



ISSN: 1301-3394

e-ISSN: 2667-680X

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ DERGİSİ

Uludag University
The Review of The Faculty of Theology



Cilt ▪ Volume: 30

Sayı ▪ Issue: 2

Yıl ▪ Year: 2021

MAKALELER / ARTICLES

MEHMET ŞAKAR

Bidat Ehli Ravinin Rivayetinin Kabulündeki İhtilafların Hadis Tenkidine
Yansımaları: Abdürraûf el-Münâvî ve Ebü'l-Feyz Ahmed el-Gumârî Örneği

TURGAY GÜNDÜZ - GUTBET KIZILTAN

İman Öğretilebilir (mi?) James Michael Lee'nin Sosyal Bilimsel Din Öğretim
Yaklaşımı Bağlamında Bir İnceleme

ESRA İRK- İBRAHİM GÜRSES

Hasedin İnsan Hayatındaki Yıkıcı Etkileri ve Çözüm Arayışları

FATMA SEDA ŞENGÜL

Hıristiyanlık Karşıtı Yahudi Reddiye Geleneğinde İronik Bir Mektup:
Al Tehi Ke-Avoteyha (Atalarına Benzeme)

SHAHİN KHANJANOV

Hukuki Genişlik Bağlamında Memlükler Döneminde Tatbik Edilen
Dört Mezhep Uygulaması

SERVET DOĞAN

Klasik Dönem İslâm Âlimlerine Göre Aryüs ve Aryüşülük

ŞEYMA GÜLSÜM ÖNDER - GALİP YAVUZ

Klasik Dönem Arap Dilcilerinin Yalan Kavramına İlişkin Tanımlarının
Semiyotik Analizi

MERVE REYHAN BAYGELDİ - VEJDİ BİLGİN

Hükümlülerin Sosyal Sermaye Deneyimlerinde Manevi Danışmanlık:
Bursa E ve H Tipi Cezaevleri Örneği

ÖMER TÜRKMEN

Kıraat İlminde Tevâtür Olgusuna Farklı Bir Yaklaşım

RIFAT AKBAŞ

Kavram ve Anlam Boyutu Perspektifinde Arapçada Siyah Renk

HAYATİ AYDIN

Bazı Mecaz ve Müteşâbih Ayetleri Doğru Anlama Metodolojisi

ISSN:1301-3394

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
BASIMEVİ MÜDÜRLÜĞÜ
BURSA 2021



4 7 1 3 0 1 3 3 9 0 7



ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT

FAKÜLTESİ DERGİSİ

Uludag University
The Review of The Faculty of Theology



Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Uludağ University The Review of The Faculty of Theology

Cilt | Volume: 30 Sayı | Number: 2 Yıl | Year: 2021 Aralık | December
ISSN: 1301-3394 e-ISSN: 2667-680X

SAHİBİ | PUBLISHER

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına | on behalf of Bursa Uludağ University Faculty of Theology
Ali Kaya (Dekan / Dean)

EDİTÖR | EDITOR IN CHIEF

Mehmet Fatih Birgül

YARDIMCI EDİTÖR | ASSISTANT EDITOR

Ulvi Murat Kılavuz

ALAN EDİTÖRLERİ | DISCIPLINE EDITORS

Vejdi Bilgin - Saadet Maydaer - Mutlu Gül - Şener Şahin - Celil Kiraz - Salih Çift - İsmail Güler
Humeyra Mermer Turner - A. İskender Sarıca - Merve Yavuz - Salih Zor - Tahir Ayas - Mehmet Şakar

DİL EDİTÖRLERİ | LANGUAGE EDITORS

Zeynep Sena Kaynamazoğlu (İngilizce | English) - İslam Batur (Arapça | Arabic)

YAYIN KURULU | EDITORIAL BOARD

Ali İhsan Akçay (Bursa Uludağ Üniversitesi) Aytekin Özel (Bursa Uludağ Üniversitesi) Felicia Waldman (University of Bucharest) Halil İbrahim Hançabay (İstanbul Üniversitesi) Hidayet Peker (Bursa Uludağ Üniversitesi) İbrahim Gürses (Bursa Uludağ Üniversitesi) Kadir Gömbeyaz (Kocaeli Üniversitesi) M. Salih Kumaş (Bursa Uludağ Üniversitesi) Kemal Ataman (Marmara Üniversitesi) Kenan Özçelik (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi) Nicolae Roddy (Creighton University) Muhammet Tarakçı (Bursa Uludağ Üniversitesi) Salih Çift (Bursa Uludağ Üniversitesi) S. Mehmet Uğur (Bursa Uludağ Üniversitesi) Tim Jacoby (Manchester University) Sezai Engin (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi) Nimetullah Akın (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi) Veysel Kaya (İstanbul Üniversitesi)

İLETİŞİM | CORRESPONDENCE

Adres/Address: Fethiye Mahallesi Kırlangıç Sokak No: 2 16140 Nilüfer/Bursa, TÜRKİYE

Telefon/Phone: +90 224 243 1066

Faks/Fax: +90 224 243 1573

E-posta: ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd>

BASKI YERİ ve YILI | PUBLICATION PLACE and DATE

Bursa Uludağ Üniversitesi Basımevi Müdürlüğü 2021

ONLINE YAYIN TARİHİ | ONLINE RELEASE DATE

25 Aralık | December 2021

DİZİNLENME BİLGİLERİ / INDEXED BY

ULAKBİM-TR Dizin (Başlangıç: 2014, Cilt/Sayı: 23/1 - 2016, Cilt/Sayı: 25/2. Başlangıç: 2018, Cilt/Sayı: 27/1 | Indexing Start: 2014, Volume/Issue: 23/1 - 2016, Volume/Issue: 25/2. Indexing Start: 2018, Volume/Issue: 27/1).

EBSCO (Academic Search Ultimate) (Başlangıç: 2010, Cilt/Sayı: 19/1 | Indexing Start: 2010, Volume/Issue: 19/1)

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki kez (Haziran ve Aralık) yayımlanan, ön değerlendirme, intihal ve kör hakemlik süreçlerinin yürütüldüğü ulusal, hakemli, akademik bir dergidir. Dergide yer alan yazıların ilmî ve fikrî sorumluluğu yazarlarına aittir. Editörler Kurulu, yazının özüne dokunmaksızın gerekli imla-yazım ve cümle değişiklikleri yapma hakkını saklı tutar. Yayımlanan makalelerin tüm yayın hakları *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'*ne aittir. Makalelerde yayımlanan içerikler kaynak gösterilmeden kullanılamaz. | *Uludağ University the Review of the Faculty of Theology* is an academic journal that is published two times a year (June and December); this also is a national academic journal in which pre-assessment, plagiarism and blind review processes are conducted. Opinions expressed in the Journal belong solely to the authors and do not necessarily represent those of the Journal. The Editorial Board reserves the right to make necessary changes in spelling and sentence, without distorting to the essence of article. All that is published in this journal is copyrighted and all rights reserved to *Uludağ University The Review of The Faculty of Theology*. The published contents in the articles cannot be used without being cited.

*Prof. Dr. Hüseyin Aydın'ın
aziz hatırasına...
(1938-2021)*

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

MEHMET ŞAKAR ▪ 331

Bidat Ehli Ravinin Rivayetinin Kabulündeki İçtihat Farklılığının Hadis Tenkidine Yansımaları: Abdür-raûf el-Münâvî ve Ebü'l-Feyz Ahmed el-Gumârî Örneği / The Reflections of the Difference of Opinion in Accepting the Narration of the People of Heresy on ʿĤadith Criticism: The Case of Abd al-Raʿûf al-Munâwî and Abu'l-Fayḍ Aḥmad al-Ghumârî

TURGAY GÜNDÜZ - GURBET KIZILTAN ▪ 361

İman Öğretilbilir (mi?) James Michael Lee'nin Sosyal Bilimsel Din Öğretim Yaklaşımı Bağlamında Bir İnceleme / Can Faith Be Taught? A Study in the Context of James Michael Lee's Social Scientific Approach to Religious Instruction

ESRA İRK - İBRAHİM GÜRSES ▪ 389

Hasedin İnsan Hayatındaki Yıkıcı Etkileri ve Çözüm Arayışları / The Destructive Effects of Envy in Human Life and the Search for Solutions

FATMA SEDA ŞENGÜL ▪ 423

Hıristiyanlık Karşıtı Yahudi Reddiye Geleneğinde İronik Bir Mektup: Al Tehi Ke-Avoteyha (Atalarına Benzeme) / An Ironic Letter in The Anti-Christian Jewish Polemic Tradition: Al Tehi Ka-Avotekha (Be Not Like Fathers)

SHAHİN KHANJANOV ▪ 443

Hukuki Genişlik Bağlamında Memlûkler Döneminde Tatbik Edilen Dört Mezhep Uygulaması / The Practice of the Application of Four Madhhab in the Mamluk Period in the Context of Legal Diversity

SERVET DOĞAN ▪ 473

Klasik Dönem İslâm Âlimlerine Göre Aryüs ve Aryüşçülük/ Arius And Arianism According to Muslim Scholars of Classical Period

ŞEYMA GÜLSÜM ÖNDER - GALİP YAVUZ ▪ 497

Klasik Dönem Arap Dilcilerinin Yalan Kavramına İlişkin Tanımlarının Semiyotik Analizi / Semiotic Analysis of Classical Arabic Linguists' Definitions Regarding the Concept of Lying

MERVE REYHAN BAYGELDİ – VEJDİ BİLGİN ▪ 517

Hükümlülerin Sosyal Sermaye Deneyimlerinde Manevi Danışmanlık: Bursa H ve E Tipi Cezaevleri Örneği / Pastoral Counseling in Prisoners' Social Capital Experiences: The Case of Bursa H and E Type Prisons

ÖMER TÜRKMEN ▪ 547

Kıraat İlmünde Tevâtür Olgusuna Farklı Bir Yaklaşım / A Unique Approach to The Case of “Tawātür” in The Science of Qur’ānic Recitations

RIFAT AKBAŞ ▪ 571

Kavram ve Anlam Boyutu Perspektifinde Arapçada Siyah Renk / The Black Colour in Arabic in Perspective of Concept and Meaning Dimension

HAYATİ AYDIN ▪ 599

Bazı Mecaz ve Müteşâbih Ayetleri Doğru Anlama Metodolojisi / The Correct Methodology of Understanding Some Metaphorical and Mutashâbih Verses

ARAŞTIRMA NOTU / RESEARCH NOTE

SONER ERASLAN ▪ 633

Marifete Erme Yöntemi Olarak Sohbet: Sülemî'nin *Edebü mücâleseti'l-meşâyih ve hıfzi ħurumâtihim* Risâlesinin Tercüme ve Değerlendirilmesi / Şohbet as a Method of Ma'rifat: Translation and Evaluation of al-Sulamî's Treatise *Adabu mucâlasati'l-mashâyikh ve hıfzi ħurumâtihim*

VEFA NOTU / TRIBUTARY NOTE

SÜLEYMAN SAYAR ▪ 653

Prof. Dr. Hüseyin Aydın'ın Hayatı ve Çalışmaları / Professor Hüseyin Aydın's Life and Works

YAŞAR AYDINLI ▪ 667

Hocam Prof. Dr. Hüseyin Aydın / My Ustaz Professor Hüseyin Aydın

YAYIN İLKELERİ / PUBLICATION GUIDELINES ▪ 673

Bidat Ehli Ravinin Rivayetinin Kabulündeki İctihat Farklılığının Hadis Tenkidine Yansımaları: Abdürraûf el-Münâvî ve Ebü'l-Feyz Ahmed el-Gumârî Örneği

Mehmet Şakar

Arş. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı

Bursa/Türkiye

mehmetsakar@hotmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-8101-8469>

Öz: Hadis münekkitlerinin bidat ehli ravilerin rivayetlerine yaklaşımlarında ihtilaf içinde oldukları bilinmektedir. Buna paralel olarak birçok hadisin sıhhat değerlendirilmesinde farklı hükümler ortaya çıkmıştır. Bu makalenin konusu da mezkûr ihtilafın hadislerin sıhhatini tespitinde doğurduğu farklı neticeleri, belirlenen örnekler üzerinden göstermeyi amaçlamaktadır. Böylece *meṭâ'in-i aşere* olarak bilinen cerh sebeplerinin hepsinin ittifakla kabul edilmediği görülecektir. Konunun araştırılmasında Ebü'l-Feyz Ahmed el-Gumârî'nin Abdürraûf el-Münâvî'ye getirdiği itirazlar örnek olarak kullanılmıştır. Önce ravi ve rivayeti ardından da Münâvî ve Ebü'l-Feyz Ahmed'in rivayet hakkındaki değerlendirmeleri gösterilmiş ve genel bir hüküm çıkarılmaya çalışılmıştır. Konunun cerh-ta'dîlin içtihadîliği ile yakından alakalı olmasından ötürü, örneklere geçilmeden önce cerh-ta'dîlin içtihadîliği konusu tartışılmıştır. Burada cerh-ta'dîlin içtihadîliğinin sınırları gösterilmeye çalışılmıştır. Buna göre rivayetlerin kabulü için ravinin adalet ve zabt şartlarını taşıması münekkitler arasında ittifakla gerekli görülmektedir. Ancak neyin adaletin gerçekleşmesini sağlayan unsurlardan sayılacağına ortak bir karardan bahsedilemez. Cerh-ta'dîlin içtihadî yönüne yapılan bu vurgulardan sonra münekkitlerin bidat ehli ravinin rivayetlerinin kabul edilip edilmeyeceği hususunda düşüklere ihtilaftan bahsedilmiştir. Böylece bidat ehlinin rivayetleri meselesinin tartışmaya açık bir konu olduğu gösterilmiş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Tenkit, Bidat, Münâvî, Ebü'l-Feyz Ahmed el-Gumârî.

Geliş Tarihi/Received Date: 23.07.2021

Kabul Tarihi/Accepted Date: 18.11.2021

Araştırma Makalesi/Research Article

Atıf/Citation: Şakar, Mehmet. "Bidat Ehli Ravinin Rivayetinin Kabulündeki İctihat Farklılığının Hadis Tenkidine Yansımaları: Abdürraûf el-Münâvî ve Ebü'l-Feyz Ahmed el-Gumârî Örneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (Aralık 2021), 331-359.

<https://doi.org/10.51447/uluifd.986326>

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 30/2 (Aralık 2021)

The Reflections of the Difference of Opinion in Accepting the Narration of the People of Heresy on Ḥadīth Criticism: The Case of Abd al-Raʿūf al-Munāwī and Abu'l-Fayḍ Aḥmad al-Ghumārī

Abstracht: It is known that ḥadīth critics differ in their approach to the narrations of the people of bid'ah. In parallel with this, different judgments have emerged in the evaluation of the authenticity of many ḥadīths. This article aims to show the other results of the mentioned conflict in determining the authenticity of the ḥadīths through specific examples. Thus, it will be obvious that all of the reasons for cerh, known as maṭā'in-i 'ashara, are not unanimously accepted. While dealing with the subject, the objections of Abu'l-Fayḍ Aḥmad el-Ghumārī to Abd al-Raʿūf al-Munāwī have been used as an example. First, the evaluations of al-Munāwī and Abu'l-Fayḍ Aḥmad about the narration have been shown and a general judgment has been tried to be made. Because of the subject is closely related to the ijtiḥad of jarḥ-ta'dīl, the issue of ijtiḥad of jarḥ-ta'dīl was discussed before moving on to the examples. Here, the limits of jarḥ-ta'dīl have been tried to be shown. According to this, it is necessary by the consensus among the critics that the narrator should bear the conditions of justice and zabt for the acceptance of the narrations. However, a common decision cannot be mentioned in what counts as the elements that ensure the realization of justice. After the emphases on the ijtiḥad aspect of jarḥ-ta'dīl, the disagreement of the critics about whether the narrations of the people of heresy should be accepted is mentioned. Thus, it will be shown that the narrations of the people of heresy are a subject that is open to discussion.

Keywords: Ḥadīth, Criticism, al-Bid'ah, al-Munāwī, Abu'l-Fayḍ Aḥmad al-Ghumārī.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Giriş

Hadislerin sıhhatinin tespit edilmesi için ortaya konan isnad sisteminin temeline haberin kaynağı olan ravilerin, getirdikleri haberin kabulüne şayan olup olmadıkları ilkesi yatmaktadır. Buna göre adalet ve zabt sahibi ravinin rivayetleri kabul edilecekken aksi durumda olan ravinin rivayeti kabul edilmeyecektir. İslam hukuk sisteminde incelenen şahitlik konusu, haberlerin rivayeti ile birçok açıdan benzeştigiğinden, gerek usûl âlimleri gerek muhaddisler rivayeti şahitliğe kıyas ederek şahitlik için aranan birçok şartı, haberi nakleden raviler için de aramışlardır. Buna göre ravide olması gereken şartlardan biri olarak "fasık olmamak" kaydı belirtilmiştir. Çünkü bile bile Allah'a karşı günah işleyen birinin Hz. Peygamber adına yalan söyleme olasılığı, muhaddisler açısından göz ardı edilemeyecek kadar tehlike arz etmektedir.

Fasıklık başlığı altında zikredilen konulardan birisi de ravinin, Ehl-i sünnet dışı mezhepler için kullanılan "bidat mezhepler"den birisine mensup olmasıdır. Zira kişi sahip olduğu bu inanç ile tıpkı amelde doğru yoldan çıktığı gibi itikâdda da doğru yoldan çıkmıştır. Fakat bazı âlimler ortada bir farklılık olduğunu söylemişlerdir; zira

amelî fasıklıkta kişi yaptığı günah olduğunu bilerek o fiili işlerken, itikâdî fasıklıkta günah bilinci olmadığı gibi tam tersine hakikatin benimsenen inançta olduğu düşünülmektedir.

Bidat ehli olarak görülen ravi ile ilgili bu durum o ravinin rivayetlerinin nasıl karşılanacağı hakkında âlimler arasında ihtilaf oluşmasına sebep olmuştur. Teoride kimi âlimler bu tür ravilerin rivayetlerini mutlak olarak reddetmiş kimisi de mutlak olarak kabul etmişken, bazıları da belli şartlar altında kabul edileceğini söylemiştir. Burada bu makalenin konusunu ilgilendiren durum ulema arasındaki bidat ravi ile ilgili mevcut ihtilafın hadis tenkidine nasıl yansıdığıdır.

Ravisinin mezhebî durumuna bakılarak yapılan sıhhat değerlendirmelerinde meydana gelen ihtilafların kimler arasında gerçekleştiğini tek tek incelemenin çok zor olması, konunun iki münekkit etrafında çalışılmasını zorunlu kılmaktadır. Yaptığımız araştırmalar neticesinde zikredilen konunun Abdürraûf el-Münâvî ile Ebü'l-Feyz Ahmed bağlamında çalışılması tercih edilmiştir. Zira her iki âlim de birçok hadis kitabından seçilerek oluşturulmuş bir eser olan Süyûtî'nin *el-Câmi'u's-şâğîr*'i üzerine çalışma yapmışlardır. Bu tür derleme kaynaklardaki hadislerin ikinci ve üçüncü asırlarda yazılmış *rivâyetü'l-hadîs* kitaplarına nispetle güvenilirlikleri daha bir tartışmaya açıktır. Ayrıca hadis usûlü ilminin iyice yerleşmesiyle birlikte rivayetlerin, usûl kitaplarında belirlenen kurallara göre sıhhat açısından değerlendirilmeye başladığı bilinmektedir. Bu durum, usûl konularından birisinde farklı düşünen iki münekkit arasında muayyen bir hadisin tenkidinde farklı hükümler ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir. Çalışmamızda işleyeceğimiz söz konusu iki âlime ait eserler de bu açıdan önemli bilgiler içermektedir. Adları geçen iki alimin seçilmesindeki bir diğer temel faktör ise, Ebü'l-Feyz Ahmed'in bidat ehli ravilerin rivayetleri konusu üzerinde genişçe durması ve mütekaddim münekkitlerin bidat ehli ravilerin rivayetleri konusuna söylem ve pratikte farklı yaklaştıkları şeklindeki iddiasıdır. Hadis ilimlerinde müctehit olduğunu söyleyerek kendisi de bidat ehli ravilerin rivayetleri meselesinde bidatin hiçbir şekilde ravinin rivayetlerine etki etmeyeceğini iddia etmiş ve senedindeki bidat ehli ravilerden dolayı tenkit edilen rivayetleri tartışmaktan çekinmemiştir. Ebü'l-Feyz Ahmed'in iddialarını pratiğe döktüğü en verimli alan ise Münâvî'nin *Feyzü'l-kadir* isimli eseridir. Zira bu eserde Münâvî birçok rivayeti senedindeki bidat ehli ravi sebebiyle zayıf kabul etmiş Ebü'l-Feyz Ahmed ise bu iddialara karşı çıkmıştır.

Bidat ehli ravinin rivayetinin kabulü etrafında bir ihtilafın var olması cerh-ta'dîlin içtihadîliğini dolayısıyla hadislerin tamamına şüpheyle yaklaşılması gerektiği şeklinde bir yanılgıya sebep olabileceğinden, öncelikle cerh-ta'dîlin içtihadîliğinin hangi boyutta olduğu, hadis münekkitlerinin rivayetlere yaklaşımlarında takip ettikleri metot hakkında kısa bir bilgi verilecektir. Ardından ulemânın bidat ehlinin rivayetleri hakkındaki ihtilaflarına değinilecek ve son olarak verilen örnekler üzerinden bidat ehlinin rivayetlerinin sıhhat değerlendirmesi hakkındaki ihtilaf gösterilmiş olacaktır.

1. Cerh-Ta'dîlin İctihadîliği

Adalet ve zabt sahibi birinin getirdiği haberlerin kabul edilmesinin gerekli olduğu söylenmişse¹ de adalet ve zabtın oluşmasını sağlayan unsurlar ve bunu tespit eden münekkidin ne kadar objektif davranabildiği hususu tartışmaya açıktır. Münekkitler arasında mütesâhil ve müteşeddid olanların bulunması ve verilen sıhhat hükümlerinde ulemâ arasındaki farklı yaklaşımlara bakıldığında, cerh-ta'dîl faaliyetlerinin içtihadî bir yönünün olduğunu söylemek gerekmektedir. Bununla birlikte cerh-ta'dîlin içtihadîliği gündeme getirilirken iki hususun göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bunlardan birincisi cerh-ta'dîl metodunun temelini teşkil eden adalet ve zabt unsurlarının bilginin aktarımı konusunda sahip olduğu konum iken ikincisi ise muhaddislerin, kullandıkları tenkit metotlarında büyük oranda ittifak halinde olmalarıdır.

1.1. Adalet ve Zabıtın Hadis Rivayetindeki Rolü

Hadis rivayetinin başlaması ile birlikte, sözün Hz. Peygamber'e aidiyetinden emin olmak için yemin ettirmek,² şahit istemek³ gibi bir takım uygulamaların sahâbe neslinden itibaren hayata geçirildiği bilinen bir gerçektir. Senedde bulunan ravinin kimliğinin tespiti de nakledilen haberin sıhhatini tespit etmek için aranan şartların en önemlisi olmuştur. Sahâbe dönemindeki güven ortamı, isnad sorma faaliyetinin o dönemde sistemli hale gelmesini gerektirmiyordu. Sahâbe asrının sonuna doğru ortaya çıkan "fitne" sebebi ile⁴ birçok siyasî ve itikadî mezhebin ortaya çıkmasına paralel olarak hadis uydurmacılığının başladığının görülmesi, haberin kimler aracılığıyla nakledildiğini sormayı zorunlu hale getirmiştir. Ayrıca zamanın ilerlemesi ile birlikte sened zincirinde kopukluk olma ihtimalinin daha da artması isnadın önemini bir o kadar pekiştirmiştir.

Ancak rivayetin isnadlı nakledilmesi hadisin sıhhatini tespit için tek başına yeterli değildir. Bu yüzden makbul ve merdûd rivayetlerin birbirinden ayırt edilebilmesi

¹ Bedruddîn Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ fi uşûli'l-fıkh* (Kahire: Dâru's-Safve, 1988), 4/258-60.

² Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1/79.

³ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Şaḥîḥu'l-Buhârî* (Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, ts.), "el-İsti'zân", 13.

⁴ Muhammed b. Sîrîn'in (ö. 110/729) fitneyi isnad faaliyetlerinin doğuşuyla ilişkilendirmesine dair bk. Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî, *Şaḥîḥu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), "Mukaddime", 15. Fitnenin başlangıcı ve hadis uydurmacılığının başlangıcı ile ilgili farklı bir görüş için bk. Recep Emin Gül, "Hicrî I. Asırda Hadis Uydurma Faaliyeti ve Hadis Uyduranların Tespiti", *TUDEAR* 10 (2020), 254-255.

için, adalet ve zabt açısından ravilerin durumunun bilinmesi de önem arz etmektedir. Cerh-ta'dîl ilmi de bu ihtiyaca binaen ortaya çıkmıştır.

Cerh-ta'dîl ilminin temelinde ravinin adalet ve zabt melekelerini taşıyıp taşımadığının tespit edilmesi yatmaktadır. Buna göre adalet ve zabt sahibi ravi sika (güvenilir) kabul edilir ve getirdiği haberler muhatapça bir bilgi olarak telakki edilirken, aksi halde olan ravinin haberleri, başka delillerle desteklenmediği müddetçe, bilgi değeri taşımazlar.⁵

Ravinin adalet ve zabt vasıflarına sahip olmasının naklettiği haberlerin kabulünde, aksinin de haberlerin reddedilmesinde bir ölçü olması, akliselim sahibi her insanın teslim edeceği bir gerçektir. Kur'ân ayetlerine ve sünnete başvurmadan da şahitlikte ve günlük yaşantımızda karşılaştığımız haber vermeye dayalı olaylara karşı tavrımıza bakarsak aslında adalet ve zabt unsurunun fitrî olarak her insan tarafından gözetildiği müşahade edilecektir. Bu durum cerh-ta'dîlin temel konusu olan ravinin adalet ve zabt sahibi olup olmaması şartının herkes tarafından kabul edilen genel geçer bir ilke olduğunu göstermektedir. Nitekim “müfesser olmayan cerh makbul değildir”⁶ kaidesi de bu konudaki objektifliği hedefleyen bir yaklaşımı ifade etmektedir. Zira mübhem cerhin subjektif sebeplere dayanması ve aslında ravinin adaletine hanel getirmeyecek bir unsurdan ötürü yapılmış olma ihtimali bulunmaktadır. Yine cerh-ta'dîl faaliyetinin içtihadî olduğunu vurgulayan ifadelerle bakıldığında içtihadîlik meselesinin adalet ve zabtın var olması gerektiği şeklindeki bir ön kabulden sonra tartışılmaya başladığı görülecektir. Zira “adalet ve zabtı gerekli görenlere ve görmeyenlere göre hadis tenkidinin içtihadîliği” şeklinde bir tartışma hiçbir zaman olmamıştır. Tartışmalar daha ziyade neyin bu iki unsura zarar verdiği neyin vermediği, adalet ve zabtın oluşması için hangi şartların aranmasının gerektiği gibi konular etrafında cereyan etmiştir.⁷

⁵ Burada oluşan bilginin kuvveti yani yakînî mi yoksa zannî mi olduğu bilginin aslı itibarı ile var olmasına bir engel teşkil etmemektedir. Bidat ehli ravinin rivayetleriyle ilgili ihtilafa dair bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2013), 138-148; Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-ḥadîs*, thk. Nureddin İtr (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2012), 114-115; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar fi şerhi Nuḥbeti'l-fikar*, thk. Nureddin İtr (Dimeşk: Matbaatu's-Sabâh, 2000), 102-104.

⁶ Abdülhay el-Leknevî, *er-Rafu ve't-tekmîl fi'l-cerhi ve't-ta'dîl*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mek-tebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye - Dâru'l-Beşâir, 2000), 80.

⁷ Yukarıda Leknevî'den (1848-1886) yapılan alıntının yanında, iki âlimden aktarılacak cerh-ta'dîl ile ilgili ifadelerin, tüm insanlarda olduğu gibi haberlerin kabulünde adalet ve zabtın muhaddislerce de kabul edildiğini gösterecektir. Serahsî'nin (ö. 483/1090) cerh-ta'dîlin içtihadîliğini vurgularken kullandığı “Cerh-ta'dîlin bilinmesinin yolu içtihadattan geçmektedir. Ravi, bir kişinin nezdinde adil iken, adil kabul edenin görmediği ama cerh edenin gördüğü bir sebepten dolayı diğer kişinin nezdinde mecrûh olabilir.” ifadesi, ravide adalet ve zabtın bulunmasının müsellemler için öncül olarak kabul edildiğini göstermektedir. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-

Hadislere bir haber gözüyle bakıldığında muhaddislerin aslında olması gerekeni yaptıkları, yani adalet ve zabtına güvendikleri bir raviden gelen rivayetleri -illet ve inkitâ gibi başka gerekçeleri yoksa- kabul etmelerinin doğru olduğu söylenmelidir.⁸ Aksi bir tutum sergileyerek, mesela yalnızca içeriğine bakarak rivayetlerin sıhhati hakkında karara varmaya kalkışmalarının ise haberlerin neye göre kabul veya reddedileceği ile ilgili neredeyse sınırsız bir göreceliğe kapı araladığından, eksik ve hatalı bir yaklaşım olacağına şüphe yoktur.

1.2. Hadis Münekkitlerinin Ravi Tenkidinde Metot Birliği İçinde Olmaları

Hadis ilmi ile iştigal eden bir araştırmacı, muhaddislerin nasrlara yaklaşımlarında kullandıkları tenkit metotlarında büyük oranda üslup ve metot birliği içinde olduğunu ve isnad tenkit sisteminin temel ilkeleri etrafında birleştiklerini görür.⁹ Ebû Hâtîm er-Râzî'nin (ö. 277/890) re'yi ehli bir zatın getirdiği kitabın içindeki hadisleri ona arz etmesi neticesinde yaptığı tenkitlerle, Ebû Zür'â er-Râzî'nin (ö. 264/878) aynı hadisler hakkında yaptığı tenkitlerin birbiri ile örtüşmesi bahsedilen iddianın doğruluğunu göstermektedir.¹⁰

Efgânî (Haydarâbâd: el-Meârifü'n-Nu'mâniyye, ts.), 1/360. Yine Tâcüddîn es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) "Sakin ola 'cerh, ta'dîle mukaddemdir' kaidesinin mutlak olduğunu sanma! Doğru olan şudur: İmâmeti ve adaleti sabit olup, övenin çok, cerh edeninin ise az olduğu -ve ortada cerh sebebinin mezhebî bir taasuuptan ya da başka bir şeyden ileri geldiğini gösteren bir karine varsa- kişiler hakkında yapılan cerhe iltifat etme." sözü de haberlerin kabulünde adalet (ve zabt) unsurunun kaçınılmaz olarak göz önünde bulundurulduğunu göstermektedir. Ebû Nasr Tâcüddîn Abdullah b. Ali b. Abdülkâfi es-Sübkî, *Tabâkâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv ([Dâru] Hecer li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzîc, 1413), 2/9.

⁸ Muhaddislerin rivayeti nakleden ravinin durumunu hangi metotla incelediklerini göstermesi açısından İbn Ebû Hâtîm'in şu sözleri önemlidir: "Allah'ın kitabı ve peygamberinin sünnetinin içerdiği m anlamlar yalnızca nakil ve rivayet yoluyla bilinebileceğinden, raviler ve nâkiler içinden adil ve sika olanlarla (hıfz ve itkân ehli) gaflet, vehim, sû-i hıfz, yalancı ve hadis uyduranlar zümresini birbirinden ayırmak vaciptir. Din Allah'tan ve raviler vasıtasıyla Hz. Peygamber'den geldiği için ravileri tanımamız onları ve hallerini araştırmamız gerekmektedir. Ravi adalet şartlarını taşıyor ve rivayetinde sağlam (sebt) ise bu kişinin rivayetlerinin kabul edilmesi lazımdır. Hadis naklinde ve rivayetinde ravilerin adaleti şu şekilde gerçekleşir: Kendi içlerinde güvenilir olmaları, takva ehli olup dinlerini bilmeleri, hadisleri iyi muhafaza edebilmeleri, son derece titiz ve dikkatli olmaları, sıkça gaflete düşmeyen aklı başında kişiler olmaları, ezberledikleri ve belledikleri rivayetlerde vehmin galebe çalmaması ve başka şeylerle rivayetlerini karıştırmamaları. Adalet ehlinin cerh ettiği ve yalancılık, aşırı gaflet, sû-i hıfz, çokça hata yapma, yanılma ve karıştırma türünden kusurlarını gösterdiği kişilerin adil (ve zâbit) olanlardan ayırt edilmesi lazımdır." Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifü'l-Usmâniyye, 1952), 1/5-6.

⁹ Muhammed İsmâ İdû, *Neşretü 'ilmi muştalahi'l-hadîs ve'l-haddü'l-fâşilü beyne'l-mütekaddimîne ve'l-müteahhürin* (Ammân: Ervika li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2016), 46.

¹⁰ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/349.

Muhaddislerin kullandıkları isnad metodunda büyük oranda ittifâkın bulunması, onlar arasında herhangi bir ihtilafın olmadığı anlamına gelmemektedir. Örneğin, ravinin adaletinin nasıl sabit olacağı ile ilgili İbn Abdülber (ö. 463/1071) diğer âlimlere nispetle adalet mefhumunun çerçevesini daha geniş tutarak “İlme önem vermekle bilinen her ilim sahibi (hadis ravisi), cerhi ortaya çıkıncaya kadar adil sayılır ve durumu daima adalete hamledilir.” demiştir.¹¹ İbnü’s-Salâh (ö. 643/1245), İbn Abdülber’in bu görüşünü “(Rivayetleri kabul edilecek kişilerin) çerçevesini, hiç de hoş olmayacak şekilde geniş tutmuştur.” diyerek eleştirmiştir.¹² Burada göz önünde bulundurulması gereken nokta, İbn Abdülber ile diğer muhaddisler arasındaki ihtilafın, adalet şartının varlığının gerekliliği üzerinde değil, kapsayıcılığı ile alakalı olduğudur. Nitekim çağdaş hadis araştırmacılarından İbrahim el-Gumârî (1935-2003), İbn Abdülber’in Hz. Peygamber’in hadisinin kendisinden kabul edileceği ravinin tanımını yaparken cumhur ile müttelik olduğunu fakat sika ravinin hangi vesileler kullanılarak bilineceği ile ilgili cumhurdan farklı düşündüğünü ifade etmiştir.¹³

Ebü'l-Feyz Ahmed’in, hadis münekkitlerinin bidat ehli ravilere yaklaşımları ile ilgili kullandığı iki ifade (bunlardan biri eleştiri mahiyetindedir), son derece ihtilaflı görünen bir konuda dahi aslında hadis âlimlerinin ittifak halinde olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ona göre hadisçiler teorik olarak her ne kadar aralarında ihtilaf etmiş olsalar da aslında bidat ehli raviden hadis rivayet etmede icmâ halindedirler. Yine müteahhir dönem hadisçileri ile ilgili şu cümlesi de dolaylı olarak hadis âlimlerinin metot birliğine sahip olduklarını göstermektedir:

[...] İلمي olmayan ehl-i hadis ise bu sebepten (mezhebinden) dolayı -meşhur değilse ya da rivayetlerine ihtiyaç duyulmayan biriye^[14]- raviyi zayıf sayar. (Ravi meşhur ya da rivayetlerine ihtiyaç duyulan biriye) mezhebini görmezden gelip rivayetlerini tashih ederler. *Şaḥîḥayn*’da bulunan ve güvenilirlikleri konusunda ittifak edilmiş birçok ravinin durumu böyledir.¹⁵

¹¹ Haldûn el-Ahdeb, *Esbâbü ihtilâfi'l-muhaddisîn dirâse nakdiyye muḥârane havle esbâbi'l-ihtilâf fi kabâli'eḥâdîsi ve raddihâ* (Cidde: ed-Dâru's-Suûdiyye, 1987), 1/85-86.

¹² İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-ḥadîs*, 106.

¹³ İbn Sıddîk İbrahim el-Gumârî, *Maḳâlât ve'l-muhâdârât fi'l-ḥadîsi's-şerîf ve 'ulûmih* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 69-70.

¹⁴ Ebü'l-Feyz Ahmed bu ifadeyle, hadisin sadece bidat ehli ravinin nezdinde bulunuyor olmasını kastetmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Ayr. bk. Takiyyüddîn Muhammed b. Ali İbn Dakik el-İd, *el-İktirâḥ fi beyâni'l-muşṭalah*, thk. Kahtân Abdurrahman ed-Dûrî (Ammân: Dâru'l-Ulûm, 2007), 443.

¹⁵ Ahmed b. Sıddîk Ebü'l-Feyz el-Gumârî, *el-Hidâye fi tahrîci eḥâdîsi'l-Bidâye*, thk. Yusuf b. Abdurrahman el-Mer'âşlî - Adnan Ali Şellâk (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 6/221-222. (Yani müteahhir dönem hadisçiler, bidat ehli ravilerle ilgili çelişkili bir tutum sergileyerek, meşhur olan bidat ehli ravinin rivayetlerini kabul ederken, meşhur olmayan ya da hadisine ihtiyaç duyulmayan ravilerin rivayetlerini kabul etmemektedirler. Hâlbuki bütün bidat ehli ravilere eşit yaklaşılması gerekmektedir.)

Bu ifadelerinden anlaşıldığına göre muhaddisler, meşhur bir şahsiyet ise bidat ehli ravinin rivayetlerini mutlak olarak kabul etmektedirler.

Ebü'l-Feyz Ahmed'in iddialarında haklı olup olmadığı bir yana, bu ifadeleri muasır dönemde yaşamış bir hadisçinin¹⁶ muhaddislerin belirli bir konu hakkında da olsa, o konuya ortak bir metot kullanarak yaklaştıklarını göstermesi açısından dikkat çekicidir.¹⁷

Neticede hadis münekkitlerince rivayetin sıhhatini tespit etmede kullanılan cerh-ta'dîl metodunun içtihadîliği, rivayetlerinin kabulü için ravilerin adalet ve zabt şartlarını sağlamalarının mecbur oluşu noktasından bakıldığında, asıl itibariyle olmayıp, daha ziyade çerçeve/kapsam ve uygulama yönündendir. Aksi takdirde ilk dönem hadis münekkitlerinin "tamamının" kendi indî çıkarımlarından hareketle raviler hakkında bir hükme vardıkları zannı oluşabilir ki bu durum ehl-i hadis en büyük muarızlarından olan Mu'tezilî âlimlerin bile ehl-i hadise getirdikleri eleştiriler arasında yer almaz. Zira onlar da haberlerin kabulünde adalet ve zabtın asıl olduğunu kabul etmişlerdir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) Hz. Peygamber'den yaptıkları nakillerin kabul edileceği kişilere adil denildiğinin bir örf olduğunu söyledikten sonra adil kişiyi büyük günahlardan, yalandan ve mahzurlu ya da mübah olan küçük düşürücü şeylerden kaçınan kişi olarak tanımlamış, ardından da "Haberleri rivayet eden kişilerde bu vasıfların aranmasında ihtilaf yoktur." diyerek, adil bir kişinin getirdiği haberin kabul edileceğini beyan etmiştir. Zabıt ile ilgili olarak da -işittiğini zabıt edemeyen ravileri üçe ayırdıktan sonra- şöyle demiştir: "Üçüncüsüne gelince; eğer çoğunlukla hatırlayan ve zabıtı sağlam biri ise rivayetinin sahih olduğuna dair zan kuvvetlenir ve hataya düştüğü bilinmeyen haberleri kabul edilir." Ebü'l-Hüseyn, bu vasıflara sahip kişilerin rivayetinin kabul edilmesinin vacip olduğunu söyleyerek konuyu bağlar.¹⁸

Muhaddisler arasındaki temeldeki bu birliktelik görmezden gelinip, aralarındaki bazı farklı yaklaşımlardan yola çıkılarak ortaya konan "cerh-ta'dîl içtihadîdir" tabirinin çok geniş bir alanı ifade ettiği anlaşılmamalıdır. Hepsinin aynı temel ilkelerden hareket ettiği ve özellikle mütekaddimûn hadis âlimleri arasında hadisler hakkında verilen hükümlerde büyük oranda ortak kanaat arz edildiği unutulmamalıdır.¹⁹

¹⁶ Muasır dönemin, içtihat tartışmalarının etkisiyle, yoğun bir biçimde mütekaddim hadisçilerin metotlarının çözümlenmeye çalışıldığı bir dönem olduğu unutulmamalıdır.

¹⁷ Nitekim cerh-ta'dîl kitaplarında sıkça karşılaşılan "mezhebi şudur ama sikadır ya da sadûktur" tarzındaki ifadeler de mezhebin tek başına bir cerh sebebi olarak görülmediğini göstermektedir. Örneğin bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/340.

¹⁸ Muhammed b. Ali b. Tayyib Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi uşûl'l-fıkh*, thk. Muhammed Hamîdullah vd. (Dimeşk: el-Matbaatü'l-Katulikiyye, 1964), 2/617-620.

¹⁹ Benzer bir kanaat için bk. Muhammed Enes Topgöl, *Rivayetten Râviye: Cerh-Ta'dîl Hükümleri Nasıl Oluşturdu?* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 52.

Öte yandan hadislerin rivayeti, tashîh edilmesi, sened ve metinlerinin incelenmesinin hakikatte haberi getirenlerin durumlarının ve haberi elde ediş şekillerinin incelenmesinden ibaret olduğu için hadis ilimlerinin temelinde akıl ve mantığa, tüme varım ve kaidelerin uygulanmasına dayalı olduğundan, mücerret naklî ilimler olarak değerlendirilmesi hatalı bir yaklaşım olacaktır.²⁰

2. Bidat Ehli Ravileri Tespitte Cerh-Ta'dîlin İctihadî Olmasının Etkisi

Bir ravinin adalet ve zapt sahibi olduğuna dair hüküm verebilmek için o ravinin bazı özelliklere sahip olması gerekmektedir. Hadis usûlü kitaplarında zikredilen bu özellikler genel hatları ile şunlardır: Adalet açısından; Müslüman olmak, buluş çağına ermiş olmak, takva sahibi olmak (fasıklık ve mürüvvete zarar veren sebeplerden uzak olmak), akıllı olmak. Zapt açısından; gafil olmayıp müteyakkız olmak, hafızından rivayet ediyorsa hafız olmak, kitabından rivayet ediyorsa kitabını iyi muhafaza ediyor olmak ve mana ile rivayet ediyorsa manayı değiştirecek tasarrufların farkında olmak.²¹

Yukarıda adaletin oluşmasının önündeki engellerden biri olarak zikredilen fasıklık fıkıh usûlü ve hadis usûlü kitaplarında amel ve itikat açısından olmak üzere iki açıdan incelenmiştir.

Amelden kaynaklanan fasıklığın ravinin adaletine engel olduğunda bir ihtilaf söz konusu değildir.²² Çünkü dininde yasak olan şeyi, yasak olduğunu bilerek, fiilen işleyen kişinin, kavli olarak yalan söylemesinin önünde de bir engel yoktur.²³ Fasığın hevası takvasına galip geldiğinden, ilk etapta doğru söylediği zannı oluşsa da sözüne güvenmek sahih görülmemiştir.²⁴ Ravinin itikadından kaynaklanan fasıklık konusunda kişinin rivayetinin merdûd olup olmayacağı ise ihtilaflıdır.²⁵ Zira itikadî fasıklığa sahip kimse, amelî fasıklığın aksine, inancının Allah'ın rızasına uygun olduğunu düşünmektedir. Ayrıca itikadın bozukluğu kişinin doğru sözlü olmasının önünde engel değildir. Nitekim İmam Şâfiî'ye (ö. 204/820) Kaderî olan İbrahim b. Ebû Yahya'dan (ö. 184/800) neden rivayette bulunduğu sorulduğunda “Yükseklerden

²⁰ İbrahim el-Gumârî, *Maḳâlât*, 53-54.

²¹ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 104-5; İbn Hacer, *Nüzhettü'n-nazar*, 88-89.

²² Âlimlerin rivayetinin reddi hususunda ihtilaf etmedikleri kişi, bile bile fisk amelini işleyen kişidir. Eğer fiilinin fasıklık olduğunu bilmiyorsa bu durumda fasıklığa sebep olan fiilin zannı mi yoksa katı mi olduğuna bakılır. Eğer zannı ise rivayeti ittifakla kabul edilir. Buna mukabil katı ise yine de kabul edileceği söylenmiştir. Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî, *el-Maḥşûl fî 'ilmi usûli'l-fıkh*, thk. Câbir Feyyâd el-Alvânî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 4/399.

²³ Ebü'l-Vefâ Ali b. Muhammed b. Akil İbn Akil, *el-Vâdîh fî usûli'l-fıkh*, thk. İbn Abdülmuhsin Abdullah et-Türki (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1999) 5/5; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2/217-18.

²⁴ Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/273.

²⁵ Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/278.

düşmesi İbrahim'e, yalan söylemekten daha sevimli gelirdi. O hadiste sika biridir." şeklinde verdiği cevap bu gerçeği göstermektedir.²⁶

İbnü's-Salâh'ın aktardığına göre bazı âlimler bidat ehli ravinin rivayetinin, ravi bidati sebebi ile fasık olduğu için, mutlak olarak reddedileceğini söylemişken,²⁷ bazıları ise mezhebi ya da mensupları lehine yalan söylemeyi helal görmüyor ise, bidatine davet eden biri olup olmadığına bakılmaksızın, rivayetlerinin kabul edileceğini söylemiştir.²⁸ Hadis ulemasının çoğunluğunun kabul ettiği görüşe göre ise mezhebine davet eden kişinin rivayeti kabul edilmezken mezhebinin davetçiliğini yapmayan kişinin rivayeti kabul edilir.²⁹ Çünkü bidatini süsleme arzusu raviyi, rivayetleri tahrife ve mezhebine uygun düşecek hale getirmeye sevk edebilir.³⁰ Ebû İshâk el-Cûzcânî'ye (ö. 259/873) göre ise bidat ehli kişi mezhebine davet eden biri olmasa bile naklettiği rivayetin mezhebini teyit eden bir mana içermemesi gerekir.³¹

İbn Hacer (ö. 852/1449) ise ta'ın sebeplerinin dokuzuncusu olarak bidati zikrederken, bidati, sahibini küfre götüren ve sahibini fasık yapan bidat şeklinde ikiye ayırmıştır. Dinden çıkarıcı bidat (*mükeffira*) sahibi ravinin rivayetini cumhurun kabul etmediğini söyledikten sonra, yine de tekfir edilen raviler konusunda ihtiyatlı davranılması gerektiğini söylemiştir. Zira her grubun, rakibini bidat ehli gördüğünü hatta haddi aşmış tekfir ettiğini beyan etmiştir. İbn Hacer daha sonra sahibini fasık yapan bidat ehli ravilerin rivayetleriyle ilgili ulema arasındaki ihtilafı aktarmıştır.³²

²⁶ Şemsüddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfıyyeti'l-hadîs*, thk. Abdülkerim b. Abdullah b. Abdurrahman el-Hudayr - Muhammed b. Abdullah b. Fuheyd Âlû Fühayd (Riyad: Mektebetü'l-Minhâc, 1426), 2/224.

²⁷ İbn Receb el-Hanbelî bidat ehli ravilerin rivayetlerinin mutlak olarak reddedilmesini üç sebebe bağlamıştır: 1- Hevâ ehli ya küfre düşmüştür ya da fasık olmuştur. 2- Küfürlerine ya da fasıklıklarına hükmedilmese de rivayetlerini terk etmek suretiyle karalanmaları, uzaklaşmaları ve cezalandırılmalarının sağlanması. 3- Hevâ ve bidatin olduğu yerde doğruluktan şüphe edilmesi. Özellikle de rivayeti, ravinin mezhebini destekler nitelikte olursa (bu şüphe daha da güçlenir). Abdurrahman b. Ahmed b. Abdurrahman İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, thk. Abdürrahim Saîd Hemmâm (Ürdün-Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, ts.), 1/357.

²⁸ Rivayeti kabul edilebilecek bidat ehli ravi için getirilen "yalanı helal görmeme" kaydı bazı âlimlerce gereksiz görülmüştür. Çünkü bu kayıt bidatçi olsun ya da olmasın her ravide zarûrî olarak aranan bir şarttır. Yalancı ravinin rivayetleri kabul edilmezken yalanı ya da yalancı şahitliği helal gören bir ravinin rivayetleri evveliyetle kabul edilmez; bk. Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isü'l-haşîş şerhu İhtisâri 'ulûmi'l-hadîs* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1996), 302.

²⁹ İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, 114.

³⁰ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 103.

³¹ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 104.

³² İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 103. Bidat ehli ravilerle ilgili görüşler hakkında ayrıca bk. Abdullah Karahan, *Hadis Ravilerinde Güvenilirlik: Tespiti, İmkani, Hadisin Sıhhatine Etkisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2018),

Yukarıda İbnü's-Salâh ve İbn Hacer'den nakledilen ve hadis ulemasının bidat ehli raviye yaklaşımlarını yansıtan açıklamalara bakıldığında iki şey göze çarpmaktadır. Birincisi, sahibini küfre götürecekt derecede ağır bir bidate sahip ravinin dahi rivayetlerinin kabul edilip edilmeyeceğinde ihtilaf söz konusudur.³³ Yine sahibinin kâfir addedilmesine sebep olan bidatin gerçekten küfrü gerektiren bir bidat olduğundan emin olunmalıdır. Bu yüzden bidat sebebinin açıklanması gerekmektedir. Böylece küfre götürdüğü zannedilen bidatin gerçekten küfre götüren türden bir bidat olup olmadığı tespit edilebilir. İkincisi ise bazı âlimlerce, doğru sözlü ve zabt ehli ise, davetçi olup olmadığına ya da rivayetinin bidatini destekler mahiyette olup olmadığına bakılmaksızın bidat ehli ravinin rivayetinin mutlak olarak kabul edileceğidir. Bu son görüşün tazammun ettiği manaya göre ravide sıdk ve zabt ehliyeti varsa bidatçiliğinin rivayetinin kabulünde bir etkisi yoktur.³⁴

Yukarıda küfrü gerektiren inanışlara dair verilen örneklerde görüldüğü gibi, inandırılması halinde sahibinin küfre düşmesine neden olan bidate sahip ravilerin rivayetlerini kabulde dahi zayıf da olsa bir ihtilaftan söz edilmektedir.³⁵ Bu tür ravilerin rivayetleri ile ilgili tartışma her ne kadar nazarî olmanın ötesine geçemese de cerhta'dîlin içtihadîliğini göstermesi açısından önemlidir. Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/210) "Eğer yalanı caiz görmüyorsa ehl-i kiblemizden tekfir ettiğimiz muhaliflerin rivayetlerini kabul ederiz." demiş ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin de aynı görüşte olduğunu söylemiştir.³⁶

56-61; Hüseyin Kahraman, *Hadis İlminde Bir Cerh Terimi Olarak İrcâ ve Mürciâ Râviler* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 33-37.

³³ Burada şunu belirtmek gerekir ki sahibini küfre götüren bidate sahip raviyle ilgili ihtilafın olduğu şeklindeki ifademiz, İbn Hacer'in bu konuyu muğlak bırakmasından kaynaklanmaktadır. Nevevî ise açıkça, bidati sebebiyle küfre düşen ravinin rivayetinin kabul edilmeyeceğinde ittifak olduğunu söyler (Muhyiddîn Yahya b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *et-Taqrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*, thk. Muhammed Osman el-Huş [Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1985], 50.) Kanaatimizce Nevevî'nin bidati sebebi ile küfre düşen ve rivayetlerinin reddinde ittifâk olduğunu söylediği ravi ile kastettiği, İbn Hacer'in bahsettiği şeriatın asıllarından bir aslı inkâr eden veya aksi bir inanış sergileyen ravilerdir. Hatîb el-Bağdâdî ise, bazı nakil ehlinin ve kelamcılarının, bir ravi tevil yoluyla ister kafir olsun isterse de fasık olsun bütün bidat ehlinin rivayetlerinin kabul edilebileceği görüşünde olduklarını nakletmiştir (Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 138).

³⁴ Bu görüşe göre de ravinin bidatının küfre götürecekt derecede ağır bir bidat olmaması ve Râfîzilerde olduğu gibi selef-i sâlihîne sebbetmemeleri şartı aranmaktadır. Zira selefte zövmek kişiyi fasık yapacaktır.

³⁵ Bidati sebebi ile kâfir sayılanların rivayetlerinin durumu hakkındaki ihtilaf için bk. Yusuf Güneş, *Hadis Usûlü Açısından Bid'at Ehli Râviler ve Rivâyetlerinin Değeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1999), 68-73.

³⁶ Görüşünü şu temele dayandırmıştır: Bu tür ravinin rivayetiyle amel etmeyi gerektiren durum burada

Bidatçı olduğu söylenen ama bidati küfrü gerektirmeyen ravinin rivayeti, bidati adaletin unsurları arasında görmeyen ulema tarafından makbul sayılmıştır. İmam Şâfiî, İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765) Süfyân es-Sevrî (ö. 161/768), Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Yahya b. Saîd (ö. 198/813) ve Ali b. el-Medîni (ö. 234/848-49), sahibini fasık yapan bidati mutlak olarak cerh sebebi görmeyen âlimler arasında zikredilmiştir.³⁷

İmam Şâfiî'nin "Râfizîlerin Hattâbiyye kolu hariç hevâ ehlinin şehadetlerini kabul edeceğini" söylediği nakledilmiştir.³⁸ İmam Şâfiî, İmam Malik'in (ö. 179/795) hadis alınmasını yasakladığı İbrahim b. Muhammed b. Ebî Yahya'dan (ö. 184/800) hadis rivayet eder ve "Hadisinde sika, dininde ise müttehem biridir." derdi.³⁹ *el-Ümm*'de mezkur raviden yaptığı rivayetlerden birinde "Bu rivayet bize ehl-i hadisin sabit kabul etmediği bir tarihten daha ulaşmıştır." diyerek hem hadis münekkitlerinin ravinin rivayeti hakkındaki görüşlerine işarette bulunmuş hem de ravinin ehl-i hadis nezdindeki durumundan haberdar olduğu halde ondan rivayet etmede bir çekincesi olmadığını göstermiştir.⁴⁰

Mutlak olarak bidat ehli ravilerin rivayetlerinin kabul edilebileceğini söyleyen âlimlerden bazıları, birtakım mezhepleri genelleyerek o mezhebe mensup ravinin rivayetlerinin kabul edilmeyeceğini beyan etmiştir. Kanaatimizce bu durum o âlimin bidat ehli ravilerin rivayetleri ile ilgili genel görüşünden farklı bir anlam çıkarılmasına sebep teşkil etmemektedir. Çünkü âlimi o mezheple ilgili genelleme yapmaya

da söz konusudur ve bir muârizı da yoktur. Yani yalanı haram görmesi onu yalan söylemekten alıkoymaz ve ravinin doğru söylediğine dair zan oluşur. Bu da rivayetiyle ameli gerektirir. Ayrıca kible ehlinin olmayan kâfirin rivayetinin kabul edilmeyeceğinde icma vardır. Aslı kâfirle bidatı sebebi ile küfre düşmüş ravinin küfrü aynı değildir (Râzî, *el-Maḥşûl*, 4/396). Ebû'l-Hüseyn el-Basrî de kâfirin haberinin kabul edilmeyeceğinde icmâ olduğu iddiasına hadisçilerin, (Kaderî/Mu'tezilî) Hasan-ı Basrî, Katâde ve Amr b. Ubeyd gibi mezheplerini bildikleri ve bu görüşte olanları tekfir ettikleri imamlardan hadis rivayet etmelerini delil göstererek karşı çıkmıştır (Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2/618). Ayrıca bk. Abdullah Şaban Ali, *İhtilâfâtü'l-muḥaddisîn ve'l-fukahâ' fi'l-hukmi 'ala'l-ḥadîs* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 336; Ebû Bekr el-Kâfi, *Menhecü'l-İmâm el-Buḥârî fi taḥlîli'l-eḥâdîsi ve ta'lîlihâ* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc - Dâru'l-Yûsuf, 2016), 4/121.

³⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 138; İbn Receb, *Şerḥu 'İleli't-Tirmizî*, 1/356; Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerḥi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde - Medine: Dâru'l-Minhâc - Dâru'l-Yûsuf, 2016), 4/121.

³⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 138. İbn Dakîk el-İd şöyle demiştir: "Bizim kabul ettiğimiz görüşe göre rivayet hususunda mezheplere itibar edilmez. Çünkü biz ehl-i kible olan hiç kimseyi, dinin mütevatir bir bilgisini inkâr etmediği müddetçe tekfir etmeyiz. İnancının yanında takva, zabt, verâ ve Allah korkusu varsa o kişi artık rivayetini itimat edilen biri olur." (İbn Dakîk el-İd, *el-İktirâh* 440-41).

³⁹ Ebû Ya'âlâ Halîl b. Abdullah b. Ahmed el-Halîlî, *el-İrşâd fi ma'rifeti 'ulemâ'i'l-ḥadîs*, thk. Muhammed Saîd Ömer İdrîs (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989), 1/308.

⁴⁰ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rıfat Fevzi Abdülmuttalib (Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 2001), 8/218. Ebû Yûsuf ve Ali b. el-Medîni'nin benzer ifadeleri için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 143-45.

götüren neden o mezhebin ilkeleri ve mensuplarının pratiği ile alakalıdır. Bu durumda mezhep ya Hattâbîlerde olduğu gibi yalanı tecviz ediyordur ya da Kaderîlerin bir kısmında görülen Allah'ın ma'dûmu bilmeyeceği şeklinde sahibini küfre götürece derecede ağır bir bidat içermektedir veyahut da Râfizîlerde olduğu gibi Müslümanları saptırmaya çalışmak ve yalan söylemek onda bir karakter haline gelmiştir.⁴¹

Ebû Hanîfe, Ebû İsm'e'nin (ö. 173/789) sorduğu bir soru üzerine Şîa hariç hevâ ehlinin rivayetlerinin kabul edilebileceğini söylemiştir. Şîa ravilerin rivayetlerinin reddedilmesini de onların akidelerini Müslümanları saptırmak üzere kurmalarına bağlamıştır.⁴²

Zehebî (ö. 748/1348), Ebân b. Tağlib'in (ö. 141/758) biyografisinde rivayetleri kabul edilmeyecek Râfizîlerin bidatini büyük bidat olarak zikretmiş ve şöyle demiştir:

Bunlar Hz. Ebû Bekr ile Hz. Ömer'in kadrini düşürmekten çekinmezler ve buna da davet ederler. Hali böyle olanların rivayeti ile ihticâc edilmez. Bunlar değersiz insanlardır. Bu tür bir bidate sahip olup da doğru sözlü olan ve kendisine güvenilecek bir kişi tanımıyorum. Yalancılık bunların şifaları, takiyye ve nifak karakterleridir.⁴³

Râfizîlerin hadislerinin kabul edilmemesinin bir diğer nedeni, sahâbeye hakaret etmeye varacak derecede bir Müslümana yakışmayacak saygısız hareketleridir. Bu tavırları ile onlar bir nevi daimi fasıklığın içine düşmüşlerdir. Ebû'l-Feyz Ahmed el-Gumârî de Râfizî ravilerin rivayetlerini benzer gerekçeyle reddetmekte ve şöyle demektedir:

Zehebî'nin yukarıda anlattığı Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e hakaret eden Râfizîlik meselesinin, konuştuğumuz konu olan re'ye ve icthattan kaynaklanan bidat ile bir alakası yoktur. Çünkü onlar, Şeyhayn'e (r.anhumâ) sövdükleri, onları küçük gördükleri ve hiçbir delilleri ve dayanakları olmadığı halde onlara asla kabul edilemeyecek suçlar nispet ettikleri için düşükleri haram sebebi ile fasıktırlar. Sıradan müminlere dahi sövme ve hakaret etmenin delili yokken, Hz. Peygamber'in ashâbına hakaret etmek nasıl olur da kabul edilebilir! Haramlığında icmâ olan bir konuda icthada yer yoktur. Bu çeşit insanların fasıklığının sebebi harama karşı gösterdikleri cürettir, yoksa bidat ehli olmaları değildir. Sonra şu da var ki Ehl-i sünnet kitaplarında senetlerinde bu tür ravilerin bulunduğu rivayetler pek azdır. Ehl-i

⁴¹ Yezîd b. Hârûn şöyle demiştir: "Râfizîlerden hadis yazmayın. Zira onlar yalan söylerler." (İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, 1/357).

⁴² Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 146.

⁴³ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl fi Nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beirut: Dâru'l-Marife, 1963), 2/6.

sünnet kitaplarındaki senetlerde bulunanlar, Zehebî'nin de ifade ettiği gibi, genelde ya aşırılığa kaçmış Şîf raviler ya da aşırılığa kaçmamış (بلا غلو) olan Şîf ravilerdir.⁴⁴

Bidatin mutlak olarak rivayetin reddi için yeterli sebep olmadığını gösteren işaretlelerden birisi de Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) Hâricîleri diğer bidat fırkalarından ayırmasıdır. O hevâ ehli içerisinde Hâricîler kadar sahih hadise sahip başka bir fırka olmadığını vurgulamış, ardından da davetçi olduğu söylenen İmrân b. Hittân (ö. 84/703) ile Ebû Hassân el-A'rac'ı (ö. 130/747-748) zikretmiştir. Ebû Dâvûd'un yaptığı bu tafsilden anlaşıldığı kadarıyla, aslında bidatçılık tek başına bir cerh sebebi değildir.⁴⁵ Eğer fasıklık gerekçesi ile bidat ehli olmak rivayetlerin reddinde yeterli olsaydı Ebû Dâvûd Hâricîlere "en sahih hadislerle sahip olanlar" demeyeceği gibi örnek olarak da davetçi olan ve Hz. Ali'nin katilini övdüğü söylenen İmrân b. Hittân'ı vermezdi. İbn Kesîr (ö. 774/1373) de davetçi olmak ile olmamak arasında ne fark olduğunu sorduktan sonra Buhârî'nin Hz. Ali'nin katili Abdurrahman b. Mülcem'i (ö. 40/661) öven İmrân b. Hittân'dan hadis tahrîc ettiğini söylemiştir.⁴⁶

Yine Buhârî, Ebû Hâtim er-Râzî tarafından Şîa meşcedinin imamı ve onların vaizi (فصيح) olarak nitelenen⁴⁷ Adî b. Sâbit el-Ensârî el-Kûffî'den (ö. 116/734) Şahîh'inin birçok yerinde nakilde bulunmuştur.⁴⁸ Müslim ise Şîa'nın iddialarına mesned teşkil edebilecek bir haberin de içinde bulunduğu aynı raviye ait çok sayıda rivayete Şahîh'inde yer vermiştir.⁴⁹

Bidat ehli ravilerin Kütüb-i tis'a'daki rivayetlerini konu alan bir çalışmaya göre Buhârî Şahîh'inde mezhebine davet eden 10 raviden 138; Müslim 7 raviden 373; Ebû Dâvûd 11 raviden 189; Tirmizî 10 raviden 56; Nesâî 8 raviden 126; İbn Mâce 12 raviden 257; Dârimî 12 raviden 63; İmam Mâlik 3 raviden 5 ve Ahmed b. Hanbel 13 raviden 712 rivayeti eserlerine almışlardır.⁵⁰

⁴⁴ Ahmed b. Sıddîk Ebû'l-Feyz el-Gumârî, *Fethu'l-meliki'l-âlî bi şihhati hadîsi Bâbu medîneti'l-İlmi 'Alî*, thk. İmâd Serûr (el-Mektebetü't-Tahassüsiyyetü li'r-Reddi al'l-Vehhâbiyye, 2007), 94.

⁴⁵ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 4/127.

⁴⁶ Şâkir, *el-Bâ'isü'l-Hasîs*, 300.

⁴⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/2.

⁴⁸ Buhârî, "Ebvâbu'l-İdeyn", 8, 26; "İstikrâz", 11; "Mezâlim", 3; "Menâkıbu'l-enşâr", 4.

⁴⁹ Hz. Alî şöyle demiştir: "Tohumu toprağın altındayken yaran ve nefisleri yaratan Allah'a yemin olsun ki 'Beni sadece müminin seveceği ve münafıktan başka kimsenin bana buğz etmeyeceği' Hz. Peygamber'in bana verdiği bir vaattir." (Müslim, İmân, 131).

⁵⁰ Zehra Özdemir, *Hadis Usûlünde Ehl-i Bidat Problemi ve Uygulamadaki Yansımaları* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2007), 98-139.

Görüldüğü üzere birçok hadis âlimi tarafından, davetçi olan bidatçı ravinin rivayetlerinin kabul edilmeyeceğinin en doğru görüş olduğu söylene de pratikte bu kaideye uyulduğu pek söylenemez.⁵¹ Bidat ehlinin rivayette bulunmaması konusunda son derece keskin söylemlere sahip hadis âlimleri dahi az da olsa kitaplarında dâî sıfatında olduğu söylenen bidatçı ravilerin rivayetlerine yer vermişlerdir.

Muhaddislerin bidat ehli ravilerle ilgili ortak bir kanaat arz etmemeleri ve başta Şahîhayn olmak üzere muteber hadis kitaplarında, içlerinde davetçi ravilerin de bulunduğu hatırı sayılır miktarda bidatçı ravinin rivayetinin tahrîc edilmesi, bidat ehli ravilerin rivayetlerinin kabulü özelinde, hadislerin sıhhat değerlendirmeleri yapılırken farklı içtihatların oluşmasına sebep olmuştur.

Burada hadis tenkidinde içtihadîlik konusu, Abdürraûf el-Münâvî'nin (ö. 1031/1622) Feyzül-kadîr isimli eserinde senedinde bidatçı ravi bulunduğu gerekçesi ile tenkit ettiği bazı rivayetlere Ebü'l-Feyz Ahmed el-Gumârî'nin yaptığı itirazlar bağlamında, bidatçiliğin hadis sıhhatini tespit etmekte oynadığı rol ele alınarak incelenecektir. Bununla birlikte konu ile ilgili örnekleri vermeden önce Ebü'l-Feyz Ahmed'in bidatçı ravilere olan yaklaşımından kısaca bahsetmek faydalı olacaktır.

3. Ebü'l-Feyz Ahmed el-Gumârî'nin Bidatçı Ravilere Yaklaşımı

Ebü'l-Feyz el-Gumârî'ye göre bidat bir mezhebe bağlı olması ravinin adaletini ortadan kaldırmayacağı gibi rivayetine de zarar vermez. Ravinin dâî olması veya rivayetinin mezhebini teyit eden bir mana içermesi rivayetlerinin kabulünün önünde bir engel değildir.⁵² Ona göre “rivayetin içeriğinin bidati destekler mahiyette olmaması” şeklindeki kayıt, Nâsibîler tarafından hadis ehlinin içine zerk edilmiş anlamsız bir şarttır. Çünkü o, ravinin doğru sözlülüğü (şıdk) ve adaleti sabit olduktan sonra, inancın raviyi cerh etmeye etkisinin olamayacağı fikrindedir.⁵³

Ebü'l-Feyz el-Gumârî'nin konu ile ilgili vurguladığı en dikkat çekici nokta, muhaddislerin bidat ehli ravi ile ilgili serdettikleri görüşleriyle uygulamaları arasında bir tenakuz olduğu iddiasıdır. Ona göre hadisçiler aslında uygulamalarında, bidat ehli raviyi tevsikte, rivayetlerini kabulde ve getirdikleri haberle ihticâc etmede icmâhindedirler.⁵⁴

⁵¹ Bununla birlikte hadis âlimleri, ağır bidat sahibi olan ravilerin ya da bidatı tevil sebebiyle değil de inâden benimseyen ravilerin rivayetlerini reddetmekten çekinmemişlerdir.

⁵² Ebü'l-Feyz el-Gumârî, *Fethu'l-meliki'l-ali*, 111-119.

⁵³ Ebü'l-Feyz el-Gumârî, *Kat'u'l-urûki'l-verdiyye min şâhibi'l-Burûki'n-necdiyye* (Kahire: Dâru'l-Mustafâ, 2007), 49; a.mlf., *Fethu'l-meliki'l-ali*, 84-85.

⁵⁴ Ebü'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî li 'ileli'l-Câmi'i's-şagîr ve şerheyi'l-Münâvî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996) 2/29; a.mlf., *Fethu'l-meliki'l-ali*, 106. Hadis âlimlerinden bidat ehli raviden hadis almaya

Onun bidat ehli ravilere karşı sergilediği bu tavrı hadis tenkit faaliyetlerini de etkilemiş ve senedinde mübtedi' bir ravi olduğu için Abdür-raûf el-Münâvî tarafından tenkit edilen rivayetleri ya sahih kabul etmiş ya da hadisi seneddeki veya ravideki başka bir kusur sebebi ile eleştirmiştir.

4. Ravisinin Bidat Ehli Olması Sebebiyle Sıhhati Hakkında İhtilaf Edilen Hadislere Dair Örnekler

Burada hadis tenkidinin içtihadîliği konusu mübtedi' ravilerin rivayetleri bağlamında, Münâvî ve Ebü'l-Feyz Ahmed el-Gumârî'nin aynı hadisler hakkındaki ihtilafı üzerinden gösterilmeye çalışılacaktır.

4.1. Abdülcebbâr el-Kâdî (ö. 415/1025) Rivayeti

Enes b. Mâlik'ten nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Cuma günü müezzin ezana başladığında artık başka bir işle meşgul olmak haram olur."⁵⁵

Münâvî hadis hakkında şöyle demiştir: "Rivayetin senedinde Abdülcebbâr el-Kâdî bulunmaktadır. Zehebî *ed-Đu'afâ'* da onu zikretmiş ve Mu'tezile mezhebine davet eden biri olduğunu söylemiştir. (...)"⁵⁶

Ebü'l-Feyz Ahmed, Münâvî'yi şu sözlerle tenkit etmiştir:

Münâvî, faydası ve bilgisi olmadığı halde seneddeki raviler hakkında uzun uzun konuşmuştur. Hadis yalnızca Saîd b. Meysere sebebi ile illetli kabul edilmelidir. Bunun dışındaki isimlerin zikredilmesinin bir anlamı yoktur. [...] Abdülcebbâr el-Kâdî ise Halîlî [ö. 446/1055] ve başkalarının da zikrettiği gibi sika bir ravidir ve hadis onun sebebiyle illetlendirilemez. Abdülcebbâr mezhebindeki aşırılığından dolayı tenkit edilmiştir ki bu durumun rivayet ve adalette bir ilgisi yoktur. Hadis zaten Abdülcebbâr'a gelmeden önce ilk tabakada müttehem zayıf bir ravinin bulunması sebebi ile illetlidir.⁵⁷

karşı uyardıkları halde kitaplarında bidatçı ravilerin rivayetlerine yer veren muhaddislerle ilgili olarak bk. a.mlf., *Fethu'l-meliki'l-âlî*, 107-109.

⁵⁵ Muhammed Abdür-raûf b. Tâcül'ârifîn b. Nûruddîn Ali el-Münâvî, *Feyzü'l-kadir şerhu'l-Câmi'i ş-şagîr* (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 1/327.

⁵⁶ Kâdî Abdülcebbâr hakkındaki mezhep önderliği ve davetçilik iddiaları ile ilgili bk. Ebü Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman *ez-Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 17/244; a.mlf., *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/522; Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettâh Ebû Guddê (Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2002), 5/54.

⁵⁷ Ebü'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müddâvî*, 1/262.

Görüldüğü üzere Ebü'l-Feyz Ahmed burada Münâvî'yi aslında cerh sebebi olmayan bir sebepten dolayı raviyi cerh ettiği için eleştirdiği gibi rivayetin tenkidine medar olacak olan unsurun başka bir ravi olduğunu söylemektedir.

Burada Halîlî'nin Kādî Abdülcebbâr hakkında söylediği “Hadisinde sikadır fakat bidatine davet eden biridir. Ondan rivayet helal değildir.” ifadesi dikkat çekicidir.⁵⁸ Bu ifadeye bakıldığında, hadis âlimlerinin ravinin rivayete ehliyetiyle mezhebinden dolayı ona karşı bir tavır takınmayı, birbirinden ayrı gördükleri anlaşılmaktadır. Buradan hareketle bidat ehli raviden rivayetin caizliği hususunun, haberlerin kabulü için şart olan objektif kaidelerden bağımsız bir şekilde değerlendirildiği söylenebilir. Kanaatimizce bidat ehli raviler meselesinin sürekli “Bidatçıdan rivayet caiz midir?” bağlamında tartışmaya açılması da, en azından bir grup hadis münekkidinin bidati, ravinin adaletine tesir eden bir unsur olarak görmediğini göstermektedir. Bu durum Buhârî gibi büyük hadis münekkitlerinin sadece sahih hadisleri alacaklarını iltizam ettikleri eserlerinde neden bidat ehli ravilerin rivayetlerine yer verdiklerini açıklamaktadır. Çünkü bu âlimler için önemli olan ravinin verdiği haberlerde doğru söyleyip söylemediğinin tespit edilmesi olup başka bir harici unsura itibar edilmemesidir.

4.2. Şebâbe b. Sevvâr (ö. 204/819) Rivayeti

Übey b. Ka'b'tan nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kalbiniz huşu ile dolmuşken dua etmeyi fırsat bilin. Çünkü bu an rahmet anıdır.”⁵⁹

Münâvî hadisi şu sözleri ile tenkit etmiştir: Hadisin senesinde bulunan Şebâbe b. Sevvâr hakkında Zehebî *el-Kâşif*'inde sadûk ama Mürciî bir ravi olduğunu, Ebû Hâtim ise hadisleriyle ihticâc edilemeyecek bir ravi olduğunu söylemiştir.⁶⁰

Ebü'l-Feyz Ahmed ise Münâvî'yi şu sözleriyle eleştirmiştir:

Şebâbe sebebiyle hadisin illetlendirilmesi batıldır. Çünkü Şebâbe sikadır ve *Sahihayn* ricalindedir. [...] Davetçi olsun ya da olmasın ircâ ve bidatçilikle anılması ravinin rivayetlerine zarar vermez. Her ne kadar ehl-i hadisin çoğunluğu ya da hatırı sayılır bir kısmı teoride bu görüşe muhalefet etse de uygulama açısından tam bir ittifak halindedirler ve bidatçı ravinin rivayetiyle amel edilmesinde icmâ etmişlerdir.⁶¹

⁵⁸ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 5/54.

⁵⁹ Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, 2/21.

⁶⁰ Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, 2001, 2/22; Ebû Hâtim ve Zehebî'nin mezkur ravi hakkındaki görüşleri için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/396; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehû rivâyetün fi'l-Kütübî's-sitte*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye - Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 1992), 1/477.

⁶¹ Ebü'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdüvî*, 2/28.

Görüldüğü üzere Münâvî, hadisin senedinde bulunan Şebâbe b. Sevvâr'ın mezhebine vurgu yapan tenkitleri söyleyip Şebâbe hakkındaki tevsiklere değinmemek suretiyle hadisi tenkit etmiştir. Ebü'l-Feyz Ahmed ise Şebâbe hakkındaki ithamların yalnızca mezhep cihetinden yapıldığını, bunun da ravinin rivayetlerinin kabulüne olumsuz bir etkisinin olamayacağını söyleyerek senette bir kusur olmadığını vurgulamıştır.

Burada Şebâbe'nin ricâl münekkitlerinin neredeyse tamamı tarafından sika kabul edildiği⁶² ve Şahîhayn ricalinden olduğu hatırlatılmaktadır. Onun hakkındaki tek olumsuz ifade "İrcâya davet ederdi. Bu yüzden ondan hadis yazmayı terk ettim."⁶³ diyen Ahmed b. Hanbel'e aittir. Ancak Ahmed b. Hanbel'in mezkûr sözüne bakıldığında onun Şebâbe'yi cerh etmediği, yalnızca kendisinin ondan hadis rivayetinde bulunmadığı açıkça görülecektir. Bu örnek de Halîlî'nin Kâdî Abdülcebâr hakkındaki ifadeleri gibi, Ahmed b. Hanbel'in rivayete ehliyet ile protesto amaçlı rivayet almamayı birbirinden ayırdığını göstermektedir. Yani Ahmed b. Hanbel Şebâbe'nin hadislerini terk etmeyi ravinin rivayet ehliyetine bağlamayıp, mezhebine bağlamıştır.

Buradan hareketle Ebü'l-Feyz Ahmed'in hadisçiler hakkında yaptığı "Münekkitler bidat ehli raviden rivayette bulunmuşlardır ve bidatçı ravinin rivayetiyle amel edilmesinde icmâ halindedirler." şeklindeki tespitinin bir yönden doğru bir yönden ise tartışmaya açık olduğu söylenmelidir. Doğru tarafı, en sahih rivâyetü'l-hadîs kitaplarının dahi davetçi olan bidat ehli ravilerin rivayetlerine yer vermesi ve bidat ehlinin rivayette bulunmayan münekkitlerin ravi hakkındaki sika, sadûk gibi ifadelerinin varlığıdır. Tartışmaya açık tarafı ise bazı hadisçilerin, Ahmed b. Hanbel'in Şebâbe'den rivayeti terk etmesi gibi, bidat ehli olduğu için raviden rivayetin terk edildiği gerçeğidir. Her hâlükârda Ebü'l-Feyz Ahmed'in bidat ehli ravilerin durumuna ilişkin ihtilafa teorik çıkarımları tekrar etmek yerine, hadis münekkitlerinin uygulamaları açısından yaklaşması, hadis tenkit faaliyetlerine yalnızca teorik bilgilerden hareketle girilmesinin eksik ve hatalı sonuç doğurabileceğini göstermesi açısından önemlidir.

4.3. Hâlid b. Seleme (ö. 132/749) Rivayeti

Zeyd b. Hârice'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Bana salât getirin ve dua ederken gayreti elden bırakmayın. (Namazda teşehhüdden sonra) 'Allah'ım! Muhammed'e ve onun âline salât eyle...' diye salavat getirin."⁶⁴

Münâvî'ye göre Süyûtî hadisin sahih olduğunu söyleyerek hata etmiştir. Çünkü hadisin senedinde İsâ b. Yunus (ö. ?) bulunmaktadır ki *Lisânu'l-Mizân*'da geçtiği üzere

⁶² Hakkındaki değerlendirmeleri toplu olarak görmek için bk. Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 2/261.

⁶³ Ebû Ahmed el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 5/72.

⁶⁴ Münâvî, *Feydü'l-kadîr*, 4/269.

Dârekutnî bu ravinin meçhul olduğunu söylemiştir.⁶⁵ Ayrıca senedde bulunan Osman b. Hakîm (ö. ?) Zehebî'nin naklettiğine göre İbn Maîn tarafından meçhûl kabul edilmiştir.⁶⁶ Hâlid b. Seleme⁶⁷ ise *Đu'afâ*'da zikrettiğine göre Mürcî' ve Hz. Ali'ye buğzeden bir ravidir.⁶⁸

Ebü'l-Feyz Ahmed, Münâvî'nin açıklamalarını hatalı bulmuş ve ağır bir dil kullanarak şu eleştirileri getirmiştir:

Bu apaçık bir cehalettir. Yalnız bırakılmaktan Allah'a sığınırız. Hadis Müslim'in şartlarına göre sahihtir, ravilerin tamamı Müslim'in ricalinden olup sikadrlar. Şârihin burada zikrettiği isimler senedde olmayan isimlerdir. [...] Senedde zikredilen Hâlid b. Seleme ise sika olup Müslim'in ricalindedir. Hz. Ali'ye buğzeden olması rivayet konusuyla alakası olmayan bir meseledir.⁶⁹

Ebü'l-Feyz Ahmed'in getirdiği eleştirilere bakıldığında, Münâvî tarafından hadisin sahih olmadığını ispatlamak için getirilen argümanları tek tek çürütürken vurguladığı noktalardan birisi de bidat ehli olmasının ravinin rivayetini kabul etmenin önünde bir engel teşkil etmeyeceğidir. Ebü'l-Feyz Ahmed burada Münâvî'nin hadisin sahih olmadığı iddiasının doğru olmadığını söyleyerek, Süyûtî'nin hadis hakkında verdiği sıhhat hükmünün isabetli olduğu kanaatindedir.⁷⁰

Ebü'l-Feyz Ahmed'in Nâsibî olan bir ravi hakkında sika olduğunu söyleyip ardından "Hz. Ali'ye buğz ediyor olması rivayet konusuyla alakası olmayan bir meseledir." şeklindeki ifadesi, onun, bidati cerh sebebi saymayan bakış açısının kendi içinde tutarlı olduğunu göstermesi açısından önemli bir veridir.

4.4. İmrân b. Hittân (ö. 84/703) Rivayeti

Hz. Âişe'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Adaletli hâkim kıyamet gününde (hesaba çekilmek için) getirilir. Öyle çetin bir hesaba tutulur ki iki kişi arasında hurma gibi basit bir davada dahi hüküm vermemiş olmayı temenni eder."⁷¹

⁶⁵ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 6/290.

⁶⁶ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 3/32.

⁶⁷ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 1/631; a.mlf., *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/373; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb* (Riyad: Dâru'l-Âsime, ts.), 287.

⁶⁸ Münâvî, *Feyzu'l-ğadîr*, 4/269.

⁶⁹ Ebü'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müddâvî*, 4/235.

⁷⁰ Ehl-i beytçi bir kimliğe sahip olmasına rağmen yukarıdaki açıklamalarında Nâsibî bir raviyi sika kabul etmesi Ebü'l-Feyz Ahmed'in bidat ehli ravilerle ilgili inansız bir tavra sahip olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

⁷¹ Münâvî, *Feyzu'l-ğadîr*, 2001, 2/479.

Münâvî, Süyûtî'nin hadis hakkındaki zayıflık hükmüne bir itiraz getirmemiş ve hadisteki zayıflığı, İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve Ukaylî'nin (ö. 322/934) hadisinden senedinde bulunan İmrân b. Hittân hakkındaki görüşlerini aktararak açıklamıştır. İbnü'l-Cevzî şöyle demiştir: "Sahih bir hadis değildir; zira senesinde İmrân b. Hittân bulunmaktadır. Ukaylî⁷² onun hakkında 'hadislerine mütabaât edilmez' demiştir."⁷³ İmrân b. Hittân'ın biyografisine bakıldığında onun Nâsibîlik dışında herhangi bir cerhe maruz kalmadığı görülecektir. Bu durum Münâvî'nin, Nâsibîliğinden ötürü İmrân'ın ilgili rivayetini zayıf kabul ettiğini göstermektedir. Nitekim Ebü'l-Feyz Ahmed de Münâvî'nin Hâricîlerin ileri gelenlerinden olan⁷⁴ İmrân'dan dolayı hadisi zayıf kabul ettiğini anlamış olacak ki Münâvî'ye itirazlarını, İmrân'ın sika bir ravi olup mezhebinin rivayetlerinin kabulüne engel olamayacağı ekseninde yapmıştır.

Ebü'l-Feyz Ahmed, İmrân b. Hittân'ın melun ve habîs bir Hâricî olduğunu ama bununla birlikte rivayetlerinde sika bir ravi olduğunu, Buhârî'nin *Sahih*'ine onun hadislerini aldığını ifade etmiştir. Daha sonra ise Zehebî'nin *Mizânü'l-i'tidâl*'de söylediğini aynen tekrar ederek hadisin zayıflık sebebinin Sâlih b. Serc (ö. ?) ya da ondan sonra gelen ravilerden birine bağlanmasının gerektiğini vurgulamıştır.⁷⁵

4.5. Ali b. el-Ca'd (ö. 230/844) Rivayeti

İbrahim en-Neha'î'den mürsel olarak rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Müslüman; kendisi, ailesi, dostu ve hayvanı için harcadığı her kuruştan dolayı sevap kazanır. Allah'ın rızası gözetilerek yapılan mescit hariç, bina yapımı için harcadığı para bundan müstesnadır."⁷⁶

Münâvî, Süyûtî'nin sıhhatiyle ilgili hiçbir yorum yapmadan aktardığı yukarıdaki hadisi eleştirirken "Bu hadisin senesinde Ali b. el-Ca'd vardır. Zehebî onu *Du'afâ*'da zikretmiş ve Cehmîliği olmakla birlikte mutkin bir ravi olduğunu söylemiştir." ifadelerini kullanmıştır.⁷⁷

Ebü'l-Feyz Ahmed, Münâvî'nin Ali b. el-Ca'd sebebiyle hadisi tenkit etmesini ağır ifadelerle eleştirmiştir. Ali ve rivayeti hakkındaki görüşlerine geçmeden önce Münâvî'yi "Allah'ın hadisi ve ehlini imtihan etmek için gönderdiği bir musibet olarak tanımlamış ve Münâvî'yi, insanlar içinde hadisi en az bilen, mutlak olarak ricâli bilme

⁷² Ebû Cafer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *ed-Du'afâ'u'l-kebir*, thk. Abdülmütî' Emîn el-Kal'acî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 3/297.

⁷³ Münâvî, *Feyzu'l-ğadir*, 2/480. İbnü'l-Cevzî'nin görüşü için bk. Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdîsi'l-vâhiye* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 2/755.

⁷⁴ Zehebî, *Siyerü'l-âlemi'n-nübelâ*, 4/214.

⁷⁵ Ebü'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdüvî*, 2/304; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3/235.

⁷⁶ Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Süyûtî, *el-Câmi'u's-şâgîr fi ehâdîsi'l-beşîri'n-nezîr* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 396.

⁷⁷ Münâvî, *Feyzu'l-ğadir*, 5/47. Zehebî'nin ifadesi için bk. Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3/116-17.

hususunda insanların en cahili, cahilce ricâl tenkidine dalıp birbirinden ilginç şeyler söyleyen biri” olmakla suçlamıştır. Çünkü Ali b. el-Ca’d sika olup meşhur bir hadis hafızıdır. Ali, hadisin kendisiyle illetlendirilemeyeceği kadar yüce biridir. Cehmî tavırlar taşımamasının hadisin illetlendirilmesiyle alakası olamaz.⁷⁸

Ali b. el-Ca’d ve rivayeti hakkında Ebü’l-Feyz Ahmed’in kullandığı cümlelere bakıldığında onun bidati ravinin rivayetlerini terk için geçerli bir sebep olarak görmediği açıkça görülecektir. Münâvî ise Buhârî’nin hocalarından olan Ali hakkında Cehmî olduğunu söyleyerek yukarıdaki rivayetinin zayıf olduğuna işaret etmiştir.

4.6. Amr b. Sâbit (ö. 172/788) Rivayeti

İbn Abbâs’tan nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Avretimi açmaktan nehy olundum.”⁷⁹

Süyûtî’nin “sahîh” dediği hadis hakkında Münâvî’nin görüşleri şu şekildedir:

Musannif hadisin sahih olduğunu söylemiştir ama böyle değildir; hadisin senedinde Amr b. Sâbit (İbn Ebi’l-Mikdâm) bulunmaktadır ki Zehebî onu *Đu’afâ*’da zikretmiş ve ‘hadislerini terk etmişlerdir’ demiştir. Ebû Dâvûd da onun Râfizî olduğunu söylemiştir. [...] ⁸⁰

Ebü’l-Feyz Ahmed, Münâvî’nin, hadisin senedinde bulunan raviler üzerinden hareket ederek Süyûtî’nin hadis hakkında verdiği sahihlik hükmünü tenkit etmesini hatalı bulmuştur. Çünkü ona göre “Amr b. Sâbit *teşeyyu*’ sebebi ile zayıf kabul edilmiş olsa da doğru sözlü biridir ve hadislerinin istikâmet üzere olduğu ve Şîa’nın hadislerine benzemediği itiraf edilmiştir. Ayrıca bu hadisi *teşeyyu*’ hadislerinden değildir ve aslı sabittir. Binaen aleyh bu hadis metni sahih, senedi ise hasen bir hadistir.”⁸¹

Burada ilginç bir nokta göze çarpmaktadır: Yukarıda geçtiği üzere Ebü’l-Feyz Ahmed, Râfizî ravilerin rivayetlerinin kabul edilmeyeceği kanaatindeydi. Zira Râfizîler selefe sövmeleri nedeniyle fasıktırlar. Amr b. Sâbit’in biyografisine bakıldığında ise onun Abdullah b. Mübârek tarafından selefe söven Râfizî bir ravi olarak vasıflandığı görülmektedir.

Abdullah b. Mübârek şöyle demiştir: “Amr b. Sâbit’ten hadis rivayet etmeyin; zira o selefe söverdi.”⁸²

⁷⁸ Ebü’l-Feyz el-Gumârî, *el-Müddâvî*, 5/304

⁷⁹ Süyûtî, *el-Câmi’ü’s-Şâgîr*, 555.

⁸⁰ Münâvî, *Feyzu’l-ğadır*, 2001, 6/376.

⁸¹ Ebü’l-Feyz el-Gumârî, *el-Müddâvî*, 6/330.

⁸² Ebü’l-Hasen Ahmed b. Abdullah b. Sâlih el-İclî, *Târîhu’s-sikât* (Mekke: Dâru’l-Bâz, 1984), 8.

Yahya b. Maîn'in Amr b. Sâbit ile ilgili "sika ve güvenilir biri değildir" dediği nakledilmiştir.⁸³ Bununla birlikte Yahya b. Maîn'in "Amr b. Sâbit, hadislerinde yalan söylemez." dediği de kayıtlardaki yerini almıştır.⁸⁴ Ebû Hâtim er-Râzî onun hakkında hadisi zayıf biridir, hadisi yazılır. Kötü bir mezhebi vardır, teşeyyüü çok şiddetlidir, derken, Ebû Zür'a er-Râzî ise onun hakkında "hadisi zayıftır" demiştir.⁸⁵ İbn Hibbân onun mevzu rivayetler nakleden biri olduğunu, *i'tibâr* sebebi hariç zikredilmesinin helal olmadığını söylemiştir.⁸⁶ Ebû Dâvûd'un da Amr b. Sâbit hakkında "pis bir Râfizîdir" dediği nakledilmiştir. Ayrıca Zehebî'nin aktardığına göre Ebû Dâvûd onun "uğursuz" biri olduğunu söyledikten sonra -hadislerinin müstakim olduğunu kastederek- Şâ'nın hadislerine benzemediğini söylemiştir.⁸⁷

Amr b. Sâbit hakkında yapılan cerh nitelemelerine bakıldığında Ebü'l-Feyz Ahmed'in Râfizî olduğu halde neden onun hadisini kabul ettiği anlaşılacaktır. Ebü'l-Feyz Ahmed hadisin manasına uygun başka rivayetlerin yani "şahitlerinin" olduğunu, hadisin metninin raviyi töhmet altında bırakacak bir mana içermediğini göz önünde bulundurmasının yanında, Yahya b. Maîn'in "hadisinde yalan söylemez" ve Ebû Dâvûd'un "hadisleri Şânın hadislerine benzemiyor" şeklindeki açıklamalarından hareket ederek Amr b. Sâbit'in hadisinde doğru sözlü olduğu kanaatini çıkartmış olmalıdır.

Ebü'l-Feyz Ahmed'in hadis tashîh metoduna bakıldığında bu durumun aslında bir çelişki olmadığı ortaya çıkacaktır. Çünkü ona göre bir rivayetin sıhhatinin medarı üçüncüsü olmayan iki şeye bağlıdır: Adalet ve zabt. Hakikatte adaletten kastedilen ise ravinin doğru sözlü olması ve Hz. Peygamber'e yalan isnad etmekten kaçınmasıdır, mutlak olarak yalandan kaçınması değildir. Çünkü adalet parçalara ayrılabilir; kişi bir şeyde adil iken başka bir şeyde adil olmayabilir. Bir hadisin sahih olması için kişinin o hadiste doğru söylemiş olmasının sabit olması yeterlidir.⁸⁸ Ravi Amr b. Sâbit hakkında yapılan cerhlerin yanında hadis rivayetinde yalan söylemeyeceği şeklindeki ifade, hadisin manasının sıhhati ile birleşmesi, ravi hakkında kanaatinin olumlu bir şekilde oluşmasına zemin teşkil etmiştir.

Şu da var ki Râfizîlik iddiasının Ebü'l-Feyz Ahmed nezdinde geçerli bir sebebi olmamış olması ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Zira ravi hakkında Râfizî tabirini kullanmayıp "teşeyyü" tabirini kullanması rastgele bir kullanım olmasa gerektir.

⁸³ Ebû Zekerriyya Yahya b. Maîn, *Târîhu İbn Maîn (Rivâyetü'd-Dûri)*, thk. Ahmed Muhammed Nûrseyf (Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâu't-Türâsi'l-İslâmî, 1979), 3/522.

⁸⁴ Ukaylî, *ed-Du'afâ'u'l-kebir*, 3/261.

⁸⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/223.

⁸⁶ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/76.

⁸⁷ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *el-Muğnî fi'd-du'afâ*, thk. Nureddin İtr (Katar: İdâratü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, ts.), 2/482; a.mlf., *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1963, 2/250.

⁸⁸ Ebü'l-Feyz el-Gumârî, *Fethu'l-meliki'l-ali*, 84.

Kendisinin Şîi ravileri tezkiye etme eğilimi de göz önünde bulundurulursa, bu ihtimalin hiç de azımsanmaması gerektiği anlaşılacaktır.

Sonuç

Münâvî ve Ebü'l-Feyz Ahmed'in ravinin mezhebî yönünü göz önünde bulundurarak aynı hadisler hakkında verdikleri farklı hükümlere bakıldığında, rivayetlerin sıhhati tespit işinin içtihadî bir yönünün olduğu anlaşılacaktır. Ancak, mezkûr içtihadîliğin hadis ulemasının arasında ittifakla kabul ettikleri temel ilkelerin olmadığı anlamına geldiği söylenemez. Onlar rivayetinin kabulü için ravide adalet ve zabt şartlarının aranmasının gerekliliği hususunda fikir birliği içindedirler. Öte yandan neyin adalet ve zabt şartı olarak görülmesi, bahsedilen içtihadîliğin oluşmasına neden olmuştur.

Ebü'l-Feyz Ahmed'in ravisinin bidat ehli olmasından ötürü Münâvî'nin bazı hadisleri zayıf saymasına yaptığı itirazlara bakıldığında, ravilerin ta'n sebebi olarak zikredilen bidatin tüm ulemâ arasında ittifakla kabul görmediği anlaşılacaktır. Hatta usûl kitaplarında genel kabul gördüğü söylenen davetçi olan bidat ehlinin rivayetlerinin kabul edilmeyeceği, diğerlerinin ise kabul edileceği şeklindeki görüşün dahi, en azından bazı ulema nezdinde, pratikte pek uygulanmadığına dair veriler bulunmaktadır. Bunun doğal bir sonucu olarak birtakım hadislerin sıhhat durumu hakkında ihtilaf edilmiştir. Ebü'l-Feyz Ahmed gibi bidati mutlak olarak ta'n sebebi görmeyen âlimler bidat ehli raviden dolayı rivayeti zayıf kabul etmemişlerken, aksi istikamette olan âlimler zayıf kabul etmiştir. Buradan hareketle adalet ve zabt unsurlarını zedelediği söylenen diğer sebeplerin de pratikte uygulanmaları açısından incelenmesi yerinde olacaktır. Böylece münekkitler arasındaki menhec farklılıkları ortaya çıkarılabileceği gibi hadis tenkit mantalitesinin temelleri daha bir vuzuha kavuşacaktır.

Ebü'l-Feyz Ahmed'e göre bidatin ravinin rivayetlerinin sıhhati değerlendirirken dikkate alınmaması gerekmektedir. Zira ravi benimsediği inanişla Allah'a isyan etmeyi düşünmemektedir. Yine ona göre hadis alimlerinin pratikte bidate pek önem verdikleri söylenemez. Muteber birçok *rivâyetü'l-hadîs* kitabı bidatçı ravilerin rivayetleriyle doludur. Hatta bu raviler içinde mezhebinin propagandasını yapan kişiler dahi bulunmaktadır.

Kaynakça

- Ahdeb, Haldûn. *Esbâbü ihtilâfi'l-muḥaddisîn dirâse nakdiyye muḳârane ḫavle esbâbi'l-ihtilâf fi kabûli'l-eḫâdişi ve raddihâ*. 2 Cilt. Cidde: ed-Dâru's-Suûdiyye, 2. Basım, 1987.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Ali, Abdullah Şaban. *İhtilâfâtü'l-muḥaddisîn ve'l-fukahâ' fi'l-ḫukmi 'ala'l-ḫadîs*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Şahîḫu'l-Buḫârî*. 9 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, ts.
- Ebü'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *el-Müdüvî li 'ileli'l-Câmi'i'ş-şagîr ve şerḫeyi'l-Münâvî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Ebü'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *el-Hidâye fi tahrîci eḫâdişi'l-Bidâye*. thk. Yusuf b. Abdurrahman el-Mer'aslı - Adnan Ali Şellâk. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Ebü'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *Fethu'l-meliki'l-'alî bi şihḫati ḫadîsi Bâbu medîneti'l-'ilmi 'Alî*. thk. İmâd Serûr. el-Mektebetü't-Tahassûsiyye li'r-Redd ala'l-Vehhâbiyye, 2. Basım, 2007.
- Ebü'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *Ḳat'u'l-urûki'l-verdiyye min şâḫibi'l-Burûki'n-necdiyye*. Kahire: Dâru'l-Mustafâ, 2007.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. et-Tayyib. *el-Mu'temed fi uşûli'l-fıḫh*. thk. Muhammed Hamîdullah vd. 2 Cilt. Dimeşk: el-Matbaatü'l-Katulikiyye, 1964.
- Gül, Recep Emin. "Hicrî I. Asırda Hadis Uydurma Faaliyeti ve Hadis Uyduranların Tespiti". *TUDEAR* 10 (2020), 254-255.
- Güneş, Yusuf. *Hadis Usûlü Açısından Bid'at Ehli Râviler ve Rivâyetlerinin Değeri*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1999.
- Halîfî, Ebû Ya'îlâ Halil b. Abdullah b. Ahmed. *el-İrşâd fi ma'rifeti 'ulemâ'i'l-ḫadîs*. thk. Muhammed Saîd Ömer İdrîs. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2013.
- İbn Adî, Ebû Ahmed el-Cürcânî. *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Akîl, Ebû'l-Vefâ Ali b. Muhammed b. Akîl. *el-Vâḫih fi uşûli'l-fıḫh*. thk. İbn Abdülmuhsin Abdullah et-Türkî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- İbn Dakîk el-İd, Takiyyüddîn Muhammed b. Ali. *el-İktirâḫ fi beyâni'l-iştîlâḫ*. thk. Kahtân Abdurrahman ed-Dûrî. Ammân: Dâru'l-Ulûm, 2007.

- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1952.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhëtü'n-nazar fi şerhi Nuḥbeti'l-fikar*. thk. Nureddin Itr. Dimeşk: Matbaatu's-Sabâh, 3. Basım, 2000.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-Mizân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Taḳrîbu't-Tehzîb*. Dâru'l-Âsime, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muḥaddisîn*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd b. İsmail es-Selefi. 2 Cilt. Dâru's-Sumey'î, 2000.
- İbn Maîn, Ebû Zekerriyya Yahya. *Târîhu İbn Ma'în (Rivâyetü'd-Dûri)*. thk. Ahmed Muhammed Nûrseyf. 4 Cilt. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâ'u't-Türâsi'l-İslâmî, 1979.
- İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed b. Abdurrahman. *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*. thk. Abdürrahim Saîd Hemmâm. 2 Cilt. Ürdün-Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-'İlelü'l-mütenâhiye fi'l-eḥâdîsi'l-vâhiye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *'Ulûmu'l-ḥadîs*. thk. Nureddin Itr. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 2012.
- İbrahim el-Gumârî, İbn Sıddîk. *Maḳâlât ve'l-muḥâdarât fi'l-ḥadîsi's-şerîf ve 'ulûmih*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdullah b. Sâlih. *Târîhu's-sikât*. Mekke: Dâru'l-Bâz, 1984.
- İdû, Muhammed İsam. *Neş'etü 'ilmi muşṭalaḥi'l-ḥadîs ve'l-ḥaddü'l-fâsilü beyne'l-müteka'dimîne ve'l-müteahḥirîn*. Ammân: Ervika li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2016.
- Kâfi, Ebû Bekr. *Menhecü'l-İmâm el-Buḥârî fi taşḥîhi'l-eḥâdîsi ve ta'lîlihâ*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.
- Kahraman, Hüseyin. *Hadis İliminde Bir Cerh Terimi Olarak İrcâ ve Mürci'î Râvîler*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Karahan, Abdullah. *Hadis Ravilerinde Güvenilirlik: Tespiti, İmkânı, Hadisin Sihhatine Etkisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2018.
- Leknevî, Abdülhay. *er-Raf'u ve't-tekmîl fi'l-cerhi ve't-ta'dîl*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye - Dâru'l-Beşâir, 6. Basım, 2000.

- Münâvî, Muhammed Abdürraûf b. Tâcül'ârifîn b. Nûruddîn Ali. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-şagîr*. 6 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Şahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Nevevî, Muhyiddîn Yahya b. Şeref b. Mürî. *et-Taqrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1985.
- Özdemir, Zehra. *Hadis Usûlünde Ehl-i Bidat Problemi ve Uygulamadaki Yansımaları*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2007.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn. *el-Mahşûl fî 'ilmi uşûli'l-fîkh*. thk. Câbir Feyyâd el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1992.
- Sehâvî, Şemsüddin Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman. *Fethu'l-mugîş bi şerhi El-fıyyeti'l-hadîş*. thk. Abdülkerim b. Abdullah b. Abdurrahman el-Hudayr - Muhammed b. Abdullah b. Fühayd Âlü Fühayd. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Minhâc, 1426.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Uşûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Haydarâbâd: el-Meârifu'n-Nu'mâniyye, ts.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Taqrîbi'n-Nevevî*. thk. Muhammed Avvâme. 5 Cilt. Cidde - Medine: Dâru'l-Minhâc - Dâru'l-Yüsr, 2016.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr. *el-Câmi'u's-şagîr fî ehadîşi'l-beşîri'n-nezîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2004.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdullah b. Ali b. Abdülkâfi. *Tabâkâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kubrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. [Dâru] Hecer li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Basım, 1413.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib. 11 Cilt. Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 2001.
- Şâkir, Ahmed Muhammed. *el-Bâ'isü'l-hasîş şerhu İhtisârî 'ulûmi'l-hadîş*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1996.
- Topgül, Muhammed Enes. *Rivayetten Râviye: Cerh-Ta'dîl Hükümleri Nasıl Oluşturdu? İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.*
- Ukaylî, Ebu Cafer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *eḍ-Ḍu'afâ'u'l-kebir*. thk. Abdülmütîc Emîn el-Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizânü'l-i'tidâl fî naḳdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1963.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehû rivâyetün fi'l-Kütübi's-sitte*. thk. Muhammed Avvâme. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye - Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 1992.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Muğnî fi'd-du'afâ'*. thk. Nureddin Itr. 2 Cilt. Katar: İdâratü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, ts.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Baḥru'l-muḥîṭ fi uşûli'l-fıkh*. 6 Cilt. Kahire: Dâru's-Safve, 1988.

The Reflections of the Difference of Opinion in Accepting the Narration of the People of Heresy on Ḥadith Criticism: The Case of Abd al-Ra'ūf al-Munāwī and Abu'l-Fayḍ Aḥmad al-Ghumārī

Extended Summary

Ḥadith criticism, which is the general name of the applications used to determine the authenticity of ḥadiths, has emerged since the first periods of Islam. The main reason for this is that the narrators, who are the links of the chain of transmitter, are not at the same level in terms of integrity and accuracy. Some narrators are in an ideal position in terms of integrity and accuracy, which are essential for the acceptance of the narrations. Some do not have both or just one of these conditions. The narrations of these narrators were considered weak.

However, it is difficult to say that some elements that are seen as damaging to integrity and accuracy are accepted unanimously among the scholars. Some justifications, which are referred to as the reason for impugning, are accepted by some scholars. However, the same reasons are not seen as a reason for impugning by another group of scholars. This situation shows that ḥadith transmitter criticism has an personal endeavor aspect. As a matter of fact, the conflict that manifests itself in some ḥadiths that have been critiqued is the clearest evidence of this fact. However, there are obstacles to saying that the disagreement among ḥadith critics has a deep-rooted aspect. Because the critics have a consensus in that integrity and accuracy, which are the basis of ḥadith criticism, are necessary for the acceptance of the news brought by the narrators. The conflict between them is limited only to ascertaining what harms integrity and accuracy. Therefore, when talking about the relativity of ḥadith transmitter criticism, it should be taken into account that there is not an extremely open-ended and arbitrary situation.

The elements that harm the condition of integrity are specified in the procedural books. One of these elements is that the narrator is the owner of bid'a. Discussing being a person of bidat under the title of wrongdoing shows that the subject is associated with wrongdoer. However, the situation of "performing an act knowingly that it is a sin", which is seen in the definition of wrongdoing is not seen as being connected to a bid'ah sect. Because by joining a bid'ah sect, a person has not rebelled against Allah. On the contrary, he aimed to connect to Allah with piety in this way. This situation must not have escaped the attention of some critics, who did not see innovation as an absolute reason for impugning. On the other hand, some scholars have seen bidatism as an absolute reason for impugning. Other scholars said that under certain conditions, the narrations of the heretic will be accepted. This conflicting situation was also reflected in the ḥadith criticism activities and according to the preferred view of the heretic different provisions have emerged about the authenticity of some ḥadiths. Our article examines the aforementioned disagreement about the heretic in the context of Abd al-Ra'ūf al-Munāwī and Abu'l-

Fayḍ Aḥmad al-Ghumārī. Munāwī considers some ḥadīths weak because there is a narrator who is a heretic. On the other hand, Abu'l-Fayḍ Aḥmad is of the opinion that heretical innovation cannot have any effect on accepting or rejecting the narrators' narrations. Naturally, according to him, the narrator's narration, which was annotated due to his heretical innovation, is valid if there is no other reason for impugning. In fact, according to him, early ḥadīth critics, although they disagree in theory, are in a state of consensus in accepting the observance of the heretic in practice. Including the *Ṣaḥīḥ*s of al-Bukhārī and Muslim are full of narrations from the proselytizer. The narrators Qāḍī Abd Al-Jabbār, Sebābe b. Sewwār, Khālīd b. Salama, 'Imrān b. Ḥiṭṭān, 'Alī b. al-Ca'd and 'Amr b. Thābit like, who were accused by al-Munāwī of being bid'atists, are cited as examples in the article. Abu'l-Fayḍ Aḥmad opposed al-Munāwī and accepted the narrations of these people as authentic.

Qāḍī Abd Al-Jabbār, the first of the narrators named above, is a Mu'tazilī scholar. al-Munāwī considered the narration weak because of Qāḍī Abd Al-Jabbār. Because, al-Zehebi introduced him as someone who "invited him to the Mu'tazila sect". Abu'l-Fayḍ Aḥmad objected to this and claimed that the narration was authentic.

Khālīd b. Salama, on the other hand, is a Nasibi narrator and he hates 'Alī. For this reason, al-Munāwī considered his narration weak. According to Abu'l-Fayḍ Aḥmad, Khālīd b. Salama is reliable and is one of Muslim's narrators. The fact that he hates 'Alī has nothing to do with the acceptance of his transmissions.

'Imrān b. Ḥiṭṭān is a famous Kharijite. Abu'l-Fayḍ Aḥmad did not consider the transmission weak which includes Imran in its transmission chain. According to him, 'Imrān b. Ḥiṭṭān is evil one. But still, he is reliable in his transmissions. Al-Bukhārī included his transmissions in his *Ṣaḥīḥ*.

Keywords: Ḥadīth, Criticism, al-Bid'ah, al-Munāwī, Abu'l-Fayḍ Aḥmad al-Ghumārī.

İman Öğretilebilir (mi?) James Michael Lee'nin Sosyal Bilimsel Din Öğretim Yaklaşımı Bağlamında Bir İnceleme

Turgay Gündüz

Doç. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Bursa/Türkiye
tgunduz@uludag.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0001-8019-4009>

Gurbet Kızıltan

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı
Bursa/Türkiye
gurbetk@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-5022-2328>

Öz: Bu araştırmanın amacı, din eğitiminin önemli konularından biri olan imanın öğretilebilir olup olmadığı meselesine Amerikalı din eğitim bilimci James Michael Lee'nin sosyal bilimsel din öğretimi yaklaşımı çerçevesinde açıklık getirmektir. Makalede öncelikle Lee'nin iman, öğrenme, öğretme kavramlarına ilişkin tanımları ve Tanrı anlayışı incelenmekte daha sonra teolojik yaklaşım savunucularının imanın öğretilemez olduğuna ilişkin görüşleri irdelenmekte, son olarak Lee'nin imanın öğretilebilir olduğuna dair argümanları ortaya konmaktadır. Araştırma neticesinde, imanın öğretilebilir veya öğretilemez olduğu yönündeki farklı iddiaların temelinde öğrenme, öğretme, iman gibi belli başlı terimlere taraflarca yüklenen anlam ile insan ve âlem ile ilişkisi bağlamında Tanrı anlayışının etkili olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Bilim, Din Eğitimi, Din Öğretimi, İman Öğretimi, Tanrı'nın Lütü, James Michael Lee.

Geliş Tarihi/Received Date: 16.05.2021

Kabul Tarihi/Accepted Date: 01.12.2021

Araştırma Makalesi/Research Article

Atıf/Citation: Gündüz, Turgay – Kızıltan, Gurbet. "İman Öğretilebilir (mi?) James Michael Lee'nin Sosyal Bilimsel Din Öğretim Yaklaşımı Bağlamında Bir İnceleme". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (Aralık 2021), 361-387. <https://doi.org/10.51447/uluifd.938045>

Can Faith Be Taught? A Study in the Context of James Michael Lee's Social Scientific Approach to Religious Instruction

Abstract: The aim of this study is to clarify the issue of whether faith can be taught, which is one of the important issues of religious education as a discipline, within the framework of James Michael Lee's social scientific approach to religious instruction. In the article the authors, first, examine basic concepts of Lee's social scientific approach such as faith, learning, teaching, and the understanding of God, and then, investigate the views of the theological approach advocates that faith cannot be taught. Finally, the article elaborates Lee's view that faith can surely be taught from the perspective of social scientific religious instruction. The article concludes that some meanings attached by the parties to the main concepts such as faith, learning, and teaching and to God understanding in the context of His relationship with the human being and the world are the determinants in the emergence of different claims that faith can be taught or not.

Keywords: Social Science, Religious Education, Religious Instruction, Teaching Faith, God's Grace, James Michael Lee.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Giriş

İmanın teorik olarak öğretilbilir veya öğretilemez olduğu meselesi din eğitimi hâlâ zihinleri meşgul eden önemli konulardan biridir. İman hakkında öğretim yapılabileceği hususunda din eğitim bilimciler arasında hemen hemen bir görüş birliği söz konusudur. Ancak iman öğretiminin, yani iman etmeyen bir insanı eğitim aracılığıyla iman eder hale getirmenin imkânına dair ciddi görüş farklılıkları bulunmaktadır.¹ Bu anlamda imanın öğretilmeyeceği görüşünde olanlar temelde iki cihetten meseleyi ortaya koymaktadırlar:

¹ Bu konudaki tartışmalar için bk. Roger Marples, "Is Religious Education Possible?", *Journal of Philosophy of Education* 12/1 (1978), 81-91; Tasos Kazepides, "Educating, Socialising and Indoctrinating", *Journal of Philosophy of Education* 16/2 (1982), 155-165; W. D. Hudson, "Educating, Socialising and Indoctrination: A Reply to Tasos Kazepides", *Journal of Philosophy of Education* 16/2 (1982), 167-172; L. Philip Barnes, "Michael Hand, Is Religious Education Possible?", *Studies in Philosophy and Education* 27/1 (2008), 63-70; Michael Hand, "Is Religious Education Possible? A Response to Philip Barnes", *Studies in Philosophy and Education* 27/1 (2008), 71-75; James Michael Lee, "Facilitating Growth in Faith through Religious Instruction", *Handbook of Faith*, ed. James Michael Lee - Monika Hellwig (Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1990), 264-302; Michael Hand, *Is Religious Education Possible?: A Philosophical Investigation* (London: Continuum, 2006); Tasos Kazepides, "Is Religious Education Possible? A Rejoinder to W. D. Hudson", *Journal of Philosophy of Education* 17/2 (December 1, 1983), 259-265; Muhammet Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 103-105; Josef Goldbrunner, "Catechetical Method as Handmaid of Kerygma", *Teaching All Nations: A Symposium on Modern Catechetics*, ed. Johannes Hofinger (New York: Herder and Herder, 1961).

Birincisi, Tanrı insanı akıl ve irade sahibi bir varlık olarak yaratmıştır. Bu özellikleri dolayısıyla insan, diğer canlılardan farklı olarak, tüm yapıp etmelerinden sorumlu bir varlıktır. Gelişim özellikleri itibarıyla bu sorumlulukları taşıyabilecek düzeyde asgari olgunluk düzeyine ulaştıktan sonra insan iradî olarak yaptığı her işin ve davranışın olumlu veya olumsuz neticelerine muhatap ve müstahak olacaktır. Bu yüzden insanın, neticelerine katlanmayı hak edebilmesi için tercihlerinde tam olarak söz sahibi olması gerekir. Bir başka deyişle, nihai noktada mükâfatı veya cezayı gerektiren bir tercih veya davranışın kişinin hür iradesiyle gerçekleşmiş olması icap eder. Kısaca, irade hürriyeti insanın sorumluluğunun en önemli şartlarından biridir. Eğitimde ise öğretim sürecinin nihayetinde davranış değişikliği genel olarak beklenen bir durumdur. Eğer, bir nevi dışarıdan bir müdahale (eğitim) ile davranış değişikliği mümkünse, o hâlde insanın/bireyin sorumluluğundan söz etmek nasıl mümkün olabilir? Eğer insan nihai olarak sahip olduğu inanç, düşünce, kanaat ve kabullerini seçme ve dilediği gibi davranma hususunda tam bir hürriyete sahipse o zaman bir insanı eğitmenin yani davranış değişikliği meydana getirmenin imkânından nasıl söz edilebilir?

İkincisi, insanın da içinde bulunduğu tüm varlık âleminin mutlak sahibi olarak ve el-Hâdî (Hidayet veren) ismi ve sıfatı gereği Yüce Yaratıcı, mutlak olarak dilediğine iman lütfunu bağışlama ve dilediğini bundan mahrum etme hakkına ve kudretine sahiptir. Hâl böyleyken, inanmayan bir insanın inanan, inananın ise inanmayan bir insan hâline eğitim yoluyla getirilebileceğinin kabulü, zımnen Yüce Yaratıcı'nın mutlak hâkimiyetinin inkârı sayılmaz mı? Başka bir ifadeyle, insanın nihai noktada ebedi saadet veya felaketine neden olabilecek bir vasfın, yani iman veya inkârın, bir başkası eliyle insana kazandırılması imanın sırr-ı ilahî boyutunu² görmezlikten gelmek anlamına gelmez mi?

İmanın öğretilip öğretilemeyeceği hususu Türkiye'de bildiğimiz kadarıyla müstakil bir çalışmada ele alınıp incelenmiş değildir. Bununla birlikte din eğitimi bilimine giriş ve din eğitimi bilimi ile ilgili birkaç eserde detaylı olmaksızın tartışma konusu yapılmıştır. Cemal Tosun'un literatür incelemesine dayalı tespitlerine bakıldığında, imanın öğretilip öğretilemeyeceği hususunun Batı din eğitimi literatüründe tartışma konusu yapıldığını ve bilimsel anlamda ulaşılan genel sonucun imanın değil, dinin, yani dinî davranışların (dinî bilgilerin, duyguların ve becerilerin) öğretilebile-

² Din eğitiminin ihtiva ettiği olgular, davranışlar ve deneyimlerin sadece ampirik bir boyuta sahip olmadıkları, dolayısıyla bilimsel süreçler dâhilinde herhangi bir şekilde ölçülebilir veya doğrulanabilir olmadıkları, din eğitiminin sadece değiştirilebilir entelektüel inşalarla ilgilenmediği, bunun yanı sıra imanın gizemleriyle de ilgilendiği kimi din eğitim-bilimciler tarafından dile getirilen hususlardır. bk. John Paul Zenollito Pedrera-Granada, *Theological Aspects of Catechesis in the United States of America in the First Decade of the 21st Century* (Pamplona: University of Navarra, Doktora Tezi, 2011), 39. Erişim 03.05.2016.

ceği, imanın ise bu öğrenmelerin sonucunda “hidayet” kavramı ile açıklanan bir sıçrama ile gerçekleştiği şeklinde olduğu ifade edilmektedir.³

Tosun’a referansla, batılı din eğitimi literatüründeki, özetle, “imanın öğretilmeyeceği, ancak dinin öğretilebileceği”⁴ şeklindeki görüşe atıf yaparak bu konuyla ilgili olarak tartışmaya katılan Muhammet Şevki Aydın, Hristiyan anlayışına dayanan Batılı iman tanımının bilgiyi dışladığı, imanın temelinde “anlaşılamaması”, “saçma” olması gibi nedenler yattığı, hâlbuki “İslam’a göre bilginin imana takaddüm ettiği” aktarılarak, zımnen, Batılı anlayışın aksine, imanın öğretilebileceğini ima etmektedir.⁵ Aydın, “iman, tamamen akla ve onun eylemlerine indirgenemeyecek kadar karmaşık ve çok yönlü bir tecrübedir. Bu yüzden, eğitim ve bilgi ile iman arasında sebep-müsebbep ilişkisi olsa da, bu mutlak değildir.”⁶ diyerek görüşünü daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ancak, “Eğitim imanı/inancı etkilediği gibi, iman/inanç da eğitimi etkilemekte ve eğitici rolünü icra etmektedir.”⁷ dese de “Eğitim süreci sonunda birey iman etme arzu ve ihtiyacı duyup mümin olabilir; olmayabilir de. Yani eğitimle birey, inanmanın sınırına kadar taşınabilir; ama inanması garanti edilemez”⁸ diyerek, bir nevi, imanın hem öğretilebileceği hem de öğretilmeyeceği gibi meseleye yeterli cevap teşkil etmeyecek bir açıklama yapmaktadır. İman öğretiminin “iman etmeyen bir insanın bir öğretim etkinliği neticesinde iman eder hale gelmesinin sağlanması” şeklinde anlaşılması durumunda, konuyla ilgili verdiği detay bilgilerden hareketle Aydın’ın, açık bir şekilde ifade etmese de, aslında imanın öğretilmeyeceği görüşünde olduğu söylenebilir; zira şu ifadesi bunu ortaya koymaktadır: “Din eğitimcisi, yaptığı din eğitimi faaliyetiyle bireyin iman etmesini temel amaç edinip bu yönde gayret gösterebilir. Ancak inanmanın nihai sınırına kadar onu taşımayı başarsa bile, mutlaka inanmasını sağlayacağı söylenemez. İslam’a göre, bunu peygamber bile yapamaz; onun vazifesi sadece tebliğ etmektir (5/Maide: 99; 13/Ra’d 40).”⁹ Özetle söylemek gerekirse, her teolojik din eğitimi yaklaşımı savunucusu din eğitim bilimci gibi Aydın da bir yandan eğitimin insanı imana yaklaştırma yönünde açık etkisini göz ardı edemezken diğer yandan bir öğrenim kazanımı olarak imanı ortaya çıkarmada eğitimin tek başına yeterli olmadığı görüşünü benimsiyor görünmektedir. Yani Aydın’ın bu hususta söyledikleri, kanaatimizce Tosun’un bahsini ettiği Batılı literatürde imanın öğretilmeyeceği görüşünü savunanların söylediklerinden pek de farklı değildir.

³ Cemal Tosun, “Eğitim ve Din Eğitimi Politikaları”, *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi*, ed. Fahri Unan ve Yücel Hacaloğlu (İzmir: Türk Yurdu Yayınları, 1999), 517-525.

⁴ Tosun, “Eğitim ve Din Eğitimi Politikaları”, 517-525.

⁵ Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 103-104.

⁶ Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 104.

⁷ Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 105.

⁸ Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 104-105.

⁹ Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 105.

Din eğitimi aracılığı ile bir kimsenin iman etmesinin mümkün olup olmadığı meselesi ile ilgili tartışmalarda Amerikalı din eğitim bilimci James Michael Lee'nin* görüşleri konuya farklı bir perspektiften yaklaşma imkânı sunması açısından önemli bulunmaktadır. Ancak Lee'nin din eğitim yaklaşımı çerçevesinde meseleyi vuzuha kavuşturabilmek için, aşağıdaki soruların cevaplandırılması gerekir: İmanın öğretilemeyeceğini savunanlar tarafından yöneltilen yukarıdaki sorulara Lee'nin din öğretimi yaklaşımı zaviyesinden ne tür cevaplar verilmektedir? İmanın öğretilebileceği veya öğretilemeyeceğini savunanların görüş ayrılıklarında etkin olan bakış açıları, yaklaşım farklılıkları nelerdir? Meseleye farklı yaklaşan Lee öğrenme, öğretme, iman vb. gibi konuyla ilgili kavramlara ne tür anlamlar yüklemektedir?

Makalede bu sorulara cevap verilmeye çalışılırken yer yer kelâmî ve felsefî argümanlar kullanılsa da, bu makalenin asıl amacı, imanın öğretilip öğretilemeyeceği sorusuna kelam ve felsefe bağlamında cevaplar vermek değildir. Makalede yapılmak istenen, büyük ölçüde deskriptif yöntemle, bir din eğitimi bilimci olan Lee'nin din öğretimi yaklaşımı zaviyesinden imanın niçin ve nasıl öğretilebilir olduğunun ortaya

* James Michael Lee (1931-2004), New York, Brooklyn'de dünyaya gelen, altı ve sekiz yaşlarında yaşadığı bir dinî tecrübe dolayısıyla 73 yıllık ömrünü din hizmetlerine adayan ancak ruhban sınıfı içerisinde yer almayan Katolik bir din eğitimi bilimcisi. İlk, orta ve lise tahsilini Katolik Kilisesine bağlı çeşitli okullarda yapan Lee, daha sonra Columbia Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi'nde yüksek lisans, Teacher's College'da ise doktora öğrenimini tamamlamıştır. 1962-1977 yılları arasında Notre Dame Üniversitesi Eğitim Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapan Lee, eğitim bölüm başkanlığı görevini yürüttüğü onuncu yılında bu üniversitede din eğitimi alanında lisansüstü çalışma/doktora programı açmıştır. Lee'nin açtığı din eğitimi doktora programı kısa sürede Amerika'daki herhangi bir Katolik veya Hristiyan üniversitesindeki din eğitimi programları arasındaki en iyi programlardan biri olmuştur. Bu programın kapatılması üzerine Notre Dame Üniversitesi'nden ayrılan Lee, akademik çalışmalarına Alabama Üniversitesi'nde eğitim profesörü olarak devam etmiştir. Yazdığı bilimsel kitap ve makaleler, verdiği seminer ve konferanslar, katıldığı organizasyonlar, yönettiği tezler, yetiştirdiği öğrenciler ve kurucusu ve sahibi olduğu Religious Education Press'de yayıma hazırladığı veya editörlüğünü yaptığı kitaplar vb. ile özelde Katolik eğitime genelde ise din eğitime önemli katkılarda bulunmuştur. Hiç kuşkusuz Lee'nin din eğitim alanına en büyük katkısı, öncüsü ve savunucusu olduğu *Din Öğretiminde Sosyal Bilim Yaklaşımı*dır. Üç kitap (trilogy) halinde yayımladığı bu çalışmasının ilki *The Shape of Religious Instruction* (1971), ikincisi *The Flow of Religious Instruction* (1973), üçüncüsü ise *The Content of Religious Instruction* (1985) başlığını taşımaktadır. Bu eserlerinin yanı sıra, yayımladığı pek çok kitap ve makalesinde sosyal bilimsel din öğretimi yaklaşımını sistematik ve kapsamlı bir şekilde ortaya koymuştur. Bu yaklaşımı ile Lee, din eğitiminin önemli meselelerinden biri olan "Din eğitimi ilahiyat bilimleri (theology) içinde bir alt bilim dalı mı yoksa sosyal bilimler içinde bir disiplin midir?" probleminde kendi özgün perspektifiyle açıklık getirmeye çalışmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. James Michael Lee, "To Basically Change Fundamental Theory and Practice", *Modern Masters of Religious Education*, ed. Marlene Mayr (Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1983), 254-323; Harley Atkinson, "James Michael Lee", *Christian Educators of the 20th Century Project*, ed. Kevin Lawson (Erişim 18 Şubat 2017); James P. Bowers, "Lee, James Michael", *Encyclopedia of Christian Education*, ed. George Thomas Kurian- Mark A. Lampert (Lanham: Rowman& Littlefield, 2015), 3/730-731.

konulmasıdır. Bu maksatla önce meselenin özünü oluşturan iman, öğrenme ve öğretme kavramlarının Lee'nin cephesinden nasıl anlaşıldığı izah edilecektir. Ayrıca öğrenme ve öğretme faaliyetine Tanrı'nın nasıl ve ne şekilde müdahil olduğunun anlaşılmasına yardım edecek kadarıyla Lee'nin Tanrı anlayışı irdelenecektir. Daha sonra, imanın öğretilebilir olmadığı yönündeki görüşler ortaya konacak ve son olarak Lee'nin imanın neden ve nasıl öğretilebilir olduğuna ilişkin görüşleri incelenecektir.

1. İman

İmanın ne olduğu sorusuna verilecek cevabın mahiyeti, şüphesiz onun öğretilip öğretilemeyeceğine ilişkin tartışma için son derece önemlidir. Zira iman, belli inanç sistemini zihinsel bir onama, tasdik olarak kavramsallaştırılabileceği gibi bilişi, duyuşsal davranışları, psikomotor etkinlikleri ve hatta yaşam tarzını kapsayacak şekilde de açıklanabilir.¹⁰

Her şeyden önce iman, genel bir bakış açısıyla, insanın Tanrı'yı özgürce ve kayıtsız şartsız olarak tasdik etmesi, imanın konusu olan hususlarda tam bir sadakatle O'na bağlılık göstermesidir.¹¹ İnsanın Tanrı'yı tasdik eder ve O'na boyun eğme hale nasıl geldiği, yani imanın nasıl ortaya çıktığı ve geliştiği ise tartışmanın odağında yer alan ve açıklanmaya muhtaç bir konudur.

Lee'ye göre iman, insandan bağımsız olarak "orada" var olan bir gerçeklik değildir; tikeller bütünü üzerinden genelleme yapılarak oluşturulmuş bir soyutlamadan ibarettir. Yani iman gerçek (real) bir varlık (being) değil, mantıksal bir oluşturma (being).¹² İman bir kavramdır, hatta yalın bir kavramın ötesinde, bir inşadır (construct);¹³ onun için iman sanıldığı gibi tabiatüstü ya da ilahi mahiyette bir şey değil, insanî bir eylemdir ve bu yönü itibarıyla bilimsel olarak kavranabilir bir mahiyete sahiptir.¹⁴ Kaldı ki imanın Tanrı'nın insana bahsettiği bir lütf olarak kabul edilmesi halinde bile bunun ona hangi durumlarda ve nasıl verildiğinin anlaşılması önemlidir. Çünkü insan kendi tabiatına ve tâbi olduğu işlemlere, etkilere, yaşantılara bağlı olarak bu iman hediyesini kabul eder veya reddeder.¹⁵

¹⁰ bk. Lee, "Facilitating Growth in Faith through Religious Instruction", 268, 298-299.

¹¹ James Michael Lee, *The Shape of Religious Instruction: A Social-Science Approach* (Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1971), 110.

¹² James Michael Lee, "The Authentic Source of Religious Instruction", *Religious Education and Theology*, ed. Norma H. Thompson (Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1982), 106.

¹³ James Michael Lee, *The Content of Religious Instruction: A Social Science Approach* (Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1985), 661.

¹⁴ Lee, "Facilitating Growth in Faith through Religious Instruction", 271.

¹⁵ Lee, "Facilitating Growth in Faith through Religious Instruction", 271.

İnşayı, “bir veya daha fazla bilimsel ya da keşifsel amaçla icat edilen veya “yapılandırılan (constructed)” bir tür kavram”¹⁶ olarak tarif eden Lee, insanın temel amacının, belirli gözlenebilen bir fenomen sınıfını uygulanabilir bir teorik çerçeveye yerleştirerek bu fenomenleri en verimli şekilde açıklanabilir, doğrulanabilir ve aynı sınıfa ait gelecekteki fenomenleri öngörülebilir kılmak olduğunu söyler. Sosyal bilimlerin insan davranışını daha yeterli düzeyde anlama ve insanların daha verimli hayatlar yaşamalarına yardımcı olma misyonunda, örneğin, öğrenme, tutum, sosyalleşme ve benzeri gibi sosyal-bilimsel inşalar, insan ve insan grubunun belirli etkinliklerini daha gerçekçi bir şekilde anlamamıza yardımcı olmada son derece önemli işlevler görürler. Bir kimsenin farkındalığının dışında olduğu ve nasıl işlediğini veya gerçekten “orada” olduğunu doğrudan gözlem yoluyla bilemediğimiz için bir şey inşa (construct) olarak isimlendirilmektedir.¹⁷

İmanı inşa/yapı olarak düşünmekle Lee onu öğretime daha müsait hale getirir. Çünkü sadece bir kavramdan ziyade inşa olarak düşünüldüğünde iman tanımlanabilir, sınırlandırılabilir, açıklanabilir, bütün ve parça olarak analiz edilebilir ve belli ölçüde ölçülebilir olur. Yine bir inşa olarak düşünüldüğünde iman, sosyal bilimcilerin *bağımsız değişken*, teolog ve filozofların *neden* olarak tanımladıkları özelliklere sahip olmaktadır. Bütün bu özellikleri sayesinde bir din eğitimcisi, öğrencisinde gözlemlediği şu veya bu davranışın onda imanın varlığı veya yokluğuna hamletmesi mümkün olabilecektir.¹⁸ Ayrıca inşa, belli bir amaç doğrultusunda bilinçli bir şekilde oluşturulan veya uyarlanan anlamını haiz bir kavramdır. Belli bir amaç doğrultusunda oluşturulması ona yararlılık ve fonksiyonellik kazandırır.¹⁹

Lee'ye göre bütün inşa türlerinde olduğu gibi iman da düşünsel ve işlemsel olmak üzere iki şekilde tanımlanabilir. Düşünsel tanım, bir kelimenin genel olarak kabul edilen ve standart anlamı ya da ona yüklenen yeni anlamları hakkında bilgi verirken, işlemsel tanım imanı bu kavramla ilgili eylem ve işlemler üzerinden açıklar. İşlemsel tanım sayesinde bir kelime somutlaştırılır, burada ve şimdi bağlamına yerleştirilir.²⁰ İmanın işlemsel tanımının yapılması, başka bir deyişle, imanı işlemsel bir tanıma kavuşturma, onu öğretilebilir ve öğrenilebilir ampirik bir forma dönüştürmede fayda sağlar. Çünkü öğretme ve öğrenme kesin ve sınırları belli, işlemselleştirme ile son derece uyumlu etkinliklerdir. İşlemselleştirme imanı soyut, genelleştirilmiş bir yapı içinden çıkararak hâlihazırdaki somut varoluşsal bir formun içine sokar.²¹ İmanın işlemsel olarak tanımlanabilir bir inşa olduğunun ortaya konulması başarılı bir şekilde

¹⁶ James Michael Lee, *The Content of Religious Instruction: A Social Science Approach* (Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1985), 476.

¹⁷ Lee, *The Content of Religious Instruction: A Social Science Approach*, 476.

¹⁸ Lee, “Facilitating Growth in Faith through Religious Instruction”, 272.

¹⁹ Lee, “Facilitating Growth in Faith through Religious Instruction”, 271-272.

²⁰ Lee, “Facilitating Growth in Faith through Religious Instruction”, 272.

²¹ Lee, “Facilitating Growth in Faith through Religious Instruction”, 274.

iman öğretimi için kesinlikle bir gerekliliktir. Zira iman, işlemsel olarak tanımlanmazsa, iman gelişimini etkili bir şekilde kolaylaştırmak da mümkün olmayacaktır.²²

2. Öğrenme - Öğretme

Farklı eğitim felsefeleri ve bakış açılarından yaklaşıldığından öğrenmenin üzerinde uzlaşılan tek bir tanımı bulunmamaktadır. Bununla birlikte alan uzmanlarının büyük bir kısmı öğrenme ile genellikle *davranış veya davranma kapasitesinde pratik ya da diğer deneyim biçimlerinden kaynaklanan sürekli bir değişimi* ifade ederler. Bu tanımda öğrenme için üç ölçütün ortaya konduğu görülür: (1) Öğrenme ile bir *değişme* yaşanması, (2) bu değişimin anlık olmaması yani *süreklilik* arz etmesi ve (3) *tecrübe* ile veya çevreyle etkileşim sonucu ortaya çıkması, bir başka deyişle, yaşantı ürünü olması.²³

Lee de öğrenmeyi basitçe “davranışlarda değişme meydana getirme” süreci olarak tanımlar. Bu yaklaşımı dolayısıyla psikolojik bir akım olan davranışçılığın etkisinde olduğu ithamına maruz kalsa da kendisi bu ithamı reddeder ve davranışçılık (behaviorism) ile davranışsalcılık (behavioralism) arasında ciddi farklar olduğunu; sosyal bilimsel din öğretimi yaklaşımında kendisinin davranışçı değil davranışsalcı pozisyonda yer aldığı belirtir.²⁴ Lee'nin öğrenmeyi davranış değişikliği olarak ta-

²² Lee, “Facilitating Growth in Faith through Religious Instruction”, 273.

²³ bk. Dale H. Schunk, *Learning Theories: An Educational Perspective* (Boston: Pearson, 2012), 4-5; Nuray. Senemoğlu, *Gelişim Öğrenme Öğretim: Kuramdan Uygulamaya* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2005), 86-89.

²⁴ Lee, *davranışçılık ile davranışsalcılık* arasındaki farkı şöyle açıklar: *Davranışçılık*, psikolojide bir ekolün adıdır. Bu teorik ekole göre bütün insan davranışları, belli bir fiziksel uyaran ile gösterilen tepki arasındaki birebir bir ilişki ile açıklanabilir. Öğrenme sadece koşullu tepkilerin bir sonucu ortaya çıkar; deneysel olarak ve iç gözlemle elde edilen verilerin bir değeri yoktur. Davranış ile zihin veya bilinçlilik arasında bir ilişki bulunmamaktadır. Davranışçılık, tipik olarak insan davranışı hakkındaki monistik, atomistik ve mekanistik görüşü esas alır. Bu görüş, zorunlu olarak öyle olmasa da materyalist felsefe sistemi ile uyumlu olma eğilimindedir. Başka bir deyişle davranışçılık pozitivistmin bir biçimini temsil eden, zihni, Tanrı'yı, duyguları ve ruh halini reddeden bir felsefedir. John Broadu Watson, Clark Hull, ve B.F. Skinner davranışçılığın önde gelen sembol isimlerindedir. *Davranışsalcılık* ise bilişsel, duyuşsal veya hayat tarzı ile ilgili insan davranışını etraflıca inceleme, analiz etme ve denetim altına alma çabasıdır. Dolayısıyla davranışçılıktan daha geniş bir anlama sahiptir. Her teorik ekol, tıpkı her dikkatli bir kolaylaştırmaya dönük sanat-bilim uygulamacısı, örneğin öğretme, danışma, yönetme işiyle uğraşanlar davranışsalcıdır; çünkü kolaylaştırmaya dönük bir sanat-bilim, tabiatı gereği davranış etrafında gelişir. Her şeyden önce, kolaylaştırmaya dönük etkinlikler, istedik nihaî davranışları ortaya çıkaracak önceki davranışlardır. Kolaylaştırıcının önceki davranışları belli bir amaca dönüktür ve bunlar bilinçli olarak etkili bir şekilde istedik öğrenme kazanımlarını ortaya çıkarmayı hedefler. Bütün davranışçılar davranışsalcıdır ancak bütün davranışsalcılar davranışçı değildirler. bk. Lee, *The Flow of Religious Instruction: A Social Science Approach*, 289-290; Lee, *The Shape of Religious Instruction: A Social-Science Approach*, 63; James Michael Lee, “Key Issues in the Development of a Workable Foundation for Religious Instruction”, *Foundations of Religious Education*, ed. Padraic O'Hare

nımlaması ile kastettiği detay ancak davranış kelimesine yüklediği anlamla anlaşılabilir. Ona göre davranış, açıktan yapılan fiziksel eylemleri kapsadığı gibi içsel psikolojik ve duygusal süreçleri ve aşikâr olarak gözlenemeyen zihinsel faaliyetleri de içine alan geniş bir kavramdır.²⁵ Lee'nin davranış kavramına yüklediği bu anlam iman öğretimine imkân vermesi açısından önem kazanmaktadır.

Lee'ye göre öğretme, “öğrenmenin kolaylaştırılması”dır.²⁶ Kolaylaştırma, basitçe, verici (öğretmen) ile alıcı (öğrenci) arasında bir bağ kurma olmadığı gibi bilginin öğretmenin zihninden öğrencilerin zihinlerine aktarılması olarak da düşünülmemelidir. Kolaylaştırma, “Öğrenme koşullarının, bireyin gelişimsel olarak bulunduğu düzeyde öğrenebileceklerini öğrenmesini mümkün kılacak şekilde, bilinçli olarak düzenlenmesidir.”²⁷

Lee'nin öğretme (teaching) ile eş anlamlı olarak kullandığı öğretim (instruction), bireyde herhangi bir şekilde öğrenme ile sonuçlanan süreci ifade eden, çoğu zaman okul, kurs gibi kurumsal ortamlarda gerçekleştirilen bir faaliyet olarak anlaşılabilir da, bundan daha geniş anlamlar ifade eden bir kavramdır.²⁸ Lee'ye göre öğretme, bireyde şu veya bu şekilde öğrenmeye yol açan bir amaca dönük olarak gerçekleştirilen, sözlü malumat sunmaktan bir kimsenin omuzuna el atmaya, tebessüm etmekten kaç çatmaya ve hatta bir kimse ile birlikte sessizce yürümeye kadar pek çok davranışın da içinde yer alabileceği geniş bir süreçtir.²⁹ Daha genel bir tanımla, bireyde istedik öğrenme kazanımlarının ortaya çıkmasını en etkili bir şekilde kolaylaştıracak durumların, ortamların ve şartların düzenlenmesi olarak da açıklanabilir.³⁰ Başka bir ifadeyle öğretme, öğrencinin istedik öğrenme kazanımını elde etme ihtimalini en yüksek düzeye taşıyacak bir ortamın dikkatli bir şekilde biçimlendirildiği ve planlandığı bir durumu ya da süreci anlatmak üzere kullanılmaktadır.³¹ Kısaca öğretme, basitçe bir sınıftaki öğrencilerin önünde dikilip konuşmaktan ya da sadece bilişsel hedeflere dönük bir içeriği öğrencilerin zihinlerine pompalamaktan çok daha geniş ve derin anlamları ihtiva eder.³² Onun için Lee, iman öğretilebilir öğretilemeyeceği hususu üzerinde düşünürken özellikle bu geniş öğretme tanımının akılda tutulmasını önemle hatırlatır.³³

(New York: Paulist Press, 1978), 60.

²⁵ Lee, *The Shape of Religious Instruction: A Social-Science Approach*, 55.

²⁶ Lee, “Facilitating Growth in Faith through Religious Instruction”, 270.

²⁷ Lee, *The Shape of Religious Instruction: A Social-Science Approach*, 49.

²⁸ bk. Lee, *The Shape of Religious Instruction: A Social-Science Approach*, 8; Lee, “Facilitating Growth in Faith through Religious Instruction”, 265.

²⁹ Lee, “Facilitating Growth in Faith through Religious Instruction”, 267.

³⁰ Lee, *The Shape of Religious Instruction: A Social-Science Approach*, 8.

³¹ bk. Lee, *The Shape of Religious Instruction: A Social-Science Approach*, 50.

³² James Michael Lee, “Religious Instruction and Religious Experience”, *Handbook of Religious Experience*, ed. Ralph W. Hood (Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1995), 546.

³³ Lee, “Facilitating Growth in Faith through Religious Instruction”, 267-268.

3. Tanrı Anlayışı: Aşkın (mı?) ve İçkin (mi?)

Öğrenme ve öğretmede Tanrı'nın etkisi var mıdır? Yani Tanrı kişinin öğrenmesine veya bir öğretmenin öğretmesine müdahil olur mu? Olursa eğer dışarıdan bir müdahale ile mi yapar yoksa bu etki insana yaratılıştan verdiği birtakım özellikler yoluyla mı gerçekleşir?

Lee'yi ve onun sosyal bilimsel din öğretimi yaklaşımını anlamak için göz önünde bulundurulması gereken önemli hususlardan biri de onun Tanrı'nın hem aşkın hem de içkin olduğuna ilişkin güçlü inancıdır. Ancak Lee, içkinlik (immanentism) ve aşkıncılık (transcendentalism) terimlerini bilinen felsefi düşünce okullarındaki kullanımlarından çok farklı ve alakasız bir anlamda kullandığını özellikle belirtir. Ona göre içkinlik (immanence), bu dünyanın her yönüne işleyen ve her şeyi kuşatan bir Tanrı anlayışını vurgulayan teolojik bir doktrindir. Yani içkinlik, dünyevi yaratılışın ötesinde ve onun sınırlarını çok aşan bir Tanrı'yı vurgulayan "aşkınlık" a zıt bir yerde durmaktadır. Aşkınlık (transcendence) ise, biri dışsal olan ve diğerinden sonsuz derecede üstün olan iki gerçeklik, yani Tanrı ile âlem arasında var olan ilişkisel uçuruma dikkat çeken bir kavramdır.³⁴ Tanrı'nın aşkınlığı, O'nun "orada bir yerde", her şeyin üstünde olan Tanrı, tabiatüstü olan ve tabiatüstü bir şekilde eyleyen Tanrı anlayışı üzerine odaklanırken, Tanrı'nın içkinliği ile O'nun Hristiyan inancında insan (İsa) şekline bürünmesine (Yuhanna 1:14), bizden biri ve bizimle birlikte olan, Kendi tabii yaratma düzeni içinde ve yoluyla eyleyen ve eylemeye devam eden bir Tanrı anlayışına vurgu yapılmaktadır.³⁵

Lee'nin din eğitimi yaklaşımında Tanrı hem aşkın hem de içkindir; hatta onun teolojisinde Tanrı'nın içkinliğinin galebe çaldığı da düşünülebilir. Nitekim William Cullen'a göre de Lee'nin din eğitim teorisinde Tanrı'nın içkinliği merkezi bir role sahiptir.³⁶

Lee'ye göre öğrenme ve öğretmenin yasaları vardır; bu yasaları koyan ise insanı ve evreni yoktan var eden Tanrı'dır. Tanrı'nın öğrenme ve öğretmeye müdahalesi kendisinin koyduğu bu yasalara uygun hareket etmek suretiyle gerçekleşir. Diğer öğrenme-öğretme durumlarında olduğu gibi Lee'ye göre iman öğretimi de bu yasalar ve ilkeler çerçevesinde yapılmalıdır. Hristiyanlıktaki teslis inancının bir gereği olarak, özellikle Katolik inancında din öğretiminde Kutsal Ruh'un önemli bir işlevinin olduğuna inanılır. Lee de bir Katolik olarak bu gücün varlığını kabul eder. Ancak Kutsal Ruh'un etkisini tuhaf, gizemli, dışsalıcı (extrinsicist³⁷) ve tepeden inme (*deus ex*

³⁴ Lee, *The Shape of Religious Instruction: A Social-Science Approach*, 278.

³⁵ William Cullen, "James Michael Lee : A Social Science Approach to Religious Instruction", *Lutheran Education Journal* 140/3 (2005), 162.

³⁶ Cullen, "James Michael Lee : A Social Science Approach to Religious Instruction", 160.

³⁷ Dışsalcılık (extrinsicism), felsefe ve teolojide kompleks birtakım gerçekliklerde içsel, kurucu veya ontolojik unsurlardan ziyade yüzeysel ve dışsal unsurları vurgulama veya bir meselenin yasal ve töresel (moral) yönlerine birincil düzeyde önem atfetme eğilimini ifade eden bir kavramdır. Geniş bilgi için

caelo) bir şekilde göstermek yerine Üçlü Tanrı'nın yarattığı ve yaratmaya devam ettiği ile eylediğine inanır. Sosyal bilimlerin insanın öğrenmesini mümkün kılan bu fitri yasaları keşfederek, din öğretiminin bu yasalar çerçevesinde gerçekleştirilmesi halinde Kutsal Ruh'un etkisinin kendisini göstereceğini kabul eder. Bu yüzden “Gerçekten bir din öğretim teorisini insanlığın ve ilahlılığın zirvelerine taşımanın en emin yolu, onu olabildiğince bilimsel yapmaktır.”³⁸ der. Yani bir din öğretim teorisini hem insani amaçlara hem de ilahi iradenin tecellisine en yüksek düzeyde hizmet eder hale getirmek için yapılacak en iyi şey, o öğretim teorisini olabildiğince bilimsel bir form ve içeriğe kavuşturmadır.

Tanrı'nın öncelikli olarak tabii düzen içerisinde, İslamî bir ifadeyle sünnetullah çerçevesinde eylediğine dair Lee'nin bu görüşü, öğrenme ve öğretme hadisesinde Tanrı'nın insana müdahalesinin aşkın bir güçle gerçekleştiğine inanan özellikle çoğu Evanjelik bir kısım Hristiyanlar için anlaşılması ve benimsenmesi güç bir görüş olmuştur.³⁹ Bu bakış açısıyla Lee'nin din öğretimi yaklaşımı, muhalifleri tarafından seküler ve natüralist olmakla itham edilmiştir. Fakat Lee, Tanrı'nın bu âlemdeki derin ve bütünüyle nüfuz edici içkinliğini esas almasından dolayı sosyal bilimsel din öğretiminin “seküler” veya “natüralist” bir yaklaşım olduğu ithamını reddeder ve böyle bir iddianın pedagojik olarak zavallı olduğu kadar teolojik açıdan da basit, düşünülmeyen yöneltilen bir eleştiri olduğunu belirtir.⁴⁰ Zira sosyal bilimsel din öğretimi yaklaşımını bütün detaylarıyla ortaya koyduğu hiçbir eserinde din öğretmenin Tanrı olmaksızın da etkili olabileceğine dair bir imaya ya da yapılandırılmış öğrenme durumu stratejisinin Tanrı'nın varlığı ve gücü olmadan da öğrenmeyi kolaylaştırabileceğine ilişkin bir iddiaya rastlamak mümkün olmadığını bizzat kendisi ifade eder.⁴¹

Lee'ye göre;

“Tabiat, öğretme, öğrenme ve insan hiçbir şekilde Tanrı'dan ayrı düşünülebilecek şeyler değildir; aksine tabiat, ancak Tanrı'nın bütün tabiatta hazır ve nazır oluşu, kudreti ve varlığı sayesinde tabiat olabilir. Her nerede öğretim ve öğrenme gerçekleşiyorsa Tanrı çok yakın ve varoluşsal olarak bu sürecin her anında mevcuttur. Tabiat kendi başına tabiat değildir; [O'nun lütüf[un]a mazhar olan bir tabiattır; ya da daha açık ifade etmek gerekirse, [O'nun lütüf[un]a gark olmuş tabiattır. “Tabiat” demek aynı zamanda Tanrı'nın bir yönünü [yani varlığının açık bir göstergesini] ifade etmektir. Öğretim ve öğrenmenin kanunları herhangi bir şekilde Tanrı'nın kanunlarının dışında değildir. Öğretim, ancak ve ancak kendi doğasının kanun-

bk. J. Hennessey, “Extrinsicism”, *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard L. Marthaler (Detroit: Gale, 2003), 5/570-571.

³⁸ bk. Lee, *The Flow of Religious Instruction: A Social Science Approach*, 150.

³⁹ bk. Cullen, “James Michael Lee : A Social Science Approach to Religious Instruction”, 163.

⁴⁰ bk. Lee, *The Shape of Religious Instruction: A Social-Science Approach*, 281, 276.

⁴¹ Lee, *The Flow of Religious Instruction: A Social Science Approach*, 272.

larına sadık olduğunda etkilidir; fakat kendi doğasına sadık olmak, varoluşsal olarak her zerresine öyle nüfuz etmiş ki onu Tanrı-dolu bir tabiat haline getiren Tanrı'nın varoluşsal mevcudiyetine ve devam eden faaliyetine kendiliğinden bağlı olmaktır. Tabiat insan faaliyetinin dolaysız nesnesi ve ortamı olduğu için insan kronolojik olarak ilk önce doğaya sadık olduğunda, genellikle Tanrı'ya karşı en sadık olur. Kronolojik olarak ilk önce görünmeyen bir Tanrı'ya bağlı olma girişimleri, tipik olarak tarihsel trajedilere ve kişisel hayal kırıklıklarına neden olmuştur.”⁴²

Tanrı ve tabiat arasındaki böyle bir ilişkinin olduğunu kabul etmek, Lee'ye göre ne Pelaciyanizm (pelagianism)* ne de panteizmle ilişkilendirilebilir. Onun bu düşünceleri Tanrı'nın içkinliğine ilişkin anlayışından kaynaklanmaktadır. Bu çerçevede, din öğretimini daha etkili kılmak için sosyal bilim yaklaşımını kullanmak, içinde Tanrı'nın kudretinin başlama, mümkün kılma, ürün verme ve tamamlama şeklinde cereyan eden öğrenmenin kolaylaştırılmasının tabii ritmiyle uyumlu olduğundan, Tanrı'ya yönelik daha doğru bir iş yapmaktır.⁴³ Lee Tanrı'yı, bilgi ve eylemin tüm alanlarında, her yerde faal (at work) olan bir varlık olarak kabul etmektedir. Lee'nin, içkin bir Tanrı anlayışına sahip olması, Tanrı'nın vahyin, daha önce olup bitmiş değil, halen devam edegeldiği şeklindeki anlayışı, Dewey'in deneyime dayalı öğrenme teorisini benimsemesine izin vermektedir.⁴⁴

4. İman Öğretilebilir (mi?)

Her şeyden önce iman hakkında öğretim ile iman öğretimi arasında bir ayrım yapılması gereğini tekrar vurgulamak gerekir. İman hakkında öğretimin yapılabileceği hususunda ne ciddi bir tereddüt ne de tartışma mevcuttur. Din eğitim bilimciler arasında esas tartışmaya konu olan husus, imanın eğitim-öğretimle güçlendirilip güçlendirilemeyeceği, daha da önemlisi, imana sahip olmayan bir kimsenin din öğretimi aracılığıyla iman sahibi olmasının sağlanıp sağlanamayacağı meselesidir.

İmanın öğretilebilme durumuyla ilgili temelde iki varsayım (öğretilebilir-öğretilemez) bulursa da imanın zaten insanda var olan mı yoksa herhangi bir şekilde sonradan kazanılan bir şey mi olduğu hususundaki görüş farklılıklarından dolayı verilen

⁴² Lee, *The Flow of Religious Instruction: A Social Science Approach*, 292-293.

* *Pelagianism*, 360 yılı dolaylarında Büyük Britanya'da doğmuş olan Pelagius isimli bir keşişin ortaya koyduğu bir öğretiler. Dinî buyruklara çok önem veren ve onları titiz bir şekilde yerine getirmeye gayret eden Pelagius'un öğretilerine göre insan, ilahi lütfun yardımı olmadan kurtulabilir; dolayısıyla İsa'nın etkisi önemsiz ve faydasız olmaktadır. Bunun için Aziz Augustinus, Aziz Hieronimus ve diğer piskoposlar kesin bir şekilde bu öğretilere karşı çıkmışlar ve bu öğretiler Kilise tarafından da reddedilmiştir. bk. Xavier Jacop, *Hristiyan Terimler Sözlüğü: Bir Deneme* (İstanbul: Ohan Matbaacılık, 2004), 425.

⁴³ Lee, *The Flow of Religious Instruction: A Social Science Approach*, 293.

⁴⁴ Edward J. Newell, *James Michael Lee's Social Science Religious Instruction* (Ann Arbor Mich.: University Microfilms International, 2004), 9.

cevaplarda farklılaşmalar olmaktadır. İmanın doğuştan itibaren zaten her insanda potansiyel olarak bulunduğunu ileri sürenler öğretim faaliyetini potansiyel olarak zaten var olan bir şeyin açığa çıkarılması olarak gördükleri için bunu mümkün görmektedirler. Örneğin Karl Rahner'a göre Tanrı'nın kurtarıcı iradesi ve imanın doğuştan bir lütuf olarak sunulmasının bir neticesi olarak herkes potansiyel bir inanırdır. Yani iman her insanda potansiyel olarak vardır. Dolayısıyla bir kimseye imanı kazandırmak demek hâlihazırda var olan imanı açığa çıkarmaktır.⁴⁵ İmana sebep olmak veya imanın ortaya çıkmasını sağlamak, Tanrı'nın lütfu ile insanın derinliklerinde tecrübe ettiği şeyin ne olduğunu anlamaya yardım etmek demektir. Zira iman zaten önceden insana verilmiş olan bir şeydir.⁴⁶

Genel olarak Hristiyan dünyada teolojik yönelimleri bakımından muhafazakâr, ılımlı, liberal vs. çok çeşitli çevrelerden din eğitim bilimcilerin çok önemli bir kısmı din öğretimi ile imanın daha güçlü hale getirilebileceği hususunda hemfikirdirler. Ayrıca bu kişi veya gruplardan hiçbirisi Tanrı'nın bir hediyesi olarak görülen iman ile Tanrı'nın zaten verdiği şeyi daha güçlü hale getirmek amacıyla yapılan din öğretimi arasında bir çelişki de görmezler. Kilise tarafından yayımlanan belgelerde de din öğretiminin öncelikli amacının imanı ziyadeleştirmek olduğu belirtilir. Ancak din öğretiminin doğrudan imana vesile olabileceği hususunda ciddi tereddütler olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁷

Teolojik yaklaşım savunucuları genel olarak imanın Tanrı'nın gizemli bir hediyesi olduğunu, dolayısıyla iç yüzünün tamamen anlaşılmasının veya araştırılmasının ve öğretilmesinin mümkün olmadığını ve bilimsel metotlara konu olamayacağını, dolayısıyla bir öğretim faaliyeti sonucunda kendiliğinden ortaya çıkmasının da mümkün olamayacağını belirtmektedirler.⁴⁸ Örneğin Katolik teolog ve din eğitim bilimci Thomas H. Groome, başlangıçtan günümüze her çağda Hristiyan toplumunun tüm eğitsel çabalarının ana hedefinin yaşanan Hristiyan imanının geliştirilmesi olduğunu söylemesine rağmen bunun Hristiyan toplumunun veya eğitimcilerinin imanı başka birine "bahşedebileceği" anlamına gelmediğini belirtir. Ona göre iman ancak Tanrı'nın hediyesidir ve İncil'den bir cümleye⁴⁹ atıfla, ancak O'nun dilemesiyle bir kişi iman sahibi olabilir.⁵⁰ "İman eğitimcileri ellerinden gelen çabayı göstermeli ve gerisini

⁴⁵ Karl Rahner, "Faith", *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, ed. Karl Rahner (New York: Herder ve Herder, 1968), 2/310.

⁴⁶ Rahner, "Faith", 2/310-311.

⁴⁷ Lee, "Facilitating Growth in Faith through Religious Instruction", 269-270.

⁴⁸ bk. Edwin M. Conway, "Collaborative Responses to the Demands of Emerging Human Needs: The Role of Faith and Spirituality in Education for Social Work", *Social Work and Divinity*, ed. Daniel Lee - Robert O'Gorman (New York: Haworth Social Work Practice Press, 2005), 69; Françoise Darcy-Bérubé, "The Challenge Ahead of Us", *Foundations of Religious Education* (New York: Paulist Press, 1978), 116-119.

⁴⁹ "(İsa) Beni gönderen Baba bir kimseyi bana çekmedikçe o kimse bana gelemmez." Yuhanna 6: 44.

⁵⁰ Thomas H. Groome, *Christian Religious Education: Sharing Our Story and Vision* (San Francisco: Harper & Row, 1980), 56.

Tanrı'nın lütfuna havale etmeliler."⁵¹ Yani imanın ortaya çıkışı ve gelişmesi doğrudan eğitsel bir aktivitenin ürünü değil, Tanrı'nın lütfu ile insanın manevi özüne dokunması ve böylece kişiyi İsa Mesih'te Kendisi ile canlı bir bağ kurmaya teşvikiyile gerçekleşen bir hadisedir.⁵²

Teolojik yaklaşım cephesinden bir başka Protestan din eğitim bilimci Westerhoff III, eğitsel açıdan dinin bir araç, imanın ise tek amaç olduğunu, dolayısıyla Hristiyan eğitiminin din ile değil, iman ile ilgilenmesi gerektiğini belirtmekle birlikte⁵³ doğası itibariyle bir kimseye imanın öğretilmeyeceğini ancak din hakkında bir şeyler öğretilebileceğini ileri sürmektedir. Ona göre iman öğretimi ile ilgilenmek modern psikoloji ve pedagojiyi model alan eğitim-öğretim (schooling-instruction) paradigmasının bir anomalisidir.⁵⁴ Westerhoff III, din hakkında öğretime teşvik etmekle eğitim-öğretim paradigmasının Hristiyan imanını seküler pedagojiye indirgediğini ve değerden düşürdüğünü, hatta Hristiyan imanının zayıflamasına neden olduğunu ve böylece ateizme teşvik ettiğini ileri sürmektedir. Din eğitimi, ona göre, kişileri ve grupları Hristiyan yaşam tarzına göre dönüştürmeyi mümkün kılan inanç toplumunun sistematik ve sürekli bir çabasıdır. Hristiyan din eğitiminin amacı da Hristiyan imanını ve yaşam tarzını iletmeğidir.⁵⁵ Bunu gerçekleştirmenin yolu ise inanç kültürlemesi (faith-enculturation) adını verdiği kateşetik Hristiyan formasyon modelidir.⁵⁶ İmanın bir inanç topluluğu içinde telkin edilebileceğini, ancak imanın bir kimseden başka bir kimseye aktarılamayacağını; ayrıca imanın, tarihi, gelenekleri taşıyan bir inanç topluluğunda imanlarını paylaşan kişiler tarafından ifade edilebileceğini, dönüştürülebileceğini ve anlamlı hale getirilebileceğini belirtir. Ona göre okul öğretimi bu hakikati görmezden gelmektedir.⁵⁷

Muhafazakâr Katolik teolog Marthaler'a göre iman, Tanrı'nın birdenbire bahşettiği bir lütuf, kişinin Tanrı'nın çağrısına özgür iradesi ile verdiği bir cevaptır. İman Tanrı'nın lütfu olduğu için insanoğlunun kullandığı hiçbir yol-yöntem imanın az veya çok meydana gelmesini engelleyemediği gibi, dışarıdan bir müdahale ile imanın gelişimini ve büyümesini de sağlayamaz. Ona göre kateşez, kateşetik eğitim-öğretimin ışığı altında imanın hayata geçirilmesini, bilinçli ve aktif hale getirilmesini hedefler ancak imana sebebiyet veremez; sadece orada zaten var olanı uyandırır, besler

⁵¹ Thomas H. Groome, *Will There Be Faith?: A New Vision for Educating and Growing Disciples* (New York: HarperOne, 2011), 75; Thomas H. Groome, *What Makes Us Catholic: Eight Gifts for Life* (New York: HarperSanFrancisco, 2003), 58.

⁵² Groome, *Christian Religious Education: Sharing Our Story and Vision*, 74.

⁵³ John H. Westerhoff III, *Will Our Children Have Faith* (New York: The Seabury Press, 1976), 21-22.

⁵⁴ Westerhoff III, *Will Our Children Have Faith*, 22-23.

⁵⁵ Jack L. Seymour, "Contemporary Approaches to Christian Education", *The Chicago Theological Seminary Register* 69/2 (1979), 2-3; Westerhoff III, *Will Our Children Have Faith*, 22, 102-103.

⁵⁶ bk. John H. Westerhoff III, "Formation, Education, Instruction", *Religious Education* 82/4 (1987), 579-581.

⁵⁷ Westerhoff III, *Will Our Children Have Faith*, 23.

ve geliştirir.⁵⁸

DiGiacomo da, Tanrı'nın ve öğrencinin özgür olduğuna dikkat çekerek yapılandırılmış hiçbir öğrenme ortamının inancı garantileyemeyeceğini, çünkü imanın Tanrı'nın bir lütfu olduğunu, öğrencinin de bu lütfu karşılık verme konusunda özgür olduğunu ileri sürmektedir.⁵⁹ Kendi bakış açısını arama, sorgulama, ifade etme ve imana cevap verme anlamında özgürlük herhangi bir dinî ortamda anahtar unsurdur. Dolayısıyla DiGiacomo'ne göre ne kadar istersek isteyelim başka biri için iman konusunda kalıcı bir seçim yapamayız.⁶⁰

İmanın geliştirilemeyeceğini veya öğretilmeyeceğini yalnızca iman teolojisi gibi bilişsel inançların kolaylaştırılabileceğini ileri süren Richard McBrien'e göre din eğitimcilerinin, piskoposların, vaizlerin ve kilisenin yaptığı şey imanı öğretmek veya nakletmek değil, iman ile ilgili yorumları ya da anlayışları aktarmaktır. Bir başka deyişle teologileri aktarmaktır.⁶¹

İmanın öğretilmeyeceğini iddia edenler, ekseriyetle aşkın Tanrı anlayışını benimseyen teologlardır. Bu teologlara göre iman, Tanrı'dan gelen ilhamla ortaya çıkan ve Tanrı'nın sebebiyet verdiği tabiatüstü bir eylemdir.⁶² Başka bir ifadeyle iman, Tanrı'nın lütfuyla O'ndan gelen bir hediye ve kişinin O'nun çağrısına özgürce verdiği bir cevaptır. Hiçbir insan çabası ve gücü hakiki anlamda imanı aşlamaya ve onu arttırmaya yetmez; hatta onun dışarıdan müdahale ile teşekkül ettirilmesi ve geliştirilmesi dahi programlanamaz. Din eğitimi ile ancak Tanrı'nın bir lütfu olan imanın insanlarda canlı, şuurlu ve aktif hale getirilmesi amaçlanabilir.⁶³ Dolayısıyla, bu görüşte olan din eğitimcileri iman sürecinin öğretmeninin sınıfta yaptıkları veya öğrettiklerinden çok daha kapsamlı ve Tanrı'nın sevgisinin gizemi ve insanların bu sevgiyeye verdikleri özgür ve kişisel tepkiyle sarmalanmış olduğunu belirtirler. İnsanların imana davet edilebileceğini ve iman hayatının öğretim ve deneyimle beslenebileceğini; ancak bir öğretim faaliyeti ile imanın zorunlu bir sonuç olarak ortaya çıkmasının beklenmemesi gerektiğini, çünkü din eğitiminin davetkâr ve özgür bir irade ile karar vermeyi mümkün kılan bir faaliyet olması gerektiğini ifade ederler.⁶⁴

⁵⁸ Berard L. Marthaler, "Socialization as a Model for Catechetics", *Foundations of Religious Education*, ed. Padraic O'Hare (New York: Paulist Press, 1978), 75.

⁵⁹ James J. DiGiacomo, "Book Review of The Flow of Religious Instruction: A Social Science Approach", *America* (September 1973), 176.

⁶⁰ Brennan R. Hill, *Key Dimensions of Religious Education* (Winona, Minnesota: Saint Mary's Press, 1988), 32.

⁶¹ Marthaler, "Socialization as a Model for Catechetics", 75; Richard McBrien, "Faith, Theology, and Belief", *Commonweal* 101 (1974), 135.

⁶² Ian Knox, *Above or within?: The Supernatural in Religious Education* (Mishawaka, Indiana: Religious Education Press, 1976), 84.

⁶³ Marthaler, "Socialization as a Model for Catechetics", 75.

⁶⁴ Hill, *Key Dimensions*, 31-32.

nın öğretilemeyeceğine ilişkin yanlıgının bir sebebi dini, öğretimi mümkün olan dışsal davranış; imanı ise doğrudan öğretimi mümkün olmayan içsel davranış olarak tanımlayan sorunlu din ve iman anlayışdır.

2) Teolojik öğrenme teorisine göre din eğitiminin ürün içeriği, yani din öğretimine konu olan muhteva diğer alanlarinkine göre farklı ve eşsiz bir nitelik arz eder. Dolayısıyla bu tür bir eğitimin dayandığı öğrenme teorisi de diğerlerinden farklıdır. Lee ise imanı öğrenme ile nesnesi farklı olan başka şeyleri öğrenme biçimi arasında önemli bir fark olduğuna dair herhangi bir bilimsel kanıt olmadığını söyleyerek bu iki şeyi öğrenmenin birbirinden farklı olduğu kabulünü reddeder. Yani diğer herhangi bir şey nasıl öğreniliyorsa iman da aynı şekilde öğrenilir. Daha açık bir ifadeyle, bir insan "seküler" bir gerçekliği nasıl öğreniyorsa, esas itibarıyla dini de öyle öğrenir. İnsanın doğal olguları öğrenmesini sağlayan özel melekeleri ve dinî hadiseleri öğrenmesine imkân veren ayrı birtakım melekeleri olduğunu söyleyemeyiz. Her ikisini de öğrenmesini mümkün kılan aynı öğrenme kabiliyetidir. Çünkü öğrenmenin özü, nesnesi farklılaştıkça değişen bir şey değildir.⁷³ Yani insan matematiği nasıl öğreniyorsa, dini, imanı da aynı şekilde öğrenir. Bir insanın din öğretimi faaliyeti neticesinde imana kavuşmasında nihai noktada etkili olan din öğretimi değil Tanrı ise, aynı durum neden Matematik, Fen vb. alanlardaki öğrenmeler için geçerli olmasın ki? Lee'ye göre hangi konunun öğretimi olursa olsun insanın öğrenmesinde Tanrı'nın etkisi, onun için vasfı dolayısıyla, Kendisi tarafından konan öğrenmenin yasalarına uygun davranılmasıyla varlığını gösterecektir. Yani iman, Tanrı'nın dışarıdan bir etkiyle gizemli bir şekilde bahsettiği bir şey değil, insanın yaratılış özüne uygun davranıldığında, O'nun tarafından fitratına yerleştirilen öğrenmenin yeter koşulları yerine getirildiğinde ortaya çıkan bir davranıştır.

3) Çoğu Hristiyan mezheplerinin yeni müminler kazanmak amacıyla ülke içi veya dışında misyonerlik faaliyetleriyle meşgul olmaları da imanın öğretilebilir olduğunun açık bir göstergesidir. Geniş anlamda, bir nevi din öğretimi etkinliği olarak da görülebilecek olan misyonerlik faaliyetleri ile din değiştirme arasında pozitif bir korelasyon olduğu bilinen bir husustur. Aksi halde bu faaliyetlerin yüzyıllardır aralıksız olarak sürdürülmesi anlamsız olurdu. Bu da göstermektedir ki misyonerlerin bu pedagojik faaliyetleri olmadan Tanrı'nın iman bahşetmesi mümkün olmamaktadır.⁷⁴

İmanın öğretme, öğrenme ve yaşam dinamiğinde geliştirilebileceğini ve biçimlendirilebileceğini; teoloji, psikoloji ve sosyoloji imanı araştırırken, sadece din öğretiminin imanı meydana getirmek gibi bir işleve sahip olduğunu, zira din öğretim eyleminin imanın geliştirildiği ve kolaylaştırıldığı dinamik koşullar dizisi olduğunu kesin bir dille ifade eden Lee⁷⁵ karşıt görüşte olanlarca bir nevi pelacyanizm (pelagianizm) düşüncesine dayanan heretik bir anlayışı dillendirmekle itham edilmiştir. Lee

⁷³ Lee, "Facilitating Growth in Faith through Religious Instruction", 270; Lee, *The Flow of Religious Instruction: A Social Science Approach*, 43-44.

⁷⁴ Lee, "Facilitating Growth in Faith through Religious Instruction", 270.

⁷⁵ Lee, "Facilitating Growth in Faith through Religious Instruction", 290.

ise bu ithamı reddederek, bir insanın imana gelmesinde bir yandan Tanrı'nın lütfunun nihai planda etkili olduğunu, diğer yandan bu lütfun kişide imanın ortaya çıkmasına imkân veren din öğretimi faaliyeti ile birlikte geliştiğini ona eşlik ettiğini ifade etmektedir.⁷⁶ Dolayısıyla Lee'ye göre din öğretimi kapsamlı ve gerçekten yeterli bir iman inşasının gelişimi için son derece önemli bir katkı sağlayıcıdır.⁷⁷

Lee'ye göre imanın öğretilmeyeceğine ilişkin başka bir yanılgı, bilginin basit bir şekilde öğrenciyeye aktarımına dayalı olduğu şeklindeki eski öğretim anlayışının hâlâ hâkim olduğu vehminden kaynaklanmaktadır. Hâlbuki din öğretimi faaliyeti de dâhil olmak üzere her tür öğretim faaliyetinin analizi açıkça göstermektedir ki her öğretim hadisesinde her biri bir bütünün ayrılmaz bir parçası olan dört temel unsur bulunmaktadır: Bunlar *öğretmen*, *öğrenci*, *öğretim konusu* yani *içerik* ve *ortamdır*. Din öğretimi bu dört unsurun etkileşimi ile ortaya çıkar.⁷⁸ İman öğretmenden öğrencilere bir mal sevkıyatı gibi aktarılan ve öğretimi oluşturan diğer unsurlardan hiçbir şekilde etkilenmeyen bir entite değildir. Aksine bu dört unsur arasındaki etkileşim sayesinde iman, öğretim faaliyeti içerisinde yeni bir form olarak ortaya çıkar.⁷⁹

Bu dört unsurdan biri olarak iman, din öğretimi esnasında öğretimin diğer üç unsuruyla öyle bir etkileşime girer ki artık kendi başına iman olmaktan çıkar ve yeni bir gerçeklik olarak, yani din öğretimi olarak var olur. Lee yeni bir gerçeklik olarak bu birbirini kapsar hale gelme sürecini aracılık (mediatorship) olarak isimlendirir.⁸⁰ Bu yeni gerçeklikte iman bir yandan temel özelliklerini korurken diğer yandan iman bu temel özellikleri diğer üç temel değişken ile kaynaşık yeni bir ilişkiye girer ve artık varlıksal olarak birbirinden ayrılamayacak derecede yeni bir gerçeklik, yani öğretilen/ öğrenilen iman haline gelir.⁸¹

Lee'ye göre imanın içsel, dinin ise dışsal bir hadise olduğu savı temelsiz olduğuna göre, Berard L. Marthaler gibi bazı din eğitim bilimciler tarafından yöneltilen, Tanrının bir lütfu olarak insana bahşedilen bir hediye olduğu için imanın öğretilmeyeceği⁸² sadece bilişsel nitelikte inançların, bir başka deyişle iman teolojilerinin öğreniminin kolaylaştırılabileceği iddiaları⁸³ da mantıksal, teolojik ve pedagojik açıdan temelsizdir.⁸⁴ Çünkü imanın öğretilmeyeceğine dair kesin bir gerekçeye dayanmadan onun öğretilmeyeceğini iddia etmek mantıksal olarak

⁷⁶ Lee, "Facilitating Growth in Faith through Religious Instruction", 271.

⁷⁷ Lee, "Facilitating Growth in Faith through Religious Instruction", 289-290.

⁷⁸ Lee, "Facilitating Growth in Faith through Religious Instruction", 290-291.

⁷⁹ Lee, "Facilitating Growth in Faith through Religious Instruction", 291.

⁸⁰ Lee, "Facilitating Growth in Faith through Religious Instruction", 292.

⁸¹ Lee, "Facilitating Growth in Faith through Religious Instruction", 292.

⁸² Berard L. Marthaler, "To Teach the Faith or to Teach Theology: Dilemma for Religious Education", *Proceedings of the Thirty-First Annual Convention* (Washington, D.C.: Catholic Theological Society of America, 1976), 233.

⁸³ bk. McBrien, "Faith, Theology, and Belief", 135.

⁸⁴ Lee, "The Authentic Source of Religious Instruction", 107.

temelsizdir. İmanın öğretilmeyeceği iddiası mahiyet itibarıyla ampirik bir iddiadır. Ampirik mahiyete sahip bir iddianın ampirik bir kanıtla desteklenmesi gerekir. Böyle bir kanıt olmadığına göre imanın öğretilmeyeceği savı mantıksal bir dayanaktan yoksundur.⁸⁵ “İmanın öğretilmeyeceği iddiası teolojik olarak da doğru değildir. Çünkü teolojik teoride sadece iman değil, bütün gerçeklik Tanrı'nın bir lütfu ve hediyesidir. Tanrı'nın bir hediyesi olduğu için inancın öğretilmeyeceği doğru olsaydı, bütün gerçeklik Tanrı'nın bir hediyesi olduğu için bu dünyada hiçbir şey bir insan tarafından öğretilemezdi. *Bu durumda, esas mesele, Tanrı'nın lütfuyla insana bahşedilenlerin öğretilip öğretilmeyeceği değil, bu hediyelerin nasıl alınıp verildiği hususudur. Şüphesiz din öğretiminde temel mesele budur.*”⁸⁶

Tanrı'nın lütfuyla gelen hediyelerin nasıl verildiğini anlamak din öğretiminin esas meselesidir; çünkü öğretme Tanrı'nın lütfunun bahşedilme tarzıyla, öğrenme ise Tanrı'nın lütfunun alınma tarzıyla alakalıdır.⁸⁷ Bir benzetme yapmak gerekirse, öğrenme veya öğretme faaliyetinin Tanrı'nın lütfu ile ilişkisi, bir hastanın belli bir tedavi sürecinin ardından iyileşmesi veya iyileştirilmesi ile Tanrı'nın lütfu arasındaki ilişkiden farklı değildir. Her ikisinde de sonsuz kudreti ve dilemesiyle nihai noktada her türlü yaratmayı gerçekleştiren O'dur. Ancak Tanrı'nın hastaya şifa vermesi için nasıl işinin ehli bir doktorun uygun gördüğü bir tedavi gerekli ise, insanların iman sahibi olabilmeleri için de bu türden bir çabanın olması gerekir. Doktorun hastasını tedavi etme teşebbüsü nasıl Tanrı'nın hastaya şifa bahşetmesine bir müdahale olarak algılanmıyorsa, bir din eğitimcisinin iman öğretmesi de Tanrı'nın bir hediyesi olan imanı dilediğine bahşetme lütfuna bir müdahale olarak görülmemelidir. Doktorun hastalığının nedenini bulma ve tedavi etme yöntemlerini keşfetme yönündeki gayreti nasıl hastanın şifa bulması (Tanrı'nın hastaya şifa bahşetmesi) için gerekli bir şart ise, insanların iman sahibi olmaları (hidayete ermeleri) için de din öğretimi gerekli bir şart olarak görülmelidir. Her iki durumda da bu şart, yine Tanrı tarafından kendi lütuf ve inayetinin bir koşulu olarak konulmasından kaynaklandığından, doktorun insanı, hastalıkları ve tedavi süreçlerini iyi bilmesi; din eğitimcisinin ise bireyi, davranış değiştirme ilkelerini ve öğrenme-öğretme yasa ve ilkelerini iyi keşfedip ona göre davranmasıyla Tanrı'nın lütfuna mazhar olunabilir.

Esasen bu bakış açısı, imanın öğretilmeyeceğini söyleyen bazı din eğitim bilimciler tarafından da paylaşılmaktadır. Örneğin Groome, bir yandan “yeryüzünde imanı geliştirme yönündeki gayretlerimizin sadece Tanrı'nın inayeti ile başarıya ulaşacağını asla unutmamalıyız” derken diğer taraftan “ancak [imanın] gelişmesini sağlayacak sadece Tanrı olsa da (1 Cor. 3:6), Tanrı'nın inayetinin tabiat, bu hususta, din eğitimcilerinin iyi gayretleri, aracılığıyla işlediğini hatırd tutmak gerekir”⁸⁸ der.

⁸⁵ Lee, “The Authentic Source of Religious Instruction”, 107.

⁸⁶ Lee, “The Authentic Source of Religious Instruction”, 107.

⁸⁷ Lee, “The Authentic Source of Religious Instruction”, 107.

⁸⁸ Groome, *Will There Be Faith?: A New Vision for Educating and Growing Disciples*, 338.

Groome, din eğitiminde *paylaşılan praksis* yaklaşımının⁸⁹ da Tanrı'nın inayetini tevlit edecek iyi bir gayretin ürünü olduğunu ifade eder.⁹⁰ Bu açıklaması ile Groome bir yandan din öğretim faaliyeti ile Tanrı'nın iman bahşetmesi arasında bir bağ kurar, ancak bu bağ onun gibi diğer teolojik yaklaşımçıların Tanrı'nın inayeti ile din öğretiminin iki ayrı şey olarak kabul edildiğini gösterir. Lee'ye göre ise bu iki şey bir bütündür. Yani din öğretmenin Tanrı'nın evrendeki öğrenme yasalarına uygun bir şekilde planlayıp yürüttüğü bir din öğretimi faaliyeti ile O'nun öğrenen kişiye iman bahşetmesi birbirinden ayrı düşünülemeyecek bir durumdur.

Tanrı'nın sonsuz iradesi ve kudreti ile nihai eylemi yaratan olmasına bakarak, "din öğretimi ile iman öğretilemez" demek "ateşli silahla adam öldürülemez" demek gibi bir şeydir. Çünkü her ne kadar ateş eden insan olsa da sonuçta öldüren Tanrı'dır, Tanrı dilemeseydi ölüm gerçekleşmezdi. İman Tanrı'nın bir lütfu olduğu için imanın öğretilmeyeceğini söylemek, şifayı veren Tanrı olmasından dolayı, "tedavi ile insan iyileşmez" demekle aynı şeydir. Çünkü gerçek anlamda, Mutlak fail olarak, şifayı veren doktor değil Tanrı'dır, doktor hastalığı iyileştiren ilacı hastaya verse de Tanrı dilemedikçe hasta asla iyileşmez. Fakat bilinen bir husustur ki belli şartlar oluştuktan sonra birinci örnekte ölümün, ikinci örnekte iyileşmenin gerçekleşme oranı o ölçüde artar ki artık, öldürme ve iyileştirme eylemlerinin failleri mutlak anlamlarına ırc edilerek Tanrı'yla ilişkili olarak değil de daha yakın fail olan insanla ilişkili olarak ifade edilir. Dolayısıyla, Lee'nin sosyal bilimsel din öğretimi zaviyesinden, iyi planlanmış bir din öğretimi faaliyeti neticesinde imanın öğretilebileceğini söylemek pekâlâ mümkündür.

Sonuç

Başta İslam ve Hristiyanlık olmak üzere dinlerin önemli bir kısmının bir kurtuluş teolojisi bulunmaktadır. Bu teolojiye göre iman, insanın ölümünden sonra hem cezadan kurtuluşu hem de sonsuz nimetlere erişmesi için önemli bir koşuldur. Bu yüzden din eğitiminde iman öğretimi önemli konular arasında yer alır. Ancak insanın sorumlu ve irade sahibi bir varlık olması seçimlerini özgürce yapabilmesini gerekli kılmaktadır. Ayrıca özellikle ilahi dinlerde kutsal metinlerde insanları doğru yola iletenin, hidayet verenin sadece Tanrı olduğunun belirtilmesi, imana ermede insani bir çaba olarak din öğretiminin mi yoksa Tanrı'nın sonsuz iradesinin, lütfunun ve hidayetinin mi etkili olduğu tartışmalarını beraberinde getirmiştir.

Din öğretiminin temel paradigmasını oluştururken, inanılan din eksenli olarak, teolojiye öncelik verenler ile din öğretiminin "din"ini sadece bir içerik olarak addeyerek öğrenme-öğretme yasalarının keşfini ve bu doğrultuda bir öğretim sistemi

⁸⁹ Bu yaklaşım hakkında geniş bilgi için bk. Turgay Gündüz, "Paylaşılan Praksis: Hayatı İnanç İnanıcı Hayatla Buluşturmak -Thomas Groome'in Din Eğitimi Yaklaşımının Eleştirel Analizi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2 (October 2014), 85-105.

⁹⁰ Groome, *Will There Be Faith?: A New Vision for Educating and Growing Disciples*, 338.

kurma çabasını esas alanlar, yani teolojik ve sosyal bilimsel din öğretimi yaklaşımçıları arasında iman öğretiminin imkânı hususunda görüş farklılıkları ortaya çıkmıştır. Sosyal bilimsel din öğretimi yaklaşımının önemli bir teorisyeni ve temsilcisi olan James Michael Lee'ye göre iman, bir inşadır, herhangi bir davranış gibi o da öğretilir ve öğretilebilirdir. İmanın öğretilemez olduğunu iddia edenlerin bilimsel bir dayanakları bulunmamaktadır. Hâlbuki geçmişten günümüze her çağda kesintisiz dine davet ve misyonerlik faaliyetlerinin oluşu bile imanın öğretilebilir olduğunun açık bir kanıtıdır. Eğer din eğitimi, misyonerlik ve dine davet çalışmalarının olumlu sonuçları alınmamış olsaydı bu faaliyetler binlerce yıldır devam edegelmezdi.

İmanın öğretilebilir olması insanın irade alanının sınırlanması anlamına gelmez; çünkü Tanrı'nın lütfu olan iman, yine O'nun lütfunun bir eseri olan insanın özüne uygun davranılmasıyla ortaya çıkma ve gelişme imkânı bulabilecektir. İnsanın hürriyeti ancak kendi özüne uygun davranmasıyla mümkün olabilecektir. İmanın Tanrı'nın bir lütfu, hediyesi olarak görülmesi de iman öğretimi için bir engel teşkil etmez; zira mesele imanın bir lütuf veya hediye olup olmadığı meselesi değil, bunun insanlara nasıl verildiğidir. Lee'ye göre iman, Tanrı'nın hem aşkın hem de içkin bir varlık oluşu dolayısıyla, insanın doğası, bireysel ve toplumsal değişme, öğrenme ve öğretme gibi sosyal bilimsel yasalara uygun hareket edilmesi durumunda Tanrı'nın lütfunun tecellisiyle birlikte ortaya çıkar, gelişir ve güçlenir. Teolojik yaklaşım değil, ancak sosyal bilimsel din öğretimi yaklaşımı sayesinde insanın, Tanrı'nın lütfuna mazhar olabilmesine imkân veren özelliklerinin keşfi ve geliştirilmesi sağlanabilir.

James Michael Lee'nin temsil ettiği sosyal bilimsel din öğretimi yaklaşımı ile teolojik din öğretimi yaklaşımı taraftarları arasında gerçekleşen İmanın öğretilebilir veya öğretilemez olduğuna ilişkin tartışmaların yakından incelenmesi neticesinde konuya ilişkin farklı açıklamaların ortaya çıkmasında aşağıdaki hususların etkili olduğu söylenebilir:

1) Sosyal bilimsel din öğretimi yaklaşımı varlığı anlama ve yorumlamada, dinî metinleri hayatla ilişkilendirilmede sosyal bilimlere daha merkezi bir rol atfederken, teolojik din öğretimi taraftarları, dinî metinlerin doğrudan anlaşılmasına ve yorumlanmasına öncelik vermektedirler.

2) İki yaklaşım taraftarlarının iman terimine yükledikleri anlam birbirinden oldukça farklıdır. Sosyal bilimsel din öğretiminin savunucusu Lee'ye göre iman, işlemsel olarak ifade edilebilen ve sonradan öğrenilen ve oluşturulan bir davranış olarak görülürken, teolojik din öğretimi taraftarları onu daha gizemli, tarifi kişiye veya en azından ilgili inanç topluluğuna özel, nihai noktada Tanrı'nın bahşettiği bir kabul veya tasdik durumu olarak anlaşılmaktadır.

3) Tanrının insan ve evrenle ilişkisi bağlamında aşkın veya içkinliğine ilişkin anlayış da tarafların imanın öğretilebilir veya öğretilemez olduğuna ilişkin farklı yargılarında etkili olmaktadır. Lee, muarızlarının kendisine yönelttikleri seküler, natü-

ralist, pelaciyenist vs. türü Tanrı ile Kendi eseri olan evren arasında mesafeli, birbirinden ayrı bir varlık ve oluş tasavvurunun aksine, her şeyi Tanrı ile iç içe düşünür. Tanrı'yı insana dışarıdan etki eden, onu imana erdiren bir Varlık yerine, her şeye nüfuz etmiş, kendi koyduğu yasalarla (sünnetullah) eyleyen ve insana içeriden etki eden bir Tanrı tasavvuru imanın elde edilme biçimine dair farklı anlayışların ortaya çıkmasında etkili olmaktadır. Lee'nin taraftarı olduğu sosyal bilimsel din öğretimi yaklaşımı görece daha içkin bir Tanrı tasavvuruna sahipken, teolojik din öğretimi taraftarları aşkın karakteri çok daha baskın bir Tanrı anlayışına sahip görünmektedirler.

4) Son olarak; öğretme kavramına taraflarca yüklenen anlamda da farklılıklar görülmektedir. Lee, iman öğretilebilir mi sorusuna cevap verirken "öğretme" kelimesini insanın içinde yaşadığı bütün evreni bir öğrenme ve öğretme ortamı, bütün yaşantıları bir öğrenme ve öğretme fırsatı olarak telakki eden oldukça geniş anlamlarda kullanmaktadır. Diğer taraftan imanın öğretilebilir olmadığına ilişkin görüş açıklayan teolojik yaklaşımın öğretme ile çoğu zaman formel ortamlarda gerçekleştirilen faaliyetleri kastettikleri fark edilmektedir.

Özetle, imanın öğretilebilir olup olmadığı sorusuna verilen cevapların, iman, öğrenme-öğretme, insan ve âlemle ilişkisi bakımından Tanrı kavramlarına yüklenen farklı anlamlar dolayısıyla farklılaştığı söylenebilir. Lee'nin sosyal bilimsel din öğretimi yaklaşımının imanın öğretilebilirliğine ilişkin iddiası da bu kavramlara yüklediği özel anlamlardan kaynaklanmaktadır.

Yazar Katkı Oranları / Author Contributions: Yazar 1: % 50. Yazar 2: % 50.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Atkinson, Harley. "James Michael Lee". *Christian Educators of the 20th Century Project*. ed. Kevin Lawson. Erişim 18 Şubat 2017. <https://www.biola.edu/talbot/ce20/database/james-michael-lee>
- Aydın, Muhammet Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Barnes, L. Philip. "Michael Hand, Is Religious Education Possible?". *Studies in Philosophy and Education* 27/1 (2008), 63–70. <https://doi.org/10.1007/s11217-007-9067-x>
- Conway, Edwin M. "Collaborative Responses to the Demands of Emerging Human Needs: The Role of Faith and Spirituality in Education for Social Work". *Social Work and Divinity*. ed. Daniel Lee - Robert O'Gorman. New York: Haworth Social Work Practice Press, 2005.
- Cullen, William. "James Michael Lee : A Social Science Approach to Religious Instruction". *Lutheran Education Journal* 140/3 (2005), 160–186.
- Darcy-Bérubé, Françoise. "The Challenge Ahead of Us". *Foundations of Religious Education*. 111–131. New York: Paulist Press, 1978.
- Goldbrunner, Josef. "Catechetical Method as Handmaid of Kerygma". *Teaching All Nations: A Symposium on Modern Catechetics*. ed. Johannes Hofinger. New York: Herder and Herder, Revised ed., 1961.
- Groome, Thomas H. *Christian Religious Education: Sharing Our Story and Vision*. San Francisco: Harper & Row, 1980.
- Groome, Thomas H. *What Makes Us Catholic : Eight Gifts for Life*. New York: HarperSanFrancisco, 2003.
- Groome, Thomas H. *Will There Be Faith?: A New Vision for Educating and Growing Disciples*. New York: HarperOne, 2011.
- Gündüz, Turgay. "Paylaşılan Praksis: Hayatı İnanç İnanıcı Hayatla Buluşturmak -Thomas Groome'ın Din Eğitimi Yaklaşımının Eleştirel Analizi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2 (October 2014), 85–105.
- Hand, Michael. *Is Religious Education Possible?: A Philosophical Investigation*. London: Continuum, 2006.
- Hand, Michael. "Is Religious Education Possible? A Response to Philip Barnes." *Studies in Philosophy and Education*, 2008. <https://doi.org/10.1007/s11217-007-9066-y>
- Hill, Brennan R. *Key Dimensions of Religious Education*. Winona, Minnesota: Saint Mary's Press, 1988.

- Hudson, W. D. "Educating, Socialising and Indoctrination: A Reply to Tasos Kazepides". *Journal of Philosophy of Education* 16/2 (1982), 167-172. <https://eric.ed.gov/?id=EJ273513>
- Jacop, Xavier. *Hiristiyan Terimler Sözlüğü: Bir Deneme*. İstanbul: Ohan Matbaacılık, 2004.
- Kazepides, Tasos. "Educating, Socialising and Indoctrinating". *Journal of Philosophy of Education* 16/2 (1982), 155-165. <https://eric.ed.gov/?id=EJ273512>
- Kazepides, Tasos. "Is Religious Education Possible? A Rejoinder to W. D. Hudson". *Journal of Philosophy of Education* 17/2 (December 1, 1983), 259-265. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9752.1983.tb00037.x>
- Knox, Ian. *Above or within?: The Supernatural in Religious Education*. Mishawaka, Indiana: Religious Education Press, 1976.
- Lee, James Michael. "Facilitating Growth in Faith through Religious Instruction". *Handbook of Faith*. ed. James Michael Lee - Monika Hellwig. 264-302. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1990.
- Lee, James Michael. "Religious Instruction and Religious Experience". *Handbook of Religious Experience*. ed. Ralph W. Hood. 535-567. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1995.
- Lee, James Michael. "The Authentic Source of Religious Instruction". *Religious Education and Theology*. ed. Norma H. Thompson. 100-197. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1982.
- Lee, James Michael. *The Content of Religious Instruction: A Social Science Approach*. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 2. Basım, 1985.
- Lee, James Michael. *The Flow of Religious Instruction: A Social Science Approach*. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1975.
- Lee, James Michael. *The Shape of Religious Instruction: A Social-Science Approach*. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1971.
- Marples, Roger. "Is Religious Education Possible?". *Journal of Philosophy of Education* 12/1 (1978), 81-91. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9752.1978.tb00506.x>
- Marthaler, Berard L. "Socialization as a Model for Catechetics". *Foundations of Religious Education*. ed. Padraic O'Hare. 65-92. New York: Paulist Press, 1978.
- Marthaler, Berard L. "To Teach the Faith or to Teach Theology: Dilemma for Religious Education". *Proceedings of the Thirty-First Annual Convention*. 217-233. Washington, D.C.: Catholic Theological Society of America, 1976.
- McBrien, Richard. "Faith, Theology, and Belief". *Commonweal* 101 (1974), 134-137.

- Newell, Edward J. *James Michael Lee's Social Science Religious Instruction*. Ann Arbor Mich.: University Microfilms International, 2004.
- Pedrerera-Granadaa, John Paul Zenollito. *Theological Aspects of Catechesis in the United States of America in the First Decade of the 21st Century*. Pamplona: University of Navarra, Doktora Tezi, 2011.
- Rahner, Karl. "Faith". *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*. ed. Karl Rahner. 2/310-313. New York: Herder ve Herder, 1968.
- Schunk, Dale H. *Learning Theories: An Educational Perspective*. Boston: Pearson, 6. Basım, 2012.
- Senemoğlu, Nuray. *Gelişim Öğrenme Öğretim: Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Gazi Kitabevi, 11. Basım, 2005.
- Seymour, Jack L. "Contemporary Approaches to Christian Education". *The Chicago Theological Seminary Register* 69/2 (1979), 1-10.
- Tosun, Cemal. "Eğitim ve Din Eğitimi Politikaları". *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi*. ed. Fahri Unan - Yücel Hacaloğlu. 517-525. İzmir: Türk Yurdu Yayınları, 1999.
- Westerhoff III, John H. "Formation, Education, Instruction". *Religious Education* 82/4 (1987), 578-591. <https://doi.org/10.1080/0034408870820407>
- Westerhoff III, John H. *Will Our Children Have Faith*. New York: The Seabury Press, 1976.

Can Faith Be Taught? A Study in the Context of James Michael Lee's Social Scientific Approach to Religious Instruction

Extended Summary

Whether faith can be taught theoretically is one of the essential topics still discussed in religious education. There is almost a consensus among religious educationists regarding teaching about faith; however, there are serious dissents concerning the possibility of teaching faith. This study aims to clarify the issue of whether faith can be taught within the framework of James Michael Lee's social scientific approach to religious instruction. In other words, the aim of this article is to reveal and explain in a descriptive way why and how faith can be taught from the point of view of Lee's social scientific approach to religious instruction.

While examining this subject in this article, although theological and philosophical arguments are used in parts, the primary purpose of this article is not to provide answers in the context of theology and philosophy to the question of whether faith can be taught or not. In this context, to clarify the issue in this article, the authors first examine basic concepts of Lee's social scientific approach, such as faith, learning, teaching, and the understanding of God. Then, they investigate the views of the theological approach that advocates that faith cannot be taught. Finally, the article elaborates on Lee's view that faith can surely be taught from the perspective of social scientific religious instruction.

In contrast to the theological assumption that the process of attaining faith/having faith is primarily determined by God, or at least that He is the ultimate decision-maker as a necessary consequence of an excessive emphasis on God's will and power, Lee attributes to the human being a more central role in having faith and claims that faith can be constructed through learning/teaching. In making this claim, he does not do so, as one might think, by excluding God; by contrast, he does it by including Him in every single stage of the event of learning/teaching faith, as in all things in nature.

According to Lee, there are laws of learning and teaching, and it is God who sets these laws, He who also created man and the universe out of nothing. Teaching takes place only by acting in accordance with the teaching/learning laws set by God. As in other learning-teaching situations, faith teaching takes place within the framework of these laws and principles. The Holy Spirit does not work in a strange, mysterious, extrinsicist and *deus ex caelo* way, as is supposed by advocates of the theological approach. By contrast, according to Lee, if the social sciences discover these innate laws, which make it possible for humans to learn and for religion as a social scientific discipline to be taught within the framework of these laws, the Holy Spirit can only exert its influence on humans. Indeed, Lee (1973, 150) says, "the surest way to bring

a theory of religious instruction to those heights of humanity and divinity of which it is capable is to make it as scientific as possible.”

Lee (1990) makes three arguments that faith can be taught: (1) Human behavior is either innate or acquired, that is, learned. Faith is a type of behavior that is acquired later, that is, learned. Since faith is a learned human behavior that is not innate, it can be taught, because everything learned is teachable. In other words, faith is a set of behaviors in terms of operational aspects; faith can be taught, just as other behaviors can be taught. (2) According to theological learning theory, the product content of religious education, that is, the content that is the subject of religious education, is different and unique with respect to all other areas of human learning. Therefore, the learning theory on which this type of education is grounded must also be unique. Lee rejects the assumption that learning these two things is different from each other, saying that there is no scientific evidence that there is any significant difference between learning faith and learning other things. That is, faith is learned in the same way that anything else is learned. To put it more clearly, one learns religion basically the same way as he or she learns “secular” reality. We cannot say that man has special faculties that enable him to learn about natural phenomena and another second set of faculties that enable him to learn religious phenomena. It is the same learning ability that makes it possible to learn both. The essence of learning is not something that changes as its object differs. (3) The fact that there is a positive correlation between missionary activities, which can also be seen as a kind of religious education activity, and conversion is another clear indication that religious education gives rise to faith. (3) The fact that there is a positive correlation between missionary activities, which can also be seen as a kind of religious education activity, and conversion is another clear indication that religious education leads to faith.

To conclude, in the formation of dissents on whether faith is teachable, many factors play a role, from the answers given to the questions of what a human being is and what kind of being God, the object of faith, is, to the relationship between God and man and how essential religious texts (scriptures) should be read. Additionally, the nature of the language and terminology used in the discussion and the way it was put into use by the parties and the meanings attributed to the main concepts used in the discussion also have a significant impact on the differentiation of the opinions.

Keywords: Social Science, Religious Education, Religious Instruction, Teaching Faith, God's Grace, James Michael Lee.

Hasedin İnsan Hayatındaki Yıkıcı Etkileri ve Çözüm Arayışları*

Esra İrk

Arş. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Bursa/Türkiye
esrairk@uludag.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0002-0607-9210>

İbrahim Gürses

Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Bursa/Türkiye
igurses@uludag.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0002-1424-4626>

Öz: Yoksunluk hâli sonucu ortaya çıkan haset duygusu, yoğun bir acı hissi ve hayal kırıklığı ile deneyimlenir. Genellikle kötü niyet, suçluluk, aşağılık hissi, düşmanlık, saldırganlık gibi duygularla karakterize edilen haset, negatif duygulardan kıskançlık ve başkasının zararına sevinme, pozitif duygulardan gıpta ile yakından ilişkilidir. Bireyin psikolojik iyi oluş hâline etki eden haset duygusu, bireyin iç dünyasında gerilim ve çatışmalara yol açabilmekte, diğer yandan kontrol duygusunu zayıflatıp diğerine zarar verici birtakım davranışlara neden olabilmektedir. İslam geleneğinde kötü huylar kategorisinde ele alınan haset, yapısı itibarıyla en başta Allah'ın iradesine, takdirine ve taksimine itiraz mahiyeti taşıdığı için dinî ve dünyevî açıdan zararlı görülmüş ve bu duygudan sakınılması tavsiye edilmiştir. Haset duygusunu inkâr etmek yerine bu duyguyu anlamak, kabullenmek ve onunla mücadele etmeye çalışmak hasetle başa çıkmada faydalı bir yol olarak görülmüştür. Bu makalede psikolojik ve dinî bakış açısına göre haset ve hasetle ilgili bazı duygular kendilerini hasetten ayıran farklılıklar ortaya konularak incelenmiş ve hasedin nedenleri üzerinde durulmuştur. Hasedin ruh sağlığı üzerindeki etkileri ile hasetle başa çıkma yolları açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Haset, Kıskançlık, Başkasının Zararına Sevinme, Gıpta, Sosyal Karşılaştırma, Ruh Sağlığı

Geliş Tarihi/Received Date: 07.04.2021

Kabul Tarihi/Accepted Date: 24.11.2021

Araştırma Makalesi/Research Article

Atıf/Citation: İrk, Esra – Gürses, İbrahim. "Hasedin İnsan Hayatındaki Yıkıcı Etkileri ve Çözüm Arayışları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (Aralık 2021), 389-421.
<https://doi.org/10.51447/uluifd.910994>

* Bu çalışma, devam etmekte olan "Değer Yıkıcı Bir Duygu Olarak Haset Psikolojisi Üzerine Bir Araştırma" başlıklı doktora tezi (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü) esas alınarak hazırlanmıştır.

The Destructive Effects of Envy in Human Life and the Search for Solutions

Abstract: Envy resulting from deprivation is experienced with intense pain and disappointment. Envy is usually characterized by feelings such as ill-will, guilt, inferiority, hostility, and aggression. It is also closely associated with negative feelings of jealousy and schadenfreude as well as positive feeling of benign envy. The feeling of envy, which affects the psychological well-being of the individual, can lead to tension and conflicts in the individual's inner world, on the other hand, it can weaken the sense of self-control and cause some harmful behaviors. Envy, which is considered in the category of bad habits in the Islamic tradition, is seen as harmful in terms of religion and worldly because it is an objection to Allah's will, volition, and division, and it is recommended to avoid this feeling. Instead of denying the feeling of envy, understanding it, accepting it and trying to struggle it is seen as a useful way to deal with envy. In this article envy is evaluated considering some positive and negative feelings associated to it. We approached the topic in a psychological and religious perspective, by revealing the differences that distinguish them from envy and the causes leading to envy is emphasized. The influences of envy on mental health and the ways of coping with envy is explained.

Keywords: Psychology of Religion, Envy, Jealousy, Schadenfreude, Benign Envy, Social Comparison, Mental Health.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Giriş

Duygular, hayatımızın temel parçasıdır ve insana ait her bir durumda var oldukları için insan psikolojisinde hangi yaratıcı ve yıkıcı etkilere sahip olduğunu öğrenme ihtiyacı hissederiz. Öte yandan toplumsal varlıklar olarak da birlikte yaşadığımız, kendilerinin bir parçası olduğumuz insanları ve onların dürtülerini, onları o yapan duyguları anlamaya ihtiyaç duyarız. Bu da bizi ve bizim dışımızdaki insanları daha iyi anlamamıza katkıda bulunur. Bu açıdan bakıldığında, yıkıcı duygular arasında belki de ilki sayılabilecek olan ve teolojilerde yedi büyük günahın biri olarak zikredilen hasettir. Kıskançlık, öfke, nefret, düşmanlık, narsisizm gibi duygularla irtibatlı olan bu duygu, ruhsal işleyişin bütününe sirayet eder. Hasetçi kimse tıpkı kaktüs çiçeği gibi dikenli bir durumdadır¹ ve içi acı verici duygularla dopdolu olduğu için sosyal ilişkilerini de bu iç dünyanın belirlediği biçimde sürdürür.

İnsan tabiatı itibarıyla birbirine zıt yönde hareket eden çeşitli duygulara sahiptir. Günümüzde oldukça aktif bir şekilde kullanılan sosyal medya sitelerindeki çeşitli görsel ve yazılı paylaşımlar, bireyin arzularını provoke etmekte, kendisini başkalarıyla fiziksel, sosyal, ekonomik vb. açılardan karşılaştırmasına yol açmaktadır. Bu

¹ Leyla Navaro, *Haset ve Rekabet Kendi Kuyruğunu Yiyen Yılan* (İstanbul: Remzi Yayınevi, 2015), 41.

karşılaştırma bireyin hayatını sahip olmadıklarına endeksli bir şekilde devam ettirmesine ve bir takım duygusal karmaşalar yaşamasına neden olabilmektedir. İstek ve arzuların gerçekleşmemesinin yanı sıra geçmişte ve şimdi yaşanan acılar, çaresizlikler, haksızlıklar, bireyi hem hayata hem de diğerlerine karşı haset duymaya yöneltir. Böyle durumlarda kişi, kendisini incinmiş ve incitilmiş hissedebilmektedir. Yaşadıklarını zihinsel olarak hazmetmekte zorlanır.

Tüm bunlardan hareketle hasedin günlük hayatta sıkça rastlanan ve yıkıcı etkileri nedeniyle üzerinde ehemmiyetle durulması gereken bir konu olduğu açıktır. Dolayısıyla bu çalışma haset ve hasetle ilişkili bazı diğer duyguları inceleyerek hasedin bireyin ruhsal yaşantısına yansımalarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bunun yanında hasedin kişiler arası ilişkilerde bozucu etkisini de göstermeyi hedeflemektedir.

1. Haset ve Hasetle İlişkili Duygular

1.1. Haset

Haset antropoloji, ekonomi, psikoloji, sosyoloji, psikanaliz, felsefe, sinirbilimi, edebiyat, tarih, örgütsel davranış ve din gibi pek çok alanda karşımıza çıkan bir duygudur.² Çok boyutlu yönü ve diğer duygularla ilişkisel niteliği itibarıyla sınırları belirgin, net ve keskin ifadelerle tanımlanabilecek bir duygu değildir. Dolayısıyla bu müphem durum hasedin gerçek karakteriyle kavranıp algılanmasını bir ölçüde zorlaştırmaktadır.

En yalın anlamıyla haset, başkasında var olan bir şeye sahip olmaya yönelik güçlü bir arzudur.³ İngilizcede hasedin karşılığı olarak kullanılan “envy” kelimesi “kém gözle bakmak” anlamına gelen Latince “invidere” kelimesinden türemiştir.⁴ Hastings Din ve Etik Ansiklopedisi’nde⁵ hasedi, bencil ve kötücül bir duygu olarak zikretmiştir. Kökeninde tamahkarlık ve kötü niyet bulunan bu duygu, haset eden kimsenin göz koyduğu ya da istediği şeye sahip olan kişiden hoşlanmadığı ve ona zarar vermek istediği anlamını taşır. Haset duygusunda, haset edilen kişiden daha aşağıda olma bilinci ve bu bilincin altında da bir rahatsızlık hâli söz konusudur. Kişi haset duyduğu

² Russell Belk, “Benign Envy”, *AMS Review* 1 (2011), 117-134.

³ Aaron Ben-Ze’ev, “Envy and Jealousy”, *Canadian Journal of Philosophy* 20/4 (1990), 487; Richard S. Lazarus, *Emotion and adaptation* (NY: Oxford University Press, 1991), 122; Richard S. Lazarus – Bernice N. Lazarus, *Passion and Reason: Making Sense of Our Emotions* (Oxford: Oxford University Press, 1994), 31; Kenneth T. Strongman, *The Psychology of Emotion: from Everyday Life to Theory* (England: John Wiley & Sons Ltd., 2003), 140; Bénédicte Vidaillet, *Workplace Envy* (London: Palgrave MacMillan, 2008), 18; Josh Gressel, *Embracing Envy: Finding the Spiritual Treasure in Our Most Shameful Emotion* (Lanham: University Press of America, 2014), 9.

⁴ Vidaillet, *Workplace Envy*, 14; P.M.S. Hacker, *The Passions: A study of Human Nature* (Oxford: Wiley Blackwell, 2018), 192.

⁵ William L. Davidson, “Envy and Emulation”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (Edinburgh: 1912), 5/322.

şeye sahip olan kimsenin kendisinden daha avantajlı olduğunu hisseder ve ona karşı hınç duyar.

Evrensel bir duygu olan haset⁶ her yerde kendisini gösterebilir ve her şey haset nesnesi olabilir.⁷ Bu nesnelere güzellik, sabır, zekâ gibi belirli bir kişisel niteliğe sahip olan bir kişi, araba gibi belirli bir mülkiyet ya da yönetici/patron gibi hasetçinin sahip olmak istediği ama sahip olamadığı belirli bir pozisyon olabilir.⁸ Bireyin fiziksel yaşamı için ihtiyaç duyduğu gıda veya para, psikolojik iyi olma hâli için gerekli olabilecek bir nitelik, özellik veya itibar/onay⁹ ya da herhangi bir kimsenin bilgeliği, saygınlığı, cesareti, tevazusu gibi karakter özellikleri de haset nesneleri arasında görülebilir.¹⁰ Bir kimse iş arkadaşının daha yüksek maaş almasına, komşusunun daha başarılı çocuklarına, meslektaşının kazandığı ödüle, kardeşinin daha büyük bir evde oturmasına, arkadaşının kendisinden daha iyi bir evliliği olmasına, kız kardeşinin çalışmak zorunda olmayıp çocuklarıyla birlikte evde vakit geçirmesine ve eşinin her gün evini/çocuklarını bırakıp işe gitmesine haset edebilir.¹¹ Benzer şekilde yüzü ciddi şekilde hasar görmüş bir kadın cildi pürüzsüz olanlara, kızları olan bir baba, oğlu olan herkese haset edebilir.¹² Hatta insan haset duygusuyla en yakınlarına dahi -kardeş, aile, çocuk- düşmanca hisler besleyebilir.¹³

Belk'in¹⁴ ifade ettiği gibi haset ister bilinçli ister bilinçsiz olsun yoğun bir duygudur. Başkasının elindekini kaybetmesini odak noktası yapan haset eden birey başarı, mevki, zenginlik gibi yoksunluğunu duyduğu şey her ne ise bu isteklerini elde edebilmek için pozitif ve doğru eylemler yerine doğrudan diğer bireyin başarısızlığını ve düşüşünü içten bir şekilde arzu etmektedir. Bu arzusu gerçekleştiği takdirde kendisini huzursuz eden durumdan kurtulacağı yanılgısına düşer. Esasında ilk zamanlar iç dünyasında bir rahatlık hisseder. Ancak bu rahatlama duygusu geçici ve aldatıcı bir avuntudur. Çünkü bu kimsenin kendisinden daha üstün kişilerle karşılaştıkça - ki her zaman daha üstün olan vardır- biteviye haset duygusuyla karşı karşıya kalması muhtemeldir.

⁶ Manfred Kets de Vries, *Sex Money Happiness and Death: The Quest for Authenticity* (New York: Palgrave Macmillan, 2009), 148.

⁷ Sue Cowan-Jensen, "Envy: Everyday and Everywhere", *Psychotherapy and Politics International* 9/1 (2011), 48.

⁸ Ben-Ze'ev, *Envy and Jealousy*, 491.

⁹ George M. Foster, "The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behaviour", *Current Anthropology* 13 (1972), 168.

¹⁰ Leslie H. Farber, *The Ways of the Will* (New York: Basic Books, 1966), 238.

¹¹ Gressel, *Embracing Envy: Finding the Spiritual Treasure in Our Most Shameful Emotion*, 9-10.

¹² Ben-Ze'ev, *Envy and Jealousy*, 492.

¹³ Tahir Özakkaş, *Bütüncül Psikoterapi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 445.

¹⁴ Belk, "Benign Envy", 121.

Haset sınırsız sayıda olası hedefleri ve dipsiz derin bir tutkuyu ifade eder. Gizemli ve anlaşılması zor bir duygudur.¹⁵ Toplumsal olarak onaylanmış bir duygu olmadığı için de genellikle maskelenir.¹⁶ Çünkü haset eden bireyler bu duygunun bir tabu olduğunu ve dinî perspektiften bakıldığında kınanmış büyük bir günah olduğunu bildikleri için¹⁷ genellikle haset duygularını itiraf etmekten utanırlar.¹⁸ Yıkıcı bir güç olarak haset duygusu üzerine inşa edilen kültürel ve dinî tabular hasedin kabulünü ya da doğrudan onun hakkında konuşmayı zorlaştırmaktadır.¹⁹ Bu yüzden bireyler onu gizlemek için ekseriyetle daha fazla motive olurlar.²⁰ Özellikle haset düşmanca duyguları ihtiva ettiğinde daha gizli tutulur²¹ ve kanıtlanması her zaman mümkün değildir.²² Özetle haset olumsuz bir duygu olduğu için genellikle bastırılır, inkâr edilir, gizlenir ve yeniden tanımlanır.²³

Bireyin kendisi için iyi olan her şeyi kapsayan haset belli durum, olay, olgu, zaman ve ortama mukayyet duygusal bir tutum değildir. Sınırsız bir çeşitlilik gösterebilmektedir. Herhangi bir şeyin haset nesnesi olması olasıdır. “Neden bende yok?” sorusuna ilişkin sorgulamalar ile ötekini yargılamalar ve tasvip edilmeyen hisler hasedin özünü oluşturur. Bu aynı zamanda duygu dünyasında bir belirsizlik ve karmaşayı da beraberinde getirir.

1.2. Kıskaçlık

Hasetle yakından ilişkili bir duygu olan kıskaçlık “bize ait olan bir şeyi koruma hissi” anlamına gelmektedir.²⁴ İngilizcede *kıskaç* kelimesinin karşılığı olan *jealous*

¹⁵ Gressel, *Embracing Envy: Finding the Tpiritual Treasure in Our Most Shameful Emotion*, 10.

¹⁶ Hacker, *The Passions: A Study of Human Nature*, 229.

¹⁷ Vidaillet, *Workplace Envy*, 22.

¹⁸ Solomon Schimmel, “Envy in Jewish Thought and Literature”, *Envy: Theory and Research*, ed. Richard H. Smith (New York: Oxford University Press, 2008), 22.

¹⁹ Leyla Navaro-Sharan L. Schwartzberg, “Conclusions and Therapeutic Implications”, *Envy Competition and Gender: Theory Clinical Applications and Group Work*, ed. Leyla Navaro-Sharan L. Schwartzberg (New York: Routledge, 2007), 205.

²⁰ Mark D. Alicke - Ethan Zell, “Social Comparison and Envy”, *Series in Affective Science Envy: Theory and Research*, ed. Richard H. Smith (New York: Oxford University Press, 2008), 77.

²¹ Norman T. Feather-Rebecca Sherman, “Envy, Resentment, Schadenfreude, and Sympathy: Reactions to Deserved and Underserved Achievement and Subsequent Failure”, *Personality and Social Psychology Bulletin* 28/7 (2002), 953.

²² Helmut Schoeck, *Envy: A Theory of Social Behavior* (New York: Harcourt Brace & World, 1969), 112.

²³ Gordon Clanton, “Jealousy and Envy”, *Handbook of the Sociology of Emotions*, ed. Jan. E. Stets - Jonathan. H. Turner (New York: Springer, 2006), 412.

²⁴ Gressel, *Embracing Envy: Finding the Tpiritual Treasure in Our Most Shameful Emotion*, 9.

kelimesi Yunanca *zelos* sözcüğünden türemiştir. *Zelos* öykünme, rekabet, gayret anlamına gelmekte ve duygu yoğunluğuna işaret etmektedir.²⁵ Kıskançlık, bir kişinin çok önemli ve değerli bir şeye sahip olması ve başka birinin kendisini bu şeyden mahrum bırakmasından korkmasıyla ortaya çıkmaktadır.²⁶ Mevcut bir ilişkiyi kaybetme ihtimaline dayanır. Kıskançlık, hem bizim için önemli birinin duygusal yakınlığını kaybedebileceğimiz tehdidine hem de bu duygusal yakınlığın başka birine yönelme tehdidine karşı verilen bir tepkidir.²⁷ Algılanan tehdit gerçek veya sanal olabilir.²⁸ Tipik bir kıskançlık durumunda nesne bir insandır ve o kişiyle olan değerli ilişkinin kaybedilmesinden kaygı duyulur. Ancak daha az tipik durumlarda bir partner ve rakip tarafından yerine getirilen rol cansız bir nesne tarafından da sağlanabilir. Örneğin, zamanının çoğunu müziğe vakfetmiş bir kadının kocasının, müziği kıskandığı söylenebilir. Müzik örneği atipiktir, çünkü gerçek bir rekabet yoktur. Müzik cansız bir nesne olduğu için kocanın kendisini mağlup ve bu rekabette daha aşağı görmesi gerekmez. Ancak kıskançlığın tipik örnekleri üçüncü bir kişinin varlığı ile değerli bir ilişki üzerinde rekabet eden iki insanı içerir.²⁹ Kıskançlık duygusu için gerçek ya da hayali bir rakibin varlığı gereklidir.³⁰ Kıskançlık özel anlam yüklenen ikili ilişkilerde üçüncü bir kişinin bu ilişki sahasına girme potansiyeline yönelik ortaya çıkan duygusal bir tutumdur.

Haset ve kıskançlık duyguları günlük hayatta oldukça karıştırılmakta ve eş anlamlı olarak kullanılabilir. Ancak bu iki duyguyu özdeş kabul etmek yanıltıcı bir yaklaşımdır. Öte yandan bu iki duygu birbirinden bağımsız ve ayrılmış da değildir. Nitekim Smith, Kim ve Parrott³¹ tarafından haset ve kıskançlık duygularının hem semantik hem de ampirik açıdan incelendiği çalışmada, haset ve kıskançlık kavramlarının birbirlerinin yerine kullanıldığı görülmüştür. Bu kavramlarda görülen lengüistik belirsizlik haset kelimesinden ziyade kıskançlık kelimesinin değişken/esnek anlamından kaynaklanmaktadır. Bu belirsizliğin giderilmesi için çalışmamızda haset ve kıskançlık arasındaki temel farkları ele almayı gerekli görmekteyiz.

Haset ve kıskançlık duygularını birbirinden farklı kılan unsurlar şunlardır: (i) Bu iki duygu hem niteliksel hem de ortaya çıktıkları bağlamlar açısından birbirinden

²⁵ Philip M. Spielman, "Envy and Jealousy an Attempt at Clarification", *Psychoanalytic Quarterly* 40 (1971), 63; Foster, "The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behaviour", 167; Ayala Malach Pines, *Aşk ve Kıskançlık*, çev. Canan Yonsel (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2003), 16.

²⁶ Schimmel, "Envy in Jewish Thought and Literature", 19.

²⁷ Strongman, *The Psychology of Emotion, from Everyday Life to Theory*, 140.

²⁸ Pines, *Aşk ve Kıskançlık*, 18.

²⁹ Aaron Ben-Ze'ev, *The Subtlety of Emotions* (Cambridge, MA: MIT Press, 2001), 291.

³⁰ Mick Power - Tim Dalgleish, *Cognition and Emotion: From Order to Disorder* (Hove, U.K.: Taylor Francis, 2007), 286.

³¹ Richard H. Smith vd., "Envy and Jealousy Semantic Problems and Experiential Distinctions", *Personality and Social Psychology Bulletin* 14/2 (1988), 407.

farklıdır. Haset, gelişimsel olarak birincil bir duygudur ve kıskançlık olmaksızın ortaya çıkabilir.³² (ii) Haset bir şeyi elde etme, kıskançlık ise elde edilen şeyi kaybetmeme arzudur.³³ (iii) Haset, genellikle iki kişiliktir ve başkasının zevk aldığı bir şeyden yoksunluk hâlinde oluşur. Kıskançlık ise tipik olarak üç kişiliktir ve birini kaybetme korkusu oluştuğunda ortaya çıkar. Haset ve kıskançlık, farklı durumlardan kaynaklanır ve kendine özgü duygusal deneyimler üretir.³⁴ (iv) Her iki duygu da arzu nesnesine sahip olmakla ilgilidir. Ancak algılanma noktasında farklılık mevcuttur. Haset eden ötekinin sahip olduğu nesnenin mahrumiyeti nedeniyle acı çeken, hınc duyan veya kendini aşağıda hisseden biri olarak algılanabilir. Kıskanç ise sahip olduğu bir şeyi kaybetmiş bir kurban olarak algılanabilir.³⁵ (v) Haset toplum tarafından onaylanmaz ancak kıskançlık makul karşılanabilir. Hatta aşırı kıskançlıktan dolayı işlenen bazı suçlar hafifletici kabul edilmekte ve cezası da görece azaltılmaktadır.³⁶ (vi) Haset etmek ekseriyetle utanç verici olarak kabul edilir. Ancak bireyin meşru olarak sahip olduğu bir şeyi korumak için kıskançlık göstermesi çok daha kabul edilebilir bir durumdur.³⁷ (vii) Haset aşağılık duygusu, memnuniyetsizlik, isteklilik ve hasret, özeleştirme ve kendini geliştirme motivasyonu ile karakterize edilirken kıskançlık şüphecilik, reddedilme, düşmanlık, öfke, kaybetme korkusu, incitme ve diğer benzer duygularla karakterize edilir.³⁸ (viii) Bazı durumlarda haset, negatif değerlendirmenin kişinin tüm yönlerine atfedildiği nefrete benzer. Kıskançlık ise negatif değerlendirmenin kişinin belirli bir davranışsal yönüne atfedildiği öfkeye nispeten benzer. Nefret gibi haset de genellikle özgül koşullarla sınırlı olmayan genel özelliklere yönelik olarak daha kalıcı olma eğilimindedir. Kıskançlık ise belli bir kişiye matuf geçici bir duygusal tepkiden doğar.³⁹ (ix) Haset başkasında olup arzu oluşturan bir nesneye yönelik iken kıskançlık kendine ait olanı saklamaya çalışır. Kıskanç kimse

³² Frank John Ninivaggi, *Envy Theory: Perspectives on the Psychology of Envy* (Lanham, MD:Rowman & Littlefield Publishers, 2010), 200.

³³ Guy Delpierre, *Kıskançlık*, çev. Halis Özgü (İstanbul: Özgü Yayınevi, 1967), 26; Foster, “The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behaviour”, 168; Smith, vd., “Envy and Jealousy Semantic Problems and Experiential Distinctions”, 402; Ben-Ze’ev, *Envy and Jealousy*, 489; Ben-Ze’ev, *The Subtlety of Emotions*, 326; W. Gerrod Parrott, “The Emotional Experience of Envy and Jealousy”, *The Psychology of Jealousy and Envy*, ed. Peter Salovey (New York: Guilford Press, 1991), 23; Richard H. Smith-Sung Hee Kim, “Comprehending Envy”, *Psychological Bulletin* 133/1 (2007), 49; Hacker, *The Passions: A Study of Human Nature*, 229.

³⁴ Smith - Kim, “Comprehending Envy”, 47.

³⁵ Laura Quintanilla -Kristine Jensen de López, “The Niche of Envy: Conceptualization, Coping Strategies, and the Ontogenesis of Envy in Cultural Psychology”, *Culture & Psychology* 19/1 (2013), 78.

³⁶ Betty Joseph, “Envy in Everyday Life”, *Psychoanalytic Psychotherapy* 2/1 (1986), 14.

³⁷ Schimmel, “Envy in Jewish Thought and Literature”, 19.

³⁸ Smith vd., “Envy and Jealousy Semantic Problems and Experiential Distinctions”, 407.

³⁹ Ben-Ze’ev, *Envy and Jealousy*, 503.

sahip olduklarının görünmemesini ister, perdeler, saklar, kapatır. Hasetçi kimse kendisinin olmayana sahip olmak ister ve kem bakışa neden olur.⁴⁰ (x) Kıskançlık, hasetten daha fazla savunmasızlık oluşturur. Kıskançlığın benlik saygımızda derin bir yaralanmaya neden olma olasılığı daha yüksektir.⁴¹

Haset ve kıskançlığın birbirini etkileyen ve birbirinden ayrılan yönleri olduğu kadar, süreç içinde birinin diğerine baskın geldiği ya da birinin diğerine evrildiği söylemek mümkündür. En dar anlamda ‘haset var olmayanı elde etme çabası, kıskançlık var olanı muhafaza etme çabası’ ekseninde biçimlenen iki ana duygudur. Bu iki duygu farklı zaman dilimlerinde ortaya çıkmakta ve farklı duygusal durumlara yol açmaktadır. Bu duyguların kişisel ve toplumsal alanda görünürlüğü, açıklanması, yorumlanması ve algılanması çeşitlilik arz etmektedir.

1.3. Başkasının Zararına Sevinme: Schadenfreude

Hasetle ilişkilendirilen bir diğer duygu ise *schadenfreude** kavramıyla ifade edilen “başkasının talihsizliğinden zevk alma”/“başkasının zararına sevinme” duygusudur. Almanca *schaden* acı, zarar; *freude* zevk, keyif anlamına gelmektedir.⁴² Pasif, dolaylı ve fırsatçı bir zevk (ing. opportunistic pleasure) olarak kavramsallaştırılan başkasının zararına sevinme duygusu⁴³ ötekinin başarısızlığına veya yenilgisine sevinmek anlamına gelir⁴⁴ ve birbirinden farklı duygusal ve sosyal zeminde ortaya çıkar.⁴⁵ Ben Ze’ev⁴⁶ başkasının zararından duyulan sevincin herhangi bir kimse için duyulan mutluktan daha farklı olduğunu belirtir. Başkasının zararına sevinmede duygu boyutu

⁴⁰ Özgür Taburoğlu, *Nazar Başkası Nasıl Görür?* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 35.

⁴¹ Ben-Ze’ev, *The Subtlety of Emotions*, 290.

* Bu makalede ‘*schadenfreude*’ kavramının karşılığı olarak ‘başkasının zararına sevinme’ ifadesi kullanılmıştır.

⁴² Joseph Shrand – Leigh Devine, *Outsmarting Anger: 7 Strategies for Defusing Our Most Dangerous Emotion* (San Francisco: Jossey-Bass, 2013), 70; Wilco W. Van Dijk-Jaap W. Ouwkerk, “Introduction to Schadenfreude”, *Schadenfreude: Understanding Pleasure at the Misfortune of Others*, ed. Wilco W. van Dijk - Jaap W. Ouwkerk (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 1; Seda Erzi, *Başkasının Zararına Sevinme- Schadenfreude* (Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2019), 1; Tiffany Watt Smith, *Schadenfreude: Başkasının Talihsizliğinden Duyulan Keyif*, çev. Nüvit Bingöl (İstanbul: Kolektif Kitap, 2020), 20.

⁴³ Colin Wayne Leach vd., “Situating Schadenfreude in Social Relations”, *Schadenfreude: Understanding Pleasure at the Misfortune of Others*, ed. Wilco W. van Dijk - Jaap W. Ouwkerk (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 201.

⁴⁴ Joseph Epstein, *Envy: The Seven Deadly Sins* (New York: Oxford University Press, 2003), 69-71.

⁴⁵ Giseline Kuipers, “Schadenfreude and Social Life: A Comparative Perspective on the Expression and Regulation of Mirth at the Expense of Others”, *Schadenfreude: Understanding Pleasure at the Misfortune of Others*, ed. Wilco W. van Dijk - Jaap W. Ouwkerk (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 262.

⁴⁶ Aaron Ben-Ze’ev, “Pleasure at Another’s Misfortune”, *Iyyun The Jerusalem Philosophical Quarterly* 41 (1992), 51.

daha yoğundur ve daha spesifik koşullarla sınırlıdır. Bu duygu bireyin memnuniyeti ve diğerinin talihsizliği ile karakterize edilse de başka tipik özellikleri de vardır. Diğer kişinin talihsizliği hak ettiği düşünülür ve bu talihsizlik nispeten küçüktür.⁴⁷ Leach ve arkadaşları da⁴⁸ insanlara zarar veren doğal afetlerin veya ciddi başarısızlıkların çoğu insanı mağdurlara sempati duymaya yönelttiğini ifade ederler.

Geleneksel görüş başkasının zararına sevinmeyi hasetten çok daha güçlü bir biçimde kınamaktadır. Çünkü bu duygu zalimliğin, sadizmin ve nefretin bir prototipi olarak görülmektedir.⁴⁹ Bu görüşe karşılık Ben Ze'ev⁵⁰ başkasının zararına sevinmenin nefret, zulüm ve sadizmden farklı olduğunu düşünmektedir. Ona göre sadizm bir karakter özelliğidir, bir duygu değildir. Sadizmdaki temel bileşen, başkalarına işkence/eziyet edilmesiyle kazanılan memnuniyettir. Sadizmdaki haz öznenin kişisel dahlini içerir, nesnenin acı çekmesinden özne sorumludur. Hâlbuki başkasının zararına sevinmede durum farklıdır. Buradaki memnuniyet esas olarak öznenin geçici üstün konumundan kaynaklanmaktadır. Öznenin aktif bir katılımını gerekli kılmaz.

Psikologların bir kısmı başkasının zararına sevinmenin, haset duygusundan beslendiğine inanırken bir kısmı da hınç duygusunun başkasının zararına sevinmenin arkasındaki esas güç olduğuna inanmaktadır.⁵¹ Nitekim haset ve başkasının zararına sevinme ilişkisini inceleyen ilk ampirik araştırma⁵² sonucunda, haset duygusunun başkasının zararına sevinme duygusu üzerinde anlamlı bir etkiye sahip olduğu tespit edilmiştir. Katılımcıların üstün başarılı öğrencinin röportajını izlediklerinde, ortalama öğrencinin röportajını izleyenlere oranla üstün öğrencinin başına gelen talihsizliğe daha çok memnun oldukları görülmüştür. Brigham ve arkadaşlarının⁵³ yaptığı diğer çalışma sonucunda ise katılımcıların üstün öğrencinin başına gelen talihsizliği hak edip etmediğine bakmaksızın onun zararına sevindikleri görülmüştür. Diğer

⁴⁷ Ben-Ze'ev, *The Subtlety of Emotions*, 355-358.

⁴⁸ Leach vd., "Situating Schadenfreude in Social Relations", 213.

⁴⁹ Ben-Ze'ev, *The Subtlety of Emotions*, 377.

⁵⁰ Ben-Ze'ev, "Pleasure at Another's Misfortune", 49.

⁵¹ Epstein, *Envy: The Seven Deadly Sins*, 73-75.

⁵² Richard H. Smith vd., "Envy and Schadenfreude", *Personality and Social Psychology Bulletin* 22/2 (1996), 162-165. Bu çalışmada katılımcılara tıp fakültesine hazırlanmakta olan bir öğrencinin videoya çekilmiş röportajı izletilmiştir. Bu öğrencinin akademik başarı ve çeşitli etkinlikler açısından ortalama veya üstün niteliklere sahip biri olarak görünmesi sağlanmıştır. (Bu videodan önce katılımcılardan haset ölçeğini doldurmaları talep edilmiştir). Gördüklerine dair duygusal tepkiler veren katılımcılara video bitiminde öğrencinin üniversite araştırma laboratuvarından amfetamin çalmaktan tutuklandığı ve dolayısıyla tıp fakültesi için planlarını geciktirmek zorunda kaldığı konusunda bilgilendirici bir epilog sunulmuştur. Bu epilogdan sonra katılımcıların başkasının zararına sevinme ile sempati duyguları ölçülmüştür. Araştırma sonunda haset duygusunun, başkasının zararına sevinme duygusu üzerinde anlamlı bir etkiye sahip olduğu tespit edilmiştir.

⁵³ Nancy. L Brigham, vd., "The Roles of Invidious Comparisons and Deservingness in Sympathy and Schadenfreude", *Basic and Applied Social Psychology* 19/3 (1997), 374-376.

yandan çeşitli araştırma bulguları hınç⁵⁴, hedefe yönelik olumsuz duygular⁵⁵, düşük benlik saygısı⁵⁶, aşağılık duygusu⁵⁷, hak etme durumu⁵⁸ ile başkasının zararına sevinme duygusu arasında da anlamlı bir ilişki bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda başkasının zararına sevinme duygusunu doğrudan kişilik bozukluğu olarak değerlendirmek yahut hasedin her zaman zorunlu olarak başkasının zararına sevinmeye yol açacağını düşünmek yanıltıcı ve yanlış bir çıkarıma olacaktır. Bireyin geçmiş yaşantıları, içsel deneyimleri, duygu durumları gibi değişkenler başkasının zararına sevinme duygusunda belirleyici olabilmektedir. Başkasının zararına sevinme bireyin mağlubiyeti ve yoksunluğu neticesinde içten gelen bir hisle derinden bağlanmıştır. Tatminsizlik, bireyi içten içe kemiren yetersizlik ve başaramamışlık duygusu bu şekilde kısmen teskin edilmektedir. Bu duygu bireye nisbî, göreceli ve sathî bir kazanım sağlamaktadır. Birey mağlup olduğu yenilgiler sonrası ötekinin talihsizliği karşısında kazanmışlık duygusu hisseder. Bu, bir bakıma kısmî bir zaferin sembolüdür. Haset edilenin başına gelen herhangi bir talihsizlik ya da zarar, birey için beklenmedik, hoş bir sürpriz gibidir. Çünkü bu fiil kendi eylemi değildir hem de haset edilen kişi hak ettiği şeyi nihayetinde bulmuştur. Ancak bireyin yaşadığı bu tatmin duygusu her ne kadar kendisine görece bir rahatlık ve haz verse de bilinçaltında bireyin bu duyguyu hissetmesine neden olan etkenler örtük bir şekilde varlığını sürdürmektedir.

2. Haset ve Gıpta

Haset duygusu semantik açıdan olumsuz bir durumu ifade etmekle birlikte alan yazınında haset iki boyutlu ele alınmıştır. Bu boyutlardan biri hasedin kötücül yönüne (ing. malicious envy) işaret ederken, diğeri gıpta (ing. benign envy) olarak adlandırılan hasedin iyicil yönüne işaret etmektedir.⁵⁹ Bu olumlu yön içinde düşmanlık

⁵⁴ Feather -Sherman, "Envy, Resentment, Schadenfreude, and Sympathy: Reactions to Deserved and Underserved Achievement and Subsequent Failure", 960.

⁵⁵ Shlomo Hareli-Bernard Weiner, "Dislike and Envy as Antecedents of Pleasure at Another's Misfortune", *Motivation and Emotion* 26/4 (2002), 272.

⁵⁶ Wilco W. Van Dijk vd., "Self-esteem, Self-affirmation, and Schadenfreude", *Emotion* 11/6 (2011), 1447; Seda Erzi, "Yardım Davranışlarının Schadenfreude, Benlik Saygısı ve Benlik Tehdit Algısı Bakımından İncelenmesi", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 27/3 (2019), 1018.

⁵⁷ Colin Wayne Leach-Russell Spears, "A Vengefulness of the İmpotent: The Pain of in-group Inferiority and Schadenfreude toward Successful out-groups", *Journal of Personality and Social Psychology* 95/6 (2008), 1387.

⁵⁸ Norman T. Feather-Katherine Nairn, "Resentment, Envy, Schadenfreude, and Sympathy: Effects of Own and Other's Deserved or Undeserved Status", *Australian Journal of Psychology* 57/2 (2005), 94.

⁵⁹ John Rawls, *A theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), 467; Richard H. Smith, "Envy and the Sense of Injustice", *The Psychology of Jealousy and Envy*, ed. Peter Salovey (Guilford Press, 1991), 93-96; Niels Van de Ven, vd., "Leveling up and down: The Experiences of Benign and Malicious Envy", *Emotion* 9/3 (2009), 423; Jan Crusius - Jens Lange, "What Catches the Envious Eye? Attentional Biases within Malicious and Benign Envy", *Journal of Experimental Social Psychology* 55 (2014), 9; Jens

barındırmayan, hayranlığa benzeyen bir duygudur.⁶⁰ Gıptadaki düşmanca duyguların yokluğu, bu duyguyu hem hissedilen deneyim hem de sonuçları açısından temelde hasetten farklı kılmaktadır.⁶¹ Gıpta, hasetten farklı olarak kendini geliştirme konusunda kararlılık ve hayranlık duygusu ile deneyimlenir.⁶² Bireylerin kendilerini geliştirmelerini sağlayan itici bir güçtür. Gıpta bireylere daha iyi bir konuma gelmek için çaba harcama yönünde bir motivasyon sağlarken, haset diğerini aşağıya çekme yönünde bir motivasyon sağlamaktadır.⁶³ Nitekim Van de Ven, Zeelenberg ve Pieters'in⁶⁴ gerçekleştirdiği bir çalışmada gıptanın kişinin kendisini geliştirmesi için motive edici bir değer olarak ortaya çıktığı görülmüştür. Buna göre yukarı doğru karşılaştırmayı takiben kendisine oranla daha iyi performans sergileyen kişilere karşı gıpta hisseden öğrencilerin, gelecek sömestre döneminde çalışmalarına çok daha fazla zaman ayırmayı planladıkları tespit edilmiştir.

Hem haset hem de gıpta sosyal karşılaştırma ile ortaya çıkmaktadır. Birey kendisi için önemli olan bir konuda kendisinden daha üstün olan birinin varlığının farkına vardığında haset duygusu deneyimlenir. Bu karşılaştırma neticesinde birey kendisinde gördüğü eksikliklerin nedeni olarak haset ettiği kişiyi hedef alırsa, hasedin kötücül tabiatındaki düşmanlık ve nefret ortaya çıkar. Ancak, tersi bir şekilde, birey haset edilen kişiyi hedef almadan, kendisine ve kendi eksikliklerine odaklanırsa gıpta duygusu belirgin olur.⁶⁵

Kontrol algısının düşük/yüksek olması ve haset edilen kimsenin üstünlüğünün hak edilmiş olması/olmaması, haset ya da gıpta duygusunun ortaya çıkmasında belirleyici olmaktadır.⁶⁶ Sosyal karşılaştırma durumunda kontrol algısı yüksek (kendilerini arzu edilen nesneye ulaşabilecek durumda gören) bireylerin kendi kişisel gelişimlerine yönelme olasılığı daha yüksek iken, kontrol algısı düşük bireylerde ise hasedin, düşmanlık veya depresyona yol açma olasılığı daha yüksektir.⁶⁷ Nitekim Testa

Lange - Jan Crusius, "Dispositional Envy Revisited: Unraveling the Motivational Dynamics of Benign and Malicious Envy", *Personality and Social Psychology Bulletin* 41/2 (2015), 292.

⁶⁰ Smith, "Envy and the Sense of Injustice", 93-96; Smith-Kim, "Comprehending Envy", 47; Caitlin A. J. Powell, vd., "Schadenfreude Caused by an Envied Person's Pain", *Series in Affective Science Envy: Theory and Research*, ed. Richard H. Smith (New York: Oxford University Press, 2008), 161.

⁶¹ Smith - Kim, "Comprehending Envy", 47.

⁶² Parrott, "The Emotional Experience of Envy and Jealousy", 10.

⁶³ Van de Ven, "Leveling up and down: The Experiences of Benign and Malicious Envy", 421.

⁶⁴ Niels Van de Ven, vd., "Why Envy Outperforms Admiration", *Personality and Social Psychology Bulletin* 37/6 (2011b), 786.

⁶⁵ Parrott, "The Emotional Experience of Envy and Jealousy", 12.

⁶⁶ Jan Crusius vd., "Envy: An Adversarial Review and Comparison of Two Competing Views", *Emotion Review* (2019), 12.

⁶⁷ Nicole E. Henniger - Christine R. Harris, "Can Negative Social Emotions Have Positive Consequences?: An Examination of Embarrassment, Shame, Guilt, Jealousy, and Envy", *The Positive Side of Negative Emotions*, ed. W. Gerrod Parrott (New York: The Guilford Press, 2014), 91.

ve Major⁶⁸ tarafından gerçekleştirilen araştırma sonucunda, kontrol algısı düşük olan katılımcılar arasında gerçekleşen yukarı doğru karşılaştırmalarda hasedin, artan depresyon ve düşmanlığa yol açtığı tespit edilmiştir.

Hasedin tahrip edici, bozucu, köreltici doğası ile ilgili tüm olumsuz vurgu ve nitelermelere rağmen, haset gıptaya evrilererek bireyin kendini geliştirmesine ve tamamlamasına da izin verebilir. Bireyin çok yönlü sorgulamalar yapmasını sağlayarak, yenilenmeci bir refleksi beraberinde getirebilir. Bu minvalde haset hem ilerletici hem de engelleyici özü bünyesinde taşır. Hasedin bu iki tür seyrine etki eden değişkenlerden biri de oto-kontrol duygusudur. Durumunu değiştirebilme potansiyelini kendinde gören bireyler gıpta duygusunu daha çok deneyimlemektedir. Bu da onların bilişsel ve motivasyonel kaynaklarını kullanma ihtimallerini yükseltmektedir. Ancak öz-kontrol ve öz-denetim mekanizmaları zayıf olan bireyler hasedi deneyimlemekte ve ötekine yönelik yetersiz bir duygu kontrolü sergilemektedir.

2.1. İslam Düşüncesinde Haset ve Gıpta

İslam alimleri hasedi, Allah'ın başkasına vermiş olduğu makam-mevki, zenginlik, yetenek, güzellik ve iyiliklere göz dikme ve yok olmasını isteme olarak tanımlamışlardır.⁶⁹ İsfahânî⁷⁰ haset duygusunun sadece temenni ile kalmayıp bireyin elinden gitmesi için çaba göstermeyle birleşebileceğini de ifade eder. Öyle anlaşılıyor ki İslam alimleri hasedin 'göz dikme', 'hoşlanmama', 'çekememe', 'zevalini isteme' gibi olumsuz duyguları ihtiva ettiği konusunda ittifak hâlinde dirler.

Kur'an'da haset kavramı ile ilgili ayetler* incelendiğinde hasedin iyiliği bozan, kötülüğü yapılandırın, iyi olanın dışında her bir şeye bireyi yönelten ve şerrinden

⁶⁸ Maria Testa-Brenda Major, "The Impact of Social Comparison After Failure: The Moderating Effects of Perceived Control", *Basic and Applied Social Psychology* 11 (1990), 213.

⁶⁹ Muhammed Abdul - Muhammed Reşid Rızâ, *Menâr Tefsiri: Tefsiru'l-Kur'an-i'l-Hakîm*, çev. Mehmet Erdoğan vd. (İstanbul: Ekin Yayınları, 2011), 14/492; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Zehraveyn Yayınları, 1992), 10/171; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İbn Kayyim Tefsiri: Bedâ'ü't-tefsîr*, der. Yüsrî es-Seyyid Muhammed, çev. Mehmet Ali Kara vd. (İstanbul: Polen Yayınları, 2011), 4/661; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhim es-Semerkindî, *Tefsîru'l-Kur'an*, çev. Mehmet Karadeniz (İstanbul: Özgü Yayınları, 1993), 6/494.

⁷⁰ Ebu'l-Kâsım er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 282; a. mlf., *ez-Zer'â ilâ makâmi'l-şer'â: Erdemli Yol*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 261.

* Allah'ın meleklerden Hz. Âdem'e secde etmesini emretmesiyle ortaya çıkan haset ve kibir aynı zamanda Allah'a isyanın ilk nedenidir. Bu olay Kur'an'da şöyle anlatılmaktadır: "Hani, Rabbin meleklerle, 'Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım' demişti. Onlar, 'Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamd ederek daima seni teşbih ve takdis ediyoruz'. demişlerdi. Allah da 'Ben sizin bilmediğinizi bilirim' demişti... Hani meleklerle, 'Âdem için saygı ile eğilin' demiştik de İblis hariç bütün melekler saygı ile eğilmişler; İblis (bundan) kaçınmış, büyüklük taslamış ve kafirlerden olmuştu." (el-Bakara 2/30-34). Şeytan kendi varlığının ateşten, Hz. Âdem'in balçıktan yaratılmasını kendi adına bir üstünlük olarak

Allah'a sığınılması gereken yok edici bir duygu olduğu hemen fark edilir. Neden olduğu yıkıcı durumlar çeşitli kıssalarla da açıklanmıştır. Buradan hareketle hasedin en tipik biçimde, büyülenme, hırs, zulüm, kıskançlık, hınç, düşmanlık gibi diğer duygularla birlikte hareket ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Bu yüzden Kur'ân-ı Kerîm'de hasetçinin şerrinden kaçınılması, Allah'a sığınılması gerektiği açıkça ifade edilmektedir. Bu durum Felak Sûresi'nin* son ayetinde

görü� secde etmemekte diretmiş, kendisinden daha aşağı bir varlığa Allah tarafından bu kadar çok iltifat edilmesine haset etmiş, nankörlerden olmuştur. Yeryüzünde işlenen ilk cinayet ve ilk kardeş katlinin haset nedeniyle meydana gelmesi hasedin acımasız ve vahşî doğasını göstermesi açısından oldukça kayda değer bir hadisedir. Hz. Âdem'in oğlu Kâbil, kardeşi Hâbil'i öldürmüş ve haset nedeniyle işlenen ilk cinayetin müsebbibi olarak zikredilmiştir. Bu olay Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle anlatılmaktadır: "(Ey Muhammed!) Onlara, Âdem'in iki oğlunun haberini gerçek olarak oku: Hani ikisi de birer kurban sunmuşlardı da birinden kabul edilmiş, ötekinden kabul edilmemişti. Kurbanı kabul edilmeyen, 'Andolsun seni mutlaka öldüreceğim.' demişti. Öteki, 'Allah, ancak kendisine karşı gelmekten sakınanlardan kabul eder' demişti. ... Derken nefsi onu kardeşini öldürmeye itti de (nefsine uyarak) onu öldürdü ve böylece ziyan edenlerden oldu." (el-Mâide 5/27-31). Kâbil, hasedin tetiklediği öfke, hırs, hiddet ve intikam duygusuyla telafisi mümkün olmayan bir fiil gerçekleştirmiştir. Elmalı bu fiilin zarar verme arzusundan ve hasetten dolayı işlendiğine işaret eder. Elmalı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3/226. Benzer şekilde Hz. Yâküb'un oğullarının Hz. Yusuf'u kıskanmalarından ve ona haset etmelerinden dolayı gerçekleştirdikleri kötü fiili Kur'ân-ı Kerîm bize haber vermektedir: "Kardeşleri dediler ki: "Biz güçlü bir topluluk olduğumuz hâlde, Yusuf ve kardeşi (Bünyamin) babamıza bizden daha sevgilidir. Doğrusu babamız apaçık bir yanlıgı içindedir. Yusufu öldürün veya onu bir yere atın ki babanız sadece size yönelsin. Ondan sonra (tevbe edip) salih kimseler olursunuz. Onlardan bir sözcü, 'Yusufu öldürmeyin, onu bir kuyunun dibine bırakın ki geçen kervanlardan biri onu bulup alsın. Eğer yaparsanız böyle yapın' dedi." (Yûsuf 12/8-10). Yusuf'un kardeşleri sırf hasetlerinden dolayı Yusuf (a.s.)'ı yok etmeye, onu babasından ayırmaya, köle hâline getirmeye yeltenmişler, babalarını da sürekli bir üzüntü ve kedere düşürmüşlerdir. Çünkü içlerindeki haset onları yiyip bitirmiş ve şiddetlenip had safhaya ulaşmıştır. Bk. Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihu'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990), 13/170-171; İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsiri*, çev. Abdullah Öz vd. (İstanbul: Damla Yayınevi, 2012), 4/201. Kur'ân-ı Kerîm'de Ehl-i kitaptan bazılarının müslümanları küfre döndürme arzuları onların psikolojilerindeki hasede bağlanarak hasedin temelde bir duygu ve davranış meselesi olduğu vurgulanmıştır (Mustafa Çağrıci, "Hased", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/378). Haset haram kıldığı için bu Yahudiler üzerinden örneklendirilmiştir: "Kitap ehlinde birçoğu, hak kendilerine belirledikten dahi, içlerindeki kıskançlıktan ötürü, sizi imanınızdan sonra küfre döndürmek isterler. Siz şimdilik Allah onlar hakkındaki emrini getirinceye kadar affedin, hoşgörün. Şüphesiz Allah gücü her şeyle hakkıyla yetendir." (el-Bakara 2/109). Görülmektedir ki haset insan hayatının en güçlü ve en temel dinamiklerinden olan inanç noktasında dahi kişiyi gerçeği bile bile ısrarla bâtıl olanda direnmeye sevk etmektedir.

* "De ki: "Yaratmış şeylerin kötülüğünden, karanlığı çöktüğü zaman gecenin kötülüğünden, düğümlere üfleyenlerin kötülüğünden, haset ettiği zaman hasetçinin kötülüğünden, sabah aydınlığının Rabbine sığınırım." (el-Felâk 113/1-5).

dile getirilmiştir. Hasetçinin şerri, sûrede zikredilen diğer kötülükler arasında en yıkıcı olduğu için bu sûre haset ayeti ile bitmiştir.⁷¹ İbn Kayyim'in⁷² ifadesiyle hasetçi kimse eli ve diliyle herhangi bir kimseye kötülük etmese bile, onun hasedi nefsinden ve gözünden başlayıp haset edilene ulaşan bir şerdir. Öfke dolu bir psikolojiye sahip kimsenin nefsi, bakışıyla bile etki eder. Bazen de haset yalnızca bireyin psikolojisinde gerçekleşir ve haset ettiği kimse bir anda aklına geldiğinde kalbinden haset ateşi saçılır ve haset okları ona yönelir. Haset edilen birey haset edenden uzakta dahi olsa bundan etkilenir. Böyle bir durumda bile haset kişiyi bu kadar etkisi altına alabiliyorken, haset etmeye neden olacak eylem açıkça görüldüğünde etkinin çok daha büyük olacağını hemen söylememiz gerekir. Bu yüzden ayette yer alan *haset ettiği zaman* kaydı oldukça dikkate değerdir. Haset eden kimse hasedini harekete geçirdiğinde muhatabının sahip olduğu güzelliği yok etmek için çaba sarf eden bir kişi hâline gelir. Özellikle de kin, öfke ve düşmanlık duyguları ile haset ettiği kimseye yöneldiğinde hasedin yıkıcılığı çok daha büyük olur.⁷³ Çünkü o, zulmeder, her türlü hileyi düşünür, büyüye başvurur, merhamet göstermez. Güzellik, kalite ve başarı haset edilende durdukça, haset eden kendini yer bitirir. Bu yüzden haset, önce haset edeni yok eder. Hasetçi kimseye "Arzuladığın şey haset ettiğin kimsede kalsın, sana da istediğin şeyi verelim" denilse bile asla memnun olmaz. Zira aslolan başkasındaki nimetin gitmesidir, kendisine bir şey verilme bile bundan hoşnut olur.⁷⁴ Dolayısıyla bu kişiler kendilerine iyilik yapanlara bile haset edebilirler.⁷⁵

Yukarıda dinî ve psikolojik açıdan zararlarına işaret ettiğimiz haset, birtakım ahlakî kusurlara ve ahlakî sapmalara yol açabilmektedir. Kişilerarası ilişkilerde dışlayıcı ve yıkıcı tavırların sebebi olan haset duygusu aynı zamanda bireyin Yaratıcı ile olan ilişkilerini de büyük ölçüde bozmaktadır. O'nun iradesini sorgulama ve yargılama yetkisini kendinde gören ve bu iradeden hoşnut olmayan birey hem iç dünyasında hem de dış çevrede aktif bir isyana yönelerek Allah ile bir çatışma içerisine girebilmektedir. Hâlbuki yapılması tavsiye edilen başkasının elindekine göz dikmekten kaçınıp çalışmak, Allah'a yönelmek ve elde etmek istediğimizi O'ndan talep etmektir. Allah'ın kulları arasındaki taksimatına rıza gösterme ve O'ndan râzı olma, hasedin neden olacağı yıkımdan kurtulmayı sağlayacak güvenli bir sığınaktır.

Gıpta ise bir kimsenin başkasının sahip olduğu hayır ve nimetin benzerini kendisi için istemesi olarak tanımlanmaktadır. Hasedin aksine bu duyguda başkasında olan nimetin yok olması arzu edilmez.⁷⁶ Gıpta bir şeyi beğenme, sevme ve hoşlanma gibi

⁷¹ Ali Arslan, *Büyük Kur'an-ı Kerim Tefsiri (Hülâsâtü't-Tefâsîr)* (İstanbul: Arslan Yayınları, ts.), 16/267.

⁷² İbn Kayyim el-Cevziyye, *İbn Kayyim Tefsiri: Bedâi'u't-tefsîr*, 4/656.

⁷³ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, 1989), 6/3181.

⁷⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 10/172-174.

⁷⁵ İbn Hazm, *Ahlak ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, çev. Mustafa Çağrı (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 48.

⁷⁶ Arslan, *Büyük Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, 267; Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu* (İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, 2004), 414; İsfahânî, *Erdemli Yol*, 261; Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Hüseyin Algül (İstanbul:

anlamaları içinde barındırmakla beraber⁷⁷ iyilik ve güzelliklerin artmasını temenni etmek anlamına da gelir.⁷⁸ Başkalarının sahip olduğu bir nimetin benzerinin kendisi için de olmasını isteme 'iyilikte yarışma anlamında da kullanılmıştır.⁷⁹ Gıpta hasedin aksine insanları olumlu bir rekabet yoluyla toplumun refahını yükseltmeye, bireyin ve toplumun ruh sağlığını korumaya ve geliştirmeye sevk ettiği için İslam alimlerinden uygun ve faydalı bir davranış olarak görülmüştür. Öyle ki bu duygu sahibini iyiliğe sevk etmekte ve bu yüzden de gıpta sahibi olanlar takdir edilmektedir.⁸⁰

İfade ettiğimiz gibi İslam kültüründe hasetle mücadele konusunda örnek gösterilebilecek bir duygu olan gıpta, aslı itibarıyla başkasındaki maddi ve manevi güzelliklerin yokluğunu arzulamadan, kişinin kendisi için de talep etmesidir. Hasetteki tek taraflı ve diğerinin aleyhine elde etme arzusunun aksine gıptada çift taraflı ve diğerinin lehine de olacak bir kazanım söz konusudur. Başka bir deyişle "onda olmasın bende olsun" arzusu "onda olsun ama bende de olsun" arzusunu içeren daha olumluyucu ve daha insanî bir anlam kazanır.

3. Hasedin Nedenleri

Haset, bireyin kendilik ve benlik algısının olumsuz şekillenmesi sonucu ortaya çıkan çeşitli duygusal durumlar ile alakalıdır. Bu durumda birey haset ettiği kişiden daha aşağı düzeyde kendini konumlandırır. Ben-Ze'ev⁸¹ haset duygusunun açıklanmasında *aşağılık duygusu* ve *hak etme* faktörlerini zikreder. Haset duygusu aşağılık hissi ve diğerinin hak etmediği iyi talihi ile ilgilidir. Miceli ve Castelfranchi⁸² hasedin oluşmasında etkili olan bazı bileşenleri daha ayrıntılı olarak sıralar: (i) Belirli bir hedef veya hedef sınıfı ile ilgili olarak olumsuz bir karşılaştırma (ii) Aşağılık duygusu ve kısmî benlik saygısı kaybı nedeniyle acı çekme (iii) Kişinin aşağılık duygusunun üstesinden gelme konusundaki çaresizliği ve umutsuzluk duyguları (iv) Avantajlı tarafa yönelik kötü niyet (v) Son olarak avantajlı tarafın bazı hedeflerine ulaşmamasını dilemektir. Biz de çalışmamızda haset duygusunu büyük ölçüde tetiklediğini düşündüğümüz en temel üç faktörü inceleyeceğiz. Bu üç neden hasette oynadıkları temel rol

Tercüman 1001 Temel Eser, ts.), 229; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları, 1997), 19/478; Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Muri en-Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn*, çev.- şerh. M. Yaşar Kandemir vd. (İstanbul: Erkam Yayınları, 2009), 3/360; Ramazan Yazıcı, *Haset* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2014), 109; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 10/173.

⁷⁷ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Allah Sevgisi*, çev. İshak Emin Aktepe - Ahmet Akbaş (İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2012), 302.

⁷⁸ Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn*, 3/360, 5/559.

⁷⁹ Râzî, *Tefsîr-i Kebî: Mefâtihu'l-Gayb*, 3/324.

⁸⁰ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *Yüce Hedefler Kitabı*, çev. Ahmed Cevdet Efendi (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları: 2013), 524; Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn*, 5/105.

⁸¹ Ben-Ze'ev, *The Subtlety of Emotions*, 283.

⁸² Maria Miceli - Cristiano Castelfranchi, "The Envious Mind", *Cognition and Emotion* 21/3 (2007), 470.

neniyle önem ve merkeziliklerini korumaktadırlar.

3.1. Hak İddia Etme ve Adaletsizlik

Hak iddiası, haset ve kıskançlık duygularının çekirdeğini oluşturan ana değişkenlerden biridir. Haset, salt bir arzuyu değil aynı zamanda bir hak iddiasını da ihtiva eder. Başkalarının başarısına yönelik duygularımızın pozitif, negatif veya nötr olup olmadığının belirlenmesinde hak edilebilirliğin göz önünde bulundurulması oldukça önemlidir. Diğerinin üstünlüğünü hak etmediğini düşündüğümüzde, haset, hınç veya öfke duygusunu deneyimlerken, üstünlüğün hak edildiğini düşündüğümüzde ise hayranlık duygusunu deneyimleyebiliriz.⁸³ Haset, öznenin göreceli aşağılık duygusunu ve bu yoksunluğu hak edilmediğine dair olan inancını içermektedir. Hak etme ile hasedin yoğunluğu arasındaki ilişki pozitif yönlüdür. Aşağıda olma durumunun hak edilmediğine ne kadar çok inanılırsa hasedin yoğunluğu da o kadar büyük olmaktadır.⁸⁴

İnsanlar arasındaki birçok eşitsizliğin kontrol edilemeyen kökenleri ve bu eşitsizliklerin insanların hayatları üzerindeki güçlü etkileri, hasetçi bireyin adaletsizlik algısına dair daha güçlü bir avantaj sağlıyor gibi görünmektedir.⁸⁵ İnsanlar kişisel hak taleplerini ahlakî hak talepleri olarak düşünmeye eğilimlidirler. Hasetçi bireyler genellikle kendi durumlarındaki adaletsizliği, ahlakî alana ait bir durum olarak tanımlayabilirler. Böylece hasetlerini meşrulaştırmaya ve ahlakî adalet normlarına dayanan bir hınç olarak sunmaya çalışırlar.⁸⁶ Hak iddiası bazen hasedi meşrulaştırma etiketi olarak karşımıza çıkabilmektedir. Bu şekilde hasetçi kendisini doğrulamış olmakta ve hasedine bir geçerlilik ve gerekçe kazandırmaktadır.

Smith ve arkadaşları⁸⁷ tarafından yapılan bir çalışmada haset ile öznel adaletsizlik ve aşağılık duygusu arasındaki ilişki incelenmiş, öznel adaletsizlik inancının düşmanca duygularla güçlü bir şekilde ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Feather ve McKee⁸⁸ tarafından yapılan bir diğer çalışma, hak etme algısının pozitif ya da negatif duyguların deneyimlenmesinde önemli bir değişken olduğunu ortaya koymuştur. Bireylerin haset ettikleri kişinin imtiyazları hak etmediğine inandıkları takdirde o kimseye karşı düşmanca duygular hissetmeleri olasıdır. Genellikle haset eden bir kişi, haset ettiği kişinin avantajlarını haksızca elde ettiğine inanmaktadır.⁸⁹

⁸³ Ben-Ze'ev, *The Subtlety of Emotions*, 150.

⁸⁴ Ben-Ze'ev, "Envy and Inequality", *The Journal of Philosophy* 84/11 (1992), 564.

⁸⁵ Smith, "Envy and the Sense of Injustice", 91.

⁸⁶ Ben-Ze'ev, *The Subtlety of Emotions*, 149, 288.

⁸⁷ Richard H. Smith vd., "Subjective Injustice and Inferiority as Predictors of Hostile and Depressive Feelings in Envy", *Personality and Social Psychology Bulletin* 20/6 (1994), 708-710.

⁸⁸ Norman T. Feather - Ian R. McKee, "Differentiating Emotions in Relation to Deserved or Undeserved Outcomes: A Retrospective Study of Real-life Events", *Cognition & Emotion* 23/5 (2009), 962-969.

⁸⁹ Smith, "Envy and the Sense of Injustice", 93.

Hak iddiası esas olarak haset eden bireyin şu anki konumu ile hak ettiğini düşündüğü durum arasındaki uyumsuzluktan kaynaklanmaktadır. Birey karşısındaki kimse içinde bulunduğu konumu hak ettiğine inanmıyorsa, hasedin çok daha güçlü ve yoğun olma eğiliminde olmasının yanı sıra haset, düşmanca duyguları körüklemekte ve hasedin açıkça temsiline yol açmaktadır.

3.2. Aşağılık Duygusu

Hasetteki aşağılık algısının rolü ve bu algının olumsuz kendini değerlendirme ile ilişkisi, haset duygusunu psikolojik bakış açısıyla ele alan birçok yazar tarafından vurgulanmaktadır.⁹⁰ Bilimsel literatür hasedin yoğun bir acı vermesinin nedenlerinden biri olarak aşağılık duygusunu gerekçe göstermektedir.⁹¹ Haset eden bireylerin temel kaygıları aslında kendi aşağıda olma durumlarına yöneliktir.⁹² Bir kimse haset ettiği kimseyle girdiği rekabetçi başarısızlıktan dolayı kendini aşağıda hissedebilmektedir.⁹³ İnsanlar maddi varlıkları ve beklentileri konusunda da kendilerini aşağıda hissedebilirler. Güvenli olmayan bir araç kullanmak veya ilgi çekici yerlere seyahat edememek, bu fırsatlar ve özgürlüğe sahip olan biri karşısında oldukça kötü bir durum olarak gözükmektedir.⁹⁴

Özne ile nesne arasındaki boşluk büyük olduğunda, aşağılık duygusu daha belirginleşmektedir. Ancak bu duygusal açıdan daha az önem taşımaktadır. Öte yandan hafif/küçük eşitsizlik genellikle büyük eşitsizlikten daha fazla duygusal etkiye sahiptir. Haset *hak edilmemiş aşağılık duygusu* olarak tanımlandığında, hasedin yoğunluğu ile özne-nesne boşluğu arasındaki ilişkinin ne olduğu ilk bakışta anlaşılabilir değildir. Örneğin, meslektaşımızın bir ödül kazandığı durumu ele alalım. Eğer meslektaşımız gerçekten ödülü hak ediyorsa, o zaman aşağılık duygumuz belirgin hâle gelir ve haset duygusunun açığa çıkması muhtemeldir. Şayet meslektaşımız ödülü hak etmiyorsa, aslında ödülü kendimizin alması gerektiğini düşünebiliriz ve bu da hasedi kışkırtabilir. Ancak her iki durumda da hak etmenin yanı sıra aşağılık duygusu da olumsuz duygusal durumun ortaya çıkmasında rol oynamaktadır.⁹⁵ Zira insanlara aşağıda olma durumlarını ve hayal kırıklıklarını hatırlatan deneyimler hasede yakınlığı artırabilmektedir.⁹⁶

Aşağılık duygusu genelde aynı ortamda bulunduğumuz, iletişim hâlinde olduğumuz yahut kendimize rakip olarak gördüğümüz yakın çevremizdeki kişilerin elde ettiği herhangi bir başarı karşısında ortaya çıkan ve aynı zamanda bireye değersizlik

⁹⁰ Miceli - Castelfranchi, "The Envious Mind", 452.

⁹¹ Powell, vd., "Schadenfreude Caused by An Envied Person's Pain", 151.

⁹² Ben-Ze'ev, *The Subtlety of Emotions*, 305.

⁹³ Hacker, *The Passions: A Study of Human Nature*, 229.

⁹⁴ Alicke - Zell, "Social Comparison and Envy", 83.

⁹⁵ Ben-Ze'ev, *The Subtlety of Emotions*, 307.

⁹⁶ Alicke - Zell, "Social Comparison and Envy", 75.

ile yetersizlik hislerinin eşlik ettiği bir duygu durum hâlidir. Çünkü bireyin kendisinin olmasını arzuladığı, büyük bir özlemle elde etmek istediği şeyleri başkasının elde ettiğini görmesi benlik saygısına vurulmuş bir darbe niteliğindedir. Bireyin kendisi için önemli olan birinin başarısı, onun kendisini ezilmiş, aşağıda, değersiz, başarısız, kabiliyetleri sınırlı biri olarak düşünmesine ve hissetmesine neden olmaktadır. Gittikçe büyüyen bu negatif his ve düşünceler, bireyi aynı zamanda bir çaresizliğe de sürükleyebilmektedir. Bu, bireyin kendi benliğinin gereksinimlerinin doyurulmasında engelleyici bir işleve sahiptir. Bireyin kendi gelişimi için harcayabileceği enerjinin minimum seviyede kalmasına hatta yoksullaşmasına yol açmaktadır.

3.3. Sosyal Karşılaştırma

“Bireyin kendisi hakkında bir fikir edinebilmek veya sahip olduğu fikri korumak için kendini diğerleriyle karşılaştırma süreci”⁹⁷ olarak tanımlanan sosyal karşılaştırmanın insan hayatında çok önemli bir rolü olduğu açıkça görülmektedir. Sosyal karşılaştırma, kişi için önemli olan bir konuda kendisinden üstün olan bir diğer kişinin varlığı ile başlar.⁹⁸ Bu kişi genellikle sosyal statü bakımından haset eden bireyle aynı ya da ondan biraz daha yüksek statüde olan kimsedir.⁹⁹ Kendimizi yaş, cinsiyet, meslek veya diğer özellikler açısından bize en yakın olan kişilerle karşılaştırma olasılığımız daha yüksektir.¹⁰⁰ Çünkü haset genelde tipik olarak bireyin duygusal çevresine, yani onun için duygusal öneme sahip kişilere hitap eder. Herkes ve her şey karşılaştırma konusu olmaz.¹⁰¹ Bu yüzden bireyin bizden aşağıda olma derecesi ile hasedin yoğunluğu arasında pozitif bir ilişkiye genellikle rastlanmaz.¹⁰² Ancak gerçek hayatta üst-üst ilişkisi eş zamanlı olarak ve duruma göre değişkenlik gösterebilir. Örneğin, genç bireyler yaşlılara zenginlik ve güçleri için haset ederken, yaşlılar da gençlere sağlıkları ve güzel görünüşlerinden dolayı haset edebilir. Balık tutmaya devam eden işsiz gençler, servetinden dolayı banka müdürüne haset edebilir ancak banka müdürü de balık tutma özgürlüğü nedeniyle işsiz gençlere haset edebilir. Haset gruplar, sınıflar ve tüm toplumlar arasında da etkili olabilir. Yoksul bireyler zenginlere tümüyle haset edebilir. Yarışmalarda kaybedenler genel olarak kazananlara haset ederler.¹⁰³

⁹⁷ Nuri Bilgin, *Sosyal Psikoloji Sözlüğü: Kavramlar, Yaklaşımlar* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2003), 348.

⁹⁸ Parrott, “The Emotional Experience of Envy and Jealousy”, 12.

⁹⁹ Ben-Ze’ev, “Envy and Jealousy”, 503; Belk, “Benign Envy”, 121; Sara Protasi, “Varieties of Envy”, *Philosophical Psychology* 29/4 (2016), 537.

¹⁰⁰ Emmanuel Habimana – Line Massé, “Envy Manifestations and Personality Disorders”, *European Psychiatry* 15 (2000), 16.

¹⁰¹ Ben-Ze’ev, *The Subtlety of Emotions*, 285.

¹⁰² Aaron Ben-Ze’ev, “Are Envy, Anger, and Resentment Moral Emotions?” *Philosophical Explorations* 5/2 (2002), 151.

¹⁰³ Clanton, “Jealousy and Envy”, 425.

Haset duygusunda rahatsızlık veren şey her türlü yoksunluktan ziyade göreceli yoksunluktur. Zengin bir kişi, kendisinden daha zengin olan başka birine haset edebilirken, güzel bir film yıldızı başka bir yıldızın güzelliğine haset edebilmektedir.¹⁰⁴ Hasetçinin karşılaştırması, belirli ve sınırlı bir hedeften çok, daha soyut hedeflere kadar herhangi bir düzeyde gerçekleşebilir. Kişi kendini *sosyal prestij* veya *yaşamda mutluluk* gibi genel ve soyut bir hedefle kıyaslayabilir.¹⁰⁵

Hasette kritik rol sosyal karşılaştırma ile oynanır. Olumsuz bir karşılaştırmanın sonucu olarak, hasetçinin kendine örtük bir biçimde kendisine sürekli “Niçin o, ben değil?” veya “Bu niçin böyle oldu?” gibi sorular sorduğu varsayılabilir.¹⁰⁶ Haset edilen kişi ile kıyas devreye girdiğinde ‘Onda var, bende yok’ düşüncesi bireyin zihninde saplantı hâlini alır. Çoğunlukla kıyaslanan kişi daha üstünmüş gibi algılanır. Bunun sonucunda birey kendisini yetersiz, eksik, çaresiz, başarısız hisseder. Öz güveni ve öz beğenisi deprem geçirmişçesine sarsılır.¹⁰⁷ Bu durum, bireyin zihnî özgürlüğünü kendi eliyle (kasıtlı ya da elinde olmayarak) kısıtlaması anlamına gelir. Başka bir ifadeyle zihinsel bakımdan kısmî bir tükenişi ifade eder.

Hasette yukarı doğru karşılaştırma sürecine itirazlar ve sorular da eklenerek, hasedin daha görünür hâle gelmeye başladığı söylenebilir. Bu bağlamda ‘Onda var, ben de niye yok?’ sorusu hasedi tutuşturan ilk adım, memnuniyetsizliğin ilk tezahürüdür. Bu soru içselleştikçe ve buna bağlı olarak karşılaştırmanın olumsuz seyri sürdükçe öteki, birey için tehdit edici bir varlık hâline gelebilmektedir. Çünkü kendisiyle benzer konum ve altyapıda olan kimse bir bakıma ayna işlevi görür. Kişi kendisini karşı tarafın varlığı üzerinden bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Diğerinin kazanımları ve elde ettikleri onun için bir ölçü ve gösterge olmuştur. Bu iyelikler birey için uyarıcı bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla bireyin hem kendi hem de diğeri ile bir çatışma içerisine girmesi kaçınılmazdır. Olumsuz karşılaştırma sonucu meydana çıkan bu çatışma kişiyi ruhi bunalımlara ve kötücül davranışlara sevk edebilir. Sosyal kıyaslanmanın kişide oluşturduğu kaygı nispetinde bireyin haset yoğunluğu da değişkenlik arz eder.

4. Haset ve Ruh Sağlığı

Haset duygusunun insan davranışları üzerinde güçlü bir etkisi bulunmaktadır. Acı verici ve negatif duygular ile saldırgan davranışlarla ilişkilendirilen bu duyguya kötü niyet, açgözlülük ve aşağılık duygusu eşlik eder.¹⁰⁸ Yokluk, boşluk, eksiklik, yok-

¹⁰⁴ Ben-Ze’ev, “Envy and Inequality”, 555; a. mlf., *The Subtlety of Emotions*, 284; “Are Envy, Anger, and Resentment Moral Emotions?”, 150.

¹⁰⁵ Miceli - Castelfranchi, “The Envious Mind”, 455.

¹⁰⁶ Miceli - Castelfranchi, “The Envious Mind”, 458.

¹⁰⁷ Navaro, *Haset ve Rekabet Kendi Kuyruğunu Yiyen Yılan*, 27.

¹⁰⁸ Vidaillet, *Workplace Envy*, 19-22.

sunluk ve şiddetli bir hoşnutsuzluk/hazsızlık (unpleasure) bu duyguyla yakından ilgili olan kavramsal ve ampirik bağıntılardır.¹⁰⁹ Parrott'a¹¹⁰ göre haset asgari altı alt duygusal tecrübeyi içinde barındırır. Bunlar özlem/hasret, aşığılık duygusu, belirli bir kişi/grubun üstünlüğünden ya da şartların veya kaderin adaletsizliğinden kaynaklanan hınç duygusu, kötü niyetten kaynaklanan suçluluk ve hayranlıktır. Suçluluk duygusunun ortaya çıkması için haset eden bireyin kötücül düşüncelerinin yanlış veya günah olduğunu fark etmesi gerekir. Kökenini ilişkilerin doğasında var olan utanç, kaygı ve çaresizlik duygularından alan haset duygusu¹¹¹ yetersizlik, küçük düşme ve kendine saygı eksikliği nedeniyle bireyde utanç meydana getirir ve genellikle bu duygular hızla öfke, saldırganlık veya kendine zarar verici davranışlara dönüşür.¹¹² Kişilerarası çatışmalar, düşük benlik saygısı, depresyon, kaygı ve haset edilen kişilere veya onların mallarına yönelik saldırganlık gibi çeşitli uyumsuzluk biçimlerinin yanı sıra kundakçılık, vandalizm, saldırı ve hatta cinayet gibi cezaî davranışlarla bile ilişkilendirilmiştir.¹¹³ Haset ve kıskançlığın en can alıcı noktası eksiklik, kıyaslama sonucu oluşan küçük düşmüşlük ve utanç duygusudur. Kişi bu duygulardan kurtulabilmek ya da çektiği acının intikamını almak için diğer bireye benzer düzeyde acı çektirme, ona zarar verme gibi istekler duyar.¹¹⁴ Bu yüzden hasedin utanç verici olduğu hissedildiğinde ve haset duyan birinin hasedinin açığa çıkmasından korkulduğunda, bu duygu daha tehlikeli bir hâle bürünebilir.¹¹⁵

Sosyal karşılaştırma ve hasedin neden olduğu en güçlü dürtü intikamdır. İntikam duyguları, kaybetmenin acısını ve ezikliğini birazcık da olsa dindiren sanal bir merheme benzer. Bu duygunun hazzını yaşamak adeta kişilik gururunu restore ediyor gibi iş görür.¹¹⁶ Hasedin düşmanca duygularla birleştiği hâllerde vicdan, haz ve saldırganlık duygularının denetimi altına geçer ve bireydeki sevgi, merhamet ve şükran duygularını söndürebilir. Bazı kişilik rahatsızlıklarında da haset önemli bir öncül olarak ortaya çıkmaktadır. Örneğin, narsistik kişilik bozukluğu olan hastaların klinik çalışmaları, saldırganlığın esas duygusal dışavurumu olarak bilinçli veya bilinçsiz hasedin göze çarpan bir faktör olduğunu ortaya koymaktadır.¹¹⁷ Cooper¹¹⁸ narsistik-mazoşist karakterin özelliklerinden birinin sürekli bir haset duygusu olduğunu ifade eder. Öç durumları ile kin ve intikam hezeyanları, genelde narsistik yaralanmalar

¹⁰⁹ Ninivaggi, *Envy Theory: Perspectives on the Psychology of Envy*, 39.

¹¹⁰ Parrott, W. Gerrod. "The Emotional Experience of Envy and Jealousy", 13, 14.

¹¹¹ Kilborne, *Utanç ve Haset: Görünüm Kaygısı ve Kem Göz*, 4.

¹¹² Navaro - Schwartzberg, "Conclusions and Therapeutic Implications", 205.

¹¹³ Habimana - Massé, "Envy Manifestations and Personality Disorders", 15.

¹¹⁴ Navaro, *Haset ve Rekabet Kendi Kuyruğunu Yiyen Yılan*, 28.

¹¹⁵ Kilborne, *Utanç ve Haset: Görünüm Kaygısı ve Kem Göz*, 30.

¹¹⁶ Navaro, *Haset ve Rekabet Kendi Kuyruğunu Yiyen Yılan*, 85.

¹¹⁷ Otto Kernberg, *Aggressivity, Narcissism, and Self-destructiveness in the Psychotherapeutic Relationship: New Developments in the Psychopathology and Psychotherapy of Severe Personality Disorders* (New Heaven and London: Yale University Press, 2004), 34.

¹¹⁸ Arnold M. Cooper, "The Narcissistic-masochistic Character", *Psychiatric Annals* 39/10 (2009),912.

sonucu oluşur.¹¹⁹ Hasedin belirgin temalarından olan açgözlülük, kötü niyet, yoksunluk, utanç, intikam, göz dikme, bireyin psikolojik ve öznel iyi oluş hâlini olumsuz yönde etkileyen, pozitif duyguların bilinç düzeyine çıkamamasının sonucu aşırı reaksiyoner bir tavra neden olabilen duygulardır. Birey duygularını düzenlemekte ve kontrol altına almakta zorlanır. Çeşitli duygusal yüklemeler bireyin suçluluk, pişmanlık, utanç gibi duygular hissetmesine neden olarak bireyin kendilik algısı ve kendilik değerine zarar verebilmektedir. Saldırganlık dürtüsüyle birlikte zarar verme ve intikam alma arzusuna evrilen haset duygusu, bireyin içsel otoritesini sağlamasının önünde büyük bir engel teşkil edebilmektedir.

Duygular dengesizleştiğinde yatağı kurumuş veya sel gelip duvarlarını yıkmış ırmak gibi, bireye ve çevresine zarar vermeye başlar ve uyumsuz durumlara neden olur.¹²⁰ Haset de yoğunluğu belli bir düzeye geldiğinde zehirli bir hâle dönüşen duygulardandır.¹²¹ Bu duygu daha uzun süre devam ettiğinde kişinin duygu yönetimini ve ilişkileri idare etme yeteneğini sınırlandırır; bireyi duygusuzlaştırır ve bireyin gerçeklikle ilişki kurmasını azaltabilir. Yoğun haset duygusu bireyde uyumsuz davranış örüntülerine neden olabilmekte, hasetçi birey şiddetli duygusal ve fiziksel tepkiler göstermesine yol açabilmektedir. Ninivaggi'ye¹²² göre haset zihinsel işleyişte zayıflık oluşturur. Duygusal yaratıcılığı engeller ve doğru düşünme için gelişen kapasitenin önüne set çeker. Haset sadece ideal olanı bozmakla kalmaz, negatif yaratıcılık için harekete geçer.

Bireyleri hatta toplumları tahrip edebilen düşmanlık ve saldırganlık duygularını istiâb ettiği için hasedin tehlikeli bir duygu -en azından bilinçaltında, evrensel olarak korkulan- ve bütün insanları etkileyen bir fenomen olduğu söylenebilir.¹²³ İçsel uyumunu ve iç bütünlüğünü sağlayamamış, kendisiyle barışık olmayan birey, sürekli yaşadığı gerilim ve çatışma hâliyle birlikte, başkalarının sahip olduğu şeyleri değersizleştirmeye, zarar vermeye ve yok etmeye çalışır. Özellikle de acı çekme seviyesi yükseldikçe intikam ve düşmanlık duyguları da buna bağlı olarak yükselmektedir. Haset sinsi bir virüs gibi bireyin duygu, düşünce ve tutumlarına sirayet eder, ona tutunur ve onu bırakmaz. Saldırganlık duygusunun aktif olmasına neden olur ve bireyin kontrolsüz davranışlar sergilemesine yol açar. Dolayısıyla haset, etkileri itibarıyla büyük ölçüde olumsuzluğu öncelemektedir. Bireysel ve toplumsal bir deformasyona yol açabilmekte, keyfi birtakım davranışlara neden olmaktadır. Bu minvalde haset ruh sağlığını olumsuz etkileyen çok güçlü bir duygu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak -tüm zikredilenlere rağmen- haset, bir iç hesaplaşma ile kendini yeniden tanıma ve algılama sürecinin bir parçası hâline de gelebilir. Bu ilerleme, bireyin öznel

¹¹⁹ Navaro, *Haset ve Rekabet Kendi Kuyruğunu Yiyen Yılan*, 85.

¹²⁰ İbrahim Gürses, *Dindarlık ve Kişilik* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 49.

¹²¹ Epstein, *Envy: The Seven Deadly Sins*, 93.

¹²² Ninivaggi, *Envy Theory: Perspectives on the Psychology of Envy*, 80.

¹²³ Foster, "The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behaviour", 186.

ve psikolojik iyi oluş hâlini pozitif yönde etkileyerek haset duygusunu pasifize etmeye yeterli ölçüde katkı sağlayabilir. Böylece yeni iyi oluşlara ivmelendirebilir, benlik saygısının muhafaza edilmesine katkı sağlayabilir, yeni bir ruh hâlinin inşasına fırsat verebilir. Çünkü ben yepyeni bir ben olarak doğabilir.

5. Hasetle Başa Çıkma

Psikolojik bakış açısına göre haset duygusunu tamamen yok etmek yerine, şiddetini ve etkisini azaltmak ya da gıpta, imrenme gibi başka bir duyguya dönüştürerek bireyin benlik gelişimine katkıda bulunması hedeflenir. Bu yüzden haset ve hasetle ilişkili duygulardan kaynaklanan bazı davranışların altında yatan koşulları kınamak, bu tür duyguların doğrudan kınamaktan çok daha rasyonel bir tutumdur. Haset duygusu bazı yararlı sosyal işlevlere sahip olduğu için bu duyguyu patolojik olarak görmek doğru değildir.¹²⁴

Aşağıda haset duygusuyla başa çıkabilmek için faydalı olabilecek bazı önerilere işaret edilmiştir.

(i) Öncelikle haset duygusunun farkında olmak, bu duyguyla başa çıkmada ilk adımı olarak görülebilir. Bu farkındalık haset eden kimsenin saldırganlığını azaltmasına ve özne-nesne arasındaki boşluğu kapatmak için alternatif çözümler aramasına yardımcı olabilir. Haset duygusunun farkına varmak ve onu kabullenmek içsel kontrolü güçlendirir.¹²⁵

(ii) Duygusal farkındalık elde etmek¹²⁶, yeterli derecede sevgi ve şefkat duygusuna sahip olmak, samimiyet ve şükran hissedebilmek, rakibe olan haset hissini dengede tutabilmek ve kendi varlığımızın bilincinde olmak gibi faktörler haset duygusunu kontrol altına almada temel alternatifler olarak görülebilir.¹²⁷

(iii) Üretkenlik, haset duygusunun azalmasında önemli bir faktördür. Haset edenlerin üretkenlik için çaba sarf etmeleri onları haset duygusundan uzaklaştırır. İşlevsel ve etkin bir üretkenlik bireye kendisini daha yetenekli hissettireceği için gıpta duygusunun ortaya çıkma ihtimali oldukça yüksektir.¹²⁸

¹²⁴ Ben-Ze'ev, "Envy and Jealousy", 515; a. mlf., *The Subtlety of Emotions*, 323, 324.

¹²⁵ Avi Berman, "Envy at the Crossroads Between Destruction, Self-actualization and Avoidance", *Envy, Competition and Gender: Theory, Clinical Applications and Group Work*, ed. Leyla Navaro -Sharan L. Schwartzberg (New York, NY: Routledge, 2007), 22.

¹²⁶ Quintanilla-Jensen de López, "The Niche of Envy: Conceptualization, Coping Strategies, and the Ontogenesis of Envy in Cultural Psychology", 85.

¹²⁷ Joseph, "Envy in Everyday Life", 22.

¹²⁸ Avi Berman, "Envy and Generativity: Owning Inner Resources", *Envy, Competition and Gender: Theory, Clinical Applications and Group Work*, ed. Leyla Navaro - Sharan L. Schwartzberg (New York, NY: Routledge, 2007), 92.

(iv) Hasetle başa çıkmanın bir diğer yolu da kişinin kendi lehine olacak şekilde karşılaştırmalar yapmasıdır. Diğerlerinden daha iyi olduğumuza dair bir yargı, yıkıcı hasetle baş edebilmenin bir yolu olarak görülebilir.¹²⁹ Başka bir deyişle olumsuz karşılaştırmalar üzerinde durmamak ve haksızlığa uğramış kişi hissine karşı kapılmamak gerekir.¹³⁰

v) Arzulanan bazı şeylerin iyilikten ziyade zarar verici olduğunun ve mutluluk sağlamayacağını farkında olmakla haset duygusu törpülenebilir. Zenginlik veya şöhretin hakiki bir mutluluk sağlamadığına inanmak, zengin veya ünlü kimselere haset etmeyi engelleyici bir tutumdur.¹³¹

vi) Bireyler arasındaki zenginlik, statü, güç gibi farklılıklar şans, Allah'ın takdiri ve sıkı bir çalışmanın sonucu olarak rasyonelleştirilirse haset duygusunda azalma görülür.¹³²

vii) Duygusal patlamaları kontrol altına almak, günlük rutinleri sürdürmek veya istenilen nesnenin, niteliğin ya da ilişkinin önemini yeniden değerlendirmek haset ve kıskançlıkla başa çıkmada etkili stratejilerdir. Bireyin kendi özellikleri hakkında pozitif düşünmeyi öğrenmesi haset ve kıskançlığın yoğun öfke üretmesini veya depresyona dönüşmesini önleyici bir yoldur.¹³³

İslam ahlak düşüncesinde de haset duygusunu tamamen yok etmek gibi bir amaç ortaya koyulmaz. Birey kendinde var olan ve kendi aleyhine ve şerrine çalışan güçlerle mücadele etmekle sorumludur ve ancak böyle yaparak olgunluğa ulaşabilir, kendini gerçekleştirebilir. Eğer birey başkasına haset etmeyi hoş görmüyor ve onunla mücadele ediyorsa, bu duygudan uzak durmak istiyorsa, bu kötü duygu ve düşüncenin bireye zarar vermesi beklenemez. Çünkü bu kötücül duygular insan bütünlüğünden bağımsız davranış ortaya koyma gücüne sahip değildir.

Çoğu İslam düşünürü hasedin tedavisinde başarı oranını arttıran etkenin hasedin zararlarını bilme ve idrak etme gerekliliği olduğunu ifade ederler. Onlar da genel olarak hasetten kurtulmak için bilişsel ve davranışsal yöntemleri önerirler.¹³⁴ Bilişsel açıdan haset duygusuyla mücadele etmenin en kestirme yolu, haset edenin hasedinin dünyada ve ahirette kendisine zarar vereceğini, haset ettiği kimseye ise faydalı

¹²⁹ Lazarus – Lazarus, *Passion and Reason: Making Sense of Our Emotions*, 32.

¹³⁰ Kets de Vries, *Sex, Money, Happiness, and Death: The Quest for Authenticity*, 147.

¹³¹ Lazarus – Lazarus, *Passion and Reason: Making Sense of Our Emotions*, 34.

¹³² Clanton, "Jealousy and Envy", 440.

¹³³ Peter Salovey–Judith Rodin, "Coping with Envy and Jealousy", *Journal of Social and Clinical Psychology* 7/1 (1988), 27-31.

¹³⁴ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihu'l-Gayb*, 3/334-337, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâ-i 'Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 2019), 563-570; Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Riâye: Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev. Şahin Filiz - Hülya Küçük (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 567; Mâverdî, *Yüce Hedefler Kitabı*, 528.

olacağını bilmektir. Çünkü haset eden kimse günlük yaşantısında sürekli üzüntü, kaygı ve gerginlik üretir. Bu durum kronik stres durumlarına ve somatizasyonlara yol açar. Dolayısıyla onun için dingin ve sükûna ermiş bir ruhsal dünya mümkün görünmemektedir. Ahirette ise haset ettiği kimsenin günahlarını üstlenmek durumunda kalacaktır. Zira davranışa dökülmüş haset İslam ahlak düşüncesinde kul hakkı olarak değerlendirilmektedir. Bu duyguyla davranışsal olarak başa çıkmak için haset duygusunun tersi davranışlar sergileme iradesi göstermek terapötik bir etkiye sahiptir. Haset ettiğimiz kimseyi takdir etmeyi, onu övmeyi başarabilmek başa çıkma yöntemi olarak önerilir. Bu yönüme İslam düşüncesinde “ameli ilaç” da denir.¹³⁵

Hasetle mücadele sadece hasetle gerçekleştirilen bir mücadele değildir. Onunla mücadele ederken, birey aynı zamanda bu duygunun kardeşleri durumunda olan kibir, kendini beğenme, şiddetli hırs gibi zehirli duygu ve düşüncelerle de mücadele etmektedir. Dolayısıyla bu duyguyla mücadele etmek, psikofizik gücü bir noktada toplamayı, büyük bir irade ortaya koymayı gerekli kılar. Bu duyguyla mücadele ederken, dini öğretilerden yararlanmak, bireyin mücadele gücünü arttırıcı bir fonksiyon icra eder. Bu sebeple hasetle mücadele etmek için Allah’a güçlü bir bağla bağlanmak, onun takdirine boyun eğmek, başkalarının da Allah katında bizim gibi değerli olduğunun bilincinde olmak gerekir. Ancak böyle yaparak, bu duyguyla mücadele kazanılabilir. Zira Allah’a güçlü bir bağ ile bağlanmak ve ona teslim olmak haset ve haset gibi kötücül duygu ve düşüncelere karşı bir antivirüs programı gibi iş görmektedir.

Sonuç

Haset, tabii bir duygu olarak başkasında olanı elde etmeye yönelik bir iç çekiş, bir hasret ve şiddetli bir arzudur. Üzüntü, öfke, düşmanlık, hınc, aşağılık duygusu gibi bireyin ruhsal ve ahlakî gelişimini yerine göre engelleyen bazen yıkan duygularla ilintili olan haset, çift kutuplu doğası itibarıyla imrenme, gıpta gibi duygulara dönüşerek bireyin motivasyonunu arttırıcı, onu harekete geçirici psikolojik bir zemine de sahiptir. Bu bakımdan haset bireyde ya bir dönüşüm ya da bir parçalanmanın dinamiği olarak iş görebilir.

Deneyimlenme türüne bağlı olarak hasedin birey üzerindeki etkileri büyük ölçüde farklılık göstermektedir. Hasedi yaşantılayan kimsede negatif duyguların tesiriyle diğerine yönelik birtakım duygusal değişiklikler, düşünce bozuklukları ve ölçüsüz davranışlar görülebilir. Hasette “onun değil benim olsun” anlayışı benimsendiği için, istenen şey elde edilemediğinde düşmanlık, kin, nefret gibi hislerin bireyin duygusal dünyasında baskın hâl

e gelmesiyle sosyal ve insanî açıdan onaylanmayan bir yol takip edilir. Bunun yanında gıpta deneyimi büyük ölçüde olumlu, gizil güçlerin açığa çıkmasında etkili ve bireye kolay ve iyi yoldan bir özdeşleşme imkânı sağlar.

¹³⁵ Gazâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, çev. A. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınları, 1990), 471.

İnsanın psikolojik bütünlüğünde etkin olan haset duygusu, haset eden bireyin doğru davranışlar sergilemesine engel olur. O kimse psikolojik bütünlük, iç uyum, denge ve ahengini kaybeder. Ancak hasedi tamamen ortadan kaldırmaya çalışmak gibi bir çabanın yersiz ve sonuçsuz kalacağı aşikardır. Hasetten kurtulmak için yapı kazanmış bir ahlakın kişiliğe yerleştirilmesi ve hasedin sadece yıkıcı taraflarına odaklanmayıp onun inşa edici ve motive edici yönünü de dışarıda bırakmayan bir anlayış gereklidir. İyileştirici duygulardan olan sevgi, şefkat, merhamet, affedicilik, empati, minnettarlık, kardeşlik gibi duyguları güçlendirmek önemli bir adım olarak görülebilir. Güçlü bir kişiliğe sahip olmak -olumlu ve güçlü yanlarının farkında olmanın yanı sıra zayıf yönlerini de görme, kabul etme ve bunları geliştirme yönünde çaba gösterme, kendisiyle barışık olma, sıkıntılar ve krizler karşısında başa çıkma yeteneğinin gelişmiş olması- hasedin ruh sağlığı üzerindeki bozucu etkilerini zayıflatmakta, böylece bireyin kendini gerçekleştirmesini ve ilerlemesini ilke edinmesini mümkün hâle getirmektedir. Öte yandan anlamlı bir hayat yaşama, değer üretebilme, kaygı ve endişe düzeyini azaltmakta; sahici bir kendilik algısı ve varlık tasavvuru sağlayarak bireyin bilişsel şemalarını doğru düzenlemesine katkıda bulunmaktadır.

Yazar Katkı Oranları / Author Contributions: Yazar 1: % 50. Yazar 2: % 50.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed – Rızâ, Muhammed Reşîd. *Menâr Tefsiri: Tefsiru'l-Kur'an-i'l-Hakîm*. çev. Mehmet Erdoğan vd. 14 Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 2011.
- Alicke, Mark. D.- Zell, Ethan. “Social Comparison and Envy”. *Series in Affective Science. Envy: Theory and Research*. ed. Richard H. Smith. 73–93. New York: Oxford University Press, 2008. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195327953.003.0005>
- Arslan, Ali. *Büyük Kur'an-ı Kerim Tefsiri (Hülâsâtü't-Tefâsîr)*. 16 Cilt. İstanbul: Arslan Yayınları, ts.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, 1989.
- Ateş, Süleyman. *İslam Tasavvufu*. İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, 4. Basım, 2004.
- Belk, Russell. “Benign Envy”. *AMS Review* 1 (2011), 117-134. doi:10.1007/s13162-011-0018-x
- Ben-Ze'ev, Aaron. “Envy and Jealousy”. *Canadian Journal of Philosophy* 20/4 (1990), 487-516. <https://doi.org/10.1080/00455091.1990.10716502>
- Ben-Ze'ev, Aaron. “Envy and Inequality”. *The Journal of Philosophy* 84/11 (1992), 551–581. <https://doi.org/10.2307/2941056>
- Ben-Ze'ev, Aaron. “Pleasure at Another's Misfortune”. *Iyyun, The Jerusalem Philosophical Quarterly* 41 (1992), 41–61.
- Ben-Ze'ev, Aaron. *The Subtlety of Emotions*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001.
- Ben-Ze'ev, Aaron “Are Envy, Anger, and Resentment Moral Emotions?” *Philosophical Explorations* 5/2 (2002), 148–154. <https://doi.org/10.1080/10002002058538728>
- Berman, Avi. “Envy at the Crossroads Between Destruction, Self-actualization and Avoidance”. *Envy, Competition and Gender: Theory, Clinical Applications and Group Work*. ed. Leyla Navaro –Sharan L. Schwartzberg. 15-30. New York, NY: Routledge, 2007.
- Berman, Avi. “Envy and Generativity: Owning Inner Resources”. *Envy, Competition and Gender: Theory, Clinical Applications and Group Work*. ed. Leyla Navaro –Sharan L. Schwartzberg. 85-102. New York, NY: Routledge, 2007.
- Bilgin, Nuri. *Sosyal Psikoloji Sözlüğü Kavramlar Yaklaşımlar*. İstanbul: Bağlam, 2003.
- Brigham, Nancy. L vd. “The Roles of Invidious Comparisons and Deservingness in Sympathy and Schadenfreude”. *Basic and Applied Social Psychology* 19/3 (1997), 363–380. <https://doi.org/10.1207/15324839751037011>
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-Beyân Tefsiri*. Çev. Abdullah Öz vd. 10 Cilt. İstanbul: Damla Yayınevi, 8. Basım, 2012.

- Clanton, Gordon. "Jealousy and Envy". *Handbook of the sociology of emotions*. ed. Jan. E. Stets - Jonathan. H. Turner. 410-442. New York: Springer, 2006.
- Cooper, Arnold M. "The Narcissistic-masochistic Character". *Psychiatric Annals* 39/10 (2009), 904-912. doi: 10.3928/00485718-20090924-02
- Cowan-Jenssen, Sue. "Envy: Everyday and Everywhere". *Psychotherapy and Politics International* 9/1 (2011), 43-51. <https://doi.org/10.1002/ppi.231>
- Crusius, Jan - Lange Jens. "What Catches the Envious Eye? Attentional Biases within Malicious and Benign Envy". *Journal of Experimental Social Psychology* 55 (2014), 1-11. <https://doi.org/10.1016/j.jesp.2014.05.007>
- Crusius, Jan vd., "Envy: An Adversarial Review and Comparison of Two Competing Views". *Emotion Review* (2019), 1-19. <https://doi.org/10.1177/1754073919873131>
- Çağrıçı, Mustafa. "Hased". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/378-380. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Davidson, William L. "Envy and Emulation", *Encyclopedia of Religion and Ethics*. ed. James Hastings. 12 Cilt. Edinburgh: T&T Clark, 1908-1927.
- Delpierre, Guy. *Kıskançlık*. çev. Halis Özgü. İstanbul: Özgü Yayınevi, 1967.
- Epstein, Joseph. *Envy: The Seven Deadly Sins*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Erzi, Seda. *Başkasının Zararına Sevinme-Schadenfreude*. Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2019.
- Erzi, Seda. "Yardım Davranışlarının Schadenfreude, Benlik Saygısı ve Benlik Tehdit Algısı Bakımından İncelenmesi". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 27/3 (2019), 1015-1021. <https://doi.org/10.24106/kefdergi.2369>
- Farber, Leslie H. *The Ways of the Will*. New York: Basic Books, 1966.
- Feather, Norman T. - Sherman, Rebecca. "Envy, Resentment, Schadenfreude, and Sympathy: Reactions to Deserved and Underserved Achievement and Subsequent Failure". *Personality and Social Psychology Bulletin* 28/7 (2002), 953-961. <https://doi.org/10.1177/01467202028007008>
- Feather, Norman T. - Nairn, Katherine. "Resentment, Envy, Schadenfreude, and Sympathy: Effects of Own and Other's Deserved or Undeserved Status". *Australian Journal of Psychology* 57/2 (2005), 87-102. <https://doi.org/10.1080/00049530500048672>
- Feather, Norman T. - McKee, Ian R. "Differentiating Emotions in Relation to Deserved or Undeserved Outcomes: A Retrospective Study of Real-life Events". *Cognition & Emotion* 23/5 (2009), 955-977. <https://doi.org/10.1080/02699930802243378>
- Foster, George M. "The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behaviour". *Current Anthropology* 13 (1972), 165-202. <https://doi.org/10.1086/201267>

- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Kimyâ-i Saâdet*. çev. A. Faruk Meyan. 2 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınları, 1990.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ-i 'Ulûmî'd-Dîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınları, 2019.
- Gressel, Josh. *Embracing Envy: Finding the Spiritual Treasure in Our Most Shameful Emotion*. Lanham: University Press of America, 2014.
- Gürses, İbrahim. *Dindarlık ve Kişilik*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Habimana, Emmanuel - Massé, Line. "Envy Manifestations and Personality Disorders". *European Psychiatry* 15 (2000), 15-21. [https://doi.org/10.1016/S0924-9338\(00\)00501-0](https://doi.org/10.1016/S0924-9338(00)00501-0)
- Hacker, P.M.S. *The Passions: A Study of Human Nature*. Oxford: Wiley Blackwell, 2018.
- Hareli, Shlomo - Weiner, Bernard. "Dislike and Envy as Antecedents of Pleasure at Another's Misfortune". *Motivation and Emotion* 26/4 (2002), 257-277. <https://doi.org/10.1023/A:1022818803399>
- Henniger, Nicole E - Harris, Christine R. "Can Negative Social Emotions Have Positive Consequences?: An Examination of Embarrassment, Shame, Guilt, Jealousy, and Envy". *The Positive Side of Negative Emotions*. ed. W. Gerrod Parrott. 76-97. New York: The Guilford Press, 2014.
- İbn Hazm. *Ahlak ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*. çev. Mustafa Çağrırcı. 2. Basım. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *İbn Kayyim Tefsiri: Bedâ'i'u't-tefsîr*. der. Yüsri es-Seyyid Muhammed. çev. Mehmet Ali Kara vd. İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2011.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Allah Sevgisi*. çev. İshak Emin Aktepe - Ahmet Akbaş. İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2012.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım er-Râgıb. *Müfredât: Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım er-Râgıb. *ez-Zer'â ilâ makâmi'l-şer'â: Erdemli Yol*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz, 4. Basım, 2019.
- Joseph, Betty. "Envy in Everyday Life". *Psychoanalytic Psychotherapy* 2/1 (1986), 13- 22. <https://doi.org/10.1080/02668738600700021>
- Kernberg, Otto. *Aggressivity, Narcissism, and Self-destructiveness in the Psychotherapeutic Relationship: New Developments in the Psychopathology and Psychotherapy of Severe Personality Disorders*. New Heaven and London: Yale University Press, 2004.
- Kets de Vries, Manfred F.R. *Sex, Money, Happiness, and Death: The Quest for Authenticity*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

- Kınalızâde Ali Efendi. *Ahlâk-ı Alâî*. haz. Hüseyin Algül. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, ts.
- Kilborne, Benjamin. *Utanç ve Haset: Görünüm Kaygısı ve Kem Göz*. çev. Burçak Erdal. ed. Sibel Mercan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2014.
- Kuipers, Giseline. "Schadenfreude and Social life: A Comparative Perspective on the Expression and Regulation of Mirth at the Expense of Others". *Schadenfreude: Understanding Pleasure at the Misfortune of Others*. ed. Wilco W. van Dijk - Jaap W. Ouwerkerk. 259–274. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: DİB Yayınları, 13. Basım, 2012.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. çev. M. Beşir Eryarsoy. 20 Cilt. İstanbul: Buruc Yayınları, 1997.
- Lange, Jens - Crusius, Jan. "Dispositional Envy Revisited: Unraveling the Motivational Dynamics of Benign and Malicious Envy". *Personality and Social Psychology Bulletin* 41/2 (2015), 284–294. <http://dx.doi.org/10.1177/0146167214564959>
- Lazarus, Richard. S. *Emotion and Adaptation*. NY: Oxford University Press, 1991.
- Lazarus, Richard S. – Lazarus, Bernice N. *Passion and Reason: Making Sense of Our Emotions*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Leach, Colin Wayne - Spears, Russell. "A Wengefulness of the Impotent: The Pain of in-group Inferiority and Schadenfreude Toward Successful Out-groups". *Journal of Personality and Social Psychology* 95/6 (2008), 1383–1396. <https://doi.org/10.1037/a0012629>
- Leach, Colin Wayne vd., "Situating Schadenfreude in Social Relations". *Schadenfreude: Understanding Pleasure at the Misfortune of Others*. ed. Wilco W. van Dijk - Jaap W. Ouwerkerk. 200–216. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen. *Yüce Hedefler Kitabı*. çev. Ahmed Cevdet Efendi. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Miceli, Maria - Castelfranchi, Cristiano. "The Envious Mind". *Cognition and Emotion* 21/3 (2007), 449–479. <https://doi.org/10.1080/02699930600814735>
- Muhâsibî, Haris b. Esed. *er-Riâye: Nefs Muhasebesinin Temelleri*. çev. Şahin Filiz - Hülya Küçük. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2011.
- Navaro, Leyla - Schwartzberg, Sharan L. "Conclusions and Therapeutic Implications". *Envy, Competition and Gender: Theory, Clinical Applications and Group Work*. ed. Leyla Navaro –Sharan L. Schwartzberg. 205–211. New York, NY: Routledge, 2007.
- Navaro, Leyla. *Haset ve Rekabet Kendi Kuyruğunu Yiyen Yılan*. İstanbul: Remzi Yayınevi, 3. Basım, 2015.

- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Muri. *Riyâzü's-Sâlihîn*. çev.- şerh. M. Yaşar Kandemir vd. 8 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2009.
- Ninivaggi, Frank John. *Envy Theory: Perspectives on the Rpsychology of Envy*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2010.
- Özakkaş, Tahir. *Bütüncül Psikoterapi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 8. Basım, 2016.
- Parrott, W. Gerrod. "The Emotional Experience of Envy and Jealousy". *The Psychology of Jealousy and Envy*. ed. Peter Salovey. 3-30. New York: Guilford Press, 1991.
- Pines, Ayala Malach. *Aşk ve Kıskançlık*. çev. Canan Yonsel. İstanbul: Okyanus Yayınları, 2003.
- Powell, Caitlin A. J. vd. "Schadenfreude Caused by an Envied Person's Pain". *Series in Affective Science. Envy: Theory and Research*. ed. Richard H. Smith. 148-164. New York: Oxford University Press, 2008.
- Power, Mick - Dalgleish, Tim. *Cognition and Emotion: From Order to Disorder*. Hove, U.K.: Taylor Francis, 2. Basım, 2007.
- Protasi, Sara. "Varieties of Envy". *Philosophical Psychology* 29 (2016), 535-549.
- Quintanilla, Laura - Jensen de López, Kristine. "The Niche of Envy: Conceptualization, Coping Strategies, and the Ontogenesis of Envy in Cultural Psychology". *Culture & Psychology* 19/1 (2013), 76-94. <https://doi.org/10.1177/1354067X12464980>
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.
- Râzî, Fahreddin. *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*. çev. Suat. Yıldırım vd. 23 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988-2002.
- Salovey, Peter - Rodin, Judith. "Coping with Envy and Jealousy". *Journal of Social and Clinical Psychology* 7/1 (1988), 15-33. <https://doi.org/10.1521/jscp.1988.7.1.15>
- Schimmel, Solomon. "Envy in Jewish Thought and Literature". *Envy: Theory and Research*. ed. Richard H. Smith. 17-38. New York: Oxford University Press, 2008.
- Schoeck, Helmut. *Envy: A Theory of Social Behavior*. New York: Harcourt, Brace & World, 1969.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhim. *Tefsîru'l-Kur'an*. çev. Mehmet Karadeniz. 6 Cilt. İstanbul: Özgü Yayınları, 1993.
- Shrand, Joseph - Devine, Leigh. *Outsmarting Anger: 7 Strategies for Defusing Our Most Dangerous Emotion*. San Francisco: Jossey-Bass, 2013.
- Smith, Richard H. vd., "Envy and Jealousy Semantic Problems and Experiential Distinctions". *Personality and Social Psychology Bulletin* 14/2 (1988), 401-409. <https://doi.org/10.1177/0146167288142017>

- Smith, Richard H. “Envy and the Sense of Injustice”. *The Psychology of Jealousy and Envy*. ed. Peter Salovey. 79–99. New York and London: Guilford Press, 1991.
- Smith, Richard H. vd., “Subjective Injustice and Inferiority as Predictors of Hostile and Depressive Feelings in Envy”. *Personality and Social Psychology Bulletin* 20/6 (1994), 705–711. <https://doi.org/10.1177/0146167294206008>
- Smith, Richard H. vd., “Envy and Schadenfreude”. *Personality and Social Psychology Bulletin* 22/2 (1996), 158–168. <https://doi.org/10.1177/0146167296222005>
- Smith, Richard H. - Kim, Sung Hee. “Comprehending Envy”. *Psychological Bulletin* 133/1 (2007), 46–64. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.133.1.46>
- Smith, Tiffany Watt. *Schadenfreude: Başkasının Talihsizliğinden Duyulan Keyif*. çev. Nüvit Bingöl. İstanbul: Kolektif Kitap, 2. Basım, 2020.
- Spielman, Philip M. “Envy and Jealousy an Attempt at Clarification”. *Psychoanalytic Quarterly* 40 (1971), 59–82.
- Strongman, Kenneth T. *The Psychology of Emotion, from Everyday life to Theory*. England: John Wiley & Sons Ltd., 5. Basım, 2003.
- Taburoğlu, Özgür. *Nazar Başkası Nasıl Görür?*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Testa, Maria - Major, Brenda. “The Impact of Social Comparison After Failure: The Moderating Effects of Perceived Control”. *Basic and Applied Social Psychology* 11 (1990), 205–218. https://doi.org/10.1207/s15324834basps1102_7
- Van de Ven, Niels vd., “Leveling up and down: The Experiences of Benign and Malicious Envy”. *Emotion* 9/3 (2009), 419–429. <https://doi.org/10.1037/a0015669>
- Van de Ven, Niels vd., “Why Envy Outperforms Admiration”. *Personality and Social Psychology Bulletin* 37/6 (2011), 784–795. <https://doi.org/10.1177/0146167211400421>
- Van Dijk, Wilco W vd. “Self-esteem Self-affirmation and Schadenfreude”. *Emotion* 11/6 (2011a), 1445–1449. <https://doi.org/10.1037/a0026331>
- Van Dijk, Wilco W. - Ouwerkerk, Jaap W. “Introduction to Schadenfreude”. *Schadenfreude: Understanding Pleasure at the Misfortune of Others*. ed. Wilco W. van Dijk - Jaap W. Ouwerkerk. 1-13. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Vidaillet, Bénédicte. *Workplace Envy*. London: Palgrave MacMillan, 2008.
- Yazçığec, Ramazan. *Haset*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Yazır, E. M. Hamdi. *Hak Dini Kur’ân Dili*. sad. İsmail. Karaçam vd. 10 Cilt. İstanbul: Zehra Yayınları, 1992.

The Destructive Effects of Envy in Human Life and the Search for Solutions

Extended Summary

Envy, which is a universal and common emotion, appears as a powerful reality that affects the behavior of the individual. This emotion, which is not a momentary emotional state, continues its existence and effect for a long time. It has a comprehensive relationship with emotions such as jealousy, schadenfreude, and benign envy. The feeling of envy, which is used synonymously with jealousy in daily life, differs from the feeling of jealousy in terms of cognitive, emotional and motivational aspects. At its most basic level, envy involves the desire to get what someone else has, while jealousy is associated with a sense of protecting possessions. The schadenfreude is defined as taking pleasure in the failure and defeat of the other. There is a belief that one deserves the misfortunes that befall him. There is a significant relationship between this emotion and envy, deservingness, goal-directed negative emotions, low self-esteem, inferiority feeling, and the schadenfreude.

Envy is an emotion that is mostly denied because it is an emotion that is not approved by the society. Because envy has been condemned/vilified in religious traditions and cultural taboos. This makes it difficult to openly admit envy. Thus, envy appears in various forms, often being rejected, suppressed, or masked.

It is not possible to reduce the feeling of envy, which expresses a semantically negative situation, to a single cause. Variables such as negative social comparison, low self-esteem, feelings of inadequacy, feelings of inferiority, and perception of injustice can be shown among the main factors that trigger or provoke the feeling of envy. In particular, negative social comparison seriously damages the self-esteem of the individual and may reveal emotions such as anger, resentment, jealousy, shame, ill-will, and hostility. Envy, which is an obstacle to an individual's effective use of mental resources, is a source of unbearable pain and suffering. He is in a constant state of sadness. He feels frustrated, unsuccessful, and defeated. The envious, who partially or completely blocks the ways of participating in society by reproduction, does not prefer to develop his skills. When envy is excessive, it may exhibit a pathological appearance. The inner balance and harmony of the individual is seriously impaired. Envy can form part of serious disorders such as anxiety, affective disorders, narcissistic and borderline personality disorders.

While the feeling of envy, which affects the spiritual, social and mental world of the person, causes various destructive and disruptive situations in the life of the individual, on the other hand, it can evolve into a feeling of benign envy and bring new initiatives and different experiences to the individual with a functional and transformative effect. While envy includes behaviors such as bringing down or prevention the other person with ill-will and hostility, benign envy includes

admiration and appreciation and the desire to be equal to or surpass the other person without harming them.

In Islamic thought, envy is seen as a feeling that leads to evil, endangers the happiness of the world and the hereafter, leads to rebellion against Allah, and prevents spiritual gains. Because there is information in Islamic sources that envy is the source of various attitudes and behaviors, from passive reactivity to fatal aggression, intertwined with the feeling of jealousy. Because of these malicious consequences, envy has been mentioned as an emotion that needs refuge in Allah. On the other hand, benign envy was encouraged in the religion of Islam and was seen as a reflection of goodwill, pleasant and beneficial behaviors. Because in this feeling, it is not desirable that the blessing that is in someone else disappears. On the contrary, besides wishing for the increase of goodness and beauty, it is desired for believers to strive in this direction.

Envy is a feeling that has existed in every society and environment from past to present. Therefore, trying to eliminate envy itself is not a meaningful attitude. In order to comprehend the nature of the effect of envy and to be protected from its harmful effects, it is necessary to be aware of the feeling of envy first. This allows us to see and thus prevent some negative reactions and consequences before they occur. Secondly, trying to understand the situations that cause the destructive and disruptive aspects of envy to dominate and learning from which experiences it feeds is another important step in the treatment of this emotion. On the other hand, religion offers security and relief to those who are envied by taking refuge in Allah. For this, it is necessary to connect to Allah with an internalized consciousness, to be in peace with His will, and to strive to understand the values of divine origin. In this way, success is possible in dealing with envy.

Keywords: Envy, Jealousy, Schadenfreude, Benign Envy, Social Comparison, Mental Health.

Hıristiyanlık Karşıtı Yahudi Reddiye Geleneğinde İronik Bir Mektup: Al Tehi Ke-Avoteyha (Atalarına Benzeme)

Fatma Seda Şengül

Arş. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı

Bursa/Türkiye

fatmasedagurbetoglu@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-7641-1541>

Öz: Bu çalışmada Orta Çağ Yahudi-Hıristiyan reddiye geleneği açısından hem kendi dönemindeki hem de kendinden sonraki polemikçilere içerik ve yöntemsel açıdan katkı sağlamış olan *Al Tehi Ke-Avoteyha* Risalesi konu ve analiz edilmiştir. Profiat Duran'a (ö. 1415) ait bu risalenin aslı, kendisi gibi zorunlu olarak vaftiz edilen, fakat yeni dininde kalmakta ısrarcı olan arkadaşı David Bonet Bonjorn'a yazılmış bir mektuptur. Mektubu, Yahudi-Hıristiyan reddiye geleneğinde özgün kılan ve günümüze ulaşmasını sağlayan saiklerden ilki eserde kullanılan yöntemdir. Duran, Yahudi inançları ile irrasyonel bulduğu Hıristiyan inançları (Teslis, aslı günah-aslı günahattan kurtuluş, enkarnasyon, töz dönüşümü) arasında yaptığı karşılaştırmada bilimsel (fizik) ve felsefi (mantık ve metafizik) argümanları kullanmayı tercih etmiştir. Mektubun ikinci önemli özelliği ise, eserdeki eleştirel tavrın diğer reddiyelerden farklı olarak, gizli alay ve imalar içeren ironik bir üslupla okuyucuya sunulmuş olmasıdır. Duran'ın kişisel tecrübesinden yola çıkılarak hazırladığı bu metin günümüze kadar gelebilmiş ve kendi dönemindeki Yahudi-Hıristiyan ilişkilerine hem dinî hem de sosyal açıdan bir bakış imkânı sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Al Tehi Ke-Avoteyha, Atalarına Benzeme, İbranice Mektup, Profiat Duran, Reddiye, Yahudi-Hıristiyan.

Geliş Tarihi/Received Date: 09.09.2021

Kabul Tarihi/Accepted Date: 06.12.2021

Araştırma Makalesi/Research Article

Atıf/Citation: Şengül, Fatma Seda. "Hıristiyanlık Karşıtı Yahudi Reddiye Geleneğinde İronik Bir Mektup:

Al Tehi Ke-Avoteyha". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (Aralık 2021), 423-441.

<https://doi.org/10.51447/uluifd.1021071>

An Ironic Letter in The Anti-Christian Jewish Polemic Tradition: Al Tehi Ka-Avotekha (Be Not Like Fathers)

Abstract: This study deals with the epistle called *Al Tehi Ka-Avotekha*, which has contributed in terms of content and method to the polemicists both in his period and after it in the medieval Judeo-Christian polemic tradition. This treatise is originally a letter written by Profiat Duran (d. 1415) to his friend David Bonet Bonjorn, who, like Duran, was forced to be baptized but insisted on staying in his new religion. The method used in the work is the first of the motives that make the letter original (in the Jewish-Christian polemic tradition) and enables it to reach today. Duran preferred to use scientific (physical) and philosophical (logical and metaphysical) arguments in the comparison he made between Jewish beliefs and Christian beliefs (Trinity, original sin-liberation from original sin, incarnation, transubstantiation) that he found irrational. The second important feature of the letter is that, unlike other refutations, the critical attitude in the work is presented to the reader in an ironic style that includes hidden sarcasm and allusions. This text, which Duran prepared based on his personal experiences, has survived to the present day and provided the opportunity to evaluate Judeo-Christian relations from both a religious and social perspective.

Keywords: History of Religions, Al Tehi Ka-Avotekha, Be Not Like Fathers, Hebrew Letters, Profiat Duran, Polemic, Jewish-Christian.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Giriş

Yahudi-Hıristiyan reddiye geleneğinde özel bir yazı türü olarak değerlendirilen mektuplar arasında en meşhurları Joshua Lorki'ye (ö. 1419) ait *Nusah ha-Ktav* ve Duran'a ait *Al Tehi Ke-Avoteyha*'dır. Her iki mektubun muhatabı da Yahudi iken Hıristiyanlığa geçen kimselerdir ve dolayısıyla karşısındaki kişiyi Yahudiliğin gerçek din olduğuna ikna etme çabasıyla yazılmıştır. Ayrıca bu mektuplar kendi dönemi ve sonrasında daha geniş bir kitleye hitap edecek şekilde Hıristiyanlık karşıtı Yahudi reddiyeleri arasında da kendine yer bulmayı başarabilmiştir.¹ Dönemin Yahudi-Hıristiyan ilişkilerine dair çeşitli kodlar barındıran Duran'ın mektubu ve bu metnin günümüze kadar uzanan yolculuğu, üslup ve içeriği, Hıristiyanlara yönelttiği eleştiriler ve muhtemel Hıristiyan cevaplar çalışmamız boyunca yol haritamızı belirleyen ana unsurlardır.

14. yüzyılın önde gelen reddiye yazarlarından biri olan Profiat Duran'ın (İbrani-ce adı Yitshak ben Moşe ha-Levi) 1340-1360 tarihleri arasında doğduğu düşünülmektedir. 1391 yılından sonrasına ait mektup ve eserlerinde Efod² mahlasını tercih

¹ Daniel J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages* (Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2007), 17, 20, 21.

² Duran bu mahlası yalnızca Katalanca adının (Profiat Duran) ilk harflerinden oluşan basit bir kısaltma olarak değil, İspanya'da artan Yahudi karşıtlığı nedeniyle de tercih ettiğini kendi eserinde

ettiği için bu adla tanınırlığı daha fazladır. Doğum yeri hususunda bazı ihtilaflar bulunsa da Perpignan şehrine ait arşiv kayıtlarından babası ve dedesinin Perpignan Yahudilerinden olduğu ve ömrünün kayda değer bir kısmını burada geçirdiği anlaşılmaktadır. Çocukluk ve gençlik döneminde köklü bir din eğitimi almış ve bu eğitime tıp, astronomi, tarih, matematik, dil bilgisi (bilhassa İbranice) gibi alanları da ekleyerek kendini yetiştirmiş ve bu alanlarda çeşitli eserler hazırlamıştır. Konuşma dili bölgenin yerel dili olan Katalancadır fakat eserlerini İbranice olarak kaleme almıştır. Tanah'ın İbranice metni/grameri noktasında uzun yıllar boyunca çalıştığı bilinmektedir. İyi derecede Latince bildiği düşünülmektedir. İbranice ve Latinceye dair bu donanımı neticesinde eserlerinde *Vulgate*'da tespit ettiği çeviri hatalarına yer verdiği görülmektedir. Duran'ın çok sayıda eseri olmasına karşın, kendi döneminde ve sonrasında çokça tesiri bulunan meşhur üç eseri bulunmaktadır. Bunlardan ilki bir gramer kitabı olan *Maase Efod* adlı eseridir. Diğer iki eseri ise, Yahudi reddiye literatüründe iki ayrı kategoride³ adları zikredilen Hıristiyanlık karşıtı *İggeret Al Tehi Ke-Avoteyha* (Atalarına Benzeme Risalesi) ve *Kelimmat ha-Goyim* (Goyların Utancı)'dir.

Çalışmamızın odak noktası olan *Al Tehi Ke-Avoteyha*'nın⁴ Duran'ın tanınırlığını sağlayan asıl metin olduğu iddia edilmektedir. Duran'ı ve eserini seçmemizde iki unsur etkili olmuştur. İlki, genel anlamda diğer Yahudi polemikçilerden farklı olarak, yaşadığı coğrafyadaki Yahudi karşıtı hareketler neticesinde zorunlu vaftize uğramış bir Yahudi yazar olmasıdır. Perpignan arşivlerindeki kayıtlar dikkate alındığında 1391 yılının sonlarında ya da daha güçlü ihtimalle 1392 yılının ilk aylarında kendi isteği dışında vaftiz edilerek Hıristiyanlaştırılmıştır. Vaftiz olduktan sonra Honoratus de Bonafide Latince adını aldığı ve bu adla da kayıtlarda kendisinden bahsedildiği bilinmektedir.⁵ Hem yaşanan süreç (bilhassa bölgedeki Yahudi-Hıristiyan ilişkileri açısından) hem de reddiyelerin Hıristiyan iken yazılmış olabileceği ihtimali/tartışmaları oldukça dikkat çekicidir.⁶ Çünkü Duran Yahudi karşıtlığı-

(Heşev ha-Efod) belirtmektedir. Duran'ın Efod mahlası ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Frank Talmage, "The Polemical Writings of Profiat Duran", *Immanuel* 13 (1981), 72.

³ *Kelimmat ha-Goyim*, Hıristiyan öğretilerinin Yeni Ahit öğretileriyle karşılaştırıldığı reddiye kategorisine dahil edilen bir metindir. *İggeret Al-Tehi Ke-Avoteyha* ise Hıristiyanlığın felsefe, mantık, fizik, metafizik gibi ilim dallarıyla alenen çelişen yönlerinin yazıya döküldüğü metinler kategorisinde yer almaktadır. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*, 19, 20.

⁴ Çalışma içerisinde Kobler'in İngilizce çeviri metni esas alınmıştır. Franz Kobler, "Be Not Like Fathers", *Letters of Jews through the Ages: From Biblical Times to the Middle of the Eighteenth Century* (New York: East and West Library, 1978), 276-282; Mektubun pek çok edisyon dikkate alınarak hazırlanan ve en muteber kabul edilen İbranice edisyonu için bk. Profiat Duran, *Kitvey Pulmus Le-Profiat Duran*, ed. Frank Talmage (Kudüs: The Zalman Shazar and The Dinur Center, 1981), 73-83.

⁵ Hanne Trautner-Kromann, *Shield and Sword: Jewish Polemics against Christianity and the Christians in France and Spain from 1100-1500* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1993), 155; Richard W. Emery, "New Light on Profayt Duran 'The Efodi'", *The Jewish Quarterly Review* 58/4 (1968), 333.

⁶ Meşhur tarihçi Baer'e göre Duran zorunlu vaftizden kaçmış ve ömrünün sonuna kadar da vaftiz

nın kademe kademe yükseldiği bir tarih aralığında yaşamıştır. Dönemin şartları gereği bir Yahudinin Hıristiyanlık karşıtı bir metin yazmasından daha fazla dikkat ve tepki çekecek olan husus, gönüllü ya da gönülsüz Hıristiyan olmuş bir Yahudinin yeni dinine yani Hıristiyanlık aleyhine yazılar yazmasıdır.

İkinci önemli etken ise, *Al Tehi Ke-Avoteyha*'nın Duran'ın en eski eseri⁷ olmasına rağmen içerik ve üslup bakımından oldukça sıra dışı, veciz ve gösterişli olmasıdır. Bu hâliyle eser deneyimsiz bir yazar çalışmasına benzememektedir. Metninde reddiye geleneğinde (bilhassa Yahudi reddiyelerinde) farklı bir türün doğmasına yol açan ironik bir dil tercih etmiştir. Karşı tarafın dinî tercihini över gibi görünen fakat hakikatte eleştirmeye ve yer yer alay etmeye dayalı, edebî bir üsluba sahip bir metin görünümündedir. Bu bakımdan eser, Orta Çağ İbrani dili açısından oldukça

edilmeden bir Yahudi olarak yaşamıştır. 1414-1415 yıllarında Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında Tortosa'da yapılan dinî tartışmada Yahudi tarafta yer alabilmesi buna delil gösterilmektedir. Üstelik din değiştirmiş/konverso iken bu reddiyeleri kaleme alması da mümkün değildir. Emery'ye göre ise Perpignan arşivinin referansıyla Duran'ın vaftiz olduğu kesinleşmiştir (3 Şubat 1391-1 Mayıs 1392 tarihleri arasında bir vakitte). Belgelerde vaftiz olduktan sonra aldığı Latince isimden dahi bahsedilmekte ve sonraki yıllarda bu isimle hayatına devam ettiğine dair referanslar bulunmaktadır. Bunlardan en önemli olanı Aragon Kralı I. Juan'a Honoratus de Bonafide adında birinin astrolog olarak hizmet verdiği bilgisidir. Duran'ın reddiyelerini din değiştirmeden önce mi yoksa sonra mı yazdığına dair çeşitli tartışmalar mevcuttur. Hıristiyan olduktan sonra yazdığı hâlde vaftiz öncesinde yazmış gibi gösterebilmesi, konversolara dair yaptırımların henüz bölgede yeterince sert bir istikamette seyretmediğinin bir göstergesi olarak düşünülebilir. Nitekim Salihoglu'na göre ilk nesil konversolar/marranolar sonraki kuşaklardan daha özgür bir ortamda yaşamışlardır. Dolayısıyla kendi dinlerini Hıristiyanlık ile karşılaştırma (sözlü/yazılı) imkânına daha fazla sahiptiler. Zira sonraki nesiller engizisyona tabi tutulacağından ilk nesil kadar rahat davranmamışlardır. Kanaatimizce Duran da bu nispeten olumlu hava neticesinde eserlerini yazabilmiş ve dolaşıma sokabilmiştir. Duran'ın vaftizi ve eserlerinin yazılış tarihleri hususunda ayrıntılı bilgi ve konuya dair tartışma için bk. Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, 157, 158; Yitzhak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain, Vol. 2: From the Fourteenth Century to the Expulsion*, çev. Louis Schoffman (Skokie: Varda Books, 2001), 152; Emery, "New Light on Profayt Duran 'The Efodi'", 329, 331-335; Maud Kozodoy, *The Secret Faith of Maestre Honoratus: Profayt Duran and Jewish Identity in Late Medieval Iberia* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015), 21-27, 30-33; Fatma Seda Şengül, "Yahudi Düşünür Profiat Duran'ın İsa'nın Ulûhiyetine Dair Eleştirileri", *Oksident* 1/1 (2019), 84, 85; Mahmut Salihoglu, "Marranolar ve Dini İnançları", *EKEV Akademi Dergisi* 15/49 (Güz 2011), 113.

⁷ Mektubun yazılış tarihine ilişkin pek çok tartışma vardır. Bütün tespit ve iddialar dikkate alındığında kanaatimizce 1392 Mayısından sonraki bir tarih ile 1394/1395 tarihleri arasında yazılmış olması mümkündür. Vaftiz edildikten sonra yazılmış olma gerekliliği ve *Al Tehi Ke-Avoteyha*'dan sonra yazıldığından emin olunan *Kelimmat ha-Goyim* adlı eserin yazılış tarihinin (1396) bilinmesi bizde bu kanaatin hasıl olmasına neden olmuştur. Mektubun yazılış tarihine ilişkin bilgi ve tartışma için bk. Talmage, "The Polemical Writings of Profiat Duran", 74; Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, 157, 158; Kozodoy'a göre zorunlu vaftizden üç yıl kadar sonra bu eseri yazmıştır. Kozodoy, *The Secret Faith of Maestre Honoratus*, 22, 115; Emery, "New Light on Profayt Duran 'The Efodi'", 333-335.

kiymetli görülmekte ve dönemin yazı dilinde nadir rastlanan bir üsluba sahip olduğundan, klasikler arasında zikredilmektedir. Duran'ın bu çalışmasının kendi döneminde ve sonrasında Hasday Crescas (*Bitul İkkarey ha-Notsrim*), Şem Tov ibn Şaprut (*Even Bohan*), Yosef Albo (*Sefer ha-İkkarim*), David Nasi (*Hodaat Baal Din*) gibi önde gelen Yahudi polemikçi ve yazarları oldukça etkilediği bilinmektedir.⁸

1. Mektubun Yazılış Gerekçesi, Üslubu ve İçeriği

Duran'ın eserinin orijinali, kendisi gibi zorla vaftiz edilen genç hekim arkadaşı David Bonet Bonjorn/Bongoran'a⁹ yazılan bir mektuptur. Mektubun el yazma nüshalarından birinin ön kısmında yazılış maksadı şöyle anlatılır: Yahudiliğe geri dönmek isteyen iki arkadaş (Duran ve David), Filistin'e kaçmaya karar verirler. Yolculuk öncesinde David, Avignon'da kendisi de sonradan Hıristiyanlığa geçmiş olan Pavlus de Sancta Maria¹⁰ ile karşılaşır ve ikna edilerek gerçek anlamda Hıristiyan olmaya karar verir. Dolayısıyla David, Filistin'e gitmekten vazgeçer ve yolculuğa çıkacakları gün buluşmaya gelmez ve kendisi Duran'a verilmek üzere bir mektup gönderir. Bu mektubun orijinali ve akıbetine ilişkin herhangi bir bilgiye rastlanılamamıştır. Duran'ın bu mektuba yazdığı karşılıktan içeriğe dair birtakım tespitler yapmak mümkündür. Muhtemelen mektubunda Pavlus de Sancta Maria'nın kendisini ikna ettiğini, Hıristiyanlık dininde kalacağını ve arkadaşına da yeniden Yahudiliğe dönmemesini tavsiye etmiştir. Baer gibi bazı tarihçilere göre bu rivayet, olayın vuku bulmasından çok sonra bazı varsayımlar üzerinden kurgulanmış olsa da araştırmacılar tarafından dikkate alınmaya değer bulunmaktadır.¹¹

Duran arkadaşından aldığı bu mektuba bir cevap yazar ve bu mektup Duran'ın yaşadığı dönemde ve sonrasında çokça kopyalanır. Bu husustaki en yaygın rivayete göre Duran'ın bizzat kendisi Kastilya Krallığı'ndaki bütün Yahudilerin cemaat önderi olan Don Meir Alguadex'e mektubun bir kopyasını göndererek tanınması için

⁸ Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, Vol. 2, 152; Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, 157; Talmage, "The Polemical Writings of Profiat Duran", 85.

⁹ Perpignan kayıtlarına göre David, Bonet David Bonjorn'un oğludur. Kayıtlardaki referanslardan yapılan tarihsel çıkarıma göre Profiat Duran'dan çok daha genç olduğu düşünülmektedir. Duran'ın kendisine hocalık yapmış olabileceği de ihtimaller arasındadır. Emery, "New Light on Profayt Duran 'The Efodi'", 328 (Dipnot 3).

¹⁰ Hıristiyanlığa geçmeden önceki adı Solomon ha Levi'dir. Hıristiyan olduktan sonra Papa'ya yakınlığıyla bilinen bazı din adamlarının desteği sayesinde 1415 yılında Burgos piskoposluğu görevine getirilmiştir. Eğitimi ve etkinliğini zaman içinde arttırdığı ve Yahudiler aleyhinde somut adımlar atılmasında önayak olduğu aktarılmaktadır. Bu minvalde Kral'dan Yahudi ve Hıristiyanlar arasında bir münazara düzenlenmesini isteyecek kadar nüfuz elde etmiştir. Bununla birlikte çeşitli gerekçelerle taleplerinin tam olarak gerçekleşmediği görülmektedir. Talmage, "The Polemical Writings of Profiat Duran", 73, 74; Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, Vol. 2, 155.

¹¹ Kobler, "Be Not Like Fathers", 276; Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, Vol. 2, 150, 151; Talmage, "The Polemical Writings of Profiat Duran", 73.

ilk adımı atmıştır. Mektubu basan/yayımlayan ilk kişinin Yitshak Akriş olduğu düşünülmektedir.¹² Mektubun ön kısmında Yosef ben Şem Tov'a (öl. 1480) ait bir şerh bulunmaktadır. Akriş'ten nakledildiğine göre içerikteki istihzalı ve muğlak ifadelerden dolayı başlangıçta Hıristiyanlar metnin Hıristiyanlık lehinde bir çalışma olduğunu düşünmüşler ve metni her bölümün baş kısmında geçen *al tehi ke-avoteyha* (Atalarına Benzeme) ifadesinden dolayı (bozulmuş bir ses benzerliği ile) Latince *Alteca Boteca* olarak isimlendirmişler ve bu çalışmayı kendi inançlarının lehinde kullanmaya çalışmışlardır. Fakat Yosef ben Şem Tov'un, Duran'ın asıl maksadının David'le ve yeni dini olan Hıristiyanlıkla alay etmek olduğunu yazması ve içeriğine dair yaptığı şerhin dolaşıma girmesinden sonra hakikatin anlaşıldığı düşünülmektedir. Bu süreçte Hıristiyanların tespit edebildikleri nüshaları toplayıp halkın önünde yaktığı da iddialar arasındadır. Her iki iddianın (Hıristiyanların metni yanlış değerlendirmesi ve Yosef ben Şem Tov sayesinde hakikatin açığa çıkması) gerçekliği de tartışmalıdır. Zira metnin alaycı dilinin biraz dikkatli bir okumayla, aslında yazarın denildiği kadar gizli imalarda bulunmadığı, Hıristiyanları tahkir ettiği rahatlıkla anlaşılmaktadır.¹³ Kanaatimizce bu husustaki en önemli delil, Duran'ın metnin sonlarında Yahudilikten ayrılmayacağına dair ısrarlı tavrı olmalıdır. Bu tavır görüldükten sonra metnin Hıristiyanlık lehinde bir çalışma olarak değerlendirilme ihtimali ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla söz konusu rivayetlerin daha sonradan uydurulmuş olması oldukça muhtemel gözükmektedir. Zira Hıristiyanlara ilişkin bu yanlış anlama meselesine yalnızca Yahudi kaynaklarında rastlanması, mektuptaki alaycı üslubun mektupla ilgili bahislerde de sürdürülmeye devam ettiğini düşündürmektedir.

Metindeki parodiye dayalı kurguda Duran sıklıkla iki ifade kullanmaktadır. Değindiği her bir konunun öncesinde, *al tehi ke-avoteyha* (atalarına benzeme) demek ve aslında ironik bir dille geçmişte yaşamış Yahudi peygamber/ataların hepsinin yanlış yolda olduğunu David'in ise (onlara benzemeyerek/onlar gibi yapmayarak) Hıristiyanlığı seçmek suretiyle onların yanılışına düşmediğini belirtmektedir. Bir nevi eskiden inandığı din ile yeni mensubu olduğu din arasında bir karşılaştırma yapmaktadır. Duran'ın hem metin içinde sıklıkla kullandığı hem de risalesine üst

¹² Mektubun ilk kez Akriş tarafından (ve İstanbul'da) basıldığı noktasında araştırmacılar hemfikiridir. Fakat basım tarihi noktasında bir belirsizlik söz konusudur. Kozodoy 16. yüzyılda basıldığını belirtir ve açık bir tarih vermezken, Kobler 1554 olarak açık tarih vermektedir. Meral'in 1493-1729 tarihleri arasında İstanbul Yahudi matbaalarında basılan bütün eserleri zikrettiği çalışmasında *Al Tehi Ke-Avoteyha*'nın 1577 yılında başka eserlerin de içerisinde bulunduğu bir koleksiyonda (İggeret Ogeret) Şlomo ve Yosef Ya'bets Matbaası'nda basıldığı kaydedilmiştir. Kozodoy, *The Secret Faith of Maestre Honoratus*, 248 (Dipnot 2); Yasin Meral, *İbrahim Müteferrika Öncesi İstanbul'da Yahudi Matbuatı (1493-1729)* (Ankara: Divan Kitap, 2016), 187; Kobler, "Be Not Like Fathers", 282.

¹³ Meyer Kayserling, "Profiat Duran", *Jewish Encyclopedia* (Erişim 1 Aralık 2021); Trautner-Kromann, *Shield and Sword*, 157; Talmage, "The Polemical Writings of Profiat Duran", 73, 75, 76; Kobler, "Be Not Like Fathers", 282.

başlık olarak tercih edilen bu tabir sıradan bir ifade değil, bir Tanah alıntısıdır.¹⁴ Yahudi polemikçilerin eser adlarında buna benzer Kutsal Kitap pasajlarını kullanmaları yaygındır. İkinci ifade ise, her paragraf başında atalarının düştüğü “yanılırlar” David’e bildirildikten sonra, *ata lo ken* (sen böyle değİlsin/sen böyle yapma!) denmekte ve akabinde Hıristiyanlık dini bakımından inanılması daha “makul” olan hususlar bildirilmektedir. Bu iki ifadenin (atalarına benzeme-sen böyle değİlsin/sen böyle yapma!) düzenli ve sık kullanımı metnin üslubuna edebî bir hava katmaktadır.

Son yıllarda Duran ve eserleri üzerinde yapılan ayrıntılı çalışmalar neticesinde, yazarın *Al Tehi Ke-Avoteyha*’daki üslubunda Latince bir mektuptan esinlenmiş olabileceğine dair bazı iddialar söz konusudur. Pierre d’Alilly’ye isnat edilen metin (*Epistola Diaboli Leviathan*)¹⁵ ile Duran’ın mektubu arasında bazı benzerlikler keşfedilmiştir. Her iki metinde de kinayeli bir dil, Kutsal Kitap’tan referanslar vermek suretiyle argümanı güçlendirme teşebbüsleri, rasyonel argümanlara başvuru şekilleri bulunmaktadır. Kozodoy’a göre Duran’ın bu eseri görüp hem içerik hem de üslup bakımından ondan etkilenmiş olması ihtimal dâhilindedir. Zira o tarihler Fransa ve Perpignan arasındaki irtibatın yoğun olduğu yıllar olarak bilinmektedir.¹⁶ Bununla birlikte bu esinlenme ihtimalinin Duran’ın özgünlüğüne ve çalışmasının kalitesine hâlel getirmeyeceği, aksine onu sonraki yüzyıllarda hızla yayılıp büyüyecek olan kültürel ağın (sahte övgü-hicivle karışık eleştiri) bir parçası hâline getirdiği için oldukça önemli bir tespit olduğunu düşünenler de vardır.¹⁷

Mektubun genel akışına göre Duran, öncelikli olarak Yahudi peygamberlerin, ataların, entelektüellerin kurtuluş ve cenneti kazanma adına tercih ettikleri yolları aktarır ve David’i onlara benzememesi için ikaz eder. Daha sonra ise, David’in ve onun gibi düşünen Hıristiyanların her ne kadar akıl, mantık, felsefe gibi temel ilkeleri reddetmiş olsalar da yalnızca imanla kurtuluşu savunarak ve yalnızca Mesih’e (İsa’ya) inanarak kurtuluşa ereceklerinden dolayı sevincini sahte bir övgüyle belirterek devam eder. Bu kurgu içerisinde Duran, genel olarak Hıristiyanlıktaki teslis, enkarnasyon, aslî günah/aslî günahtan kurtuluş, transubstantion (töz dönüşümü)* doktrinlerini eleştirmektedir. Bunlardan başka, kendi yaşadıkları dönem içerisinde Kilise’nin yaşadığı krizi (Büyük Bölünme 1378-1417) de gündeme taşıyarak Hıristi-

¹⁴ Zekeriya 1:4, II. Tarihler 30:7. Her iki pasajda *Al Tihyu Ke-Avoteyhem* (Atalarımıza Benzemeyin) şeklinde çoğul formda geçmektedir. Duran ise metninde doğrudan David’i hedef aldığı için *Al Tehi Ke-Avoteyha* (Atalarına Benzeme) şeklinde tekil formda zikretmektedir.

¹⁵ İngilizce çevirisi için bk. Irwing R. Raymond, “D’Ailly’s ‘Epistola Diaboli Leviathan’”, *Church History* 22/3 (1953), 181-191.

¹⁶ Kozodoy, *The Secret Faith of Maestre Honoratus*, 124, 125.

¹⁷ Ryan Szpiech, “Between Court and Call: Catalan Humanism and Hebrew Letters”, *eHumanitsa-IVITRA* 1 (2012), 174.

* Katolik öğretideki, ekmek ve şarabın tözsel bir değışikliğe uğrayarak İsa’nın bedeni ve kanına dönüşmesi.

yanların kafa karışıklığını hatırlatmakta ve Yahudi şeriatına bağlılık noktasında Hıristiyanların İsa ve havarilerin izlediğinden farklı bir tutum sergilediğine dikkat çekmektedir.

2. Hıristiyanlığa Yönelik Eleştiriler

Duran, her ne kadar mektubunda Hıristiyan olma noktasında ikna olduğunu belirtmiş olsa da David'in zihninde oluşabilecek şüphe ve endişelerin farkındadır. Bu minvalde metnin genelinde ona akıl ve Tevrat yerine, salt imanı salık veren bir dini tercih ettiğini hatırlatmaktadır. Akıl kendisini bu yeni dine karşı sürekli uyarmaya çalıştığını fakat David'in buna kanmaması gerektiğini belirterek ironik üslubuna başlangıç yapmaktadır. Duran'a göre David bu yeni dine tabi olduğunu bildirerek, akıl ne derece tehlikeli olduğunu fark etmiş olmalıdır. Dolayısıyla David aklına karşı çok dikkatli olmalı ve kurtuluşu için sadece imanın "yeterli" olacağını her daim hatırında tutmalıdır. Bu hususta Duran Hıristiyanların kendilerine Tanah'ı referans almalarına gönderme yapmak suretiyle kendisi de Habakkuk'tan (2:4) bir alıntı yapmaktadır: '... doğru olan imanyla yaşayacaktır'.¹⁸

Duran, mektubunda, akıldan yoksun bir imanı alaylı bir dille takdir etmiş görünmektedir. Bu husustaki gerçek düşüncesini *Maase Efod* adlı eserinden anlamak mümkündür. Eserinde hakikati anlatırken, bilhassa inancın temellerini (heretiklere ve septiklere karşı) sağlamlaştırmak için felsefeyi ve onun alt dallarını kullanmanın ne kadar önemli olduğunu vurgulamaktadır. Bununla örtüşecek şekilde mektubunun önemli bir kısmını felsefi argümanlara dayalı bir düzlemde kurgulamıştır. Burada dikkat çekici olan husus ise akla ve mantığa aykırı olan inançların olumlu, fakat akla hitap eden inançların ise olumsuz olarak resmedilecek şekilde ironik bir tablo oluşturulmasıdır.¹⁹

Duran'ın mektubunda, akıl ve mantık ilkeleri ile ters düşen ve Hıristiyanların da ihtilafı oldukları konuları ağırlıklı olarak tercih ettiğini söylemek mümkündür. Bu minvalde zikredilebilecek en temel eleştiri Teslis'tir. Duran, atalarının Şema Yisrael'de²⁰ geçen teklik ifadesini basit anlamıyla anlayarak tek bir Tanrı'ya inandıklarını belirttikten sonra, David'in kendisini bu yanlışından kurtardığından bahsetmektedir. Tevhidin yerine, Hıristiyan öğretideki üçlü birliğin daha "doğru" olduğunu hissettiren Duran, Teslis'i yalın hâliyle, üçün bire, birin de üçe eşit görülmesi olarak izah eder. Öğretinin bu şekliyle matematik ve mantık ilkelerini ihlal ettiği aşikârdır. Dolayısıyla okuyucuya bir nevi izaha gerek yoktur, mesajı vererek irrasyonel olanı rasyonel olana tercih etmedeki absürtlüğü ortaya koymaktadır.²¹ Aynı şekilde Tes-

¹⁸ Kobler, "Be Not Like Fathers", 277.

¹⁹ Talmage, "The Polemical Writings of Profiat Duran", 71, 75, 76.

²⁰ "Dinle Yisrael! Ha-Şem Tanrımız'dır, Ha-Şem Bir'dir." Tesniye 6:4.

²¹ Maud Kozodoy, "The Hebrew Bible as Weapon of Faith in Late Medieval Iberia: Irony, Satire and Scriptural Allusion in Profiat Duran's Al Tehi ka-Avotekha", *Jewish Studies Quarterly* 18/2 (2011), 188,

lis'in Mantık ilminin en temel ilkesini (kıyas) ihlal ettiğini de hatırlatmaktadır. Bu doğrultuda Duran; "Baba, Tanrı'dır. Tanrı Oğul'dur. O hâlde Baba, Oğul'dur" çıkarımını yapmakta ve akabinde Hıristiyanların bu kıyası kabul etmediklerini bildirmektedir.²²

Duran'dan önce de Yahudi polemikçiler Teslis'e dair çok çeşitli itirazlar yapmıştır. Lasker'e göre Duran'ı bu noktada farklı kılan husus Teslis'i mantık ilkelerine tabi tutan ilk polemikçi olmasıdır. Bununla birlikte argümanlarının bazıları yeterince güçlü bulunmamıştır. Zira hem Baba'nın hem de Oğul'un Tanrı olduğundan yola çıkılan bir kıyasın sonucunda, onların aynı oldukları değil, Baba ile Oğul'un aynı öze/töze sahip olduğu ortaya çıkar. Kaldı ki zaten Hıristiyanlar onların aynı tanrısal öze sahip üç ayrı şahıs olduğunu kabul etmektedirler.²³ Bu minvalde Hıristiyanlar rahatlıkla 'Baba, Oğul ve Kutsal Ruh güç ve mükemmellik açısından eşit olsa da Baba Oğul'dan kendisiyle kurduğu ilişki bakımından farklı, Oğul da Baba'dan farklıdır' diyebilmektedirler (Kutsal Ruh için de bu durum aynıdır). Bununla beraber Aquinas ve diğer pek çok Hıristiyan teolog Teslis'i anlaşılabilir kılmak için sayısız izahlarda bulunmuşlarsa da Teslis'in akılla tam olarak kavranılamayacağı noktasında hepsi hemfikirlerdir. Bu bakımdan Teslis doktrini Hıristiyanlığın erken dönemlerinden itibaren hem kendi içlerinde hem de diğer tevhidi geleneğe sahip dinler/din müntesipleri tarafından sıklıkla eleştirilere maruz kalmıştır.²⁴ Dolayısıyla Duran'ın savunma argümanları yeterince güçlü olmasa da problemin tespitindeki metodu ve istikameti açısından eleştirisinin oldukça isabetli olduğu söylenebilir.

Duran'ın mektubunda işlediği diğer bir husus Hıristiyan gelenekteki aslî günah doktrini ve enkarnasyon öğretisiyle ilgilidir. Hıristiyan öğretiye göre, Adem'in yaratılışın başlangıcında işlemiş olduğu günahın büyüklüğü nedeniyle bu günahın sonuçları bütün insanlığa sirayet etmiştir.²⁵ Söz konusu öğretilerle ilgili en ilginç kısımlardan biri, bu yaklaşımın Kutsal Kitaba dair ilk referansının İsa'ya değil Pavlus'a²⁶ dayandırılmasıdır.²⁷ Bu hususta Duran, David'den, asırlar boyunca Yaratılış

189; Kozodoy, *The Secret Faith of Maestre Honoratus*, 117.

²² Kobler, "Be Not Like Fathers", 278, 279.

²³ Lasker, *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*, 90, 91.

²⁴ Muhammet Tarakçı, *St. Thomas Aquinas* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 130; Mahmut Aydın, *Hıristiyanlık: Tarih, İnanç ve Uygulama* (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 322, 323.

²⁵ Bu meseleye dair Hıristiyanlık tarihinde farklı seslerin olduğu da bilinmelidir. Pelagius'a (öl. 418) göre Adem'in günahı diğer insanlara sirayet etmemiştir ve yalnızca kendisini bağlamaktadır. Hıristiyan gelenekte (Augustin'in tesiriyle) yer aldığı şekliyle hem Adem'in günahının bütün insanlara sirayet ettiğini söylemek hem de İsa'nın çarmıha gerilmesi ile tüm insanlığın değil de bazı insanların (İsa'ya inananların) kurtulabileceğini iddia etmek sorunlu bir yaklaşımdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Dursun Ali Aykıt, "Pelagianizm'in Tarihi ve Öğretileri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2010), 188, 193.

²⁶ "Günah bir insan aracılığıyla, ölüm de günah aracılığıyla dünyaya girdi. Böylece ölüm bütün insanlara yayıldı. Çünkü hepsi günah işledi." Romalılar 5:12.

bahsini okuyup orada geçen meseleleri/kavramları (ilk insan çifti, dört nehir, bilme ağacı, yılan gibi) anlamak için kafa yoran atalarının yolundan gitmemesini ister. Bununla atalarının boşa yorulduğunu, sonradan gelenlerin asıl “gerçeğe” vakıf olduğunu ima etmektedir. Ona göre Hristiyanlar Adem’in günahını daha da arttırmış ve üstelik onu kurtarıcıya (İsa) muhtaç hâle getirmiştir. Duran, bu noktada, Hristiyanlıktaki aslî günah anlayışı ve İsa ile bu günahın kefaretinin ödenmesi öğretisine herhangi bir eksiltme ya da ilave yapmadan meseleyi olduğu gibi aktarmaktadır. Aslî günah öğretisinin ve kurtuluştaki İsa rolünün, gerçek kurtarıcı İsa’ya değil Pavlus’a dayandırılmasına da ima yoluyla bir göndermede bulunmaktadır. Duran, Hristiyanlıktaki İsa merkezli kurtuluş öğretisinin Pavlus tarafından geliştirildiğini bilmektedir. Dolayısıyla kurtuluşun baş aktörünün ve asıl fedakârlığı yapan kişinin bu ‘kıymetli’ öğretilerden hiç bahsetmemiş olmasını yadırgadığı belli belirsiz hissedilmektedir. Fakat netice itibarıyla David’den bu gizeme sıkı sıkıya sarılmasını ve koşulsuz iman etmesini istemektedir. Belli ki Duran nezdinde salt iman dışında bu öğretiyi ikna edilmenin başka bir yolu yok gibi görünmektedir.²⁸

Mektupta, aslî günahın kaldırılması hususunda da birtakım ayrıntılar mevcuttur. Duran, Hristiyanlar nezdinde, Kutsal Kitapta yazmıyor olsa da İsa ile birlikte, aslî günahın kurtuluşun sağlandığına, fakat aslî günaha karşılık verilen lanetlerin/cezaların hâlâ devam ettiğine dikkat çekmektedir. Bu noktada Hristiyanların İsa Mesih’in kurtarıcı (bilhassa aslî günahın) rolünden ne anladıkları izaha muhtaç gibi görünmektedir. Augustin’in (öl. 430) aslî günahı anlama biçimi genel Hristiyan öğretiyi şekillendirmiştir. Bu öğretiye göre, başlangıçta ölümsüz olan Adem’e işlediği günah nedeniyle ölüm cezası verildiğine inanılmaktadır. Orta Çağ Hristiyan teoloğu Aquinas (öl. 1274) yeryüzünde dünyaya gelen herkesin ölmesini, bütün insanlığın bu günahın nasibini aldığına bir işaret olarak değerlendirmektedir.²⁹ İşlenen her günahın bir cezası olmasından hareketle, bu günahın da bir bedeli olmalıdır. Hristiyanlara göre bu bedeli ödeyecek kişi, sıradan bir insan olmamalı fakat günahın aslı bir insana (ve tüm insanlığa) ait olduğu için bedeli ödeyenin de bir insanî yönü olması gerekmektedir. Ayrıca hem Tanrı’nın insanlığın kurtuluşuna dair planının kusursuz gerçekleşmesi hem de bedeli ödeyenin bu fedakârlığı yapabilecek güçte olması gerektiği için bu kurbanın da kusursuz olması (bir Tanrı olması) gerekmektedir. Bu yüzden Tanrı’nın kendi oğlunu yeryüzüne göndermesiyle kurtuluşa dair ilk plan gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte İsa’nın çarmıha gerilmesi ile pek çok fayda sağlanmış ve günahın izi temizlenmiş (yalnızca İsa’ya inananlar için) olsa da kurtuluş tam olarak gerçekleşmemiştir. Günahın beraberinde getirdiği lanetler/cezaların (bilhassa ölüm) tümünden yok edilmesi için, İsa Mesih’in

²⁷ Muhammet Tarakçı, “St. Thomas Aquinas’a Göre Aslî Günah”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 308, 309.

²⁸ Kobler, “Be Not Like Fathers”, 278.

²⁹ Tarakçı, “St. Thomas Aquinas’a Göre Aslî Günah”, 311; Aykıt, “Pelagianizm’in Tarihi ve Öğretileri”, 188, 189.

ikinci kez gelmesi gerekmektedir. Bir sonraki gelişinde o, bütün ölüleri diriltirek onları bu cezadan kurtaracak ve kurtuluş planı tamamlanacaktır.³⁰

Duran'ın, Baba Tanrı'nın aslı günahtan kurtuluş için bulduğu enkarnasyon çözümünü de makul bulmadığı görülmektedir. Bu hususta David'e, Malaki'den³¹ referansla Tanrı'nın cisimsizliğine, değişmezliğine inanan atalarına da benzememesini salık vermektedir. Çünkü David'in Hıristiyan inancı gereği Tanrı'nın (Baba'nın) insanlığın kurtuluşu için kurban etmek üzere üç şahsından birini (oğlunu) enkarne ettiğine inanmaması hâlinde Cennet'e gidemeyeceğini belirtmektedir. Üstelik böyle büyük bir fedakârlık yaptığı için ne kadar şükretseler az olduğunu dile getirmektedir. Duran, insanlığın kurtuluşu için böyle bir çarenin yalnızca her şeye gücü yeten bir Tanrı tarafından bulunabileceğini söyleyerek, alaycı bir dille bu öğretiyi ve bir Tanrıya layık görülen tavrı/kararı eleştirmektedir.³²

Duran'ın Hıristiyanlığa yönelttiği temel eleştirilerinden bir diğeri yine enkarnasyonla bağlantılı olarak İsa'nın (bir Tanrı'nın) bakire bir kadından doğduğuna dair Hıristiyan yaklaşımına ilişkindir. Fakat bu bahiste, meselenin imkânna/imkânsızlığına temas etmeden, yalnızca öğretinin dayandırıldığı referans eleştirilmektedir.³³ Bakireden doğuma ilişkin Kanonik İncillerdeki en erken referans, İsa'nın Mesihliğine delil mahiyetinde Yeşaya'daki bir pasajın kullanıldığı Matta İncili'nde geçmektedir. Yeşaya'da geçen "Bundan ötürü Rab'bin kendisi size bir belirti verecek: İşte, genç kadın gebe kalıp bir oğul doğuracak; adını İmmanuel koyacak" (7:14) ifadesinde geçen kadın (İbranicesi *alma*) kelimesi Matta İncili'nde Grekçeye çevrilirken bakire anlamına gelecek bir kelime (*parthenos*) ile karşılanmış³⁴ ve beklenen kurtarıcının bakireden doğduğuna dair bir öğreti şekillenmiştir.³⁵ Duran bu çıkarımın hatalı olduğunu iki gerekçe üzerinden temellendirmektedir. İlk olarak çeviri kaynaklı bir sorunun olduğu bir başka Tanah cümlesiyle ortaya çıkmaktadır. Süleyman'ın Meselleri'nde *alma* kelimesinin geçtiği bir pasajı³⁶ referans göstererek, bu ifade ile bakirenin değil genç kadının kastedildiğini vurgulamıştır. İkinci olarak ise Yeşaya'da bahsi geçen genç kadının (yaklaşık olarak beş asır önce)

³⁰ Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, 223, 224; Kemal Polat, "Hıristiyan Kurtuluş Öğretisinde İsa Vasıtasıyla Kurtuluş", *EKEV Akademi Dergisi* 10/27 (2006), 187, 188, 190, 193, 197.

³¹ "Ben RAB'bim, değişmem. Siz bunun için yok olmadınız, ey Yakup soyu!" Malaki 3:6.

³² Kobler, "Be Not Like Fathers", 278.

³³ Kobler, "Be Not Like Fathers", 278.

³⁴ "Bütün bunlar, Rab'bin peygamber aracılığıyla bildirdiği şu söz yerine gelsin diye oldu: 'İşte, kız/bakire gebe kalıp bir oğul doğuracak; adını İmmanuel koyacaklar.' İmmanuel, Tanrı bizimle demektir." Matta 1:22-23. Günümüz Kutsal Kitap Türkçe çevirilerinde 'bakire' kelimesi geçmemekte, yalnızca 'kız' şeklinde yazılmaktadır.

³⁵ Günay Tümer, *Hıristiyanlıkta ve İslamda Hz. Meryem* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 123, 124.

³⁶ "Kartalın gökyüzünde, yılanın kayada, geminin denizde izlediği yol ve erkeğin genç kızla (*alma*) tuttuğu yol" Süleyman'ın Meselleri 30:19.

Kral Ahaz zamanında yaşadığını vurguladıktan sonra, kastedilen kişinin Meryem ve doğacak çocuğun da İsa olamayacağını belirterek Hıristiyan öğretinin dayandığı temel argümanı çürütmeye çalışmıştır.³⁷

Yahudi polemikçilerin Hıristiyanlık eleştirilerinde diğer İncillerden daha fazla Matta'yı tercih etmeleri dikkat çekici bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu başvurunun birtakım gerekçeleri olduğu düşünülmektedir. En önemli gerekçelerden biri Matta İncili'nde, diğer İncillerden daha fazla Tanah'tan referans kullanılmasıdır. Bu hâliyle, Tanah'taki asırlardır gelmesi beklenen kurtarıcının İsa Mesih olduğunu kanıtlamak üzere hazırlanmış bir metin görünümündedir. Bir nevi Tanah'taki İsrail tarihi ile İsa arasında bir köprü işlevi görmektedir. Bu bakımdan hem Hıristiyanların kendi dinlerini meşrulaştırma adına sıklıkla (ve diğer İncillere kıyasla daha fazla) kullandıkları, hem de Yahudilerin bilhassa İsa'nın Mesihliğini (ve tabii ki uluhiyetini) reddetmede en sık müracaat ettikleri metin hâline gelmiştir. İsa'nın bir insandan çok daha fazlası olduğuna, yani ulûhiyetine dair kullanılan referans (alma-bakire), Yahudi polemikçilerce sıklıkla ve aynı gerekçeyle (çeviri hatası) reddedilmiştir. Dolayısıyla Duran'ın hem Matta İncili'ni referans alması hem de bakire doğumuna ilişkin pasajı hedef alması yeni bir durum değildir.³⁸

Duran'ın mektubunda sorguladığı diğer bir husus Hıristiyanların sakrament olarak kabul ettikleri Evharistiya ayiniyle ilgilidir. Duran'ın eleştirileri ile paralel şekilde sakramentin uygulanış şekli ve içerdiği teolojik anlamlar Hıristiyanlar arasında da ihtilafli bir konudur. İncillerde geçen İsa'nın son akşam yemeği anısına düzenlenen bu ritüelde, bilhassa İsa'nın havarilere önlerinde bulunan ekmeği, kendi bedeni/eti; şarabı ise kanı olarak takdim etmesi³⁹ meselesi, ciddi fikir ayrılıklarına neden olmuştur. Ayin esnasında rahibin dua ederek verdiği ekmek ve şarabın İsa'nın bedeni ve kanına dönüşüp dönüşmeyeceği uzun yıllar boyunca tartışılmıştır. Katolik Kilisesi yaşanan tartışmaları IV. Lateran Konsili (1215) ile Trent Konsili'nde (1545-1563) alınan kararlarla netleştirmiş ve ayin esnasında inananların yediği ekmeğin ve şarabın, İsa'nın bedeni ve kanına dönüştüğüne karar vermiştir. Bu dönüşüme inananların lanetleneyeceği düşünülerek meselenin ciddiyeti vurgulanmaktadır. Ortodoks ve Protestanlar ise bu dönüşümü kabul etmemektedirler.⁴⁰

Duran, töz dönüşümünün fizik ve metafizik ilkelerini ihlâl eden türden bir inanç olduğuna dikkat çekmektedir. İsa Mesih'in, Tanrı'nın sağ yanında sabit dururken,

³⁷ Kobler, "Be Not Like Fathers", 278.

³⁸ Christoph Ochs, *Matthaeus Adversus Christianos: The Use of the Gospel of Matthew in Jewish Polemics against the Divinity of Jesus* (Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2013), 8-12.

³⁹ Matta 26:26-28; Markos 14:22-24; Luka 22:19, 20.

⁴⁰ Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, 207-211; Muhammet Tarakçı, *Protestanlıkta Sakramentler* (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 148-150; A. Hikmet Eroğlu, "Ekmek-Şarap Ayini (Evharistiya) Konusunda Katolikler ve Protestanlar Arasındaki Anlayış Farklılıkları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 439-443; Aydın, *Hristiyanlık: Tarih, İnanç ve Uygulama*, 342-345.

ayın esnasında rahibin duası ile sunağa inerek hareket kazanması ve rahibin önündeki ekmeğin/bisküvinin rahibin dudaklarından dökülen dua sonrasında tözsel bir değişikliğe uğraması hakikatte fizik ve metafizik kurallarına göre imkânsızdır. Bununla birlikte Duran, David'den, bu inanılması güç ve imkânsız gibi görünen şeyleri kabul etmesini ve her şeye gücü yeten bir Mesih'e tabi olduğunu aklından çıkar-mamasını istemektedir.⁴¹

Duran, Hıristiyanların irrasyonel bulduğu inançlarına değinmenin yanı sıra Hıristiyanların mevcut durumlarına ilişkin de bazı hususları eleştirmektedir. Bu çerçevede değindiği konulardan biri Yahudi şeriatına bağlılık meselesidir. Ataları peygamberlerden aldığı mesajlarla titizlikle bu kuralları muhafaza etmişler ve ilk peygamberden son peygambere kadar her biri şeriata uyma ve onu çocuklarına aktarma hususunda uyarılmışlardır. Fakat artık kalben de Hıristiyanlığı benimsemiş olan David'in şeriattan kaynaklanan mitzvaları (şabat, kaşer, evlilik gibi emir ve yasaklar) yerine getirmesine veya kendi evlatlarına bu kuralları anlatmasına gerek kalmamıştır.⁴² Duran bu noktada havarilerin ve İsa'nın şeriat konusundaki tutumuna dikkat çekerek, Hıristiyanlar ile bu dinin kurucusu ve ilk takipçileri arasındaki çelişkili tavrı mevzubahis etmektedir. Havarilerin Yahudi şeriatını devam ettirdiklerini, Elçilerin İşleri kitabını⁴³ delil göstermek suretiyle aktarmaktadır. Fakat bu örnekleri vermeye gerek olmadığını, çünkü Mesih'in (İsa'nın) bizzat kendisinin şeriatın devamlılığına işaret ettiğini⁴⁴ savunmaktadır.

Duran'ın dönemin Papalık makamına dair eleştirilerinin olduğu da görülmektedir. Mektubun yazıldığı tarihler Katolik Kilisesi'nin zor dönemlerden geçtiği bir sürece denk gelmektedir ve mektubundan anlaşıldığı üzere Duran da bu husustaki detaylara hâkimdir. David, kendisini yeni dinine ısındıran hocası Pavlus'u mektubunda övmüş olmalıdır ki Duran Kilise'nin bu sürecini mevzubahis ederken Pavlus üzerinden meseleyi açmaktadır. David'in Pavlus'u neredeyse Papa kadar yücelttiğini söylemekte, fakat onun Roma'ya mı yoksa Avignon'a mı gitmesi gerektiğinden emin olamadığından bahsetmektedir.⁴⁵ İma ettiği husus, Kilise içerisindeki bölünmedir. O dönemde Roma'da ve Avignon'da iki ayrı Papa bulunmakta ve her ikisi de kendisinin gerçek Papa olduğunu iddia etmekteydi.⁴⁶ Duran, Katolikler arasında

⁴¹ Kobler, "Be Not Like Fathers", 279; Kozodoy, *The Secret Faith of Maestre Honoratus*, 117.

⁴² Kobler, "Be Not Like Fathers", 280.

⁴³ Elçilerin İşleri 15. Bapta, başka milletlerden İsa'ya tabî olanları, Yahudilerin yükümlü oldukları şeriat kurallarıyla sorumlu tutmaya gerek olup olmadığı tartışılmaktadır. Netice itibarıyla putlara sunulan ve boğularak öldürülen hayvanların, kanın tüketimi ve fuhuş dışında geri kalan bütün kurallardan muaf tutulduklarına kanaat getirilmiştir. Duran bu pasajla kuralların seyretilmesi meselesinden çok, havarilerin de şeriata bağlı olarak yaşadığı gerçeğine dikkat çekmek istemiş olmalıdır.

⁴⁴ "Kutsal Yasa'yı ya da peygamberlerin sözlerini geçersiz kılmak için geldiğimi sanmayın. Ben geçersiz kılmaya değil, tamamlamaya geldim." Matta 5:17.

⁴⁵ Kobler, "Be Not Like Fathers", 280, 281.

⁴⁶ The Great Western Schism/Büyük Batı Bölünmesi olarak tarihe geçen bu süreç 1378-1417 yılları

Papa'nın konumu ve ona yüklenen anlam bakımından oldukça sorunlu olan bu hususu ve yaşanan süreci David'e hatırlatarak yeni dinini küçümsemektedir.

Tarihsel kayıtlar Duran'ın yaşadığı dönemlerde İber Yarımadası'ndaki Yahudilerin, pek çok ilme aynı anda vakıf olduklarını ve entelektüel bir toplum yapısı içerisinde hayatlarını sürdürdüklerini göstermektedir. David de hem mensubu olduğu aile (kraliyet soyu) hem de aldığı eğitimler (tıp vs.) gereği kendisini iyi yetiştirmiş birisidir. Dolayısıyla Duran'ın mektubunda sürekli yaptığı 'atalarına benzeme' vurgusu (hakikatte David'i soyuna ihanet etmek iması taşımaktadır) yalnızca Yahudi atalarına ihanet şeklinde değil, aynı zamanda kendi soylu ailesine karşı isyan olarak da algılanabilir.⁴⁷ Bunu destekleyecek şekilde mektubun sonlarına doğru Duran, David'e, artık babasının adını/soyadını kullanmaması gerektiğini, onun mezarında David'e ve seçtiği yeni yola lanet ettiğini ve mühtedi bir oğlu olmasındansa hiç oğlu olmamasını tercih edeceğini belirtir. Ayrıca yeni dindaşlarının da kendisine düşman kesildikleri vakitlerde onu aşağılamak için birtakım lakaplar takacaklarını belirterek, seçtiği yolda da rahat edemeyeceğini ve karşılaşabileceği zorlukları hatırlatmaktadır.⁴⁸

Duran, mektubunun sonunda David'in Hıristiyanlığa davetini kabul etmeyeceğini ve Mesih'in geleceği vakte kadar imanını gururla taşıyacağını bildirmektedir. David'in doğru yola, yani Yahudiliğe geri dönmesi hâlinde ise kendisini yeniden bir kardeş ve sevgili oğul gibi kabul edeceğini belirtmektedir.⁴⁹ Mektubun bu kısmı belki de alayın, hicvin olmadığı yegâne kısımdır. Duran hem kendi tavrını ciddiyetle ortaya koymuş hem de David'e geri dönmesi için samimi bir çağrıda bulunmuştur. Mektubun David'e ulaşip ulaşmadığı bilinmemektedir, fakat günümüze ulaşabilecek kadar çok kopyalanmasına bakılacak olursa David'in mektuptan haberdar olması oldukça muhtemeldir.

arasına denk gelmektedir. Bu süre zarfında iki (bir süre sonra üç) Papa ile Batı Hıristiyanlığı yönetilmeye çalışılmıştır. Ciddi anlamda kutuplaşmaların ve Papalar arası rekabetin yaşandığı bu dönemde inanırların hangi Papa'ya tabi olacakları hususunda kafa karışıklıkları yaşadıkları görülmektedir. Sürecin arka planı, Batı Hıristiyanlığına tesirleri ve çözüm sürecine dair ayrıntılı bilgi için bk. Joelle Rollo Koster, *Avignon and Its Papacy 1309-1417* (New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2015), 239-286.

⁴⁷ E. Gutwirth, "Religion and Social Criticism in Late Medieval Rousillon: An Aspect of Profayt Duran's Activities", *Michael: On the History of the Jews in the Diaspora*, ed. Shlomo Simonsohn vd. (Tel Aviv: Diaspora Research Institute, 1991), 144, 145; Kozodoy, "The Hebrew Bible as Weapon of Faith in Late Medieval Iberia: Irony, Satire and Scriptural Allusion in Profiat Duran's Al Tehi ka-Avotekha", 186.

⁴⁸ David'in kendisine söylenenlerden dolayı utanmış ya da aşağılanmış hissetse bile bunu umursamamasını, zira kurtuluşun buna "değer" olduğunu hatırlatmaktadır. Kobler, "Be Not Like Fathers", 280, 281.

⁴⁹ Kobler, "Be Not Like Fathers", 281, 282.

Sonuç

İnanca dair konuların akıl ve mantık yoluyla ele alınıp alınamayacağı veya bunun ne dereceye kadar yapılabileceği asırlardır tartışılmalıdır. Bununla birlikte din müntesipleri nadiren kendi dinlerini fakat ağırlıklı olarak muhalif gördükleri dinleri irrasyonel oldukları gerekçesiyle eleştirmekten geri durmamışlardır. Duran da mektubunda bu karşılaştırmayı yapmış ve Hıristiyanlığı Yahudiliğe kıyasla daha irrasyonel bularak ironik bir üslupla eleştirmiştir. Eleştireceği hususları belirlerken yalnızca akıl ve mantık ilkeleriyle çelişenleri değil, Hıristiyanlar arasında da ihtilafı olan konuları tercih etmiştir. Dolayısıyla metninde iki yönlü bir avantaj elde etmiştir. Bu eser felsefi ilkelere başvurarak eleştirme yöntemi bakımından ilk/özgün reddiyeler arasında zikredilmektedir. İçerisinde yer alan eleştirilerin büyük çoğunluğu tutarlı olmasına rağmen, argümanların bir kısmı yeterince güçlü bulunmamıştır. Aynı hususta çok daha güçlü argümanlar sunma imkânı varken, daha aziyla yetinildiğini söylemek mümkündür. Bu durumun donanım ya da bilgi eksikliğinden değil, mektup gibi hacmi çok geniş olmayan bir yazı türünün tercih edilmesinden kaynaklanmış olması daha muhtemel görünmektedir.

Mektubun üslup ve kurgusu Hıristiyanlığı kabulünden dolayı David'i tebrik ve teşvik etme görünümünde olsa da aslında bu kurgunun/üslubun, David ile alay etme ve onu aşağılama maksadıyla inşa edildiği bellidir. Yazarın bu tercihi, öncelikle kendi kimliğini/dinini (konverso/marrano) gizleme dürtüsünden kaynaklanmış olabilir. Döneme dair araştırmalar, nispeten bir rahatlık ortamından bahsediyor olsa da arkadaşıyla birlikte Filistin'e dönme isteği bazı endişelerin varlığına işaret etmektedir. Buna bağlı olarak mesajın kafa karışıklığı yaratarak iletilmek istenmiş olması da muhtemeldir. Fakat bu noktada akla böyle bir durumda mektuptan sonraki reddiye çalışması olan ve Hıristiyanlığı açıktan ve detaylıca eleştirdiği *Kelimmat ha-Goyim*'i nasıl yazabildiği sorusu gelmektedir. Üslup tercihindeki muhtemel diğer bir neden ise, bilhassa etkilenmiş olabileceği Latince mektup rivayeti dikkate alındığında, okuyucuyu (Yahudilikten Hıristiyanlığa geçmiş/geçecek kişi) daha fazla etkileme adına tercih edilmiş olmasıdır. Muhatabın sinir uçlarına dokunacak şekilde hazırlanan bu kurgunun (hem alaycı üslup hem de Yahudilik-Hıristiyanlık karşılaştırması) okuyucuyu sıradan bir Hıristiyanlık eleştirisini okumaktan çok daha fazla rahatsız edeceği düşünülmüş olabilir.

Duran mektubunu Yahudi kutsal kitabını, şeriatını, İbranice'yi ve Yeni Ahit'i bilen bir mürtede hitaben yazmıştır. Mektup reddiye literatüründe kendine yer bularak daha bilinir ve popüler hâle gelmiş olsa da Yahudilikten Hıristiyanlığa geçmiş veya geçmeyi düşünen Yahudilere hitap etmeye devam etmiştir. Netice itibarıyla Duran'ın kendi kişisel deneyiminden yola çıkarak hazırlanan bu metin günümüze kadar gelebilmiş ve dönemin Yahudi-Hıristiyan ilişkilerine hem dinî hem de sosyal açıdan bir bakış imkânı sağlamıştır.

Kaynakça

- Aydın, Mahmut. *Hristiyanlık: Tarih, İnanç ve Uygulama*. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.
- Aykıt, Dursun Ali. "Pelagianizm'in Tarihi ve Öğretileri". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2010), 175-196.
- Baer, Yitzhak. *A History of the Jews in Christian Spain, Vol. 2: From the Fourteenth Century to the Expulsion*. çev. Louis Schoffman. Skokie: Varda Books, 2001.
- Emery, Richard W. "New Light on Profayt Duran 'The Efodi'". *The Jewish Quarterly Review* 58/4 (1968), 328-337.
- Eroğlu, A.Hikmet. "Ekmek-Şarap Ayini (Evharistiya) Konusunda Katolikler ve Protestanlar Arasındaki Anlayış Farklılıkları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 439-453.
- Gutwirth, E. "Religion And Social Criticism In Late Medieval Rousillon: An Aspect of Profayt Duran's Activities". *Michael: On the History of the Jews in the Diaspora*. ed. Shlomo Simonsohn vd. 135-156. Tel Aviv: Diaspora Research Institute, 1991.
- Kayslering, Meyer. "Profiat Duan". *Jewish Encyclopedia*. Erişim 1 Aralık 2021. <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/5366-duran>.
- Kobler, Franz. "Be Not Like Fathers". *Letters of Jews through the Ages: From Biblical Times to the Middle of the Eighteenth Century*. 276-282. New York: East and West Library, 1978.
- Koster, Joelle Rollo. *Avignon and Its Papacy 1309-1417*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2015.
- Kozodoy, Maud. "The Hebrew Bible as Weapon of Faith in Late Medieval Iberia: Irony, Satire and Scriptural Allusion in Profiat Duran's Al Tehi ka-Avotekha". *Jewish Studies Quarterly* 18/2 (2011), 185-201.
- Kozodoy, Maud. *The Secret Faith of Maestre Honoratus: Profayt Duran and Jewish Identity in Late Medieval Iberia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015.
- Lasker, Daniel J. *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*. Oxford: Littman Library Of Jewish Civilization, 2007.
- Meral, Yasin. *İbrahim Müteferrika Öncesi İstanbul'da Yahudi Matbuatı (1493-1729)*. Ankara: Divan Kitap, 2016.
- Ochs, Christoph. *Matthaeus Adversus Christianos: The Use of the Gospel of Matthew in Jewish Polemics Against the Divinity of Jesus*. Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2013.

- Polat, Kemal. “Hıristiyan Kurtuluş Öğretisinde İsa Vasıtasıyla Kurtuluş”. *EKEV Akademi Dergisi* 10/27 (2006), 183-202.
- Profiat Duran. *Kitvey Pulmus Le-Profiat Duran*. ed. Frank Talmage. Kudüs: The Zalman Shazar and The Dinur Center, 1981.
- Raymond, Irwing R. “D’Ailly’s ‘Epistola Diaboli Leviathan’”. *Church History* 22/3 (1953), 181-191.
- Salihoğlu, Mahmut. “Marranolar ve Dini İnançları”. *EKEV Akademi Dergisi* 15/49 (Güz 2011), 105-115.
- Szpiech, Ryan. “Between Court and Call: Catalan Humanism and Hebrew Letters”. *eHumanitsa-IVITRA* 1 (2012), 168-184.
- Şengül, Fatma Seda. “Yahudi Düşünür Profiat Duran’ın İsa’nın Ulûhiyetine Dair Eleştirileri”. *Oksident* 1/1 (2019), 79-100.
- Talmage, Frank. “The Polemical Writings of Profiat Duran”. *Immanuel* 13 (1981), 69-85.
- Tarakçı, Muhammet. *Protestanlıkta Sakramentler*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- Tarakçı, Muhammet. *St. Thomas Aquinas*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Tarakçı, Muhammet. “St. Thomas Aquinas’a Göre Aslî Günah”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 307-318.
- Trautner-Kromann, Hanne. *Shield and Sword: Jewish Polemics against Christianity and the Christians in France and Spain from 1100-1500*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.
- Tümer, Günay. *Hıristiyanlıkta ve İslamda Hz. Meryem*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.

An Ironic Letter in The Anti-Christian Jewish Polemic Tradition: Al Tehi Ka-Avotekha (Be Not Like Fathers)

Extended Summary

The Judeo-Christian polemic tradition has a long history. This study deals with Profiat Duran's treatise *Al Tehi Ka-Avotekha*, which has an important place in style and content in polemic literature. It has been debated for centuries whether the issues of faith can be evaluated through reason and logic. However, adherents of religion did not refrain from criticizing the religions they saw as opposing on the grounds that they were irrational. Duran wrote his letter in which he compares Judaism and Christianity to David Bonet Bonjorn.

The introduction mentions Profiat Duran's life, his baptism, and the journey of his letter from past to present. Profiat Duran lived in the 14th century, and his Hebrew name was Isaac ben Moses ha-Levi. He wrote two polemical works against Christianity. The first is *Al Tehi Ka-Avotekha*, which he wrote in letter form, and the second is *Kelimmat ha-Goyim*. His *Al Tehi Ka-Avotekha* has been evaluated in our study. We chose Duran and his work as the subject of study for two reasons. The first is that he is a Jewish writer who is baptized under compulsion. For this reason, discussions about Duran's baptism are also emphasized in the study. The second point is that *Al Tehi Ka-Avotekha* differs from other polemics in content and method. Duran seems to be praising the religion of the other party in his work. However, he actually criticizes them because he prefers ironic language. In this respect, his way of criticizing provided the birth of a different type in the Jewish polemic tradition. Some researchers think that Duran may have been influenced by a Latin letter (Pierre d'Alilly's letter). The first person to publish Duran's letter was Isaac Akrish. It was printed in one of the Jewish printing houses in Istanbul (Solomon and Joseph Jabez Press) in 1577 in a collection called *Iggeret Ogeret*.

The first part of the article gives detailed information about the style and content of the letter. Two phrases are repeated in the letter: *Al tehi ka-avotekha* (be not like fathers) and *at lo ken* (not so thou). Before each subject he mentions in his letter, Duran tells his Jewish ancestors' practices for centuries and then warns David not to be like them. Afterward, he offers false praise to David's and Christians' understanding of salvation based on pure faith, which violates the principles of reason, logic, and philosophy. The style in the letter may have primarily resulted from the author's urge to hide his identity/religion. This style may also have been preferred to impress the reader more. It may have been thought that this fiction (both the sarcastic style and the Judaism-Christianity comparison), which was prepared in a way that would touch the nerves of the addressee, would be more disturbing than an ordinary Christian critique.

In the second part of the article, Duran's criticisms against Christianity are evaluated. In Duran's letter, it is seen that he mainly preferred the subjects that contradict the principles of reason and logic and on which Christians are in dispute. He criticizes the Trinity for contradicting the principles of logic and mathematics. Some of his arguments on this issue were found weak. He also criticizes the teachings of original sin and incarnation. He finds it strange that Adam's sin spread to all people. He does not see the plan of salvation provided with Jesus as sufficient. He also opposes the idea that Jesus was born of a virgin in connection with the incarnation. In this regard, he draws attention to the translation error made in the Gospel of Matthew. Duran also criticizes the theological meaning that Catholics ascribe to the eucharist rite. He claims that the conversion of the bread and wine given by the priest into the body and blood of Jesus is impossible within the framework of the laws of physics and metaphysics. After emphasizing that Jesus and his apostles lived by the Jewish law, but the Christians abandoned it, he criticizes the current status of Papal authority in the Catholic Church. In the last part of the letter, Duran rejects David's invitation to Christianity. However, he states that if David converts to Judaism, he will accept himself as a brother again.

As a result, this text, which was prepared based on Duran's personal experience, has survived to the present day and provided an opportunity to look at the Judeo-Christian relations of the period from both a religious and social point of view.

Keywords: History of Religions, Al Tehi Ka-Avotekha, Be Not Like Fathers, Hebrew letters, Profiat Duran, Polemic, Jewish-Christian.

Hukuki Genişlik Bağlamında Memlükler Döneminde Tatbik Edilen Dört Mezhep Uygulaması*

Shahin Khanjanov

Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
Bursa/Türkiye

Sahin_xancanov@hotmail.com
<http://orcid.org/0000-0001-7858-928X>

Öz: Fıkhi mezheplerin oluşumlarını takiben İslam devletleri yargısal alanda hukuki öngörülebilirlik ve istikrar açısından bu mezhepleri tercih etmeye başladılar. Memlükler dönemine kadar devletler, yargısal alanda tercihlerini genelde tek mezhepten yana kullanırlarken Memlükler, dört Sünnî mezhebe de aynı hukuki statüyü vererek dört mezhepli yargısal sistemi başlattılar. Bu uygulamanın amacına dair pek çok fikir ileri sürülmüş olup, biz makalemizde bunlardan “hukuki genişliği sağlama ve hukuki ihtiyaçları giderme” argümanını öne çıkararak uygulamayı bu yönde okumaya çalıştık. Zira o döneme dair ulaştığımız bazı tarihi ve ilmi kayıtlar, uygulamayı açıklamada bu gerekçenin de bize makul ve doğru bir açıklama verebileceğini göstermektedir. Aşağıda geleceği üzere uygulamaya dair diğer açıklamaların haklılık paylarını teslim etmekle birlikte, biz makalemizde bu gerekçeler içerisinde pek üzerinde durulmayan “hukuki genişlik” gerekçesini desteklemeye çalışacağız. Nitekim döneme dair tabakat, fūrū fıkıh, fetāvâ ve usûl-i fıkıh kaynaklarından ulaştığımız bazı sonuçlar, Memlüklerce başlatılan çok mezhepli yargısal sistemin, hem devlete hem de halka hukuki alanda bir genişlik ve kolaylık sağladığını bize göstermektedir. Şöyle ki, devlet yetkilileri hukuki alanda dört mezhebin her birinden ihtiyaç duydukları görüş ve çözümleri tercih edebilirlerken, halk da makalemizde *tefvîz* ismini verdiğimiz uygulamayla, mezhep kadıları aracılığıyla farklı mezhep kadılarına başvurabilmekte ve böylece mezhepsel genişlikten faydalanabilmekteydi. Makalemizde hukuki genişlik düşüncesine teorik zemin oluşturması açısından o dönemde yükselişe geçen mezheplerarası *intikâl* düşüncesi üzerinde de durulmuş ve bu dönemde bu düşüncenin söz konusu uygulamalara teorik zemin sağladığı savunulmuştur. Son olarak makalede Memlükler döneminde uygulanan dört mezhepli sistemin bu yönde anlaşılmasının günümüz açısından değerine temas edilmekte ve bunun günümüz fıkıh düşüncesine yeni katkılar ve açılımlar sağlayacağı ifade edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Fıkıh Tarihi, Memlükler, Dört Mezhep Uygulaması, *intikâl*, Hukuki Genişlik.

Geliş Tarihi/Received Date: 25.04.2021

Kabul Tarihi/Accepted Date: 06.08.2021

Araştırma Makalesi/Research Article

Atıf/Citation: Khanjanov, Shahin. “Hukuki Genişlik Bağlamında Memlükler Döneminde Tatbik Edilen Dört Mezhep Uygulaması”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (Aralık 2021), 443-471. <https://doi.org/10.51447/uluifd.927662>

* Bu makale, “Memlükler Dönemi Hanefilerinde İctihad ve Taklid Tartışmaları” başlıklı doktora tezi (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021) esas alınarak hazırlanmıştır.

The Practice of the Application of Four Madhhabs in the Mamluk Period in the Context of Legal Diversity

Abstract: Following the formation of fiqh madhhabs, Islamic States began to prefer these schools of law in the judicial field in terms of legal predictability and stability. Until the Mamluk period, states generally preferred a single madhab in the judicial field, while the Mamluks gave the same legal status to all four Sunni madhhabs and initiated a quadruple judicial system. Although many ideas have been put forward regarding the purpose of the application, we think the argument “providing legal flexibility and diversity” provides us with the most reasonable and strongest explanation among them. The conclusions we have obtained from the sources of *ṭabaqāt*, *fiqh*, *fatāwā* and *uṣūl al-fiqh* about the period, support this argument. This diverse judicial system initiated by the Mamluks, provided a broadness and convenience in the legal field for both the state and the people. That is to say, while state officials could choose the views and solutions they needed from each of the four madhhabs in the legal field, the public could apply to different madhhab judges through their own madhhab judges in terms of legal solutions, thus benefiting from the madhhabs width. In our article, in terms of forming a theoretical basis for the idea of legal width, the idea of *intiḳāl*, which was on the rise at that time, was also emphasized and it was argued that this thought provided a theoretical basis for these practices in this period. Finally, in the article, the value of the understanding of the four-madhhab system applied during the Mamluk period in this direction is discussed in terms of today and it is stated that this will provide new contributions and expansions to today’s fiqh thought.

Keywords: İslamic Law, The History of İslamic Law, Mamluks, Application of Four Sunni Madhhab, İntiḳāl, Legal Diversity.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Giriş

Memlüklerin (1250-1517) ilk sultanlarından Zâhir Baybars’ın (öl. 676/1277) başlattığı yargıda dört mezhep uygulamasının amacına dair, aşağıda ayrıntılarına değineceğimiz üzere, o dönemden günümüze pek çok fikir ileri sürülmüştür. Uygulamanın nedenine dair fikir ileri sürenlerden Yossef Rapaport, uygulamanın nedenleri arasından hukuki genişliğin sağlanması argümanını ön plana çıkarmakta ve uygulamayı bu yönde bir okumaya tabi tutmaktadır. Şöyle ki, Rapaport’a göre Zahir Baybars (öl. 676/1277), bu uygulamayı başlatarak devletin tek mezhep yerine dört mezhepten yararlanmasının önünü açmayı hedeflemişti. Dört mezhep uygulamasının nedenlerine dair kaleme aldığı makalesinde bu düşüncelerini savunan Rapaport’un bu iddiaları, kanaatimizce uygulamaya dair güçlü açıklamalardan birisini teşkil eder.

Makalemizde, o dönemde uygulanan dört mezhep uygulamasını bu yönde okuyacak ve bu düşüncüyü, ulaştığımız tarihi kayıtlar yanında başka açılardan da desteklemeye çalışacağız. Rapaport, düşüncelerini daha çok tabakat ve tarih kitaplarından

nakillerle temellendirirken, biz tarih ve tabakat eserlerinden nakillere yine yer vermekle birlikte, bunlara ek olarak usûl-i fıkıh, fûrû fıkıh, kazâ ve fetva alanına dair eserlerden de istifade edecek ve bu bağlamda o dönemin usûl-i fıkıh eserlerinde çokça savunulmaya başlanan mezhepler arası *intikâl* ve *tetebbu' u'r-ruhaş* düşüncesini bu uygulamaya teorik altyapı sağlayan düşünceler olarak işleyeceğiz. Ayrıca, dönemin fûrû fıkıh, *edebü'l-kādî* ve *fetâvâ* eserlerinde yer alan, farklı mezhep kadularının birbirine hüküm tevdi anlamında *tefviz* uygulamasını, dört mezhep uygulamasının sağladığı hukuki genişlik imkanının halka yönelik pratiği açısından değerlendireceğiz.

1. Dört Mezhep Uygulaması Öncesi Döneme Kısa Bir Bakış

Sünnî fıkıh mezheplerinin kuruluşlarını tamamladıkları hicri 3 ve 4. yüzyıllardan itibaren İslam devletleri, hukuki alanda genelde bu mezheplerden birini benimseyerek, tercihlerini genelde tek mezhepten yana kullanmışlardır. İlerleyen zamanlarında Abbâsîler, hukuki alanı Hanefî kadılarına tevdi ederken, Kuzey Afrika ülkeleri ve Endülüs, genellikle Mâlikî mezhebini tercih etmişlerdir. Yine Sâmânîler, Karahanlılar, Gazneliler ve Selçuklular Hanefî mezhebine öncelik verirlerken, Eyyûbîler, yargı alanını Şâfî kâdılkudâtlara bırakmışlardır.¹

Devletlerin hukuki tercihlerini tek mezhepten yana kullandıkları bu dönemlerde, ilmi ve sosyal alanlarda da tek mezhepçilik düşüncesi hakimdi. Nitekim mezheplerin oluşumunu tamamladıkları asırları takip eden hicri 5 ve 6. asırlar boyunca tek mezheplilik düşüncesi zirve dönemlerini yaşamış ve hem itikâdi hem de fıkhi mezhepler arasında rekabet ve üstünlük mücadeleleri ilmi ve siyasi alanlardan yer yer sosyal alanlara da taşmıştır.² Bu dönemlerde ümmetin içinde bulunduğu siyasi ve ideolojik parçalanmışlıkları daha da körükleyen bu mücadele ve kavgalar, İslam dünyasını tehdit etmekte ve dış tehditlere açık hale getirmekteydi. İçeride Şîî İsmâîlîler'in neredeyse tüm İslam dünyasını tehdit eder hale geldiği ve dışarıda da Haçlı tehdidinin

¹ Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/2; Eyyüp Said Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/521-523; Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 115, 118-119; Adem Arıkan, "Büyük Selçukluların Hanefîlere Destekleri ve Irak Selçuklularını Sultanı Mesud'un Faaliyetleri", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, 5-6 (2008), 154-163; Mehmet Macit Sevgili, "Selahaddin Eyyûbî'nin Fıkhi Faaliyetleri Bağlamında Sünnî Akideyi Yayma Çabası-Kürtlerin Şafileşmesindeki Rolü", *Uluslararası Selahaddin Eyyûbi Sempozyumu Bildirileri*, ed. Necati Sümer - Ahmet Aktaş (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 2/357.

² Konuya dair daha geniş bilgi için bk. Kalaycı, *Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, 114-145; Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999); Abdülhamit Sinanoğlu, "Selçuklular Döneminde Mezhep Mücadeleleri Arasında Mutezile'nin Konumu", *II Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu: Selçuklularda Bilim ve Düşünce Bildiriler*, ed. Mustafa Demirci vd. (Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013), 2/286-296; Çağfer Karadaş, "Selçukluların Din Politikası", *İstem* 2 (2003), 100-101.

iyice kendini hissettirdiği böyle bir ortamda ortaya çıkan Sünnî devletlerden Selçuklular, Zengîler ve Eyyûbîler, bu tehditlerle mücadele adına, Sünnîliği tüm kulvarlarda destekleme ve güçlendirme işine girişmiş ve İslam dünyasında birliği temin etme çalışmalarına hız vermişlerdi.³ Devletlerin uyguladıkları Sünnî eğitim projeleri kapsamında ve hissedilen dış ve iç tehditler karşısında, iç kenetlenme adına aralarındaki rekabet ve üstünlük mücadelelerini önemli ölçüde azaltarak Sünnîlik paydasında bir araya gelen fıkhi mezheplerin, aralarında gitgide bir yakınlaşma ve hüsnükabul ortamı oluşmaya başlamıştı. İlerleyen dönemlerde Haçlı istilalarına ek olarak ortaya çıkan Moğol istilaları da, sebep olduğu kaos ve göçler sebebiyle, mezheplerin büyük kitleler halinde bir araya gelme ve yakınlaşma süreçlerini hızlandırmış ve artık “dört mezhep” fikri Sünnî toplumda iyice kabul görmüştü.⁴ Dört mezhep fikrinin artık iyice yerleştiği ve dört mezhepli medreselerin kurulduğu böyle bir ortamda Memlûklerin ilk hükümdarlarından Zâhir Baybars, bunu kazâ alana da taşımış ve dört mezhebe yargıda eşit hukuki statü tanıyan uygulamayı başlatmıştı.⁵

³ Ayşe Çekiç, “Selçuklulardan Eyyûbîlere Sünnî-İslam Devlet Siyasetinde Mısır’ın Yeri ve Önemi” *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Aralık 2018), 119-133; Mehmet Çelik - Şükran Yaşar - Zafer Duygu, “Selçuklular’ın Devlet-Ümmet Bütünlüğünü Sağlama Projesinin İkinci Ayağı: Medrese-Tekke Uzlaşmasını Sağlama ve Türkmen Oymaklarını İslamlaştırma Politikası”, *II Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu: Selçuklularda Bilim ve Düşünce Bildiriler*, ed. Mustafa Demirci vd. (Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013), 4/316; Ahmet Ocak, “Şii-Sünnî Ekseninde Selçukluların Hicaz Politikası”, *Selçuklu Tarihi ve Tarihçiliğinin Temel Meseleleri*, ed. M. Ali Hacıgökmen vd. (Konya: Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2019), 749; a.mlf., “Selçuklular Döneminde Şii-Sünnî İlişkisi”, *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996), 8/ 23, 404-409; Abdullah Ekinci, “Selçuklular’ın İslam Dünyasındaki Heterodoks Hareketlerle (İsmaili-Karmati) Mücadelesi”, *I Uluslararası Selçuklu Sempozyumu: Selçuklu Siyasi Tarihi (Bildiriler)*, haz. Metin Hülagü vd. (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 3-6; Abdulkadir Turan, “Nureddin Mahmud Zengi Devri’nde (541-569/1146-1174) İlmiye Sınıfı”, *Journal of Islamic Jerusalem Studies*, 18/3 (2018), 36-41; Gülay Öğün Bezer, “Zengîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/268-272; Bedrettin Basuğuy, “Selahaddin-i Eyyûbi Döneminde İlmi Hayat ve Dönemin Önde Gelen Alimleri”, *I. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu Asos Congress Bildiri Kitabı* (Elazığ: ASOS Yayınları, 2016), 567-569.

⁴ Oğuzhan Tan, “Dört Parçalı Tek Sünnî Mezhep “Dört Hak Mezheb”in Kurumsal ve Kuramsal Kristalleşmesi”, *Journal of Islamic Research* 29/2 (2018), 310, 316; Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 181-182; Kalaycı, *Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, 145-190.

⁵ Bu uygulama konusunda bk. Ebü’l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Mevâ’iz ve’l-’tibâr bizikri’l-’hiṭaṭ ve’l-’âşâr*, thk. Eymen Fuad Seyyid (London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2013), 4/1, 397; Ramazan Şeşen, *Sultan Baybars ve Devri* (İstanbul: İSAR Yayınları, 2009), 226-227; Burak Gani Erol, “Memlûklerde Dört Mezhep Başkahlıklarının Kuruluşu ve İşleyişi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 87 (Güz 2018), 76; Fatih Yahya Ayaz, “Memlûk Sultan ve Emirlerinin Hanefîliğe Tutkunluğu Üzerine” *Kastamonu Üniversitesi 4. Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 2/441-442.

2. Uygulamanın Amacına Dair Serdedilen Görüşler

Uygulamanın amacına dair o dönemden günümüze pek çok fikir ileri sürülmüş olup, biz öncelikle bunlara değinecek ve sonra da tercih ettiğimiz görüşü belirteceğiz. Bazıları bu uygulamayı, Hanefî olan Memlük sultanlarının, hakim mezhep olan Şâfîliğe karşı kendi mezheplerini güçlendirme çabası olarak yorumlarken,⁶ bazı araştırmacılar bunu, o dönemde mezheplerin demografik yapısında yaşanan değişimin bir gereksinimi olarak görürler.⁷ Uygulamayı ferdi çerçevede anlayarak Baybars'ın o dönemde tek ve etkili Şâfî kâdilkudât Tâceddin b. Bintü'l-E'azz'ın (öl. 665/1267) etkisini kırma adına söz konusu uygulamayı gerçekleştirdiğini ileri sürenler de olduğu gibi, Memlükler'in bu uygulamayla tüm kesimlerin desteğini alma ve kendi meşruiyetlerini sağlamlaştırma amaçlarını güttüklerini ifade edenler de bulunmaktadır.⁸ Yossef Rapaport ise, yukarıdaki nedenlerden hiçbirisine katılmayarak, uygulamanın nedeninin, hukuki genişliğin sağlanması olduğunu savunur. Şöyle ki, ona göre Baybars, bu uygulamayı başlatarak hem devletin hem de halkın, tek mezhep yerine dört mezhepten de yararlanması için önünü açmayı hedeflemişti.⁹ Konuya dair kaleme aldığı makalesinde bu düşüncelerini bazı argümanlarla savunan ve ulaştığı pratik örneklerle de görüşünü temellendiren Rapaport'un bu iddiaları, kanaatimizce uygulamaya dair bize güçlü açıklamalardan birisini sunar. Çünkü uygulamayı bu yönde okumak, bize aynı zamanda bu dört mezhepli kâdilkudât uygulamasının neden Memlükler'in sonuna kadar ve her bölgede tatbik edilmeye devam ettiğinin de cevabını verir. Çünkü yukarıda uygulamanın nedenine dair ifade edilen demografik değişim gerekçesini ele alacak olursak, Memlükler dönemi boyunca demografik olarak bazı bölgelerde pek mensubu bulunmayan Hanbelî ve Mâlikî mezhebinden neden sürekli kadılar atanmaya devam edildiği hususunu açıklamamız zor olacaktır. Yine uygulamayı, Hanefîlerin, mezheplerini güçlendirmek ve yargıda tek mezhep yapmak için uyguladıkları gerekçesini alırsak, neden Memlükler'in sonuna kadar dört mezhepten de kadınların atanmaya devam ettiğini ve Hanefî mezhebine dönülmediğini açıklamakta güçlük çekeriz. Yine bunu, Memlükler'in kendi meşruiyetlerini sağlama

⁶ Jorgen S. Nielsen, "Sultan Al-Zahir Baybars and The Appointment of Four Chief Qâdis, 663/1265", *Studia İslamica* 60 (1984), 176; Richard Van Leeuwen, *Bir Osmanlı Şehri Şam: Vakıflar ve Şehir*, çev. H. Ebru Aksoy (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 89; Sherman Jackson, "The Primacy of Domestic Politics: İbn bint al-A'azz and the Establishment of The Four Chief Judgeships in Mamluk Egypt", *JAOS* 115 (1996), 52-65.

⁷ Abdurrahman Atçıl, "Memlükler'den Osmanlılar'a Geçişte Mısır'da Adli Teşkilat ve Hukuk (922-931/1517-1525)", *İslam Araştırmaları Dergisi* 38 (2017), 96.

⁸ Mehmet Fatih Yalçın, *Bahri Memlüklerde Dimaşk Kadilkudatları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016) 26-31; Erol, "Memlüklerde Dört Mezhep Başkadılıklarının Kuruluşu", 76-77.

⁹ Yossef Rapaport, "Legal Diversity in The Age of Taqlid: The Four Chief Qâdis Under The Mamluks", *İslamic Law and Society* 10/2 (2003), 210-228.

amacıyla başlattıklarını düşünenlerin de, bunun neden tüm Memlûkler dönemi boyunca devam ettiğini açıklamaları gerekir.¹⁰ Uygulamayı, İbn Bintü'l-E'azz'ın nüfuzunu kırmaya bağlayan gerekçe de aslında hukuki genişlik argümanını destekler mahiyettedir. Zira aşağıda da geleceği üzere, o dönemde görevde bulunan Şâfiî kadısı İbn Bintü'l-E'azz, mezhebinin görüşlerine aykırı diğer mezhep görüşlerini uygulamaya yanaşmamakta ve hukuki ihtiyaçlar bağlamında devlet yetkililerinin taleplerine olumsuz karşılık vermektedir.¹¹ Bu husus, Baybars'ın hukuki ihtiyaçlar bağlamında dört mezhepli sisteme geçişini etkileyen nedenlerden birisi olarak kabul edilebilir.

2.1. Uygulamanın Hukuki Genişliği Sağladığına Dair Argümanlar

Rapaport'un getirdiği tarihi kayıtlara ve argümanlara ek olarak, her ne kadar o dönemde dört mezhepli yargı sisteminde kadıların verdiği hükümlerin kayıtlarını içeren "kadı sicilleri" elimizde bulunmasa da, dönemin hem tabakat, *edebü'l-kādî* ve *fetâvâ* gibi diğer fihhi kaynaklarından ulaştığımız bazı kayıtlar hem de aşağıda değineceğimiz üzere o dönemde mezheplerin birbirinden istifadesine yönelik geniş bir hüsnükabul ortamının oluşmuş olması, uygulamanın hukuki genişliği sağlamaya yönelik olduğunu düşünmemize imkan tanımaktadır. İbn Hacer, yargıda dört mezhep uygulamasının nedenine dair bir açıklamasında, bunun, insanlara fihhi hükümlerde bir genişleme (توسعة) sağlama amacıyla konduğunu ifade eder.¹² Nitekim o yıllara kadar tek Şâfiî kâdilkudât sisteminin yürürlükte olduğu ülkede, görevde bulunan Şâfiî kadısı Tâceddin b. Bintü'l-E'azz'ın, diğer mezhep görüşlerini uygulamaya yanaşmamasının bazı devlet erkanında rahatsızlığa sebep olduğu ve Sultan Baybars'a yapılan tavsiyeler sonucunda, onun dört mezhepli sistemi uygulamaya koyduğu ifade edilir.¹³ Bunun sonucunda artık yönetimin dört mezhep kadısının her birine müracaat etme yolu açılmış oluyordu. Böylece ülkede etkin olan Şâfiî nüfuzu da kırılmış ve devlet politikalarının çoklu resmi mezhep ortamında daha rahat tatbiki imkanı doğmuş oluyordu. Bunun keyfiliğe götürmemesi gerektiğine dikkat çeken Tâceddin es-Sübki (öl. 771/1370), yöneticilerin, bir maslahat durumunda mezheplerden uygun buldukları görüşleri alabileceklerini ifade eder. Dört mezhep uygulamasına şiddetle

¹⁰ Rapaport, "Legal Diversity", 211-215.

¹¹ Yalçın, Bahri Memlûklerde Dimaşk Kadılkudatları, 28; Şükrü Özen, "Kâdilkudât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/79.

¹² Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Ref'u'l-İş'ân Kudâti Mısır*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: el-Mektebetü'l-Hancı, 2010), 262.

¹³ Şükrü Özen, "Kâdilkudât", 24/79; Yalçın, Bahri Memlûklerde Dimaşk Kadılkudatları, 28; Ahmed Fekry İbrahim, *School Boundaries and Social Utility in Islamic Law: The Theory and Practice of Talfiq and Tatabbu' al-Rukhas in Egypt* (Washington DC: The Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown University, Doktora Tezi, 2011), 110.

karşı çıktığı bilinen Sübkî'nin¹⁴ buradaki ifadelerinden onun aslında farklı mezheplerden istifadeye karşı olmadığı anlaşılıyor. Muhtemelen Sübkî, sadece Şâfiî mezhebinin üstün konumunun sarsılmasından rahatsızlık duymaktadır. Sübkî, özellikle yol kesiciler ve bozgunculara ta'zîr cezasının ağırlaştırılması hususunda, devlet erkânının mezhepsel genişlik yolunu takip etmelerinin gerekliliğini vurgulamıştır.¹⁵ Muhtemelen Sübkî bununla, ceza hukuku alanında verdiği cezaların ağırlığıyla seçilen Mâlikî Mezhebi'nin tercihini kastediyordu. Nitekim o dönemde ceza hukuku alanında daha çok Mâlikî mezhebi görüşlerinin tercih edildiğine ve ağır cezalar hususunda Mâlikî kâdilkudâta başvurulduğuna dair kaynaklarda pek çok kayıt mevcuttur. Çünkü Mâlikî mezhebi ceza hukuku alanında diğer mezheplere nazaran, daha ağır cezalara izin vermektedir.¹⁶ Hatta bazı kayıtlara göre, sanık hakkında idamın öngörüldüğü durumlarda dava Mâlikî kadiya tevdi edilmekte, idam için yeterli delil bulunamadığında ise, sanığın salıverilmesi için dava Şâfiî veya Hanbelî kadılara intikal ettirilmekteydi. Örneğin Mâlikî kadı, zındık birisinin idamına yeterli kanıt bulamadığında onu Şâfiî kadiya yönlendirerek ona tevbe kapısını göstermekle salıverilmesini sağlamakta, diğer yandan Şâfiî kadı da, sanık hakkında idam cezasının gerektiğini düşündüğü, fakat mezhebine göre bu cezayı veremediği durumlarda, davayı Mâlikî kadiya tevdi edebilmekteydi. O dönemde verilen 26 idam cezasını inceleyen Rapaport, bunlardan 18 idam cezasının Mâlikî kadılarca verildiğini, 4 davada ise salıvermenin gerçekleştiğini ve bunların Şâfiî ve Hanefî kadılarca yapıldığını tespit etmiştir.¹⁷ Michael Winter'in tespit ettiği başka bir örnekte ise, sultan, idama mahkum etmek istediği birisinin davasını özellikle Mâlikî kadiya havale etmiş, Mâlikî kadı da idama hükmetmiştir.¹⁸ O döneme ait klasik tabakat kaynaklarında bununla ilgili pek çok dava örneğine rastlamak mümkündür. Bu örneklerde özellikle zındıklıkla ve sapıklıkla suçlanan kişilerin davalarının Mâlikî kadılara götürüldüğü göze çarpar.¹⁹ Örneklerde, bazen Mâlikî kadının tek başına idam hükmünü infazdan çekindiği ve bunun için yöneticilerin ve diğer üç mezhep kadısının desteğini istediği de ifade edilir.²⁰

¹⁴ Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Ṭabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv - Mahmud Muhammed et-Tanâhî (Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964), 8/319-321.

¹⁵ Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Mu'îdü'n-ni'âm ve mübîdü'n-nikâm* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1986), 25.

¹⁶ İbrahim, *School Boundaries*, 114.

¹⁷ Rapaport, "Legal Diversity", 223-225

¹⁸ Michael Winter, "The Judiciary of Late Mamluk and Early Ottoman Damascus: The Administrative, Social and Cultural Transformation of The System", ed. Stephan Conermann, *History and Society during the Mamluk Period (1250-1517)* (Göttingen: Bonn University Press, 2014), 202.

¹⁹ Ebül-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-şâmine*, nşr. Muhammed Abdülmuîd Hân (Haydarabad: Meclisü Dairati'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1972), 1/368-370, 373; 5/60; Salâhaddin Halil b. İzzeddin es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmet el-Arnaût - Mustafa et-Türkî (Beyrut: y.y., 2000), 8/103; Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Ḍav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-ğarnî't-tâsi'* (Beyrut: Daru'l-Cil, 1992), 1/146; 6/97, 220.

²⁰ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/369.

Mezheplerinde bulunan bazı görüşler nedeniyle ağır cezalar vermekte cesaretli oldukları anlaşılan Mâlikî kadılar, buna karşın kötü imaj kazanmaktan ve insanların kanlarını dökmekle itham edilmekten de kurtulamamışlardır. Memlükler döneminde yaşamış meşhur tarihçi ve kıraat alimlerinden Şemseddin ez-Zehebî (öl. 748/1348), dört mezhep kadılarına dair değerlendirmelere yer verdiği eserinde, Mâlikî kadılarını, insanların kanlarını dökmeye cesaretli olmaları gerekçesiyle eleştirir. Yanlışlıkla insan kanı dökmenin vebalinin ağır olacağını ifade eden Zehebî'ye göre, Mâlikî kadılar, mezheplerinde ağır cezalarla ilgili yer alan tüm hükümleri uygulamak zorunda değillerdir.²¹ Makrîzî'nin zikrettiği başka bir örnekte ise, Mâlikî kadının, irtidad eden kadınların boyunlarını vurduğu ve buna göre diğer fukahanın onu yadırgadığı ve eleştirdiği nakledilir.²² Sonraki asırlarda Şevkânî (öl. 1250/1834) de, ağır cezaları uygulamaları nedeniyle Mâlikî kadılara ağır eleştirilerde bulunmaya devam etmektedir.²³

Ağır cezalar hususunda Mâlikî mezhebini tercih eden Memlük yöneticilerinin, mali konularda ise daha çok Şâfiî mezhebinin görüşlerini tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Memlüklü Hanefî fakihlerden Necmeddin et-Tarsûsî'nin (öl. 758/1357) *Tuhfetü't-Türk* eserini tahkik eden ve ona uzunca bir mukaddime kaleme alan Rıdvan Seyyid, Tarsûsî'nin, Memlük yöneticilerine Hanefî mezhebini yargıda tek mezhep yapma çağrısında başarısız olma sebebini, diğer mezheplerin ve özellikle Şâfiî mezhebinin ekonomik alanda devletin maslahatına daha uygun olmasına bağlar. Seyyid'e göre Tarsûsî, her ne kadar bazı siyasi meselelerde Hanefî mezhebinin, Şâfiî mezhebine nazaran sultana daha fazla yetki vermesinden hareketle, Hanefî mezhebinin devletçe öne geçirilmesi ve tek mezhep olarak tatbikini istese de, o dönemde siyasi meşruiyetlerini çoktan temin etmiş Memlükleri ilgilendiren asıl meseleler, ekonomik alanla ilgiliydi.²⁴ Tarsûsî'nin kendi ifadelerinden de bunu anlamak mümkündür. O, beytül-mâl ile ilgili meselelerde Şâfiî mezhebinin tercih edilmesine tepki olarak şunları söyler: "Şâfiî mezhebi, zevi'l-erhâmı mirasçı kılmamasıyla beytül-mâl için daha uygundur." sözüne gelince ki, bu Türklerin de zihinlerinde böyle yer etmiştir, bu doğru değildir.²⁵ Fakat Tarsûsî'nin burada "Türkler"den kastettiği büyük ihtimalle Memlük yönetici ve emirlerini, zihinlerinde yer etmiş bu düşünceden koparmadığı anlaşılıyor. Nitekim Rıdvan Seyyid'e göre, zevi'l-erhâmı Hanefî mezhebinin aksine mirasçı kılmayan ve mirasını beytül-mâle bırakan, küçüklerin ve yetimlerin

²¹ Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Beyânü zağli'l-ilm ve't-ğaleb*, thk. Muhammed b. Abdullah Ahmed (Dımaşk: Dârü'l-Meymene, 2013), 78-79.

²² Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk*, nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 5/76.

²³ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedrü't-ğâlî' bi-meğâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/ 19.

²⁴ Rıdvan Seyyid, "Mukaddime", *Tuhfetü't-Türk fî mâ yecibü en yu'mele fi'l-mülk*, mlf. Necmeddin et-Tarsûsî, thk. Rıdvan Seyyid (Beyrut: Merkezu İbnü'l-Erzak li-Dirâsâti't-Türâsi's-Siyâsi, 2012), 39-42.

²⁵ Necmeddin et-Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk fî mâ yecibü en yu'mele fi'l-mülk*, thk. Rıdvan Seyyid (Beyrut: Merkezu İbnü'l-Erzak li-Dirâsâti't-Türâsi's-Siyâsi, 2012), 77.

mallarından zekat alımına cevaz veren, küçüklerin evlendirilmesine daha kolay şartlar altında izin veren ve vakıflara devlet müdahalesini daha kolay hale getiren Şâfiî mezhebi, bu alanlarda Memlük yöneticilerinin maslahatına daha uygun olduğu için, onlar bu işleri Şâfiî kadılıkudâtlara havale etmeye devam etmişlerdir.²⁶

Memlükler döneminde, Hanbelî mezhebi görüşlerinin de, bazı meselelerde diğer mezhep görüşlerine nazaran daha uygun bulunduğu için tercih edildiği bazı kaynaklarda geçer. Memlükler döneminin ikinci asrında yaşamış önemli tabakat yazarı ve tarihçi Kalkaşendî (öl. 821/1418), Dımaşk'ta Hanbelî kadıların atanmasına yönelik *tevk'î* isimli bir tayin yazısına yer verir. *Tevk'î*'de Dımaşk halkının, özellikle bey', icâre, müzâra'a, musâkât, musalâha akitleri, efendilerinin izniyle kölelerin hür kadınlarla evlenmesi, kadının nikahta memleketinde oturmayı şart koşabilmesi, kocası nafaka bırakmadan kaybolmuş kadınların nikahlarını feshetmeleri ve yıkılmış ve ıslahı mümkün olmayan ve menfaat getirmeyen vakıfların satılması meselelerinde Hanbelî mezhebine ihtiyaç duyduklarına yer verilmektedir.²⁷ Metinde Hanbelî kadıların bu meselelerde, bu yönde hüküm vermelerinin gerekliliği de özellikle vurgulanmaktadır.²⁸

2.2. Hukuki Genişliğin Teorik Altyapısı Olarak Memlükler Döneminde Yükselişe Geçen Mezheplerarası İntikâl Düşüncesi

Yukarıda yer verdiğimiz örnekler, Memlükler döneminde yöneticilerin dört mezhepli kadılık sistemini hukuki genişlik bağlamında kullandıklarına dair bize bir fikir vermiş oldu. Bu sadece yöneticilere has bir durum olmayıp halkın da, bu şekilde dört mezhepten yararlanmasının önünde bir engel bulunmamaktaydı. Nitekim bu dönemde bunun meşruluğuna dair ilmi çevrelerde geniş bir kabul ortamı da oluşmuştu. Yukarıda kısaca ifade edildiği üzere Memlükler dönemine doğru mezheplerin birbirine yakınlaşması ve dört mezhep fikrinin Sünnîlik çerçevesinde tescil edilmesi²⁹ sonucunda, mezheplerin birbirlerinden istifadesi anlamında *intikâl* düşüncesi daha fazla gündeme gelmeye başlamıştı. Bu dönemde yaşamış pek çok fakih ve usul alimi, tek mezhep iltizâmının gerekli olmadığını ifade ederek mezhep mensuplarının belli şartlarla diğer mezheplerden istifadesinin caiz olduğunu savundular. Halbuki mezhepsel mücadelelerin de devam ettiği Memlükler öncesi asırlarda daha hakim görüş, tek mezhepe bağlanmanın gerekliliği ve özellikle müçtehid olmayanlar için, *intikâl*'in câiz olmadığı şeklindeydi. Klasik dönem Şâfiî usulcülerden Cüveynî (öl. 478/1085), Gazzâlî (öl. 505/1111), Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî (öl. 489/1096), Fahreddin er-Râzî

²⁶ Seyyid, "Mukaddime", 42-48.

²⁷ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed el-Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'şâ fi şinâ'ati'l-inşâ'* (Kahire: Daru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1922), 12/55-57.

²⁸ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'şâ*, 12/58.

²⁹ Bedreddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtî fi uşûli'l-fıkḥ*, nşr. Abdülkâdir Abdullah el-Ânî (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şüûni'l-İslamiyye, 1992), 6/209; Makrîzî, *Hiṭṭat*, 4/1, 397; Oğuzhan Tan, "Dört Parçalı Tek Sünnî Mezhep", 310, 316.

(öl. 606/1210) ve yine ilk dönem Şâfiî alimlerinden Kaffâl el-Mervezî (öl. 417/1026), Kâdî Hüseyin (öl. 462/1069), Kiyâ el-Herrâsî (öl. 504/1110) bu yaklaşımın en önde gelen temsilcileridir.³⁰ Klasik dönem Hanefilerinde de bu yaklaşımın daha baskın olduğunu ifade etmek mümkündür.³¹ Mezhepsel rekabet ve üstünlük mücadelelerinin de tetiklediği bu yaklaşımın esas argümanlarından biri, insanları keyfilikten ve mezheplerin ruhsatlarını alarak dinlerini oyun-eğlenceye çevirmekten alıkoyma adına tek mezhebe bağlılığın gerekli olduğudur.³² Fakat Memlükler dönemine doğru bu anlayış değişim geçirmeye başlamış ve bu dönemde, bu kaygıyı yine taşımakla birlikte, *intikâl*'e belli şartlar altında izin veren ve tek mezhebe bağlanmanın gerekli olmadığını savunan görüş daha ağır basmaya başlamıştır.

Hicri yedinci asrın başlarında tek mezhep iltizâmının vacip olmadığı görüşünü savunarak, Şâfiî usulcü seleflerinden farklılaşan meşhur Şâfiî fakih Abdülkerîm er-Râfiî (öl. 623/1226), böylece *intikâl*'e de yeşil ışık yakar. Görüşünü, sahâbe ve selef uygulamasına dayandıran Râfiî, sahâbîlerin ve selef ulemâsının, avama, müçtehid tayini yapma görevi yüklediğini ifade eder. Avamı bir müftüye bağımlı saymanın selef metoduna aykırı olduğunu savunan Râfiî'ye göre, avama gerekli olan, herhangi bir müçtehide uymaktır ve burada tüm müçtehidlerin görüşleri onlar için eşittir.³³ Râfiî'yi bu konuda takip eden aynı asrın ikinci yarısında vefat etmiş Şâfiî otoritelerden Nevevî'ye (öl. 676/1277) göre delillerin götürdüğü sonuç, avama tek mezhep tak-

³⁰ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *Muğışü'l-halk fi ihtiyârî'l-eḥaḳ* (Kahire: el-Matbaatü'l-Mısıryye, 1934), 16/25-26; a. mlf., *el-Burhân fi uşûli'l-fıkh*, thk. Abdülaziz ed-Dîb (Katar: y.y., 1399), 2/1335-1337; Hüccetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menḥûl min ta'likâti'l-uşûl*, nşr. Muhammed Hasan Heyto (Beirut - Dimaşk: Darü'l-Fikri'l-Muâsir, 1998), 494-500; Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbar es-Sem'ânî, *Kavâṭi'u'l-edille fi uşûli'l-fıkh*, nşr. Abdullah b. Hafız b. Ahmed el-Hakemî (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1998), 5/174-176; Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Ahmed Hicâzi Sekâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986), 329-521; İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Edebü'l-müftî ve'l-müstefî*, thk. Muvaffak b. Abdullah (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1986), 161; Zerkeşî, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, 6/319.

³¹ Ebü Zeyd Abdullah b. Muhammed ed-Debûsî, *Takvimü'l-edille fi uşûli'l-fıkh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beirut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 410; Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Uşûlü'l-Pezdevî = Kenzü'l-vüşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl* (Karaçi: Mir Muhammed Kitabhane-i Merkez-i İlm ve Edeb, ts.), 278; İbn Âbidîn, *el-Ukûdü'd-dürriyye fi tenkıhi'l-Fetâva'l-Hâmidîyye*, 2/333; Mustafa Hulûsi Güzelhisârî, *Menâfi'u'd-dekâ'ik fi şerhi Mecâmi'i'l-ḥaḳâ'ik* (İstanbul: Matbaa-yi Âmire, 1308), 302; Ahmet Aydın, "Taklid Kavramına Dair Tartışmalardan Biri Olarak Mezhepler Arası İntikal Meselesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2013/1), 18.

³² Hüccetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hafız (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1413), 4/154; Cüveynî, *Muğışü'l-halk*, 13-15; İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 161-164.

³³ Zerkeşî, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, 6/320.

lidinin gerekli olmadığı ve onların istedikleri alime fetva sormalarının caiz olduğudur. Lakin bunu yaparken, onların *tetebbu'û'r-ruhaş'a*³⁴ düşmemeleri gerekir. Nevevî'ye göre belki de avamı tek mezhebe bağlayarak, onların diğer mezheplerden görüş almalarına karşı çıkanlar, onların *tetebbu'û'r-ruhaş'a* düşmeyeceklerinden emin olmadıkları için bu yolu takip etmişlerdir.³⁵ Görüşünü ilk Şâfiî ashabın uygulamasıyla güçlendiren Nevevî, öncükilerin tavrına bakıldığında, onların bazı meselelerde bir müçtehidî, başka meselelerde de başka bir müçtehidî taklid eden birisinin yaptığı bu işi caiz saydıkları sonucunun çıkacağını söyler.³⁶ Nevevî'yle aynı dönemlerde yaşamış bir diğer Şâfiî fakihî İbn Ebü'd-Dem (öl. 642/1244) ise biraz daha kolay şartlar altında *intikâl'e* cevaz vermesiyle ve “avamın mezhebi olmaz” düşüncesini mezhepsel genişlik ve tercih serbestisi bağlamında anlamasıyla dikkat çeker.³⁷ Eserleriyle, Memlükler dönemi usul düşüncesine yön veren önemli usulcülerden Âmidî (öl. 631/1233) ve İbnü'l-Hâcib'in (öl. 646/1249) de tek mezhebe bağlanmayı gerekli görmeyen ve başka mezheplerden görüş alımına sıcak bakan bir yaklaşımı temsil ettiklerini ifade edebiliriz.³⁸

Memlükler döneminin başlarında *intikâl* düşüncesine en kolay şartlar altında izin veren isim, meşhur Şâfiî fakihî İzzeddin b. Abdüsselâm'dır (öl. 660/1262). İbn Abdüsselâm'a göre, bir kişi, bir imamı bazı meselelerde taklid etmiş olsa bile, o, bu imamın mezhebine külliyen bağlanmak zorunda değildir. O kişi, başka mezhep imamını da başka meselelerde taklid edebilir.³⁹ İbn Abdüsselâm, *Kitâbü'l-Fetâvâ*'sında *intikâl*'in hükmüne dair kendisine sorulan bir soruyu şöyle cevaplandırır: “Dört imamdan her birinin taklidi caizdir. Herkes, onlardan birini bir meselede, diğerini de başka bir meselede taklid edebilir. Tüm meselelerde tek bir imama bağlanmak gerekli değildir.”⁴⁰ Böylece İbn Abdüsselâm, avamın *intikâl* çerçevesini tüm mezhepleri kuşatacak şekilde genişletir ve tüm mezhep imamlarının ve diğer muteber alimlerin ihtilâfını muteber sayarak, avamı bu ihtilâflı mezhep görüşleri içerisinde seçim yapmada serbest bırakır.⁴¹ İbn Abdüsselâm, savunduğu tüm mezhepleri kuşatan geniş *intikâl* düşüncesini, *tetebbu'û'r-ruhaş*'ı caiz sayarak daha da genişletir. O, avamın, mezheplerin ruhsatlarıyla amel edebileceğini ifade eder ve bunun inkarının cehalet olduğunu söyler.

³⁴ Mezheplerin kolay ve ruhsat hükümlerini araştırıp onlara uyma anlamına gelen *tetebbu'û'r-ruhaş*, tek mezhebe bağlanma ve başka mezhep görüşünü alma tartışmalarının merkezi konularından birisidir.

³⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü't-ţâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1991), 117.

³⁶ Nevevî, *Ravzatü't-ţâlibîn*, 11/108.

³⁷ Nüreddin es-Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd fi ahkâmi't-taklîd* (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2011), 108.

³⁸ Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, nşr. Ömer b. Ali es-Selâmî (Riyad: Câmiatü İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 2012), 5/2946-49; Ekmeleddin el-Bâbertî, *er-Rûdûd ve'n-nukûd şerhu Muhtaşar İbnü'l-Hâcib*, thk. Seyfullah b. Salih b. Avn el-Ömerî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 2/731.

³⁹ Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 119-120.

⁴⁰ İzzeddin b. Abdüsselâm, *Kitâbü'l-Fetâvâ* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1986), 122.

⁴¹ Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *İkdu'l-cîd fi ahkâmi'l-ictihâd ve't-taklîd* (el-Mektebetü'l-Eşrefiyye, ts.), 11-12.

Çünkü ruhsatları almak güzel bir şeydir. Allah'ın dini kolaydır ve Allah, dinde bize bir zorluk istememiştir.⁴²

İzzeddin b. Abdüsselâm'ın iki öğrencisi meşhur Şâfiî fakihî İbn Dakikül'îd (öl. 302/1302) ve Mâlikî fakihî Şehâbeddin Karâfi (öl. 684/1285) de, hocalarının *intikâl*'e dair yaklaşımını büyük ölçüde benimserler.⁴³ Hatta Karâfi'nin *intikâl*'i pratik olarak uygulama sahasına koyduğu da ifade edilmiştir. Dört mezhepli bir medresede müderrislik yapan ve daha çok Şâfiîlerle iç içe olan Karâfi, içinde bulunduğu mezheplerarası birliktelik ve yakınlaşma ortamını ilmi alana da taşımış ve eserlerinde yer yer başka mezhep görüşlerini tercih ederken, özellikle Şâfiî ve Mâlikî mezheplerini usul ve fıkıh kuralları bakımından bir birine yakınlaştırma çabası içerisinde olmuştur.⁴⁴ *İntikâl* düşüncesinde hocası İbn Abdüsselâm'dan çokça etkilendiği anlaşılan Karâfi,⁴⁵ özellikle *intikâl*'in hiçbir mezhep imamının demediği yeni bir durum ortaya çıkarmaması gerektiği üzerinde durur.⁴⁶ Sonradan *teflik* olarak isimlendirilecek bu işleme ilk temas edenlerden sayılan Karâfi'ye göre, müslüman herkesin *teflik*'e düşmeden ulemâdan istediğini taklid edebileceğinde icmâ vardır. Ashab, Ebû Bekir veya Ömer'den fetva alan kimsenin, Ebû Hüreyre ve Muaz'dan veya başkalarından da fetva alabileceği hususunda icmâ etmiştir.⁴⁷

İntikâl ve tek mezhep intisâbının gerekli olmadığı düşüncesi, takip eden hicri sekizinci asırda da önemli isimlerce savunulmaya devam etti. Bu asırda bu düşüncenin en önde gelen savunucuları arasında Takıyyüddin es-Sübkî (öl. 756/1355) ve oğlu Tâceddin es-Sübkî, Cemâleddin el-İsnevî (öl. 772/1370),⁴⁸ Takıyyüddin İbn Teymiyye (öl. 728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350) ve Bedreddin ez-Zerkeşî'yi (öl. 794/1392) sayabiliriz. *İntikâl* düşüncesinde, babası Takıyyüddin es-Sübkî'yi takip eden Tâceddin es-Sübkî, maslahat, ihtiyaç ve zaruret durumlarında farklı mezhep görüşlerinden ve ruhsatlardan yararlanmanın caiz olduğu görüşündedir.⁴⁹ İslah düşüncesinin bir ayağının, tek mezhep dayatmacılığının getirdiği fesatları gidermek ol-

⁴² Semhûdî, *el-İkdü'l-ferîd*, 121.

⁴³ Semhûdî, *el-İkdü'l-ferîd*, 123.

⁴⁴ H. Yunus Apaydın, "Karâfi, Şehâbeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/394-396.

⁴⁵ Apaydın, "Karâfi", 397.

⁴⁶ Şehâbeddin el-Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fuşûl* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1993), 433; a.mlf., *Nefâ'isü'l-uşûl fi şerhi'l-Mahşûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Mekke: Mek-tebetü Nizar Mustafa el-Bâz), 9/3964-65.

⁴⁷ Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fuşûl*, 433

⁴⁸ Cemaletdin Abdürrahîm b. Hasan el-İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fi şerhi Minhâci'l-uşûl* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 4/617-626.

⁴⁹ Takıyyüddin es-Sübkî - Tâceddin es-Sübkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, thk. Şa'ban Muhammed İsmail (Kahire: Mek-tebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1981), 3/19, 147-148; Tâceddin es-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fi uşûli'l-fıkıh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 123; Tâceddin es-Sübkî, *Mu'îdü'n-ni'am*, 25.

duğunu ifade eden Memlükler dönemi Hanbelî alimlerinden İbn Teymiyye, devletlerin o zamana kadar tek mezhebi dayatmalarının birçok fesada, çöküşlere ve ümmet içerisinde ayrılıklara sebep olduğunu düşünür. Haçlı ve Moğol saldırılarının bilfiil yaşandığı dönemlerde ömür süren ve bizzat bu savaşlarda yer yer aktif görev üstlenen İbn Teymiyye'nin bu görüşlerinde, içinde bulunulan kötü durumda, önceki dönemlerde yaşanan mezhepsel kavgaların ve çatışmaların rolünün olduğunu düşünmesi etkili olmuştur.⁵⁰ Tek mezhebe bağlanmanın caiz olduğunu, fakat bunun vacip görülemeyeceğini ifade eden İbn Teymiyye'ye göre, tek mezhebe taassupla bağlanmak, bir sahâbîyi tutup diğerlerine hiç bakmamaya benzer. Ona göre, Kur'ân ve Sünnet'te imamları farklılaştıran bir ayırım söz konusu değildir. Onların hepsi eşittir. Birini tutup yüceltmek kavgaya ve ayrılığa yol açar.⁵¹ İbn Teymiyye'ye göre, sırf ruh-satların araştırılması şeklinde olmamak kaydıyla, başka mezhep görüşü daha güçlü delile dayanması durumunda alınabilir.⁵² İbn Kayyim de, *İ'lâmü'l-muvakkî'in* başlıklı eserinde hocası İbn Teymiyye'nin konuya dair görüşlerini aynen benimser.⁵³

Bu asrın sonlarında yaşamış Zerkeşî ise, hicri dokuzuncu asrın sonu ve onuncu asrın başında yaşamış Şâfiî fakihî Semhûdî'yle (öl. 911/1506) birlikte, artık belli bir olgunluğa erişmiş konuya dair, o ana kadar ortaya çıkan görüşleri derleyici müellifler olarak öne çıkarlar. Ansiklopedik tarzda kaleme aldığı *el-Bahrü'l-muḥîṭ* isimli eserinde, kendi zamanına kadar *intikâl* ile ilgili ifade edilen görüşleri biraraya getiren Zerkeşî'nin kendisi de *intikâl*'e yönelik yer yer *tetebbu'u'r-ruḥas*'ı da kapsayacak şekilde olumlu yaklaşım sergilemiştir.⁵⁴ Taklid konusuna dair mustakil bir eser kaleme alarak, konuyla ilgili o döneme kadar gündeme gelmiş tüm tartışma ve konuları biraraya getiren Semhûdî de *intikâl* düşüncesine çok olumlu yaklaşmakta ve tek mezhep taklidinin gerekli olmadığını savunmaktadır.⁵⁵

Memlükler döneminde, diğer mezhep görüşlerinden istifadeye karşı en sert tutumu sergiledikleri ve tek mezhepçiliği savundukları ifade edilen Hanefîler⁵⁶ içerisinden de, yukarıdaki usulcüler tarzında *intikâl*'e izin veren alimlerin çıktığını müşahade ederiz. Daha çok bu dönemde ortaya çıkmış yeni usul yazım türü olan memzuc usul eser müelliflerince benimsenen bu yaklaşımın, Memlük ilmi ortamının etkisiyle Hanefîlere geçtiğini varsayabiliriz. Hicri dokuzuncu asır Hanefî usulcülerinden İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457), Molla Fenârî (öl. 834/1431), İbn Emîru Hâc (öl.

⁵⁰ Soner Duman, *İbn Teymiyye'nin Fıkıh Düşüncesi* (İstanbul: Beka Yayınları, 2018), 98-100; M. Sait Özer-varlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 13.

⁵¹ Soner Duman, *İbn Teymiyye'nin Fıkıh Düşüncesi*, 101-102.

⁵² Soner Duman, *İbn Teymiyye'nin Fıkıh Düşüncesi*, 104.

⁵³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, çev. Pehlül Düzenli, [ed. ve haz.] Muhammed Enes Topgül (İstanbul: Pınar Yayınları, 2013), 2/288-290.

⁵⁴ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muḥîṭ*, 6/320-327.

⁵⁵ Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 101-139.

⁵⁶ Kemâleddin İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1970), 6/257; Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 137; Güzelhisârî, *Menâfi'u'd-dekâ'ik*, 302.

879/1474) ve Kırmastî, (öl. 900/1494) eserlerinde bu düşünceye yer veren ve buna Hanefîlik içerisinde olumlu yaklaşarak sonraki dönemlerde mezhep içerisinde pek çok mensubu bulunacak bir geleneğin başlatıcıları olarak karşımıza çıkarlar. Fenârî ve Kırmastî, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in eserlerinden *intikâl* ve tek mezhebe bağlanmanın hükmüne dair pasajları aynen aktararak, bu iki usulcü tarzında *intikâl*'i benimserlerken⁵⁷, İbnü'l-Hümâm ve İbn Emîru Hâc, *intikâl*'e çok daha kolay şartlarla izin vererek, aynı zamanda *intikâl*'e izin veren birçok alimin bile sıcak bakmadığı *tetebbu'u'r-ruhas* düşüncesine de olumlu yaklaşırlar. İbnü'l-Hümâm, avamın yaptığı müctehid seçiminin bir anlamının bulunmadığını söyleyerek, avam için esas olanın herhangi bir müctehidin görüşüne uymak olduğunu söyler.⁵⁸ Ona göre, gerçekte taklid ve *intikâl*, tek tek amel edilen meselelerde gerçekleşir. Yoksa bir kişinin "Ebû Hanîfe'yi tüm meselelerde taklid ediyorum, onun mezhebine iltizâm ediyorum." demesi gerçek taklid ve iltizâm olmayıp, sadece bir taklid ve iltizâm vâdinden ibarettir. Yani o kişi, önüne çıkacak tüm meselelerde Ebû Hanife mezhebini iltizâm edeceğim, demek istemiştir. Kişinin yaptığı böyle bir vâd ve iltizâmla onun hakkında tek mezhep intisabının vacip olacağına dair herhangi bir delil yoktur. Bilakis şer'î delil, sadece kişinin herhangi bir müctehidin görüşüyle amel etmesini vacip kılar.⁵⁹ Tek mezhep iltizâmının bağlayıcı olmadığı görüşünü böylece temellendiren İbnü'l-Hümâm'a göre, bunu avama vacip sayan alimlerin çoğu, genellikle onları *tetebbu'u'r-ruhas*'tan engellemek adına bunu yapmışlardır.⁶⁰ Aslında *tetebbu'u'r-ruhas*'ın da yasak oluşuna dair şer'î ve aklî bir delil bulunmadığını ifade eden İbnü'l-Hümâm, bunun caiz sayılması gerektiğini söyler. Zira insan, meşru içtihâdi görüşler içerisinde en kolay ve en hafif olanını almak ister. Peygamberimiz (s.a.v) de, ümmeti için hafifletmeyi severdi.⁶¹ İbnü'l-Hümâm'ın öğrencisi ve şârihi İbn Emîru Hâc da, hocasının eserine yazdığı *et-Tahrîr ve't-tahbîr* adlı şerhinde, hocasının tek mezhebe bağlanmanın hükmü, *intikâl* ve *tetebbu'u'r-ruhas* ile ilgili ifadelerini aynen benimser ve getirdiği ek açıklamalar ve argümanlarla bunları destekler.⁶²

2.3. Hukuki Genişliğin Halka Yönelik Yüzü: Farklı Mezhep Kadılarının Birbirlerine Hüküm Tefvîz'i Uygulaması

Memlükler döneminde hukuki genişliğin teorik altyapısını teşkil eden *intikâl* düşüncesinin önde gelen pek çok alim tarafından kabul gördüğünü ifade ettik. Her ne

⁵⁷ Molla Fenârî, *Fuşûlü'l-bedâ'iy' fi usûli's-şerâ'iy'*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beirut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 2/498; Yusuf b. Hüseyin Kırmastî, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*, thk. Abdüllatif Hassan (Kahire: Darü'l-Hüdâ li't-Tıbâa, 1984), 218.

⁵⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 6/257.

⁵⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 6/257-258.

⁶⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 6/258.

⁶¹ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fi usûli'l-fikh* (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351) 551-552.

⁶² Ebû Abdullah Şemseddin İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr* (Kahire: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1983), 3/446-447.

kadar intikâl düşüncesinin teoride usul alanında kabul edildiği kadar, pratik alanlar sayılan fetva ve kazâ alanlarında pek yaygınlaşmadığı ifade edilse de,⁶³ kanaatimizce bu dönemler boyunca *intikâl*, farklı metotlar altında ihtiyaç olduğu ölçüde çokça uygulanmıştır. Doğrudan *intikâl* manasında değişik mezheplerden direkt görüş alma durumuna dair örnekler de yok değildir. Zira bu dönemlerde yaşamış birçok fakihin başka mezhep görüşlerini tercih ettiklerine dair kaynaklarda pek çok kayıt mevcuttur.⁶⁴

Intikâl düşüncesinin bu dönemdeki pratik yüzünü yansıtan dört mezhep uygulamasıyla, yöneticiler mezhepsel genişlikten yararlandıkları gibi, halk da bu uygulama vasıtasıyla hukuki genişlikten yararlanabilmekteydi. O dönemde dört mezhep uygulamasının halka yönelik pratiğini yansıttığını düşündüğümüz uygulamalardan birisi, kadılar ve müftülerin çokça uyguladığı, burada adına *tefvîz* diyeceğimiz, farklı mezhep görüşleriyle hüküm verme adına davaları ilgili mezhep kadısına yönlendirme uygulamasıdır.⁶⁵ Bu uygulamayla avamın kendi başına diğer mezhep kadılarına gitmesi yerine, onların ihtiyaç halinde, kendi mezhep kadısı veya müftüsünün yönlendirmesiyle başka mezhep kadısına veya müftüsüne müracaatı söz konusudur. Şöyle ki, *tefvîz* uygulamasında avam, yine bir mezhebe nispet edilerek, fetva ve hüküm konusunda onların kendi mezhep kadısına veya müftüsüne gitmesi istenmekte, başka mezhep görüşüyle amel ise, mezhep kadısı ve müftüsünün kontrolünde, ihtiyaç duyulduğu ölçüde gerçekleşmektedir. Bu uygulamada, avamın mezhepsel genişlikten

⁶³ Ferhat Koca, “Mezhep”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/541; Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Medhal*, haz. Selçuk Camcı (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011), 284; Osman Şahin, *İslam Hukukunda Fetva Usûlü* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 144; Ahmet Aydın, “Mezhepler Arasında İntikal Meselesi”, 12.

⁶⁴ Adnan Algül, *İzzüddin b. Abdüsselâm'ın İslam Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 59; Apaydın, “Karâfi”, 396; İbn Abdüsselâm, *Kitâbü'l-Fetâvâ*, 90, 122, 156; Zerkeşî, *el-Baḥrî'l-muḥîṭ*, 6/327; Abdüsselam Arı, “Âlim Muhammed b. Hamza el-Aydîni el-Güzelhisârî'nin Taklid ve Mükrehin Talâkına Dâir Risalesi: Tahkik ve Tahlil”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 734-737; İbn Âbidîn, *Şerḥu 'uḳûdi resmî'l-müftî = Hanefî Mezhebinde Fetva Usûlü*, thk. ve çev. Sırrı Fuat Ateş (Konya: Çimke Basım Yayın, 2017), 65-72, 204; Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017), 80; Mehmet Şener, “İbnü'l-Hümâm'ın İlmî ve Fıkhi Yönü”, *Kemaleddin İbn-i Hümâm'ın Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği (Sempozyum Tebliğleri)* (Sivas: Kemaleddin İbn-i Hümâm Vakfı Yayınları, 1993), 23-24; Abdullah Kahraman - Nizamettin Karataş, “İbnü'l-Hümâm'ın Mezhebine Muhalif Görüşü: Menfaatlerin Tazmini Meselesi”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 2 (Aralık 2017), 1/43-70; İbn Âbidîn, *Reddül-muḥtâr 'ale'd-Dürri'l-muḥtâr* (Beirut, 1992), 6/41; 4/408, 428; Yasemin Korucu, *İslam Hukukunda Telfik* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 44; Bilal Dindar, “Bedreddin Simâvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/331-332.

⁶⁵ Uygulamaya “tefvîz” dememizin sebebi, özellikle Kâdîhan ve Bezzâzî gibi Hanefî fakihlerin başka mezhep kadısına hüküm havalesi için “tefvîz” fiilinin türevlerini kullanmalarındadır. Onlar her ne kadar uygulama için “tefvîz” ismini kullanmasalar da, kullandıkları fiilin masdarı olması açısından uygulamanın ismine “tefvîz” demeyi uygun bulduk.

kontrollü bir biçimde yararlanması amaçlanmakta olup, onların farklı mezhep görüşleri arasında gelişiğüzel ve sınırsız bir özgürlük içerisinde hareket etmelerinin önüne geçme ve mezhep yapılarını koruma hedeflerinin ön planda tutulduğu görülmektedir.

Memlükler dönemi öncesinde de örnekleri bulunan ve bazı hükümler özelinde ceviz verilen⁶⁶ bu uygulama, Memlükler döneminin dört mezhepli kadılık sisteminde daha kolay şartlar altında tatbik imkanı bulmuştur. Çünkü bu dönemde her bölgede dört mezhep kadısı hazır bulunmakta olup, *tefvîz* için kadıların birbirine dava yönlendirmeleri daha kolay yapılabilmıştır. Memlükler döneminde Kudüs ve Dımaşk mahkemelerinde verilen davaları inceleyen Donald P. Little, dört mezhep kadısının arasında sıkı bir işbirliğinin varlığından bahseder.⁶⁷ Memlükler döneminde Kahire ve Dımaşk kâdılkudâtlarını çalışan Joseph H. Escovitz ve M. Fatih Yalçın, o dönemde dört mezhep kâdılkudâtı arasındaki ilişkilere ve işbirliğine dair örneklere yer verirler.⁶⁸ O dönemde resmi törenlere ve merasimlere birlikte katılan dört mezhep kâdılkudâtı, bazı davalara da birlikte bakmışlardır.⁶⁹ Önemli davalara birlikte baktıkları anlaşılın dört mezhep kâdılkudâtının ittifakına ise ayrı bir önem verilmiştir.⁷⁰ Böylece yakın bir ilişki ve işbirliği halinde çalışan dört mezhep kâdılkudâtı, birbirlerine çokça hüküm *tefvîz*'inde de bulunmuşlardır. Bu dönemde yaşamış Hanefî fakihlerden Bezzâzî (öl. 827/1424), kendi döneminde Hanefî kadıların, özellikle muzâf yeminin bozulması, müdebberin satışı ve başka bazı meselelerde Şâfiî kadılarına başvurduklarını ifade eder.⁷¹ *Tefvîz* uygulamasını kabul eden ve bunun yapılışına ve şartlarına dair açıklamalar getiren Bezzâzî, hatta bu konuda icmânın varlığından sözeder. Ona göre bir kadı, başka mezhep kadısına bir meseleyi *tefvîz* ederse ve o kadı da, kendi mezhebine göre o meselede hüküm verirse bu icmâyla geçerlidir.⁷² *Tefvîz*'in sadece rüşvetle yapılması durumunda caiz olmayacağını ifade eden Bezzâzî'ye göre, bir kadı, birisinden rüşvet alarak onu Şâfiî kadısına hüküm vermesi için gönderirse bu caiz

⁶⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/302, 323; Abdüsselam Arı, "Muhammed b. Hamza'nın Taklid ve Mükrehin Talâkına Dâir Risalesi", 728; Bedreddin Simâvî, *Câmi'u'l-fuşâleyn: Yargılama Usûlüne Dair*, ed. H. Yunus Apaydın (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012), 63-69; Hâfizüddîn Muhammed b. Muhammed el-Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, thk. Mahmûd Matrâcî (Diyubend: Mektebetü'l-İttihad, ts.), 4868; Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik* (Kahire: el-Matbaatu'l-Kübârâ el-Emîriyye Bulak, 1313), 3/54; Ebü'l-Mehâsin Fahreddin Kâdîhan, *Fetâvâ Kâdîhân*, thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî (Beirut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 2/424.

⁶⁷ Donald P. Little, "A Fourteenth-Century Jerusalem Court Record Of A Divorce Hearing", *Mamluks and Ottomans*, ed. David J. Wassertein - Ami Ayalon (London: Routledge Studies, 2006), 69, 72.

⁶⁸ Yalçın, *Dımaşk Kâdılkudâtı*, 151-157.

⁶⁹ Mehmet Fatih Yalçın, "Joseph H. Escovitz, The Office of Qadi al-Qudât in Cairo Under the Bahri Mamluks, Klaus Schwarz Verlag, Berlin 1984", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2013), 15/287.

⁷⁰ Michael Winter, "The Judiciary of Late Mamluk and Early Ottoman Damascus", 197.

⁷¹ Bezzâzî, *Fetâvâ*, 4868.

⁷² Bezzâzî, *Fetâvâ*, 4866-67.

değildir. Fakat o kadı, o kişi adına Şâfiî kadıya davayı dinlemesi için bir mektup yazarsa, bu mektup yazma işi karşılığında bir ücret alabilir ki, bu rüşvet sayılmaz.⁷³ Aynı şartı, *tefvîz*'i kabul eden İbnü'l-Hümâm ve Zeylaî (öl. 743/1343) de eserlerinde zikrederler.⁷⁴ Bu dönemde yaşamış önemli Hanefî fakih ve kâdilkudâtlardan Necmeddin et-Tarsûsî'nin de, özellikle muzâf yeminin feshi hususunda Şâfiî kadısına *tefvîz* yapılmasına izin verdiği ifade edilir.⁷⁵

Tefvîz örneklerinin çoğunda rastladığımız “muzâf yemin” konusunun, bu dönem ve önceki dönemlerde de çokça gündeme geldiği anlaşılıyor. Bu konuda büyük bir ruhsat olduğunu ifade ederek yukarıdaki örneklerine benzer biçimde *tefvîz*'e izin veren bir diğer isim Molla Fenârî'dir. Ona göre, Şâfiî kadının hüküm vermesi durumunda bir Hanefî, Şâfiî mezhebinde bulunan “muzâf yeminin geçersizliği” görüşünden faydalanabilir.⁷⁶ Aynı görüşleri paylaşan o dönemde yaşamış başka bir Hanefî fakih Bedreddin Simâvî de, Bezzâzî'nin ifadelerine benzer bir biçimde, döneminde muzâf yemin ve müdebberin satışı konusunda Şâfiî kadıya *tefvîz* yapan Hanefî kadınların bu işleminin, eğer Şâfiî kadı bu görüşte ise, ittifakla geçerli olduğunu ifade eder.⁷⁷ Yukarıdan beri örneklerini gördüğümüz muzâf yemin ve müdebberin satışı konularında Şâfiîlere *tefvîz* uygulaması, Hanefîlerde çok yaygın ve makbul hale gelecek artık manzûm ve muhtasar fıkıh eserlerine de girmiştir. Memlûkler dönemi Hanefî fakihlerinden İbn Vehbân ed-Dımaşkî (öl. 768/1367), *Hidâye*'nin tertibine göre düzenlediği ve *Manzûmetu İbn Vehbân* ismiyle de meşhur muhtasar ve manzûm fıkıh eserinde *tefvîz* uygulamasına yer vermiş ve özellikle “muzâf yemin”, “müdebberin satışı” gibi konuları örnek kabilinden orada zikretmiştir.⁷⁸ İbn Vehbân'ın *Manzûme*'sine şerh yazan Memlûklü Hanefî fakih Seriyüddin İbnü's-Şihne (öl. 921/1515), yukarıdaki beyitlerin şerhinde, nafaka bırakmamış “mefkûd koca”, “müdebberin satışı” ve “sağîrenin talâkı” gibi konularda da Şâfiî kadıya *tefvîz*'in yapılabilirliğini ekler.⁷⁹

Memlûkler döneminde hukuki genişlik bağlamında uygulandığını gördüğümüz *tefvîz* uygulaması, Osmanlı yargısında da bir süre uygulanmaya devam etmiştir. Osmanlı aile hukukuna dair kaleme aldığı eserinde M. Akif Aydın, 16. yüzyılın ortalarına kadar özellikle kocaları gâib olan ve geride ihtiyaçlarını karşılayacak kadar nafaka

⁷³ Bezzâzî, *Fetâvâ*, 4855.

⁷⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 255; Zeylaî, *Tebyîn*, 3/54.

⁷⁵ İbrahim, *School Boundaries*, 55-56.

⁷⁶ Molla Fenârî, *Fuşûlü'l-bedâyi'*, 2/499.

⁷⁷ Bedreddin Simâvî, *Câmi'u'l-fuşûleyn*, 62.

⁷⁸ Sâlih Medfûn, 'Avnü'l-hükkâm 'alâ faşli'l-aḥkâm=Ḳaydî's-şerâ'id ve nazmü'l-ferâ'id: Şerḥu Manzûmeti'l-İmâm İbn Vehbân, thk. Mervan Muhammed eş-Şear (Beyrut: y.y., 1994), 188.

⁷⁹ Seriyüddin İbnü's-Şihne, *Tafşîlü 'ikdi'l-ferâ'id bi-tekmîli Ḳaydî's-şerâ'id* (Diyubend: Vakfî'l-Medenî el-Hayrî, 1422), 300-303; Ahmet Özel, "İbn Vehbân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/442-443.

birakılmayan kadınların problemlerinin, bir Şâfiî nâibi tayin edilerek, onlar eliyle çözülmeye çalışıldığını ifade eder. Şöyle ki, Hanefî kadıya böyle bir gerekçeye dayalı bir boşanma talebi geldiğinde, bu talebi kendi mezhebine göre olumlu karşılayamayınca, bir Şâfiî fakihî nâib tayin eder ve o nâibin kendi mezhebine göre verdiği boşanma kararını onaylayarak mahkeme defterine kaydederdi.⁸⁰ Yukarıda Hanefî fakihlerin, Şâfiîlerden yapılacak *tefvîz* örnekleri içerisinde saydıkları bu mesele, bir süre Osmanlı Hanefî kadılarından Şâfiîlere müracaatla çözülmeye devam etmiştir. Aydın, o dönemlerde buna dair şer‘iyye sicillerinde pek çok dava örneğiyle karşılaştığını ve bunun o dönemde çok yaygın bir uygulama olduğu sonucuna varılabileceği kanaatinde.⁸¹ Nitekim 16. Yüzyılın başlarında yaşamış meşhur Osmanlı Şeyhulislâmı Kemalpaşazâde’nin bu meselede, Şâfiî kadı yoluyla kadının boşanabileceğini kabul ettiği ifade edilmiştir. Onun hüllüye çözüm olarak, eğer nikah velisiz kıyıldı ise, bu nikahın baştan buhlânına dair Şâfiî kadıdan hüküm alınıp, sonrasında yeniden nikah kıyılabilceğini de kabul ettiği söylenmiştir.⁸²

16. yüzyılın ortalarına doğru gelindiğinde sultan tarafından bir fermanla, Osmanlı merkez bölgelerinde Hanefî mezhebi dışında diğer mezheplerden *intikâl* ve *tefvîz* yoluyla yararlanma yolu kapanmıştır. Bu dönemden itibaren şeyhulislamlar ve müftüler, “Teşeffü’ hüşûşu bu diyarda câri olmaya deyû men-‘i sultâni vârid olmuştur.” denerek artık tüm davaların çözümünde tek Hanefî mezhebine göre hüküm vermekle kayıtlı olmuşlardır.⁸³ Önemli bir hukuki ihtiyacı karşılayan ve İslam Hukuku’na belli bir esneklik ve genişlik getiren bu uygulamanın yasaklanmasının önemli hukuki ve sosyal zorluklar çıkardığı ifade edilir.⁸⁴ Ondan sonra tek Hanefî mezhebiyle kayıtlı kadı ve müftüler, özellikle bu meselelerde çözüm üretme adına farklı pratik yollar ve çözümler aramaya mecbur kalmışlardır. Fakat Osmanlı’nın merkez bölgeleri olan Anadolu ve Rumeli eyaletleri için geçerli olan bu uygulama, eski Memlûkler coğrafyası sayılan Mısır, Hicaz ve Suriye gibi bölgelerde zorunlu tutulmamıştır.⁸⁵ Hanefîlere nazaran diğer mezhep mensuplarının daha yoğun yaşadığı bu bölgeler, eski Memlûkler dönemi teâmüllerini devam ettirmiş ve *tefvîz*, *intikâl*, *tetebbû’* ve *telfîk* gibi mezhepsel genişliği ve esnekliği sağlayan uygulamalardan büyük ölçüde yararlanmayı sürdürmüşlerdir. Fakat her ne kadar Osmanlı, bu bölgeleri merkez bölgeleri gibi tek Hanefî mezhebine mecbur bırakmasa da, Memlûkler’in başından beri uyguladıkları dört mezhep uygulamasını kaldırmış ve yerine Hanefî kazaskerliğini tesis ederek, di-

⁸⁰ Mehmet Akif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 125.

⁸¹ Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 125-126.

⁸² Süleyman Kaya, “Osmanlı Tatbikatında Tek Mezhebe Bağlılık”, *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri (Uluslararası Sempozyum-Bildiriler)*, ed. Halit Çalış vd. (Karaman İslami İlimler Derneği Yayınları, 2017), 115-117.

⁸³ Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 126.

⁸⁴ Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 127.

⁸⁵ Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 127.

ğer mezhep kadılarını onun nâibi konumuna düşürmüştür. Nâib konumunda olan diğer mezhep kadılarının yaptıkları tüm akitler, yazdıkları vasiyetler ve vakıflarla ilgili işlemlerin Hanefî kazaskere arzedilme zorunluluğu getirilmiştir.⁸⁶ Fakat ileriki yıllarda bu uygulamanın yumşatıldığı ve Osmanlı'nın bu bölgeleri tekrar eski Memlûkler dönemi teamülleriyle yönettiği de ifade edilir.⁸⁷

Sonuç

Sonuç olarak makalede Memlûkler döneminde tatbik edilen dört mezhep uygulamasının nedenleri üzerinde durarak, uygulamanın hukuki genişliği sağlama ve devletin ve halkın hukuki ihtiyaçlarını giderme adına konulmuş olabileceği yaklaşımının, bunlar içerisinde makul ve güçlü açıklamalardan birisi sayılabileceğini ifade ettik. Nitekim döneme dair tabakat eserlerinde yer alan bazı kayıtlar, uygulamanın devlet yetkililerince hukuki genişliği sağlama adına kullanıldığını göstermektedir. O dönemden pek çok alim de, hukuki genişlik düşüncesine sıcak bakmakta ve bu düşünceye teorik altyapı sağlayan mezheplerarası *intikâl*'in cazılığı ve tek mezhebe bağlanmanın gerekli olmadığı düşüncesine eserlerinde yer vermekteydi. Nitekim Memlûkler dönemine doğru mezhepsel yaklaşma ve birliktelik ikliminin güçlenmesi ve Sünnilik çerçevesinde dört mezhep fikrinin iyice yerleşmesi sonucunda, tek mezheplilik düşüncesi, dört mezhepliliğe doğru evrilmeye başlamış ve mezhepler arasında görüş alışverişi anlamında *intikâl* düşüncesi geniş kabul görmüştür. Bu dönemde Hanefîler içerisinde de savunucuları bulunan *intikâl* düşüncesi, tüm kesimlerden pek çok alim tarafından şartları ve sınırları belirlenerek fıkıh eserlerinde kendi yerini almıştır. İlmî alanlarda geniş kabul gören bu düşünce, pratik sahaya da inmiş ve hem devlet hem de halk, dört mezhebin her birinden, hukuki ihtiyaçlar bağlamında yararlanmışlardır. Söz konusu dört mezhep uygulaması bu düşüncenin hem devlete hem de halka yönelik pratiğini yansıtmıştır. Şöyle ki, devlet yönetimi ihtiyaçlar ve maslahatlar gereği uygun bulunduğu mezhep görüşünü alabilirken veya ilgili mezhep yetkililerine başvurabilirken, dört mezhep kadıları arasında çokça uygulanan *tefvîz* uygulaması da, halkın hukuki ihtiyaçlarını karşılama görevini yerine yetirmiştir. Nitekim Memlûkler'e son veren Osmanlı'nın, dört mezhep uygulaması yerine tek mezhep uygulamasına dönmesinin ve *tefvîz* uygulamasını da bir müddet tatbik ettikten sonra ilga ederek merkezi bölgelerde tek Hanefî mezhebini yargısal alanda zorunlu kılmasının, devleti ve bölge halkını hukuki ihtiyaçlar bağlamında birtakım darlıklar ve sıkıntılar içerisine soktuğu ifade edilmiştir. Fakat bundan pek etkilenmeyen eski Memlûkler coğrafyası sayılan Mısır, Hicaz ve Suriye bölgelerinde ise bu teamüller uygu-

⁸⁶ Zeynüddin İbn İyâs, *Bedâ'î'u'z-zühûr fî vekâ'î'i'd-dühûr*, thk. Muhammed Mustafa (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984), 5/453-454.

⁸⁷ Osmanlı'nın eski Memlûkler Devleti coğrafyasındaki hukuki politikalarına dair ayrıntılı bilgi için bk. Atçıl, "Memlûkler'den Osmanlılar'a Geçişte Mısır'da Adli Teşkilat ve Hukuk"; James E. Baldwin, *İslamic Law and Empire in Ottoman Cairo*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

lanmaya devam ederek modern dönem fıkıh düşüncesini etkilemiştir. Modern dönem öncesi ıslahat hareketlerinin önemli bir parçasını oluşturan *intiğâl* ve mezheplerarası fikhî düşünce, modern dönemde gittikçe geniş kesimlerce yaygın kabul görmeye başlamış ve bu dönemde gerçekleştirilen fikhî kanunlaştırma hareketlerinde ve modern fetva kurullarında bu yöntem yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır. Son olarak Memlûkler döneminde tatbik edilen dört mezhep uygulamasının hukuki genişlik bağlamında anlaşılmasının günümüz fıkıh düşüncesine katkılar sunacağı kanaatindeyiz. Zira uygulamanın bu yönde okunması, çok mezhepli düşüncenin modern döneme has bir durum olmadığını ve aslında bunun köklerinin Memlûkler dönemine kadar dayandığını bize gösterecektir.

Kaynakça

- Algül, Adnan. *İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın İslam Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Âmidî, Seyfüddin Ali b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fî uşûli'l-ahkâm*. nşr. Ömer b. Ali es-Selâmî. 5 Cilt. Riyad: Câmîatü İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 2012.
- Apaydın, H. Yunus. "Karâfî, Şehâbeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/394-401. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Arı, Abdüsselam. "Âlim Muhammed b. Hamza el-Aydınî el-Güzelhisârî'nin Taklid ve Mükrehin Talâkına Dâir Risalesi: Tahkik ve Tahlîl". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 713-741.
- Arikan, Adem. "Büyük Selçukluların Hanefîlere Destekleri ve Irak Selçukluları Sultanı Mesud'un Faaliyetleri". *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmi Dergisi* 5-6 (2008), 153-164.
- Atçıl, Abdurrahman. "Memlükler'den Osmanlılar'a Geçişte Mısır'da Adli Teşkilat ve Hukuk (922-931/1517-1525)". *İslam Araştırmaları Dergisi* 38 (2017), 89-121.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Memlük Sultan ve Emirlerinin Hanefîliğe Tutkunluğu Üzerine". *Kastamonu Üniversitesi 4. Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu*. ed. Cengiz Çuhadar - Mustafa Aykaç - Yusuf Koçak. 2/440-453. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Aydın, Ahmet. "Taklid Kavramına Dair Tartışmalardan Biri Olarak Mezhepler Arasında İntikâl Meselesi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2013/1), 9-40.
- Aydın, Mehmet Akif. *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *er-Rüdûd ve'n-nukûd şerhu Muhtaşar İbnü'l-Hâcib*. thk. Seyfullah b. Salih b. Avn el-Ömerî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- Bardakoğlu, Ali. "Hanefî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/1-21. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Basuğuy, Bedrettin. "Selahaddin-i Eyyûbi Döneminde İlmi Hayat ve Dönemin Önde Gelen Alimleri". *I. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu Asos Congress Bildiri Kitabı*. Elazığ: ASOS Yayınları, 2016. 566-584.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh Mezhep Sünnet*. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Bezer, Gülay Öğün. "Zengîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/268-272. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

- Bezzâzî, Hâfîzüddîn Muhammed b. Muhammed. *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*. thk. Mahmûd Matrâcî. Diyubend: Mektebetü'l-İttihad, ts.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *Muğîsü'l-halk fi ihtiyârî'l-eḥâk*. Kahire: el-Matbaatü'l-Misriyye, 1934.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *el-Burhân fi uşûli'l-fîkh*. thk. Abdülaziz ed-Dîb. Katar: y.y., 1399.
- Çekiç, Ayşe. “Selçuklulardan Eyyûbîlere Sünnî-İslam Devlet Siyasetinde Mısır'ın Yeri ve Önemi”. *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 1 (Aralık 2018), 119-138.
- Çelik, Mehmet – Yaşar, Şükran – Duygu, Zafer. “Selçuklular'ın Devlet-Ümmet Bütünlüğünü Sağlama Projesinin İkinci Ayağı: Medrese-Tekke Uzlaşmasını Sağlama ve Türkmen Oymaklarını İslamlaştırma Politikası”. *II Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu: Selçuklularda Bilim ve Düşünce Bildiriler*. ed. Mustafa Demirci - Ali Temizel - M. Ali Hacıgökmen - Sefer Solmaz. Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları 2013. 4/315-329.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed. *Takvîmü'l-edille fi uşûli'l-fîkh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Dihlevî, Şah Veliyullah. *İkdu'l-cîd fi aḥkâmi'l-ictihâd ve't-taklîd*. el-Mektebetü'l-Eşrefiyye, ts.
- Duman, Soner. *İbn Teymiyye'nin Fıkıh Düşüncesi*. İstanbul: Beka Yayınları, 2018.
- Ekinçi, Abdullah. “Selçuklular'ın İslam Dünyasındaki Heterodoks Hareketlerle (İsmaili-Karmati) Mücadelesi”. *I Uluslararası Selçuklu Sempozyumu: Selçuklu Siyasi Tarihi (Bildiriler)*. haz. Metin Hülagü, Abdulkadir Yuvalı, Ali Aktan, Erhan Yoska, Muhitin Kapanşahin. Ankara: Türk Tarih Kurumu 2014. 1-24.
- Erol, Burak Gani. “Memlüklerde Dört Mezhep Başkadılıklarının Kuruluşu ve İşleyişi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 87 (Güz 2018), 73-87.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Menḥûl min ta'likâti'l-uşûl*. nşr. Muhammed Hasan Heyto. Beyrut - Dimaşk: Darü'l-Fikri'l-Muâsır, 1998.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hafız. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1413.
- Güzelhisârî, Mustafa Hulûsi. *Menâfi'u'd-dekâ'ik fi şerhi Mecâmi'i'l-ḥakâ'ik*. İstanbul: Matbaa-yi Âmire, 1308.

- Ibrahim, Ahmed Fekry. *School Boundaries and Social Utility in Islamic Law: The Theory and Practice of Talfiq and Tatabbu' al-Rukhaş in Egypt*. Washington DC: The Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown University, Doktora Tezi, 2011.
- İbn Abdüsselâm, İzzeddin. *Kitâbü'l-Fetâvâ*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1986.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Şerhu 'uķûdi resmi'l-müftî = Hanefî Mezhebinde Fetva Usûlü*. thk. ve trc. Sırrı Fuat Ateş. Konya: Çimke Basım Yayın, 2017.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdullah Şemseddin. *et-Taķrîr ve't-taķbîr*. 3 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 2. Basım, 1983.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-şâmine*. nşr. Muhammed Abdulmuid Dân, Haydarabad: Meclisu Dâirati'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1972.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Ref'u'l-işr 'an kuğâti Mışr*. thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire: el-Mektebetü'l-Hanci, 2010.
- İbn İyâs, Zeynüddîn Muhammed b. Şehâbüddîn. *Bedâ'iu'z-zühûr fi vekâ'i'i'd-dühûr*. thk. Muhammed Mustafa. 5 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmü'l-muvaķķı'în*. çev. Pehlül Düzenli. [ed. ve haz.] Muhammed Enes Topgöl. 4 Cilt. İstanbul: Pınar Yayınları, 2013.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhamed b. Abdülvâhid. *et-Taķrîr fi uşûli'l-fikħ*. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhamed b. Abdülvâhid. *Fethu'l-ķadîr li'l-âcizi'l-faķîr*. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1970.
- İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Ebû Amr Takıyyüddin Osman. *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1986.
- İbnü's-Şihne, Serıyyüddîn. *Taķşîlü 'ıķdi'l-ferâ'id bi-tekmîli Kaydi's-şerâ'id*. Diyubend: Vakfî'l-Medeni el-Hayri, 1422.
- İsnevî, Cemâleddin Abdürrahîm b. el-Hasen. *Nihâyetü's-sûl fi şerħi Minhâci'l-uşûl*. 4 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts.
- Jackson, Sherman. "The Primacy Of Domestic Politics: İbn bint al-A'azz and The Establishment of The Four Chief Judgeships in Mamluk Egypt". *JAOS* 115 (1996), 52-65.

- Kādîhan, Ebü'l-Mehâsin Fahreddin. *Fetâvâ Qāḍîhân*. thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Kahraman, Abdullah – Karataş, Nizamettin. “İbnü'l-Hümâm'ın Mezhebine Muhalif Bir Görüşü: Menfaatlerin Tazmini Meselesi”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 2 (Aralık 2017), 43-70.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn. *Şubhu'l-a'şâ fi şinâ'ati'l-inşâ'*. 12 Cilt. Kahire: Darü'l-Kütübî'l-Mısıryye, 1922.
- Karadaş, Çağfer. “Selçukluların Din Politikası”. *İstem* 2 (2003), 95-108.
- Karâfî, Şehâbeddin. *Nefâ'isü'l-uşûl fi şerhi'l-Maḥşûl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz. 9 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, ts.
- Karâfî, Şehâbeddin. *Şerhu tenkîhi'l-fuşûl*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2. Basım, 1993.
- Karaman, Hayreddin. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Kaya, Eyyüp Said. “Mâlikî Mezhebi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/519-535. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kaya, Süleyman. “Osmanlı Tatbikatında Tek Mezhebe Bağlılık”. *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri (Uluslararası Sempozyum-Bildiriler)*. ed. Halit Çalış – Ali Bayer – Duran Ali Yıldırım. Karaman: İslami İlimler Derneği Yayınları, 2017. 105-120.
- Kırmastî, Yusuf b. Hüseyin. *el-Vecîz fi uşûli'l-fıkh*. thk. Abdüllatif Hassan. Kahire: Darü'l-Hüdâ li't-Tıbbâ, 1984.
- Koca, Ferhat. “Mezhep”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/537-542. Ankara: TDV Yayınları. 2004.
- Little, Donald P. “A Fourteenth-Century Jerusalem Court Record Of A Divorce Hearing”, *Mamluks and Ottomans*. ed. David J. Wassertein – Ami Ayalon. London: Routledge Studies, 2006. 66-85.
- Makrîzî, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-ḥıtaṭ ve'l-âşâr*. thk. Eymen Fuad Seyyid. 4 Cilt. London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2013.
- Makrîzî, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed. *es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk*. nşr. Muhammed Abdülkadir Ata. 5 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

- Medfûn, Sâlih. 'Avnü'l-ḥükkâm 'alâ faşli'l-aḥkâm = Ḳaydü's-şerâ'id ve nazmü'l-ferâ'id: Şerḥu Manzûmeti'l-İmâm İbn Vehbân. thk. Mervan Muhammed eş-Şear, Beyrut: y.y., 1994.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. Fuşûlü'l-bedâyi' fi uşûli's-şerâyi'. thk. Muhammed Hasan İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. Ravzatü't-ṭâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn. 11. Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslami, 3. Basım, 1991.
- Nielsen, Jorgen S. "Sultan al-Zahir Baybars and The Appointment of Four Chief Qādis, 663/1265". *Studia İslamica* 60 (1984), 167-176.
- Ocak, Ahmet. "Selçuklular Döneminde Şii-Sünnî İlişkisi". *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi* 23. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996, 401-418.
- Ocak, Ahmet. "Şii-Sünnî Ekseninde Selçukluların Hicaz Politikası". *Selçuklu Tarihi ve Tarihçiliğinin Temel Meseleleri*, ed. M. Ali Hacıgökmen - Muharrem Kesik - Osman Kunduracı - Sefer Solmaz - Zehra Odabaşı. Konya: Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2019. 747-763.
- Özen, Şükrü. "Kādilkudât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/77-82. Ankara: TDV Yayınları. 2001.
- Pezdevî, Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed. Uşûlü'l-Pezdevî = Kenzü'l-vüşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl. Karaçi: Mir Muhammed Kitabhane-i Merkez-i İlm ve Edeb, ts.
- Rapaport, Yossef. "Legal Diversity İn The Age Of Taqlid: The Four Chief Qādis Under The Mamluks". *İslamic Law and Society* 10/2 (2003), 210-228.
- Safedî, Salâhaddin Halil b. İzziddîn. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. nşr. Ahmet el-Arnaût - Mustafa et-Türkî. 8 Cilt. Beyrut: y.y., 2000.
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman. *eḍ-Ḍav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-ḳarni't-tâsi'*. 12 Cilt. Beyrut: Darü'l-Cîl, 1992.
- Semhûdî, Nûreddin Ali b. Abdullah. *el-İḳdü'l-ferîd fi aḥkâmi't-taklîd*. Beyrut: Darü'l-Minhac, 2011.
- Sevgili, Mehmet Macit. "Selahaddin Eyyûbi'nin Fıkhi Faaliyetleri Bağlamında Sünnî Akideyi Yayma Çabası-Kürtlerin Şâfiîleşmesindeki Rolü". *Uluslararası Selahaddin Eyyubi Sempozyumu Bildirileri*. ed. Necati Sümer - Ahmet Aktaş. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017. 2/355-368.
- Seyyid Bey. *Usûl-i Fıkh Medhal*. haz. Selçuk Camcı. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011.

- Seyyid, Rıdvan. “Mukaddime”. *Tuĥfetü’-Türk fîmâ yecibü en yu’mele fi’l-mülk*. mlf. Necmeddin et-Tarsûsî. 6-59. thk. Rıdvan Seyyid. Beyrut: Merkezi İbnü’l-Erzak li-Dirâsâti’t-Türâsi’s-Siyâsi, 2012.
- Simâvî, Şeyh Bedreddin. *Câmi’u’l-fuşûleyn: Yargılama Usulüne Dair*. ed. H. Yunus Apaydın. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.
- Sinanoğlu, Abdülhamit. “Selçuklular Döneminde Mezhep Mücadeleleri Arasında Mu-
tezile’nin Konumu”. *II Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu: Sel-
çuklularda Bilim ve Düşünce Bildiriler*. ed. Mustafa Demirci - Ali Temizel - M. Ali Ha-
cıgökmen - Sefer Solmaz. Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları 2013. 2/283-298.
- Sübkî, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali. *Mu’îdü’n-ni’am ve mübüdü’n-nıķam*. Beyrut: Mües-
sesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1986.
- Sübkî, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali. *Ṭabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*. nşr. Abdülfettâh
Muhammed el-Hulv - Mahmud Muhammed et-Tanâhî. 10 Cilt. Kahire: İsa el-Bâbî
el-Halebî, 1964.
- Sübkî, Takıyyüddin - Sübkî, Tâceddin. *el-İbhâc fî şerhi’l-Minhâc*. thk. Şa’bân Muham-
med İsmail. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Külliyâtî’l-Ezheriyye, 1981.
- Şahin, Osman. *İslam Hukukunda Fetva Usûlü*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi,
Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Şener, Mehmet. “İbnü’l-Hümâm’ın İlmî ve Fıkhi Yönü”. *Kemaleddin İbn-i Hümâm’ın
Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği (Sempozyum Tebliğleri)*. Sivas: Kemaleddin İbn-i Hü-
mam Vakfı Yayınları, 1993. 21-24.
- Şeşen, Ramazan. *Sultan Baybars ve Devri*. İstanbul: İSAR Yayınları, 2009.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Bedrü’-t-tâli’ bi-meĥâsini men ba’de’l-ķarni’s-sâbi’*. 2 Cilt.
Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998.
- Tan, Oğuzhan. “Dört Parçalı Tek Sünnî Mezhep “Dört Hak Mezhep”in Kurumsal ve
Kurumsal Kristalleşmesi”. *Journal of İslamic Research* 29/2 (2018), 310-330.
- Tarsûsî, Necmeddin. *Tuĥfetü’-Türk fîmâ yecibü en yu’mele fi’l-mülk*. thk. Rıdvan Seyyid.
Beyrut: Merkezi İbnü’l-Erzak li-Dirâsâti’t-Türâsi’s-Siyâsi, 2. Basım, 2012.
- Turan, Abdulkadir. “Nureddin Mahmud Zengi Devri’nde (541-569/1146-1174) İlmiye
Sınıfı”. *Journal of İslamicjerusalem Studies* 18/3 (2018), 35-50.
- Van Leeuwen, Richard. *Bir Osmanlı Şehri Şam: Vakıflar ve Şehir*. çev. H. Ebru Aksoy. İ-
stanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Winter, Michael. “The Judiciary of Late Mamluk and Early Ottoman Damascus: The
Administrative, Social and Cultural Transformation of The System”, ed. Stephan

- Conermann. *History and Society During The Mamluk Period (1250-1517)*. 192-209. Göttingen: Bonn University Press, 2014.
- Yalçın, Mehmet Fatih. "Joseph H. Escovitz, *The Office Of Qādi Al-Qudāt İn Cairo Under The Bahri Mamluks*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin 1984". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/28 (2013), 285-289.
- Yalçın, Mehmet Fatih. *Bahri Memlüklerde Dımaşk Kâdilkudatları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Yaman, Ahmet. *Fetva Usûlü ve Âdâbı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Beyânü zağlî'l-‘ilm ve’t-‘taleb*. thk. Muhammed b. Abdullah. Dımaşk: Dârü'l-Meymene, 2013.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahrü'l-muḥîṭ fi uşûli'l-fıkh*. nşr. Abdülkâdir Abdullah el-Ânî. 6 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve’ş-Şüûni'l-İslamiyye, 2. Basım, 1992.
- Zeylaî, Osman b. Ali. *Tebyînü'l-ḥaḳâ’ik şerḩu Kenzi’d-deḳâ’ik*. 6 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye Bulak, 1314.

The Practice of the Application of Four Madhhabs in the Mamluk Period in the Context of Legal Diversity

Extended Summary

Different interpretations have been made and continue to be made about the purpose of the application of the four madhhabs initiated by Zāhir Baybars (d. 676/1277), one of the first sultans of the Mamluks. While some interpret this practice as an effort by the Ḥanafī Mamluk sultans and their emirs to strengthen their own madhhabs against the dominant Shāfiʿī madhhab, some researchers see this as a requirement of the change in the demographic structure of the madhhabs at that time. There are some researchers claim that Baybars aim to break the influence of powerful Shāfiʿī qāḍī al-quḍāt Tāj al-Dīn Ibn Bint al-Aʿazz, by understanding the practice in an individual context, there are also those who claim that the Mamluks aim to gain the support of all segments of the society and strengthen their own legitimacy with this practice. Yossef Rapaport, who put forward an idea about the reason for the application, highlights the argument of providing legal diversity among the reasons for the application and subjects the application to a reading in this direction. Namely, according to Rapaport, Zāhir Baybars started this practice and aimed to pave the way for the state to benefit from four madhhabs instead of one. However, this reason, which can be considered as a logical and correct explanation of the practice, is not emphasized much and the practice is mostly explained through other reasons. Many records in the fiqh and historical sources of the period show us that one of the main purposes of the practice was to provide legal breadth. In our article, we have subjected the application to a reading in this direction and tried to draw attention to this aspect of the application by supporting the claims of Rapaport with the additional arguments we brought from the sources of ṭabaqāt, furū al-fiqh, adab al-qāḍā, fatāwā and uṣūl al-fiqh.

Historically, this period coincides with a period when Sunni madhhabs got closer to each other and abandoned the struggles and fights that took place between them to a large extent and entered into an atmosphere of reconciliation. Towards this period, the idea of four right madhhabs was established in the Sunni society and madrasahs in which the four madhhabs were taught together began to be established. There was no harm in using the four madhhabs, which were accepted as true madhhabs, to meet the legal needs of the state. As a matter of fact, Baybars brought the idea of four madhhabs to the judicial field and made the four madhhabs official madhhabs of the state. In addition, informations in the sources that Baybars started the implementation of four madhhabs as a result of Ibn Bint al-Aʿazz's refusal to implement other madhhabs views and continuing to respond negatively to the demands of state officials in the context of legal needs, shows that the application is aimed at providing legal width. In an explanation of the reason for the practice, Ibn Ḥajar also stated that it was put in order to provide people with a wide range of legal provisions. We often come across practical examples of the use of this practice for legal diversity by state officials in some ṭabaqāt works written at that time. For example, while the Mālikī madhhab was highly preferred in the field of criminal

law and especially in terms of heavy penalties, the Shāfi‘ī madhhab, which was chosen with some views that were more suitable for the state's interest in financial and economic areas, was preferred by the administrators over other madhhabs in these areas. We have reached some historical records that the Ḥanbalī madhhab was also preferred in some regions at that time due to some of its views.

Many scholars from that period also favored the idea of legal width and included in their works the idea of intiqāl between madhhabs and unnecessary to adhere to a single madhhab, which provided the theoretical basis for this idea. As a matter of fact, as a result of the strengthening of the climate of madhhabs rapprochement and coexistence towards the Mamluks period and the establishment of the idea of four madhhabs within the framework of Sunnism, the idea of one madhhab began to evolve into four madhhab and the idea of intiqāl between madhhabs views began to be widely accepted. In this period, the idea of intiqāl, which was defended by many prominent scholars, took its place in the fiqh works by determining its conditions and boundaries. Shāfi‘ī faqih Rāfi‘ī, Nawawī, ‘Izz al-Dīn Ibn ‘Abd al-Salām, Āmidī, Ibn Daqīqul‘īd, Taqīyy al-Dīn as-Subkī and his son Tāj al-Dīn as-Subkī, Jamāl al-Dīn İsnawī, Badr al-Dīn az-Zarkashī, Jalāl al-Dīn as-Suyūṭī and Samhūdī, Ibn al-Hājib, Qarāfi and Zanāti from the Mālikīs, Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Javziyya is one of the most famous names who approached the thought of intiqāl positively and opened the way for this thought by determining its conditions and limits. Among the Ḥanafīs, who are stated to have the strongest attitude against exploiting the views of other madhhabs and to defend single madhhab, there were scholars who allowed the intiqāl in the style of the above scholars during the Mamluks period. Ibn al-Humām, Molla Fanārī, Ibn Amīru Ḥāj and Qirmastī are the famous Ḥanafī faqih of the period who included this idea in their works and approached it positively within Ḥanafīism. While Fanārī and Qirmastī, quoting the passages from the works of Āmidī and Ibn al-Hājib about te intiqāl and adherence to a single madhhab, Ibn al-Humām and Ibn Amīru Ḥāj allowed the intiqāl on much easier terms. At the same time, they approach positively to the idea of “tatabbu‘ al-rukhaş”, which even many scholars who allow the intiqāl do not take kindly.

With the implementation of four madhhabs reflecting the practical face of the idea of intiqāl in this period, the rulers could benefit from the madhhabs breadth and the public could also benefit from the legal breadth through this application. At that time, with the application of “tafwīd”, which we think reflects the application of the four madhhabs practices towards the public, the people could apply to different madhhab judges through their own madhhab judges in terms of legal solutions, thus benefiting from the madhhabs width. This practice, which had examples before the Mamluks period and was allowed in certain cases, found the opportunity to be applied under easier conditions in the quadruple judicial system of the Mamluk period. Because in this period, there were four madhhabs judges in each region and it was easier for the qāḍīs to refer cases to each other for “tafwīd”.

Keywords: İslamic Law, The History of İslamic Law, Mamluks, Application of Four Sunni Madhhab, İntiqāl, Legal Diversity.

Klasik Dönem İslâm Âlimlerine Göre Aryüs ve Aryüşçülük

Servet Doğan

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı
Samsun/Türkiye
servetus12@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0001-8835-6041>

Öz: Hıristiyanlık tarihinde Aryüşçülük, İsa'nın tabiatı tartışmasında kendi içinden Ortodoks Hıristiyanlığı tehdit eden en büyük teslis karşıtı hareket olmuştur. İslam dünyasına gelince Aryüşçülük muvahhit bir Hıristiyan mezhebi olarak ilgi görmüştür. Bununla birlikte Aryüşçülükle ilgili anlatılar Müslüman müelliflerin eserlerinde fazla yer tutmamıştır. Bu çalışmada klasik dönem Müslüman müelliflerin Aryüs ve teolojisi hakkında atıfta buldukları kaynaklar incelenmiştir. Yazılı kaynakların yanında, müelliflerimiz bizzat kendi karşılaştıkları kişi ya da cemaati de referans olarak kullanmıştır. Eserlerinde Aryüs ve mezhebine yer veren dokuz klasik dönem Müslüman müellifin konuyla ilgili verdiği bilgiler ilk dönem Hıristiyan kaynakları ile karşılaştırılmıştır. Bunlar Aryüs'ün kendine ait yazılar, Aryüs teolojisinin tartışıldığı konilerde ilan edilen amentüler ve kilise tarihi konulu eserlerdir. Klasik dönem Müslüman müelliflerin Aryüs'ün İsa tasavvuru hakkında doğru bilgiler verdiği görülmekle birlikte, Aryüşçü mezhepler ve kendi aralarındaki mücadeleleri, Aryüşçülüğün Roma İmparatorluğu ve Got Krallıklar dönemindeki tarihi seyri hakkında kaynaklara sahip olmadıkları anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hıristiyanlık, Aryüşçülük, Aryüs, Müslüman Müellifler, Hz. İsa, Teslis, Tevhit.

Geliş Tarihi/Received Date: 02.07.2021

Kabul Tarihi/Accepted Date: 19.11.2021

Araştırma Makalesi/Research Article

Atıf/Citation: Doğan, Servet. "Klasik Dönem İslâm Âlimlerine Göre Aryüs ve Aryüşçülük". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (Aralık 2021), 473-496. <https://doi.org/10.51447/uluifd.961744>

Arius And Arianism According to Muslim Scholars of Classical Period

Abstract: Arianism has been the biggest religious movement in the discussion of the nature of Jesus, threatening the Orthodox church from within. For the Islamic world, it has been an interesting subject because of its antitrinitarian attitude. However, the narratives about Arianism did not take much place in the works of Muslim authors. This study deals with the matters of what and how much Muslim scholars of the classical age knew about Arius and his theology, how much they could learn about Arianism and what wrote about it. It also deals with the kind of sources whether people or works of Muslim authors referred about Arianism. The works of the Muslim authors compared with early Arian documents such as Arius' writings, the decisions of the councils where Arian Theology was the subject of discussion, and the informations about the subject in the early church historical works. We studied works of nine of the classical period Muslim authors about Arius and Arianism. It is understood that although the classical period Muslim authors gave correct information about Arius' conception of Jesus, they could not reach the sources about the different subgroup of Arians and disputations with each other, the power of the Arianism in the ages of Roman Empire and Gothic Kingdoms.

Keywords: The History of Religions, Christianity, Arianism, Arius, Muslim Authors, Jesus, Trinity, Monotheism.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Giriş

Aryüşü Teoloji, Hıristiyanlığın teslis inancındaki en önemli yol ayrımlarından birini oluşturan bir anlayış olduğundan Aryüşülük Müslümanların da ilgisini çekmiştir. Ancak din ve mezhepleri işleyen yahut diğer dinlere reddiye olarak kaleme alınan eserlerde Klasik Dönem Müslüman müellifler, artık mensubu kalmamış Hıristiyan mezhepleri cümlesinden olması hasebiyle Ortodoksluk, Nesturîler ve Ya'kübîlik mezhepleri kadar detaylı ele almamıştır. Müslüman müelliflerin Aryüşülük hakkında verdikleri bilgiler sınırlı olmakla birlikte dikkate değer izahlar içermektedir. Aryüşülük; Ortodoks Hıristiyanlığın teslis yorumunu kabul etmeyen bir mezhep olarak ayrı ihtimam görmüş, eleştiri yöneltilmemiş ve Hz. İsa'nın getirdiği mesajı en yakın mezhep olarak değerlendirilmiştir. Bazı Müslüman müellifler Aryüşülüğü İslam'a yakın, muvahhit bir Hıristiyan mezhebi olarak değerlendirirken bazı Hıristiyan müellifler de onu İslam'ı hazırlayan bir akım olarak görmüştür. Klasik Dönem Müslüman müelliflerin Aryüşülük hakkındaki görüşlerini bulabileceğimiz yer mîl ve nihâl kitaplarıdır. Hıristiyan mezheplerinin zikredildiği reddiye türü kaynaklarda Aryüşülük bir mezhep ismi olarak geçmekte ya da hiç geçmemektedir. Bunun nedeni İslam'ın doğduğu 7. yüzyılın artık Aryüşü bir topluluğun kalmadığı ya da tamamen silinmeye yüz tuttuğu bir yüzyıl olması olabilir. Bu çalışma iki bölümden oluşacaktır. Birinci bölümde kısaca Aryüş ve Teolojisi özetlenecek ikinci bölümde mîl ve nihâl türü eser olmak üzere Klasik Dönem Müslüman müelliflerin Aryüşülük hakkında verdikleri ve yaptıkları değerlendirmeler ele alınacaktır.

1. Aryüs ve Teolojisi

Aryüs Roma İmparatorluğunun 3. yüzyıl krizi diye bilinen çalkantılı dönemine denk gelen MS. 260'lı yılların başında Libya'da Berberi bir ailede doğmuştur. Aryüs isminin dinî tartışmalarda duyulması ilk defa Roma imparatorluğu topraklarında Diocletianus'un (303-313) Hristiyanlara uyguladığı yoğun baskı döneminde kilise içinde meydana gelen teolojik tartışmalar sırasındadır.¹ Bu yıllarda Aryüs İskenderiye Piskoposu Petrus tarafından Kiliseye kabul edilmiş ve cemaatin ileri gelen vaizlerinden biri olmuştu. Aryüs bir ara Petrus tarafından kiliseden atılmışsa da halefi Achillas tarafından geri kabul edilmişti. Achillas'ın halefi Alexander döneminde İsa'nın ilahi ve beşerî tabiatı konusunda Aryüs'ün kendi görüşlerini açıklamasıyla Hristiyanlık tarihinde kiliseyi uzun yıllar meşgul edecek bir tartışma başlamış, Roma İmparatorluğu ve Avrupa'nın dinî-siyasî tarihini etkilemiştir.

Aryüs'ün savunduğu görüşler aslında ilk defa Aryüs tarafından telaffuz edilmiş şeyler değildi. Hatta Aryüs'e göre asıl kendi muarızlarının söylediği şeyler yeniydi. Kutsal Kitap'a ve havarilerden beri süre gelen inançlara Aryüs yeni bir şey eklemiyor, aksine geleneği savunuyordu.² Aryüs'ün savunduğu İsa tasavvuru ilk defa kendisi tarafından dillendirilmediği gibi Aryüs'ün ortaya çıktığı dönemde savunduğu teolojiye de sadece Aryüşçülük denmiyordu. Bir dönem Aryüs'ün hamiliğini yapan İzmit Piskoposu Eusebius'a nispetle *Eusebiusçular* tabiri de kullanılmıştır. O halde bu Eusebius, Aryüs ve taraftarlarının İsa tasavvuru neydi?

Aryüs'e göre Tanrı tarif edilemez ve yaratılmışlar onu tam olarak idrak etmekten acizdir. Onun eşi ve benzeri yoktur. Tek, doğmamış ve ezeldir. Oğul (İsa), Baba'nın (Tanrı) kendine ait özelliklerinden hiçbirine sahip değildir. Çünkü o Baba'ya eşit değildir, Baba ile aynı varlık da değildir.³ Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un varlıkları birbirine karışmamıştır. Üstünlüklerine gelince yegâne ve sonsuz olan, diğer ikisinden daha çok yücedir. Baba özü itibarıyla tüm yaratılmışlara yabancı olduğu gibi Oğul'a da yabancıdır. Tek ezeli olan Baba'dır. Diğer ikisi (Oğul ve Kutsal Ruh) var olmadan önce yoklardı. Ezelî olmayan Oğul, Tanrı'nın iradesiyle var edildi. Tanrı tüm mahlûkata olduğu gibi Oğul'a da görünmezdir.⁴ Tanrı'nın Oğul'a denk birini yaratması mümkündür. Ama böyle birini yaratmamıştır. Oğul, büyüklüğüne ve yüceliğine

¹ Turhan Kaçar, *Genç Antikçağda Hristiyanlık, Doğuda İsa Doktrininin Siyasi ve Entelektüel Tarihi* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2009), 55.

² Aryüşçülüğün muhtemel kökenleri ve Aryüs'ün öncülleri için bk. Zafer Duygu, *Hristiyanlık ve İmparatorluk, Geç Antikçağda Kilise-Devlet İlişkileri ve Kristoloji Paradigmaları* (İstanbul: Divan Kitap, 2017), 210-230; Servet Doğan, *Aryüşçü Hristiyanlık, Gotlar Dönemi ve Sonrası* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2021), 24-51.

³ Wisconsin Lutheran College, "Fourth Century Christianity, Aryüs-Thalia" (Erişim 14 Ağustos 2021).

⁴ Wisconsin Lutheran College, "Fourth Century Christianity, Aryüs-Thalia", bk. Philostorgius, *Ecclesiastical History*, çev. Philip R. Amidon, ed. John T. Fitzgerald (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007),

Tanrı istediği için sahip olmuştur. Tarif edilemez olan Tanrı, Oğul tarafından da idrak edilemez.⁵

Aryüşçü Teoloji, Ortodoksiyi tek Tanrı olan Baba'dan başka ezeli varlıklar (Oğul ve Kutsal Ruh) kabul ettiği için çok tanrıcılığa düşmekle suçlamıştır. Ortodoksi de Aryüşçüleri, Baba'dan ayrı bir öze sahip olan ikinci küçük bir tanrı (Oğul/İsa) kabul ederek çok tanrıcılığa düşmekle suçlamıştır. Çünkü Aryüşçüler son tahlilde İsa için tanrı ifadesini kullanıyorlardı. Ancak bu tanrılık ona erdemi sayesinde bir unvan olarak verilmişti ve gerçek anlamda bir tanrılık değildi.⁶

Aryüşçülük tartışması İznik Konsilinin toplanma nedenlerinden biridir. Aryüs ve taraftarlarının aforoz edildiği bu konsilde Ortodoks Hıristiyanlığının amentüsü de belirlenmiştir. Konsil kararlarına rağmen, Aryüs'ün fikirleri yayılmaya devam etmiştir. Çünkü Konstantin İznik Konsilinde Aryüs'ün aforozunu onaylayıp sürgüne gönderse de çok geçmeden Aryüs'ü çağırıp onu tekrar kiliseye kabul ettirdi. Muarızı olan Athanasius'u da sürgüne göndermiştir. Fakat aynı tarihlerde (336) Aryüs, bir yıl sonra da Konstantin ölmüştür. Konstantin'in Aryüşçü mü yoksa Ortodoks mu olarak öldüğü konusu tartışmalı olarak kalmıştır.⁷ Konstantin'in halefleri olan Konstantius ve Valens de Aryüşçü iktidarları boyunca Aryüşçüleri destekledikleri bilinmektedir. Ancak I. Theodosius (öl. 395) Ortodoks idi ve Ortodoksluğu Roma İmparatorluğunun tek inancı haline getirip diğerlerini yasakladı. İmparatorluğun doğusundan sürülen Aryüşçülük Batı Roma'nın varisleri olan Ostrogot, Vizigot, Burgond, Vandal, Sueb ve Lombard Krallıklarının mezhepleri ve aynı zamanda kimliklerini oluşturarak 7. yüzyıla kadar varlığını sürdürmüştür.

Aryüs'ün şiiirlerinden oluşan *Thalia* isimli eserde, İsa Mesih'in mahlûk olduğu, ezeli olmadığı, Baba Tanrı'nın hizmetinde olduğu, Tanrı'nın iradesiyle hareket ettiği belirtilmektedir. Bunun yanında İsa Mesih'in de Tanrı'yı göremediği ve tam kavrayamayacağı açıkça ifade edilmektedir. Yani Aryüs'e göre İsa'da tanrılık sadece bir isim ve unvandır.⁸ Özellikleri sayıldığında İsa Mesih, her şeyiyle mahlûktur. Diğer taraftan Aryüşçülük sadece Aryüs'ün fikirlerinden ibaret bir mezhep değildir. Çünkü

16; Philostorgius Aryüs'ün bu görüşünü nakletmekle ve Aryüşçü bir kilise tarihi yazarı olmakla birlikte Tanrı'nın zatının asla kavranamayacağı konusunda Aryüs gibi düşünmemektedir. bk. Philostorgius, *Ecclesiastical History*, 16.

⁵ Wisconsin Lutheran College, "Fourth Century Christianity, Aryüs-Thalia".

⁶ bk. Athanasius, *De Synodis*, çev. John Henry Newman-Archibald Robertson, ed. Philip Schaff-Henry Wace (New York: Christian Literature Publishing Co., 1892), 1/2; John Norman Davidson Kelly, *Early Christian Doctrine* (London: Adam & Charles Black, 1968), 288; Bilal Baş, "Monoteist bir Hıristiyanlık Yorumu: Aryüşçülük Mezhebi", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 9 (Aralık 2000), 171.

⁷ bk. Theodoret, *Ecclesiastical History*, çev. Blomfield Jackson, ed. Philip Schaff-Henry Wace (New York: Christian Literature Publishing Co., 1892), 1/13; Philostorgius, *Ecclesiastical History*, 12; Eusebius, *Hayatü Konstantini'l-azîm*, çev. Elkums Markus Davud, (Erişim 19 Mart 2020), 90-99; Doğan, *Aryüşçü Hıristiyanlık, Gotlar Dönemi ve Sonrası*, 96-98.

⁸ Wisconsin Lutheran College, "Fourth Century Christianity, Aryüs - Thalia".

Aryüşçüler İsa'nın tabiatı hakkında kendi aralarında ayrılığa düşmüşler ve ortak bir izaha sahip olamamışlardır. Tanrı ve İsa ilişkisine oldukça farklı yaklaşan Aryüşçüler 325 İznik ve 381 İstanbul Konsilleri arasındaki süreçte benzerlik ve benzemezlik gibi birbirinin zıddı on sekiz farklı amentü kaleme almışlardır.⁹

2. Klasik Dönem Müslüman Müelliflerin Aryüşçülük hakkındaki Görüşleri

2.1. Nâşî el-Ekber (öl. 293/906)

Mu'tezilî şair ve kelimci Ebu'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed el-Enbârî en-Nâşî el-Ekber *Kitabü'l-evsat* adlı eserinin bir bölümünü Hıristiyanlara ayırmıştır. Eser bize ulaşmamakla birlikte Hıristiyan yazar İbn Assâl'ın ondan yaptığı alıntılardan Hristiyanlık ve mezhepleri konularındaki kanaatlerine ulaşabiliyoruz. Nâşî el-Ekber Hıristiyan mezheplerini tevhitçi ve teslisçi olarak iki gruba ayırmış, teslisçi firkaların görüşlerini özetledikten sonra yedi tevhitçi Hıristiyan mezhebinden bahsetmiştir. Ancak İbn Assal bize sadece Aryüşçüler hakkında yazdıklarını nakletmektedir.¹⁰

İslam âlimleri arasında Hıristiyanlığa reddiye yazan müellifler genelde Nâşî el-Ekber'in izinden giderek Aryüşçülüğü muvahhit Hıristiyan mezheplerinden biri olarak anlatmışlardır. Nâşî el-Ekber'e göre Aryüs ve takipçileri enkarnasyonu (tecessüd) reddetmişler; Mesih ve Ruhü'l-Kuds'ün mahlûk, kul ve elçi olduğunu savunmuşlardır. Şu kadar var ki Allah o ikisini âlemi yaratmaya ve yönetmeye kadir kılmıştır.¹¹

Mesih'e âlemi yaratma ve yönetme yetkisinin verildiği inancı Aryüşçülüğe ait bir inançtır. Ancak onların enkarnasyonu inkâr ettiklerine dair açık bir beyanları yoktur. Aryüs'ü eleştiren kilise babalarının yazılarında ve Aryüşçülüğü mahkûm eden konsil kararlarında bu yönde bir ifade geçmez. Yukarıda bahsettiğimiz gibi Aryüşçüler, anlamı ve muhtevası Ortodokside farklı olmakla birlikte İsa Mesih için Tanrı ve Rab lafızlarını da kullanmaktadırlar.

2.2. Hasan b. Eyyûb (öl. 378/988)

Önceden Hıristiyan iken İslam'ı seçen Hasan b. Eyyûb kardeşine tercihinin nedenlerini anlatan risale uzunluğunda bir mektup yazmıştır. Kardeşinin ve kendisinin önceden Nestûrî mezhebinden olduğu anlaşılmaktadır. Mektubunda İbn Eyyûb, devrindeki üç büyük Hıristiyan mezhebiyle birlikte Aryüşçülüğü de değerlendirmektedir:

“Hıristiyanların görüşlerini incelediğimde onlardan Aryüşçüler olarak bir taifeye de rastladım ki onlar mücerret bir tevhit anlayışına sahipler. Mesih'in kul olduğunu itiraf etmekle birlikte diğer Hıristiyanların Mesih'in tanrılığı ve Allah'ın hususi oğlu

⁹ Zainab Angelika Müller, *Zur Identität der Arianer* (PDF: Symbolforschung, 2009), 4.

¹⁰ Abdülmecid Şarfî, *el-Fikrû'l-İslâmî fi'r-redd 'ale'n-naşârâ ilâ nihâyeti'l-ğarnî'l-âşir* (Tunus: ed-Dârü't-Tûni-siyye, 1986), 140.

¹¹ Şarfî, *el-Fikrû'l-İslâmî fi'r-redd 'ale'n-naşârâ ilâ nihâyeti'l-ğarnî'l-âşir*, 296.

olduğu yolundaki tasavvuruna katılmıyorlar. Onlar Mesih'in İnciline sarılıp, onun öğrencileri ve havarilerinden gelen bilgileri ikrar ediyorlar. Bunlar hakka en yakın taifedir.”¹²

Hasan b. Eyyûb'un mektubu Hıristiyanlığın tarihini değil kendi zamanı olan 10. yüzyıl Hıristiyan mezheplerini anlattığına göre böyle bir grup onun zamanına ulaşmış olmalıdır. Maalesef taifenin yaşadığı yer ve nüfusu hakkında bilgi vermemiştir. Yukarıdaki anlatı, Aryüscü iken aynı ismi taşıyarak teolojide tamamen Ebionit görüşlere kaymış bir taife ile ilgili olabilir. Bazı bölge ve devirlerde Ebionitlerin Aryüscü zannedilmesi de olasıdır. Yazar söz konusu taifenin dini pratiklerinden bahsetmiyor. Bu yüzden kesin olarak Ebionit ya da Aryüscü bir grup olduğunun tespit edilmesi mümkün gözükmemektedir.

2.3. Kādî Abdülcabbâr (öl. 415/1025)

Mu'tezilî kelamcı Kādî Abdülcabbâr, Hıristiyan mezhepleri arasında Nestûrî ve Melkânî mezheplerini zikrederek Teslis ve Mesih tasavvurlarını anlatır. Bunların dışında daha eski ve daha yeni mezheplerin de olduğunu belirttiikten sonra sadece üç büyük mezhebin görüşlerini ayrıntılı bir şekilde incelemektedir. Mârûnîlerin görüşlerini ele aldıktan sonra mezhep ismi vermeden sadece bir de şöyle düşünen mezhepler var diyerek diğer gruplara geçmektedir. Onun verdiği bilgilerden Aryüscüleri anlattığı anlaşılmaktadır. Bu sonuncu grubu anlatırken Tanrı'yı tek kabul edip, *Baba* diye isimlendirdiklerini nakletmektedir. Onların İsa'yı Allah'ın kelimesi olduğuna ve seçme yoluyla oğul edindiğine, âlemin yaratılmasından önce yaratıldığına inandıklarını, bu nedenle de İsa'nın tanrı olarak isimlendirilebileceğini savunduklarını nakletmektedir. Mesih insanla birleşmiş Meryem'den doğmuş ve çarmıha gerilmiştir. O, Tanrı ile insanlar arasında vasita olup vahiy görevini ifa eden diğer tüm ruhların en yücesi olarak yaratılmış bir ruhtur. Mesih başlangıçta dört unsurla karışmadan latif cevher, saf, basit bir ruh olarak yaratılmıştır. Meryem'den doğduğu zaman dört unsurla karışmış ve bedene bürünmüştür.

Bir de “Onların içinde Mesih'in Meryem'den doğumuyla var olup, peygamber olduğunu, kendisine Tanrı'dan doğma yoluyla değil erdemi ve itaati sebebiyle *Tanrı Oğulluğu* payesi verildiğini savunanlar bulunmaktadır.” demektedir ki bu grupla Ebionitleri ya da bir başka Aryüscü grubu kastediyor olabilir.¹³

Kādî Abdülcabbâr kendi dönemindeki Hıristiyanlarla girdiği şahsi tartışmalarda onların şöyle dediklerini nakleder:

“Biz de sizin (Müslümanlar) gibi İsa Allah'ın ruhu ve kelimesidir' diyoruz. Kur'an'da 'Baba ve Oğul'a yemin olsun' denmiyor mu? Ve yine 'Mesih Meryem'e ilka ettiği elçisi, kelimesi ve kendinden bir ruhtur' demiyor mu? Biz de bundan farklı bir

¹² Hasan b. Eyyûb, *Limazâ eslemtü?*, nşr. S. Osman (Kahire: Mektebetü'n-Nâfize, 2006), 27.

¹³ Kādî Abdülcabbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. İbrâhim Medkûr vd. (Kahire: eş-Şeriketü'l-Mısriyye, 1965), 4/85.

şey demiyoruz. Mesih Allah'ın cevherindedir, onun cinsinden ve benzeridir diyoruz. Onun parçasıdır demiyoruz. Hz. Muhammed Hıristiyanlığı anlattı, ama peşinden gelenler onu anlamadı.”¹⁴

Kādî Abdülcabbâr'ın anlattığı Hıristiyanlar muhtemelen çoğu Nestûrî mezhebine mensup Arap nüfusun yaşadığı yerdeki Hıristiyanlar olmalı. Bu görüşler Müslümanlar karşısında yumuşatılmış ifadelerdir ve ancak Aryüşçülükle uyuşabilir. Monofizit ve Ortodoks izahlara uymaz. “Tanrı Mesih'in kendisidir” ya da “İsa tam Tanrı tam insandır” gibi cümlelerden belki Müslümanların tepkisinden korktukları için çekiniyorlar, belki de kendilerini Melkit, Ya'kübî ya da Nestûrî diye bilmelerine rağmen İsa'yı Aryüşçü gibi anlıyorlardı.

2.4. Bîrûnî (öl. 453/1061)

Dinler tarihi konusunda eser kaleme alan ilk müelliflerden olan Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî dinleri incelerken söz konusu din ve mezheplerin inanç ve ibadetlerini tasvir etmekle yetinip tenkit etmez. Kelâmî konuların dahi Bîrûnî'nin ilgisini fazla çekmediği görülmektedir. Hıristiyan mezhepleri arasında devrinin büyük mezhepleri olan Melkit, Ya'kübî ve Nestûrî mezheplerini anlatırken teslis kadar önemli sayılabilecek *kurtuluş* konusuyla dahi ilgilenmemiştir. O daha ziyade Hıristiyanların günlük hayatında yaşadıkları pratikleri, bayramları ve kutsal günlerini inceleyip her bir mezhebe göre farklarıyla birlikte anlatmıştır.¹⁵

Bîrûnî, Hıristiyanlığın büyük mezhepleri arasında sayılmayan Aryüşçülüğün İslam'a en yakın, diğer Hıristiyan mezheplerine en uzak olanı olduğunu ifade etmektedir. Ancak kitabının konusu fırkaların görüşleri ve bunların eleştirisi olmadığı gerekçesiyle Aryüşçülüğün ne kristolojisinden ne de ibadet ve bayramlarından bahseder.¹⁶

Öyle görünüyor ki Bîrûnî Ebionitler hakkında bir malumata ulaşmamıştır. Öyle olsaydı Ebionitlerden sonra İslam'a en yakın Hıristiyan mezhebi olarak Ebionitleri değerlendirebilirdi. Ancak Bîrûnî'nin, sadece kendi zamanına kadar (11. yüzyıl) ulaşagelen Hıristiyan mezheplerinden bahsettiği anlaşılmaktadır.

2.5. İbn Hazm (öl. 456/1064)

İbn Hazm, dinler ve mezhepler tarihini konu alan *el-Faşl*'de Hıristiyanların çoğunun tevhit anlayışında olmayıp teslisçi olduklarını söyledikten sonra azınlığı teşkil eden tevhitçiler arasında Aryüşçüler, Samsatlı Pavlus ve Makedonius taraftarlarını

¹⁴ Kādî Abdülcabbâr, *Teşbitü delâilî'n-nübüvve*, nşr. Dr. Abdülkerim Osman (Beyrut: Dârü'l-Arabiyye, 1966), 116.

¹⁵ Tahir Aşirov, “Bîrûnî'ye Göre Hıristiyanlık”, *Milel ve Nihal* 10/3 (Aralık 2013), 14.

¹⁶ Ebu'r-Reyhân el-Bîrûnî, *el-Âşârü'l-bâkiye 'ani'l-kurûni'l-hâliye* (Kahire: Mektebetü's-Şekâfeti'd-Dîniyye, 2008), 352; Tahir Aşirov, *Bîrûnî'ye ve İbn Hazm'a Göre Hıristiyanlık* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 84-85.

saymaktadır. İbn Hazm'a göre Aryüs, tevhit inancını savunmuş, İsa'yı Allah'ın âlemi yaratma vasıtası olan kelamı olarak görmüştür. İmparator Konstantin ve oğlu Konstantius da Aryüs'ün mezhebini kabul etmiştir.¹⁷

İbn Hazm, Hıristiyanlığın kutsal kitaplarını anlatırken bugün elimizde olan İncillerin farklı zamanlarda farklı kişiler tarafından kaleme alınmış tarih kitapları olduğunu; Aryüşü, Melkî (Ortodoks), Nestûrî ve Mârûnî Hıristiyanların da İncilleri böyle gördüğünü belirtmektedir.¹⁸

İbn Hazm'a göre İmparator Konstantin dönemine kadar Hıristiyanlık öylesine baskı altında kalmıştır ki ilk Hıristiyanlardan sonraki dönemlere fazla bir şey aktarmak mümkün olmamıştır. Din mensupları bu yeni dini ne sağlıklı bir şekilde aktarıp korumaya muktedir olmuş ne de Maniheistler gibi içlerine girip dinlerini başka mecalara saptıranlara engel olabilmişlerdir. Hz. İsa'ya indirilmiş olan İncil'den çok az bir kısmı baki kalmıştır. Petrus, Matta, Markos, Luka, Yuhanna ve Pavlus'tan ne açık bir ayeti ne de yaygın bir mucizeyi nakledebilen birileri olmuştur. Çünkü onlar da düşmanları tarafından ele geçirilip öldürülme korkusundan dolayı gerçek inançlarını saklamışlar, cumartesi gününe ve diğer Yahudi pratiklerine riayet etmemişlerdi. Tüm bu nedenlerden dolayı Konstantin dönemine ilk Hıristiyanlıktan fazla bir şey ulaşmamıştı. Konstantin ve oğlu Aryüşü idi ve Hz. İsa'nın yaratılmış bir kul ve peygamber olduğuna inanıyorlardı. Ancak dinin tamamı da bundan ibaretti.¹⁹

Konstantin Roma'dan ayrılıp İstanbul'u kuruncaya kadar Hıristiyan olduğunu izhar edememişti. Hıristiyanlığını ilan ettikten sonra Hıristiyanları devlet işlerinde görev getirmiş, devletin gücünü kullanarak halkını Hıristiyanlaştırma yoluna girmişti. Onun zamanına kadar Hz. İsa'nın gerildiği gerçek haçın yıllar sonra tekrar bulunduğu gibi bir sürü yalanlar uydurulmuştu.²⁰

İbn Hazm, Konstantin'in Aryüşü olduğu konusunda bir şüphe izhar etmediği gibi onun hakkında olumsuz bir ifade de kullanmamıştır.

İbn Hazm, daha sonra İmparator isimleri zikretmeden Mürtet Julianus, Aryüşü İmparator Valens ve Ortodoks Hıristiyanlığı İmparatorluğun resmi dini haline getirip diğer inançları yasaklayan Theodosius hakkında da bilgi vermektedir.²¹

Yahudilik ve Hıristiyanlığı anlatırken eleştirel bir dil kullanan İbn Hazm sık sık Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarından pasajlar sunup Eski Ahit'in İbranice nüshası ve Yetmişler tercümesi arasındaki farklı ifadelere ve çelişkilere dikkat çeker.

¹⁷ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Faşl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 270-778; bk. Aşirov, *Bîrûnî'ye ve İbn Hazm'a göre Hıristiyanlık*, 152.

¹⁸ İbn Hazm, *el-Faşl*, 1/770.

¹⁹ İbn Hazm, *el-Faşl*, 1/778.

²⁰ İbn Hazm, *el-Faşl*, 1/1022.

²¹ bk. İbn Hazm, *el-Faşl*, 1/1022.

Aynı şekilde Yeni Ahit'e referanslar vererek Hıristiyanlığın inanç ve iddialarını tek tek eleştirir. Bu eleştirilerden İbn Hazm'ın Eski ve yeni Ahit'e tamamen vakıf olduğunu anlıyoruz. Ancak Aryüşçülük hakkındaki bilgisinin kaynakları hakkında bilgi vermemektedir. Bundan, İbn Hazm'ın yaşadığı dönemde ve çevrede Aryüşçülük konusunda detaylı malumat ve farklı iddialar bulunmadığı sonucu çıkarılabilir.

İbn Hazm kendi tanıdığı ve bire bir tartıştığı Yahudi ve Hıristiyanlara da atıfta bulunmaktadır. Aryüşçülüğe gelince bu konuda kitap ya da karşılaştığı herhangi bir Aryüşçü Hıristiyana referans vermemektedir. Bunun yanında diğer Hıristiyan mezheplerine yönelttiği gibi eleştiri yöneltmiyor. Hatta üç asırlık baskı dönemini eksiklerine mazeret olarak gösteriyor.²² Dolayısı ile Aryüşçülüğün inanç ve pratiklerinin detayına da girmiyor. Aryüşçülerin, Makedonyusçuların ve Pavlikanların İsa'yı peygamber olarak kabul eden Hıristiyan gruplar olduğunu ifade ettikten sonra İncil'de İsa Mesih'in "Allah'ım insanlara Mesih'in ancak bir beşer olduğunu anlatacak Paraklit'i gönder!" şeklinde bir duadan bahsetmekte ve bununla sözü geçen grupların haklılığına İncil'den delil getirmektedir.²³ Ancak İncillerde bu şekilde bir ifade geçmemektedir. Muhtemelen Paraklit kelimesinin geçtiği bir İncil ifadesinin zorlama tevildinlen yola çıkarak böyle bir iddiada bulunmuştur.

Aryüs'ün mektup ve şiirlerinde, Aryüşçü konsillerde Hz. İsa için *peygamber* unvanını inkâr eden ya da vurgulayan ifadeler geçmez. Daha ziyade Mesihliği ve Tanrı oğulluğu vurgulanır. Ayrıca Aryüşçülerin Paraklit'in gelmesi beklenen son peygamber olduğuna dair bir inançları yoktur. Onlara göre Paraklit Kutsal Ruh'tur. İsa Mesih mahlûk olmakla birlikte tüm mahlûkattan önce yaratılmıştır. Eski Ahit'te bahsi geçen teofanilerde Yakup'la güreşen, İbrahim'e görünen, ateş yağdıran Baba Tanrı değil Oğul İsa'dır.²⁴

İbn Hazm'ın Aryüşçülerin *muvahtit* olduklarına dair ifadeleri problemlidir. Çünkü Aryüşçüler Hz. İsa'nın yaratılmış, Tanrı ile aynı özden olmayan, değişmeye ve hata yapmaya maruz olduğunu kabul etmekle birlikte, erdemi sayesinde tanrılık makamına yükseltildiğine inanırlar. Bir unvan olarak da olsa İsa'ya yegâne *doğurulmuş Tanrı (monogenes theos)* ve Rab (Krios) ifadelerini kullanmışlardır. Dolayısıyla Aryüşçülerin tartışmasız tevhit inancına sahip oldukları tartışma götürmeyen bir konudur.²⁵

²² bk. İbn Hazm, *el-Faşl*, 1/778.

²³ İbn Hazm, *el-Faşl*, 1/462; bk. Aşirov, *Bîrûnî'ye ve İbn Hazm'a göre Hıristiyanlık*, 152.

²⁴ bk. Athanasius, *De Synodis*, 38; Karl Joseph Hefele, *A History of the Councils of the Church*, ed. Henry Nutcombe (Edinburgh: T. & T. Clark, 1876), 2/158-161.

²⁵ Wisconsin Lutheran College, "Fourth Century Christianity, Aryüs - Thalia"; Rowan Williams, *Arius: Heresy and Tradition* (Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1981), 100-103; Friedrich Kauffmann, *Aus der Schule des Wulfila: Auxenti Dorostorensis Epistula De Fide Vita Et Obitu Wulfilae in Zusammenhang der Dissertatio Maximini Contra Ambrosium* (Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1899), 63-76.

Fakat Aryüsçüler da İznik Hıristiyanlığı gibi yekvücut değildi. Onlar da öz kavramının neden olduğu tartışmalardan dolayı gruplara ayrılmışlardı. Aryüsçülük Tanrı ile İsa Mesih'in aynı özden olmadığı noktasında Ortodokside ayrılmaktadır. Tanrı özüne benzerliği noktasında da kendi içinde üç ayrı teolojik yoruma ayrılır: Benzer özcü (Homoiosian), Benzerci (Homean) ve Benzemezci (Anhomean). Aryüs'ün kendisi bu sınıflandırmada Benzemezci grupta sayılmaktadır. Yani İsa Mesih öz bakımından Tanrı ile aynı öze sahip olmadığı gibi ona benzemez de. Ancak İmparator Konstantius, Valens ve Got Krallıklar döneminde yaygın olan teoloji İsa Mesih'in Tanrı'ya benzediğini savunan Benzerci (Homean) teolojidir. Benzerci teolojinin, Wulfila'nın iman ikrarı²⁶ ve I. Sirmium Konsili (351) kararlarında açık bir şekilde ifade edilen İsa Mesih tasavvurunu tevhit inancı olarak nitelenmek zordur. I. Sirmium Konsilinde Oğul'un herhangi bir mahlûk gibi yaratıldığını savunanlar (Radikal Aryüsçüler) lanetlendiği gibi Baba'nın iradesiyle oğul edinildiğini inkâr edenler, Oğul'un doğmamış olduğunu savunanlar, ulûhiyet bir diğer şeyin sebep olmasıyla başlamaz diyen, iki doğmamış ve iki ezeli kabul edenler (Aynıözcüler/İznikçiler), Mesih Meryem'den doğduktan sonra Mesihlik ve oğulluk kazandı diyenler lanetlenmiştir. Mesih'i tüm çağlardan önce var olmuş, yaratılışta Baba'nın yardımcısı tanrı ve Tanrı'nın oğlu olarak çağırmayanlar ve sadece Meryem'den doğduktan sonra Mesih ve Tanrı oğulluğu ve tanrılığa ulaştığını söyleyenler de lanetlenmiştir.²⁷ Aryüs'ün kendi düşünceleriyle de uyuşmayan bu teolojiyi sorunsuz bir tevhitçi teoloji saymak mümkün görünmemektedir.

2.6. Şehristânî (öl. 548/1153)

Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî'ye göre zaman bakımından Aryüsçülük Melkânî, Ya'kübî ve Nestûrî mezheplerinden önce oluşmuştur.²⁸ Şehristânî'ye göre Aryüs Allah'ın bir olduğunu belirtmiş, onu *Baba* diye isimlendirmiştir. Mesih'in mahlûkatın seçilmiş olarak oğlu ve kelimesi olduğunu, âlemin yaratılmasından önce yaratıldığını ve eşyanın yaratıcısı olduğunu, diğer ruhlardan daha büyük, Baba ile oğul arasında vasita olan ve ona vahiy ulaştıran bir ruhu olduğunu da savunmuştur. Aryüs'e göre Mesih cevher, latif, ruhani, halis ve mürekkep olmayan, dört

²⁶ Wulfila'nın iman ikrarında tek bir Tanrı'nın olduğu, onun da Baba olduğu, Oğul'un Baba'ya denk olmadığı, her konuda ona itaat ettiği, Kutsal Ruh'un ne tanrı ne Rab olmadığı sadece Mesih'in hizmetkârı olduğu ifade edilmiştir. bk. Kauffmann, *Epistula De Fide Vita Et Obitu Wulfilae*, 63-76; Hervig Wolfram, *Die Germanen* (München: Verlag C. Beck, 1997), 84.

²⁷ bk. Athanasius, *De Synodis*, 17; Scholasticus Socrates, *Ecclesiastical History*, çev. A.C. Zenos, ed. Philip Schaff-Henry Wace (New York: Christian Literature Publishing Co., 1890), 2/30; Poitiers Hillary, *On the Councils*, çev. E.W. Watson-L. Pullan, ed. Philip Schaff-Henry Wace (New York: Christian Literature Publishing Co., 1899), 38; bk. Hefele, *A History of the Councils of the Church*, 2/158-161.

²⁸ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 215.

unsurdan biriyle karışmamış olarak vücuda gelmiş ancak Meryem'den doğarken dört unsurdan oluşan bedene bürünmüştür.²⁹

Şehristânî'ye göre Aryüs, eşyanın/maddi âlemin yaratıcısı olarak Mesih'i görmüştür. Ona göre Aryüs bu fikrini bir Yahudi mezhebi olan Mukâribe'den almıştır. Şehristânî'ye göre bu grup Aryüs'ten dört yüz sene önce yaşamış züht ve takva ehli kimselermiş. İslamiyet'in doğuşundan sonraki dönem Yahudilerinden olan Bünyamin en-Nihâvendî³⁰ Mukaribe mezhebinden bir Yahudi idi ve Tevrat'ta geçen müteşâbih ayetlerin hepsinin tevil edilmesi gerektiğini, Allah'ın beşer sıfatlarıyla tavsif edilemeyeceğini, Tevrat'ta geçen bu ifadelerden kastedilenin sözü geçen yüce melek olduğunu savunuyordu.³¹ Nihâvendî'ye göre Tanrı o kadar yücedir ki madde ile teması geçemez. Yani maddi âlemi yaratmaktan münezzehtir. Bu yüzden maddî âlemi yaratmak için önce bir melek yaratmış, onun vasıtasıyla da maddi âlemi yaratmıştır.³²

Mukâribe mezhebine göre Allah, peygamberlerle bir melek vasıtasıyla konuşur. Bu melek, tüm mahlûkat yaratılmazdan önce yaratılmış ve onların idaresi için görevlendirilmiştir. Tevrat ve diğer kitaplardaki antropomorfik ifadeler aslında bu melek içindir: "Musa ile yanan ateşin içinde konuştu, hitap etti, geldi, bulutların arasında doğdu, Tevrat'ı eliyle yazdı, tahtına oturdu, insan suretindeydi, tufandan sonra ağladı, kahkaha attı" gibi tüm ifadeler³³ bu meleğe aittir. Tanrı, bütün ruhani özelliklerine haiz bir melek gönderip ona kendi ismini verir. "Bu benim elçimdir, makamı makamımdır, sözü benim sözümdür, emirleri benim emirlerimdir, zuhuru benim zuhurumdur" demiş olur.

Şehristânî bu yorumlara katılmış olacak ki benzer ifadelerin Kur'an-ı Kerim'de olduğuna dair örnekler vermektedir. Şehristânî'ye göre Kur'an-ı Kerim'de hem "Ona

²⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 215.

³⁰ Bünyamin b. Mûsâ en-Nihâvendî 800-850 yılları arasında Irak ve İran bölgesinde yaşamış Anan b. Davud'dan sonra Yahudiliğin Karâiyye Mezhebinin önemli ismi kabul edilmektedir. Nihâvendî, İslamiyet hakkındaki geniş bilgisi ve Yahudi teolojisindeki antropomorfik anlatılara rasyonel yorumlar getirmesiyle bilinmektedir. İslamiyet'ten ve özellikle Mutezileden etkilenmiştir. bk. Muftah Alhasan, "İlmü'l-Kelâmi'l-İslâmî ve eşeruhû 'ale'l-fikri'l-yehûdi (Kelâm İlminin Yahudi Düşüncesine Etkisi)", *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1-2 (Haziran-Aralık, 2019), 48-49.

³¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 206-207.

³² Ya'qûb Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkib*, thk. Hüseyin Abdülbedî Hüseyin (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-âmmeti li'l-Kütüb, 2019), 97; Alhasan, "Kelâm İlminin Yahudi Düşüncesine Etkisi", 49.

³³ bk. Athanasius, *De Synodis*, 2/30; Hillary, *On the Councils*, 38; Hefele, *A History of the Councils of the Church*, 2/158-161.

ruhumuzdan üfledik"³⁴ ifadesi bulunurken hem de Cebrail'in Meryem'e normal bir insan suretinde gelip üflediği³⁵ anlatılmaktadır.³⁶

Karâî müellif Ya'küb Kirkisânî, Şehristânî'nin eserinde geçen *Mukaribe* mezhebini *Meğâriye* adı altında işlemektedir. Öyle anlaşılıyor ki bu mezhep ismi bir istinsah hatasıyla *Mukâribe*'ye dönüşmüştür.³⁷ Nihavendî aslında Karâî³⁸ mezhebine mensup bir Yahudidir. Bununla birlikte anlattığı bu mezhebe ait ilk yaratılan melek tasavvuru Aryüşçülüğün Mesih tasavvuruyla örtüşmektedir. Şehristânî'nin Aryüşçü Kristolojiyi doğru bir şekilde özetlediğini söyleyebiliriz. Aryüs, söz konusu mezhep mensuplarıyla bir ilişkisi olsun olmasın maddi âlemin yaratılma görevinin her şeyden önce yaratılan en büyük meleğe ait olduğu konusunda aynı anlayışa sahiptir.

Aryüşçüler İsa için baş melek tabirini kullanmazlar. Ancak İsa Tanrı'dan aşağıda ve onun emrinde olmakla birlikte Tanrı'nın dışındaki tüm varlığın en üstündedir. Yani baş melek konumuna sahiptir. Teslisçi Hıristiyanlığa karşı Aryüs'ü savunan günümüz Yahova Şahitleri İsa'nın Mikail ile aynı şahıs ve baş melek olduğuna inanırlar.

Hristiyanlığın Gnostik yorumunda da maddi âlem Yüce Tanrı tarafından değil onu taklit eden kusurlu bir tanrı olan Demiourgos/Hikmet tarafından yaratılmıştır. Yahudi Meğâriye mezhebinden daha önce Zerdüşti kozmogonide yaratılışın başında maddi âlemi yaratacak olan bir baş melek (Menôg i Hred=Hikmet Ruhu)³⁹ anlayışı mevcuttu.

Zerdüştlük, Meğâriye, Gnostisizm ve Aryüşçülük arasındaki bu benzerlik tarih içerisinde gelişme ve etkileşimle mi oldu yoksa benzer sorunlar benzer sonuçları mı doğurdu? Bu sorunun cevabı ayrı bir çalışma gerektirmektedir. Durum ne olursa olsun Şehristânî, Aryüşçülüğün İsa tasavvurunun doğuşu konusunda çarpıcı bir iddiada bulunmaktadır.

Şehristânî Eski ve Yeni Ahit'teki tahrifin hem metin hem de yorum bakımından olduğu görüşündedir. Fakat bağlamına göre Tevrat ve İncil'e atıfta bulunmaktadır.

³⁴ el-Enbiya, 21/91.

³⁵ Meryem, 19/19.

³⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 206-207.

³⁷ Mağâriye müntesipleri kitaplarını bir mağarada sakladıklarından dolayı bu isimle anılmışlardı. Mağâriye Mezhebi için bk. Kirkisânî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkib*, 82; Harezmi de Şehristânî gibi antropomorfizmi reddetmek suretiyle Yahudilerin cumhuru muhalefet eden Yahudi grubu olarak *Mukaribe* şeklinde zikretmiştir. bk. Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Harezmi, *Mefâtihu'l-ülüm* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1983), 53.

³⁸ Karâilik için bk. Mustafa Sinanoğlu, "Karâilik", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 13 Ağustos 2021); Marina Rustow, "The Qaraites as a Sect: The Tyranny of a Construct", *Sects and Sectarianism in Jewish History*, ed. Sacha Stern (Leiden-Boston: Brill, 2011), 149-186.

³⁹ Rudolf Kurt, "Wisdom" *The Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones-Mircea Eliade (New York: Thomson-Gale: 2005), 9752.

Ayrıca Tanrı oğlu kavramının İncil’de kullanıldığını bunun Arapçadaki *ibnü’l-dünyâ-ibnü’l-âhire* kavramalarından farksız ve mecaz anlamda olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰

2.7. İbn Teymiyye (öl. 728/1254)

İbn Teymiyye, Hıristiyanlığa reddiye olarak yazdığı *el-Cevâbü’s-sahîh li men beddele dîne’l-Mesîh* adlı eserinde Hıristiyanlık hakkındaki bilgilerinin kaynağı olarak genelde Ebu’l- Meâlî ve onun arkadaşı olan Ebu’l-Kâsım el-Ensârî’yi gösteriyor. Yuhanna b. Batrîk’ten (öl. 200/815) naklederek Tedrûs (Theodosius) zamanında yapılan konsilleri ve aforoz edilen mezhepleri, Ashâb-ı Kehf’in mağarasından uyanması gibi yaşanan olayları da anlatıyor.⁴¹

İbn Teymiyye, kendi yaşadığı sırada mensubu bulunan önemli Hıristiyan mezheplerini karşılaştırmalı olarak inceleyerek tenkit ediyor. Hıristiyan mezheplerini kendi zaviyesinden hakka yakınlık ve uzaklık açısından bir sınıflandırmaya tabi tutan İbn Teymiyye’ye göre hakka uzak olan Ya’kübîlerdir. Sonra Melkitler, sonra Nestûrîler gelir. Bunlar Hıristiyanların çoğunluğunu oluşturur. Hakka en yakın olanları ise azınlıkta bulunan Aryüşçülerdir.⁴²

Aryüşçülük hakkında İbn Teymiyye, İbn Hazm ve Hasan b. Eyyûb’a paralel bilgiler veriyor. Konstantin ve akabinde gelen imparatorlar zamanındaki Aryüşçü-İznikçi çatışmasına ve patrikler arasında geçen işkence, suikast, sürgün ve öldürmeye kadar varan makam kavgalarına da yer veren İbn Teymiyye, o dönemde patrik ve papazların bir kısmının Melkit (İznikçi), bir kısmının Aryüşçü, bir kısmının da Manici olduklarını bildiriyor.⁴³

İbn Teymiyye önce üç büyük Hıristiyan mezhebinin de kabul ettiği teslis görüşünü anlatıyor. Ezeli olan cevher olarak birdir; uknum olarak üçtür, üç uknumdan anlaşılması gereken de Baba (vücut), oğul (ilim) ve Kutsal Ruh’tur (hayat). Hayat ve ilim zata eklenmiş iki zait vasıf değil cevherin kendi nitelikleridir.”⁴⁴

Aryüşçülerin Tanrı-Oğul anlayışlarına gelince, onlar Tanrı’nın keremi sayesinde İsa’ya Tanrı oğulluğu payesi verildiğini savunurlar. Tıpkı İbrahim’i dost edindiği gibi İsa’yı da oğul edinmiştir.⁴⁵ Aryüşçülere göre Allah cisim değildir ve uknumları da yoktur. Mesih haça gerilip öldürülmemiştir ve bir peygamberdir. Tanrı oğlu da de-

⁴⁰ Şehristânî, *el-Milel ve’n- nihal*, 211.

⁴¹ Takiyyüddin Ahmed b. Teymiyye, *el-Cevâbü’s-sahîh li men beddele dîne’l-Mesîh* (Riyad: Dârü’l-Âsime, 1990), 252; Yuhanna b. Batrîk, *Kitâbu’t-târîhi’l-mecmû’ ale’t-tahkîk ve’t-taşdîk* (Beyrut: Matba’atü Âbâi’l-Yesû’ıyyîn, 1995), 150-151.

⁴² İbn Teymiyye, *el-Cevâbü’s-sahîh*, 252; İbn Batrîk, *Kitâbu’t-târîhi’l-mecmû’*, 150-151.

⁴³ İbn Teymiyye, *el-Cevâbü’s-sahîh*, 82.

⁴⁴ İbn Teymiyye, *el-Cevâbü’s-sahîh*, 82.

⁴⁵ İbn Teymiyye, *el-Cevâbü’s-sahîh*, 80.

ğildir. Tanrı oğulluğu payesi Allah'a yakınlığını ifade etmek için kullanılmış bir isimlendirmedir.⁴⁶

İbn Teymiyye'nin Aryüschülere ait diye naklettiği bu görüşler Hasan b. Eyyûb'un verdiği bilgiler gibi tam olarak Aryüschülüğü yansıtmamaktadır ve kısmen yanlıştır. Yukarıda anlatılan Oğul tasavvuru Aryüschülerin oğul tasavvuruna ters düşmez. Bununla birlikte Aryüschülerin *Tanrı Oğlu* tasavvuru Eski Ahit'teki kullanımından fazlasına sahiptir. Aryüschülük İsa Mesih için hem Tanrı'dan doğma hem Tanrı kelimesini kullanır. Ancak doğmayı Ortodoksinin anladığı gibi zamansız tanrısal özden bir doğma olarak değil yaratılma anlamında kullanır. Yaratılma da tüm yaratılanlardan önce ve farklı bir yaratılmadır. Bununla birlikte Aryüschüler, haça gerilme olayı hakkında Ortodoksiden farklı bir anlatıya sahip değildiler. Haça gerilme olayını inkâr etmezler. Dört İncil ve Pavlus'un mektuplarını muteber gören Aryüschülerin böyle bir sonuca gitmeleri imkânsızdır.

Sonuç olarak İbn Teymiyye de aslında Ebionitleri anlatıyor. Çünkü Ebionitler, Eski ve Yeni Ahit'te kullanılan *Tanrı Oğlu* kavramını Tanrı tarafından erdemli kullara verilen bir unvan olarak görmekteydiler. İbn Teymiyye, Hasan b. Eyyûb gibi Aryüschülerle karşılaştığından söz etmediği gibi anlattığı grubun kendi zamanında mensubu bulunup bulunmadığından da bahsetmiyor. Ancak *azınlık olan mezhep* ifadesiyle kendi dönemi olan 13. yüzyılda halen mensubu bulunan bir grubu kastediyor olabilir. Anlaşılan odur ki söz konusu grubun mensupları İbn Teymiyye'nin başvurduğu kaynaklarda Aryüschü olarak anlatılıyor.

2.8. İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350)

İbn Kayyim el Cevziyye *Hidâyetü'l-hayârâ fi ecvibeti'l-yehûdî ve'n-naşârâ* adlı eserinde devrinin büyük Hıristiyan mezheplerini Ya'kübî, Melkit ve Nestûrîler olarak sayar ve onları hakka uzaklıkları bakımından derecelendirir. Ya'kübîler Meryem'in tanrı doğurduğunu, Tanrı'nın çarmıhta ölmesinden sonra dirilinceye kadar âlemin üç gün tanrısız kaldığını, Mesih'in Tanrı'nın bizzat kendisi olduğunu savundukları için en kâfir gruptur. Melkitler de Meryem'i Tanrı annesi kabul etmelerine rağmen çarmıhta ölenin İsa'nın beşer tabiatı olduğunu söyledikleri için bir derece Ya'kübîlerden iyidirler. Nestûrîler Meryem'in Tanrı annesi olmayıp sadece beşer İsa'nın annesi olduğunu savundukları için ilk iki gruptan daha iyidirler. Bu üç mezhep aralarındaki farklara rağmen Mesih'in kul olduğunu hiç kabule yanaşmazlar. Bu mezheplerin âlimlerinin teslis izahlarından halk bir şey anlıyor değildir. Onlar bir erkeğin kadını hamile bıraktığı gibi Tanrı'nın Meryem'i hamile bıraktığını sanıyorlar.⁴⁷

İbn Kayyim de hocası İbn Teymiyye gibi Hıristiyan müellif İbn Batrîk'ten alıntılar yaparak Konstantin dönemi Aryüs-Athanasius çatışmasını anlatıyor. Aryüs tek ezeli

⁴⁶ İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-sahîh*, 82.

⁴⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hidâyetü'l-hayârâ fi ecvibeti'l-yehûdî ve'n-naşârâ*, thk. Osman Cuma Dumeiryie, (Mekke: Dâru ilmi'l-fevâid, 1429/2008), 381-383.

olanın Baba (Tanrı) olduğunu; Oğul'un (İsa) yaratılmış olduğunu; Oğul'un olmadığı bir zaman bulunduğunu, Mesih'in Allah'ın kulu olduğunu savunuyordu. Teslisçiler bunlardan birini fırsat buldukları anda öldürürler, sanki İsa'ya en büyük küfrü etmiş gibi muamele ederlerdi. Hz. Peygamber döneminin Habeşistan necâsisi Ashame b. Ebcer (öl. 9/630) de bu mezheptendi.⁴⁸

İbn Kayyim'in fazla müdahil olmayıp değerlendirme yapmadan Aryüs ve Aryüşçüler hakkında aktardığı bilgilerin kaynağı olan İbn Batrîk'in bir Melkit Hıristiyan olarak olayları anlattığını söylemeliyiz. Onun anlatımına göre tartışmaları kaybeden Aryüşçüler şiddet kullanarak rakiplerini püskürtme yoluna gitmiştir. İbn Batrîk'e göre Athanasius, Aryüs'ü susturacak ve cevapsız bırakacak deliller serdetmiştir. Ama yine de İbn Batrîk itham ve hakarete bulunmamıştır. Belki bundan dolayı İbn Kayyim olayları İbn Batrîk'in ifadelerini eleştirmeden olduğu gibi aktarıyor.

Aryüs'ün İskenderiye patrikliğine bağlı bir bölgede (Baucalis) papaz olarak çalışmaya başladığı yıllarda Roma'ya Hıristiyanları kovuşturan bir imparator (Diocletianus) hâkimdi. Bu İskenderiye Patriği Butrus'u (öl. 311) kafasını keserek idam ettirmişti. Katledilen patriğin iki öğrencisi vardı. Öğrencilerine demişti ki: "Mesih'i rüyamda gördüm. Elbisesi yırtıktı. "Kim yaptı bunu" diye sordum "Aryüs" diye cevapladı ve Aryüs'ü lanetledi. Onun fikirlerinden uzak durun ve onu kiliseye sokmayın" dedi. Butrus (Petrus) öldürüldükten sonra öğrencilerinden biri (Achillas) patrik oldu ve Aryüs'ü tekrar Kiliseye alıp ona papazlık görevi verdi.⁴⁹

İmparator Konstantin, Hıristiyanlığı kabul ettikten sonra Hıristiyanlar arasındaki ihtilafı son vererek üzerinde ittifak edilen bir amentü belirlemek için İznik'te büyük bir konsil düzenledi. Ancak İskenderiye patriği (Alexander) Aryüs'ün bu konsile katılmasını engellemek istedi. Ölen Patrik Butrus'un Aryüs hakkındaki sözlerini hatırlatarak Aryüs'ü kiliseden kovdu.⁵⁰ Ancak Aryüs'ün iki piskopos dostu (Sezariyeli Eusebius ve İzmitle Eusebius) durumu Aryüs lehine İmparatora arz ettiler. Aryüs kendisinin haksız yere ve zulme uğrayarak kiliseden kovulduğunu söyledi. İmparator, huzurunda tartıştırmak için İskenderiye patriğini çağırttı ve görüşlerini ortaya koymalarını istedi.⁵¹ Aryüs: "Oğul'un olmadığı bir zaman Baba mevcuttu. Sonra kelime diye isimlendirilen bu Oğul'a işi tevdi etti. O göklerin, yerlerin ve ikisi arasındakilerin yaratıcısıdır. Tıpkı İncil'de denildiği gibi: 'Bana göklerin ve yerin hükümlerini ihسان et!' Bu ihşandan dolayı Mesih göklerin ve yerin yaratıcısıdır. Sonra kelime Kutsal Ruh vasıtasıyla Bakire Meryem'in rahminde ete büründü ve tek olan Mesih oldu. Artık

⁴⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hidâyetü'l-hayârâ*, 383.

⁴⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hidâyetü'l-hayârâ*, 394-395. Bu öğrencisinin adı Achillas'tır. Ancak altı ay kadar bu makamdan kaldıktan sonra Alexander patrikliğe getirildi. bk. İbn Batrîk, *Kitâbu't-târîhi'l-mecmû'*, 124-127.

⁵⁰ İbn Batrîk, *Kitâbu't-târîhi'l-mecmû'*, 124; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hidâyetü'l-hayârâ*, 399.

⁵¹ İbn Batrîk, *Kitâbu't-târîhi'l-mecmû'*, 125.

Mesih hem kelime hem beşerdi. Ama ikisi de mahlûktu” diye fikrini açıkladı. İskenderiye Patriği: “O zaman bize cevap ver. Sana göre kime ibadet etmek gerekir, bizi yaratana mı yaratmayana mı?” Aryüs, “Tabi ki bizi yaratana” diye cevap verdi. Patrik, “Eğer bizi yaratan senin dediğin gibi kendisi yaratılmış Oğul ise mahlûk olan Oğul’a ibadet etmemiz gerekiyor ve Oğul’u yaratan Baba’ya ibadet küfür oluyor. Bu ise izahların en tehlikelidir.” dedi.⁵²

İmparator, Patrik ve beraberindekilerin görüşünü doğru, Aryüs’ün izahını yanlış buldu. Patriğe Aryüs ve onun gibi konuşanların aforoz etmesini emretti. Patrik, önemli merkezlerin patrik ve piskoposlarının katılacağı bir konsil tertip edip dinin gerçeklerini halka izah ettikten sonra aforozun daha uygun olacağını söyledi.⁵³

Bunun üzerine Konstantin imparatorluğun tüm eyaletlerinden 2048 patrik ve piskopos toplandı. Onların aralarında Mesih ve Meryem hakkında çok farklı düşünen kimseler vardı. Kimi İsa ve Meryem’in Allah’tan başka iki ilah olduğuna, kimi Meryem’in dokuz ay hamile kalmadığına, suyun musluktan geçtiği gibi Meryem’in rahminden geçtiğine, kimi Mesih’in alevin bir alevden tuttuğu gibi Tanrı’dan doğduğuna ve dolayısıyla kendisinden tutuşturulandan bir şey eksilmeyeceğine inanıyordu. Bir kısmı da Samsatlı Pavlus ve takipçilerinin savunduğu gibi Mesih’in bizim gibi bir mahlûk olduğuna, varlığının Meryem’den doğumuyla başlayıp sonra Tanrı’nın muhabbet ve keremiyle kendisine Tanrı oğulluğu makamı verildiğine, Tanrı’nın tek cevher ve tek uknum olduğuna inanıyordu. Bazıları da Marcion taraftarları gibi üç ezeli ilahın varlığına, kimi de 308 piskoposun iddia ettiği gibi Tanrı’nın Mesih’in kendisi olduğuna inanıyordu.⁵⁴

İmparator, tüm bu tuhaf görüşleri dinledikten sonra onların kendi aralarında ortak bir fikre ulaşmalarını sağlamak için çalışacakları ortamı hazırladı. Onların içinden 318 piskopos tek bir görüş (amentü) üzerinde ittifak etti. Diğerleri kendi aralarında bir ortak noktaya gelemediler. İmparator 318 piskoposunu büyük bir mecliste topladı; mührünü kılıcını ve asasını masaya koyarak “Bugün sizi dinin ve milletin selameti için yetkilendiriyorum” dedi. Onlar dinin muhafazası konusunda İmparator’dan yardım isteyip dini hükümler, yönetici ve piskoposların uyması gereken kurallar konusunda kendisine kırk kitap sundular.⁵⁵

Toplantıya İskenderiye, Antakya ve Kudüs patrikleri başkanlık ediyordu. Roma patriği kendi yerine iki adamını göndermişti. Bu toplantıdakiler Aryüs’ün aforoz edilmesi üzerinde fikir birliğine vardılar ve bir amentü kaleme aldılar.⁵⁶

⁵² İbn Batrîk, *Kitâbu’t-târîhi’l-mecmû’,* 125; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hidâyetü’l-ḥayârâ,* 399-400.

⁵³ İbn Batrîk, *Kitâbu’t-târîhi’l-mecmû’,* 125; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hidâyetü’l-ḥayârâ,* 400.

⁵⁴ İbn Batrîk, *Kitâbu’t-târîhi’l-mecmû’,* 125-126; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hidâyetü’l-ḥayârâ,* 400-401.

⁵⁵ İbn Batrîk, *Kitâbu’t-târîhi’l-mecmû’,* 126-127; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hidâyetü’l-ḥayârâ,* 402.

⁵⁶ İbn Batrîk, *Kitâbu’t-târîhi’l-mecmû’,* 127; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hidâyetü’l-ḥayârâ,* 403.

Bu olay Konstantin'in tahta çıkışının on yedinci senesinde gerçekleştirilmiştir. Konsilden sonra Konstantin üç yasa daha çıkardı. Buna göre putlar kırılacak ve onlara tapanlar öldürülecekti. Saraydaki memuriyetlere ancak Hıristiyanlar girebilecek, ancak Hıristiyanlar yönetici ve komutan olabilecekti. Fısıh ve sonrası çalışılmayacak, harp edilmeyecekti.⁵⁷

İmparator, Kudüs patriğinin İsa'nın haça gerildiği ve defnedildiği yere Kıyamet Kilisesinin inşası isteğine olumlu cevap verdi. Konstantin'in annesi Helena'nın Kudüs'ü ve kutsal mekânları ziyaret edip dini yapılar inşa etme adağı vardı. İmparator bunların yerine getirilmesi için külliyetli bir para bağışladı. Kıyamet ve Konstantin kiliseleri inşa edildi.⁵⁸

İmparator Kudüs'te iken büyük bir toplantı düzenlemişti. Aryüs'ün İstanbul patriği ve maiyetini ikna etmiş olan arkadaşı (Eumenius) İmparatora gelerek Aryüs'ün yanlış anlaşıldığını, onun aslında gökleri ve yeri Mesih'in yarattığını söylemediğini, aksine Mesih'in vasıtasıyla yerlerin ve göklerin yaratıldığını, onun Allah'ın kelimesi olduğunu söylediğini anlattı. Zira Allah mevcudatı kelimesiyle yaratmıştır.⁵⁹

İskenderiye patriği 318 piskoposun Aryüs'e haksızlık etmediğini, zira Aryüs'ün Baba'nın dâhil olmadığı bir Oğul yaratmasını telaffuz ettiğini savundu. Aryüs'ün "Baba diler oğul yaratır" deliline karşılık patrik "o zaman Oğul'un yaratmadaki payı Baba'dan daha fazla olur. Zira Baba sadece dilerken, Oğul hem dileyip hem yaratıyor. Bu da fikirlerin en tehlikelidir. Ayrıca Aryüs'ün izahına göre Yaratıcı yaratmada bir mahlûka ihtiyaç duyuyor. Bu da tanrılığa bir noksanlık getirir" diye cevapladı. Patriğe cevap veremeyen muhalifleri onun üzerine saldırıp ölesiye dövdüler. Elllerinden onu İmparatorun kız kardeşi kurtardı.⁶⁰

Yukarda anlatılanlara bakılırsa İbn Kayyim, Aryüs'ün ölümünden önce İmparator nezdinde aklandığını ve kiliseye yeniden kabul edildiğini, Aryüs mezhebi üzerine İzmitli Eusebius tarafından vaftiz edildiğinden bahsetmiyor. Oğul Konstantin zamanına geçerek diğer konsil ve sonuçlarına geçiyor. İbn Batrîk'e göre tartışma bitmiş, Aryüşçüler cevap bulamayıp güce başvurmuştur.

Kendisinden önceki Müslüman müelliflere göre Aryüşçülük tartışmasına daha fazla yer vermiş olmasına rağmen İbn Kayyim kendi kanaatini belirtmediği gibi Aryüs hakkında fazla müspet ya da menfi değerlendirmelerde bulunmuyor. Bunda İbn Batrîk'in Athanasius karşısında mağlup düşen bir Aryüs anlatısının etkisi olabilir. Bunun yanında Aryüşçülüğün serencamı konusunda İbn Kayyim, İbn Batrîk'ten başka bir kaynağa ulaşamamış gözüküyor. Oysa tartışma ve karşılıklı reddiyeler kaleme

⁵⁷ İbn Batrîk, *Kitâbu't-târîhi'l-mecmû'*, 128-129; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hidâyetü'l-ḥayârâ*, 403.

⁵⁸ İbn Batrîk, *Kitâbu't-târîhi'l-mecmû'*, 129; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hidâyetü'l-ḥayârâ*, 404.

⁵⁹ İbn Batrîk, *Kitâbu't-târîhi'l-mecmû'*, 131.

⁶⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hidâyetü'l-ḥayârâ*, 405-406; bk. İbn Batrîk, *Kitâbu't-târîhi'l-mecmû'*, 131-132.

alma konusunda Aryüsçüler siyasi güçlerini kaybedinceye kadar sahneden çekilme- mişlerdir. Aryüsçülük doğu topraklarında Theodosius'un diğer din ve mezhepleri yasaklamasına kadar ayakta kalmış,⁶¹ Batı Roma ve Batı Roma sonrası kurulan Got krallıklarında 7. yüzyıla kadar yaşamış; Ortodoksi ile mücadele halka açık teolojik tartışmalar, reddiyeler ve siyasi mücadele olarak devam etmiştir.⁶²

2.9. İbn Haldun (öl. 808/1406)

İbn Haldun *Muḳaddime*'sinde Arius ve İznik Konsili hakkında pek alışık olmadığımız malumat verir. Mesela Arius'un ikinci Papa olarak Petrus'un makamına geldiğini anlatır. Petrus İncilini Latince olarak yazıp Markos'a nispet eder. Ondan sonra da Hananya gelmiş; Hananya kendisinden sonra Papa seçilmek üzere on iki papaz seçmiştir. Fakat aralarında dini hüküm ve kaideler hakkında anlaşmazlıklar ortaya çıkınca İznik Konsili toplanmış, bu toplantıda alınan kararlar yazıya geçilmiştir. Bu yüzden de Markos'un talebesi olan Hananya'nın kararı lağvedilmiştir.⁶³

İbn Haldun'un Arius'u Petrus'tan sonra ikinci Papa olarak zikretmesine sebep olan düşünce, Arius'un henüz İznik Konsiliyle tahrifata uğramamış ve Hz. İsa'ya nispeten daha yakın bir dönemde yaşanmış bir Hristiyanlık yorumuna bağlı olduğu kanaati olabilir. Onun, Aryüs hakkında olumlu bir kanaate sahip olmakla birlikte bu konuda bilgi edinecek kaynaklara ulaşamamış olduğu anlaşılıyor. Verdiği bilgiler tarihen yanlıştır. Petrus Miladi ilk yüzyılda yaşamışken Aryüs 4. Yüzyılda yaşamıştır. İbn Haldun'un tarihen imkânı olmayan böylesi yanlıştır bir malumata sahip olması ilginçtir.

Sonuç

Klasik Dönem Müslüman müelliflerin Aryüsçülük hakkındaki bilgi ve değerlendirmelerini inceledikten sonra şu sonuçlara ulaştık:

Klasik Dönem Müslüman müelliflerin genelde Aryüsçülük hakkındaki birincil kaynaklara ve Aryüsçü-Ortodoks tartışmalarını etraflı inceleyen eserlere ulaşamadıkları anlaşılmaktadır. İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Şehristânî anlatılarında yazılı bir kaynağa referans vermektedirler. Diğerlerinin kanaatleri dönemlerine ait duyumlara dayanmaktadır. Aryüsçülüğün İsa tasavvuru hakkındaki bilgi ve

⁶¹ Aryüsçülüğün Doğu Roma topraklarında yasaklanma ve kovuşturma süreci için bk. Adrian Gabor, *İstoria Biserica Uiversalia* (Bucureşti: Universitatea Bucureşti Facultatea de Teologie Ortodoxa, 2011), 145; H. Daniel Williams, *Ambrose of Milan and the End of Arian-Nicene Conflict* (Oxford: Oxford University Press, 1995), 70-150; Doğan, *Aryüsçü Hristiyanlık, Gotlar Dönemi ve Sonrası*, 92-104.

⁶² Aryüsçülüğün Got Krallıkları dönemindeki durumu ve Ortodoksi ile mücadelesi için bk. Doğan, *Aryüsçü Hristiyanlık*, 138-168.

⁶³ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân İbn Haldun, *Muḳaddime* thk. M. Quatremere (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1993), 1/420.

değerlendirmelerinin Aryüşü metinlerle çelişmediğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte İnciller, haça gerilme, enkarnasyon konularında farklı bilgi ya da görüşlere sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Nâşî el-Ekber, Aryüşülerin İsa tasavvuruna yakın bir anlatı sunsa da onların enkarnasyon inançları hakkındaki malumatı yanıltıcıdır. Aryüşülerin enkarnasyonu reddettiklerini söylemektedir. Oysa Aryüşüler bu konuda Ortodokslardan farklı bir düşünceye sahip olmamışlardır. Hasan b. Eyyûb, Aryüşülerin Mesih'in gerçek İnciline sarıldıklarını söyler ki bu malumat doğru değildir.

Aryüs ya da Aryüşü Hristiyanlar konusunda müelliflerimiz arasında diğerlerinden oldukça farklı bir bakış açısına sahip olanın Şehristânî olduğu söylenebilir. Çünkü o Aryüşü İsa tasavvurunun kaynağını merak etmiş ve farklı bir Yahudi mezhebine ulaşmıştır.

Klasik dönem Müslüman müelliflerin çoğu Aryüs ve Aryüşü Hristiyanlıktan bahsederken Aryüşüler gibi *Tanrı Oğlu* kavramını İncillerden delil getirerek anlamlandırmaya çalışmışlardır. Ayrıca İncillerdeki ifadelerin teslisi ve İsa'nın tanrılığını desteklemediğini ifade etmişlerdir. Bu yaklaşımlarından onların her birinin Yeni Ahit'e vakıf oldukları anlaşılmaktadır.

Müelliflerimizden Batı Roma topraklarında kurulan Aryüşü Got Krallıkları ve Ebionitler hakkında da bir malumata sahip olmadıklarını görüyoruz. Eğer Hz. İsa'nın açıkça beşer ve peygamber olduğunu savunan, Eski Ahit'i metin kritiğine tabi tutan ve kendilerine ait Aramice bir İncilleri bulunan Ebionitlerden haberleri olsaydı kesinlikle Hristiyan mezheplerinin karşılaştırılması bağlamında diyecekleri olur, onları Aryüşülerden fazla İslâm'a yakın bulurlardı. Fakat böyle bir malumata rastlamıyoruz.

Kaynakça

- Alhasan, Muftah. “‘İlmü’l-Kelâmi’l-İslâmî ve eşeruhû ‘ale’l-fikri’l-yehûdî (Kelâm İlminin Yahudi Düşüncesine Etkisi)”. *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1-2 (Haziran- Aralık 2019), 41-60.
- Aşırov, Tahir. “Bîrûnî’ye Göre Hristiyanlık”. *Milel ve Nihal* 10/3 (Aralık 2013), 111-147.
- Aşırov, Tahir. *Bîrûnî’ye ve İbn Hazm’a göre Hristiyanlık*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Athanasius. *De Synodis*. çev. John Henry Newman-Archibald Robertson. ed. Philip Schaff-Henry Wace. New York: Christian Literature Publishing Co.,1892.
- Baş, Bilal. “Monoteist bir Hristiyanlık Yorumu: Aryüsçülük Mezhebi”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 9 (Aralık 2000), 167-200.
- Bîrûnî, Ebu’r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. *el-Âşârü’l-bâkiye ‘ani’l-kurûni’l-hâliye*. Kahire: Mektebetü’s-Şekâfeti’d-Dîniyye, 2008.
- Doğan, Servet. *Aryüsçü Hristiyanlık, Gotlar Dönemi ve Sonrası*. Ankara: Eskiye Yayınları, 2021.
- Duygu, Zafer. *Hristiyanlık ve İmparatorluk, Geç Antikçağda Kilise-Devlet İlişkileri ve Kristoloji Paradigmaları*. İstanbul: Divan Kitap, 2017.
- Epiphanius, of Salamis. *The Panarion of Epiphanius of Salamis*. çev. Frank Williams. ed. Einar Thomassen-Johannes van Oort. 63 Cilt. Leiden-Boston: Brill, 2012.
- Eusebius. *Hayâtü Konstantini’l-azîm*. çev. Elkums Markus Davud. Erişim 19 Mart 2020. <https://www.christianlib.com/7751.html>.
- Gabor, Adrian. *İstoria Biserica Uiversalia*. Bucureşti: Universitatea Bucureşti Facultatea de Teologie Ortodoxa, 2011.
- Golb, Norman. “Who Were the Mağāriya?” *Journal of the American Oriental Society* 80/4 (1960), 347-359. Erişim 26 Mayıs 2021. <https://doi.org/10.2307/595885>.
- Harezmi, Muhammed b. Ahmed b. Yusuf. *Mefâtihu’l-‘ulûm*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘Arabî, 1983.
- Hefele, Karl Joseph. *A History of the Councils of the Church*. ed. Henry Nutcombe. Edinburg: T. & T. Clark, 1876.
- Hillary, Poitiers. *On the Councils*. çev. E.W. Watson-L. Pullan. ed. Philip Schaff-Henry Wace. 9 Cilt. New York: Christian Literature Publishing Co., 1899.
- İbn Batrîk, Yuhanna. *Kitâbu’t-târîhi’l-mecmû‘ ‘ale’t- taḥkîk ve’t-taşdîk*. Beyrut: Matba‘atü Âbâi’l-Yesû‘iyyîn, 1995.
- İbn Eyyûb, Hasan. *Limazâ eslemtü? thk. S. Osman*. Kahire: Mektebetü’n-Nâfize, 2006.

- İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed. *Muqaddime*. thk. M. Quatremere. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1993.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Sa'îd. *el-Faṣl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Hidâyetü'l-ḥayâra fi ecvibeti'l-yehûdî ve'n-naşârâ*. thk. O. C. Dumeyriye. Mekke: Dârü İlmi'l-Fevâ'id, 1429/2008.
- İbn Teymiyye, Taḳiyyüddin Ahmed. *el-Cevâbü's-saḥîḥ li men bedelde dîne'l-Mesîḥ*. Riyad: Dârü'l-Âsime, 1990.
- Kaçar, Turhan. *Genç Antikçağda Hristiyanlık, Doğuda İsa Doktrini'nin Siyasi ve Entelektüel Tarihi*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2009.
- Kâdî Abdülcebâr. *el-Muḡnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-ʿadl*. thk. İbrâhim Medkûr vd. 20 Cilt. Kahire: eş-Şeriketü'l-Mısıriyye, 1965.
- Kâdî Abdülcebâr. *Teşbîtü delâ'ili'n-nübüvve*. nşr. Abdülkerim Osman. Beyrut: Dârü'l-Arabiyye, 1966.
- Kauffmann, Friedrich. *Aus der Schule des Wulfila: Auxenti Dorostorensis Epistula De Fide Vita Et Obitu Wulfilae in Zusammenhang der Dissertatio Maximini Contra Ambrosium*. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1899.
- Kelly, John Norman. *Early Christian Doctrine*. London: Adam & Charles Black, 4. Basım, 1968.
- Müller, Zainab Angelika. *Zur Identität der Arianer*. PDF: Symbolforschung, 2009. Erişim 01 Şubat 2020. <http://www.symbolforschung.de/media/Volltexte/Zur%20identitaet%20der%20Arianer.pdf>
- Philostorgius. *Ecclesiastical History*. çev. Philip R. Amidon. ed. John T. Fitzgerald. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.
- Rudolf, Kurt. "Wisdom" *The Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones- Mircea Eliade. New York: Thomson-Gale: 2005.
- Rustow, Marina. "The Qaraites as a Sect: The Tyranny of a Construct". *Sects and sectarianism in Jewish History*. ed. Sacha Stern. 149-186. Leiden-Boston: Brill, 2011.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Karâîlik". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 13 Ağustos 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/karailik>
- Socrates, Scholasticus. *Ecclesiastical History*. çev. A.C. Zenos. ed. Philip Schaff-Henry Wace. 2 Cilt. New York: Christian Literature Publishing Co., 1890.
- Sozomen, Salminius Hermias. *Ecclesiastical History*. çev. Chester D. Hartranft. ed. Philip Schaff-Henry Wace. 2 Cilt. New York: Christian Literature Publishing Co., 1890.

- Şarfî, Abdülmecid. *el-Fikrül-İslâmî fi'r-redd 'ale'n-naşârâ ilâ nihâyeti'l-ğarni'l-âşir*. Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye, 1986.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim. *el-Milel ve'n-nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4. Basım, 2017.
- Theodoret. *Ecclesiastical History*. çev. Blomfield Jackson. ed. Philip Schaff-Henry Wace. 3 Cilt. New York: Christian Literature Publishing Co., 3. Basım, 1892.
- Williams, H. Daniel. *Ambrose of Milan and the End of Arian-Nicene Conflict*. Oxford: Oxford University Pres, 1995.
- Williams, Rowan. *Aryüs, Heresy and Tradition*. Cambridge: William B. Erdmans Publishing, Company, 1981.
- WLC, Wisconsin Lutheran College. "Fourth Century Christianity, Aryüs-Thalia". Erişim 6 Mart 2021. <https://www.fourthcentury.com/Aryüs-thalia-intro/>
- Wolfram, Hervig. *Die Germanen*. München: Verlag, C. Beck, 3. Basım, 1997.

Arius Arianism According to Muslim Scholars of Classical Period

Extended Summary

Arius coincides with the turbulent period of the Roman Empire known as the crisis of the 3rd century AD. He was born into a Berber family in Libya in the early 260s. The name Arius was heard for the first time in religious discussions during the theological debates on Jesus' nature.

According to Arius, God cannot be described and creatures cannot comprehend HIM exactly. Also God cannot be comprehended by the Son. He has no equal. The only eternal one is the Father. The Son and the Holy Spirit are not eternal and both of them are creatures. The Son was created by the will of God. In the final analysis, the Arians used the term *god* for Jesus. However, this divinity was given to him as a title because of his virtue and was not really a deity.

Arian Theology constitutes one of the most important crossroads in the Church History. It has also attracted the attention of Muslims. However, Classical Period Muslim authors did not deal with Arianism as they dealt with Orthodox Church in detail in their works. The reason of this should be that Arianism is not a living sect. Some Muslim writers considered Arianism as a Christian denomination close to Islam. Some Christian writers noticed it as a movement that prepared Islam.

With the reference of Nashi al-Akbar, (d. 293/906) Arius and his followers have the idea of a created Jesus that God has empowered to create and rule the world, and they reject incarnation. However, the idea of rejection of incarnation is not found in the documents of Arianism.

Hasan b. Ayyub (d. 378/988) states that he came across a group of Arians and that they were the closest group to the truth with the understanding of oneness, and they did not agree with the idea that Jesus is a god and the special son of God. He also states that the Arians had true Gospel of Christ. However, latter information is not correct. Because Arians had no Gospel other than Gospels of Trinitarian Christians. Also, according to Arians onship and deity have special meaning for Jesus.

With the reference of Ibn Hazm, (d. 456/1064) Arius defended the belief of oneness of God the Creator and saw Jesus as the word of God, the means of creating the world. Although Ibn Hazm does not give much information about Arius and Arianism, he also gives the details they have the same Gospels of the Trinitarian Christians.

‘Abd al-Jabbār (d. 415/1025) argues that the Arians accept God alone and call him the Father. He reports that they believed that Jesus was the word of God, that he adopted a son by choice, that he was created before the creation of the world, and that for this reason, they argued that Jesus could be called god. Christ was born of Mary united with man and was crucified. He is a spirit created as the supreme intermediary of all other spirits, acting as the intermediary between God and humans.

Al-Shahristani (d. 548/1153) claimed that the Aryans' conception of the Messiah comes from the Jewish Mağāribā sect. According to the Mağāribā sect, God speaks to the prophets through an angel. God is so great that he cannot come into contact with matter. That is, it is beyond creating the material world. Therefore, in order to create the material world, God first created an angel and material world was created through him. The anthropomorphic expressions are used actually for this angel in the Torah and other books.

Al-Biruni (d. 453/1061) stated that Arianism was the closest to Islam and the furthest away from other Christian sects, but he never went into the details of Arian beliefs and practices.

Ibn Taymiyya (d. 728/1254) argues that the rank of sonship of God is a title which means closeness to Allah. Just as God adopted Abraham as a friend, he also adopted Jesus as a son. Ibn Taymiyya states that according to the Arians Christ was not crucified and killed and he was a prophet. Nor is he the son of God.

Ibn Taymiyya's statements about Arians are of Hasan ibn Ayyub. But narratives of Ibn Taymiyya about Arians do not exactly reflect Arianism, and are partially wrong. The concept of the Son described above does not contradict the Arians' Jesus Conception. However, the Arian concept of the Son of God has more than its Old Testament usage. Arians use both *birth of Son from God* and the *word of God* for Jesus Christ. However, they use *birth* in the sense of creation, not as a timeless divine nature as the Orthodox understand it. Creation is also a different creation before all creatures. However, the Arians do not have another narrative about the crucifixion than the Orthodox Church.

As a result, Ibn Taymiyya actually talks about the Ebionites but he thinks them Arian. He may mean a group that still has members in his own period, the 13th century. Because Ebionites interpret the *Son of God* as mere virtuous servant and it has no other meaning beyond it.

Ibn Qayyim (d. 751/1350) states that according to Arius the only eternal Father is God who created the Son (Jesus). There was a time when there was no Son and Christ was God's servant. The Negus of Abyssinia of the Prophet's time, Ashama ibn Abjar (d. 9/630) was also from this creed.

Ibn Qayyim quotes the information from the Christian author Ibn al-Batriq as his teacher Ibn Taymiyya did.

Ibn Khaldun (d. 808/1406) gives strange information about Arius. He tells that Arius came to the office of Peter as the second Pope. The information he gave is historically incorrect. While Petrus lived in the first century AD, Arius lived in the 4th century. It is interesting that Ibn Khaldun had such wrong information, which is historically impossible. Although the information of Muslim scholars about Arianism are limited, they are interesting and valuable.

Keywords: The History of Religions, Christianity, Arianism, Muslim Scholars, Jesus, Trinity, Monotheism.

Klasik Dönem Arap Dilcilerinin Yalan Kavramına İlişkin Tanımlarının Semiyotik Analizi*

Şeyma Gülsüm Önder

Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı
İstanbul/Türkiye
seyma91onder@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-7534-3580>

Galip Yavuz

Prof. Dr., 29 Mayıs Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Arapça Öğretmenliği Programı
İstanbul/Türkiye
galipyavuz58@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-7630-3820>

Öz: Arap dilcileri arasında yalan kavramının tanımı tartışmalıdır. Bu tartışma, üç grup etrafında cereyan eder. İlk grubu temsil eden cumhûr, yalanın realiteye aykırı haber olduğunu düşünürken ikinci grupta yer alan Nazzâm (ö. 231/845) ve takipçileri, yalanın muhbirin inancına aykırı haber olduğunu savunur. Câhiz (ö. 255/869) ve onu takip edenlerin oluşturduğu son grup ise cumhûr ve Nazzâm'ın görüşünü birleştirerek yalanın hem realite ile örtüşmeyen hem de haber verenin inancına aykırı bildiri olduğu kanaatini taşımaktadır. Bu makalede, yukarıda bahsi geçen üç farklı görüş, öncelikle semiyotik analize tâbi tutulmuş, ardından bunların yalan kavramının mahiyetini tam olarak taşıyıp taşımadıkları tartışılmıştır. Semiyotiğin kurucusu olarak kabul edilen, dil içi ve dil dışı göstergeleri inceleyerek, soyut kavramları birer gösterge olarak ele alan Charles Sanders Peirce (1839-1914), ayrı ayrı işaret ettikleri nesne, yorumlayan türleri ve kullandıkları zemin (bağlam) unsurlarını dikkate alarak bir analiz metodu geliştirmiştir. Bu bağlamda, kavram analizine daha uygun olması ve semiyotiğin terimlerini detaylı olarak vermesi nedeniyle Peirce'ün gösterge teorisi, bilimsel bir tahlil metodu olarak tercih edilmiştir. Buna göre çalışmada öncelikle Peirce semiyotiğine dair girişte kısa bir bilgi aktarıldıktan sonra birinci başlıkta Arap dilcilerinin yalan kavramına getirdiği tanımlar verilecektir. Ardından ikinci başlıkta dilcilerin yalan tanımları, semiyotik analize tabi tutularak yalan kavramının mahiyetini taşımada yeterli olup olmadıkları sorusuna cevap aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Semiyotik, Yalan (Kizb), Kavram Analizi, Charles Sanders Peirce, Nazzâm, Câhiz.

Geliş Tarihi/Received Date: 17.05.2021

Kabul Tarihi/Accepted Date: 26.07.2021

Araştırma Makalesi/Research Article

Atıf/Citation: Önder, Şeyma Gülsüm - Yavuz, Galip. "Klasik Dönem Arap Dilcilerinin Yalan Kavramına İlişkin Tanımlarının Semiyotik Analizi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (Aralık 2021), 497-515. <https://doi.org/10.51447/uluifd.938372>

* Bu makale, devam etmekte olan "Peirce'ün Göstergibilim Anlayışı Açısından Kizb (Yalan) Kavramı" başlıklı doktora tezi (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü) esas alınarak hazırlanmıştır.

Semiotic Analysis of Classical Arabic Linguists' Definitions Regarding the Concept of Lying

Abstract: The definition of the lying is controversial among Arabic linguists. This discussion takes place around three groups. The majority, representing the first group, thinks that the lying is utterances contrary to the reality, while Nazzām (d. 231/845) and his followers in the second group argue that the lying is utterances contrary to the faith of the informant. The third and final group formed by al-Jāhiz (d. 255/869) and those who followed him combines the opinion of the majority and Nazzām, believes that the lying is utterances that is not agreed with the reality and is contrary to the faith of the informant. In this article, these opinions are firstly subjected to semiotic analysis, and then it is discussed whether they fully carry the nature of the concept of the lying. C. S. Peirce (1839-1914), who handles abstract concepts as signs by examining linguistic and non-linguistic signs, has developed an analysis method that takes into account the semiotic elements such as the object they point to, the types of interpretant and the ground. Peirce's semiotics will be preferred in practice because it is more suitable for concept analysis and gives the terms of semiotics. In this study, a short information about Peirce semiotics is conveyed in the introduction, and then the definitions brought by Arabic linguists to the lying will be given in the first chapter. In the second chapter, the question of how sufficient the linguists' definitions of lying are to carry out the essence of the concept will be answered by subjecting the definition of lying to semiotic analysis.

Keywords: Arabic Language and Literature, Semiotics, Lying, Analysis of Concept, Charles Sanders Peirce, Nazzām, al-Jāhiz.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Giriş

Konusu itibariyle bütün dil içi ve dil dışı göstergeleri inceleyen göstergebilimin Avrupa'da Ferdinand de Saussure (1867-1913) ve Amerika'da Charles Sanders Peirce (1839-1914) olarak bilinen iki kurucusu vardır.¹ Temsil kavramına bakışı dilsel göstergeler üzerinden geliştiren Saussure, aynı zamanda yapısalcı dilbilim anlayışından hareketle modern dilbilimin kurucu ismi olarak bilinir. Saussure'ın dili, bilim çatısı altında bireyselleştirme çabalarının, göstergeye bakışını sınırlaması nedeniyle göstergebilim, her türlü göstergeyi temsil olgusu üzerinden ele almaya çalışan Peirce'ün çalışmaları neticesinde bilim dünyasına kazandırılmıştır.

Peirce göstergeyi, *belli bir zeminde, kendisinden başka bir şeyi temsil etmek suretiyle, onu anlayan bir zihne hitap eden bir şey* olarak tanımlar.² Bir başka ifadeyle, temsil ol-

¹ Özen Yaylagül, *Göstergebilim ve Dilbilim* (Ankara: Hece Yayınları, 2015), 13.

² Charles Sanders Peirce, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. John Deely (PDF: Cambridge: Harvard University, 1994), 1/228.

gusunu birbirleriyle karşılıklı iletişim halinde olan dört terim ile ifade eder. Bu terimler, sırayla bir şeyi veya anlamı gösteren veya bildiren *gösterge*,³ gösterilen şey yani *nesne*, gösterge tarafından temsil edilen anlam olarak *yorumlayan düşünce* ve bu temsilin üzerine bina edildiği bağlam olan *zemindir (bağlam)*.⁴

Temsilin zemin dışındaki unsurlarını türlere ayıran Peirce, bu türleri mantığa dair görüşleri çerçevesinde geliştirdiği varlık kategorileri üzerinden şekillendirir. Bu kategoriler üç tanedir. İlki, nesnel hale gelmeden yani *tecessümünden önce*, varlığın mahiyetine ilişkin nitelikleri olarak tanımlanan *birincil varlık kategorisi*;⁵ ikincisi, bir önceki kategoride nitelik olarak bulunan varlığın *tecessümü* yani *ikincil varlık kategorisi*;⁶ sonuncusu ise varlığın bir gösterge olarak bir anlamı temsil etmesi ile ulaştığı zihinsel aşama olan *üçüncül varlık kategorisidir*.⁷ Peirce, gösterge, nesne ve yorumlayan düşünceyi söz konusu varlık kategorileri ile ilişkilendirerek bir takım türlere ayırır ancak bu türlerin sayısını belirlemede zorlanır. Bunlardan en bilinenleri olarak göstergeyi ikon, indeks ve sembol türlerine ayırırken; nesneyi, doğrudan ve dolaylı nesne; yorumlayan düşünceyi ise doğrudan, dolaylı ve nihai yorumlayan türlerine ayırır.⁸

Bir gösterge, birincil varlık kategorisinde nesnesini yalnızca onun niteliklerini taşıyarak ona benzemesi yoluyla temsil etmesi halinde *ikon*;⁹ ikincil varlık kategorisinde nesnesini onunla ontolojik ilişki içinde olması yoluyla temsil etmesi durumunda *indeks*; son olarak üçüncül varlık kategorisinde yorumlayıcı bir zihne hitap ederek bir anlamı temsil etmesi durumunda ise *sembol* olur.¹⁰ Bunlara sırayla bir insanı gösteren portre, ateşi gösteren duman ve belirli bir anlamı gösteren kelime örnekleri verilebilir. Bu örnekleri açacak olursak portre, bir gösterge olarak gösterdiği kişinin fiziksel niteliklerini taşıyarak nesnesini, yalnızca ona benzemesi yönüyle -birincil varlık kategorisi ile ilişkili olarak- temsil eder. Duman, ateş olmadan var olmayacağı için nesnesini, ontolojik bir ilişki içinde olması yönüyle -ikincil varlık kategorisi çerçevesinde- temsil eder. Kelime ise anlamını ait olduğu dili bilen bir zihin için -üçüncül varlık kategorisi ile irtibatlı olarak- temsil eder.

Göstergenin doğrudan işaret ettiği şey olarak tanımlanan *doğrudan nesneye sıcak hava* göstergesinde olduğu gibi, dış dünyada güneşin ısıttığı hava örneği verilir. *Dolaylı*

³ Terim anlamı için bk. Mehmet Rifat, *Açıklamalı Göstergebilim Sözlüğü* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 97.

⁴ Peirce, *The Collected Papers*, 1/339.

⁵ S. J. Frederick Copleston, *A History of Philosophy: Modern Philosophy: Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America* (New York: Image Books, 1994), 8/311.

⁶ Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, 8/322.

⁷ Peirce, *The Collected Papers*, 1/537.

⁸ Mehmet Rifat, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları: Tarihçe ve Eleştirel Düşünceler* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 1/118-119.

⁹ Peirce, *The Collected Papers*, 1/369.

¹⁰ Peirce, *The Collected Papers*, 1/558.

nesne ise göstergenin işaret ettiği bilimsel gerçekliği olan nesne olarak tanımlanır.¹¹ Buna da yukarıdaki örnek üzerinden düşünüldüğünde havanın sıcaklığına dair bilimsel meteorolojik veriler ile ortaya çıkan hava durumu örneği verilebilir.

Yorumlayan türlerinden doğrudan yorumlayan, göstergenin işaret ettiği ilk anlamşeklinde tanımlanırken dolaylı yorumlayan, göstergenin kastettiği anlam demektir. Nihai yorumlayan ise göstergenin ürettiği son anlam olup insan üzerinde bir davranışa etki etmelidir.¹² Örneğin, “Bugün hava yağmurlu.” cümlesi, gösterge olarak alındığında doğrudan yorumlayanı, cümlenin gramatik ve semantik anlamının toplamı olarak gelir. Bir başka ifadeyle, havanın yağmurlu olduğu bilgisi şeklinde ilk akla gelen anlamdır. Dolaylı yorumlayan ise havanın yağmurlu olmasından hareketle kastedilen anlamdır. Bu anlam, göstergeyi kullananın kastına göre değişir. Örneğin, bunu bir anne okula gitmek üzere olan çocuğuna söylediye, ona şemsiyesini almasını hatırlatıyor olabilir. Son olarak yukarıda verilen örnek göstergenin nihai yorumlayanları ise anne-çocuk diyalogu bağlamında düşünüldüğünde çocuğun şemsiyesini alarak çıkması şeklinde gelir. Nihai yorumlayan, göstergenin pragmatik anlamıdır. Göstergenin anne-çocuk arasında kullanıldığı bağlam ise zemini oluşturur. Zemin kendi içinde diğer dil dışı göstergelerden yardım alır. Buna, pencereden akan yağmur damlaları, havanın kapalı oluşu gibi örnekler verilebilir.

Peirce’ün semiyotik kapsamında zikrettiği terimler ile onun felsefi görüşleri bağlamında temsil olgusuna yüklediği anlam arasında doğrudan bir irtibat vardır. Nitekim o, temsil olmaksızın zihnin işleyemeyeceği, bilgiye doğrudan erişilemeyeceği ve soyut kavramlar da dâhil olmak üzere her kavramın yalnızca semiyotik gibi bilimsel bir düzlemde ele alınması gerektiğini düşünür. Bu düşüncenin bir sonucu olarak onun için, semiyotik laboratuvarında işlem görmemiş bir kavramın anlamı ve dolayısıyla bilgi değeri yoktur. Çünkü anlamlar sabit olgular değildir.¹³ Nitekim her bir kavram, bir gösterge olarak belli bir zeminde, belli bir nesneye işaret ederken belli bir anlamı karşılar. Zeminin değişmesiyle göstergenin anlamı değişeceği gibi, aynı gösterge farklı bir nesneyi de temsil edebilir. Dolayısıyla gerçek anlamlara ulaşabilmek için göstergenin bütün semiyotik unsurları ile ele alınması gerekir.

Makalede yukarıda geçtiği üzere, Peirce semiyotiğine dair bilgi verildikten sonra hem dil içi hem de dil dışı gösterge ile ilişkisi olan yalan kavramına dair dilcilerin getirdikleri tanımlar verilecektir. Tanım, bir kavramın anlamını yani semiyotik düzlemde ifade edilirse kavramın yorumlayan düşüncesini verir. Yalan kavramı, her ne kadar yalnızca dile konu olmasa da dilciler tarafından da tanımlanmıştır. Bu bağlamda çalışmada öncelikle, yalan kavramının anlamının tayininde, Arap dilcilerinin

¹¹ Peirce, *The Collected Papers*, 1/536.

¹² Peirce, *The Collected Papers*, 1/536.

¹³ Ahmet Ayhan Çitil, “Darwin’in Evrim Kuramından Pragmatizme: Peirce ve Dewey”, *Çağdaş Felsefe-I*, ed. Semiha Akıncı (Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayını, 2012), 12.

bu kavramı hangi cihetlerden ele aldıklarını göstermek yerinde olacaktır. Ayrıca dilcilerin yaptıkları yalan tanımlarının nasıl bir tartışma yarattığı verilecek; ardından bunların yalanın mahiyetini belirlemede yeterli olup olmadığı değerlendirilecektir. Son olarak Arap dilcileri arasındaki yalan tanımı tartışmasına semiyotik analiz ışığında bir değerlendirme yapılacaktır.

1. Arap Dilcilerinin Yalan Tanımları

Arap dilcileri, yalan kavramına haber¹⁴-inşâ ayrımının şartlarını tartışırken değinir. Zira haberin sıdk ve kizbe muhtemel bir yapıda olduğu,¹⁵ cumhûrun üzerinde ittifak ettiği bir konudur. Bu durumda sıdk ve kizbin tanımı yapılmadan haberin mahiyeti anlaşılamayacağı için dilciler, sıdk ve kizbi haber başlığı altında tartışırlar. Tartışma haber kelimesinin anlamının, nesne (haber, bildiri) olarak mı yoksa mastar (ihbar) olarak mı alınacağı etrafında döner. Nitekim haberi 'bildirilen bir şey' (nesne) olarak kabul edenler, muhbiri konu dışı ederken; 'bir şeyi haber verme eylemi' (mastar) olarak tanımlayanlar ise nesneyi dikkate almaz. Bir diğer grup ise haberi hem nesne hem de muhbirin eylemi olarak yani ihbar anlamında kabul eder. Buna göre, haber bildiri olarak alındığında onun doğru veya yalan olduğuna hükmedilirken vâkiâyâ mutabık olup olmadığı, diğer anlamı ile yani haber verme eylemi (ihbar) olarak alındığında ise yalnızca haber verenin (muhbir) inancı ölçüt alınır. Hem bildiri hem de haber verme anlamında kabul edildiğinde ise ikisine birden bakılır.¹⁶

Bu bağlamda, cumhûr bir haberin yalan olması için sadece haberin içeriğinin, vâkiâyâ mutabık olup olmamasına bakarken; Nazzâm (ö. 231/845) yalan konusunda yalnızca haberin içeriğinin muhbirin (haber veren) inancına uygunluğuna bakar. Ancak iki görüşün de yalanı tam olarak karşılamadığını düşünen Câhiz (ö. 255/869) ise cumhûr ve Nazzâm'ın görüşlerini birleştirerek yalan tanımında, haberin içeriğinin hem realite hem de muhbirin inancı ile örtüşmesini temel alır. Aşağıda bu görüşler sırayla ele alınacaktır.

Öncelikle cumhûrun yalan tanımının anlaşılmasında önemli olan vâkiâ veya vâkiâyâ mutabakat kavramlarının ne olduğu bilgisi için dilcilerin bu konuyu ele aldıkları haber-inşâ tanımlarına başvurmak gerekir. Buna göre, bir ifadenin cümle olması için isnat ve bu isnadın unsurları arasında bir nispet gereklidir. Haber-inşâ cümlelerinin ayrımında kilit nokta, cümlenin yargı bildirip bildirmemesi, dolayısıyla söylenmeden önce bir nesnesi (harici) olup olmamasıdır. Söz konusu ayrımında, haber cümlesinin söylenmeden önce yani kendisinden önce bir harici zorunlu kıldığı kabul

¹⁴ Habere ilgili tartışmalar için bk. Ebü'l-Bekâ Kefevî, *Külliyâtü Ebi'l-Bekâ*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir - Enes eş-Şâmî (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1435-2014), 352-356.

¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa İrmak, *Haber ve İnşâ: Klasik Dilbiliminde Bildirim ve Talep İfadeleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 51-56.

¹⁶ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerîf Cürçânî, *Hâşiye 'ale'l-Mu'avvel: Şerhu Telhîşil'-Miftâhî'l-'Ulûm fi 'Ulâmi'l-Belâğa*, thk. Raşid A'radî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1390/1971), 51.

edilir.¹⁷ Ancak inşâî ifadeler de cümle kategorisine girmesine yani onlarda da ögeler arasında bir isnat ilişkisi bulunmasına rağmen, ancak bu ifadeler dile geldikten sonra onlara ilişkin haricî yani haricî nispet varlık kazanır. Nitekim “Kapıyı aç.” emir cümlesi düşünülürken bu cümle söylendikten sonra kapı açılır. Cümlelerin dile gelmeden önce bir harici yoktur.

Müsned ve müsned ileyh arasındaki nispet, söz konusu cümleye ispat/olumluluk veya nefiy/olumsuzluk özelliği kazandırır. Bu nispet, cümleye vâkıâya mutabık olup olmama özelliği kazandırıyor, o halde inşâî cümlelerde bir nispetin varlığı nasıl açıklanır? Çünkü inşâî ifadelerde, kendilerinden önce var olan bir vâkıâ (haricî) yoktur. Teftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413) gibi âlimler bu soruya, nispetin mahiyeti konusuna açıklık getirerek cevap verir. Bu düşünürlere göre, genel olarak cümlelerin taşıdığı nispet; zihnî, kelâmî ve haricî olmak üzere üç türdür. Zihinde iki taraf arasında kurulan nispete zihnî nispet denir. “Ali ayaktadır.” cümlesi örneğinde, Ali’ye nispet edilen ayakta olma hali, dilden önce zihinde var olur. Kelâmî nispet ise zihnî nispetin dile dökülmesidir. Son olarak haricî nispet, iki taraf arasındaki ilişkinin haricîte gözlemlenebilir şekilde var olmasıdır. “Ali ayaktadır.” cümlesindeki nispet, dış dünyada Ali’nin ayakta durması ile haricî bir nispet ilişkisi kazanır.¹⁸

İsnadın bir sonucu olarak haber cümlelerinde oluşan zihinsel ve haricî nispet, kelimadan önce gelirken; inşâî cümlelerinde -haricî nispet, kelâmî nispetin akabinde ortaya çıktığından- öncelikle zihinsel ve kelimadan önce gelirken. Bu şekilde isnat nispetinin inşâî cümlelerde de mevcut olduğu hususunda şüpheye yer kalmaz. Bu durum, inşânın haricî nispeti sonradan var kılmasının, onun cümle tanımına dahil olmasına engel teşkil etmediğini gösterir. Zira inşâî cümlesi de haber cümlesi gibi söz konusu nispetleri mahiyetinde taşır ancak aralarındaki fark, haricî nispetin birinde kelimadan önce diğerinde ise kelimadan sonra varlığını göstermesidir.

Yukarıda verilen bilgiler cumhûrun, haricî nispetin kendisinden sonra geldiği inşâî ifadelerini yalana dâhil etmediği düşüncesine zemin hazırlar. Çünkü bir haberin doğru veya yalan olması, onun vâkıâ ile mutabık olup olmamasına bağlıdır. Bunun için de vâkıânın haberden önce meydana gelmesi gerekir.

Nazzâm’ın yalana bakışında ise, bir şeyin vâkıâyâ mutabık olması ile o şeyin gerçekte var olduğuna inanmanın farklı şeyler olduğu görülür. Örneğin, kişinin Zeyd’in bir kalemi olduğuna inanması ile gerçekte Zeyd’in bir kaleminin olması aynı şeyler değildir. Çünkü inanç, inanan kimsenin iddiasıdır ve bu iddia doğru, yanlış veya yalan olabilir. Ancak gerçekte bir şey ya vardır ya da yoktur. Bir şeyin varlığına ya da yokluğuna inanmak, o şeyin hakikatini değiştirmez.

¹⁷ Sa‘deddin Mes‘ûd b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *el-Mutavvel: Belâgat İlimleri: Meânî*, çev. Zekeriya Çelik (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 114.

¹⁸ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 115.

Bu durumda yalan özelinde Zeyd'in kaleminin olduğu söylendiğinde;

1. Zeyd'in kalemi olduğuna dair inancı,
2. Zeyd'in gerçekte bir kaleminin olması (hariçteki varlığı)
3. Zeyd'in bir kaleminin olduğu haberi (vâkıâya mutabakatın muhtemel olması)

şeklinde üç unsur söz konusudur.

Bu açıklama doğrultusunda, Nazzâm'ın yalan hakkındaki şu sözü akla gelir:

“Denilmiştir ki -bunu söyleyen Nazzâm ve tabileridir- haberin doğru oluşu, onun, haber veren kişinin itikadiyle -bu itikat yanlış olsa ve vâkıâya mutabık olmasa bile- mutabık olmasıdır. Haberin yalan oluşu ise onun, mutabık olmamasıdır.”¹⁹

Nazzâm'ın yukarıdaki ifadelerine göre, kişi inandığı şeyi söylerse, söylediği şey vâkıâ ile örtüşmese bile inancının vâkıâ ile örtüşmediğini bilmediği için sözü yalan olmaz.²⁰ Dolayısıyla Nazzâm'a göre yalan, muhbirin inancı ile haberi arasında mutabakatın olmaması halinde gerçekleşir. Yukarıdaki örnek üzerinden gidilirse, Zeyd'in kalemi olduğu haberi ile muhbirin bu haberin gerçekliğine olan inancı arasında bir uyumsuzluk varsa bu haber, yalan olur. Nazzâm burada yalnızca inancı yani kişinin nefsinde olanı esas alır. Zeyd'in gerçekte kaleminin olup olmamasının hiçbir hükmü yoktur. Bu nedenle ona göre, haberin tahakkuk edip etmemesi ile yalan arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Muhbir, Zeyd'in kaleminin olduğuna dair bir inanca sahipse Zeyd'in kalemi gerçekte olmasa dahi haber yalan sayılmaz. Ancak Zeyd'in kaleminin olmadığına inanıldığı halde, var olduğu haberi veriliyorsa ve Zeyd'in gerçekte bir kalemi yoksa, haber ile reel olan örtüşmesine rağmen haber yalan olur. Çünkü Nazzâm için haber ile reel olanın değil, haber ile inanılan şeyin mutabakatı esastır.

Nazzâm, yukarıda zikri geçen düşüncelerini desteklemek için aşağıdaki âyeti delil getirir:

إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَتَّشَهُدُ إِنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ

“Münafıklar sana geldiklerinde, “Tanıklık ederiz ki sen gerçekten Allah'ın elçisisin” derler. Senin hiç kuşkusuz Allah'ın elçisi olduğunu Allah elbette biliyor; ama Allah tanıklık eder ki münafıklar (inandık derken) kesinlikle yalan söylemektedirler.”

Bu âyette Allah, münafıkları “Sen gerçekten Allah'ın elçisisin” sözlerinden dolayı yalancılıkla niteler. Münafıkların haberi yani sözleri vâkıâya mutabıktır. Ancak kalpleri Peygamberin, Allah tarafından gönderilen elçi olduğunu tasdik etmez. Dolayısıyla verdikleri haber ile inançları örtüşmez.²¹ Âyete bu şekilde yorum getiren

¹⁹ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 116.

²⁰ Muhammed A'lâ b. Ali el-Fârûkî et-Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1416-1996), 2/1071.

²¹ Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 2/1071.

Nazzâm, bunu yalanın vâkıâya değil inanca aykırılık olduğuna ilişkin görüşüne delil getirir.

Yukarıda geçen âyete getirdiği yorum özelinde Nazzâm'ın görüşü eleştirilir. Bu bağlamda gelen ilk itiraza göre, âyette Allah'ın yalanlaması münafıkların sözlerine değil, şahitliklerindeki samimiyete veya münafıkların bu sözlerini şahitlik olarak isimlendirmelerine yöneliktir. Çünkü şahitlikte kalp ile dil arasında mutabakat aranır ve bu mutabakat münafıklarda yoktur. Dolayısıyla Nazzâm'ın kendi görüşünü desteklemek için getirdiği bu delilin farklı ihtimallere açık olduğu, onun kati bir delil olmadığını gösterir²². Burada şu kaideye dikkat çekilir: “Bir delile ihtimaller ârız olduğu vakit o delille istidlâl sâkit olur.”²³

Nazzâm'ın yalan hakkındaki görüşüne yapılan ilk itiraz bir örnek üzerinden verilir. Buna göre, “İslam bâtıldır.” diyen bir Yahudi'nin tekzip edilip, “İslam haklıdır.” diyen Yahudi'nin ise tasdik edilmesinin onun görüşünü çürütecek bir delil olduğudur. Çünkü bu örnekte Yahudilerin inançlarına veya zanlarına bakılsaydı “İslam bâtıldır.” sözünün, söyleyenin inancıyla örtüştüğü için tasdik edilmesi; “İslam haklıdır.” sözünün ise söyleyenin inancına aykırı olması nedeniyle tekzip edilmesi gerekirdi. Bu durumda Nazzâm'ın görüşünün yanlış olduğunu savunan âlimler, yukarıda geçen münafıklarla ilgili âyeti tevil yoluna gitmiştir. Bu teville göre, âyette yalanlanan şey, münafıkların sözleri değil; kabullerinde samimi olduklarına dair iddialarıdır. Cumhûr bu teville, yukarıdaki âyette zikredilen münafıklar “إِنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ” sözlerindeki ا ن ve ل harflerinin tekit manasında isim cümlesinin başına gelmesini delil gösterir.²⁴

Aynı şekilde cumhûrun, bu âyette tekzipin şahitliğin bizatihi kendisine değil, şahitlik ederken münafıkların kalplerinde bulunan samimiyete yönelik olduğu görüşüne getirdiği bir başka delil ise, âyette geçen “Senin hiç kuşkusuz Allah'ın elçisi olduğunu Allah elbette biliyor” ifadesidir. Yani bu söze yapılan şahitlikte dolayısıyla bu sözde yalan yoktur. Âyetin devamında gelen “Bununla beraber Allah, münafıkların gerçekten yalancı olduklarına şahitlik eder” ifadesi, cumhûr tarafından Allah'ın, münafıkların şahitliklerindeki samimiyeti tekzip ettiği, o nedenle âyette ihtisardan vazgeçildiği şeklinde tevil edilmiştir. Nitekim “وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ” cümlesi, münafıkların sözlerinin doğruluğunu teyit etmek amacıyla ilave edilerek âyette bir belagat sanatı olan itnâba başvurulmuştur.²⁵

Nazzâm'a gelen ikinci itiraz ise onun, haber ile muhbiri aynı vasıfla nitelemesinin probleme yol açmasıdır. Yalan için muhbirin inancının esas alındığı kabul edilirse

²² İhtimallerin dilsel delaletin kesinliğine engel olmasına dair bk. Mehdi Cengiz, *Dilde Kesinlik Sorunu* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 56-67).

²³ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 118.

²⁴ Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm: Belâgat*, çev. Zekeriya Çelik (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 68.

²⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 294.

haberini arka planında örtük (gizli) bir anlam oluşur. Bu durumda, münafıkların “Tanıklık ederiz ki sen gerçekten Allah’ın elçisisin” sözünden çıkarılacak örtük anlam “Aslında sen Allah’ın elçisi değilsin ama biz inancımızı gizlemek için düşündüğümüzün aksini söylüyoruz” şeklindedir. Örtük anlamda geçen ‘Aslında sen Allah’ın elçisi değilsin’ ibaresi, onların inancına uygun olan asıl haberdur. Bu örtük anlam, vâkiâya mutabık olmadığı için yalan kabul edilir. Bu şekilde her ne kadar Nazzâm, yalan için inancın haberle mutabakatını şart koşsa da, aslında zikredilen haberin (Sen Allah’ın elçisisin) içinde gizlenen örtük anlamdan doğan asıl haberin (Aslında sen Allah’ın elçisi değilsin ama biz inancımızı gizlemek için düşündüğümüzün aksini söylüyoruz) vâkiâ ile mutabakatını esas almış olur.²⁶ Bu itiraza göre Nazzâm, yalan konusunda görünenin aksine, cumhûrun görüşünü destekler biçimde haber ile vâkiânın mutabakatını da dikkate almış olur.

Cumhûr, yukarıda görüldüğü üzere, haber ile muhbiri aynı zeminde yalan ile nitelenmesi nedeniyle Nazzâm’ı eleştirir. Oysa onlara göre inanç, haberin yalan olmasını etkilemezken muhbirin yalancı olup olmamasında önemlidir. Ancak cumhûr, muhbirin durumu ile değil, haberin durumu ile ilgilenir. Çünkü dile konu olan temelde haberin kendisidir.

Dilin, kullanıcıdan ayrı değerlendirilmesine örnek teşkil etmesi bakımından Fahreddin er-Râzî’nin (ö. 606/1210) yukarıdaki âyeti tefsir ederken zikrettiği bilgiler önem arz eder. Râzî, Münâfikûn suresinin bir önceki sure olan Cuma suresi ile ilişkisini ortaya koyarken yalanla ilgili bir detaya temas eder. Cuma suresinde Tevrat’la amel etmeyenlerin ciltlerle kitap taşıyan merkebe benzetilmesi ile kalpleri ve dilleri ile yalan söyleyenler kastedilmiştir. Münâfikûn birinci âyette ise, dille söylenenin doğru ancak kalpten geçen yalan olduğuna dair bir örnek verilir. Râzî, bir şeyi haber verip de onun aksine inanan kişiye yalancı der. Burada yalana, lafzî varlıkla zihnî varlık arasındaki muhalefet cihetinden bakılır. Zihnî varlıkla haricî varlık arasındaki muhalefet ise cehalet olarak bilinir. Dolayısıyla münafıkların yalancılığı, sözlerinin inandıklarının aksi olmasından kaynaklanır. Bu durumda “Tanıklık ederiz ki sen gerçekten Allah’ın elçisisin” sözlerindeki şehadet inançlarına aykırıdır.²⁷

Şehadet için Arapların “أَشْهَدُ بِاللَّهِ” şeklinde bilinen bir yemin ifadesi kullandığı da söylenir. Dolayısıyla âyetteki yalanlama münafıkların sözlerine değil, yeminlerine daırdır.²⁸ Görüldüğü üzere âyette münafıkların kurdukları cümle ile yaptıkları eylem (inançlarına aykırı bir söz söylemeleri) ayrı değerlendirilir. Fahreddin Râzî de cumhûrun yaptığı gibi dili, kullanıcıdan ayrı ele alır. Kişi açısından yalan, zihnî varlıkla haricî varlık arasındaki muhalefetle olur. Dil açısından durum daha farklıdır. Dilde bilgisel içeriğin haricî olanla mutabakatına bakılır.

²⁶ Teftâzânî, *Mutavvel*, 118.

²⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb = et-Tefsîru’l-kebîr* (Beyrut: Darü’l-Fikr, 1981), 30/12.

²⁸ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 30/13.

Mu‘tezile mezhebi mensubu Nazzâm, diğer Mu‘tezile kelamcıları gibi, bilginin ya da haberin doğruluğu için, akıl ve tecrübe ile desteklenmesi gerektiğini savunur. Bu durum yani hariçte vukû bulanın duyular yoluyla nefiste idrak edildiği düşüncesi, insan fiillerinin temel ilkesi olarak nefsin görülmesi sonucunu doğurur.²⁹ Yalan da insan fiillerinden bir fiil olduğuna göre, bir haberin yalan olmasında haberin hariçle mutabakatından ziyade nefsin bu habere olan inancının ön planda tutulması Nazzâm’ın bilgi teorisiyle örtüşür. Nitekim onun için önemli olan ruh yani nefistir.

Bir başka açıdan Nazzâm, aklın vahiy gelmeden önce de hayrı ve şerri bilecek kudrette olduğu düşüncesindedir. Zira mükellefiyet akıl, ihtiyar ve fiil sırasına göre gelir.³⁰ Nefis, aklın duyulardan verileri almasıyla idrak ederek bunun sonucunda bir seçimde bulunur ve bedeni bir fiile sevk eder. Dolayısıyla haberin bilgi değeri, ona ancak akıl ve tecrübenin eşlik etmesiyle ortaya çıkar. Bir haberin doğruluğunda, nefsin bu haber konusunda akıl ve tecrübeye dayanarak ikna olması önemlidir. Bu da inancı doğurur ve onu yalan ile ilişkili hale getirir.

Haberin hükme konu olması için muhbirin yalan söyleme veya hata yapma ihtimalinin söz konusu olmaması gerektiğini belirten Nazzâm’ın bu ifadelerinden, onun yalan ile hata kavramlarını ayırdığı mülahaza edilir. Nitekim ona göre, muhbirin haberi vâkiâ ile örtüşmediği takdirde kendisi bu habere inanıyorsa yalan söylemiş olmaz aksine hata etmiş olur. Yani bu durumdaki bir muhbire yalancı denmez. Nazzâm, buna Hz. Aişe’nin bir hadis aktaran râvî hakkında “*Yalan söylemedi, yanıldı (مَا كَذَبَ وَلَكِنَّهُ)*”³¹ sözünü delil getirir.³² Haber zaten akıl ve deney süzgecinden geçtikten sonra hatalı bulunursa bilgi değeri taşımaz. Dolayısıyla doğru veya yalana konu olmaz. Bu şekilde gelen bir haber, herhangi bir hükme konu olamayacağı gibi bir hüküm için delil niteliği de taşımaz.

Dolayısıyla Nazzâm’ın haberin sıdk ve kizbe muhtemel olmasında geçen sıdk ve kizb için, kişinin inancını kriter olarak almasının arka planında onun kelimî görüşlerinin olduğu söylenebilir. Nazzâm, haberin açık ve kesin bir nas olmasını, dini konularda hüküm vermenin en önemli şartı olarak görür. Bu nedenle verilen haberde, muhbirin yalan söyleme veya hata yapma ihtimalinin olmaması gerekir. Doğru haber için ise akla veya tecrübeye dayanan bir karine aranmalıdır.³³ Nazzâm, haberin kesinliğini muhbirin yalan söylememesine dayandırır. Yani haberin bilgisel değeri için vâkiâ ile mutabakatını temel almaz çünkü haber, bunun için tek başına yeterli olmaz.

²⁹ Hayrettin Nebi Güdekli, “Nazzâm”, *İslam Düşünce Atlası-I*, ed. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 184.

³⁰ İlyas Çelebi, “Nazzâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara : TDV Yayınları, 1999), 32/467.

³¹ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi‘u’s-şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Cenâiz”, 932.

³² Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 74.

³³ İlyas Çelebi, “Nazzâm”, 32/467.

2. İlgili Tanımlar Üzerinden Yalanın Semiyotik Analizi

Arap dilcilerinin yalan tanımlarına bakıldığında öncelikle yalanın dilsel bir olgu olarak ele alındığı ortaya çıkar. Daha sonra bu kavramın dilciler tarafından genel olarak iki şekilde karakterize edildiği görülür. Bunlar, yalanın mahiyetini haberin vâkıâ ile örtüşmemesi üzerinden belirleyen cumhûrun tanımı ile yalanın haber ile haber verenin inancı arasındaki uyumsuzluk ile ilişkisini kuran Nazzâm'ın tanımıdır. Câhiz ise, bu iki görüşü birlikte kabul ettiğinden yalanın mahiyetine dair yeni bir açıklamada bulunduğu söylenemez. Bu başlık altında yalanın cumhûr ve Nazzâm tarafından belirlenen iki özelliği semiyotik analize tabi tutularak değerlendirilecektir.

2.1. Vâkıâyâ Mutabık Olmama

Yalanın vâkıâ ile örtüşmeyen haber olarak belirlenmesi, haberin söylendiği anda içeriğinin hakikate uygun olmaması anlamındadır. Buna “Muhammed, Allah'ın resulüdür.” cümlesi örnek verilebilir. Bu haberin hariçte bir karşılığı bulunmaktadır. Dolayısıyla doğru bir haberdir. Ancak bunu bir münafık söylediği zaman onun sözünün doğru ya da yalan olduğunu tespit etmek için vâkıâyâ mutabık olup olmadığına bakmak yeterli olmayacaktır. Çünkü yalan yalnızca sözel bir eylem değildir. Bir sözün bilgi değeri açısından doğru ya da yanlış olması ile doğru ya da yalan olması farklı şeylerdir. Hakikatte bir karşılığı olduğundan doğrudur; ancak buna inanmayan bir insan bu sözü sarf ettiğinde yalan söylemiş olmaktadır. Her ne kadar söz ile söyleyeni doğru ve yalan konusunda ayrı tutmak bu probleme bir çözüm olacaktı gibi düşünülse de bu durum, pratikte daha farklı problemleri doğurur. Dolayısıyla sözün vâkıâyâ mutabık olup olmaması yalanın sadece bir yönünü teşkil eder. Ancak bazı durumlarda bu, yalanın tespiti için yeterli olmaz. Sonuç olarak, bu özelliğin yalanın mahiyetini tam olarak karşılamadığı ortaya çıkar.

Buna hukuki açıdan çocuk kaçırma olayı örnek verilebilir. Çocuk kaçırma suçu nedeniyle sorgulanan birini düşünelim. Zanlının, eve gelen polise “Çocuğu ben kaçırmadım.” dediğini ve gerçekten adamın çocuğu kaçırmadığını ancak kaçırlması için emir verdiğini farz edelim. Polise verilen bu ifadenin vâkıâ ile örtüşüp örtüşmediğine bakılırsa ifade doğru olacaktır. Ancak yalnızca vâkıâyâ bakıp diğer etkenleri göz ardı etmek, hukuki açıdan probleme yol açacaktır. Bu göstergelyi semiyotik kapsamında analiz edersek;

Gösterge: “Çocuğu ben kaçırmadım” lafzıdır.

Nesnesi: Zanlının kaçırdığı bir çocuğun vâkıâyâda olup olmadığıdır.

Zemin: Zanlının vâkıâyâda bir çocuğun kaçırlmasına dair emir vermesi ancak çocuğu kendi eliyle kaçırmamasıdır. Çocuğu kaçırmadığını polise beyan etmesidir. Zemin bütüncül bilgi ile elde edilir. Dolayısıyla zemin bilgisi için olaya ilişkin diğer dil içi ve dil dışı göstergeler ortaya çıkarılmalıdır. Buna, zanlının telefon konuşmaları,

son görüştüğü kişilerin şahitlikleri, çocuğun ailesinden çocuk için alınan bilgiler, çocuğun son görüldüğü yerde bulunacak diğer dil dışı göstergeler örnek verilebilir.

Yukarıdaki örnekte verilen gösterge, gösterge türlerinden sembol türüne girer. Çünkü dilsel ifadeler, zihin aracılığıyla yorumlanmadan göstergeler olarak işlev göremezler. Ancak aynı zamanda bu gösterge, hariçte nesnesi ile olan ilişkisinden dolayı bir indeks göstergedir. Çünkü bu sözün dış dünyada bir karşılığı vardır. Zanlının yanında veya ona ait olan bir evde herhangi bir çocuğun bulunup bulunmadığı neticesinde ya da başka haricî deliller yardımıyla çocuk kaçırıp kaçırmadığı tespit edilebilir. Bu durum, göstergenin indeks olmasından kaynaklanan bir özelliğidir. Ancak yalan sadece sözel bir olgu olmadığından ve dilsel ifadeler indeks olmanın ötesinde birer sembol özelliği taşıdıklarından temsile konu olan sözün, söyleyenin kastı ve sözün söylendiği zemin dikkate alınarak yorumlanması büyük önem arz eder. Dolayısıyla yalan için vâkıâya mutabakata bakmak, onun yalnızca bir yönünü ortaya koymakla birlikte mahiyetini açığa çıkarmada eksik kalmaktadır. Nitekim bir göstergenin sadece indeks olma durumuna bakıp sembol olma özelliğini geride bırakmak temsile aykırıdır.

Bu bağlamda örnek olaya dönüldüğünde zanlının çocuğu kaçırmadığına dair beyanının doğru olup olmadığını anlamak için verilen haberin dış dünya ile irtibatının yanında kişinin inancı ile ilişkisine de bakılmalıdır. Bunun için yardımcı olacak unsurlar diğer dil içi ve dil dışı destekleyici göstergelerdir. Örneğin, çocuğun herhangi bir eşyası zanlının evinde bulunabilir ve bu bir dil dışı gösterge olur. Aynı şekilde parmak izi ya da kamera kayıtları gibi diğer göstergeler de yalanın ortaya çıkmasında önemli unsurlar arasındadır.

Yukarıdakilere ek olarak, bir sözün semiyotik sürece dahil edilmeden yalnızca vâkıâya aykırı olmasına bakılarak yalan ile nitelenmesinde oluşacak sorunlardan bir diğeri, sözün söylendiği anda realitenin değişme durumudur. Örnek olayda çocuk, kendisini kaçıranlardan kurtulmuş ve evine dönmüş olabilir. Bu durumda söylenen söz reel olanla örtüşür ve sadece gösterge-nesne ilişkisine bakılarak yalan nispeti yapıldığında buna göre adamın yalan söylemediği sonucuna varılır. Oysa bu durum, hakikati örten bir engel doğurmakla birlikte hukuki anlamda da bir suçlunun suçunun örtülmesi ile adaletin sağlanamamasına neden olur.

Aynı şekilde yukarıda zikredilen durum, hakikatin olduğundan farklı gösterilmesine de neden olacaktır. Örneğin, polisin sorgulama yaptığı esnada kaçırılan çocuk, kendisini kaçıran tarafından tehdit edilmişse, o kişinin yakını olduğu beyanında bulunabilir. Bu durumda hakikat olduğundan farklı görünecek; gösterge ile nesnesi arasındaki ilişki de yanlış bilinecektir. Dolayısıyla bir göstergeyi yalnızca nesnesi ile ilişkisine bakarak değerlendirmek ve buna göre yalan tespitinde bulunmak pratikte birtakım problemlere sebep olabilecek durumlarla karşılaşılmasına neden olur.

Peirce semiyotiğinin temel ilkesi bağlamında değerlendirilecek olursa, cumhûrun yalana bakışı, kendi kurgusal ve düşünsel zemini dikkate alındığında, yalananın mahiyetine dair kısmî bilgi verir. Bu da yukarıda belirtildiği üzere, göstergelerin indeks olma özelliğinin dikkate alınması ile yalana getirilen sınırlı bir bakış açısından ibarettir. Aynı şekilde bu durumun nedeni, klasik Arap dilbiliminin, mantık ve İslam hukuk usulünden etkilenmesi ile daha ziyade sentaktik kurallar ve kıyas dayalı bir dilsel inceleme yaptığı dikkate alındığında, dilin temsil işlevini tam olarak yansıtmak şeklinde olgulara yönelememesidir. Dolayısıyla cumhûrun yalan kavramına bakışının tamamen yanlış olduğunu savunmak, semiyotik açıdan doğru değildir. Bununla birlikte onun dilin temsil işlevine uygun olacak şekilde yalan olgusunu ele alamadığını ve mahiyetini açıklamada yetersiz kaldığını söylemek daha doğru olacaktır.

Dolayısıyla burada yalan kavramının semiyotik analiz dışında tutularak yalnızca inanca aykırılık ya da hakikate aykırılık özellikleri ile mahiyetinin tam olarak verilemeyeceği gibi yalnızca dilsel göstergeler dikkate alınarak da bir söze yalan nispet edilemeyeceği ortaya çıkar. Zira semiyotik analiz açısından ele alındığında yalan, hem dilsel hem de dilsel olmayan göstergelerin kullanımına açık bir kavramdır.

2.2. İnanca Aykırı Olma

Yalan kavramının tanımına ilişkin verilen hakikate aykırılık özelliği üzerine yapılan değerlendirmeden sonra bir diğer özelliği olan inanca aykırılık yönü ele alınabilir. Nazzâm'ın bu özelliği zikrederek cumhûrun tanımına itiraz ettiği daha önce ifade edildi. Buna göre, kişinin söylediği söze inanmaması halinde ortaya çıkan yalananın, vâkiâ ile olan ilişkisi önemli değildir. Münafıkların “Muhammed, Allah'ın Resulüdür.” sözü örneğine dönüldüğünde bu söz vâkiâ ile örtüşse de münafıklar sözün içeriğine inanmazlar. Bu nedenle onlar Nazzâm'a göre yalan söylemektedir.

Nazzâm'ın yalananın muhbirin inancına aykırı haber olduğuna delil olarak getirdiği âyet aşağıda verilmiştir.

إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ

“Münafıklar sana geldiklerinde ‘Senin Allah'ın Resulü olduğuna tanıklık ederiz.’ dediler. Allah şüphesiz ki münafıkların ne denli yalancı olduklarına şahittir.”

Bu âyette, münafıkların “Senin Allah'ın Resulü olduğuna tanıklık ederiz.” sözü semiyotik analize tabi tutulduğunda ortaya çıkan unsurlar aşağıda verilmiştir.

Gösterge 1. Münafıkların, Muhammed'in Allah'ın Resulü olduğuna dair beyanı

Gösterge 2. Münafıkların, Muhammed'in Allah'ın Resulü olduğuna tanıklık ettiklerine dair beyanı

Bu iki söz, dilsel ifade olmaları nedeniyle sembol göstergedir ancak aynı zamanda nesnelere ile olan ilişkilerinin haricindeki varlığı nedeniyle indeks gösterge türünde de gelebilir. Buna göre bu iki göstergenin nesnelere iki şekilde gelir:

Nesne 1. Vâkıâda Allah'ın elçisi olma görevi verilen Muhammed adlı şahsın bulunması

Nesne 2. Münafıkların birinci maddeye sözel yolla yaptıkları tanıklık

Bu iki göstergenin nesnelere haricte bulunması, münafıkların bu sözünün öncelikle indeks gösterge türüne girdiğini gösterir. Yalanın vâkıâyâ aykırı söz olma özelliği dikkate alındığında, bu sözün vâkıâ ile örtüşmesi nedeniyle yalan ile nitelenemeyeceği sonucuna varılabilir. Bu durum, cumhûrun yalana getirdiği 'vâkıâyâ aykırı söz' tanımında, dil içi göstergenin sembol olma özelliğinden ziyade indeks olma özelliğinin dikkate alındığını gösterir. Ancak münafıkların sözleri ile vâkıâ arasında -duman ve ateş örneğinde olduğu gibi- ontolojik olarak birbirini gerektiren bir gösterge-nesne ilişkisi yoktur. Çünkü duman-ateş örneğinde bir zihin, bu iki şey arasında bağlantı kurmasa da aralarındaki irtibat vuku bulmuştur. Bu nedenle duman göstergesi, var olmak için değil sadece anlaşılacak için bir zihne ihtiyaç duyar. Ancak dilsel göstergeler yalnızca indeks gösterge olmayıp bir zihne hitap etmedikleri sürece var olmadıkları için, münafıkların bu sözü ile realite arasındaki irtibatın varlığı, bir zihnin bu irtibatı akletmesi ile mümkündür. Bir başka ifadeyle, sembollerin yorumlanmadıkları sürece varlıklarından söz edilemez. Dolayısıyla sözel ifadeler, ontolojik olarak yalnızca indeks gösterge olamazlar ancak indeks-sembol gösterge olabilirler. Bu da cumhûrun yalan tanımının, dilsel delaletin yalnızca indeks olma özelliğini dikkate alması nedeniyle eksik kaldığını gösterir.

Münafıkların "Senin Allah'ın Resülü olduğuna tanıklık ederiz." sözlerinin inançlarına aykırı olması nedeniyle yalan olduğunu söylemek, bu sözün hakikatte bir karşılığı olduğu gerçeğini iptal etmez. Yani bu söze yalnızca indeks gösterge olarak bakabilmek mümkün olsaydı, göstergenin nesnesinin haricte olmasına binaen vâkıâyâ uygun ve doğru bir söz, denirdi. Ancak dilsel göstergelerin sembol gösterge olması, onların indeks olma özelliklerini geride bırakır. Çünkü artık zihin olmaksızın varlıkları hakkında konuşulamaz. Ayrıca bir göstergeye yalan gibi zihinsel bir niteliğin (bu söz yalandır) yüklenmesi için sembol türünde olup zihne hitap etmesi zorunludur. Bu nedenle bir dilsel göstergenin, yalnızca gösterge-nesne ilişkisine bakılarak yalan veya doğru sıfatlarıyla nitelenmesi, dilsel bir olgunun temsil işlevini dikkate almadan yorumlamak demektir.

Yalanın kişinin inandığının aksini söylemesi olarak tanımlanması durumunda ise dilsel delaletin indeks olma özelliği dışarıda bırakılır. Yukarıda verilen münafıklarla ilgili âyet düşünüldüğünde dilsel göstergenin sembol olma durumu dikkate alınırsa, münafıkların âyette geçen sözlerinin yorumlanmasında ve bir kişiye yalan nispet edilmesinde o kişinin inancı da önem kazanır. Ancak semiyotik düzlemde incelendiğinde inanca aykırılık, yalan nispeti için dikkate alınması gereken şeylerden yalnızca

biridir. Bunun dışında dilsel göstergenin indeks olma özelliğine binaen sözün nesnesi ile ilişkisine ek olarak, sözün söylendiği zemine göre oluşan anlamları da incelenmelidir. Zira söyleyenin inancına ulaşmak için de sözün zemini düşünülerek nesnesi ve yorumlayanları ile birlikte alınması gerekir. Dolayısıyla Nazzâm'ın tanımı, yalanın mahiyetini şamil bir tanım olmamakla birlikte tamamen yanlış da değildir. Zira semiyotik ışığında analiz edildiğinde sadece inanca aykırı olarak gelen bir söz de yalan olabilir.

2.3. Vâkıâya ve İnanca Aykırı Olma

Yalanın, hem vâkıâya hem de muhbirin inancına aykırı haber olarak gelen tanım ile Câhiz'in cumhûr ve Nazzâm arasında birleştirici bir rol oynadığı görülür. Tek başına yalanın vâkıâya aykırı haber olması, onun yalnızca gösterge-nesne ilişkisi dikkate alınarak indeks gösterge olma özelliğinden kaynaklanırken yine yalnızca muhbirin inancına aykırı olması ise indeks özelliğinin göz ardı edilerek sadece sembol olma özelliğine odaklanması ile olur. Bu durumda Câhiz'in göstergeyi hem indeks hem de sembol olması yönüyle ele alması, semiyotiğe daha uygun olmakla birlikte yalanın mahiyetini vermede tam olarak yeterli değildir.

Öncelikle yalan, yalnızca dilsel ifadelere konu olmaz. Çünkü kişi, ufak bir baş hareketiyle de yalan söyleyebilir. Dolayısıyla yalan, hem dil içi hem de dil dışı göstergeleri araç olarak kullanır. Câhiz de dahil olmak üzere yalanı, böylesi geniş bir çerçevede ele alan kimse olmamıştır. Yine kişi, muhatabını aldatma niyeti veya başka herhangi bir niyet ile yalan söyleyebilir. Ancak yalanda niyetin aranması yalan için dil dışı unsurlara bakılmasını gerektireceğinden dilciler buna değinmemiştir. Aynı şekilde hakikatin gizlenmesi de ancak semiyotik bağlamda spesifik bir olay üzerinden analiz edildiğinde yalana girebilir. Bunun yanında yalanın kasıtlı bir eylem olması ve dolayısıyla hatadan ayrılması da yalanın mahiyetine ilişkindir.

Görüldüğü üzere yalan mahiyeti itibarıyla, yalnızca dil bağlamında ele alınamayacak kadar karmaşık bir kavramdır. Bu açıdan dilcilerin yalana ilişkin özellikle dilsel bağlamda ele aldıkları nitelikler, bu kavramın mahiyeti hakkında bilgi verirken diğer yönlerinin ihmal edilmesine sebep olmuştur. Dilcilerin bu tavrı, aynı şekilde semiyotik bilimi açısından değerlendirildiğinde söz konusu kavramın incelendiği alan, onun bağlamını oluşturduğundan yanlış değildir. Ancak bir kavram, yalnızca bir alanın görüşü ile sınırlı kalmaz. Bu nedenle yalanın tüm yönleriyle incelendiğinde sadece dile konu olamayacak kadar geniş bir delalet alanı olduğu sonucuna varılır.

Sonuç

Peirce semiyotiği, kavram analizi noktasında bilimde önemli bir yere sahiptir. Temsile konu olan unsurları varlık kategorileriyle ilişkilendiren Peirce, gösterge olarak temsil görevi yüklediği kavramları haricî ve zihnî varlık alanlarını dikkate alarak ikon, indeks ve sembol şeklinde türlere ayırmıştır. Bu ayırım aynı zamanda temsilin

diğer unsurları olan nesne ve yorumlayan düşünce için de geçerlidir. Dolayısıyla onlar da bir takım türlere ayrılmıştır. Bu türlere ek olarak göstergenin temsile konu olduğu bağlam olarak bilinen zemin unsuru, semiyotiğin en önemli kavramı olmuştur. Nitekim gösterge, zemini dikkate alınmadan yorumlanamaz.

Semiyotik bağlamda ele alındığında bir gösterge olan yalan kavramının tanımı üzerinde dilciler arasında bir ittifak yoktur. Cumhûr yalanı, nesnesi ile ilişkisi üzerinden taşıdığı işlevi dikkate alarak vâkıâya mutabık olmama yönüyle tanımlamıştır. Buna karşı çıkan Nazzâm ise yalanı, zihinsel boyuta çekerek kişinin verdiği haberin inancına aykırı olması şeklinde tanımlamıştır. Bu iki görüşün birleştirilmesini daha isabetli bulan Câhiz ise yalanı hem vâkıâya mutabık olmayan hem de muhbirin inancına aykırı haber olarak tanımlamıştır.

Yalan bir gösterge olarak semiyotik düzlemde ele alındığında cumhûrun yalan tanımının yalanın sadece nesnesi ile olan ilişkisinin dikkate alınması şeklinde geliştiği tespit edilmiştir. Bu durumda cumhûrun tanımı, yanlış değildir; ancak yalanın mahiyetini karşılama konusunda eksiktir. Aynı şekilde Nazzâm'ın inanca aykırılık olarak verilen tanımında ise yalanın gösterge-yorumlayan düşünce ilişkisi bağlamında sembol olma özelliği ön planda tutulmuştur. Dolayısıyla bu da cumhûrun yalan tanımı gibi yanlış değil ancak yalanın mahiyetini yalnızca bir yönüyle verdiği için eksiktir.

Son olarak Câhiz'in cumhûr ve Nazzâm'ın tanımını birleştirici görüşüne semiyotik açıdan bakıldığında bu görüş, vâkıâ olarak yalanın, pratikte her zaman bu iki unsurun bir arada taşınmasının zorunlu olmayışı nedeniyle eksik görülmüştür. Aynı zamanda yalan mahiyeti itibarıyla yalnızca dilsel bir olgu olmamakla birlikte pratikte hakikatin gizlenmesi, kasıtlılık gibi diğer yönlerinin de bulunmasından dolayı dilcilerin tanımlarının genel anlamda yalanın mahiyetini tam olarak karşılamadığı sonucuna varılmıştır. Ancak dilcilerin ele aldıkları zemin dikkate alındığında verdikleri yalan tanımlarının yanlış değil; yalanın mahiyetini tam olarak kapsamadığı tespit edilmiştir.

Yazar Katkı Oranları / Author Contributions: Yazar 1: % 50. Yazar 2: % 50.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Cengiz, Mehdi. *Dilde Kesinlik Sorunu*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerîf. *Hâşiye 'ale'l-Mutavvel: Şerhu Telhîsi'l-Miftâhi'l-'ulûm fi 'ulûmi'l-Belâga*. thk. Raşîd A'radî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1390/1971.
- Çelebi İlyas, "Nazzâm". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/466-469. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Çitil, Ahmet Ayhan. "Darwin'in Evrim Kuramından Pragmatizme: Peirce ve Dewey". *Çağdaş Felsefe-I*. ed. Semiha Akıncı. 2-26. Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayını, 2012.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdullah (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-ğayb = et-Tefsîru'l-kebîr*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1981.
- Frederick Copleston, S. J.. *A History of Philosophy: Modern Philosophy: Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*. New York: Image Books, 1994.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. "Nazzâm". *İslam Düşünce Atlası-I*. ed. İbrahim Halil Üçer. 1/182-185. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Irmak, Mustafa. *Haber ve İnşâ: Klasik Dilbiliminde Bildirim ve Talep İfadeleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *Külliyâtü Ebi'l-Bekâ?*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir - Enes eş-Şâmî. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1435/2014.
- Kur'an Yolu*. Erişim 15 Temmuz 2021. <https://kuran.diyagnet.gov.tr>
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Peirce, Charles Sanders. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. ed. John Deely. PDF: Cambridge: Harvard University, 1994.
- Rifat, Mehmet. *Açıklamalı Göstergibilim Sözlüğü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Rifat, Mehmet. *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergibilim Kuramları: Tarihçe ve Eleştirel Düşünceler*. 2 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 4. Basım, 2013.
- Sekkâkî, Ebü Ya'küb. *Miftâhu'l-'Ulûm: Belâgat*. çev. Zekeriya Çelik. İstanbul : Litera Yayıncılık, 2017.
- Teftâzânî, Sa'eddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah. *el-Mutavvel: Belâgat İlimleri: Meânî*. çev. Zekeriya Çelik. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali el-Fârûkî. *Keşşâfü ıtlâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1416/1996.
- Yaylagül, Özen. *Göstergibilim ve Dilbilim*. Ankara: Hece Yayınları, 2015.

Semiotic Analysis of Classical Arabic Linguists' Definitions Regarding the Concept of Lying

Extended Summary

The definition of the lying among Arabic linguists is controversial. The most effective factor in the separation of performative and constative sentences is that the sentence reports judgment or demand. This judicial statement is based on the principle that the sentence is likely to be truth or lying. Then the discussion on the lying takes place around three groups. The majority, representing the first group, adopted the view that lying is utterance contrary to reality. Since reality is the real things in the outside, the adaptation of the word with its existence outside is considered. If this adaptation exists, the word is true; if it does not, it is considered a lie. This definition leaves out the speaking context of the lying. On the other hand, Nazzām (d. 231/845) and his followers, who were in the second group, argued that the lying was contrary to the faith of the speaker. So if the speaker believes that the utterance he is saying is true, it is considered true, regardless of whether this utterance corresponds to reality. Otherwise, the utterance that a person says without believing is a lie, even if it happened in the outside. The last group formed by Jāhiz (d. 255/869) and those who follow him combines the opinion of the majority and Nazzām and believes that the lying is a statement that does not coincide with reality and is contrary to the belief of the speaker. This mediating opinion is presented as a solution to eliminate aspects of the other two views that are neglected or problematic.

In this article, the three different views mentioned above were subjected to semiotic analysis, and discussed whether they fully carry the essence of the concept of lying. Because the lying is too comprehensive to be defined only by compliance with reality and violation of faith. Especially for the knowledge that a word is a lie, it should be known that the linguistic sign of the word does not require that the lying be treated only within the framework of language. Because non-linguistic signs that manifest themselves in the context of the word are also an important factor for lying. Semiotic concept analysis to be used in this article, established simultaneously by two different scientists as of the 19. century. Semiotics, in which all signs are studied, interpreted, produced, and all factors contained in the processes of understanding are systematically carried out, were first pointed out by Ferdinand de Saussure (1857-1913). Because his work is limited to linguistic signs, the logic philosopher Charles Sanders Peirce (1839-1914), who was missing the point of addressing all aspects of this science, completed this lack. By examining linguistic and non-linguistic signs of tangible assets, Peirce, who treats abstract concepts as signs as well as concrete beings, developed a method of analysis that takes into account semiotic elements such as the object they point to separately, the types of interpretation, and the ground (context) in which they are used. In this context, Peirce's semiotics was

preferred in the article because it is more suitable for concept analysis and gives detailed terms of this science.

In our study, after giving a brief information to Peirce semiotics in the introduction, the definitions brought by Arabic linguists to the concept of lying will be mentioned in the first chapter. In the second chapter, the linguistic definitions of lying will be subjected to semiotic analysis and the answer to the question of whether they are sufficient to carry the essence of the concept of lying will be sought. And semiotic terms such as sign, object, interpretant, ground, index, symbol will be used. After the meanings of these terms, semiotic concept analysis will be done with the key features in the definitions brought to the lying in the last section.

The findings of the article are as follows: It has been found that lying has other factors besides the two thoughts that revolve around the discussion in question. In addition, semiotic analysis is essential to identify the fundamental differences between lying, such as falsity, deception, and other concepts that may fall within the conceptual field. Because false statements that are said without intention will also be evaluated in this context when lying is considered to be compatible with reality. In the same way, a deliberate word to deceive a person may be appropriate to reality. Therefore, when the concept of lying considered according to semiotic analysis is evaluated in terms of suitability for reality, it has been found that in some cases occurring in practice, the word meets this suitability, but cannot be considered true because it is contrary to the belief of the person. In some cases, it has been understood that the word does not coincide with the real one, despite the fact that it corresponds to the person's faith. Given the external and internal context of the word, that is, the ground, it can be seen that it has different meanings, so it does not even declare a judgment. So it can be concluded that the word has the form of a sentence of judgment from a syntactic and morphological point of view, but the result of semiotic analysis has the meaning of demand. The definition of the lying represented by *Jāhiz* as not suitable for reality and one's faith better reflects the essence of the lying from the semiotic point of view. But the fact that lying is devoted only to linguistic signs undermine this view. Otherwise lying can be told with body language. The search for intentionality in the lying is another element that will lead to accurate recognition in semiotic analysis. Hiding of truth as another factor is among the situations that can be included in the scope of deception as a result of evaluating a specific event. Therefore, the concept of lying acquires a real quality only as a result of the semiotic analysis of a specific event in its essence. Because for each event, the lying has conceptual properties in one or more ways.

Keywords: Arabic Language and Literature, Semiotics, Lying, Analysis of Concept, Charles Sanders Peirce, *Nazzām*, *al-Jāhiz*.

Hükümlülerin Sosyal Sermaye Deneyimlerinde Manevi Danışmanlık: Bursa H ve E Tipi Cezaevleri Örneği*

Merve Reyhan Baygeldi

Arş. Gör., Polis Akademisi Başkanlığı, Güvenlik Bilimleri Enstitüsü, Suç Araştırmaları Ana Bilim Dalı
Ankara/Türkiye
mervereyhan.baygeldi@pa.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-2935-2723>

Vejdi Bilgin

Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı
Bursa/Türkiye
vbilgin@uludag.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0002-2161-4875>

Öz: Dünyadaki diğer örneklerinde de olduğu gibi, Türkiye’de manevi danışmanlık, farklı modern mekânlara ve durumlara özgü sorunlarla dini referanslar sayesinde başa çıkmaya destek olmak için Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından sunulan bir hizmettir. Bu makalede, Bursa H ve E Tipi Ceza İnfaz Kurumlarındaki hükümlülerin manevi danışmanlık deneyimleri incelenmektedir. Bunu gerçekleştirebilmek için nitel araştırma desenlerinden olgubilim tercih edilmiştir. Bu çerçevede, 18 hükümlünün sosyal sermayeleri bir lens görevi üstlenmiştir. Birebir görüşmelerden elde edilen veriler, MAXQDA programıyla kodlanarak içerik analizine tabi tutulmuştur. Buna göre üç tema tespit edildi. Bunlardan ilki; aile, eğitim, göç ve önceki cezaevi olmak üzere dört kategoriden oluşan hükümlülerin cezaevi öncesi sosyal sermaye temasıdır. İkinci tema; suç işlemeye karar verme, uyum süreci, gündelik pratikler, dış dünya ile ilişkiler, personellerle ilişkiler, iş kolları ve eğitim programları olmak üzere yedi kategoriden oluşan cezaevinde sosyal sermayedir. İşlevsellik arayışı, hoca söylemi ve koğu kültürü olmak üzere üç kategoriden oluşan sosyal sermaye bağlamında manevi danışmanlık deneyimi, çalışmamızdaki son temadır. Nihai olarak, hükümlülerin genelde cezaevindeki programları özelde manevi danışmanlık uygulamasını, sosyal sermaye zemininde inşa edilen kâr-zarar hesabı kapsamında deneyimlediği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Sosyal Sermaye, Suç, Cezaevi, Hükümlü, Din, Manevi Danışmanlık.

Geliş Tarihi/Received Date: 29.09.2021

Kabul Tarihi/Accepted Date: 06.12. 2021

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf/Citation: Baygeldi, Merve Reyhan – Bilgin, Vejdi. “Hükümlülerin Sosyal Sermaye Deneyimlerinde Manevi Danışmanlık: Bursa H ve E Tipi Cezaevleri Örneği”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (Aralık 2021), 517-546. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1001860>

* Bu makale, “Kültürel Sermayeden Sosyal Sermayeye Maneviyat ve Din: Hükümlü Ve Tutukluların Manevi Danışmanlık Deneyimleri” adlı tezden türetilmiştir.

Pastoral Counseling in Prisoners' Social Capital Experiences: The Case of Bursa H and E Type Prisons

Abstract: Pastoral counseling is provided by The Religious Affairs Presidency in Turkey, to assist individuals in coping with challenges, unique to various modern places and situations utilizing religious references, similar to the other examples around the world. In this study, convicts' experiences in pastoral counseling from Bursa H and E Type Penal Institutions are examined. The social capital of 18 inmates will be used as a lens to address these experiences. One of the qualitative study designs, phenomenology, has been chosen to expose the aforementioned framework. MAXQDA was used to code the data collected from one-on-one interviews, which were then submitted to content analysis. As a result, three major themes emerged. The first of them is the offenders' pre-prison social capital theme, which is divided into four categories: family, education, immigration, and past imprisonment. The second theme is social capital in prison, which is divided into seven categories: The decision to commit a crime, the adjustment process, everyday activities, contacts with the outside world, relationships with staff, labor branches, and training programs. The final theme in our research is pastoral counseling experience in the context of social capital, which is divided into three categories: functionality seeking, *hoca* discourse, and ward culture. Finally, it has been discovered that inmates generally experience prison services, particularly pastoral counseling, via the lens of profit-loss calculations based on social capital.

Keywords: Sociology of Religion, Social Capital, Crime, Prison, Inmate, Religion, Pastoral Counseling.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Giriş

Çok katmanlı toplumsal ilişkileri barındıran diğer mekânlarda olduğu gibi cezaevleri, biricik kültürel, sosyal ve ekonomik bağlamların farklı bedenlerle karşılaşmasını içeren toplumsal ilişkilerden oluşmaktadır. Bu karşılaşmanın cezaevlerindeki manevi danışmanlık uygulamasındaki tarafları; manevi danışman ve hükümlüler/tutuklulardır. Manevi danışman, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından görevlendirilmektedir. Buna ek olarak kendine özgü bir ekonomik, kültürel ve sosyal birikimlerin de taşıyıcılığını yapmaktadır. Hem bir kurumun hem de kendi öznel sosyal birikimini yansıtan manevi danışmanlar, cezaevlerinde nötr beden ve zihinlerle karşılaşmamaktadır. Cezaevlerindeki hükümlüler cezaevinin öncesinin birikimini taşıırken; cezaevinde, mevcut durum ve geleceğe yönelik planlarıyla bu birikimi sentezledikleri bir varlık göstermektedirler. Bu çalışmanın konusu, cezaevindeki hükümlülerin sosyal sermaye kapsamındaki manevi danışmanlık deneyimlerinden oluşmaktadır.

Sosyal sermaye, insan ilişkilerinin tamamının bir birikim (bir tür hayat) olarak değerlendirilmesidir. İnsan, doğduğunda zaten yorumlanmış bir toplumda, kendine

tahsis edilmiş olan ilişkiler ağına konuşlanmaktadır. Sosyal sermaye, bireyin yuvalandığı noktada, ilk andan itibaren ailesinden başlayarak sosyal bağların kümülatif bir karakterde dışa vurumudur. Varoluşta böyle bir yoğunluğa sahip bu birikim türü, dünya görüşü oluşturabilme ve davranış örüntülerine kaynaklık edebilecek bir güce sahiptir. Cezaevlerindeki hükümlüler de bu bağlamda sosyal sermayelerini taşımaktadır. Ceza süresini, cezaevi alt kültürünü, personellerle ilişkileri, kuralları, eğitim programlarını, diğer hükümlülerin sosyal birikimlerini vb. deneyimlemelerinde sosyal sermaye bir filtre görevi üstlenmektedir. Bu çalışma, manevi danışmanlığı, bu filtreden geçen diğer deneyimlerle bütünlük içinde görmektedir.

Mevcut çalışmamızda, hükümlülerin sosyal sermayeleri, cezaevi öncesi ve sonrasındaki deneyimlerin toplamından oluşmaktadır. Manevi danışmanlık uygulamasının bu deneyimlerle etkileşimini ortaya koyabilmek için, söz konusu çalışma, nitel araştırma desenlerinden olgubilim ile kurgulanmıştır. Bu deneyimlerin yoğunlaştığı tema, kategori, kod ve alt-kodlar tespit edilerek içerik analizi gerçekleştirilmiştir.

1. Teorik Arkaplan

Mal stoklarından para üretebilen paraya değişimi içeren bir paradigmayı ve dinamik bir yapıyı bünyesinde barındıran sermaye, neo-liberal ekonominin bir sonucu olarak, merkezi yönetim kontrollerinden kurtulma eğilimindedir. Azalan merkezi otorite neticesinde sermayenin farklı formları da görünür hale kazanmıştır. Özellikle bürokrasiyle sermaye arasındaki dirsek temasında ve rekabette güvene dayalı sosyal ağlar, ön plana çıkmıştır. Sürekli yeni dinamikler kazanırken, ekonomik yapıda network, bir norm haline gelmiştir. 21. yüzyılda, bu durumun makro-mikro düzeyde iç içe geçişi, daha görünür hale gelmiştir.¹ Sosyal sermaye, bu bağlamda eşitsizlik, toplumsal uyum, kimlik, kültür, suç vb. gibi alanlarda sorunsallaştırılmaktadır.²

Batı Virginia'daki okullar arası başarı farkını incelediği çalışmasında, Hanifan tarafından ilk defa kullanılan³ sosyal sermaye, neo-liberal politikaların makro-mikro düzeydeki yansımalarıyla birlikte görülse de bu kavram, geriye veya ileriye dönük değerlendirmeleri de mümkün kılacak zamansız bir kapsama sahiptir.⁴ Dolayısıyla, bu perspektife yönelik yöntem ve analizlerde, farklı kültür ve dönemleri kapsayan bir

¹ Johanna Bockman, "Neoliberalism", *Contexts* 12/3 (01 Ağustos 2013), 14-15; Emanuele Ferragina-Alessandro Arrigoni, "The Rise and Fall of Social Capital: Requiem for a Theory?", *Political Studies Review* 15/3 (01 Ağustos 2017), 355-367; Smita Roy Trivedi, "Evolution of the Concept of Capital- A Historical Perspective", *MPRA Paper* (20 Mayıs 2009).

² Hasan Hüseyin Akkaş-Osman Tekir, *Demokrasinin Gelişmesi ve Sürdürülebilirlikte Sosyal Sermaye* (Ankara: Kadim Yayınları, 2013), 58-63.

³ Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York, NY: Touchstone Books by Simon & Schuster, 2001), 16.

⁴ Frane Adam vd., *The Challenges of Sustained Development: The Role of Socio-Cultural Factors in East-Central Europe* (Budapest: Central European University Press, 2004), 38-39.

çeşitlilik vardır. Bu çeşitliliğin üzerine kurulu sabit zemin, John Field tarafından iki kelimedede özetlenmiştir: *İlişkiler önemlidir*.⁵ Bu alandaki teorik yaklaşımlar, bu ilişkilerin toplumsal sınıf, eğitimde eşitsizlik, toplumsal düzen ve suç/sapma gibi farklı boyutlarına yönelmektedir.

Sosyal sermayenin sınıfsal boyutu, Marx'ın sınıf analizinin yeniden yorumlanmasından oluşmaktadır. Marx'ın yazılarında iki sınıf vardır: Burjuva ve proletarya. Bu ayırım, temelde üretim araçlarına olan uzaklıktan kaynaklanmaktadır.⁶ Bourdieu, sermaye kavramıyla, bu sınıfsal analize daha inceltilmiş bir bakış açısı kazandırmıştır. Bourdieu'ya göre, sadece ekonomik sermayenin sonucunda elde edilen güç üzerinden mevcut durum okunamaz. Sınıf, üç sermaye tipinin ontolojisidir: Ekonomik, sosyal ve kültürel sermaye. Bu üç sermaye birbirini var ederken, aynı anda bir sınıfsal realiteye de karşılık gelmektedirler.⁷ Sosyal sermaye, ekonomik sermayenin sürekliliğini sağlayan bir kaynak iken; kültürel sermaye bu iki birikimin sanat, eğitim ve kültürde bir ürün olarak ortaya çıkardığı özdür. Bu öz, belirli bir sınıfı bir kimlik haline getirebilir.⁸ Sosyal sermayeye Bourdieu'nun getirdiği yorumu diğerlerinden ayıran husus, bu sermaye ile diğer iki sermaye arasında tamamlayıcı bir ilişki görmesidir.

Benzer şekilde, eğitimdeki eşitsizlik, Coleman tarafından sosyal sermaye ile açıklanırken eğitim eşitsizliği aynı zamanda ekonomik eşitsizlikle ve etnik kimlikle de ilişkilendirilmektedir. Buna göre, farklı dini inanca sahip mahallelerdeki öğrencilerin başarısı değişmektedir. Ayrıca Coleman'a göre, ekonomik sermayeyle ilişkili olarak, öğrencilerin eğitimdeki fırsatlara ulaşımı okulların muhitlerine göre farklılık göstermektedir.⁹ Coleman'ı diğerlerinden ayıran temel husus, sosyal sermayeyi bütün sosyo-ekonomik sınıflarda kendi özgü karakteriyle anlamaya çalışmasıdır.

Toplumsal düzeni vurgulayan Putnam, sosyal sermayeyi politik sosyoloji çerçevesinde değerlendirmektedir. Onun için sosyal sermaye, bireylerin toplumsal düzen ile kurduğu bağıdır. Toplumsal düzeni mümkün kılan *sivil erdem* kaynağı, karşılıklılık prensibine dayanan ilişkiler ağıdır.¹⁰ Ona göre köprü, bağlayıcı ve birleştirici olmak üzere üç çeşit sosyal sermaye bulunmaktadır. Köprü sosyal sermaye, farklı toplumsal

⁵ John Field, *Social Capital* (New York: Routledge, 2008), 1.

⁶ Bertell Ollman, "Marx's Use of 'Class'", *American Journal of Sociology* 73/5 (1968), 573-580.

⁷ Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital", *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, ed. John Richardson (New York: Greenwood, 1986).

⁸ Pierre Bourdieu, *Ayırım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*, çev. Derya Fırat Şannan - Ayşe Günce Berkurt (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2015), 384-403.

⁹ James S. Coleman, "Equality of Educational Opportunity", *Integrated Education* 6/5 (1968); James S. Coleman, "Social Capital in the Creation of Human Capital", *American Journal of Sociology* 94/3 (1988), 95-120.

¹⁰ Putnam, *Bowling Alone*, 16.

sınıflar arasındaki dayanışmayı; bağlayıcı sosyal sermaye, sınıf içi dayanışmayı yaratır. Birleştirici ise, bireyin farklı sosyal sermayelerle entegre olmasıdır. Ona göre birbirini tamamlayan bu üç sosyal sermaye tipi toplumsal düzeni sağlar.¹¹ Sosyal sermayenin hacmi küçüldükçe devletin bireyi kontrol ettiği damarlar da azalır.¹² Putnam'ı diğer sosyal sermaye teorisyenlerinden ayıran en temel farklılık sosyal sermayeyi bireyler arasındaki her türlü ilişkide görebilmesi ve bu durumu düzen ile ilişkilendirmesidir. Dolayısıyla, buna göre, suç ve sapma da bireylerin sahip olduğu sosyal sermayeden kaynaklanmaktadır.¹³

Kriminolojiye sosyal bilimler bağlamında bakıldığında, farklı kavramlar aracılığıyla, sosyal sermayenin farklı boyutlarının sorunsallaştırıldığı görülmektedir. Gerilim teorisi, sosyal ilişkileri ve toplumsal hedefleri ilişkilendirdiği için bu bağlamda değerlendirilebilir. Merton, Amerikan toplumunda zenginlik, güç vb.nin bireylerle hedef olarak dayatılırken; araçların herkese eşit olarak paylaşılmadığını ortaya koymaktadır. Ona göre, ekonomik ve sosyal birikimi yeterli olmayan bireylerle toplumsal olarak değer atfedilen hedefler arasında bir gerilim oluşmaktadır ve bu gerilim suçun temel nedenidir.¹⁴ Sosyal bağ teorisi ise bireylerin, kendi menfaatlerine olmasına rağmen suç işlemeyi nasıl kabul edebildiğini ele alır. Buna göre, bireyin kaybedecek bir sosyal bağı yoksa suç işleyebilmektedir.¹⁵ Hirschi, bu durumu aile ve komşuluk ilişkileri üzerinden örneklendirirken; aile bağları güçlü olanların, bunu kaybetmemek adına suç işlemeye uzak olduklarını ifade etmektedir.¹⁶ Bu teoriye göre, hukuka aykırı olmayan sosyal sermaye, suçun oluşumunda inhibitör/engelleme görevi üstlenmektedir. Damgalanma teorisinde de suçun sosyal ve kültürel sermaye bağlamına dikkat çekilmektedir. Bu teori kapsamında değerlendirilen teorisyenlerden biri olan Goffman, suç işledikten sonra bireyin artık bir kimlik ve kültür edindiğini ifade eder. Buna göre, suç işlemiş birey, toplumda sürekli gözlenen ve güvenilirliğini kaybeden bireydir. Dolayısıyla, güven ilişkileri inşa etmek adına *aynı damgaya sahip olanlar* ile aidiyet geliştirebilmektedir.¹⁷ Goffman, bu çerçevede, sosyal sermaye kaybı neticesinde yeni güven ilişkilerine yönelen bireylerin, suça dayalı güven ilişkileriyle topluma katılım eğiliminden bahseder. Diğer toplum ve suç arasındaki

¹¹ Putnam, *Bowling Alone*, 448, 421.

¹² Robert D. Putnam vd., *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (New Jersey: Princeton University Press, 1994), 55-56.

¹³ Putnam, *Bowling Alone*, 335, 340.

¹⁴ Robert K. Merton, "Social Structure and Anomie", *American Sociological Review* 3/5 (Ekim 1938), 672-682.

¹⁵ Omi Hodwitz, "Social Bonding Theory", *The Encyclopedia of Criminology and Criminal Justice*, ed. Jay Albanese (New York: Wiley Blackwell, 2014), 1-5; LeGrande Gardner - Donald J. Shoemaker, "Social Bonding and Delinquency: A Comparative Analysis", *The Sociological Quarterly* 30/3 (Eylül 1989), 481-499.

¹⁶ Travis Hirschi, *Causes of Delinquency* (Berkeley: University of California Press, 1969).

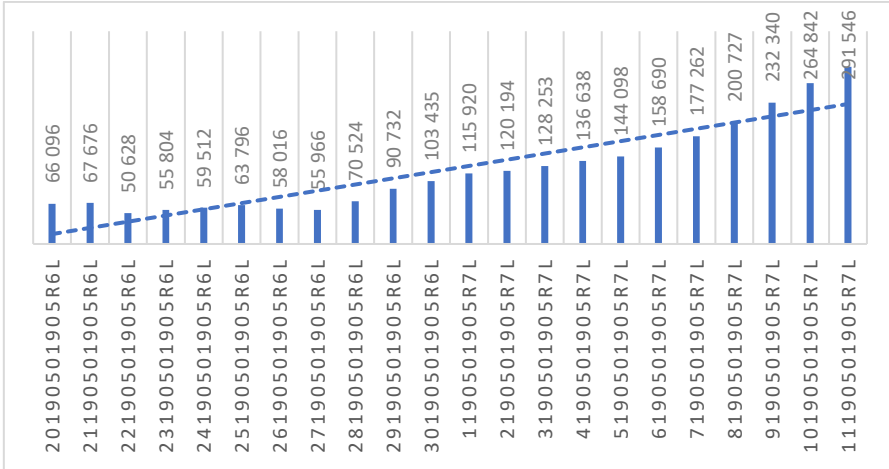
¹⁷ Erving Goffman, *Damga: Örsellenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, çev. Levent Ünsaldı vd. (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2014), 49-50.

ilişkiyi ele alan teori ve araştırmaların tümünde sosyal sermaye ilişkileri kapsamında değerlendirmeler görülmektedir. Bununla beraber, suç, belirli bir sosyal sermaye ile inşa edilecek zorunlu bir neden-sonuç ilişkisini aşmaktadır. Fakat sosyal sermaye perspektifi suçu ve sonrasını, toplumsal ilişkilerin sürekliliğinde görmek için fonksiyonel bir mercettir.

2. Türkiye’deki Cezaevlerinde Manevi Danışmanlık Uygulaması

Manevi danışmanlık uygulamasının, en son halini 2017 yılındaki yönergeyle aldığı belirtilmektedir.¹⁸ Bu uygulama ile hastane, öğrenci yurtları gibi farklı alanlarda da hizmet verilmektedir. Her alan, hizmet veren, hizmet alan, mekân, kültür vb. bağlamlarda farklı bir karşılaşmaya sahiptir. Cezaevlerindeki manevi danışmanlık uygulaması temelde iki boyuta sahiptir: Cezaevi realitesi ve bu realitede sunulan manevi danışmanlık hizmeti.

Türkiye’de 29 tür ceza infaz kurumu bulunmaktadır.¹⁹ Bütün infaz kurumlarındaki hükümlü ve tutuklu sayılarının resmi kaynaklar tarafından yayınlanan en güncel verileri 2019 yılına aittir. Nüfus artışına ve suçları tespit edecek teknolojik gelişime bağlı olarak Türkiye’deki hükümlü ve tutuklu sayısı yıllara göre artış göstermiştir. Mevcut durumda 291546 hükümlü ve tutuklu bulunmaktadır (Grafik-1).²⁰



Grafik 1: Yıllara göre hükümlü ve tutuklu sayısı (Kaynak: TÜİK, 4 Eylül 2021)

¹⁸ Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, “Göç ve Manevi Destek Hizmetleri Daire Başkanlığı Görevleri” (Erişim 03 Eylül 2021).

¹⁹ Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü, “Ceza İnfaz Kurumları Tipleri” (Erişim 04 Eylül 2021).

²⁰ TÜİK Veri Portalı, “Adalet ve Seçim”, TÜİK - Veri Portalı (Erişim 04 Eylül 2021).

2019 yılı verilerinde, hükümlü ve tutukluların eğitim durumları en yüksekten en düşük dağılıma göre sırasıyla; ortaokul ve dengi meslek okulu, lise ve dengi meslek okulu, ilköğretim, ilkokul, yüksek öğretim, okur yazar olup bir okul bitirmeyen ve okuma yazma bilmeyenlerden oluşmaktadır. *Adalet İstatistikleri*'nde bilinmeyen ve diğer suçlar kategorileriyle birlikte toplamda 26 suç türü bulunmaktadır. En yoğun ilk 7 suç türü, sıralamaya göre; hırsızlık, yaralama, uyuşturucu veya uyarıcı madde imal ve ticareti, İcra İflas Kanunu'na muhalefet, yağma, uyuşturucu ve uyarıcı madde kullanma ve satma, trafik suçlarından oluşmaktadır. Ceza infaz kurumlarında yaş grubu, yoğunluğa göre sıralandığında; 25-34, 35-44, 45-54, 15-17, 55-64, 18 yaş altı ve 65 yaş üstü şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Medeni durumda ise evliler, cezaevinde çoğunluğu oluşturmaktadır. Hiç evlenmeyenler ikinci sıraya sahipken, boşananlar ikinci grubu izlemektedir. En az yoğunluğa sahip gruplar ise eşi ölen ve bilinmeyen kategoridekilerdir. Ayrıca hükümlü ve tutukluların çoğunluğu bütün yıllarda erkektir.²¹ Bu genel çerçevede, aslında iş gücüne katılmak için ideal yaş aralıklarındaki erkeklerin; hırsızlık, yaralama ve trafik suçları haricinde kanuna aykırı kazanç motivasyonunun da yer aldığı suç türlerine ait cezaevlerinde bulunduğu genel bir resim söz konusudur. Eğitim durumları, ekonomik açıdan mavi yaka grubu iş kollarına aday olduklarının göstergesidir. Medeni duruma göre olan dağılım, ailenin suçu engellediğine dair genellemeyi de yanlışlamaktadır. Zira aile en azından sözü edilen kapsamdaki veriler açısından göreceli bir realiteye sahiptir.

Manevi danışmanlık, psikolojik danışmanlığın dinî ve manevi alanı ihmal ettiğine dair tartışmalardan ortaya çıkmıştır. Bu tartışmaların merkezi ise, Manevi Danışmanlar Amerika Birliği (*American Association of Pastoral Counselors /AAPC*)'nin düzenlediği konferans ve toplantılardır. Manevi Danışmanlar Amerika Birliği'nin manevi danışmanlığın metodunu, prensiplerini, kapsamını ve sınırlarını masaya yatırmıştıktan sonra, bu alanda daha sistematik ve somut hizmet adımların atılması sağlanmıştır.²² Türkiye'de ise 80'li yılların başında cezaevlerinde din eğitimi odaklı bir programla cezaevi vaizliği uygulanmaya başlamıştır. Bu vaizlik günümüzdeki kapsamını ise 1995 yılında kazanmıştır.²³ Manevi danışmanlık uygulaması, bu dönemin devamı olarak görülebilir. Cezaevindeki bu yeni uygulamanın başlangıcı 2001 yılında imzalanılan protokole dayanmaktadır. Bu protokolden sonra, manevi danışmanlık uygulaması farklı alanlarda da faaliyete girmiştir.²⁴

3. Yöntem

Çalışmamız, hükümlülerin manevi danışmanlık deneyimlerini, sosyal sermaye perspektifinden anlamaya yönelik bir teşebbüstür. Sosyal sermaye, hükümlülerin

²¹ TÜİK Veri Portalı, "Adalet ve Seçim", *TÜİK - Veri Portalı* (Erişim 04 Eylül 2021).

²² Jill Snodgrass, "Why Pastoral Counseling", *AAPC.org* (2015).

²³ Şuayip Özdemir, *Cezaevlerinde Din Eğitimi* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2006), 66-67.

²⁴ Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, "İş Birliği Protokolleri", (Erişim 20 Ağustos 2020).

konuşlandığı sosyal ilişkileri, kültürel ve ekonomik realiteleriyle birlikte görmeyi kolaylaştırırken; kendi sosyal deneyimlerindeki sapmaya dair inşa ettikleri anlam dünyasını da görece yorumlamayı mümkün kılmaktadır. Bu perspektif, katılımcıların deneyimlerine yaklaşırken, araştırmacıların kendi bakış açılarına daha mesafeli ve şüpheli yaklaşmasına katkı sunacaktır.²⁵ Bu çerçevede, nitel araştırma desen ve teknikleriyle ele alınmıştır.

Bu araştırmada “Hükümlü ve tutukluların sosyal sermaye realitelerinde manevi danışmanlık deneyimleri nasıldır?” sorusuna cevap aranmaktadır. Çalışmamızda, hükümlülerin deneyimlerini anlamayı mümkün kılan en yakın kurguyu yakalayabilmek adına nitel araştırma desenlerinden olgubilim tercih edilmiştir.²⁶ Bu çerçevede, araştırmanın hedefleri şöyledir:

- 1- Hükümlü ve tutukluların sosyal sermayelerini anlamak;
- 2- Hükümlü ve tutukluların cezaevinde sosyal sermaye değişimine uğrayıp uğramadığını tespit etmek;
- 3- Cezaevinde bir hükümlünün sosyal sermayesinde manevi danışmanlık hizmetinin anlamını ortaya koymak.

Hükümlülerin deneyimlerini ortaya çıkaracak veriyi elde edebilmek için yarı-yapılandırılmış birebir görüşme formları²⁷ kullanılmıştır. Görüşme formu temelde iki aşamadan oluşmaktadır: Katılımcıların güven temelli sosyal ilişkileri (bu ilişkilerin ekonomik/ kültürel birikimlerindeki yansımaları) ve manevi danışmanlık deneyimleri.

Elde edilen veriler, MAXQDA programıyla gerçekleştirilen keşfedici kodlamalardan geçici kodlama tekniği²⁸ neticesinde kategorik içerik analizine tabi tutulmuştur. Bu kapsamda, cevaplar kodlanmıştır. Bu kodların yoğunlaştığı kategori ve temalar tespit edilmiştir.²⁹ Bu bağlamda, üç tema tespit edilmiştir: Cezaevi öncesi sosyal sermaye, cezaevinde sosyal sermaye ve manevi danışmanlık deneyimleri. İlki, katılımcıların cezaevi öncesindeki aileyi, iş gücüne katılımı, eğitimi, mahalleyi, suç deneyimlerini kapsamaktadır. İkinci aşama, araştırmanın yapıldığı tarihlerde, hükümlü-

²⁵ Joseph A. Maxwell, *Nitel Araştırma Tasarımı: Etkileşimli Bir Yaklaşım*, çev. Mustafa Çevikbaş (Ankara: Nobel, 2018), 53.

²⁶ John Creswell, *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches* (London: Sage, 2007), 57-62; Hasan Şimşek - Ali Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013), 69-72; Brian E. Neubauer vd., “How Phenomenology Can Help Us Learn from the Experiences of Others”, *Perspectives on Medical Education* 8/2 (01 Nisan 2019), 90-97.

²⁷ David Silverman, *Nitel Verileri Yorumlama*, çev. Erkan Dinç (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 238-239.

²⁸ Geçici kodlama tekniği için bk. Johnny Saldana, *Nitel Araştırmacılar İçin Kodlama El Kitabı*, çev. Aysel Tüfekçi Akcan - Süleyman Nihat Şad (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 168.

²⁹ Şimşek - Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 242.

lerin cezaevindeki güvene dayalı sosyal ilişkilerine bakılmaktadır. Bu bağlamda, hükümlülerin manevi danışmanlık tecrübelerindeki çatışmacı, uyumlu ve kopuk deneyimleri ele alınmıştır.

Çalışmanın verileri, Bursa H ve E Tipi Ceza İnfaz Kurumlarında Kasım-Aralık 2019 tarihleri arasında hükümlü olarak bulunan bireylerden elde edilmiştir. Araştırmaya katkı sunan katılımcılar, 22-70 yaş aralığındadır ve yaş ortalamaları 39'dur. Katılımcılar, ilköğretim mezunu 8; ilköğretim 3; lise 4 ve üniversite mezunu 3 kişiden oluşmaktadır. Üniversite mezunlarından biri, cezaevine geldiği sırada ilköğretim mezunu olduğunu belirtmiştir. Katılımcıların hane halkı 1 ilâ 7 kişi arasında değişmektedir. Cezaevi öncesinde hane halkı; dokuz katılımcının 5; iki katılımcının 4; iki katılımcının 3; bir katılımcının 2; iki katılımcı yalnız yaşarken ikisinin de 6 ve 7 kişiliktir. Katılımcılar cezaevi öncesinde, tır şoförlüğü, geri dönüşüm malzeme toplayıcılığı, muhasebecilik, kasiyerlik, mobilya üreticiliği, açılılık, inşaat işçiliği, otopark işletmeciliği, pazarcılık yapmıştır. Ayrıca bir katılımcı öğrencidir (Tablo 1).

Kanuna aykırı para kazanç elde etme, şiddet ve ihmal olmak üzere üç farklı grupta suç türleri bulunmaktadır. Birinci grupta, hırsızlık ve uyuşturucu/uyarıcı madde ticareti, İcra İflas Kanunu'na muhalefet; ikinci grupta, yaralama, öldürme, cinsel suçlar, tehdit; üçüncü grupta ise denetimli serbestlik imza ihlali yer almaktadır. Hükümlülerin, görüşme sırasında, mevcut cezaları nedeniyle, cezaevine girdikleri tarihten itibaren geçen süre 2 ay ilâ 17 yıl arasında değişmektedir. Katılımcılardan 12'sinin önceden cezaevi deneyimi bulunmaktadır. 5'inin ilk deneyimi iken; bir katılımcı bilgi vermek istememiştir. Katılımcıların isimleri belirtilmemiş; K1, K2, ... K18 olarak kodlanmıştır (Tablo 1).

KK*	Yaş	M.D**	Eğitim	Meslek	H.H.***	İnfaz/Ceza	Suç Tipi	CGS****
1	42	E	İlköğretim	Tır Şoförü	5	2 ay/15 ay	İcra iflas K.M, Denetimli serbestlik imza ihlali	2
2	22	B	Lise	Öğrenci	5	4yıl/18 yıl	Öldürme	1

* Katılımcı Kodu

** Medeni Durum: Evli için E; Bekâr için B kullanıldı.

*** Hane Halkı

**** Cezaevine Girme Sayısı

3	38	E	Lise	İnşaat İşçisi	5	2 ay / 10 ay	Uyuşturucu madde tica- reti ve kul- lanımı	2
4	26	B	Lise	Hurda- geri dö- nüşüm	4	4 ay/ 11 ay	Belirtmek istemedi	4
5	39	B	Üni- ver- site	Belirt- mek is- temedi	6	13 yıl/ 9yıl	Öldürme	2
6	29	B	Üni- ver- site	Muha- sebeci	3	2 ay/ 8 ay	Uyuşturucu madde kul- lanımı	2
7	26	B	İlköğ- retim	Otopark işletme- cisi	7	19 ay/be- lirtmek istemedi	Yaralama, öldürmeye teşebbüs	2
8	24	B	İlko- kul	Market elemanı	5	Haz.15	Öldürme	1
9	70	B	İlko- kul	Taksi şoförü	3	11/20 yıl	Nitelikli do- landırıcılık	-
10	24	B	Orta- okul	Mobil üretim, imalat	5	1 yıl/ 3 yıl	Hırsızlık, uyuşturucu madde kul- lanımı ve ti- careti	2
11	53	B	İlko- kul	İnşaat İşçisi	Yalnız	9/20 yıl	Cinsel Suç, alıkoyma	1
12	43	B	İlko- kul- Üni- ver- site	İşsiz	5	18/60 yıl	Hırsızlık, Nitelikli do- landırıcılık	4
13	30	B	İlköğ- retim	Saha görev- lisi	Akrabala- rında kalı- yor (4 ve 5 kişilik aile- lerde yaşı- yor)	1/2 yıl	Yaralama	2

14	67	B	Lise	Deko- rasyon	Yalnız	1/6 yıl	İcra İflas Kanunu'na Muhalefet	1
15	42	B	İlko- kul	Geri dö- nüşüm	2	1/5 yıl	Tehdit, ha- karet, basit yaralama, fırar	2
16	39	E	İlko- kul	Aşçı	5	2/5 yıl	Öldürmeye teşebbüs, yaralama	5
17	48	Evli	İlko- kul	Aşçı	5	1/ 2 yıl	Yaralama, hırsızlık	3
18	29	Evli	İlköğ- retim	Pazarcı	4	3/ 4 yıl	Uyuşturucu madde tica- reti ve kul- lanımı	2

Tablo 1: Katılımcı Bilgisi

Araştırmanın güvenilirliği ve geçerliği dört aşamada sağlanmıştır. Öncelikle araştırmanın kapsamı hakkında bilgi verildikten sonra çalışma devam etmek isteyen katılımcılarla tamamlanmıştır. İkinci aşamada, farklı tarihlerde ve farklı şehirlerde alana yeniden gidilmiş; veriler yeniden gözden geçirilmiştir. Analiz sonrası sosyoloji, suç araştırmaları ve ilahiyat alanlarında çalışan bazı akademisyenlerden bilirkişi niteliğinde geri dönüt alınmıştır. Bu geri dönütler ışığında analizler yeniden gözden geçirilmiştir. Araştırmanın genel çerçevesi diğer araştırmalardaki bulgularla karşılaştırılarak analiz ve sonuç bölümleri yeniden gözden geçirilmiştir.

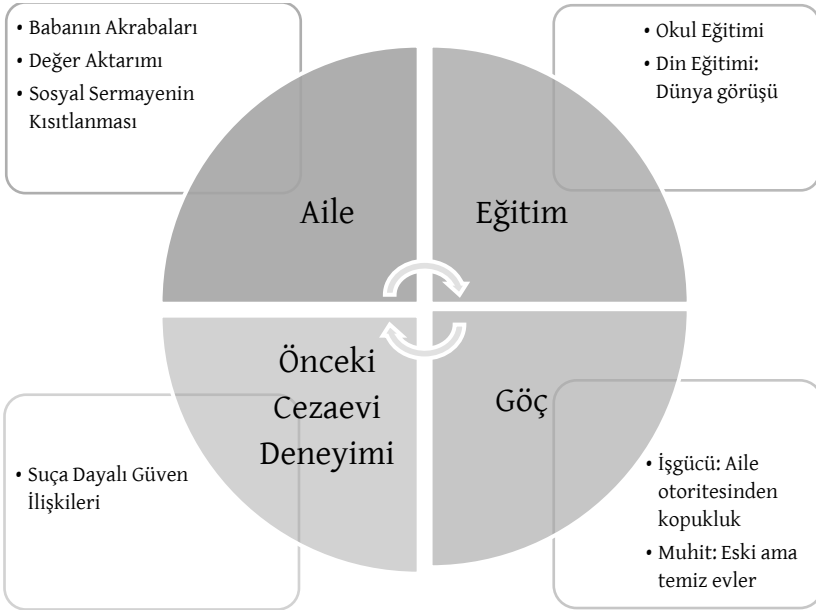
4. Bulgular

4.1. Hükümlülerin Cezaevi Öncesindeki Sosyal Sermaye Deneyimleri

Gençlerin aile, mahalle, okul hayatındaki sosyal birikimlerinde yaşanan kopukluğun ya da sapmanın suç davranışına neden olduğuna dair birçok araştırma mevcuttur.³⁰ Zira birey, içine doğduğu, zaten yorumlanmış bir kültür, mahallenin, ailenin,

³⁰ Jackson Toby, "Social Disorganization and Stake in Conformity: Complementary Factors in the Predatory Behavior of Hoodlums", *The Journal of Criminal Law, Criminology, and Police Science* 48/1 (1957), 12-17; Toby L. Parcel - John P. Hoffmann, "Families and Crime", *American Behavioral Scientist* 62/11 (01 Ekim 2018), 1455-1462; Karin Hederos Eriksson vd., "The Importance of Family Background and Neighborhood Effects as Determinants of Crime", *Journal of Population Economics* 29/1 (2016), 219-262; David Abrahamsen, "Family Tension, Basic Cause of Criminal Behavior", *Journal of Criminal Law and*

arkadaşların, akrabaların, eğitimin, iş hayatının ve sapma deneyimlerinin tamamını yeniden yorumlayarak taşıyıcılığını yapacaktır. Bu yeniden yorumlama, cezaevi öncesi sosyal sermaye ile suç işleme arasında zorunlu ilişki kurmayı da engelleyen bir faktördür. Dolayısıyla, her bir suç vakası bağlamsal olarak anlamlıdır. Esas olan neden-sonuç ilişkisi inşa etmek değil anlamaktır. Çalışmamız kapsamında, cezaevi öncesi sosyal sermaye deneyimleri dört kod etrafında yoğunlaşmaktadır: Aile, eğitim, göç ve önceki cezaevi deneyimi. İşgücüne katılım ve muhit, göç kapsamında değerlendirildiğinde kod sayısı beşe çıkmaktadır. Zira 16 katılımcının tamamı göç sonrası işgücüne katılmıştır (Şekil 1).



Şekil 1: Cezaevi Öncesi Sosyal Sermaye Temasındaki Kategori ve Kodlar

Katılımcıların cezaevi öncesi sosyal sermaye deneyimindeki aile boyutunda, babaların akrabaları ön plandadır. Babaların akrabaları değer aktarımında, sosyal sermaye hacminde ve iç göçte ortaya çıkmaktadır. Öncelikle, değer aktarımı, katılımcıların sosyal sermaye ediniminde bir filtre görevi üstlenmektedir. Buna göre, katılımcılarımız özelinde, babanın akrabalarının ekonomik birikimi, aile tarafından, toplumsal hedef olarak sunulmaktadır. Bu hedefte, ekonomik varlık, dindarlık düzeyinin yüksek olmasıyla ilişkilendirilmiştir. Fakat katılımcılar dindarlığın bu tip bir

Criminology (1931-1951) 40/3 (1949), 330-343; Joan McCord, "The Cambridge-Somerville Study: A Pioneering Longitudinal Experimental study of Delinquency Prevention", *Preventing Antisocial Behavior: Interventions from Birth through Adolescence* (New York: Guilford Press, 1992), 196-206.

araçsallaşmasını gerçekleştirememiştir. Dolayısıyla, bu hedefe götürecek hızlı bir yol olarak hırsızlık suçunu işlediklerini aktarmışlardır. Bu gruptaki katılımcılar, daha çok uyuşturucu/uyarıcı madde ticareti ve hırsızlık suç türlerinde yer almaktadır:

K12: “Amcam hocalık yapıyor, bir taraftan tarlası var. İpek böceği yetiştiriyor, durumu iyiydi. Tanınan, güvenilir biri, [babam] ona bakıyordu, “Sen de öyle ol” diyordu, manevi olarak bakıyordu... Hafız olursam benim de rızıkım açılacak, zengin olacağım diye düşünüyordu. (...) Arkadaşlarla “Sen şunu alırsın, alamazsın” muhabbetine girdik, canımız sıkılıyordu. Hırsızlık yapmaya başladık, mahallede...” (43 Yaş, Bekâr, Hırsızlık, Nitelikli Dolandırıcılık)

Sosyal sermaye hacmi ise, büyük aile ile katılımcıların ebeveynlerinin girdiği ilişkide ortaya çıkmıştır. Buna göre, büyükbabanın ebeveynlerin üzerindeki etkisi sonucu, geleneksel otorite hissedilmiştir. Bununla birlikte, bu durum ebeveynlerin ev içi veya ev dışı karar alma durumlarında ebeveynlerin rollerinin silikleşmesine neden olmaktadır. Bu nedenle de katılımcıların ailesinin, büyükbabanın sınırları dışında güvene dayalı sosyal ilişki inşa etme potansiyeli çok sınırlı bir düzeyde kalmaktadır:

K5: “Babam Yenişehirli annem Samsunlu. Babam evinin en ufağı olduğu için, annesi ve babası yaşlandığı için köye gidip baktı. Bizim orada öyledir, evin küçüğü bakar. Babam otoritesini kabul ettirirdi, annem de kendisini savunurdu. Babam dedemin patronluğu altında ezilmişti. Sözü evde geçmiyordu. Sözüünün para ettiğini göstermek için annemi döverdi. Dedemin sözü geçiyordu. Daha doğrusu dedem yönetiyordu. Öyle olunca, o ne derse o. O yüzden de [babamın] bize tutup al bu senin yanında işe başlasın diyeceği kimsesi yoktu. Dedemin de bütün tanıdıkları köyde, şehir yerinde anca yine bir berber belki... ama o da yoktu.” (39 Yaş, Bekâr, Öldürme)

Katılımcılardan 8'i ilkökul, 3'ü ilköğretim, 4'ü lise ve 3'ü üniversite mezunudur (Tablo 1). Katılımcılardan sadece bir katılımcı üniversite mezunudur. Üniversite mezunlarından ikisi, eğitimlerini cezaevinde tamamlamıştır. Çalışmamız kapsamında, eğitim deneyimi 3 alt-kod etrafında yoğunlaşmıştır: Kır-kent çatışması, ortaöğretim staj programı ve din eğitimi.

Katılımcılardan 17'si işgücü veya eğitim amacıyla ailelerinin bulunduğu ilden başka bir ile göç etmiştir. Eğitim amacıyla göç eden 5. katılımcı, köyden ilçe okuluna gitmiştir. Burada, farklı kültürel sermayelerle kendi sermayesinin karşılaşmasına şahit olduğunu aktarmıştır. İfadelerinden anlaşıldığına göre bu katılımcının eğitim hedeflerine yönelik sosyal araçları elde edemediği anlaşılmaktadır. İş gücü için göç eden katılımcılar ise, ailedeki baba otoritesinden bahsetmektedir. Onlara göre, farklı bir şehirden aile ekonomisine katkıda bulunmak, babanın veya akrabalarının otoritesine karşı kendilerine güç kazandırmıştır. Bu durumda, aile içinde ekonomik gelire dayalı olarak deneyimlenen otoritedeki değişim, aktarılan değerlerle de kopukluğa

neden olmuştur. Dolayısıyla, bu grup sosyal sermaye inşa ederken aileden gelen değer aktarımlarını değil; *kolay parayı ve yapmak isteyip de yapamadıklarını* referans almaktadır.

Mahalle deneyimi, göç öncesi ve sonrası hayatlarına göre farklılık arz etmektedir. Sadece hep ailesiyle yaşamış katılımcıların deneyimleri ise göç öncesi periyot ile benzerlik göstermektedir. Göç öncesinde, mahalledeki suç ağını evden uzak tutmuşlardır. Bu bağlamda, 12. katılımcı, *eski ama temiz evler* ifadesiyle, ekonomik gelir düzeylerinin eksik kaldığı noktalarda, evin annesinin emeğiyle estetik bir görüntü kazandığını, hijyene dikkat edildiğini vurgularken; mahalledeki arkadaş ilişkilerindeki suçun evin dışında kaldığını açıklamaktadır. Katılımcıların göç deneyimlerinden sonra, ailelerinden uzakta, ekonomik gelirleriyle ancak *eski ve kirlili* evlerde yaşadıkları aktarılmaktadır. Dolayısıyla, aileye ekonomik katkıda bulunarak ve aileyle iletişimi sürdürerek duygusal bağın devamlılığı sağlanmış; fakat aile içi kontrolü sağlayan değerlerin kaynaklık ettiği otorite bağı kopmuştur. Katılımcıların sosyal sermaye edinimlerinin de bu bağlamda gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Buna göre, cezaevi öncesinde, mahkûmların güvene dayalı sosyal ilişkileri ailenin değer aktarımı filtresinden geçmemiştir. Burada etkili motivasyonların, bireysel arzular ve kolay para arayışı olduğu aktarılmıştır.

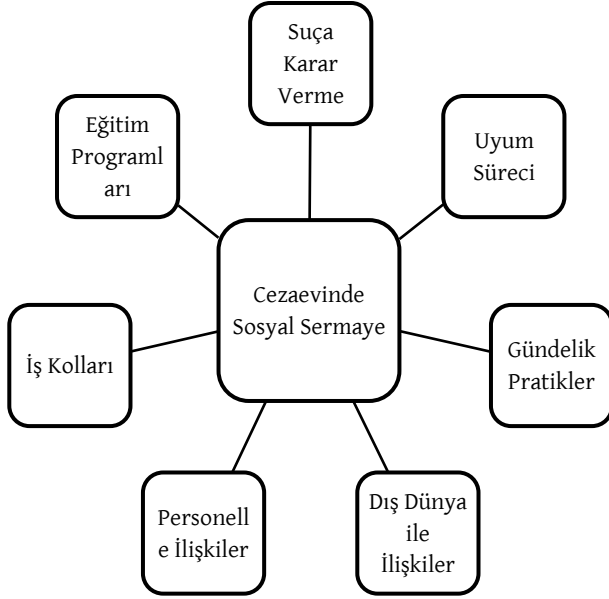
Katılımcılar din eğitimlerini, ağırlıklı olarak okuldan, ailelerinden ve camilerdeki yaz kurslarından almaktadırlar. Bu eğitim, onların inanç boyutunu direkt olarak taklit etmelerine yol açmamıştır. Bununla birlikte, ailelerinden farklı bir din yorumuna sahip katılımcılar, ailelerindeki dini kodlara hassasiyet geliştirmiştir. Bu durum, manevi danışmanlık uygulamasını yorumladıkları lenslerden biri olarak karşımıza çıkacaktır. Bu bağlamda dikkat çeken unsur, dinî cemaatlerdir. Hükümlüler, cemaatlere yönelik inanç boyutunda uzak olsa da buldukları ortamdaki insan ilişkilerinde cemaate hakaret edilip edilmemesine dikkat etmektedirler. Bu durum, manevi danışmanlık deneyimlerini yorumladıkları bir filtredir. Bu genel çerçevede, katılımcıların, cezaevi öncesi sosyal sermaye hacmini geliştirecek bir din eğitimi deneyimine sahip olmadıkları tespit edilmiştir.

Daha önceden cezaevinde bulunan 13 katılımcıdan (Tablo 2) ikisinin (K4, K5) hükümlülük deneyimi vardır. Diğer 11'i tutuklu olarak en az bir defa cezaevine girmiştir. 4 katılımcı ise mevcut araştırma sırasında cezaevine ilk defa girmektedir. Bir hükümlü önceki cezaevine girme sayısını belirtmek istememiştir. 5. ve 6. katılımcılar ile uyuşturucu madde ticaretinden hüküm giyenlerin ilk cezaevi tecrübelerinden sonraki sosyal çevreleri, izleyen sosyal sermaye deneyimleri sürecinin referans noktasını oluşturmuştur.

4.2. Cezaevindeki Sosyal Sermaye Deneyimleri

Hapis, özgürlüğün kısıtlanmasıyla gerçekleştirilen bir yaptırımdır. Kısıtlı koşullara rağmen sosyal ilişkilerin devamlılığı ve cezaevinin kendine özgü kültürü de de-

vam etmektedir.³¹ Çalışmamız özelinde, Bursa H ve E tipi cezaevlerinde de kendi koşullarına özgü bir kültürün deneyimlendiğini söyleyebiliriz. Bu kültür içinde kendine özgü bir sosyal sermayenin devamlılığı da ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda yedi kategori tespit ettik: Yeniden suç işlemeye karar verme, uyum süreci, gündelik pratikler, dış dünya ile ilişkiler, personelle ilişkiler, iş kolları ve eğitim programları (Şekil 2). Yeniden suç işlemeye karar verme, esasen, bir geçiş aşamasıdır. Fakat cezaevindeki sosyal sermayeyi bütünlük içinde anlayabilmek için bu kapsamda değerlendirilmiştir.



Şekil 2: Cezaevinde Sosyal Sermaye Kapsamındaki Kategoriler

Suç işlemeye karar verme kategorisinde üç kod (alt kategori) ortaya çıkmıştır: Ani, planlı ve ihmalden kaynaklı işlenen suçlar. Ani işlenen suçlar, şiddet suçlarından oluşmaktadır. Hükümlünün sosyal sermayesi, suça dayalı güven ilişkilerine bağlıysa, suç aleti, ateşli silahlar kategorisindedir. Eğer, böyle bir sosyal sermayeye sahip değil ise, hükümlünün suç aleti, olay yerinde bulunan meyve bıçağı ve sert cisimlerdir.

³¹ Chad Trulson, "The Social World of the Prisoner", *Prisons: Today and Tomorrow*, ed. Ashley G. Blackburn vd. (Burlington: Jones & Bartlett Publishers, 2014), 83-117; John Irwin - Donald R. Cressey, "Thieves, Convicts and the Inmate Culture", *Social Problems* 10/2 (1962), 142-155; Charles W. Thomas - Samuel C. Foster, "The Importation Model Perspective on Inmate Social Roles: An Empirical Test", *The Sociological Quarterly* 14/2 (1973), 226-234; James B. Jacobs, "Race Relations and the Prisoner Subculture", *Crime and Justice* 44/1 (1979), 1-27; Randall Wright, "Going to Teach in Prisons: Culture Shock", *Journal of Correctional Education* 56/1 (2005), 19-38.

Planlı suçlar, uyuşturucu ve uyarıcı madde ticareti ile İcra İflas Kanunu'na muhalefetten oluşmaktadır. Planlı suçların ilk grubundaki hükümlülerin sosyal sermayesi, uyuşturucu madde ticaretine dayalı güven ağına dayanmaktadır. İkinci gruptaki hükümlüler, infaz sürecinde oldukları suçlamaları kabul etmemektedirler. İhmal suçu ise denetimli serbestlik imza ihlalinden ve İcra İflas Kanunu'na muhalefetten oluşmaktadır (Tablo 1). Suç işlemeye karar verme, uyum sürecindeki deneyimlerle bütünlük arz etmektedir.

Uyum süreci kategorisinde; suç tipi, önceki cezaevi deneyimi, ceza süresi, iletişim, gündelik pratiklere katılım olmak üzere beş kod tespit edilmiştir. Öncelikle, hükümlülerin deneyimlerinde, suç tipine göre ahlaki bakış açılarında bir farklılaşma söz konusudur. Toplanan verilerde, bu farklılaşmanın uyuşturucu madde kullanımı, hırsızlık ve şiddet suçları üzerinden gittiği söylenebilir. Dolayısıyla, diğer hükümlülerle dayanışmanın önemli bir kriterinin suç tipi olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda, 3. katılımcının aktarımları bu durumu özetlemektedir:

K 3: “Koşulların böyle olması [suç tipine göre koşullara ayrılması] bir bakıma gerekli. Herkes işlediği suçu doğru gibi düşünür, diğer suçtan gıcık kapar yani. Mesela ben de hırsızlığa gıcığım. Hırsız olsa bizim koşu kavgaya ederim, kavgaya çıkar. Başkasının malı, kızı, karısına karışmayacaksın. Uyuşturucu ekme kapısı, alan razı veren razı...” (38 Yaş, Evli, Uyuşturucu madde ticareti ve kullanımı)

Önceden cezaevi deneyimi olan hükümlüler, cezaevi koşullarına, pratiklerine ve alt kültürüne aşina olduğu için diğerlerine göre yeni ortama daha kolay uyum sağlamaktadır. Ayrıca, katılımcılara göre, beş yıldan fazla cezası bulunanlar daha görünür bir uyum eğilimine sahiptir. Bu uyumun dokusunu belirleyen en önemli unsur ise iletişimdir. Buna göre, hükümlüler, birbiriyle iletişim kurarken, diğerlerinin erkek olmasını göz önünde bulundurmaktadır. Ailevi ve özel hususları konuşmamayı tercih etmektedirler. Ağırlıklı olarak af, iş planlamaları, suç deneyimleri üzerinden iletişim kurulmaktadır. Hükümlüler arasındaki iletişim probleminden kaynaklı anlaşmazlıklarda, koşu görevli, itibar edilen hoca veya cezaevinde eğitimini tamamlayan hükümlüler arabuluculuk yapmaktadır. Uyum sürecinde ortaya çıkan diğer bir alt kod ise, gündelik hayat pratiklerine katılımıdır. Kişinin koşu sayımı, yemek, temizlik, uyuma, uyanma gibi rutinlere katılımı diğer hükümlülere danışmadan gerçekleşiyorsa uyum sağlamaya başladığının göstergesi olarak görülmektedir. Diğer bir ifadeyle, yeni gelenin alt kültürü tanınması ve ona göre pratikler geliştirebilmesi, uyum olarak nitelendirilmektedir. Sadece 1. katılımcı hariç bütün hükümlülerde uyum sağlandığı görülmüştür. Bu hükümlü, cezaevinin bir parçası olmadan çıkmayı planlamaktadır. Diğer hükümlülerin uyum süreci hem sosyal sermayesini yansıtırken hem de bu sermayeyi yeniden üretmektedir. Kişi eğer sigarasız koşu, işçi koşu, koşu hocası gibi ayrımlar yaparak ve bu gruba katılarak devam gündelik yaşamına devam ediyorsa, bu durum suç çevresinin olmadığı mesajını da vermek istediği anlamına gelmektedir (K2).

Gündelik pratikler iki temel alt koda sahiptir: Meslek kursları ile eğitim programlarına katılım gösterme (K2, 5, 8, 11, 12) ve göstermeme (K1, 3, 4, 6, 7, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 27, 18). Birinci grubun gündelik pratikleri, diğerlerine göre daha yapılandırılmıştır. Bu yapılandırma, çalışan hükümlüler tarafından belirsizliğin ortadan kaldırılmasıyla ve zamanın geçmesiyle nitelendirilmektedir. Diğer gruptakilerin ise günlerini, uyumaya ve diğer hükümlülerle konuşmaya daha çok vakit ayırarak geçirmek istedikleri anlaşılmaktadır. Bu iki grubun cezaevindeki sosyal sermayeyi idame ettirme biçimi karakteristik bir farklılık arz etmektedir. Birinci grup, bir değişimi; ikinci grup, sürekliliği gözetlemektedir. Birinci grup, iş kolları sonrasında, TV, kitap ve radyo ile vaktini değerlendirmektedir. Ayrıca bu grubun tamamı gündelik pratiklerde ibadete de yer vermektedir. Bu durumun, cezaevi sonrası için taşıdıkları yenden suç işleme korkusuna iyi geldiği ifade etmektedirler. Dolayısıyla, gündelik hayat pratiklerine katılım, sosyal sermayede değişiklik elde edebilmek için bir araç olarak görülmektedir.

Dış dünya ile ilişkiler, ziyaretçi, suç türü ve medeni durum etrafında şekillenmektedir. Eğer ziyaretçi sadece aile ise, bu hükümlünün sosyal sermayesini kaybettiği ve geliştiremediği anlamına gelmektedir. Bununla birlikte, ailenin görüşmeye gelmesi, hükümlünün hala güvene dayalı sosyal ilişkiler taşıyabildiğinin de göstergesidir. Aile dışında, ekonomik, kültürel ve sosyal olarak farklı ziyaretçinin olmadığı aktarılmıştır. Fakat 5. katılımcı, daha önceki cezaevi deneyiminde, bu tip bir ziyaretçi yelpazesine sahip olan hükümlülerin, dış dünya ile bağlantısının hala fonksiyonel ve kuvvetli olduğunu aktarmıştır. Hiç ziyaretçisi olmayanlar ise cinsel suçtan ceza alanlardır (Tablo 1). Bu hükümlülerin, aileleriyle bağlantısı kopmuştur. Bekâr katılımcıların aile bireylerinden olan ziyaretçilerinin, hükümlülük sürecinde diploma alması, çalışması gibi gelişmelerle arttığı ifade edilmektedir. Baba ve babanın akrabaları, bu gelişmeleri duyduktan sonra cezaevini ziyaret etmeye başlamıştır.

Tekstil, otomotiv atölyesi ve cezaevi hizmet sektörü, katılımcıların deneyimlediği başlıca iş olanaklarıdır. İş kollarına katılımın (K2,5,8,11,12) sosyal sermaye kapsamında iki alt kodu ortaya çıkmaktadır: Beceri kazanımı ve dış dünyadan ekonomik bağımsızlık. Hükümlüler, beceri kazanımıyla, cezaevi sonrası iş gücüne katılabileceklerine, dış dünyadaki insanlara güven verebileceklerine ve düzenli bir hayat kurabileceklerine inanmaktadırlar. Ayrıca, dış dünya ile ekonomik bağımlılık üzerinden değil; güvene dayalı sosyal ilişkiler ağırlıklı bir temas deneyimlenmektedir. İş kollarına katılım göstermeyen hükümlüler sebep olarak; yaş, farklı ilgi ve becerilere sahip olmalarını, suça dayalı sosyal sermayesiyle devamlılık gözettiklerini aktarmışlardır.

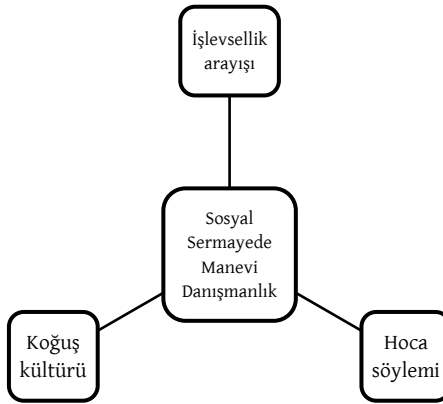
Eğitim programlarına katılım gösterme süreci, hükümlülerin gelecek planlamasıyla yakından ilişkilidir. Eğitim açıköğretim ve sertifika programları etrafında şekillenmektedir. Açıköğretimde adalet, ilahiyat ve beden eğitimi; sertifika programlarında, bilgisayar, berberlik, çay ocağı kalfalığı ve hijyen kursları deneyimlenmiştir. Katılımcılar arasından beş hükümlü, eğitim programlarına katılım göstermiştir

(K2,5,8,11,12). Diğerleri yaş, ceza süresinin kısa olması ve geleceğe yönelik planlamalarında önceki hayatlarını devam ettirme amaçlarıyla bu programlara katılmama durumlarını açıklamaktadırlar.

4.3. Sosyal Sermaye Bağlamında Manevi Danışmanlık Deneyimi

Manevi danışmanlık, dini referanslara dayanmaktadır. Dini referanslar, anlam dünyası kurma gücüne sahiptir.³² Bu anlam dünyaları toplumsal, bireysel ve tarihsel bağlamlara³³ göre izafi³⁴ bir doğaya sahiptir. Dolayısıyla manevi danışmanlık deneyiminin de bu izafi ama anlam dünyası sunan toplumsal, bireysel ve tarihsel bağlamın mesajları etrafında şekillenmesi beklenir. Çalışmamız kapsamında bu bağlamın düğüm noktalarından birinin sosyal sermaye olduğu tespit edilmiştir. Bu genel çerçevede, hükümlülerin manevi danışmanlık deneyimi üç kategori etrafında şekillenmektedir: İşlevsellik arayışı, hoca söylemi ve koğuş kültürü.

4.3.1. Manevi Danışmanlığın İşlevselliği



Şekil 3: Sosyal Sermaye Bağlamında Manevi Danışmanlık Kapsamındaki Kategoriler

Katılımcıların tamamı, manevi danışmanlık uygulamasını sosyal sermaye realiteleri kapsamında işlevsellik/fayda açısından değerlendirmektedir. İşlevsellik, çalışmamız kapsamındaki en yoğun kategoridir. Zira katılımcılar, cezaevindeki bütün programları işlevsel olup olmamasına göre değerlendirmektedir. Bu bağlamda, katılımcılar üç grupta görülebilir: Faydalananlar, faydalanmayanlar ve bir süre sonra

³² Vejdi Bilgin, *Din ve Toplum - Din Sosyolojisine Giriş* (İstanbul: Beyan, 2021), 76.

³³ Vejdi Bilgin, *İbadet: Şekilsel Sembolik ve Toplumsal* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 19-27, 168-169.

³⁴ Abdurrahman Kurt, *İşadamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 17.

hizmetten faydalanmak istemeyenler (Şekil 4). Birinci grupta dört alt kod bulunmaktadır: Ortak derslik, dini bilgi, gündelik sohbetler ve yarışmalar. Ortak derslik, diğer koşutaki akran hükümlülerle birlikte vakit geçirmek için bir fırsat olarak görülmektedir. Dolayısıyla, manevi danışmanlık uygulamasının buradaki işlevi cezaevinde olmanın kendisiyle, diğer hükümlülerle dayanışma inşa ederek sorunlarla başa çıkmaktır:

K 9: “Manevi danışmanlık derslerine katılıyorum. Kur’an dersleri var. Sınıftakilere katılıyorum. Hem diğer koşutlardan arkadaşlar da oluyor benim yaşlarımda. Hoca da öğretiyor, burada zaman böyle geçiyor. Yoksa çok üzülüyorum başıma gelenlere. Çare düşünüyorum, yok. Dolandırıldım. Dersler güzel geçiyor. Unutuyorum. Tecvit öğreniyoruz.” (70 Yaş, Bekâr, Nitelikli dolandırıcılık)

Manevi danışmanlık hizmetinden faydalanan katılımcılar, temel dini bilgi alabilmek için bu uygulamanın işlevsel bir program olduğunu düşünmektedir. Bu temel bilgilerin kapsamında tevbe etmek, abdest almak ve namaz kılmaktan bahsedilmektedir. Gündelik sohbetler ise, manevi danışmanla aileye, ekonomik ve sosyal hayata dair karşılıklı konuşmalardan oluşmaktadır. Gündelik sohbetlerin hükümlülerce algılanan işlevi, cezaevinde *zaman geçirmektir*. Yarışmalar, siyer kitaplarının kaynaklık ettiği sınavlardan oluşmaktadır. Buna göre, yarışmayı kazananlara hediye verilmektedir. Bu durum aynı zamanda, cezaevi kültüründe, bir şeyler başarabilen bir konauma sahip olma anlamına gelmektedir.

Manevi danışmanlık uygulamasından faydalanmayanlardan elde edilen veriler üç kod etrafında yoğunlaşmaktadır: İbadet alışkanlığı, iş kolları ve gelecek planlaması (Şekil 4). Hükümlüler, namaz ve oruç ibadetlerini devam ettirecek bilgi ve alışkanlığa sahip olduğunda manevi danışmanlık uygulamasını gereksiz görebiliyor (K3,11,16). Yani, temel dini bilgilere sahip olmak, katılımcıların gözünde bu uygulamayı işlevsiz kılmaktadır. Bu tutum aynı zamanda diğer hükümlülere yeterli bir dindarlığa sahip olduğuna dair bir mesaj da içermektedir. Yani zaten dini bilgiye sahip olmanın, cezaevinde güvene dayalı insan ilişkilerinde bir tür yetkinlik sunduğunu düşünmektedirler:

K 16: “Kendime cezaevinde hidayete erdi dedirtmem. Yani ne olacak? Ben zaten namazı biliyorum, dini bilgim var. Burada adam abdest bilmiyor. Öncesinde çok dinsizdim de hidayete erdim olacak yani... Sonra diyecekler, ‘Bak cezaevinde değişti’. Olmaz, dedirtmem. Burada bilgisizler ve cahiller faydalansın. Gelirse saygısızlık etmem, hocamızdır sonuçta ama öbürleriyle aynı değilim ben.” (39 Yaş, Evli, Öldürmeye teşebbüs/ yaralama)

Manevi danışmanlığın diğer uygulamalarla kâr-zarar hesabı üzerinden karşılaştırılması da hükümlülerin sosyal sermaye kodlarından oluşmaktadır. Buna göre, bir

atölyede çalışmak sadece hem beceri kazanımını hem de dış dünya ile ekonomik bağımlılık değil esasında sosyal ilişkiler temelinde güven inşasını mümkün kılmaktadır. Bu durumda, hükümlüler cezaevindeki zamanı, iş kolları ve eğitim programlarına ayırmayı tercih etmektedirler. Bu bağlamda, manevi danışmanlık hizmetinin geleceğe yönelik somut bir planlamasının olmaması da zikredilmektedir. Manevi danışmanlık uygulamasından yararlanmayan katılımcının gelecek planlamasında bu uygulamaya yer vermeyeceğini aktarmıştır. Bu uygulamadan faydalanmayanların diğer bir gerekçesi de bu hizmetin, cezaevi sonrası güven odaklı ilişkilerde referans olabilecek somut bir göstergeye sahip olmamasıdır.

İşlevsellik	Faydalananlar (K9, 6, 13, 15, 17)	Ortak Derslik
		Dini Bilgi
		Gündelik Sohbetler
		Yarışmalar
	Faydalanmayanlar (K1,4,7,10,14, 16,18)	İbadet Alışkanlığı
		İş kolları ve Eğitim Programlarıyla Karşılaştırma
		Gelecek Planlaması
	Uygulamadan Bir Süre Sonra Faydalanmayanlar (K2,3,5,8,11,12)	Çatışmacı İlişki
		Arapça Dersi

Şekil 4: Manevi danışmanlık Uygulamasının İşlevselliği ve Katılımcı Bilgisi

Uygulamadan bir süreliğine faydalanan katılımcılar da mevcuttur (Şekil 4). Bu tercihin yapılmasını sağlayan iki faktör söz konusudur: Çatışmacı ilişki ve Arapça dersleri. Birincisi, manevi danışmanın kullandığı din dilini hükümlülerin deneyimleme biçimini kapsamaktadır. Buna göre, katılımcılar manevi danışmanın dini cemaatlere olumsuz yaklaşımı nedeniyle, hizmetten uzak durmaya karar vermişlerdir.

Hükümlülerin dini cemaatlere yakın bir dini yoruma sahip olmamasına rağmen, cezaevinde taşıdıkları sosyal sermayenin bir kaynağı olarak aileden edindikleri din eğitiminin etkisi, onları sonraki sosyal ilişkilerinde bu tip bir çatışmaya götürebilmektedir:

K 3: “Geçen buradaki hocalardan birisi Menzil hakkında ‘ticarethane’ demiş. Ondan sonra dinlemeyi bıraktım. Sana mı kaldı onu söylemek? Oraya öyle şey denir mi?... Cemaat ve tarikatlara dil uzatmak büyük günahdır. İnkâr etmezsin ama katılmazsın, mesela.... Ona bakarsan ben de öyleyim [Ben de cemaate uzağım]. Ama inkâr edersen, bunun nedeni sen Selefisindir. Selefilere çok yayıldı, televizyonda, dernekleri var, ilahiyat fakültelerinde. Böyle hocaları dinlemem. Koğuşa gelir, sessizce köşede dinleriz. Sonra gider, ben aklıma soru gelirse sorarım ama eskisi gibi gidip derslere katılmam (Kur’an dersleri).” (38 yaş, Evli, Uyuşturucu madde ticareti ve kullanımı)

Söz konusu uygulamadan bir süre sonra faydalanmaktan vazgeçmenin diğer bir bağlamı ise Arapça dersleriyle alakalıdır. Buna göre, Arapça dersi uygulamanın somut bir kazanımıdır. Hem yabancı bir dildir ve hem de dini yetkinlik kazandırmaktadır. Dolayısıyla, bu somut kazanımın hem koğuş içinde hem de cezaevi sonrasında işlevsel boyutu vardır. Arapça kursunun kapatılması, hükümlünün sosyal sermaye odaklı kâr-zarar hesaplamasını yeniden ön plana çıkarmaktadır:

K 8: “...Arapça öğrenmek istedim, kısa sürdü, bir ay sonra kapandı, hoca Mekke’ye gidiyor dediler, bir daha gelmedi. Sonra çalışmaya başladık, sonra vakitler uymadı, eğitim işleri gelirse bizi yazarlar, bize imkân verdikleri zaman bilgi, diploma almak için biz bırakmayız, kendimizi ifade biçimimiz aldığımız eğitimlerden dolayı daha farklı...” (24 Yaş, Bekâr, Öldürme)

4.3.2. Manevi Danışmanlıkta Hoca Söylemi

İkinci kategori ise *hoca* söylemidir. Bütün katılımcılar, manevi danışmanı hoca olarak algılayıp öyle kabul etmektedirler. Hükümlüler, bu algının kaynağı aileden aldıkları din eğitimini ifade etmektedirler. Buna göre, manevi danışmanın Kur’an dersi vermesi, temel dini bilgilere yönelik soruları cevaplaması ve dini sohbetler yapması, ailelerindeki hoca tipiyle/algısıyla uyusmaktadır. Dolayısıyla, manevi danışman, görevlendirilen bir profesyonel olarak görülmekten öte mahalledeki, ebeveynlerin kendi cemaatlerindeki veya camide gördükleri hocalardan biri olarak değerlendirilmektedir. Bu durum kültürel sermaye ile iç içe geçen sosyal sermaye davranışı olarak ortaya çıkmaktadır. Yani, kültürel sermayelerinin sunduğu öz, sosyal ilişkilerinde bir merkez (temel bakış açısı) görevi görmektedir.

4.3.3. Manevi Danışmanlıkta Koşuş Kültürü

Her koşuş kültürü de kendi içinde güvene dayalı sosyal ilişki tipini yansıtmaktadır. Bu aşama, çalışmamızdaki üçüncü kategoridir. Katılımcıların bulunduğu koşuşlarda, hoca rolünde hükümlüler vardır. Bu hükümlüler, katılımcı aktarımlarına göre, bir cemaat mensubu ya da ilahiyat mezunu olabilmektedir. Koşuş içinde hoca olarak kabul edilen bu hükümlü ile diğer hükümlüler arasında güven ilişkisi vardır. Dolayısıyla, bir hükümlünün manevi danışman ile temasa geçmesi, bu hocanın gözetiminde olabilmektedir. Buna ek olarak, koşuşlarda cemaatle Kur'an okuma, namaz kılma ve dua gibi ibadetler de yapılmaktadır. Dolayısıyla, bir hükümlünün manevi danışmanlık hizmetinden faydalanma biçimi somut çıktıya dayalı bir ilişki değil de otorite tercihi olduğu takdirde, güven zincirinin adeta bir dişlisi kırılmaktadır. Yani bir hükümlünün manevi danışmanlık uygulamasıyla karşılaşmasında, önceki sosyal kazanımları belirleyici rol oynamaktadır. Cezaevindeki genelde bütün programlar özelde manevi danışmanlık hizmeti, kısmen ortak değer yargıları olan farklı sosyal çevrenin üyesi bireylerle karşılaşmaktadır.

5. Sonuç ve Öneriler

Çalışmamızda, hükümlülerin manevi danışmanlık deneyimini sosyal sermaye birikimleri aracılığıyla anlamaya çalıştık. Buna göre, manevi danışmanlık deneyimi, hükümlülerin cezaevi ve öncesinde bütünlük arz eden sosyal sermayelerinin süzgecinden geçmektedir. Çalışmanın nihai olarak ulaştığı sonuçlar şöyledir:

Hükümlülerin sahip olduğu sosyal sermaye, dinamik bir potansiyele sahip değildir. Göç ve eğitim yoluyla sermaye hacmi benzer sınırlarda farklı bağlamlarda davranışa dökülmektedir. Rentzmann, ele aldığı makalede, hükümlülerin cezaevinde olması hadisesini, geliştirilemeyen bir sosyal sermayeye sahip olmaları nedeniyle sistemde yer edinmemelerine bağlamaktadır.³⁵ Çalışmamız kapsamında, suç ve sosyal sermaye arasında zorunlu bir ilişki öne sürülmektedir. Fakat katılımcıların özeninde, hükümlülerin cezaevi öncesi hayatlarında dinamik (geliştirilebilir) bir sosyal sermaye edinemediklerini söyleyebiliriz.

Bazı hükümlülerde, statik bir bağlamda deneyimlenen sosyal sermayeyi geliştirme çabası vardır. Cezaevindeki eğitimler ve atölye programlarına katılım bunun bir sonucudur. Eğitimin, hükümlülerin sosyal sermaye realitelerini geliştirmek için bir fırsat olduğuna dair çalışmalar mevcuttur.³⁶ Çalışmamız kapsamında, hükümlü-

³⁵ William Rentzmann, "Prison Philosophy and Prison Education", *Journal of Correctional Education* 47/2 (1996), 58-63.

³⁶ Christopher A. Curtis vd., "Developing Social Capital Through Postsecondary Correctional Education", *Journal of Offender Rehabilitation* 60/4 (19 Mayıs 2021), 270-290; Chris Rose, "Women's Participation in Prison Education: What We Know and What We Don't Know", *Journal of Correctional Education*

lerin sosyal sermaye edinim sürecinde farklı deneyimlere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre, suça dayalı güven ilişkilerini geliştirmek isteyenler eğitim programlarından yararlan(a)mamaktadır. Fakat programlar, hükümlülerin sosyal sermaye deneyimlerine göre anlam kazanmaktadır.

Hükümlüler, kısıtlı cezaevi koşullarında faydacılık/işlevsellik kriterine göre sosyal sermayelerini geliştirme eğilimleri göstermektedirler. Yani hükümlüler, cezaevi ortamında bir programa, personele veya bir hükümlüye yöneliminde kâr-zarar hesabı yapmaktadırlar. Bu hesabın kalıcılığı, karşılıklı ilişkilerdeki fayda ölçütüne bağlı görülmektedir. Çalışmamız kapsamında, bu kâr-zarar hesabı hükümlülerin taşıyıcılığını yaptığı sosyal birikimleri kapsamında gerçekleşmektedir. Benzer şekilde, cezaevi ortamında; diğer hükümlülerle ilişkilerinde aileden alınan eğitim etkili olmaktadır.³⁷ Bu anlamda cezaevindeki güç ilişkilerinde³⁸ veya gündelik yaşamlarında³⁹ güven odaklı karşılıklı ilişkiler kurulmakta; bu ilişkilerde kâr-zarar hesaplama eğilimi ağır basmaktadır. Çalışmamız kapsamında, programlara katılım gösterme veya göstermeme eğilimlerinde de benzer kodların (kâr-zarar hesabının) etkisi tespit edilmiştir.

Benzer şekilde manevi danışmanlık deneyimi de sosyal sermaye temelli oluşturulan faydacı bir yaklaşım bağlamında gerçekleşmektedir. Hükümlüler, bu danışmanlık hizmetini, kendi kültürel ve ekonomik birikimleriyle de bütünlük arz eden sosyal sermayeleriyle uyumuna göre değerlendirmektedirler.⁴⁰ Kısaca, cezaevi içinde veya dışında somut bir çıktı elde edip edememe durumuna göre manevi danışmanlığa yönelmektedirler.

Fakat hükümlülerin dini konulardaki yaklaşımları, cezaevinde edindikleri sosyal sermaye ile sınırlı değildir. Katılımcıların, cezaevi öncesi kültürel birikimlerinin de

55/1 (2004), 78-100; Edward A. Parker, "The Social-Psychological Impact of a College Education on the Prison Inmate", *Journal of Correctional Education* 41/3 (1990), 140-146; Renee Smiling Hall - Jim Killackey, "Correctional Education from the Perspective of the Prisoner Student", *Journal of Correctional Education* 59/4 (Aralık 2008), 301-320.

³⁷ Jianhong Liu, "Social Capital and Covariates of Reoffending Risk in the Chinese Context", *International Criminal Justice Review* 9/1 (01 Mayıs 1999), 39-55.

³⁸ John Wooldredge - Benjamin Steiner, "The Exercise of Power in Prison Organizations and Implications for Legitimacy", *The Journal of Criminal Law and Criminology* (1973-) 106/1 (2016), 125-165.

³⁹ Helen Rogers, "Kindness and Reciprocity: Liberated Prisoners and Christian Charity in Early Nineteenth-Century England", *Journal of Social History* 47/3 (2014), 721-745.

⁴⁰ Bu durum eşyanın tabiatı ile işlevi arasındaki tamamlayıcı niteliğin toplumsal kurumlar arasındaki ilişkilere de yansıtıldığını; kısaca din-dünya arasında da temelde bu tamamlayıcı niteliğin esas olduğunu göstermektedir. bk. Osman Eyüpoğlu, Murat Yıldız, "Kur'an'ı Anlamaya Yönelik Literal ve Kültürel Yaklaşımların Sosyal Değişmeye Uyum Açısından İşlevselliği", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2016), 163-198; Osman Eyüpoğlu, Erkan Perşembe, "İşlevsellik Açısından Ahlak-Din İlişkisi", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/4 (2018), 79-96.

manevi danışmanlığı deneyimleme biçimlerinde etkisi söz konusudur.

Hükümlülerin deneyimlerinden hareketle, manevi danışmanlık hizmetine yönelik önerilerimiz şöyledir:

Manevi danışmanlar, hükümlülerin sosyal sermaye ilişkilerinde veya sosyal çevrelerindeki konumlarını iyi görebilmeli ve değerlendirebilmelidir. Bunu objektif ve akıcı bir zeminde gerçekleştirebilmek için tanıtım anketi çalışması yapılabilir.

Manevi danışmanın din dili ve izledikleri hizmet programının kapsamı, sadece hükümlülerin mevcut durumlarıyla sınırlandırılmamalıdır. Hükümlülerin sahip oldukları birikimler, kurumlara göre farklılık arz edeceğinden, her kurumdaki hükümlülerin sosyal, kültürel ve ekonomik birikimine uygun eğitim programı planlanmalıdır. Bu bağlamda, görevli manevi danışmanların yetki ve sorumluluklarında iyileştirme yapılabilir.

Cezaevinde, manevi danışmanlık hizmetinden faydalanmış hükümlülere somut karşılığı olan sertifikalar verilmelidir. İlahiyat eğitimi alan veya ilgili şartları tamamlayan hükümlülere, daha sonrasında cezaevi vazifesi vb. gibi pozisyonlar düşünülebilir.

Manevi danışmanlık programı kapsamında, hükümlü takip sistemi oluşturulabilir. Bu takip, manevi danışmanlıkta yer almak isteyen stajyerlere yaptırılabilir. Böylece yeni nesil manevi danışmanlık daha uzmanlaşmış ve deneyim kazanmış olacaktır.

Yazar Katkı Oranları / Author Contributions: Yazar 1: % 50. Yazar 2: % 50.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Abrahamsen, David. "Family Tension, Basic Cause of Criminal Behavior". *Journal of Criminal Law and Criminology* (1931-1951) 40/3 (1949), 330-343. <https://doi.org/10.2307/1138546>
- Adam, Frane vd. *The Challenges of Sustained Development: The Role of Socio-Cultural Factors in East-Central Europe*. Budapest: Central European University Press, 2004.
- Akkaş, Hasan Hüseyin -Tekir, Osman. *Demokrasinin Gelişmesi ve Sürdürülebilirlikte Sosyal Sermaye*. Ankara: Kadim Yayınları, 2013.
- Bilgin, Vejdi. *Din ve Toplum: Din Sosyolojisine Giriş*. İstanbul: Beyan, 2021.
- Bilgin, Vejdi. *İbadet: Şekilsel Sembolik ve Toplumsal*. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Bockman, Johanna. "Neoliberalism". *Contexts* 12/3 (01 Ağustos 2013), 14-15. <https://doi.org/10.1177/1536504213499873>
- Bourdieu, Pierre. *Ayırım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*. çev. Derya Fırat Şannan - Ayşe Günce Berkurt. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2015.
- Bourdieu, Pierre. "The Forms of Capital". *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. ed. John Richardson. New York: Greenwood, 1986.
- Coleman, James S. "Equality of Educational Opportunity". *Integrated Education* 6/5 (1968), 19-28.
- Coleman, James S. "Social Capital in the Creation of Human Capital". *American Journal of Sociology* 94/3 (1988), 95-120.
- Creswell, John. *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches*. London: Sage, 2007.
- Curtis, Christopher A. vd. "Developing Social Capital Through Postsecondary Correctional Education". *Journal of Offender Rehabilitation* 60/4 (19 Mayıs 2021), 270-290. <https://doi.org/10.1080/10509674.2021.1909200>
- Eriksson, Karin Hederos vd. "The Importance of Family Background and Neighborhood Effects as Determinants of Crime". *Journal of Population Economics* 29/1 (2016), 219-262.
- Eyüpoğlu, Osman- Yıldız, Murat. "Kur'an'ı Anlamaya Yönelik Literal ve Kültürel Yaklaşımların Sosyal Değişmeye Uyum Açısından İşlevselliği". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2016), 163-198.
- Eyüpoğlu, Osman- Perşembe, Erkan. "İşlevsellik Açısından Ahlak-Din İlişkisi". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/4 (2018), 79-967.

- Ferragina, Emanuele - Arrigoni, Alessandro. "The Rise and Fall of Social Capital: Requiem for a Theory?" *Political Studies Review* 15/3 (01 Ağustos 2017), 355-367. <https://doi.org/10.1177/1478929915623968>
- Field, John. *Social Capital*. New York: Routledge, 2008.
- Gardner, LeGrande - Shoemaker, Donald J. "Social Bonding and Delinquency: A Comparative Analysis". *The Sociological Quarterly* 30/3 (Eylül 1989), 481-499. <https://doi.org/10.1111/j.1533-8525.1989.tb01532.x>
- Goffman, Erving. *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*. çev. Levent Ünsaldı vd. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2014.
- Hall, Renee Smiling - Killacky, Jim. "Correctional Education from the Perspective of the Prisoner Student". *Journal of Correctional Education* 59/4 (Aralık 2008), 301-320.
- Hirschi, Travis. *Causes of Delinquency*. Berkeley: University of California Press, 1969.
- Hodwitz, Omi. "Social Bonding Theory". *The Encyclopedia of Criminology and Criminal Justice*. ed. Jay Albanese. 1-5. New York: Wiley Blackwell, 2014. <https://doi.org/10.1002/9781118517383.wbeccj518>
- Irwin, John - Cressey, Donald R. "Thieves, Convicts and the Inmate Culture". *Social Problems* 10/2 (1962), 142-155. <https://doi.org/10.2307/799047>
- Jacobs, James B. "Race Relations and the Prisoner Subculture". *Crime and Justice* 44/1 (1979), 1-27.
- Kurt, Abdurrahman. *İşadamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*. Bursa: Emin Yayınları, 2015.
- Liu, Jianhong. "Social Capital and Covariates of Reoffending Risk in the Chinese Context". *International Criminal Justice Review* 9/1 (01 Mayıs 1999), 39-55. <https://doi.org/10.1177/105756779900900103>
- Maxwell, Joseph A. *Nitel Araştırma Tasarımı: Etkileşimli Bir Yaklaşım*. çev. Mustafa Çevikbaş. Ankara: Nobel, 3. Basım, 2018.
- McCord, Joan. "The Cambridge-Somerville Study: A Pioneering Longitudinal Experimental Study of Delinquency Prevention". *Preventing Antisocial Behavior: Interventions from Birth Through Adolescence*. 196-206. New York, NY, US: Guilford Press, 1992.
- Merton, Robert K. "Social Structure and Anomie". *American Sociological Review* 3/5 (Ekim 1938), 672-682.
- Neubauer, Brian E. vd. "How Phenomenology Can Help Us Learn from the Experiences of Others". *Perspectives on Medical Education* 8/2 (01 Nisan 2019), 90-97. <https://doi.org/10.1007/s40037-019-0509-2>

- Ollman, Bertell. "Marx's Use of 'Class'". *American Journal of Sociology* 73/5 (1968), 573-580.
- Özdemir, Şuayip. *Cezaevlerinde Din Eğitimi*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2006.
- Parcel, Toby L. - Hoffmann, John P. "Families and Crime". *American Behavioral Scientist* 62/11 (01 Ekim 2018), 1455-1462. <https://doi.org/10.1177/0002764218787023>
- Parker, Edward A. "The Social-Psychological Impact of a College Education on the Prison Inmate". *Journal of Correctional Education* 41/3 (1990), 140-146.
- Putnam, Robert D. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York, NY: Touchstone Books by Simon & Schuster, 1st edition., 2001.
- Putnam, Robert D. vd. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- Rentzmann, William. "Prison Philosophy and Prison Education". *Journal of Correctional Education* 47/2 (1996), 58-63.
- Rogers, Helen. "Kindness and Reciprocity: Liberated Prisoners and Christian Charity in Early Nineteenth-Century England". *Journal of Social History* 47/3 (2014), 721-745.
- Rose, Chris. "Women's Participation in Prison Education: What We Know and What We Don't Know". *Journal of Correctional Education* 55/1 (2004), 78-100.
- Roy Trivedi, Smita. "Evolution of the Concept of Capital- A Historical Perspective". *MPRA Paper*. 20 Mayıs 2009. Erişim 30 Ağustos 2021. <https://mpra.ub.uni-muenchen.de/14208/>
- Saldana, Johnny. *Nitel Araştırmacılar İçin Kodlama El Kitabı*. çev. Aysel Tüfekçi Akcan - Süleyman Nihat Şad. Ankara: Pegem Akademi, 3. Basım, 2019.
- Silverman, David. *Nitel Verileri Yorumlama*. çev. Erkan Dinç. Ankara: Pegem Akademi, 5. Basım, 2018.
- Snodgrass, Jill. "Why Pastoral Counseling". *AAPC.org*. 2015. Erişim 03 Eylül 2017. <<http://www.aapc.org/page/WhyPastoral>
- Şimşek, Hasan - Yıldırım, Ali. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 9. Basım, 2013.
- Thomas, Charles W. - Foster, Samuel C. "The Importation Model Perspective on Inmate Social Roles: An Empirical Test". *The Sociological Quarterly* 14/2 (1973), 226-234.
- Toby, Jackson. "Social Disorganization and Stake in Conformity: Complementary Factors in the Predatory Behavior of Hoodlums". *The Journal of Criminal Law, Criminology, and Police Science* 48/1 (1957), 12-17. <https://doi.org/10.2307/1140161>

- Trulson, Chad. "The Social World of the Prisoner". *Prisons: Today and Tomorrow*. ed. Ashley G. Blackburn vd. 83-117. Burlington: Jones & Bartlett Publishers, 2014.
- Wooldredge, John - Steiner, Benjamin. "The Exercise of Power in Prison Organizations and Implications for Legitimacy". *The Journal of Criminal Law and Criminology* (1973-) 106/1 (2016), 125-165.
- Wright, Randall. "Going to Teach in Prisons: Culture Shock". *Journal of Correctional Education* 56/1 (2005), 19-38.
- TÜİK - Veri Portalı. "Adalet ve Seçim". Erişim 04 Eylül 2021. <https://data.tuik.gov.tr/Kategori/GetKategori?p=Adalet-ve-Secim-110>
- Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü. "Ceza İnfaz Kurumları Tipleri". Erişim 04 Eylül 2021. <https://cte.adalet.gov.tr/Home/haritaliste>
- Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü. "Göç ve Manevi Destek Hizmetleri Daire Başkanlığı Görevleri". Erişim 03 Eylül 2021. <https://dinhizmetleri.diyamet.gov.tr/sayfa/46/>
- Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü. "İş Birliği Protokolleri". Erişim 20 Ağustos 2020. <https://www2.diyamet.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/Sayfalar/Sosyal-KulturelIsbirligiProtokolleri.aspx>

Pastoral Counseling in Prisoners' Social Capital Experiences: The Case of Bursa H and E Type Prisons

Extended Summary

As a result of the neoliberal economy, capital, which embodies a dynamic structure and a worldview that incorporates the shift from stocks of products to money that can make money, seeks to eliminate central power restrictions. As a result of the diminished central authority, many forms of capital have become more visible. Trust-based social networks have risen to prominence, particularly in the elbow-to-elbow contact and struggle between bureaucracy and capital. Networking has become a norm in the economic structure, while continually adding new dynamics. The macro-micro intertwining of this predicament has grown more obvious in the twenty-first century. In this context, inequality, social cohesiveness, identity, culture, crime and other issues have been problematized from the perspective of the social capital concept.

A revision of Marx's class theory constitutes the class dimension of social capital. His writings distinguish between two classes: the bourgeois and the proletariat. According to him, the distance from the means of production is the fundamental reason for the class structure. Bourdieu has given the class analysis a more refined viewpoint by individuating the concepts of social, cultural and economic capital. According to Bourdieu, the current situation cannot be understood solely in terms of power derived from economic capital. The ontology of three sorts of capital, economic, social, and cultural capital, is referred to as class. These three capitals not only produce each other, but they also correlate to a class reality. Cultural capital is the essence of these two accumulations as a product in art, education, and culture, whereas social capital is a source that ensures the continuity of economic capital. In the same way, Coleman explains educational inequality in terms of social capital linked to economic inequality and ethnic identity. As a result, pupils' success in areas with various religious beliefs differs. Furthermore, according to Coleman, children's access to educational possibilities differs depending on the school environment. Coleman stands out from the other theorists that he seeks to comprehend social capital in all of its forms across all socioeconomic strata.

Putnam problematized social capital in the context of political sociology, emphasizing social order. According to him, social capital is the bond that people form with the social order. The reciprocity-based network of relationships is the source of civic virtue that allows the social order to exist. There are three sorts of social capital, according to him: bridging, binding, and linking. The unifying factor is the individual's integration with various social capitals. These three sorts of social capital, he claims, are complementary and provide social order. As the volume of social capital decreases, the veins in which the state controls the individual decrease. The main difference that distinguishes Putnam from other social capital theorists is

that he sees social capital in all kinds of relationships between individuals and associates this situation with order. Thus, accordingly, crime and deviation also arise from the social capital possessed by individuals.

This type of accumulation, with its high intensity, has the ability to shape a worldview and serve as a source for behavioral patterns. Convicts in prison also carry their social capital in this setting. It covers the length of the conviction, the prison subculture, relationships with staff, rules, training programs, and the social backgrounds of other inmates. In their lives, social capital functions as a filter. This study takes pastoral counseling experience as integrated other forms that pass through this filter into account. We have divided this study into five sections to make comprehensible the subject. The theoretical framework, where we have demonstrated the link between theories of social capital and criminology, is the first section. The second part elaborates the pastoral counseling implementation in penal institutions in Turkey according to general statistics. The third part is the methodology, which we have we have constructed the research under the phenomenological research design procedures to understand the process of pastoral counseling experiences of prisoners. This part includes the scope of codes, categories, and themes derived from one-to-one interviews subjected to content analysis by using MAXQDA. The findings section, in which we analyze the data of the research, is the fourth stage. There are three themes that we have found: social capital before and during the prison; and the experience of social capital in the context of the two. In the fifth part, we have come to the conclusion that prisoners make the cost-efficient calculation that carries their social capital codes. In other words, they experience pastoral counseling under the strain between cultural and social capital; the deprivation of linking social capital; and the labeled identity they have.

Keywords: Sociology of Religion, Social Capital, Crime, Prison, Inmate, Religion, Pastoral Counseling.

Kıraat İlminde Tevâtür Olgusuna Farklı Bir Yaklaşım

Ömer Türkmen

Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı
Bursa/Türkiye
omerturkmen@uludag.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0001-8509-172X>

Öz: İslâmî ilimler kapsamında rivayetlerin kabul edilirlilik derecesini ifade etmek üzere ilim adamları tarafından çeşitli terimler kullanılmıştır. Bu terimler içinde tevâtür terimi rivayetlerin en üst düzeydeki kabul derecesini ifade etmektedir. Tevâtür meselesinin özellikle erken dönem usûl alimlerinin gündeminde olduğu görülmekle birlikte farklı ilim dallarının terminolojisinde aynı terimlere rastlamamız tabiidir. Bu terimlerin ilgili ilim dalında hangi anlamı karşıladığını tespit etmek, kavramı o alandaki çerçevesine oturtmak ve kıraatlerin mütevâtirliğinin ne ifade ettiğini ortaya çıkarmak, doğru bir anlayış açısından önemlidir. Bu sebeple İslâmî ilimlerin çeşitli dallarında görülen tevâtür teriminin kıraat ilminde ne anlam ifade ettiği bu çalışmamızda ele alınacaktır. Ayrıca hadis ve usûl âlimlerinin bu terime yükledikleri anlamla kıraat ulemâsının mütevâtir terimini anlayışları arasında hangi yönlerden farklılıklar bulunduğu üzerinde durulacaktır. Böylece kıraat ilminde kullanılan tevâtürün diğer ilim dallarında anlaşıldığı gibi bir tevâtür olmadığı ortaya konulacak ve kıraatlerle ilgili yanlış mefhumların giderilmesinde ve bu terimle ilgili bir anlam kaymasının önlenmesinde çalışmamızın kıraat ilmi alanına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Kıraat, Hadis, Usûl, Tevâtür.

Geliş Tarihi/Received Date: 16.02.2021

Kabul Tarihi/Accepted Date: 24.09.2021

Araştırma Makalesi/Research Article

Atıf/Citation: Türkmen, Ömer. "Kıraat İlminde Tevâtür Olgusuna Farklı Bir Yaklaşım". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (Aralık 2021), 547-569. <https://doi.org/10.51447/uluidf.880829>

A Unique Approach to The Case of “Tawātur” in The Science of Qur’ānic Recitations

Abstract: Within the scope of Islamic sciences, various terms have been used by scholars to express the degree of acceptability of narrations. Among these terms, the term (tawātur/mutawātir) is considered on the highest level of acceptance. It is ordinary to come across the same terminology within varying branches of the Islamic knowledge domain. It is of utmost importance to establish meanings that correspond to these terms within the field of interest rather than defining it with an inexact definition of a framework from a different field of knowledge. In this study, the meaning of the term (tawātur) seen in various branches of Islamic sciences will be discussed within the realm of the science of Qur’ānic recitations (Qirā’āt). In addition, the meaning attributed to this word by the scholars of ḥadīth opposed to the understanding of the recitation scholars will be focused on and emphasized. Thus, it is thought that our study will contribute to the elimination of misconceptions about (tawātur) and preventing a shift in meaning related to this term, by demonstrating that the (tawātur) used in the science of Qur’ānic recitation is not the (tawātur) that is used and understood in the other branches of Islamic sciences.

Keywords: Qur’ān, Recitation, Ḥadīth, Method, Tawātur.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Giriş

Kur’ân-ı Kerîm nesilden nesle, sahih kanallarla nakledilmiştir. Çeşitli zamanlarda ve bölgelerde yaşamış olan ilim adamları bu konuda görüş birliği içerisindeyler. Kur’ân-ı Kerîm’in günümüze naklinin sıhhatiyle ilgili gelenekteki fikir birliğine rağmen nakil kanallarının sıhhatini ifade eden tevâtür kavramının mefhumunda farklılıkların zuhur ettiği görülmektedir. Bazı hadis ve usul âlimleri tevâtür kavramını “normal şartlarda yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir grubun başka bir gruba aktarımı” şeklinde geniş bir anlamda ele almışlardır. Bazı ulemâ ise aynı terimi daha spesifik bir biçimde “belli bir ilim ve uzmanlık dalından olan ve yalan üzere birleşip anlaşmaları normal şartlarda mümkün olmayan bir grubun, benzeri bir başka gruptan yaptığı aktarım” anlamında ele almışlardır.¹

Kıraat, hadis ve usul âlimlerinin tevâtür kavramına yükledikleri anlamın farklılığı bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu farklılıktan kaynaklı olarak hadis ve usul âlimlerinin benimsedikleri anlam esas alındığı taktirde bazı kıraatler bu çerçevenin dışında kalacaktır. Çünkü hadis ve usul âlimlerinin ortaya koyduğu tevâtür şartlarını, kıraatlerin Hz. Peygamber’e (s.a.v.) ulaşan senetlerindeki rical adedi karşılamamaktadır. Mesele bu şekilde rivayet tekniği açısından ele alındığında kıraatlerin tevâtürü reddedilebilir. Kıraat âlimlerinin tevâtür mefhumu esas

¹ Şemseddin Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahman es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfıyyeti'l-ḥadis li'l-İrâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 2003), 15.

alandığında ise hadis, fıkıh ve usûl alanlarındaki ulemânın büyük bir kesiminin görüşleri reddedilmiş olacaktır. Dolayısıyla bu çalışmada, tevâtür kavramının mefhumu konusunda bazı sınıflandırmalar yapmak ve kıraat âlimlerince tevâtürün ne şekilde anlaşıldığını ortaya koymak suretiyle bu problem ele alınacaktır.

Tevâtürlük meselesi veya kıraatlerin tevâtürlüğü ile ilgili ülkemizde çeşitli çalışmalar bulunmaktadır.² Bizim çalışmamız bu çalışmalardan, kıraat ilmindeki tevâtür mefhumu ile diğer ilim dallarındaki tevâtür mefhumunu karşılaştırması ve her birini kendi alanında değerlendirmesi açısından daha sınırlı bir çalışma olup farklılık arz etmektedir. Bu nedenle kıraat ilmindeki tevâtür olgusuna farklı bir bakış açısıyla yaklaşmış olacaktır.

1. Tevâtürün Tanımı

Tevâtür kelimesi, sözlükte birbirini takip etmek, peşi sıra gelmek anlamına gelmektedir. Birkaç şeyin, aralarında aralık ve müddet bulunmak suretiyle, aynı *vetire*, yani aynı vasıf üzere devam ederek art arda gelmesi anlamında olduğu da ifade edilmiştir. Üzerinde devam edilen düzenli bir yol, yöntem üzere anlamında “على وتيرة” denilmektedir. *Vetire*; bir şey üzere devamlılık göstermek, ondan ayrılmamak anlamında olup peşi sıra gelmek manası taşıyan *tevâtür* kelimesinden alınmadır. “تابع الخيل / Atlar birbiri ardınca geldi.” cümlesinde geçen bu kelime bu anlamda kullanılmıştır.³ Tevâtür kelimesinin bu şekildeki sözlük anlamı terim anlamına da yansımıştır. Dolayısıyla kelimenin terim anlamı, sözlük anlamına yakındır.

Ulemâ istilâhî manada tevâtürü birkaç şekilde tanımlamıştır:

1- Usûlcülere göre tevâtür “sayıyla tespit edilemeyecek kadar çok, adil ve birbirinden uzak yerlerde olmaları nedeniyle yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir grubun rivayetidir.” (Bu tanım, grubun ilk kişisinde olduğu gibi senetteki tüm

² Bu alandaki çalışmalardan bazıları şunlardır: Osman Bayraktutan, *Kıraatlerde Tevâtür Olgusu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015); “Semantik Analiz Yöntemi Açısından Tevâtür Kavramı”, *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (Nisan, 2015); “Kıraatlerin Tevâtürü Bağlamında Tenkid Meselesi”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi = Journal of Divinity Studies* 2 (Aralık, 2014); “Tevâtür Kavramını Kullanan İlimler” *İlahiyat Araştırmaları Dergisi = Journal of Divinity Studies* 11 (Haziran, 2019); Süleyman Ateş, “Kıraatlarda Tevâtür Meselesi” *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları: Kıraat İlmi ve Problemleri-IV* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002Ekim, 2001); Mehmet Ünal, “Kıraat Kriterleri Bağlamında Kıraatlerin Tevâtürü Meselesi ve Şia’nın Buna Bakışı” *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür, ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 3 (Aralık, 2011); Sıtkı Güllü’nin “Kıraatlerde Tevâtür Olgusu” *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi: Uluslararası Kıraat Sempozyumu* (İstanbul: DİB Yayınları, 2015) Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber* (Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008).

³ Muhammed b. Mükreem İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 5/276; Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtârü’ş-şihâh*, thk. Mahmûd Hâtır (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirîn, 1995), 295; H. Yunus Apaydın, “Mütevâtir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/208.

ravîleri kapsayacak şekilde senedin son ravîsi için de geçerlidir.) Kur'ân'ın, beş vakit namazın, rekât sayılarının, zekât miktarlarının rivayeti örnek olarak verilebilir.⁴

2- Muhaddislere göre mütevâtir hadis “yalan üzere birleşmeleri normal şartlarda imkânsız olan çok sayıdaki kişinin rivayet ettiği hadis”tir. Buna göre senedindeki tabakaların her birinde çok sayıda kişinin birleşip bu haberi uydurmalarının mümkün olmadığına aklen hükmedilen ravilerin rivayet ettiği hadis ya da haber bu kapsamdadır. Mütevâtir rivayetin şartları şunlardır: Ravilerinin çok sayıda olması, söz konusu çokluğun rivayet senedindeki tabakaların hepsinde var olması, bu ravilerin yalan üzere birleşmelerinin normal şartlarda imkânsız olması ve haberlerinin kaynağının duyuşal verilere dayanmasıdır.⁵

3- *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'ye göre tevâtür “yalan üzere birleşmelerinin aklen mümkün görülmediği bir topluluğun naklettiği haber”⁶ olarak tanımlanmıştır.

Tüm bu tanımlar çerçevesinde ilim adamlarının tevâtür kelimesini yalnızca terim anlamıyla değil sözlük anlamını kastederek de kullandıkları tespit edilmiştir. Belirli bir şeyi haber veren kimselerin birbiri ardınca aynı haberi iletmeleri kesin bilgiye delalet eder. Dolayısıyla belirli bir haberin aynı haliyle peş peşe nakledilmiş olmasının yakîn bilgi ifade etmesi sözlük anlam ile terim anlam arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır. Tevâtür kelimesi daha sonra ıstılahen kesintisiz olarak birbirini takip etme anlamında husûsî manaya evrilmiştir.⁷

2. Tevâtürün Kesin Bilgi İfade Etmesi

İlim adamları mütevâtir haberin kesin bilgi ifade ettiği konusunda hemfikirdirler. Söz konusu haberin, uzak belde veya şehirlerle ilgili olması, güncel olması ya da peygamber kıssaları veya tarihî meseleler gibi geçmiş yüzyılları ilgilendiren bir

⁴ Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu Uşûli'l-Pezdevî* (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 2/351; Abdülkerim Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, çev. Ruhi Özcan (İstanbul: İFAV Yayınları, 1993), 146, 161; Hayreddin Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1987), 112, 118.

⁵ Mahmûd b. Ahmed Tahhân, *Teysîru muştalahi'l-hadîs* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2010), 23-24; Zafer Ahmed et-Tehânevî, *Yeni Usûl-i Hadîs* (İzmir: Türkiye Öğretmenler Vakfı, 1982), 35; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usûlü Şekil ve Örneklerle* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1991), 106; Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993), 87.

⁶ Cem'iyetü'l-mecelle, *Mecelletü'l-ahkâmî'l-adliyye*, thk. Hevâvîn Necîb (Arambağ-Karaçi: Kârhâne Ticâret Kütüb, ts.), 338, md. 1677; Ali Haydar, *Düerü'l-hükkâm şerhi Mecelletü'l-ahkâm* (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991), 4/330.

⁷ Hasan Sâlim Avad Heşân, *et-Tevâtür fi'l-krâ'ati'l-Çur'âniyye ve mâ üsire havlehu min şübühât* (Dubai: Caizetu Dubai ed-Devliyye li'l-Çur'âni'l-Kerîm, 2013), 232.

mevzu olması arasında herhangi bir fark yoktur.⁸ Bundan dolayıdır ki ulemâ mütevâtir haberin bilgi ifade etmesini ön plana çıkarmıştır. Bu bağlamda bazı ilim adamlarının konuya dair görüşlerine yer vermek isabetli olacaktır.

1- İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085): “Haber verenlerin doğru sözlü olmalarıyla bilginin hâsıl olması belli bir sınıra ve belli bir sayıya bağlı değildir. Ancak doğru sözlü olma karineleri sabit olduğu takdirde bilgi de sabit olur.”⁹

2- İmam Gazâlî (ö. 505/1111): “İmdi zorunlu bilginin hâsıl olmasıyla sayının tam olduğunu anlarız. Yoksa bilginin hâsıl olduğuna dair sayının tam olması deliline dayandığımızdan değildir.”¹⁰ Gazâlî görüşünü şu sözlerle pekiştirmektedir: “Mütevâtir haberin ölçüsü bilgi ifade etmesidir. Buna göre sözü edilen grubu oluşturan kimseler bir haber verseler ve onların verdiği haber bilgi ifade etse, bunun mütevâtir olduğunu biliriz. Bilgi ifade etmediği zaman ise mütevâtir olmadığını anlarız. Mütevâtir olmaması, ya mütevâtirin şartlarından birinin bulunmaması ya da bir mani olması nedeniyledir... Bu belli bir sayıya bağlı değildir. Bin-iki bin olarak var sayılan bir sayı söz konusu olduğu için çoğunluğa göre bu miktar yeterlidir. Yoksa o çokluktaki insanlardan yalan hâsıl olması, akıl sahibi kimselerce zaten uzak görülmektedir. Bu ve diğer şartların hâsıl olmasındaki referans, bulunurluktur. Buna göre işiten kişi, tevâtür üzere verilen haber konusunda kendisini bilgi edinmiş olarak bulursa, bu ve diğer şartın bulunduğu öğrenilmiş olur. Aksi halde diğer şartların var olmadığı anlaşılır.”¹¹

3- İbn Kudâme el-Makdisî (ö. 620/1223)¹²: “Mütevâtir, bilgi ifade eder ve hakkında başka bir delil olmasa da tasdiki vaciptir. Haberler içinde mütevâtir dışında yalın olarak doğruluğu bilinen başka bir haber bulunmamaktadır. Onun dışındaki haberlerin doğruluğu ise, o haberin kendi dışındaki bir başka delil ile bilinmektedir.”¹³

⁸ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-Muḥallâ* (Beyrut: Dârü'l-Âfâkî'l-Cedîde, ts.), 1/7; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fi uşûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm Mahmûd et-Tayyîb (Mansura: Dârü'l-Vefâ, 1418), 1/368.

⁹ Cüveynî, *el-Burhân fi uşûli'l-fikh*, 1/374; Sa'eddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Taftazânî, *Kelam İlmi ve İslâm Akâidi: Şerhu'l-Akâid* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1991), 111.

¹⁰ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *el-Müstaşfâ min ilmi'l-uşûl*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 108.

¹¹ Ali b. Abdilkâfi es-Sübki, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc: şerh 'alâ Minhâc'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl li'l-Beyzâvî*, (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404), 2/288-290.

¹² Adı Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî olup Hanbelî mezhebindedir. 541/1147 yılında Kudüs yakınlarında bulunan Nablus'a bağlı Cemmâil köyünde dünyaya gelmiştir. 620/1223 yılında vefat etmiştir. Müçtehit bir ilim adamı olan İbn Kudâme'nin bazı eserleri şunlardır: *Ravzatü'n-nâzir*, *Zevâ'idü'l-Kâfi 'ale'l-Hırakî*; İbnü'l-İmad, *Şezeratü'z-zehab fi aḥbâri men zehab*, 5/88; Ziriklî, *el-A'âm*, 4/67; Ferhat Koca, “İbn Kudâme, Muvaffakuddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/139-142.

¹³ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme el-Makdisî, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*, thk. Abdülazîz Abdurrahmân Saîd (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muham-

4- ed-Dihlevî (ö. 1176/1762)¹⁴ “Mütevâtirliğin ölçüsü, ravilerin sayısında veya niteliklerinde değil, insanların kalplerinde bıraktığı kesin bilgidedir.”¹⁵ demiştir.

5- *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'de mütevâtirliğin kesin bilgi ifade ettiği vurgulanarak “Tevâtür kesin bilgi ifade eder.”¹⁶ ve “Mütevâtirlikte haber verenlerin belirli bir sayıda olmaları söz konusu değildir. Ama yalan üzere hemfikir olmaları aklen mümkün olmayan kalabalık bir grup olmaları lazım gelir.”¹⁷ sözlerine yer verilmiştir.

3. Kıraat İlmi ve Diğer İlim Dallarına Göre Tevâtür Mefhûmu

Kıraat ilminde kullanılan tevâtür kavramı, belli bir sayı ile sınırlandırma şartı koşulmayan tevâtür kurallarına dair bilgiyi ifade etmektedir.¹⁸ Bu kavram, İbnü'l-Cezerî'nin tevâtürle ilgili olan şu tanımıyla tam olarak örtüşmektedir: “Tevâtürle, bir sayı belirlenmeksizin senedin sonuna dek bir grubun bir başka gruptan rivayet ettiği, kesin bilgi ifade eden nakli kastediyoruz. Doğru olan budur.”¹⁹ Tevâtürün ifade ettiği bilgi kıraat âlimlerine göre, zarurî ve nazarî²⁰ olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

Kıraat ilmine göre tevâtürün ifade ettiği zarurî bilgi ile kastedilenin Kur'ân-ı Kerîm olduğu söylenebilir. Zarurî bilgi Kur'ân-ı Kerîm açısından değerlendirildiğin-

med b. Suûd, 1399), 1/ 93; Gazâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl*, 112.

¹⁴ Adı Ahmed b. Abdîrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûkî'dir. Şah Veliyyullah olarak tanınmaktadır. 1114/1703 yılında Hindistan'ın Delhi şehrine bağlı Muzaffernagar'da dünyaya gelmiş olan Dihlevî, hadis, tefsir, fıkıh ve usûl âlimidir. Vefat ettiği 1176/1762 yılına dek eğitim öğretim faaliyetlerini sürdürmüştür. *el-Fevzü'l-kebîr fi usûli't-tefsîr, el-İnşâf fi beyâni sebebi'l-ihtilâf beyne'l-fukahâ'i ve'l-müctehidîn* eserlerinden bazılarıdır. Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin terâcimü muşannifi'l-kütübî'l-'Arabîyye* (Beirut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 13/169; Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/149; Mehmet Erdoğan, “Şah Veliyyullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 260-262.

¹⁵ Ahmed b. Abdürrahîm Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-İnşâf fi beyâni esbâbi'l-ihtilâf*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Beirut: Dârü'n-Nefâis, 1404), 50.

¹⁶ Cem'iyetü'l-mecelle, *Mecelletü'l-ahkâmi'l-'adliyye*, 351, md. 1733.

¹⁷ Cem'iyetü'l-mecelle, *Mecelletü'l-ahkâmi'l-'adliyye*, 352, md. 1735.

¹⁸ Karaçam, *En Büyüyük Mucize: Kur'ân-ı Kerîm'in İlmî ve Edebî Sırları*, 75.

¹⁹ Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in ve mürşidü't-ţâlibîn* (Mekke: Dârü Âlemi'l-Fevâid, 1406), 80.

²⁰ Tevâtüre yakın anlamlı kavramlara ve bunlardan sayılmış olan zarurî bilgi ile ilgili daha ayrıntılı mâlumât için Osman Bayraktutan'ın “Kırâatlerde Tevâtür Olgusu” isimli doktora tezine ve “Semantik Analiz Yöntemi Açısından Tevâtür Kavramı” makalesine bakılabilir. Osman Bayraktutan, *Kırâatlerde Tevâtür Olgusu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 19-35; “Semantik Analiz Yöntemi Açısından Tevâtür Kavramı”, *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (Nisan, 2015), 103-110.

de oldukça önemli iki temele dayanmaktadır. Birincisi ümmetin Kur'ân-ı Kerîm'i nesilden nesle okuyarak tevâtür ettirmesi; ikincisi ise Hz. Osman'ın imam mushafını imlâsı ve bunun Müslüman beldelerde intişarıdır.

Tevâtürün ifade ettiği nazârî bilgi ise hadis, usûl, fıkıh veya kıraat âlimlerince tevâtürün farklı manalara delalet etmesi gibi sadece belli bir gruba mahsus olan husûsî tevâtürdür. Buna göre husûsî tevâtürün ölçüsü, tevâtürde aranan diğer şartlarla birlikte naklin gerçekleşmesidir.²¹

Bununla birlikte tevâtür teriminin kıraat ilmi alanına müteahhir dönemde dahil olduğu gözlemlenmektedir. Erken dönem kıraat eserlerine bakıldığında kıraatlerin mütevâtirlik vechesinden değerlendirilmedikleri görülmektedir. İbn Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923), tefsirinde kıraatlerle ilgili pek çok izah ve açıklamalarda bulunmasına rağmen kıraatlerin mütevâtirliğine hiç değinmemiş olması mühimdir. Aynı şekilde İbn Mücahid (ö. 324/936) de *Kitabü's-Seb'â*'daki kıraatler için mütevâtirlikten bahsetmemiştir. İbn Mücahid'den hemen sonra kaleme alınan yedi kıraatin tevcihi ile ilgili eserlerden İbn Haleveyh'in (ö. 370/980) *el-Ḥucce fi'l-ḳirâ'âti's-seb'â* adlı eserinde de yedi kıraat için "*el-ḳirâ'e el-meşhûra*" tabiri kullanılmış ve kıraatler için tevâtürden bahsedilmemiştir. Dolayısıyla mütevâtirlik meselesi erken dönemin meselesi değildir. Kıraat, tefsir ve nahiv alanlarındaki muhakkik ulemâ tevâtür veya mütevâtir kıraat terimini kullanmamışlardır.²² Hatta müteakdimûn kıraat âlimleri nezdinde tevâtür terimi lafzen de tanınmış değildir. Eserlerinde tevâtür lafzı bulunmamakta, bunun yerine tevâtürün anlamını yansıtabilecek başka terimler kullanmışlardır. *Genelin kıraati, beldenin kıraati, çoğunluğun kıraati, yaygın kıraat, seçilen kıraat, meşhur kıraat* gibi kıraatin yaygınlığına, tanınırlığına, şöhretine delalet eden çeşitli terimler ve lafızlar kullanılmıştır. Söz konusu terimler hicrî 7. yüzyılın ortalarına kadar kıraat, tefsir ve nahivle ilgili eserlerde görülmektedir.²³ Kur'ân kıraatleriyle ilgili olarak tevâtür terimi daha sonraları, tam olarak ifade etmek gerekirse, hicrî 8. yüzyıl sonlarında ve sonrasında görülmeye başlanmıştır.

Kıraat ve diğer ilimlerdeki tevâtür mefhumunun mukayesesi durumunda bazı farklılıklarla karşılaşılacaktır. Kıraat âlimleri nazarındaki mütevâtirin usul, hadis, fıkıh âlimleri ve diğer ilim adamları nazarındaki mütevâtirle farklılık arz etmesi kıraat ilmi alanına giren materyalin diğer ilim dallarındakinden farklı olması sebebiyledir. Kıraat âlimleri Kur'ân-ı Kerîm'i ve kıraatlerini her türlü şüpheden uzak, kesin bir yolla almaktadırlar. Kıraat âlimlerinin tevâtür mefhumu, usul âlimlerinin tevâtür mefhumu ile karşılaştırılacak olursa; öncelikle usûlcülerin tevâtür için

²¹ Hebşân, *et-Tevâtür fi'l-ḳirâ'âti'l-Ḳur'âniyye ve mâ üsîre ḫavlehû min şübühât*, 236.

²² Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (İstanbul: OTTO Yayınları, 2016), 101-103; Mehmet Ünal, "Kıraat Kriterleri Bağlamında Kıraatlerin Tevâtürü Meselesi ve Şia'nın Buna Bakışı", *Milel ve Nihal* 8/3 (01 Eylül 2011), 83.

²³ Hebşân, *et-Tevâtür fi'l-ḳirâ'âti'l-Ḳur'âniyye ve mâ üsîre ḫavlehû min şübühât*, 240; Ömer Özbek, "İbnü'l-Cezerî'nin Kıraatlerin Mütevâtirliği Meselesine Bakışı", *Bilimname* 36 (31 Ekim 2018), 564.

belirledikleri, senetteki ravîlerin tümünün aynı özelliklere sahip olması gibi şartların kıraatlerin mütevâtirliği için gereksiz olduğu görülür. Çünkü kıraat konusunda en azından aynı belde içinde; Kur'ân-ı Kerîm ile ilgili olarak da ümmet içinde icmâ'a konu olan muazzam bir çoğunluk bulunmaktadır. Dolayısıyla kıraatlerin tevâtürü husûsunda, kıraatlerin şöhret vasfı, râvîlerinin tüm senet boyunca aynı özellikte olmasını gereksiz kılmaktadır.

Ulemânın bu konuyla ilgili değerlendirmelerine Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) *Neylül-evtâr* adlı eserinde kabirlere yönelerek namaz kılmayı ve kabristanda namaz kılmayı yasaklayan hadisleri, kimse tarafından terk edilmesi caiz olmayan mütevâtir hadisler olarak değerlendirmesi örnek verilebilir. Bu değerlendirmeye ilişkin olarak Hafız el-İrâkî (ö. 806/1404) şunları ifade etmiştir: “Tevâtür ile kastettiği usul âlimlerinin dile getirdikleri gibi senetteki ravilerden her birinin, yalan üzere birleşmeleri imkânsız olan bir grubu ifade etmesidir. Bunların aktardığı rivayet ise, öyle değildir. Çünkü söz konusu hadisler âhâd haberlerdir. Tevâtür değerlendirmesiyle meşhurluk nitelemesini kastetmişse, bu yakın görülen bir değerlendirmedir. Hadisçiler mütevâtir ifadesiyle genellikle meşhur olanı kastetmektedirler.”²⁴

Kıraat ilmi alanında usûlcülerden farklı olarak mütevâtir mefhumunu karşılamak üzere *müstefiz* terimi kullanılabilir. Bu terim, kıraatlerin mütevâtirliğini değerlendirmede daha sağlıklı bir yöntem olabilir.

Müstefiz (istifâza) usul âlimlerine göre aktaranlarının sayısı üçten fazla olan rivayetler için kullanılan bir terim²⁵ olup mütevâtir ile âhâd haber arasındaki bir derecedir. Bu derece insanlar tarafından yaygın olarak görülmektedir.²⁶ Diğer bir tanımda *istifâza*'nın insanların bahis konusu ettikleri ve aralarında yaygın bir hal almış iştihâr olduğu dile getirilmiştir. Hanefi ilim adamları rivayetleri âhâd, meşhûr (müstefiz) ve mütevâtir olarak üç kısma ayırmışlardır.²⁷ Müstefizi diğer ikisinin arasında kalan bir merteye olarak değerlendiren Kur'ân'ın geneline ait görmüşler ve mütevâtir konumunda olduğunu ifade etmişlerdir. Bazı Hanefi ilim adamları da müstefizi, mütevâtirin kısımlarından biri olarak kabul etmişlerdir.²⁸

Taberî'nin (ö. 310/923) “كَهَيْتَةِ الطَّيْرِ” (Âl-i İmrân, 3/49) kıraatine ilişkin şu sözleri müstefiz kıraate örnek verilebilir: “Burada benim en beğendiğim kıraat, [kelimelerin] her ikisinde de çoğul olarak [yer aldığı] “كَهَيْتَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُحُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا يَأْذُنُ اللَّهُ” şeklindeki

²⁴ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylül-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr* (Beirut: Dârü'l-Cil, 1973), 2/136.

²⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman el-Mağribî, *Mevâhibü'l-Celil li-şerhi Muhtaşarı Halîl*, (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1398), 2/384; Zekeriya Güler, “Müstefiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 135.

²⁶ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuḥûl ilâ tahkiki'l-ḥaḥ min ilmi'l-uşûl*, thk. Muhammed Saîd Bedrî (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1992), 94.

²⁷ Zeydan, *Fıkh Usûlü*, 163; Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, 118; Koçyiğit, *Hadis Usulü*, 125.

²⁸ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turûḡu'l-ḥükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye* (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, ts.), 294.

kıraattir. Çünkü ayette belirtilen bu durum Hz. İsa'nın sıfatı olup bunu Allah'ın izniyle yapmaktadır ve bu kıraat mushafın imlâsına da uyumludur. Mananın sıhhati ve kıraatin *müstefiz* olmasının yanında mushaf imlâsıyla uyumlu olan bu kıraat; mushafa aykırı bir okuyuşu tercih etmekten daha çok hoşuma gitmektedir.”²⁹ Taberî bir başka yerde de şöyle söylemiştir: “وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ” (Âl-i İmrân, 3/147) ayetindeki mansûb okuyuş, çeşitli beldelerdeki kıraat âlimlerinin hüccetten tevarüs ederek *müstefiz* nakil yoluyla üzerinde icmâ etmiş olmaları sebebiyledir.”³⁰

Kıraat ilminde bir kıraatin kabulü için belirledikleri ölçütlerden biri söz konusu kıraatin çeşitli karinelerle örülü olmasıdır. Çünkü karineler de bilgi sağlayabilir. Karinelerin haberlere katılması ve bazı karinelerin haberi aktaran kişilerin sayısı yerine geçebilmesi mümkün görülmektedir.³¹ Bir diğer ölçütleri de söz konusu kıraatin Müslümanlar tarafından kabulle karşılanmasıdır. Bu konuda Müslümanların öncü ilim adamlarına ait çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Örneğin bunlardan birinde Ahmed b. Hanbel “Bana en sevimli gelen kıraat Nâfi'nin, o olmazsa Âsım'ın kıraatidir.”³² demiştir. Zehebî'nin ifadeleri şöyledir: “O -kıraat imamı Ya'kûb el-Hadramî- kendi kıraatini Basra'da insanlara aleni olarak öğretirdi... İnceleme ve araştırmalardan sonra gördüğümüz kadarıyla kıraat âlimlerinden, fakihlerden, salih zatlardan, gramer âlimlerinden ve Reşîd, Emîn ve Me'mûn gibi halifelerden hiçbirisi kesinlikle onun kıraatine karşı çıkıp reddetmiş ve onun bu kıraatine mâni olmuş değildir. Herhangi bir kimse karşı çıkmış olsaydı, bu durum nakledilirdi. Ya'kûb bu kıraatle meşhur olmuş ve bu kıraati Irak'ta talebelerine öğretmiştir. Basra Camii imamı da mihrapta uzun yıllar boyunca bu kıraati devam ettirmiştir. Ama hiçbir Müslüman karşı çıkıp reddetmemiş, tam aksine insanlar bu kıraati kabulle karşılaşmışlardır.”³³ Hanefiler “Her ne kadar kıraatlerin ve rivayetlerin tamamı sahih ve fasih olsa da bizim hocalarımız Ebû Amr'ın kıraatini ve Âsım kıraatinin Hafs rivayetini tercih etmişlerdir.”³⁴ demişlerdir.

Netice itibariyle kıraatlerle ilgili tevâtürde sayı husûsunda sınırlandırılmaz bir çoğunluk söz konusudur. Ayrıca kesin bilgi ifade eden çeşitli karineleri de beraberinde bulundurması ve bu karinelerin haberi aktaran kişi sayısından daha önemli olması sebebiyle kıraatler âhâd haber ile aynı kategoride değerlendirilemez.

²⁹ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Mısır: Dârü'l-Meârif, ts.), 3/275.

³⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/273.

³¹ Makdisî, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*, 1/95.

³² Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ Ebû Ya'âlâ, *Ṭabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hamid el-Fikî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1/212.

³³ Zehebî, *Siyeru a'lämi'n-nübelâ*, 10/170.

³⁴ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *Hâşiyetu Reddi'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1386), 1/541.

Günümüzde on kıraat olarak bilinen mevcut kıraat birikimini bu açıdan değerlendirecek olursak, bunların *müstezif* olarak intişarının ve Müslümanların bunları hoşnutluk, kabul ve teslimiyetle karşılamalarının sebebi, mütevâtir Osman imlasıyla muvafakatının yanı sıra onu âhâd haber olmaktan çıkararak çeşitli karinelerle örülü olmasıdır.³⁵

Tevâtür teriminin çeşitli ilim dallarının terminolojisinde bulunması, onun ıstihâfî olarak bu alanların hepsinde aynı manayı karşılama zorunluluğu olduğu sonucunu ortaya çıkarmaz. Nitekim senedin sıhhatinin en önemli şart olarak kabul edilip bazı diğer karinelerle desteklenen kıraatlerin sahihliği hususunda, tevâtür ilk dönemlerde de aranan bir özellik değildi. Dolayısıyla diğer ilimlerde kullanılan tevâtür terimini kıraat ilminde kıraatler için kullanmak ve tevâtür şartlarını taşımayan kıraatleri reddetmek gibi peşin hükümlü bir görüşün doğru olmayacağı kanaatini taşımaktayız.

4. Mevcut Kıraat Birikimi ve Mütevâtirlik Açısından Değerlendirilmeleri:

Terim anlamı bakımından *kırâât*, “Kur’ân kelimelerinin eda keyfiyetlerini ve bu kelimelerdeki ihtilafları ravilerine nispet ederek konu edinen bir disiplindir.”³⁶ Yahut *kırâât*, Kitâbullah’ı lehçe, irâb, hazf-ısbât, harekeli okuma-sükûnlu okuma, fasl-vasl ve ibdal gibi telaffuz keyfiyetleri açısından nakledenlerinin ittifak ve ihtilaf ettikleri okuyuşları ele alan ilim dalıdır. Ya da lehçe, irâb, hazf-ısbât ve fasl-vasl gibi hususlarda kıraat âlimlerinin birbirlerine ittifak ve ihtilaflarının nakle dayalı olarak bilinmesini sağlayan ilim dalı olarak tanımlanması da mümkündür.³⁷ Bu tanımlara göre kıraat ilmi Kur’ân-ı Kerîm lafızlarının doğru telaffuzlarını, bu lafızların eda keyfiyetlerini ve Kur’ân’ın indirildiği yedi harf kapsamındaki kıraat vecihlerinin belli bir kurala bağlanıp disipline edilmesini sağlayan ilimdir.³⁸

Sahabiler Kur’ân-ı Kerîm’i kıraatleriyle birlikte Hz. Peygamber’den almışlardır. Sahabilerin (r.a.) çeşitli beldelere dağılmaları sonucunda kıraatler de yayılmıştır. Hz. Osman’ın (r.a.) mushaf gönderdiği her bir beldenin halkına sahabiler, Kur’ân-ı Kerîm’i talim ettirmeye başlamışlardı. Her bir sahabi insanlara Kur’ân’ı öğretirken bizzat Hz. Peygamber’den (s.a.v.) ahzettiğini veya Hz. Peygamber’den ahzetmiş olan sahabiden öğrendiğini esas alarak öğretimde bulunmaktaydı. Böylece kıraatler sahabilerin ve onlardan kıraatleri ahzeden tâbiîn ve tebe-i tâbiînün çeşitli beldelere

³⁵ Hebşân, *et-Tevâtür fî'l-kırâ'âti'l-Kur'âniyye ve mâ üsire havlehû min şübhât*, 242.

³⁶ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in ve mürsidü't-tâlibîn*, 49; Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1991), 126.

³⁷ Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *Leâ'ifu'l-işârât li-fünûni'l-kırâ'ât*, thk. Şeyh Âmir es-Seyyid Osmân - Abdussabûr Şâhîn (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şü'ûni'l-İslâmiyye, 1972), 1/170.

³⁸ İsmail Karaçam, *En Büyükle Mücize: Kur'ân-ı Kerîm'in İlmî ve Edebî Sırları* (İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi, 2005), 169-170.

dağılmalarıyla intişar etmiş; sahih telakkî ve muttasıl senetlerle günümüze dek ulaşmıştır.³⁹

Kur'ân kıraatlerinin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) dayanması veya başka bir ifadeyle Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sahih senetlerle gelmesi sebebiyle kıraatlerde rey ve içtihad söz konusu değildir. Bu açıdan kıraatlerin kıraat imamlarına nispeti, kıraati bu imamların tercih etmeleri, o kıraati bırakmadan sürdürmeleri ve nihayetinde o kıraatle tanınıp meşhur olmaları sebebiyledir. Böylece söz konusu kıraatler bu imamlara nispet edilmiş, bu kıraati öğrenmek maksadıyla insanlar kendilerine yönelmiştir. Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî (ö. 444/1053) bu bağlamda şöyle söylemiştir: “Yüce Allah'ın inzal buyurduğu her bir *harfin* Übey, Abdullah, Zeyd gibi sahabilere (r.a.) nispet edilmesi, o zatın söz konusu *harf* konusundaki zabtının daha güçlü olması, daha çok kıraat etmesi ve ettirmesi, o harfi/vechi bırakmayıp çoğunlukla ona eğilim göstermesinden başka bir nedene dayanmamaktadır. Çeşitli belde-lerdeki imamlara *harflerin* ve kıraatlerin nispeti de benzer şekildedir. Bununla kastedilen şudur: Sözü geçen kâri, sözü geçen imam o kıraati dilin o vechine göre tercih etmiş, o vechi diğerlerine tercih etmiş ve onda devamlılık göstermiştir. Nihayetinde bu vecihle tanınıp meşhur olmuş ve bu vechi öğrenmek üzere talebeler ona teveccüh göstermişlerdir. Bu nedenle söz konusu vecih, kıraat âlimleri içinde sadece o zata nispet edilmiştir. Bu nispet icat, rey ve içtihattan kaynaklanan bir nispet olmayıp tercihte bulunmak ve o kıraatte devamlılık göstermek nedenlerine dayanmaktadır.”⁴⁰ İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) ifadelerine göre; “Belli bir kıraatin belli bir imama nispet edilmesi icma sebebiyledir. İlim merkezi şehirlerin halkı o kıraate göre okumakta ve nesilden nesle o kıraati birbirlerinden aktarmaktaydılar. Herhangi bir kimse belde halkının kıraatinden farklı bir okuyuşla münferit kalsa, hiç kimse ona muvafakat göstermezdi. Aksine o kıraatten kendileri uzak durdukları gibi başkalarının da uzak durmalarını talep ederlerdi.”⁴¹

Kur'ân-ı Kerîm'i kıraatleriyle birlikte Hz. Peygamber'den almış olan sahabilerin (r.a.) çeşitli beldelere dağılmaları sonucunda kıraatler de yayılmıştır. Hz. Osman'ın (r.a.) mushaf gönderdiği her bir beldenin halkına sahabiler, Kur'ân-ı Kerîm'i talim ettirmeye başlamışlardı. Her bir sahabi insanlara Kur'ân'ı öğretirken bizzat Hz. Peygamber'den (s.a.v.) ahzettğini veya Hz. Peygamber'den ahzetmiş olan sahabiden öğrendiğini esas alarak öğretimde bulunmaktaydı. Böylece kıraatler sahabilerin ve onlardan kıraatleri ahzeden tâbiîn ve tebe-i tâbiînin çeşitli beldelere dağılmalarıyla intişar etmiş; sahih telakkî ve muttasıl senetlerle günümüze dek ulaşmıştır.⁴²

³⁹ Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-âşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâ (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, ts.), 1/8; Karaçam, *En Büyük Mucize: Kur'ân-ı Kerîm'in İlmî ve Edebî Sırları*, 170-171.

⁴⁰ Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Ahrufü's-seb'atü li'l-Kur'ân*, thk. et-Tahhân Abdülmüheymin (Cidde: Dârü'l-Menar, 1997), 61; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-âşr*, 1/52.

⁴¹ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in ve mürsidü't-ţâlibîn*, 207.

⁴² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-âşr*, 1/8; Karaçam, *En Büyük Mucize: Kur'ân-ı Kerîm'in İlmî ve Edebî*

Yedi harf ruhsatına bağlı olarak sahabe ile başlayan tabi'ın, tebe-i tabi'ın dönemi itibariyle artış gösteren Kur'ân kıraatlerindeki farklılıklar ulemâyı, bu ilimden uzak halk tabakasının daha fazla karışıklığa sürüklenmesi, Kur'ân ve kıraatler hususunda anlaşmazlıkların çoğalacağı endişesine sürüklemişti. Ulemâ bu durumun endişe veren bir hale dönüőeceęinden kaygılanarak makbul-sahih kıraatlerle ilgili selef ulemanın birikiminden ve onların kıraatlerle ilgili uygulamalarından istifadeyle birtakım kurallar ve rükünler belirlediler. Bu kaide ve rükünler, ulemânın sahih kıraatin şaz kıraatlerden temyizini ortaya koymak amacıyla oluşturduğu ölçütlerdir. Bu rükünlerden birini sağlamayan okuyuş, kıraatin bâtil ve merdûd kabul edilmesine neden olur.

Kıraatlerin; sahih-muttasıl bir senetle nakledilmiş olması, bir ihtimalle de olsa mushaf imlasıyla uyum göstermesi ve bir vechiyle de olsa Arap diliyle uyumlu olması şeklinde ortaya konan sıhhat şartlarından en önemli rüknü ifade eden sahih-muttasıl senet hakkında ilim adamlarının ifadeleri istikrarsızlık algısına neden olacak derecede birbirinden farklılık arz etmektedir. Bu bağlamda kıraatin kabulü için senedin sahih olmasıyla iktifa eden⁴³ ilim adamlarının yanı sıra kıraatin makbul olması için tevâtürü şart koşan âlimler de bulunmaktadır.

Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî'ye (ö. 440/1048/1049 [?]) göre "Kur'ân âhâd haberlerle değil ancak *kâff*enin nakletmesiyle sabit olur."⁴⁴ İbnü'l-Arabî bir yerde "Kur'ân, mütevâtir naklin hâricinde sabit olmaz."⁴⁵ derken bir başka yerde şu ifadeleri kullanmıştır: "Kur'ân, adil de olsa tek kişinin nakletmesiyle sabit olmaz. Kur'ân ancak ilmin vaki olup özre mahal bırakmayan, insanlar hakkında delil teşkil eden tevâtürle sabit olur."⁴⁶ İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) "Fıkıh ve usul imamlarının açık ve net olarak belirttiklerine göre Kur'ân ancak tevâtürle sabit olur"⁴⁷ demiştir. es-Safâkusî de şunları dile getirmiştir: "Usûl âlimlerinin, dört mezhebin fıkıh âlimlerinin, hadis âlimlerinin ve kıraat âlimlerinin benimsedikleri görüşe göre mütevâtirlik, kıraatin sıhhat şartıdır. Mütevâtir dışında sahih senetle kıraat, Osman mushaf-larına ve Arap diline uyumlu olsa da sabit olmaz."⁴⁸

Sırları, 170-171.

⁴³ Osman Bayraktutan, "Tevâtür Kavramını Kullanan İlimler", *İLAMER İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11 (Haziran 2019), 122-125.

⁴⁴ Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî, *Şerhu'l-Hidâye fi tevcihi'l-Ķırâ'ât*, thk. Hâzim Saïd Haydar (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1995), 1/8.

⁴⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Aĥkâmü'l-Ķur'ân*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beirut: Dârü'l-Fikr, ts.), 2/606.

⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *Aĥkâmü'l-Ķur'ân*, 4/350.

⁴⁷ Hebşân, *et-Tevâtür fi'l-Ķırâ'âti'l-Ķur'âniyye ve mâ üsire ĥavlehû min şübühât*, 219.

⁴⁸ Ali en-Nûrî b. Muhammed es-Safâkusî, *Ķaysü'n-nef fi'l-Ķırâ'âti's-seb' (bi-zeyli Sirâci'l-Ķârî li İbni'l-Ķâših el-Uzri)* (Beirut: Dârü'l-Fikr, ts.), 5.

Kıraatlerin sıhhati husûsunda, senedin sahih olmasını yeterli görmeyip tevâtürü şart koşan görüşün arka planında Kur'ân ve kıraatlerin birbirinden ayrı değerlendirilemeyeceği, Kur'ân ve kıraatlerin birbirinin aynı olduğu ön kabulü vardır. Dolayısıyla bu görüşü benimseyenler Kur'ân'ın sübutunu ortaya koyan mütevâtirlik şartının, kıraatlerin sübutu ve makbûliyeti için de geçerli olacağını savunurlar.⁴⁹

Kıraatlerin sıhhati husûsunda, senedin sahih olmasını, pek çok kişiden naklini ve ümmetin kabulünü yeterli gören görüşü ise Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî (ö. 437/1045) temsil etmektedir. Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267) ve İbnü'l-Cezerî onu takip ederler. Mekkî b. Ebî Tâlib bu konu hakkındaki görüşünü şu satırlarla dile getirmektedir: “Rivayet edilen kıraatlerin hepsi üç kısma ayrılmaktadır: Bugün kıraat edilmekte olan kısım şu üç özelliği bir arada barındırmaktadır: Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ulaşıncaya dek sika ravilerden nakledilmesi, Kur'ân'ın nâzil olduğu Arap dilindeki vechinin yaygın olması, mushafın yazısına uyumlu olması. Bu üç özelliği bir arada barındırması durumunda onunla kıraat edilir.”⁵⁰ Ebû Şâme'nin bu husustaki görüşleri şöyledir: “Kıraat alanındaki muhakkik ilim adamları makbul ve merdûd kıraatleri birbirinden ayırmak için makul bir ölçü ortaya koyarak şöyle söylemişlerdir: Naklinin sıhhati ve fasih bir Arap lehçesine uygun olarak gelmesi yanında mushaf yazısının destek olduğu her bir kıraat, sahih muteber bir kıraattir. Bu üç rükünden birine halel gelirse, o kıraate şaz ve zayıf kıraat denir.”⁵¹ İbnü'l-Cezerî'ye gelince onun konu hakkındaki ifadeleri ise şöyledir: “Bir vecihle de olsa Arap diliyle uyumlu olan, Osman mushaflarından birine bir ihtimalle de olsa uyan ve senedi sahih olan her kıraat, reddedilmesi caiz olmayan sahih bir kıraattir. Hatta böyle bir kıraat, Kur'ân'ın indirildiği yedi harften olup ister yedi imamdan, ister on imamdan, isterse makbul diğer imamlardan rivayetle gelmiş olsun insanların kabul etmeleri gereken bir kıraattir.”⁵²

Kıraatlerin sübûtu ve makbuliyeti hakkında serdedilen iki farklı görüşü bir araya getirmek boş bir çaba olacaktır. Çünkü kıraatin sübutu için tevâtürün rükün kabul edilmesi ile senedinin sahih olması ve bir bölgede yaygın olup insanların üzerinde icma etmesinin rükün kabul edilmesi arasındaki farklılık ancak lafzî bir farklılıktır.

Nitekim Zürkânî'nin (ö. 1367/1948) ifadeleri bunu destekler mahiyettedir: “Makbul kıraatleri kesin bilgi ifade edecek konuma yükselten bu üç rükün, tevâtüre

⁴⁹ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed b. Muhammed en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kırâ'âti'l-âşr*, thk. Mecdî Muhammed Baslum (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2003), 1/119-120; Safâküsî, *Ğay-sü'n-nef fi'l-Ğırâ'âti's-seb'*, 5.

⁵⁰ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât*, thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî (Mekke: el-Mektebetü'l-Faysaliyye, 1985), 57-58.

⁵¹ Abdurrahmân b. İsmâil el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'âni min ħirzi'l-emânî fi'l-kırâ'âti's-seb'*, thk. İbrâhîm Atve İvaz (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1982), 5.

⁵² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-âşr*, 1/9; Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 75.

hemen hemen eşit durumdadır. Bu eşitlik şöyle açıklanır: Mushafın iki kapağı arasında yer alanlar mütevâtir olup ümmetin en faziletli dönemi olan sahabiler zamanında üzerinde icma gerçekleşmiştir. Kıraat, sahih senede sahipse, dil kurallarına uygunsu ve mütevâtir mushafın imlâsıyla muvafıksa, söz konusu uyum bu rivayetin âhâd olsa da- kesin bilgi ifade ettiğini gösterir... Bununla sanki, mushafın Kur'ân'a dair mütevâtir bir vesika olmasından önce, tevâtürün isnatta hâsıl olması talep edilmektedir. Üzerinde icmâ gerçekleşmiş mushafın vücuda gelmesinden sonra ise -bu mushafın imlâsına ve Arapların diline uyumlu olduğunda- rivayet açısından sahih ve meşhur olması yeterlidir... Meseleye bu açıdan bakmak, söz konusu görüş ayrılığını adeta lafzî bir ayrılık kılmakta ve Kur'ân'ın mütevâtirliği ile ilgili kıraat âlimlerinin doğru bir yol üzere yürümelerini sağlamaktadır.”⁵³

Dânî'nin (ö. 444/1053) kıraatlerin kıraat imamlarına nispet edilmesinde sahih senedin ne anlam ifade ettiği ilgili görüşleri şöyledir: “Yüce Allah'ın inzal buyurduğu her bir *harf*in Übey, Abdullah, Zeyd gibi sahabilere (r.a.) nispet edilmesi, o zatın söz konusu *harf* konusundaki zabtının daha güçlü olması, daha çok kıraat etmesi ve ettirmesi, o *harfi* bırakmayıp çoğunlukla ona eğilim göstermesinden başka bir nedene dayanmamaktadır. Çeşitli beldelerdeki imamlara *harflerin* ve kıraatlerin nispeti de benzer şekildedir. Bununla kastedilen şudur: Sözü geçen kâri, sözü geçen imam o kıraati dilin o vechine göre tercih etmiş, o vechi diğerlerine tercih etmiş ve onda devamlılık göstermiştir. Nihayetinde bu vecihle tanınıp meşhur olmuş ve bu vechi öğrenmek üzere talebeler ona teveccüh göstermişlerdir. Bu nedenle söz konusu vecih, kıraat âlimleri içinde sadece o zata nispet edilmiştir. Bu nispet icat, rey ve içtihadattan kaynaklanan bir nispet olmayıp tercihte bulunmak ve o kıraatte devamlılık göstermek nedenlerine dayanmaktadır.”⁵⁴ Bu sözlerden hareketle kıraatlerin senedlerinin belirli kişilerden münhasıran gelmesi, o kıraatin rivayet tekniği açısından âhâd olup mütevâtirlik vasfı taşımadığına kanıt değildir. Çünkü belli imamlara nispet edilen bu vecihlerin o imam dışındaki kimseler tarafından okunmadığı veya farklı tarihlerle rivayet edilmediği anlamına gelmez. Takiyyüddîn İbnü'n-Neccâr (ö. 972/1565) bu açıdan kıraatlerin naklini veda hacıyyla ilgili haberlerin nakline benzetir. Veda hacıyyla ilgili haberler rivayet tekniği açısından âhâd kabul edilmekle beraber, her asırda tevâtürü sağlayacak derecedeki kimselerden nakledilegelmiştir. Dolayısıyla kıraat imamlarına nispet edilen kıraatlerin onlarla şöhrat bulmuş olması, âhâd haberin şöhrat elde ederek mütevâtirlik vasfına yükselmesine benzer. Fahu'l-İslâm Pezdevî'nin (ö. 482/1089) meşhur haberin mütevâtir konumuna yükselmesiyle ilgili değerlendirmeleri şöyledir: “Meşhur haber, âhâd asıllı olup bilâhare yayılmış olan ve yalan üzere birleşmeleri aklen mümkün olmayan kimselerin naklettiği haberdır. Bu kesim, sahabe ve sahabeden sonra ge-

⁵³ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mektebü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 1/296-298.

⁵⁴ Dâni, *el-Ahrufü's-seb'atü li'l-Kur'ân*, 61; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'ati'l-aşr*, 1/52.

lenlerden olup ikinci asırda yaşamış sika ve güvenilir imamlardır. Sonuç olarak bu haber onların şahitliği ve tasdikiyile mütevâtir haber konumunda kabul edilir.”⁵⁵

Bu değerlendirmelere binaen sahih-makbûl kıraatin rükünleri belirlenmiş olmaktadır. Söz konusu rükünler şunlardır:

1- Senedin sahih olması ki bu rükne şunlar da katılabilir:

a) Nesilden nesile nakledilen kıraatlerin geniş bir kitle tarafından okunmuş olması,

b) Reddedilmeyecek, kesin bilgi kapsamında değerlendirilecek şekilde kabulle karşılanması,

c) Âhâd haberin farklı tarîklerle şöhret elde ederek haber-i âhâd kapsamı dışına çıkarılmış olması.

2- Osman mushafalarının imlâsına uyumlu olması. Bu rükün, kıraatte ölçü olan bir rükündür.

3- Bir vecihle de olsa Arap diline uyumlu olması. Bu rükün de koruyuculuk vasfına sahip bir rükündür.⁵⁶

Bu üç rükün kıraatleri nesilden nesle aktarılan ve rivayetleri meşhur olan on imamın kıraatlerinde bir arada bulunmaktadır. İbnü'l-Cezerî bu konuda şunları söylemektedir: “Zamanımızda bu üç rükünü bir arada bulunduran kıraat, insanların makbul oldukları husûsunda icmâ ettikleri on imamın, yani Ebû Cafer, Nâfi^c, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ya'kûb, İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâf ve Halef'in kıraatidir. Bu imamların kıraati nesilden nesle aktararak öğrenilmiş ve günümüze dek ulaşmıştır. Bu imamlardan herhangi birinin kıraati kesinleşmiş olmak bakımından geri kalan diğer imamların kıraati gibidir. Mütevâtir kıraatlerin sınırsız olduğu görüşü - zamanımızda olanlar kastedilmişse- doğru değildir. Çünkü bugün bu on kıraatin ötesinde mütevâtir bir kıraat bulunmamaktadır. İlk dönemde olanlar kastedilmişse, inşallah buna muhtemeldir.”⁵⁷

Sonuç

Çalışmamızın neticesinde ulaştığımız sonuçları şöyle sıralamak mümkündür:

Kur'ân kıraatinin sübutunda ve kabul edilmesinde mütevâtir kavramıyla kastedilen diğer ilim dallarında belirlenmiş tevâtür şartlarını karşılayan mütevâtir haber değildir. Bu açıdan bakıldığında kıraat ilmindeki tevâtür mefhumu ile senedin sahih olması arasındaki farklılık lafzîdir. Çünkü ilim adamlarının görüşleri incelenip tetkik edildiğinde mütevâtir ya da sahih-makbul kıraat ile kastedilenin aynı olduğu

⁵⁵ Alâuddin Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fağhri'l-İslâm el-Pezdevî* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, 1997), 2/534-535.

⁵⁶ Heşân, *et-Tevâtür fi'l-kırâ'ati'l-Şur'âniyye ve mâ üsire havlehû min şübühât*, 225; Bayraktutan, “Tevâtür Kavramını Kullanan İlimler”, 127.

⁵⁷ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in ve mürcidü't-tâlibîn*, 80-81.

sonucu görülecektir. İbnü'l-Cezerî'nin de önceleri kıraatlerin sıhhati için tevâtürü şart koşan görüşünden bir müddet sonra vazgeçmesi bunun bir göstergesidir. Dolayısıyla mütevâtir ile neyin kastedildiği bir ilim dalından diğerine farklılık göstermektedir. Buna göre kıraat âlimleri nazarındaki mütevâtir teriminin usul, hadis ve fıkıh âlimlerinin nazarındaki mütevâtir terimi ile aynı anlamı taşıma zorunluluğu bulunmamaktadır.

Kıraat âlimleri nazarındaki mütevâtir bilinmekte ve müşahede edilmektedir. Kıraat, tefsir, nahiv, dil alanındaki mütekaddim ulemâ bunu desteklemekte ve ispat etmektedir. Fakat kıraat âlimleri mütevâtir terimini değil de aynı manayı taşıyan *genelin kıraati*, *çoğunluğun kıraati* vb. başka terimler kullanmışlardır. Kıraat ilmini ilgilendiren tevâtür; istifâza, şöhret, kabulle karşılanmayı ve karinelerle örülü olmayı ifade eder.

Ayrıca kıraat-ı aşere diyebileceğimiz günümüz kıraat birikiminin sıhhati değerlendirilecek olursa, senetlerinin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) sahih-muttasil senetlerle ulaştığı görülür.

Hususi olarak Kur'ân kıraatleriyle, genel olarak da İslâmî ilimlerle meşgul olanların acelecilik göstermeden temkinli ve sabırlı davranmaları, bir yargıya varma konusunda hassas hareket etmeleri uygun görülen bir davranıştır. Dolayısıyla belli bir yargıda bulunmadan önce inceleme, araştırma, tetkik etme ve hakikatin derinliklerine erişme çabası göstermeleri gerekmektedir. Çünkü sahih, mütevâtir, müstefiz, meşhur bir kıraatin inkâr edilmesi İslâm ümmetine, dinine, kültür mirasına ve tarihine karşı büyük bir tehlike oluşturur.

Kaynakça

- Apaydın, H. Yunus. “Mütevâtîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/208-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Bayraktutan, Osman. *Kırâatlerde Tevâtür Olgusu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Bayraktutan, Osman. “Semantik Analiz Yöntemi Açısından Tevâtür Kavramı”. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (Nisan, 2015), 99-119.
- Bayraktutan, Osman. “Tevâtür Kavramını Kullanan İlimler”. *İLAMER İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11 (Haziran 2019), 91-136.
- Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr şerhu Uşûlî'l-Pezdevî*. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Cem'iyetü'l-mecelle. *Mecelletü'l-aḥkâmî'l-ʿadliyye*. thk. Hevâvînî Necîb. Arambağ-Karaçi: Kârhâne Ticâret Kütüb, ts.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf. *el-Burhân fî uşûlî'l-fikḥ*. thk. Abdülazîm Mahmûd Dîb. Mansura: Dârü'l-Vefâ, 4. Basım, 1418.
- Çağrı, Mustafa. “Gazâlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 489-505. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Usûlü Şekil ve Örneklerle*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1991.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Aḥrufü's-sebʿatü li'l-Ḳurʿân*. thk. et-Tahhân Abdül-müheymin. Cidde: Dârü'l-Menar, 1997.
- Dîb, Abdülazîm Mahmûd. “Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 141-144. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Dihlevî, Ahmed b. Abdürrahîm Veliyyullah. *el-İnşâf fî beyâni esbâbi'l-iḥtilâf*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2. Basım, 1404.
- Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-İbâne ʿan meʿâni'l-kırâʿât*. thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî. Mekke: el-Mektebetü'l-Faysaliyye, 1985.
- Ebü Yaʿlâ, Muhammed b. e-Hüseyn el-Ferrâ. *Ṭabaḳâtü'l-Ḥanâbile*. thk. Muhammed Hamid el-Fîkî. Beyrut: Dârü'l-Maʿrife, ts.
- Erdoğan, Mehmet. “Şah Veliyyullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 260-262. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Meḳâyîsü'l-luḡa*. thk. Abdüsselâm Hârûn. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1969.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yaʿkûb. *el-Ḳâmûsü'l-muḥîṭ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstaşfâ min ‘ilmi’l-uşûl*. Beyrut: Dârü’l-Fikr, ts.
- Güler, Zekeriya. “Müstefiz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 135-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Haydar, Ali. *Dürerü’l-hükkâm şerhi Mecelleti’l-aḥkâm*. Beyrut: Dârü’l-Cîl, 1991.
- Hebşân, Hasan Sâlim Avad. *et-Tevâtür fi’l-ḳırâ’âti’l-ḳur’âniyye ve mâ üsîre ḥavlehû min şübühât*. Dubai: Caizetu Dubai ed-Devliyye li’l- Kur’âni’l-Kerîm, 2013.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz Dimaşkî. *Hâşiyetu Reddi’l-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr*. Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1386.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *el-Muḥallâ*. Beyrut: Dârü’l-Âfâki’l-Cedîde, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *et-Ṭuruḳu’l-hükmiyye fi’s-siyâseti’ş-şer’iyye*. Kahire: Matbaatü’l-Medenî, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *Ravzatü’n-nâẓır ve cünnetü’l-münâẓır*. thk. Abdülazîz Abdurrahmân Saîd. Riyad: Câmîatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd, 1399.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu’l-‘Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İbnü’l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Meâfirî. *Aḥkâmü’l-Ḳur’ân*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü’l-Fikr, ts.
- İbnü’l-Cezerî, Ebû’l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi’l-ḳırâ’âti’l-aşr*. thk. Ali Muhammed Dabbâc. Beyrut: Dârü’l-Fikr, ts.
- İbnü’l-Cezerî, Ebû’l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Müncidü’l-muḳri’in ve mürsidü’l-ṭâlibîn*. Mekke: Dârü Âlemi’l-Fevâid, 1406.
- İbnü’l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü’z-zeheb fi aḥbâri men zeheb*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.
- Karaçam, İsmail. *En Büyük Mucize: Kur’ân-ı Kerîm’in İlmî ve Edebî Sırları*. İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi, 2005.
- Karaman, Hayreddin. *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1987.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *Leṭâ’ifü’l-işârât li-fünûni’l-ḳırâ’ât*. thk. Şeyh Âmir es-Seyyid Osmân - Abdussabûr Şâhîn. Kahire: el-Meclisü’l-A’lâ li’ş-Şü’ûni’l-İslâmiyye, 1972.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu‘cemu’l-müellifin terâcimü muşannifi’l-kütübi’l-‘Arabiyye*. Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.
- Koca, Ferhat. “İbn Kudâme, Muvaffakuddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 139-142. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usulü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993.
- Mağribî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman. *Mevâhibü'l-Celil li-şerhi Muhtaşarı Halil*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1398.
- Makdisî, Abdurrahmân b. İsmâil. *İbrâzü'l-me'ânî min ħirzi'l-emânî fi'l-ķırâ'ati's-seb'.* thk. İbrâhîm Atve İvaz. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1982.
- Maşalı, Mehmet Emin, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. İstanbul: OTTO Yayınları, 2016, 101-103.
- Mehdevî, Ahmed b. Ammâr. *Şerhu'l-Hidâye fi tevcîhi'l-ķırâ'ât.* thk. Hâzîm Saîd Haydar. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1995.
- Muhsin, Demirci. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1998.
- Nüveyrî, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-ķırâ'âti'l-‘aşr.* thk. Mecdî Muhammed Baslum. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Özbek, Ömer. “İbnü'l-Cezerî'nin Kıraatlerin Mütevâtirliği Meselesine Bakışı”. *Bilimname* 36 (31 Ekim 2018), 555-586. <https://doi.org/10.28949/bilimname.458437>
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir. *Muhtârü's-şihâh.* thk. Mahmûd Hâtîr. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1995.
- Safâkusî, Ali en-Nûrî b. Muhammed. *Ġaysü'n-nef' fi'l-ķırâ'ati's-seb' (bi-zeyli Sirâci'l-Ķârî li İbni'l-Ķāsîh el-Uzrî).* Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Sehâvî, Şemseddin Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahman. *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyyeti'l-ĥadîs li'l-İrâķî,* thk. Ali Hüseyin Ali. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 2003.
- Sübkî, Ali b. Abdilkâfi. *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc: şerh alâ Minhâci'l-vüşûl ilâ ilmi'l-uşûl li'l-Beyzâvî.* Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-fuĥûl ilâ taĥķiki'l-ĥaķ min 'ilmi'l-uşûl.* thk. Muhammed Saîd Bedrî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylü'l-evtâr şerhu Münteķa'l-aĥbâr.* Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1973.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Ķur'ân.* thk. Mahmûd Muhammed Şâķir. Mısır: Dârü'l-Meârif, 3. Basım, ts.
- Taftazânî, Sa'ceddin Mesud b. Ömer b. Abdullah. *Kelam İlmi ve İslâm Akâidi: Şerhü'l-Akâid.* İstanbul: Dergah Yayınları, 3. Basım, 1991.
- Tahhân, Mahmûd b. Ahmed. *Teysîru muştalahi'l-ĥadîs.* Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2010.
- Tehânevî, Zafer Ahmed. *Yeni Usûl-i Hadîs.* İzmir: Türkiye Öğretmenler Vakfı, 1982.

Turgut, Ali. *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*. İstanbul: İFAV Yayınları , 1991.

Ünal, Mehmet. “Kırâat Kriterleri Bağlamında Kırâatlerin Tevatürü Meselesi ve Şia'nın Buna Bakışı”. *Milel ve Nihal* 8/3 (01 Eylül 2011), 77-114.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'âlami'n-nübelâ*. thk. Şu-ayb Arnâût - Muhammed Naîm Araksûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413.

Zeydan, Abdülkerim. *Fıkıh Usûlü*. çev. Ruhi Özcan. İstanbul: İFAV Yayınları, 1993.

Zirikî, Hayreddin. *el-A'âm Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikin*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 5. Basım, 1980.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-ğur'ân*. thk. Mektebü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.

A Unique Approach to The Case of “Tawātūr” in The Science of Qur’ānic Recitations

Extended Summary

In the scope of Islamic Sciences, the concepts as *ṣaḥīḥ*, *mashūr*, *mutawātir*, *shādh* etc. are being used by scholars to describe the acceptability degree of the narrations. Among them, the concept of *tevâtür* expresses the highest acceptability decree of the narrations. It is seen that the *tevâtür* issue which is in the question was especially on the agenda of method (*uṣūl*) scholars of early time. In addition to this, it is possible to encounter same terms which are being used to express acceptability or unacceptability of the narrations in the terminologies of different disciplines.

In case of comparing the *tawātūr* concept in Recitation Discipline to other disciplines, it is being encountered some distinctions about *mutawātir* concept in sight of Recitation scholars; differentiates with *uṣūl*, *ḥadīth*, *fiqh* and other scholars’ sight. This situation is because the materials which is in Recitation Discipline are different from other disciplines’. Recitation scholars take Qur’ān and qiraats in a certain and above suspicious way. Thus Qur’ān has been being transmitted in authentic (*ṣaḥīḥ*) ways from generation to generation. Scholars who lived in various regions and times reach the consensus about this issue. It is seen that differences arose about the notion of the *tawātūr* concept which identifies the authenticity of narrations ways, in spite of the consensus in tradition about the authenticity of transmission of Qur’ān to our times. Some *ḥadīth* and *uṣūl* scholars approached wide meaning of *tawātūr* concept as “in normal situation, a transmission of a group which is impossible to come together about a lie, to another group”, while some scholars take it in a specific way as “in normal situation, a transmission of a group which is in a certain discipline and major branch is impossible to come together about a lie, to other similar group.” Thus, we confronted that the differentiation of the ascribed meaning to *tawātūr* concept by qiraat, *ḥadīth* and *uṣūl* scholars as a problem. In this situation, in case of the meaning that *ḥadīth* and *uṣūl* scholars embraced, is taken as a ground then some qiraats will be out of this frame. Because the *tevâtür* conditions which were put by *ḥadīth* and *uṣūl* scholars, do not compensate the number of *rijāl* of the chain (*sanad*) of the qiraat which reached to the Prophet (p.b.u.h.). When the mentioned issue is handled so from the aspect of narration technique, the *tawātūr* of qiraats might be refused. When the *tawātūr* notion of the qiraat scholars is taken as a base then opinions of the vast majority of scholars in *ḥadīth*, *fiqh* and *uṣūl* fields would be rejected.

When the *tawātūr* notion of qiraat scholars and the *tawātūr* notion of *uṣūl* scholars are compared; it is seen that, at first, conditions which *uṣūl* scholars assigned for *tawātūr* that all *rāwī*’s in the chain must have same properties are unnecessary for

qirāʾāts to be mutawātir. Because about qirāʾāt, at least in the same town, there is a vast majority that is subjected to ijmā among Islamic community (ummah) related to the Qurʾān. Thus, about tawātur of qiraat, fame property of qiraats dispenses with the need for narrators to have same quality throughout all chain. Hence, the statements of Ibn al-Jazarī about the issue certify that the notion of tawātur in Recitation Discipline is needed to be handled from different perspective than other disciplines as the properties of the narrator whom narrated that narration or independent from the quantities of the narrator layer and must be evaluated in its own area: “Ever so, every qiraat which is compatible with Arabic language, conforming even if by any chance to one of ‘Uthmān mushāfs and its chain is ṣaḥīḥ, then the qiraat is a ṣaḥīḥ qirāʾāt which its refutation is not permissible (jāidh). Even that kind of qiraat is from Seven Letters which Qurʾān was revealed and whether it came from seven or ten imāms or from any other maqbūl imams then this qiraat must be accepted by people.” Before Ibn al-Jazarī, scholars as Mekki b. Ebī Ṭālib al-Qaysi (d. 437/1045), Ebū Shāme el-Maqdisi (d. 665/1267) found the authenticity of the chain of the qirāʾāt transmission by a lot of people and acceptance of ummah adequate and they did not impose the tawātur conditions which were set by usūl scholars about the authenticity of qirāʾāts.

Because the tawātur term is found in terms of various disciplines, it does not ensue that it is a necessity for the term that it has to meet same meaning as a terminologically in every field. Hence, in the first periods, tawātur was not a required quality about the authenticity of the qiraats which were supported by some other qarīnas and acceptance of the authenticity of the chain is the most significant condition. Thus, it is observed that tawātur term is got involved in Recitation Discipline in later times. Yet when it is looked at the qirāʾāt books which were written in early times, it is seen that qiraats were evaluated from the angle of being mutawātir. Accordingly, the issue of being mutawātir is not an issue of early time. Yet the muhaqqiq scholars in the field of qirāʾāt, tafsīr and naḥv had not use the tawātur or mutawātir qirāʾāt terms. Even the tawātur term was not known as literally by muqaddimūn qirāʾāt scholars. That is to say the word tawātur was not found in their books. Instead of this term, they used other terms which reflect the meaning of tawātur. About the subject, *qirāʾāt of general*, *qirāʾāt of balda (town)*, *qirāʾāt of majority*, *common qirāʾāt*, *chosen qirāʾāt*, *famous qirāʾāt* and various terms and lafdhs which denote extensity, recognizability and fame of the qirāʾāt were being used. The terms in question are seen in the books about qiraat, tafsīr and naḥv until mid of seventh century Hegira. The tawātur term which is related to qiraats of the Qurʾān is started to be seen in later times, to put it exactly at the ends of eighth century and later. Thus, the preconceived opinion that is about using tawātur term which is being used in other disciplines for qirāʾāts in Recitation Discipline and rejecting qirāʾāts which do not meet the tawātur criteria will not reflect the truth.

Determining which meanings these terms mean in related discipline branches, reframing the concept in that frame and revealing the meaning of qiraats to be

mutawâtir are significant for the true angle. Hence, in this research, the meaning of tawâtur term, which is found in various disciplines of Islamic Sciences, in Recitation Discipline will be handled. Besides it is going to be laid an emphasis on what kind of meaning differences which ḥadīth and uşûl scholars ascribed to the mutawâtir terms different from qirāʾat scholars. Hence, it is going to be revealed that tawâtur which is being used in Recitation Discipline is not something as understood in other disciplines and it is thought that our research will contribute to the Recitation Discipline about eliminating wrong conception on qirāʾats and preventing semantic shift about this term.

Keywords: Qurʾān, Recitation, Ḥadīth, Method, Tawâtur.

Kavram ve Anlam Boyutu Perspektifinde Arapçada Siyah Renk

Rıfat Akbaş

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı
Van/Türkiye
akbasakbasa.1988@hotmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-8533-3335>

Özet: Sözcük dağarcığı, zengin içerikli düşünce kalıpları, erillik-dişillik olgusu, az sözcükle geniş anlatı olanaklarını sağlaması, ikincil ve yan anlamları ihtiva etme potansiyeli, türeme kapasitesinin genişliği ve ince anlam ayırmaları gibi nitelikler Arap dilinin zenginliğini belirleyen özellikler arasında öne çıkanlardır. Siyah rengin kavram ve anlam boyutu etrafında şekillenen söz varlığı Arap dilinin bu özelliklerini yansıtan spesifik örneklerden sadece bir tanesidir. Bu bağlamda makalede siyah renk nitel araştırma yöntemine bağlı kalınarak gerek adlandırılma ve belirgin kılınma gerekse bazı duygu ve düşüncelerin aktarım aracı yapılması noktasında muteber sözlükler ve klasik Arap şiiri referans alınarak incelenmiştir. Siyah rengin sözlük anlamını karşılayan kavramlar dışında açıklanmaya çalışıldığı, farklı bakış açılarıyla tanımlanması, beyaz renk ile olan kombinasyonu, özellikle de ilgili olduğu varlığın temel alınmasıyla hem olumsuz çağrışımların hem de bireysel arzu ve özlere mecazi dili yapıldığı gibi hususlar makalenin ana temasını teşkil etmektedir. Makalede siyah renk ile yapılan birtakım farklı adlandırma ve ifade tarzlarının Arap kültürüyle olan bağlantısına da dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Arap Edebiyatı, Siyah, Kara, Renk.

Geliş Tarihi/Received Date: 14.09.2021

Kabul Tarihi/Accepted Date: 28.10.2021

Araştırma Makalesi/Research Article

Atıf/Citation: Akbaş, Rıfat. "Kavram ve Anlam Boyutu Perspektifinde Arapçada Siyah Renk". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (Aralık 2021), 571-598. <https://doi.org/10.51447/uluifd.995537>

The Black Colour in Arabic in Perspective of Concept and Meaning Dimension

Abstract: Such qualities as vocabulary source, thinking patterns with rich content, masculinity-femininity phenomenon, providing opportunities for expressing large narrations with few words, the potential of containing the secondary and side meaning, the ability for literary arts, the breadth of the derivation capacity and subtle distinctions of meaning are the qualities which stand out the properties determining the richness of Arabic Language. The existence of words formed around the concept and meaning dimension of the colour black is solely one of the specific examples reflecting these properties in Arabic language. Within this context, in this article, the black colour was studied in detail by referencing reliable dictionaries and classical Arab poetry in terms of making it a tool for both naming and determining and also transferring senses and thought. The issues such as the colour black tried to be explained excluding concepts meeting its lexicon meaning, and defined in different perspectives, and its combination with white colour, and metaphorically both negative connotations and individual desire and longings made specifically, make the main theme of the article by taking the being in question. The connection between some different naming and expression styles and Arabic culture made with black colour in this article were also called attention to.

Keywords: Arabic Language, Arab Literature, Concept, Meaning, Black, Colour.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Giriş

Duygu ve düşünceler bazen fiili olarak ortaya konulurken çoğu zaman dil aracılığıyla muhataba yansıtılmaktadır. Gerek fiilen gerekse dil aracılığıyla aktarılan duygu ve düşüncelerin tamamının dış dünya ile olan bağlantısı ise tabî bir durumdur. Başka bir ifadeyle kişiyi olumlu veya olumsuz şeyler yapmaya veya söylemeye sevk eden faktörlerin tümü onun doğrudan gördüğü ve hissettiğiyle alakalıdır. Kuşkusuz bu da, toplumun hayat tarzında ve sözlü kültürünün oluşmasında sosyal çevrenin oldukça etkin bir role sahip olduğunu göstermektedir.

Sosyal çevrenin bir parçası olarak renkler de kişinin duygusal söylemlerini önemli ölçüde etkileyen faktörler arasında yer alır. Aslında renk algısı hayatın akışı içerisinde coğrafyadan coğrafyaya, kültürden kültüre farklılık arz ediyorsa da siyah renk etrafında gelişen sözlü edebiyatta olumsuzluk çağrışımları daha ağır basmaktadır. Konu Arap edebiyatı olunca özgürlüğün yanı sıra güzellik ve çekiciliğin sembolü sayılan beyaz rengin karşıtı siyah renge, sadece sevgilinin saçı, gözleri ve vücudundaki benler söz konusu olduğunda olumlu bakılmıştır. Bu renk, ötekileştirme söylemleri, aşağılama ve hakir görme eylemleri, yıkım ve tahribatın emareleri, acı, keder ve ürperticiliğin sembolize edilmesi gibi durumlarda daha fazla kullanılmıştır. Kısacası bazen güzel sözlerin muharriki olan siyah renk çoğu zaman kötülük ve menfi tutumların tasvirinde kullanılmıştır. Bu denli yaygın kullanılmasından olsa gerektir ki kimi âlimlere göre beyaz, kırmızı, sarı ve yeşil ile birlikte yüce Allah tarafından yaratılan

beş ana renkten sayılmış,¹ kimilerine göre sadece beyaz renk ile birlikte tüm ara renklerin temeli kabul edilmiştir.²

Öte yandan Arap dilinde siyah renge yüklenen anlamlar kadar bu rengin ifade edilmesinde kullanılan sözcükler ve siyahlığın pekiştirilmesi noktasında başvurulan kalıp ifadeler oldukça fazladır. Bu da söz konusu rengin kavram ve anlam boyutunun bilinmesini önemli kılmaktadır. Bu bağlamda makalede siyah renk muteber sözlüklerde yer alan açıklamalar ve klasik Arap şiirinden seçilen beyitler doğrultusunda incelenmeye çalışılmıştır. Zira herhangi bir kavramın analizi yapılırken birer primitif sözlük çalışması kabul edilen klasik dönem şairlerinin divanları ve antoloji mahiyetindeki şiir mecmualarının incelenmesi³ kavramsal değişimin izlerinin takibi açısından önem arz etmektedir.

Serpil Bağcı'nın 1996 yılında kaleme aldığı "İslam Toplularında Matemi Simgeleyen Renkler: Mavi, Mor ve Siyah" adlı makalesi⁴ gibi Emel Mahmûd Abdülkâdir Ebû Avn'ın 2003'te hazırladığı *el-Levn ve eb'âduh fi's-şiri'l-Câhili* başlıklı tezinde bahse konu olan renk ile birlikte beyaz, kırmızı, yeşil, sarı ve mavi renkleri sadece muallakat şairlerinin şiirleri doğrultusunda irdelenmiştir.⁵ Nesrin Bayraktar Erten'in 2004 yılında yayımlanan "Kara ve Siyah Renk Adlarının Türkçedeki Kavram ve Anlam Boyutu Üzerine",⁶ Behiye Asude Özcan tarafından 2018 yılında yazılmış olan "Türk ve Slav Kültüründe Siyah Renk"⁷ ve Hüseyin Güfta'ya ait olan "Bâkî Divanı'nda Siyah Renkli Unsurlar"⁸ adlı makalelerde siyah renk sadece ilgili dil ve kültürler perspektifinde incelenmiştir. 2020 yılında Sevda Demir Parlak tarafından Sanatta Yeterlilik Tezi olarak hazırlanan *Kadın Giyim Modasında Siyah Renk* isimli çalışma⁹ da siyah rengin kadın

¹ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ali en-Nemerî, *Kitâbü'l-Mülemma*, thk. Vecihe Ahmed es-Sezal (Dimaşk: Matbaatu Zeyd b. Sâbit, 1396/1976), 1.

² Ebü'l-Hasen Alî b. Abdurrahmân b. Hüzeyl el-Endelüsî, *Hilyetü'l-fürsân ve şu'arâü's-şec'ân*, nşr. Muhammed Abdülganî Hasan (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1369/1949), 83; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahrüddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Mağâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1419/1998), 2/259; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *Şerhu Dürreti'l-ğavvâs fi evhâmi'l-ğavâs*, thk. Meysûn Abdüsselam Necib (Abu Dabi: Dâru'l-Kütübî'l-Vataniyye, 1433/2012), 159.

³ Soner Gündüzöz, "Arap Sözlük Bilimi ve Sözlük Çalışmaları", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 27.

⁴ Serpil Bağcı, "İslam Toplularında Matemi Simgeleyen Renkler: Mavi, Mor ve Siyah", *Ankara Türk Tarih Kurumu Yayınları*, 2 (1996), 163-168.

⁵ Emel Mahmûd Abdülkâdir Ebû Avn, *el-Levn ve eb'âduh fi's-şiri'l-Câhili Şu'arâ'ü'l-mu'allakât enmûzecen* (Nablus: Câmî'âtü'n-Necâh el-Vataniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 51-107.

⁶ Nesrin Bayraktar Erten, "Kara ve Siyah Renk Adlarının Türkçedeki Kavram ve Anlam Boyutu Üzerine", *Dil Dergisi*, 126 (2004), 56-77.

⁷ Behiye Asude Özcan, "Türk ve Slav Kültüründe Siyah Renk", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 5/18 (2018), 269-292.

⁸ Hüseyin Güfta, "Bâkî Divanı'nda Siyah Renkli Unsurlar", *Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 4/8 (2009), 1314-1373.

⁹ Sevda Demir Parlak, *Kadın Giyim Modasında Siyah Renk* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar

giyim modasındaki konumu ve tercih edilme nedenleri üzerine durulmuştur.

Bu makalede ise Arap dili özelinde ve klasik döneme bağlı kalınarak sadece siyah rengin kavram ve anlam boyutu ele alınmıştır. Makale bu yönüyle yukarıda sözü edilen çalışmalardan farklılık arz etmektedir. Ülkemizde özellikle belli bir rengi Arap dili ve edebiyatı ekseninde irdeleyen akademik araştırmaların gerekliliğine binaen makalenin kayda değer bir boşluğu dolduracağı ümit edilmektedir.

1. Siyah Rengin Kavram Boyutu

Bu başlıkla, bir anlamın farklı sözcüklerle dile getirilmesine ek olarak bu anlamı karşılayan sözcüklerin yapıları, tanımları ve türevleri hakkındaki bilgi aktarımı kastedilmektedir. Binaenaleyh ilgili ana başlığın alt başlıkları altında siyah renk anlamına gelen bazı sözcüklerin etimolojik tahlilleriyle birlikte gerek edebiyatçılar gerekse toplum tarafından öne sürülen kullanımlarına dikkat çekilecektir.

1.1. Siyah Renk Anlamında Kullanılan Sözcükler

Genel anlamda siyah renk için kullanılan sözcüklerin kökü د - و - س harflerinden oluşmaktadır. Bu yüzden gerek sözlüklerde gerekse edebî yapıtlarda en fazla أسود ve سواد sözcükleri karşımıza çıkmaktadır. أسود sözcüğü, canlı-cansız fark etmeksizin siyah, siyah ve koyu renkler ile kademeli olarak gerçekleşen kararına için kullanılmaktadır.¹⁰ Özel isim olmadıkları takdirde أَفْعَلْ veznine uyarlanabilen sözcüklerin فُعْلٌ ve فُعْلَانٌ vezinleri doğrultusunda kırık çoğul yapılması gerektiği dikkate alındığında bu sözcüğün سُود şeklinde iki tane çoğulunun olduğunu söylemek mümkündür.¹¹ Öte yandan أسود sözcüğü belli bir rengi karşıladığı ve أَفْعَلْ veznine uyarlanabildiği için sıfat müşebbehe kategorisinde değerlendirilmektedir.¹² Bu kategorinin vezinleri duyuma (سماع) bağlı olsa da renkler için söz konusu vezin kıyasî addedilmiştir.¹³

Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

¹⁰ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk İbnü's-Sikkât, *Kitâbü'l-Elfâz*, thk. Fahreddîn Kabâve (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1998), 153; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*. thk. Komisyon (Beirut: Dâru Sâdır, ts.), "sevede", 3/224; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-münir fi ğaribi's-şerhi'l-kebir li'r-Râfi'î*, thk. Abdülazîm eş-Şinnâvî (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1397/1977), "sevâd", 294; Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ*, thk. Komisyon (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), "sûd", 290. Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Hüseyin Nessâr (Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1969), "humr", 8/226, 227.

¹¹ Ebû Bîşr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1408/1988), 3/644; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh ez-Zübeydî, *Laḥnü'l-'avâm*, thk. Ramazan Abdüttevâb (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1420/2000), 290.

¹² Râdiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Rağî 'ale'l-Kâfiye*, nşr. Yûsuf Hasan Ömer (Bingazi: Menşûrâtu Câmîati Karyûnus, 1996), 3/432.

¹³ Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Rağî 'ale'l-Kâfiye*, 3/432.

Bazı sözlüklerde beyaz olmayan her şeyin rengini ifade etmede kullanıldığı belirtilen سواد sözcüğü de¹⁴ asıl anlamda sadece beyaz rengin zıddını nitellemektedir.¹⁵ Uzarlarda görünen karartı veya şahıs manasında kullanıldığında çoğulu أساود ve أساود şeklinde gelir.¹⁶ نُعَلَّة vezni genellikle renkleri ifade eden sözcüklerin masdar kalıbı iken bu vezne uyarlanamayan سواد sözcüğünün akşam anlamındaki مساء sözcüğüne hamledildiği ileri sürülerek cevap verilmeye çalışılmıştır.¹⁷ “Cemaat”, “orman”, “hurma ağaçlarının bulunduğu arazi” ve “çok miktarda mal” gibi anlamlara gelen bu sözcük¹⁸ Hz. Ömer (r.a.) tarafından fethedilen aşığı Irak bölgesi ve Kûfe etrafındaki tüm taş-rayı kapsayan toprakların özel ismi olarak da kullanılmaktadır.¹⁹

Siyah renk klasik Arap şiirinde أسود ve سواد sözcükleri ile bu sözcüklerin türevlerin dışında nadiren de olsa siyahiler için kullanılan sözcüklerle de ifade edilmiştir. Örneğin Câhiliye devri meşhur şairlerinden İmruülkays b. Hucr’a (öl. 540) ait olan وَيَأْكُلُنَّ / وَيَشْرَبُنَّ بِرَدِّ الْمَاءِ فِي السَّعْرَاتِ / وَيَشْرَبُنَّ بِرَدِّ الْمَاءِ فِي السَّعْرَاتِ / وَيَشْرَبُنَّ بِرَدِّ الْمَاءِ فِي السَّعْرَاتِ Taze ve siyah bühmâ otunu yiyor, sabah ayazlarında (ise) soğuk suyu içiyorlar. [Bahr-ı tavîl]²⁰ beytinde merkeplerin yediği taze otun siyaha çalan yeşilliği حَبَشِيَّة sözcüğüyle ifade edilmiştir.²¹ Emevî dönemi Hıristiyan şairlerden Gıyâs b. Gavs el-Ahtal’ın (öl. 92/710-11) maşukun konakladığı çadırın yok olmaya yüz tutmuş kalıntılarını وَطَامِسِي حَبَشِيَّةِ اللَّوْنِ ذِي طَبِيبٍ / وَطَامِسِي حَبَشِيَّةِ اللَّوْنِ ذِي طَبِيبٍ Kubbesinin etrafında geriye

¹⁴ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1372/1972), “sevede”, 3/114; Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsir b. Abdisseyyid el-Mu-tarrizî, *el-Muğrib fi tertibi'l-Mu'rib*, thk. Mahmûd Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr (Haleb: Mektebetu Üsâme b. Zeyd, 1399/1979), “sûd”, 1/419.

¹⁵ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd el-Ezdî, *Cemheretü'l-lüğa*, thk. Remzî Münîr Ba'lbekî (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), “deseve”, 2/649.

¹⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn vd. (Mısır: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.), “sâde”, 13/31. Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh tâcü'l-lüğa ve Şihâhü'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1399/1979), “sevede”, 2/492.

¹⁷ Necmü'l-eimme Râdiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu's-Şâfiyye*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1402/1982), 1/161.

¹⁸ Halil b. Ahmed, Ebü Abdirrahmân, *Kitâbü'l-'Ayn müretteben alâ hurûfi'l-mu'cem*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), “sevede”, 2/292; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, “sâde”, 13/31; Cevherî, *eş-Şihâh*, “sevede”, 2/726; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “sevede”, 3/225; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ*, “sûd”, 290; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, “sevede”, 8/235.

¹⁹ Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, “sâde”, 13/33; Ebü Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/274.

²⁰ Ebû Vehb Hunduc b. Hucr b. el-Hâris İmruülkays, *Dîvânü İmri'i'l-Kays ve mulhâkâtuh bi şerhi Ebî Saïd es-Sükkerî*, thk. Enver Alyan Ebü Süveylim - Muhammed eş-Şevâbîke (Birleşik Arap Emirlikleri: Merkezi Zâyid li't-Türâs ve't-Târîh, 1421/2000), 2/586, 587; Zübeydî, *Lahnü'l-'avâm*, 179.

²¹ Bühmâ otunun حَبَشِيَّة sözcüğüyle nitelendirildiğine ilişkin bk. Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil İbn Sîde, *el-Muhasşaş* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 10/163; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “kara'a”, 8/269; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, “kara'a”, 21/543.

kalan birçok sütunlar, kara ve pek çok silik çizgiler. [Bahr-ı basî]”²² şeklinde nitelemesinde de aynı sözcük uzun bir zaman dilimine yenik düşen bir mekânın artık birer karartı şeklinde görünen kalıntılarının renk tasvirinde kullanılmıştır. Klasik dönem şairleri tarafından koyu renkli yağmur bulutlarının tasvirinde kullanılan حَشِيَّات ve سُود sözcükleri de bu örneklere dâhil edilebilir.²³

Ayrıca klasik Arap şiirinde ten rengi ile zifiri karanlığın yeşil anlamına gelen أَخْضَر ve حَضْر sözcükleriyle betimlenmeye çalışılması bu sözcüklerden siyahlık ve karanlığın kast edildiğini göstermektedir.²⁴ Siyah rengin olumsuz, yeşilliğin de olumlu çağrışımları düşünüldüğünde Arap toplumunda özellikle ten rengine أَخْضَر denilmesi dolaylı olarak koyu deri renginin اَسْوَد şeklinde nitelendirilmesinden duyulan rahatsızlığı da akla getirmektedir.²⁵

1.2. Siyah Rengi Farklı Bakış Açılıyla Açıklamaya Çalışanlar

Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz (öl. 255/869) siyah rengi diğer renklerle mukayese edip açıklamaya çalışan ilk kişidir. وَلَيْسَ كَذَلِكَ الْبَيَاضُ يُنْصَبُ وَلَا يَصْبَغُ، وَالسَّوَادُ يُنْصَبُ وَلَا يَصْبَغُ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ سَائِرُ الْأَلْوَانِ لِأَنَّهَا كُلُّهَا تَصْبَغُ وَتُنْصَبُ “Beyaz renk boyanır ama onunla boya yapılmaz. Siyah renkle boya yapılır ancak kendisi boyanamaz. Diğer tüm renkler ise böyle değildir. Zira siyah ve beyaz dışındaki tüm renklerle hem boya yapılır hem de bu renkler boyanabilir.”²⁶ şeklinde bir açıklama yapan Câhiz ‘beyaz boyanır’ cümlesinden görünürlüğü başka renklerle kapatılabilir; ‘onunla boya yapılmaz’ cümlesinden ise başka renklerin

²² Ebû Saîd el-Hasen b. el-Hüseyn b. Ubeydillâh es-Sükkerî, *Şîru’l-Ahşal Ebî Mâlik Gıyâs b. Gavs et-Taglebî*, thk. Fahreddin Kabâve (Dımaşk: Dâru’l-Fıkr, 1414/1996), 174.

²³ Ebû Züeyb Huveylid b. Hâlid b. Muharris el-Hüzelî, *Dîvânü Ebî Zü’eyb el-Hüzelî*, thk. Aşmed Halil eş-Şâl, (Port Said: Merkezi’-Dirâsât ve’l-Buhûsi’l-İslâmiyye, 1435/2014), 82; Ebû Saîd el-Hasen b. el-Hüseyn b. Ubeydillâh es-Sükkerî, *Dîvânü’l-Hüzelîyyîn* (Kahire: Matbaatu Dâri’l-Kütübi’l-Mısıriyye, 1995), 1/51, 52.

²⁴ Ebû Nevfel Bişr b. Ebî Hâzim el-Esedî, *Dîvânü Bişr b. Ebî Hâzim el-Esedî*, nşr. Mecîd Tarrâd (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1415/1994), 78; Ebû Sa’de eş-Şemmâh b. Dırâr b. Harmele b. Sinân, *Dîvânü’s-Şemmâh b. Zîrâr ez-Zübeyânî*, thk. Selâhüddîn el-Hâdî (Kahire: Dâru’l-Maârif, 1968), 139; Cerîr, *Dîvânü Cerîr bi şerhi Muhammed b. Habîb*, 1/422; 2/534; Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib b. Sa’saa Ferezdak, *Dîvânü’l-Ferezdak*, thk. Ali Fâ’ûr (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1407/1987), 297; Umeyr b. Şüeym b. Amr el-Kutâmî, *Dîvânü’l-Kutâmî*, thk. İbrahim es-Sâmirâî – Ahmed Matlub (Beyrut: Dâru’s-Sekâfe, 1960), 120; İliyâ el-Hâvî, *Şerhu Dîvânü’l-Ferezdak*, 1/558; Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *Rasâ’ilü’l-Câhiz*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü’l-Hâneçî, 1384/1964), 1/207, 208; İbn Fâris, *Mu’cemü mekâyisi’l-luğa*, 2/195; 3/461; Ebû Ubeyde el-Bekrî, *Mu’cemü me’sa’cem*, 2/422; 2/694; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “huẓr”, 4/246.

²⁵ Ebû’l-Feth Mahmûd b. el-Hüseyn Küşâcîm, *Dîvânü Küşâcîm*, thk. Nebevî Abdülvâhid Şa’lân (Kahire: Mektebetü’l-Hâneçî, 1417/1997), 413.

²⁶ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Kitâbü’l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbi’l-Halebî, 1385/1965), 5/58.

görünürlüğü onunla kapatılamaz demeye getirmiştir. Dolayısıyla Câhiz'a göre görünümü başka renklerle kapatılamayan ama başka renklerin görünümünü değiştirebilen tek renk siyahtır ki bu, Câhiz'in, tüm renk tonlarını somut şeyler üzerinden değerlendirdiğini göstermektedir. Dil ve edebiyat âlimi İbn Fâris'in (öl. 395/1004) *أَنَّ كَلِمَةَ السَّوَادِ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ فَهُوَ فِي حَيْثُ السَّوَادِ مَا خَالَفَ الْبَيَاضَ فَهُوَ فِي حَيْثُ السَّوَادِ* "Beyaza muhalif olan ne varsa siyah kapsamı altına girer."²⁷ tarzındaki açıklaması da kapsam alanının genişliğiyle tartışmaya açıktır.

Mütakaddimîn ulemaya göre en katıksız renk (الْوَدُّ الْحَائِضُ) olan siyah²⁸ hakkında belki de en dikkat çekici açıklamayı Zâhirî mezhebinin en önemli savunucularından biri olan İbn Hazm (öl. 456/1064) yapmıştır. Işık ve görme eylemi üzerinden 'siyah' (سواد) diye bir rengin bulunmadığını iddia eden İbn Hazm, göz mekanizması içinde bulunan karanlığın somut bir ışıkla temasının kesilmesi sonucunda körlüğün oluştuğunu hissini delil olarak sunar. Çünkü ona göre siyah demek aslında karanlık demektir. Başka bir ifadeyle siyah ve karanlık tamamıyla aynı şeyi karşılayan iki olgudur. Bundan dolayı İbn Hazm karanlığın gözle görülmeyen bir varlık olduğunu öne sürerek siyahlığı da bu görüş üzerinden değerlendirmektedir.²⁹ İbn Hazm *ظَلَمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ* "Karanlıklar üstüne karanlıklar (oluştugu için) (o esnada bir kimse) elini çıkarsa neredeyse onu bile göremez."³⁰ âyetini ise sahip olduğu bu görüşü kanıtlamak için sunar. Binâenaleyh kendisine göre bir karga ya da karşılaşılan bir Zenciye siyah denilmesi mecazdan öteye geçmeyen bir algıdır.³¹

İbn Hazm'ın bu yaklaşımı zahiri öğretilerle ilişkilendirilebildiği gibi renkleri, "cisimlerin etrafa yaydığı ışığın gözlerle algılanması veya ışığın cisimler üzerindeki yayılma çeşitliliği ve potansiyelinden oluşan görsel bir duyum" şeklinde tanımlayan felsefi bakış açısı üzerinden de okunabilir.³² İbn Sînâ'ya (öl. 428/1037) nispet edilen *مَا يَخْدُثُ الْوَدُّ فِي الْجِسْمِ بِالْفِعْلِ عِنْدَ حُصُولِ الصَّوْرِ فِيهِ، وَإِنَّهُ غَيْرُ مُوجِدٍ فِي الظُّلْمَةِ* "Maddede bilfiil belirgin hâle gelen renk, ancak ışığın ondaki varlığıyla ortaya çıkar. Bu yüzden karanlıkta ışık bulunmaz."³³ açıklaması ile bazı sözlüklerde yer alan *السَّوَادُ لَوْدٌ مَظْمٌ أَوْ عَدَمُ الْوَدُّ* "Siyah, koyu bir renktir ya da renksizliktir." şeklindeki tanım bu yaklaşımı teyit etmektedir.³⁴

1.3. Siyah Renk Anlamında Kullanılan Sözcüklerin Pekleştirilmesi

²⁷ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, 2/195.

²⁸ Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Telhîşü'l-Muhaşşal el-ma'rûf bi Nakdi'l-Muhaşşal* (Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 1405/1985), 143.

²⁹ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl* (b.y: Mek-tebetü's-Selâmi'l-Alemiyye, ts.), 5/88, 89.

³⁰ *Kuranmeali.com* (Erişim 6 Nisan 2021), en-Nûr 24/40.

³¹ İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, 5/88, 89.

³² Aydın Topaloğlu, "Renk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Kasım 2020).

³³ Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-kelem* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2005), 132, 133; Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfû ıştîlâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 2/1418.

³⁴ Butrus b. Bâlus el-Bustânî, *Muhtî'ü'l-Muhtî* (Beyrut: Dâiretü'l-Maâcim Mektebetü Lübnan, 1987), 439.

teşbih ve mecazlar üzerinden genel olarak *فاجم خلُكوك*³⁹, *أسود اللون قارة*⁴⁰, *أسود مظلم*⁴¹, *أسود فاجم*⁴², *أسود اللون خالك*⁴³, *سوداء خالكه*⁴⁴, *أسود اللون أسود*⁴⁵, *خالك اللون مسود*⁴⁶, *أسود خالك اللون*⁴⁷ ve *أسود اللون*⁴⁸ tarzındaki ifadelerle açıklanmaya çalışılmıştır.

Genellikle kapkaranlık bir gecenin *دجى متخالِك* ve *ليلة خلِكة* şeklinde nitelendirilmesi,⁴⁹ ayrıca simsiyah bir at için kullanılan *أدهم غيبي* ve *أدهم* sıfatları⁵⁰ ve özellikle siyah duman için kullanılan *بحوم* tabiri⁵¹ siyah rengin pekiştirilmesi hususunda zikredilen sözcüklerin ancak belirli nesne ve varlıkların nitelenmesinde kullanılmaları gerektiğini düşündürüyorsa da bu isabetli görünmemektedir. Nitekim *Kitâbü'l-Faşîh* adlı eserinin hem *باب ما يقال بلغتين* başlığı altında *أسود* sözcüğünün hem de *حالك* hem de *حانك* sözcükleriyle vurgulanabileceğini söyleyen Sa'leb (öl. 291/904)

³⁹ Nemerî, *Kitâbü'l-Mülemma'*, 62; İbnü'l-Enbârî, *Şerhu'l-Kaşâ'idi's-seb'î't-tivâli'l-Câhiliyyât*, 62.

⁴⁰ Ebü'l-Musabbih Abdurrahmân b. Hâris A'sâ Hemdân, *Dîvânu A'sâ Hemdân ve aḥbâruh*, thk. Hasan İsa Ebû Yâsîn (Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1403/1983), 92.

⁴¹ Ebû Basîr Meymûn b. Kays b. Cendel el-Bekrî A'sâ el-Kebîr, *Dîvânu el-A'sâ el-Kebîr*, thk. Muhammed Hüseyin (b.y: Mektebetü'l-Âdâb el-Matbaatu'n-Numûzeciyye, 1950), 77.

⁴² Şemmâh, *Dîvânu's-Şemmâh b. Zîrâr ez-Zübyânî*, 78.

⁴³ Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed İbn Ebû Avn, *Kitâbü't-Teşbihât*, nşr. Muhammed Abdülmuîd Hân (London: Câmîatu Cambridge, 1369/ 1950), 219.

⁴⁴ Hufâf b. Nüdbe b. Umeyr el-Hâris, *Şîru Hufâf b. Nudbe es-Sülemî*, thk. Nuri Hammûdî el-Kaysî (Bağdad: Matbaatu'l-Maârif, 1968), 66; Ebû Mâlik Gıyâs b. Gavs b. es-Salt el-Ahtal, *Dîvânu el-Aḥṭal*, haz. Mehdi Muhammed Nâsiruddîn (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994), 219.

⁴⁵ Ebû Amr Düreyd b. es-Simme, *Dîvânu Düreyd b. eş-Şimme*, thk. Ömer Abdürresül (Beirut: Dâru'l-Maârif, ts.), 64; Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî, *el-Aşma'îyyât*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Abdüsselâm Hârûn (Beirut: y.y. 1375/1955), 109; Ebû Alf Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Ḥamâse*, haz. Ğarîd eş-Şeyh - İbrahim Şemsüddîn (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434/2003), 2/579.

⁴⁶ Ebü'l-Kâsım Alf b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 17/235; İbn Meymûn, *Münthe't-ṭaleb min eş'âri'l-Arab*, 3/331.

⁴⁷ Ebû Alf el-Muhassin b. Alf b. Muhammed el-Kâdî et-Tenûhî, *Nişvârü'l-muḥâḍara ve aḥbârü'l-müẓakere*, nşr. Abbûd eş-Şâlcî (Beirut: Dâru Sâdir, 1995), 5/39.

⁴⁸ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Seâlibî, *Yetimetü'd-dehr fi meḥâsini ehli'l-aşr*, nşr. Müfîd Muhammed Kumeyha (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 4/208.

⁴⁹ Ebû Amr Tarafe (Amr) b. el-Abd el-Vâilî, *Dîvânu Tarafe b. el-Abd*, haz. Mehdi Muhammed Nâsiruddîn (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 60; Cerîr b. Atıyye b. el-Hatafâ et-Temîmî, *Dîvânu Cerîr bi şerhi Muḥammed b. Ḥabîb*, thk. Numan Muhammed Emin Taha (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 1/75; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed et-Tehâmî, *Dîvânu Ebi'l-Ḥasan Ali b. Muḥammed et-Tehâmî*, thk. Muhammed Abdurrahman er-Rabî' (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1402/1982), 248.

⁵⁰ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fînûni'l-edebe*, thk. Müfîd Kamîla (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004), 10/6; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed el-Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ fi şnâ'ati'l-inşâ* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1340/1922), 2/18.

⁵¹ Nemerî, *Kitâbü'l-Mülemma'*, 66.

bu vurgunun belirli bir nesneyle kayıtlı olması gerektiğine değinmemiştir.⁵² Böylece Sa'leb'e göre istisna gözetilmeksizin siyah olan şeyler حالک ve حانک sözcükleriyle nitelendirilip pekiştirilebilir.⁵³ Klasik Arap şiirinde atın donları, gecenin karanlığı ve doğaya dair bazı betimlemelerde yukarıda yer verilen sözcüklerin kullanılması⁵⁴ dik-kate alındığında Sa'leb'e ait görüşün daha isabetli olduğu ileri sürülebilir.

2. Siyah Rengin Anlam Boyutu

Bu başlıkla, herhangi bir konuşma veya yazıda birden fazla kullanılan bir sözcük veya ifadeye geleneksel kültürle birlikte dış dünyadaki nesnelere yola çıkılarak farklı anlamların yüklenmesi kast edilmiştir. Örneğin bir olgu bu bakış açısıyla ele alındığı zaman o olguya dair sözcüklerin ne etimolojik tahlilleri ne de çeşitli türevlerine yer verilmeden sadece anlam farkındalığına yönelik birtakım tespitlerde bulunulur. Dolayısıyla siyah renk bu ana başlığın alt başlıkları altında sadece bu açıdan incelenmeye çalışılacaktır.

2.1. Siyah Renge Farklı Anlamların Yüklenmesi

Siyah rengi karşılayan sözcüklere farklı anlamların yüklenmesinde Arap toplumunda karşılaşılan yöre kültürünün izleri bariz bir şekilde görülmektedir. Nitekim Hîre Hükümdarı Amr b. Hind'i meşhur kasidesinde öven muallaka şairlerinden Ebû Ubeyde Hâris b. Hillize el-Yeşkürî (öl. 570), *فَهْدَاهُمْ بِالْأَسْوَدَيْنِ Amr b. Hind (cenk esnasında) onları (kendi kavmini) kurtardı.*⁵⁵ derken iki siyah olarak belirttiği *الْأَسْوَدَيْنِ* ile su ve hurmayı kast etmiştir. Aynı anlam zaman zaman Arap toplumu tarafından kullanılan *نَحْنُ مِنَ أَهْلِ الْأَسْوَدَيْنِ لَا مِنْ أَهْلِ الْأَحْمَرَيْنِ* "Biz kırmızı et ve şarabı değil, su ve hurmayı benimseyenlerdeniz."⁵⁶ cümlesi ile Hz. Aişe'ye (r.anhâ) nispet edilen *وَمَا لَنَا طَعَامٌ إِلَّا الْأَسْوَدَانِ* "Hurma ve

⁵² Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd eş-Şeybânî Sa'leb, *Kitâbü'l-Faşihî*, nşr. Von Barth (Leipzig: y.y. 1876), 44.

⁵³ Ebû Muhammed Abdullah b. Ca'fer İbn Dürüsteveyh, *Taşihü'l-Faşihî*, thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn – Ramazan Abdüttevâb (Kahire: Metâbiu't-Ticâriyye, 1425/2004), 477.

⁵⁴ İmruülkays, *Dîvânu İmri'i'l-Kays ve mulhâkâtuh bi şerhi Ebî Saîd es-Sükkerî*, 1/306; Ebû Kâ'b Temîm b. Übey b. Mukbil b. Avf el-Aclânî İbn Mukbil, *Dîvânu İbn Mukbil*, thk. İzzet Hasan (Beyrut: Dâru's-Şarki'l-Arabî, 1416/1995), 201; Âmir el-Hâris b. Kelefe Cirân el-Avn en-Numeyrî, *Dîvânu Cirânî'l-avd en-Numeyrî*, thk. Karîm Sâdir (Beyrut: Dâru Sâdir, 1999), 107; Ferezdak, *Dîvânu'l-Ferezdak*, 297; Ebû Muâz Beşşâr b. Bürd el-Ukaylî, *Dîvânu Beşşâr b. Bürd*, nşr. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr (Cezair: Vizâretü'l-Evkâf, 2007), 1/326; Câhiz *Kitâbü'l-Hayevân*, 3/429; Ebû Saîd el-Hasen b. el-Hüseyn b. Ubeydillâh es-Sükkerî, *Dîvânu Ebi'l-Esved ed-Dü'elî*, thk. Muhammed Hasan Âl Yâsîn (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1418/1998), 77; İliyyâ el-Hâvî, *Şerhu Dîvânî'l-Ferezdak* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Lübânî Mektebetü'l-Medrese, 1983), 1/558; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 10/5-7.

⁵⁵ Ebû Ubeyde el-Hâris b. Hillize b. Mekrûh el-Bekrî, *Dîvânu el-Hâris b. Hillize*, haz. Emîl Bed' Ya'kûb (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1411/1991), 30.

⁵⁶ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belağa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/212; Zebîdî, *Tâcü'l-arâs*, "humr", 11/75.

su dışında yiyeceğimiz yoktu.”⁵⁷ ifadesinden de kast edilmiştir.⁵⁸

Her ne kadar siyah rengin ikil kalıbıyla hurma ve suya ad yapılmasını tevile muhtaç gören araştırmacılar olsa da⁵⁹ bu adlandırmanın klasik dönem şiir dizeleri ve neredeyse tüm muteber sözlüklerde açık bir şekilde yer alması bu konuda yargı belirten ifadelerden kaçınılmasını elzem kılmaktadır. Zira söz konusu adlandırmanın Arap kültürüyle ilişkilendirilebilecek bir tarafının olduğunu söylemek zorlama bir yorum olmayacaktır. Biraz daha açacak olursak suyun أسود sözcüğü ve türevleriyle nitelendirilerek hurma ile birlikte ortak bir ad şeklinde telaffuz edilmesi Arap Yarımadası’na özgü bir hitabet tarzı olmaktan ziyade yöre kültürünün zeminini hazırladığı bir adlandırma olarak değerlendirilebilir.

Suyun daha çok berrak, hurmanın ise siyaha çalan koyu bir renginin olduğu aşikârdır. Bu durumda الأسودın sözcüğüyle birinin diğerinden ayrı düşünülmeyeceği iki unsurun tek renk altında birleştirilerek ifade edilmeye çalışılması şu şekilde izah edilebilir: Arabistan yarımadası oldukça sıcak ve kurak kuşakta yer aldığı için özellikle yaz aylarında tahammülü zor olan bir iklim baş gösterir.⁶⁰ Hurma da Arabistan yarımadasında yer alan bütün vahaların en gözde ağacı konumundadır.⁶¹ Bu durumda etrafında hurma bahçelerinden başka bir şey göremeyen toplumdaki her bir ferdin sürekli tükettiği hurma su içmeyi de zorunlu kılmaktadır ki bu, biri gıda diğeri sıvı ihtiyacını karşılayan iki nimetin yan yana zikredilme nedenini anlaşılır kılmaktadır.” Bu yüzden belagat ilminde “Tağlîb Sanatı”⁶² olarak değerlendirilen bu tür ifade tarzlarının doğrudan coğrafi koşullar ve yöredeki kültürle bir bağının olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. İftarın, hurma bulunmadığı takdirde su ile açılmasını tavsiye eden hadis-i şerif de bu iki nimetin yöre kültüründeki birlikteliğini göstermesi açısından zikredilmeye değerdir.⁶³

⁵⁷ Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, “sâde”, 13/33; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *Ğarîbü'l-ħadîs*, nşr. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 1/507.

⁵⁸ Ebü Zeyd Saîd b. Evs b. Sâbit el-Ensârî, *Kitâbü'n-Nevâdir fi'l-luğa*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed (Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1401/1981), 307; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, “sâde”, 13/33; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “sevede”, 3/227. Câhiliye dönemi şairlerinden Ubeyd b. el-Ebras'ın siyah bir balınayı tasvir ettiği kasidesinin bir beytinde suyun rengi أسود olarak nitelenmiştir. bk. Ubeyd b el-Ebras b. Avf el-Esedî, *Dîvânu 'Ubeyd b. el-Ebras*, thk. Eşref Ahmed Adare (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1414/1994), 74.

⁵⁹ Soner Gündüzöz, “Kur'ân'da Renklerin Büyülü Gücü Semiotik Bir İnceleme”, *EKEV Akademi Dergisi*, 16 (2003), 81.

⁶⁰ Kudret Büyükçoşkun, “Arabistan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Temmuz 2021).

⁶¹ Büyükçoşkun, “Arabistan”.

⁶² Tağlîb, aralarındaki ilgi münasebetiyle iki şeyden birinin diğerine tercih edildikten sonra tercih edilen şeyin lafzının her ikisi için kullanılması demektir. bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, haz. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 66.

⁶³ Hurma bulunmadığı takdirde orucun su ile açılmasını tavsiye eden hadis için bk. Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, nşr. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî

Câhiliye dönemi şairlerinden Nâbîga ez-Zübyânî'nin (öl. 604) *Onun evinin avlusunda kesimlik ve semiz develerin karkaslarını lokma haline getiren büyük bir siyah kazanı var.* [Bahr-ı tavîl]⁶⁴ manasına gelen *لا يُرَائِلُ سَوَادِي نَبَاضَكَ / تَلَقَّمُ أَوْصَالَ الْجُرُورِ الْعَرَاعِرِ* beytinde yer alan *سَوَادِ* sözcüğü şairin övgüsüne muhatap olan kişinin cömertliğine kinaye yapılmıştır. Zira alt kısmı ve yan tarafları siyahlaşmış olan bir kazanda bir şeylerin pişirildiği sonucu çıkmaktadır ki bu da sıklıkla gelen misafirlere karşı saygıda kusur edilmediği ve ikramda bulunulduğunu göstermektedir.

Kûfe dil ekolünün önde gelen Arap dili ve edebiyatı âlimi Ebü'l-Abbâs Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî (öl. 178/794) *el-Fâhîr fi'l-emşâl* adlı eserinde *لا يُرَائِلُ سَوَادِي نَبَاضَكَ* “Şahsım şahsınızdan ayrılmamaktadır.” deyimini ele alırken gerek *سَوَادِ* gerekse *نَبَاضِ* sözcüğünün “şahıs” anlamında kullanıldığını Basra dil ekolünün meşhur temsilcilerinden Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî'ye (öl. 216/831) dayandırır.⁶⁵ Toplum tarafından sıklıkla kullanılan *أَطَهْرُنَا سَوَادَ فُلَانٍ بَيْنَ أَطَهْرُنَا* “Biz iyiyiz (ancak) falan kişinin karartısını aramızda görmedik.” ifadesinde de bu sözcük şahıs anlamında kullanılmıştır.⁶⁶ Bu durumda *سَوَادِ* sözcüğünün aslı anlamından koparıldığı söylenemez. Zira canlı olup olmamasına bakılmaksızın özellikle uzaktaki bir şeyin net olarak görülmediği ve tespit edilemediği durumlarda “Bir karartı (*سَوَادِ*) görüyorum.” ifadesi oldukça yaygındır. *إِذَا رَأَى أَحَدَكُمْ سَوَادًا بَلِيلٍ فَلَا يَكُنْ أَحَبَّ السَّوَادِيْنَ* “Sizlerden biri geceleyn bir karartı gördüğünde (kendisi de bir karartı olarak görüldüğü için) iki karartının en korkağı olmasın.”⁶⁷ hadisinin yanı sıra çorak ve tarıma elverişsiz topraklarda yaşayan Arabistan sakinlerinin, fetih sebebiyle buldukları bölgenin dışına çıktıklarında, bol miktarda ağaç ve yeşillığe sahip olduğu için uzaktan bir karartı gibi görünen Fırat-Dicle havzasına *سَوَادِ* demelerinden bu manaya ulaşmak mümkündür.⁶⁸

2.2. Siyah Renk İle Sevgiliye Yapılan İltifatlar

Klasik Arap şiirinde siyah rengi karşılayan sözcüklerden biri olan *sevâd* sözcüğü *سَوَادِ الْقَلْبِ* terkihi şeklinde genelde platonik aşk, bireysel arzu ve özlemlerin mecazi dili yapılmıştır. Bu manada muallaka şairlerinden Antere b. Şeddâd'ın (öl. 614) *يا عَيْنِ أُنْتِ سَوَادِ الْقَلْبِ فَاحْتَكِمِي / فِي مُهْجَتِي وَعَدْلِي يَا غَايَةَ الْأَمَلِ* *Ey Able! Ey son arzu! Sen kalbinin derinliklerindesin;*

(Riyad: Mektebetü'l-Maârif, ts.), “Şiyâm” 297 (No. 1699).

⁶⁴ Ebû Ümâme Ziyâd b. Muâviye Nâbîga ez-Zübyânî, *Dîvânü en-Nâbîğa ez-Zübyânî*, haz. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr (Cezayir: eş-Şerîketü'l-Vataniyye li'n-Neşr ve't-Tevzîf, 1976), 113.

⁶⁵ Ebü'l-Abbâs Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî, *el-Fâhîr fi'l-emşâl*, haz. Muhammed Osman (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 152, 153; Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed İbnü'l-Enbârî, *ez-Zâhir fi me'ânî kelimâti'n-nâs*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beirut: Müessesetü'l-Risâle, 1412/1992), 1/241; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, “sâde”, 13/30.

⁶⁶ Câhiz *Kitâbü'l-Hayevân*, 3/247.

⁶⁷ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Fâ'ik fi ğaribi'l-ħadîs*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbi'l-Halebî ve Şurekâuh, ts.), 2/211.

⁶⁸ Ebû Zeyd el-Ensârî, *Kitâbü'n-Nevâdir fi'l-luğa*, 598; Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3/309.

(*hadî*) *ruhuma hükmet ve insafî ol*. [Bahr-ı basî] ⁶⁹ şeklinde ifade ettiği beytinde bu terkip şairin kara sevdaya dönüşen umutsuz ama güçlü aşkının nişanesi sayılmıştır.

Muhadram şairlerden Kays b. Abdillâh b. Rebîa en-Nâbiga el-Ca'dî de (öl. 65/685) *لَهَا فِي سَوَادِ الْقَلْبِ بِالْحَبِّ مِزَاجِيَا / سِوَاهَا، وَلَا عَنُّ حُبِّيهَا مُتْرَاجِيَا وَحَلَّتْ سَوَادَ الْقَلْبِ لَا أَنَا بَاغِيَا / سِوَاهَا، وَلَا عَنُّ حُبِّيهَا مُتْرَاجِيَا* *Gönlümün derinliklerine düştü O. Ne başkasını isterim ne de onun sevmekten vazgeçerim*. [Bahr-ı tavîl] ⁷⁰ anlamındaki beytinde içindeki sevgisini bir nevi kalbin akla hâkimiyeti üzerinden aynı terkip (isim tamlaması) ifade etmiştir. ⁷¹ Keza Emevîler dönemi şairi ve Mecnûn lakaplı Kays b. el-Mülevvah el-Âmirî (öl. 70/690) *يُرِيئُ سَوَادَ الْقَلْبِ حَتَّى إِذَا انْتَهَى / بِهَا السَّيْرُ وَارْتَادَتْ جَمَى الْقَلْبِ حَلَّتْ* *Yürüyüşü son bulana kadar kalbi(mi)n derinliklerine dalarak gezindi ve sığınıklarını çözdü*. [Bahr-ı tavîl] ⁷² derken ruhuna işlemiş olduğu sevdayı *سواد* ve *قلب* sözcüklerini bir araya getirerek tasvir etmeye çalışmıştır.

İlgili başlık Cemîl Buseyne el-Uzrî (öl. 82/701), Ahtal (öl. 92/710-11) ve Beşşâr b. Bürd (öl. 167/783) tarafından söylenen ve aşağıda yer verilen beyitlerle sonlandırılacaktır. Zira Arap edebiyatının çeşitli evlerinden, kimi şairlerin aynı gerekçelerle inşâd ettikleri beyitlerden bolca örneklerin sunulması her zaman imkân dâhilindedir.

Ebû Amr Cemîl b. Abdillâh b. Ma'mer el-Uzrî:

لَهَا فِي سَوَادِ الْقَلْبِ بِالْحَبِّ مِزَاجِيَا / هِيَ الْمَوْتُ أَوْ كَادَتْ عَلَى الْمَوْتِ تُشْرِفُ

*Onun için sevgi ile alakalı kalbin derinliklerinde bir direnç vardır.
O direnç ya ölümdür ya da ölümün eşiğinde olmaktadır.*

[Bahr-ı tavîl] ⁷³

Ebû Mâlik Gıyâs b. Gavs el-Ahtal:

فَكَيْفَ تَلُومُ النَّاسُ فِيهَا وَقَدْ تَوَى / لَهَا فِي سَوَادِ الْقَلْبِ حُبٌّ مُرِيحُ

Kalbin en derininde şiddetli bir sevgi yerleştiği halde ona karşı insanlar (beni) nasıl kınayabilir?

[Bahr-ı tavîl] ⁷⁴

⁶⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvânî 'Antere*, haz. Mecîd Tarrâd (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1412/1992), 136.

⁷⁰ Ebû Leylâ Kays b. Abdillâh b. Rebîa en-Nâbiga el-Ca'dî, *Dîvânu'n-Nâbiga el-Ca'dî*, thk. Vâdih es-Samed (Beyrut: Dâru Sâdir, 1998), 186.

⁷¹ Beyit *لَهَا فِي سَوَادِ الْقَلْبِ بِالْحَبِّ مِزَاجِيَا / سِوَاهَا، وَلَا عَنُّ حُبِّيهَا مُتْرَاجِيَا* şeklinde (cer harfi değişikliğiyle) Emevî dönemi şairlerinden Zürrumme el-Kahtânî ye de (öl. 117/735) nispet edilmiştir. bk. Ebû'l-Hâris Zürrumme Gaylân b. Ukbe b. Ma'dî b. Amr, *Dîvânu Zürrumme*, haz. Ahmed Hasan Besec (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 292.

⁷² Davûd b. Ömer el-Entâkî, *Tezyînu'l-esvâkı bi tafşîli eşvâki'l-üşşâk*, thk. Emîn Abdülcâbir el-Buhayrî (Kahire: Dâru'l-Beyânî'l-Arabî, ts.), 1/185.

⁷³ Ebû Amr Cemîl b. Abdillâh b. Ma'mer el-Uzrî, *Dîvânu Cemîl Buşeyne*, nşr. Butrus el-Bustânî (Beyrut: Dâru Beyrut, 1402/1982), 32.

⁷⁴ Ahtal, *Dîvânu el-Ahtal*, 67.

Ebû Muâz Beşşâr b. Bürd:

لَعَبْدَةٌ إِنَّ عَبْدَةَ تَيْمَنِي / وَحَلَّتْ مِنْ فُؤَادِي فِي السَّوَادِ

Abede'ye (söylüyorum). Kesinlikle o aklımı başımdan aldı ve kalbimin derinliklerine yerleşti.
[Bahr-ı vâfir]⁷⁵

İlk iki beyitte سواد ve قلب sözcükleri doğrudan bir isim tamlaması şeklinde kullanılmışken diğerinde isim tamlamasından kast edilen aynı anlam cer harfleri vasıtasıyla vurgulanmaya çalışılmıştır.

2.3. Siyah - Beyaz Kombinasyonu

Arap dilinde gerek gerçek gerekse sembolik ve mecâzi anlamların yüklediği renk olan siyah en fazla beyaz renkle birlikte kullanılmıştır. Hatta hikmet içirlikli sözler, şiir, deyim ve atasözleri üzerinden verilmek istenen mesajlar incelenirse birbirinin karşıtı olan bu renkler için ‘biri diğerinin mütemmimi mahiyetinde kullanılmıştır’ denilebilir. Bu sadette Arap toplumu nezdinde çaresizliği, sıkıntıyı, üzüntüyü ve acıyı sembolize eden siyah renk mutluluk duygularını harekete geçirip estetik algısını güçlendiren beyaz renk ile yan yana getirildiğinde yaşanılmış olan acı veya tatlı hayatın tasvir merkezli bir özetini önümüze koymaktadır. Örneğin zorluklara göğüs germeye çalışan bir bedevinin “Başın siyahını beyaz, yüzün akını da kapkara bıraktım.” demesi, toz pembe bir hayatın son bulduğunun itirafiyken; “Nasılsın?” sorusuna “إِنِّي بِيَضٍ مِثِّي مَا كُنْتُ أَحِبُّ أَنْ يَبْيُضَّ وَأَسْوَدٌ مِثِّي مَا كُنْتُ أَحِبُّ أَنْ يَسْوَدَ” “Siyah olarak kalmasını istediğim şey beyazlaştığı gibi beyaz olarak kalmasını istediğim şey de siyahlaştı.” şeklinde verilen cevap geride bırakılan bir ömrün ardından gençliğe duyulan çaresiz bir özlemin dile getirilmesidir.⁷⁶

Gecelerin tasviri, uzunluğu ve âşıklar üzerindeki olumsuz etkisini defalarca şiirlerine konu edinen Beşşâr b. Bürd’ün “لَيْلَةٌ تَلْبَسُ الْبَيَاضَ مِنَ الشَّهْرِ / وَأُخْرَى تُدْنِي جَلَابِيبَ سُودَا *Ayin bir gecesi beyazlara diğeri siyahlara bürünüyor.* [Bahr-ı hafif]⁷⁷ beyti ile Zühde dair yazdığı şiirlerle bilinen Ebü’l-Atâhiye’nin (öl. 210/825) “قَلْبُ الزَّمَانِ سَوَادٌ رَأْسُكَ أَيْضًا / وَتَعَاكَ جَسْمُكَ رِقَّةً وَتَقْبُضَا *Zaman başındaki siyahlığı beyaza çevirdi, bedenini zayıfladığını ve büzüldüğünü haber verdi.* [Bahr-ı tavîl]⁷⁸ beytinde siyah ve beyaz renkler yan yana kullanılarak hayatın zorlukları ve beraberinde getirdiği çöküntü oldukça sade bir üslûpla anlatılmıştır.

⁷⁵ Ebû Muâz Beşşâr b. Bürd el-Ukaylî, *Dîvânü şî‘ri Beşşâr b. Bürd*, thk. es-Seyyid Bedrüddîn el-Alevî (Beirut: Dâru’s-Sekâfe, 1981), 94; Ebü’l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî, *el-Eğnâni* (Beirut: Dâru İhyâi’t-Türâsîl-Arabî, 1415/1994), 6/453.

⁷⁶ Ebü Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Abdürabbih, *el-İkdü’l-ferîd*, thk. Müfid Muhammed Kamîha - Abdülmecîd et-Terhîni (Beirut: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1404/1983), 4/10; Merzûkî, *Şerhu Dîvânîl-Ĥamâse*, 2/663.

⁷⁷ Beşşâr b. Bürd, *Dîvânü Beşşâr b. Bürd*, 2/137.

⁷⁸ Ebü İshâk İsmâil b. el-Kâsım b. Süveyd Ebü’l-Atâhiye, *Dîvânü Ebi’l-Atâhiye* (Beirut: Dâru Beyrut, 1406/1986), 240.

Siyah ve beyaz rengi birlikte kullanan şahsiyetlerden bir diğeri şair ve Arap dili âlimi olan İbn Düreyd el-Ezdî'dir (öl. 321/933). İki yüz küsur beyti bulunan “el-Makşûretü'd-Düreydiyye” adlı kasidesinde طَوْءٌ صَبِيحٌ تَحْتَ أَذْيَالِ الدُّجَى / إِمَا تَرَى رَأْسِي حَاكِي لَوْنُهُ / *Görürsün! Karanlık gecenin ardından gelen sabahın aydınlığına benzeyen saç(lar)ımı. mana-sına gelen beyitten sonra جَزَلُ الْعَصَا فِي جَزَلِ الشَّيْعَالِ النَّارِ فِي مَسْوَدِهِ / وَاشْتَعَلَ الْمُتَبَيِّضُ فِي مُسْوَدِهِ* *Ğada ağacının kuru odununda tutuşan ateş gibi siyahlar arasında görünüveren aklarını. [Bahr-ı recez]⁷⁹ diyen İbn Düreyd siyah ve beyaz sözcüklerin isim-i fâil kiplerini kullanarak kendisine peyderpey beliriveren yaşlılık emarelerine atıfta bulunmuştur.*

Gerek yaşlılığın gerekse gece ve gündüzün tasvirlerinde çok fazla kullanılan siyah ve beyaz renkleri⁸⁰ bazı deyimlerde de karşımıza çıkmaktadır. Örneğin كَلَّمْتُهُ فَمَا رَدَّ عَلَيَّ سَوْدَاءَ وَلَا بَيْضَاءَ “Onunla konuştum; fakat (kendisi) iyi veya kötü (herhangi) bir karşılık vermedi.”⁸¹ deyiminde سَوْدَاءَ sözcüğünün müennesi olan سَوْدَاءَ sözcüğü, beyaz renk için kullanılan sözcükle birlikte iletişim kurma noktasında sıkıntı çeken birisine gösterilen tepkinin kinayesi yapılmış ve birçok farklı kültürde olduğu gibi beyaz renge olumlu siyaha ise olumsuz bir anlam yüklenmiştir. Siyah ve beyaz renklerin birlikte yer aldığı diğer bir deyim, bizi dış tezahürlerin ardında saklı olanı anlamaya sevk edip her hâlükârda tedbirli olmamızı öğütleyen “Her beyaz şey yağ parçası olmadığı gibi her siyah şey de hurma değildir.” anlamındaki وَلَا كَلَّ سَوْدَاءَ تَمْرَةٌ cümlesidir.⁸²

2.4. Olumsuzlukların Sembolü Olarak Siyah Renk

Aslında siyah renk bazı Uzak Doğu ülkelerinde sevgi ve mutluluğun simgesi olarak görülmüşse de neredeyse diğer tüm kültürlerde benzeme ve benzetme amacıyla ölüm, yas, tasa, üzüntü, acı, keder ve uğursuzluk gibi birçok manada olumsuzluğun çağrimsal ifadesi yapılmıştır. Özellikle Arap kültüründe siyahlığa atfedilen olumsuzluklar hem çok yaygın hem de tabu haline gelmiştir. Bunun yanı sıra siyah kedi, siyah köpek, siyah yılan gibi birtakım hayvanlar kötü kehanetler ve yeraltı dünyasıyla da (cin-şeytan gibi) ilişkilendirilmiştir.⁸³

⁷⁹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd el-Ezdî, *Makşûretu İbn Düreyd*, haz. İyd el-Vasif Muhammed (Dubai: Matbaatu Golden City, 2012), 44.

⁸⁰ Ebü'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Nişârü'l-ehzâr fi'l-leyli ve'n-nehâr* (Kostantiniyye: Matbaatu'l-Cevâhib, 1298), 13-17.

⁸¹ Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, “Humr”, 5/56; “sâde”, 13/35; İbn Sîde, *el-Muħkem ve'l-muħîṭü'l-a'zam*, bîz”, 8/236; İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, “sevede”, 3/225.

⁸² Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Meydânî, *Mecma'u'l-emşâl*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1374/1955), 2/281; Merzûkî, *Şerhu Dîvânî'l-Ĥamâse*, 1/115.

⁸³ Câhiz, *Kitâbü'l-Ĥayevân*, 1/291; Muhammed Aceyne, *Mevsû'atu esâtîri'l-‘Arab ‘ani'l-câhiliyyeti ve delâletihâ* (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 1994), 2/200. Siyah renk Türkçe’de de eş anlamlısı sayılan kara sözcüğü vasıtasıyla kimi cesur ve atılgan kişilere lakap yapılması dışında genelde olumsuzluk için kullanılmaktadır. Zira bazı insanların karakter ve hissiyatlarındaki olumsuzlukları belirtmek üzere gözü kara, içi

Siyah rengin en belirgin olumsuz çağrışımlarından biri ölenin cenazesinde bulunup belli bir süre yasını tutan yakın akrabaları ve sevenlerinin giydikleri elbiselerde göze çarpmaktadır. Bu durum Câhiliye dönemi şiirlerinde de sıklıkla dile getirilmiş, yaşanan acı ve keder kıyafet üzerinden açığa vurulamaya çalışılmıştır.⁸⁴ Ebû Hanîfe ed-Dîneverî'nin (öl. 282/895), halifeliğin Abbasîlerde olması gerektiğini ilk dillendiren Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Abdillâh b. el-Abbas'ın (öl. 125/743) vefat haberini alan tüm Horasanlıların siyah elbise giydiklerine ilişkin haberinden,⁸⁵ bu geleniğin İslâm sonrası dönemde de devam ettiği anlaşılmaktadır. Buna rağmen bir rengin belli bir coğrafyanın tüm halkı tarafından çağlar boyunca birtakım olumsuzlukların sembolü yapıldığı gibi genel ifadelerden de kaçınmak gerek. Bizi bu sonuca götüren, Endülüslü tarihçi ve edip İbn Dihye el-Kelbî'nin (öl. 633/1235) *وَلَبَسَ الْبِيَاضَ هِيَ عَادَةُ أَهْلِ الْأَنْدَلُسِ فِي الْحَزْنِ عَلَى مَوْتَاهُمْ* "Ölülerine karşı duydukları hüznün alameti olarak beyaz elbise giymek Endülüs halkının âdetidir."⁸⁶ şeklindeki açıklamasıdır.

Siyahlığın yan yana getirildiği olumsuz çağrışımların bir diğeri bireylerin toplum içindeki statüsüyle alakalıdır. Biraz daha açacak olursak Arap toplumunda deri rengi siyah olan kişilerin özgürlükten yoksun bireyler olduğu hem doğrudan hem de dolaylı bir şekilde sahip oldukları ten rengine bağlanılmıştır. Bu konuda yazılı kültürün sözlü kültürden pek farkı olduğu söylenemez. Habeşli bir köle (عَبْدٌ حَبَشِيٌّ) veya cârîye (جَارِيَةٌ حَبَشِيَّةٌ) ifadesi neredeyse her kaynaktan karşımıza çıkmaktadır. Hatta kalem-kılıç, ateş-su, yer-gök gibi iki karşıt unsurun kurgusal münazaralarından biri olan gece-gündüz atışmasında efendisini geçtiğini nasıl iddia edebilir?" cümlesi gece için sarf edilerek sahip olduğu karanlık köle muamelesine maruz kalma nedeni sayılmıştır.⁸⁷ Bunun varyantları Arap toplumunda o kadar yaygınlık kazanmış ki siyahî birini gören bir kişinin onun kim olduğunu sorma gereksinimi duymadan kendisine doğrudan

kara, kara ruhlu, kara cahil, kara bela, karası elinde, yüz karası, kara ağızlı gibi ifadeler sıklıkla kullanılmaktadır. Aynı şekilde kara yer, kara gün, kara kış, kara liste, kara düzen, kara haber, kara yas, kara bela, kara cehennem, kara borsa, kara para, kara bahtlı, kara leke, kara kara düşünmek, , karalama, karaları bağladı, isteyen bir yüzü vermeyenin iki yüzü kara, ne karanlıkta yat ne kara düş gör, kara gözde olsun yüzde olmasın, ak akçe kara gün içindir, ak gün ağartır, kara gün karartır, el el için ağlamaz; başına kara bağlamaz, ak koyunun kara kuzusu da olur, tencere dibin kara, seninki benden kara, analık fenalık, kara yamalık gibi ölüm, yas, bağnazlık, çirkinlik, kanunsuzluk, şansızlık, cimrilik, korku ve zorluğu tasvir eden atasözü ve deyimlerin tümünde olumsuzluk anlamı ön plandadır.

⁸⁴ bk. Ebû Akil Lebîd b. Rebîa b. Mâlik b. Ca'fer el-Âmirî, *Dîvânu Lebîd b. Rabi'a Şerhu't-Tûsî* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1414/1993), 47, 60; A'sâ el-Kebîr, *Dîvânu el-A'sâ el-Kebîr*, 127.

⁸⁵ Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend ed-Dîneverî, *el-Aḥbârü't-tıvâl*, thk. Abdülmün'im Âmir (Kahire: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdü'l-Kavmî, 1379/1959), 339.

⁸⁶ Mecdüddîn Ömer b. el-Hasen b. Alî b. Muhammed b. Ferh el-Kelbî, *el-Muṭrib fi eş'âri ehli'l-Mağrib*, thk. İbrahim el-Ebyârî vd. (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Cemîf, ts.), 81.

⁸⁷ Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-edeb fi edebiyâtı ve inşâ'i luğati'l-Arab* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1389/1969), 1/268.

köle muamelesi yaptığı yönünde ilginç rivayetlere bile rastlamak mümkündür. Nitekim İsnâaşeriyye'ye göre on iki imamın sekizincisi Alî er-Rızâ b. Mûsâ el-Kâzım'ı (öl. 203/819) hamamda gören birisi “Ey köle suyu başıma dök!” demesi üzerine, “Ne benim ne de bana ‘ey köle’ diyenin bir günahı yok. Suç, bana bu karanlığı reva görenin-dir.”⁸⁸ diyen Ali er-Rızâ'nın bu cevabı mevzubahis edilen konunun dikkat çekici bir örneğini teşkil etmektedir.

Klasik Arap edebiyatında hoşlanılmayan kimi durumlar geceye ve onun zifiri karanlığına da benzetilerek aktarılmaya çalışılmıştır. Örneğin saçlarına düşen akları davetsiz misafir olarak nitelendiren Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî (öl. 354/965) *إعْدُ بَعْدَتَ يَا مُشْبِهًا فِي لَوْنِهِ فِعْلُهُ / لَمْ تَعُدْ مَا أَوْجَبَتْ الْقِسْمَةَ ظُلْمًا مِنْ خَلْقِكَ مُسْتَخْرِجًا / وَالظُّلْمُ مُشْتَقٌّ مِنَ الظُّلْمَةِ* *Uzak ol, yok olasin! Senin iyi bir yanın yok, zaten gözümde gece karanlığından daha siyahsın.* [Bahr-ı basit]⁸⁹ deyip yavaş yavaş beyazlaşan saçlarına olan kızgınlığını gece karanlığına yüklediği olumsuz bir mana ile ortaya koymuştur. Bu durumda benzer söylemlerde bulunan şairlerin, gecenin gerek korkutucu dinginliği gerekse her türlü kötülüğün işlenmesine müsait bir zaman dilimi oluşunu dikkate aldıkları için olumsuz söylemler geliştirdikleri söylenebilir.

Küşâcım lakaplı Ebü'l-Feth Mahmûd b. el-Hüseyn es-Sindî'nin (öl. 360/971) aşâğıda yer verilen beyitlerinde de gecenin rengi üzerinden verilen olumsuz mesajlara temas edilmiştir:

يَا مُشْبِهًا فِي لَوْنِهِ فِعْلُهُ / لَمْ تَعُدْ مَا أَوْجَبَتْ الْقِسْمَةَ
ظُلْمًا مِنْ خَلْقِكَ مُسْتَخْرِجًا / وَالظُّلْمُ مُشْتَقٌّ مِنَ الظُّلْمَةِ

*Ey rengi konusunda eylemine benzeyen! Kaderin gerektirdiği şeyden öteye geçmedin.
Zorba eylemlerin karakterinden alıntıdır ki (zaten) türevidir zulüm (sözcüğü) zulmetin.*

[Bahr-ı Serî]⁹⁰

Küşâcım, hakaret ettiği kişinin eylemlerini deri rengi üzerinden değerlendirdikten sonra bu durumu onun kaderi saymış, zulüm ve zulmet sözcüklerinin etimolojik bağlantılarını da örnek vererek bir nevi bu hakaretlerinin doğru ve yerinde olduğu izlenimini vermiştir.

Aslında efendi, başkan, lider gibi anlamlara gelen سَيِّد sözcüğü ile أسود ve سواد arasındaki kök harflerinin aynı olması siyah rengin karakteristik bir mesaj taşıdığını düşündürse de teorik ve pratikteki örneklerin çoğunda bu minvalde bir anlam kastedil-

⁸⁸ Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvût - Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000), 22/156, 157; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed et-Ticânî, *Tuhfetü'l-'arûs ve nüzhetu'n-nüfûs*, nşr. Celîl el-Atıyye (London: Rıad al-Rayyes Books, 1992), 70. Bu eserin Abdullah b. Muhammed et-Ticânî'ye ait olduğu ve yanlışlıkla babasına nispet edilerek yayımlandığı belirtilmiştir.

⁸⁹ Ebü'l-Feth Osmân b. Cinî İbn el-Mevsilî, *el-Fesr Şerhu divâni'l-Mütenebbî*, thk. Rıza Recep (Dimaşk: Dâru'l-Yenâbi', 2004), 3/448.

⁹⁰ Küşâcım, *Divânu Küşâcım*, 413.

memiştir. Dolayısıyla siyah rengi ifade eden sözcüklere etimolojik tahlillerin gerektirdiği anlamlardan çok çevre kültüründen kaynaklı anlamların yüklendiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Sonuç

Arap dili bazı manaların ifade edilmesi noktasında oldukça zengin bir sözcük dağarcığına sahiptir. Siyah rengin kavram ve anlam boyutu dikkate alındığında bu rengin ifade edilmesi, pekiştirilmesi ve mecazen kullanılmasına ilişkin onlarca sözcük ve ifadeye rastlamak mümkündür. Kendi dönemlerinin en önemli dilcileri tarafından kaleme alınan sözlüklerin yanı sıra gerek İslâm öncesi gerekse İslâm sonrası dönemlerde yaşamış olan şairlerin inşâd ettikleri beyitler siyah renk etrafında şekillenen söz varlığının tespitinde başvurulacak en önemli iki kaynağı oluşturmaktadır.

Arap dilinde siyah, diğer renklere göre hem gerçek hem de sembolik ve mecâzi anlamların daha fazla yüklendiği bir renktir. Ayrıca hem zaman zaman hakarete kaçan olumsuz söylemler hem de karşılıksız aşkın ızdırabıyla dile getirilen özlemler siyah renk aracılığıyla yansıtılmaya çalışılmış ki bu anlamların genelinde Arap Yarımadası'nın yöresel kültürünün izleri net bir şekilde görülmektedir.

Siyah rengin tanımı sayılabilecek açıklamalar ise daha çok bireysel ve sübjektif değerlendirmeler şeklinde olmuştur. Zira kimi âlimlere göre bu renk tıpkı somut bir madde gibi algılanıp görünümünün başka renkler tarafından kapanamaması üzerinden açıklanmış, kimilerine göre kapsam alanı kabul edilmesi mümkün olmayacak düzeyde geniş tutulmuştur. Renkleri ışığın cisimler üzerindeki yayılma çeşitliliği ve potansiyelinden oluşan görsel bir duyum şeklinde açıklayanlara göre ise siyahlık karanlıkla bir tutulduğu için ne ana ne de ara renk olarak değerlendirilmemiştir.

Siyah rengin en belirgin özelliklerinden biri beyaz renk ile olan kullanımı ve bu iki rengin oluşturduğu kombinasyondur. Göze hoş görüldüğü gibi hayatın acı-tatlı olaylarının tasviri noktasında da duygusal bir güzelliği oluşturan siyah-beyaz kombinasyonu genelde saçlardaki siyahlık ve beyazlıkla örneklendirilmiş ve yaşlılık belirtisi olarak algılanan beyaz saçın sebep olduğu fiziksel değişimlerin zamansız olduğuna işaret edilmiştir. Bazen atasözleri, deyimler, beyitler ve olumlu anlamda düşünmeye yönlendiren hikmetli cümlelerde de karşımıza çıkan bu kombinasyona o kadar ilgi çekici anlamlar yüklenmiş ki birbirinin karşıtı olan bu renklerin biri adeta diğerrinin mütemmimi mesabesinde görülmüştür.

Kaynakça

- Antere b. Şeddâd. *Dîvânu 'Antere*. thk. Muhammed Saîd Mevlevî. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1390/1970.
- A'şâ el-Kebîr, Ebû Basîr Meymûn b. Kays b. Cendel el-Bekrî. *Dîvânu el-A'şâ el-Kebîr*. thk. Muhammed Hüseyin. b.y.: Mektebetü'l-Âdâb el-Matbaatu'n-Numûzeciyye, 1950.
- A'şâ Hemdân, Ebü'l-Musabbih Abdurrahmân b. Hâris. *Dîvânu A'şâ Hemdân ve aḥbâruḥ*. thk. Hasan İsâ Ebû Yâsîn. Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1403/1983.
- Ahtal, Ebû Mâlik Gıyâs b. Gavs b. es-Salt. *Dîvânu el-Aḥtal*. haz. Mehdî Muhammed Nâsiruddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1414/1994.
- Asmaî, Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Bâhilî. *el-Aşma'ıyyât*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Abdüsselâm Hârûn. Beyrut: y.y. 5. Basım, 1375/1955.
- Aceyne, Muhammed. *Mevsû'atu esâḫiri'l-'Arab 'ani'l-câhiliyye ve delâletihâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 1994.
- Ahmed el-Hâşimî. *Cevâhirü'l-edeb fi edebiyâti ve inşâ'i lugati'l-'Arab*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1389/1969.
- Bağcı, Serpil. "İslam Toplumlarında Matemî Simgeleyen Renkler: Mavi, Mor ve Siyah". *Ankara Türk Tarih Kurumu Yayınları*, 2, (1996), 163-168.
- Bişr b. Ebî Hâzım, Ebû Nevfel el-Esedî. *Dîvânu Bişr b. Ebî Hâzım el-Esedî*. nşr. Mecîd Tarrâd. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1415/1994.
- Butrus b. Bûlus el-Bustânî. *Muḫḫü'l-Muḫḫ*. Beyrut: Dâiretü'l-Maâcim Mektebetu Lübnan, 1987.
- Büyükçoşkun, Kudret. "Arabistan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Temmuz 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/arabistan>
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Maḥbûb. *Rasâ'ilü'l-Câhiz*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâneci, 1384/1964.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Maḥbûb. *Kitâbü'l-Ḥayevân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 8 Cilt. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 1385/1965.
- Cemîl Buseyne, Ebû Amr Cemîl b. Abdillâh b. Ma'amer el-Uzrî. *Dîvânu Cemîl Buşeyne*. nşr. Butrus el-Bustânî. Beyrut: Dâru Beyrut, 1402/1982.
- Cerîr b. Atıyye. *Dîvânu Cerîr bi şerḫi Muḫammed b. Ḥabîb*. thk. Numan Muhammed Emin Taha. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 2. Basım, ts.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *eş-Şihâḫ tâcü'l-lüga ve Şihâḫü'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2. Basım, 1399/1979.
- Cirân el-Avn en-Numeyrî, Âmir el-Hâris b. Kelefe. *Dîvânu Cirâni'l-avn en-Numeyrî*. thk. Karîn Sâdır. Beyrut: Dâru Sâdır, 1999.

- Düreyd b. es-Simme, Ebû Amr. *Dîvânu Düreyd b. eş-Şimme*. thk. Ömer Abdürresül. Beyrut: Dâru'l-Maârif, ts.
- Entâkî, Davûd b. Ömer. *Tezyînü'l-esvâk bi tafşîli eşvâki'l-uşşâk*. thk. Emîn Abdülcâbir el-Buhayrî. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Beyânî'l-Arabî, ts.
- Emel Mahmûd Abdülkâdir Ebû Avn. *el-Levn ve eb'âduh fi'ş-şiri'l-Câhili Şu'arâ'u'l-mu'al-lakât enmûzecen*. Nablus: Câmi'âtü'n-Necâh el-Vataniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn vd. 16 Cilt. Mısır: ed-Dâru'l-Mısıriyye li't-Telif ve't-Terceme, ts.
- Ebû Amr eş-Şeybânî, İshâk b. Mirâr, *Kitâbü'l-Cîm*. thk. İbrahim el-Ebyârî - Abdülalîm et-Tahâvî, 3 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-âmmelî Şuûni'l-Metâbi'i'l-Emîriyye, 1294/1974.
- Ebû Alî el-Kâlî, İsmâîl b. el-Kâsım b. Ayzûn. *Kitâbü'l-Emâlî ve'z-zeylu ve't-tenbih*. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmmelî li'l-Kitâb, 1975.
- Ebû Züeyb el-Hüzelî, Huveylid b. Hâlid b. Muharris. *Dîvânu Ebî Zü'eyb el-Hüzelî*. thk. Aḥmed Halîl eş-Şâl. Port Said: Merkezud-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1435/2014.
- Ebû Zeyd el-Ensârî, Saîd b. Evs b. Sâbit. *Kitâbü'n-Nevâdir fi'l-luğa*. thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1401/1981.
- Ebû'l-Atâhiye, Ebû İshâk İsmâîl b. el-Kâsım b. Süveyd. *Dîvânu Ebi'l-Atâhiye*. Beyrut: Dâru Beyrut, 1406/1986.
- Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *el-Eğânî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1415/1994.
- Ebû'l-Hasan et-Tehâmî, Ali b. Muhammed. *Dîvânu Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed et-Tehâmî*. thk. Muhammed Abdurrahman er-Rabîc. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1402/1982.
- Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, Ahmed b. Dâvûd b. Venend. *el-Aḥbârü't-tivâl*. thk. Abdül-mün'im Âmir. Kahire: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdü'l-Kavmî, 1379/1959.
- Erten, Nesrin Bayraktar. "Kara ve Siyah Renk Adlarının Türkçedeki Kavram ve Anlam Boyutu Üzerine". *Dil Dergisi*, 126 (2004), 56-77.
- Ferezdak, Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib b. Sa'saa. *Dîvânu'l-Ferezdak*. thk. Ali Fâ'ûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Alî. *el-Mişbâhu'l-münîr fi ğarîbi's-şerḥi'l-kebîr li'r-Râfi'i*. thk. Abdülazîm eş-Şinnâvî. Kahire: Dâru'l-Maârif, 2. Basım, 1397/1977.

- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Ķāmûsü'l-muĥîṭ*. thk. Komisyon. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 1426/2005.
- Gündüzöz, Soner. "Kur'ân'da Renklerin Büyülü Gücü Semiotik Bir İnceleme". *EKEV Akademi Dergisi*. 16, (Yaz 2003), 71-84.
- Gündüzöz, Soner. "Arap Sözlük Bilimi ve Sözlük Çalışmaları". *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, 23-77. ed. İsmail Güler. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Güfta, Hüseyin. "Bâkî Divanı'nda Siyah Renkli Unsurlar". *Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 4/8, (2009), 1314-1373.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdîrahmân. *Kitâbü'l-ʿAyn müretteben alâ ĥurûfi'l-muʿcem*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Hâris b. Hillize, Ebû Ubeyde. *Dîvânu el-Ĥâris b. Ĥillize*. haz. Emîl Bedî' Ya'kûb. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1411/1991.
- Hatîb et-Tebrîzî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed. *Şerĥu Dîvânî ʿAntere*. haz. Mecîd Tarrâd. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1412/1992.
- Hatîb et-Tebrîzî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed. *Şerĥu Dîvânî Ebî Temmâm*. thk. Râcî el-Esmer. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2. Basım, 1414/1994.
- Hufâf b. Nüdbe es-Sülemî. *Şîru Ĥufâf b. Nudbe es-Sülemî*. thk. Nuri Hammûdî el-Kaysî. Bağdad: Matbaatu'l-Maârif, 1968.
- İcî, Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Mevâkıf fî ʿilmi'l-kelem*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2005.
- İmruülkays, Ebû Vehb Hunduc b. Hucr b. el-Hâris. *Dîvânu İmri'i'l-Ķays ve mulĥaĥâtuĥ bi şerĥi Ebî Saʿid es-Sükkerî*. thk. Enver Alyan Ebû Süveylim - Muhammed eş-Şevâbike. 2 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Merkezi Zâyid li't-Türâs ve't-Târiĥ, 1421/2000.
- İliyyâ el-Hâvî. *Şerĥu Dîvânî'l-Fereздаĥ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Lübnânî Mektebetü'l-Medrese, 1983.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Ġarîbü'l-ĥadîş*. nşr. Abdülmuʿtî Emîn Kalʿacî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- İbnü's-Sikkît, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk. *Kitâbü'l-Elfâz*. thk. Fahreddîn Kabâve. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1998.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *Şerĥu'l-Ķaşâʿidi's-sebʿi't-tivâli'l-Câhiliyyât*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Dâru'l-Maârif, 5. Basım, ts.

- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *ez-Zâhir fî me'ânî ke-limâti'n-nâs*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh. *Târîhu medîneti Dîmaşk*. thk. Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-İkdu'l-ferid*. thk. Müfid Muhammed Kamiha - Abdülmecîd et-Terhînî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1983.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Fesr Şerhu İbn Cinnî el-kebir 'alâ divâni'l-Mütenebbî*. thk. Rıza Recep. 4 Cilt. Dîmaşk: Dâru'l-Yenâbî, 2004.
- İbn Dihye el-Kelbî, Mecdüddîn Ömer b. el-Hasen b. Alî. *el-Muṭrib fî eş'âri ehli'l-Mağrib*. thk. İbrahim el-Ebyârî vd. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Cemî, ts.
- İbn Ebû Avn, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü't-Teşbihât*. nşr. Muhammed Abdülmüîd Hân. London: Câmîatu Cambridge, 1369/1950.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1372/1972.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm. *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*. 5 Cilt. b.y. Mektebetü's-Selâmi'l-Alemiyye, ts.
- İbn Hüzeyl el-Endelüsî, Ebü'l-Hasen Alî b. Abdirrahmân. *Hilyetü'l-fürsân ve şu'arâ'u's-sec'ân*. nşr. Muhammed Abdülganî Hasan. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1369/1949.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Sîde. *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-a'zam*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd. 7 Cilt. Kahire: Ma'hedü'l-Mahtûtât bi Câmîati'l-Lügati'l-Arabiyye, 1393/1973.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Sîde. *el-Muḥaşşas*. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. nşr. Muhammed Nâsirüddîn el-Albânî. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Komisyon. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Nişârü'l-ehzâr fi'l-leyli ve'n-nehâr*. Kostantiniyye: Matbaatu'l-Cevânib, 1298.
- İbn Meymûn, Ebû Gâlib Muhammed b. el-Mübârek b. Muhammed. *Münthe't-ṭ-ṭaleb min eş'âri'l-'Arab*. thk. Muhammed Nebîl Turayfî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1999.
- İbn Mukbil, Ebû Kâ'b Temîm b. Übey b. Mukbil b. Avf el-Aclânî. *Divânu İbn Mukbil*. thk. İzzet Hasan. Beyrut: Dâru's-Şarki'l-Arabî, 1416/1995.

- İbn Düreyd el-Ezdî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretü'l-lüga*. thk. Remzî Münîr Ba'lbekî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Düreyd el-Ezdî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mağşûretu İbn Düreyd*. haz. İyd el-Vasif Muhammed. Dubai: Matbaatu Golden City, 2012.
- İbn Dürüsteveyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Ca'fer. *Taşhîhu'l-Faşîh*. thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn – Ramazan Abdüttevâb. Kahire: Metâbiu't-Ticâriyye, 1425/2004.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Şubhu'l-a'sâ fi şınâ'ati'l-inşâ*. 14 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1340/1922.
- Küşâcim, Ebü'l-Feth Mahmûd b. el-Hüseyn. *Dîvânu Küşâcim*. thk. Nebevî Abdülvâhid Şa'lân. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1417/1997.
- Kudâme b. Ca'fer, Ebü'l-Ferec el-Bağdâdî. *Cevâhirü'l-elfâz*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Kahire: y.y. 1350/1932.
- Kutâmî, Umeyr b. Şüeym b. Amr. *Dîvânu'l-Kuţâmî*. thk. İbrahim es-Sâmîrî – Ahmed Matlub. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1960.
- Kuranmeali.com*. Erişim 6 Nisan 2021. AyetKarsilastirma.php?sure=24&ayet=40
- Lebîd b. Rebîa el-Âmirî, Ebû Akîl. *Dîvânu Lebîd b. Rabi'a Şerhu't-Tûsî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1414/1993.
- Merzûkî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*. haz. Ğarîd eş-Şeyh - İbrahim Şemsüddîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434/2003.
- Meydânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Mecma'u'l-emşâl*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 2 Cilt. Kahire: Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1374/1955.
- Mutarriżî, Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid. *el-Muğrib fi tertîbi'l-Mu'rib*. thk. Mahmûd Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr. 2 Cilt. Haleb: Mektebetu Üsâme b. Zeyd, 1399/1979.
- Mufaddal ed-Dabbî, Ebü'l-Abbâs Mufaddal b. Muhammed. *el-Fâhîr fi'l-emşâl*. haz. Muhammed Osman. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Nâbîga ez-Zübyânî, Ebû Ümâme Ziyâd b. Muâviye. *Dîvânu en-Nâbîga ez-Zübyânî*, haz. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr. Cezayir: eş-Şerîketü'l-Vataniyye li'n-Neşr ve't-Tezîc, 1976.
- Nâbîga el-Ca'dî, Ebû Leylâ Kays b. Abdillâh b. Rebîa. *Dîvânu en-Nâbîga el-Ca'dî*. thk. Vâdih es-Samed. Beyrut: Dâru Sâdir, 1998.
- Nasîrüddîn et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. *Telhîşü'l-Muḥaşşal el-ma'rûf bi Nakdi'l-Muḥaşşal*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1405/1985.

- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *Şerhu'l-kaşâ'idî't-tis'î'l-meşhûrâtî'l-mevsûmeti bi'l-Mu'allaqât*. thk. Ahmed Hattâb. 2 Cilt. Bağdat: Dâru'l-Hurriye li't-Tabbâ'a, 1393/1973.
- Nemerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ali. *Kitâbü'l-Mülemma'*. thk. Vecihe Ahmed es-Sezal. Dımaşk: Matbaatu Zeyd b. Sâbit, 1396/1976.
- Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed. *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb*. thk. Müfid Kamîha. 33 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Özcan, Behiye Asude. "Türk ve Slav Kültüründe Siyah Renk", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*. 5/18 (2018), 269-292.
- Parlak, Sevda Demir. *Kadın Giyim Modasında Siyah Renk*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Radî el-Esterâbâdî, Necmü'l-eimme Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu'ş-Şâfiye*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd vd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1402/1982.
- Radî el-Esterâbâdî, Necmü'l-eimme Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu'r-Rağî 'ale'l-Kâfiye*. nşr. Yûsuf Hasan Ömer. 4 Cilt. Bingazi: Menşûrâtu Câmiati Karyûnus, 2. Basım, 1996.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvût - Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- Sâbit b. Ebü Sâbit. Ebü Muhammed Saîd el-Kûfi el-Lugavî. *Halku'l-insân*. thk. Abdüsettar Ahmed Ferrâc. Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti Kuveyt, 2. Basım, 1985.
- Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî. *et-Ta'rîfât*. haz. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Seâlibî, Ebü Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *Yetîmetü'd-dehr fi mehâsini ehli'l-âşr*. nşr. Müfid Muhammed Kumeyha. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Seâlibî, Ebü Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *Fıkhü'l-luğa ve sırrü'l-'Arabîyye*. haz. Yasin el-Eyyûbî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye Seydâ, 2. Basım, 1420/2000.
- Sa'leb, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd eş-Şeybânî. *Kitâbü'l-Faşîh*. nşr. Von Barth. Leipzig: y.y. 1876.
- Sîbeveyhi, Ebü Bişr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, 1408/1988.
- Sükkerî, Ebü Saîd el-Hasen b. el-Hüseyn b. Ubeydillâh. *Divânu'l-Hüzeliyyîn*. 3 Cilt. Kahire: Matbaatu Dâri'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 2. Basım, 1995.

- Sükkerî, Ebû Saîd el-Hasen b. el-Hüseyn b. Ubeydillâh. *Şî'ru'l-Ahṭal Ebî Mâlik Ğyâs b. Ğavs et-taglebî*. thk. Fahreddin Kabâve. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1414/1996.
- Sükkerî, Ebû Saîd el-Hasen b. el-Hüseyn b. Ubeydillâh. *Dîvânu Ebi'l-Esved ed-Düelî*. thk. Muhammed Hasan Âl Yâsîn. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1418/1998.
- Şemmâh b. Dırâr. *Dîvânu eş-Şemmâh b. Zîrâr ez-Zübyânî*. thk. Selâhüddîn el-Hâdî. Kahire: Dâru'l-Maârif bi Mısır, 1968.
- Şihâbüddîn el-Hafâcî, Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Şerhu Dürreti'l-ğavvâs fi evhâmi'l-ğavâs*. thk. Meysûn Abdüsselam Necib. Abu Dabi: Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye, 1433/2012.
- Tarafe (Amr) b. el-Abd el-Vâilî, Ebû Amr. *Dîvânu Tarafe b. el-Abd*. haz. Mehdî Muhammed Nasırüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1423/2002.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahrüddîn. *Şerhu'l-Makâşid*, thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1419/1998.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfû ıṣṭilâḫâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.
- Topaloğlu, Aydın. "Renk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/renk#2-felsefe>
- Tenûhî, Ebû Alî el-Muhassin b. Alî b. Muhammed el-Kâdî. *Nişvârü'l-muḥâḫara ve aḫbârü'l-müzâkere*. nşr. Abbûd eş-Şâlcî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 2. Basım, 1995.
- Ticânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Tuḫfetü'l-ʿarûs ve nüzhetü'n-nüfûs*, nşr. Celîl el-Atiyye. London: Riad al-Rayyes Books, 1992.
- Ubeyd b el-Ebras el-Esedî. *Dîvânu Ubeyd b. el-Ebras*. thk. Eşref Ahmed Adare. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1414/1994.
- Ukaylî, Beşşâr b. Bürd. *Dîvânu şî'ri Beşşâr b. Bürd*. thk. es-Seyyid Bedrüddîn el-Alevî. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1981.
- Ukaylî, Beşşâr b. Bürd. *Dîvânu Beşşâr b. Bürd*. nşr. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr. 2 Cilt. Cezair: Vizâretü'l-Evkâf, 2007.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Muʿcemü'l-büldân*. thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâʿ*. thk. Şuayb el-Arnâvût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1402/1982.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed el-Hüseynî. *Tâcü'l-ʿarûs min cevâhiri'l-Ḳâmûs*. thk. Hüseyin Nessâr. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatu Hükümeti'l-Kuveyt, 1969.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer. *el-Fâ'ik fi ğarîbi'l-ĥadîs*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbi'l-Halebî ve Şurekâuh, 2. Basım, ts.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer. *Esâsü'l-belaĝa*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn e's-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh. *Laĥnü'l-avâm*. thk. Ramazan Abdüttevâb. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2. Basım, 1420/2000.

Zevzenî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed. *Şerĥu'l-Mu'allakâti's-seb'*. thk. Komisyon. Beyrut: ed-Dâru'l-Âlemiyye, 1413/ 1992.

Zürümme, Ebü'l-Hâris Gaylân b. Ukbe b. Ma'dî b. Amr. *Dîvânu Zürümme*. haz. Ahmed Hasan Besec. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.

Colour Black in Arabic from in Perspective of Concept and Meaning Dimension

Extended Abstract

The concepts formed in the thought of human are his actions to produce meaning and this action is formed by the language depending on his development level. However, each concept becomes functional with the fact that it is open meaning changes through the historical process and with meaning layers occurring at this time. So, the concept and meaning dimension of a being can merely be established with the richness of the words reflected to the language and expressions. Without doubt, the existence of some meanings and differences and diversities in Arabic will not only make the framework of both dimensions but also it will facilitate to obtain some information within this context. Because Arabic with an ancient past has many distinctive features such as both rich vocabulary source and numerous metaphorical use, especially with the phenomenon of masculinity and femininity and potential to possess secondary and connotation meanings, and its ability to literary arts and the broadness of its derivativeness. In fact, it is possible to determine these distinctive features of Arabic by looking into the existence of word formed around many meanings, which is clearly seen in the case of words and expressions used in conceptual and meaning dimension of colour black. Besides the dictionaries written by prominent linguists of the time, the poetic lines uttered by poets of both pre and post-Islamic periods make the two important sources to be applied in determining the vocabulary source formed the colour in question. Because while the analysis of any concept is made, it sets significance to examine the poetry magazines as the divans and anthologies of classical period poets accepted as one of the primitive lexicon work in terms of pursuing the conceptual diversity traces. In this context, as well as the meanings attributed to the colour black, the words used to express this colour, the stereotypes used to make it clear and reinforce it on the basis of the entity with which it is identified, its use in some sentence phrases and idioms with different colours, its expression with words used for black people, the existence of a rich vocabulary are witnessed in making the metaphorical language of platonic love, individual desires and longings in the form of *sawād al-ḳalb* (the black of heart) (القلْب) in general. On the other hand, trying to describe it with the words *akhḍar* (أخضر) and *khudr* (خضر) meaning skin colour and pitch dark green in classical Arabic poetry shows that these words mean blackness and darkness. Considering the negative connotations of the colour black and the positive connotations of green, the fact that the skin colour is called “akhḍar” (green) in the Arab society indirectly brings to mind the discomfort felt when the dark skin colour is described as *aswad* (black) (أسود).

In the Arabic, black is a colour that has both literal and symbolic and figurative meanings, and it is mostly used with white. This is the most important feature that

distinguishes it from other colours. The combination of black and white, which creates a spiritual beauty in the depiction of the bitter-sweet events of life, as well as pleasing to the eye, is often seen over the black and whiteness of the hair, as well as in proverbs, idioms and sentences that lead to positive thinking. In fact, if the messages intended to be given through words of wisdom, poetry, idioms and proverbs are examined, it can be said that these colours, which are opposite to each other, are used as a complement to the other. The opinions put forward about the explanations that can be considered as the definition of this colour are at least as remarkable as the vocabulary formed around this colour. Because, according to some scholars, this colour is perceived as a concrete substance and explained by the fact that it cannot be covered by other colours, and according to some, its scope is almost ignored. According to some, it is defined as “the perception of the light emitted by the objects with the eyes or a visual sensation consisting of the spread, variety and potential of the light on the objects” and counted as neither primary nor secondary colours.

When we look at the pre and post-Islamic literature, it will be seen that the colour black, which is the opposite of white, which is perceived as a symbol of beauty and attractiveness, is approached beautifully and positively only when it comes to the lover's hair, eyes and moles on his body. These colour othering discourses, are used more in situations such as, acts of humiliation and contempt, signs of destruction and devastation, symbolizing pain, grief and creepiness. In addition, both the negative discourses that are sometimes insulting and the longings expressed with the suffering of unrequited love are tried to be reflected through the meanings attributed to the colour black; and it is clearly seen that in general sense of these meanings, the traces of the local culture of the Arabian Peninsula, the prejudices that a person acquires later and the traditions that become taboo are evident. Sometimes, some disliked situations are tried to be conveyed by poets and literary men as similarizing them to the night and its pitch darkness. In this case, it can be said that the poets, who have similar discourses, have developed negative discourses because they have taken the frightening calmness of the night into account and the fact that it is a period suitable for all kinds of evils to be committed.

Although the root letters of the word سَوَدَ, which is a derivative of the verbs يَسْوُدُ - سَادَ and meaning such as master, president, leader, chief, gentleman, and سَوَادٌ and أَسْوَدٌ are the same, and suggest that the colour black carries a characteristic message, it is seen that most of the theoretical and practical examples do not have a positive meaning.

Keywords: Arabic Language, Arab Literature, Concept, Meaning, Black, Colour.

Bazı Mecaz ve Müteşâbih Ayetleri Doğru Anlama Metodolojisi

Hayati Aydın

Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı

Van/Türkiye

aydinhayati@yyu.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-7652-6434>

Öz: Bilindiği gibi bazı ayetleri yorumlamada birtakım zorluklar yaşanmaktadır. Bunların başında da mecaz içerikli ve müteşâbih ayetler gelmektedir. Kur'ân'ın yoğun bir şekilde mecazi kullandığı ve onda gayba taalluk eden ayetlerin (müteşâbih) büyük bir yekün teşkil ettiği göz önüne alındığında konunun önemi ortaya çıkmaktadır. Büyük oranda bu ayetlerde Kur'ân kendi bütünlüğü içerisinde ele alınmadığı ve anlatım üslubu iyice bilinmediğinden anlama problemi aşılammaktadır. Hâlbuki Kur'ân aşkın olandan içkin olana, beşeri teamülleri ve yapıyı esas alarak inmiş bir kelimedir. Dolayısıyla Kur'ân ayetlerini din bütünlüğü içerisinde, beşerin teamülleri ve doğasını bilmekle ve Kur'ân'ın bu doğayla uyumunu kurmakla anlamak mümkündür. Kur'ân'da mecazın temsilî anlatımı çok yoğun kullanılmaktadır. Müteşâbihlerin bir kısmı özellikle ilahî sıfatlarda temsilî anlatım hâkim olduğu, bu konuda insan biçimci bir anlatımın tercih edildiği söylenebilir. Bu, “kıyasü'l-gâib ‘ale's'sâhid” yani “bilinmeyen bir dünyayı bilinen dünyanın olgularına benzeterek anlatmak” olarak tanımlanır. Kur'ân'ın bu yolla gaybî hakikatleri ve psikolojik durumları bize kavratmakta olduğunu, bu anlatımla insan ufkunu aşan gaybî ve psikolojik durumları anlaşılır kıldığını, dinî hakikatleri zihne yaklaştırdığını söylemek mümkündür. Makalemiz mecaz konusunda, mecazi, mecazın hakikatle ilişkisini ve sadece mecazın kastedildiği bazı ayetleri ve özellikle temsilî anlatımı ve bundan da kâmin (gizli) temsili irdelemiş, müteşâbih konusunda ise müteşâbihi, müteşâbihleri muhkemlere irca etme, Kur'ân'ın üslup ve âdetini göz önüne alarak müteşâbihi bir metodoloji dahilinde anlamaya çalışma yoluna gitmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsîr, Kur'ân, Mecaz, Temsilî Anlatım, Müteşâbih.

Geliş Tarihi/Received Date: 13.07.2021

Kabul Tarihi/Accepted Date: 30.07.2021

Araştırma Makalesi/Research Article

Atıf/Citation: Aydın, Hayati. “Bazı Mecaz ve Müteşâbih Ayetleri Doğru Anlama Metodolojisi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (Aralık 2021), 599-631. <https://doi.org/10.51447/uluifd.896328>

The Correct Methodology of Understanding Some Metaphorical and Mutashābih Verses

Abstract: As it is known, there are some difficulties in interpreting some verses. The most important of these are metaphorical verses and the verses with a profundity of meanings and a versatile content (mutashābih). Considering that the Qurʾān uses metaphors and the (mutashābih) verses that are characterized with the realm of the unseen (gayb) and which are challenging for our limited conceptualizations exist abundantly in the Holy Qurʾān, the importance of the issue becomes clear. In the Qurʾān, the representational expression of the metaphor is used extensively. It can be said that representational narration prevails especially in divine attributions, and an anthropomorphic expression is preferred in this regard. We can define this as “Qiyās al-gāib alā al-shahid”, that is, to describe an unknown world by analogy with the phenomena of the known world. With this expression, it is possible to say that unseen and psychological situations that transcend the human horizon are made intelligible, and religious truths are brought closer to the mind in this way. Divine attributes were also described in this way, and an anthropomorphic expression was preferred for them. We examined the Metaphor and the relationship between metaphor and truth, and some verses in which only metaphor is meant, and especially representational narration. On the subject of mutashābih, issues such as mutashābih, adaptation of them to Muhkāmat and understanding the Qurʾān by taking into account the style of the Qurʾān have been tried to be resolved within a methodology.

Keywords: Tafsir, Qurʾān, Metaphor, Representational Narration, Mutashābih.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Giriş

Kurʾân karakter itibarıyla ümmîlere inen bir kitap olup ifadeleri gayet sadedir. Ancak Kurʾân'ın edebî zevki olanlara da hitap eden bir yönü vardır. Bunun da en önemli unsuru mecaz ve müteşâbihlerdir. Çünkü mecaz, kelimada çok boyutluluk, edebî zevki olanların dikkatini çeken ve onların hoşlandığı bir hitap çeşididir. Mecazın hem söze canlılık hem de zarafet kazandırdığı sıradan insanların bile malumu olmasına rağmen delalet ettiği anlamın tespiti kültürlü ve zeki insanlara mahsusdur. Müteşâbihler de hem karakter hem de birden çok manaya delalet etmesi ve ikisinde de temsili anlatımın kullanılması açısından mecaz gibi delalet noktasında problem oluşturmaktadır. Nitekim Aristoteles (M.Ö. 384-322), tartışmalarda sözcükler üzerinden hareket edenlerin, nesnelere yerine sözcüklere dayandıkları ve dilsel ifadelerin nesnelere hepsini kapsamamasına, sözcük ve kavramların niceliğinin sınırlı olmasına bağlı olarak akıl yürütmede hata edebileceklerine dikkat çekmiştir.¹ İbn Sînâ (ö. 438/1037) da, *Kitabu'ş-Şifâ'*da mantık yanlışlarının genel sebebinin bir şeyin başka bir şeye benzemesi olduğunu, şeyler arasında benzerlik olmazsa yanlışlığın da oluşmadığını, bu benzerliklerin manalardan çok lafızlardan kaynaklandığını

¹ Aristoteles, *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*, çev. Oğuz Öztüğü (İstanbul: Say Yayınları, 2007), 8.

nı ifade etmektedir.² Örneğin eş seslilik sebebiyle bir ismin birden çok şey için gerçekte veya istiâre ve mecazî bir kullanım dolayısıyla âdeten ortak olmasının yanlışlıklara kapı açtığını söylemektedir.³

Aşkın olandan içkin olana gelen, sınırsız bir boyutu sınırlı dil imkânlarıyla anlatan din dilinin iyice anlaşılabilmesi nedeniyle birçok farklı yorumun ortaya çıkmasını da bu kategoride mütalaa etmek lazımdır. Özellikle bu sorun içinde mecazın yoğun kullanıldığı metafizik varlık alanıyla alakalı ifade ve konularda daha da belirgin olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Nitekim Kur’ân’ın, kalplerinde eğrilik olanların te’vîl yoluna gidip bu alanla alakalı müteşâbihlere tutunduklarını söylemesi⁴ erken dönemde müteşâbihleri anlamada problem olduğunu ortaya koymaktadır. Her ne kadar selef (sahâbe ve tâbiîn)in ekseriyeti ihtiyat açısından müteşâbihlerde tevakkuf ve onları tefvîz (Allah’a havale etme) yolunu seçmiş olsa da insanların bu ayetlerde kastedileni öğrenme merakını dindirememiştir. Bir takım halef uleması ise problemin aşılması adına daha çok dil kullanımını esas alarak müteşâbihleri te’vîl yoluna gitmiş olsa da bazıları tarafından te’vîlin bir nevi tahrif olduğu söylenerek bu girişimler de dini çığırından çıkarmak olarak yorumlanmıştır. Erken sayılabilecek bir dönemde Müşebbihe ve Mücessime gibi akımlar müteşâbihleri zahiri üzerine anlayarak, teşbih ve tecsîme (antropomorfizme) gitmiştir. Mu‘tezile ve Mürcie gibi bazı mezhepler düşüncelerine referans olsun diye zahiri anlamı te’vîl yoluna girerek mecaza hamletmeleri de müteşâbihleri anlama ile ilgili problemi daha da katmerli hale getirmiştir. Daha da ötesi Batınîler, Kur’ân ifadelerinin bir anlamda lafızlarla örülü sembollerden oluştuğunu ifade etmiş, mutasavvıflar da beyan dairesinin sınırlarını aşarak geliştirdikleri irfanî kuramlar (keşf-müşâhede) ekseninde Kur’ân lafızlarına hamledilmesi mümkün olmayan anlamlar yüklemişlerdir.⁵

Bütün bunlar, bu gibi ayetlerin anlaşılmasında bir problemin olduğunu ortaya koymaktadır. Makalemiz gücü nispetinde bazı mecaz ve müteşâbih ayetlerde kastedilen anlamın ne olduğunu tespit etmeye çalışacak, bu gibi ayetlerde yanlış anlamayı bertaraf edecek bir metodolojiyle mevcut problemleri bir nebze çözmeye çalışacaktır. Bu bağlamda bazı konular ve müfessirlerin görüş açılarının tespitine dair akademik çalışmalar olsa da⁶ makalemiz onlardan farklı olarak bir metodoloji

² Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Sofistik Deliller*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 26.

³ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Sofistik Deliller*, 9.

⁴ Âl-i İmrân 3/7.

⁵ Abdulmuttalip Arpa, “Zâhirîlik ve Mecâz: İbn Hazm Örneği”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/25 (2012), 48-49.

⁶ Bu bağlamda bazı akademik çalışmalar olsa da en fazla konumuzla alakalı olanlardan Celil Kiraz, “Zemahşeri’nin el-Keşşâf’ında Allah’ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsil, Mecâz ve İstiâre Algılamaları” (*Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 [2008], 519-568) adlı makalesinde Zemahşeri’nin görüşlerini Taberî, Mâtürîdî, İbn Atiyye ve Râzî ile karşılaştırmıştır. Veysel Güllüce, “Kâmin Mesellerin Değerlendirilmesi -İbn Fadl Örneğinde-” (*Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 [2006], 95-128) adlı çalışmasında atasözü anlamında Kur’ân mesellerine yaklaşıp, zaman zaman

üzerinde hareket ederek sonuca ulaşmaya, farklı boyutlarıyla konuya irdelemeye çalışacaktır.

1. Mecaz ve İlgili Bazı Ayetleri Anlama Metodolojisi

Girişte ifade edildiği gibi Kur’ân ümmîlere inen bir kitap olmakla birlikte farklı insanlara da hitap etmektedir. Ancak ümmî derken bundan iki şey kastedilir. Biri, okuma yazma bilmeyen,⁷ ikincisi de kendilerine semavî kitap gelmeyenler. Kur’ân’da ise ikincisi yani kendilerine kitap gelmeyenler anlamında bu sözün kullanıldığını ifade etmek lazımdır.⁸

Kur’ân’ın edebî zevki olanlara hitap ettiğinin delillerinden birisi onun mecazı oldukça çok kullanmasıdır. Aslında mecazın, ifadelerin anlam alanını genişlettiğinden dolayı dinin farklı insanlara hitabında büyük işlev yerine getirdiğini belirtmek lazımdır. Mecaz, lügat olarak bir şeyin kendisine ait yerden başka yere konulması,⁹ ya da bir kelimenin konuluş amacının haricinde kullanılması olsa da¹⁰ istilâh olarak gerçek anlamın kastedilmesine engel olan bir karine ve bir alakanın varlığıyla ait olduğu anlamının dışında bir manada kullanılan kelime ve terkiptir.¹¹ Bu şekilde bir kelime ve terkinin gerçek anlamının dışında kullanılması bir problemin habercisi olup bu durum ilk dönemde de kendisini göstermiştir. *وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكُمُ الْحَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْحَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ* “*Fecirden beyaz iplik siyah iplikten ayırt edilinceye kadar yiyin, için.*”¹² ayeti inince Kur’ân’ın edebî yönüne vakıf olmayan veya edebî kültürü olmayan ashaptan Sehl b. Sa‘d (r.a.) gibi ashaptan bazıları ayetin medlûlünü anlamada zorlanmışlardır.¹³ Bu bağlamda Adî b. Hâtim’in (r.a.) biri siyah, biri beyaz iki köstek bağı aldığı ve gece vakti bunlara bakıp fecri anlamaya çalıştığı kaynaklarda zikredilmektedir. Ancak birini diğerinden ayırt edemediği, sabah olunca durumu

bunları Türk atasözleriyle eşleştirmiştir. Abdülmuttalip Arpa’nın, “Zâhirîlik ve Mecâz” adlı çalışmasında Kur’ân’da mecaz üzerinde durmuştur. Necdet Çağıl’ın ise, “Hakikat-Mecaz Kutuplaşması Bağlamında Kur’an’da Temsilî (Simgesel) Anlatım” (*İslami İlimler Dergisi* 8/1 [2013], 93-112) adlı makalesinde Kur’ân’da temsilî anlatımlı ayetleri irdelemiştir. Söz konusu bu çalışmaların kısmen örtüşen yönleri olsa da bazı mecaz ve müteşâbih ayetleri bir metodoloji çerçevesinde anlamaya çalışması nedeniyle makalemizin bunlardan ayrıştığını belirtmek lazımdır.

⁷ Allah Resûlü’nün (s.a.v.) *نحن أمة أمية لا نكتب ولا نحسب* (Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş‘as es-Sicistânî, *es-Sünen* [Riyâd: Beytü’l-Efkâr, ts.] “Savm,” 4 [2319] hadisinde ümmî ifadesi okuma yazma bilmeyenler anlamında kullanılmıştır.

⁸ bk. Âl-i İmrân 3/20; el-Cuma 62/2.

⁹ Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf Cürçânî, *et-Ta’rîfât* (İstanbul: y.y., ts.), 203.

¹⁰ Ebü’l-Meâlî Celâleddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân el-Kazvînî, *el-İdâh fî ‘ulûmi’l-belâğa* (Beirut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 204.

¹¹ bk. Hatîb el-Kazvînî, *el-İdâh fî ‘ulûmi’l-belâğa*, 204.

¹² el-Bakara 2/187.

¹³ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi‘u’s-Şaḥîḥ* (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 2006), “Savm,” 16 (1917).

Resûlullah'a (s.a.v.) bildirerek, "Yastığının altına biri siyah biri beyaz iki iplik koydum." dediği ve Resûlullah'ın (s.a.v.) ona latifede bulunarak, "Beyaz iplikle siyah iplik senin yastığının altında iseler gerçekten yastığın çok geniş olmalıdır." dediği rivayet edilmektedir.¹⁴ O halde bu olayda olduğu gibi Kur'ân'ın bazı ifadelerini ancak edebî zevk sahibi olanların anlayabileceğini ya da en azından bazı ifadelerin içsel boyutunda hakikate tâbi artı anlamları bilmenin uzmanlara mahsus olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Kuteybe (ö. 276/889) mütercimlerin, İncil'i Süryanice'den Habeş ve Rûm diline, Tevrat, Zebur ve diğer ilahî kitapları da Arapça'ya tercüme ettikleri gibi Arapların milletler arasında çok yaygın mecaz kullanmaları ve onların diliyle indiğinden Kur'ân'ı bir yabancı dile tercüme edemediklerini söylemesi¹⁵ bu gerçeği ortaya koymaktadır.

Bu gibi ayetleri anlamadaki zorluk konusunda İbn Kuteybe'nin şu ayetle ilgili tespiti yerindedir:

وَإِنَّمَا تَخَافُونَ إِنَّمَا تَخَافُونَ مِن قَوْمٍ خِثَّةٌ فَانزِلْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ "Bir kavimden bir hainlik endişe edersen (antlaşmayı bozduğunu) onlara bildir ki eşit olursunuz..."¹⁶ ifadesinde hazfedilen lafızların tamamı zikredilmeden ayet anlaşılır. Yani "Seninle bir kavim arasında barış ve antlaşma olur ve onların antlaşmayı bozarak hıyanette bulunacaklarından korkarsan onlarla yapmış olduğun antlaşmayı bozduğunu açıkça ilan et. Böylece onlarla antlaşmanın bozulduğuna dair bilme noktasında eşit olursunuz."¹⁷

Ayette, antlaşmayı bozma eyleminin açıkça söylenmemesinin, karşı tarafın da bundan habersiz olmasının gayri ahlaki olacağı, bir nevi antlaşmanın bozulduğundan habersiz birisini sırtından hançerlemek anlamına geleceği, bunun ise; dürüstlüğü şiar edinmiş olan İslâm dinine aykırı olacağı ima edilmektedir. Bu hususa dikkat edildiğinde Kur'ân'ın ne kadar ince anlamlar barındırdığı, daha açık bir tabirle Kur'ân'ın bazı anlamları ima ile ifade etmek istediği anlaşılmaktadır.

Allah Resûlü (s.a.v.) de Hudeybiye barış antlaşması metnine, her türlü aldatmadan uzak, barışa vefa gösteren temiz bir kalp vardır, anlamında "Artık bizimle sizin aranızda kapalı bir aybe (sine) vardır." ifadesini yazdırarak¹⁸ sırrı saklayan insan göğsünü yiyecek ve elbiselerin saklandığı mekâna benzetmiştir. Ensardan gelen yardım için de "Ben Yemen tarafından Rahmân'ın nefesini alıyorum."¹⁹ diyerek yardımcı insanın yüreğini serinleten nefese benzetmesi örneklerinde anlaşıldığı üzere mecazî ifadeleri sıklıkla kullanmıştır.

¹⁴ Buhârî, "Savm", 16 (1916); Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc Müslim, *Şaîhu Müslim* (Riyâd: (Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1998) "Sıyâm", 33 (1090); Ebû Dâvûd, "Savm," 17 (2349).

¹⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Çur'ân* (Mısır: Dâru't-Turâs, 1973), 22.

¹⁶ el-Enfâl 8/58.

¹⁷ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Çur'ân*, 22.

¹⁸ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Çur'ân*, 59-60.

¹⁹ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Çur'ân*, 59-60.

Kur'ân'ın mecazî ifadelerinin daha teknik ve içlerinde hakikat vurgusunu da taşıdığını söylemek mümkündür. Kur'ân'ın Hz. Zekeriyya ile ilgili وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا “Şüphesiz kemiklerim gevşedi, başım da ihtiyarlıktan dolayı tutuştu alev oldu.”²⁰ sözü, belagat erbabının saçın siyahlıkları arasındaki beyazları karanlıklar arasındaki parlayan yıldızlara benzetmesinden²¹ daha teknik ve edebî zevk sahiplerini daha derinden etkilediğini kabul etmek lazımdır.²² Kur'ân'ın “وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَبَيِّنُ بِالْحَقِّ” “*Katımızda hakkı söyleyen bir kitap vardır.*”²³ şeklindeki nitelemesinde, söylemek insana mahsus iken kitaba bu şekilde nutuk sıfatının verilmesinin, Kur'ân'ın hakkı söylemedeki hassasiyetini ifade ettiği söylenebilir.²⁴ Çünkü burada kitabın (yani yazılı belgenin) şahitliğinin, insanın dille şahitliğinden daha güçlü olduğu hakikatine vurgu vardır. Ebû Ubeyde (ö. 209/824), Kur'ân'a Furkân denilmesinin nedenin de bu şekilde hakkı batıldan, Müslümanı kâfirden ayırt etmesi ve hakkı ifade etmenin Kur'ân'ın bir sıfatı olduğunu söylemektedir.²⁵ Aynı şekilde Kur'ân'da Hz. Mûsâ'nın öfkesinden bahsederken وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبَ “Musa'dan öfke susunca...”²⁶ şeklinde öfkeye şahsiyet verilmesi öfkenin insana galip gelen ve insanı kontrol eden bir yönünün olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, أَمْ أَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا فَهَوْا يَتَكَلَّمُونَ بِمَا كَانُوا بِهِ يُشْرِكُونَ “Yoksa onlara bir delil indirmişiz de o mu (Allah'a) ortak koştuklarını(n doğru olduğunu) söylüyor?”²⁷ ayetinde delile konuşma sıfatının verilmesi, delilde konuşanın şahadeti gibi kuvvetli bir ispat gücü ve niteliğinin olduğu anlaşılmaktadır. يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُنِيمَ “Allah'ın nurunu ağızlarıyla söndürmek istiyorlar. Hâlbuki kâfirler hoşlanmasa da Allah, mutlaka nurunu tamamlamak ister.”²⁸ ayetinde kâfirlerin İslâm'ı yok edip tahrip etme hususundaki uğraşları, tutuşmuş büyük bir ateşi üfürükle söndürmeye çalışan bir adamın fiiline benzetilmiştir. Bunda böylesine tutuşmuş büyük bir ateşi üfürükle söndürmeye çalışmanın çok gülünç ve cılız olduğuna bir nükte olmakla birlikte kâfirlerin bu derece zayıf hilelerle İslâm'ı yıkamayacakları, nurunu söndüremeyecekleri hakikatine de işaret vardır.²⁹

Kur'ân'da mecazî mananın hakiki manaya tercih edilmesi gerekli olan bazı ayetler de vardır. Örneğin, وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسَدَّ “Dönüp gitti mi (veya iş başına geçti mi) yeryüzünde bozgunculuk yapmağa, harsı (ekini) ve nesli

²⁰ Meryem 19/4.

²¹ Hatîb el-Kazvîni, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâga*, 170.

²² Çünkü belagat erbabının hayali benzetmesine karşılık Kur'ân'ın bu sözünde yaşlılığın kemikleri erittiği ve beyaz kılların başta belirince ateşin intişarı gibi hızlı bir yayılma eğilimi göstereceği hakikatına ima vardır.

²³ el-Mü'minûn 23/62.

²⁴ Şerîf er-Radî, *Telhîşü'l-beyân fi mecâzâtî'l-Kur'ân* (Beirut: Dâri'l-Kütüb, 2011), 140.

²⁵ Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân* (Kâhire: Mektebetü'l-Hânci, ts.),1/3.

²⁶ el-A'râf 7/154.

²⁷ er-Rûm 30/35.

²⁸ et-Tevbe 9/32.

²⁹ Radî, *Telhîşü'l-beyân*, 59.

yok etmeğe başlar; Allah da bozgunculuğu sevmez.”³⁰ ayetinde “تَوَلَّى” ifadesi hem arkasını dön(üp git)mek, hem de bir sorumluluğu yüklenmek anlamını taşımaktadır. Esbab-ı nüzûl kitaplarında ayetin, Allah Resûlü’nün (s.a.v.) yanına gelip İslâm’ını izhar ettikten sonra Müslümanların ekinlerini yakan münafıklardan Ahnes b. Şerik es-Sekafî hakkında indiği söylene de³¹ “Sebebin hususiliğine değil lafzın umumiliğine bakılır.” tefsir kuralı ve ayetin bağlamı dikkate alındığında Kur’ân’ın iki tip insanın karakter analizini yaptığı anlaşılmaktadır: Bir önceki ayette “İnsanlardan öylesi var ki, dünya hayatına dair sözü, senin hoşuna gider... Oysa o, hasımların en yamanıdır.”³² derken kötü, sonrasında “İnsanlardan öylesi var ki, canını, Allah’ın rızasını kazanmaya satar. Allah da kullar(in)a çok şefkatlidir.”³³ derken de iyi insan karakteri resmedilmektedir. Kur’ân’ın, “kadınlarınız sizin tarlanızdır...”³⁴ sözüyle kadınları mecazî olarak tarlaya benzetmesinden hareketle, ayetin kötü karakterli insanların sorumluluk makamına geçtiklerinde namuslara musallat olabileceklerini ve nesli bozabilecekleri anlamına vurgu yaptığı anlaşılmaktadır. “Neslin”, namus dışı ilişkiden sonra bozulduğu gerçeği unutulmamalıdır. Dolayısıyla ayette mecazî mananın ön planda olduğu söylenebilir. Aynı şekilde

“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْعَبُوا بَيِّنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَهِيدٌ عَلِيمٌ” “Ey inananlar, Allah’ın ve Elçisinin önüne geçmeyin.”³⁵ ayetinde de mecazî anlamın ön planda olduğunu söyleyebiliriz. Ayetten kasıt, mekân olarak Allah ve Resûlü’nün önüne geçme değildir; böyle olsa Allah’ı geçmeyi bir yere koyamayız. Bu ifadeden amaç “Kanunları çiğnemeyiniz”dir. Öyleyse ayetin anlamı, “Ey iman edenler! Bir iş hakkında şahsi tercihlerinizle ve yargılarınızla hüküm beyan ederek Allah ve Resulünün buyruğuna karşı gelmeyiniz.” şeklindedir. Araplar, “filan, emirin önüne geçti” dediklerinde bu sözden amaçları, onun sultanın emrine uymadığı gerçeğini dile getirmektir.³⁶ Nitekim “لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ” “Sözle onu geçmezler ve onlar, onun emriyle hareket ederler.”³⁷ ayeti meleklerin Allah’tan önce konuşmadıkları ve emrine göre hareket ettikleri hakikatini ifade etmektedir.

İbn Kuteybe, mecazın yalan olduğunu ve dolayısıyla Kur’ân’da mecazın olmadığını ileri sürenlerin bu tavırlarının cehaletin en kötüsü olduğunu söylemekte ve eğer mecaz yalan olsaydı, cansız varlıklara isnat edilen insanlara ait özelliklerin de batıl olması gerektiğini söylemektedir. Buna göre yeşillik bitti, ağaç uzadı, meyve olgunlaştı ve para (değer anlamında) düştü gibi ifadelerin hepsi yanlış olmuş olur.³⁸ Araplar, “بَارِضٌ فَلَانٌ شَجَرٌ قَدْ صَاحَ” “filan yerde bir ağaç bağırdı” derken bağırmayı ağacın

³⁰ el-Bakara 2/205.

³¹ Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl* (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1988), 53.

³² el-Bakara 2/204.

³³ el-Bakara 2/207.

³⁴ el-Bakara 2/223.

³⁵ el-Hucurât 49/1.

³⁶ Radî, *Telhîşü'l-beyân*, 211.

³⁷ el-Enbiyâ 21/27.

³⁸ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 85.

geniştir, (O) bilendir,⁴⁶ ayetinde olduğu gibi temsil, “مَثَلٌ” ve “ك” gibi teşbih edatları kullanılarak dile getirilir. Bu temsilde soyut olan durum, yani mükâfat somut bir manzaraya benzetilerek anlatılmıştır. Bu tarz ayetler Kur’ân’da hayli fazladır:⁴⁷

وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَصْحَابُهَا كَسِرَافٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُمْ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَقَّأَهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ

“İnkâr edenlerin yapıp ettikleri, susamış kimsenin geniş düzlüklerde görüp su zannettiği serap gibidir; sonunda gelip ona ulaşıncaya orada bir şey bulamaz, ama Allah’ı yanında bulur, O da eksiksiz olarak hesabını görüverir. Allah’ın hesabı pek çabuktur.”⁴⁸ Bu ayet iman olmadığı takdirde amellerin boşa gideceğine dair bir temsildir. Allah’ı yanında görmesi, Allah’ın vaadini bulması, yani ceza görmesi anlamındadır.⁴⁹ Nasıl serap gören kişi onu gerçek bir şey zannederken bir hayalden ibaret olduğunu işin sonunda anlıyorsa, inkâr edenlerin de durumu böyledir. Zira onlar da amellerinin karşılığında hiçbir şeyi elde edemeyeceklerini işin sonunda anlayacaklardır. Bu temsille, inanç olmadığı takdirde insanın amel ve umutlarının nasıl boşa çıkacağı ve bunların karşılığını alamayacağı ortaya konulmuştur.

Hadislerde bu tür anlatımların daha fazla olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, “بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَالْحُجَّجِ وَصَوْمِ رَمَضَانَ” “İslâm beş (rükün) üzerine bina edilmiştir: Allah’tan başka ilah olmadığına ve Muhammed’in onun elçisi olduğuna inanmak, namaz kılmak, zekât vermek, haccetmek ve Ramazan’da oruç tutmak.”⁵⁰ hadisinde İslâm bir binaya benzetilmektedir. Nasıl binanın ayakta durması için kolonlar şartsa, İslâm’ın varlığı için de dile getirilen beş esas şarttır. Böyle bir temsille İslâm’ın şartlarının önemi ortaya konulmuştur.

Benzer örneği, “ذاق طعم الإيمان من رضى بالله رباً وبالإسلام ديناً ومحمد رسولاً” “Rab olarak Allah’tan, din olarak İslâm’dan, resul olarak da Muhammed’den razı olan imanın tadını almıştır.”⁵¹ hadisinde de görmek mümkündür. Hadiste imanın sağladığı içsel huzur yemekten alınan tada benzetilmiştir. Hâlbuki iç huzur maddî olan bir lezzete benzemez. Ancak böylesine bir temsili anlatımla dinin metafizik gerçekleri anlaşılır hale gelmektedir. Çünkü din, fizik ötesi bir boyuttan bahsettiğinden ancak temsili anlatımla meram ifade edilebilir. Buna “kıyasü’l-ğâib ale’s-şâhid” veya “teşbihü’l-ğâib bi’s-şâhid” yani bilinmeyen bir dünyayı bilinen dünyanın formatlarıyla anlatmak veya bilinmeyen bir dünyayı bilinen dünyanın olgularına benzeterek anlatmak denilmektedir.

Bazı psikolojik durumlar da genellikle bu yolla anlatılmaktadır. Allah Resûlü’nün (s.a.v.) “مَثَلُ الْبَخِيلِ وَالْمُنْتَصِرِ كَمَثَلِ رَجُلَيْنِ عَلَيْهِمَا جُبَّتَانِ مِنْ حَدِيدٍ...” “Cimri ile infak edenin

⁴⁶ el-Bakara 2/261.

⁴⁷ Âl-i İmrân 3/117; İbrâhîm 14/18.

⁴⁸ en-Nûr 24/39.

⁴⁹ Radî, *Telhîşü’l-beyân*, 144.

⁵⁰ Buhârî, “İmân”, 2 (8).

⁵¹ Müslim, “İmân”, 56 (34).

hali üzerinde demirden bir cübbe bulunan adamın hali gibidir...⁵² şeklinde cimri ve cömerdin halini üzerinde demirden bir cübbe taşıyan adama benzetmesi bu kabil bir anlatımdır. Bu hadiste cimrinin ruhsal sıkıntısı ve cömertin içsel huzuru kişinin üzerindeki demirden cübbenin daralması ve bollaşmasıyla ifade edilmiştir. Bu bağlamda birçok dikkat çekici hadisin olduğunu söylemek mümkündür.⁵³

Kur'ân'da bazı temsillerde teşbih edatları kullanılmamaktadır. Bunları “kâmin (gizli)” temsil olarak isimlendirmek lazımdır.

Kur'ân'ın kâmin temsillerinin en güzel örneklerden biri, insan bencilliğinin sert bir yokuşa benzetilmesidir:

*“Fakat o, sarp yokuşa atılmadı. Sarp yokuşun ne olduğunu sen nereden bileceksin? Bir boynu (kölelik zincirinden) çözmek yahut açlık gününde doyurmaktır: Akraba olan yetimi yahut hiçbir şeyi olmayan yoksulu. Sonra inanıp birbirlerine sabır tavsiye eden ve merhamet tavsiye edenlerden olmaktır.”*⁵⁴ ayetinde nasıl insan sarp bir yokuşu hızla tırmanırken nefesi kesiliyorsa cimrilüğün de insanın nefesini kesen katı ve yenilmesi zor bir zaaf olduğunun temsil yoluyla anlatıldığını söyleyebiliriz. Aynı şekilde,

*“Körle, gören bir olmaz. Karanlıkla, aydınlık da bir olmaz. Gölge ile hararet de bir olmaz...”*⁵⁵ ayetinde kâfir ile mümin arasındaki fark temsili olarak kör ile görene; açık ve aşikâr olan hak, aydınlığa; batıl da, karanlığa; gölge ile sıcaklık, ölü ile diriye benzetiliyor. Demek ki kör Allah Resûlüne (s.a.v.) iman etmeyen, onun getirdiği hakikate gönül gözü kapalı olan kâfiri; gören de iman eden, onun getirdiği hidayet nuruna karşı gönül gözü açık olan mümini temsil etmektedir. Gölge ve sıcaklık da cennet ve cehennem; diri ve ölü de mümin ve kâfiri temsil etmektedir.⁵⁶

“Onlardan gücünün yettiğini sesinle yerinden oynat; atlıların ve yayalarının onların üzerine yaygarayı bas; mallarda ve evlatlarda onlara ortak ol (bunları haram yoldan kazanmaya sevk et); onlara (çeşitli) vaatler yap -gerçi şeytan onlara aldatmadan başka bir şey

⁵² Buhârî, “Zekât” 28 (1443); Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 2/256.

⁵³ “مثل الذي يعمل السيئات ثم يعمل الحسنات كمثل رجل عليه درع ضيقة قد خفتته...” *“Kötülük yaptıktan sonra iyilik yapmanın meseli, üzerinde boğazına kadar uzanan ve onu boğmaya çalışan dar bir zırh giyen kişi gibidir...”* Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (Mektebü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1983), 17/284. “إِنَّ مَثَلَ أَعْلَمَاءِ فِي الْأَرْضِ كَمَثَلِ النُّجُومِ فِي السَّمَاءِ يُنْهَدَى بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبُحْرِ.” (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/157) *“Allah'ın benimle birlikte gönderdiği hidayet ve ilmin meseli gökten yağan ve yerden temiz (berekatli) bir toprağın kabul ettiği bol yağmur gibidir...”* (Buhârî, “İlim” 20 (79) şeklinde birçok hadis bu tarz temsili anlatımı içermektedir.

⁵⁴ el-Beled 90/11-17.

⁵⁵ el-Fâtır 35/19-21.

⁵⁶ Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil* (Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 2000), 3/120.

vadetmez.”⁵⁷ ayetindeki hitap şeytanadır. Bazı ulemaya göre ayette atlılar ve yayalar, insan ve cinlerden şeytana itaat edip ona yardımcı olan ve Allah’a isyan eden herkeştir.⁵⁸ İbn Abbas’a göre ise Allah’a isyan etme ve günah işleme hususunda çaba sarf eden her süvari ve yaya, şeytanın süvari ve yayası sayılır.⁵⁹ Ayette insanları ses ile yerinden oynatmak, oyun ve çalgı sesleriyle onları iğva etmektir. Allah’a isyanda olan her binekli şeytanın bir atlısı, piyade de onun askeridir.⁶⁰ Buradan hareketle ayetteki hitabın şeytan ve yandaşlarına olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Şah Veliyullah ed-Dihlevî’ye (ö. 1176/1762) göre şeytan, avenesini çağırıp “*şu taraftan girin, şu taraftan baskın yapın*” diye seslenip yol kesen eşkıya reisine benzetilmiştir. Dolayısıyla hitap şeytana aittir. Arapların şiir ve hutbelerinde bu tarz anlatımın geniş yer tutması bu hususu göstermektedir.⁶¹ Malda ortak olmak, onu haram yollarla kazanmayı, evlatta ortak olmak ise nesli zina gibi gayri meşru yollarla edinmeyi ifade ettiği söylenebilir.

Kudsî bir hadiste Allah’ın:

من اتاني يسعي اتيته هرولة فإذا أقبل إليّ تمشي أقبلت إليه أخزول

“(Bir kulum) bana yürüyerek gelse ben ona koşarak giderim.”⁶² demesi kâmin temsilin güzel örneklerinden birisidir. Çünkü gerçekte Allah koşmaz. Hadisin, insanların anlamalarını sağlamak için gaybî varlık olan Allah’ın, bir kulunun imana yönelmesinden duyduğu sevincini temsili bir anlatımla, yani insan biçimci bir davranışla anlattığı söylenebilir. Nitekim şu ayetlerde benzeri bir temsil vardır:

“*Hep birlikte Allah’ın habline (ipine) sımsıkı sarılın. Parçalanıp bölünmeyin. Allah’ın size olan nimetini hatırlayın. Hani sizler birbirinize düşmanlar idiniz de O, kalplerinizi birleştirmişti. İşte O’nun bu nimeti sayesinde kardeşler olmuştunuz. Yine siz, bir ateş çukurunun tam kenarında idiniz de O sizi oradan kurtarmıştı. İşte Allah size ayetlerini böyle apaçık bildiriyor ki doğru yola eresiniz.*”⁶³

Şerif er-Radî’ye (ö. 406/1015) göre Arap dilinde “Habl”, verilen söze de denilir. Sözün habl olarak isimlendirilmesi, sel ve çukur gibi korkulacak tehlikeli bir pozisyona düşen kişinin ipe sarılarak kurtulup emniyete kavuşmasına benzemesinden dolayıdır.⁶⁴ Çünkü ayette “*Allah’ın ipi*” ifadesinin Allah’ın emir ve nehiyelerini beyan eden esaslar olduğu açıktır. Bu esaslara riayet etmenin “*Allah’ın ipine sımsıkı tutunmak*” olarak ifade edilmesinde güçlü bir benzetme vardır. Çünkü kuyuya düşen bir

⁵⁷ el-İsrâ 17/64.

⁵⁸ Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-‘azîm* (Kâhire: Mektebetü Evlâdi'sh-Şeyhi li't-Türâs, 2000), 5/93-94.

⁵⁹ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir* (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1998), 14/529.

⁶⁰ Radî, *Telhîşü'l-beyân*, 109.

⁶¹ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebir fi usûli't-tefsîr* (Dimeşk: Dâru'l-Gavsânî, 2008), 158.

⁶² Buhârî, “Tevhid” 15 (6970); Müslim, “Zikr ve Dua” 1 (2675).

⁶³ Âl-i İmrân 3/103.

⁶⁴ Radî, *Telhîşü'l-beyân*, 26.

insan kurtulabilmek için kendisine uzatılan ipe sıkı bir şekilde tutunur. İnsan için ipe tutunmak ne kadar önemliyse; kişinin dünya ve ahiret saadetine erişmesi için Allah'ın emir ve nehiylerine sınıksız tutunması da o derece önemlidir. Aynı şekilde,

“Biz onların boyunlarına halkalar geçirdik. Çenelere kadar dayanan o halkalar yüzünden kafaları kalkıktır. Önerlerinden bir set ve arkalarından bir set çektik de onları kapattık; artık görmezler”⁶⁵ ayetinde de Allah'a inanmayanların onun ayetlerini düşünmemeleri ve ondan yüz çevirmeleri, iki eli boyuna kelepçelenerek hareket alanı kalmayan veya her tarafına set çekilmiş artık hiçbir yeri göremeyen kimselere benzetilmiştir.⁶⁶ Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942), aslında bu benzetmenin, batıl inançlar, çirkin alışkanlıklar, kötü huylar, taklit, taassup, heva gibi küfrü ve kötülüğü hoş gösterip imandan kaçırdıran kötü melekeler ve sıfatlara nefislerini alıştıra alıştıra değişmez hale getiren kişiler için yapıldığını söylemektedir.⁶⁷ Mevdudî de aynı paralelde, “Boyunlarına halkalar geçirdik”, ifadesinin kâfirlerin hakkı kabule engel olan inatlarını, “Çenelere kadar dayanan o halkalar yüzünden kafaları kalkıktır” ifadesi de onların kibrine yapılmış bir temsil olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı temsil, bu gibi kişilerin ne kadar kanıt getirilse de hakikati göremedikleri ve açık delilleri kabul etmediklerini, “Önerlerinden bir set ve arkalarından bir set çektik” ifadesinin de ne geçmişten ders aldıklarını, ne de istikballerini düşündüklerini ifade etmektedir.⁶⁸

“Ey insanlar, yeryüzünde bulunan helal ve temiz şeylerden yiye, şeytanın adımlarını izlemeyin; çünkü o, sizin apaçık düşmanınızdır.”⁶⁹ Ayette Allah'ın helal kıldığını haram kılmak şeytanı adım adım takip etmek, yani onu örnek almaktır. Ayetin sebebi nüzülü olarak şu olay anlatılır: Cu'fî kabilesi hayvan kalbinin helal olmasına rağmen haram kabul ediyordu. Bu kabileden iki kardeş olan Kays b. Seleme b. Şurahil ve Seleme b. Yezîd Müslüman olduklarında Allah Resûlü (s.a.v.) onlara “Bana ulaştığı kadarıyla siz hayvan kalbini yemiyorsunuz.” dedi. Onlar da “Evet yemiyoruz.” dediler. Bunun üzerine Allah Resûlü, “Sizin İslâm'ınız ancak kalp yemekle tam olur.” dedi. Sonra bir kalp kızartarak onlara yedirtti.⁷⁰ O halde ayet şeytanı örnek almayı temsili bir yolla anlatmaktadır. Çünkü birisini davranışlarıyla taklit eden, onu adım adım takip eder ve böyle bir kimse takip ettiğini örnek alır. O halde ona ittiba etmemek de aksi davranmakla mümkündür.

Kur'ân, psikolojik durumları da somut olgulara benzeterek temsili yolla anlatmaktadır. Tereddütlü bir kimsenin, “Bir adımını ileri bir adımını geri atıyorsun” şeklinde nitelenmesi gibi.⁷¹ Kur'ân münafıkların hallerini, “Arada yalpalayıp dururlar.

⁶⁵ Yâsîn 36/8-9.

⁶⁶ Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebir*, 160.

⁶⁷ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1978), 4/4011.

⁶⁸ Ebü'l-A'lâ Mevdudî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Hamdi Aktaş (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 4/513.

⁶⁹ el-Bakara 2/168.

⁷⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menîf, *eş-Tabâkâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 1/324; Ebü'l-Fida İmâdüddîn İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Hecl, ts.), 5/109.

⁷¹ Hatîb el-Kazvînî, *el-İdâh*, 231.

Ne bunlara (müminlere bağlanırlar), ne de onlara (kâfirlere bağlanırlar. Allah'ın şaşırttığı kimseye bir (çıkart) yol bulamazsın!⁷² şeklinde nitelemesi temsilî bir anlatım olup bu yolla onların menfaat eksenli kararsızlıkları somutlaştırılmaktadır.

Bu örneklerden anlaşıldığı gibi Kur'ân çok yoğun bir şekilde temsilî anlatımı kullanmıştır. “Andolsun biz, Kur'ân'ı öğüt almak için kolaylaştırdık. Öğüt alan yok mudur?”⁷³ ayetinden de büyük oranda bu anlatım tarzına ve bunun anlamdaki işlevselliğine vurgu yapıldığı, bunun edebî yorum olmasına rağmen ümmîlerin bile bu yolla Kur'ân'ın yüksek hakikatlerini algılayabildikleri söylenebilir.

Bu bağlamda Kur'ân'da irdelenmesi gereken iki konu vardır.

2.1. Cansız Varlıklara Bilinç ve Konuşma Özelliğinin Verilmesi

Kur'ân'da birçok ayette cansız varlıklara algı verilmekte, zaman zaman da onlarla konuşulmaktadır. Zemahşerî bunun bir temsilî anlatım olduğunu söylemekte ve cansız varlıklarla konuşmanın Arap dilinde oldukça fazla bulunduğunu, Kur'ân'da Araplar arasında cari olan bu üsluba uyduğunu söylemektedir. O, yağa nereye gidiyorsun denildiğinde, “Ben eğrilikleri düzeltmeye gidiyorum” demesi gibi, nice hayvan ve cansızların dilinden sözler aktarıldığını ifade etmektedir.⁷⁴ Bunu esas alırsak, “Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara sunduk; onu yüklenmekten kaçındılar, on(un sorumluluğun)dan korktular; onu insan yükledi; doğrusu o, çok zalim, çok cahildir.”⁷⁵ ayetinin bir temsilî anlatım olduğu ifade edilebilir. Nitekim buradaki emaneti hakiki anlamda gören müfessirler olsa da çoğu bunun, emanetin azametini beyan etme konusunda bir temsilî anlatım olduğunu söylemektedir.⁷⁶

Aynı durum “Daha sonra (Allah) gök ile yere buyurdu: ‘Her ikiniz de ister istemez gelin’ dedi. Onlar da ‘isteyerek geldik’ dediler.”⁷⁷ ayetinde de vardır. Ayette “Her ikiniz de ister istemez gelin” ifadesinden maksat gök ve yerin oluşumundan kinaye olup “varlık sahnesine çıkın” anlamındadır. Bu komuta gök ve yerin “isteyerek geldik” demeleri ise Allah'ın emrine uygun fitrî oluşum misakını ifade eder. Kur'ân'ın, beşerî teamülleri esas alarak bize hitap ettiğini göz önüne aldığımızda bu temsilde komutanın askerlerini bir emirle toplaması gibi Allah'ın yeri göğü kolaylıkla yarattığı inceliği vardır. Ancak bu şekilde yere göğe hitapta bir heybet de vardır. Nûh tufânından bahseden “Ey yer, suyunu yut ve ey gök (suyunu) tut!”⁷⁸ şeklindeki ifadede de bunu görmek mümkündür. İbn Atiyye, ayette fiilin mef'ûle isnad edilmesinin ta'zîm ve

⁷² en-Nisâ 4/143.

⁷³ el-Kamer 54/17.

⁷⁴ Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmiği't-tenzîl* (Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 1987), 3/565.

⁷⁵ el-Ahzâb 33/72.

⁷⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/565; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3/97; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6/3934-3935.

⁷⁷ Fussilet 41/11.

⁷⁸ Hûd 11/44.

büyüklik için etkileyici bir üslup olduğunu söyler.⁷⁹ Nitekim İbnü'l-Mukaffa' (ö. 142/759) Kur'ân benzeri bir söz söylemeye giriştiğinde bir çocuğun bu ayeti okuduğunu işitince bundan etkilenecek yerlere, göklere sözünü dinlettiren bir otoritenin kelimasına nazire yapılamayacağını ima ederek, "İşte bu kendisine benzer bir söz getirilemeyen Allah kelimadır." diyerek müsvedelerini yırtmıştır.⁸⁰

O halde "Her ikiniz de ister istemez gelin" ifadesi, "Ey gök! Güneşini, ayını çıkar. Ey yer! Nehirlerini fıskırt, meyvelerini çıkar"; onların "isteyerek geldik" demeleri de "dilediğin gibi olduk"⁸¹ şeklinde bir tekvinî emri ve oluşumu ifade eder. Yani ayet-teki emir oluşuma yönelen ilahi iradeyi, yerin göğün itaati de bu iradeye uygun oluşumu ifade eden bir temsilî anlatım olmuş olur.

2.2. Hayvanlarla Konuşma

Kur'ân'da bazı ayetlerde hayvanlarla konuşulduğu görülmektedir. Örneğin, "Karınca vadisine geldikleri zaman bir karınca: 'Ey karıncalar dedi, yuvalarınıza girin ki Süleyman ve orduları farkında olmayarak sizi ezmesinler.'⁸² şeklinde karınca konuşması ve "Ben senin bilmediğin bir şeyi öğrendim. Sana Sebe'den sağlam haberler getirdim..."⁸³ şeklinde hüdhüdün Hz. Süleyman ile konuşması bu tarzdır. Görüldüğü gibi bu ayetlerde hayvanlara insan gibi bilinç ve konuşma yeteneği verilmektedir. Aşağıda açıklayacağımız gibi müfessirlerden bazıları bunun temsilî bir anlatım olduğunu söylemektedir.

Aslında bu ayetlerle ilgili iki görüş vardır:

1. Olay gerçektir. Âlûsî karıncanın konuşmasıyla ilgili olarak bu seçenekte ısrar etmekte ve şöyle demektedir: Temsilî anlatımı yapmaya sevk edecek zorunlu bir durum yoktur. Karıncanın durumunu araştıran birisi onun akıllı bir nefse sahip olduğunu uzak bir ihtimal olarak görmez. Karınca yazın topladığını kışın yemek için biriktirir ve tahılları rutubetten dolayı çimlenmesin diye ikiye ayırır. Kişniş ve mercimeği ise dört parçaya ayırır. Çünkü bunlar yarıya parçalansa çimlenir. İşte bu ve bunun gibi şeyler sebep-sonuç alakasını kuran bir ilmi ve düşünen bir nefsi gerektirir.⁸⁴ Nitekim Allah Resûlü'nün de hayvanlarla konuştuğuna dair bazı sahih hadisler vardır.⁸⁵ Günümüzde de hayvanları ve onların rutin faaliyetlerini gözlemleyen incelemeler de hayvanların kendi aralarında seslerle mükemmel bir iletişim kurduklarını ortaya koymuştur. Nihayet karınca yaşamlarını gözlemleyen araştır-

⁷⁹ Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz* (Devha: Vezâretü'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslamiyye, 2008), 4/584.

⁸⁰ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies* (London: George Allen and Unwin, 1971), 363.

⁸¹ Zeyd b. Ali b. Hüseyin, *Ğaribü'l-Kur'ân* (İran: el-Mektebetü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1418), 356.

⁸² en-Neml 27/18.

⁸³ en-Neml 27/22.

⁸⁴ Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn el-Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1987), 19/176.

⁸⁵ Ebû İsa Muhammed b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen* (Riyâd: Beytü'l-Efkâr, ts.), "Menâkib" 3627-3628.

malar karıncaların yer altında insan medeniyetine benzer şekilde ev, sokak ve çalışma alanlarını içerir büyük yaşam birimleri kurdukları ve bu birimlerde çok sistemli ve yoğun bir faaliyet ortaya koyduklarını tespit etmiştir.

2. Beydavî (ö. 685/1286) gibi bazı ulema ise bunun bir temsilî anlatım olabileceğini söylemektedir. Şöyle ki, ayette bir karınca Hz. Süleyman'ın ordusunun vadiye yöneldiğini gördüğünde ezilme korkusuyla kaçmış, diğerleri de ona tabi olmuştur; yanında bulunan gruba da kaçmaları için (kendi iletişimleriyle) seslenmiş ve onlar da ona tabi olarak kaçmışlardır. Bu kaçış temsilî olarak akıllıların kaçışına, kaçarken de birbirlerine tavsiyelerde bulunmalarına benzetilerek aktarılmıştır.⁸⁶ Nitekim İbn Kuteybe, nüzûl ortamında Arap dilinde çok yaygın bir şekilde cansız varlıkların intak ve hayvanların fablla konuşurulduğunu söylemesi⁸⁷ bu seçeneği desteklemektedir.

Ayetteki konuşmayı bu şekilde temsilî bir anlatım kabul edersek aynı sûrede hüdhüdün hikâyesinde de tersine bir temsil olduğu söylemek mümkündür. Şöyle ki eskiden uzaktan haberleşme vasıtası olarak kuşlar kullanılırdı. Kur'ân'ın, Süleyman ve Belkis hikâyesinin anlatımı esnasında bir muhaberat elemanı gibi hüdhüden haber nakletmesi⁸⁸ bunu çağrıştırmaktadır. Büyük ihtimalle Belkis ve konseyinin hallerini rapor eden bir muhaberat elemanı raporu kuş vasıtasıyla göndermiş ancak raporun ifşası âdet ve tağlîb yoluyla mektubu getiren kuşun diliyle ifade (intak) edilmiştir. Bunu esas aldığımızda hüdhüdün konuşması hayvanlara şahsiyet vererek konuşurma, onların diliyle öğüt ve ders verme şeklindeki edebiyatta kendisine fabl denilen edebî bir anlatım tarzı olur. Nitekim Kur'ân'ın edebî bir metin olduğu unutulmamalıdır. Ancak bu tarz yorum “*And olsun biz, Dâvûd'a ve Süleyman'a bir ilim verdik de onlar: 'Bizi inanan kullarından birçoğuna üstün kılan Allah'a hamdolsun.' dediler. Süleyman, Dâvûd'a mirasçı oldu. Dedi ki: 'Ey insanlar, bize kuşların dili öğretildi ve bize her şeyden (bolca) bir pay verildi. İşte bu açık bir lütuftur.*”⁸⁹ ayetleriyle çalışmaktadır. Çünkü bu ayette diğer insanlara verilmeyen bir ilmin Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'a verildiğinden bahsedilmektedir. Bu da kuşları anlama konusunda Süleyman peygamberde artı bir yetenek tekâmülü geliştiğini ortaya koymaktadır. Dihlevî bu yeteneğin kuşları anlamaya dair olduğunu söylemektedir. O, kuş ve hayvanların ihtiyaç anında kendilerine ilham edilen doğal ilimleri olduğunu ifade etmekte ve şöyle söylemektedir: “Olabilir ki Allah, bir sıkıntıdan kurtulmak veya bir yarara ulaşmak için onlara yararlı bir durum irade edebilir. Buna bağlı olarak onların kalbine bir şey ilham eder. Allah, Hüdhüd olayı gibi bir kuş vasıtasıyla bir kula bir şey öğretebilir. Öfke, korku, şehvet ve açlık gibi kuşlarda meydana gelen hallere delalet eden bazı sesler vardır. Allah Süleyman peygambere bu ilmin birçoğunu öğretmiş olabilir. Nitekim Allah bazen kabiliyetli insanlara da bu tarz ilimden bazı şeyler

⁸⁶ Beydavî, *Envâru't-Tenzil*, 2/ 563; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 19/176.

⁸⁷ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 70-73; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/565.

⁸⁸ en-Neml 27/28.

⁸⁹ en-Neml 27/15-16.

verebilir. Bu gibi ilim nadirattan olduğundan bir kural altına girmiyor.” demektedir.⁹⁰ Zaten “Mantıku’t-Tayr” ifadesini nutuk(konuşma)dan ziyade iniltinin rahatsızlığa delalet etmesi gibi bir anlama delalet eden ses şeklinde tefsir etmek en uygun yorumdur. Nitekim Râğıb el-İsfahânî kuşdilini anlayan Süleyman’a göre kuş sesleri nutuktur. Çünkü bir kimse bir şeyi anlarsa o şey suskun olsa da, ona göre nâttıktır, der.⁹¹ Bu aynen şuna benzer: Narkotikte kullanılan köpeklerin esrari keşfedip havlaması esnasında uzman birisinin, “köpek esrarın burada olduğunu söylüyor” demesi gibi bir kullanım olduğu, buna göre hayvanların dilinden anlayan bir ferasetin Hz. Süleyman’da inkişaf ettiğine delalet ettiği söylenebilir. Bu esas alındığında hayvanların konuşması figüratif bir konuşma olmaktadır. O halde hüdhüdün konuşması, Süleyman peygamberin ordusunda kuşların da içinde kullanıldığı muhaberâtını, cinler de ordudaki manevî güçlerin de içinde olduğu sanat erbaplarını ifade ettiğini söyleyebiliriz.

3. Müteşâbih ve İlgili Bazı Ayetleri Anlama Metodolojisi

Müteşâbihi ulemadan bazıları, özelde şeytanın vahye sokmaya çalıştığı vesvese olarak⁹² veya selefın ıstılahında tercih edici bir muarız nedeniyle zahiri terk edilendir⁹³ şeklinde tanımlarlar. Onlar, bunu esas alarak mensûhu müteşâbih kategorisine soksalar da, genel kabul anlam açısından ikilem içinde kalınan ya da lafzı altında çeşitli anlamların gizlendiği ayetlerdir. Nitekim müteşâbih lafzındaki müşâreketin de bu durumu ima ettiği söylenebilir.

Erken dönem tefsircilerinden Taberî (ö. 310/923) müteşâbihi, okunuşta aynı, anlamda ise farklı;⁹⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333-944) ise; dillerinin farklılığı nedeniyle insanlara karışık görünen ve içinde ihtilaf edilen ya da bâtınının işaret ettiğine zahirinin etmediği (yani zahirinin murad-ı ilahiye uygun olmadığı) ifadeler şeklinde yorumlamıştır.⁹⁵ Bu bağlamda en esaslı ve kapsamlı tanıımı İbn Teymiyye (ö. 728/1328) yapar.

İbn Teymiyye müteşâbihi, iki anlama ihtimali olan, muhkemi ise farklı şekillerde anlaşılmaya kapalı bir kelim şeklinde tanımlar.⁹⁶ Bundan dolayı nâsih tanındığında (yani şeytanın vahye soktuğu devre dışı bırakıldığında) muhkem de tanınmış

⁹⁰ Şah Veliyyüllâh ed-Dihlevî, *Te’vîlâtü’l-ehâdis* (Pakistân: Akâdemîyyetü Şah Veliyullah ed-Dihlevî, 1966), 64.

⁹¹ Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğarîbi’l-Ķur’ân* (Beyrut: Dârü’l-Ma’rîfe, ts.), 498.

⁹² el-Hac 22/52. bk. Takıyyüddîn Ebü’l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *el-İklîl fi’l-müteşâbih ve te’vîl* (İskenderiyye: Dârü’l-İmân, 2002), 8.

⁹³ Âmmın tahsisi ve mutlakın takyidi gibi; bk. İbn Teymiyye, *el-İklîl*, 9.

⁹⁴ Ebû Ca’fer et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Ķur’ân* (Kâhire: Hecr ts.), 5/192.

⁹⁵ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Ķur’ân* (İstanbul: Dârü’l-Mizân, 2005), 2/243.

⁹⁶ İbn Teymiyye, *el-İklîl*, 10.

olur.⁹⁷ Bu anlayış esas alındığında mensûh, müteşâbihtir demek doğru bir ifade olur. İbn Teymiyye'nin bu tanımından onun, muhkemi nâsîh ve müteşâbihi mensûh kabul eden Katâde (ö. 117/735) ve te'vîlde icma edileni muhkem, ihtilaf edileni de müteşâbih kabul eden Esam'ın (ö. 200/816) görüşünü⁹⁸ tercih ettiği anlaşılmaktadır. Bu görüşün, aynı konuda zıtlattıkları için hangi ayetin geçerli olduğuna karar vermede ya da munsûhu devre dışı bırakmada nâsîh ile birlikte nüzü'l zamanlarının tespitine kadar ikilem yaratması mantığına müstenit olduğunu söylemek mümkündür.

Müteşâbihin en hassas konusu sıfatların te'vîli meselesidir. Selef sıfatları te'vîl etmeden kabul etmiştir. Ümmü Seleme'ye istivadan sorulunca o "İstiva malumdur, keyfiyeti meçhuldür. Ona iman vaciptir. Ondan sual etmek bid'attır." demiştir.⁹⁹ İmam Mâlik'e (ö. 179/795) de istiva sorulunca o da Ümmü Seleme'nin bu cevabını vermiş ve ilave olarak "Kim bana bu soruyu tekrar sorarsa boynunu vururum." demiştir. Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Evzâî (ö. 157/774) de müteşâbihlerle ilgili soru soranlara benzer cevap ve reaksiyonlar ortaya koymuşlardır.¹⁰⁰ Aslında Kur'ân'ın Allah'ın sıfatları hakkındaki nitelemeleri beşer merkezli olup bununla lafız ötesi hakikatleri, yani lahuti olanı beşerî olanla dile getirdiğini, bu konudaki müteşâbihlerin de bir nevi temsilî anlatım olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim istivayı "Allah'ın, arşın mahlûkatına yöneldi, onları kastetti, bunu da istiva olarak ifade etti." şeklinde yorumlayan Ferrâ (ö. 458/1066), Eş'arî (ö. 324/935-36) ve meânî ehlinin yorumunun doğruluğu üzerinde ulemanın ittifak etmesi, bu yorumun hem ta'tîl hem de tecsîmden uzak olduğunu söylemeleri bu görüşü desteklemektedir.¹⁰¹ O halde bu bağlamda bütün problemin lahuti olanı beşerî olanla anlamaya çalışmamızdan, bunun bir temsilî anlatım olduğunu göz ardı etmemizden kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Sıfatları te'vîl etmenin caiz olmadığına en şiddetli savunucusu İbn Teymiyye olup bunların te'vîlini bir nevi tahrif olarak gördüğünden Ehl-i sünneti ve kelamcılardan bazılarını tekfir etmiştir.¹⁰² Hâlbuki Ehl-i sünnet'in birçoğu Allah'ın kendisine nispet ettiği organları, uzuv olmaktan ziyade birer sıfat olarak görmesine ve Selef gibi bunlarda tevakkuf etmesine rağmen İbn Teymiyye ve onun yolunda yürüyenler tarafından ithamlardan kurtulamamıştır. İbn Teymiyye'nin yolunda yürüdüğü Selef müteşâbihlerle ilgili yorum yapmaktan hassasiyetle uzak durmuş, bilgisini Allah'a havale etmişlerdir. Bu bağlamda İbn Kudâme el-Makdisî (ö. 620/1223) Selef'in mezhebinin, Allah'ın Kur'ân'da ve Resulünün dilinde kendisini nitelediği sıfat ve isimlerine herhangi bir ekleme ve eksiltme yapmaksızın, sınırlarını aşma-

⁹⁷ İbn Teymiyye, *el-İklîl*, 10.

⁹⁸ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 254.

⁹⁹ Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah *ez-Zerkeşî, el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru Tûrâsî'l-Arab, 1984), 2/78.

¹⁰⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/78.

¹⁰¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/82.

¹⁰² İbn Teymiyye, *el-İklîl*, 27-28.

dan, tefsir ve te'vîl etmeden, mahlûkatın sıfatlarına benzetmeden nasıl gelmişse öyle aktararak, ilmini Allah'a havale etmek olduğunu ifade eder.¹⁰³ Halef ise dil ve naslardan deliller getirerek müteşâbihî te'vîl etme yolunu tutmuştur. İbn Teymiyye, “*Arşü'r-Rahmân*” adlı eserinde arşın yedi göğün ötesinde olması, Firdevs cennetinin arşın altında olması, ashaktan bazılarının ölümünde arşın titremesi gibi nitelemeleri esas alarak te'vîlçileri şiddetli tenkide tabi tutmaktadır.¹⁰⁴ İbn Teymiyye'nin yolunda yürüyen İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 750-1351), Kur'ân'da Allah'ın birçok ayette kendini bazı sıfatlarla niteledirdiğini, bunları zahirinin hilafına te'vîl edip, mecaza hamledenleri inat ve küfür üzerine yürümekle itham etmiştir.¹⁰⁵

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) Kur'ân'da Allah'a nispet edilen uzuvların bir temsilî anlatım olduğunu ve “*Hiçbir şeyin kendisine benzemediği*”¹⁰⁶ Allah'ın anlaşılması, kalplerin ünsiyetini sağlamaya yönelik insan-biçimci bir anlatım olduğunu ifade etmesinin¹⁰⁷ son zamanlarda fazlaca taraftar bulduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu görüşün Süyûtî (ö. 911/1505) tarafından *el-İtkân*'da yanlışlıkla İbnü'l-Lebbân'a nispet edildiği¹⁰⁸ sonra da aynı hatanın Zürkânî ve Subhî es-Sâlih tarafından tekrarlandığı görülmektedir.¹⁰⁹ Gerçekten bu anlayışı merkeze koyduğumuzda ilahî sıfatları ve fiilleri nispeten anlayabiliriz. Örneğin, “*Siz ancak Allah'ın yüzünü umarak harcarsınız.*”¹¹⁰ ayetinde yüzün rıza anlamında kullanıldığı açık olup bunun, insanın razı olduğuna yüzünü dönmesi teamülünden alındığını söyleyebiliriz. O halde Allah'ın gadabının da, insanın kızdığı kişiden yüzünü çevirme teamülüne bağlı olarak kızgınlıktan kinaye olduğunu söylemek mümkündür. O zaman “*Allah kıyamet günü onlarla konuşmayacak, onlara bakmayacak*” gibi konuşmamak, bakmamak ifadelerinin Kur'ân'da bu anlamda kullanıldığı söylenebilir.

Sıfatlarla ilgili nasları yanlış yorumlayıp te'vîl yolunu tutan ehli bid'ate karşı İbnü'l-Arabî müteşâbihleri Kitap ve sünnetteki tasrihat ve işaretleri, Arap dilindeki kullanımları esas alarak yorumlama yoluna gitmesinin, her ne kadar bazılarında aşırıya kaçsa da kayda değer olduğu söylenebilir. Örneğin, o hidayeti, “*Gerçekten size Allah'tan bir nur ve açık bir kitap geldi. Onunla Allah, rızasının peşinde gidenleri esenlik*

¹⁰³ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *Zemmü't-te'vîl* (Suudi Arabistan: Dârü'l-Feth, ts.), 8.

¹⁰⁴ Takıyyüddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Arşü'r-Rahmân* (Beyrut: Dârü'l-Ulûmi'l-Arabiyye, 1995), 68-76.

¹⁰⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Muhtaşaru's-şavâ'iki'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'atfıla* (Riyâd: Advâü's-Selef, ts.), 1/43.

¹⁰⁶ eş-Şûrâ 42/11.

¹⁰⁷ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddü me'âni'l-âyâti'l-müteşâbihât ilâ me'âni'l-âyâti'l-muḥkemât* (Beyrut: Nadi Kütübü'l-Arabiyye, 1328), 5-6.

¹⁰⁸ Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), 1/652-658.

¹⁰⁹ bk. Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2005), 2/ 180-181; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2000), 285-286.

¹¹⁰ el-Bakara 2/272.

yollarına iletir.”¹¹¹ ayeti gereğince, resullerin şeriatı vasıtasıyla kalplere tecelli ettiği nuru olduğunu; hicabının da, “Hayır, onların işleyip kazandıkları şeyler, kalplerinin üzerine pas olmuştur. Hayır, doğrusu o gün onlar Rablerinden perdelenmişlerdir.”¹¹² ayetleri gereğince ateşten yaratılan şeytanî mahlûkların vesveselerinden hâsıl olan örtü olduğunu söylemektedir.¹¹³

İbnü'l-Arabî “Allah göklerin ve yerin nurudur.”¹¹⁴ ayeti gereğince Allah'ın yedinin (eli) emir âleminden olan kayyumiyet (varlıkları ayakta tutan) sıfatıyla mevsuf olan nuru olduğunu söyler.¹¹⁵ O, Yâsîn sûresinin 36/71 ayetinde Allah için “*eydnâ*” şeklinde çoğul formatının kullanılmasını elin hakiki anlamda kullanılmadığının delili sayar. Buna göre Allah'a ellerin nispet edilmesi, kendisinden tasarruf, ilk yaratma ve iade yönüyle tutuş (yani yaratmasını) zuhur ettiği yüksek ulvî nurların hakikatine ait olan bir istiâredir.¹¹⁶ Hz. Âdem'in yaratılmasında kullandığı iki elinin hakikati ise, fadl ve adl sıfatıyla kaim olan Allah'ın kudret nuruna ait bir istiâredir.¹¹⁷ Allah'ın fevkiyeti, manevi yüksekliğini, istivâsı, eşit anlamında “seviye”den olduğunu ve Allah'ın yaratılış ve emir âleminde adaletle iş yapması ve varlıkları ölçüyle icat etmesini ifade eder.¹¹⁸ Allah'ın varlıklarla maiyyetini (beraberliğini) ifade eden ayetlerdeki hakikat ise bir sayısının bütün sayılarda bulunma keyfiyeti gibi temsilî bir durum olduğunu söyler. Çünkü hiçbir sayı birsiz değildir; ikide iki, üçte üç, beşte beş adet bir vardır.¹¹⁹

Aslında ilahî sıfatların birer temsilî ifade olduğunu daha önce Zemahşerî ve Fahreddin er-Râzî gibi ulema da dile getirmişlerdi. Örneğin, Zemahşerî “*Şüphesiz lütuf Allah'ın elindedir.*”¹²⁰ ayetinde “el” ifadesinin “mülkünde ve tasarrufundadır” anlamında bir temsilî anlatım olduğunu söylemektedir.¹²¹ Bu bağlamda elin kullanılmasını insan teamülünü esas aldığımızda iyiliğin elle yapması nüktesinden dolayı olduğu söylenebilir. Aynı durum “*Gözlerimiz (gözetimimiz) altında gemiyi yap.*”¹²² ayetinde de vardır. İbn Atiyye el-Endelüsî'ye göre, gözlerin idrâk, gözetmek ve hıfz anlamında, çoğul olmasının da azamet (büyüklük) anlamında olduğunu söyler.¹²³ Râzî'ye göre ayette “göz” gözetmek anlamında olup bir şeye önem veren birinin ona gözünü dikmesi ilgisinden dolayı göz, gözetmek anlamında kullanılmıştır; çoğul

¹¹¹ el-Mâide 5/15-16.

¹¹² el-Mutaffifîn 83/14-15.

¹¹³ İbnü'l-Arabî, *Reddü me'âni'l-âyâti'l-müteşâbihât*, 11-12.

¹¹⁴ en-Nûr 24/35.

¹¹⁵ İbnü'l-Arabî, *Reddü me'âni'l-âyâti'l-müteşâbihât*, 25.

¹¹⁶ İbnü'l-Arabî, *Reddü me'âni'l-âyâti'l-müteşâbihât*, 22.

¹¹⁷ İbnü'l-Arabî, *Reddü me'âni'l-âyâti'l-müteşâbihât*, 22-23.

¹¹⁸ İbnü'l-Arabî, *Reddü me'âni'l-âyâti'l-müteşâbihât*, 36, 46-47.

¹¹⁹ İbnü'l-Arabî, *Reddü me'âni'l-âyâti'l-müteşâbihât*, 52.

¹²⁰ el-Hadîd 59/29

¹²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/484.

¹²² Hûd 11/37.

¹²³ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3/169.

olması da mübalağa (özen) içindir.¹²⁴ Aynı şekilde Zemahşerî'ye göre “*Rabbîn (emri) ve melekler saf saf geldiğinde*”¹²⁵ ayetinde gelişin Allah’a isnadının, Allah’ın iktidar (saltanat), otorite ve hâkimiyetinin ortaya çıkışını ifade eden bir temsilî anlatımdır. Bu da, krallar bir yere teşrif ettiklerinde, asker ve vezirlerinin cümbür cemaat hazır bulunmalarında olmayan bir heybet ve siyasetin görüleceği durumuna benzetilmiştir.¹²⁶ Bu bakış açısı esas alınmadığı takdirde “(O gün) *Rabb’inin arşını onların üstündeki sekiz melek taşır.*”¹²⁷ gibi bazı ayetlere izahat getirilemez.

O halde Allah’ın Kur’ân’da kendisine el, yüz, göz vs. uzuvlar nispet etmesinin temsilî, insan biçimci bir anlatım olduğu söylenebilir. İnsan hiçbir şeyin kendisine benzemeyen Allah’ı tasavvur edememe zorunluluğundan dolayı dinin bu tarz anlatımı tercih ettiği ifade edilebilir. Kendisinden önceki müfessirlerden bazılarının bu konuda bazı yorumları olsa da temsilî anlatımla ilgili İbnü’l-Arabî’nin bir sistem geliştirdiği söylenebilir.

Ancak biz makalemizin bundan sonraki kısmında ikilem arz eden, Râgıb el-İsfahânî’nin *el-aḥkâmü’l-ḡilka* dediği¹²⁸ müteşâbihat kategorisinden bazı Kur’ân ayetlerini nasıl anlamak gerektiği üzerinde duracağız. Kanaatimizce bu konuda iki yol takip edebiliriz.

3.1. Müteşâbihleri Muhkemlere İrca Etmek

Herhangi bir metni sahih olarak anlamak onu kendi bütünlüğü içinde değerlendirmekle mümkündür. Din bütünlüğünden bağımsız tikel olarak Kur’ân ayetleri ve hadisler sıhhatli olarak anlaşılır. Bütüncül yorumlama Kur’ân ve sünnetin ruhuna uygun, onlarla çelişmeyen bir istinbat yoludur. Müteşâbih ayetlerin de Kur’ân ve sünnet bütünlüğü içinde anlaşılabilmesi için onların muhkem ayetlere irca edilmesi gerekmektedir.

Bu bağlamda anlaşılmasında güçlük çekilenlerden biri olan “*فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ*”¹²⁹ ayetinde dalalet meşiet (dileği) kula mı, Allah’a mı aittir? Her iki ihtimal de eşit olup ayette bir müteşâbihlik yani ikilem söz konusudur. Benzer durum şu ayette de vardır: “*مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُرْسِدْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ*”¹³⁰ “*Allah dilediği kimseyi şaşırır, dilediği kimseyi de doğru yola koyar.*”¹³⁰ ayetinde direkt olarak dalalet ve doğru yola erdirmeye meşiet Allah’a verilmektedir. Mu‘tezile burada dalâletin tesmiye cihetiyle olduğunu yani Allah’ın dalaleti işleyeni

¹²⁴ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebir*, 6/344.

¹²⁵ el-Fecr 89/22.

¹²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/751.

¹²⁷ el-Hâkka 69/17. Ayrıca bk. el-Mülk 67/16.

¹²⁸ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 255.

¹²⁹ İbrâhîm 14/4.

¹³⁰ el-En‘âm 6/102.

ehli dalalet olarak nitelediğini ve bu şekilde hükmettiğini ifade etmektedir.¹³¹ Mu‘tezile’nin bir kısmı ise “يُضِلُّهُ” dalalete nispet etmek anlamında, hidayetin de beyanda bulunma ve yol gösterme anlamında olduğunu söyleyerek¹³² dalalet ve hidayeti birbirinden farklı değerlendirmektedir. İbn Kuteybe ise Arap dilinde bir kimseye dalalet nispet edildiğinde tef’îl babından “ضلننه” denilmesinin gerektiğini, ayet ifadesinin ise if’âl babından geldiğinden böyle bir anlamın doğru olmadığını söylemektedir.¹³³ O halde metodumuz olan “müteşâbihlerin muhkemlere irca” edilmesi kâidesinden hareketle bu tarz problemleri çözmeye çalışacağız:

Aşağıdaki ayet muhkem olup bu meşietin Allah’a ait olduğunu ve bunu kullanma keyfiyetini bize açıklamaktadır:

“Onunla (Kur’ân’la) Allah, rızasının peşinde gidenleri esenlik yollarına iletir ve onları kendi izniyle karanlıklardan aydınlığa çıkarıp dosdoğru bir yola iletir.”¹³⁴ ayeti bize Allah’ın, Kur’ân’la rızasını öğrenip ona uygun davrananı selamet yollarına erdireceğini ifade etmektedir. O halde dalalet ve hidayet Allah’a ait olup Allah’ın bunu iyilik ve kötülük doğrultusunda hareket eden kimsenin leh ve aleyhinde kullandığı anlaşılmaktadır. Nitekim dalaletle ilgili olarak “وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ” “Allah, zalimleri saptırır.”¹³⁵ denilmekte ve aynı şekilde, “إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ” “Allah, yalancı, nankör insanı doğru yola iletmez.”¹³⁶ buyurulmaktadır. Demek ki ilahi meşiete aykırı davranıp zulüm, yalan ve nankörlük yoluna sapanları Allah saptırmakta, doğru yola sevk etmemektedir. Buna göre Allah’ın saptırması, kulun kötülüğü dilemesi, zulüm, yalan ve nankörlük yoluna girmesinin bir sonucu olduğu, “وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ” “Allah’a (kendisine) yönelenleri doğru yola iletir.”¹³⁷ ayetinde olduğu gibi hidayet in de, kulun iyiye yönelmesinin neticesi olduğu anlaşılmaktadır. Aslında Allah’ın kulları için asla kötülüğü istemediği “وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُوا يَرْضَاهُ” “O kullarının küfre girmelerini istemez. Eğer şükrederseniz (yani inanırsanız sizin adınıza) hoşnut olur.”¹³⁸ ayetinden anlaşılmaktadır. Ancak kul tarafından sapkınlık tercih edilir ve bu konuda bir meyil ortaya konulursa istememekle beraber Allah onun için dalaleti yarattığı söylenebilir. O halde kul kötülüğü ister ve bu konuda meyil gösterirse Allah istememekle beraber kulu dalalete; iyiliği isteyip, bu konuda meyil gösterirse Allah onu da istediği doğrultuda hidayete erdirir. Bize göre bu, Kur’ân ve din bütünlüğüne en uygun olan yorumdur.

¹³¹ İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân*, 80.

¹³² İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân*, 80.

¹³³ İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân*, 80.

¹³⁴ el-Mâide 5/16.

¹³⁵ İbrâhîm 14/27.

¹³⁶ ez-Zümer 39/3.

¹³⁷ er-Ra’d 13/27.

¹³⁸ ez-Zümer 39/7.

Yine, “إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا”¹³⁹”Allah bütün günahları affeder.”¹³⁹ ayetine lafzî olarak bakıldığında Allah’ın bir kimseyi hiçbir neden olmaksızın affedebileceği anlaşılmaktadır. Ancak amel ve eğilimin etkisi yok mudur? O halde bundaki ikilemi yine onu muhkem ayetlere irca etmekle çözebiliriz. “وَأَيُّ لَغْفَارٍ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى” “Ben, tövbe eden, inanan ve yararlı iş yapan, sonra da yola gelen kimseye karşı çok bağışlayıcıyım.”¹⁴⁰ ayetinde günahlarına samimi tövbe edip yararlı işlerle uğraşan ve hidayet üzerinde sabitkadem olanları Allah’ın affedeceği anlaşılmaktadır.

Aynı şekilde “Şüphesiz iman edenler; Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sâbîler, bunlardan her kim, Allah’a ve ahiret gününe inanır, iyi bir iş yaparsa elbette onlara, Rableri katında mükâfat vardır; onlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir.”¹⁴¹ ayetinde görünürde bir problem vardır. Bu sayılan dinlerin mensupları sanki Allah Resûlüne (s.a.v.) iman etmezlerse bile Allah’a ve ahiret gününe inanır, iyi bir iş yaparsa kurtuluşa erecekleri ifade edilmiştir. Bu ise Allah Resûlü’ne iman etmeyi şart kılan birçok ayetle çelişmektedir.¹⁴² İbn Teymiyye’ye göre Allah bu ayette önce ve sonrakilerden ve daha sonra gelecek olanlardan saadet ehlinin niteliklerini dile getirmektedir. Ayette dile getirilen dinlere mensup olanlardan bazıları Allah’a ve ahiret gününe iman edip, ameli salihle bulunuyorlardı. Ayet, bunların Allah yanında ücretleri olduğunu, geçmişlerinden mahzun, geleceklerinden korkularının olmayacağını ifade etmektedir.¹⁴³ İbn Teymiyye bazılarının bu ayeti anlamayarak birtakım zayıf görüşler serdettiklerini belirtir. “Şüphesiz iman edenler; Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sâbîler...” ifadesi Allah Resûlü’nün bisetinden önce olsa da bu adlara dâhil olan herkesi mi kapsar? Yoksa onun bisetinden, kendisiyle birlikte gönderilen emir, nehiyden sonra olan kişilere mi hasır? Şüphesiz bu emir ve nehiyeler kendi diliyle gönderildiği kişilere yapılmıştır. Bunlar da Allah Resûlü (s.a.v.) gönderilip risalet haberinin kendilerine ulaştığı ve kıyamete kadar gelecek olan kimselerdir. Demek ki bu kimseler Allah’ın, “...Bu Kur’ân sizi ve eriştiği herkesi uyarayım diye bana vahiy olundu...”¹⁴⁴ ayetinde dile getirdiği gibi Kur’ân’ın kendisine ulaştığı herkestir.¹⁴⁵ Buna göre ayet âmm olup Allah Resûlü’nün bisetinden önce dile getirilenlerin de hepsini içermektedir. Bu yorum hem ayetin lafzına, hem siyak ve sibakına uyan, hem selefî görüşüne hem de ayetin sebab-i nüzulüne uygun olan bir yorumdur.¹⁴⁶ Bütün bunlardan kim bi’setinden sonra Allah Resûlü’ne inanırsa, hak bir elçiye iman ettiği için geçmişteki imanı ve iyilikleri inkâr edilmeyecek, ona iki sefer ücret ödeneceği anlaşılmaktadır. Nitekim Allah Resûlü Herakles’e yazdığı mektupta “Ben seni Müs-

¹³⁹ ez-Zümer 39/53.

¹⁴⁰ Tâhâ 20/82.

¹⁴¹ el-Bakara 2/62, el-Mâide 5/69.

¹⁴² Âl-i İmrân 3/85; en-Nisâ 4/136; el-A’raf 7/158.

¹⁴³ Takıyyüddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Tefsîru âyâtin eşkelet ‘alâ kesîrin mine’n-nâs* (Riyâd: Mektebetü'r-Reşîd, 1996), 1/239-241.

¹⁴⁴ el-En’âm 6/19.

¹⁴⁵ İbn Teymiyye, *Tefsîru âyâtin eşkelet*, 2/242.

¹⁴⁶ İbn Teymiyye, *Tefsîru âyâtin eşkelet*, 2/243.

lûman olmaya davet ediyorum. Müslüman ol ki Allah sana ücretini iki sefer versin.”¹⁴⁷ buyurarak bu gerçeği vurgulamıştır. Söz konusu bu durum Kur’ân’da da şöyle ifade edilmektedir: “Onlara (Kur’ân) okunduğu zaman: ‘Ona inandık, o, Rabbimizden gelen gerçektir... Zaten Biz ondan önce de Müslümanlar idik’ derler. İşte onlara, sabretmelerinden ötürü mükâfatları iki kere verilir; onlar kötülüğü iyilikle savarlar ve kendilerine verdiğimiz rızıktan (hayır yoluna) harcarlar.”¹⁴⁸ Ayette görüldüğü gibi yaptıklarına karşılık mükâfat verilen ehl-i kitabın Kur’ân’a iman edenler olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Kur’ân’da Yahudi ve Hıristiyanlardan bahsedildikten sonra, “Kim din olarak İslâm’dan başkasına tabi olursa bu ondan kabul edilmez ve o ahirette de ziyana uğrayanlardan olur.” denmesi,¹⁴⁹ aynı şekilde Hz. Âdem (as) ve eşi cennetten çıkarıldıktan sonra onlara, “Hepiniz oradan inin’ dedik, ‘Yalnız (iyi bilin ki) size benden bir hidayet geldiği zaman, kimler benim hidayetime uyarırsa artık onlara bir korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir.”¹⁵⁰ denmesi Kur’ân’a ve dolayısıyla Peygambere (s.a.v.) iman etme zorunluluğunu ortaya koymaktadır.

Nihayet şu ayet bu gerçeği bütün açıklığıyla pekiştirmekte ve Allah Resûlü’ne inanmayı lanete uğrayanlar olarak değerlendirmektedir:

*“İman ettikten, Resul’ün hak olduğunu gördükten ve kendilerine açık deliller geldikten sonra, inkâr eden bir kavme Allah nasıl yol gösterir? Allah, zalim, kavmi doğru yola iletmez. İşte onların cezası: Allah’ın, meleklerin ve bütün insanların laneti onların üzerindedir! O (lanet)in içinde ebedi kalacaklardır. Onlardan azap hafifletilmeyecek ve onlara asla fırsat verilmeyecektir. Ancak ondan sonra, tövde edip uslananlar başka. Çünkü Allah, çok başıslayan, çok esirgeyendir.”*¹⁵¹

3.2. Kur’ân’ın Âdet ve Üslubunu Bilmek

Kur’ân’ın âdet ve üslubunu bilmek müteşâbihlerin anlamını belirlemede önemlidir. İbn Teymiyye “Birisi konuşanı tanımazsa onun kelamında kastettiği anlamı gerçek olarak idrak edemez.” der. Çünkü lafız, söz sahibinin kullandığı dil, alışık olduğu hitap tarzı ve örfü bilindiği zaman gerçek bir delalet kazanır. Konuşan kişi bilinirse konuştuğu kelamın anlamı, onun kastı da bilinir. Bu da ancak “Kur’ân metninin bütünlüğü” ve “Kur’ân lafzının geçtiği metinsel bağlamdaki söz akışı” esas alınmakla mümkündür.¹⁵² Bundan dolayı bir Kur’ân ayeti ve hadis zikredildiğinde Allah ve Resulünün (s.a.v.) bu sözle ne kastettiğini anlamak için onun Kur’ân ve hadisteki benzerlerine, bu sözü kullanış âdetine bakılmalıdır.¹⁵³ Örneğin, bir gün Hz. Peygam-

¹⁴⁷ Buhârî, “Bed’ü’l-Vahy”, 1 (7).

¹⁴⁸ el-Kasas 28/53-54.

¹⁴⁹ Âl-i İmrân 3/85.

¹⁵⁰ el-Bakara 2/38.

¹⁵¹ Âl-i İmrân 3/86-89.

¹⁵² Takıyyüddin Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ* (Mansûra: Dârü’l-Vefâ, 2005), 7/77.

¹⁵³ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, 7/77.

ber, yanındaki ashaba “Sizce pehlivan kimdir?” diye sordu. Yanında bulananlar, “Pehlivan, hiç kimsenin güreşte yenemediği kimsedir.” diye cevap verdiler. Bunun üzerine Allah Resûlü (s.a.v.) şöyle dedi: “Hayır öyle değildir; asıl pehlivan, öfkelenildiğinde nefesine hâkim olan kimsedir.”¹⁵⁴ O halde buna göre Allah Resûlü (s.a.v.) birisi için “*Bu adam pehlivandır*” dese, âdetinden ötürü bu kelamla öfkelerini yenen kimseyi kastettiği anlaşılır. Kur’ân’da ise bunun en iyi örneği birçok yerde kullanılan “*ökçeler/arka üzerine dönmek*” tabiridir. Örneğin, “*Muhammed, sadece bir elçidir. Ondan önce de elçiler gelip geçmiştir. Şimdi o ölür veya öldürülürse siz ökçelerinizin üzerinde geriye mi döneceksiniz? Kim ökçesi üzerinde geriye dönerse, Allah’a hiç bir ziyan veremez. Allah, şükredenleri mükâfatlandıracaktır.*”¹⁵⁵ “*Ey kavmim, Allah’ın size yazdığı Kutsal Toprağa girin. Sakın arkanıza dönmeyin, yoksa ziyana uğrayanlardan olursunuz!*”¹⁵⁶ ayetlerinde olduğu gibi Kur’ân bu gibi tabirleri eski cahiliye dinine dönme anlamında kullanmaktadır. O halde ayetlerden kastedilen anlam, “*Şimdi o ölür veya öldürülürse siz ökçelerinizin üzerinde geriye (yani cahiliye dinine) mi döneceksiniz?*” “*Sakın arkanıza (yani cahiliye dinine) dönmeyin, yoksa ziyana uğrayanlardan olursunuz.*” şeklindedir. Bu yüzden Kur’ân’ın âdet ve üslubunu bildiğimiz takdirde ayetlerin kastını anlar, problem olan bazı ayetleri kolaylıkla çözebiliriz.

Bu bağlamda Kur’ân’da bazen ayetlerin literal anlamıyla kullanılmadığı ve bundan dolayı kastının farklı olduğunu da belirtilmek lazımdır. Kaydı-ı ittifakî denilen ifadelerin yer aldığı ayetler bu kategoridedir: “*...kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı...*”¹⁵⁷ Herhalde üvey kızlar evde olmazsa da onlarla evlenmek helal değildir. Hukukçulara göre Kur’ân’ın bu kaydı koymasındaki kastı, bu tarz kızların genellikle üvey babalarının evlerinde yetişmiş olmalarıdır.¹⁵⁸ “*Bedelini ödeyerek hür olmak isteyen köle ve cariyelerinizin -kendilerinde yarar görürseniz- tekliflerini (kitabelerini) kabul edin.*”¹⁵⁹ Köle ve cariyelerde yarar görülmesi de onlarla kitabet akdinin yapılabileceğine dair hukukçular fetva vermişlerdir.¹⁶⁰ Ancak Allah’ın bu kaydı koymaktaki kastı insanlar arasındaki teamül bozmamak, geleneğe riayet etmektir.¹⁶¹ Bu gibi şartı hukukçular tağlîb ve adet şartı olarak nitelemişlerdir. Çünkü galip olan adet gereğince bir insan kölelerde bir yarar gördüğü zaman böyle mükatebet akdi yapar. Ama fukahanın icmâi ile kendisinde yarar olmayan kölelerle de mükatebet akdi yapılabilir.¹⁶²

¹⁵⁴ Buharî, “Edeb”, 76 (6114); Müslim, “Birr ve Sıla vel-Adâb”, 107 (2609); Ebû Dâvûd. “Edeb”, 3 (4779).

¹⁵⁵ bk. el-Bakara 2/143; Âl-i İmrân 3/144, 149.

¹⁵⁶ el-Mâide 5/21.

¹⁵⁷ en-Nisâ 4/23.

¹⁵⁸ Alâaddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr ‘an Uşûli’l-İslâm el-Pezdevî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 4/290.

¹⁵⁹ en-Nûr 24/13.

¹⁶⁰ Ebû Bekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Uşûlü’s-Serahsî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 2/322.

¹⁶¹ Serahsî, *Uşûlü’s-Serahsî*, 2/322.

¹⁶² Serahsî, *Uşûlü’s-Serahsî*, 2/322.

Lâzımî anlam da bu kategoriye girmektedir: “Ey Yahya kitaba sımsıkı sarıl”¹⁶³ ifadesinden kasıt kitabın ahkâmını uygulamada titiz davranmak, “Şüphesiz Rabbin gözetlemededir.”¹⁶⁴ ifadesinden amaç da insanların davranışlarına dikkat etmelerini sağlamak olduğu söylenebilir.

Tazammunî anlam da bu kategoriye girmektedir: “Allah, size emanetleri ehline vermenizi, insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder.”¹⁶⁵ Allah’ın emanetleri ehline vermeyi emretmesi; emanetleri koruma, onları kaybetmeme, onları ihmal etmeme ve zarar vermemeyi, Allah’ın rızasının ancak emanetleri ehline teslim etmekle elde edilebileceğini de içerir.¹⁶⁶ Yine “İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülükten meneden bir topluluk olsun; işte onlar kurtuluşa erenlerdir.”¹⁶⁷ ayetinde iyiliği emretmek, kötülükten menetmek ifadesi, iyiliğin ve kötülüğün neler olduğunu bilmeyi de gerektirir. Bütün bunlar literal olarak ayet ifadelelerinde bulunmamakla beraber ayetlerin kastından anlaşılmaktadır.

Terhîbde de aynı durumun söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. “Allah’ı ve elçisini incitenler var ya, işte Allah onlara dünyada ve ahirette lanet etmiş ve onlar için alçaltıcı bir azap hazırlamıştır.”¹⁶⁸ ayetinde Allah tabirinin, ona eziyet yapmanın imkânsızlığını göz önüne aldığımızda mecazî bir kullanım olduğu anlaşılmaktadır. O halde bu, Allah hakkında layık olmayan söz söylemek veya Allah’ın razı olmayacağı fiilleri yapmayı ya da Allah’ın sevdiği kulları incitmeyi ifade eder.¹⁶⁹ Ancak ifadenin bu şekilde kullanılmasının kulları bu tarz davranışlardan sakındırmayı amaçladığı söylenebilir. Nitekim “Eğer böyle yapmazsanız (Yani faizi terk etmezseniz), Allah ve elçisiyle savaşa girdiğinizi bilin...”¹⁷⁰ ayetinde de savaş ifadesinin kullanılmasının terhîb için olduğunu söylemek mümkündür.

O halde kişiyi ikileme soğan şefaât ayetlerinde de benzer durumun olduğu söylenebilir. Aslında şefaati reddeden ayetlerin nüzul ortamıyla yakın alakası bulunmaktadır. Nüzûl ortamındaki müşrikler, putları kendileri ile Allah arasında şefaâtçi olarak kabul ediyor ve şöyle diyorlardı: “Biz onlara sadece, bizi Allah’a yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz.”¹⁷¹ Şefaate karşı Kur’ân’ın birtakım ayetlerinde olumsuz bir tavır olmasının geri planında bu düşüncenin olduğu söylenebilir. Allah bu düşüncüyü reddetme bağlamında “O’ndan başka (tanrı diye) yalvardıkları şeyler şefaât (gücüne ve yetkisine) sahip değillerdir. Ancak bilerek hakka şahitlik edenler (bildiklerini doğru anlatan-

¹⁶³ Meryem 19/12.

¹⁶⁴ el-Fecr 89/14.

¹⁶⁵ en-Nisâ 4/58.

¹⁶⁶ Abdurrahman b. Nâsir es-Sa’dî, *el-Ķavâ’idü’l-ĥişân li-tefsîri’l-Ķur’ân (fi’l-kavâ’idi’l-cemmân)* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2008), 25.

¹⁶⁷ Âl-i İmrân 3/104.

¹⁶⁸ el-Ahzâb 33/57.

¹⁶⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 6/3924.

¹⁷⁰ el-Bakara 2/279.

¹⁷¹ ez-Zümer 39/3.

lar) bunun dışındadır.”¹⁷² demekte ve müşriklerin inandıkları putların değil, Hakka şehadette bulunan doğruluk ehlinin, imanla şereflenen salihlerin şefaatte bulunacağı ifade etmektedir.

“Ey inananlar! Ne alışverişin, ne dostluğun ve ne de şefaatin olduğu gün gelmezden önce, size verdiğimiz rızıkta (Allah için) harcaşın. Kâfirler, zalimlerin ta kendileridir.”¹⁷³ “Ve öyle bir günden sakının ki, o gün hiç kimse, kimsenin cezasını çekmez; kimseden şefaatt da kabul edilmez; kimseden fidye de alınmaz ve onlara hiçbir yardım yapılmaz.”¹⁷⁴ ayetlerinde de şefaatin olamayacağı ifade edilmektedir. Taberî ve İbn Atiyye gibi müfessirler bağlamı esas alarak bu ifadenin İsrâiloğullarına bir hitap olduğunu, dolayısıyla şefaatin onlar için söz konusu olmayacağını ifade etmektedirler.¹⁷⁵ Kur’ân’ın başka ayetlerinde şefaatin inananlar için söz konusu olacağı ve bunun Allah’ın iznine tabi olduğu ifade edilmektedir:

“O gün Rahman’ın izin verip sözünden hoşlandığı kimseden başkasının şefaati fayda vermez.”¹⁷⁶

“Yalnız Rahman’ın huzurunda söz almış olanlardan başkaları şefaatt edemezler.”¹⁷⁷

Bundan dolayı Abdurrahmân es-Sa’dî (ö. 1956) şefaati nefyeden ayetlerin Allah’ın izni olmadan ve kendilerinden razı olmayanlara yapılan şefaati ifade ettiğini söyler.¹⁷⁸ Demek ki şefaatt ayetlerinde şefaatin Allah’ın dileğine bağlı olduğu, bu konuda Allah’ın kendisinden razı olduğu ve kendilerine ruhsat verilen kişilerin şefaatt edebilecekleri anlaşılmaktadır. Nitekim hadislerde insanlara dürüst davranma, onlara karşı hüsnü niyetli olma ve ibadetlere teşvik etme bağlamında bazı ifadelerin terhîb bağlamında kullanılması bunun delili olmaktadır.¹⁷⁹ O halde şefaati

¹⁷² ez-Zuhrûf 43/86.

¹⁷³ el-Bakara 2/254.

¹⁷⁴ el-Bakara 2/48, 123.

¹⁷⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/396; İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2/339.

¹⁷⁶ Tâ hâ 20/109

¹⁷⁷ Meryem 19/87.

¹⁷⁸ Sa’dî, *el-Şavâ’idü’l-hişân*, 29.

¹⁷⁹ Allah Resûlü’nün (s.a.v.) من غشنا فليس منا “Bizi aldatan bizden değildir.” (Müslim, “İman”, 164 [No. 102]; “Büyü” 74 [No. 1315]) hadisi literal olarak aldatan kişinin Müslüman olmadığını ifade etmektedir. Ancak bunun, Allah Resûlü’nün (s.a.v.) bir terhîb (korkutma) üslûbu olduğu söylenebilir. Çünkü aldatmak bir günah eylemi olup bunu irtikâp eden bir günah işlemektedir. Günah işlemek ise insanı dinden çıkarmaz ancak ideal anlamda bir Müslüman olmadığını delalet eder. Aynı şekilde لا يؤمن أحدكم إلا بأمره عن النبي صلى الله عليه وسلم قال “Biriniz kendisi için sevip arzu ettiği şeyi din kardeşi için de arzu etmedikçe iman etmiş olmaz” (Buhârî, “İman”, 7 [No. 13]) hadisi literal tercüme edilse bu davranışı sergileyenin Müslüman olmadığını anlaşılır. Hâlbuki Allah Resûlü’nün (s.a.v.) amacı bu davranışı sergileyenin ideal anlamda bir mümin olmadığını ifade etmektir. Ancak bu davranışı sergilemekten alıkoymak için bu üslûbu kullandığı söylenebilir. Yine bu bağlamda şu hadis de örnek verilebilir: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ “Zaman zaman düşünüyorum namazın ikame

nefyeden ayetlerin, bunun gibi terhîb amaçlı olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca yedi ayette şefaatten bahsedip bunun Allah iznine tabi olduğunu ifade etmek onun olacağına delilini saymak lazımdır. Çünkü şefaate olmazdı bu derece şefaatten söz edilmezdi. Muteber hadis kaynaklarından birçoğunun ahirette şefaatin olacağını belirtmesi de bunu pekiştirmektedir.¹⁸⁰ Ayrıca Allah Resûlü'nün (s.a.v) "Her peygamberin kabul edilecek bir duası vardır. Onlar bu duayı yaptılar ve kabul edildi. Ben ise duamı kıyamet günü ümmetime şefaate olarak sakladım."¹⁸¹ hadisi şefaatin olacağına delalet etmektedir. Ancak bu, birisine yap diğerine yapma anlamında değildir. Topyekûn bütün ümmetin günahkârları için olan bir şefaattir. Ehl-i sünnet düşüncesi gereğince Allah Resûlü'nden başka, peygamberler, melekler ve şehitler şefaate edebileceklerdir. Bu da salih olmanın bereketidir. Mü'min sûresi 40/7-8. ayetleri meleklerin ve salihlerin şefaatinin iman edip, kurtuluşa erdikleri takdirde aile fertlerine şefaateçi olacakları ve buldukları dereceye aile fertlerinin getirilip kendilerine katılacakları ve bu şekilde aile bağlarının cennette de devam edeceğine delalet etmektedir. Şefaate bir nevi şefaate ehlini onore etmek ve tabiri caizse Allah'ın, kullarını affetmesi için bir bahanesidir. O halde şefaatin olamayacağına dair ayetlerin sadece terhîb (korkutma) amaçlı olup şefaate bel bağlamamayı, bunun yerine dört elle amele sarılmayı teşvik etmek amaçlı olduğu söylenebilir.

Sonuç

Kur'ân ümmilere inen bir kitap olmakla beraber çok yoğun tarzda mecazı kullanması ona hem edebî zevki olanların dikkatini çekme başarısını hem de çok anlamlılık kazandırmıştır. Kur'ân mecazlarında beşerinkilerden farklı olarak bazı evrensel hakikatleri de içerebileceği, bazı ayetlerin iniş sebepleri nüzul ortamındaki tikel olaylarla irtibatlandırılrsa da mecazî kullanımlarında evrensel hakikatlere işaret edilebileceği, tarihsel gibi görünen bazı ayetlerde de evrensel mesajlar verilebileceğini göz ardı etmemek lazımdır. Kur'ân'da daha çok mecazın çok boyutlu olan temsilî anlatım kullanılmıştır. Bununla insan ufkunu aşan gaybî hakikatlerin anlaşılır kılındığını, insanın anlayışına bu yolla dinî hakikatlerin yaklaştırıldığını söylemek mümkündür. İlahî sıfatlarla ilgili müteşâbihlerin anlaşılması ise İslâm'ın erken döneminde ihtiyatlı yaklaşılarak tevakkuf ve tefviz yolu tercih edilmiş ancak bu tercih tarih boyunca münakaşalara da neden olmuştur. Sıfatları olduğu gibi kabul edip yorum yapmaktan çekinen Selef, bunları ilâhî azamet ve sıfatlara uygun te'vîl eden halef ve İbnü'l-Arabî'nin öncülük ettiği insan-biçimci birer temsilî anlatım

edilmesini emrediyim. Ben de geriye dönüp namaza iştirak etmeyenlerin evlerini başlarına yakayım." (Buhârî, "Ezân", 29 [No. 644]; Müslim, "Mesâcid", 251 [651]) Cemaat namazına iştirak etmediği için Allah Resûlü'nün kimsenin evini başına yıkmadığını peygamberin âdetinden biliyoruz. Bütün bunlar terhib üslûbuyla ilgili söylenmiş sözler olup bunlardaki peygamber amacını anlamak için âdetini bilmenin lazım olduğu anlaşılmalıdır.

¹⁸⁰ bk. Tirmizî, "Sıfatü'l-Kiyâme", 11 (No. 2446); Buhârî, "Tevhîd", 24 (No. 7449).

¹⁸¹ Buhârî, "Da'vât", 1 (No. 6304), "Tevhîd", 31 (No. 7474); Müslim, "İmân", 334 (No. 198); Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen* (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, ts.), "Züh'd" 37 (No. 4307).

olduğunu savunan görüş olarak üçe taksim etmek mümkündür. Özellikle temsilî anlatımın Kur'ân'ı anlamada gayet fonksiyonel ve ikna edici olduğunu kabul etmek lazımdır. Bunun dini hakikatleri ifade etmede edebî zevki esas aldığı anlaşılmaktadır. Çok yoğun kullanılmasından dolayı temsilî anlatımın bir nevi din dili olduğunu söylemek mümkündür. Müteşâbih ayetlerin ikilemelerini gidermede ise bunları muhkemlere irca etmek ve Kur'ân'ın kasıt ve üslubunu bilmek önemlidir. Hidayet ve dalalet meşietinin Allah'a izafe edilmesi bu tarz olup dalalet meşietinin kulun dalalet ve kötülüğü seçmesinin bir sonucu olduğu muhkem ayetlerden anlaşılmaktadır. Şefaatin olacağını ifade eden ayetlerle nefyeden ayetlerin birlikte Kur'ân'da varlığı da bizi ikileme sokmakta ancak Kur'ân ve hadislerde zaman zaman terhib üslubunun kullanıldığı dikkate alındığında nefyeden ayetlerde bu üslubun kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 6 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Âlûsî, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn. *Rûhu'l-me'ânî*. 15. cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1987.
- Aristoteles. *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*. çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Say Yayınları, 2007.
- Arpa, Abdulmuttalip. “Zâhirîlik ve Mecâz: İbn Hazm Örneği”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/25 (2012), 43-67.
- Beydavî, Nâsıruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed *Envâru't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 3.cilt. Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 2000.
- Buhârî, Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr 'an Uşûli fahrî'l-İslâm el-Pezdevî*. 4. cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhih*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2006.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf. *et-Ta'rifât*. İstanbul: y.y., ts.
- Çağlı, Necdet. “Hakikat-Mecaz Kutuplaşması Bağlamında Kur'ân'da Temsilî (Simgesel) Anlatım”. *İslami İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 93-112.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *el-Fevzü'l-kebîr fi uşûli't-tefsîr*. Dimeşk: Dâru'l-Gavsânî, 2008.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Te'vîlâtü'l-eḥâdîs*. Pakistân: Akâdemiyetü Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, 1966.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. 5 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Fahredden er-Râzî. *et-Tefsîrül-kebîr*. 11 cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1998.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*. 2. cilt. London: George Allen and Unwin, 1971.
- Güllüce, Veysel. “Kâmin Mesellerin Değerlendirilmesi -İbn Fadl Örneğinde-” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2006), 95-128.
- Hâtib el-Kazvînî, Ebü'l-Meâli Celâleddin Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer. *el-İḍâh fi 'ulûmi'l-belâga*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Reddü me'âni'l-âyeti'l-müteşâbihât ilâ me'âni'l-âyeti'l-muḥkemât*. Beyrut: Nadi Kütübü'l-Arabiyye, 1328.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muḥarrerü'l-vecîz*. 8 cilt. Devha: Vezâretü'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslamiyye, 2008.

- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Muhtaşaru's-şavâ'iki'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'aṭṭıla*. 2 cilt. Riyâd: Advâü's-Selef, ts.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebü'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 21 cilt. Beyrut: Heacr, ts.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrül-Ḳur'âni'l-'azîm*. 15 cilt. Kâhire: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 2000.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *Zemmü't-te'vîl*. Suudi Arabistan: Dârü'l-Feth, ts.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vîlu müşkili'l-Ḳur'ân*. Mısır: Dâru't-Turâs, 1973.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menîc. *eṭ-Ṭabâkâtü'l-kübrâ*. 8 cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Kitâbu's-şifâ: Sofistik Deliller*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim. *Tefsîru âyâtin eşkelet 'alâ kesîrin mine'n-nâs*. Riyâd: Mektebetü'r-Reşîd, 1996.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdilhalim. *'Arşü'r-Raḥmân*. Beyrut: Dârü'l-Ulûmi'l-Arabiyye, 1995.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim. *el-İklîl fi'l-müteşâbih ve't-te'vîl*. İskenderiyye: Dârü'l-İmân, 2002.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim. 9 cilt. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Dârü'l-Vefâ, 2005.
- Kiraz, Celil. "Zemahşeri'nin el-Keşşâf'ında Allah'ın Bazı Sıfatlarıyla ilgili Temsîl, Mecâz ve İstiâre Algılamaları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 519-568.
- Ma'amer b. Müsennâ, Ebû Ubeyde. *Mecâzü'l-Ḳur'ân*. 2 cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hânci, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*. 14 cilt. İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 2005.
- Mevdudî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhimü'l-Ḳur'ân*. çev. Hamdi Aktaş. 7 cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Muslim b. Haccâc. *Şaḥîhu Müslim*. Riyâd: Beytü'l-Efkâri'd-Devlî, 1998.
- Radî, Şerîf. *Telḥîşü'l-beyân fi mecâzâtü'l-Ḳur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kütüb, 2011.

- Râgib el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi ğaribi'l-Ķur'ân*. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, ts.
- Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsır. *el-Ķavâ'idü'l-hişân li-tefsiri'l-Ķur'ân (fi'l-ķavâ'idü'l-cemmân)*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2008.
- Sâlih, Subhî. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Ķur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2000.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed. *Uşûlü's-Serahsî*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Süyûtî, Celâleddin. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ķur'ân*. 2 cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. 25 cilt. Mek-tebü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1983.
- Taberî, Ebu Ca'fer. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Ķur'ân*. 25 cilt. Kahire: Hecr, ts.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali el-Fârûkî. *Keşşâfu işlâhâti'l-fünûn*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. Sevre. *es-Sünen*. 5 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed. *Esbâbu'n-Nüzûl*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1988.
- Yazar, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1978.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'an ħakâ'iki ğavâmiği't-tenzîl*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1987.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Ķur'ân*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah b. Burhân. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Ķur'ân*. Kahire: Dâru Tûrâsi'l-Arab, 1984.
- Zeyd b. Ali b. Hüseyin. *Ķarîbü'l-Ķur'ân*. İran: el-Mektebetü'l-İ'lâmî'l-İslamî, 1418.

The Correct Methodology of Understanding Some Metaphorical and Mutashābih Verses

Extended Abstract

As it is known, there are some difficulties in interpreting some verses. The most important of these are metaphorical verses and the verses with a profundity of meanings and a versatile content (mutashābih). Considering that the Qurʾān uses metaphors and the (mutashābih) verses that are characterized with the realm of the unseen (gayb) and which are challenging for our limited conceptualizations exist abundantly in the Holy Qurʾān, the importance of the issue becomes clear. These kinds of difficulties can not quite easily be overcome if the Qurʾān is not considered in its unity and entirety and the style is not well known in these verses. However, the Qurʾān is a word that came from the transcendent to the inherent and descended on the basis of human impulses and nature. Therefore, it is possible to understand the Qurʾān in the integrity of Islam and by knowing the nature of human beings and establishing the harmony of the Qurʾān with man.

Although the Qurʾān is a book that was revealed to the illiterate (Ummī)s, it also appeals to different people, such as those with literary taste. One of the proofs of this is that it uses metaphor quite a lot. Because metaphor expands the meaning of expressions. For this reason, metaphor performs a great function in addressing the religion to different people. A metaphor is a word and a combination used in a sense other than the meaning that it belongs to, with the presumption and the existence of a relation that prevents the real meaning from what is meant. The use of a word and a combination in this way outside of its real meaning is a harbinger of a problem, and this situation showed itself in the first period of Islam.

It can be said that representational narration prevails especially in divine attributions, and an anthropomorphic expression is preferred in this regard. We can define this as “Qiyās al-gāib alā al-shāhid”, that is, to describe an unknown world by analogy with the phenomena of the known world. With this expression, it is possible to say that unseen and psychological situations that transcend the human horizon are made intelligible, and religious truths are brought closer to fahme in this way. In the Qurʾān, the representational expression of metaphor is used extensively. One part is the representational expression (this part conpains many parts of any kind of words). Representation is describing an abstract thing by comparing it to a concrete one. In the Qurʾān, on the other hand, representation is describing abstract, unseen situations by analogy with things that can be perceived and observed. We can say that conceptions states such as heaven, hell, devil, reward and punishment are explained in this way. “And We have certainly made the Qurʾān easy for remembrance, so is there any who will remember?” It can be said that the verse (al-Qamar 54/17) emphasizes this style of expression and its

functionality in this sense, and by this means, people can perceive the high truths of the Qurʾān.

Divine attributes were also described in this way, and an anthropomorphic expression was preferred for them. Regarding divine attributes in the early period, most of the Salaf (Companions of the Prophet (pbuh) and the followers of them (tābiʿīn) approached them cautiously and preferred the way of tawakqūf and tafwīz. As Ibn Taymiyya, who walked in the path of the predecessors, saw the interpretation of the adjectives as a kind of distortion, he accused some of the traditionalists and theologians of heresy. The successor, on the other hand, took the path of interpreting the mutashābih by bringing evidence from the language and the verses. However, Ibn al-Arabī said that the limbs attributed to God in the Qurʾān is a representational expressions and that God, a being that “nothing resembles him”, is a human-formist narrative aimed at ensuring of the consonance of hearts. It should be said that this expression is significant and he has found a lot of fans lately. This is the transmission of religious truths in a high literary and symbolic style. In this way, abstract situations are brought closer to the human imagination. In fact, like Zamakhsharī and Fakhr al-Dīn al-Rāzī, some scholars had previously stated that divine attributes are representative expressions. Although some of the commentators before him had some comments on this subject, it can be said that Ibn al-Arabī developed a system for representational expression. We examined the Metaphor and the relationship between metaphor and truth, and some verses in which only metaphor is meant, and especially representational narration. On the subject of mutashābih, issues such as mutashābih, adaptation of them to Muhkāmāt and understanding the Qurʾān by taking into account the style of the Qurʾān have been tried to be resolved within a methodology.

Keywords: Tafsīr, Qurʾān, Metaphor, Representational Narration, Mutashābih.

Marifete Erme Yöntemi Olarak Sohbet: Sülemî'nin *Edebü mücâleseti'l-meşâyih ve hıfzı hurumâtihim* Risâlesinin Tercüme ve Değerlendirilmesi

Soner Eraslan

Arş. Gör., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Ana Bilim Dalı

Malatya/Türkiye

soner.eraslan@inonu.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-4293-9265>

Giriş

Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021), dedesi Ebû Amr İsmail b. Nuceyd es-Sülemî'nin (ö. 366-376/981-991) yönlendirmesi ile tasavvuf yolunu seçmiş, ilk olarak Ebû Sehl es-Sülûkî'ye (ö. 369/980) intisâb etmiş ve Ebû'l-Kâsım en-Nasrâbâdî (ö. 367/977) eliyle de şeyhlik hırkasını giymiştir. Sülemî, gençlik yıllarının başında hadis tahsili için Nişabur'dan yola çıkmış, Horasan bölgesinin çeşitli beldelerini gezdikten sonra Irak ve Hicâz'a yönelerek dönemin birçok âliminden ders almıştır. Nişabur'a tekrar döndüğünde dedesinin vefat ettiğini öğrenmiş ve ondan kalan evi tekkeye çevirerek ömrünün geri kalanında -yaklaşık kırk yıl- burada telif ve tedris ile iştiğal etmiştir.¹

Şüphesiz Sülemî'nin tasavvuf ilmine en büyük katkısı, dağınık halde bulunan sûfî öğretisi, yaşayış ve hal tercümelerini tedvin ederek bunları çeşitli başlıklar altında tasnif etmesidir. Onun külliyatına bakıldığında -hadisçi yönünün de etkisiyle olsa gerek- sûfîler hakkında neredeyse verdiği tüm bilgilerin, rivayet zinciri ile aktarıldığı görülmektedir. Bu durum Sülemî'nin ve eserlerinin en güvenilir kaynaklar arasında sayılmasına vesile olmaktadır. Öte yandan Ebû Nasr es-Serrâc² (ö.

¹ Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. İhsan Durdu (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2011), 124.

² Sözelimi Sülemî'nin *şatahât* hakkında kaleme aldığı ilgili eser, Serrâc'ın *el-Lüma'*ından iktibas edilmiştir. bk. Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî es-Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdülkerim Mahmud - Taha Abdülbâkî Surûr (Bağdad: Mektebetü'l-Müsenneâ, 1970), 453; Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, "Risâle fi galaâtî's-süfiyye", thk. Gerhard Böwering, *Mecmû'a-i Âşâr-ı Ebû 'Abdirrahmân es-Sülemî*, 3/469-470.

Geliş Tarihi/Received Date: 15.10.2020

Kabul Tarihi/Accepted Date: 09.11.2021

Araştırma Notu / Research Note

Atıf/Citation: Eraslan, Soner. "Marifete Erme Yöntemi Olarak Sohbet: Sülemî'nin *Edebü mücâleseti'l-meşâyih ve hıfzı hurumâtihim* Risâlesinin Tercüme ve Değerlendirilmesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (Aralık 2021), 633-652. <https://doi.org/10.51447/uluidf.811028>

378/988), Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzî (ö. 380/990) gibi isimlerden etkilendiği görülen Sülemî; Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038), Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), Ebû Osman el-Hücvîrî (ö. 465/1072) gibi isimleri tesiri altına alarak tasavvuf alanında iki nesli birbirine bağlayan bir köprü görevi üstlenmiştir.³

Sülemî, başta günümüze tam olarak ulaşan ilk sûfî tabakâtı *Ṭabakâtü's-şûfiyye* ve tüm sûreleri kapsayan ilk işârî tefsir olma özelliğine sahip *Ḥakâ'iku't-tefsîr* olmak üzere birçoğu risâle hacminde olan yüzü aşkın esere imza atmıştır. Bu eserlerin büyük bir kısmı sûfîlerin rivayetlerinden müteşekkil olup geri kalanı Sülemî'nin tasavvuf anlayışını yansıtmaktadır. Fakat buna rağmen gerek görüşlerini zikrettiği sûfîlerden, gerekse yer yer farklı görüşler arasındaki tercihlerinden Sülemî'nin hangi ekolü benimsediği anlaşılmaktadır.

Çalışmamızın Sülemî'nin sohbet ve sohbetin âdâbı üzerine kaleme aldığı *Edebü mücâleseti'l-meşâyih ve hıfzi hürumâtihim* risâlesi üzerine yoğunlaşması hasebiyle öncelikle yazarın çeşitli eserlerinde edindiğimiz sohbet kavramına dair yapmış olduğu tanım aralığını tespit etmeye çalışacağız. Akabinde risâle ve tahkiki hakkında bilgi verip adı geçen risâlenin tercüme ve değerlendirmesini sunacağız.

1. Marifete Erme Yöntemi Olarak Sohbet

Şahibe (صحاب) kelime kökünden türeyen sohbet ve sâhib/ashâb kelimeleri “arkadaş, refik, dost, yâren, eş” gibi anlamlara gelmekle birlikte, önde gelen birinin çevresinde toplanarak o kişinin düşünce, ve uygulamalarını benimseyip hayata geçirmek yahut mezhep, fırka veya bir akıma bağlanmak manalarını da içermektedir.⁴ Sülemî'nin benimsediği sohbet tanımı ise *Âdâbü's-şohbe* ve *hüsnü'l-üşre*'de belirttiği üzere şeyh, mürid ve ihvân merkezli olup bu üç zümrenin birbiri ile olan ilişkileri üzerine kuruludur. Sözü geçen tanım şöyledir: “Sohbet, şeyhe ve büyüklere karşı hürmet ve hizmet; akrana karşı nasihat ve cömertlik iken küçüklere ve müridlere karşı ise irşâd, tedib ve hüsn-i edeb ile onlara sünneti ve ilmi öğretmektir.”⁵ Öte yandan Allah ile kullar arasındaki sohbe de “*istişhâb*/(استصحاب)” kavramı ile işaret eden Sülemî, Allah'ın sevdiği bazı kullarını dost edindiğini Ebû Abdullah b. el-Cellâ'nın (ö. 306/918) dilinden aktarmaktadır.⁶ Fakat *Ṭabakâtü's-şûfiyye*'ye bakıldığında Sülemî'nin şeyh ve mürid özelinde gerçekleşen sohbet kavramını, aralarında birtakım nüanslar olmakla birlikte tanım aralığını genişlettiği görülmektedir. Sözgelimi sohbet kavramının iç içe geçmiş katmanlar olduğuna delâlet eden *iltikâ*, in-

³ Soner Eraslan, *Tabakât Literatürünün Ortaya Çıkışı: Sülemî'nin Tabakâtü's-Sûfiyye'si* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 31.

⁴ Luis b Nikola el-Ma'îlûf el-Yesûî Ma'îlûf, *el-Müncid fi'l-luğa ve'l-â'lâm* (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 2003), 507; Yusuf Hattâr Muhammed, *el-Mevsû'atü'l-Yûsufiyye bi beyânî edilleti's-şûfiyye* (Dımaşk: Dârü't-Takvâ, 2003), 393.

⁵ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, “Âdâbü's-şuḥbe ve hüsnü'l-üşre”, *Mecmû'a-i Âşâr-ı Ebû 'Abdirrahmân es-Sülemî*, thk. Meir J. Kister (Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahi, 1369 hş), 3/69.

⁶ Sülemî, *Ṭabakâtü's-şûfiyye*, 177.

tisâb, tevellü, ru`yet, mücâlese, refâkat gibi kelimelerin tümü sohbeta işaret eden bu minvaldeki lafızlardır.⁷ Böylece Sülemî, zikrettiği kavramlarla şeyh-mürîd ilişkisinin sanıldığından daha girift ve derinlikli olduğunu *Ṭabaḳât*'ın satır aralarında beyan etmektedir.

Şeyh ve müridin buluşması (*iltikâ'*/التقاء) ile başlayan sohbet, görmek (*ru`yet*/رؤية) ve aynı mecliste bulunma (*mücâlese*/مجالسة) ile devam etmektedir. Sohbette bulunmak, bazı zamanlarda şeyh ve müridlerin birlikte yola çıkmaları (*mürâfaḳa*/مرافقة) şeklinde dile getirilmektedir. Ebû Osman Saîd b. İsmail el-Hîrî'nin (ö. 298/910), Şah İbn Şucâ el-Kirmânî'ye (ö. 300/912) Ebû Hafs el-Haddâd'ı (ö. 303/915) ziyarete giden Kirmânî'ye refakati buna örnektir.⁸ Bu refâkatin ardından her iki sûfnin de Ebû Hafs'a bağlandığını (*intimâ'*/انتماء) görüyoruz.⁹ Sülemî, Ebû Osman el-Hîrî'nin Ebû Hafs'ın sohbetinde bulunmasını bir de şöyle ifade etmektedir: “أخذ عنه طريقته/Onun yöntemini benimsedi.”¹⁰ Sülemî'nin sohbeta katılmayı ifade etmek için kullandığı bir başka kelimenin de intisâb (*intisâb*/انتساب) olduğu görülmektedir. Amr b. Osman el-Mekkî'nin (ö. 297/910) Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 298/909) sohbetine katıldığını belirten Sülemî, bu durumu “كان ينتسب إلى الجنيد في الصحبة/Cüneyd'in sohbetine intisâb ederdi.” şeklinde açıklamaktadır.¹¹

Sülemî, *Ṭabaḳât*'ında sûfler hakkında bilgi verirken neredeyse hepsinin hangi şeyhin sohbetinde bulduklarını belirtmektedir. Peki, sohbetin mahiyeti ve ehemmiyetinin ne olduğu, sohbet esnasında nasıl bir âdâb benimsenmesi gerektiği hususunda ne söylemektedir? Bu noktada Sülemî; *Menâhicü'l-`ârifin*¹², *Beyânu ahvâli's-sûfiyye*¹³, *Risâletü ravzati'l-mürîdîn*¹⁴ gibi birçok risâlesinde sâliklere tasavvuf

⁷ Ebû Abdurrahman Muhammed b Hüseyin Sülemî, *Ṭabaḳâtü's-sûfiyye*, thk. Nureddin eş-Şerîbe (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1969), ss. 48, 98, 103, 170, 200, 217, 228, 234, 273, 288, 307, 319, 326, 332, 373, 378, 434.

⁸ Kuşeyrî *er-Risâle*'de Sülemî ile benzer nitelikteki şu rivayeti nakletmektedir: “(Ebû Osman Saîd b. İsmail el-Hîrî), önce Şah Kirmânî daha sonra Yahya er-Râzî'nin sohbetinde (محب) bulundu. Ardından Şah Kirmânî ile birlikte Nişabur'a, Ebû Hafs el-Haddâd'ın yanına gitti. Ebû Hafs'ın yanında kalıp ondan icazet aldı. Ebû Hafs onu kızı ile evlendirdi.” Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Ḳuşeyriyye*, thk. Abdulhalim Mahmud - Mahmud b. Şerif (Kahire: Daru's-Şa'b, 1989), 81; Benzer bir ifade Hücvirî'nin *Keşfü'l-mahcûb*'unda da zikredilmektedir: “Bidayette Yahya b. Muaz er-Râzî'nin, bir müddet sonra Şah b. Şucâ el-Kirmanî'nin sohbetinde (محب) bulunmuştur. Ardından onunla birlikte Ebû Hafs el-Haddâd'ın ziyaretinde bulunmak için Nişabur'a gitmiştir. Ebû Hafs'ın yanında kalmış ve ömrünü onun sohbetinde geçirmiştir.” Ali b. Osman el-Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, çev. İsmail Abdülhâdî Kandil (Kahire: Şuunü'l-İslâmiyye, 1975), 345.

⁹ Sülemî, *Ṭabaḳâtü's-sûfiyye*, 115.

¹⁰ Sülemî, *Ṭabaḳâtü's-sûfiyye*, 170.

¹¹ Sülemî, *Ṭabaḳâtü's-sûfiyye*, 200.

¹² Ebû Abdurrahman Muhammed b Hüseyin es-Sülemî, “Menâhicü'l-`ârifin”, *Mecmû'a-i Âşâr-ı Ebû `Abdirrahmân es-Sülemî*, thk. Etan Kister (Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahi, 1369 hş).

¹³ Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, “Beyânu ahvâli's-sûfiyye”, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi, 1981).

yo! ve âdabını öğretilirken *Âdâbü's-şohbe* ve *hünsü'l-uşre*¹⁵, *Cevâmî'ü âdâbi's-şuħbe*¹⁶ gibi eserlerini doğrudan sohbetin âdâbi üzerine kaleme almıştır. Sohbet üzerine müstakil olarak yazdığı eserlerinden biri de *Edebü mücâleseti'l-meşâyih ve hıfzi ħurumâtihim*'dir.¹⁷ Sülemî, âdeti olduğu üzere adı geçen risâlede ayet, hadis ve önde gelen bazı sûflerin sohbetle ilgili söylemlerini aktarıp yer yer bunları yorumlamaktadır. Böylece tasavvuf ilmi açısından son derece ehemmiyetli olan sohbet kavramını, dinî ve tasavvufî otorite ile meşru bir zeminde değerlendirmektedir. Bunun yanında şeyhlerin sohbetinde bulunmanın önemi, şeyhlere saygı duymanın gerekliliği, ihvân ile olan münasebetler, şeyhin mürîdlerine karşı vazifeleri, sûflerin sohbetin âdâbını terk etmeleriyle içine düşecekleri kötü durumlar gibi sohbetle ilintili birçok konuya temas edilmektedir. Risâle, hacminin küçüklüğüne mukabil sohbetin âdâbi hakkında geniş bir muhtevaya sahip olmasıyla dikkatleri celp etmektedir. Birçok eseri çeşitli vesilelerle Türkçe'ye kazandırılan Sülemî'nin *Edebü mücâleseti'l-meşâyih ve hıfzi ħurumâtihim* risâlesini bu sebeple tercüme ederek tasavvuf araştırmalarına küçük bir katkıda bulunmak istedik. Böylece tasavvufun erken dönemindeki sohbet kavramı hakkındaki Türkçe literatürün bir nebze de olsa genişleyeceğini ümit etmekteyiz.

2. Risâle Hakkında Bilgi

Sülemî'nin *Edebü mücâleseti'l-meşâyih ve hıfzi ħurumâtihim* risâlesi, Kennedy Lee Honerkamp tarafından üç nüshanın mukayesesıyla tahkik edilmiştir. Risâlenin ilk ve tahkikin temelini oluşturan nüshası, Riyâd'da bulunan 2118 numaralı *es-Sülemiyât* isimli mecmuada *Zimmü tekebbürî'l-ulemâ* ile *Zikru miheni'l-meşâyihî's-şûfiyye* risâleleri arasında yer almaktadır. Riyâd'daki bu nüsha, Abdülhalîm el-Üsrüşenî tarafından hicrî 474 yılında istinsah edilip en eski nüsha olma özelliğini taşımaktadır.¹⁸ Tahran'da bulunan ikinci nüsha, 3989 numaralı mecmûada yer almaktayken¹⁹ Marakeş'teki üçüncü nüsha ise 1206 numaralı mecmûada bulunmaktadır.²⁰

¹⁴ Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, "Risâletü ravzati'l-mürîdîn", *Mecmû'a-i Âşâr-ı Ebû 'Abdirrahmân es-Sülemî*, thk. Muhammed Sûrî (Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahi, 1369 hş).

¹⁵ Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Âdâbu's-şuħbe* (Tanta: Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 1990).

¹⁶ Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, "Cevâmî'ü âdâbi's-şûfiyye", *Mecmû'a-i Âşâr-ı Ebû 'Abdirrahmân es-Sülemî*, thk. Etan Kohlberg (Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahi, 1369 hş).

¹⁷ Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, "Edebü mücâleseti'l-meşâyih ve hıfzi ħurumâtihim", *Mecmû'a-i Âşâr-ı Ebû 'Abdirrahmân es-Sülemî*, thk. Kennedy Lee Honerkamp (Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahi, 1369 hş), ss. 89-120.

¹⁸ el-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesi'ndeki yazma eserler arasında bulunan birinci nüsha, 73-76 arasındaki varaklara tekabül edip 12 sayfadan müteşekkildir. Sülemî, "Edebü mücâleseti'l-meşâyih ve hıfzi ħurumâtihim", muhakkikin mukaddimesi, 91.

¹⁹ Meliku'l-Vataniyye Kütüphanesinde yer alan ikinci nüsha, 40-45 arasındaki varaklara tekabül edip 11 sayfadan müteşekkildir. Sülemî, "Edebü mücâleseti'l-meşâyih ve hıfzi ħurumâtihim", muhakkikin

Honerkamp, adı geçen risâlenin ne *Keşfü'z-zünûn*'da, ne Nureddin Şerîbe'nin *Ṭabakâtü'ş-şûfiyye*'ye yazdığı mukaddimede, ne Fuat Sezgin'in *Târîhu't-türâsi'l-'Arabîyye*'sinde ne de Süleyman Ateş'in *Tis'atü kütüb fi Uşûli't-taşavvufi ve'z-zühhd*'ünde yer aldığını ifade etmektedir. Bu yönüyle risâle, son derece nadir bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır.²¹

Risâle, Nasrullah Pürcevâdî editörlüğünde üç ciltten müteşekkil olarak yayına hazırlanan *Mecmû'a-i Âsar-i Ebû Abdırrahmân es-Sülemî* kitabının üçüncü cildi içerisinde yer almakta olup 16 sayfadan oluşmaktadır. “*Besmele*”, risâlenin başlığı ve “*Hasbî Rabbî ve bihi tevfiķi*” duasının ardından müstensihin “: محمد بن الحسين بن محمد بن موسى” “قال الشيخ الإمام الفاضل أبو عبد الرحمن السلمى رحمه الله في أدب صحبة المشايخ” sözleri ile risâlenin metnine geçilmektedir.

3. *Edebü mücâleseti'l-meşâyih ve hıfzi hürumâtihim*²² Risâlesinin Tercümesi

بسم الله الرحمن الرحيم

(Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla)

أدب مجالسة المشايخ و حفظ حرمانهم

(Şeyhlerle Bulunma ve Onlara Hürmet Etme Âdâbı)

حسبي ربي و به توفيقى

(Rabbim bana yeter ve muvaffakiyetim O'ndandır.)

1. Şeyh, İmam ve fâzıl Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, şeyhlerin sohbetinde bulunma edebi hakkında şöyle söylemektedir: Hamd önsüz-sonsuz olarak âlemlerin Rabbi olan Allah'adır. Allah, Efendimiz Hz. Muhammed Mustafa'ya ve âline çokça salat ve selam eylesin. Şunu bilmelisin ki -Allah seni hakka tabi olmak hususunda muvaffak kılsın- zikri yüce olan Allah, küçüklere büyüklerine tabi olmayı ve onların âdâbı ile edeplenmeyi emrederek şöyle buyurmuştur: “...yüzünü ve özünü Bana çevirenlerin yolunu izle...” (Lokman/15). Yani “Tüm isteklerinde bana dönüp “Tüm isteklerinde Bana dönüp onlardan bürünmelerini istediğim âdâbla edeplenen kimselerin (yolunu izle).” Hz. Peygamber de şöyle buyurmuştur: “Küçük-

mukaddimesi, 92.

²⁰ Hazâne İbn Yusuf yazmaları arasında yer alan üçüncü nüsha ise 187 ile 195 varakları arasında yer alıp 9 sayfadan müteşekkildir. Sülemî, “Edebü mücâleseti'l-meşâyih ve hıfzi hürumâtihim”, muhakkikin mukaddimesi, 92.

²¹ Sülemî, “Edebü mücâleseti'l-meşâyih ve hıfzi hürumâtihim”, muhakkikin mukaddimesi, 92.

²² Muhakkik, metinde geçen hadislerin tahririnin yanında adı geçen sūflerin hayatları hakkında da kısaca bilgi vermektedir. Buna ilave olarak söz konusu risâledeki ifadeler şayet Sülemî'nin diğer eserlerinde de zikredilmişse onlara işaret ederek ilgili bölüme atıfta bulunmuştur.

lerimize merhamet, büyüklerimize saygı göstermeyen bizden değildir.”²³ Küçük-
lere duyulan merhamet onları tedip etmek, büyüklere gösterilen hürmet ve
saygı ise onlara karşı âdâb-ı muaşerete uygun davranmak ve güzel bir edeple
hizmetlerinde bulunmakla gerçekleşir. Yine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:
“Allah, yaşlılara yaş için ikram eden gençlere yaşlandıklarında hizmet ettirir.”²⁴

2. Mutasavvıfların halleri, âdâbı ve ahlâkları hususunda özel kıldıkları şey, onla-
rın sebeplerden hâlî olup tecerrütte bulunmaları ve Allah’ın gayrından alakala-
rını keserek Hakk’a muttasıl olmalarıdır. Bunun yanında halka karşı ahlaklı ol-
maları, şeriatin âdâbına sarılmaları, şeyhlere karşı hürmetli, ihvânın vaktini ko-
ruyucu olmaları, insanlardan intikam almamaları ve her vakit ve halde ilmin
zahirinin gerektirdiklerine uymalarıdır.
3. Yaşadığımız şu zamanda mutasavvıfların şekline bürünüp onların libasını gi-
yinmekle yetinen, âdâbı terk edip ruhsatlara sarılan, doğru yolun gereklilikleri-
ni zâyî eden, şeyh ve büyüklerini küçümseyen, bu konuda bilgisiz olan avâmın
kendi peşinden sürüklenmesini isteyen, hallerinin hakikatleri ile şeyhlerinin ah-
lak ve fiilleri doğrultusunda kendilerinden bekleneni yerine getirmeyen sözde
sûfîleri görünce birkaç bölüm oluşturmak istedim. Burada ihmalkârların göz ar-
dı ettikleri şeyhlere duyulması gereken saygınlık usullerini ve Allah’ın muvaffak
kıldığı kimselere teşekkür edebilsinler diye zikredeceğim. Allah Teâlâ, sahâbîleri
Hz. Peygamber’i tazim etmeleri ve ona saygıda kusur etmemeleri hususunda
muhatap alarak şöyle buyurmuştur: “*Ey iman edenler! Seslerinizi peygamberin se-
sinden fazla çıkarmayın, birbirinize bağırduğumuz gibi ona bağırmayın; sonra farkında
olmadan amelleriniz boşa gider.*” (Hucurât/2). Yeryüzündeki velîler; resûl ve nebi-
lerin halifeleridir. Haliyle onlara hürmetsizlik eden kimse peygamberlere tabi
olmanın rahmetinden mahrum kalır. Allah Teâlâ, bir kulunu Kendisine hizmete
layık görürse onu Hz. Peygamber’e saygılı olmakla rızıklandırır. Hz. Peygam-
ber’e saygılı olmanın şartı ise onun halifeleri olan ümmetinin veli kulları ile
Rabbânî âlimlerine hürmet etmek ve onların âdâbı ile edeplenip ahlâkî ile ah-
laklanmaktır. Böylece o kimselerin nazar ve şefkatlerinin bereketlerine mülhak
olurlar. Akabinde Hz. Peygamber’e olan hürmeti bilme mertebesine yükselir.
Daha sonra ise efendisine hizmet etmekle vaktini en güzel şekilde korumaya

²³ Tirmizî, hadisi aynı ibârelerle Enes b. Mâlik’ten rivayetle tahrîc etmiştir. Ebû İsa Muhammed b. İsa b.
Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s-Şâhîh* = *Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Mustafa
el-Bâbî el-Halebî, 1978/1398), “Kitâbü’l-Birr ve’s-sıla”, 2043. Ahmed b. Hanbel de *el-Müsned*’inde aynı
şekilde rivayet etmiştir. Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedü’l-İmâm
Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaut - Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1998), 11/644 (No.
7073). Sülemî daha önce “Kitâbu âdâbî’s-suhbe”de aynı hadisi zikretmiştir. bk. *Mecmû’a-i Âşâr-ı Ebû
‘Abdirrahmân es-Sülemî*, 2/115.

²⁴ Tirmizî, Enes b. Mâlik’ten rivayetle şu lafızlarla tahrîc etmiştir. “Bir genç, yaşlı birine yaşından
dolayı ne ikramda bulunmuşsa Allah hepsini yaşlanınca kendisine dönmek üzere kayıt altına alır.”
Tirmizî, “Kitâbü’l-Birr ve’s-sıla”, 2023.

muvaffak olur. Fudayl b. İyâz²⁵ [ö. 187/803] şöyle söylemiştir: “Kıyamet alametlerinden biri küçüklerin kalplerinden büyüklerin saygısının kaldırılmasıdır. Böylece onlara uymayıp yollarından gitmezler.” Serî es-Sekatî²⁶ [ö. 251/865] de şöyle söylemiştir: “Kulun kalbinde imanın yer edinmesi velilere karşı hürmeti beraberinde getirir.” Abbâs b. Atâ²⁷ [ö. 309/921] şöyle söylemektedir: “Kul, Allah’ın haklarına riayet etmek ve Allah’ın veli kullarına hizmet etmek olmak üzere iki halden dolayı sorumludur. Kimin kalbinden velilere duyulan saygı zail olursa onun gözünde Allah’ın (a.c.) hukukuna karşı olan ihtiram da değersizleşir.” Cüneyd-i Bağdâdî²⁸ [ö. 297/909] şöyle söylemiştir: “Allah’a saygı duyup kullarına hürmet göstermemek münâfıklığın alametidir.” Ebu Abdullah b. el-Cellâ²⁹ (ö. 306/918) şöyle söyler: “Kula, Allah’ı bilip emirlerini yerine getirmekten sonra en gerekli şey kendisine Allah’ı bilmenin yollarını öğreten kimselere saygı duymaktır. Bu kimseler Allah’ın veli ve sâfi kullarıdır.” İbrahim el-Havvâs³⁰ [ö. 291/904] şöyle söylemiştir: “Kul, Allah’ın veli ve dostlarına hizmet etmeden Allah’a yapılan hizmetin tadını alamaz. Hizmetinin bereketi ile Mevlâ’sına hizmet etmenin zevkine vardırılır.” Adamın biri “Şeyhlerimize hürmet ve hizmet etmenin bize faydası nedir?” diye sorunca Yusuf b. Hüseyin³¹ [ö. 304/916] şöyle

²⁵ Fudayl b. İyâz b. Mesud b. Bişr el-Yerbûî, Horasan’ın Merv şehrinde olup Kundin denilen bir köyündendir. Süfîlerin büyük âlimlerinden biridir. Sülemî’nin *Ṭabaḳâtü’l-İmâmîyye*’de yer verdiği ilk isimdir. Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Ṭabaḳâtü’l-Şûfîyye*, thk. Nureddin eş-Şerîbe (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1969), 7-14.

²⁶ Serî b. el-Muğallis es-Sekatî, Cüneyd’in hem dayısı hem de hocası olup Marîf el-Kerhî’nin sohbetinde bulunduğu söylenmiştir. O, Bağdat’ta tevhid lisanı ve hallerin hakikati hususunda konuşan ilk kişidir. Aynı zamanda Bağdatlıların imamı olup kendi döneminde onların şeyhliğini yapmıştır. Sülemî, *Ṭabaḳâtü’l-Şûfîyye*, 15-26.

²⁷ Ahmed b. Muhammed b. Sehl b. Atâ el-Âdemî, süfîlerin alim ve önde gelenlerindedir. Onun Kur’an’ı anlamada kendine mahsus bir kavrayışı vardır. İbrahim el-Mâristânî, Cüneyd b. Muhammed ve onların da ötesinde nice şeyhin sohbetinde bulunmuştur. Ebû Saîd el-Harrâz, onun durumuna saygı gösterirdi. Sülemî, *Ṭabaḳâtü’l-Şûfîyye*, 265-272.

²⁸ Ebû’l-Kâsım el-Cüneyd b. Muhammed, herkesin zikrettiği üzere süfîlerin imamlarından ve önde gelenlerindedir. *Şeyhu’t-tâife* (Süfîlerin İmâmı) olarak meşhurdur. Sülemî, *Ṭabaḳâtü’l-Şûfîyye*, 155-163.

²⁹ Ahmed b. Yahya Bağdat asıllıdır. Dimaşk ve Remle’de ikamet etmiştir. Şam bölgesinin önde gelen şeyhlerindedir. Babası Ebû Yahya el-Cellâ, Ebû Türâb en-Nahşebî, Zünnûn el-Mısrî ve Ebû Ubeyd el-Busrî’nin sohbetinde bulunup Muhammed b. Davud ed-Dükkî’ye hocalık yapmıştır. Sülemî dedesi İbn Nüceyd’den şu rivayette bulunmaktadır: “Dünya üzerinde üç süfî imam vardır ve bunların dördüncüsü yoktur. Bunlar Bağdat’ta Cüneyd, Nişabur’da Ebû Osman ve Şam’da Ebû Abdullah b. Cellâ şeklindedir. Sülemî, *Ṭabaḳâtü’l-Şûfîyye*, 176-179.

³⁰ Ebû İshak İbrahim b. Ahmed b. İsmail, tevekkül yolunda seyredenlerdendir. Yaşadığı dönemin yegâne şeyhidir. Cüneyd-i Bağdâdî ile Ebu’l-Hüseyin en-Nürî’nin akramıdır. *Ṭabaḳâtü’l-Şûfîyye*, 283-287.

³¹ Ebû Yakub Yusuf b. el-Hüseyin er-Râzî, kendi zamanında Rey ve Cibâl bölgesinin şeyhidir. Makamı ve yapmacılığı terk edip samimiyeti hâl edinmekte yegânedir. Zünnûn el-Mısrî ve Ebû Türâb en-

cevaplamıştır: “Zünnûn el-Mısrî’ye³² [ö. 245/859] bu sorulunca şöyle söylemişti: “Sana Mevlâ’nı tanıtan ve hizmetinde bulunmanı sağlayan kişiye hizmetçi olman onun senin üzerindeki hakkıdır. Aşağıda olanı zâyî etmekle yukarıdaki rütbeye ulaşamazsın.” Yusuf bir keresinde Zünnûn’un kendisine şöyle dediğini aktarmıştır: “Allah Teâla, veli kullarının heybelerine sırlarından bir sır koymuştur. Bu sırrı müşâhede edemeyen kalbinin körlüğünden görememiştir. Fakat müşâhede edip de buna saygı göstermeyen kimse bunu dininin noksanlığından yapmıştır.” Ebû Hafs en-Neysâbüri³³ [ö. 260/874] şöyle söylemiştir: “Kişinin; doğru düzgün olmaları şartıyla avâmın, sohbetlerinin güzel olması şartıyla sâlihlerin, ne kast ettiklerini anlama şartı ile hükemânın, saygı ve hürmet göstermesi şartıyla veli ve büyüklerin sohbetinde bulunması gerekmektedir.” Ebu Abdullah en-Nîbâcî³⁴ ashabının birine şöyle söylemiştir: “Allah ile yaşamadığın gibi Allah ile yaşayan birinin de sohbetinde bulunmuyorsan peki ne zaman Allah’la dirileceksin!” Ebû Amr ez-Züccâcî³⁵ [ö. 348/959] şöyle söylemiştir: “Diri birini görmeden nasıl yaşıyorsunuz?”

4. Şeyhlerin sırlarını muhafaza etmek onlara hürmet etmenin ve sohbetinde bulunmanın âdâbındandır. Onların sırları, dinleyenlerin inkâra düşüp helâk olmamaları için ancak dinleyen kimselerin kalplerinin kabul edebileceği ölçüde fâş edilip anlatılabilir. Tasavvuf yolu ve inancına muhalif olanlarla sohbeti kesmek onlara duyulması gereken saygılardandır. Dolayısıyla kişi, şeyhlerle olan münasebetlerinde iradesini doğru hâle getirdikten sonra onlarla edep üzere sohbet edebilir. Ardından şeyhlerin, bildiği yahut bilmediği hâl, söz, fiil ve hare-

Nahşebî’nin sohbetinde bulunmuş, bazı seferlerde Ebû Saîd el-Harrâz’a refakat etmiştir. Âlim ve müteyyin bir kişiliğe sahiptir. Sülemî, *Tabakâtü’s-şüfîyye*, 185-191.

³² Ebû’l-Fudayl Zünnûn b. İbrahim el-Mısrî, tasavvuf ilminin ilk şeyhlerinden ve önde gelenlerinden dir. Sülemî, *Tabakâtü’s-şüfîyye*, 15-26.

³³ Amr b. Seleme en-Neysâbüri, Abdullah b. Mehdî el-Ubeyveydî ve Ali en-Nasrâbâzî’nin sohbetinde bulunmuş ve Ahmed b. Hadraveyh el-Belhî ile seyahatte etmiştir. İmam ve önde gelenlerdendir. Şah Şuçâ el-Kirmânî, Ebû Osman el-Hîrî ve Saîd b. İsmail ona bağlanmışlardır. *Haddâd* ismi ile meşhurdur. Sülemî, *Tabakâtü’s-şüfîyye*, 115-122; Mütehakkiklerden olup fütüvvet ve mürüvvet kemale ermiştir. Tanınan Nişaburlular arasında bu vasıflarla temeyyüz etmiştir. Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ ve tabakâtü’l-aşfiyâ’* (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, ts.), 10/229.

³⁴ Ebû Abdullah Saîd b. Yezîd, Allah’ın salih kullarındandır. Ahmed b. Ebî’l-Havârî ed-Dımaşkî ve birçok kişi kendisinden birtakım hikâye ve haller aktarmışlardır. Sülemî, *Tabakâtü’s-şüfîyye*, 98-99.

³⁵ Muhammed b. İbrahim b. Yusuf b. Muhammed Nişabur kökenlidir. Ebû Osman, Cüneyd, Nûrî, Ruveyym ve İbrahim el-Havvâs’ın sohbetinde bulunmuştur. Mekke’ye gidip orada ikamet ettikten sonra oranın şeyhi ve en önde geleni olmuştur. Sülemî kendisi için şöyle söylemektedir: Dedemin -Allah rahmet eylesin- şöyle dediğini işittim: “Ben Mekke’deyken el-Kettânî, en-Nehrecûrî, el-Murtaiş ve diğer şeyhler de orada idi. Hepsini bir halka oluşturmuştu ve halkın başında da Ebû Amr bulunmaktaydı. Bir konu hakkında bir şey konuştuklarında hepsi konuşulan konu hakkında Ebû Amr’ın ne dediğine dönüp bakardı.” Sülemî, *Tabakâtü’s-şüfîyye*, 431-433.

ketlerini inkâr etmemelidir. Sâlik, sadece bir şeyi kabul etmemesi durumunda bütün gayretinin hebâ olup gideceğini, kabul etmesi durumunda kurtuluşa ereceğini ve yüz çevirmesi durumunda da helâk olacağını bilmelidir. Şeyhlerin meclisinde bulunduğu Hakk'a muttali kılınıp sûfi ve veli kulları ile birlikte olmak suretiyle faziletlendirilir. Kişi bu durumlardan dolayı Allah'a şükreder. Kalbi, sohbetinde bulunduğu kişiye karşı hürmet duyar. Kalbinde şeyhlere ve büyüklere karşı saygının silindiği kimse ise zâhirde makbul görünse de hakikatte helâk olur. Şeyhlerin, insanların içindeki Allah'ın gözleri oldukları bilinmelidir. Allah şeyhlere diğer kullarının içindeki sırları gösterir. Böylece şeyhler, onların sırlarına tahakküm edebilir. Şeyhin, mürîdleri kabul etmesi ve mürîdlerin şeyhlere karşı duydukları ihtiram bu inanç sayesinde. Bir kimsenin kalbinden şeyhlere duyulan hürmetin ilgisizliği Hz. Peygamber'e duyulan saygısının değersizleşmesi ile gerçekleşir. Kişinin bu basite alma tavrı yüzünden Allah'a (c.c.) olan saygının değersizleştirilmesini de beraberinde getirir. Bu raddenin getirdiği cezasının alameti, kişinin kalbinden evliyâyâ olan hürmetin çıkarılmasıdır. Nitekim Hz. Peygamber, bir kutsî hadiste şöyle buyurmaktadır: "Kim benim veli bir kulumu küçümserse bana savaş açmış olur."³⁶ Zira velilerin saygınlığını küçümseyenler Hz. Peygamber'in, Hz. Peygamber'in saygınlığını küçümseyenler de Allah'ın saygınlığını, zikrini ve emirlerini küçümseyerek helâk olur.

5. İşin özü, kişinin nefsinin görmesi, kendini sevmesi, lider olmak istemesi ve insanlardan kabul görme arzusu ile kendini olmadığı bir hale ulaştırma muradıdır. Hz. Peygamber'e hürmete götürecek yol olarak sefeye ve büyüklere saygıyı kendine düstur edinmeyen kimse Hz. Peygamber'e hürmet makamına ulaşamaz. Hz. Peygamber'e saygı göstermenin ve ona tabi olmanın yolunu bulamayarak Hakk'a kavuşma derecesinden sâkit olan kimse, Hz. Peygamber'e uymanın bereketinden düşüp zelil ve mahrum bir şekilde yaşar. Şeyhlerin saygınlığını küçümsemek ihvân ve sohbet arkadaşlarının saygınlığını küçümsemekten doğmaktadır. Kul, alt makamları zâyî ederek nasıl yüce mahallere ulaşabilir ki? İhvândan birini küçümseyen kimse kibrini, rezilliğini, kendini büyük görmeyi ve Allah'ın kendisine tazim edilmesini hak kıldığı küçümsemeyi izhâr eder.
6. Kulun, kendini yüceltip ihvânını alçaltması kötü olmasındandır. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Kalbinde hardal tanesi ağırlığında kibir olan kimse cennete giremez."³⁷ Allah, avâmın peşinden gelmesini isteyen ve kendi zilletini kabul

³⁶ Uzun bir hadis cüzü olan bu ibare İbn Adî'nin *el-Kâmil*'inde yer almaktadır (**Mütercim Notu:** Adı geçen eserde ilgili hadis rivayetine rastlanmamıştır). Hadisin meşhur varyantı Buhârî'nin Ebû Hureyre'den naklettiği rivayettir: "Allah şöyle buyurmuştur: 'Kim benim veli bir kuluma düşmanlık beslerse ona savaş açarım...'" ("Rikâk", [6502]). İmam Şevkânî bu hadis üzerine *Katru'l-veli 'alâ hadîsi'l-veli* başlıklı müstakil bir kitap yazmıştır (thk. İbrahim Hallâl, Kahire, 1979).

³⁷ İmam Müslim İbn Mesud'dan rivayet etmiştir. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neyşâbü'rî, *Şahihi Müslim*, thk. Muhammed Sâlih Hâşim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), "Kitâbu'l-imân", 91; Tirmizî, "Kitâbu'l-birr ve's-sıla", 2129; Tayâlisî, *Müsned*, "Kitâbu'l-edeb", 4091; vd.

eden kişinin ihvân ve şeyhlerine dil uzatmayı serbest bırakır. Böylece gözlerinden hayâ perdesi çekilir. Mutlu etmeksizin mutlu olur. Nitekim Allah Teâla şöyle buyurmuştur: “...*Sakin şımarma! Bil ki Allah şımarıkları sevmez...*” (el-Kasas/76). Zira Allah’ın kuluna yönelmesinin değeri, onun Allah’ın velilerine yönelmesi kadardır. Allah onu, diğerlerine hizmeti ölçüsünde rızıklandırır. Kul, ancak kâbil olursa makbûller derecesine ulaşabilir. Şayet kişi, şeyhin kendisine işaret ettiklerine kâbil olursa halk nezdinde makbul olur. Halk, böylece ondan gelen şeyleri kabul edip onun kabul edilmesine yardımcı olur. Bu durum kendisinin şeyhinin makbûliyetine yardım etmesine benzemektedir. Allah Teâla, heybetinin eserlerini ve muhabbetinin nurlarını ona ilkâ eder. Böylece iyiler onu severken kötüler ondan korkar ve hürmetine tazim edip hizmetinde bereketlenerek onun sohbetinde bulunurlar. Bu durum Hz. Peygamber’in işaret ettiği gibidir: “Allah bir kulunu severse Cebrail’e (a.s.) şöyle seslenir: “Allah Teâla falanca kimseyi seviyor. Böylece diğerleri de onu severler.” Ardından yeryüzünde kabul görür. Onun makbûliyeti yalnızca avâm ve muâşeret ehli arasında değil, kullardan havâs olanlar arasında da gerçekleşir.

7. Kul, ihvânına ve ashabına hürmet gösterip hizmet edince bu durum beraberinde salih kimselere karşı hürmet ve sohbetin bereketini getirip velilerin kalplerinin kendisine meyletmesini sağlar. Dolayısıyla salih kimselerin hizmetinde bulunursa bunların yanında bereket ve velilerin hürmet, saygınlık ve kabuliyetlerini edinir. Böylece Hz. Muhammed Mustafa’nın sünnetine zâhirî ve bâtinî olarak uymanın bereketini kazanır. Sünnete uyması beraberinde ihlaslı olarak efendisinin hizmetinde bulunmayı sağlar ve onun hizmetinde samimi olur. Kul, efendisinin hizmetinde ihlaslı olarak bulununca Allah onu ahrâra³⁸ hizmetkâr kılar ve böylece mürîd ve sâdıklara hizmetkâr olur. Nitekim Hz. Peygamber’in şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Bir topluluğun efendisi, onlara hizmet edendir.”³⁹ Hâkezâ Hz. Peygamber, temsilci olarak gelen Habeşî bir gruba hizmet ederken ashabı şöyle söylemişti: “Ya Resulallah! Bu işi biz yapalım.” Hz. Peygamber ise

³⁸ **Mütercim Notu:** “Arapça hür kelimesinin çoğuludur, hürriyet sahibi olanlar, hür kişiler demektir. Dünya kayıtlarından ve nefsin kötü sıfatlarının etkisinden kurtulmuş kişiler, özgürlüğü elde etmişlerdir. Bu yüzden bunlara, ahrar yani hür kişiler denir.” Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, “Ahrâr” (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 27.

³⁹ Süyûtî *el-Hâvî li’l-Fetâvî*’nin ikinci cüzü, “el-Fetâvî’l-hadisîyye”, *Kitâbu’l-edeb ve’r-rekâ’ik*’te bu hadis zikretmiştir. (**Mütercim Notu:** Muhakkikin bahsettiği bölümde ilgili hadisle irtibatlı bir bilgiye rastlanmamıştır. Ebü’l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Hâvî li’l-fetâvî* (Beyrut: Dâri’l-Kitâbî’l-Arabî, 2000), 344-348.) Sülemî, “Kitâbu âdâbi’ş-şu’be”de Yahya b. Eksem’den aynı hadis rivayet etmiştir. bk. *Mecmû’a-i Âşâr-ı Ebû ‘Abdirrahmân es-Sülemî*, 2/97. *Keşfü’l-hafâ*’da Aclûnî Sülemî’nin senedi ile zikredilen hadis hakkında şöyle söylemiştir: “Hadisin senedinde zayıflık ve kopukluk vardır.” Ardından hadisin başka bir varyantını zikrederek durumu şöyle açıklamıştır: “Bu hadis için “Tarikin çokluğundan dolayı (sözü geçen) hadis *hasen liqayrihidir*.” denilmiştir.” Ebü’l-Fidâ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ* ve *müzilü’l-ilbâs ‘amme’stehere mine’l-ehâdîş ‘alâ elsineti’n-nâs*, thk. Yusuf b. Mahmud Hacı Ahmed (Dimaşk: Mektebetü’l-İlmi’l-Hadis, 1424), 1/528.

“Onlar ahabıma ikramda bulundular. Ben de onlara mükâfatta bulunmayı istemdim” dedikten sonra “Bir topluluğun efendisi, onlara hizmet edendir.” buyurmuştur. Hz. Peygamber bu olayda kendini ima etmiştir. Zira sözlerini mutlak olarak söyleyerek sahabeyi kendi ihvânı, ashâbı ve diğer kimselere karşı hizmet etmeleri hususunda teşvik etmek istemiştir. Kesin olarak bilinmelidir ki Müslüman kardeşine hakaret etmeyi aklına getiren kimsenin kalbini Allah karartır. Şeyhlerin hizmeti ile rızıklanıp onlara saygı gösteren üç şeyi elde eder. Bunlar dünyanın geri kalanını kerih görme, dünya malının çokluğuna buğz etme ve yarına önem vermeyi kalpten çıkarmaktır.

8. Bilmelisin ki veliler ve büyükle olan sohbet tehlike ve engelleri beraberinde getirir. Sohbete katılacak kişi Hz. Ebû Bekir’in Hz. Peygamber’le olan sohbeti gibi bir sohbette bulunmalıdır. Nitekim Hz. Ebû Bekir ne din ne de dünya hususunda Hz. Peygamber’e muhalefet etmiştir. Bundan dolayı Allah Teâla onu “sâhibihi/dostu”⁴⁰ olarak isimlendirdi: “...Hani onlar mağaradaydılar; arkadaşına ‘Tasalanma! Allah bizimle beraberdir.’ diyordu...” (et-Tevbe/40).
9. Kişinin usûl ve furu’da muhalif kimselerle dostluk yapmaması sohbetin âdâbı ve kemalindedir. Nitekim furu’ usûlün neticesidir ve “Falan kimse bize usûl olarak muhalefet etmiyor” sözüne kulak asmamak gerekir. Zira usûle olan muhalefet tevhidin hakikatinden çıkmak iken furu’a olan muhalefet sünnet ve âdâbı küçümsemektir. Bunun neticesinde kalp kararır, sır dağılır, ebepsizlik elinden zühur edip gönlünde yer eder. İnsanların sohbet ile muâşeretini ayırt etmeleri gerekir. Muâşeret, vakit içerisinde geçerliken sohbette devamlılık esastır. Muâşeretin bulanıklığı muhalif kimselerle birlikte olmaktan kaynaklanmaktadır. Ebû Ali er-Rûzbârî’nin⁴¹ (ö. 322/934) Mansûr b. Abdullah’tan⁴² (ö. 309/922) nakille bana aktardığı hikâye bu minvaldedir: “Muhaliif kimselerle olan muâşeret zindanların en darıdır.” Sohbetin bulanıklığı ise itikadî muhalefetten doğmaktadır. Yahya b. Muaz’ın şu sözleri bu minvaldedir: “İnancı, inancına ters düşen kimsenin kalbi, kalbine muhalif olur.”
10. Az konuşmak, zorunlu haller ve ihtiyaç gerektiren durumlar dışında soru sormamak şeyhlerle aynı mecliste bulunmanın âdâbındandır. Nitekim yalnızca ihtiyaç duyduğun şeyi sorduğunda, sorun karşısında şeyhin cevabındaki faydalar senin için açığa çıkar ve sen de onun bereketinin tesiri altında kalırsın. Fakat gereksiz soru sorman ilmini izhar etme isteğini ortaya koyar ve bereketi ile tesir altında kalamayacağın bir cevap aleyhine delil olur. Kişinin sohbet arkadaşının kendine olan uyumunun yanında ihtilafını bilmesi ile kendisinden ve halinden

⁴⁰ **Mütercim Notu:** Sülemî, “إِلَّا تُصْرَبُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَابِتٍ الثَّابِتِ إِذْ هُمَا فِي الْعَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا” ayetinde geçen “لِصَاحِبِهِ” ifadesine atıfta bulunmaktadır.

⁴¹ Ahmed b. Muhammed b. el-Kâsım b. Mansûr, Bağdatlıdır. Mısır’da ikamet etmiş, oranın şeyhi olmuş ve orada vefat etmiştir. Sülemî, *Tabakâtü’s-şûfiyye*, 354-360.

⁴² Ebü’l-Hasan Mansûr b. Abdullah ed-Dîmitî el-İsfahânî, Sülemî onun hakkında birçok rivayette bulunmuştur. *Tabakâtü’ta* onun hakkında pek çok rivayet mevcuttur. Sülemî, *Tabakâtü’s-şûfiyye*, 307-311.

haber vermeye hâcet duymaması sohbetin sıhhatindedir. Hz. Muhammed'in durumunu dostu olan Hz. Ebu Bekir'in dışında kimsenin bilmemesini nasıl görmezsin? Onun hakkında şöyle söylemişti: "Allah, kulunu dünyada ve Kendi indinde olan şeyler arasında tercih yapması hususunda muhayyer bırakmıştır."⁴³ Bu durum sohbetinin sahih ve imanın kuvvetli olmasından dolayıdır. İmam Şâfî şöyle söylemiştir: "İhtiyaçlarını bilmediğin kimse, kardeşin değildir."

11. Kişinin şeyhinden mahallini ve derecesini yükseltmesini yahut kendisi ile daha fazla konuşmasını beklememesi ve riyazetlere sabır göstermesi sohbetin âdâbındandır. Bunun yanında şeyhinin kendisini ve hallerini ondan iyi bildiğini, onu terbiye ettiğini, onun dikkatini hayra yönlendirdiğini ve kısa yahut uzun süreçte ona fayda vereceğini bilmelidir. Şeyhi onu diğer ashâbı arasında rıfkati, ilmi yahut terbiye etmesi yönünden kayırırsa bu durumda kendini suçlamalı ve kendinden edepsizliğin ya da açgözlülüğün sâdır olduğunu düşünmelidir.
12. Şeyhlerin huzurunda himmetinin ve zihninin dağılması ile kişinin himmet ve havâtırını şeyhinin âdâb, ahlak, emir ve yasaklarına teksif etmesi mürîdlerin âdâbındandır. Şeyhlerin meclisinde kişinin himmeti ve havâtırını dağılırsa terbiye ve ilim tahsil etme derecesinden düşer.
13. Şeyhlerin meclisinde (sanki zorla oturuyormuşçasına) onların sabırlarını zorlayacak ölçüde bulunulmamalıdır. Aksine onların meclisinde şereflemek ve hizmetleri ile bereketlenmek için bulunulmalıdır. Onların meclisinde bulunmanın âdâbı, şeyhin yaptığı değil emrettiğini yapmaktır. Mürîd, yalnızca dinleyen kişinin kalbinin kabullenebileceği haberleri aktarabilir. Zira şeyhlerin bazı sırları vardır ki mürîdler buna muttali olamaz. Hal böyle olunca bunu kabul etmeyen münkir helâk olur. Tâbi olan kişi, peşinden gidilenin makamına ancak belli bir süre sonra ulaşabilir. Hz. Peygamber'in şöyle dediğini görmez misin? "Beni namaz kılarken nasıl görüyorsanız siz de öyle namaz kılın." Yoksa "Benim gibi namaz kılın." dememiştir. Hz. Peygamber sahabenin, halini yerine getirmekten aciz kalacağını bilmekteydi. Böylece onları zâhir olan fiiline yönlendirdi.
14. Mürîd, kendisine mecliste sükût âdâbı yerleşinceye değin şeyhin huzurunda sükûtle başlar. Ardından sükûtun âdâbı mürîde yerleşince ve şeyh onun ehil olduğunu görünce mürîd hizmete geçer. Hizmetin âdâbı oturur, gereklerini yerine getirir ve hizmet ederse şeyhi onun konuşmasını ister yahut konuşmayı emrederse konuşur. Sonra gerekli olacak kadar konuşur.

⁴³ İmam Buhârî Ebû Sâid el-Hudrî'den rivayetle şöyle nakletmiştir: "Allah kulunu dünya nimetlerinden dilediği kadar vermek ve Kendi indinde olanı vermek hususunda muhayyer bırakmıştır. Sen, Allah'ın katında olanı seç!" Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fi el-Buhârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*, "Kitâbu Menâkibi'l-Ensâr", 63; Tirmizî, "Kitâbu Menâkibi Ebî Bekr es-Siddîk", 45; İmam Mâlik, *el-Muvatta'a*'da İmam Muhammed b. el-Hüseyn'den rivayetle aktarmıştır. Osman b. Ya'kûb el-Kemâhî, *el-Müheyye' fi keşfi esrâri'l-Muvatta'a*, thk. Ahmed Ali (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005), 4/305.

15. Mürid, şeyhine karşı samimi olup onu tazim etme hususunda himmetini tashih etmeye çabalar. Şayet mürid bunu gerçekleştirirse işaret ilminde ve hikmetli olma noktasında bu durum ona kâfi gelir. Şeyhlerin hizmetinde ve hürmetinde bulunan kimseye Allah Teâla korku ve rağbet, tövbede ısrar, kanaatte hırs, endişede sabır, gazapta rıza, kibirde tevazu, zillette izzet, şekte yakîn, inkârda marifet, redde kabûl, zayıflıkta kuvvet, dünya sevgisi ve ehlden istîğna, harekette sükûn, açgözlülükte durgunluk verir. Sıfat ve hallerinden fenaya erip Hak ile baki olma, tembellikten çalışkanlığa, gafletten uyanıklığa, tedbirden tefvize, isteğini elde edememekten muvaffakiyete, buğzdan muhabbete, himmetin dağılmasından cem'ine geçmeyi nasip eder. Ardından bu minval üzere sonsuza kadar devam eder.
16. Bunların hepsi şeyhin hizmetinde bulunulması ve ona karşı saygıda kusur edilmemesi gerektiği inancının sıhhatli olması ile gerçekleşir. Büyüklerin terbiyesinde bulunmanın bereketinin dışa vurduğu eserlerin görülmemesi kişinin içinin bozukluğuna delalet eder. Hakîmu'l-vakt Ebû Hafs şöyle söylemektedir: “Zâhirdeki güzel edep, bâtındaki güzel edebın göstergesidir”⁴⁴ Allah Teâla da şöyle buyurmuştur: “*Evet, bu böyledir. Kim Allah'a ait nişânelere saygılı davranırsa, bu kalplerin takvâli olmasındandır.*” (el-Hacc/32). Şiarların zahirine tazimde bulunmak kalpleri bâtınen kuvvetli kılar. Böylece sana şunu gösterir: Zâhirî olarak görülen bereketler bâtinî bereketlerden; batınî nurlar da zâhirin eserlerinden kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı hükemânın bir kısmı şöyle söylemiştir: “Sırrı duru olanın dışı aydınlanır.” Nasihatte bulunan şeyhin sohbetinin edeplendirmediği kimse müşahededen razı olamaz. Kendisinde zahirî olarak mutluluğun eserleri ortaya çıkmışsa da hakikatte iflah olmaz. Aldanış ve istidrac mahallinde bulunur. Hz. Peygamber'in “Beni görene müjdeler olsun!”⁴⁵ buyruğunu görmez misin? Bunun manası şöyledir: Beni görmenin bereketinin tesiri altında kalan, âdâbıyla edeplenen, ahlakıyla ahlaklanan kimsenin edebi; Hakk'ın edebi, ahlakı Allah'ın kendisi ile bürünülebileceğini vasıfladığı ahlaktır. Sahih olmasa dahi Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadiste şöyle buyrulmaktadır: “Beni Allah tedip etti. Edebim ne de güzeldir.”⁴⁶ Allah, Hz. Peygamber'in ahlakını şöyle vas-

⁴⁴ Bu rivayet *Ṭabakât*'ta zikredilmiştir. Ebû Hafs sözünü şöyle tamamlamaktadır: “Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: ‘Bir kimsenin kalbi huzur içinde olursa uzuvları da huzur içinde olur.’” Sülemî, *Ṭabakâtü's-şûfiyye*, 122.

⁴⁵ Tayâlisî *Müsned*'inde aynı hadisi şu lafızlarla zikretmiştir: “Beni görüp de iman edene müjdeler olsun! Fakat beni görmeyip de iman edene yedi kere müjdeler olsun!” Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedu Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdulhasan et-Türki (Cize: Dârü'l-Hicr, 1999), 3/379. Diğer rivayet ise şöyledir: “Beni görüp de iman edene müjdeler olsun! Fakat beni görmeyip de iman edene müjdeler, müjdeler ve müjdeler olsun!”. Tayâlisî, *Müsned*, 2/452.

⁴⁶ Hadis, bu lafızlarla tasavvuf kitaplarında meşhurdur. Sülemî *Cevâmî'ü âdâbi's-şûfiyye*'de “*Edebi*” lafzını, “*Cevâmî'ü âdâbi's-şûfiyye*”, *Mecmû'a-i Âşâr-ı Ebû 'Abdirrahmân es-Sülemî*, 1/343; *Kitâbu Âdâbi's-şuḥbe*'de “*Edebi*” lafzını, “*Kitâbu âdâbi's-şuḥbe*”, *Mecmû'a-i Âşâr-ı Ebû 'Abdirrahmân es-Sülemî*, 2/126; kullanmıştır. Aclûnî bu hadis için şöyle söylemiştir: “Askerî, Hz. Ali'den (r.a.) rivayetle aktar-

fetmektedir: “*Muhakkak ki sen büyük bir ahlak üzeresin.*” (Kalem/4). Hakk’tan ayrılmayan ve O’ndan başkası ile meşgul olmayan, zahirde insanların şekillerinde olup bâtınen Hakk’ın hakikati ile tahakkuk eden bir ahlaktan daha büyük bir ahlak olabilir mi? Onu tesiri altında bırakan bir hal yoktur. Zira o, hepsinden üstün, Hakkın müşahedesi ve komşuluğu ile doludur.

17. Şeyh ve büyüklerin âdâbı, mürîdin edebinin neticesi; onların ahlakı ise onun ahlakına tabidir. Onların ahlakına uyup âdâbı ile edeplenmek Hz. Peygamber’in ahlakı ile ahlaklanıp âdâbı ile edeplenen kişi gibidir. Kul, üst derecedeki nura erişip de ne zaman alt derecedeki nuru yitirebilir ki? Nitekim şeyhlerinin haklarını zâyî eden kişi ne zaman Hz. Peygamber’e hakiki anlamda hürmet gösterebilir ki? Hz. Peygamber’e hürmetsizlik edip de marifet ve muhabbet iddiasında ne zaman bulunabilir? Allah Teâla şöyle buyurmuştur: “*De ki: Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin...*” (Âl-i İmrân/31). Aynı şekilde şeyhlere hürmet göstermeden Hz. Peygamber’e; ihvâna karşı hoş sohbetle bulunmayıp, cömertlik göstermeyip ve hürmet etmeden de şeyhlere ihtiram etmek mümkün değildir. Allah Teâla, Hz. Peygamber’in ashâbını şu sözleriyle edeplendirmiştir: “*Oda-ların dışından sana seslenenlerin çoğu kuşkusuz düşünemiyorlar. Sen yanlarına çıkınca-ya kadar sabredip bekleselerdi elbette kendileri için daha iyi olacaktı. Yine de Allah çok başışlayıcı, çok esirgeyicidir.*” (Hucurât-45). Zira onlar, Hz. Peygamber’in kapısını tırnakları ile çalarlardı.
18. Şeyhlere hizmet ve hürmet edip ihvâna sohbetle bulunmak isteyen kimse ayırt etmeksizin tüm fakirlere ikramda bulunup insanlara karşı kendini büyük görmeyi ve nefsi için onlardan intikam almayı bırakmalıdır. Fakirleri küçük görmek ve insanlara aşırı tazimde bulunmak belâların kaynağıdır. Allah; ihvânın hizmetinde bulunmaya, şeyhlere saygıda kusur etmemeye ve her iki makamın da âdâbının gereğini yapmaya muvaffak kıldığı kulunu, şeyhlerin vardığı noktaya ulaştırıp onları rızıklandırdığı şeyle rızıklandırır.
19. Şeyh ve büyüklerin ihvân, ashâb ve evlatlarına verdikleri sözleri yerine getirmeleri sohbetin gereklerindedir. Nitekim yaşlı bir kadın Hz. Peygamber’in huzuruna varmış ve Hz. Peygamber ona saygı gösterip kendi yerine oturtmuştu. Ona bunun sebebi sorulunca şöyle buyurmuştur: “*O kadın, Hatice’nin zamanında da gelirdi. Ahde vefa imandandır.*”⁴⁷ Şeyhlerin âdâbıyla edeplenip onlara karşı saygıda kusur etmeyen kimse, kendisine uyularak mürîdlerin istifade ettiği bir imam olur. Kendinden geçen kişi ise hem helâk olur hem helâk eder.

mıştır... Tirmizî *Sünen*’inde hadisi tevsik etmiştir. Esmâî, Ebû Amr b. Alâ ve Ezherî hadis üzerine konuşmuşlardır. Ebü'l-Fazl b. Nâsır hadisi sahih kabul edip Hz. Peygamberimizin mucizeleri arasında saymıştır.” Aclûnî, *Keşfü'l-ĥafâ*, 84.

⁴⁷ el-Hâkim en-Neysâbü'rî *el-Müstedrek*’inde bu hadisi rivayet ederek şöyle söylemiştir: “*Şahîḥayn*’ın şartlarına göre sahih bir hadistir.” “İmân”, 46 [10/16]. Sülemî daha önce “*Kitâbu Âdâbi’ş-şuḥbe*” de aynı hadisi zikretmiştir; bk. *Mecmû’a-i Âşâr-ı Ebû ‘Abdirrahmân es-Sülemî*, 2/73.

20. Tasavvufun temeli iki şeydir. Bunlar nefsi tahkir etmek ve Müslümanların saygınlığına tazimde bulunmak. Ardından dünyayı tahkir edip Allah'ın yasaklarına saygı göstermek, Allah'ın yasaklarına saygı gösterirken kalpten dünyaya olan saygıyı silmek gelir. Fakat sebepleri terk eden kişinin Müsebbib'e ulaşamayacağını da bilmesi gerekir. Allah'ın yücelttiğini küçümseyen kimsenin gönlünde, Allah'ın yüceliği ve O'nun azameti yer edinmez. Halka gösteriş yapmak ve onlara meclislerde liderlik etmek için şeyhlerin sohbetinde bulunup sözlerini işiten kimseyi bu durum helâk eder ve ihtiram edilmesi gereken şeylere karşı saygısızlıklarından dolayı zındıklar arasına sokar. Bundan dolayı şöyle söylenmiştir: "Kendi nefsi için vaaz dinleyip, onu kendine saklayan kimse ondan istifade eder ve kim ki başkası için dinleyip onu yayarsa helâk olur." İhvânın sohbetinden lezzet almayan şeyhin âdâbı ile edeplenemez. Onların âdâbı ile edeplenmeyen sohbetin bereketine ulaşamaz. Sohbetin bereketine ulaşamayan farzların âdâbına, sünnete tâbi olmaya ve bunların bereketine eremez. Farzların âdâbı ve sünnete ittibâdan ayrı düşen kimse marifet makamına ulaşamayıp aldanma çölüne dalar. Böylece müşâhedenin bereketi, mütalaa edilmiş hayat, hallerden faydalanma ve hallerin baş göstermesi onda zuhur etmez. Büyüklemeden kaynaklanan iddiaya yönelir ve kendisinden hakikat nurlarının manalarının aslı soyutlanır. Şeyhlerin hizmetinde bulunan kimsenin onlara yaptığı hizmetin karşılığını faydalanacağı bir nimet yahut hoş karşılamayacağı bir külfet olarak beklememesi gerekir. Böylece yaptığı iş, sohbetin ve hizmet etmenin bereketi ile hakikat yoluna ulaşabilmek için başka hiçbir şeyle uğraşmaksızın yalnızca şeyhe hizmet etmek olur. Zira tarikatın gereği nasihat eden hakîm birinin irşat edip yol göstermesi ile arzu edilen yere varmaktır. Çünkü müşîd, onu en yakın ve en kolay olan yola yönlendirip vakitleri hakkında –şayet kendisine herhangi bir şey âriz olmuşsa- mülâhazalarda bulunur. Ardından onu varılacak yere ve doğru yola döndürür. "Sebepleri görmek Müsebbib'den kopmaktır." diyen kimse hata eder. Zira Allah'ın yücelttiği şeyi yüceltmek vaciptir. Hal böyle olunca sebeplere karşı tazimde bulunmak –şayet Allah onlara tazim etmişse- saygı duymaktır. Böylece O'ndan olan her şey yücelmiş olur. Eşyayı küçük görmek, onlarla olan bağlantımız cihetindedir ve küçümseme mecazen gerçekleşir. Yoksa eşya Hak tarafından geldiği için illetsiz; kul olması bakımından illetlidir.
21. Müridin irade ve halleri dönüşürken, terbiye ve ahlaklanma sürecinde, riyazet ve mücahede yolu boyunca şeyhe hizmet etmeye devam etmesi gereklidir. Hallerden fenaya erişir, marifet derecelerine ulaşır ve marifet derecelerinden Marûf'u müşâhedeye yükselirse sırrı ile maksuttaki mecraları mütalaa eder. Zira bunların hepsi şeyhe râcidir. Sebepler de tazim ve hürmet yolu olmaksızın perdedir. Nitekim şeyhler O'na yönlendirip O'nun için terbiye ederler. Cüneyd-i Bağdâdî'nin elinde tespîh gördüklerinde ona şöyle söylemeleri bu kabilindedir: "Ey Ebâ Kâsım! Bulduğun yüce makama ve şerefli haline rağmen elinde tespîhle mi geziyorsun?" Cüneyd "Evet, onun sebebi ile vardığımız yere ulaştık. Onu asla bırakmayız." Cüneyd'in rüyada görüldüğü ve kendisine şöyle denildiği rivayet edilmiştir: "Allah sana nasıl muamelede bulundu?" Cüneyd şöyle cevap

vermiştir: “İşaretler savruldu, ibâreler yok oldu, şekiller bir kenara atıldı, ilimler kayboldu ve sadece seher vakti kılmış olduğumuz iki rekât namaz fayda sağladı.” Cüneyd, burada sebepleri söylemiştir ki iddia sahibi kimse, Allah’ın yol gösterici ve meşale kıldığı sebepleri küçümseyip aldanmasın. Vesilelere tazim edenler bereketleri ile dirilirler. Nitekim onlar, nefisleri ve ruhları ile değil Allah ile diridirler. İnsanlar Hay olanın müşahedesi olmaksızın ölüdürler. Ezeli olan Hayy’a ve hakiki hayata ulaşmaya yol gösteren yaşamın bereketi ile feyz elde eder. Allah Teâla, yarattıkları arasından insanları diriltti. İnsanları yaşam ile onurlandırana ve kendisi için yaratılana (Allah’a) sebep kıldı. Kur’an-ı Kerim’de şöyle buyurmuştur: “*Size hayat veren, sonra sizi öldürecek ve sonra sizi diriltecek olan da O’dur...*” (Hacc/66). Ayetin manası şöyledir: Benimle dirilip vasıflarınızdan arınmanız için sizi sizinle diriltmek için dirilttim ve ardından sizi sizden ve suretlerinizden (sıyrarak) öldürdüm. Bu hale varıp da müşahede bulunanınız beni müşahede etsin. Sizden dirilen kimse kendiniz olmaksızın başka bir şeyle dirilir. Zira siz hakikatte Benimlesiniz ve Benimsiniz. Sizin sıfatlarınız sizden arındırılmışken Benim sıfatlarımın bereketi sizin üzerinizdedir. Siz, siz olmaksızın Benimlesiniz. Daha da ötesi siz yoksunuz, celal ve kerem sahibi ve daimi Hay olan Ben varım.

22. Şeyh ve büyüklere tazim ve ihtiram göstermek, onların âdâbi ile edeplenmek, ahlakları ile ahlaklanmak, saygıda kusur etmemenin yanında onların emirlerine muhalefet eden ve onları küçümseyenlerin şekâvetini göstermek için tertip ettiğim bu başlıklar altındaki bölümleri açıkladım. Allah Teâla’dan aldananlar sınıftan olmamız için anlattıklarımıza bizi muvaffak kılmasını, Müslümanlara karşı saygıyı gönümüzden alıkoymamasını, onların değerlerini bilmemizi, fazlı ve geniş rahmeti ile niyaz ederim. Buna kâdir olup yerine getirecek olan yalnızca O’dur.
23. Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah’adır. Efendimiz Hz. Muhammed’e, âline ve ashâbına salât ve selam olsun.

4. Edebü mücâleseti’l-meşâyih ve hıfzı hürumâtihim Risâlesinin Değerlendirilmesi

Maksadı “Allah’ın ahlakıyla ahlaklanmak” olan tasavvuf ilminde bu gâye, sohbet ile hâsıl edilmek istenmiştir. Fakat sohbetin âdâbi nasıl elde edilecektir? Sülemî, şeyhin huzurundaki sohbet âdâbından önce sâlikin edinmesi gereken ferdî âdâbları zikrederek sûfilere neden âdâba riayet etmeleri gerektiğini söyler. Ferdî âdâb; mâsivâdan tecerrüt edilip her şeyin yalnızca Allah’tan dilenmesi gerektiği fikriyle itikâdî âdâb, ruhsatların terki ile birlikte ibâdete sarılarak amelî âdâb ve şeyh, ihvân, mürîd ve halk ile iyi geçinilmesi hususundaki muâşeret âdâbi şeklindedir. Yazarın risâleyi yazmasındaki bir diğer sâik de sûfi libasına bürünmüş fakat bu yolu zâyî eden kimselere karşı mutasavvıfları uyarma arzusudur. Sülemî, bu hususta Allah tarafından tedip edilen Hz. Peygamber’in örnek kişiliğine vurgu yaparak risâlesine başlamaktadır. Velilerin yaşantı ve sünnete bağlılıkları hasebiyle Hz. Peygamber’in vârisleri olmalarına işaret eden Sülemî, onların yolundan yürümeyi

Hız. Peygamber'in yolunu tutmaya benzetmektedir. Sülemî, deyim yerindeyse velileri/şeyhleri Hız. Peygamber'in makamına; mürid ve sâlikleri de ashâbın yerinde tasavvur etmektedir. Böylece Hız. Peygamber'den sâdir olup silsileler halinde aktarılan âdâb ve ahlak, tasavvuf yoluyla önce şeyhlere ardından da müridlere tevâris etmektedir.

Sülemî, sohbet ve sohbet âdâbının gerekliliğini beyan ettikten sonra sohbet âdâbının mahiyeti hakkında bilgi vermeye koyulur. Sohbetin âdâbını şeyh, mürid ve ihvânın kendi arasındaki münasebetleri çerçevesinde değerlendiren Sülemî, her grubun üzerine düşen birtakım yükümlülüklerin olduğunu ve bu kimselerin karşılıklı bir sorumluluk içerisinde olduklarını belirtir. Bu minvalde müride şeyhin sırrını korumak, bu sırları nâdâna anlatmamak, şeyh ve ihvâna hizmet etmek, ihvânına karşı îsârda bulunmak gibi görevler düşerken; şeyhe için de kibirden uzak durmak, müridlerini birbirinden kayırmamak, onlarla ilgili durumlara vâkif olup savrulmalarını engellemek gibi birçok vazife sayılmaktadır. Sülemî sûfleri içeridekilere karşı nasıl bir âdâbı benimsemeleri gerektiği hususunda uyarırken onları dışarıdakilere karşı da uyarmaktadır. Tasavvuf yolundaki sâlikleri, sûfi usûl ve furû'una uymayan kimselere karşı temkinli olmaya davet ederek şöyle söyler: "Kişinin usûl ve furû'da muhalif kimselerle dostluk yapmaması sohbetin âdâbı ve kemalindedir."⁴⁸ Müellif bu ikâzda bulunurken dışarıdaki kişinin sûflerin sırrına muttali olamayıp helâk olabileceğinden çekinmektedir.

Şeyhin hizmetinde bulunup riyâzet ve mücahedede bulunan kişi sohbetin maksadına ulaşır. Böylece mürid fenaya erişir, marifet derecesine varır ve en nihâyetinde Marûf'u müşâhede eder. Bu noktaya ulaşan mürid, şeyhin de bir perde olduğunu, aslında her şeyin Allah'la olup Allah'ın olduğunu anlar. Akabinde müridin kendi de aradan çıkar ve geriye yalnızca Allah kalır. Sülemî bu durumu ise şöyle açıklar: "Siz, siz olmaksızın Benimlesiniz. Daha da ötesi siz yoksunuz, celal ve kerem sahibi ve daimi Hay olan Ben varım."⁴⁹ Sâlik böylece Allah'ın sıfatları ile vasıflanır. Sülemî'nin bu ifadeleri vahdet-i vücûdu çağrıştırması bakımından son derece önemlidir. Fakat Ekrem Demirli'nin de belirttiği üzere vahdet-i vücûd; "Vücûd, varlık olması bakımından Hak'tır." ve "İlm-i ilâhiye'de varlığın bilgisinin hakikati bulunmaktadır." önermeleri üzerine kurulmaktadır. Varlığın/Âlemin Bir'den sūdûrû ile çokluğun/varlığın Bir'e ircası bakımından değerlendirilmelidir. Dolayısıyla herhangi bir metinde yahut düşüncede bu önermelerden sadece birinin bulunması vahdet-i vücûd nazariyesine ulaşılması için yeter sebep değildir.⁵⁰ Hal böyle olunca eserde a'yân-ı sâbitenin izlerinin bulunmaması ilgili risaleyi vahdet-i vücûd telakkisinden uzaklaştırmaktadır.

⁴⁸ Sülemî, "Edebü mücâleseti'l-meşâyih ve hıfzı hürumâtihim", 112.

⁴⁹ Sülemî, "Edebü mücâleseti'l-meşâyih ve hıfzı hürumâtihim", 119.

⁵⁰ Ekrem Demirli, "Gazzâlî, Mişkâtü'l-envâr, 3. Ders", *YouTube* (6 Mart 2018), 01:28:10-01:30:33.

Sonuç

Sülemî'nin tasavvuf yazını tarihi açısından son derece mümtaz bir konuma sahip olmasının yanında, bir şeyh olarak⁵¹ tasavvuf alanının pratiğinde de söz sahibi olduğu görülmektedir. Özellikle dedesinin vefatının ardından Nişabur'a dönmesi ve buradaki evini *düveyreye*⁵² çevirerek ömrünün geri kalan kısmını irşâd, tedris ve telifle tamamlamış olmasının bu durumdaki payı büyüktür. Nitekim çalışmalarının meyvesi olarak sayısı yüzü aşkın eser kaleme almış; İsfahânî, Kuşeyrî, Hücvirî gibi tasavvuf alanında otorite sayılan pek çok ismi doğrudan yahut dolaylı olarak etkilemiştir.

Çalışmamızda, Sülemî'nin *Edebü mücâleseti'l-meşâyih ve hıfzî hürumâtihim* risâlesinin tercümesini yapıp adı geçen risâlenin değerlendirmesinde bulunduk. Risâlenin hacminin küçük olmasına mukâbil tasavvuf ilmi açısından sohbet kavramının maksat ve mahiyetini ortaya koyması yönüyle eşine az rastlanan bir eser olduğunu gördük. Özellikle sûfînin sohbetin hakikatine erince şeyhin ve kendisinin bir perde olduğunu ve geriye sadece Allah'ın kaldığını idrak etmesi, vahdet-i vücûd teorisinin temellerine ışık tutmaktadır. Sülemî bu durumu Allah'ta ölmek, Allah'ta dirilmek şeklinde formüle etmiştir. Sûfî, Allah'la dirildiğinde O'nun sıfatları ile muttasıf olarak sohbetin maksadına erişir. Böylece Marûf'u müşâhede eder.

⁵¹ Sülemî'nin birçok risâlesinde şeyhliğinin izlerinin görülmesine ilâve olarak Mekte'deki müridlerinin kendisine sorduğu soruları cevaplayıp onların sülûküne katkı sağladığı soru-cevap şeklindeki risâlesi bunu açık bir şekilde göstermektedir. Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, "Mesâil veredet min Mekke", *Mecmû'a-i Âşâr-ı Ebû 'Abdirrahmân es-Sülemî*, thk. Gerhard Böwering (Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahi, 1369 hş), 3/455-461.

⁵² Hankâh gibi küçük tekkeler için kullanılan terimdir. Süleyman Uludağ, "Hankah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 16/42.

Kaynakça

- Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs 'amme'stehere mine'l-ehâdîs 'alâ elsineti'n-nâs*. thk. Yusuf b. Mahmud Hacı Ahmed. Dımaşk: Mek-tebetü'l-İlmi'l-Hadîs, 1424.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaut - Adil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fi. *Şahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Daru İbn Kesîr, 2002.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Eraslan, Soner. *Tabakât Literatürünün Ortaya Çıkışı: Sülemî'nin Tabakâtü's-Sûfiyye'si*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Demirli, Ekrem. "Gazzâlî, Mişkâtü'l-envâr, 3. Ders". *YouTube*. Yayın Tarihi 08 Mart 2018.
www.youtube.com/watch?v=cB19Ysgq7A&ab_channel=KlasikD%C3%BC%C5%9F%C3%BCnceOkulu
- Hücvirî, Ebû'l-Hasan Ali b. Osman. *Keşfü'l-mahcûb*. Kahire: Şuunü'l-İslâmiyye, 1975.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-aşfiyâ'*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.
- Kemâhî, Osman b. Ya'küb. *el-Müheyye' fi keşfi esrârî'l-Muvaţta'*. thk. Ahmed Ali. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005.
- Knysh, Alexander. *Tasavvuf Tarihi*. çev. İhsan Durdu. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2011.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Zerîk Marûf Mustafa. Beyrut: Mek-tebetü'l-Asriyye, 2001.
- Ma'îlûf, Luvis b Nikola el-Ma'îlûf el-Yesûî. *el-Müncid fi'l-lüğa ve'l-a'lâm*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2003.
- Muhammed, Yusuf Hattâr. *el-Mevsû'atü'l-Yûsufiyye bi beyâni edilleti's-şâfiyye*. Dımaşk: Dâru't-Takvâ, 2003.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. *Şahîhu Müslim*. thk. Muhammed Sâlih Hâşim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî. *el-Lüma'*. thk. Abdülkerim Mahmud - Taha Abdülbâkî Surûr. Bağdad: Mektebetü'l-Müsennâ, 1970.

- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr. *el-Ĥâvi li'l-fetâvî*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2000.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin. *Âdâbü's-şuĥbe*. Tanta: Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 1990.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin. “Âdâbü's-şuĥbe ve ĥüsnü'l-‘uşre”. *Mecmû'a-i Âşâr-ı Ebû 'Abdirrahmân es-Sülemî*. thk. Meir J. Kister. Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahi, 1369 hş.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin. “Beyânu aĥvâli's-şûfiyye”. *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemi'nin Risaleleri*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi, 1981.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin. “Cevâmî'ü âdâbi's-şûfiyye”. *Mecmû'a-i Âşâr-ı Ebû 'Abdirrahmân es-Sülemî*. thk. Etan Kohlberg. Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahi, 1369 hş.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin. “Edebü mücâleseti'l-meşâyih ve ĥıfzi ĥurumâtihim”. *Mecmû'a-i Âşâr-ı Ebû 'Abdirrahmân es-Sülemî*. thk. Kennedy Lee Honerkamp. Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahi, 1369 hş.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin. “Menâhicü'l-‘ârifîn”. *Mecmû'a-i Âşâr-ı Ebû 'Abdirrahmân es-Sülemî*. thk. Etan Kister. Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahi, 1369 hş.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin. “Mesâ'il veredet min Mekke”. *Mecmû'a-i Âşâr-ı Ebû 'Abdirrahmân es-Sülemî*. thk. Gerhard Böwering. Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahi, 1369 hş.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin. “Risâle fi ġalaţâtu's-şûfiyye”. *Mecmû'a-i Âşâr-ı Ebû 'Abdirrahmân es-Sülemî*. thk. Gerhard Böwering. Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahi, 1369 hş.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin. “Risâletü ravzati'l-mürîdîn”. *Mecmû'a-i Âşâr-ı Ebû 'Abdirrahmân es-Sülemî*. thk. Muhammed Sürî. Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahi, 1369 hş.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin. *Ĥabaġâtü's-şûfiyye*. thk. Nureddin eş-Şerîbe. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1969.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. Cârûd. *Müsnedu Ebî Dâvûd eţ-Ĥayâlisî*. thk. Muhammed b. Abdülhasan et-Türkî. Cize: Dârü'l-Hicr, 1999.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Câmî'u's-şahîĥ = Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1978/1398.
- Uludağ, Süleyman. “Hankah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/42-43. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Prof. Dr. Hüseyin Aydın'ın Hayatı ve Çalışmaları

Süleyman Sayar

Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı

Bursa/Türkiye

ssayar1956@hotmail.com

<http://orcid.org/0000-0003-1051-6724>

Akademik uğraş alanı felsefe olan bir ilâhiyatçı sıfatıyla Prof. Dr. Hüseyin Aydın, 87 yıllık ömrünü tamamlayarak 2021'in Ağustos'unda ebedî âleme göçtü. Burada objektif olarak hayatı ve çalışmaları sunulacak; ancak akademik nitelik iddiasından uzak bir malzemenin (yıllık kayıtları) izin verdiği ölçüde düşünceleri ve kişiliğinin bazı yönleri tezâhür ettirilmiş olacaktır.

1. Hayatı

Hüseyin Aydın 1938 yılında (gerçekte 15.02.1934) Antalya/Elmalı'da doğdu. Aynı ilçede ilköğrenimini ve hâfızlığını tamamladı. 1961 yılında Antalya İmam Hatip Okulu'ndan, daha sonra Antalya Lisesi'nden mezun oldu. 1966'da İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nü ve 1970'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. Bitirme tezi Alman filozofu "Nicolai Hartmann'da Teleoloji"dir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın çeşitli kademelerinde görev yaptı (1961-1971). Bu çerçevede İmam-Hatiplik (1961-1967), Fatih merkez vaizliği (1967-1968) görevlerinde bulundu. 1968-1970 yıllarında yedek subay olarak askerliğini yaptı. Din İşleri Yüksek Kurulu Raportörlüğü (1970-1971) görevinden sonra Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Kürsüsü'ne asistan oldu (1971). Kendi ifadesine göre, hocası Prof. Dr. İbrahim Ağâh Çubukçu'nun yönlendirmesiyle isminden başka hiçbir yönünü bilmediği, fakat çalışmaları ilerleyince "gerçek anlamda ve çok yönlü bir düşünür" olduğunu gördüğü Sünnî mutasavvıf Muhâsibî üzerine hazırladığı tezle "doktora"sını tamamladı (1975). Arap ülkelerinde (1973) ve özellikle doçentlik tezi için Almanya'da (1978-1980) mesleği/alanı ile ilgili araştırmalarda bulundu. 1981'de Sistematik Felsefe Kürsüsü'nde, kendi tabiriyle "modern ateizmin en popüler simalarından" ve "ekstrem bir ateist" olan Nietzsche üzerine hazırladığı tezle (Metafizikçi Olarak Nietzsche) Felsefe Tarihi "doçent"i oldu. 12 Eylül 1980 askerî darbesinden sonra yüksek-

Geliş Tarihi/Received Date: 15.12.2021

Kabul Tarihi/Accepted Date: 18.12.2021

Vefa Notu /Tributary Note

Atıf/Citation: Sayar, Süleyman. "Prof. Dr. Hüseyin Aydın'ın Hayatı ve Çalışmaları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (Aralık 2021), 653-665. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1040083>

köğretimin yeniden yapılandırılması ve Yüksek İslâm Enstitülerinin fakülteye dönüştürülmesi sürecinde 2547 Sayılı YÖK Kanunu gereği Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne İslâm Felsefesi Ana Bilim Dalı öğretim üyesi olarak naklen atandı (01.02.1983). Bu atama ile fakülte ilk defa doçent unvanlı bir öğretim üyesine kavuştu. "Yaratılış ve Gayelilik (Teleoloji)" konulu takdim teziyle 1988 yılında profesörlüğe yükseltildi. Bu çalışmasında din, ilim ve felsefenin verilerinden hareketle yaratılış ve gayeliliğe bir açıklama getirirken tercihinin "İslâm İmanı" olduğunu; konuya, iman çerçevesinde ilmî ve felsefî bir boyut da ekleyerek, "daha anlamlı bir tasvir ve açıklama getirmeye çalıştığımı" belirtmiştir.

Hüseyin Aydın, yine kendi ifadesine göre, mensubu olmakla gurur duyduğu fakülteleşmesinde, akademik geleneğin oluşmasında emek verdiği İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyeliğini sürdürürken çeşitli konumlarda yöneticilik yaptı. Nihayet 1993 Mayıs'ında aynı fakülteye dekan olarak atandı (14.05.1993). Üç yılı doldurduktan sonra -bir süre vekâleten dekan yardımcısı tarafından yürütülen dekanlığa- yeniden ataması yapıldı (05.09.1996). Ancak ikinci dönem dekanlık süresini tamamlayamadan görevinden ayrılmak zorunda kaldı (07.07.1997).¹ Toplam dört yıl dekanlık yapmış olan Aydın, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne atanan İlahiyatçı ilk dekan olma özelliğine de sahiptir. 2002 yılında emekli oldu. Emeklilik sonrası da bilimsel çalışmalarını sürdürdü. Özellikle akademik ilerleme süreciyle ilgisi olmayan Laiklik ve Atatürkçülük konulu kitaplarını emeklilik sonrası yayımladı. Samimi ve ilmî bir çalışma ortaya koyma isteğinin ötesinde, muhtemelen görevde iken yaşadığı bazı sıkıntıların bu noktadaki görüşlerini kamuya sunmasında etkili olduğu söylenebilir.

Aydın, Bursa'da ikamet ettiği yeni yerleşim bölgesinde hayrî bir uğraş alanı olarak önemsedığı cami inşâ faaliyetlerinde bulundu. Esasen ilk cami yapımını Almanya'da bulunduğu yıllarda gerçekleştirdiği kendisine dayanan bir bilgidir. Sonra bu süreç, dekanlığı döneminde Bursa İlahiyat Fakültesi Camii'nin inşâ çalışmalarıyla devam etti. Bu çerçevede büyük gayretleri oldu. Nihayet emeklilik sonrası -2007'den itibaren- Ertuğrulkent Camileri Yaptırma ve Yaşatma Derneği Başkanı sıfatıyla Hacı Ömer Raca, Hâfız Tayyar, Ertuğrulkent ve Batıkent camilerinin yapımını gerçekleştirdi.²

Arapça, Almanca ve kısmen İngilizce, Latince, Farsça bilen Hüseyin Aydın evli olup -kendi ifadesine göre- bir oğul ve iki torun sahibidir. 15.08.2021 tarihinde vefât eden Aydın'ın cenazesi, Antalya/Elmalı'da Ketenci Ömer Paşa Camii'nden kaldırılarak Baltası Gedik Mezarlığı'nda defnedilmiştir (17.08.2021).

¹ Dekan olarak atanma tarihleri konusunda bk. Mustafa Öcal, "25. Yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/9 (2000), 17-18; a.mlf., *Kuruluşundan Günümüze Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (28 Kasım 1975 - 28 Kasım 2005)* (İstanbul: Özal Matbaası, 2006), 50-51.

² Cami yapımına dair kimi bilgiler dernekte birlikte çalıştıkları Bursa İlahiyat Vakfı müdürü Yusuf Demiröz tarafından sağlanmıştır.

2. Çalışmaları

2.1. Kitaplar

2.1.1. Yayımlanmış Olanlar

- *Muhasibî'nin Tasavvuf Felsefesi (İnsan-Psikoloji-Bilgi-Ahlâk Görüşü)*, Ankara: Pars Matbaacılık, 1976).
- *Metafizikçi Olarak Nietzsche*, Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi, 1984; 2. bs., İstanbul: DBY Yayınları, 2020.
- *İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik (Teleoloji)*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987, 1991, 1996, 1999, 2002, 2004, 2012.
- *Yüksek İslâm Enstitüleri - Akademisyenlik Özlemi ve Akademisyenliğin Anatomisi*, Bursa: y.y., 2000.
- *Aydınlanmanın Ana Kucağında Laiklik ve Atatürkçülük*, Bursa: Emin Yayınları, 2010; 2. bs., Bursa: Sentez Yayınları, 2015.
- *Atatürk'ün Usûl ve Felsefesinden Cumhuriyetin Resmî İdeolojisine*, Antalya: Akdeniz Üniversitesi Matbaası, 2017..

2.2.2. Yayımlanmamış Olanlar

Nietzsche kitabının DBY Yayınları'ndan çıkan ve yukarıda belirtilen yeni basımında (İstanbul 2020), biyografisine ek olarak Hüseyin Aydın'ın kısaca eserleri sıralanmakta; ardından yayıma hazırlanmakta olan iki yeni çalışmasından söz edilmektedir:³

- *Masonluk: Dindar Dinsizlik mi, Dinsiz Dindarlık mı?*
- *Bir Dünya Görüşü Olarak Atatürkçülük ve Türk Milleti.*

2.2. Makaleler - Bildiriler - Konuşmalar

Hüseyin Aydın, makalelerini ağırlıklı olarak Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergilerinde, ayrıca *Diyanet Dergisi*'nde yayımladı. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın organize ettiği Kutlu Doğum haftalarında konuşmalar yaptı, sempozyumlarda bildiriler sundu; bunların birçoğu da yayımlandı. Erişebildiğimiz makale, bildiri ve konuşmalarını yayımlanma tarihlerine göre/kronolojik olarak şöyle sıralayabiliriz:

- "Niçin İslâm Felsefesi Vardır?", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975), 249-255.

³ Bunları kendisi tek tek ve ismen dizi editörü Nuh Muaz Kapan'a yazdırmıştır.

- “Nietzsche Metafiziğinde Güç-İstemi (Wille zur Macht)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (1983), 241-257.
- “Nihilizm’in Tarihi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 1-8.
- Fârâbî, “Soyut Varlıkların İspatı”, çev. Hüseyin Aydın, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 9-12.
- “İlahiyat Fakültelerinde Felsefe Öğreniminin Önemi ve Yeniden Düzenlenmesi”, *Yüksek Öğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu*, (21-23 Ekim 1987) (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, 1988), 319-322.
- “Osmanlılarda Felsefi Düşünce”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992), 1-8.
- “Bir Mütefekkir Olarak Muhammed Hamdi Yazır”, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, (4-6 Eylül 1991) (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 260-264.
- “Kur’an Açısından İnsan Hürriyetinin Temellendirilmesine Bir Yaklaşım”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994), 1-8.
- “Allah Tasavvuru ve Vahiy”, *H. Muhammed ve Gençlik (Kutlu Doğum Haftası, 1992)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 191-193.
- “Filozof”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/107-109.
- “Nübüvvetin İspatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te’vili Üzerine”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 565-573.
- “Tanzimat’dan Cumhuriyet’e Tanrı Tasavvurunda Yaşanan Değişmeler ve Deist İman”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (1999), 1-28.
- “Kusta b. Luka ve Ruh İle Nefs Arasındaki Ayırım Adlı Kitabı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (1999), 387-402.
- “Etki ve Edilginin Kısımları: İbn Sina”, çev. Hüseyin Aydın - Enver Uysal - Hidayet Peker, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 623-629.
- “Vahiy Kültürünün İnsani Kültüre Dönüştürülmesi Zorunluluğu ve Sünnetin Önemi”, *Diyanet İlmî Dergi - Peygamberimiz Hz. Muhammed (Özel Sayı)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000; 2. bs., 2003), 225-238.
- “Avrupa Birliği Sürecinde İslâm ile Hıristiyanlık Arasındaki Teolojik Müştereklere ve Kültürel Farklılıklara Bir Bakış”, *Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne Girişinin Din Boyutu*, (Sempozyum, 17-19 Eylül 2001) (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 263-272.

- "Ahmet Hamdi Akseki'nin Felsefeye İlgisinin Boyutları", *Ahmet Hamdi Akseki (Sempozyum)*, yay. haz. Hüseyin Arslan - Mehmet Erdoğan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 17-19.
- "Vahiy Kültürünün İnsanî Kültüre Dönüştürülmesine Bir Örnek: Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2013), 1-28.

3. Mezuniyet Yıllığı Kayıtlarında Hüseyin Aydın

Prof. Dr. Hüseyin Aydın, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerince hazırlanmış mezuniyet yıllıklarına yansıyan görüş ve düşünceleriyle bir akademisyen ve hoca olarak ayrıca dikkate alınması, irdelenmesi gereken bir şahsiyettir. Yıllık kayıtlarındaki malzeme ona ait vecizeler/nükteler, derslerdeki kısa açıklamalar dışında uğurlama yazıları, çeşitli sorulara verdiği cevaplardan derlenen bir röportaj ve ilâhiyatçı kimliği etrafında kaleme aldığı kısa yazılardan oluşmaktadır. Kimisi kendi dekanlık görev süresi içerisinde yazılmış yahut derlenmiş bu metinleri aynen iktibas etmekte yarar görmekle birlikte, bazı yönlerine de temas etmek istiyoruz:

Hüseyin Aydın, ilâhiyatçı olmaya dair yazılarında ilâhiyatçı olmanın güçlüğü, bu güçlüğü üstesinden gelmek için kendini sürekli yenileme ihtiyacı ve bilginin sağlam kaynaklara dayanması gereği üzerinde durmaktadır. Aydın'a göre ilâhiyatçı her görüşe açık ve müsamahakâr olmalıdır. İslâm'ın bütünlüğü dışında herhangi bir akıma gönül vermek, herhangi bir şahsa bağlanmak yanlıştır ve dar çerçeveye hapsolmek demektir. Bu, aynı zamanda ilâhiyatçının meslekî etkinliğini ve verimliliğini azaltan bir durumdur. İlahiyatçı, millî birliğin korunduğu ve temsil edildiği güçlü bir devlet yönetiminde İslâm'ın değerlerinin daha iyi yaşanıp yaşatılabileceğini bilmeli ve devlete sahip çıkmalıdır. İlahiyatçı, "değişmeyen değerleri değişen hayat içinde canlı tutmaya, etkin kılmaya çalışan kişidir." Dolayısıyla hayatın mahiyetini iyi kavraması, bilgi donanımını genişletmesi elzemdir. Aydın'ın düşündüğü ve düşlediği ilâhiyatçı tipi budur. Dahası, ona göre, "hayatı, insanın yapı ve kaderine uygun bir şekilde belirlemek büyük ölçüde ilâhiyatçının görevidir."

Uğurlama yazıları bağlamında dile getirilecek ilk şey farklı bir hitap tarzının mevcûdiyetidir. Bir hoca olarak Hüseyin Aydın, mezuniyet aşamasına gelmiş öğrencilerini uğurlarken, onlara şahsiyet kazandırıcı bir üslûbu tercih ederek "değerli meslektaşlarım, genç meslektaşlarım, kıymetli meslektaşlarım" diye hitap etmekte; sonunda da çoğu kez "iyi haberlerinizi bekliyorum, iyi haberlerinizi beklerim" diyerek sözlerini tamamlamaktadır. Ona göre mezun olmanın tatlılı, acılı bir hazzı; bir burukluğu, ancak sorumluluk yükleyici bir yönü vardır. Mezunların göreve gidecek olması gurur vericidir, sevindiricidir. Zaten ilâhiyat eğitimi almanın amacı da budur. Ancak ilâhiyat mezunları görev şuuru içinde hareket etmelidir. Halka asla dogmatik ve mezhepçi, tarikatçı tavırla yaklaşmamalı; çoğulcu bakışın ifadesi olan fenomeno-

lojik tavrı benimsemelidir. Buna göre her insan farklı bir bireydir. İnsan, farklı duyguları hatta çelişkileri bir arada yaşayan disharmonik bir varlıktır. Bu yüzden insanı anlamak, davranışlarının kompleks motivasyon yapısını kavramak ve onu iyiye, güzele yönlendirmek zor bir görevdir. Bunu başarmak için bilgi ve genel kültür gerekmektedir. Hüseyin Aydın, hayatın ve duyguların çeşitliliği içinde mezunlara, “kendinizi iyi tanıyın” tavsiyesinde bulunmakta; “ne olduğunuzu bilmeden olmanız gereken yere kendinizi ulaştıramazsınız” demektedir. Netice olarak ilâhiyat mezunu, insanın bir imkânlar varlığı olduğunu bilmeli; sahip olduğu imkân ve yetenekleri kendi için belirlediği iyi hedefler istikametinde kullanmalı ve amacını gerçekleştirmelidir. Bunu yaparken insanı, hayatı, ülke gerçeklerini iyi kavramalıdır. Aydın’a göre karamsarlık, ümitsizlik yok. Hayat bir kere yaşanır; kıymeti bilinmelidir. Eğitim-öğretim kurumu mabed gibi kutsaldır. Birbirinin olmazsa olmazı durumundaki hoca-öğrenci ilişkisi ise insanî ilişkilerin en güzeli ve en verimlisidir. Göreve başlayacak mezunlar daha geniş bir platformda bu ilişkiyi sürdüreceklendir.

Burada içerik özeti verilen yazılar hiçbir eksiltme ve değiştirme olmaksızın aşağıda sıralanmıştır.

3.1. İlahiyatçı Olmaya Dair

3.1.1. İlahiyatçı Olabilmek

“Birlikte ders yaptığımız anlarda sizlere sık sık ‘ilâhiyatçı olmanın güç olduğunu’ söylemiş ve bu güçlüğün de çok çeşitli kaynaklardan beslendiğini ifade etmeye çalışmışımdır.

[Bu kaynakların başında dinî bilginin ilmî bilginin kriterleriyle desteklenme arzusunun her çağdan daha fazla yüzyılımızın karakteristiği olmasıdır. Çünkü 17. yüzyıldan bu yana matematik-fiziğin elde ettiği başarıların 20. yüzyılda baş döndürücü sonuçlara ulaşması ile, varlık alanlarının karakterleri ve veriliş tarzları hakkında bir bilgi ve şuura sahip olmayan; ama belirli bir sınırdan sonra yine rölatif kalan matematik-fiziğin kesinliğini her alanda arayan fertler oldukça çoğunluktadır. Onlara her varlık alanının ayrı bir nev’i ve veriliş tarzı olduğunu, o varlık alanına ait bilginin kesinlik derecesinin varlık nev’i ve veriliş tarzına göre değiştiğini; dinî varlık alanının türü, karakteri ve veriliş tarzı ise tamamen ayrı bir mahiyet arz ettiğinden dinî bilginin kriterleri de matematik-fiziğin kriterlerinden apayrı olduğunu anlatmak ve göstermek oldukça zordur. Bu ontik ve gnoseolojik (epistemolojik) farkı görmeksizin yapılan bazı itirazları göğüslemeniz geniş bir kültürü ve sürekli olarak kendinizi bilgi yönünden yenilemenizi şart koşar.]

Hangi kaynaktan gelirse gelsin bu güçlükleri yenebilmek için kendinizi sürekli olarak yenilemek, geniş bir orientation’a sahip olabilmek için her türlü yayına açık olmak, dine karşı olan her türlü görüşe karşı hazımlı olup son derece müsamahakâr bir tavrıla karşılamak başlıca şiarımız olmalıdır. Bu tavır ve anlayış ile karşılaşmanız

gereken bu görüşleri aynı tavırla mahiyetlerinden kavrayıp, tartışmaları ve düşmanca bir anlamı ifade etmemek kaydıyla kullandığım 'mücâdele'yi o görüşlerin alanında kabullenip, ilmî hesaplaşmayı orada yapmanızı tavsiye ederim.

Önemi bundan daha az olmayan diğer tavsiyem de hayatınızda İslâm'ın bütünlüğü dışında bir cereyana gönül verip, bir akımın dar çerçevesi içinde meslekî müesiriyetinizin daha verimli olacağı zehabına asla kapılmayın. Böyle bir akıma kendinizi kaptırmak, başka akımların da varlığına cevaz verme sonucunu doğurur. Böyle bir tutum, bir şahsa bağlılığı ve İslâmiyeti bu şahsın kişiliğinde temsil ettirme saplantısını da beraberinde getirir. İslâm dininin ulvî prensipleri hiçbir eleştiriye konu olmayacak iken, eğer İslâm bir şahsın kişiliğinde temsili edilecek olursa, onun yaşayış biçimi ve kişiliği tenkit konusu olabileceği için, İslâm'ı da dolaylı bir biçimde eleştiri konusu yapmış olursunuz ki, VEBALDİR.

Meslek hayatınızda resmîyetin dışına asla çıkmayın, millî birlik ve beraberlik bulunduğu takdirde devlet güçlü olur. Güçlü devlet hakimiyeti altında İslâm'ın değerleri daha geniş ölçüde yaşatılır ve yaşanır. Bu nedenle devlete sahip çıkın.

Hepinize etkili ve verimli bir vazife hayatı temenni ederim kıymetli meslektaşlarım.” (1983-1984 Yılı Mezunları Albümü)⁴

3.1.2. Çağımızda İlahiyatçı Olmak

Yıllık düzenleyicisi öğrencilerin hocalara yönelttiği soru, “Çağımızda Nasıl Bir İlahiyatçı Düşünüyorsunuz?” şeklinde idi. Bu soruşturma için Hüseyin Aydın'ın cevabî nitelikteki yazısı şöyledir:

“Değerli meslektaşlarım,

Mesleğinizi resmen-fiilen icra etmek üzere sizleri uğurlarken nasıl bir ilâhiyatçı düşündüğüm konusunda yeni bir şey söyleyecek değilim. Çağımızın şartları içinde, ilahiyatçı olabilmenin ne kadar güç bir şey olduğunu, zaman zaman derslerimizde birlikte tartışıp değerlendiregeldik. Günümüzde ilâhiyatçı olmanın güçlüğünü, isteğiniz üzerine tekrar vurgularken, yine 'Hayat'tan söz edeceğim:

İlahiyatçı, değişmeyen değerleri değişen hayat içinde canlı tutmaya, etkin kılmaya çalışan kişidir. Hayat ise insanın kendisiyle, diğer insanlarla, kâinat ile ve Tanrı ile olan ilişkilerinin canlı bir bütünüdür. Bu ilişkilerin bilgisel niteliği değiştikçe, bu ilişkiler de değişir. Dolayısıyla hayat da değişir. Bu değişme iyi yönde de olur, kötü yönde de.

Bu değişme, ilişkilerin bilgisel niteliğinin değişmesinin yanında bu ilişkileri belirleyen, yönlendiren, yani determine eden değerlerin çeşitli kaynaklardan gelmesi ile

⁴ Köşeli parantez içindeki paragraf hariç bu yazı, bir sonraki yıl, yani 1984-1985 Yılı Mezunları Albümü'nde de aynen yer almıştır.

de meydana gelir. Görülüyor ki hayat, mahiyeti gereği her zaman değişmeye maruz kalır.

Değişen, sürekli yeni boyutlar kazanan hayatı, insanın yapı ve kaderine uygun bir şekilde belirlemek büyük ölçüde ilâhiyatçının görevidir. İlâhiyatçının bunu başarması için de hayatın bu mahiyetini iyi kavraması, bilgisel donanımını çok geniş kazanması, hayatı belirleyen ve beşerî dinî temele en uygun olan değerleri çok iyi görüp, duyup kollaması gerekir.

Ben istediğim, özlediğim ilahiyatçıyı nitelendirirken, aydın, ilerici.. gibi yuvarlak tabirler kullanmak istemiyorum. Hayatın mahiyetini, sade bir ifade ile ‘Hayat’ı anlayan, kavrayan ilâhiyatçıyı düşünüyorum, düşünüyorum.” (1992-1993 *Mezuniyet Yıllığı*)

3.2. Uğurlama Yazıları

1.

“Genç meslektaşlarım...

Mesleklerin en zorunu, sorumluluk derecesi en yüksek olanını, ama en şerefli olanını seçmiş, tahsil hayatını bitirmiş, yeni bir döneme başlıyorsunuz.

Fakülte hayatınızın son yılında yoğun bir şekilde dersinize girmiş bir hocanız olarak, yüklediğiniz görevin gerektirdiği şuur üzerine yeni söyleyeceğim bir şey yok. Ancak şunu tekrar etmekten kendimi alamıyorum: İnsan hayatının merkezi değerleri olan dinî değerler üzerine eğitim ve irşad görevinizi yürütürken, halka asla dogmatik ya da mezhepçi, tarikatçı tavırla yaklaşmayın. Yaklaşımınız fenomenolojik tavrı olsun. Çünkü toplum içindeki insanın individualist karakterinden dolayı, aynı değerlerin duyuluşu, yeniden değerlendirilişi ve yaşanışi hemen her insanda farklılıklar arzeder. Bu fenomeni, günümüzün geniş ve çeşitlenmiş kültürü besler. Böylesine çoğulcu bir toplumda kişinin ya da cemaatin kendi fenomenlerinden kalkarak onunla diyalog kurmaya çalışın.

Hakettiğiniz gayelerinize ulaşmanız temennilerimle uğurlarken, sizlerden iyi haberler bekliyorum.” (1987-1988 *Mezunları Yıllığı*)

2.

“Sevgili öğrencilerim

Değerli meslektaşlarım,

Her yıl mezun öğrencilerimizi uğurlarken çok farklı duygular yaşarız. Bir taraftan sizlere alışmış, sizlerle ortak faaliyetlerimiz olmuş ve sizleri sevmiştik. Bu ayrılık bize zor geliyor. Diğer taraftan sizler gerekli formasyonu kazandınız, fakülteyi bitirdiniz, mesleğe hazırlandınız, göreve gidiyorsunuz. Amaçladığımız, ulaşmak istediğimiz de bu idi. Bu da bize gurur veriyor, kıvanç duyuyoruz. İşte sizleri bu karışık, farklı duygularla uğurluyoruz...

İnsan farklı duyguları aynı anda yaşayan, farklı isteklerin peşinde aynı anda koşan, çok kez çelişkili davranışları peşpeşe sergileyebilen bir yapıya sahiptir. Sizleri uğurlarken böyle disharmonik bir varlığa sahip olan insan konusuna dikkatinizi bir kez daha çekmek istiyorum.

İşte bu insan, çelişkilerle yüklü bir yapıya sahip olan bu insan ve onun ilişkilerinin yapı-düzeni sizin görev alanınızı ve bu alanın muhtevasını oluşturuyor. İnsanı anlamak, onun davranışlarının kompleks motivasyon yapısını kavramak ve ona eğitim yolu ile dinamizm kazandırmak; iyiye, güzele, doğruya yönlendirmek sizin görevinizdir. Bu ise son derece zor olan bir görevdir.

Önce insanı sevmesini, insanların bireyselliğini görüp onlara tahammül etmesini bilmek zorundasınız. Bu ise bilgi ve genel kültür ile olur. Ve bunun sonucu olarak da olgun insanlar olmak zorundasınız.

Sizleri bu dilek ve temennilerle uğurlar, kutsal görevinizde başarılar diler, hep iyi haberlerinizi beklerim.” (1993-1994 Mezuniyet Yıllığı)

3.

“Sevgili meslektaşlarım,

Sizlere böyle hitap edebilmek biz hocalarınıza gurur ve haz verir. Bu hazzı bize yaşattığınız için, hem kendim hem hocalarınız adına sizlere teşekkür ederim.

Siz de mezun olma hazzını yaşıyorsunuz. Nedir bu mezuniyet hazzı? Bu hazzın anatomisi, kendimden bildiğime göre tatlı, acılı, ekşili, tuzlu, turşulu bir sofrayı andırır.

Üniversite mezunu olmanın gurur, fakülteye girince hayal edilen ‘mezun ideali’nin hâlâ erişilemeyecek yükseklikte olduğunun burukluğu, artık hayat üzerine bir sorumluluk duygusunun daha ağırlıklı bir tarzda uyanması, hayatın bütün çeşitliliği ile daha belirgin bir şekilde önümüze serilmesi, istediğin yerde olup olamama tedirginliği... İşte bu duyguların içinde hayatın anlamı ve değeri yatmaktadır.

Hayatın bu kanaviçesi içinde önce kendinizi iyi tanıyın. Ne olduğunuzu bilmeden olmanız gereken yere kendinizi ulaştıramazsınız. Bu bir proje işidir. Projeler imkânlarla göre yapılır. Ama şunu da gözden uzak tutmayın ki, ‘Allah herkesi herşey için yaratmamıştır’ desek de, insan bir imkânlar varlığıdır. Sahip olduğunuz imkân ve yetenekleri, kendinize iyi hedefler belirleyerek realize etmeye çalışın.

Bazı olaylara bakıp karamsarlığa düşmeyin, ümitsizliğe kapılmayın. İnsan varlığını, hayatın nedenselliğini, ülke gerçeklerini çok iyi kavrayın. Eskiden ‘dünya küçük’ deyimini bir fantezi olarak dile gelirdi. Bugün ‘dünyanın küçüldüğü’ bir realite olarak yaşanıyor. Bunun da bilincinde olun.

Her bir anınızı, hayat tecrübesi olarak hayatınızın nedenselliğinin temeline koyun. İnsan hayatı üzerine çok dikkatli gözlem yapın. İnsan varlığının bütünlüğünde

bulduğumuz ihtiyaç ve itilimleriasla dumura uğratmayı düşünmeyin, onları değerlerin yaşanmasının dinamikleri kılmağa çalışın. Bu hayat bir kere yaşanıyor. Kıymetini bilin.

Bu tavsiyelerim, temennilerimi de içermektedir. İyi haberlerinizi bekliyorum.” (1996-1997 Mezunları Yıllığı)

4.

“Değerli meslektaşlarım,

Çalışmak görev, öğrenmek erdem ise, eğitim-öğretim kurumları mabed değil ama mabed gibi kutsaldır. Buralarda hoca-öğrenci birlikteliği, insan ilişkilerinin en iyisi, en güzeli ve en verimlisidir. Her ikisi de başarıya ve insanî olgunluğa ancak birlikte ulaşılır. Bunlar birbirlerinin olmazsa olmaz koşuludur.

Bu birlikteliğimizde, hepsinin ayrı bir değeri olan ilişkilerimiz olmuştur. Bunlar, hepimiz için çok güzel yaşantılar olarak hayatımızın örgüsünün önemli bir kısmını oluşturacaktır.

Bazı şeyler sona erer; ama hayat devam eder. Sizler hoca-öğrenci birlikteliğine, çok daha geniş bir platformda ve konum değiştirerek devam edeceksiniz.

Hepinizin her zaman iyi haberlerinizi duymak, başarılarınızı görmek isterim. Sizleri sevgilerimle uğurluyorum.” (2001-2002 Mezunları Yıllığı)

3.3. Öğrencilerce Derlenen Vecizeler-Nükteler-Kısa Açıklamalar

İnsan:

“İnsan hareketlerini tek bir motife dayandıramazsınız. O, motifler kompleksidir.” (1989-1990 Yıllığı)

Felsefe:

- “Felsefe toplu bir dünya görüşü, küllî bir âlem sezgisidir.”

- “Filozoflara göre insanın bir organı vardır, o da kafası.”

- “Beyler, Yunan felsefesinde transandantal (aşkın, müteâl) tanrı anlayışı yoktur.”

(Felsefe ile uğraşanlardan niçin çokça Allahsız çıktığı sorusuna cevap olarak:)

- “Felsefe ile uğraşanlardan çokça Allahsız değil, çok Allahlılar çıkmaktadır.” (1993-1994 Yıllığı)

- “Rüyalarını görmeden felsefe öğrenilmez.”

- “Beyler! Geniş düşünün. Bizler felsefe eşittir küfür yazıp sonra o dersi okutarak para kazanan hocalardan yetişerek buralara geldik.” (1992-1993 Yıllığı)

- “Beyler, metne bakarak konuşun. Ufkunuzu zorlayın, düşününün Fârâbî'nin metinleri üzerinde konuşurken... “Bu felsefi metinleri sıradan insanlar anlayamaz. Ama Hüseyin Aydın gibi bir hocanız olduğu için şanslısınız.” (1991-1992 Yıllığı)

Bilgi:

- “İstemenin temelinde bilgi vardır.”

- “Problemi olan insan denize düşen insan gibidir. Problemi çözebilmek için kendine gelen her bilgiye yapışır. İslâm filozoflarının yaptıkları da bundan ibarettir. Problemi olmayan insan statiktir.”

- “Beyler, ümitlerinizi Batı medeniyetinin yıkılmasına bağlamayın; onu aşmaya çalışın!” (1993-1994 Yıllığı)

Öğrenci:

- “Öğrenci benim için her şeydir ama her şeyi yapamaz.” (2001-2002 Yıllığı)

İlahiyatçı:

- “Tekrar dünyaya gelseydim yine ilahiyatçı olurdu.”

- “İlahiyat fakülteleri –felsefe ağırlıklı olarak- 6 yıl olmadan ölürsem gözüm açık gider.” (1992-1993 Yıllığı)

Kur'an:

- “Beyler, Kur'an bir vahiy kültürüdür. İnsanî yorum, tefsir, tebyîn denilen şey devreye girmedikçe nassın direkt uygulanması mümkün değildir.” (1993-1994 Yıllığı)

İctihâd:

- “Beyler, ictihad devlet işidir. İctihad bir kanundur; ağzı, dili, topu tüfeği yoktur. İctihadın uygulanabilmesi için devlete ihtiyaç vardır.” (1993-1994 Yıllığı)

3.4. Bir Röportajdan Yansıyan Düşünceler

Zor veya geç anlaşılan bir hoca olmak:

“Alman filozofu Kant, ‘Bir kitabın büyüklüğü sayfalarının çokluğu ile değil, anlaşılması için sarfedilen zamanın uzunluğu ile ölçülür’ der. Bu çerçeve içinde niçin güç ve geç anlaşıldığının takdirini size bırakıyorum.”

İyimser ve çareci olmak:

İyimser ve çareci biri olduğu halde Felsefe dersinde neden farklı bir tutum izlediği yahut buna aykırı davrandığı sorusuna cevap olarak: “... Çok iyimser ve çareciyimdir. Çünkü insan ilişkilerine dayalı olayların birçok çözüm şekli vardır. Ben en kolay, kişiye en uygun olanını tercih ederim. Fakat Felsefe dersinden başarılı olmanın tek bir çaresi vardır: Felsefe ile asgarî düzeyde bir tanışıklık seviyesine ulaşmak. Bu konuda başka bir çare tanımam.”

Felsefeci olmak:

Hüseyin Aydın Müslüman bir felsefeci olmasaydı ne olmak isterdi? Cevabı şudur: “Yüzüm kızarak ‘yine felsefeci olmak isterdim’ diyorum. Çünkü ‘felsefeci’ sıfatını hakedecek seviyede bir felsefeci olamadım. Onu gerçekleştirmek için yine felsefe öğrenimini seçerdim.”

Felsefe ve İlâhiyat:

“Bizde Felsefenin dinin alternatifi olduğu ve dinî imana bütün tuzakların felsefeden geldiğine dair genel ve yanlış bir kanaat vardır. Bir de henüz öğrenci felsefe ile tanışmadan önce irkiliyor, yabancılık çekiyor. Oysa insanın varoluşunun amacı ve nedeni, varlığın bütün yönleri ile bilgi-anlam-değer boyutları içinde ilişkiye girmesidir. Bu, kendiliğinden gerçekleşmez. Geniş bir bilgi, derin bir düşünme ve şümullü bir sezgi ile gerçekleşir. Bu da felsefedir. Bu düşünme, sezgi ve bilgi seviyesine ulaşmak cehd ve gayret ister. Bu gayreti göstermekten kaçanlar, problemi olmayanlar ve problemden korkanlar felsefeye de yabancı kalırlar.”

İlâhiyat öğrencileri-hocaları ve atâlet:

“Kendi kendimize dayanamayıp, bizim yerimize düşünen, geleceğimizi bizim adımıza teminat altına alan kişiler arıyoruz. Kişiliklerine ve fikrî, ilmî donanımlarına bakmaksızın buluyoruz da. Artık kendimiz görmüyor, kendimiz düşünmüyor ve kendimiz karar vermiyoruz. Başkalarının bilgi ve tecrübelerinden yararlanma ile teslimiyeti birbirine karıştırıyoruz. Sonunda da hımbillaşyoruz.”

Erdem nedir?

“Erdem (fazîlet): İnsanın bütünlüğü çerçevesinde, doğru bir yaşayışı temin eden ‘iyi’nin ne olduğunu bilmek; yapıp-etmelerinde bu iyiyi gerçekleştirmek; erişemeyeceğimiz ve bize ait olmayan şeylerden yüz çevirmektir.”

Farklı bir Laiklik tanımı:

“Laiklik ‘dünya için âhireti, âhiret için dünyayı terketmemektir’. Bu, Türkiye’de de böyledir ve böyle olması gerekir.”

Dünyevî ve uhrevî ideal:

“Bu dünyada ulaşmak istediğim tek şey iyi bir insan, yeterli bir hoca olabilmektir. Uhrevî idealim Allah’ın lütuf ve mağfiretine bağlıdır.”

İlahiyat mezunu ve meslek seçimi:

“İnsanlar kendi individüel varlıkları içinde meslek seçimini kendileri yapar. Yalnız şunu ilave etmek isterim: Diyanet hizmetleri gayretli, ferâgatli ve yürekli insanların tercih edeceği iştir.”

“Sonuna kadar çalışmak istemediğiniz bir çalışma dalını seçmeyin. Seçince de her an değiştirebileceğiniz psikolojisinde olmayın. Prensip sahibi olun ve yapamayacağınız şeylere ‘hayır’ demesini bilin. ‘Tek şey’ olun. Her şey için yaratılmadığınızı bilin.”

Öğrenci ve eş:

“Ben, birtakım özelliklere sahip hanım adayları peşinde koşmanızı değil, bulduğunuzla yetinmenizi tavsiye ederim. Hayatta hanımın, en yakın ve en büyük yardımcı olduğunu bilin.” (1989-1990 Yılığtı)

4. Vefâtına Tarih

Prof. Dr. Hüseyin Aydın'ın Vefâtına Tarih

Ne ileri ne geri şaşmaz ölçü o demde,
Nîçe bugün çâresiz, Muhâsibî elemde,
Nûn çıktı, gözü yaşlı, Elmalı'dan sefer var,
“HOCA ERDİ RAHMETE” ol mâh-ı Muharremde.

1493-50=1443

Hocam Prof. Dr. Hüseyin Aydın

Yaşar Aydınlı

Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı
Bursa/Türkiye
aydinliya@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-1073-7730>

Bereketli ve nitelikli bir ömrü geride bırakarak 15.08.2021 tarihinde vefat eden Hocam Prof. Dr. Hüseyin Aydın'ı seksenli yılların başlarında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde lisans öğrencisi iken tanıdım. Üniversitemize Ankara Üniversitesinden Doçent olarak intikal etmişti. Öğrencilik yıllarımda bende bıraktığı izlenim şudur: Büyük bir ciddiyet içerisinde ve derin bir samimiyetle ders yapardı. Dersin hiçbir dakikasını heba etmezdi ve bu konuda çok hassastı. Saygılı olma ilkesine çok önem verirdi. Bizden sadece saygı duymayı değil, bunu göstermemizi de isterdi. Sınıfa girdiğinde herkesin ayağa kalkmasını beklerdi ve herkes ayağa kalkardı. Şimdilerde unutulmuş olan bu güzel uygulama bizim öğrencilik yıllarımızda hâlâ hayattaydı. Hoca sınıfa girdiğinde öğrenci hocaya ve dolayısıyla ilme hürmetini ayağa kalkarak fiile dökerdi. Hocamızın dersleri, tavizsiz olarak uyguladığımız bu ritüelle başlardı. Hocamız bizi birey olarak görürdü ve isminizle hitap ederdi, hatta isimlerimizin sonuna “bey” ve “hanım” ifadelerini ilave etmeye de özen gösterirdi. Dersler genelde takrir usulüyle ve bir plan çerçevesinde yapılırdı. Hocamız her zaman kürsüde hazır bulunan notlarla bağlantılı olarak dersini yapardı, işlenmesi gereken şeyleri işlerdi, meselelerin varsa güncelle bağlantılarına temas ederdi, deneyimlerini aktarırdı, soru sorardı ve soruları cevaplandırırды ama asla konuyu dağıtmazdı.

Hocamız bize yabancı olduğu şeylerden yine pek aşına olmadığımız bir üslupla bahsederdi. Sadece kullandığı dil, terminoloji ve söylem değil, çok önem vererek üzerinde durduğu konular da farklıydı, bağlamsal olarak ilgi ve bilgi alanımızın dışındaydı. Ayrıca hem derslerde işlenen konulara hem de genel olarak meselelere yaklaşım tarzı, bakış açısı farklıydı. Bu nedenle yer yer hariçten konuşan biri olarak görünürdü ve görülürdü. Bunun bir neticesi olarak da, yeni ve farklı olana gösterilen direnç zaman zaman ona da gösteriliyordu; hem aşağı katmanlarda hem yukarı katmanlarda.

Geliş Tarihi/Received Date: 15.12.2021

Kabul Tarihi/Accepted Date: 18.12.2021

Vefa Notu /Tributary Note

Atıf/Citation: Aydınlı, Yaşar. “Hocam Prof. Dr. Hüseyin Aydın”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (Aralık 2021), 667-672. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1039971>

Ben Hocamın derslerini felsefeye meraklı birisi olarak büyük bir ilgi ile ve haz duyararak izlerdim. Gerçekten dersler yüksek kalitede yapılırdı; dersin işleniş tarzı, anlatım üslubu ve kullanılan dil olağanüstüydü. Hocamızın konuşmasında dil bakımından yanlış kurulmuş bir cümleye rastlamak neredeyse imkânsızdır. Çünkü kelimeleri, yansımalarını muhatabın da müşahede edebileceği büyük bir emekle seçerdi ve asla gelişigüzel konuşmazdı. Hocamızın çok iyi bir konuşmacı olduğunu ve hem Türkçeyi hem de felsefenin dilini büyük bir ustalıkla kullandığını ve bu yönünü kendisini tanıdığım günden beri hayranlıkla izlediğimi özellikle belirtmek isterim.

1984 senesinin son aylarında fakültemize araştırma görevlisi olarak atandım ve yüksek lisans derslerine başladım. Öğretim üyesi sayısı az olduğu için fakültemizde tek bir yüksek lisans programı açılmıştı; bütün öğrenciler ana bilim dalı ayrımı olmaksızın aynı hocalardan ders alıyordu. Dolayısıyla o dönemin hemen hemen bütün asistanları felsefe derslerinde Hüseyin Aydın hocayı dinleme ve tanıma şansına sahip olmuştu. Aristoteles'in *Metafizik* adlı eseri çerçevesinde yapılan derslerin dönemin öğrencileri üzerinde önemli etkiler yarattığını hepimiz biliriz.

Hoca-öğrenci ilişkileri bağlamında İslam felsefesi ana bilim dalının birçok kişi tarafından örnek gösterildiğine şahit olmuşumdur. Hocamızla sadece resmi dersler çerçevesinde değil, ders dışı faaliyetlerde de uzun yıllar insicamlı ve düzenli çalışmalar yaptık. Çalışma halkasında Enver Uysal, Hidayet Peker ve düzenli olmamakla beraber İsmail Çetin yer alırdı. Ana bilim dalının asistanları yüksek lisans ve doktora derslerinin demirbaş öğrencileri idi. Her yıl öğrenciler değişirdi ama biz hep orada olurduk. Hocamız bu konuda çok duyarlıydı, bu işin arkasına düşerdi, takip ederdi; dolayısıyla biz de derslere katılmayı vazife addederdik. Sadece lisansüstünde değil, lisansta da derslere katılırdık; hem dersi dinler not alırdık hem de derste cereyan eden tartışmalara katılırdık; Hocamızın nezaretinde ders yaptığımız da olurdu.

Şunu özellikle belirtmek isterim ki, Hocamız akademik meselelerde farklı görüşte olmamızdan, kendisine itiraz etmemizden asla rahatsızlık duymazdı. Bu konudaki hoşgörüsü o kadar genişti ki, henüz ibtida safhasında olduğumuzu unutarak lisans derslerinde öğrencilerin önünde bile farklı görüş bildirme cüretini gösterirdik. Mesela Hocam, Fârâbî'nin deist olduğuna kaildi; ben ise vahiy ve peygamberliği insan felsefesinin merkezi konularından birisi hâline getirmiş olması hasebiyle teist olduğunu düşünürdüm. Ben hâlâ bu düşünceydim muhtemelen Hocam da kendi görüşünde. İlginç olan şey şudur ki, yıllar sonra karşılaştığım bazı mezun arkadaşlar bana sınıfta Hocamla aramızda geçen bu tartışmayı hatırlatarak Hocamızın fikir hürriyetine verdiği önemi takdirle karşılamış olduklarını ifade etmiştir.

Hocamız bizi görmezse rahat edemezdi, bizi arardı ve eğer okuldaysak mutlaka her gün görüşürdük. Bunu bilerek biz de kendisi gibi mesaiye uyar ve devam konusunda gerçekten titiz davranırdık. Fakülteden ayrılmamızı gerektirecek bir durum olduğunda mutlaka izin alırdık. Hocamızın sadece okul içerisinde değil, okul dışında

da varlığını hissettiğimiz ve zaman içerisinde özümsemişimiz, benimsediğimiz bir tesiri vardı üzerimizde. Gerçekten Hocamız hem akademisyen olarak hem de kişi olarak bizi derinden etkilemişti. Diyebilirim ki, o, her zaman hayatımızın bir parçası olmuştur. Bizi bir baba şefkati ile sevdiğini içimizde hissederdik. O bizi severdi ve biz de ona içimizden coşan bir duygu ile saygı duyardık. Dolayısıyla ilişkilerimiz hocalık-asistanlık işlerinden ibaret değildi. Biz Hocamızın bankalara, devlet dairelerine, esnafa yönelik özel işlerini de zaman zaman takip ederdik ve bundan asla rahatsızlık duymazdık. Aynı şekilde Hocamız da bizim özel sayılabilecek işlerimiz zaman ayırırdı. Her zaman yad ettiğim bir olaydır: Hocamız kampüs içindeki lojmanlarda kalırdı. Hastaneden telefonla randevu almanın henüz icat edilmediği dönemlerde, yani asistanlık yıllarımızda muayene olmak için sabahın erken saatlerinde hastaneye gidip ilgili polikliniğin kapısına asılan alelade kağıda adımızı yazarak sıraya girmemiz gerekiyordu. O yıllarda üniversiteye ulaşım imkânları da çok sınırlıydı. Hele erken saatlerde özel aracınız yoksa bu neredeyse imkânsızdı. İşte bu zor şartlarda Hocamız işlerimizi kolaylaştırırdı; sabah namazını kıldıktan sonra hastaneye inip listeye adımızı yazarak bize sıra alırdı. Bu örnek, Hocamızla aramızdaki ilişkinin mahiyetini her hâlde yeterince göstermektedir.

Hocamızın kişilik özellikleri bakımından benim de her zaman örnek almaya çalıştığım bir yönü şudur ki, ne olursa olsun insana iyilik yapmaktan, iş görmekten, sorun çözmekten tab'an haz duyardı. Bu yönde kendisine yapılan başvuruyu kendi işi gibi benimser ve takip ederdi. Dolayısıyla hem öğretim elemanı olsun personel olsun fakültemizden hem de toplumun diğer katmanlarından yardımseverliğine muhatap olmuş pek çok insan vardır.

Ders dışı etkinlikler çerçevesinde yıllarca metin okumaları yaptık; hem Türkçe, hem Arapça metinler meşk ettik. Odada demlenen ve Hocamızın vazgeçilmezlerinden biri olan ve yanlış hatırlamıyorsam Alman yapımı olan yaşlı termosundan servis edilen çaylar eşliğinde yapılan derslere Hocamızın hayat dersi olarak değerlendirilebilecek öğütleri, deneyimleri, anıları ve eleştirileri eşlik ederdi. Arapça metin okumalarına zaman zaman Arapça hocalarımız davet edilirdi. Hulusi Kılıç ve daha çok Mehmet Yalar beylerden oldukça istifade ettiğimizi müteşekkiren belirtmek isteriz. Derslerde yeri geldiğinde telefon marifetiyle bilgi alınırdı. Hocamız “bilmiyorum” demekten asla çekinmezdi ve biz bir “hoca”nın her şeyi bilmediğini ondan öğrendik. Bilmediği konuları asistandan profesöre kadar herkese hiç çekinmeden sorardı, öğrenirdi ve not ederdi. Bitmek tükenmek bilmeyen bir öğrenme arzusu vardı.

Hocamızın, çocukluk yıllarından itibaren yaşadıklarını ilk günkü tazelikte koruyan çok güçlü bir hafızası ve çok geniş bir hatıratı mevcuttur. Çocukluğu, hafızlık yılları, İmam Hatipte öğrencilik dönemi, Diyanette yaptığı görevler, enstitü ve felsefe bölümündeki öğrenciliği çerçevesinde üniversite eğitimi; Almanya ve Irak'ta geçen zamanlar; hocalar, olaylar ve ilişkiler; çok zengin ve maceralı bir hayatın bütün izlenimleri çok canlı bir biçimde Hocamızın zihninde her an sunulmaya hazır paketler hâlinde muhafaza altındadır. Bana göre bunun mühim sebeplerinden biri

Hocamızın, yaşadığı şeyleri, üzerinde yeniden ve yeniden düşünerek, nedensel bağlantılarını irdeleyerek deneyime dönüştürme ve aktarılabilir bilgi formlarına sokma hususundaki yüksek başarısıdır. Bu özelliği onu, hikayecinin can sıkıcılığın-
dan uzaklaştırarak merakla dinlenen filozofun konumuna yükseltmektedir.

Hocamız insanı çok iyi tanırdı ve her zaman insan üzerinde dururdu. Ana konu-
su insandı. İnsana ilişkin tahlillerinin insan tasavvurumuzun oluşmasında, gelişme-
sinde çok büyük katkısı vardır. İnsanı anlatırken genellikle soyut düzlemin ideal
insanından değil, şuradaki insandan yola çıkardı, onun yaptıklarını tahlil eder ve
felsefi antropoloji çerçevesinde derin değerlendirmelerde bulunurdu. Diyebilirim
ki, pek çok konuda insanla aramızdaki perdeyi kaldırdı ve biz gerçekte insanın ne
olduğunu görme yoluna onun sayesinde girdik. İnsanı çok iyi tanıdığı için her dü-
zeyden insanla ilişki kurma konusunda çok başarılıydı ve toplumun her tabakasın-
dan çok sayıda insanla teması vardı. İletişim imkânlarının postaneyle sınırlı olduğu
dönemlerde, özel günlerde yüzlerce insana tebrik gönderirdi.

Bilindiği üzere fakültemizde felsefe çalışmalarının temelini Hocam Prof. Dr. Hü-
seyin Aydın atmıştır. Adında felsefe tabirinin geçtiği ana bilim dallarını kuran ve
bugüne kadar bu alanlarda ders veren hocaların tamamını büyük bir gayret ve
emekle yetiştiren Hocamızın, aynı zamanda diğer ana bilim dallarında çalışan pek
çok hocanın üzerinde de emeği vardır. Hocamızın fakültemizde akademik tavrın,
bilimsel bakışın ve bilim dilinin oluşup gelişmesinde önemli bir konuma sahip ol-
duğu herkesin malumudur. Bu çerçevede seminer çalışmalarına özel bir önem at-
fettiğini, bu mekule çalışmaların yerleşik hâle gelmesi için çok çaba harcadığını
özellikle belirtmek gerekir. Birbirimizi tanıma noktasında ortak çalışmayı teşvik
eden Hocamız fakültede yapılan seminer çalışmalarına, ilmî etkinliklere mutlaka
katılırdı, konuşmacıları dikkatle dinlerdi, soru sorardı ve not alırdı. Hocam Prof. Dr.
Hüseyin Aydın, hoca-asistan ilişkilerinin sıkı bir hiyerarşi içerisinde yürütüldüğü
akademik gelenekleri hem İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünden hem A.Ü.
İlahiyat Fakültesinden tanıyordu ve bu geleneklerin içerisinde yetişmişti. Fakülte-
mizde de söz konusu akademik geleneklerin uygulamalarını hayata geçirmek için
gayret sarf etti ve yer yer ısrarcı oldu. Bir alışkanlığı terk etmek gibi bir şeyi alış-
kanlık hâline getirmek de kolay değildir. Yoğun çaba sarf ederek başlattığı akade-
mik etkinliklerin çoğu maalesef akim kaldı.

Hocam pek çoğumuzun bir şekilde irtibatlı olduğu Kuran kursu geleneğinin ya-
şayış formlarına sahipti ve bu geleneğin gereklerini yapar, alışkanlıklarını sürdür-
dü. Lüks ayakkabılarının içerisinde el örgüsü yün çorap giyiyor olmasından,
çalışma odasında kaylule yapmasından atlet değiştirmesine ve olmadı asistanından
sırtına havlu yerleştirmesine istemesine kadar söz konusu geleneğin izlerini Hoca-
mızda müşahede ederdik. O, dinî meselelerde, haddizatında, geleneksel bir din
adamının ruhunu taşıyordu. Dinî hassasiyetleri her daim ön plandaydı ve asla libe-
ral-laik bir bakışa sahip değildi. Dinin geleneğe mal olmuş konularını pek tartışma-
ya açmazdı ve onları olduğu gibi kabul ederdi. İbadetler konusunda çok titizdi.
Türkiye’de imam-hatip okullarının üstlenmiş olduğu işlev ve gerçekleştirdiği dö-

nüştürücü etki üzerinde çok dururdu. Kendisini her zaman imam-hatip neslinin bir neferi olarak görürdü. İmam-Hatip mezunlarının ülke yönetiminde yüksek makamlara gelmesini büyük bir sevinç ve mutlulukla karşılardı, duygulanırdı. Üniversitemizde A. Saim Kılavuz hocamızın rektör yardımcısı olmasını da bu bağlamda değerlendirmiş ve gerçekten çok mutlu olmuştu. Kendisi de hafız-ı kalam olup, hafızlık müessesesine çok önem verirdi; hafızlığı ilahiyat sahasında çalışanlar için büyük bir avantaj olarak görürdü. Arabasıyla bir yerden bir yere intikal ederken mesafeye göre bazan ayetülkürsi bazan yasin-i şerif okurdu. Hatta önce bize teklif ederdi. Fakat bu teklif kesinlikle ısrarcı bir tonda yapılmaz ve biz daha olumsuz görüşümüzü net olarak ifade etmeden Hocamız besmeleyi çekerdi.

Dönemsel şartlar ve Hocamızın yönetmeye ilişkin eğilim ve arzusu onu dekanlık makamına kadar yükseltti; ilk ilahiyatçı dekan olarak fakültemize hizmet etme fırsatı buldu; camimizin inşası başta olmak üzere mekâni iyileştirmelerde bulunduğu gibi, kurumsal kimlik kazanma, akademik yapılanma ve üniversite ile temas ve entegrasyon konularında da hiç kuşkusuz unutulmaz katkılar sağladı; fakültemizi Türkmenistan İlahiyat Fakültesi ile irtibatlandırarak bizi ilk olarak uluslararasına açmış oldu. Sonra gelen dekanlar onun gösterdiği özgüveni örnek aldı, onun açtığı yolda bugüne kadar emniyetle yürüdü.

Hocamızın tuttuğunu koparan ve asla pes etmeyen bir mizaca sahip olduğunu, onu tanıyan herkes bilir. Mücadele etmekten, çatışmaktan çekinmezdi, tek başına kalsa da doğru bildiği şeylerin arkasında ısrarla dururdu ve asla vazgeçmezdi. Şayet fakültemizde bu özelliklere sahip başka hocalar da bulunmamış olsaydı, kurumumuzda yönetim noktasında bir dönem cereyan eden ve burada zikri gerekmeyen birtakım nahoş hadiseler veya onların önemli bir kısmı herhâlde vuku bulmazdı. Ama şimdilerde lüzumsuz gibi görünen ve olumsuz terimlerle nitelendirilen bu hadiselerin, eleştirel bakışı geliştirmek suretiyle görüşleri tashih ederek fakültemizin kurumsal şahsiyet kazanma sürecinde müspet katkı sağladığı da ifade edilmelidir.

Şunu da teessüfen belirtmek isterim ki, yöneticilik Hocamızla yapageldiğimiz ortak ilmî çalışmaları tamamen yok etmedi ama büyük ölçüde sekteye uğrattı. İdari işlerin yoğunluğu, zamanın getirdiği sıkıntılar, dönemin zor şartları, akademik çalışmalar bağlamında Hocamızla öğrencileri arasında bir duvar ördü; bu durumdan hem kendisinin hem de asistanlarının olumsuz etkilendiğini söyleyebilirim. Yöneticiliğin akademik çalışmaları aksattığından Hocamız da zaman zaman şikayetçi bir dil ile bahsederdi, pişmanlık duyduğu da olurdu. Hocamız hep çok iyi başladığından ama aynı iyilikte devam etmediğinden söz ederdi. Ankara'da kalmasının kendisi için daha verimli sonuçlar doğurabileceğini düşünürdü. Hatta Ankara'dan, başkentten Bursa'ya gelme kararının nihai planda yanlış olduğunu, merkezden taşraya gelişinin doğaya da aykırı olduğunu ifade ederdi. Ama yaşananlar belki de yaşanması gerekenlerdir, bilemiyoruz. Şunu rahatlıkla ve büyük bir memnuniyetle ifade etmek isterim ki, Hocamızın Bursa'yı teşrifi hem bizim açımızdan hem de kurumumuz açısından hayırlı ve bereketli sonuçlar doğurmuştur. Şunu da belirte-

lim ki, her şeye rağmen, her hâl ve şartta Hocamızın ilmî-felsefi merakları her zaman diriliğini muhafaza etmiştir ki, emeklilikten sonra yaptığı yayınlar da bunun bir kanıtıdır.

Tekrar mülaki olmak temennisiyle Allah rahmet eylesin.

YAYIN İLKELERİ

- *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (UÜİFD), Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanır.
- *UÜİF Dergisi*, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanan; intihal taraması, ön-değerlendirme, kör hakemlik ve editöryal okuma süreçlerinin işletildiği ulusal akademik bir dergidir.
- *UÜİF Dergisi*'nde dinî araştırmalar alanında hazırlanan "araştırma makalesi", "araştırma notu", "kitap değerlendirmesi", "bilimsel toplantı değerlendirmesi", "çeviri" ve "vefa notu" kategorilerinde akademik çalışmalar yayımlanır.
- *UÜİF Dergisi*, Haziran ve Aralık aylarında yılda iki kez yayımlanır ve yayın periyoduna bağlı kalmaya özen gösterir. Araştırma makalesi ve çeviri kategorisindeki yazıların, derginin yayın tarihinin 3 ay öncesinde gönderilmiş olması beklenir. Diğer kategorilerdeki yazıların yayın tarihinden 45 gün öncesine kadar gönderilmesi mümkündür. Bununla birlikte derginin makale kabul tarihlerine dair duyurularının takip edilmesi tavsiye edilir. Derginin yayın tarihi geldiğinde, hakemleme veya editöryal inceleme süreçleri tamamlanmamış olan makaleler bir sonraki sayıya tehir edilir.
- *UÜİF Dergisi*'ne gönderilen tüm yazılar ilk olarak ön kontrol aşamasında intihal testine tabi tutulur ve dergi yazım kurallarına uygun olup olmadığı açısından kontrol edilir.
- Ön kontrol aşamasından geçen yazılar ilgili alanda tayin edilmiş alan editörleri tarafından ön-değerlendirme sürecine alınır. Ön-değerlendirme süreci en fazla 10 gün sürer. Alan editörlerinin değerlendirmeye uygun gördükleri yazılar alanında uzman iki hakeme gönderilir.
- Hakem raporlarının müspet olması durumunda makale yayımlanır. Yayın Kurulu hakemlerden gelen raporları yeterli ve ikna edici bulmadığı takdirde, yeniden hakem atama yoluna gidebilir. Hakemlerden birisinin olumsuz rapor vermesi durumunda, dergi yayın kurulunun uygun görmesi halinde, üçüncü bir hakeme daha gönderilir. Üçüncü hakemin raporu doğrultusunda, son karar dergi yayın kurulunda olmak kaydıyla, yazının yayımlanıp yayımlanmayacağına karar verilir. Yayımlanma kararı alınan yazı yayın sırasına göre uygun görülen sayıda yayımlanır.
- Sadece araştırma makalesi ve çeviri kategorisindeki yazılar hakemleme sürecine tabi tutulur. Hakem değerlendirme süreci, her bir hakem için 15 gündür. Bu süre gerektiğinde 7'şer günlük periyotlar halinde iki defa uzatılabilir.

- Tüm yazılar editöryal okuma sürecine tabi tutulur. Editöryal okuma süreci, -yazının genişliği ve transliterasyon gereksinimine göre değişkenlik gösterebilmekle birlikte- her bir yazı için en az 10 gündür.
- *UÜF Dergisi*'nde Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde makaleler kabul edilir. Bir sayıda yabancı dilde en fazla iki yazı yer alabilir.
- *UÜF Dergisi*'nin bir sayısında -çok yazarlı çalışmalar da dâhil olmak üzere- aynı yazara ait en fazla iki yazı yayımlanabilir.
- Yayın Kurulu üyeleri, gerek araştırma makalesi kategorisi gerekse diğer kategorilerdeki yazı başvurularında derginin herkes için geçerli olan yayın sürecine tabidirler; kendi yazılarının görüşüldüğü Yayın Kurulu toplantılarına katılamazlar ve yazılarının hakemleme süreçlerine müdahil olamazlar.
- *UÜF Dergisi*'ne gönderilen yazıların tamamı veya bir kısmı daha önce başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
- *UÜF Dergisi*'nde lisansüstü tezlerden üretilmiş yazılar ve bilimsel toplantılarda sunulmuş ancak yayımlanmamış tebliğler yayımlanabilir. Bu durumda, yazının ilk teslim aşamasında derginin bilgilendirilmesi, hakem değerlendirmesi tamamlandıktan sonra da ilk dipnotta tezin/tebliğin künye bilgilerinin belirtilmesi gerekmektedir.
- Yayımlanmasına karar verilen yazıların ilgili sayı ve kategori içerisindeki nihai sıralamasını Yayın Kurulu belirler. "1. Araştırma makaleleri 2. Çeviri/Araştırma notu 3. Bilimsel toplantı değerlendirmesi 4. Kitap tanıtımı 5. Vefa notu" sıralaması dışında herhangi bir sıralama metodu bulunmayıp yayın kurulunun belirlediği sıra esas alınır.
- Dergiye gönderilecek yazılar çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılarak değerlendirme sürecine gireceği için, sisteme eklenen yazılara yazarın isim ve kimlik bilgileri veya yazarın isim ve kimliğini deşifre edici bilgiler konulmamalıdır. Hakem sürecinin tamamlanmasının ardından yayına kabul edilen çalışmalara, yazar veya yazarlar ile ilgili bilgiler, makale sahipleri tarafından hazırlanmış yazar bilgi formu dikkate alınarak editör tarafından eklenir.
- *UÜF Dergisi*, atıf ve kaynakça yazımında *İSNAD Atıf Sistemi*'nin (2. edisyon) kullanılmasını şart koşmaktadır. Şartı sağlamayan makaleler değerlendirmeye alınmaz.
- *UÜFD Dergisi*'nde, *İSNAD Atıf Sistemi*'nin tavsiye ettiği transliterasyon yöntemi uygulanmaktadır. Bu nedenle yazıların, *İSNAD Atıf Sistemi* doğrultu-

sunda transliterasyonunun gerçekleştirilmiş olması gerekmektedir. Bunun tam olarak yerine getirilmediği yazılar değerlendirmeye alınmaz.

- *UÜİF Dergisi* önce elektronik ortamda yayımlanır, ardından kâğıt baskısı yapılır. Yazarlara, yazılarının ayrı basımı verilmez sadece bir adet dergi gönderilir.
- Yayımlanmasına karar verilen yazıların yayın hakkı dergiye aittir.
- *UÜİF Dergisi*, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.
- *UÜİF Dergisi* bilimsel araştırmaları ücretsiz sunmakta, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.
- *UÜİF Dergisi* gerekli gördüğünde özel sayı çıkarma hakkına sahiptir. Özel sayı kapsamında yayımlanacak tüm yazılar, genel yayın ilke ve süreçlerine tabidir.

PUBLICATION GUIDELINES

- *Uludağ University the Review of the Faculty of Theology* is published by the Uludağ University Faculty of Theology.
- *UURFT* is an academic journal that is published two times a year as of June and December; this also is a national academic journal in which pre-assessment, plagiarism and blind review processes are conducted.
- Academic studies that are in 'research article' 'research note' 'book evaluation' 'scientific meeting evaluation' categories in religious studies are published in *UURFT*.
- *UURFT* is published two times a year as of June and December; our journal cares to adhere to the publication period. It is expected of texts that are in 'research article' and 'translated article' category to be published 3 months before the publication date of the journal. It is possible for texts in other categories to be sent up to 45 days before publication. Besides, it is recommended that announcements of journal on acception date of articles should be followed. Articles whose editorial review periods and arbitration are incomplete are postponed to the next issue.
- All the texts that are sent to *UURFT* are put to plagiarism *test* and also controlled for compliance with journal writing rules.
- Texts that are pre-controlled to get into the pre-evaluation process by field editors in the relevant field. Pre-evaluation period takes a

maximum of 10 days. Writings that are confirmed are sent to two professional journal referees.

- The article is published in case of being referee reports positive. A new referee can be assigned if reports of referees are not perceived as persuasive by editorial board. In case of one of the referees gives negative opinion and if editorial board is agree, then article would be sent to the third referee. It is decided whether the text will be published or not with reference to the report of the third referee only if the editorial board agree on publishing the text. The approved text is published in issue according to publication order.
- Only the texts that are research article and translated articles are included to peer review process. Referee's review process is 15 days for each referee. This period can be extended for two times as 7-day periods if required.
- All the texts are included to editorial reading process. This process, can vary by extension of the text and necessity for transliteration, is at least 10 days for each of texts.
- Articles in Turkish, Arabic and English languages are accepted by *UURFT*. Maximum two articles in a foreign language are published in an issue.
- Maximum two texts (including multi-author studies) belong to the same author are published in an issue of *UURFT*.
- Members of Editorial board are subjected to the publication process that is valid for everybody in both research article and other categories. They cannot participate in Editorial Board Meetings in which their own texts are discussed; they also cannot interfere to peer-review process of their own texts.
- All or a part of the texts that are sent to *UURFT* should not have been published elsewhere or sent for publication.
- Articles produced from postgraduate theses and also papers presented at scientific meetings and unpublished can be published in *UURFT*. In these kinds of cases, the journal must be informed at the first delivery stage of the text; the informations belong to paper or dissertation also should be written in the first footnote after peer review process is completed successfully.
- The final listing order of approved texts in related issue and category is specified by Editorial Board. There is no certain listing method except '1. Research articles 2. Translation/Research note 3. Scientific meeting assessment 4. Book Introduction 5. Note of loyalty'.

- Since texts are evaluated by using double- blind reviewing system, author's name and identity information or information deciphering the author's name and identity must not be mentioned on the paper. Informations about the author or authors are added to approved papers by editors, considering author information form prepared by the article owners.
- *UURFT* stipulates to be used *İSNAD Citation Style Citation Style* (Second Edition) at footnotes and bibliography. Articles not written according to *İSNAD Citation Style* (Second Edition) will not be evaluated.
- Transliteration method offered by *İSNAD Citation Style* is used at *UURFT*. Therefore, transliteration of texts must be done as described in *İSNAD Citation Style website*. Otherwise, the text will not be evaluated.
- *UURFT* is published firstly as electronic journal; then it is printed as hard copy. A copy of whole journal is sent to authors.
- Copyrights of approved text belongs to the journal.
- Any fee is not demanded from authors.
- *UURFT* is an open-acces and free academic journal.
- *UURFT* has right to publish special issues. All the texts within the special issue are subject to general publication principle and processes.