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 298-300. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bardakoğlu, Ali. "Butlan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 476-478. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Berki, Ali Himmet (v.1976). "Sulh ve İbra". *Adalet Dergisi* 12 (1969), 753-756.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübra*. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Baskı, 1424/2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahat-ı Fikhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ty.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfu'l-Kınâ'*. 6 Cilt. Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.
- Çeker, Orhan. *el-Muhtar'ın Anahtarı*. Konya: Tekin Kitabevi, 2021.
- Çeker, Orhan. *İslâm Hukukunda Akidler*. Konya: Tekin Kitabevi, 2014.

- Çetinkaya, Esra. "Miras Hukukunda Sulh Sözleşmesi: Üsküdar ve Bursa Örneği (1501-1558)". *II. Türk Hukuku Tarihi Kongresi Bildirileri*. İstanbul, I (2016).
- Demir, Abdullah. *Medeni Yargılama Hukuku Osmanlı Mahkemesi*. İzmir: Yitik Hazine Yay., 2010.
- Develioğlu, Ferit. *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 2007.
- Ellek, Hasan. "Kur'an Ve Hadis Işığında İnsanlar Arası Anlaşmazlıkların Sulh Yoluyla Çözümü". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/3 (2013/2), 91-112.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 6. Baskı, 2016.
- Eren, Fikret. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Yetkin, 22. Baskı, 2017.
- Eren, Fikret. *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*. Ankara: Yetkin, 5. Baskı, 2017.
- Fetâva'l-Hindiyeye* (Heyet), 6 Cilt, Darü'l-Fikir, 1310.
- Feyzioğlu, Feyzi Necmeddin. *Borçlar Hukuku Hususi Kısım*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1970.
- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1426/2005.
- Gümüş, M. Alper. *Türk-İsviçre Borçlar Hukukunda İbra Sözleşmesi*, İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2015.
- Haraşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Şerhu Muhtasari'l-Halil*. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikir, ty.
- Heyd, Uriel. *Studies in Old Ottoman Criminal Law*. ed. V. L. Manage. Oxford University Press, 1973.
- İbn Âbidin, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddü'l-Muhtar ala'd-Dürri'l-Muhtar*. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikir, 1412/1992.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *el-Kavanînü'l-Fıkhîyye*. yy, ty.
- İbn Ferhun, Ebü'l-Vefâ Burhânüddîn İbrâhim. *Tabsiratü'l-Hukkâm*. 2 Cilt. Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1406/1986.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, 3. Baskı, 1414.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhim b. Muhammed. *el-Eşbah ve'n-Nezâir*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. Kahire: Darü'l-Hadis, 1425/2004.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-Kadîr*. 10 Cilt. Darü'l-Fikir, ty.
- İbrâhim b. Muhammed el-Halebî. *Mülteka'l-Ebhur*. thk. Halil Imran el-Mansur. Beyrut:

- Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İlhan, Onur. *Arabuluculuk Sözleşmesi*. Ankara: Seçkin, 2020.
- Jennings, Ronald C.. "Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in 17th C. Ottoman Kayseri". *Studia Islamica* 50 (1979), 151-184.
- Karâfi, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed. *ez-Zahîre*. 14 Cilt, Beyrut: Darü'l-Ğarbi'l-İslami, 1994.
- Karauz, Agah Kürşat. *Sulh Sözleşmesi*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2014.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi' u's-Sanaî fi Tertîbi'ş-Şerâî*. 7 Cilt. Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Baskı, 1406/1986.
- Kılıçoğlu, Ahmet M.. *Arabuluculuk Sözleşmeleri*. Ankara: Turhan, 2020.
- Kılınç, Ahmet. "Osmanlı Devleti'nde Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yöntemi Olarak Mulihûn: Osmanlı Arabuluculuğu". II. *Türk Hukuk Tarihi Kongresi Bildirileri*. ed: Prof. Dr. Fethi Gedikli, İstanbul: Onikilevha. 13-14 Mayıs 2016. 15-81.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekrî. *Muhtasar*. Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Kurt, Ekrem. "Sulh Sözleşmesi ve Arabuluculuk". *Hukukta Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yolları*. ed. Tahir Muratoğlu - M. Burak Bullutekin. (2018), Ankara, 147-154.
- Merğînânî, Burhaneddin. *el-Hidâye*. 4 Cilt, Beyrut: Darü İhyai't-Türasi'l-Arabi, ty.
- Mevsîlî, Ebu'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Halebi, 1356/1937.
- Meydânî, Abdülğanî b. Tâlib el-. *Kitabü'l-Lübâb fi Şerhi'l-Kitab*. Mısır: Matbaatü'l-Cemaliyye, 1330.
- Molla Hüsvrev, Muhammed b. Feramurz. *Dürerü'l-Hukkam Şerhu Ğurari'l-Ahkam*, 2 Cilt. Darü İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, ty.
- Osman b. Ali *ez-Zeylâî*. *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. 6 Cilt. Bulak-Kahire: el-Matbaatu'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313.
- Othman, Aida. "And Amicable Settlement Is Best: Sulh and Dispute Resolution in Islamic Law". *Arab Law Quarterly* 21/1 (2007), 64-90.
- Önen, Ergun. *Medenî Yargılama Hukukunda Sulh*. Ankara: AÜHF Yay., 1972.
- Özbay, İbrahim. "Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yöntemleri". *EÜHFD* 3-4, X (2006), 459-475.
- Özbek, Mustafa. *Alternatif Uyuşmazlık Çözümü*. 2 Cilt. Ankara: Yetkin, 4. Baskı, 2016.
- Ronald C. Jennings. "Kadi, Court, And Legal Procedure In 17th C. Ottoman Kayseri". *Studia Islamica* 48 (1978), 133-172.
- Sak, İzzet - Özpolat, Leyla. *Konya Kadı Sicili (970-1019 / 1563-1610) Defter 1*. Konya, 2016.
- Sak, İzzet. *Konya Kadı Sicili (1071 - 1072 / 1661 - 1662) Defter 11*. Konya, 2014.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-cimme Muhammed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Darü'l-Marife, 1414/1993.

- Seyyid Şerif el-Cürçânî. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiye, 1403/1983.
- Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şirbini. *Muğni'l-Muhtac*. 6 Cilt. Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1415/1994.
- Şimşek, Ayşe. "Osmanlı Miras Hukuku Sulh-Tehâric Uygulamalarında Kadın: Konya Kadı Sicili 45. Defter (1714-1715) Örneği". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 2/9-35 (2016).
- Tamdoğan, Işık. "Sulh and the 18th Century Ottoman Courts of Üsküdar and Adana". *Islamic Law and Society* 15 (2008), 55-83.
- Tanrıver, Süha. "Hukuk Uyuşmazlıkları Bağlamında Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yolları ve Özellikle Arabuluculuk" *TBB Dergisi* 64 (2006), 151-178.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed. *İ'lâü's-Sünen*, 22 Cilt, Karaçi: İdaretü'l-Kur'an, 3. Baskı, 1415.
- Trablusî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali. *Muinü'l-Hukkam*. Daru'l-Fikir, yy, ty.
- Tuğsavul, Melis Taşpolat. *Türk Hukukunda Arabuluculuk*. Ankara: Yetkin, 2012.
- Yaylalı, Davut. *İslam Hukukunda Sulh*. İstanbul, 1993.
- Yıldırım, Adem. "Mağdur Haklarına Yönelik Kurumsal Yapılar (Sulh Ve Uzlaştırma)". *İHAD*. 23 (2014), 251-270.
- Yıldırım, Mustafa. "Tahkim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 411-413. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Zevkililer, Aydın - Gökyayla, Emre. *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*. Ankara: Turhan Kitabevi, 18. Baskı, 2018.