

BAiD

Balıkesir İlahiyat Dergisi / Balıkesir Theology Journal

Sayı: 14, Aralık 2021

Issue: 14, December 2021

ISSN 2149-9969 | e-ISSN 2717-669X

Balıkesir İlahiyat Dergisi
Balıkesir Theology Journal

Derginin Eski Adı

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
(Yayımlanan Sayılar: Yıl 2015, Cilt 1, Sayı 1 - Yıl 2019, Sayı 10)

Sahibi/Owner

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına
Prof. Dr. Mehmet Bayyigit

Yazı İşleri Müdürü/Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Lütfü Cengiz

Editörler/Editors in Chief

Doç. Dr. Ahmet Ali Çanakçı
Dr. Öğr. Üyesi Recep Emin Gül

Editör Yardımcısı/Assistant Editor

Dr. Öğr. Üyesi Asem Hamdy Ahmed Abdelghany

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Mehmet Bayyigit, Balıkesir Üniversitesi
Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Çaycı, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ejder Okumuş, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Süleyman Akkuş, Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Bahçekapılı, Yalova Üniversitesi
Prof. Dr. Ezzat A. Abdelrahim, Ezher Üniversitesi, Mısır
Prof. Dr. Y. Emre Gördük, Balıkesir Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Dirik, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Doç. Dr. Abdülkerim BELLİL, Şadlı Bin Cedid El-Tarf Üniversitesi, Cezayir
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Demir, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet Ali Çanakçı, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Asem H. A. Abdelghany, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Lütfü Cengiz, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Polat, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Recep Emin Gül, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sulman Alomirat, Katar Üniversitesi, Katar

Dizgi-Mizanpaj/Layout

Asem Hamdy Ahmed Abdelghany, Recep Emin Gül

Yazışma/Correspondence

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinkçiler Mah. Soma Cad. Altıeylül/Balıkesir

Telefon: 0 266 249 61 79 & **Faks:** 0 266 239 87 46

E-posta: balikesirilahiyyatdergisi@gmail.com

Web: <http://ilahiyyatdergisi.balikesir.edu.tr>, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/baid>

Baskı Yeri

Erman Ofset Matbaacılık LTD. ŞTİ. - Fevzi Çakmak Mah. Özlem Cad. No: 33/G Karatay/Konya
Tel: 0332 342 01 55 • Sertifika No: 15409

Basım Tarihi

Aralık 2021

Balıkesir İlahiyat Dergisi, yılda iki kez yayınlanan akademik uluslararası hakemli bir dergidir. BAİD’de yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerde de yazılar yayınlanmaktadır. Yayınlanan yazıların bütün yayın hakları BAİD’ye ait olup yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Yazıların yayınlanıp yayınlanmamasına derginin yayın kurulu karar verir.

Alan Editörleri / Field Editors

Prof. Dr. Yunus Emre Gördük, Balıkesir Üniversitesi
Prof. Dr. Ezzat A. Abdelrahim, Ezher Üniversitesi, Mısır
Dr. Öğr. Üyesi Hesham Motowa, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hatice Arslan, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Semra Tüfenkci, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Polat, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Yavuz, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sulman Alomirat, Katar Üniversitesi, Katar
Öğr. Gör. Şemsettin Çoban, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Enise Osmanoğlu Bengi, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Atilla Kaya, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Ekrem Sakar, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Azime Merve Taşdelen, Balıkesir Üniversitesi

Sekreteryaya / Secretariat

Arş. Gör. Ahmet Eşer, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Atilla Kaya, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Azime Merve Taşdelen, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Enise Osmanoğlu Bengi, Balıkesir Üniversitesi

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Abdurrahman Kurt, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Turan Arslan, F. S. Mehmet Vakfı Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ali Büyükaslan, İstanbul Medipol Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ali Kaya, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Anja Zalta, University of Slovenia, Slovakia
Prof. Dr. Bedrettin Çetiner, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Çağfer Karadağ, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Cemal Tosun, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ejder Okumuş, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ezzat A. Abdelrahim, Ezher Üniversitesi, Mısır
Prof. Dr. Farid Alatas, Singapur, National University of Singapore
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın, Erciyes Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hamdi Döndüren, Karatay Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hamit Er, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hayati Hökeleklı, İstanbul Aydın Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hüsameddin Affâne, Kudüs Üniversitesi, Filistin
Prof. Dr. Hossein Godazgar, Al Maktoum Higher Education College, Scotland
Prof. Dr. İsmail Sağlam, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. James L. Cox, Universty of Edinburgh, İngiltere
Prof. Dr. Kaşif Hamdi Okur, Hitit Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Bahçekapılı, Yalova Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Yalar, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Muqtedar Khan, University of Delavare, İran
Prof. Dr. Muhsin Akbaş, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Musa Musai, Tedova State Ünivesity, Makedonya
Prof. Dr. Mustafa Kara, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mustafa Tekin, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mustafa Yıldırım, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Nurullah Altaş, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Recep Cici, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Saffet Köse, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Seyid Shterin, King's College London, University of london, İngiltere
Prof. Dr. Süleyman Akkuş, Sakarya Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Tevfik Yücedoğru, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Yaman, NE Üniversitesi, , Türkiye
Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Şükrü Keyifli, Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Naile Süleymanova, Turizm ve Menecment Üniversitesi, Azerbaycan
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Demir, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sulıman Alomırat, Katar Üniversitesi, Katar

İNDEKSLER



30.06.2019



I N T E R N A T I O N A L
08.06.2020



30.06.2019



30.06.2015



03.05.2020



30.06.2015

İÇİNDEKİLER/TABLE OF CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

BASRA MU'TEZİLESİ'NİN TABİAT ANLAYIŞINDA MA'NÂ KAVRAMI
THE CONCEPT OF MA'NA IN THE BASRIAN MU'TAZILA UNDERSTANDING OF NATURE
Mehmet Fatih Özerol / 1-29

ABDÜLGANÎ EN-NABLUŞÎ'NİN ŞEHİD ALİ PAŞA'YA İCÂZETNÂMESİ (TAHKİK VE İNCELEME)
'ABD AL-GHANI AL-NÂBULUSI'S IJAZA TO SEHİD ALİ PASHA (CRİTİCAL EDİTİON AND REVIEW)
Ahmet Eşer / 31-60

ERKEN ÇOCUKLUK DÖNEMİNDE SOSYAL BİLİŞSEL ÖĞRENME KURAMINDAN HAREKETLE DEĞERLER
EĞİTİMİNDE TASAVVUFÎ UNSURLAR
THE SUFI FACTOR IN VALUES EDUCATION THROUGH SOCIAL COGNITIVE LEARNING THEORY IN EARLY
CHILDHOOD PERIOD
Emine Elif Çakmak İgalcı / 61-90

ERKEN ÇOCUKLUK DÖNEMİNDE TASAVVUFÎ AHLAK ÖĞRETİMİ
SUFISTIC MORALS EDUCATION IN EARLY CHILDHOOD PERIOD
Esmâ Sayın / 91-101

NİYÂZÎ-İ MISRÎ DİVÂNİ'NDA "FÎ EVÂİLİS-SÜLÛK" KAYITLI GAZELERDE ÂŞİĞİN HÂLLERİ
THE SITUATIONS OF LOVER IN GAZELES REGISTERED "FÎ AWÂ'İL AL-SULÛK" IN NİYÂZÎ-İ MISRÎ DİVÂN
Ali Cançelik & İbrahim KAYA / 103-128

SÛFİLERİN KELÂMCILARA BAKIŞI
THE PERSPECTIVE OF SUFIS ON THE MUTEKELLIMS
Seyyit Nur Cıran / 129-153

ŞÜMEYM EL-HİLLÎ'NİN HAYATI VE EDEBÎ KİŞİLİĞİ
THE LIFE AND LITERARY PERSONALITY OF SHUMAYM AL-HILLI
Faruk Kazan / 155-168

TEFSİR USÛLÜ'NDE TEPKİYLE KALEME ALINAN BAZI ESERLER
SOME WORKS WHICH WERE WRITTEN WITH REACTION IN THE USÛL AL-TAFSİR
Akif Yıldırım / 169-190

BALIKESİRLİ BİR OSMANLI ÂLİMİ: MUHAMMED ŞÂH VE SÛLÂSİYİYÂT ŞERHİ
AN OTTOMAN SCHOLAR FROM BALIKESİR: MUHAMMAD SHAH AND COMMENTARY ON SULASI REVOLUTIONS
IN SAHIH AL- BUKHARI
Muhammet Divani / 191-210

BEKİR SIDKI SEZGİN'İN HAYATI, SANATI VE ESERLERİ
BEKİR SIDKI SEZGIN'S LIFE, ART AND HIS WORKS
Şemsettin Çoban / 211-250

BİR TEDRİS METNİ OLARAK MIŞKÂTÜ'L-MEŞÂBİH
MISHKAT AL-MASABIH AS AN EDUCATION TEXT
Selim Demirci / 251-274

DİN HİZMETLERİ UZMANLIĞI GÖREV ALANLARINDA TEORİ-UYGULAMA BİRLİKTELİĞİ
RELIGIOUS SERVICES SPECIALTY IN WORK AREAS THEORY-PRACTICE UNISON
Safinaz Asri / 275-303

GAZZÂLÎ'NİN ALLAH'IN SIFATLARI TEORİSİ
AL-GHAZÂLÎ'S THEORY OF DIVINE ATTRIBUTES
Bayram Çınar / 305-335

KUR'AN KURSU ÖĞRENCİLERİNDE ÖZNEL İYİ OLMA HALİ VE KAYGI İLİŞKİSİ
RELATIONSHIP BETWEEN SUBJECTIVE WELL-BEING AND ANXIETY IN THE STUDENTS OF QURAN COURSE
Yasemin Çoban / 337-369

MEZHEPTEN SİYASİLEŞMEYE NUSAYRİLİK (Nusayrilik Mezhebi'nin Ortaya Çıkışından, 1971'e Kadar Siyasî Kimliğe Dönüşmesi)
NUSAYRI FROM SECTION TO POLITICS (From the Emergence of the Nusayri Sect, Conversion to Political Identity until 1971)
Hasan Karaköse / 371-401

CEZA İNFAZ KURUMU ÖĞRETMENLERİNİN SORUNLARI ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA: BURSA İLİ ÖRNEĞİ
A QUALITATIVE STUDY ON THE PROBLEMS EXPERIENCED BY PENAL INSTITUTION TEACHERS: THE CASE OF BURSA PROVINCE
Cevdet Tekin & İsmail Sağlam / 403-457

OSMANLI FAKİHİ SARIGÜRZ (SARIGÖREZ) NÜREDDİN HAMZA'NIN "EL-MURTAZÂ" ADLI ESERİNDEKİ İCTİHAD VE FETVALAR ÜZERİNE BAZI TESPİT VE DEĞERLENDİRMELER
SOME FINDINGS AND EVALUATIONS ON İJITHADS AND FATWAS IN THE OTTOMAN FAQİH SARIGÜRZ (SARIGÖREZ) NÜREDDİN HAMZA'S WORK TITLED "AL-MURTAZÂ"
Mehmet Özkan / 459-492

ÇEVİRİ / TRANSLATION

BÂTİNİYYE'NİN DEĞERLERİ: GAZZÂLÎ'NİN İSMÂİLÎ ÖĞRETİYİ KENDİNE UYARLAMASI
THE MERITS OF THE BÂTİNİYYA: AL-GHAZALÎ'S APPROPRIATION OF ISMA'İLİ COSMOLOGY
Dürdane Zeynep Tekmen / 495-539

MÂLİKÎ MEZHEBİNE MENSUP OLMAYAN ÂLİMLERİN İMAM MÂLİK'İN eİ MUVATTA'I ÜZERİNE YAPTIKLARI ÇALIŞMALAR -HANEFÎ ULEMÂ ÖRNEKLİĞİ-
NON-MALİKIS EFFORTS IN THE SERVE "MUWATTA THE IMAM MALİK" -THE HANAFIS MODEL -
Muhammed Talha Kılıç / 541-559

TENKİTLİ METİN NEŞRİNİN ESASLARI
ضبط النص والتعليق عليه
Ahmet Eşer / 561-587

ETİK BEYANI
591-595

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

RESEARCH ARTICLES

BASRA MU'TEZİLESİ'NİN TABİAT ANLAYIŞINDA MA'NÂ KAVRAMI*

Mehmet Fatih Özerol**

Öz

Bu makalede Mu'tezile'nin tabiat anlayışında cisimlerdeki hareket gibi olgusal değişikliklerin meydana gelişinin izahı yapılırken kullanılan ma'nâ kavramı ile ilgili görüşleri ele alınacaktır. Konu ile alakalı teorilerde ma'nâ kavramının kullanımına dair geliştirilen kategorilerden iki tanesini değerlendireceğiz. Bu kategorilerden ilki, Behşemiyye'nin ortaya koyduğu tabiat teorisinde ma'nânın, insanın meydana getirdiği fiillerde etken faktör oluşu hakkındadır. Diğer kategori ise ma'nânın, araz kavramı yerine kullanılmasına ilişkindir. Her iki hususla ilgili Mu'tezile'nin Basra ekolünün temsilcisi konumundaki Behşemîler'in görüşlerini aktaracağız. Bu görüşlerle birlikte Behşemiyye'den ayrılan Hüseyiniyye'nin itiraz noktalarını ve değerlendirmelerini kritik edeceğiz. Ma'nâ kavramı bağlamında ele aldığımız iki ekol arasındaki ayrışma, aynı zamanda Mu'tezile'deki iç dinamiği anlama ve düşünce üretmedeki gayretlerine örnek olabilecek bir konudur. Mu'tezile mezhebi insanın bir fail olarak fiillerini özgür iradesiyle gerçekleştirdiği yönündeki düşünce ile temayüz etmiştir. Mu'tezile'nin insanın fiillerini meydana getirmesi meselesinde ona yaratma özelliğini atfetmesi eleştirilmiştir. Bu nedenle Behşemiyye ekolünde insanın fiillerini yaratmasının, Allah ile bir benzerliği gerektirmediğini ortaya koymak üzere ma'nâ kavramına dayalı düşünce geliştirilmiştir. Meânî metodu olarak bilinen bu metoda göre cisimdeki değişiklikler insanın meydana getirdiği ma'nâlar vasıtasıyla gerçekleşmektedir. İnsan tarafından meydana getirilen fiillerin (cisimdeki değişikliklerin) doğrudan yaratılması sözkonusu değildir. Bu düşünce ile yaratma konusunda Allah ile insan arasındaki temel farklılığa vurgu yapılmıştır. Meânî metodunun ana teması, Allah'ın kendi fiillerini yaratması ile insanın fiillerini yaratmasının aynı özellikte olmadığı yönündedir. Buna göre Allah fiillerini doğrudan yaratırken, insan ise fiillerini bir ma'nâ vasıtasıyla meydana getirebilmektedir. Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, Ma'nâ, Kevn, Etken.

THE CONCEPT OF MA'NA IN THE BASRIAN MU'TAZILA UNDERSTANDING OF NATURE

Abstract

In this article, the views on the concept of meaning which is used to explain the occurrence of factual changes (such as motion) in objects in the Basrian Mu'tazila understanding of nature, will be discussed. Two of the categories about the concept of ma'nâ in the theories put forward will be evaluated. The first of these categories is about the fact that the ma'nâ's, which stand out as the key concept in the theory of nature put forward by the Bahshamiyya school, are effective in the actions performed. The other category is related to the use of ma'nâ instead of the concept of araz. The views of the Behşemîs who are the representatives of the Basrian Mu'tazila on both issues, will be conveyed. With these views, the objection points and evaluations

* Bu makale "Mutezile'de Tevhid" adlı doktora tezinden yararlanarak hazırlanmıştır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İslam Mezhepleri Anabilim Dalı.

e-mail: fmehtozero1@hotmail.com, **ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0002-1197-7357>

Atıf/Citation: Özerol, Mehmet Fatih. "Basra Mu'tezilesi'nin Tabiat Anlayışında Ma'nâ Kavramı". *BAİD* 14 (Aralık 2021), 1-29.

of Husayniyya who differed from Bahshamiyya will be criticized. The separation between the two schools discussed is an example of their efforts to understand the inner dynamics and produce thoughts in Mu'tazila. The Mu'tazila sect has distinguished itself with the idea that man, as an agent, carries out his actions with his free will. In the issue of the creation of actions, it has been criticized that Mu'tazila ascribes the feature of creation to man. For this reason, thought based on the concept of ma'nâ has been developed in the Bahshamiyya school to reveal that the creation of man does not require a similarity with God. With this method known as the ma'ânî method, it has been put forward that man does not perform his actions directly, but performs his actions by creating some ma'nâ's. According to this method, changes in the object occur through the ma'nâ's created by man. Acts are not directly created by man. With this thought, the main difference between God and man in creation was emphasized. The main theme of the ma'ânî method is this God's creation of his actions is not the same as man's creation; while God creates his actions directly, man can create his actions through a ma'nâ.

Keywords: Kalâm, Mu'tazila, Ma'nâ, Kawn, Factor.

Giriş

Ebü Hâşim el-Cübbâî (öl. 321/933) sonrasında Mu'tezile mezhebinin ana akımı haline gelen ve onun ismine izafeten Behşemiyye veya Behâşime¹ olarak bilinen ekolün tabiat düşüncesinde özellikle hudûs delili izah edilirken ma'nâ kavramının öne çıktığını görmekteyiz. Behşemîler'in tabiat anlayışlarında ma'nâ, araz kavramı yerine kullanıldığı gibi arazların meydana gelişinin illeti/etkeni olarak da kullanılmıştır.

Kelâm tarihinde ilk defa Muâmmar b. Abbâd (öl. 215/830) tarafından gündeme getirilen ma'nâ kavramına² ilişkin Behşemiyye'nin geliştirdiği düşünce bu ekolden ayrılan Hüseyniyye³ tarafından eleştirilmiştir.

1 Ebü'l-Feth Abdülkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1975), 1/ 85; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-frak*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beirut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1995), 184; Avni İlhan, "Ebü Hâşim el-Cübbâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/146-147.

2 Kelâm ilminde Muammer b. Abbâd (öl. 215/830) tarafından gündeme getirilen ma'nâ kavramı fiillerin meydana gelişinde etken anlamında kullanılmıştır. Buna göre hareketli ve sâkin (yerinde duran) iki cisimden bir tanesinin hareketli olmasının sebebi o cisimde bulunan bir ma'nâ sebebiyledir. Hareket eden cisimde bu ma'nâ olmasaydı, onun hareket etmesinin bir anlamı ve hareket etmesizinde yerinde sâbit duran cisme göre hareket etme hususunda bir önceliği olmazdı. Dolayısıyla hareketli cismi, sâkin olandan ayıran bir etken vardır. Bu etken ise cisimdeki ma'nâdır. Bk. Ebü'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn* nşr. Muhyiddin Abdülhamîd (Beirut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1990), 2/372-373; Mehmet Dağ, *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Doçentlik Tezi, 1976), 147; Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2016), 112-127; Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 102-103; Richard MacDonough Frank, "al-Ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of Then Term in the Kalam and its Use in The Physics of Muammer", *Journal of the American Oriental Society*, 87 (1967), 248-259.

3 11. asırda Mu'tezilî anlayışı temsil eden Behşemiyye'den ayrılarak kendine özgü düşünceleriyle kelâm tarihinde yer alan Kadî Abdülcebbar'ın öğrencilerinden olan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin görüşlerini takip eden ekoldür. Fahreddin Râzî, *İtikâdâtü firakı'l-*

Eleştiriye konu olan görüşleri ekole ismini veren Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (öl. 436/1044) ve onu takip eden İbnü'l-Melâhimî (öl. 536/1141) eserlerinde ifade etmiştir.⁴

Behşemiye ma'nâların aynı zamanda araz olduğunu ileri sürerek, onları cisimlerden ayrı gerçekliği olan reel varlıklar olarak telakki etmiştir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî bu hususa itiraz etmiş ve ma'nâların yani arazların gerçekliklerinin bulunmadığını dolayısıyla hudûs delilinin bu kavram üzerine bina edilmesinin sakıncalı olduğunu söylemiştir. Bu düşüncenin Ebü'l-Hüseyn tarafından ileri sürülmesinde felsefecilerin arazlara yönelik eleştirel düşüncelerinin etkisi olmuştur.⁵ Çünkü felsefeciler gerçekliği olan cisimlerin meydana gelebilmeleri için ontolojik olarak tek başlarına reel (gerçek) olmayıp, cevherin varlığına bağlı olan arazlara muhtaç oluşunu eleştirmişlerdir.⁶

Müslimîn ve'l-Müşrikîn, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh (Beyrût: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1986), 47-48.

- 4 Ma'nâ kavramı başta olmak üzere Hüseyiniye'nin Behşemiye'den ayrıştığı diğer konu başlıkları için bk. Fahreddîn er-Râzî, *er-Riyâzu'l-mûnika fî ârâi ehlî'l-ilm* (nşr. Es'ad Cum'a), Tunus: Merkezü'n-neşri'l-câmiî – Külliyyetü'l-âdâb ve'l-ulûmî'l-insânîyye bi'l-Kayrevân, 2004, 287-296; Ayrıca bk. Mehmet Fatih Özerol, "Behşemiye ile Hüseyiniye Ekolleri Arasındaki Görüş Ayrılıkları", *Kilitbahir Dergisi*, 16 (Mart 2020), 121-143.
- 5 Ebü'l-Hüseyn el-Basrî yaşadığı dönemde felsefe çevreleri ile tanışıp onlardan ders almıştır. Bunun sonucunda felsefi düşüncelerden etkilenmiş ve aldığı felsefe bilgisi kelâm düşüncesine yansımıştır. Hatta onun felsefi konularla ilgilenmesi, Mutezilî çevrelerce kelâm düşüncesini felsefecilerin fikirleriyle "kirletmesi" şeklinde yorumlanmıştır. Felsefecilerin görüşlerinden etkilenerek onların yoluna uymakla eleştirilen Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, aldığı felsefe öğretimi nedeniyle bazı âlimler tarafından "kelâmcı kisvesine bürünmüş felsefeci" olarak yaftalanmasına bile yol açmıştır. Bk. İbn. Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Susanna Diwald Wilzer (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1961), 3; Ebü'l-Hasan el-Kiftî, *Târihu'l-hükemâ: İhbârü'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hükemâ*, nşr. Julies Lippert (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903), 192; Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn (Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile içinde)*, nşr. Fuad Seyyid (Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyye li'n-neşr, 1974), 387.
- 6 Hüseyinîler'in arazların tek başına gerçeklikleri olduğu yönündeki düşünceyi kabul etmemelerinin temelinde felsefi düşünceden etkilenmeleri yatmaktadır. Nitekim var olanı (mevcut) ikiye ayıran İbn Sina, arazi "varlığı ve türü kendinde meydana gelmiş başka bir şeyde onun bir parçası gibi olmayacak şekilde ve ondan ayrılması mümkün olmaksızın var olandır" şeklinde tanımlamaktadır (bk. Ebû Ali b. Sînâ, *Kitabu's-Şifa, Metafizik*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 1(1)/53-54. İslam filozofları tarafından da kabul gören bu tanıma göre araz; 1-bizatihi var olmayan, varlığı bir başkası tarafından (cevher) taşınan, 2-cevherin parçası konumunda bulunmayan, 3-cevherden ayrılması mümkün olmayan yani ayrıldığında varlığından bahsedemeyeceğimiz şeydir. Aristoteles'in, cevherin dışındaki dokuz kategorisine karşılık gelen araz, varlığı doğrudan bir konu (mevzu)ya bağlı olan şeylerdir. Bu da felsefecilerin kelâmcılardan farklı olarak arazları tek başına gerçeklikleri olan olgular, yani ma'nâ olarak kabul etmedikleri anlamına gelmektedir. Bu sebeple başta İbn Sînâ olmak üzere felsefeciler, söz konusu ilkeye dayanması hasebiyle kelâmcıların hudûs delilini eleştirmişlerdir.

Kelâmcılar tarafından arazlara dayalı olarak geliştirilen hudûs delilinin ikna edici olmadığını söylemişlerdir.⁷ Felsefe cenahından gelen bu eleştirileri yerinde gören Hüseyiniye, ma'nâ kavramına dayalı olarak geliştirilen hudus delilinin izahını yetersiz bulmuştur. Onlara göre ma'nâ olarak isimlendirilen arazlar gerçekliği olan varlıklar olmayıp, cismin sıfatları konumundadır.⁸ Hüseyinîler, âlemin hudûsunu Behşemîler'in benimsediği meânî metodu yerine İbnü'l-Melâhimî'nin ifadesiyle daha iyi açıklayıcı özellikteki ahvâl metodu ile izah etmişlerdir. Bu metoda göre âlemin hudûsu arazlara değil, doğrudan cevherin muhdes oluşuna dayanır. Varlığa gelmesi kadar var olmaması da mümkün olan cevher nedensellik ilkesine dayalı olarak kadîm ve zorunlu olan Allah tarafından doğrudan ve sonradan yaratılmıştır.⁹

Anahatlarıyla tasvir ettiğimiz arazların varlıksal yönden ma'nâ olarak kabul edilip/edilmemesi bağlamında son dönem Mu'tezile kelâmcıları arasındaki ayrışma, ma'nâların kevn/araz olup olmaması ve insan fiillerinde etken olması konularında da kendini göstermiştir. Makalemizde ma'nâ kavramının gerçekliğinin olup olmamasına bağlı olarak iki ekol arasında ortaya çıkan meseleleri ele alacağız. Bu hususta ma'nâ kavramına ilişkin yüklenilen anlam ve işlevin iki kategorisini değerlendireceğiz.¹⁰ Değerlendirmeye konu olan kategorilerden ilki, ma'nâların tek başına gerçeklikleri olmaları ve kevn (=araz) kavramı yerine kullanılmaları ile ilgilidir. Diğer kategori ise ma'nâ kavramının

⁷ İbn Sînâ'ya göre, kelâmcıların bu tezi sağlam (müsellem) bir önerme olmayıp, gerçek olduğunu zannederek üzerinde dayandıkları bir düşüncedir. Bk. Ebû Ali b. Sînâ, *Kitabu's-Şifâ: el-ilâhiyyât*, nşr. G. Anawati – Said Zâyid (Kâhire: Vizâretü's-Sekâfe, 1960), 1(1)/134-135. Aynı şekilde İbn Rüşd kelâmcıların cevherlerin hâdis olan arazlardan ayrı kalamayacağı dolayısıyla cevherlerin de hâdis oldukları yönündeki tezlerini ikna edici bulmaz. Arazların hâdis olduğu yönündeki ilkenin yakînî bilgiye dayanmadığını belirterek bu düşünceyi burhandan uzak ve hatâbî bilgi olarak görür. Arazların hâdis oluşundan yola çıkarak cisimlerin yaratılmış olduğunu ortaya koymanın da mümkün olmadığını belirten İbn Rüşd, kelâmcıların arazlara dayalı hudûs delilini eleştirir. Bk. Ebü'l-Velîd b. Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fi 'Akâidi'l-Mille*, nşr. Muhammed Abid el-Câbiri (Beyrut: Merkezü Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998), 105-109.

⁸ Bk. Râzî, *Riyâz*, 2004, 287; Wilferd Madelung, "Abû'l-Husayn al-Basrî's Proof for the Existence of God", *Arabic Theology, Arabic Philosophy, from the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank* (Ed. James Montgomery), Leuven: Peeters, 2006, 273-280.

⁹ Rükneddîn İbnü'l-Melâhimî el-Harezmi, *Kitâbü'l-Mu'temed fi usuli'd-dîn*, nşr. Wilferd Madelung – Martin McDermott (London: Al-Hoda, 1991), 167-168. Hüseyinîler âlemin hudusunu izah ederken arazların muhdes oluşundan hareketle cevherlerin muhdes oluşunu ispatlama yerine, doğrudan cevherlerin muhdes oluşunu esas almışlardır. İki ekol arasındaki hudûs delilinin izahında ortaya çıkan görüş ayrılığı hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Fatih Özerol, *Mutezile'de Tevhid* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 49-54.

¹⁰ Mu'tezile kelâmcıları tarafından geliştirilen teorilerde kullanılan ma'nâ kavramının kategorileri hakkında bk. David Bennett, "Cognisable Content: The Work of the Ma'nâ in Early Mu'tazili", *Theory Philosophy in the Islamic World in Context*, Ed. Nadja Germann and Mostafa Najafi (Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2021), 1-20.

cisimlerde meydana gelen hareket, sükun gibi değişikliklerde bir etken (emr) olması ile ilgilidir.

Behşemîler'in ma'nâları aynı zamanda birer kevn olarak kabul etmelerine dair görüşlerini değerlendireceğimiz konuya geçmeden önce Mutezîlî kelâm literatüründe yer alan kevn kavramı hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

1. Kevn (Ekvân) Kavramı ve Mahiyeti

Kevn, Mu'tezile mezhebinin tabiat anlayışında âlemin hudûsu ve âlemdeki sistemin işleyişi konusunda öne çıkan anahtar kavramdır.¹¹ Behşemiyye'nin benimsediği kelâm sisteminde muhdes olan ma'nâlar aynı zamanda kevn olarak isimlendirilen arazlardır.¹² Nitekim görüşleriyle Behşemiyye'nin temel ilkelerini ortaya koyan Ebû Hâşim, kevn kavramının tanımını "cevherin hayyizde meydana gelmesini sağlayan ma'nâ" şeklinde ifade etmiştir.¹³ Behşemiyye'den ayrılan Hüseyiniyye ekolü ise ma'nâ kavramının gerçekliğini kabul etmediğinden kevnin aynı zamanda ma'nâ olarak telakki edilmesini benimsemez. Aslında şu hususu özellikle belirtmek gerekir ki kevn kavramının tanımı hususunda iki ekol arasında hiçbir fark yoktur. Kevnin mahiyeti ile ilgili tanımlamadaki bu benzerliğe rağmen aralarında temel bir farklılık sözkonusudur. İki ekol arasındaki temel farklılık ise Behşemîler'in kevnleri cisimdeki oluş/oluşum olarak nitelemenin yanında cismin belirli bir yönde (sağ veya sol yönde) bulunmasını gerektiren ve gerçek (reel) varlık olma özelliğini taşıyan ma'nâlar olarak telakki etmeleridir.

Mu'tezile tabiat anlayışında araz, "bulunduğu cismin mekânını (hayyizini) işgal etmeksizin ve cismin yerine geçmeksizin cisimde meydana gelen geçici özellik" şeklinde tanımlanmıştır. Arazın tanımında geçen "yerine geçmeksizin" kelimeleri, kendisinde meydana geldiği ve matrûf olan (bir mekâna sahip olan ve etrafı belirlenmiş şey) olan cismin kendisi olduğu yönünde bir algının

¹¹ Âlemde bulunan her cevher dolayısıyla cisim bir kevn (oluş) içindedir. Yani cevherlerde sürekli olarak bir oluşum sözkonusudur. Cevherdeki oluşum kevnlerin meydana gelmesiyle tahakkuk eder. Cevhere ilişkin kevnler dört tanedir: Hareket, sükûn, içtima ve iftirak. Bk. Ebû Muhammed ibn. Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, nşr. Sami Nasr Lutf – Faysal Bedir Avn (Kahire: Dâru's-Sekafe, 1975), 432; Ayrıca bk. Kandemir, *Tabiat ve Nedensellik*, 159 vd.

¹² Burada kevn, arazları sembolize eden bir kavramdır. Diğer bir deyişle kevn üzerinden bütün arazlar kastedilmektedir. Ancak kevn cismin taşıdığı ilk ve en temel araz olması, hatta her cismin mutlaka taşıdığı bir araz olması açısından bütün araz cinslerinin öncesindedir. Bu yüzden ma'na hakkındaki tartışmalar çoğunlukla kevn arazi üzerinden yürütülür.

¹³ Rükneddîn ibnü'l- Melâhimî el-Harezmi, *Kitâbü'l-fâik fî usûli'd-dîn*, nşr. Wilferd Madelung – Martin McDermont (Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Instituté of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2007), 12.

oluşmaması ve bu şekilde anlaşılmasının önüne geçmek amacıyla ifade edilmiştir. Çünkü arazlar, bir cisim gibi mekânda (hayyizde) yaratılan şeyler değildir. Arazlar ancak bir cisme yanaşıp bitişerek ve renk, tat türünden özellikler olarak yaratılan ve daha sonra yok olan şeylerdir.¹⁴ Ebû Hâşim tarafından “varlığa ârız olan fakat cevher gibi devamlılığı/kalıcılığı olmayan şey” olarak tanımlanan arazlar¹⁵ çeşitli şekillerde tasnif edilmiştir.¹⁶

Mu'tezilî düşüncede âlemin Allah tarafından sonradan yaratıldığını dolayısıyla ezeli olmadığını ortaya koymayı amaçlayan hudûs delilinde kullanılan kevn, “cevherin bir hayyizde meydana gelmesi, gerçekleşmesi” şeklinde tanımlanmıştır.¹⁷ Cevherin hayyizde meydana gelmesi ise cevherin bir oluşum (kevn) içerisinde bulunması demektir. Cevherde meydana gelen bu oluşumlar ise temelde dört tanedir: hareket, sükûn, içtimâ' ve iftirâk.¹⁸ Cisimde meydana gelen bu oluşumların varlığına dair bilgi zorunlu olup; ayrıca ispatlamak için istidlâl lüzum yoktur. Yani kevn/ekvân bilgisi zorunlu bir bilgidir.¹⁹ İnsan çevresindeki varlıkları gözlemleyerek veya inceleyerek cisimlerde meydana gelen birtakım olguların yani kevnlerin varlığını bilebilir. Kevnlere ilişkin bu bilgi ile birlikte cisimler hakkında edindiğimiz ve şüphe etmediğimiz başka bir husus ise, üzerinde kevnlerin meydana geldiği cisimlerin bir mekâna (hayyize) sahip olmalarıdır. Yani âlemde bir şey cisim olarak tasavvur ediliyorsa, bu özellik onun mutlaka bir hayyizde var olması nedeniyledir. Cisimlerle ilgili bizde oluşan ve şüphe götürmeyen bu bilginin akabinde cisimlerin içinde buldukları oluşumlar (hareketli veya sâkin olma, bir arada veya ayrık olma gibi) hususundaki bilgileri de kaçınılmaz olarak ediniriz. Cismi meydana getiren

¹⁴ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 12.

¹⁵ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 218.

¹⁶ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 35-46. Arazların değişik şekillerde tasnifleri için ayrıca bk. Jan Peters, *God's Created Speech, A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî l-Qudât Abû l-Hasan 'Abd al-Jabbâr ibn Ahmad al-Hamadâni*, Leiden: E. J. Brill, 1976, 124-128.

¹⁷ Ebû Muhammed İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-muhîr bi't-teklîf*, Kâdî Abdülcebbar'a izafetle nşr. J. J. Houben Beyrût: el-Matba'atü'l-Kâtûlîkiyye, 1965), 1/33; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 12.

¹⁸ Peters, *God's Created Speech*, 128-132; İbn. Metteveyh, *Tezkire*, 432 .

¹⁹ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 12; İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 86; Rükneddîn İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-redd ale'l-felâsife*, nşr. Hassan Ansari – Wilferd Madelung (Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Berlin: Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008), 17; İbn Metteveyh, Ebû Hâşim'in ekvân bilgisinin zorunlu olduğuna dair görüş belirttiğini ancak daha sonraki zamanlarda bu görüşünden dönerek ekvân bilgisinin istidlâlî olduğu yönünde görüş beyan ettiğini kaydeder. Bk. İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/32.

cevher, kevnlerden biri ile mütehayyiz olmakta yani belli bir yönde bulunarak hâricî bir varlığa kavuşmaktadır.²⁰

Cisimlerin bilinmesinde önemli bir yere sahip olan ve onlarla sıkı bir ilişki içinde olan kevnlerin aynı zamanda cisimlerden ayrı birer etken olduklarının özellikle dikkate alınması gerekmektedir. Çünkü kevnler kendi başlarına varlıkları söz konusu olmayan ve özellik itibarıyla cisimlerden farklı/ayrı olan olgulardır. Buna göre, hayyizde bulunan bir cisim üzerinde en belirgin kevnlerden olan hareket veya sükûn sürekli olarak bulunur. Cismin hareketli veya sâkin olma durumu an be an değişir. Söz gelimi hareket halinde bulunan bir cisim durabilir, hareketsiz sabit olarak dururken hareket edebilir. Cisimde bu tür değişiklikler sürekli olarak meydana gelirken, cismin kendisinin özü değişmeksizin hep aynı kalmaya devam eder. Cismin özünün değişmemesine rağmen, cisimdeki özelliklerin sürekli olarak değişkenlik arz etmesi bizi hareket veya sükûn gibi kevnlerin cisimden farklı olduğu sonucuna ulaştırır. Cisim ve kevnlerin birbirinden farklı olduğunu başka bir şekilde düşünerek de öğrenebiliriz. Mesela biz insanlar bir cismi hareket ettirebildiğimiz gibi onun durmasını da sağlayabiliriz. Ancak cisim üzerinde bu tasarruflarda bulunurken, cismin özünün değişmesine yönelik herhangi bir etkide bulunamayız. Başka bir deyişle cismin bizzat kendisinin değişmesine gücümüz yetmez. Dolayısıyla cismin kendisini yaratamayız. Cisimleri yaratmaya gücümüz yetmediği halde onları hareket ettirmeye veya durdurmaya gücümüzün yetmesi, kevnlerin cisimlerden farklı unsurlar olduğunun göstergesidir. İnsanın kâdir olduğu şeyle (kevn) kâdir olamadığı şey (cisim) birbirinden farklı olduğuna göre kevnlerin cisimden farklı ve ayrı (zâid olan) unsurlar olduğu ortaya çıkacaktır.²¹

Cisimden ayrı olan kevnler kendi aralarında da birbirinden farklı özelliklere sahiptirler. Sözelimi en, boy ve derinliğe sahip bir cismin bu özelliklerinin, yine hareketli, sâkin, bitişik veya ayırık olan bir cismin özelliklerinin her birinin diğerinin yerine geçmediği ve diğerinden farklı olduğu bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla cisimde bulunan kevnler cisimden ayrı/farklı olmalarının yanında aynı zamanda birbirlerinden de farklıdır.²²

²⁰ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 12; Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, İstanbul: TDV Yayınları, 2015, 300; Kandemir, Mu'tezilî Düşünce'de *Tabiat ve Nedensellik*, 160.

²¹ İbn Melâhimî, *Fâik*, 12-13; İbn Melâhimî, *Mu'temed*, 86; İbn Melâhimî, *Tuhfe*, 18.

²² İbn Melâhimî, *Mu'temed*, 86. İbn Metteveyh, cisimlerin birbirinden farklı olmasının sebebinin kendilerinde bulunan ma'nâlar olduğunu söyler. Bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 145.

Mutezilî kelâmında kevn hakkında ortaya konulan temel bilgileri izah ettikten sonra Behşemiyye'nin benimsediği kevnlerin aynı zamanda birer ma'nâ oldukları yönündeki görüşlerini ve Hüseyniyye'nin bu görüş hakkındaki eleştirisini ele alacağız.

2. Ma'nâların Kevn (Araz) Oluşları

Behşemî ekolünün benimsediği tabiat anlayışında cisimlerde bulunan özellikler (hareketli veya sâkin olma, bitişik veya ayrık olma gibi) kevnler aynı zamanda ma'nâ olarak isimlendirilir.²³ Buna göre cismin belirli bir yönde bulunması için kendisine bir ma'nânın yani kevnin ilişmesi gerekir. Cisim mütehayyiz (belirli bir konumda iken) ise, kendisinde kesinlikle hareket, sükûn veya diğer kevnlerinden biri meydana gelmiş demektir. Zira cisimde bir ma'nânın (hareket veya sükûn gibi) bulunmaması durumunda ilgili cismin var olması başka bir ifadeyle belirli bir yönde gerçekleşmesi (ihtisâs) mümkün olmayacaktır. Cisim üzerinde ma'nâlardan birinin gerçekleşmemesi durumunda varsayım olarak cismin herhangi bir yönde bulunması ile diğer yönlerden birinde bulunma olasılığı eşit seviyede olacaktır. Böylesi bir durumda ise cismin var olması gereken bir yönde bulunmasının diğer yönlerde bulunmasından herhangi bir önceliği bulunmayacaktır.²⁴ Kısaca cismin mevcut olduğu yönde niçin bulunduğu mantıklı bir açıklaması yapılamayacaktır. Behşemîler, bu sorunun doğal cevabı olarak söz konusu cismin kendisi için potansiyel olan diğer yönlerde değil de, belirli (mevcut olduğu) bir yönde bulunmasının kendisindeki bir ma'nâ nedeniyle olduğunu belirtirler. Cismin bulunduğu belirli bir yönde özellikli olarak bulunmasını sağlayan unsurun bir ma'nâ olduğu ortaya konulduğuna göre, herhangi bir ma'nâ olmaksızın cismin bulunduğu yöne özgü kılınmasının mümkün olmadığı ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla herhangi bir ma'nâ olmaksızın cismin belirli bir yönde mevcut olması mümkün değildir.²⁵

Ayrıca Behşemîler ma'nânın yokluğunu ortaya koymayı amaçlayan iddiaları boşa çıkaran bir söylem geliştirerek bir şeyin yokluğunun, ancak o şeyin

²³ Kevn, Mu'tezile mezhebinin Allah Teâlâ'nın varlığını ispat için ileri sürdükleri hudûs delilinin anahtar kavramıdır. Behşemiyye ekolünde cismin hâdis oluşunun delili, cismin varlığa gelmesinin ma'nâlardan önce olmamasıdır. Yani cisim ma'nâlar (arazlar) gibi sonradan var olmuşlardır. Muhdes olan ma'nâlar aynı zamanda Behşemî kelâm anlayışında kevn olarak adlandırılan arazlardır. Bk. İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/33. Cisimlerdeki ma'nâların araz olarak isimlendirilmesi ve ma'nâların mahiyetleri ile ilgili kelâmcıların ortaya koyduğu görüşler hakkında genişçe bilgi için bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/369-375.

²⁴ *Mecmû'*, 1/35.

²⁵ İbn Melâhimî, *Fâik*, 16-17.

varlığının kabul edilmesinden sonra söz konusu olabileceğini ifade ederler. Böylelikle ma'nânın yokluğu ilkesinin gündeme getirilmesinin dolaylı olarak ma'nânın varlığını ortaya koymak anlamına geleceğini iddia ederler.²⁶ Çünkü bir cisimdeki ma'nânın yokluğunu iddia etmek ancak ma'nânın varlığı kabul edildikten sonra söz konusu ve mümkün olabilecektir. Demek ki ma'nâ denilen bir şey var ki yokluğu tartışma konusu olabilmektedir. Bundan da anlıyoruz ki bir cisim bir yönde bulunuyorsa bunun nedeni cisimde bulunan ve cismin o yönde bulunmasını sağlayan ve hatta bunu zorunlu kılan (mûcib) bir ma'nânın var olmasıdır.²⁷

Behşemîler'in cisimlerdeki olgusal değişiklikleri ancak ma'nânın varlığı üzerinden açıklayan ve ma'nânın yokluğunu fonksiyonsuz hale getiren bu yaklaşımına Hüseyinîler itiraz etmişlerdir. Bu hususta onların kabul ettikleri ma'nâ kavramı üzerinden birtakım ilzâmlarla cevap vermişlerdir. Cisimlerde ma'nânın olmaması durumunda da hareket veya sükûn gibi değişikliklerin meydana gelmesinin mümkün olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu durumda ma'nânın yokluğunun da cisimdeki değişikliklerin sebebi olacağını ortaya koymak istemişlerdir. Hüseyinîler'in itirazına göre, hareket cisimde bulunan bir ma'nâdır ve cismin hareket etmesi için zorunlu olarak cisimde bulunması gerekir. Hareketin cisim için zorunlu olduğu durumda ise sükûnun cisimde olmaması gerekir. Dolayısıyla bir cisim ezeli (uzun süreli) olarak sâkin iken, daha sonra hareketin varlığı nedeniyle hareket ediyorsa, bu hareketin devamı esnasında hareketin kendisinden sona ermesiyle cisim durur, yani cisimde sükûn oluşur. Aynı durum cisimde meydana gelen içtima ma'nâsı için de söz konusudur. Bir cisimde içtima bir ma'nâ olarak bulunduğu anda karşıt ma'nâ olan iftirak cisimden uzaklaşır. Cisimler uzun süreli iftirak halinde yani ayrı halde iken daha sonra içtima ma'nâsının cisimde var olması nedeniyle birleşirler. Buradan şu husus açığa çıkmaktadır ki sükûn denilen olgu aslında hareket adlı ma'nânın yokluğudur. Benzer şekilde içtima da iftirak denilen ma'nânın yokluğudur. Bütün bunlar ise ma'nânın yokluğunun cisimlerdeki değişikliklerin sebebi olduğunu göstermektedir.²⁸

²⁶ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 63.

²⁷ İbn Melâhimî, *Mu'temed*, 103-104; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/35. Ma'nâların kevn oluşları ile ilgili ayrıca bk. David Bennett, "Cognisable Content: The Work of the *Ma'nâ* in Early Mu'tazilî", *Theory Philosophy in the Islamic World in Context*, 16-18.

²⁸ İbnü'l- Melâhimî, *Mu'temed*, 104.

Behşemîler, Hüseyinîler'in yaptığı bu itiraz karşısında cisimde herhangi bir ma'nânın meydana gelmemesi (yokluğu halinde) o cismin, belirli bir yönde gerçekleşmeyeceğini belirtirler. Bu durumda ise cisim hakkında bilgi edinilemeyeceğini ifade ederler. Çünkü onlara göre bir cisimde sükûn veya hareket ma'nâlarının yokluğu halinde başka cisim değil de, o cismin özellikli olması ve o cismin diğer yönlerde değil de, belirli bir yönde olması mümkün olmayacaktır. Şayet itirazda amaçlandığı gibi, bir ma'nânın yokluğunun cisimlerdeki olgusal değişikliklerin sebebi olabileceği kabul edilirse o zaman cisimlerin belirli bir yönde bulunmaları (belirli bir yöne mahsus olmaları) söz konusu olamayacaktır. Zira cismin belirli bir yönde bulunması ancak ma'nânın varlığıyla mümkündür. Oysa kendisinden hareketin kesildiği, yani ma'nânın yok olduğu cisim belirli bir yönde bulunmaktadır. Şayet kendisinden hareketin kesildiği cisimde bir ma'nânın bulunmadığı söylenirse, o zaman bu cismin belirli bir yönde bulunması mümkün olmayacaktır. Bu ifadeleriyle Behşemîler'in vurgulamaya çalıştıkları husus şudur: Hareketin kendisinden kesildiği cisim hâlâ belirli bir yönde bulunabiliyorsa, daha teknik ifadeyle belirli bir yöne mahsus ise bu, zaten onda bir ma'nânın bulunduğu anlamına gelir. Diğer bir deyişle Hüseyinîler'in iddia ettiği gibi hareketin yokluğu ma'nânın bulunmaması olarak kabul edildiğinde cismin sol yönde değil de sağ yönde bulunmasının mantıklı bir açıklaması olamaz. Bununla Behşemîler şunu kastederler: Cisim kendisinden hareketin kesildiği (=sükûnun başladığı) bir durumda hâlâ belirli bir yönde bulunuyorsa, bu durum cismin belirli yönde bulunmasını sağlayan bir başka ma'nâ olan sükûn sayesinde.²⁹

Behşemîler'in cisimlerdeki olgusal değişikliklerin sebebinin ma'nânın yokluğu olduğu yönündeki itiraza yönelik başka bir cevabı da, ma'nânın yokluğunun cisimlerdeki değişikliğin sebebinin kabul edilmesi durumunda bunun zıtların bir araya gelmesine zemin hazırlayacağı düşüncesine dayanır. Şöyle ki, Hüseyinîler'in iddia ettiği gibi, cismin sâkin olmasının nedeni hareketin ondan kesilmesi (=hareket ma'nânın bulunmaması) olduğu kabul edildiğinde şu sonuç ortaya çıkacaktır: Bir hareketin ortadan kalkması cismin sâkin olması demektir. Söz konusu hareket ortadan kalktığı andan itibaren cisim sâkin hale gelir. Sözelimi cisimde A hareketinin olduğunu varsayalım. A hareketi cisimden kesildiğinde, yani yok olduğunda cisim sâkin hale geçecektir. Buna göre A hareketinin yokluğu (=ma'nânın yokluğu) sükûn demektir. Ancak burada dikkat

²⁹ İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 104.

edilmesi gereken nokta şudur: A hareketinin cisimde bulunmaması sükûn anlamına geliyorsa, A hareketinin bulunmadığı her anda cismin sâkin olduğu kabul edilmelidir. İşte Behşemîler'e göre problem burada doğmaktadır. Cisimde sâkin olduğu (A hareketinin kesildiği) bu anda bir başka hareket, söz gelimi B hareketi yaratılabilir. A hareketinin yokluğu sükûn anlamına geldiğine ve B hareketi de yeni bir hareket olduğuna göre cisimde aynı anda hem sükûn (A hareketinin bulunmaması) hem de hareket (B hareketi) bir araya gelmiş olacaktır ki bu aklın ilkeleriyle çelişir.³⁰ Dolayısıyla Hüseyinîler'in cisimdeki değişikliklerin ma'nâların yokluğu sebebiyle meydana geldiği yönündeki iddiaları tutarsızdır/yersizdir.

Hüseyinîler ise cismin sükûn halinin, kendisinde sükûn denilen bir ma'nânın bulunmasından dolayı değil de, hareketin yokluğu sebebiyle gerçekleştiğinde ısrar ederler. Onlara göre bir cisim, bir mekândan (X) ayrılıp başka bir mekâna (Y) doğru hareket ettiğinde ve onun hareketi bu mekâna (Y) geldiğinde sona erdiğinde cismin artık bu mekânda (Y) bulunması diğer mekânlarda bulunmasından daha öncelikli olacaktır.³¹ Burada Hüseyinîler'in vurgulamaya çalıştıkları husus öncelikle şudur: Cisim hareketin son bulmasıyla sâkin hale geçmiştir. Diğer bir deyişle kendisinde bir ma'nânın ortadan kalkmasıyla yeni bir oluş hali kazanmıştır, ya da herhangi bir ma'nâ olmaksızın yeni bir oluş hâli kazanmıştır. Ancak cismin herhangi bir ma'nâ olmaksızın bir oluş hali kazanması, yukarıda belirttiğimiz üzere Behşemîler'in "ma'nânın yokluğu halinde cismin diğer yönlerde değil de belirli bir yönde bulunması mümkün olmayacaktır" yahut "cismin bulunduğu yönde bulunması, diğer yönlerden herhangi birinde bulunmasından öncelikli olmayacaktır" şeklindeki itirazlarına imkân tanıyacaktır. Bu nedenle Hüseyinîler bu itirazların önüne geçmek için de hareketin bittiği mekânı ayırt edici unsur olarak tayin etmişlerdir. Hareketin sona ermesi cisimde herhangi bir (başka) ma'nânın ortaya çıkması anlamına gelmese de, bu durum cismin belirli bir yönde bulunmakla vasıflandırılmasına engel değildir. Çünkü cismin hareketi bu (bulduğu belirli) yönde sona ermiştir. Cismin hareketi bu mekânda sona erdiği için cismin bu (mekânın bulunduğu) yönde bulunması diğer yönlerde bulunmasından öncelikli olmaktadır.

³⁰ İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 104; ayrıca bk. İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/35.

³¹ İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 104.

Cisimdeki sükûn halinin, sükûn şeklindeki yeni bir ma'nânın ortaya çıkmasıyla değil de, hareketin ortadan kalkmasıyla gerçekleştiğini ileri süren bu düşüncenin maruz kaldığı en önemli itiraz, yukarıda belirtildiği üzere sükûn denilen bir ma'nânın yokluğunun cismin belirli bir yönde sâkin olmasını açıklamaya yetmeyeceğine dairdir. Bu itiraza verilen cevap cismin belirli bir yönde sâkin olmasını ortaya koyan şeyin kendisinde sükûn denilen ma'nânın ortaya çıkması değil de, cismin bulunduğu mekânda kendisindeki hareketin yok olması/bitmesi şeklindedir. Hareket belirli bir mekâna geldiğinde bittiği için biz cismin o yönde bulunduğunu biliriz. Dolayısıyla Hüseyinler'in, Behşemiler'in bu itirazına yönelik cevabı, hareketin iki mekân arasında gerçekleşen bir olgu olduğu izlenimini ortaya koymaktadır. Hüseyinler'in bu cevabından, onların hareketi şu şekilde anladıkları çıkmaktadır: Bir mekândan (X) ayrılıp diğer bir mekâna (Y) hareket eden cisim, bu ikinci mekâna geldiğinde hareket artık bitmiştir. Böylelikle hareket aslında mekânlarda gerçekleşen bir olgu değil, mekânlar arasındaki boşlukta gerçekleşen bir olgu olmaktadır. Hüseyinler'in hareketi gerçekten de bu şekilde algıladıkları kesin olarak söylenemezse de, en azından verdikleri cevabın geçerli olabilmesi için bu şekilde algılamış olmaları gerekir. Pek tabii böyle bir düşünce hareketin gerçekleştiği mekânlar arası bir boşluğun varlığını gerektirdiği için, bu düşüncenin tabiatta boşluğu kabul etmeyen kelâmçılar tarafından uygun bulunması beklenemez. Nitekim bu noktadan ilerleyen Behşemiler de Hüseyinler'e onların bu iddiasının hareketin mekânlar arası boşlukta gerçekleşmesi gibi kabul edilmeyecek bir sonucu doğuracağını söyleyerek karşılık verirler.³² Çünkü hareket bizzat mekânlarda gerçekleşmektedir. Cisim ikinci mekâna geldiği anda değil, ikinci mekânda bulunduğu ve artık ondan ayrılmadığı anda hareket bitmiştir. Pek tabii hareket de, sükûn da aynı mekânda olduğuna göre bu ikisi arasındaki farkı ne sağlayacaktır? İşte Behşemiler'e göre cismin hareketi bir mekânda gerçekleşiyor ve bilahare aynı mekânda (başka bir mekâna intikal etmemek suretiyle) sükûnu da gerçekleştiriyorsa bu ikisi arasındaki farkı sağlayan unsur ancak bir ma'nâdır. Dolayısıyla cisim bir mekâna geldiğinde kendisinde hareket ma'nâsı bulunuyorken, daha sonra kendisinde sükûn şeklinde bir ma'nâ ortaya çıkarak sâkin hale geçmiş olmaktadır.³³

³² İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 104-105.

³³ İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 105. Hareket ve sükûn bağlantılı tartışmadaki Behşemiler'in görüşü için ayrıca bk. İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/35-37.

Behşemî anlayışa göre bir cismin belirli bir yönde bulunarak varlık statüsüne sahip olması, o cismin bulunduğu yönde özellikli kılan (=muhasis) hareket, sükûn, içtima veya iftirak olarak bilinen kevnlerden birisi sayesindedir. Bu kevnler aynı zamanda birer ma'nâ olarak telakki edilirler.

3. Ma'nâların Cisimdeki Değişikliklerde Etken Oluşları

Mu'tezile'nin benimsediği tabiat anlayışında cisimlerin taşıdığı durumların (hareket, sükûn gibi) kevn olarak bilinmesi yönündeki genel kabulün dışında Behşemîler'in, kevnleri yani ma'nâları ayrıca bir etken (emr) olarak telakki ettiklerini görüyoruz. Behşemîler ma'nâ kavramını kevn kavramının yerine kullanmakla birlikte ma'nâ kavramına başka bir anlam daha yüklemişlerdir. Buna göre Behşemî ekolünde ma'nâ, kevn veya araz olmakla birlikte aynı zamanda cisimlerin hareket, sükûn veya başka bir durumda bulunmasını gerektiren bir etkendir.³⁴

Behşemî anlayışta ma'nânın cisimden ayrı, gerçek varlık olma özelliği bulunmaktadır. Buna göre normal şartlarda bir cismin sol yöne doğru hareket halinde iken, sağ yöne doğru hareket ettirilmesi mümkündür. Cisimdeki bu hal zorunlu bilgiye dayanır. Yani bir cisim mutlaka sol veya sağ yöne doğru hareket ettirilebilme durumundadır. Cismin hareket etme durumundan yoksun olması asla söz konusu değildir. Nitekim çevremizdeki cisimleri gözlemlediğimizde bunu tespit edebiliriz. Cisimdeki değişikliklere imkan veren durum ve şartın değişmesi halinde cismin bulunduğu yönden farklı yönlere doğru hareket edebilme kabiliyeti vardır. Fâilin cismi sol veya sağ yönlerde doğru hareket ettirilmesini sağlayan bir emr-i muhasis'in yani cismi o yöne hareket ettiren bir etkenin bulunması gerekir. İşte Behşemî kelâm terminolojisinde bu etkene ma'nâ denir.³⁵

Fâil tarafından cisimdeki hareket veya diğer değişikliklerin sağlanabilmesini mümkün kılan husus, cismin bir hayyizde (konum/mekân) bulunmasıdır.³⁶

³⁴ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 12. Frank, Muammer'in ma'nâ kavramını "nesnelerin tabiatını belirleyen iç sebep" anlamına gelen illet terimine yakın olarak kullandığını söyler. Bu tanımlamaya göre ma'nâlar nesnelerin tabiatında bulunan çeşitli ihtimallerin gerçekleşmesini belirleyen etkin nedenlerdir (operative determinant causes). Bk. Frank, "al-Ma'na", 248-259; Ayrıca bk. Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 102-110; David Bennett, "Cognisable Content: The Work of the Ma'nâ in Early Mu'tazilî", *Theory Philosophy in the Islamic World in Context*, 14-16.

³⁵ İbn Metteveyh, *Mecmu'*, 1/33.

³⁶ Mu'tezile kozmolojisinde cevherin belli bir yönde (*cihet*) olması gerekir. *Tahayyüz* cevherin boşlukta yer kaplamasıdır. Cevher uzayda (boşlukta) belli bir yönde olmak suretiyle orayı kaplar. Cevherin bir ciheti kaplaması, yani kevn içinde olması demektir. Cevherin hayyizde

Cisimdeki değişikliklere imkân veren olağan şart ise cismin mevcut olmasıdır. Buna göre mevcut ve mütehayyiz olan cisim, kendisinde değişikliklerin gerçekleşebilmesinin koşullarına sahip olmuş demektir. Bu özellikteki cisimde değişikliklerin gerçekleşmesi mümkün hale gelmiştir. Hayyizde bulunan ve mevcut olan cismin sol yöne doğru hareketi mümkün iken, sağ yöne doğru hareketli olma özelliği sürekli yenilenmektedir. Cisimdeki sürekli yenilenmenin (yaratılmanın) meydana gelebilmesi için cisim üzerinde etkin olmasına rağmen öz itibarıyla cisimden ayrı olan bir etkenin var olması gerekmektedir. İşte cisimden ayrı olan ancak cisimdeki değişikliklerin kendisi sayesinde gerçekleştiği etken olan şey ma'nâdir.³⁷ Behşemîler bu açıklamalarıyla ma'nâyı kevn olarak addetmenin dışında cisimdeki değişikliklerin gerçekleşmesinde bir etken olarak tanımlamışlardır.

Behşemî kelâmının sistemleşmesinde büyük çabası olan Kâdî Abdülcebâr cevherde³⁸ birtakım değişikliklerin meydana gelebilmesi için gerekli olan hayyizde bulunmak ve mevcut olmak şartlarını değerlendirmiştir. Ona göre cevherin hayyizde bulunmasının nedeni olarak cevherin var olması yeterlidir. Bir başka deyişle cevherin mevcut olması demek, aynı zamanda cevherin tahayyüz etmesi demektir. Bu durumda cevherdeki değişikliklerin gerçekleşmesinin mümkün olabilmesi için “cevherin mevcudiyeti” tek koşul olarak yeterlidir. Bir başka deyişle cevher mevcut ise zaten bir hayyizde bulunuyor demektir. Mevcut olan cevherin var olabilmek için hayyizde bulunması gerektiğinin ayrıca belirtilmesine lüzum yoktur. Çünkü cevherin mevcut olması durumunda zaten hayyizde bulunmuş ve kendisinde değişiklikler için zemin hazırlanmış demektir.

olmasının mekândan farklı olduğu hatırdâ tutulmalıdır. Bu iki kavram birbirinin yerine kullanılsa da *tahayyüz* mekânın bir önceki aşamasıdır. *Tahayyüz* cevherin boşlukta yer kaplamasıdır ve bu aşamada henüz teknik olarak mekân yoktur. *Tahayyüz*den sonra cevher arazların mekânı haline gelir. Yani *tahayyüz*ün mekân anlamında kullanılması sadece kullanımdaki genişlik sebebiyle mümkündür. Orhan Şener Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezili İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*, Bursa: Emin Yayınları, 2010, 117, dp. 69. İbnü'l-Melâhimî, cismin bulunduğu cihetin varsayım olarak bir mekân olduğunu, gerçeklikte böyle bir mekânın bulunmadığını söyleyerek hayyiz konusuna açıklık getirir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfe*, 18.

³⁷ İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 102; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 16.

³⁸ Kelâm düşüncesinde maddeden en küçük yapıtaşı olarak kabul edilen ve bir araya gelerek cisimleri oluşturan cevher, bölünemeyen (cüz'ün lâ yetecezze) atom anlamındadır. Cevher hakkında geniş bilgi için bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul:İSAM Yayınları, 2011, 190-195; İlhan Kutluer, “Cevher”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/450-455.

Artık bu durumdan sonra cisim ile ilgili değişiklikler etken rolündeki ma'nâlar sayesinde gerçekleşebilecektir.³⁹

İnsanın cisim hakkında düşünerek bilgi sahibi olabilmesinin koşulu olan "hayyizde bulunmak" hakkında biraz bilgi vermek gerekir. Cismin varsayım olarak boşlukta işgal ettiği, kapladığı mekân olan hayyiz, cismin mevcut olmasının bir gereğidir. Çünkü bir cismi sadece hayyizde bulunması durumunda tasavvur edebiliriz, zihnimizde o cismi sol yön yerine sağ yöne doğru hareket ettirebilmenin mümkün olduğuna dair bir bilgi/hüküm oluşur. Bu bilginin oluşumu için mutlaka o cismin hayyizde bulunması gerekir. Cisim hayyizde bulunmadığı zaman cisim varlık statüsünü elde etmemiş, dolayısıyla düşünceye konu olabilecek özelliği kazanmamış ve insan düşüncesinin kapsama alanına girmemiş demektir. Bundan da anlıyoruz ki cismin varlık olarak bilinmesini sağlayan şey (musahhîh), cismin mütehayyiz olması yani bir yönde bulunmasıdır. Dolayısıyla biz cisimleri ancak sağ veya sol yönde buldukları zaman o cismi bilebilir ve anlam yükleyebiliriz. Herhangi bir cisim için geçerli olan konumlanmış olma yani mütehayyiz olma özelliği aynı şekilde diğer cisimler için de geçerlidir. Cisim tahayyüz özelliğine sahip olduğunda yani belirli bir yönde bulunurken, kendi öz varlığında herhangi bir değişikliğin olmadığını gözlemleriz. Cisim hayyizde iken cevher olarak kendilerinde bir değişiklik meydana gelmez. Dolayısıyla cisimdeki hareketin ortaya çıkmasını gerçekleştiren ve bunu mümkün kılan (musahhîh), cismin hayyizde bulunmasından başka bir şey değildir.⁴⁰

Behşemî tabiat anlayışında cismin sağ veya sol yöne doğru hareket etmesini sağlayan belirleyici bir etkenin (emr-i muhassîs) yani ma'nânın var olduğuna dair bilgi zorunlu bir bilgidir.⁴¹ Behşemîler'e göre bu bilginin zorunlu olduğunu biraz düşündüğümüzde kavrayabiliriz. Nitekim biz bir cismi sağ veya sol yöne doğru hareket ettirebilmenin eşit derecede mümkün olabildiğini kesin olarak biliriz.

³⁹ İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 102; Mânkâdîm Şeşdîv el-Hüseynî, *Ta'lik 'alâ şerhi'l-usûli'l-hamse, Şerhu'l-usûli'l-hamse* adıyla Kâdî Abdülcebâr'a izafetle nşr. Abdülkerim Osmân (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1965), 96; ayrıca bk. İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/34.

⁴⁰ İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 102-103; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 16.

⁴¹ Behşemîler bir cismin sağ veya sol yöne doğru hareketini sağlayan etkenin (muhassîs) ma'nânın varlığı sayesinde gerçekleştiğini söylerler. Şâhid âlem için geçerli olan bu hüküm/bilgi aynı zamanda gâib âlemdeki cisimler için de geçerlidir. Nitekim Mânkâdîm, bu hükmün şâhid âleme ait zorunlu bir bilgi olduğunu belirttiikten sonra aynı hükmün istidlâl bi'ş-şâhid ale'l-gâib metodu doğrultusunda gâib âlemdeki varlıklar için de geçerli bir bilgi olduğunu kaydeder. Çünkü bu bilgiyi şâhid âlemdeki cisimler için zorunlu kılan şart olan tahayyüz etme, gaib âlemdeki cisimler için de söz konusudur. Bk. Mânkâdîm, *Ta'lik*, 97.

Bu durumda bir cismi hareket ettirirken, bizim özellikle sol yön yerine sağ yönü tercih etmemizi sağlayan bir etken olmasaydı, cismi özellikle tercih ettiğimiz yöne doğru hareket ettirmezdik. Ayrıca cismi sol veya sağ yönler doğru hareket ettirebilme imkânımızın söz konusu olmaması gerekecekti. Yani bir cismi sağ veya sol yöne doğru hareket ettirmeye yönelik bir etken olmasaydı, iki yönden herhangi birinin tercih edilmesinin bir anlamı olmayacaktır. Ayrıca bir cisim ikinci noktada iken meydana gelmiş ise bunun herhangi bir etken olmaksızın kendiliğinden gerçekleşmesi durumunda bu yönde değil de diğer yönde olması da söz konusu olabilecektir. Bu durum yani hiçbir etken olmaksızın cismin ikinci noktada iken iki yönün her birinde eşit derecede bulunması tenâkuz olacağından mümkün değildir.⁴²

Behşemîler'e göre hayyizde bulunan bir cismin sağ veya sol yöne doğru hareketini sağlayan belirleyici bir etkenin (emr-i muhassis) yani ma'nânın olması gerekir.⁴³ Çünkü cismi sağ veya sol yöne doğru hareket ettirme hususunda insanın tercih etmesini sağlayan etkenin cismin kendisi veya sıfatı olması halinde cismin tüm yönlerde olması veya hiçbir yönde olmaması gerekecektir. Ancak cismin özünde, cismin belirli bir yönde bulunmasına etki eden bir özellik bulunmamaktadır. Bu nedenle fâil tarafından emr-i muhassis olarak isimlendirilen ve cismin kendisinden ayrı/farklı özelliğe sahip olan bir etkenin yani ma'nânın ihdâs edilmesi/meydana getirilmesi kaçınılmazdır. Ma'nânın cisimden ayrı/farklı olması gerekir ki bu cisim ve cismin bulunduğu sağ veya sol yönün, diğer cisim ve yönlerden özellikli ve bir farklılığı olabilsin. Ayrıca bu cismin kendisinin ve bulunduğu yönünün diğer cisim ve yönler nazaran bir önceliği/ayrıcılığı olabilsin. Buna göre ma'nâlar cisimdeki değişiklikleri sağlayan, cisimden ayrı onunla bütünleşik olmayan, gerçek varlık statüsünde olan unsurlardır.⁴⁴

4. İnsanın Fâil Olarak Cisimdeki Değişiklikleri Ma'nâ Sayesinde Gerçekleştirilmesi

Behşemî ekolünün tabiat anlayışında cisimlerin kendisi sayesinde gerçekleştiği ma'nâ kavramı ile ilgili temel bilgilerden biri de, bu değişikliklerin doğrudan bir fâil tarafından meydana getirilmemesidir. Behşemîler, cisimde başta hareket olmak üzere meydana gelen birtakım değişikliklerin temel etkeninin ma'nâ

⁴² İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 103.

⁴³ İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/34.

⁴⁴ İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 103.

olduğunu kabul ettiklerinden, fâil kavramına bu ma'nâyı cisimde meydana getiren varlık olmanın ötesinde bir mahiyet atfetmezler. Yani Behşemîler için fâilin cisimdeki değişikliklerdeki etkisi sınırlıdır. Buna göre cisim üzerinde fâilin etkisi olsa da, cisimdeki değişiklikler nihayetinde ma'nâ sebebiyle gerçekleşmektedir. Bu durumda fâil, sadece ma'nânın ortaya çıkmasının sebebidir.⁴⁵ Buna mukabil Hüseyinîler, -ma'nâ kavramının bir gerçekliğinin olmadığını ileri sürerek ma'nânın varlığını kabul etmedikleri için- fâilin cisim üzerindeki değişiklikleri herhangi bir ma'nâyı ihtiyaç hissetmeksizin doğrudan gerçekleştirdiğini kabul ederler.⁴⁶

Behşemîler fâilin fiillerini doğrudan gerçekleştirmesinin yanlış olduğunu, bu düşüncenin kabulü durumunda birtakım olumsuz sonuçların oluşacağını iddia ederler. Onlara göre, fâilin cisimde ma'nâ meydana getirmeksizin/yaratmaksızın doğrudan belirli bir yönde bulunmasına güç yetirebilmesi (kâdir olması) durumunda, o fâilin cismin bizzat kendisini de yaratmaya güç yetirebilmesi gerekecektir. Yine fâilin cisimde bir ma'nâ meydana getirmeksizin o cismin belirli bir yönde bulunmasını gerçekleştirmesi durumunda, bu fâilin içlerinde bir fâil olarak Allah'ın da bulunduğu diğer tüm fâillerin yapmaya güç yetirebildiği cisim ile ilgili bütün sıfatları gerçekleştirmeye güç yetirebilmesi gerekecektir.⁴⁷ Bu konunun daha iyi anlaşılması için bir hususu özellikle belirtmek gerekir. Behşemîler bu konuyu ele alırken istidlâl bi'-ş-şâhid ale'l-gâib⁴⁸ gereği Allah'ı da bir fâil olarak diğer fâiller kapsamında değerlendirmişlerdir. Fâilin bir ma'nâ meydana getirmeksizin doğrudan yapabileceği fiillere, cismin daha siyah veya daha beyaz yapılması, cansız bir varlığın diriltmesi veya bir varlığın kâdir olmasının sağlanması gibi olgular örnek olarak gösterilebilir. Bu olguları örnek olarak veren Behşemîler, bu fiillerin doğrudan gerçekleştirilmesinin cismin kendisini yaratmaya kâdir olma anlamına geleceğini belirtirler. Bu minval üzere bir fiilin meydana getirilmesinin ise sadece Allah'a ait olduğunu da kaydederler. Dolayısıyla bu örneklerden yola çıkarak bir fâilin cismin kendisini doğrudan yaratmaya kâdir olması durumunda

⁴⁵ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 63. Bu düşünceleri nedeniyle Mutezile'nin son dönemdeki temsilcisi konumundaki Behşemîler'in insanın mutlak anlamda özgür olmadığı yönünde bir görüş benimsediklerini söyleyebiliriz.

⁴⁶ İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 105.

⁴⁷ İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/38.

⁴⁸ Kelâmda kıyâsu'l gâib ale'l-ş-şâhid metodu "bilinmeyen veya duyuların ötesinde bulunan bir şeyin bilinen yahut duyularla algılanan bir şeyle kıyas edilmesi" şeklinde tanımlanmıştır. Bk Yusuf Şevki Yavuz, "İstidlâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/325-328.

fâil olan herkesin yapmaya muktedir olduğu tüm sıfatları cisim üzerinde gerçekleştirmeye ve cismin kendisini yaratmaya da kâdir olması gerekecektir. Ancak biz insanların bu tür bir kâdir olma özelliğimizin olmadığı; bu özelliğin sadece Allah'a özgü olduğu bilinen bir gerçekliktir.⁴⁹ Bu ifadeleriyle Behşemîler bir taraftan fiillerin meydana gelişinde ma'nâların fonksiyonunu izah ederken, bir taraftan da yaratma konusunda Allah ile insan arasındaki bâriz farklılığı ortaya koymak istemişlerdir.

Behşemîler konu hakkındaki görüşlerinin daha iyi anlaşılması için insan kelâmını örnek olarak verir ve bu husustaki görüşlerini ispatlamak için dilbilgisindeki argümanları kullanırlar. Buna göre, kelâmı herhangi bir sıfat (emir veya haber kılma gibi) üzere doğrudan gerçekleştirmeye kâdir olan her fâilin, ağızından çıkan kelâmın bizzat kendisini de yaratmaya kâdir olması gerekir. Bunun gerçeklikte olup olmadığı bizzat kendimizin ortaya koyduğu konuşma fiili üzerinden tespit edilebilir. Nitekim biz insanların kendi kelâmımız dışında başka bir kimsenin kelâmını istediğimiz şekilde değiştirmeye yani haber veya emir sıygalarında yapabilmeye gücümüzün elvermediği apaşikâr ortadadır. Çünkü biz sadece kendi kelâmımıza güç yetirebildiğimiz için sadece kendi kelâmımız üzerinde istediğimiz şekilde değişiklik yapabiliyoruz ve sözcüklerimizi haber veya emir kipinde kullanabiliyoruz. Buna mukabil başkalarının kelâmı üzerinde değişiklik yapabilmeye gücümüz yetmediği için (=başkasının kelâmı üzerinde bir ma'nâ yaratma imkânına sahip olmadığımız için) o kelâmı haber veya emir kipinde olmasını sağlayamıyoruz. Bunun sebebi ise bizim sadece kendi kelâmımıza güç yetirebilmemiz yani kâdir olabilmemizdir. Dolayısıyla biz insanlar, kendi kelâmımıza bir ma'nâ katarak (onda bir ma'nâ yaratarak) kelâmımızı ortaya koyabildiğimiz için sadece onun üzerinde bir değişiklik yapabilmeye kâdiriz. Ancak başka insanların kelâmı üzerinde bir ma'na ortaya koymaya gücümüz yetmediği için (muktedir olmadığımız için), o kelâmı ilgili herhangi bir şekilde tasarrufta bulunma, değişiklik yapabilme imkânına sahip değiliz. Behşemîler bu açıklamaları ile insanın kendi kelâmına kâdir olmasının illetinin onun üzerinde bir ma'nâ yaratması demek olduğunu vurgularlar. Kelâm hakkındaki bu hüküm (=kelâm üzerinde bir ma'nâ ortaya koyarak kelâm üzerinde kâdir olabilmek) kelâm üzerinde bir ma'nâ yaratma illetinin var olmasıyla gerçekleşecektir. İletinin olmaması yani kelâm üzerinde bir ma'nânın yaratılması söz konusu olmadığında ise kelâmda herhangi bir değişiklik de söz

⁴⁹ İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 105; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 17.

konusu olmayacaktır.⁵⁰ Behşemîler, bu açıklamalarıyla fâil olarak bir insanın kendi kelâmı üzerinde değişiklik yapabilmeye onu isteği doğrultusunda emir veya haber şekillerinde kullanabilmeye doğrudan değil ancak bir ma'nâ ortaya koyarak muktedir olabileceğini anlatmaya çalışırlar.

Bu tartışmada öncelikle Behşemîler ile Hüseyinîler arasındaki görüş ayrılığındaki temel hususu anlamak gerekir. Aslında her iki ekol de aynı olgulardan bahsetmektedir. Fakat bunları farklı kavramlar üzerinden ifade etmektedirler. Her iki ekol de fâilin cisim üzerinde etkide bulunduğunu kabul etmektedir. Behşemîler bu değişikliklerin cisimlerde birtakım ma'nâları ortaya koymak suretiyle yapıldığını iddia ederlerken, Hüseyinîler bunların doğrudan fâil tarafından yapıldığını kabul etmektedirler. Behşemîler'e göre, Hüseyinîler'in iddia ettiği gibi, ma'nâ olmaksızın cisimlerde değişiklik yapabilmek/etkide bulunabilmek cismin sıfatlarını değiştirmek anlamına gelir. Burada anahtar kavram "cismin sıfatlarını değiştirmek"tir. Cismin sıfatlarını değiştirmek demek, cisim üzerinde bütün fâillerin yapabildiği değişikliklere kâdir olabilmek demektir. Cisim üzerinde kâdir olan fâillerden biri de Allah'tır ve O'nun kudretinin tezahürlerinden biri de cismi yaratmak şeklindedir. Dolayısıyla cismin tüm sıfatlarına kâdir olmak demek, cismi yaratabilmek demektir. İşte Behşemîler bunu kabul etmediklerinden fâilin cisim üzerindeki yapabileceği değişiklikleri ma'nâ üzerinden gerçekleştirebileceğini kabul etmişlerdir.

5. Cisimlerdeki Değişikliklerin Ma'nâ Sayesinde Gerçekleşmesinin Eleştirisi

Behşemiyye'den ayrılarak kelâm anlayışında kendine özgü farklı bir çizgiyi takip eden Hüseyiniyye ekolünün ortaya koyduğu düşüncelerini ve özellikle ele aldığımız ma'nâ kavramına yönelik eleştirilerini İbnü'l-Melâhimî'nin kaleme aldığı eserlerinden istifade ederek öğrenebilme imkânına sahibiz.⁵¹ O'nun aktardığına göre aynı zamanda kelâm ilminde üstâdı olan Ebü'l Hüseyin el-Basrî, cismin mevcut olması durumunda mutlaka bir hayyizde bulunacağına dair Kâdî Abdülcebbar'ın yukarıda aktardığımız görüşünü kabul eder. Ona göre de cevherin bir hayyizde bulunup bulunmaması arasında tercih ettirici bir etkenin olması mümkündür. Ancak bu etken, Behşemîler'in iddia ettiği gibi mutlaka bir ma'nâ değil, bir hüküm veya bir hâl de olabilir. Böylelikle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Behşemîler'in cisimlerdeki değişikliklerin sebebi olarak kabul ettikleri ma'nâ

⁵⁰ İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 105; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/38.

⁵¹ İbnü'l-Melâhimî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bk. Özerol, *Mutezile'de Tevhid*, 24-26.

kavramının karşısına, bu değişikliklere kaynaklık eden fakat ma'nâdan farklı olarak tek başına gerçekliği bulunmayan hüküm ve hâl kavramlarını gündeme taşıyarak alternatif bir düşünce oluşturmuştur.

Hüseyinler, cisim üzerindeki değişikliklerin fâilin yarattığı ma'nâ sayesinde gerçekleştiğini benimseyen Behşemiler'in tezini kabul etmezler. Onlar ma'nânın gerçekliğini kabul etmedikleri için, fâilin cisim üzerinde yaptığı değişiklikleri doğrudan gerçekleştirdiği kanaatindedir. Onlara göre fâilin kudreti cisimdeki değişebilme ihtimali olan tüm sıfatları kapsar. İşte problem burada doğmaktadır. Fâilin kudreti cismin sıfatları üzerindeki etkiyi de kapsıyorsa ve cismin yaratılması onun sıfatlarındaki değişiklikler kapsamında yer alıyorsa bu durumda fâilin cismi yaratmaya da kâdir olması gerekecektir. Behşemiler'e göre ise insan her ma'nâyâ kâdir olamaz. Bu durumda fâil, cismin sıfatları üzerinde değişikliğe yol açabilecek ma'nâlara kâdir olmak suretiyle bu sıfatlar üzerinde değişikliği yapabilir. Fâil olarak insan cismin sıfatlarında değişikliğe yol açan, diğer bir deyişle doğrudan yaratmanın ürünü olan yönlerinde herhangi bir ma'nâyâ kâdir olamazken, bu kapsamda olmayan yönlerle alakalı ma'nâlara kâdiridir. Böylelikle Behşemiler, biz insanların belirli ma'nâlara kâdir olup bazılarını kâdir olamayız, şeklinde bir düşünce açıklamış olmaktadır.

Ancak bu açıklama Hüseyinler'in eline koz vermiş olmaktadır. Çünkü fâilin birtakım ma'nâlara kâdir olup, bazılarını kâdir olamadığı Behşemiler tarafından söyleniyorsa, bu fâilin ma'nâlar vasıtasıyla bazı sıfatlara kâdir olduğu anlamına gelir ki bunu Hüseyinler ilzâm olarak kullanırlar ve fâilin bazı sıfatlara kâdir iken, bazılarını da kâdir olmadığını söylerler.⁵² Hüseyinler'in, tıpkı Behşemiler'in ma'nâlara yönelik kudreti ayırmaları gibi, sıfatlara yönelik kudrette ayırım yapmaları Behşemiler tarafından kabul edilmez. Çünkü kudretin bazı ma'nâları kuşatırken bazılarını kuşatmaması, diğer bir deyişle kudretin sadece bazı ma'nâlara yönelik olması zorunlu olarak bilinen doğru bir husustur. Nitekim bir insan kendi kelâmına kâdir iken, başkasının kelâmına kâdir değildir. Yani, sarfettiği kelâmındaki kelimeleri emir, haber gibi sıygalarda kullanarak istediği değişikliği yapabilirken, başka insanların kelâmına değişiklik yapabilecek bir etkiye sahip değildir. Nihayetinde kendisinin de diğer insanların da ağızından çıkan kelimeler aynıdır. Ancak buna rağmen bizim kelâmımız ve diğer insanların kelâmı kelâm olarak aynı özelliğe haiz olduğu halde, birinde değişiklik yapmaya kâdir olurken diğerinde kâdir olamamamız, kudretimizin bazı ma'nâları

⁵² İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 106.

kapsarken bazı ma'nâları kapsamadığını gösterir. Oysa sıfatlara kâdir olmak böyle değildir. Bir sıfata kâdir olan bütün sıfatlara da kâdir olur. Yani, yaratma sonucu olan bir özelliği ortaya koyabilen fâil, yaratma sonucu olabilecek diğer tüm özellikleri de ortaya koyabilir ve bu durum biz insanlar hakkında mümkün olmayıp sadece Allah için mümkündür.⁵³

Behşemîler'in insana ait kelâm üzerinden yaptığı tartışma ve değerlendirmelerden anlaşıldığına göre kâdir olan bir fâil, ancak kendisinde bulunan kudretin kapsamındaki ma'nâları ortaya koyarak bir cisim üzerinde değişiklik yapabilir.⁵⁴ Bu durumda Behşemîler, insanın kudretinin ma'nâlar üzerinde güç yetirebilme hususunda ortaya koyabileceği ve ortaya koyamayacağı ma'nâlar şeklinde bir taksime giderken, cismin sıfatlarını bir bütün olarak ma'nâlardan farklı mütalaa ederler ve cismin sıfatlarının insan tarafından doğrudan değiştirebilmesini mümkün görmezler/kabul etmezler. Fâil olan insanın sıfatlar üzerinde etkin olabilmesi ancak cisim üzerinde yarattığı ma'nâlar sayesinde mümkündür.⁵⁵ Hüseyinîler'in fâilin sıfatlara kâdir olması açısından sıfatların ma'nâlarda olduğu gibi ikili bir tasnifin (fâilin kâdir olduğu sıfatlar ve fâilin kâdir olmadığı sıfatlar) olabileceği şeklindeki tezlerinin doğru olmadığını belirtirler. Behşemîler, sıfatlara kâdir olmak ile ma'nâlara kâdir olmayı farklı değerlendirirler. Onlara göre bazı ma'nâlara kâdir olabilmek, bazılarına da kâdir olamamak zorunlu olarak bilinen bir husus iken, aynı durum sıfatlar hakkında geçerli değildir. Bu durumda Behşemîler insanlar açısından ma'nâları iki grup (kâdir olunan ve kâdir olunmayan) şeklinde mütalaa ederlerken, sıfatları bir bütün olarak değerlendirip insanın cismin sıfatlarını doğrudan değiştirmesini imkânsız görürler. Çünkü bir fâilde cismin bir sıfatını doğrudan değiştirmeye kâdir olabilmek özelliği varsa, bu durum o fâilin aynı zamanda cismin diğer sıfatlarını değiştirmeye de kâdir olması anlamına gelecektir. Bu nedenle böylesi bir vasfın sadece Allah'a özgü bir yaratma şekli olduğunu belirten Behşemîler, sıfatlar üzerinde insanın bir fâil olarak doğrudan değişiklik yapabilmesi düşüncesine sıcak bakmazlar.

İbnü'l-Melâhimî, Behşemîler'in ma'nâ kavramına yükledikleri fonksiyonun yanlışlığını yine onlara ait olan bir düşünce ile izah etmeye çalışır. Bu bağlamda Behşemîler'in unutkan kâdir insan hakkındaki açıklamalarını aktararak onların

⁵³ İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 106.

⁵⁴ İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/38.

⁵⁵ İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/39.

kendi düşünceleri ile çeliştiklerini ifade etmeye çalışır. Nitekim Behşemîler, unutkan kâdir bir insanın birbirine zıt olan iki ayrı şeye aynı oranda kâdir olabileceğini, bu iki şeyden birini herhangi bir etken olmaksızın gerçekleştirebileceğini ve yaratabileceğini iddia etmişlerdir.⁵⁶

İbnü'l-Melâhimî, unutkan kâdir insan hakkındaki Behşemîler'in yaklaşımlarını aktardıktan sonra bu düşüncelerini eleştirir. Ona göre Behşemîler'in unutkan kâdir insan hakkındaki düşünceleri, fâilin bir cismi sol yöne doğru hareket ettirmesi mümkün iken, sağ yöne doğru hareket ettirebilmesinin ma'nâ sayesinde gerçekleşeceğine dair görüşlerine aykırıdır. Çünkü Behşemîler bu düşünceleriyle bir taraftan bilinçli kâdirin ma'nâ olmaksızın bir cisim üzerinde herhangi bir değişiklik yapamayacağını iddia ederken, diğer taraftan unutkan kâdir insanın ortada herhangi bir etken, motiv veya iradenin yönlendirmesi/etkisi olmamasına rağmen iki makdûrdan birini meydana getirebileceğini benimsemiş olmaktadır.⁵⁷ Burada Hüseyinîler'in kastettiği şudur: Behşemîler'in görüşü cisim üzerindeki değişikliklerin ancak bir ma'nâ aracılığıyla ortaya konulabileceği ve bu ma'nânın da bir bilinç eseri olduğu anlamına gelmektedir. Durum böyle olduğunda, yani ma'nâ ancak bilincin eseri oluyorsa, unutkan (bilinçsiz) fâilin yaptığı değişikliğin ma'nâdan yoksun olması gerekecektir. Fakat nihayetinde unutkan fâil cisim üzerinde bir değişiklik

⁵⁶ İbn Melâhimî, *Mu'temed*, 109. Hüseyinî ekole mensup bir kelâmcı olan Negrânî, Behşemîler'in herhangi bir etken-motiv olmaksızın unutkan kâdirin bir fiili gerçekleştirmesini değerlendirirken buna uyku halindeki insanı da dahil eder. Her iki insanın bilinçli olmadıkları bir durumda (herhangi bir etken olmadığı halde) bir şeye kâdir olmalarını sorgular ve Behşemîler'i eleştirir. Bk. Takiyüddîn en-Negrânî, *el-Kâmil fi'l-istikâsâ fi-mâ beleğânâ min kelâmî'l-kudemâ*, nşr. Seyyid M. Eş-Şâhid (Kâhire: Vizâretü'l-Evkâf, 1999), 115-116.

⁵⁷ İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 109. İbnü'l-Melâhimî, unutkan kâdir hakkında Behşemîler adına bu yorumu yaparken bir Behşemî kelâmcı olan İbn. Metteveyh, *Mecmû'* adlı eserinde bu hususta şu tespitlerde bulunur: "Unutkan ve uyku halindeki kişilerin bir fiil yaptığını yani fâil olduklarını düşünmüyoruz. Ancak bu iki özellikteki kişi bir fiil yaptığı zaman bu fiillerini varsayım üzere yaptıklarını düşünmüyoruz. Yani bu kişiler bilinçli bir fâilin kendisinde beliren motiv doğrultusunda fiilini yaptığı gibi, buna takdir ederek fiillerini yaparlar". İbn. Metteveyh'in bu ifadelerinden Behşemîler'in İbnü'l-Melâhimî'nin iddiasının tersine uykulu ve unutkan kişilerin motivsiz olarak fiillerini yaptıklarına dair bir söylemde bulunmadıkları anlaşılmaktadır. Bk. İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 1/77.

Nitekim Kâdî Abdülcebâr da uyku halindeki ve unutkan kâdirin fiillerini aynen bilinçli kâdirin yaptığı gibi motiv doğrultusunda gerçekleştirdiğini ifade eder. Uykulu da olsa kâdirin fiillerinin hâdis olması yönünden aynen uyanık insan gibi motiv doğrultusunda fiillerine kâdir olduğunu söyler. Ona göre uykudan uyanan insan uyanıldığında fiillerine kâdir olabiliyorsa uyku halinde de fiiline bilinçli kâdir gibi kâdirdir. Bu açıklamalarından anlıyoruz ki Kâdî Abdülcebâr İbnü'l-Melâhimî'nin iddia ettiği gibi uyku halindeki insanın motivsiz olarak fiillerini gerçekleştirdiğini söylememektedir. Bk. Kâdî Abdülcebâr el-Hemedânî, *Muğnî: el-Mahlûk*, nşr. Tevfik et-Tavîl – Sâid Zâhid (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısıriyyetü'l-âmme li't-te'lif ve't-terceme ve't-tibâa ve'n-neşr, ts.), 8/48.

yapmıştır. Eğer onun yaptığı değişiklik ma'nâ bulunmaksızın gerçekleşebiliyorsa, aynı şekilde bilinçli kâdirin yaptığı değişikliğin de ma'nâ bulunmaksızın gerçekleşebileceğini kabul etmek gerekir. Dolayısıyla Behşemîler'in unutkan kâdir insanın makdûruna güç yetirebilme ile ilgili bu görüşünün mümkün olması durumunda bilinçli kâdir fâilin herhangi bir etken (=ma'nâ) olmaksızın cismi yaratmaya da kâdir olmasının mümkün olması gerekecektir. Çünkü Behşemîler'in her ikisinin de mümkün olduğu birbirine zıt olan iki olgudan biri yerine diğerinin ortaya konulmasının şartları olarak ileri sürdükleri hal (=kâdirin her iki seçeneğe kâdir olması) ve şart (=kâdirin mevcudiyeti) unutkan kâdir ve bilinçli kâdir örneğinin her ikisinde de bulunmaktadır. Dolayısıyla bu iki şartın gerçekleşmesi durumunda unutkan kâdir örneğinde kabul edildiği gibi bilinçli kâdir olan fâilin de herhangi bir etken (=ma'nâ) olmaksızın cismi yaratmaya kâdir olabilmesi gerekmektedir. Bir başka deyişle unutkan kâdir bir insanın fiilini yaratabilmesi için bu iki şartın dışında başka bir şart aranmıyorsa ve bu ortam içerisinde fiilini gerçekleştirebiliyorsa, aynı durumun bilinçli kâdir insan hakkında da düşünülmesi gerekir. Çünkü her iki örnekte de fiilin gerçekleşmesi için gereken şartlar elverişli halde olup, fiilin yaratılmasının önünde hiçbir engel bulunmamaktadır. Şartların olduğu bir ortamda bilinçli kâdir fâil tarafından fiilin doğrudan yaratılmasının mümkün olması gerekir.⁵⁸

İbnü'l-Melâhimî, Behşemîler'in unutkan kâdir insan ile alakalı görüşlerinin ayısının bilinçli fâilin cisimler üzerindeki tasarrufu hakkında geçerli olabileceğini kabul etmeyerek bir bakıma kendi metodlarına aykırı bir tavır sergilediklerini ve kendileriyle çeliştiklerini ortaya koymaya çalışır. Böylelikle bir taraftan Behşemî bir öğretiyi kullanarak Hüseyinîler'e ait bir görüş olan bir fiilin ma'nâ olmaksızın meydana gelmesinin mümkün oluşunu ispata çalışırken, diğer taraftan da onları kendi düşünceleri ile ilzâm etmeyi amaçlar.

Hüseyinîler'e göre cisimdeki tüm değişiklikler kâdir olan fâil tarafından ve doğrudan yapılır. Burada fâil olarak ayırt edilmeksizin Allah ve insan kastedilmektedir. Kâdir olan fâil bir araz olan siyah rengi iki mahalden sadece birinde kılmayı, cismin sadece belirli bir yönünü yeryüzü ile temas ettirmeyi yahut bir fiili sadece belirli bir vakitte yapmayı istediği zaman söz konusu değişiklikler meydana gelecektir. Dolayısıyla bu değişiklikler ma'nâ denilen

⁵⁸ İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 109; Özerol, *Mutezile'de Tevhid*, 24-26.

etken sayesinde değil⁵⁹, kudret sahibi fâilde oluşan dâi (motiv) doğrultusunda ve bizzat fâil tarafından gerçekleştirilmektedir.⁶⁰

İbnü'l-Melâhimî, fâilin doğrudan yaptığı fiillerde motivin etkili olduğu görüşündedir. Ona göre cismin yönlerinden herhangi birinin yeryüzüyle temasını gerektiren şey, kâdirin buna yönelik motividir. Mutlak olarak kâdirin kendisinde cismi yeryüzüyle temas ettirmeye yönelik bir motivu olduğu için cismin yönlerinden biri yeryüzüyle temas etmiştir. Dolayısıyla cismin bir yönünün temasını sağlayan şey sadece kâdirin onu temas ettirmeye yönelik motividir. Bu da cisimdeki seçeneklerden birinin, diğerleri karşısında gerçekleşmesinin (yani cismin tüm yönlerinin teması mümkün iken sadece bir yönünün temas etmesinin) tamamen kâdir sebebiyle olduğu anlamına gelir.⁶¹

Hüseyinîler'e göre henüz varlığa gelmediği (var olmadığı) bir anda motivin bir şeye taalluk etmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla hareket yokluk halinde olduğu için motivin buna taalluk etmesi mümkün değildir. Motivin harekete taalluku, ancak kâdirin hareketi yaratmasından (yapmasından) sonra gerçekleşir. Motiv, fâili fiili yapmaya sevkeden unsurdur. Fâilin fiili yapmamaya yönelten, bir bakıma karşıt motive ise sârif denir.⁶²

Bu açıklamalarıyla Hüseyinîler'in motivin fiilin oluşumunda mutlak ve zorunlu etkiye sahip olduğuna dair görüşü benimsedikleri anlaşılmaktadır.

Sonuç

İnsanın kendi fiillerini meydana getirmesi/yaratması meselesi, Mu'tezile'nin kabul ettiği beş ilkedden biri olan adalet ilkesinin temel konusudur. Kelâm ilminde kendilerine özgü metodolojileriyle düşünce geliştiren Mu'tezilî

⁵⁹ Ma'nâ hakkında bk. Fethi Kerim Kazanç, *Kadı Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 100, 102, 173.

⁶⁰ İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 115. Dürtüler ve güdüler hakkında bk. Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi: Kâdî Abdülcebbar Örneği* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2021), 240-243.

⁶¹ İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, 115. Mu'tezile'de motivin iradeden ayrı olup-olmadığı hususunda iki farklı görüş vardır. Behşemîler motiv ile iradenin birbirinden farklı olduğunu söylerken, Hüseyinîler motiv ile iradenin aynı şey olduğunu benimsemişlerdir. Bunun sonucu olarak Behşemîler'e göre fiilin yapılması yönünde motiv oluşmuş olsa bile fâilin ayrıca bunu irade etmesi gerektiğini düşünür. Hüseyinîler ise motivin oluşmasının irade edilmesi anlamına geldiğini dolayısıyla motive fiili mutlak var kılıcı fonksiyon atfetmişlerdir. Ayrıca bk. Orhan Şener Koloğlu, "Mu'tezile'nin Hüseyiniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 39/2 (Aralık, 2018), 12-13.

⁶² Dâ'î (motiv) ile sârif kavramları hakkında bilgi için bk. Osman Demir, *Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi: Güdüler (Devâî) ve İnsan Davranışı Üzerine Etkileri* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 31; Ayrıca bk. Peters, *God's Created Speech*, 218; Kazanç, *Nedensellik Kuramı*, 290-296; Koloğlu, "Hüseyiniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı", 11.

kelâmcılar bu konunun izahında farklı birtakım görüşler ortaya koymuşlardır. Mezhebin ana çerçevesini oluşturan ilkelerin temel olarak kabulünün yanında bu ilkelerin açıklanması ve yorumlanması doğrultusunda mezhep içi yeni düşünce üretmeler ve karşılıklı tartışmalar hep olagelmıştır. Belki de bu özelliği sayesinde Mu'tezile ilgi odağı olmuş ve dinamikliğini devam ettirmiştir.

Behşemiyye insanın fiillerinin fâili oluşunu ilkesel olarak benimser. Ancak insanın fâil olarak cisim üzerinde etkin oluşunun doğrudan değil de, onun meydana getirdiği hareket, sükûn gibi birtakım ma'nâlar sayesinde gerçekleştirdiğini iddia eder. Behşemîler bu düşünceleriyle, fâil olma yönünden Allah ile insan arasına kalın bir çizgi çeker. İnsanın doğrudan cisim üzerinde hareket veya sükûn gibi birtakım olguları yaratabileceğini kabul etmez. Bu düşüncenin kabul edilmesinin insan ile Allah arasında bir benzeşmeye sebep olabileceğini dolayısıyla bunu tevhid ilkesine aykırı görür.

Behşemiyye bu düşüncesiyle yoktan yaratmanın yani doğrudan bir fiil yapmanın Allah'a mahsus bir özellik olduğunu, fâil olan insanın ise fiilini doğrudan değil de, cisimde bir ma'nâ ihdas ederek meydana getirebileceğini vurgulamak istemiştir. İlkesel olarak kâdir ve fâil varlık olan Allah ile insan arasında bâriz bir farkın olduğunu benimsemiştir. Böylelikle tevhid ilkesinin gereği olarak Allah'ın zât ve sıfatları itibarıyla başta insan olmak üzere diğer varlıklardan farklı olduğunu, O'nun eşi ve benzeri olmadığını vurgulamıştır.

Birçok konuda Behşemiyye'den ayrılan Hüseyniyye ise Behşemîler'in bu endişesini yersiz bulmuş ve ma'nâ kavramının varlığını reddederek, insanın fâil olarak cisim üzerinde doğrudan değişiklik yapabilmesini olanaklı görmüştür. Kudret özelliğine sahip olan insan cisim üzerindeki değişiklikleri veya genel anlamda fiillerini ma'nâ sayesinde değil, doğrudan yapmaktadır. Dolayısıyla insanın meydana getirdiği değişikliklerin meydana gelmesinde rol oynayan etken ma'nâ değil, kendisinde oluşan ve onu birtakım değişiklik yapmaya sevk eden motividir/dürtüdür.

Cisimdeki değişikliklerin Behşemîler'in ileri sürdüğü gibi ma'nâ veya Hüseyinîler'in kabul ettiği gibi motiv doğrultusunda meydana geldiği yönünde ortaya konulan düşünceler bize Mu'tezile'nin son dönemlerinde farklı bir vecheye büründüğünün ipuçlarını vermektedir. Nitekim Behşemiyye ve ondan ayrılan Hüseyniyye ekollerinde insanın bir fâil olarak fiillerinde mutlak manada özgür olmadığı yönünde düşünceler ifade edilmiştir. Çünkü her iki ekol kelâmcıları - farklı şekillerde ortaya koymuş olsalar da - fiillerin meydana

gelmesinde ma'nâ veya motiv olarak bilinen etkenlerin etkili olduğunu söylemişlerdir. Bu yönüyle son dönem Mu'tezilesi'nin tabiat anlayışında ma'nâ ve motiv kavramları üzerinden determinist bakış açısının hakim olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu meselenin ayrıca nedensellik problemi açısından da tartışılması gerekir. Çünkü tam anlamıyla determinist anlayış, tabiatçı Mu'tezile kelamcılarında daha çok ön plana çıkmaktadır. Son dönem Mu'tezilesi'nin determinist bir yaklaşım sergilediğine dair iddia ise tartışmaya açıktır.

Burada fiillerin oluşumunda birer etken/sebeup olarak telakki edilen motiv ile ma'nâ kavramları arasındaki ontolojik farklılık da belirtilmelidir. Nitekim ma'nâ, zihni varlık statüsünde olup; dış dünyada bir gerçekliği bulunmaktadır. Motiv ise fiilin yapılmasına yönelik fâilin zihninde o anda oluşan istenç/arzu hali olup; dış dünyada gerçekliğinin olması söz konusu değildir.

Kaynakça

- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. Nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrût: el-Mektebetü'l-asriyye, 1995.
- Bennett, David. "Cognisable Content: The Work of the *Ma'nâ* in Early Mu'tazilî". *Theory Philosophy in the Islamic World in Context*. Ed. Nadja Germann and Mostafa Najafi. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2021.
- Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, İstanbul: TDV Yayınları, 2015.
- Cengiz, Yunus. *Mu'tezile'de Eylem Teorisi: Kâdî Abdülcebbar Örneği*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2021.
- Cüşemî, Hâkim. *Şerhu'l-Uyûn (Fazlû'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile içinde)*. Neşr. Fuad Seyyid. Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyye li'n-neşr, 1974.
- Dağ, Mehmet. *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doçentlik Tezi, 1976.
- Demir, Osman. *Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi: Güdüler (Devâî) ve İnsan Davranışı Üzerine Etkileri*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. 2 Cilt. Nşr. Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrût: el-Mektebetü'l-asriyye, 1990.
- Frank, Richard MacDonough. "al-Ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of Then Term in the Kalam and its Use in The Physics of Muammer". *Journal of the American Oriental Society*, 87, 1967, 248-259.
- İbn. Metteveyh, Ebû Muhammed. *Kitâbü'l-mecmû' fi'l-muhît bi't-teklif*. 3 Cilt. Kâdî Abdülcebbar'a izafetle nşr. J. J. Houben. Beyrut: el-Matba'atü'l-Katûlikiyye, 1965.

- İbn. Metteveyh, Ebû Muhammed. *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*. Nşr. Sami Nasr Lutf – Faysal Büdeyr Avn. Kahire: Dârû's-Sekafe, 1975.
- İbn. Sînâ, Ebû Ali. *Kitabu's-Şifa, Metafizik I*. Çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn. Sînâ, Ebû Ali. *Kitabu's-Şifâ: el-İlâhiyyât I*. Nşr. G. Anawati – Said Zâyid. Kâhire: Vizâretü's-Sekâfe, 1960.
- İbnü'l-Melâhimî, Rükneddîn el-Harezmi. *Kitâbü'l-fâik fî usûli'd-dîn*. Nşr. Wilferd Madelung – Martin McDermont. Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institüte of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2007.
- İbnü'l-Melâhimî, Rükneddîn el-Harezmi. *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*. Nşr. Wilferd Madelung – Martin McDermont. London: Al-Hoda, 1991.
- İbnü'l-Melâhimî, Rükneddîn el-Harezmi. *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-redd ale'l-felâsife*. Nşr. Hassan Ansari – Wilferd Madelung. Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Berlin: Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008.
- İbnü'l-Murtazâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Nşr. Susanna Diwald Wilzer. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1961.
- İlhan, Avni, "Ebû Hâşim el-Cübbâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10/146-147. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasan el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adi: el-Mahlûk*. 8. Cilt. Nşr. Tevfik et-Tavîl – Sâid Zâyid. Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-âmmeh li't-te'lif ve't-terceme ve't-tibâa ve'n-neşr, ts.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Kadı Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Kıftî, Ebû'l-Hasan. *Târihu'l-hükemâ: İhbârü'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hükemâ*. Nşr. Julies Lippert. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Mu'tezile'nin Hüseyiniye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı". *İslam Araştırmaları Dergisi* 39/2 (Aralık 2018), 11-14.
- Kutluer, İlhan. "Cevher", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7/450-455. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Madelung, Wilferd. "Abû'l-Husayn al-Basrî's Proof for the Existence of God". *Arabic Theology, Arabic Philosophy, from the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank* (Ed. James Montgomery), Leuven: Peeters, 2006, 273-280.
- Mânkudîm, Şeşdîv. *Ta'lik alâ şerhi'l-usûli'l-hamse*. Şerhu'l-usûli'l-hamse adıyla Kâdî Abdülcebbar'a izafetle nşr. Abdülkerim Osmân. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1965.
- Necrânî, Takiyüddîn. *el-Kâmil fi'l-istiksâ belaganâ min kelâmi'l-kudemâ*. Nşr. Seyyid M.eş-Şâhid. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1999.

- Özerol, Mehmet Fatih. *Mutezile'de Tevhid*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.
- Özerol, Mehmet Fatih. "Behşemiyye ile Hüseyniyye Ekolleri Arasındaki Görüş Ayrılıkları", *Kilitbahir Dergisi* 16 (Mart 2020), 121-143.
- Peters, Jan. *God's Created Speech, A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî l-Qudât Abû l-Hasan 'Abd al-Jabbâr bn Ahmad al-Hamadânî*, Leiden: E. J. Brill, 1976.
- Râzî, Fahreddîn. *İ'tikâdâtü firakî'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*. Nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh. Beyrût: Dârü'l-kitâbî'l-Arabî, 1986.
- Râzî, Fahreddîn. *er-Riyâzu'l-mûnika fî ârâi ehli'l-ilm*. Nşr. Es'ad Cum'a. Tunus: Merkezü'n-neşri'l-câmiî – Külliyyetü'l-âdâb ve'l-ulûmi'l-insâniyye bi'l-Kayrevân, 2004.
- Şehristânî, Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-Nihâl*. 2 Cilt. Nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*. Çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2016.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İstidlâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23/325-328. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütölmüştür.
The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımlıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi"
kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the "Higher Education Institutions Scientific Research and
Publication Ethics Directive" were followed

BAiD

Balıkesir İlahiyat Dergisi - Balıkesir Theology Journal

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 29.10.2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10.12.2020

ABDÜLGANİ EN-NABLUSÎ'NİN ŞEHİD ALİ PAŞA'YA İCÂZETNÂMESİ (TAHKİK VE İNCELEME)

Ahmet Eşer*

Öz

Abdülğanî b. İsmâîl en-Nâblusî (ö. 1143/1731), köklü bir ilim geleneğine sahip Kudâme ailesine mensuptur. İlmî bir muhitte büyüyen Nablusî; mutasavvıf, fakîh, kelâmcı, müfessir, tarihçi, şair, edip yönüyle öne çıkmaktadır. Son derece velûd bir müellif olan Nablusî, bir kısmı küçük hacimli risaleler olmak üzere tasavvuf ve fıkıh ağırlıklı 250-300 kadar eser kaleme almıştır. Bunlar içerisinde müellifin, Osmanlı devlet adamlarından Şehid Ali Paşa'ya (ö. 1128/1716) verdiği "risâle fi icâzeti'l-hadîs" ismiyle bilinen bir icâzetnâmesi mevcuttur. İlim ve sanat erbabını himaye etmesi ve zengin kitap koleksiyonuyla tanınan Şehid Ali Paşa'nın kendi ismiyle anılan kütüphanesinde yer alan bu icâzetname, teberrük icâzeti görünümündedir. Bununla birlikte ulemâ-devlet ricali ilişkisine dair ipuçları taşıması, (17-18. yy) dönemi ve (Şam Havzası-Dimaşk) coğrafyası hakkında ilmî perspektif sunması ve icâzetler hakkında fikir vermesi bakımından önemlidir. Diğer taraftan icâzetler, bir yönüyle doğrudan fihrist/bernâmec türü eserlere dolaylı olarak da tabâkât/terâcim türü çalışmalara kaynaklık ederek hem icâzet veren hem de alan kişiye dair birinci dereceden veriler sunmaktadır. Söz konusu icâzetnâme, şekil ve muhteva açısından analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Abdülğanî b. İsmâîl en-Nâblusî, Risâle fi icâzeti'l-hadîs, icâzetnâme, Şehid Ali Paşa.

'ABD AL-GHANI AL-NÂBULUSI'S IJAZA TO SEHID ALI PASHA

(CRITICAL EDITION AND REVIEW)

Abstract

Abdülğanî b. İsmâîl en-Nâblusî (d. 1143/1731) was a member of the Qudâme family, which has a long tradition of science. Nablusi, who grew up in a scientific neighborhood; Sufist, jurist, theologian, commentator, historian, poet, etc. Nablusî, an extremely prolific author, wrote about 300 works, some of which were small-volume treatises, mainly sufism and fiqh. Among these, there is an academic certificate (ijaza/icâzetnâme) known as "a manuscript treatise in ijaza of hadith/ risâle fi icâzeti'l-hadîs " given by the author to Şehid Ali Pasha (d. 1128/1716), one of the Ottoman statesmen. This academic certificate (ijaza), which looks like a tableau certificate, will be analyzed in terms of form and content due to its importance. This is because of this manuscript; It has clues about the relationship between the ulama and the state rulers, it provides a

* Dr. Arş. Gör., Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı.

e-mail: ahmet_eshar@hotmail.com, **ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0003-4948-8337>

Atıf/Citation: Eşer, Ahmet. "Abdülğanî en-Nablusî'nin Şehid Ali Paşa'ya İcâzetnâmesi (Tahkik ve İnceleme)". *BAİD* 14 (Aralık 2021), 31-60.

scientific perspective on the (17-18th century) and the geography of the (Damascus Basin-Damascus) and gives an idea about the ijazas. On the other hand, ijazas provide some first-degree data on both the giver and the recipient by directly referring to works of the fahrâsa (index, catalog) / al-baramic (agenda) type and indirectly for works such as tabaqâd-biography literature.

Keywords: 'Abd al-Ghanî ibn Ismâ'îl al-Nâbulusî, A Manuscript Treatise in Ijaza of Hadith, Text of Academic Certificate (Ijaza), Şehid Ali Pasha.

Giriş

Metnin güvenli şekilde nakledilmesini sağlamak üzere geliştirilen isnad sistemi, tasnif öncesi dönemde yoğun olarak hadis ilmiyle ilişkili kullanılmıştır. Kitap rivayetlerinin yaygınlık kazandığı tasnif devri sonrasında ise artık ilmî birikimin tevarüsü, önemli eserlerin isnadlı olarak kayıt altına alınarak rivayetiyle gerçekleşmiştir. İşte bu dönemde “belli bir öğretim disiplini içinde bilgi, rivayet ve kitap nakletme yetkisi tanıyan belge” anlamında kullanılan icazet, aktif bir tahammül-edâ yöntemi olarak işlev kazanmıştır.¹

Kullanıldıkları alana bağlı olarak değişen icazetler; sahasına göre ilmî, fennî, meslek ve sanat gibi veya verilen kişiye itibariyle umûmî ve hususî olmak üzere farklı tasniflere sahiptir. “İcâzetü'l-fıkh, icâzetü't-tedrîs, icâzetü'l-ferâiz, icâzetü'l-hat, icâzetü't-tarîk” gibi terkipler ise, farklı sahalardaki icazetleri hadis icâzetlerinden ayırmak için oluşturulmuştur.²

¹ İlim adamları özelinde icazet konusunu ele alan bazı çalışmalar için bk. Vahit Göktaş, “Kelâmî Dergâhı Postnişini Es'ad Efendi (ö. 1931)'nin Bâyezid Dersiâmlarından Ali Yektâ Efendi'ye Verdiği Nakşî-Kâdirî İcâzetnâme”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/9 (2002), 267-272; Durmuş Arslan, “Kıraat İliminde İcâzetnâme Geleneği ve Bir İcâzetnâme Örneği”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2003), 291-317; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, “İcâzetnâme: İbn Arabî'nin Kendi Kaleminden İcâzet Aldığı Hocaların ve Yazdığı Eserlerin Listesi” (çeviren: Veysel KAYA), *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (2007), 525-539; Arafat Aydın, “İcâzetnâme (Sebet): Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Kendi Kaleminden Ahmed Ziyâeddin-i Gümüşhânevî'ye İcâzetini Verdiği İlimler, Eserler ve Tarikatlar”, *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu: “İlim ve İrsadla Geçen Bir Ömür” Bildirileri* (2014), 264-283; Talip Ayar, “Bir Osmanlı Müderrisinin İcâzetnâmesi ve Tarihî Kaynak Değeri Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/1 (2014), 43-62; Kadir Ayaz, “Zâhid el-Kevserî'nin İcâzetnâmesinde Yer Alan İsnadların Osmanlı Anadolu'sundaki Tarihçesi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 40 (2015), 63-102; a.mlf., “XVIII. Yüzyılda Hanefî Bir Muhaddis; İbn Himmât ed-Dimaşkî'nin Mısır ve Hicâz'a Yolculukları, Hocaları ve Hadis İcâzetleri”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 48 (2019), 15-46; Mükrimin Halil Yinanç, “İcâzetnameler ve Seyyid Şerif Cûrcânî (Ali Bin Muhammed Bin Ali)”, *Ord. Prof. Mükrimin Halil Yinanç Makaleler* (2017), 809-826; Fikret Karaman, “Eğitimde Bilimsel Bir Belge: İcâzetnâme ve İçeriği”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi = Journal of Mesned Divinity Researches]*, 9/1 (2018), 9-20.

² Cemil Akpınar, “İcâzet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/393.

İslâm eğitim ve öğretim geleneğine has bir tecrübe olarak ortaya çıkan icâzet; ilmî güvenilirliğin devamını sağlama fonksiyonunun yanında tarihi süreç içerisinde sosyal, kültürel ve siyasî gelişmeler ile ilişkilerin boyutunu ortaya koyma ve yorumlamada kaynak değeri olan belgelerdir. Bu vesikalar, bir yönüyle de onları düzenleyen üstatların ve öğrencilerinin ilmî, edebî, ahlâkî şahsiyetlerini ve dünya görüşlerini yansıtan biyografilerdir.³

Muhaddisler başta olmak üzere ilim adamları sonraları meşyeha, mu'cem, sebet, fehrese/fihrist ve bernâmec diye adlandırılan eserlerinde hocalarından okudukları kitapları, müellifine varan isnad zinciriyle kaydetmeye başlamışlardır. Bu tür eserler, "icâzâtü'l-meşâyih" yani tahsil hayatı boyunca hocalardan alınan icazetlerin tasnif edildiği dolayısıyla isnad ve icâzet aracı olarak kullanılan çalışmalar şeklinde nitelenebilir. İbn Hayr el-İşbîlî'nin *Fehrese'si*,⁴ İbn Hacer el-Askalânî'nin *el-Mu'cemü'l-müfehres'i*,⁵ *el-Mecmau'l-müesses fi'l-mu'cemi'l-müfehres'i*⁶ ve Murtaza Zebîdî'nin *Mucemleri*⁷ bu türün tanınmış bazı örnekleridir.

Bu geleneğin bir şubesi de bugün sistemli bir tahsil söz konusu olmadan verilen fahri doktora benzer şekilde teberrük amacıyla devlet adamlarına ithafen kaleme alınan mucem-fehrese türü çalışmalardır. Bir icazetname her ne kadar bereket için olsa da hem alan hem de veren açısından kıymetlidir. İcazeti alan açısından ilme merakı, o âlime saygısı ve isnad silsilesine eklenme arzusu;⁸ veren açısından ise teberrükten bile olsa isnadın devamlılığına katkı,⁹ bu icazetname özelinde ise devlet adamıyla irtibat ve hayra teşvik noktasında belirli tavsiyelere imkân vermesi bakımından önemlidir.

³ Akpınar, "İcâzet", 21/399.

⁴ İbn Hayr, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr el-İşbîlî. *Fehresetü İbn Hayr el-İşbîlî*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf-Mahmud Beşşâr Avvâd. (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2009).

⁵ İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-Mu'cemü'l-müfehres*. thk. Muhammed Şekûr Beyânûnî. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998).

⁶ İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-Mecmau'l-müesses li'l-Mu'cemi'l-müfehres*. thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşî. (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1992/1413).

⁷ Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*. thk. Nizâm M. Sâlih Yakûbî-Muhammed b. Nâsır el-Acemî. (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1427/2006). Hayatı ve eserleri için bk. el-Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdülkebîr. *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât mu'cemü'l-meâcim ve'l-meşyehât ve'l-müeselselât*. thk. İhsan Abbas. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1982), 1/526-543; Reichmuth, Stefan. *The World of Murtadâ al-Zabîdî (1732-91), Life, Networks and Writings*. (Cambridge: Gibb Memorial Trust, 2009), 85-148; İsmail Durmuş, "Zebîdî, Muhammed Murtazâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/168-171.

⁸ İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdurrahman el-Endelüsî. *el-Fihris*, thk. Muhammed ez-Zâhî-Muhammed Ebû'l-Ecfân. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983), 43.

⁹ et-Teğî, Abdullah el-Murâbit. *Fehârisü ulemâi'l-Mağrib münzü'n-neşeti hattâ nihâyeti'l-karnîs-sâniye aşer el-hicrî*. (Tıtvân: Câmiatü Abdülmelik es-Sa'dî, 1999/1420), 85.

1. Devlet Ricali İcâzetleri (Fehreseleri)¹⁰

Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) İcâzetü *Ebî Bekr İbni'l-Arabî li'l-Melik el Muzaffer'inin* yanı sıra Kanûnî Sultan Süleyman'a (ö. 974/1567) nispet edilen *Fehresetü's-Sultan Süleyman*¹¹ ve es-Sultân Ebü'r-Rabî' Süleymân'ın (ö. 1238/1822) *Cemheratü't-ticân ve fehresetü'l-lü'lü' ve'l-yâkût ve'l-mercân fî zikri'l-mülûki'l-aleviyyîn ve eşyâhi Mevlânâ Süleymân*¹² gibi mu'cem-fehrese tarzı bazı çalışmaları devlet ricaline nispetle kaleme alınmıştır.

Mağrib özelinde bu çeşit fehrese yazımında Halife Ebu'l-Abbâs el-Mansûr es-Sa'dî'nin (ö. 1012/1603) isminin öne çıktığı görülmektedir. Ahmed b. Ali el-Mencûrî'nin (ö. 995/1586) *Fehresetü'l-Mansûr es-Sa'dî'si*,¹³ Kâsım b. Muhammed b. el-Fâsî'nin (ö. 1022/1613) *el-Münteka'l-maksûr alâ meâsiri'l-halife Ebi'l-Abbâs el-Mansûr'u*¹⁴ ve Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Makkarî'nin (ö. 1041/1632), *Ravzatü'l-âsi'l-âtirati'l-enfâs fî zikri men lekiytühü min a'lâmi'l-hazrateyn Murrâkeş ve Fâs*¹⁵ bahsi geçen halife adına kaleme alınmıştır. İbnü'l-Kâdî'nin (ö. 1022/1613), *Tenvîrû'z-zemân bî-kudûmi Mevlânâ Zeydân*'ı ise Halife Ebu'l-Abbâs Mansûr es-Sa'dî vefat edip yerine oğlu Zeydân b. Ahmed iktidara gelince onun adına telif edilmiştir.¹⁶

Osmanlı özelinde ise ilme meraklı devlet adamlarına fehrese formunda verilen icâzetnamelerin öne çıktığı görülmektedir. Abdülganî en-Nâblusî'nin (ö. 1143/1731) Şehid Ali Paşa'ya (ö. 1128/1716) verdiği bir icâzetname¹⁷ ile Abdullah b. Muhammed eş-Şebrâvî'nin (ö. 1171) Köprülüzâde Abdullah Paşa (ö. 1148/1735) adına telif ettiği *Sebetü's-Şebrâvî'si* vardır.¹⁸ Sultan I. Abdülhamid de Murtaazâ Zebîdî'den hadis icâzeti alırken¹⁹ Köprülüzâde Hafız Ahmed Paşa (ö. 1769/1182) Ebû Bekir Abdullah eş-Şerifi'den ve Ahmed Cevdet Paşa (ö.

¹⁰ Bu bölüm, *Hadis İlminde Fehrese Edebiyatı* isimli doktora tezimizin s. 60-61 arasındaki "Devlet Ricali Fehreseleri" alt başlığından alıntılanmıştır.

¹¹ Abdülhay Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2/667-667; Maraşlı, Yûsuf Abdurrahman. *Mu'cemü'l-meâcim ve'l-meşyehât ve'l-fehâris ve'l-berâmic ve'l-esbât*. 4 Cilt. (Riyad: Mektebetü'r-Rüsd, 1423/2002), 1/581 (eser no: 1658).

¹² Maraşlı, *Mu'cem*, 3/213 (eser no:2171). Ayrıca devlet ricaline dair bazı fehreseler için bk. Maraşlı, *Mu'cem*, 1/44-45.

¹³ İbnü'l-Kâdî, Ahmed. *Cezvetü'l-iktibas fî zikri men halle mine'l-a'lâm medînete Fâs*. (Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1973), 1/135.

¹⁴ Maraşlı, *Mu'cem*, 2/6.

¹⁵ Sultan Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Abdullah el-Mansûr'a (ö. 1012) ithaf edilen eserin mukaddimesinde Sultanın hal tercümesi yer alırken metin içerisinde 34 hoca tanıtılmaktadır, bk. el-Makkarî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *Ravzatü'l-âsi'l-âtirati'l-enfâs fî zikri men lekiytühü min a'lâmi'l-hazrateyn Merrâkeş ve Fâs*. thk. Abdülvehhâb Mansûr. (Rabat; el-Matbaatü'l-Melikiyeye, 1403).

¹⁶ Maraşlı, *Mu'cem*, 2/9 (eser no: 1694).

¹⁷ 28 varaklık icâzetname için bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu no: 484.

¹⁸ Maraşlı, *Mu'cem*, 2/116 (eş-Şebrâvî hal tercemesinde).

¹⁹ Durmuş, "Zebîdî, Muhammed Murtaazâ", 44/169. İmamoglu, Abdullah Taha. "Osmanlı Padişahlarının Hadis İlmine İlgisi Bağlamında Sultan I. Abdülhamid'in Zebîdî'den Aldığı İcâzetin Tahliili". (İstanbul: *Osmanlı'da İlm-i Hadis Sempozyumu Kitabı*, 2019).

1312/1895) ise Ahmed b. Abdurrahman'dan aldığı bazı teberrük icazetleri bulunmaktadır.²⁰

2. Risâle fî icâzeti'l-hadîs (İcâzetnâme) İncelemesi

1050'de Dimaşk'ta dünyaya gelen Nablusî, 1143'te Dimaşk'ta vefat etti. 1091'de (1680) evinde araştırma, ders ve telifle geçen yedi yıllık bir inzivaya hayatı yaşayan Nablusî, hacimli eserlerinin bir kısmını bu devrede kaleme aldı. Lübnan, Ba'lebek, Kudüs, Halîlürrahman, Filistin, Mısır, Hicaz ve Trablus'a giden Nablusî'nin eserleri arasında kendi seyr-i sülûkünü ve önemli ziyaret yerlerini tanıttığı seyahatnâmeler, önemli bir yer teşkil eder. Tasavvufun gerek kişiliği gerekse söz konusu çalışmaları içerisinde merkezi bir konuma sahip olduğu Nablusî; fakîh, müfessir, tarihçi ve şair kişiliğiyle çok yönlü bir şahsiyettir. O, tasavvufî düşüncede Endülüs-Mağrib ekolüyle Fars-Anadolu temayülünü birleştirmeye çalışmıştır.²¹

A. Maddî/Dış Unsurlar Bilgisi

Bir yazmanın tanıtımına katkı sağlayan en önemli dış unsurların başında isim, nüsha ve konu bilgisinin geldiği söylenebilir. Eserin günümüze ulaşan tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa koleksiyonu 484 numaraya kayıtlıdır. Tahkikte esas aldığımız bu nüshanın zahriyyesindeki kayda göre eserin ismi "Risâle fî icâzeti'l-hadîs"tir. İcazetname; besmele, hamdele ve salvelenin ardından isnadın önemi ve bu ümmete has oluşuna dair bazı alıntılarının yer aldığı mukaddimeyle başlar. Temel hadis kitapları başta olmak üzere tefsir ve fıkıh gibi islamî ilimlerin meşhur eserlerinin isnadı ve icazet veren Abdülganî en-Nablusî'nin teliflerinin listesini ihtiva eden icazeti verilen eserler kısmıyla devam eder ve hâtime kabilinden ilim talibine vasiyyet bölümüyle sona ermektedir. Risalenin geniş açıklama ve içerik değerlendirmesi "muhteva tahlili" başlığı altında yapılacaktır.

B. Muhteva Değerlendirmesi

I. Mukaddime

Bu bölüm İslâm telif geleneğine uygun şekilde besmele, hamdele ve salvelenin ardından hadis terimleri ağırlıklı bir girişle başlamaktadır (1b). "İlim ve İlim

²⁰ Osmanlı devlet ricaline dair bazı icazetler için bk. Altuntaş, Mustafa Celil. *Osmanlı Döneminde Hadis İlimi*. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, yayımlanmamış doktora tezi), 302-317. Örneğin Osmanlı devlet adamı Ahmet Cevdet Paşa'nın icâzetnâmesini inceleyen bir araştırma için bk. Ahmadov Rashadat, "Ahmet Cevdet Paşa ve İcâzetnâmesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V (2016), 57-84.

²¹ Ali Ma'bed Fergalî. *Abdülganî en-Nâblusî: Hayâtühû ve ârâüh*. (Kahire: Mektebetü'l-İmân, 2005) 1-82; Samer Akkach. *'Abd al-Ghani al-Nabulusi: Islam and the Enlightenment*. (Oxford: Oneworld, 2007); 24-43; a.m.lf., *Letters of a Sufi Scholar: The Correspondence of 'Abd Al-Ghani Al-Nabulusi (1641-1731)*. (Leiden: Brill, 2009), 1-75, Ahmet Özel, "Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/268-270.

Ehlinin Fazileti” bâbında (2a); ilmin şerefi ve fazileti, ayet-i kerimelerle delillendirilmiş, ilim ehlinin ve talibinin cennet yolunda olduğu çeşitli hadis-i şeriflerle açıklanmış ve ulûmu'l-Kurân'dan sonra ulûmu'l-hadis en şerefli ilim olduğu ifade edilmiştir. Bu önsözden sonra isnadın önemi vurgulanarak (4a) âli isnadlardan müteşekkil icazete sahip olmanın her an şükre sebep Allah Teâlâ'nın bir ihsanı ve ikramı olduğu belirtilmiştir. Mücâz Vezir-i Azam Şehîd Ali Paşa'ya işlerinde hidayet ve hayır üzere olmasına dair çeşitli dualar yer almaktadır (4b). İcazet verme sebebi olarak sadrazamın muhaddislerin isnad halkasına eklememesi gerekçe gösterilmiştir ve icazet vermek için istihare yapılmıştır (4b-5a).

Buhârî'nin Sahîh'inden başlayarak Süyûtî'nin bütün telifatına varıncaya kadar icazeti verilen eserlerin isimleri ve müellifleri zikredilmiştir (5a-6a). Bütün bu çalışmalar; tefsir, hadis, akâid ve fıkıh gibi İslâmî ilimlere ait telif edilen klasik eserler/ders kitaplarıdır. Nablusî, rivayet etmesi câiz ve kendisine nisbeti sağlam olan eserlerin tamamının rivayet hakkını, ehli hadis nazarında muteber sahîh şartla icâzet-i âmme-i mutlaka²² suretiyle vermiştir. Her eserin isminin altında müellifine varan ayrıntılı isnadı serdedilmiştir.

II. İcazeti Verilen Eserler

Bu bölüm dönemin ilim anlayışı gereği ilim tahsili esnasında icazeti alınıp Sadrazam'a rivayet hakkı verilen İslâmî ilimlere dair eserler ve Abdülğanî en-Nablusî'nin kendi telifi olan kitaplar olmak üzere iki alt başlıkta incelenecektir. Bu çerçevede bir icazeti oluşturan aslî unsurlardan hoca, eserler ve bunların bağlantı noktasını teşkil eden isnadın satır aralarına temas edilecektir.

a. İslâmî İlimlere Dair Eserler

Nablusî, icazette eserleri zikrettiği bölüme babası İsmâil b. Abdülğanî'den Resûlullah'a (s.a) ulaşan bir isnadla naklettiği “müsel sel bi'l-evveliyye/hadisü'r-rahme” rivayetiyle başlamıştır (6a).

Ardından *Sahîhu'l-Buhârî* (8b) ve *Sahîhu Müslim* (8b) ile Ebû Dâvûd, Tirmizî (10a), Nesâî (10b) ve İbn Mâce'nin (11a) *Sünen*lerinin Nablusî'den musannifine kadar ayrıntılı isnadları nakledilmiştir. Bununla birlikte *eş-Şifâ bi-tarifi hukukî'l-Mustafâ* ve *Meşârikü'l-envârî'n-nebeviyye* (11b-12a) ve *Mişkâtu'l-mesâbîh* (12b) gibi meşhur hadis eserlerine de yer verilmiştir. Söz konusu çalışmalar; tam ismi, “telifü fülân” kalıbıyla müellifinin adı ve hocalarından oluşan isnadıyla kaydedilmiştir.

²² Umûmî icâzet, bir hocanın rivayet malzemesini ve izin verdiği kimseler hakkında açıklama yapmaksızın genel bir ifadeyle verdiği icazettir, bk. İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman. *Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nureddîn İtr. (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, t.y.), 154-155; Muhittin Düzenli, “İslam Rivayet Geleneğinde İcazet”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2004), 281-283.

Beyzâvî ve Ebu's-Suûd *Tefsirleri* (12b-13a) ile Şeyhü'l-Ekber İbn Arabî, (13b-14a) et-Teftâzânî, İmam Nevevî (14b) ve Süyûtî'nin (15a) bütün eserlerinin isnadı, "senedü teâlifü fülân" başlığıyla zikredilmiştir. İcazetnamenin fıkıh bölümünde ise İmam-ı Azam Fıkıhı (15a-15b), *Hidâye* (15b-16a) ve *ed-Dürer ve'l-Gurer* (16b) kitaplarının senedlerine yer verilmiştir.

Nihayetinde risalenin buraya kadarki kısmı; hadis, tefsir ve fıkıh gibi islâmî ilimlere dair meşhur eserlerin isnadını serdetmek suretiyle klasik icazet tasnifine uygun şekilde hazırlanmıştır. Mezkûr kitapların isnadındaki ilk şeyhinin *Nûru'l-îzâh* sahibi Şürübûlâlî'den icâzeti bulunan (16a) babası olması nedeniyle Abdülganî en-Nablusî'nin ulema ailesinde yetişerek ilim mirasını tevarüs ettiği söylenebilir.

b. Abdülganî en-Nablusî'nin Eserleri

Bu kısma o, "Sadrazam'a zabt ve itkan ile nakletmesi ve Kurân ile Sünnete uyması şartıyla çeşitli ilim dallarına ait mensur ve manzum eserlerimizin tamamını rivayet etme iznini verdik" ifadesiyle başlar.

İcazetnamede Abdülganî en-Nablusî'nin 166 eseri zikredilmektedir (17a-24a). Parantez içerisindeki rakamlar telif listesindeki eser numaralarını belirtmektedir. Bunların alan dağılımı; tasavvuf (1-2, 6-12, 35, 39, 42-44), rüya tabiri (24-26), kıraat-tecvid (27-29), kelam/akâid (3, 13-16, 19-23), hadis (4, 5, 17), fıkıh (114-161) ve divan (163-166) şeklindedir. Söz konusu çalışmalardan müstakil bölümde incelenen fıkıha dair 48 eser, bütün eserlerinin yaklaşık 1/3'ünü oluşturmaktadır. Mutasavvıf kişiliğiyle tanınan Nablusî'nin telifleri arasında tasavvuf eserleri de yoğun olarak görülürken diğer sahalar telif edilen kitaplar nispeten dengelidir.

"Cüz'ü latif (88)", "mücellled-i kebîr (89)" ve "mücelldeyn (90)" gibi ilgili telifin hacmine dair bilgi notları bulunmaktadır. Eserlerinin bir kısmının henüz tamamlanmadığı ve başka nüshası olmayan bazı çalışmalarının ise temize çekilmeden dostları tarafından ödünç alındığı ve kaybolduğu ifadesi (24a), telifleri hakkında bizzat Nablusî tarafından verilen bilgiler olması bakımından kıymetlidir.

Nablusî'nin 300 kadar eseri olduğu kaynaklarda zikredilirken²³ bu icazetnamede 166 çalışmasından bahsedilmektedir. Söz konusu icâzetnâme'nin hicrî 1126 Rebiülâhîrinde (Nisan 1714) kaleme alındığını dikkate aldığımızda üstadın geriye kalan yaklaşık 120 eserini bu tarihten sonra telif ettiği diğer bir ifadeyle 1143/1731'de vefat eden Nablusî'nin icazet sonrasındaki 17 yıllık yaşamını velûd bir müellif olarak geçirdiği söylenebilir.

²³ Bk. Bekrî Alâeddîn, *Abdalganî an-Nabulusî (1143/1731): Oeuvre, vie et doctrine*. (Paris: Université de Paris, 1985) 1/47-238; Ali Ma'bed Fergalî, *Abdülganî en-Nâblusî: Hayâtühû ve ârâüh*. (Kahire: Mektebetü'l-Îmân, 2005) 83-133.

Neticede icazetin bu bölümü, üstadın Sadrazam'a hitaben "size işte burada şimdiye kadar zikredilen eserlerin, ilerde telif edilecekler ve hocalarımızdan rivayet hakkını elde ettiklerimizin tamamının icazetini verdik" ifadesiyle tamamlanmaktadır.

III. Hâtime: Vasiyet

"Teberrük icazeti" denilebilecek böyle bir icazetnamede; seriatin koruyucusu ve peygamberin halifesi sıfatıyla dönemin sadrazamına, ümmete karşı sorumlulukları hatırlatılmış ve ilim talibine bazı tavsiyelerde bulunulmuştur. Bu tavır, gerek nebilerin varisi olan ilim adamının vazifesini gerekse mutasavvıf bir âlim olan Nabluşî'nin devlet ricaline karşı tutumunu yansıtmaya bakımından oldukça önemlidir.

Bu kısımda; ilgili hadis ve ayetlerle istişhad edilerek takva, salât-ü selâm, ilim ve müzakereyle meşguliyet, her namazdan sonra Esmâ-i Hüsnâ'dan 129 defa "Ya Latîf" çekme, gönül ferahlığı ve işlerin kolaylaşması için istiğfar çekme öğütleri her müslümanı kapsayan bir vird-ezkar formundadır (24b-26a). Reâyaya özellikle fakir ve düşünlere müşfik davranma, merhametli olma ve onların ihtiyaçlarını giderme; takva sahibi ve ilim ehline ikramda bulunma ve onların dualarını alma tavsiyesi ise devlet adamının ahaliye karşı takınması gereken tavır noktasında yol göstericidir (26b).

Abdülğani en-Nabluşî, Vezir-i Azam'ın yanı sıra "zıllullah" ve "Resûlullah'ın halifesi" şeklinde nitelediği Ahmed Han'a (III. Ahmed), duaların makbul olacağı ümit edilen ders sonrası, namazların akabinde ve seher vakitlerinde (27a-27b) özel dua yapmaktadır. Onun Sultan'a hitaben: "Sizlerin de bizi ve evlatlarımızı dualarınızda yâd etmenizi istirham ediyorum." temennisinden sonraki duası "Cenab-ı Hak cümlemizi nebiler, sıddıklar, şehidler ve salihlerle haşretsin" şeklindedir. Hatimenin sonunda müellifin isim, nisbe ve künyeden oluşan tam adı verilerek hamd edilir ve salâtu selamla sona erer (28a).

Sonuç

Abdülğani en-Nabluşî'nin icazetnamesi; bu nevi belgelerin genel muhtevasına uygun olarak besmele, hamdele ve salvelenin ardından ilmin fazileti ve isnadın önemine dair bazı alıntılar içeren bir mukaddimeyle başlar. Ana gövdeyi oluşturan icazeti verilen eserler kısmında ise müselsel bi'l-evveliyyenin peşinden başta Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri gibi temel hadis kitapları olmak üzere İslâmî ilimlere dair meşhur eserlerin isnad zincirleri ile kendi teliflerinin listesi yer alır. İlim talibine öneriler, devlet adamına ise tavsiyeler içeren hâtime kabilinden vasiyet bölümüyle sona erer.

İcazet içerisinde isnadı zikredilen eserler, hadis metinleri ağırlıklıdır ve çoğunluğu câmi ve medreselerde yüzyıllar boyunca ders kitabı olarak okutulan *eş-Şifâ*, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, *Tefsîrü'l-Beyzavî* ve *Hidâye* gibi meşhur

çalışmalarıdır. Bunların yanı sıra İbn Arabî, Nevevî, Teftâzânî ve Süyûtî gibi âlimlerin “senedü teâlifi fûlan” terkihiyle bütün teliflerinin isnadının zikredilmesi, hem önem verilen eserler ve ilim adamlarına hem de tahsilde ilgi odağı olan alanlara işaret etmektedir. Mücizin telifleri ise, onun fıkıh ve tasavvuf yönünü açıkça ortaya koymaktadır.

Neticede ilmin kayıt altına alınması amacıyla geliştirilen icazetler, bugünkü diploma benzeri bir işlev görmüştür. Bir yönüyle içerisinde listelenen eserleri rivayet hakkı veren yalın belge görünümü arz eden bu vesikalar, bir taraftan kaleme alan ve kendisine tevdi edilen kişiye, ilgili dönem ve coğrafyaya dair bazı sosyal ve kültürel bilgi kesitleri sunmaktadır. Teberrük icazetlerini ise bir nevi fahri doktora payesine benzetmek mümkündür. Genel olarak devlet-ilmîye/ulemâ ilişkisini yansıtan bu tür icazetler; alan açısından ilme merakı, âlime saygısı ve isnad silsilesine eklenme arzusunun yansımasıdır. Veren açısından ise isnadın sürekliliğini sağlama, devlet adamını iyilik ve hayra teşvik noktasında belirli tavsiyelere imkân vermesi bakımından önemlidir.

Kaynakça

- Ahmadov, Rashadat. “Ahmet Cevdet Paşa ve İcâzetnâmesi”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. V (2016), 57-84.
- Akkach, Samer. *'Abd al-Ghani al-Nabulsi: Islam and the Enlightenment*. Oxford: Oneworld, 2007.
- Akkach, Samer. *Letters of a Sufi Scholar: The Correspondence of 'Abd Al-Ghani Al-Nabulsi (1641-1731)*. Leiden: Brill, 2009.
- Akpınar, Cemil. “İcâzet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/393-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Aktepe, M. Münir. “Ahmed III”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/34-38. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebü'l-Hasen Nürüddîn Ali b. Sultan Muhammed. *Şerhu şerhi Nuhbeti'l-fiker*. nşr. Heysem Nizar Temim, Muhammed Nizar Temim. Beyrut: Dâru'l-Erkam, t.y.
- Altuntaş, Mustafa Celil. *Osmanlı Döneminde Hadis İlmi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018 (yayımlanmamış doktora tezi).
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Şuabü'l-îmân*. thk. Hamdî ed-Dimurtaş-Muhammed Adil. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424.
- Durmuş, İsmail. “Zebîdî, Muhammed Murtaş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/168-171. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Düzenli, Muhittin. “İslam Rivayet Geleneğinde İcazet”. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17 (2004), 281-283.
- el-Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir. *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât mu'cemü'l-meâcim ve'l-meşyehât ve'l-müselâât*. thk. İhsan Abbas. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1982.
- el-Makkarî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *Ravzatü'l-âsi'l-âtirati'l-enfâs fî zikri men lekiyühü min a'lâmi'l-hazrateyn Merrâkeş ve Fâs*. thk. Abdülvehhâb Mansûr. Rabat; el-Matbaatü'l-Melikiyye, 1403.

- Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Şerefu ashâbi'l-hadîs*. thk. Muhammed Said Hatiboğlu. Ankara: Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, t.y
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdurrahman el-Endelüsî. *el-Fihris*. thk. Muhammed ez-Zâhî-Muhammed Ebû'l-Ecfân. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-Mecmeu'l-müesses li'l-Mu'cemi'l-müfehres*. thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1992/1413.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-Mu'cemü'l-müfehres*. thk. Muhammed Şekûr Beyânûnî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998.
- İbn Hayr, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr el-İşbîlî. *Fehresetü İbn Hayr el-İşbîlî*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf-Mahmud Beşşâr Avvâd. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2009.
- İbnü'l-Kâdî, Ahmed. *Cezvetü'l-iktibas fî zikri men halle mine'l-a'lâm medînete Fâs*. Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1973.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman. *Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nureddîn İtr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.
- İmamoğlu, Abdullah Taha. "Osmanlı Padişahlarının Hadis İlimine İlgisi Bağlamında Sultan I. Abdülhamid'in Zebîdî'den Aldığı İcâzetin Tahlili". İstanbul: *Osmanlı'da İlm-i Hadis Sempozyumu* Kitabı, 2019.
- Kütübü Sitte ve Şerhleri*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Maraşlî, Yûsuf Abdurrahman. *Mu'cemü'l-meâcim ve'l-meşyehât ve'l-fehâris ve'l-berâmic ve'l-esbât*. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2002.
- Nablusî, Abdülğanî b. İsmail. *Risâle fî icâzeti'l-hadîs (İcâzetnâme)*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu 484.
- Özcan, Abdülkadir. "Şehid Ali Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/433-434. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özel, Ahmet. "Abdülğanî b. İsmâil en-Nablusî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Reichmuth, Stefan. *The World of Murtadâ al-Zabîdî (1732-91), Life, Networks and Writings*. Cambridge: Gibb Memorial Trust, 2009.
- et-Terğî, Abdullah el-Murâbit. *Fehârisü ulemâi'l-Mağrib Münzû'n-neşeti hattâ nihâyeti'l-karnî's-sâniye aşer el-hicrî*. Titvân: Câmîatü Abdülmelik es-Sa'dî, 1999/1420.
- Zebîdî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*. thk. Nizâm M. Sâlih Yakûbî-Muhammed b. Nâsir el-Acemî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmîyye, 1427/2006.

EK 1: Risâle fi İcâzeti'l-Hadîs/İcâzetnâme Metni

رسالة في إجازة الحديث

[1/ب] بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين، الحمد لله الذي أعلى بالسعادة الإلهية للعلماء قدرا، وخصّ بالسيادة أهل التفسير والحديث في القديم الحديث تبصرة وذكرى، فنالوا بخدمة كلام القريب المجيب، والسند العالي إلى نبيه الحبيب عزا وفخرا، فسبحان من وطأ لهم بأنوار التنزيل صحيح الأخبار من كل بعيد، وأدخل بفضلته في سلسلة سعدهم كل علي²⁴ سعيد، ممن بذل نفسه للعلوم والفضائل مهرا، والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخريين، [2/أ] وسند السابقين واللاحقين، المرسل رحمة للعالمين وبشرى، وعلى آله وأصحابه، وتابعيه وأحزابه الذين ضبطوا أحاديثه الحسنة، حتى اشتهرت على الألسنة، وتواترت جهرا وسرا، صلاة وسلاما دائمين باقين تعود بركتها دنيا وأخرى.

[بيان فضل العلم وأهله]

أما بعد:

فإن أولى ما بُدلت به الهمم العوالي وُصرفت في تحصيله المُهَج العوالي،²⁵ اكتساب الفضائل العلوم وتحرير المنطوق منها والمفهوم. وقد بين الله تعالى شرف العلم وفضله وميز في الشهادة له بالوحدانية حملته وأهله واختصهم بخشيته ورفَع الدرجات، وأنهم هم الذين يعقلون عنه وجعل في صدورهم الآيات البيّنات ونَبّه النبي صلى الله عليه وسلم على فضلهم في الأحاديث الشريفة، واتفق العقلاء على أنهم هم القادة [2/ب] الأخيار أصحاب الرتب المنيفة.

قال الله تعالى في محكم الكتاب: "قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَلْمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ"²⁶ وقال الله تعالى الملك العلام: "شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ * إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ."²⁷

وقال الله تعالى: "إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ."²⁸

وقال الله تعالى: "يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ."²⁹

وقال الله تعالى: "وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَصْرِهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ."³⁰

وقال الله تعالى: "بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ."³¹

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له طريقا إلى الجنة وإن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضي بما يصنع."³²

وقال رسول الله صلى [3/أ] عليه وسلم: "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاثٍ صدقةٍ جاريةٍ أو علمٍ ينتفع به أو ولدٍ صالحٍ يدعو له."³³

والآيات في ذلك لا تُحصى، والأخبار في هذا الشأن لا تُستقصى.

24 اسم علم على وزن فعيل، وفيه تورية. المعنى الأول هو الكثير العلو والعالي الشرف؛ المعنى الثاني هو المُجاز أي: شهيد علي باشا.

25 مُهَج جمع مهجة أي: الروح والنفس، و غوالي جمع غالٍ أي: رمى/بذل أبعد ما يقدر عليه.

26 الزمر 9.

27 آل عمران 18-19.

28 فاطر 28.

29 المجادلة 11.

30 العنكبوت 43.

31 العنكبوت 49.

32 الترمذي، العلم، 2 (الترمذي: محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي، الجامع الصحيح سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت: دار إحياء التراث العربي)؛ أبو داود، العلم، 1 (أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر).

33 مسلم، الوصية، 3 (مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم/المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1954).

ثم من أشرف ذلك علوم الكتاب المجيد، الذي "لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تزيلاً من حكيم حميد".³⁴ المشتمل على بيان الشرائع والأحكام، والحلال منها والحرام، وعلوم الأحاديث النبوية متنا وإسناداً، وضبطاً وإتقاناً وانتقاداً، فهو الحرّيُّ بأن تُصرف فيه نفائس الأوقات، لأنّه من أفضل الطاعات، "وفي ذلك فليتنافس المتنافسون"،³⁵ و"ليمثل هذا فليعمل العالمون"³⁶، وقد بذل الأئمة الأعلام في ذلك همّهم العلية، وأفكارهم المرضية، حتى تميّزت الأحاديث الصحيحة من الضعيفة، فبلغوا بذلك الرتبة الشريفة. [ب/3] حيث بلغوا أقوال خير الأنام، ونشروها بين الخاص والعام، امثالاً لقول النبي عليه الصلاة والسلام: "بلغوا عني ولو آية" كما ذكره الإمام البخاري في صحيح الرواية³⁷، ورجاءً للدخول في عموم دعوات الرسول المستجابة، لخصوص هذه العصابة، بقوله صلى الله عليه وسلم وشرف قدره ورفعته: "نصر الله امرأً سمع منها شيئاً فبلغه كما سمعه".³⁸ وفي رواية: "نصر الله امرأً سمع مقالتي فوعاها فأذاها كما سمعها". فرغبوا لذلك في نشر السنة النبوية ورفع أعلامها السننية، مع حرصهم على بقاء سلسلة الإسناد، التي هي من خصائص هذه الأمة المحمدية إلى يوم التناد.

[فضل الإسناد]

وقد قال الإمام عبد الله ابن المبارك رحمة الله تعالى: "الإسناد من الدين ولولاه لقال من شاء ما شاء".³⁹ وقال الإمام سفيان الثوري رحمة الله تعالى: [4/أ] "الإسناد سلاح المؤمن إذا لم يكن بيده سلاح فبأي شيء يُقاتل".⁴⁰

وقال بعضهم مشيراً إليه: "إنّه كالسلم يُقعد عليه".

وقال بعض العلماء المحققين: "إن شيوخ الإنسان أبأوه في الدين ووُضلة بينه وبين رب العالمين".⁴¹ وقال الإمام الطوسي الأجل: "قُرب الأسانيد قُرب إلى الله عزّ وجلّ"⁴² ويكفي الزاوي للحديث مُشرفاً وفخرًا من الفوائد انتظام اسمه مع النبي صلى الله عليه وسلم في طرُس واحد على الرغم أنف الحاسد والمُعاند. فإذا تيسرت الإجازة للإنسان بالأسانيد العالية الشأن. فهي منّة عظيمة من الرحمن يجب شكرها في كل آن.

هذا وإنّ مَن لحظته العناية وشمولته الهداية في البداية والنهاية، الهمام الموقف السعيد الذي قُرب الله تعالى به من الخير كلّ بعيد. [ب/4] صاحب الآثار الحميدة والآراء السديدة والمحامد السننية والفضائل والأخلاق المرضية، الجنب العالي والكوكب المتالي السيد الوزير الأعظم⁴³ والمشير الكبير الأفخم هائز فضيلتي السيف والقلم، عليّ الاسم والمقام وملجأ الخاص والعام، نصب الله تعالى له رايات السعادة والإقبال وأُيدّه بالمهابة والإجلال وأدام له الهداية والتوفيق، وجعلها له خير رفيق، وكان مساعداً له في كلّ شدة ضيق بحرمة النبي والصديق.

وقد أحببنا له حفظه الله تعالى أن ينتظم في سلك أهل التفسير والحديث المشهور فضلهم في القديم والحديث، وأن يدخل في إسنادهم رجاءً إسعافهم له بالدعاء وإمدادهم، عسى أن تشمله أنفاسهم الطاهرة ودعواتهم الباهرة، فينجو بها في الدنيا والآخرة. فاستخزنا الله تعالى الذي [5/أ] ما خاب من استخار، وربك يخلق ما يشاء ويختار.

وأجزناه أن يروي عنا كتاب صحيح الإمام الحافظ الجليل أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري رحمه الله تعالى وكتاب صحيح الإمام الحافظ أبي الخجاج مسلم بن خجاج القشيري النيسابوري رحمه الله تعالى وكتاب

34 فصلت 42.

35 المطففين 26.

36 الصافات 61.

37 البخاري، أحاديث الأنبياء، 51 (البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير 1987/1407).

38 الترمذي، العلم، 7؛ ابن ماجه، المقدمة، 18 (ابن ماجه: محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر).

39 مسلم، المقدمة، 87.

40 الخطيب البغدادي، شرف أصحاب الحديث (المحقق: محمد سعيد خطيب اوغلي)، بيروت: دار إحياء السنة النبوية، 42؛ علي القاري، شرح شرح نخبة الفكر، 617، بيروت: دار أرقم.

41 يوسف المرعشلي، معجم المعاجم، ج 1، ص 17.

42 علي القاري، شرح نخبة الفكر، 617.

43 وهو شهيد علي باشا (1716/1128) من وزراء دولة العثمانية في عهد السلطان أحمد الثالث انظر: مصطفى جليل آلتون طاش، رسالته الدكتوراه بعنوان "Osmanlı Döneminde Hadis İlimi"، ص 303؛ واوزجان، عبد القادر، "شهيد علي باشا"، موسوعة شؤون الديانة الإسلامية، ج 38، ص 433-434.

سنن الإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني رحمه الله تعالى وكتاب سنن الإمام الحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى سؤرة الترمذي رحمه الله تعالى وكتاب سنن الإمام الحافظ أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي رحمه الله تعالى وكتاب سنن الإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني المعروف بابن ماجه رحمه الله تعالى،

وكتاب الشفاء في تعريف حقوق المصطفى للقاضي الحجّة أبي الفضل عياض بن موسى ابن عياض السبّتي رحمه الله تعالى، وكتاب [5/ب] المشارق النبوية من صحاح الأخبار المصطفوية لأبي الفضائل الحسن بن محمد الصاغاني الحنفي رحمه الله تعالى، وكتاب مشكاة المصابيح للإمام ولي الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله ابن خطيب التبريزي رحمه الله تعالى، وكتاب تفسير القرآن العظيم المسمى بأنوار التنزيل وأسرار التأويل للإمام العهدة الفهامة القاضي ناصر الدين أبي الخير عبد الله بن عمر البيضاوي رحمه الله تعالى، وكتاب تفسير الإمام العلامة العهدة محمد أبي السعود⁴⁴ أفندي رحمه الله تعالى،

- وجميع تأليف الإمام الهمام أستاذ التحقيق أبي عبد الله محمد محي الدين ابن علي ابن العزي الحاتمي الطائي الأندلسي ثم المكي ثم الدمشقي الشهير بالشيخ الأكبر قدس الله سره،

- وجميع تأليف الإمام الهمام إمام المحققين العلامة سعد الدين مسعود ابن عمر الفتازاني رحمه الله تعالى،

- وجميع تأليف شيخ الإسلام أبي زكريا محي الدين يحيى بن شرف النووي [6/أ] الإمام الهمام العهدة رحمه الله تعالى،

- وجميع تأليف الإمام العلامة الحافظ أبي الفضل عبد الرحمن جلال الدين السيوطي رحمه الله تعالى،

وغير ذلك من كتب الأئمة الأعلام، أرباب تأليف المشهورة العظام، من التفسير والحديث والفقه والعقائد وبقية أنواع العلوم، وجميع ما يجوز لي روايته، ويصح لي نسبته ودرابته، إجازة عامة مطلقة بالشرط الصحيح المعبر، عند أهل الحديث والأثر، فإني أروي ذلك كله بأنواعه والله الحمد والمئة عن مشايخي الثقة الأعلام، من علماء أهل الدين والإسلام، عليهم رحمة الملك العلام، بالأسانيد الصحيحة المشهورة بين الأنام.

[حديث الرحمة المسلسل بالأولية وذكر سنده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم]

وأول ما نُجيزه به أن يزوي عنّا حديث "الرحمة" المشهور عند المحدّثين ب"الحديث المسلسل بالأولية" لأنّ كلّ راوٍ يقول فيه: "وهو أول حديث سمعته من شيخي" أو يقول: "وهو أول [6/ب] حديث أجازني به" أو "روئته عنه" وإنما بدأنا بذلك تبرّكاً ببرجال سنده المذكور واستنزلاً للرحمة بذكرهم فقد ورد في بعض الآثار "عند ذكر الصالحين تنزل الرحمة" وهو حديث عظيم⁴⁵ يشتمل من أول الأمر على تحريك سلسلة الرحمة المرسل بها نبينا محمد صلى الله وسلم بنصّ قوله سبحانه وتعالى "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ"⁴⁶، ومن أسماؤه صلى الله عليه وسلم "نبي الرحمة" ولا شك أن الرحمة الإلهية وسعت كل شيء كما قال تعالى: "وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ"⁴⁷ وإنها سبقت الغضب كما ورد في الحديث القدسي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله عز وجل: "سبقت رحمتي غضبي". وهي أول ما كتبه الله جل وعلى في اللوح المحفوظ، وقد قال تعالى: "كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ"⁴⁸، وروى الديلمي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "أول شيء ما حطّه الله تعالى في الكتاب الأول: إني أنا الله لا إله إلا أنا سبقت رحمتي غضبي فمن شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله فله الجنة."⁴⁹ فلأجل ذلك ناسب الابتداء بكتابة حديث الرحمة من الخلق، وسماع الرواة لذلك وروايته بالوجه الحقّ، اتباعاً لأولية الكتابة الإلهية من الحق.

فَنقول: تزوي حديث الرحمة المسلسل بالأولية عن والدنا المرحوم الإمام العالم العلامة العمدة الهمام الفهامة، صاحب التصانيف العديدة والرسائل المفيدة، الشيخ إسماعيل ابن العلامة الشيخ عبد الغني ابن شيخ الإسلام، ملك العلماء الأعلام، مفتي دمشق الشام الشيخ اسماعيل الشهير نسبه ابن التابلسي الحنفي الدمشقي وهو أول

44 وهو تفسيره المشهور: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم.

45 ليس له أصل في الحديث المرفوع وإنما هو من قول سفيان ابن عيينة انظر: على القارئ، أبو الحسن نور الدين، المصنوع في الحديث الموضوع (تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة)، بيروت: مؤسسة الرسالة 1398، ص 125 (رقم الحديث: 201).

46 الأنبياء 107.

47 الأعراف 156.

48 الأنعام 54.

49 الديلمي، أبو شجاع شرويه بن شهردار، الفردوس بمأثور الخطاب (تحقيق: سعيد بن بسويو زغلول)، بيروت: دار الكتب العلمية، 1986/1406، ج 1، ص 11 (رقم الحديث: 1).

حديثٍ ترويه عنه، وهو يروي عن الإمام العالم المحقق الفهامة المدقق شهاب الدين أحمد بن أحمد الخطيب الشُّوَبْرِي الحنفي الأزهري قال: وهو أول [ب/7] حديثٍ سمعته منه، عن الإمام الكامل والمحقق العالم العامل شمس الدين محمد الرملي قال: وهو أول حديثٍ سمعته منه، عن شيخ الإسلام بركة الأنام، صاحب التصانيف الكثيرة والمؤلفات الشهيرة القاضي زكريا ابن محمد الأنصاري السُّنْبِي القاهري الأزهري قال: وهو أول حديث سمعته منه، عن إمام الحفاظ أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، وعن الصلاح محمد بن محمد الحكري قال: وهو أول حديث سمعته منهما، عن حافظ العصر زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم ابن الحسين العراقي قال: وهو أول حديث سمعناه منه، عن الصدر أبي الفضل محمد بن محمد بن إبراهيم المَيْدُومِي قال: وهو أول حديث سمعته منه، عن أبي الفرج عبد اللطيف بن عبد المنعم بن علي بن نصر الحراني قال: وهو أول حديث سمعته منه، عن الحفاظ أبي الفرج عبد الرحمن بن علي [أ/8] بن محمد بن الجوزي قال: وهو أول حديث سمعته منه، عن الإمام أبي سعد إسماعيل ابن أبي صالح أحمد ابن عبد الملك النيسابوري قال: وهو أول حديث سمعته منه، عن والده الحفاظ أبي صالح المؤذن قال: وهو أول حديث سمعته منه، عن الأستاذ أبي طاهر محمد بن محمد مَحْمُوشِي الزيادي قال: وهو أول حديث سمعته منه، عن أبي حامد أحمد بن محمد بن يحيى بن بلال البزاز قال: وهو أول حديث سمعته منه، عن عبد الرحمن بن بشر بن الحَكَم العَبْدِي قال: وهو أول حديث سمعته منه، عن سفيان ابن عيينة قال: وهو أول حديث سمعته منه، عن عمرو بن دينار عن أبي قابوس مولى عبد الله بن عمرو ابن العاص عن الصحابي الجليل عبد الله بن عمرو ابن العاص رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال:

"الرَّاحِمُونَ يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمَنُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى اِزْحَمُوا مَن [ب/8] فِي الْأَرْضِ يَرْحَمَكُم مِّن فِي السَّمَاءِ."⁵⁰

[سند صحيح البخاري]

فأما صحيح الإمام الجليل أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري رحمه الله تعالى، فنرويه من طرق عديدة معتبرة مفيدة.

منها: عن والدنا المرحوم العلامة الشيخ إسماعيل عن شيخ الإسلام أبي العباس أحمد المقرئ ابن محمد المغربي عن عمه شيخ الإسلام قدوة الأنام أبي عثمان سعيد ابن أحمد المقرئ مفتي تلمسان ستين سنة عن أبي زيد عبد الرحمن بن علي بن أحمد العاصمي الشهير بسُقَيْن عن شيخ الإسلام القاضي زكريا الأنصاري. (ح) ونرويه عن شيخ الإسلام خاتمة الحفاظ بدمشق الشام، نجم الدين محمد الغزي العامري عن والده شيخ الإسلام، علامة العلماء الأعلام، بدر الدين محمد الغزِّي عن شيخ الإسلام القاضي زكريا الأنصاري بروايته للصحيح من طرق عديدة، أجلها: عن شيخ الإسلام الحفاظ أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن [أ/9] ابن حجر العسقلاني رحمه الله تعالى بروايته له من طرق كثيرة ذكرها في مقدمة شرحه على صحيح البخاري منها؛ بل أجلها وأعلىها روايته عن أبي إسحاق إبراهيم ابن أحمد بن عبد الواحد التنوخي المعروف بالبرهان الشامي عن المسند المعمر أبي العباس أحمد ابن أبي طالب الصالحي الحَجَّار، عن الشيخ الصالح سراج الدين أبي عبد الله الحسين ابن المبارك ابن محمد الزبعي الزبيدي، عن الشيخ أبي الوقت عبد الأول بن عيسى السجزي الهروي، عن الشيخ أبي الحسن عبد الرحمن ابن المظفر الداودي عن أبي محمد عبد الله ابن أحمد ابن حَمُوية الحَمُوي السرخسي عن أبي عبد الله محمد بن يوسف بن مطر بن صالح الفزبري عن مؤلفه الإمام المجتهد حبر الإسلام الحُجَّة أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن مُغيرة البخاري الجعفي رحمه الله تعالى وجزاه الله عن صنيعه خيراً، [ب/9]

[سند صحيح مسلم]

وأما صحيح الإمام الحفاظ أبي الحَجَّاج مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري رحمه الله تعالى فنرويه من طرق عديدة.

منها: عن شيخنا الإمام العلامة الهمام شيخ المحدثين والإقراء بدمشق الشام، الشيخ عبد الباقي الحنبلي المُقْرِي الأتري عن العلامة الشيخ أحمد المقرئ عن العلامة أحمد القاضي عن عبد العزيز ابن فُهْد المكي عن شيخ الإسلام تقي الدين الهاشمي عن المعمر أبي إسحاق إبراهيم بن صديق الحريري عن ابن التُّون يونس بن إبراهيم الدبوسي عن علي ابن الحسين بن علي بن المنصور ابن المُقَرِّ عن الحفاظ أبي الفضل محمد بن ناصر بن محمد الفارسي السُّلَامِي عن الحفاظ أبي القاسم عبد الرحمن ابن محمد بن إسحاق بن مُنَدَّة الإصبهاني عن الحفاظ أبي بكر محمد

50 الترمذي، البر والصلة، 16 (باب في الرحمة)؛ أبو داود، الأدب، 58 (باب في الرحمة)؛ أحمد، المسند، ج 2، ص 160.

النيسابوري عن أبي حاتم مكي التميمي عن الحافظ الإمام مؤلفه مسلم ابن الحجاج [10/أ] القشيري النيسابوري رحمه الله تعالى.

[سند سنن أبي داود]

وأما سنن الإمام أبي داود سليمان ابن الأشعث السجستاني رحمه الله تعالى فنروي ذلك من عدة طرق. منها؛ عن شيخ الإسلام نجم الدين محمد الغزي العامري عن شيخ الإسلام والده بدر الدين الغزي عن تقي الدين ابن قاضي عجلون عن الشيخ فخر الدين عن أبي حفص عمر بن طبرزد الدراوردي عن أبي الفتح الميودي عن الحافظ أبي بكر البغدادي عن أبي عمر القاسم بن جعفر الهاشمي عن أبي علي محمد بن أحمد اللؤلئي عن مؤلفها الحافظ أبي داود سليمان ابن الأشعث السجستاني رحمه الله تعالى.

[سند سنن الترمذي]

وأما سنن الإمام الحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى سورة الترمذي رحمه الله تعالى فنروي ذلك في طرق. أعلاها؛ عن شيخنا النجم الغزي عن والده شيخ الإسلام بدر الغزي عن التقوي قاضي ابن عجلون عن الفخر [10/ب] أبي الحسن علي ابن البخاري عن أبي حفص عمر ابن طبرزد البغدادي عن أبي الفتح عبد الملك ابن أبي القاسم عبد الله ابن أبي سهل الكرخي عن ابن عامر محمود ابن القاسم الأزدي عن أبي محمد عبد الجبار بن محمد بن عبد الله الجراحي المروزي عن الفقيه الثقة الأمين أبي العباس محمد بن أحمد بن محبوب بن فضيل التاج المحبوبي عن مؤلفها الحافظ أبي عيسى الترمذي رحمه الله تعالى.

[سند سنن النسائي]

وأما سنن الإمام الحافظ أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي رحمه الله تعالى، فلنا فيه طرق كثيرة. منها؛ عن شيخنا العلامة الحبيب النسب السيد محمد ابن حمزة نقيب السادة الأشراف بدمشق الشام عن العلامة المعمر العرعاني البقاعي عن العلامة المحقق شهاب الدين أحمد بن حجر المكي الهيثمي شارح الهمزية والأربعين النووية عن شيخ الإسلام القاضي زكريا عن أبي محمد الحسن بن محمد الحسيني عن أم عبد الله [11/أ] عبد الله بنت الكمال عن أبي القاسم الطرابلسي عن الحافظ أبي القاسم عن أبي محمد بن عتاب عن القاضي أبي محمد عبد الله بن ربيع عن أبي بكر ابن معاوية القرشي عن مؤلفها الحافظ أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي رحمه الله تعالى.

[سند سنن ابن ماجه]

وأما سنن الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني المعروف بابن ماجه رحمه الله تعالى، فلنا في روايتها عدة طرق.

منها؛ عن والدنا المرحوم العلامة الشيخ إسماعيل ابن النابلسي عن العلامة أبي حفص عمر عن العلامة الهمام الشيخ إسماعيل ابن النابلسي جدّ والدنا المرحوم مسند الشام الشمس محمد علي بن طولون عن العلامة المحقق الرحلة السيد محمد كمال الدين ابن السيد عزّ الدين حمزة الحسيني عن شيخ الإسلام الحافظ شهاب الدين أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني رحمه الله عن أبي الحسن ابن أبي المجد الدمشقي عن أبي العباس أحمد الحجار عن أنجب بن أبي السعادات عن أبي زرعة المقدسي عن [11/ب] أبي منصور المقومي عن أبي طلحة الخطيب عن أبي الحسن القطان عن مؤلفها الحافظ الإمام أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني الشهير بابن ماجه رحمه الله تعالى.

[سند الشفاء في تعريف حقوق المصطفى]

وأما كتاب الشفاء في تعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم تأليف الإمام الهمام الحجة قاضي أبي الفضل عياض بن موسى ابن عياض السبتي اليحصبي رحمه الله تعالى.

فرويه عن شيخنا العلامة المحقق أبي الضياء نور الدين علي الشبراملسي الأزهرى عن العلامة الهمام شهاب الدين أحمد بن خليل السبكي عن الإمام المحدث نجم الدين محمد بن علي الغيطي عن شيخ الإسلام زكريا الأنصاري عن محمد بن مقبل الحلبي عن الصلاح ابن أبي عمر عن الفخر أبي الحسن علي ابن البخاري عن أبي الحسين يحيى بن محمد ابن الصائغ عن الشيخ الإمام الثقة أبي الفضل القاضي عياض اليحصبي رحمه الله تعالى.

[سند كتاب مشارق النبوة]

وأما كتاب مشارق النبوية من صحاح الأخبار [12/أ] المصطفوية تأليف شيخ الإمام أبي الفضائل الحسن بن محمد الصاغانى الحنفى رحمه الله تعالى، فنرويه من طرق مختلفة.

منها؛ عن شيخنا العلامة تقي الدين عبد الباقي الحنبلي عن الإمام العلامة شمس الدين محمد المياداني عن العلامة المحقق شهاب الدين أحمد الطيبي عن الإمام إمام السيد الشريف الهاشمي كمال الدين ابن حمزة عن التقي الكامل محمد بن محمد بن محمد بن فهْد المكي عن شمسة فلائذ الإسناد وملحقة الأحفاد بالأجداد أم عبد الله عائشة بنت محمد ابن عبد الهادي المقدسية الصالحية العمرية عن أبي الحجاج يوسف بن عبد الرحمن المزّي عن العز أحمد بن إبراهيم الفاروي عن مؤلفها الإمام الصاغانى رحمه الله تعالى.

[سند مشكاة المصابيح]

وأما كتاب مشكاة المصابيح تأليف الإمام الهمام العلامة الرحلة ولي الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله ابن الخطيب التبريزي رحمه الله تعالى فنرويه من طرق.

منها؛ [12/ب] عن والدنا الإمام المرحوم الشيخ إسماعيل عن العلامة المحقق شهاب الدين أحمد الشوبري الخطيب عن الإمام الفهامة شمس الدين محمد الرملي عن الحافظ السخاوي عن العلامة أبي الفتح محمد بن حسين المراغي ثم المدني عن العلامة حسام الدين حسن بن علي الأبيوردي عن العلامة صدر الدين محمد بن عبد الله القزويني عن مؤلفها الإمام ولي الدين ابن الخطيب التبريزي رحمه الله تعالى.

[سند تفسير البيضاوي]

وأما كتاب تفسير القرآن العظيم المسمى بأنوار التنزيل وأسرار التأويل للشيخ الإمام العلامة الهمام القاضي ناصر الدين أبي الخير عبد الله بن عمر البيضاوي رحمه الله تعالى فنرويه بالأسانيد العديدة.

منها؛ عن والدنا الإمام المفسر المحقق المرحوم الشيخ إسماعيل عن الإمام العلامة أبي حفص عمر الشافعي عن الإمام العمدة الشيخ إسماعيل النابلسي جدّ والدنا المرحوم صاحب الحاشية على تفسير البيضاوي [13/أ] عن المسند شمس الدين أبي عبد الله محمد بن علي ابن محمد الشهير بابن طولون الصالحي عن الإمام العلامة الشريف الهاشمي السيد محمد كمال الدين ابن حمزة الحسيني عن شيخ الإسلام الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن حجر العسقلاني رحمه الله تعالى عن الإمام أبي هريرة عبد الرحمن ابن الحافظ محمد الذهبي عن العلامة عمر بن إلياس المراغي عن الإمام القاضي البيضاوي رحمه الله تعالى.

[سند تفسير المولى أبي السعود]

كتاب تفسير القرآن العظيم للشيخ الإمام الهمام المحقق المولى محمد أبي السعود رحمه الله تعالى، فنرويه عن شيخنا الإمام المحقق العلامة الشيخ عبد القادر ابن الشيخ مصطفى الصفوي الفرضي عن الإمام الهمام القاضي عبد الرحيم الشعراوي عن الإمام المولى الهمام المولى محمد أبي السعود رحمه الله تعالى.

[سند تأليف الشيخ الأكبر - قدّس سره-]

وأما سند تأليف الإمام الهمام أستاذ أهل المحققين العارف بالله تعالى أبي عبد محمد محيي الدين ابن علي ابن العربي [13/ب] الحاتمي الطائي الأندلسي ثم المكي ثم الدمشقي الشهير بالشيخ الأكبر قدّس الله سره العزيز فنروي ذلك من طرق عديدة.

منها؛ عن المرحوم والدنا الشيخ إسماعيل عن العلامة أحمد الشوبري عن العارف بالله تعالى أحمد بن علي الشّوّاي عن والده عن العارف بالله تعالى الشيخ عبد الوهاب الشعراي عن شيخ الإسلام القاضي زكريا عن العارف بالله تعالى أبي الفتح محمد بن زين الدين العثماني المراغي المدني عن العارف بالله تعالى شرف الدين إسماعيل ابن إبراهيم ابن عبد الصمد الهاشمي العقيلي الجبرتي عن المسند المعمر أبي الحسن علي ابن عمر الوائلي عن العارف بالله تعالى الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي قدّس الله سره العزيز.

ونروي ذلك أيضاً؛ عن شيخنا العلامة عبد القادر بن مصطفى الصفوري عن العارف بالله تعالى صفي الدين أحمد القشاشي المدني عن أحمد الشّوّاي عن والده علي الشّوّاي عن الشيخ [14/أ] عبد الوهاب الشعراي بسنده المزبور أعلاه.

ويرويه شيخنا الصفوري أيضا؛ عن العلامة الإمام شهاب الملة والدين أحمد بن عبد الرحمن الوارثي الصديقي عن خاله عالم الإسلام وقطب الأولياء الكرام محمد بن أبي الحسن الصديقي عن الإمام والده أبي الحسن عن شيخ الإسلام زكريا الأنصاري عن شيخ الإسلام الحافظ ابن حجر العسقلاني بروايته لذلك من طريقين.

أحدها: عن المسند المعمر عبد الرحمن بن عمر القبايبي عن العز محمد بن إسماعيل بن عمر ابن المسلم الحموي عن العفيف سليمان بن علي تلمساني عن المحقق الإمام صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي عن الشيخ الأكبر قدس سره.

والثاني: عن العلامة الشمس محمد ابن حمزة الفناري الرومي عن والده حمزة ابن محمد بن محمد الفناري عن الصدر القونوي عن الشيخ الأكبر قدس سره.

[سند تأليف سعد الدين التفتازاني]

وأما تأليف الإمام الهمام سند المحققين العلامة [14/ب] سعد الدين مسعود ابن عمر التفتازاني رحمه الله تعالى فنروي ذلك من عدة طرق.

منها؛ عن الشيخ الإسلام النجم الغزي عن شيخ الإسلام والده البدر الغزي عن شيخ الإسلام القاضي زكريا عن النجم عمر بن فهد عن الجمال المرشدي عن العلامة الفريد حسام الدين حسن بن علي الأبيوردي عن المحقق سعد الدين التفتازاني رحمه الله تعالى.

[سند تأليف الإمام النووي]

وأما تأليف الإمام الهمام العلامة أبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي رحمه الله تعالى فنروي ذلك من طرق عديدة.

منها؛ عن شيخنا الإمام عبد الباقي الحنبلي عن المسند المعمر محمد حجازي الشعراوي عن المسند المعمر محمد بن أركماس عن شيخ الإسلام ابن حجر العسقلاني رحمه الله تعالى عن جدنا الأعلى العز ابن جماعة عن والده شيخ الإسلام البدر ابن الجماعة عن شيخ الإسلام النووي رحمه الله تعالى.

[سند تأليف السيوطي]

وأما سند تأليف أبي الفضل عبد الرحمن جلال الدين [15/أ] السيوطي رحمه الله تعالى فنروي ذلك عن شيخنا الإمام نور الدين علي الشبراملسي عن العلامة نور الدين علي أجهوري عن العلامة نور الدين علي القرافي عن الإمام الحافظ السيوطي رحمه الله تعالى.

ونرويها أيضا عن شيخنا النجم الغزي عن والده البدر الغزي عن الحافظ السيوطي رحمه الله تعالى.

[سند الفقه الشريف النعماني]

وأما سندنا في الفقه الشريف المنسوب ذلك للإمام الأعظم الهمام المقدم أبي حنيفة النعمان بن ثابت رضي الله عنه فإننا نروي ذلك؛

عن والدنا الإمام المحقق الشيخ إسماعيل وهو يروي عن الشيخين الإمامين العالمين المحققين المدققين الشيخ أحمد الشوبري الخطيب والشيخ حسن الشرنبلالي برواية الشيخ الأول، عن مشايخ الإسلام الشيخ عمر ابن نجيم مؤلف النهر الفائق شرح كنز الدقائق والشمس الحانوتي مؤلف الفتاوى والشيخ علي المقدسي شارح نظم الكنز ورواية الشيخ [15/ب] الثاني، عن مشايخ الإسلام الشيخ عبد الله التخريري والشيخ محمد ابن الشيخ عبد الرحمن المسيري والشيخ محمد ابن أحمد الحموي والشيخ المحيّي. وأخذ كل واحد من مشايخ هذين الشيخين المزبورين عن الشيخ أحمد ابن يونس الشلبي صاحب الفتاوى المشهورة، وهو عن الإمام السري عبد البر ابن الشحنة شارح الوهبانية، وهو عن الكمال ابن الهمام صاحب فتح القدير شرح الهداية، وهو عن السراج قارئ الهداية، وهو عن الشيخ علائي الدين السرامي، وهو عن السيد جلال الدين شارح الهداية، وهو عن الشيخ عبد العزيز صاحب الكشف والتحقيق، وهو عن الشيخ جلال الدين الكبير، وهو عن الإمام عبد الستار محمد الكزذري.

[سند كتاب الهداية في الفقه]

وهو عن الشيخ الإمام برهان الدين علي صاحب الهداية، وهو عن فخر الإسلام الرزدي، وهو عن شمس الإئمة الحلواني، وهو عن القاضي [16/أ] أبي علي النسفي، وهو عن الإمام أبي بكر محمد بن فضل البخاري، وهو عن الإمام السبذموني، وهو عن الأمير أبي عبد الله ابن حفص البخاري، وهو عن أبيه، وهو عن الإمام محمد بن الحسن

الشيبياني، وهو عن الإمام أبي حنيفة النعمان صاحب المذهب رضي الله عنه، وهو عن حماد وهو عن إبراهيم النخعي وهو عن علقمة وهو عن عبد الله ابن مسعود الصحابي الجليل رضي الله عنه وهو عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو عن جبريل الأمين عليه السلام وهو عن رب العالمين جلّ جلاله الذي أحلّ الحلال وحرم الحرام وشرع الشرائع والأحكام.

قال الإمام العلامة الشيخ حسن الشرنبلالي رحم الله تعالى في إجازته للمرحوم والذي بعد إيراده لهذ السند المبارك: "فهذا هو السند المتصل بلا نزاعٍ إلى الشارع صلى الله عليه وسلم"، وبه يُعلم سند كلِّ مؤلّفٍ [ب/16] فيُغني عن الإطالة بذكر الكتب، انتهى.

[سند الدرر والغرر]

وأما سند الدرر والغرر تأليف المولى الهمام العلامة محمد بن فرامد الملقب بخُسرُو مفتي السلطنة العلية العثمانية رحمه الله تعالى فزروي؛

عن والدنا المرحوم صاحب الشرح على الدرر والغرر وهو يرويه عن الفقيه المتقن الثقة العلامة الشيخ بدر الدين حسن الشرنبلالي صاحب الحاشية على الدرر والغرر وهو عن العلامة الشيخ فتح الله البيلويني عن والده العلامة محمود بن محمد البيلويني وهو عن العلامة محمد أفندي ابن نور الله قاضي حلب وهو عن خالتيه العلامتين محمد سعدي وسعدي أفندي المفتي وهما عن والدهما العلامة أخي زاده يوسف أفندي وهو عن مؤلفها العلامة محمد بن فرامود المعروف بخُسرُو رحمه الله تعالى.

وأجازناه أيضا أن يروي عنّا جميع الذي صتّفناه وألفناه من الكتب الوسائل [أ/17] والمتون والشروح من منثور ومنظوم في أنواع الفنون والعلوم بشرط الضبط والإتقان وموافقة السنة والقرآن والمعتبر ذلك عند أئمة هذا الشأن.

وقد بلغت الآن مصنفاتنا -ولله الحمد والمئة- نحو من المأتين، ما بين ثلاث مُجلداتٍ والمُجلّد والمُجلّدَيْن، والكِراسِ والأقلّ والأكثر؛ وهذا أتحدّث بنعم الله تعالى وفضله وجوده وتوفيقه نسأل من الله تعالى أن ينفع بها ويجعلها خالصة لوجهه الكريم إنه سبحانه أرحم الراحمين وأكرم الأكرمين.

[ذكر بعض مؤلفات عبد الفقير]

فمنها: 51

1- كتاب الحديقة النديّة شرح الطريقة المحمدية، تصنيف الإمام العلامة مَحْمُد أفندي الزكّي رحمه الله تعالى في ثلاث مجلدات. 52

2- وكتاب زَهْر الحديقة في تراجم رجال الطريقة، في مجلد. 53

3- وكتاب المطالب الوفيّة شرح الفوائد السنّية في العقائد السُنّية، في ثلاث مجلدات. 54

4- وكتاب فتح القدير المالك في الجمع [ب/17] بين الكتب الستة وموطأ مالك، في مجلدين. 55

5- وكتاب توريث (ذخائر) الموارث في الدلالة على أماكن الأحاديث، في مجلد كبير -وهو أطراف للكتب السبعة الحديثية المزبورة-. 56

6- وكتاب جواهر النصوص في حلّ كلمات الفصوص -الذي صتّفه الشيخ الأكبر قدّس سرّه-، في مجلد كبير. 57

7- وكتاب مفتاح المعية شرح رسالة النقشبندية، في مجلد لطيف. 58

51 يستخدم للكتب المطبوعة رمز (ط)؛ والمخطوطة رمز (خ)؛ والمفقودة أو لم نعر عليها في المصادر الأخرى رمز (ق).

52 (ط) تعليق: محمود محمد محمود حسن نزار، بيروت: دار الكتب العلمية، 2011.

53 (خ) المكتبة السلیمانانية، مجموعة يحيى أفندي، رقم 1493.

54 (خ) المكتبة السلیمانانية، مجموعة داماد إبراهيم، رقم 797.

55 (ق) لم نعر عليه.

56 (ط) خرج أحاديثه عبد الله محمود محمد عمر، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

57 (ط) تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2008.

58 (ط) تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2012.

- 8- وكتاب الصراط السَّوي شرح ديباجات المَثْنوي، في جلد لطيف.⁵⁹
- 9- وكتاب لَمَعات البرق النَجدي شرح تجلّيات محمود أفندي الأُسكداري، في جلد لطيف.⁶⁰
- 10- وكتاب الرُّدّ المتين على مُنتقص العارف محي الدين، في جلد لطيف.⁶¹
- 11- وكتاب سر المُخْتَبِي في ضريح ابن العربي، في جزء لطيف.⁶²
- 12- وكتاب العقود الوُلُوبية في بيان طريقة المولوية، في جزء لطيف.⁶³
- 13- وكتاب الأنوار الإلهية شرح المقدّمة السنوسية، في جزء لطيف.⁶⁴
- 14- وكتاب الكوكب السَّاري في حقيقة [18/أ] الجزء الاختياري.⁶⁵
- 15- وكتاب قلائد المرجان في عقائد الإيمان.⁶⁶
- 16- وكتاب لَمَعات الأنوار في المقطوع لهم بالجنة والمقطوع لهم بالنار، في جزء لطيف.⁶⁷
- 17- وكتاب كنز الحق المبين في أحاديث سيد المرسلين، في جلد لطيف.⁶⁸
- 18- وكتاب رفع الاشتباه عن علمية اسم الله.⁶⁹
- 19- وكتاب تنبيه من يَهْهُو على علمية الاسم هو.⁷⁰
- 20- وكتاب فتح المعيد المبدي شرح منظومة المولى محمد سعدي، في العقائد في جلد كبير.⁷¹
- 21- وكتاب صَرَف الأَعْنَة إلى عقائد أهل السنة، في جلد كبير.⁷²
- 22- وكتاب المجالس الشامية في مواظ أهل البلاد الرومية، في جلد حافل.⁷³
- 23- وكتاب راحة الجَنَّة شرح إضاءة الدُّجَنَّة في عقائد أهل السُنَّة، في جلد واسع.⁷⁴
- 24- وكتاب تعطير الأنام في تعبير المنام، في مجلد كبير مرتب على حروف المعجم.⁷⁵
- 25- وكتاب العبير في التعبير (في أصول كيفية تعبير الرؤيا في المنام).⁷⁶
- 26- وكتاب حلاوة الآلا [18/ب] في التعبير إجمالاً.⁷⁷
- 27- وكتاب القول العاصم في رواية حفص عن شيخه عاصم، نظماً في جزء لطيف.⁷⁸

59 (خ) المكتبة السلিমانيّة، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3606.
60 (ط) تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2013.
61 (خ) المكتبة السلिमانيّة، مجموعة أسعد أفندي، رقم 1677 و1689.
62 (خ) المكتبة السلिमانيّة، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3606؛ مجموعة حاجي محمود أفندي، رقم 1731.
63 (ط) تحقيق بكري علاء الدين، دمشق: دار النينوي، 2009.
64 (ط) تحقيق بشير برمان، بيروت: دار الكتب العلمية، 2009.
65 (ط) تحقيق محمد راغب الطباخ، حلب: المطبعة العلمية، 1931/1329؛ وبتحقيق سامي طوران أرل،
Islam Araştırmaları Dergisi, 34 (2015): 135-174.

66 (خ) دار الكتب الظاهرية، رقم 2929.
67 (ط) تحقيق أحمد خيري، مصر: مطبعة السعادة، 1372.
68 (ط) تحقيق بشير برمان، بيروت: دار الكتب العلمية، 2019.
69 (خ) المكتبة السلिमانيّة، مجموعة أسعد أفندي، رقم 1762 و3606.
70 (خ) المكتبة السلिमانيّة، مجموعة أسعد أفندي، رقم 1762 و3606؛ خالت أفندي، 759.
71 (خ) المكتبة السلिमانيّة، مجموعة أسعد أفندي، رقم 1555.
72 (خ) المكتبة السلिमانيّة، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3571.
73 (ط) تحقيق هبة المالح، سوريا: دار نور الصباح، 2011.
74 (ط) تحقيق أحمد فريد المزيدي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2011.
75 (ط) تحقيق هبة بيضون ومازن بيضون، بيروت: دار الكتب العلمية، 2009.
76 (ط) تحقيق محمد عبد الرحيم، بيروت: مؤسسة عز الدين، 1996.
77 (خ) المكتبة السلिमانيّة، مجموعة طاهر آغا نكة، رقم 178.
78 (ق) لم نعثر عليه.

- 28- وكتاب صَرف العنان إلى قراءة حفص ابن سليمان، في جلد لطيف وهو شرح للقول العاصم المنظوم.⁷⁹
- 29- وكتاب كفاية المستفيد في معرفة التجويد، في جزء لطيف.⁸⁰
- 30- وكتاب المعارف الغيبية شرح العينية الجليلة، في جزء صغير.⁸¹
- 31- وكتاب إطلاق القيود شرح مِرآت الوجود، في جزء لطيف.⁸²
- 32- وكتاب حَمْرة الحان وَرَنَة الألحان شرح رسالة الشيخ أرسلان، في جلد لطيف.⁸³
- 33- وكتاب لمعة النُّور المُضِيَّة شرح أبيات السبعة من الخمرية الفارضية، في جلد صغير.
- 34- وكتاب رَدِّ المُفْتري عن الطَّعن في الششْتري.⁸⁴
- 35- وكتاب الفتح الرباني والفيض الرحماني (أسرار الشريعة)، في جلد لطيف.⁸⁵
- 36- وكتاب التنبيه من التَّوْم في حكم مواجيد القَوْم.⁸⁶
- 37- وكتاب قَطْرة سماء الوجود وَنَظْرة علماء الشهود [19/أ].⁸⁷
- 38- وكتاب كوكب الصُّبح في إزالة ليل الضُّبح.⁸⁸
- 39- وكتاب بداية المرید ونهاية السعيد.⁸⁹
- 40- وكتاب زيادة التَّسْطَة في بيان قول علي رضي الله عنه: العَلْم نُقْطَة.⁹⁰
- 41- وكتاب النَّظَر المُشرف في معنى قول ابن الفارض: "عرفت أم لم تعرف".⁹¹
- 42- وكتاب الذوق والرَّشْف في معنى المخالفة الواقعة بين أهل الكشف.⁹²
- 43- وكتاب إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود.⁹³
- 44- وكتاب الوجود الحق وخطاب الشهود الصدق، في مجلد لطيف.⁹⁴
- 45- وكتاب الشمس على جناح الطائر في مقام الواقف السائر.⁹⁵
- 46- وكتاب رَفْع الرُّب عن حضرة الغيب.⁹⁶
- 47- وكتاب رَدِّ الجاهل إلى الصواب في جواز إضافة التأثير إلى الأسباب.⁹⁷

79 (ط) تحقيق يوسف أحمد، بيروت: دار الكتب العلمية، 2013؛ تقديم: محمد كريم راجح-مراجعة: محمد إحسان سيد حسن، سوريا: دار الفرفور، 2006/1427.

80 (ط) تحقيق سالم قدوري حمد، بيروت: دار الكتب العلمية، 2018.

81 (ط) تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2013.

82 (ط) تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، بيروت: مكتبة قوت القلوب، 2018.

83 (ط) تحقيق محمد شيخاني، دمشق: دار قتيبة، 1999.

84 (ط) تحقيق خالد محمد عبده، بيروت: دار الثقافة الحديثة، 2016.

85 (ط) تحقيق محمد عبد القادر عطاء، بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.

86 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3601.

87 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3606 و1762.

88 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3606 و3571.

89 (خ) Wetzstein: مكتبة الدولة، 682058؛ لنص هذه الرسالة انظر: <https://torjman.yoo7.com/t709-topic>

90 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3606.

91 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3606؛ قيصري: مكتبة راشد أفندي، رقم 611.

92 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3606 و1730.

93 (ط) تحقيق عزة حصري، دمشق: مطبعة العلم، 1969.

94 (ط) تحقيق بكري علاء الدين، دمشق: معهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، 1995.

95 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3606؛ قيصري: مكتبة راشد أفندي، رقم 611.

96 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3606 و1762.

97 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3606، 1762، 1730، 1717.

- 48- وكتاب في القول المختار على الجاهل المختار في قول الخلوتية ونحن على ذلك من الذاكرين الأبرار، في جزء لطيف.⁹⁸
- 49- وكتاب [19/ب] دَفَع الإيهام ورفَع الإيهام.⁹⁹
- 50- وكتاب جَمَع الأشكال ومَنَع الإشكال.¹⁰⁰
- 51- وكتاب اللؤلؤ المكنون في حكم الإخبار عما سيكون.¹⁰¹
- 52- وكتاب المقام الأسمى في امتزاج الأسماء.¹⁰²
- 53- وكتاب هَدِيَّة الفقير وتحتية الوزير.¹⁰³
- 54- وكتاب مُناغات القديم ومُنَاجات الحكيم.¹⁰⁴
- 55- وكتاب نور الأفتدة في شرح المرشدة لأبي الليث.¹⁰⁵
- 56- وكتاب القول الأبين في شرح عقيدة أبي مَدِين.¹⁰⁶
- 57- وكتاب الكوكب المتلالي شرح قصيدة الغزالي، في جزء لطيف.¹⁰⁷
- 58- وكتاب وسائل التحقيق ورسائل التوفيق، في مجلد لطيف.¹⁰⁸
- 59- وكتاب الكوكب الوقاد في حكم (حسن) الاعتقاد.¹⁰⁹
- 60- وكتاب تكميل النعوت في لزوم البيوت.¹¹⁰
- 61- وكتاب مَخْرَج المُتَّقِي ومنهج المرتقي.¹¹¹
- 62- وكتاب زُيْدَةُ الفائدة في الجواب عن الأبيات الواردة.¹¹²
- 63- وكتاب النفحات المنتشرة في الجواب عن الأسئلة العشرة.¹¹³
- 64- وكتاب الأجوبة البتَّة [20/أ] عن الأسئلة الستة.¹¹⁴
- 65- وكتاب إزالة الخفا عن جِلْيَةِ المصطفى.¹¹⁵
- 66- وكتاب منتهى السؤل شرح جِلْيَةِ الرسول.¹¹⁶

98 (خ) المكتبة السلিমانيّة، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3606؛ قيصري: مكتبة راشد أفندي، رقم 611.
99 (ق) لم نعر عليه.

100 (خ) مكتبة بايزيد، مجموعة بايزيد، رقم 3321، 7917.

101 (ط) تحقيق محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 1986.

102 (خ) المكتبة السلیمانيّة، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3606؛ قيصري: مكتبة راشد أفندي، رقم 611.

103 (خ) المكتبة السلیمانيّة، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3606؛ خالت أفندي، رقم 759؛ قيصري: مكتبة راشد أفندي، رقم 611.

104 (ط) تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2020.

105 (خ) المكتبة السلیمانيّة، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3601؛ حاجي محمود أفندي، رقم 2852.

106 (خ) المكتبة السلیمانيّة، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3601، 3606.

107 (خ) المكتبة السلیمانيّة، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3652؛ قيصري: مكتبة راشد أفندي، رقم 611.

108 (ط) تحقيق بكري علاء الدين، دمشق: دار نينوى، 2010؛ بريل: دار بريل للنشر، 2009.

109 (ق) لم نعر عليه.

110 (ط) تحقيق محمد منير بن عبد الفتاح الحايك، دمشق: مكتبة دار الدقاق، 2017.

111 (ط) طبع في مجلة بعنوان: "غاية المطلوب في محبة المحبوب أو مخرج المتقي ومنهج المرتقي" *Rivista Degli Studi Orientali*, 68 (1995): 1-179.

112 (ط) تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2020.

113 (خ) المكتبة السلیمانيّة، مجموعة خالت أفندي، رقم 759؛ قيصري: مكتبة راشد أفندي، رقم 611.

114 (خ) المكتبة السلیمانيّة، مجموعة أسعد أفندي، رقم 1762، 3607.

115 (خ) المكتبة السلیمانيّة، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3601.

116 (ق) لم نعر عليه.

- 67- وكتاب أنوار السلوك في أسرار الملوك.¹¹⁷
- 68- وكتاب تحريك سلسلة الوداد في مسألة خُلُق أفعال العباد.¹¹⁸
- 69- وكتاب كشف النور عن أصحاب القبور.¹¹⁹
- 70- وكتاب توفيق الرُثبة في تحقيق الخُطبة.¹²⁰
- 71- وكتاب صفوة الأصفياء في بيان الفضيلة بين الأنبياء.¹²¹
- 72- وكتاب شرح نظم السنوسية.¹²²
- 73- وكتاب الفتح المكي (ولمخ الملكي).¹²³
- 74- وكتاب الفتح المدني (في النفس اليميني).¹²⁴
- 75- وكتاب حق اليقين ونور (هداية) المتقين.¹²⁵
- 76- وكتاب (نقشة الصور ونفحة الزهور) شرح قصيدة قبضة النور.¹²⁶
- 77- وكتاب إشارات القرآن العظيم وبشارات الفرقان العظيم، نظماً من قافية التاء وصلنا فيه إلى سورة يونس في سبعة آلاف بيت -يسر الله إكماله بمته وكرمه-.¹²⁷
- 78- وكتاب الشرح الحاوي شرح تفسير البيضاوي،¹²⁸ [20/ب] وقد كتبنا من أول التفسير إلى قوله تعالى في أوائل سورة البقرة ضمن الآيات الشريفة "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً"¹²⁹، في ثلاث مجلدات كبار ونحن الآن في كتابة ما بعد ذلك -يسر الله تعالى إكماله-.
- 79- وكتاب كشف السر الغامض شرح ديوان الشيخ عمر ابن الفارض، في مجلدين كبيرين.¹³⁰
- 80- وكتاب مفتاح الفتوح في مشكاة الجسم وزجاجة النفس ومصباح الروح،¹³¹ في مجلد لطيف وهو شرح لرسالة ابن كمال باشا المتعلقة بالروح.
- 81- وكتاب تحقيق الانتصار في اتفاق الأشعري والماتريدي على خلق الاختيار، في جزء لطيف.¹³²
- 82- وكتاب نُخبة المسألة شرح نُخفة المُرسلة.¹³³
- 83- وكتاب أجوبة الأسئلة الصفدية.¹³⁴

- 117 (خ) المكتبة السلিমانيّة، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3606؛ قيصري: مكتبة راشد أفندي، رقم 611.
- 118 (خ) المكتبة السلिमانيّة، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3606.
- 119 (ط) تحقيق أحمد فريد الميزدي، القاهرة: دار الكرز، 2007.
- 120 (خ) المكتبة السلिमانيّة، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3606؛ قيصري: مكتبة راشد أفندي، رقم 611.
- 121 (خ) المكتبة السلिमانيّة، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3606.
- 122 (ق) لم نعثر عليه بهذا الاسم ولكن قد يكون المقصود رسالة عبد الغني النابلسي التي سجلت بعنوان "اللطائف الأنسية على نظم عقيدة السنوسية".
- 123 (خ) المكتبة السلिमانيّة، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3606؛ حاجي محمود أفندي، رقم 2329.
- 124 (خ) المكتبة السلिमانيّة، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3606، 1730؛ قيصري: مكتبة راشد أفندي، رقم 611.
- 125 (خ) المكتبة السلिमانيّة، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3606؛ حاجي محمود أفندي، رقم 2506؛ قيصري: مكتبة راشد أفندي، رقم 611.
- 126 المكتبة قيصري: مكتبة راشد أفندي، رقم 611.
- 127 (ق) لم نعثر عليه.
- 128 (خ) المكتبة السلिमانيّة، مجموعة شهيد علي باشا، رقم 199.
- 129 البقرة 30.
- 130 (ط) تحقيق خالد الزري، دمشق: دار نينوى، 2017.
- 131 (خ) المكتبة السلिमانيّة، مجموعة أسعد أفندي، رقم 1730؛ قيصري: مكتبة راشد أفندي، رقم 611.
- 132 (خ) دمشق: المكتبة الظاهرية،
- 133 (ط) طبع بعنوان "القول المتين في بيان توحيد العارفين المسمى نخبة المسألة شرح رسالة تحفة المرسله في علم حقيقة الشريعة المحمدية"، القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد صبيح وأولاده، 1926.
- 134 (ق) ربما هذا العنوان يتعلق برسائله المخطوطة: "الجواب المعتمد عن السؤالات الواردة من صفد".

- 84- وكتاب القول السديد في جواز خُلف الوعيد والردّ على الرومي العنيد.¹³⁵
- 85- رسالة في أحكام النسيان (الكشف البيان عما يتعلق بالنسيان)،¹³⁶ في جزء لطيف.
- 86- رسالة [21/أ] في قوله صلى الله عليه وسلم: "من صلى عليّ واحدة صلى الله عليه عشرين".¹³⁷
- 87- وكتاب رفع الستور عن حكم الجار والمجرور.¹³⁸
- 88- وكتاب حُلة الذهب الإبريز في رحلة بعلبك والبقاع العزيز، في جلد لطيف.¹³⁹
- 89- وكتاب الحضرة الأنسية في الرحلة القدسية، في مجلد كبير.¹⁴⁰
- 90- وكتاب الحقيقة والمجاز في رحلة الشام ومصر والحجاز، في مجلدين.¹⁴¹
- 91- وكتاب إسباغ المنة في أنهار الجنة.¹⁴²
- 92- وكتاب عيون الأمثال العديمة الأمثال.¹⁴³
- 93- وكتاب النوافج الفاتحة بروائح الرؤيا الصالحة.¹⁴⁴
- 94- وكتاب الحوض المورود في زيارة الشيخ يوسف والشيخ محمود.¹⁴⁵
- 95- وكتاب إتحاف الساري في زيارة الشيخ مُدرك الفزاري.¹⁴⁶
- 96- وكتاب الأبيات النورانية في ملوك الدولة العثمانية.¹⁴⁷
- 97- وكتاب يوانع الرُطب في بدائع الخُطب.¹⁴⁸
- 98- وكتاب سلوى النديم وتذكرة العديم.¹⁴⁹
- [21/ب] 99- وكتاب النسيم الزبيعي في التجاذب البديعي.¹⁵⁰
- 100- وكتاب مليح البديع في مديح الشفيح،¹⁵¹ وهي بديعية نظما في مدح النبي صلى الله عليه وسلم.
- 101- وكتاب نسيمات الأسحار في مدح النبي المختار،¹⁵² وهي بديعية ثانية نظما.
- 102- وكتاب شرح هذه البديعية الثانية يسمى "بنفحات الأزهار على نسيمات الأسحار".¹⁵³

135 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3606.

136 (ط) تحقيق خالد محمد محمود، القاهرة: مكتبة القاهرة، 2000.

137 (ق) لم نعثر عليه.

138 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3607.

139 (ط) تحقيق ميخائيل موسى ألوف البعلبكي، لبنان: دار ومكتبة بيبليون، 1988.

140 (ط) تحقيق أكرم حسن العلي، بيروت: المصادر، 1990.

141 (ط) تحقيق رياض عبد الحميد مراد، دمشق: دار المعرفة، 1998.

142 (خ) مكتبة المصطفى الإلكترونية:

<https://al-mostafa.info/data/arabic/depot3/gap.php?file=m003058.pdf>

143 (ق) لم نعثر عليه.

144 (ق) لم نعثر عليه.

145 (خ) دمشق: مكتبة الظاهرية، رقم 3671.

146 (ق) لم نعثر عليه.

147 (خ) Petermann: مكتبة الدولة، 669255.

148 (ط) تحقيق محمد نجات المحمد، سوريا: دار المكتبي، 2008.

149 (ق) لم نعثر عليه.

150 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة جلبي عبد الله، رقم 385.

151 (خ) مكتبة قيصري: مكتبة راشد أفندي، رقم 1290.

152 انظر: نفس المصدر في الحاشية الآتية:

153 بيروت: عالم الكتب، 1984؛ و طبعته الأخرى بعنوان: Cachia, Pierre, *The arch rhetorician, or, The schemer's skimmer : a handbook of late Arabic badi' drawn from 'Abd al-Ghani an-Nabulsi's Nafahat al-azhar 'ala nasamat al-ashar*, Wiesbaden: Harrossowitz Verlag, 1998.

- 103- وكتاب نتيجة العلوم ونصيحة علماء الرسوم.¹⁵⁴
- 104- وكتاب طلوع الصّباح على حُظبة ضوء المصباح.¹⁵⁵
- 105- وكتاب تحقيق معنى المعبود في صورة كل معبود.¹⁵⁶
- 106- وكتاب عقد التنظيم في القدر العظيم.¹⁵⁷
- 107- وكتاب الجواب التام عن حقيقة الكلام.¹⁵⁸
- 108- وكتاب صفوة الضمير في نصرة الوزير.¹⁵⁹
- 109- وكتاب الظلعة البدرية شرح القصيدة المصيرية.¹⁶⁰
- 110- وكتاب بقية الله خير بعد الفناء في السُّر.¹⁶¹
- 111- وكتاب جمع الأسرار في منع الأثرار عن الصوفية الأخيار أهل [22/1] التواجد بالأذكار.¹⁶²
- 112- ورسالة في جواب سؤال ورد من بعض علماء النصارى.¹⁶³
- 123- ورسالة في جواب سؤال ورد من بعض الملحدين من النصارى وغيرهم ورد ذلك.¹⁶⁴
- ومما لنا من الكتب المتعلقة بفن الفقه الشريف**
- 114- وكتاب قلائد الفرائد وموائد الفوائد، في مجلد كبير.¹⁶⁵
- 115- وكتاب نهاية المراد (في) شرح هدية ابن العماد.¹⁶⁶
- 116- وكتاب طراز المذهب في منهاج المذهب،¹⁶⁷ وصلنا فيه في مجلد كبير إلى آخر ربيع العبادات -يسر الله تعالى إتمامه-.
- 117- وكتاب شرح منظومة قريينا القاضي محب الدين الحموي المسماة ب"عمدة الحكام" (تنبيه الأفهام على معاني عمدة الحكام).¹⁶⁸
- 118- وكتاب صدح الحمامة في شروط الإمامة.¹⁶⁹
- 119- وكتاب تحفة الناسك في بيان المناسك.¹⁷⁰

154 (ط) بعنوان: 'Abd al-Ghanī Samuela Pagani, Il rinnovamento mistico dell'Islam. Un commento di 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī a Ahmad Sirhindī, Napoli: Istituto Universitario Orientale, 2003, s. 239-279.

155 (خ) دمشق: دار الكتب الظاهرية، رقم 4008 (378306).

156 (خ) دمشق: دار الكتب الظاهرية، رقم 4008 (225751).

157 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة عيد محمد أفندي، رقم 45؛ مكتبة عاطف أفندي، رقم 2791.

158 (خ) دمشق: دار الكتب الظاهرية، رقم 4008 (225740).

159 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة أسعد أفندي، رقم 1572.

160 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة أسعد أفندي، رقم 2803، 2805، 3535، 3543. https://dorar.uqu.edu.sa/uquui/pdf_viewer?Bitstream_id=e1fdd657-3a18-44a2-be5f-d5eb016b2fba&pdf_viewer=

161 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة أسعد أفندي، رقم 1730.

162 (ط) تحقيق هبة المالح، دمشق: دار المحبة - بيروت: دار الآفة، 2012/1433.

163 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة أسعد أفندي، رقم 1730؛ مجموعة بغدادلي وهي، رقم 2112.

164 (ق) لم نعر عليه ولكن ربما هذه الرسالة سجلت بعنوان: "جواب عن سؤال ورد من بطريق النصارى" في المكتبة السليمانية، مجموعة بغدادلي وهي، رقم 2112.

165 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة فليج علي باشا، رقم 449؛ مجموعة إزميرلي إسماعيل حقي، رقم 624؛ حقق قسم منه (من كتاب الصوم إلى كتاب الجهاد) كرسالة ماجستير، بتحقيق: أحمد محمد عبد الله سعيد، العراق: جامعة موصل، 2020.

166 (ط) تحقيق عبد الرزاق الحلبي، قبرص: الجفان والجاني، 1994.

167 (ق) لم نعر عليه.

168 حقق كرسالة بتحقيق: حمد حميد حمد، العراق: جامعة بغداد، 2012.

169 (ط) تحقيق سائد بكداش، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2008.

170 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة جلبي عبد الله، رقم 385.

- 120- وكتاب الابتهاج بمناسك الحاج.¹⁷¹
- 121- وكتاب النعم السوانغ في إحرام المدني من رابع.¹⁷²
- 122- وكتاب دفع الصّرورة عن الحج الصّرورة.¹⁷³
- 123- وكتاب الجواب الشريف للحضرة الشريفة [22/ب] في أن مذهب أبي يوسف ومحمد هو مذهب أبي حنيفة.¹⁷⁴
- 124- وكتاب كشف الستر عن فرضية الوتر.¹⁷⁵
- 125- وكتاب تحصيل الأجر في حكم أذان الفجر.¹⁷⁶
- 126- وكتاب الصلح بين الإخوان في حكم استعمال الدخان.¹⁷⁷
- 127- وكتاب كفاية الغلام في أركان الإسلام، نظماً.¹⁷⁸
- 128- وكتاب رشحات الأقدام شرح كفاية الغلام.¹⁷⁹
- 129- وكتاب إيضاح الدلالات في حكم سماع الآلات.¹⁸⁰
- 130- وكتاب اشتباك الأسيّة في الجواب عن الفرض والسنة.¹⁸¹
- 131- وكتاب الغيث المنبجس في حكم المصبوغ النّجس.¹⁸²
- 132- وكتاب إشراق المعالم في أحكام المظالم.¹⁸³
- 133- وكتاب غاية الوجازة في تكرار الصلاة على الجنّاة.¹⁸⁴
- 134- وكتاب زُبهة الواجد في حكم الصلاة على الجنّات في المساجد.¹⁸⁵
- 135- وكتاب تشحيد الأذهان في تطهير الأذهان.¹⁸⁶
- 136- وكتاب الكواكب المُشرقة في حكم استعمال المنطقة.¹⁸⁷
- 137- وكتاب بَدل الصّلاة في مسائل [23/أ] الطهارة والصّلاة.¹⁸⁸
- 138- وكتاب تحفة الراكع السّاجد في جواز الاعتكاف في فناء المساجد.¹⁸⁹
- 139- وكتاب خلاصة التحقيق في بيان التقليد والتلفيق.¹⁹⁰

171 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3607؛ مجموعة جلي عبد الله، رقم 385.
172 (ط) تحقيق سائد بكداش، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2008.
173 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة أسعد أفندي، رقم 1144، 3607؛ مجموعة جلي عبد الله، رقم 385.
174 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة أسعد أفندي، رقم 1762، 3607؛ مجموعة رئيس الكتاب، رقم 1172.
175 (ط) تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2017.
176 (ط) تحقيق: منيرة بنت علي بن ضبيدان السهلي، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، عدد 38 (2017)، ص 104-172.
177 (ط) تحقيق محمد أديب الجادر، دمشق: دار نينوى، 2015.
178 (ط) طبع مع بلوغ المرام لمحمد عاموه، عمان: دار النور، 2013.
179 (ط) تحقيق إلياس قبيلان، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005/1426.
180 (ط) تحقيق أحمد راتب حموش، بيروت: دار الفكر، 1981.
181 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة أسعد أفندي، رقم 1762.
182 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3601، 3607، 3788.
183 (ط) تحقيق: منير عبد الله حضير، الإمارات: مجلة كليات دراسات الإسلامية والعربية، 2008.
184 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة جلي عبد الله، رقم 385.
185 (ط) تحقيق بدرية بنت صالح السيار، الرياض: مجلة البحوث الإسلامية، العدد 112، ص 98-144، 1439.
186 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3601، 3607؛ مجموعة جلي عبد الله، رقم 285.
187 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة أسعد أفندي، رقم 1762، 3607؛ مجموعة جلي عبد الله، رقم 385.
188 (ق) لم نعث عليه.
189 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3607.
190 (ط) تحقيق ضياء الحق أبو بكر مصطفى جودة، القاهرة: دار الإحسان، 2016.

- 140- وكتاب الجوهر الكلي شرح عمدة المصلي، وهو شرح الكيدانية.¹⁹¹
- 141- وكتاب تحقيق القضية في الفرق بين الرشوة والهدية.¹⁹²
- 142- وكتاب بُغية المكثفي في جواز المسح على الخُف الحنفي.¹⁹³
- 143- وكتاب القول الوفي في الرد على الحسكفي.¹⁹⁴
- 144- وكتاب الأبحاث الملخصة في حكم كي الحمصة.¹⁹⁵
- 145- وكتاب المقاصد الممخصة في أحكام كي الحمصة.¹⁹⁶
- 146- وكتاب روض الأنام في بيان الإجازة في المنام.¹⁹⁷
- 147- وكتاب رفع العناد عن حكم التفويض والإسناد.¹⁹⁸
- 148- وكتاب نقود الضُرر شرح عقود الدرر فيما يُفتى به من أقوال زُفر.¹⁹⁹
- 149- وكتاب فتح الانغلاق في مسألة عليّ الطلاق.²⁰⁰
- 150- وكتاب تخيير العباد في سكنى البلاد.²⁰¹
- [23/ب]- 151- وكتاب تطيب النفوس في أكل المقادم الرؤس.²⁰²
- 152- وكتاب تحقيق النظر في تحقيق النظر.²⁰³
- 153- ورسالة في حكم الصلاة في جوف الكعبة المشرفة.²⁰⁴
- 154- ورسالة في حكم التسعير.²⁰⁵
- 155- ورسالة في احترام الخُبز.²⁰⁶
- 156- وكتاب اتحاف من بادر إلى حكم النوشادر.²⁰⁷
- 157- وكتاب سرعة الانتباه إلى مسألة الأشباه.²⁰⁸
- 158- وإبانة النص في مسألة القَص.²⁰⁹

191 (ط) تحقيق محمد أحمد مطر جاسم الدليمي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2007.

192 (ط) تحقيق إبراهيم إسماعيل القاضي وعزت المرسي، القاهرة: دار الحرمين، 2000.

193 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3607.

194 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة أسعد أفندي، رقم 1762؛ مجموعة بغدادلي وهبي، رقم 2112، مجموعة جليبي عبد الله، رقم 385.

195 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة أسعد أفندي، رقم 1762، 3571، 3607، 3778؛ مجموعة جليبي عبد الله، رقم 385.

196 (ط) تحقيق سعود بن إبراهيم الشريم، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2007.

197 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3606، 3607؛ قيصري: مكتبة راشد أفندي، رقم 611.

198 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3607؛ مجموعة جليبي عبد الله، رقم 385.

199 (ط) تحقيق: علي عثمان جرادي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2020.

200 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة جليبي عبد الله، رقم 385.

201 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة جليبي عبد الله، رقم 385.

202 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة جليبي عبد الله، رقم 385.

203 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة جليبي عبد الله، رقم 385.

204 (ط) طبع باسم "نفض الجعبة في الاقتداء من جوف الكعبة" بتحقيق نظام محمد صالح يعقوبي، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2005.

205 (ق) لم نعثر عليه.

206 (خ) رابط مصدر إلكتروني: <https://dorar.uqu.edu.sa/uquui/handle/20.500.12248/114473>.

207 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة جليبي عبد الله، رقم 385؛ رابط مصدر إلكتروني: <https://dorar.uqu.edu.sa/uquui/handle/20.500.12248/114469>

208 (خ) المكتبة السليمانية، مجموعة أسعد أفندي، رقم 3607؛ مجموعة جليبي عبد الله، رقم 385.

209 (ط) بيروت: دار العربية للموسوعات، 2007.

159، 160، 161- ثلاث رسائل في مسائل تتعلق في الوقت.²¹⁰

162- وكتاب الأجوبة الأنسية عن الأسئلة القدسية، في مجلد وهي مائة وستون سؤالاً.²¹¹

ومن غير فن الفقه أيضا لنا أربعة دواوين من النظم

163- الديوان الأول: على طريقة المواجيد السادة الصوفية وكلام الصالحين، ويسمى: "ديوان الحقائق ومجموع الرقائق".²¹²

164- الديوان الثاني: في مدح النبي صلى عليه وسلم ومدح آله وأصحابه والتابعين، هو مرتب على حروف المعجم كل قصيدة خمسون بيتا، [24/أ] ويسمى: "نفحة القبول في مدحة الرسول صلى الله عليه وسلم".²¹³

165- الديوان ثالث: في المدائح والتهاني والمرائى والمراسلات والألفاظ والأحاجي والمعمايات والتواريخ وغير ذلك، ويسمى: "رياض المدائح وحياض المنائح".²¹⁴

166- الديوان الرابع: في الأشعار الغزلية والوقائع الأدبية واللطائف الرياضية، ويسمى: "خزمة بابل وغناء بلابل (برج بابل وشدو البلابل)".²¹⁵

وهذا مقدار ما حضرنا الآن من ذكر أسماء مصنفاتنا:

- ولنا كتبٌ أخرى لم نفرغ الآن من تصنيفها،

- وكتبٌ ذهبت في إعارة بعض إخواننا قبل أن تبيض وليس لها نسخة عندنا.

وقد أجزناكم بجميع ذلك وبما سيحدث لنا أيضا من المصنفات وبسائر مروياتنا عن مشايخنا الكرام إجازة عامة مطلقة بالشرط المتقدم ذكره، والفائح في طي هذه الأوراق نشره. والحمد لله وحده وصلى الله وسلم على من لا نبي بعده، وآله وصحبه أجمعين.

[الوصية]

[24/ب] هذا والذي نُوصي به جناب المُجاز، أعزّه الله تعالى في الدارين غاية الإعزاز بتقوى الله تعالى في الظاهر والباطن في جميع الأحوال والمواطن لأنها الجامعة لخيري الدارين. والسبب الأقوى لشفاعته سيد الكونين، وهي العمدة في نبيل المقاصد والأمانى والركن الأعظم في الإمداد الرباني. قال الله تعالى: " وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا".²¹⁶ وقال الله تعالى: " وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا".²¹⁷

ونُوصيه أيضا بالمواظبة على الصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن فوائدها كثيرا وبركاتها شهيرة. فمنها: تكفير الخطايا ومغفرة الذنوب، وتكثير الأرزاق وتفريج الهموم والكروب، وقضاء الحوائج وبلوغ الأمان والنجاة من جميع الشدائد والأهوال، [25/أ] وكفاية أمور الدارين ورجحان الميزان والورود على حوض سيد الأكوان والجواز على الصراط والنصر على العدا، وغير ذلك مما لا يحصى عددا. وقد ورد في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وفضائلها وكيفياتها أحاديث مشهورة وأخبار مأثورة، أفردت بالتأليف ومُيزت بالتصنيف.

فمنها؛ ما رواه الإمام أحمد والنسائي والطبراني عن أبي طلحة الأنصاري رضي الله عنه أنه قال: "دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأسارير وجهه تُثْرَق، فقلت: يا رسول الله ما رأيك أطيب نفْسًا ولا أظْهَرُ بشرًا من يومك هذا؟ فقال صلى الله عليه وسلم: وما لي لا تطيب نفسي وأظهر بشري وقد أتاني جبريل عليه السلام في هذه الساعة، فقال لي مبشرا عن ربّي عزّ وجلّ: من صلّى عليك من أمتك صلاةً كتب الله له بها عشر حسنات ومحا عنه [25/ب] عشر سيئات ورفع بها عشر درجات وقال له الملك مثل ما قال لك، قلت: يا جبريل وما ذاك الملك؟

210 لم نعرث عليها سوى نسبتها إلى مؤلفها في هذه الإجازة.

211 (ط) تحقيق امتثال الصغير، دمشق: دار الفارابي للمعارف، 2001.

212 (ط) تعليق محمد عبد الخالق الزناتي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2013.

213 (ط) تحقيق عبد المجيد أمير، دمشق: دار الإصلاح للوسائل الدعوية، 2009.

214 (خ) سوريا: المكتبة الأسد، 46216.

215 (ط) تحقيق أحمد الجندبي، دمشق: دار المعرفة، 1988.

216 الطلاق 3-2.

217 الطلاق 4.

قال: إن الله عز وجل وُكِّل ملكاً من لدن خلقك الله إلى أن يبعثك الله لا يعلى عليك أحد من أمتك إلا قال وأنت صلى الله عليك".²¹⁸

ونوصيكم بالمواظبة على هذه الكيفية من الصلوات الشريفة المروية عن الإمام الغزالي رحمه الله تعالى وعن غيره لما فيها من الفوائد والبركات والمنافع والخيرات. وهي:

"اللهم صلّ على سيدنا محمد صلاة تُنجينا بها من جميع الأهوال والآفات، وتقضى لنا بها جميع الحاجات وتطهرنا بها من جميع السيئات وترفعنا بها أعلى الدرجات وتُبَلِّغنا بها أقصى الغايات من جميع الخيرات في الحياة وبعد الممات، صلاة دائمة بدوامك باقية ببقائك وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا مثل ذلك [26/أ] والحمد لله على ذلك".²¹⁹

ونُوصيكم أيضاً بالاشتغال بالعلوم والفضائل والمذاكرة في الأبحاث والمسائل لتعود عليكم بركات ذلك في سلوككم هذه المسالك.

ونوصيكم بالمواظبة على اسمه تعالى اللطيف بلفظ "يا لطيف" بعد كل صلاة مائة وتسعة وعشرين (129) مرة، وتقولون في آخر ذلك: "يا لطيفاً فوق كل لطيف الطُف بي في أموري كلها كما تُحب ورضني في دنياي وآخرتي بجاه محمد صلى الله عليه وسلم".

ونوصيكم أيضاً بالمواظبة على الاستغفار فإنه سبب لشرح الصدور وتسهيل المقاصد والأمر. وقد قال تعالى حكاية عن نوح عليه الصلاة والسلام: "فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا * وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَيَبِينْ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَاطٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا".²²⁰

وروى أبو داود والنسائي وابن ماجه عن عبد الله ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال، قال رسول الله [26/ب] صلى الله عليه وسلم: "من لزم الاستغفار جعل الله له من كل همّ فرجاً، ومن كل ضيق مخرجاً، ورزقه من حيث لا يحتسب".²²¹

ونوصيكم أيضاً بالشفقة على خلق الله من الرعية والرفق بهم، وقضاء حوائجهم لا سيما من الفقراء المحتاجين والضعفاء الملهوفين، وأهل الصلاح والعلم والدين وإكرامهم والتماس دعائهم والأخذ بأيديهم ومساعدتهم واصطناع المعروف معهم واتخاذ الأيدي عندهم، فإن ذلك كله سبب لنيل المقاصد واغتنام الفوائد والخلوص من الشدائد وعلو الدرجات ورغم الحاسد والمعاند. والأحاديث في فضائل ذلك كثيرة والأخبار والآثار مأثورة شهيرة.

منها؛ ما رواه البخاري ومسلم وأبو داود عن عبد الله ابن عمر ابن الخطاب رضي الله عنهما قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته، ومن فرج عن مسلم كربة فَرَجَ اللهُ [27/أ] عنه كربة من كرب يوم القيامة، ومن ستر مسلماً ستره الله يوم القيامة".²²²

وفي بعض الروايات: "ومن مشى مع مظلوم حتى يَبْتَثَ له حقه ثَبَّتَ اللهُ قدميه على الصراط يوم تزلزل الأقدام".²²³ وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا يزال الله في حاجة العبد ما دام العبد في حاجة أخيه".²²⁴

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الخلق كلهم عيال الله فأحبُّهم إليه أنفعهم لعياله".²²⁵

هذا وإننا بحمد الله تعالى وحسن توفيقه ميمون على ما هو واجب علينا والمتحتم لدينا من وظائف صالح الدعوات في مظان الإجابات سيما عقيب الدروس العلمية والصلوات آتاء الليل وأطراف النهار وأوقات التهجد في

²¹⁸ أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي)، الموصّل: مكتبة العلوم والحكم، 1983/1404؛ 100/5 (رقم الحديث: 4720)؛ أحمد بن حنبل، المسند (تحقيق شعيب الأرنؤوط)، 272/26.

²¹⁹ وقد اشتهر هذا الدعاء على ألسنة الناس بـ"الصلاة المُنجية".
²²⁰ نوح 10-12.

²²¹ أبو داود، الوتر، 26؛ ابن ماجه، الأدب، 57؛ أحمد بن حنبل، المسند، 248/1.
²²² مسلم، البر، 58-ذكر، 38؛ الترمذي، الحدود، 3-قراءة 10؛ أبو داود، الوتر، 14؛ ابن ماجه، المقدمة، 17؛ أحمد بن حنبل، المسند، 252/2.

²²³ لم نَعثر هذه الزيادة في الكتب الستة، رواها ابن أبي الدنيا والأصبهاني انظر: الألباني، صحيح الترغيب والترهيب، الرياض: مكتبة المعارف، 2000/1421، 709/2.

²²⁴ أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، 118/5 (رقم الحديث: 4800).

²²⁵ البيهقي، شعب الإيمان، 2547/6 (المحقق: حمدي الدمرداش- محمد العدل)، بيروت: دار الفكر، 1424؛ البزار، 6947.

الأسحار لجناب ظلّ الله في العالمين وخليفة رسوله سيد المرسلين حامي حى الشريعة الغراء ماضي مُزهّفه²²⁶ المتين والقاظم²²⁷ بعزمات صوامرة رقاب الطائفة [27/ب] الكفرة الطاغين، المؤيد من الله تعالى بالفتح والنصر والمحفوظ بسورتيّ الفتح والنصر؛ حضرة مولانا السلطان الأعظام والخاقان الأكرم السلطان الغازي المظفر أحمد خان²²⁸ أدام الله تعالى ظلال دولته العلية على جميع المؤمنين مدى الأزمان ولا برح منصورا ملحوظا بعين العناية الالهية ما تعاقب الملوان، وكذلك لجنابكم الرفيع وقدركم السامي المنيع، إن الله يلحظكم بعين الطاقة التي لا تنام ويحفظ بآيات كلامه القديم مدى اللبالي والأيام ويمدكم بمدده الرحماني وينظر إليكم بنظره السبحاني ويديم لكم النصر البقاء ويخلد لكم في معاريج السعادة الارتقاء ويجزيكم عنا خير الجزاء الوافي ويكون لكم معينا في كل أحوالكم وكافي بحرمة محمد عليه أفضل الصلاة والسلام وآله وصحبه الطاهرين الكرام وكذلك لبقية إخواننا المؤمنين في كل [28/أ] وقت وحين، إنه وليّ الإجابة وإليه الإجابة. والمأمول أن لا تنسونا وأولادنا من الدعوات الصالحة في أوقات الصلوات ومواطن الإجابات، إن الله تعالى يختم لنا جميعا بالحسنى ويجمعنا في المقام أسمى مع الذين أنعم عليهم مع النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا والحمد لله رب العالمين.

وقد حرّنا هذه الإجازة المباركة بعون الله تعالى وحسن توفيقه في أوائل شهر ربيع الثاني من شهور سنة ست وعشرين ومائة وألف، أحسن الله ختامها بالخير بحرمة محمد وآله وأصحابه الكرام. قال ذلك العبد الفقير إليه سبحانه وتعالى عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني بن إسماعيل الشهرير بابن النابلسي الحنفي النقشبندي الدمشقي خادم العلم الشريف بالمدرسة السليمية بدمشق المحمية

حامدا

مصليا

مسلمًا

²²⁶ مُزَهَّفٌ: محدّد، حدّ الطرف ويقال: "سيف مرهف". مضى السيف/المرهف أي: قطع، صار حادًا سريع القطع ويقال: "هو أمضى من السيف".

²²⁷ قاظم: مُحطّم، مُهلك، مُدمّر.

²²⁸ وهو السلطان أحمد الثالث، مات 1149 هـ-1736م؛ سلطنته ما بين 1703-1730 انظر: آقته، منير، "أحمد الثالث (Ahmed III)"، موسوعة شؤون الديانة، 38-34/2.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.
The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

ERKEN ÇOCUKLUK DÖNEMİNDE SOSYAL BİLİŞSEL ÖĞRENME KURAMINDAN HAREKETLE DEĞERLER EĞİTİMİNDE TASAVVUFİ UNSURLAR

Emine Elif Çakmak İgalcı*

Öz

Erken çocukluk döneminde verilen değerler eğitiminde kullanılan yöntem ve teknikler, yaklaşımlar ve bunları uygularken kullanılan materyal çeşitliliği çocuklara etkin olarak verilmekte fakat uygulama alanında öğrenilen bu kavram ve yargılar gerçek hayata etkin olarak aktarılamamaktadır. Öğretmekten kazandırmaya geçişte çocuklar üzerinde etkin olabilmek için uygun rol modelliğine ve bu değerleri kazanmış ve uygulayan bireylerin varlığına ihtiyaç duyulmaktadır. Albert Bandura'nın geliştirdiği sosyal bilişsel öğrenme kuramının ilke ve süreçlerinden faydalanılarak tasavvufi kavramları içselleştirmiş bireyler tarafından bu kuramın etkin bir şekilde uygulanması çocukların içsel dönüşümüne sebep olacağı için bireyden topluma sosyal bir değişimi sağlayacaktır. Değerler soyut bir kavram olarak somutlaştırma ihtiyacı istediğinden bu değerleri özümsemiş ve hayatında görülen bireylerin rehberliği erken çocukluk eğitiminde hem daha etkin olacak hem de tasavvufi kavramların çocuklara hitap edecek şekilde aktarılmasını sağlayacaktır. Tasavvufi unsur olarak ele aldığımız manevî yaşantı ve değerlerin aktarımı gözlem yoluyla öğrenme kuramının teknikleriyle daha etkin bir şekilde öğrenen bu dönem çocuklarına değerlerin kazandırılmasını kolaylaştıracaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Erken çocukluk dönemi, sosyal bilişsel öğrenme kuramı, değerler eğitimi, manevî eğitim..

THE SUFİ FACTOR IN VALUES EDUCATION THROUGH SOCIAL COGNITIVE LEARNING THEORY IN EARLY CHILDHOOD PERIOD

Abstract

Effective methods, techniques and approaches are used to teach universal values in early childhood period and by doing these items, variety of materials are given to children effectively. But these concepts and values learned can't be transferred to real life actively. In order to be effective on children in the transition from teaching to acquisition, there is a need for appropriate role modeling and the existence of individuals who have acquired and applied these values. The principles and processes of the social cognitive learning theory developed by Albert Bandura will provide a social change from individual to society as it will cause the internal transformation of children because the effective implementation of this theory by individuals who have internalized Sufi concepts will be useful early childhood children's value education. Since universal values want the need to concretize as an abstract concept, the guidance of individuals who have absorbed these

* Dr. Öğr. Üyesi, Kayseri Üniversitesi, Develi İslamî İlimler Fakültesi, Tasavvuf Bilim Dalı.

e-mail: elifgalci@kayseri.edu.tr, **ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0003-4988-0857>.

Atıf/Citation: Çakmak İgalcı, Emine Elif. "Erken Çocukluk Döneminde Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramından Hareketle Değerler Eğitiminde Tasavvufi Unsurlar". *BAİD* 14 (Aralık 2021), 61-90.

values and seen in their lives will be both effective in early childhood education and will ensure that mystical concepts are conveyed to children. The transfer of both life and values as a sufi element will facilitate the acquisition of universal values to children in this period, who learn more effectively in education through observation.

Keywords: Sufism, Early childhood period, social cognitive learning theory, values education, spiritual education.

Giriş

Genel manada okul öncesi dönem olarak ifade edilen erken çocukluk dönemi günümüzde de ağırlıklı kullanılmaya başlayan, içerisinde kritik dönemleri (belli davranışların belli zaman diliminde kazanılması gereken dönem) barındıran gelişim dönemlerinin en önemli periyodudur. Erken çocukluk dönemdeki öğrenmeler hızlı olduğu kadar gelecek yaşantıyı da etkilediğinden bireylere verilen akademik ve manevî her türlü eğitimin faydası yadsınamaz. Eğitim unsurunun öğretim ile hayat bulduğu örgün ve yaygın eğitim kurumlarında uygulanan ve benimsenen çok çeşitli öğrenme yaklaşım ve kuramları bulunmaktadır. Albert Bandura'nın geliştirdiği "sosyal öğrenme kuramı" da bu kuramlardan bir tanesidir. Davranışların öğrenilmesi, soyut olan kavramların somutlaştırılarak bireylere kazandırılması sosyal öğrenme kuramı ile daha etkin ve faydalı olabilmektedir.¹ Erken çocukluk döneminde kişiliğin %80 oranında geliştiğini gösteren araştırmalar² bu dönemde verilecek olan dinî, ahlakî, manevî her türlü değer ve yargının kazandırılması açısından da önem arz etmektedir. Sosyal öğrenme kuramının ilke ve süreçlerinden faydalanarak tasavvufî unsurların manevî bir atmosferde, somut bir örnek teşkil eden rol model tarafından değer ve kavramların öğretilmesi bu dönemin kazanımlarını zenginleştirecektir. Çocukların daha çok duyularına hitap ederek, etki alanını genişletmek, yaşantısal alana etki ettiğini görmek ve göstermek etkin bir eğitim ve öğretim modeli oluşturacaktır. Bu durum çocukluktan yetişkinliğe bir insan ve toplum inşası yönünde oldukça ciddi adımlar atılmasını sağlayacaktır.

Erken çocukluk döneminin eğitim ve yaşantı yönünden zenginliği kadar rol modellik yapan bireylerin niteliği, donanımı, etki alanı, iletişim şekli, statüsü ve de kurmuş olduğu ilişkilerin bütünü de bu sürecin yapı taşlarındandır. Sosyal öğrenme kuramının ilkelerinden olan karşılıklı etkileşim ve dolaylı öğrenme³ değerlerin kazandırılmasında birey, çevre, davranış üçlüsünün etki alanını göstermektedir. Dolaylı öğrenme ile modeli gözlemleyerek öğrenen, taklitten ziyade bilişsel süreci de devreye katan bu kuram ile soyut kavramların davranışlarda görüldüğünde somutlaştırılarak bireye kazandırıldığı

¹ Ziya Selçuk, *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010), 161.

² Osman Özdemir vd., "Kişilik Gelişimi", *Psikiyatri'de Güncel Yaklaşımlar 4/4* (2012), 566-589.

³ Melek Kalkan, *Sosyal Öğrenme Kuramı*, nşr. Yaşar Özbay, Serdar Özkan (Ankara: Pegem Akademi, 2008), 289.

görülmektedir. Özellikle psikomotor edinimler ve davranışların somutlaştırılmasını içeren kurama göre dikkat, hatırdaki tutma, davranış meydana getirme ve güdülenme gibi süreçlerle bilişsel alana da eğilerek öğrenmenin hayata yansması sağlanmaktadır. Değerler faktörünün ele alınması, bireye aktarılması da kullanılan eğitimsel yöntem ve tekniklerle, zengin okul öncesi materyallerle⁴ (öyküler, hafıza kartları, kostümler, değerler serileri, kutu oyunları gibi) erken çocukluk dönemi eğitim programlarında ele alınmakta fakat uygulama ve hayata yansıtma yönünde sıkıntılar yaşanmaktadır. Sadece aktarım ve öğretim yönüyle sınırlı kalabilen bu tarz eğitimlerin öze hitap ederek verilmesi erken dönemden ileriki yaşlara doğru etkisini genişletecektir. Bunun için tasavvuf eğitiminde yetişkinlere kazandırılan değerlerin uygun rol model statüsünde bulunarak erken çocukluk dönemindeki çocukların değerler eğitiminde rol alması, nesil yetiştirme, ahlakî donanımlı bireyler olma konusunda sosyal öğrenme kuramından faydalanmaları hem eğitimin uygulanabilirliğini artıracak hem de sosyal yapının kademeleri arasında geçiş ve iletişimi hızlandıracaktır. Bu makalemizde erken çocukluk döneminde değerlerin tasavvufî donanımlı bireyler tarafından sosyal öğrenme kuramının ilkelerine, süreçlerine ve kazandırdığı niteliklere bakılarak verilmesi ele alınacak; içsel bir dönüşüm sağlarken verilecek olan manevî eğitimi de uygulanabilir boyuta taşıyacağını gösterecektir. En önemlisi de hayat nizamı, toplum inşası için dinî ve ahlakî değerlerin kazandırılmasının küçük yaşlardan başlayarak daha yoğun bir etki alanına sahip olduğu aktarılacaktır.

1. Erken Çocukluk Dönemi ve Sosyal Öğrenme Kuramı

Erken çocukluk dönemi genel itibarıyla Türkiye’de okul öncesi dönem olarak adlandırılan 0-72 aylık çocukların yaş aralığını kapsayan ve son dönemde yaygın olarak kullanılmaya başlanan bir kavramdır. Çocuğun doğumundan ilkökul dönemine kadar olan süreçte 0-6 yaş aralığını kapsayan erken çocukluk dönemi gelişimsel alanlarda kritik dönem olarak adlandırılabilir. Günümüze kadar yapılan bilimsel çalışmalar erken çocukluk döneminde verilen eğitimin onların kişisel gelişimlerini ne kadar etkilediğini ve ne derecede etkin olduğunu ortaya koymaktadır.⁵ Bu dönem kritik dönemler açısından oldukça yoğun bir süreç olmakla birlikte, davranışsal, bilişsel ve duyuşsal açıdan dokunumlar gelecek yaşantıyı şekillendirici düzeyde olmaktadır.

Erken çocukluk dönemi insan yaşamının temelini oluşturan, diğer dönemlere etkili basamak görevi yapan, erken yaşları (0-6 yaş) içine alan bir dönemdir. Bu yaşlarda oluşturulacak temel, çocuğun tüm hayatı boyunca etkili olacak, sunulan çeşitli yaşantı ve deneyimler bireyin gelecek yaşantısını

⁴ Muhammet Yılmaz, *Değerler Eğitimi ve Okul Etkinlikleri* (İstanbul: Dem, 2018), 19.

⁵ Yahya Akyüz, “Anaokullarının Türkiye’de Kuruluş ve Gelişim Tarihçesi”, *Milli Eğitim Dergisi* (1996), 132.

şekillendirecektir. Araştırmalar göstermektedir ki erken yaş döneminde sunulan deneyimler, oluşturulan çevreler beyin gelişiminde oldukça yoğun bir etkiye sahiptir. Bunun için erken çocukluk eğitimi çocuğun gelişimini uyarıcı zenginliği ve uygun çevre koşulları ile olumlu yönde etkileyebilmekte⁶, ayrıca çocuğun yaşaması, büyümesi, bakılması, gelişmesi, öğrenmesi, anlaması, anlamlandırması ile ilgili olarak yapılacak olan tüm etkinlikleri ve yaşantıları kapsamaktadır.⁷

Erken çocukluk dönemi kapsadığı yaş aralığı itibarıyla çeşitli duylara hitap edilmesi gereken, modelden öğrenmenin etkin olduğu, bilişsel süreçlerin hızla geliştiği bir dönem olmakla birlikte verilen her türlü destek ve eğitime olumlu gelişimsel ve eğitimsel dönütlerin alındığı aksi takdirde de olumsuz her türlü eksiklik, davranış ya da modellikte de o derece negatif etkileşimin olduğu bir periyottur. Bu periyotta ilk öğrenme taklitten başlayarak, bilinçli gözleme ve hayata geçirmeye, bilişsel süreçlerde anlama, yorumlama, anlamlandırma ve yordama yetenekleriyle edinim ve kazanım sağlamaya yönelmektedir.

Erken çocukluk dönemi dediğimiz dönem bilinçsizce gerçekleşen reflekslerden bilinçli hareketlere geçiş sağlandığı, dikkat, hatırd tutma, güdülenme ve davranışa dönüştürme unsurlarının çok yoğun şekilde gerçekleştiği, sosyal öğrenme kuramının öğrenme üzerinde yoğun bir etkisinin olabileceği hem bilişsel hem de davranışsal içerikli öğrenme kuramlarındandır.⁸ Bilinçsizce taklit etmenin ötesinde bir gözlemlerle öğrenme üzerinde duran kuramda “model” çok önemli bir pozisyonadadır. Erken çocukluk dönemindeki çocuk gözlemci olarak özdeşim kurmak istediği kişiyle bağ kurarak, davranışlarını kendi davranışları haline getirerek ve bunu zihninde anlamlandırarak bilinçli bir öğrenme gerçekleştirebilir.

Erken çocukluk döneminde kullanılan öğrenme yaklaşımlarından olan sosyal öğrenme kuramı etkin bir psikolog olan Albert Bandura tarafından geliştirilmiştir. Taklit yoluyla öğrenmeye farklı bir boyut getirerek gözlem yoluyla öğrenme kavramını ileri sürmüş, davranışçı yaklaşıma bilişsel boyut katarak iki yaklaşım arasında bir köprü oluşturmuştur.⁹ Öğrenmeye getirdiği yaklaşım sosyal davranışçılık olarak ifade edilirken kendisi zaman içerisinde kuramını geliştirerek sosyal bilişsel kuram¹⁰ olarak güncellemiştir.

⁶ Gülçin Güven, Kadriye Efe Azkeskin, *Erken Çocukluk Eğitimi ve Okul Öncesi Eğitim* (Ankara: Pegem Akademi, 2010), 2.

⁷ Ozana Ural, Oya Ramazan, “Türkiye’de Okul Öncesi Eğitimin Dünü ve Bugünü”, *Türkiye’de Okul Öncesi Eğitim ve İlköğretim Sistemi Temel Sorunlar ve Çözüm Önerileri*, ed. Servet Özdemir vd. (Ankara: Türk Eğitim Derneği, 2007), 57.

⁸ Albert Bandura, *Social Learning Theory* (New Jersey: Prentice Hall, 1977), 35.

⁹ Albert Bandura, “Social Cognitive Theory: An Agentive Perspective”, *Annual Review of Psychology* (2001), 1-26.

¹⁰ Bandura, *Social Learning Theory*, 38.

Literatürde; “Bandura’nın sosyal öğrenme kuramı klasik ve edimsel şartlanmayı iki temel öğrenme türü olarak kabul eder. Bu kuramda Bandura gözlem yoluyla veya modelleme yoluyla öğrenme adını verdiği özel bir ayırt etme öğrenmesi üzerinde durur. Birey herhangi bir duruma tepki vermeyi, uygun davranışı yapmayı, başkalarını gözlemleyerek öğrenir ve bu şekilde kişiliği şekillenir.”¹¹

Bandura’ya göre insan başka insanların doğasını gözlemleyerek öğrenme gerçekleştirir çünkü insan öğrenmesinin doğası sosyaldır ve sosyallik arayarak gözleme yoluyla öğrenme sağlar. Çocuklar en hızlı diğer insanları izleyip onları taklit ederek öğrenirler.¹² Çocukların taklitte öğrenmesinden yola çıkılarak gözlemin bilişsel ve duyuşsal yönlerini de ele alan Bandura, erken çocukluk döneminin özellikle özdeşim kurarak sosyallik içerisinde öğrenmenin daha etkin bir şekilde gerçekleştiğini vurgulamaktadır.¹³

Gözlem yoluyla öğrenilen bilgi, davranışların sadece taklidinden ibaret değildir, çevredeki olayların bilişsel süreçlerden ve süzgeçlerden geçirilmesiyle kazanılan bir bilgidir. Sosyal öğrenme kuramının bir diğer etkin özelliği ise gözlenen davranışın anında görülmemesi olayıdır. Ona göre davranış öğrenilebilir ama hemen gösterilmeyebilir. Kazanılan bu davranış ileriki süreçlerde ya da sonraki yıllarda bireyin yaşantısında görülebilir. Örneğin, beş yaşlarında bir çocuk arkadaşından gözlemleyerek öğrendiği doğru söylememe davranışını günler sonrasında annesinin sorduğu bir soruya yanlış cevap vererek gösterebilir.¹⁴ Öğrenme olgusu sadece davranışçı kurama göre ele alınmamaktadır, bilişsel süreçlerde gözlem yoluyla öğrenme de çok etkili bir süreçtir. Bunun için öğrenme her zaman pekiştirece bağılı olarak gerçekleşmez, insan davranışı zihinsel işlemlerin sonucunda oluşur.¹⁵

Sosyal öğrenme kuramının önemle üzerinde durduğu bir diğer kavram da öğrenmedir. Öğrenmeyi güdülenme bağlamında açıklamaya çalışan kuram davranışçı öğrenme kuramının ilkelerini kabul etmektedir. Bununla birlikte öğrenmede davranış üzerindeki izlerin, düşünceye yönelik eylem ve eyleme yönelik düşüncelerin içsel zihinsel süreçler üzerindeki etkisine de odaklanmaktadır.¹⁶

Bandura kuramında insanların görülenden çok daha fazlasını yapılabileceklerini ileri sürmektedir. O, insanın gerçekleştirdiği öğrenmelerin sadece bir kısmının

¹¹ Harry Morgan, *Early Childhood Education: History, Theory and Practice* (United Kingdom: Rowman and Littlefield Education, 2011), 320.

¹² Laura E. Berk, *Child Development* (Boston: Pearson, 2006), 72.

¹³ Mustafa Bayrakçı, “Sosyal Öğrenme Kuramı ve Eğitimde Uygulanması”, *SAÜ Eğitim Fakültesi Dergisi* 14 (2007), 198-210.

¹⁴ Hasan Bacanlı, *Gelişim ve Öğrenme* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2003), 103.

¹⁵ Zeynep Erdiller, “Erken Çocukluk Eğitiminde Temel Kuram ve Yaklaşımlar”, *Erken Çocukluk Eğitimi*, ed. Halil İbrahim Diken (Ankara: Pegem Akademi, 2010), 55-93.

¹⁶ Mehmet Gültekin, “Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramı”, *Öğrenme, Öğretme, Kuram ve Yaklaşımları*, ed. Behçet Oral (Ankara: Pegem Akademi, 2011), 104.

taklit ya da modelleme yoluyla kazanıldığını ileri sürer. Gözlemin taklit kadar basit bir kavram olmadığını bunun yanı sıra gözlemin bireyi bilgilendirme işleminin bulunduğunu söyleyen Bandura, bu süreçteki devinisel ve sosyal davranışların yanı sıra duyuşsal davranışların da gözlemlenerek öğrenilebileceği üzerinde durur. Öğrenmenin gerçekleşebilmesi için özdeşim kurulacak ya da taklit edilecek bir modele ihtiyaç bulunmaktadır çünkü birey çevresindeki insanları gözleyerek öğrenir. Öğrenme, davranış değişikliğine neden olan ya da olmayan içsel bir süreçtir.¹⁷ Modelleme yoluyla geçilen bu içsel süreç bilinçsizce tekrarın çok daha ötesinde değer ve davranışların birey tarafından kendince anlamlı hale getirilerek benimsenmesini ve hayata aktarılmasını sağlamaktadır. Anlamlı hale getirilme süreci de bireyde özdeşim kurduğu kişi tarafından onaylanması, etkin paylaşımlar, bilişsel süreçler ve gözlemden ibarettir.

Her kuramın uygulanma durumlarının objektif olarak anlaşılması ve değerlendirilmesi için ilkeleri bulunmaktadır. Kuramların temelini oluşturan bu temel ilkelere göre süreç daha iyi anlaşılacaktır. Sosyal öğrenme kuramının da öğrenmenin ne şekilde gerçekleştiğini açıklayan kendine has temel ilkeleri bulunmaktadır. Sosyal öğrenme kuramının dayandığı ilkeler insan öğrenmelerinin dayanak noktası ve öğrenme süreçlerinin açıklayıcısı durumundadır. Bu önemli süreçler şu şekilde ele alınmaktadır:

Karşılıklı belirleyicilik: Bu ilkede Bandura etkileşim kavramı üzerinde durarak çevre, birey, davranış üçlüsünün bireyin davranışı öğrenirken ne tür bir belirleyicilik faktörü olduğunu açıklamaya çalışmıştır. Bandura, çocuğun kendi gelişiminde aldığı aktif rolü vurgulamış ve gelişimi çocuklarla onların sosyal çevresi arasında gerçekleşen karşılıklı belirlemecilik (reciprocal determinism) olarak tarif etmiştir.¹⁸ Bireyler kendi oluşturdukları ya da başkaları tarafından oluşturulan çevreden etkilenmektedirler. Çevreden etkileşimin karşılıklı olması bireyde bilişsel, davranışsal ve duyuşsal olarak bir değişim ve gelişime neden olur. İnsan öğrenmesini açıklarken bireyleri sadece çevreden etkilenen, çevre güdümlü öğrenmeyi gerçekleştiren bireyler olarak görmemek gerekir çünkü bireyler sadece çevrenin etkilediği güçsüz bireyler değildir. Aynı zamanda davranışsal ve düşünsel olarak her istediğini yapan bağımsız kişiler de değillerdir. Öğrenmeyi dışsal ve içsel süreçlerle, davranışsal ve bilişsel olgularla anlamlandırmaya çalışan bireyler, kontrollü ve kısmen bağımsız, davranışlarıyla geleceği etkileyen ve değiştiren bir yapıya sahiptir.¹⁹

Öğrenmede etkin olan istendik davranış oluşturma sürecinde önemli unsurlar bireysel faktörler, içerisinde bulunan ortam, davranışın gerçekleşip gerçekleşmediğidir. Sosyal öğrenme kuramı da bu unsurları önemsemekte,

¹⁷ Gültekin, "Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramı", 107.

¹⁸ Berk, *Child Development*, 73.

¹⁹ Gültekin, "Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramı", 111.

bireysel olarak ele alınan faktör, davranış ve çevre unsurları karşılıklı olarak birbirlerini etkilemektedir. Buna göre sosyal öğrenme kuramında bu etkileşimlerin bireyin sonraki davranışını belirlediği düşüncesi hakimdir. Çevre davranışı, davranış çevreyi, bireysel özellikler çevreyi, çevre de bireysel özellikleri değiştirme potansiyeline sahiptir. Çevre, davranış ve bireysel özellikler bireyin gelecek davranışlarını belirlemektedir.²⁰ Öğrenmenin etkin olarak gerçekleşebilmesi için kişisel beceriler, davranışsal beceriler ve çevresel belirleyiciler hep bir etkileşim içindedirler. Tüm bu etkileşime sosyal öğrenme kuramı “karşılıklı belirleyicilik” adını vermektedir.

Sembolleştirme: Bandura insanların bilişsel temsilciler yoluyla dünyayı sembolik olarak gördüklerini savunmaktadır. Geçmiş ve geleceğin sembolü ya da bilişsel temsilcisi olan düşünceler sonraki davranışı etkileyen ya da onlara neden olan materyallerdir.²¹ Bilişsel temsilciler Piaget'nin bilişsel sürecini oluşturan şema, adaptasyon ve dengeleme gibi temel kavramlarla açıklanacağı gibi, kendi başına ele alınacak bir ilke olarak da düşünülebilir.

İnsanlar deneyimlerini içsel ya da bilişsel kodlara dönüştürmek için semboller oluştururlar ve gelecekte kullanırlar. Sembolleştirme çevreyi tanıma ve yönetmede güçlü bir araçtır çünkü semboller düşünmeye aracılık eder.²² Hayatı sembolleştirerek anlamayı kolaylaştıran bu temel ilke bilişsel sürecin etkililiğini ve modelden kaynaklanan öğrenmelerin hayata yansımalarını göstermektedir.

Öngörü kapasitesi: Öğrenme sadece geçmiş ve o anı kapsamamaktadır, geleceği de etkileyen ve gelecek yaşantının oluşumunda ön bilgilerin ve deneyimlerin etkisinin olduğu zengin bir içeriğe sahiptir. Bu doğrultuda insanlar çevreleriyle etkileşim kurarken geçmişteki deneyimlerinden yararlanırlar ve bundan yola çıkarak geleceğe ilişkin öngöründe bulunurlar. Kişi sahip olduğu öngörü kapasitesi sayesinde davranışlarının olası sonuçlarını değerlendirebilir, istenilen sonuçlara ulaştıracak davranışları seçebilir ve zararlı eylemlerden kaçınabilir. Bu özellik sayesinde kişi önceliklerini iyi belirleyebilir ve yaşamlarını düzenleyebilir.²³

Gelecek tasarısı sunan sosyal öğrenme kuramı bireye geleceğini planlayabilme, başkalarının kendisine nasıl davranacaklarını tahmin etme gibi olanaklar tanımaktadır.²⁴ Öngörü kapasitesi ile birey olayları anlama ve kavrama, onlardan çıkarım yapıp yorumlama yetisi kazanırken, hayatını ve geleceğini planlayabilmektedir. Bu ilke sadece anda öğrenme üzerinde durmayıp gelecek

²⁰ Nuray Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim Kuramdan Uygulamaya* (Ankara: Yargı Yayınevi, 2015), 226.

²¹ Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim*, 228.

²² Gültekin, “Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramı”, 111.

²³ Gültekin, “Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramı”, 112.

²⁴ Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim*, 228.

yaşantıyı da şekillendirdiği için bireyin kapasitesinin ne kadar geniş olduğunu göstermektedir.

Dolaylı öğrenme kapasitesi: İnsanlar ve özellikle çocukların öğrenmesi başkalarının davranışlarını ve onların sonuçlarını gözlemleyerek gerçekleşir. Öğrenme sürecinde kendi yaptıkları davranışlarına ek olarak gözlemledikleri insanların davranışlarından ve o davranışların sonuçlarını görerek öğrenmeyi gerçekleştirirler.²⁵ Kısaca modelden öğrenme dolaylı öğrenme tanımına girmektedir.

Sosyal öğrenmede bireylerin ihtiyaçlarının karşılanması, yetişkin ya da model aldığı kişiye kendini yabancı hissetmemesi, kültürel değerlere bağlı kalınarak ilişkilerin ve iletişimlerin güçlendirilmesi, planlı ve programlı çalışmaların olması, değer verildiğinin hissedilmesi, kişisel ihtiyaçlarının ve duygusal boşluklarının giderilmesi, destekleyici bir anlayışın olması son derece önemlidir.²⁶ Tüm bu unsurların etkin bir şekilde hayat bulabilmesi için modele ihtiyaç duyulmaktadır. Modelle öğrenmenin öğrenme sürecinde takip edilmesi gereken bazı aşamaları söz konusudur. Bunlar:

- Modellenecek davranışın belirlenmesi
- Model alınacak davranışın pekiştirilmesi
- Model alacak kişinin davranış için hazır olması
- Model alan kişinin davranışı zihninde kodlaması
- Model alan kişinin davranış için motive edilmesi
- Model alan kişinin davranışı aktif olarak uygulaması²⁷

Tüm bu aşamaları etkin olarak gerçekleştiren birey modelden gözlemleyerek öğrenme sürecini etkin olarak gerçekleştirebilmekte, modelin davranışlarının, o davranışlardan neler öğrendiklerini ve hayata nasıl aktardıklarını anlamak mümkündür. Bandura'ya göre temelde gözlemci modelden beş şey öğrenmektedir:

1. Yeni bilişsel ve psikomotor becerileri, (Etkili okuma, masa tenisi oynama gibi)
2. Ön öğrenmelere yeni bilgilerin eklenmesini,
3. Yeni değerler ve inançlar kazanmayı,
4. Çevrenin ve eşyaların nasıl kullanılacağını,

²⁵ Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim*, 229.

²⁶ Maurice J. Elians vd., *Promoting Social and Educational Guidelines for Educators* (USA: ASCD,1997), 75.

²⁷ Murat Demirbaş ve Rahmi Yağbasan, "Sosyal Öğrenme Teorisine Dayalı Öğretim Etkinliklerinin, Öğrencilerin Akademik Başarılarının Kalıcılığına Olan Etkisinin İncelenmesi", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005), 165-166.

5. Özellikle çocuklar ve yetişkinler duygularını açıklama biçimini modelden öğrenirler.²⁸

Bilişsel, duyuşsal ve devinişsel öğrenmeleri kapsayan modellerle öğrenmede modelin statüsü, konumu, popüleritesi ve birey üzerindeki etkisi önemli faktörlerdendir. Bu faktörlerin dereceleri arttıkça taklit edilme oranı artmakta, gözlenen davranışlarının sonucunun görülmesi de davranış üzerinde etkiyi şekillendirmektedir.

Öz düzenleme kapasitesi: Bu ilke bireyin kendine ait davranışlarının sorumluluklarını üstlenmesini ifade etmektedir çünkü insanlar kendi davranışlarını kontrol edebilme ve kendini biçimlendirebilme yetisine sahiptir. Kendi kurallarını koyabilen insan içsel faktörlerini dikkate alır.²⁹ Bireyin kendi yaşantısından kendisinin sorumlu olduğunu ve yaşantısını ne şekilde şekillendirip yöneteceği kendi düzenlemesine aittir. Birey kendi yaşamını kendi belirlediği ve seçtiği standartlara göre kendisi düzenleyebilir.³⁰ Davranışlarının ve hayatının sorumluluğunu bireye veren sosyal öğrenme kuramı kendine yetebilirlik, davranışlarını düzenleyebilme becerisi kazandırmaktadır.

Öz değerlendirme kapasitesi: İnsanlar kendi deneyimleri hakkında düşünebilme ve kendi davranışları üzerinde değerlendirme yapabilme yeteneğine sahiptir. İnsanlar öncelikle kendileriyle ilgili bir anlayış geliştirirler, bunu değerlendirip buna dayalı olarak davranış gösterirler. Bu özellikten dolayı bireyler herhangi bir işi başarıyla yerine getirmede ne kadar yeterli ve yetenekli olduklarına dair kendilerine ait görüş geliştirirler.³¹

İnsanlar kendileri hakkında düşünme, yargıda bulunma, kendilerini yansıtmaya gibi kapasitelere sahip olduğu için kendileri ile ilgili fikirler oluştururlar, bunları kaydederler ve sonuç üretirler. Bu sonuçlara göre kendi fikirlerinin yeterliği hakkında yargıda bulunurlar.³² Kişinin kendi potansiyelini görmesini sağlayan öz değerlendirme kapasitesi, bireyin öz yeterlik düzeyini belirler. Davranışlarının sonuçları, değerlendirmeleri ve yargılarına göre yeterlik düzeyini belirleyen birey kapasitesinin farkında olacaktır. Bandura öz yeterlik kavramını bireyin belirli bir etkinliği başarabilme yeterliğine ilişkin kendisini algılayış biçimi olarak tanımlamaktadır.³³

Sosyal öğrenme kuramının gerçekleşmesi belirli süreçlerin gerçekleşmesi ve devam etmesi ile mümkündür. Bu kuramın süreçleri dikkat, bellekte, tutma, davranışı meydana getirme ve güdülenme kavramlarıdır. Birey dikkat sürecinde

²⁸ Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim*, 230.

²⁹ Gültekin, "Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramı", 112.

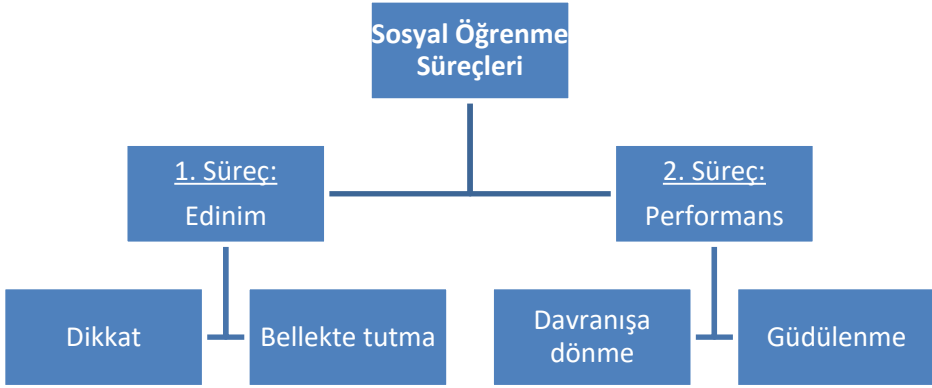
³⁰ Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim*, 229.

³¹ Gültekin, "Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramı", 112.

³² Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim*, 229.

³³ Yasemin Aydoğan vd., *Öğrenme ve Öğretme Teknikleri* (Ankara: Vize Yayıncılık, 2020), 68.

gözlediği davranışa odaklanmakta, bellekte tutma aşamasında gözlediği davranışı bilişsel olarak algılayıp kodlamakta, davranışı meydana getirme sürecinde odaklandığı davranışı hayata geçirmeye başlamaktadır. Güdülenme ise öğrenmeye motive olmak ve dolaylı öğrenme aşamasında olumlu sonuçlanan davranışın tekrarı, olumsuz davranışın ise pekiştirilmemesi ve tekrar edilmemesidir.³⁴ Bu aşamaları da grafike ettiğimizde aşağıdaki gibi bir tablo oluşmaktadır:



Daha detaylı bir şekilde ele aldığımızda davranışın hayata kazandırılması ve içselleştirilmesi belirli aşamaları içerir. Sosyal öğrenme kuramının bu süreçleri esas manada bu aşamaları içerir. Bandura öğrenmenin iki sürecini edinme ve performans olarak açıklamaktadır. Birinci süreç olan edinme kendi içinde dikkat ve bellekte tutma olmak üzere ikiye ayrılır. Dikkatten kastedilen modeli izlemek ve gözlemek, modele dikkatini vermek iken bellekte tutmadan kastedilen de gözlem yapan çocuğun gördüğünü kaydedecek bir yol bulması ve aklında tutmasıdır. Tekrar tekrar model olunarak bellekte tutma süresi ve onu hatırlaması kolaylaşır.

İkinci süreç olan performans, model almadan geriye kalandır ve o da motor hareket durumu ve güdüsel durum olmak üzere ikiye ayrılır. Motor hareket durumu, gözleyen model aldığı davranışı yapabilecek fiziksel yeterlikte olmasıdır. Modellendiği davranışı yaşantıya döndürmesidir. Güdüsel durum da çocuğun gözlediği davranışı uygulamak isteyip istemediğiyle ilgilidir. Dikkat ve bellekte tutma var olduğu halde çocuk hâlâ davranışı gerçekleştirmek için motive edilmelidir.³⁵

Kısaca, Bandura'nın sosyal öğrenme kuramı Miller ve Dollard'ın geliştirdiği taklit yoluyla öğrenmenin geliştirilerek gözlem yoluyla öğrenmeye dönüştürülmüş halidir. Bandura'ya göre gözlemleyerek öğrenme basit bir taklitten çok daha öte

³⁴ Bandura, *Social Learning Theory*, 85.

³⁵ Erdiller, "Erken Çocukluk Eğitiminde Temel Kuram ve Yaklaşımlar", 73.

kişinin çevredeki olayları bilişsel süreçlerden geçirerek işlemesi sonucunda oluşturduğu kazanılmış bilgidir.³⁶ Bireyin davranışı diğer insanların geçirdiği yani dolaylı yaşantılardan etkilenir.³⁷

2. Değerler ve Değerler Eğitimi

Bireysel gelişim ve toplumsal yatırım için kişinin eğitimi, sahip olduğu inanç sistemi, aidiyetlik duygusunun inşası, ahlakî ve dinî değerlerin mevcudiyeti önemli bir yer tutar. Özellikle bireyden çıkıp topluma doğru ilerleyen bir süreçte eğitimin aileden okula, okuldan sosyal çevrelere doğru ilerlemesi değerlerin kazanımı ve her bir değerın yaşantıda ve içsel süreçte hayat bulması erken çocukluk döneminden başlayarak her bir gelişim döneminin üzerinde durulması, kazandırılması gereken eğitimsel ve kültürel yatırımlardır. Bu ciddi olguyu küçümsemeden, hayatın her bir yaşantısına katabilmek için tanımlamalara ve içeriklere ihtiyaç duyulmaktadır.

Değer, insan kabulleridir lakin kişinin inanç ve kabullerine göre şekil alması, davranışların iyi, güzel ve kutsal olduğunu belirlemesi gerekir. Geliştirici bir etkiye sahip olan değer; manevî bir olgu olarak insanın kendine has yetenek ve özelliklerini kapsarken, olgunlaşma ve iyi insan olma sürecinde bireye destek olan ve en önemlisi kişiyi geliştirip yücelten ve kişiliğini şekillendiren çok önemli bir kavramdır.³⁸ Bu geliştirici, olgunlaştırıcı, ahlak aştırıcı etkiye sahip olan değerler kavramının her bir düzlemde ve her bir sahada ele alınması önemli bir durumdur.

Yaşamın içerisinde gelen ve yaşamın bir parçası olan değerler aynı zamanda da eğitimin bir parçasıdır. Kültürümüzü yansıtır, insanlarla olan ilişkilerimizi düzene koyar, aldığımız eğitimimizi çeşitlendirir. Değerler eğitimiyle zenginleşen³⁹ eğitim sistemi kişinin aklî ve kalbî olarak yetişmesini sağlarken, bireyden topluma bir kültür inşası oluşturur. Birey ve toplum tarafından önem atfedilen değerler, çoğunluğun kabulü, beğenisi ve isteğiyle şekil alabilmektedir.⁴⁰ İnsanların hayatında yol gösterici, şekillendirici bir etkiye sahip olan değerler, kendi içerisinde önemlilik dereceleri değişmekle birlikte bireysel ve toplumsal olarak edinim ve gelişim için vazgeçilmez ve yadsınamaz amaçlardandır.⁴¹ Bu amaçlara ve edinimlere göre hayatına, düşünce ve inanç sistemine yön veren her bireyin sahip olduğu her bir değer ilk önce kendisine, sonra çevresine ve en

³⁶ Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim* 223.

³⁷ Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim*, 224.

³⁸ Hayati Hökelekli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 265.

³⁹ W. A. Gatherer, *Pioneering Moral Education; Victor Cook and His Foundation* (Edinburg, 2004), 108.

⁴⁰ Michael Haralambos, *Sociology: Themes and Perspective* (London: Bell & Hyman, 1987), 6.

⁴¹ Shalom H. Schwartz, "Are the Universal Aspects in The Structure and Content of Human Value?", *Journal of Social Issue L/4*, (1994), 19-45.

sonunda da topluma artı olarak dönecek, dinsel, manevî, kültürel ve ahlakî boyutta gelişim ve olgunlaşmaya temel oluşturacaktır.

Değerlerin kökleri iki temel kaynağa dayanır; dış kaynaklar, iç kaynaklar. Kültürel zenginlik olarak adlandırılan toplum tarihinin derinliklerinden gelen değerler dış kaynaklardır. Bireyin kendisinde saklı olan değerler ise iç kaynaklardır. Bireyin kendine has olan huyları, kişiliği, karakteri de değerlerinin şekillenmesinde etkindir.⁴² Standart olarak kabul edilen değerler, insanların gösterecekleri tutum ve davranışlar bakımından belirli bir ölçüye sahip olmakla birlikte⁴³ kazanım ve içselleştirme süreçlerinde farklılık göstermektedir. Bunun için verilmek istenen her bir değer bireye göre şekillenmekte, kişinin karakteri, mizacı, yapısı bunları etkilemektedir.

Değerler, inancın dinî ve ahlakî alanlarını içerir. Yaşam kalitesinin artmasında, motivasyon unsuru olmasında önemli olan değerler; bireyin ve toplumun mutluluğunu temel alan kurallar sistematığı olarak da ifade edilebilir.⁴⁴ Ahlakî ve dinî değerlerin iç içe girmiş durumda olması, toplumda en iyi, en faydalı ve en yararlı kabul edilen statüye sahip olması değerlerin hep bütünleşik hem birleştirici hem de yapıcı bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir.

İdeal düşünce ve davranış kalıplarını ortaya koyan değerler, toplum tarafından doğruluğu onaylanmış kural ve kaideler olarak kabul edilir. Toplumda güzel düşüncelerin ve davranışların yaygınlaştırılması, kötü ve olumsuz düşünce ve davranışların iyi ve olumlu düşünce ve davranışlara dönüştürülmesi değerler eğitimi sayesinde olmaktadır.⁴⁵ Değerler eğitimiyle kazandırılması istenen, yetiştirilmesi amaçlanan nesillerin öncelendiği temel konu kazanım, edinim, yaşantı ve değerlendirmedir. Formal bir düzlemde verilen değerler eğitiminin MEB tarafından standardize edilmiş belli başlı özellikleri bulunmaktadır. Bu özelliklere göre şekillenen değer kavram ve içeriğinin eğitim sistemine bütünleşmiş olarak verilmesi amaçlanmıştır.

Meb (2009) İlköğretim programında belirtilen değerlerin özellikler şu şekildedir:⁴⁶

- Birleştiricidir: Toplum ve birey tarafından benimsenir.
- İnanç ölçütüdür: Toplumun sosyal ihtiyaçlarını karşılar, bireylerin iyiliği içindir.
- Genel yargılardır: Bilinç, duygu ve heyecanları içerir.
- Güdülerdir: Bireyi yönlendirir.

⁴² Mahmut Tezcan, *Sosyolojiye Giriş* (Ankara: Vize Yayıncılık, 2011), 267.

⁴³ Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji* (İstanbul: Beta Yayınları, 1990), 27.

⁴⁴ Kadir Ulusoy, Ali Arslan, "Değerli Bir Kavram Olarak Değer ve Değerler Eğitimi", *Farklı Yönleriyle Değerler Eğitimi*, ed. Refik Turan, Kadir Ulusoy (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 6.

⁴⁵ Ulusoy- Arslan, "Değerli Bir Kavram Olarak Değer ve Değerler Eğitimi", 5.

⁴⁶ Ulusoy,- Arslan, "Değerli Bir Kavram Olarak Değer ve Değerler Eğitimi", 7.

- Değerler normları da içeren daha genel ve soyut kavramlardır.

Eğitim sisteminde özellikleri belirlenen değerlerin eğitim programlarında yer alması, her bir disipline dahil edilmesi, erken çocukluk döneminden başlayarak her bir kademede gelişim dönemi özelliklerine dikkat edilerek işlenmesi, ele alınması, hayatın içinden aktarılması, bizzat örneklem oluşturulması gerekmektedir. Değerlerin belirlenip eğitime dahil edilme sürecinde etkililiği artırmak bireyin ilk olarak karşılaştığı aile ortamının, çevresinin bilinmesi önemli faktörlerdendir.

İlk olarak bireyin çevresinde başlayan değer farkındalığı ve eğitimi hayatın her döneminde ya artan ya da azalan bir ivmeyle görülmektedir. Burada önemli olan değer odaklı davranış kazanımıdır. Bunun içinde görme, gözlemlene fiilleri önemli bir yere sahiptir. Çocuğun çevresinde görmediği ve gözlemlenmediği hiçbir davranışı özümleme ve kazanma gibi bir durumu söz konusu değildir. Kişilerde gördüğü tüm davranışları kopyalayan çocuklar, bu durumu aynı şekilde kitle iletişim araçlarına aktarmaktadırlar. Orada gördükleri karakterlerin davranışlarını kopyalayarak davranışa dönüştürmektedirler. Değer eğitimi tam bu yüzden yaşayan ve yaşanılan bir eğitimidir.⁴⁷

Toplumsal ve sosyal bir yönü de olan değerler eğitiminin topluma katkısının olması beklenmekte, eğitimle de desteklenmesi gerekmektedir. Bunun için değerler yeni nesillere ne kadar büyük ölçüde etkin ve aktif aktarılabilirse toplumsal bütünlük ve huzurun sürdürülebilmesi de o derece mümkün olabilecektir. Değerlerden arınmış bir eğitim anlayışının düşünülmediği, değerlerin hayat bulmadığı bireylerin değerler eğitiminde başarılı olması da beklenemez. Bu nedenle, toplumun ortak değerlerini yeni yetişen nesillere aktarmak ve öğretmek eğitimin ana hedeflerinden biridir. Etkin değerler eğitimi ile çocuklar ve gençler iyi insan, iyi vatandaş; kendi kendisiyle ve çevresiyle barışık ve uyumlu bireyler olarak yetişebilmektedir.⁴⁸ Değer eğitimi ile ahlakî değerler de aktarılmakta kültürel ve dinî donanım sağlanabilmektedir.

Kişilik gelişiminin %80 oranında erken çocukluk döneminde gerçekleşmesi⁴⁹ bu dönemde değerler eğitiminin verilmesinin daha uygun olduğunu göstermektedir. Özellikle aile ortamında buna dikkat edilmesi değer kazanımı ve aktarımı için oldukça mühim bir durumdur. Bu yıllarda çocuğa verilen değerler eğitimi çocuğun ileride iyi bir vatandaş olma bilincinde olmasına katkı sağlayacaktır.

Değerler eğitiminde model olmak, değerleri yaşayarak kazanmak çok önemlidir. Özellikle erken çocukluk döneminde modelden öğrenme yöntemiyle

⁴⁷ Hasan Bacanlı, "Değer, Değer midir?", *Eğitime Bakış Dergisi* 7/19 (2011), 20–21.

⁴⁸ Hayati Hökelekli, "Modern Eğitimde Yeni Bir Paradigma: Değerler Eğitimi", *Eğitim-Öğretim ve Bilim Araştırma Dergisi* 6/18 (2010), 7.

⁴⁹ Özdemir, "Kişilik Gelişimi", *Psikiyatri'de Güncel Yaklaşımlar*, 578.

öğrenmenin yoğun olduğu, yaşanan değerlerin hayata daha kolay aktarıldığı ve çocuklar tarafından direkt davranışa dönüştüğü düşünüldüğünde sosyal öğrenme kuramının değerler eğitiminde önemli bir kuram olduğu karşımıza çıkmaktadır. Hem kuramın ilkelerinden hem de değerleri eğitimin yapı taşlarından olan “modelden öğrenme” kavramıyla karşılaştığımızda öğretmenin ve yetişkinlerin rollerinin son derece etkin ve etkili olduğu görülmektedir. Bu süreçte öğretmenlerin kişiliği, model olma özelliği, davranışlarında görülmesi, iletişim şekli belirleyicidir.⁵⁰

Değerler eğitiminde amaç çocukların ve gençlerin kendilerine ve topluma yararlı olabilecek temel değerleri psikolojik ve sosyal gelişimlerine uygun olarak kazanmalarınıdır. Etkin bir değerler eğitimi çocuğun doğuştan getirdiği iyi özellikleri ortaya çıkarmakla birlikte kişiliğini çeşitli yönlerden geliştirir, bireyi ve toplumu kötü ahlaktan koruyarak bireyi ahlakî davranışlarla donatır ve devamını sağlar.⁵¹ Değerler eğitimi sorumluluk ve ahlakî yargıya sahip bireylerin yetişmesine katkı sağlayan, ahlakî değerlerin ve prensiplerin kazandırılmasına özendirilen ve bireyleri gençlikten yetişkinliğe taşıyan bir eğitim etkinliğidir.⁵² Bu donanımda yetiştirilmesi planlanan bireylere rehberlik edecek model, eğitimci ve yetişkinlerin aynı donanıma sahip olarak örneklik yapmaları değerlerin kazanımı ve etkin olabilmesi için son derece önemli ve gerekli bir durumdur.

Değerler eğitimi soyut kavramlardan oluşan bir yapı olduğu için öğrencilerin bu kavramları içselleştirmeleri zordur. Bu yüzden öğretilecek olan değerlerle ilgili etkinlik temelli eğitim yapılmalı, modeller yaşantılarıyla, davranışlarıyla soyut olan kavramları somutlaştırmalıdır. Hikayeler, önemli şahsiyetler, örnek olaylar, geziler, kazandırılacak olan değerle ilgili filmler bu etkinliklerde kullanılırsa soyut kavram olan değerler somutlaştırılmış olacak, çocuğun bu değerleri öğrenmesi kolaylaşacaktır. Ayrıca modelde gördüğü ahlakî değerlerde kendi hayatına içselleştirilmiş bir davranış olarak geçebilecektir. Değerler eğitiminde öğrencilerin ilgisinin canlı tutulması, konunun özelliğine göre çeşitli yöntemlerden faydalanılması, bu değerler öğretilirken örnek etkinlikler verilmesi, gerektiğinde olumlu örneklerden hareket edilmesi, öğrencilerin yaş, beceri, yetenek ve buldukları çevrenin dikkate alınması, bu çocuklarla belli seviyede dostluk ve arkadaşlık kurulması, öğretmenin model davranışlar içinde bulunması değerlerin eğitim ve öğretiminin önemli hususlarıdır.⁵³ Bunlara ek olarak değerler eğitiminin verildiği ortam da kimlik oluşturma sürecinde oldukça

⁵⁰ Kadir Ulusoy, Bülent Dilmaç, *Değerler Eğitimi* (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 62-63.

⁵¹ Mehmet Zeki Aydın, Şebnem Akyol Gürler, *Okulda Değerler Eğitimi Yöntemler, Etkinlikler, Kaynaklar* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2012), 16.

⁵² Aslan, “Eğitimde Bir Arayış: Değerler Eğitimi”, *Uluslararası Antalya Değerler Eğitimi Sempozyumu Bildiri Kitabı* (Antalya, 28-29 Mayıs 2013), 19.

⁵³ Vedat Aktepe, Mustafa Tahiroğlu, “Değerler Eğitimi Yaklaşımları ve Etkinlik Örnekleri”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 42 (2019), 5.

önemli bir role sahiptir. Kendisini özgür, rahat ve güvende hissettiği özgür bir ortamda verilecek olan değerler eğitimi bireylerin kimlik oluşturma sürecine katkı sağlayacaktır.⁵⁴

3. Tasavvufî Unsur

Tasavvuf İslamî ilimler içerisinde yer alan bir ilim olmakla birlikte bireyin manevî dünyasını güçlendiren, nefesine hakimiyetini sağlayan, kalb tasfiyesine önem veren bir hâl ilmidir. “*Mizana konulacak en ağır şey güzel ahlak*”⁵⁵ hadis-i şerifinden hareketle “güzel ahlak”⁵⁶ olarak da tarif edilen tasavvuf, bireyi ahlakî ve dinî değerlerle donatarak Rabbine yaraşır bir kul olma yolunda ilerlemesini sağlayan sistematik uygulamalı bir ilimdir. Bu terbiyenin sistemli ve düzenli bir şekilde uygulanabilmesi için her eğitim türünde olduğu gibi tasavvufta da model alma yönünden bireyin olgunlaşmasını sağlayan bir önder eğitimci bulunmaktadır ki buna mürşid-i kâmil⁵⁷ denilmektedir. Temelinde modelleme, nasihat, amel, kalbî yaşantı ve irşad yatan tasavvufî eğitim; bireyleri yetiştirirken her bir unsura dikkat etmekte, bireysel ihtiyaç, donanım ve yönelimlerine göre de metotlar geliştirmektedir.⁵⁸ Ergenlik döneminden itibaren yani bireyin soyut düşünce sistemi geliştikten sonra bu yola girilmesi tavsiye edilen tasavvuf, temelinde bireyi anne karnından başlayarak ömrünün sonuna kadar eğitebilen yegâne eğitim yöntemlerinden biridir. Bu eğitim yöntemlerini öğrenme kuramlarından sosyal bilişsel öğrenme kuramı perspektifinde değerlerin aktarımında kullanıldığı tasavvuftaki mürşit-mürid ilişkisi, modelleme tekniği ile Resullullah’a benzeme sembolleştirme ilkesiyle, Rabbin rızasını kazanma, Kur’anî ahlakla ahlaklanma öz yeterlik kapasitesi ile, hayatına güzel amelleri geçirme öz değerlendirme kapasitesiyle, insanlara amel ve davranışlarıyla örnek olma model olma, rehberlik etme süreci ile yapmadıklarını nasihat etmeme, mürşidini takip etme dolaylı öğrenme kavramları ile açıklamak mümkün olacaktır.

İnsanî değerlerimizi elimizden alan nefsanî tutkuların, İslamî değerlerimizi elimizden alan seküler inanışın, ahlakî üstünlüğümüzü elimizden alan güç tutkusundan uzaklaşarak gerçek özgürlük beratına bireylerin kendisinin ulaşabilmesi etkin rol modellerle ve yol göstericilerle mümkündür.⁵⁹ Sosyal

⁵⁴ Ulusoy- Dilmaç, *Değerler Eğitimi*, 51.

⁵⁵ Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l Âsâr*, XI/255.

⁵⁶ Şihabeddin Sühreverdî, *Avarifu'l Mearif Gerçek Tasavvuf*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkant Yayınları, 2004), 68; Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 23-24.

⁵⁷ Ebî Alî el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfu'l Mahcub Hakikât Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 90; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitapevi, 2009), 190-191.

⁵⁸ Şakir Gözütok, *Sufî Pedagojisi: Tasavvufta Şahsiyet Eğitimi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2012), 107.

⁵⁹ Mehmet Görmez, *Kalbin Erbaini* (Ankara: Otto, 2018), 37.

öğrenme kuramının temelinde yatan modelleme ve gözlem yoluyla öğrenme anlayışı burada oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Tüm bireylerde modeli gözlemlenme yoluyla aktarılan hem davranışsal hem de bilişsel süreci aktive eden bu kuram ile tasavvufun da temelinde yatan etkin rol modellik bağlantılı olmaktadır. Tasavvufi eğitimde özellikle vurgulanan unsur bu modelikte Kur'an referanslı Hz. Peygamber çizgisinde bir hâl ve yaşantıdır.⁶⁰ Bu özelliği taşıyan insanların erken çocukluk döneminden başlayarak her gelişim döneminde ayrı ayrı kalıcı izler bırakması, kalplere ve gönüllere dokunması gönül fethine neden olacaktır.

Tasavvufun bel kemiğini oluşturan mürid-mürşit ilişkisinin eğitimsel ve toplumsal bir olguyla hayata aktarıldığında etkin bir öğretmen-öğrenci ilişkisine dönüşebilmesi mümkündür. Tasavvufi yaşantının sosyal hayata indirgenmesi değer kazanımı açısından da oldukça verimli olacaktır. Bu düşünce değerler eğitiminde de etkin bir rol oynayan eğitimci-öğrenci ilişkisinin önemine vurgu yapmakta, soyut olan kavramların eğitimci nezdinde somutlaştırılarak genç nesillere aktarılabilmesini göstermektedir. Değerlerin tasavvuf ilminde ayrı bir öneme sahip olması, Kur'anî çizgide güzel ahlakla donatılması öncelikli olduğundan; mürşitler, tasavvuf yolcuları, bu yolda örneklik edecek bu hâlle hâllenen yetişkinlikler erken çocukluk dönemi çocuklarına nasihatten ziyade davranışlarıyla, etkili, ilgi çekici sohbetleriyle dolaylı öğrenmeye zemin hazırlayacaklardır. İyi ve etkin bir değer eğitimi çocuğa çevresinde iyi ahlakî özelliklere sahip bireylerin olduğunu gösterebilmeli, çocukta vicdanî gelişimi iyi bir şekilde desteklemeli, çocuğun aşırılıktan uzaklaşarak istek, arzu ve eğilimlerini iyi yöne yönlendirebilmeli, çocuğun iradesini güçlendirerek kişiliğini kuvvetlendirebilmelidir.⁶¹

Kur'an-ı Kerim'e uygun olmak koşuluyla, Müslümanların içselleştirip hayata aktardıkları ve bunlar aracılığıyla bir toplum tesis ettikleri her türlü duygu, düşünce, kural ve davranış değer olarak ifade edilebilir.⁶² Tasavvufta ahlak eğitimi ve değer kazanımı bireysel eğitimden başlayarak toplum inşası için vazgeçilmezdir. Bu kazanımı sağlayan yetişkin bireylerin erken çocukluk döneminde etkin olan dolaylı öğrenmenin gerçekleşebilmesi için rol model olarak değer aktarımını gerçekleştirmesi gerekmektedir. Değere dikkat çekerek hatırdan tutma sağlanmalı, davranışa dönüştürmek için etkin örnekler, menakıb anlatımları olmalı, çocuğu güdülemek için de olumlu pekiştiricilerin kullanımı

⁶⁰ Abdülkerim Kuşeyri, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi* çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 190; Haris el-Muhasibi, *er-Riaye li Hukukillah Kalb Hayatı*, çev. Abdülhakim Yüce (İstanbul: Işık Yayınları, 2011), 150; Hülya Küçük, *Tasavvufa Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 37.

⁶¹ Hüseyin Peker, *Din ve Ahlak Eğitiminin Psikolojik ve Metodik Esasları: Ailede, Okulda, Camide*, (Samsun: Eser Matbaası, 1991), 165-170.

⁶² Mustafa Kara, "Kur'an'ın Değerler İnşası", *Değerler Bilançosu*, ed. Hasan Hüseyin Bircan, Bülent Tilmaç, (İstanbul: Çizgi Kitapevi, 2015), 3.

gerekmektedir. Böylece bu eğitim çocukların aklına ve kalbine son derece nüfuz edecektir. Çünkü birey, kendisi için gerekli olan bilgiyi akıl ve duyumla elde ederken, değerleri ruh ile kavrar ve özümser. Bundan dolayı dinî ve ahlakî ilkeler, birinci derece değerler olarak adlandırılır.⁶³ Gerek ev ortamında gerekse okulda ahlakî davranış yönüyle model olabilecek seçkin insanların hayat hikâyelerinden örnek pasajlar çocuklara anlatılmalı, ahlakî gelişimlerine katkı amacıyla bu hikâyelerden azami istifade edilmelidir.⁶⁴ Ruhu önceleyen bir düşünce ve uygulama sistemi olan tasavvuf, bireylerin değerleri özümsemesinde çok daha etkili ve kısa bir yol olacaktır. Bu yola özellikle okul öncesi dönemden etkin sembolleştirme ve modellikle çıkıldığında daha yüksek başarı elde edilecektir.

Bir psikolog olarak Bandura, özellikle sosyal psikoloji ile ilgilenen diğer birçok psikolog gibi zihinsel gelişimin yanında ahlakî gelişimi de bir sosyal öğrenme meselesi olarak ele almıştır. *"Ahlakî davranış ve değerler normatif olduğuna göre insan bu normları nasıl öğrenmekte ve benimsemektedir? Ahlak normlarının ve ahlakî davranışların değişmesi ve şekillenmesi hangi temel faktörler çerçevesinde izah edilebilir?"*⁶⁵ sorularına cevap aramıştır. Öğrenmeye getirdiği sosyal-davranışçı yaklaşımla Bandura, sosyal bilişsel öğrenme kuramını insanların ahlakî değerleri nasıl öğrendiklerini açıklamak üzere daha da geliştirmiştir.⁶⁶ Yapmış olduğu 5-11 yaş aralığında çocukların model davranışlarının, çocukların ahlakî yargılarının şekillenmesindeki rolünü incelemiş, ahlakî yargı gelişimi ve değerlerin öğrenilmesini bir sosyal öğrenme meselesi olarak ele almıştır. Bu çalışma 5-11 yaş aralığında model ve çocuk davranışlarının pekiştirilmesi, ahlakî yargıların kabul edilmesi ve değerlerin öğrenilmesinde daha etkin olduğunu göstermiştir. Model davranışları ve sosyal içerikli pekiştireçler, pozitif olarak pekiştirilen çocukların ahlakî intibakını objektif yönden sübjektif yöne değiştirmiş ve devamını sağlamıştır. Pekiştireçler olmasa dahi ahlakî yargıların değişmesinde ve değerlerin öğrenilmesinde etkili olmuştur.⁶⁷ Bu da bize model davranışlarının pekiştireçlerden de ziyade daha önemli bir etkiye sahip olduğunu göstermekte, erken çocukluk dönemindeki ahlakî yargı ve değer öğrenimini etkilemektedir. Bunun için modellenecek bireyin özellikleri, donanımı, karakteri, çocuklarla iletişimi, ahlakî yatkinlik ve doygunluğu, değerleri içselleştirip yaşaması, yaşatması gerekmektedir. Tüm bu

⁶³ Kara, "Kur'an'ın Değerler İnşası", 4.

⁶⁴ Ramazan Gürel, "Sosyal Pekiştireçlerin ve Model Davranışlarının, Çocukların Ahlakî Yargılarının Şekillenmesindeki Etkisi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/28 (2014), 12.

⁶⁵ Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000), 44-45.

⁶⁶ Yvonne Malone, "Social Cognitive Theory and Choice Theory: A Compatibility Analysis", *International Journal of Reality Therapy* 22/1 (2002), 10-13.

⁶⁷ Gürel, "Sosyal Pekiştireçlerin ve Model Davranışlarının, Çocukların Ahlakî Yargılarının Şekillenmesindeki Etkisi", 9.

vasıfların bir arada bulunabileceği etkin insan modeli de tasavvufî eğitimden geçen, tasavvuf ahlâkıyla ahlaklanan, manevî donanımı kuvvetli bireyler olabilmektedir. Çünkü tasavvufî eğitimin amacı Kur'an ve sünnet çizgisiyle kişiyi yetiştirmek, nefsi terbiye edip kalbi temizleyerek bireyi geliştirmek ve toplumu irşad etmektir.⁶⁸ Buradan amaç eğitim sürecindeki ahlâkî donanımı hayatına geçiren bireylerin etkin rol modellikle erken çocukluk dönemindeki çocuklara dokunabilmek, ilim ile hâli birleştirerek rehberlik yapmaktır.

Çocuklarda olumlu bir kişilik gelişimi için taklit çok önemlidir. Okul öncesi dönemde bu taklit bilinçsizce olduğundan bilinçsiz taklit adını almaktadır. Bilinçsiz taklitte öğrenen ve davranışları tekrarlayan çocuklar öğrenmeyi bu şekilde gerçekleştirir. Çocuklar bilinçsiz taklit yoluyla aile ve çevrelerinden çok şey öğrenirler. Taklit, değer eğitiminde önemli bir yere sahiptir. Çocukların yapısı gereği bilinçsizce taklit etme özellikleri vardır. Düşünmeden ve bilmeden yapılan taklitlerle çocuk kabul ettiği otoriteye benzemeye çalışır. Çocuğu taklit yapmaya iten kuvvet yapılan davranışın iyi olup olmadığı değil, etrafından onay görmüş olması ve takdirle karşılanmasıdır. Çocuk, taklitten özdeşleşmeye doğru bir kimlik arama süreci içerisindeydir. Çocuk, büyürken ve gelişirken muhakkak özdeşim kurma eğilimindedir. Kişilik gelişimi ve sosyalleşme için de her çocuğun bir özdeşim modeline ihtiyacı vardır. Çocuğun kendi anne babası gibi düşünmesi, onlar gibi davranmaya çalışması, sevdiği ve hayran duyduğu kişiyi benzemesi özdeşleşme olarak ifade edilebilir. Çocuk okul öncesi dönemde sadece davranışlarıyla değil, tüm değerleri, tutumları ve standartları ile yetişkinlere benzemeye çalışır.⁶⁹ Bu özdeşim kurulacak kişiler Kur'an ahlakıyla ahlaklanan, Hz. Peygamber'in çizgisinde giden, kalbe dokunmayı ve onu eğitmeyi bilen bireyler olduğu takdirde değer öğrenimi ve kazanımı çok daha etkin ve aktif olacaktır. Tasavvufta eğitim alan kişilerin *"İçinizden Allah'ın lutfuna ve âhiret gününe umut bağlayanlar, Allah'ı çokça ananlar için hiç şüphe yok ki, Resûlullah'ta güzel bir örneklik vardır."*⁷⁰ ayet-i celilesinden hareketle modelini Hz. Peygamber seçerek âtil Müslümanlar değil aktif Müslümanlar olması gerektiği düşüncesi⁷¹ yer almaktadır. Önemli olan bu ayeti Hz. Ali'nin *"Çocuklarınızı kendi zamanınıza göre değil, onların yaşayacağı çağa göre yetiştirin."*⁷² ifadesini önemseyen ve uygulamaya geçerek çocuklara ulaşabilmek amacıyla yorumlayabilmektedir.

⁶⁸ Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar* (Ankara: Akçağ, 2019), 46-47.

⁶⁹ Aydın ve Gürler, *Okulda Değerler Eğitimi: Yöntemler, Etkinlikler, Kaynaklar*, 23-24.

⁷⁰ *Kur'an Yolu* (Erişim 22.04.2021), el-Ahzâb, 33/21.

⁷¹ Hasan Kamil Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdai ve Celvetiye Tarikatı* (İstanbul:Erkam Yayınları, 1986),171.

⁷² Hz. Ali Efendimizden *Hikmetler ve Sırlar -Merasid'ül-Hikem ve Şemmet'ül-Esrar-*, çev. Abdülkerim Akçiçek (İstanbul: Kitsan Basın Yayın, 1987), 133.

Bireyin hem geçmiş öğrenme ve tecrübelerinden hem de çevresine karşı tepki verdiği uyarıcılardan davranışlarını anlayabilmek, birey-çevre etkisini görebilmek mümkün olduğu için bunların göz önünde bulundurulması gerekir.⁷³ İnsanın ahlakî değerlerini ve bu yöndeki davranışlarını anlamak ve anlamlandırmak da bunun dışında değildir.⁷⁴ Bandura çocukların değer yargılarının yetişkin model davranışları kullanılarak kolayca değiştirebileceğini karşılıklı belirleyicilik ve dolaylı öğrenme ilkelerine dayanarak ileri sürmektedir.⁷⁵ Hz. Muhammed'in "Kişi dostunun dini üzerindedir. Öyleyse her biriniz kiminle dostluk kuracağına dikkat etsin."⁷⁶ hadis-i şerifi uyarınca küçük, büyük fark etmeden birey çevresindeki en yakınlarından etkilenmekte, bu duruma göre düşünce, davranış ve değer yargıları değişmektedir. Bunun için erken çocukluk dönemindeki çocukların ahlakî donanımıyla yetişmiş, tasavvuf ahlakıyla bezenmiş kişilerle birlikte olması ya da onlardan eğitim alması gerekmektedir. Eğitimciler, her türlü öğretici faaliyetleri uygulamanın yanında ahlakî değerleri benimseyip öğrenme ve davranışa dönüştürme konusunda çocuklara örnek/model olma gibi önemli bir görevi de yerine getirmekle yükümlüdür.⁷⁷ Çünkü Bandura'nın da ifade ettiği gibi ahlakî içerikli bir davranış sözle anlatmaktan çok davranışlarla ortaya koymak, çocuklar üzerinde daha etkili olabilmektedir.⁷⁸

Birey, içinde yaşadığı çevre ve toplumla güçlü bir etkileşim halindedir. Dolayısıyla bireyin "toplum hayatında fitrî bir gerçekliğe sahip" olan dinden etkilenmemesi mümkün gözükmemektedir.⁷⁹ Dinî eğitim ile inanç, tutum ve değerlerini öğrenen birey tasavvufî unsur ile bunu içselleştirme fırsatı yakalayacaktır. Hem etkin bir din eğitimi hem de kalplere dokunan bir yaklaşımla bireyleri ahlakî ve dinî değerlerle yetiştirmek esas noktadır. Sosyal bilişsel öğrenme kuramı, geleneksel öğretmen merkezli din öğretiminin aksine öğrencinin psiko-sosyal özelliklerini de dikkate alan bir din öğretiminin gerekliliğine işaret etmektedir.⁸⁰ Çünkü din eğitimi pasif olmamalı, aktif olmalıdır. Yaşamdan örnekler sunulduğu gibi öğrenilenler de yaşama

⁷³ Jack Mearns, "Social Learning Theory", *Encyclopedia of Human Relationships*, ed. Hary Reis (USA: SAGE Publications, 2009), 3/ 1537-1540.

⁷⁴ Gürel, "Sosyal Pekiştireçlerin ve Model Davranışlarının, Çocukların Ahlakî Yargılarının Şekillenmesindeki Etkisi", 6.

⁷⁵ Gürel, "Sosyal Pekiştireçlerin ve Model Davranışlarının, Çocukların Ahlakî Yargılarının Şekillenmesindeki Etkisi", 10.

⁷⁶ Ebu Davud, Edeb, 19; Tirmizî, Zühd, 45.

⁷⁷ Albert Bandura, *Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory*. Englewood Cliffs (New Jersey: Prentice-Hall, 1986), 41.

⁷⁸ Gürel, "Sosyal Pekiştireçlerin ve Model Davranışlarının, Çocukların Ahlakî Yargılarının Şekillenmesindeki Etkisi", 11.

⁷⁹ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, İstanbul, 1998), 202.

⁸⁰ Zafer Yıldız, "Sosyal Bilişme Öğrenme Kuramı ve Din Öğretimi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/33 (2014), 4.

aktarılabilmelidir. Hayata dönüklük güdülenme ile olacağından manevî rol modellerin sosyal bilişsel öğrenme kuramının süreçlerini hayata geçirmesi değerler eğitimini daha etkili kılacaktır.

Öğrenme sürecinde modelin özelliklerine ağırlık veren sosyal bilişsel teoriye göre modelin nitelik ve özellikleriyle gözlemcinin öğrenmesi arasında sıkı ilişki vardır. Model olan kişi ya da kahraman değişkenlik gösterebilir, bu model anne baba, öğretmen, arkadaş olabileceği gibi sosyal medyada takip ettiği popüler bir kişi, okuduğu romanda geçen bir kahraman, televizyonda seyrettiği bir oyuncu da olabilir. Bu nedenle bireyin hayatını çevreleyen modellerin sahip olduğu özellikler bireyi etkiler ve onun öğrenmesi üzerinde olumlu ya da olumsuz etkiler bırakır. Bu durum çocuğun din eğitiminde çocuğa model olma konumundaki kişilere önemli sorumluluklar yüklemektedir. Din eğitimini sadece sözlü iletişim alanına hapsederek sadece sözlü nasihatle yetinmek büyük bir yanılığa düşmek demektir. Halbuki iletişimde sözsüz iletişimin etkisi tahmin edilenden fazladır.⁸¹ Bundan hareketle tasavvufun önemli şahsiyetlerinden Gazzalî ve Mevlânâ'nın görüşlerine yer vererek değerlerin aktarımında tasavvufî perspektifi anlamak bizlere daha somut ve objektif bir bakış sunacaktır.

Tasavvuf anlayışında insan Rabbinin ruhundan üflediği çok mukaddes bir varlık olarak kabul edilir. İslâm fitratı üzere yaratılan, Rabbinin ruhuyla yücelttiği insana kötü gözle bakmamak, onu kötü düşünceyle değerlendirmemek gerekmektedir. İlk çocukluk döneminden başlayarak eğitilmesi gereken çocukların bu özü kaybetmeden tasavvufî anlayışla şekillenebilmesi, fitrat özelliklerinin üzerine değerler katılması için önemli noktalar bulunmaktadır.

Sünnî tasavvuf anlayışına sahip olan ahlâkî değerlere ve dinî ilimlere bir canlılık getirmeye, ihya hareketini tasavvuf zemininde gerçekleştirmeye çalışan Gazzalî'ye göre (ö. 505/1111) insanın bu hayatta sorumlulukları vardır ve bunlardan bir tanesi de kişinin ahlakını eğitimle güzelleştirmesi ve hayatına aktarmasıdır. Ona göre ahlakî eğitim değerlerle iç içe olan bir eğitimidir. Ahlak eğitimini etkin bir şekilde alan bir birey değerlerle ilgili bilgileri doğru ve uygun olarak kazanır. Ahlak eğitimiyle değerleri özümseyen kişi, Allah'a yaklaşır. Bu açıdan değerlendirildiğinde Gazzalî'nin ahlak eğitimi, kişiyi Allah'a yaklaştıran ve onunla bütünleşmesini sağlayan eğitim basamaklarından bir basamaktır.⁸²

Gazzalî'ye göre insan doğduğunda ahlakî değerlere sahip ve ahlakî yatkınlığı olan bir bireydir. Bunun zıddı olan ahlaksızlık ve ahlakî değerlere aykırı davranışlar ise sonradan öğrenilir, insanları olumsuz duygu ve düşüncelere yönlendirir. Fakat insanda bu olumsuz değer ve düşüncelerden kurtulma

⁸¹ İbrahim Habacı vd., "Beden Dilinin Eğitim Öğretim Üzerine Etkileri", *Turkish Studies* 8/9 (2013), 1639 – 1655.

⁸² Abdullah Durakoğlu, "Gazalî'de Ahlakî Eğitim", *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 34/2 (2014), 212.

potansiyeli bulunmakta, bu yolda gayret ettiği ölçüde yaratılış özüne dönebilecektir.⁸³ Bunun için Gazzalî'ye göre çocukluk yıllarındaki şahsiyet yapılanmasının önemi çok büyüktür. Çünkü bu dönemdeki yaşantı şahsiyetin çekirdeğini oluşturur. Bu dönemde verilen her türlü bilgi, beceri ve kazanımın etkileri daha kalıcı ve kuvvetli olmaktadır. Onun için eğitimin üzerinde önemle durulmasını istemiştir çünkü çocuklar verilen her şeye açık ve meyleden bir pozisyonadadır. Ne türlü bir eğitim verilirse o türlü bir birey olacaklardır.⁸⁴

Gazzalî, erken çocukluk döneminin insan eğitimi ve yetiştirilmesinde kritik bir dönem olduğunu söylemekte, eğitim ve terbiyede erken döneme dikkat çekmekte ve *"küçük yaşta öğrenmek taş üzerine yazı yazmak gibidir."*⁸⁵ buyurmaktadır. Akla ve kalbe dayalı iyimser bir görüş sistemini savunan Gazzalî, mutlak bir terbiye ve eğitim anlayışından ziyade kişinin potansiyeline göre verilecek, bireysel farklılıklarına dikkat edilecek eğitimsel bir yaklaşımı kabul etmektedir.⁸⁶ Sosyal bilişsel öğrenme kuramının ilkelerinden öz düzenleme ve öz değerlendirme kapasitelerine göre öğrenmenin gerçekleşmesinin temelinde de öğrenmenin bireysel olduğu görüşü yatmakta, kişi kendi kapasite ve yeterliliklerine göre öğrenmeyi gerçekleştirebilmekte, davranışlarından kendisi sorumlu olmaktadır. Erken çocukluk dönemi değerler eğitiminde de ahlakî öğelerin algılanışında ve içselleştirilmesinde görülebilmektedir.

Erken çocukluk döneminde çocuk tıpkı bir aynaya benzemektedir ve önüne konulan her şeyi yansıtmaktadır. Bu dönemde çocuk taklit etme döneminde olduğu için her söz, davranış ve eylemi taklit eder. Çocuk ahlakî ve dinî değerler kapsamında iyi yetiştirildiği takdirde iyi bir birey, faydalı bir vatandaş olacak fakat kötü yetiştirilip ihmal edilirse de topluma ve kendine zarar veren bir birey olacaktır. Dolayısıyla bu dönemde modelleyeceği, özdeşim kuracağı bireylerin (anne, baba ve öğretmenler...) çocuğa tam ihtimam göstermesi ve iyi davranışlar öğretmesi gerekmektedir.⁸⁷

Gazzalî: *"Çocuk ana baba elinde bir emanettir. Kalbî kıymetli bir cevher gibi temizdir. Mum gibi her şekli alabilir. Bütün yazı ve şekillerden uzaktır. Temiz bir toprak gibi olup, hangi tohum atılırsa büyür. İyilik tohumu ekilirse, din ve dünya saadetine kavuşur. Annesi, babası ve öğretmeni bu sevaba ortak olur."*⁸⁸ demektedir. Bunun için sosyal bilişsel öğrenme kuramını temellendiren model

⁸³ Ebu Hamid b. Muhammed Gazzalî, *İhya-i Ulumiddin*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2012), 3/75.

⁸⁴ Mahmut Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazzalî* (İstanbul:Çamlıca Yayınları, 2014), 227.

⁸⁵ Ebu Hamid b. Muhammed Gazzalî, *İlahi Saadet Mizanü'l Amel*, çev. Ömer Dönmez (İstanbul: Hisar Yayınevi, 2012), 49.

⁸⁶ Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazzalî*, 280.

⁸⁷ Mehmet Dağ, Hıfzırrahman Öymen, *İslam Eğitim Tarihi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1974), 46.

⁸⁸ Ebu Hamid b. Muhammed Gazzalî, *Kimya-yı Saadet*, çev. Fikri Yavuz (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2006), 400.

alma ilkesi Gazzalî'nin okul öncesi dönem çocuklarının değerler eğitiminde de önemseydiği ve üzerinde durduğu bir yöntem olmaktadır. Okul öncesi dönemdeki çocuklar bu teknikle bilinçli ya da bilinçsizce ahlakî birçok ilkeyi kazanırlar⁸⁹ Gazzalî bu dönemde, çocuğun içinde bulunduğu ortamda maruz kaldığı davranışlardan çok fazla etkilendiğini belirtir. Bu etkileşim onun kişilik ve ahlak gelişiminde oldukça önemli bir yere sahiptir. Sosyal iletişimin yoğun olduğu bu dönemde model alma ile çocuk devinışsel, bilişsel ve duyuşsal birçok davranış öğrenir. Kazanılan bu davranışları çocuk gelecekte muhakkak kullanacaktır.⁹⁰ Bu dönemde çocuğa ahlakî öğretiler, ahlakî içerikli hikâye, öykü ve şiirler verildiği takdirde ve yaşantısal olarak örnek olduğunda ahlakî değerlerin kazanılmasına olumlu katkı sağlayacaktır. Kur'an-ı Kerim ve hadislerin çocuğa öğretilmesi de süreci ayrıca hızlandıracaktır. Sürekli yeni modeller arayan çocuk yukarıda saydıklarımıza özen göstererek rol model olan kişilerle eğitildiğinde ahlakî ve dinî olarak gelişecek, değer algısı ve uygulaması da artacaktır. Ayrıca anlatılan hikâye ve öykülerdeki modeller çocuğu etkilemekte, Kur'an ve hadislerde geçen kıssalar ve diğer ahlakî içerikli hikâye ve şiirler ahlakî gelişime katkıda bulunmaktadır. Bunun için modeller doğru seçilmeli, eğitimdeki etkin dil ve seviyeye göre hitap etme durumuna bilhassa özen gösterilmelidir.⁹¹ Çocukluğunda güzel terbiye alan çocukların ergenlik ve gençlik dönemlerinde daha hassas oldukları, iyiyi kötüden ayırt etme yetilerinin fazla olduğu, dinen ve ahlaken belirlenen sınırlara daha fazla riayet ettiği, değer yargılarının sağlam temellere dayandığı, adab, ölçü ve kurallara daha iyi uyduğu görülmektedir.⁹²

Tasavvufî ve ahlâkî gerçekleri anlatmaya çalışan, fert ve toplumun kurtuluşunun ahlâkî öğretilerle olacağını dile getiren Mevlânâ (ö. 672/1273), dinî ve tasavvufî eğitimle kötü huylardan arınmanın, yüksek ahlâkî değerlerle mümkün olduğu görüşündedir.⁹³ İlahî aşk temelli tasavvuf anlayışının temele aldığı eğitime dair görüşleriyle de değerler eğitimine vurgu yapmaktadır. Mevlâna, erken çocukluk döneminin özelliklerinden olan taklit konusunda dünyanın direğidir anlayışına sahiptir. Çocukların öğrenmelerinin temelinde taklit yatmakta akranlarını, öğretmenlerini, ebeveynlerini taklit ederek öğrenmelerini gerçekleştirdiğini düşünmektedir. Fakat Mevlânâ'nın taklit düşüncesi bilinçsizce davranışın tekrarı olmaktan çok daha ileride bir düzeydedir. O'na göre taklit özellikle yaş ilerledikçe bireyin kendi öz bilgisini oluşturarak edindiği gözlemlerdir.⁹⁴ Dolaylı

⁸⁹ Cemil Oruç, "Gazzalî'de Ahlakî Değerler Eğitimi", *TYB Akademi Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2011), 168.

⁹⁰ Gazzalî, *İhya-i Ulumiddin*, 3/88-89.

⁹¹ Gazzalî, *İhya-i Ulumiddin*, 3/89.

⁹² Mahmut Çamdibi, *Güzel Ahlak ve İnsan İlişkileri* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2012), 186.

⁹³ Himmet Konur, "Mevlâna, Tasavvuf ve Ahlak", *Mevlânâ ve İnsan Sempozyum Bildirileri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 34.

⁹⁴ Mustafa Ergün, *Mevlânâ'nın Eğitim Görüşleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 332.

öğrenme ve öz değerlendirme ilkelerine yönlendiren bu anlayış sosyal bilişsel öğrenme kuramıyla tam olarak örtüşmektedir. Bandura kuramında öğrenmenin taklitten çok daha öte gözlem ve bilişsel süreçler yoluyla elde edileceğini vurgularken bireylerin kapasitesi, yeterlik ve değerlendirme durumlarını da göz önünde tutmaktadır. Mevlana'nın görüşü de buna paralel olurken değerlerin kazanımında çocukların kendine ait öz bilgilerini oluşturmalarını, içselleştirmelerini ve hayata geçirmelerini ön plana çıkarmaktadır. Taklitle öğrenme sağlanırken öz bilgilerin oluşumu, bireyin kendi süzgecinden geçirmesi gibi durumlar değerlerin anlamlandırılması açısından da son derece önemlidir.

*"Bir çocuğu terzilik öğrenmesi için bir terzi dükkanına verirlerse, onun her halükârda üstadına itaat etmesi lazımdır. Dikmek için üstâd ne verirse, mürit onu dikmelidir. Sanat öğrenmek istiyorsa bütününü kendi tasarrufundan geçip, üstadının emrine mahkûm olmalıdır."*⁹⁵ *Fihî ma fih* adlı eserinde değindiği bu beyit hem taati, hem taklidi hem de gözlemi vurgulamakta, öğrenme de davranış edinimi için gözlem yoluyla öğrenmenin üzerinde durmaktadır. Özellikle duyuşsal ve devinışsel öğrenmelerin temelini oluşturan model olma yoluyla öğrenmenin etkin olduğunu belirtmektedir. Çünkü Mevlânâ'ya göre, en eğlenceli ve aktif öğrenme metodu gözlem metodudur. Kâinatdaki her şeyin estetik bir değeri vardır ve bu değer ancak gözlem metoduyla fark edilebilir. Gözlem kişiyi ana kaynağa götürürken, zihinde ve kalpte var olan şüphelerden de arındırır. Öğretmenler bu tekniği kullanarak maddenin ötesindeki görebilmeyi çocuklara öğretebilmelidirler.⁹⁶ Mevlânâ bakış açısıyla gözlem yolunu hem itaat hem keşif hem de bilişsel bir farkındalık oluşturacağını belirterek öğrenmenin daha aktif, bağlantılı, asıl amaca yönelik olduğunu söyleyerek ahlakî ve dinî değer aktarımında da kullanılabileceğini bizlere göstermektedir.

Tabiatta olan her şey, tüm canlı ve cansız varlıklar ve bunlar arasındaki iletişim, olay ve durumlar eğitimsel bir araçtır. Nitelikli gözlemler sayesinde bunlar kullanılarak gördüğünü yaşama ve yapma gayreti elde edilmektedir. İnsanlara iyi ve faydalı şeylerin en kısa sürede ve en etkin şekilde öğretilmesi için yaparak, yaptırarak ve göstererek olması gerekmektedir çünkü bu şekil öğrenme sözle yapılan eğitimden çok daha etkindir. İş ile yapılan eğitim konuya odaklanmayı kolaylaştırdığı ve süreci yaşamaya fırsat tanıdığı için verimli hale gelmekte; sözle olan eğitimden daha çok tercih edilmektedir.⁹⁷

"Gerçek bir Allah adamı tarafından yetiştirilen öğrencinin ruhu tertemiz; iki yüzlü yalancı bir kimse tarafından yetiştirileninki ise aciz ve kederli olup,

⁹⁵ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, haz. Ahmet Avni Konuk, çev. Selçuk Eraydın (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 52.

⁹⁶ Mustafa Usta, *Divan-ı Kebir'de Mevlânâ'nın Eğitim Görüşü* (İstanbul: MÜİFV, 1995), 94.

⁹⁷ Mevlânâ Celâleddin Rumî, *Mesnevî Şerhi*, çev. Tahirü'l Mevlevî (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2017), 1/300-301.

*tereddütler içerisinde. Duyguları da noksan ve iyi çalışamaz durumdadır.*⁹⁸ Mevlânâ bu beytinde de bizlere eğitimcinin yani modelin rolünün üzerinde durarak öğrenmede ne kadar yoğun bir etkisinin olduğunu göstermektedir. Sosyal bilişsel öğrenme kuramında modelin özellikleri belirli maddelerle sıralanmış, öğrencinin üzerindeki etkisini ifade etmektedir. Mevlânâ'da bu düşünceye paralel olarak ahlakî ve dinî değerlerle donanımlı eğitimcilerin yani modellerin yetiştirdikleri bireylerin iyi yetişmiş, değer kazanımı yüksek erdemli bireyler olacağını söylerken aksi yönde olanın da olumsuz duygu, davranış ve özelliklerle dolu yetişeceğini vurgulamaktadır. Burada dolaylı öğrenmede modelin etkisini, model alanın öz düzenleme kapasitesini ahlakî yargılar ve değer kazanımı üzerindeki etkilerini görebilmekte, tasavvufî unsurla birlikte sosyal bilişsel öğrenme kuramının kullanımının değer eğitiminde daha etkin olduğu kanaatine ulaşabilmekteyiz.

*Mesnevî'de "Çocuklarla konuşurken onların anlayacağı dilde konuşulmalıdır."*⁹⁹ şeklinde insanlara hitap eden Mevlâna sembolleştirme ve karşılıklı belirleyicilik ilkelerine dayanarak öğrenmenin daha etkin olabilmesi için birey, çevre, davranış üçlüsü arasındaki etkileşimde seviyeye hitap etmenin, anlayacağı dilde konuşmanın ve merak uyandırmanın da etkisi üzerinde durmaktadır. Mevlâna'nın eğitimle ilgili sözleri genel bağlamda sosyal bilişsel öğrenme kuramıyla uyum sağlarken aynı zamanda da modellere manevî rehberlik ederek etkin bir model olunması konusunda rehberlik etmektedir. Gözlemden çıkarak davranışı içselleştirmenin, modelin özelliklerinden bahsederek öğrencilerin anlayacağı bir hitap ve gönle dokunmanın gerçekleştirilmesi gerektiğini vurgulayan Pîr, değerler eğitiminde hem modellere hem de genelinde tüm bireylere, özelde erken çocukluk döneminde bulunan bireylere yol göstermekte, modern zaman kuramlarıyla uygulama ve düşünce aşamasında benzerlik göstererek asırlar öncesinde bu tekniklerle bireylerin yetiştirilmesini sağlamışlardır. Etkin modellerle okul öncesi dönemden diğer gelişim dönemlerine doğru öğrenme süreçleriyle iç içe olacak şekilde ahlakî ve dinî değerler inşasında bulunmuşlardır.

Öğrenmede tasavvufî unsur dediğimizde karşımıza hem eğitici yani model hem tasavvufî ahlakî öğeler hem de sufilerin kullandıkları ve tavsiye ettikleri yol ve yöntemler kastedilmektedir. Bu unsurların sosyal bilişsel öğrenme kuramının ilke ve süreçleriyle ilişkisini ele almak erken çocukluk dönemindeki öğrenme sürecini değerler eğitimi açısından daha açıklayıcı ve verimli kılmaktadır. Öz itibarıyla yetiştirilmek istenen, ruha dokunarak değişime öncülük etmeye talip bireylerin bu dönem çocuklarının özelliklerine ve öğrenme kapasitelerine dikkat ederek amaca ulaşabilecektir.

⁹⁸ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, 50-51.

⁹⁹ Mevlâna, *Mesnevî Şerhi*, 8/673.

Sonuç

Sosyal bilişsel öğrenme kuramı öğrenmeyi davranışçı ve bilişsel yaklaşımın katkılarıyla çeşitlendiren, modelleme ve gözlemleyerek öğrenmeyi temele alan, bireyin potansiyelini sürece dahil eden ve öğrenmenin motivasyonla devam edeceğini öne süren popüler bir öğrenme kuramı olarak ele alınmaktadır. Kendi içerisindeki ilkeleri ve süreçleriyle bireyin öğrenmelerini amaçlayan etkin bir öğrenme modelidir. İnsan davranışlarının anlamlandırılması, bilişsel süreçle öğrenmenin gerçekleşmesi, erken çocukluk dönemi öğrenmelerinin açıklanmasında kullandığı ilke ve yöntemler, ahlakî yargı gelişiminde ve değerler eğitiminde de etkisini göstermektedir.

Erken çocukluk dönemi öğrenmeleri bilişsel süreci kapsadığı ölçüde davranışsal ve duyuşsal unsurları da kapsamaktadır. Bu dönemde özellikle modeli taklit, gözlem, modelle özdeşim kurma, şemalar oluşturma öğrenmede temel alınacak unsurlardandır. Sosyal Öğrenme Kuramının dayandığı temel ilkelerden dolayı öğrenme, öz değerlendirme ve düzenleme kapasitesi, sembolleştirme erken çocukluk dönemi öğrenmelerinde etkin olarak kullanılan ve öğrenmeyi üst düzeye taşıyan belirleyicilerdir.

Ahlakî yargı gelişimine olumlu katkıları olan, değerler eğitiminde de etkin olduğunu gösteren Bandura'nın erken çocukluk döneminde yaptığı araştırmalara göre modellenen kişinin özellikleri ve davranışları değer kazanımı ve uygulamasında son derece etkindir. Modelin özellikleri, karakteri, donanımı gözlemci tarafından davranışın ya da değer kazanımını etkilerken, olumlu özelliklere sahip bireylerin eğitim öğretimi gerçekleştirilmesi değerler eğitimi açısından hem teorik hem de pratik açıdan son derece önemli bir yere sahiptir. Bu özelliklere sahip örneklenen model, çocuklar ve gençler tarafından değerlerin içselleştirilmesi bu değerlerin yaşam boyu kalıcı olmasını sağlayacaktır.¹⁰⁰

Toplumsal bütünlük ve huzurun sürdürülebilmesi ancak toplumdaki değerlerin yeni nesillere aktarılması ile mümkündür. Çocuklarımıza ve gençlerimize günün toplumsal koşullarına uygun olarak değer eğitimi ile insanî değerler kazandırılmalıdır. Çocuğun doğuştan getirdiği iyi özellikleri ortaya çıkarmak, kişiliğin çeşitli yönleri ile gelişimini sağlamak, bireyi ve toplumu kötü ahlaktan korumak, bireyi iyi, ahlakî davranışlarla donatmak ve bunun devamını sağlamak değerler eğitiminin amaçlarındandır.¹⁰¹ Bu makalemizde de biz değerler eğitimin sözde değil özde olması için tasavvufî unsurlarla ele alınması, tasavvufî ahlakla bezenmiş bireyler tarafından eğitim verildiği takdirde hem yaşanan hem de yaşatılan bir değerler inşası oluşturma çabamızı göstermeye gayret ettik. Bu doğrultuda hem modelin özellikleri hem de tasavvufun hedeflediği

¹⁰⁰ Ulusoy- Arslan, "Değerli Bir Kavram Olarak Değer ve Değerler Eğitimi", 10.

¹⁰¹ Ulusoy- Arslan, "Değerli Bir Kavram Olarak Değer ve Değerler Eğitimi", 10.

güzel ahlak, öğrenmede temel amaç olarak sosyal bilişsel öğrenme kuramının ilkeleriyle örtüşerek bize etkin bir öğrenme modeli oluşturmaktadır.

Tasavvufî unsur olarak ele aldığımızda hem modelleme hem de ahlakî ve dinî değer kazanımı güncel öğrenme kuramıyla birleştirilerek verildiğinde etkin bir çerçeve oluşacak, erken çocukluk dönemi değerleri kazanımı temelden köklü bir güce sahip olabilecektir. Çünkü bu dönemin özelliklerinden gözlemleyerek öğrenme, davranış ve sözlerdeki tutarlılık, değerlerin hayat bulması gibi öğeler tasavvufun ele aldığı ve hedeflediği insan yetiştirme modeliyle de örtüşmektedir. Burada önemli olan pedagojik bilgiye sahip olarak çocuklara ulaşabilmektir.

Değerler eğitimi yoğun bir şekilde eğitim programlarında yer alırken, her türlü materyal, anlatım ve örneklerle desteklenirken hayata geçirme konusunda yetersiz kalmaktadır. Formel eğitimin yanı sıra örtük eğitimle ele alınması, duyu, davranış, kazanım konusunda bireylerde değerlerin kazanımı ve hayata dönüklüğü sağlanabilecektir. Bunun için eğitimi veren eğitimcilerin değerler eğitimi kapsamında sosyal öğrenme kuramından faydalanmak etkin rol modellikle çevre birey davranış etkileşimini gerçekleştirerek hayata aktarımı kolaylaştıracaktır.

Özetle; erken çocukluk döneminde model alınacak bireyin özellikleri, aktardıkları, birey-davranış-çevre etkileşimi, sembolleştirilen unsurlar, dolaylı öğrenme son derece önemlidir. Sosyal öğrenme kuramının temelini oluşturan bu unsurlar değerler eğitiminin verimli ve kazanımlı olması açısından da elzemdir. Hayata dönüklüğü ve değerlerin içselleştirilmesinin sağlanması açısından tasavvufî unsur olarak tasavvuf ahlakıyla ahlaklı bireyler tarafından değerler eğitiminin verilmesi uygun bir rol modellik ve yaşanan değerler açısından okul öncesi çocuklarına doğru bir örneklik oluştururken, tasavvuf ahlakının ahlakî ve dinî değerler kapsamında aktarılması hem bireysel hem de toplumsal açıdan değerleri bilen, yaşayan, yaşatan en önemlisi de değerleri içselleştirebilmiş çocuklar yetiştirmek açısından son derece önemli olacaktır.

Kaynakça

Akyüz, Yahya. "Anaokullarının Türkiye'de Kuruluş ve Gelişim Tarihiçesi". *Millî Eğitim Dergisi* (1996), 132.

Aktepe, Vedat, Tahiroğlu, Mustafa. "Değerler Eğitimi Yaklaşımları ve Etkinlik Örnekleri". *The Journal of Academic Social Science Studies* 42, (2019), 5-25.

Aslan, "Eğitimde Bir Arayış: Değerler Eğitimi", *Uluslararası Antalya Değerler Eğitimi Sempozyumu Bildiri Kitabı*, 19-31. (Antalya, 2013).

Aydın, Mehmet Zeki, Gürler Akyol, Şebnem. *Okulda Değerler Eğitimi Yöntemler, Etkinlikler, Kaynaklar*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2012.

Aydoğan, Yasemin vd. *Öğrenme ve Öğretme Teknikleri*. Ankara: Vize Yayıncılık, 2020.

- Bacanlı, Hasan. "Değer, Değer midir?". *Eğitime Bakış Dergisi*, 7/19, (2011), 20-31.
- Bacanlı, Hasan. *Gelişim ve Öğrenme*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2003.
- Bandura, Albert. "Social Cognitive Theory: An Agentic Perspective". *Annual Review of Psychology* (2001), 1-26.
- Bandura, Albert. *Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory*. Englewood Cliff. New Jersey: Prentice-Hall, 1986.
- Bandura, Albert. *Social Learning Theory*. New Jersey: Prentice Hall, 1977.
- Bayrakçı, Mustafa. "Sosyal Öğrenme Kuramı ve Eğitimde Uygulanması". *SAÜ Eğitim Fakültesi Dergisi* 14 (2007), 198-210.
- Berk, Laura E. *Child Development*. Boston: Pearson, 2006.
- Cebecioglu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitapevi, 2009.
- Çamdibi, Mahmut. *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazzalî*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014.
- Çamdibi, Mahmut. *Güzel Ahlak ve İnsan İlişkileri*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2012.
- Dağ, Mehmet, Öymen, Hıfzırahman. *İslam Eğitim Tarihi*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1974.
- Demirbaş, Murat, Yağbasan, Rahmi. "Sosyal Öğrenme Teorisine Dayalı Öğretim Etkinliklerinin, Öğrencilerin Akademik Başarılarının Kalıcılığına Olan Etkisinin İncelenmesi". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 5/1, (2005), 161-180.
- Dönmezer, Sulhi. *Sosyoloji*. İstanbul: Beta Yayınları, 1990.
- Durakoğlu, Abdullah. "Gazalî'de Ahlakî Eğitim". *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 34/2 (2014), 212-231.
- Elians, Maurice J. vd. *Promoting Social and Educational Guidelines for Educators*. USA: ASCD, 1997.
- Erdiller, Zeynep. "Erken Çocukluk Eğitiminde Temel Kuram ve Yaklaşımlar". *Erken Çocukluk Eğitimi*. ed. Halil İbrahim Diken. Ankara: Pegem Akademi, 2010.
- Ergün, Mustafa. *Mevlana'nın Eğitim Görüşleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- Gatherer, W. A. *Pioneering Moral Education; Victor Cook and His Foundation*. Edinburg, 2004.
- Gazzalî, Ebu Hamid b. Muhammed. *İhya-i Ulumiddin* çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, c.3, 2012.
- Gazzalî, Ebu Hamid b. Muhammed. *İlahi Saadet Mizanü'l Amel*. çev. Ömer Dönmez. İstanbul: Hisar Yayınevi, 2012.
- Gazzalî, Ebu Hamid b. Muhammed. *Kimya-yı Saadet*, çev. Fikri Yavuz. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2006.
- Görmez, Mehmet. *Kalbin Erbaini*. Ankara: Otto, 2018.
- Gözütok, Şakir. *Sufî Pedagojisi: Tasavvufta Şahsiyet Eğitimi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2012.
- Gültekin, Mehmet. "Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramı". *Öğrenme, Öğretme, Kuram ve Yaklaşımları*. ed. Behçet Oral. Ankara: Pegem Akademi, 2011.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Güngör, Erol. *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*. İstanbul: Ötügen Yayınları, 2000.
- Gürel, Ramazan. "Sosyal Pekleştiricilerin ve Model Davranışlarının, Çocukların Ahlaki Yargılarının Şekillenmesindeki Etkisi (Bandura Örneği)". *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/28 (2014), 101-119.
- Güven, Gülçin, Azkeskin, Kadriye Efe. *Erken Çocukluk Eğitimi ve Okul Öncesi Eğitim*. Ankara: Pegem Akademi, 2010.

- Habacı, İbrahim vd. "Beden Dilinin Eğitim Öğretim Üzerine Etkileri". *Turkish Studies* 8/9 (2013), 1639 – 1655.
- Haralambos, Michael. *Sociology: Themes and Perspective*. London: Bell & Hyman, 1987.
- Hökekleli, Hayati. "Modern Eğitimde Yeni Bir Paradigma: Değerler Eğitimi". *Eğitim-Öğretim ve Bilim Araştırma Dergisi* 6/18 (2010), 7-27.
- Hökekleli, Hayati. *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Hücvîrî, Ebî Alî el-Cüllâbî. *Keşfu'l Mahcub Hakikât Bilgisi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Hz. Ali Efendimizden Hikmetler ve Sırlar -Merasid'ül-Hikem ve Şemmet'ül-Esrar-. çev. Abdülkerim Akççek. İstanbul: Kitsan Basın Yayın,1. Basım, 1987.
- Kalkan, Melek. *Sosyal Öğrenme Kuram*. nşr. Yaşar Özbay, Serdar Özkan. Ankara: Pegem Akademi, 2008.
- Kara, Mustafa. "Kur'an'ın Değerler İnşası". *Değerler Bilançosu*. ed. Hasan Hüseyin Bircan, Bülent Tilmaç. İstanbul: Çizgi Kitapevi, 2015.
- Kaymakcan, Recep. "Değer Kavramı ve Gençlerin Dinî Değerleri". *Eğitime Bakış Eğitim, Öğretim ve Bilim Araştırma Dergisi* 6/18 (2010), 8-23.
- Kur'ân Yolu* (Erişim 22.04.2021), el-Ahzâb, 33/21.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyri Risalesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Küçük, Hülya. *Tasavvufa Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.
- Malone, Yvonne. "Social Cognitive Theory and Choice Theory: A Compatibility Analysis". *International Journal of Reality Therapy* 22/1 (2002), 10-23.
- Mearns, Jack. "Social Learning Theory". *Encyclopedia of Human Relationships*. ed. Hary Reis. 3/1537-1540 (USA: SAGE Publications, 2009).
- Morgan, Harry, *Early Childhood Education: History, Theory and Practice*. United Kingdom: Rowman and Littlefield Education, 2011.
- Muhasibi, Haris. *er-Riaye li Hukukillah Kalb Hayati*. çev. Abdülhakim Yüce. İstanbul: Işık Yayınları, 2011.
- Oruç, Cemil. "Gazzalî'de Ahlakî Değerler Eğitimi", *TYB Akademi Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2011), 155-171.
- Özdemir, Osman vd. "Kişilik Gelişimi", *Psikiyatri'de Güncel Yaklaşımlar* 4/4 (2012), 566-589.
- Peker, Hüseyin. *Din ve Ahlak Eğitiminin Psikolojik ve Metodik Esasları: Ailede, Okulda, Camide*. Samsun: Eser Matbaası, 1991.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddin. *Fîhi Mâ Fih*. haz. Ahmet Avni Konuk. çev. Selçuk Eraydın. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Rumî, Mevlâna Celaleddin, *Mesnevî Şerhi*. çev. Tahirü'l Mevlevî. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2017.
- Swartz, Shalom H. "Are the Universal Aspects in The Structure and Content of Human Value?", *Journal of Social Issue* L/4 (1994), 19-45.
- Selçuk, Ziya. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010.
- Senemoğlu, Nuray. *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Yargı Yayınevi, 2015.
- Sühreverdi, Şihabeddin. *Avarifu'l Mearif Gerçek Tasavvuf*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkant Yayınları, 2004.

Tahâvî. *Şerhu Müşkili'l âsâr*, XI/255.

Tezcan, Mahmut. *Sosyolojiye Giriş*. Ankara: Vize yayıncılık, 2011.

Ulusoy, Kadir. Arslan Ali. "Değerli Bir Kavram Olarak Değer ve Değerler Eğitimi", *Farklı Yönleriyle Değerler Eğitimi*. ed. Refik Turan, Kadir Ulusoy. Ankara: Pegem Akademi, 2016.

Ulusoy, Kadir, Dilmaç Bülent. *Değerler Eğitimi*. Ankara: Pegem Akademi, 2014.

Ural, Ozana, Ramazan Oya. "Türkiye'de Okul Öncesi Eğitimin Dünü ve Bugünü", *Türkiye'de Okul Öncesi Eğitim ve İlköğretim Sistemi Temel Sorunlar ve Çözüm Önerileri*. ed. Servet Özdemir vd. Ankara: Türk Eğitim Derneği, 2007.

Usta, Mustafa. *Divan-ı Kebir'de Mevlâna'nın Eğitim Görüşü*. İstanbul: MÜİFV, 1995.

Yıldız, Zafer. "Sosyal Bilişme Öğrenme Kuramı ve Din Öğretimi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,33/33 (2014), 147-161.

Yılmaz, Hasan Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.

Yılmaz, Hasan Kâmil. *Aziz Mahmud Hüdayi ve Celvetiye Tarikatı*. İstanbul:Erkam Yayınları, 1986.

Yılmaz, Muhammed. *Değerler Eğitimi ve Okul Etkinlikleri*. İstanbul: Dem, 2018.

Yılmaz, Ömer. *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ankara: Akçağ, 2019.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.
The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

BAiD

Balıkesir İlahiyat Dergisi - Balıkesir Theology Journal

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 27.10.2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24.11.2021

ERKEN ÇOCUKLUK DÖNEMİNDE TASAVVUFİ AHLAK ÖĞRETİMİ

Esma Sayın *

Öz

Çocuk, Yaratandan ötürü bütün yaratılanı sever. Tasavvufî düşünce, çocuğun başta Allah Teâlâ ve bütün yaratılmışlar âlemini sevmesinde ve ahlakî ilkeleri kazanmasında çok önemlidir. Çünkü tasavvuf; huzuru, ahlakı ve Allah ile olan bağı temsil eder.

Tasavvuf, insana önce Allah ile sonra bütün varlık âlemi ile bütünlük kurmanın yollarını gösterir. Tasavvufî düşüncenin manevî amacı, insanı kötü ahlakî özelliklerinden arındırarak onda ego denilen nefis terbiyesini ve kalp temizliğini sağlamasıdır. Bu nedenle tasavvufî düşünce, önce Allah ve peygamberleri sonra da insanları ve kâinatı insanla bütünleştiren bir düşünce sistemidir.

Tasavvufî anlayış, varoluşsal ve kalıcı değerlerin ne olduğunu anlamının ve insanın kendini keşfetmesinin son derece önemli bir yoludur. Kendini keşfeden insan, tasavvuf sayesinde 'Kendini' ve 'Rabbini' tanır. Tasavvufî düşünce, ahlakî ve manevî değerlerin öğretilmesinde ve yaşanmasında önemli katkılarda bulunur. Bu nedenle bu makalede erken çocukluk döneminde tasavvufî ahlak öğretimi konusu ele alınacaktır. Bu bağlamda erken çocukluk döneminde ahlak-değerler eğitimi ve takvâ, tevâzu, sabır, şükür ve dua gibi tasavvufî ahlak eğitimi konuları ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Ahlak Eğitimi, Değerler Eğitimi, Takvâ, Tevâzu, Sabır, Şükür, Dua.

SUFISTIC MORALS EDUCATION IN EARLY CHILDHOOD PERIOD

Abstract

Such a child would love the created for the creator's sake. Sufi way of thinking is highly important to ensure that a child has fondness towards Allah as well as all created beings and that he has moral principles. Because Sufism represents peace, ethics and the bond with Allah.

Sufism introduces man to the ways of integrating with Allah and then all of the other beings. The spiritual purpose of Sufi thinking is to purify man from bad moral traits to ensure taming of the inner ego and to cleanse the heart. Therefore, Sufi way of thinking is a thinking system that integrates man first with Allah and prophets and then with other people and the universe.

Sufi understanding is a highly important method for man to self-discover and to understand what the existential and permanent values are. Upon self-discovery and with the aid of Sufism, man starts to know 'Himself' and 'his Lord'. Sufism makes significant contributions for the teaching and experiencing of moral

* Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

e-mail: esmasayin16@gmail.com, **ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0001-9420-700X>

Atıf/Citation: Sayın, Esma. "Erken Çocukluk Döneminde Tasavvufî Ahlak Öğretimi". *BAİD* 14 (Aralık 2021), 91-101

and spiritual values. Hence, this article will be addressing the issue of Sufistic morals education in early childhood. In this sense, moral values education in early childhood and moral education subjects such as piety, humility, patience, gratitude and prayer will be explained.

Keywords: Sufism, Morals Education, Education of Values, Piety, Humility, Patience, Gratitude, Prayer

Giriş

İnsan hayatı, onun doğumundan önce ana rahminde başlar. İnsanın hayatın ilk safhası olan bu döneme, doğum öncesi safha denilir. Doğumla birlikte çocuk, biyofiziksel açıdan annesinden ayrılır. Bu durum, çocuğun ana rahminden ayrılması sureti ile dünyaya fiilen geldiği ve hayatını yaşamaya başladığı dönemin başlangıcıdır.

Çocuk, özgür olmasına rağmen süt çocukluğu devresine girerek annesine fiziksel, psikolojik ve ruhsal açıdan bağlı kalmaya devam eder. Daha sonra bu vazgeçilemez bağlanma ve güvenme duygusu, anneden sonra Allah Teâlâ'ya yönelir.

Ahlak eğitimi, erken çocukluk dönemiyle beraber başlar. Çocuk, egosantrik denilen benmerkezci duyguların etkisiyle gördüğü her şeyin kendisine ait olduğuna inanır. Dinî inancın canlılık kazanması, bu yaşın önemli özelliklerindedir.¹

Genellikle altıncı yaştan başlayarak, kızlarda on birinci; erkeklerde ise on ikinci yaşa kadar süren bu çağa 'son çocukluk devresi' adı verilir. Son çocukluk devresinin bir adı da, 'öğrenme dönemi'dir.

Yedi yaşından itibaren çocuklar, eğitim ve öğretime manen hazırdırlar.² Bu nedenle erken çocukluk döneminin son çocukluk devresinde din-ahlak eğitimi ve ibadet eğitimi, yapılmalıdır. Erken çocukluk döneminde çocuk, eğitim ve öğretime manen hazır bir duruma geldiği için ona tasavvufi ahlak eğitiminin verilmesi çok idealdir.

Araştırmalarda çok küçük çocukların gerektiğinde duygularını önleyebildikleri bilinir.³ Duyguların kontrol edilmesi, erken çocukluk döneminde öğrenilmeye başlandığı için ahlak eğitimi, manevî duygular hissettirilerek verilebilir. Bu açıdan tasavvufi ibadet ve ahlak eğitimi, erken çocukluk döneminde başlatılıp olgunlaştırılmalıdır.

¹ Mehmet Emin Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım?* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1994), 26.

² Kerim Yavuz, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983), 23.

³ Beyza Bilgin, *İslam ve Çocuk* (Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 132.

1. Erken Çocukluk Döneminde Ahlak ve Değerler Eğitimi

Sevgi duygusu ağırlıklı olmak üzere şefkat, ilgi ve iyilik duygusu çocukta dinî duygunun temelini oluşturur. Dinî duygularla birlikte anılan bir duygu da, hayranlıktır. Korku ile sevginin birleşiminden oluşan hayranlık, çocukta Allah inancını ifade eden en iyi bir duygudur.⁴ Çocuk açısından Allah, sever; korur; hoş görür ve affeder.⁵ Bu bağlamda bu dönemde çocuğun ruhsal ve bilişsel gelişimi dikkate alınarak onun manevî eğitimi de dinî eğitimine paralel olarak yapılmalıdır.

Çocuklara verilmesi gereken dinî eğitim, beş aşamada gerçekleştirilir. Bunlar; çocuğa inançla ilgili kıssalar anlatmak, ibadetlerin farklı ortamlarda yapılmasını sağlamak, birlikte dua etmek, dinî sorular hakkında konuşmak ve onların ibadetler hususunda aktif olmasını sağlamaktır.⁶ Bu beş aşamada gerçekleşen dinî eğitim, manevî eğitimi de doğrudan destekler.

Erken çocukluk döneminde çocukların ilgisini dinî içerikli bir konunun çekmesi için dinî materyalin dikkat çekici olması gerekir.⁷ İfade edilen bu özellikleri taşıyan bir dinî eğitim, erken çocukluk döneminde ahlak kaynaklı tasavvufî eğitimi ve değerler eğitimi çocuğun ruhsal dünyasında geliştirir.

Çocuklarda ahlak ve değerler eğitimi verilirken bu eğitimin içeriğini, kıssalar ve hikâyeler ve uygun ortam belirler.⁸ Materyallerin etkin kullanımı, erken çocukluk döneminde ahlakî değerlerin kazandırılmasında ve değerler eğitiminin öğretiminde çok önemlidir.

2. Erken Çocukluk Döneminde Tasavvufî Ahlak Eğitimi

2.1. Erken Çocukluk Döneminde Tasavvuf Merkezli Takvâ Öğretimi

Doğruluk duygusu, çok önemli bir ahlakî özelliktir. Bu noktada doğruluk, bir çocuğun düşünce sistemi ve davranışlarına en çok etki eden ahlakî özelliktir. Yalancılık ise, çoğunlukla bir korkunun ürünüdür.⁹ Erken çocukluk döneminde çocuğun ahlakî ve ruhsal dünyasına en çok etki eden doğruluk, tasavvufî eğitimde takvâ anlayışıyla öğretilir.

Bu noktada takvâ, kişinin kendisini Allah'tan uzaklaştıran her türlü şeyden uzak kalmasıdır. Takvânın biri şeklî, diğeri manevî olmak üzere iki yönü vardır.

⁴ Belma Özbaydar, *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Araştırma* (İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 1970), 8

⁵ Atalay Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı* (İstanbul: Özgür Yayınları, 2000), 121.

⁶ Bernard Miller, Whither the Children? Childhood in Religious Education, *The Journal of Religion* 86/4 (2006), 637.

⁷ Michael Grimmit, The Use of Religious Phenomena in Schools: Some Theoretical and Practical Considerations, *British Journal of Religious Education* 13/2, (1991), 83.

⁸ William Berryman, *Teaching Godly Play: How to Mentor the Spiritual Development of Children* (Denver: Morehouse Education Publishing, 2009), 142.

⁹ Bernard Russell, *Eğitim Üzerine*, çev. Nail Bezel (İstanbul: Say Yayınları, 1996), 14.

Takvânın şeklî yönü, dinin emirlerini korumak; manevî yönü ise, iyi niyet ve samimiyet denilen ihlâstır.¹⁰

Dolayısıyla takvâ anlayışı, erken çocukluk döneminde sorumluluk ve ibadet bilincinin yerleşmesini sağlar. Bu noktada takvâ, erken çocukluk döneminde doğru davranışların ve sorumluluk bilincinin de çocuğa kazandırıldığı ahlakî ve manevî bir değerdir.

Çocukların kötümserliğe yönelme eğilimlerini yok edebilmek için, onların aileye bağlılık duygusunu arttırmak gerekir.¹¹ Eğer bir çocuğun sevme yeteneği ve bağlılık duygusu gelişmişse, o çocuğun bütün insanları sevmesi beklenir.¹² Bu bağlamda takvâ kavramıyla ifade edilen yoğun sevgi, Allah'ın bir göz açıp kapamalık bir sürede bile sevgisini kaybetmekten kaynaklanan bir korkudur. İfade edilen bu kaybetme korkusuna, gerçekte 'Allah aşkı' denilir. Bu nedenle erken çocukluk döneminde Allah sevgisi ve aşkı, takvâ duygusuyla çocuğun ruhsal dünyasında içselleştirilebilir.

Takvâ kavramı ile ifade edilen korku, gerçekte vahşi bir hayvandan görünce veya zalim bir idareciden duyulan bir korku değildir.¹³ Erken çocukluk döneminde sorumluluk bilinci ve sevgi hissi, Allah Teâlâ'ya bağlılığı arttırırken 'korkuya dayalı itaat' yerine 'sevgiye dayalı itaat' duygusunu merkeze koyar.

Erken çocukluk döneminde çocuğun yaşam tarzı, adeta çocuğun şahsiyetinin çekirdeğini oluşturur.¹⁴ Bu noktada vicdan, takvâ anlayışıyla çocuğa kazandırılır. Takvâ, insanın kalbinin bir an olsun Allah Teâlâ'dan ayrılmamasına dikkat etmesidir.¹⁵ Allah için en büyük üstünlük ölçüsü, takvâdır. Bu bağlamda takvâ, erken çocukluk döneminde hem Allah sevgisinin hem de sorumluluk bilinci ve vicdanın özünü oluşturur. Bu nedenle çocuğa ahlakî ve manevî eğitim verilirken takvâ anlayışının içselleştirilmesi, çok önemlidir. Bu bağlamda ailenin çocuğa kazandıracağı Allah ve insan sevgisinin temelini takvâ anlayışı oluşturur.

Eğer bir konunun doğruluğu veya yanlışlığı konusunda insan, şüpheye sahipse kalbindeki duyguların değerler sistemi olan 'vicdanına' danışır.¹⁶ Allah'ın emir ve yasakları hususunda sınırları önemsemeye 'takvâ' denir.¹⁷ Bu duygular, çocuğa takvâ anlayışıyla kazandırılırsa, hem Allah sevgisi hem de sorumluluk bilinci ve vicdan yeteneği geliştirilebilir.

2.2. Erken Çocukluk Döneminde Tasavvuf Merkezli Tevâzu Öğretimi

¹⁰ Abdülkerîm Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî* (Beyrût: Dâru'l-Hayr, 2003), 87.

¹¹ Nevzat Tarhan, *Son Sığınak Aile* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2010), 162.

¹² Eric Fromm, *Psikanaliz ve Din*, çev. Aydın Arıtan (İstanbul: Fatih Yayınevi, 1982), 47.

¹³ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 108.

¹⁴ Mahmut Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Din Eğitimi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 227.

¹⁵ Ebû Hafs Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif* (Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1966), 2/89.

¹⁶ İsmail Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukârâ*, haz. Saadettin Ekici (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 244.

¹⁷ Şah Veliyullah Dihlevî, *Hucetullâhi'l-Bâliğa* (Kâhire: Dârü't-Türâs, 1985), 265.

Her çocukta doğuştan gelen bir inanma eğilimi mevcuttur. İnanma eğilimiyle beraber gelişen bir özellik de, tevâzudur. Bu noktada tevâzu, Allah Teâlâ'ya teslim olmak ve Hakk'ın emirlerine itirazdan vazgeçmektir.¹⁸

Tevâzu, alçak gönüllüğü kucaklamak ve insanların yükünü taşımaktır.¹⁹ Bu nedenle erken çocukluk döneminde çocuğa Allah'a itaat ve insanlara şefkat duygularının kazandırılmasında tevâzu değerinin öğretimi, hayatî bir öneme sahiptir. Her insanda Allah'ı arayan ve O'nu isteyen manevî bir boşluk vardır. Bu noktada Allah sevgisi ve O'na itaat etme bilinci, eksik bırakıldığında bazı problemler doğar.²⁰

Erken çocukluk döneminde, çocukların hayatı anlamlandırmaları sürecinde onlara yardımcı olunması bireyin gelecek yaşam kalitesine katkı sağlar.²¹ Bu bağlamda çocukta doğuştan gelen Allah sevgisi ve O'na itaat etme bilincinin özü olan tevâzu erdeminin ona küçük yaşlarda kazandırılması gerekir.

Tevâzunun zıddı olan kibir, kalp katılığı ve sertlik getirir. Aynı zamanda o, kalp yumuşaklığı ve yakınlıktan insanı alıkoyar. İnsanların kalbini soğutur. Bu kadarı da, kibirliliğin kötülüğü olarak yeterlidir. Eğer kibirlilik ve kendini beğenmenin verdiği zararı, bu hastalığa yakalananlar bilseydi, kibir kanatlarını indirirler, dağıttıklarını toplarlar ve yıktıklarını yapmaya çalışırlardı.

Bu noktada kibirliliği bırakan, manevî mucizeler kazanır. Tevâzu; şeref, onur ve itibarın temel sebebidir. Tevâzuya devam etmek, kişinin dostunu artırır. Bu noktada tevâzu erdemi, çocuğa erken çocukluk döneminde kazandırıldığında çocuk, Allah'a, insanlara ve kendine yakınlığın anlamını ruhunda fark edebilir.

Dinî inancın özünü ve temel ham maddesini oluşturan tevâzu anlayışı, hem Allah'a itaat duygusunu güçlendirir; hem de insanın içindeki yaramaz çocuk olan nefsin dürtülerini engeller. Bu noktada tevâzu, gurur kanadını indirmek ve nefsin köşelerini kırmaktır.²²

Aynı zamanda kibir, katı bir kalp oluşturur. Kibir, insanlar arasında manevî birlik ve yakınlıktan sahibini engeller. İnsanların kalbini, kibir sahibi kişiden soğutur. Bu kadarı da, kibirliliğin kötülüğü olarak yeterlidir. Bu nedenle erken çocukluk döneminde hem çocukta dinî inancın içselleştirilmesi hem de onun toplumla bütünleşmesi için tevâzu değerinin çocuğa kazandırılması gerekir.

¹⁸ Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, 258.

¹⁹ Ebû Bekir Muhammed Kelâbâzî, *Taaruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf* (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1980), 147.

²⁰ David Wolpe, *Teaching Your Children About God* (New York: Harper Collins Publishers Inc., 1995), 215.

²¹ Michael Buber, *Between Man and Man Fifth Impression* (London: Collins Publishing, 1968), 125.

²² Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 656.

2.3. Erken Çocukluk Döneminde Tasavvuf Merkezli Sabır Öğretimi

Din eğitiminin amacı, ahlak ve karakter açısından olgun insan yetiştirmektir.²³ Aynı zamanda din eğitimi, çocukların Allah inancının gelişmesine katkıda bulunur.²⁴ İbadet, dua ve manevî değerlerin kalıcı bir şekilde öğretilmesinin yolu, sabır anlayışını çocuğun ruhsal dünyasına yerleştirmekle mümkündür.

Sabır, 'hapsetmek' anlamına gelir. Sabır, acı ve bağırma anında nefsi tutmaktır.²⁵ Erken çocukluk döneminde hem nefse hâkim olup kişiliği olgunlaştırmanın hem de manevî değerleri kalıcı olarak çocuğun gönlünde olgunlaştırmanın yolu, sabır anlayışını hayata hâkim kılmakla mümkündür. Sabır, acı ve bağırma anında nefsi hapsederek, nefsi tutmak olduğu için çocuğun kendisini kontrol etmesini sağlar.

Sabır, kişiyi dinamizme yöneltir.²⁶ Bu anlamda sabır, erken çocukluk döneminde çocuğun imanının içselleştirmesinde ve ruhsal dinamizm kazanmasında çok etkilidir. Aynı zamanda sabır anlayışı ve sabır eğitimi, çocuğun varlığının anlamını tatmin eden yüzlerce soruya da cevap bulmasına katkı sağlar. Bu tür tasavvurlar, çocuğun Allah ile bağlantısını kuvvetlendirir.²⁷

Varlığının anlam ve amacına yönelik tatmin edici cevaplar alan çocuk, hayatın zorluklarına karşı karakter olarak daha güçlü olur ve zorlukla karşılaştığında şikâyeti bırakabilir. Yani o, daha çözüm odaklı davranabilir. Bu bağlamda sabır, şikâyeti terk etmektir. Tasavvuf ehli, sabır konusunda konuşurken sabretmemek hususunda Allah Teâlâ'dan utandıklarını ifade etmişlerdir.²⁸

Sabır süreci zor olsa da, sabrın neticesi, her zaman tatlıdır.²⁹ Böylece çocuğun doğuştan getirdiği olumsuz mizaç özelliklerinin yumuşamasının ve onun daha olumlu karakter özellikleri geliştirmesinin yolu, sabırdır.

Çocuğun Allah tasavvuru, olgunlaşıp daha manevî bir noktaya dönüşürken imandaki devamlılık ve dayanıklılık sabır eğitimiyle güçlenir. Bir çocuğa ahlak ve maneviyat terbiyesi verilirse o çocuğun hem duyguları hem zekâsı gelişir.³⁰ İfade

²³ Yaşar Fersahoğlu, *İslam Eğitime Giriş* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 22.

²⁴ Edward Ashton, *Religious Education in The Early Years*, (London: Routledge Taylor&Francis Group, 2000), 60.

²⁵ Ebu'l-Fadl Cemâluddîn İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrût: Dârû's-Sadr, 1957), 4/438.

²⁶ Recep Önal, "Kur'an'da İmânî ve Ahlâkî Bir Tavrı Olarak Sabır", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XII/2, (2008), 446.

²⁷ Mark Finn, John Gartner, *God-Representation as the Transformational Object Object Relations Theory and Religion, Clinical Applications*, (London: Praeger Publishers, 1992), 67.

²⁸ İzzet Derveze, *Tefsîru'l-Hadîs*, çev. Şaban Karataş, Ahmet Çelen, Mehmet Çelen (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 1/70.

²⁹ Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, 309.

³⁰ Ali Etöz, *Çocuklarda ve Gençlerde İnanç ve İbadet İhtiyacı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Çalışma Toplantısı-I*, ed. Z. Şeyma Arslan (İstanbul: Dem Yayınları, 2004), 365.

edilen bu sevgiyi var oluşsal sorulara ve zorluklara dayanma gücü kazandıran sabır anlayışıyla ve eğitimiyle çocuk, zorlanmadan edinir.

Sabır, zorlukların elemlerini yudum yudum içerken ruh sakinliğini korumaktır.³¹ Aynı zamanda sabır; nefsanî dürtülere boyun eğmemektir.³² Bu yönüyle sabır, çocuğun gönül ve ruh dünyasının zenginliğini güçlendiren ahlakî bir üstünlüktür. Egonun istekleri o kadar çoktur ki, onun isteklerine ancak sabır denilen ahlakî bir güçle sınır koymak gerekir.

2.4. Erken Çocukluk Döneminde Tasavvuf Merkezli Şükür Öğretimi

Çocukların manevî dünyalarını etkileyen peygamber hikâyeleri, çocukların manevî ve dinî bilincini geliştirmesinin yanında peygamberlerin Allah'a her durum ve şartta nasıl şükrettiklerini yani şükür bilincini öğretir. Dolayısıyla peygamberlerin şükrü, hem dilde ve gönülde, hem her hallerinde ve davranışlarında yansır.³³ İbadet bilinci de, çocukta şükür bilincinin ve eğitiminin gelişmesini sağlar.

İbadetler, karşılıklı güven ve bağlılık duygusuna katkıda bulunur.³⁴ Genelde çocuklar, ibadetlerde namazda elleri bağlama gibi namazın zahirî yönüne ve dış davranışlara ilgi duyarlar. Aynı zamanda ibadetler, çocukların bazı ruhsal ihtiyaçlarını karşılar.³⁵ Yaptığı ibadetlerle çocuk, Yüce Yaratıcı'ya bağlanır ve O'na şükretmeyi öğrenir. Bu bağlamda şükür, insanın her türlü açık ve gizli nimetlerin Yaratıcı'dan gelmekte olduğunu görmesidir.³⁶

Eğitim-öğretimin temel hedefi, çocukları karakterli insanlar olarak yetiştirmektir.³⁷ Bu noktada çocukların ahlak ve karakterini eğitim-öğretim hedeflerinin öngördüğü şekilde geliştiren temel değer, şükür değeridir. Şükürün çocuklara öğretilmesi gereken, önemli bir yönü bulunur. Gerçek anlamıyla şükreden bir kul, sahip olduğu bütün nimetleri Allah'tan bilir.³⁸ Çocuk da, nimetleri şükür anlayışıyla Allah'tan bildikçe karakteri olgunlaşır ve ahlaki güzelleşir.

2.5. Erken Çocukluk Döneminde Tasavvuf Merkezli Dua Öğretimi

³¹ Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, 308.

³² Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, 67.

³³ Cebeciöğlü, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 615.

³⁴ R. Lamothe, Faith as a Vital Concern in Human Development: Structuring Subjectivity and Intersubjectivity, *Journal of Psychology and Theology* 27(3), (1999), 238.

³⁵ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (Samsun: Aksiseda Matbaası, 2000), 152.

³⁶ Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, 56.

³⁷ Hayati Hökelekli, "Çocuk ve Gençlerde Şiddet Olgusu ve Önlenmesine Yönelik Öneriler", *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/14, 2007, 64.

³⁸ Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukara*, 268.

Dua, çocukların kendini tanımasını ve kendini anlamasını sağlar.³⁹ İnsan, dua ile kendisini Rabbine özü-sözü bir, en şeffaf, en yalın ve samimi haliyle ifade etmenin özgürlüğünü yaşar.⁴⁰ Duanın en iyisi, hüznüleri coşturan duadır. Çünkü dua eden, günahlarının çokluğunu düşünür.

Bu manada dua, günahkâr kulların Allah'ın affına ulaşma derecesine çıkmaları için bir merdivendir.⁴¹ Bu bağlamda çocuk, dua bilinciyle ihtiyaçları, istekleri ve hataları için Rabbiyle iletişim kurmayı öğrenir. Dua ederken çocuk, Rabbine karşı samimi, şeffaf ve olduğu gibi olmayı öğrenir.

Dua eğitiminin büyük bir çoğunluğu, anne babaya düşer.⁴² Duanın, çocuğun manevî dünyası ve davranışları üzerinde çok önemli bir etkisi bulunur. Dua, bir çocuğun Allah sevgisi ve O'na yakınlığını doğrudan kuvvetlendirir.

Dua, Allah Teâlâ'nın huzuruna hayâ dili ile çıkmaktır.⁴³ Hayâ diliyle Allah'ın huzuruna çıkan bir kul, Allah'tan nasıl utanılması gerekirse öyle utanır. Hz. Peygamber'in buyurduğu üzere aklını, karnını ve gönlünü nefsanî ve şehvanî duygulardan korur. Bu anlamda duanın en önemli fonksiyonu, tamamen bütünleşmiş, kararlı ve sağlam bir insan şahsiyeti oluşturmaktır.⁴⁴ Bu noktada dua, çocuğun ruhsal dünyasında kalıcı izler bırakır ve onun karakterinin olgunlaşmasını sağlar.

Çocukların yaptığı duaların onların bazı isteklerini içerdiği görülür.⁴⁵ Dua, en geniş anlamda ise, rahmettir. Allah, kendini 'Rahîm' ismiyle vasıflandırmıştır. O'nun kulları da, Allah'ı 'Rahîm' ismiyle vasıflandırırılar.⁴⁶ Allah'ın kudretini ve sevgisini hisseden bir çocuk için dua; Allah'a yakarış, yalvarış, sadece Rabbinden dileme halini Rabbine sunmadır. Sıradan insanların duası, dilde; ilmîni yaşayanlarınsa, fiilde; âşıklarınki ise, hâl diliyledir. Böylece dua, sevgiliye özlem duymaktır.⁴⁷ Bu noktada çocuk, duada hissettiği Allah'la yakınlık derecesine göre duasını dilinden kalbine, haline ve davranışlarına yönlendirebilmeyi dua eğitimiyle zaman içerisinde kademeli bir şekilde öğrenir.

³⁹ David Wolpe, *Teaching Your Children About God* (New York: Harper Collins Publishers Inc., 1995), 145.

⁴⁰ Esmâ Sayın, *Dua Terapisi* (İstanbul: Hayykitap, 2020), 11.

⁴¹ Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, 45.

⁴² H. Hartshorne, *Childhood and Character: An Introduction to the Study of the Religious Life of Children*, (New York: Nabu Public Domain Reprints, 1919), 39.

⁴³ Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, 408.

⁴⁴ Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 207.

⁴⁵ Mualla Selçuk, *Çocuğun Gelişiminde Dini Motifler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990), 75.

⁴⁶ Muhyiddîn İbn Arabî, *Letâifü'l-Esrâr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyyeti, 1293), 1/386.

⁴⁷ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 155.

SONUÇ

Duyguların ve davranışların kontrol edilmesi, erken çocukluk döneminde öğrenilmeye başlandığı için bu dönemde çocuğa ahlakî ve manevî eğitim verilebilir. Din ve maneviyat eğitimi, erken çocukluk döneminde ahlak kaynaklı tasavvufî eğitim ve değerler eğitimi vasıtasıyla çocuğa aktarılabilir.

Erken çocukluk döneminde çocuğun ahlakî ve ruhsal dünyasına en çok etki eden doğruluk, tasavvufî eğitimde takvâ anlayışıyla öğretilebilir. Bu noktada takvâ eğitimi, Allah'ın emir ve yasaklarına uyma, sevgi merkezli korku, hassas bir sorumluluk bilinci ve davranış değişimi olmak üzere dört ayrı boyutun öğretimini içerir.

Çocukların doğuştan gelen inanma eğilimiyle beraber onlarda bulunan bir diğer ahlakî özellik, onların Allah'a güvenmesi ve O'na teslim olması anlamına gelen tevâzudur. Huzurun, hoş görünüm ve alçakgönüllülüğün özünü oluşturan tevâzu anlayışı, hem Allah'a itaat duygusunu güçlendirir; hem de insanın içindeki yaramaz çocuk olan nefsin kendini beğenme özelliğini engeller.

İbadet, dua ve manevî değerlerin kalıcı bir şekilde öğretilmesinin yolu, sabır anlayışıyla mümkündür. Bu anlamda sabır; ruhun huzura kavuşmasını ve insanın karakterinin olgunlaşmasını sağlar. Çocukların manevî dünyalarını etkileyen peygamber hikâyeleri, peygamberlerin Allah'a her durum ve şartta nasıl şükrettiklerini onlara öğretir. Şükrü öğrenen çocuk, kendisine yapılan iyiliği takdir eder ve onun değerini bilir.

Çocuk, dua bilinciyle ihtiyaçları, istekleri ve hataları için Rabbiyle iletişimi kurmayı öğrenir. Dua ederken çocuk, Rabbine karşı samimi, şeffaf ve mütevazı olmayı öğrenir. Bu noktada dua, çocuğun ruhsal dünyasında kalıcı izler bırakır, ona kulluk bilincini öğretir ve onun karakterinin olgunlaşmasına katkı sağlar.

Kaynakça

- Ankaravî, İsmail. *Minhâcü'l-Fukârâ*. haz. Saadettin Ekici. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Ashton, Edward. *Religious Education in The Early Years*. London: Routledge Taylor&Francis Group, 2000.
- Baller, William. *The Psychology of Human Growth and Development*. New York: Holt Rinehart and Winston, 1961.
- Berryman, William. *Teaching Godly Play: How to Mentor the Spiritual Development of Children*. Denver: Morehouse Education Publishing, 2009.
- Bilgin, Beyza. *İslam ve Çocuk*. Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Buber, Michael. *Between Man and Man Fifth Impression*. London: Collins Publishing, 1968.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.
- Çamdibi, Mahmut. *Şahsiyet Terbiyesi ve Din Eğitimi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.
- Derzeze, İzzet. *Tefsîru'l-Hadîs*. çev. Şaban Karataş, Ahmet Çelen, Mehmet Çelen. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.

- Dihlevî, Şah Veliyullah. *Huccetullâhi'l-Bâliğa*. Kâhire: Dârü't-Türâs, 1985.
- Etöz, Ali. *Çocuklarda ve Gençlerde İnanç ve İbadet İhtiyacı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Çalışma Toplantısı-I*. ed. Z. Şeyma Arslan. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Fersahoğlu, Yaşar. *İslam Eğitime Giriş*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.
- Finn, Mark. Gartner, John. *God-Representation as the Transformational Object Object Relations Theory and Religion, Clinical Applications*. ed. by London: Praeger Publishers, 1992.
- Fromm, Eric. *Psikanaliz ve Din*. çev. Aydın Arıtan, İstanbul: Fatih Yayınevi, 1982.
- Grimmitt, Michael. "The Use of Religious Phenomena in Schools: Some Theoretical and Practical Considerations", *British Journal of Religious Education* 13/2, 1991, 77-88.
- Hartshorne, H. *Childhood and Character: An Introduction to the Study of the Religious Life of Children*. New York: Nabu Public Domain Reprints, 1919.
- Hökelekli, Hayati. "Çocuk ve Gençlerde Şiddet Olgusu ve Önlenmesine Yönelik Öneriler", *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/14 (2007).
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- İbn Arabî, Muhyiddîn. *Letâifü'l-Esrâr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1293.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fazl. *Lisânü'l-Arab*. Beyrût: Dârû's-Sadr, 1957.
- İkbâl, Muhammed. *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed. *Tarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1980.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *Risâletü'l-Kuşeyrî*. Beyrût: Dâru'l-Hayr, 2003.
- Lamothe, R. "Faith as a Vital Concern in Human Development: Structuring Subjectivity and Intersubjectivity", *Journal of Psychology and Theology* 27/3 (1999), 230-240.
- Miller, Bonnie Miller-McLemore. "Whither the Children? Childhood in Religious Education", *The Journal of Religion* 86/4 (2006), 635-654.
- Önal, Recep. "Kur'ân'da İmânî ve Ahlâkî Bir Tavır Olarak Sabır", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XII/2 (2008), 439-466.
- Özbaydar, Belma. *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Araştırma*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 1970.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. Samsun: Aksiseda Matbaası, 2000.
- Russell, Bernard. *Eğitim Üzerine*. çev. Nail Bezel. İstanbul: Say Yayınları, 1996.
- Sayın, Esmâ. *Dua Terapisi*. İstanbul: Hayykitap, 2020.
- Selçuk, Mualla. *Çocuğun Gelişiminde Dini Motifler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990.
- Sühreverdî, Ebû Hafs. *Avârifü'l-Maârif*. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1966.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
- Wolpe, David, *Teaching Your Children About God*. New York: Harper Collins Publishers Inc., 1995.
- Yavuz, Kerim. *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983.
- Yörükoğlu, Atalay. *Çocuk Ruh Sağlığı*. İstanbul: Özgür Yayınları, 2000.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.
The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi" kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the "Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive" were followed

NİYÂZÎ-İ MISRÎ DİVÂNÎ'NDA “FÎ EVÂİLİ'S-SÜLÛK” KAYITLI GAZELLERDE ÂŞIĞIN HÂLLERİ*

Ali Cañçelik** & İbrahim KAYA***

Öz

İslâmî Türk Edebiyatı'nın 17. yüzyıldaki temsilcilerinden mutasavvıf şair Niyâzî-i Mısırî (ö. 1105/1694) eserlerinde ilâhî aşkı yoğun bir şekilde işlemiştir. Birçok eserinin yanında özellikle Dîvân'ındaki pek çok şiirde ilâhî aşk, ana temayı oluşturur. Tasavvufa girişinden itibaren seyr ü sülûku boyunca kendisindeki hâller eserlerine yansımıştır. Niyâzî-i Mısırî, seyr ü sülûkunun başlangıç dönemlerinde söylendiğini belirtmek üzere Dîvân'ında 19 adet şiirine “Fî Evâilî's-Sülûk” kaydı düşmüştür. Bu çalışmada “Fî Evâilî's-Sülûk” kayıtlı gazeller incelenmeye çalışılmıştır. Seyr ü sülûkunun ilk dönemlerinde ilâhî aşkın bir sufi olarak kendisinde oluşturduğu hâller, şiirleri üzerinden açıklanmak istenmiştir. Bu kayıttaki gazeller sınıflandırmaya tâbi tutulmuş ve âşığının hâllerini işleyen beş gazel belirlenmiştir. Âşığının hâllerini konu edinen 47, 50, 51, 117 ve 184 numaralı gazeller başta olmak üzere “Fî Evâilî's-Sülûk” kayıtlı diğer gazellerden de örnekler incelenmiştir. Gazellerin açıklaması yapılırken transkripsiyonlu metni ve günümüz Türkçesine çevrilmiş hâli birlikte verilmiştir. Gazeller konu bağlamında izah edilirken, metnin daha iyi anlaşılmasını sağlamak için şiirde geçen tasavvufî kavram ve mazmunların açıklamasına gidilmiştir. Âşığının hâllerini 13 başlık altında incelemeye çalıştığımız bu makalede ele alınan konuyu desteklemek için başta Niyâzî-i Mısırî'nin Dîvân'ı ve diğer eserleri olmak üzere belli başlı diğer sufi şairlerin eserlerinden de yararlanılmıştır. Aynı zamanda şiirlerin dinî içerikli metinler olması hasebiyle Niyâzî-i Mısırî'nin atf yaptığı âyet ve hadislere de gerekli yerlerde başvurulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslâmî Türk Edebiyatı, Tasavvuf, Niyâzî-i Mısırî, ilâhî Aşk, Âşık, Âşığının Özellikleri, Sufi.

* İncelenen gazeller için Prof. Dr. Kenan Erdoğan tarafından hazırlanan Niyâzî-i Mısırî Dîvânı adlı eserden yararlanılmıştır.

** Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Osmanlı Türkçesi ve İslâmî Türk Edebiyatı Anabilim Dalı.

e-mail: alicancelik@gmail.com, **ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0002-6058-286X>

*** Yüksek Lisans Öğrencisi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Osmanlı Türkçesi ve İslâmî Türk Edebiyatı Anabilim Dalı.

e-mail: ibrahimkaya2073@gmail.com, **ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0003-3692-8575>

Atf/Citation: Cañçelik, Ali - Kaya, İbrahim “Niyâzî-i Mısırî Divânı'nda “Fî Evâilî's-Sülûk” Kayıtlı Gazellerde Âşığının Hâlleri”. *BAiD* 14 (Aralık 2021), 103-128

THE SITUATIONS OF LOVER IN GAZELES REGISTERED "FÎ AWÂ'IL AL-SULÛK" IN NİYÂZÎ-I MISRÎ DİWÂN

Abstract

One of the representatives of Islamic Turkish Literature in the 17th century, the poet Niyâzî-i Misrî (d. 1105 / 1694) heavily studied divine love in his works. Besides many of his works, divine love forms the main theme, especially in many poems in his diwân. Since his introduction to Sufism, his moods have been reflected in his works throughout "seyr u sulûk". In the early days of "seyr u sulûk", the states that divine Love formed in him as a sufi were asked to be explained through his poems. The ghazals in this record were classified and five ghazals were identified. Examples from other ghazals recorded as "fî awâ'il al-sulûk" were also examined, especially the ghazals 47, 50, 51, 117 and 184, which are the subject of the states of the lover. In order to facilitate understanding when explaining the ghazals, the transcribed text and its modern Turkish translation are given together. While the ghazals are explained in the context of the subject, in order to better understand the text, the Sufi concepts and terms mentioned in the poem have been explained. In order to support the subject discussed in this article, in which we try to examine the states of the lover under 13 headings, the works of other sufi poets were also used, especially the divan and other works of Niyâzî-i Misrî. At the same time, because the poems are religious texts, the verses and hadiths cited by Niyâzî-i Misrî were also referred to in the necessary places.

Keywords: Islamic Turkish Literatüre, Sufism, Niyâzî-i Misrî, Divine Love, Lover, States of the Lover, Mystic.

Giriş

Niyâzî-i Misrî, 17. yüzyılda yaşamış mutasavvîf şairlerimizden biridir. Halvetiyye tarikatının kendi adıyla anılan Mısırîyye kolunun pîridir. 1618 yılında Malatya'da doğmuş, ilim öğrenmek için Mısır'a gittiğinden Mısırî mahlasıyla anılmıştır. Anadolu'ya geldikten sonra Elmalılı Halvetî şeyhi Ümmî Sinan'a (ö. 1067/1657) intisap etmiştir. Seyr ü sülûkunu tamamladıktan sonra irşad için farklı yerlere vazifelendirilen Niyâzî-i Misrî, çeşitli nedenlerle Limni adasına sürgüne gönderilmiş ve 1694'te orada vefat etmiştir. Başta *Dîvânı* olmak üzere *İrfan Sofraları*, çeşitli risaleleri ve Arapça eserleri bulunmaktadır. Tasavvufî görüş olarak İbnü'l-Arabî'den (ö. 638/1240) etkilenen Niyâzî-i Misrî, onun "vahdet-i vücûd" anlayışını benimsemiştir.¹

Edebiyatımızın hemen bütün dönemlerinde aşk, en çok işlenen temalardan biri hatta en başta geleni denilebilir. Bu tema içinde âşık ve mâşuk çeşitli özellikleriyle ifade edilmiştir. Âşık tipi dîvânlarda en çok yer verilen, telmihte bulunulan ve benzetme unsurlarıyla en çok işlenen kimsedir. Ağlayıp inlemesi, bağıryanık, hasta olması, mecnûn ve dîvâneliği ile ilim sahibi olması gibi birçok özellikleri dîvânlarda anlatılmıştır.² Makalede incelediğimiz gazelerde de benzer özellikler tespit edilmiştir.

Tasavvufun ortaya çıkışından günümüze kadar, birçok sufi tarafından eserler kaleme alınmıştır. Bu tür eserlerle alanda zengin bir birikim oluşmuştur.

¹ Detaylı bilgi için bk. Kenan Erdoğan, *Niyâzî-i Misrî Dîvânı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2019), 19-108. İncelenen gazeller için aynı eserden yararlanılmıştır.

² Murat Vanlı, *17. Yüzyıl Türk Şiirinde Tasavvuf Telakkisi* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 590.

Tasavvufî hayatının dile dökülerek esere dönüşmesi, edebî olarak incelenmesini gerekli kılmıştır. Mutasavvıfların eserleri ve görüşleri birçok araştırmacı tarafından incelenmiş ve değerlendirilmiştir. Niyâzî-i Mısırî de hakkında en çok çalışma yapılan sufilerden biridir.³ *Dîvân*ındaki “Fî Evâilî’s-Sülûk” kayıtlı gazelleri incelediğimiz bu çalışmada sufilerin ortak temaları olan aşkın, sâlike etkileri başlıklar hâlinde incelenecektir. *Dîvân*’ında ilâhî aşkın işlendiği 47, 50, 51, 117 ve 184 numaralı gazelerde âşıktaki olan hâller belirlenerek başlıklandırılmıştır. Bu gazellerin dışındaki “Fî Evâilî’s-Sülûk” kayıtlı gazellerdeki ilgili bölümler de açıklamalarda kullanılmıştır. Ayrıca konuyu destekleyecek diğer sufi şairlerden de gerekli yerlerde az da olsa faydalanılmıştır.

Gazellerdeki Hâllerin İncelenmesi

1.Devamlı Ağlama, Gözü Yaşlı Olma

Ağlama hâli, insanda çeşitli duyguların dışavurumu olarak kendini gösterir. Genellikle, insan için üzüntü veren durumlarda ortaya çıkar. Bununla birlikte kişinin yoğun bir sevinç yaşaması sonucunda da ağlama gözlenebilir. Bu duygu hâli edebiyatımızda da kendine yer bulmuştur. İnsan duygularının bir tür dışavurumu dediğimiz ağlama, edebiyatımızda sevgiliye duyulan özlemin bir sonucu olarak görülür. Bu durum mutasavvif şiirlerde Allah’a karşı duyulan aşırı sevginin de bir göstergesidir. Mü’minlerin Allah’a olan şiddetli sevgileri Kur’ân-ı Kerim’de de övülmüştür.⁴ Aşk ateşine düşen kimse, sevgilinin özlemiyle yanar; sürekli ona kavuşmayı arzular. Sevgiliden ayrı geçirilen bir an bile âşığa acı verir. Bu acı da sürekli ağlamayı beraberinde getirir. Tasavvufta “elem, haz; üzüntü sevinç; ilâhî azap, ilâhî lütuf sebebiyle gözyaşı akıtma.”⁵ şeklinde târif edilir. Bir ilâhî lütuf olarak Allah aşkının gönle girmesi, Allah’a kavuşma arzusuyla ağlamaya sebep olur. Niyâzî-i Mısırî de bir Hak âşığı olarak sürekli ağlama hâlini iki beytinde şu şekilde dile getirmektedir:

‘Aşkuñ kime yâr olur dâ’im işi zâr olur,

Diñmez gözünüş yaşı yanar içi nâr olur. (Niyâzî-i Mısırî, G. 47/1)

“Aşkın kime yâr olursa (aşkına kim düşerse) dâima işi feryat ile ağlamak olur. Gözünün yaşı dinmez içi yanar, ateş olur.”

³ Detaylı bilgi için bk. Aşkar, Mustafa. *Mehmed Niyâzî-i Mısırî el-Malatî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.; Kara, Mustafa. *Niyâzî-i Mısırî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.; Tatçı, Mustafa. *Burc-ı Belâda Bir Merd-i Hudâ Niyâzî-i Mısırî*. İstanbul: H Yayınları, 2010.; Aşkar, Mustafa- Demirli, Ekrem. “Niyâzî-i Mısırî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/169. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

⁴ Bakara Sûresi 165. ayette “...Mü'minlerin Allah'a olan sevgisi daha güçlü bir sevgidir...” buyurulmaktadır. Bk. *Kur'an Yolu Meali*, haz. Hayrettin Karaman-Mustafa Çağrı vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), el-Bakara 2/165.

⁵ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2016), “Ağlama”, 25.

Aşk, tasavvufta sevginin son mertebesi⁶ olarak ifade edilir. Sarmaşık anlamına gelen "ışk" kelimesinden türetilen aşk, sevenin bütün vücuduna hâkim olması ile sarmaşığın dallarının bedeni kaplamasına benzetilir. Bu duygu, sufiyi Allah'a ulaştırır.⁷ Allah'a duyulan bu aşırı sevginin en üst derecesi de O'na duyulan aşktır. Aşk ile birlikte gönle ateş düşer. Ne kadar gözyaşı dökse dahi bu ateşi söndüremez. Birbirine tezat oluşturan gözyaşı ve ateş kavramları geçen bu beyitte, mânâ olarak da gözyaşının aşk ateşini daha da artırması yönüyle tezat oluşturmaktadır.

Bu nâr-ı 'aşka yananlar bihâr-ı şevka çalanlar,

Gözünden yaş ile kanlar döken bulmaz mı sen hânî. (Niyâzî-i Mısırî, G. 184/4)

"Bu aşkın ateşine yananlar, aşırı heves denizlerine dalanlar, gözünden yaş ve kan döken, (hani) seni bulmaz mı?"

Aşkın ateşe benzetilerek ifade edilmesi, hemen her dönemde kullanılagelen bir remizdir. Ateşin hem yakıcılığı hem de yanma hâli, aşkı ifade etmede temel kavramlardan biri hâline gelmiştir. Niyâzî-i Mısırî de aşkı od'a benzeterek⁸ şiirlerinde kullanmıştır. Benzer şekilde bu beyitte de aşkın ateşe benzetilmesi, bu vesileyle de Allah'a ulaşma isteği dile getirilmektedir. Tasavvufî sembollerle aşk'ın işlendiği, "Şeyh Gâlib'in (ö. 1213/1799) kaleme aldığı Dîvân Edebiyatı'nın son büyük tasavvufî mesnevisi"⁹ olan *Hüsn ü Aşk*'ta da aşkın ateş denizine benzetilerek anlatıldığı görülür.¹⁰ Niyâzî-i Mısırî'nin seyr ü sülûkunun başlangıç devrelerinde söylenen bu dizelerde Allah'a duyulan aşkın gönlüne düşmesi, bu ateşin onda meydana getirdiği sürekli ağlama hâli açıkça görülmektedir. Bu ağlama, O'na duyulan aşırı sevgi ve kavuşma isteğinden gelmektedir. Bu hâl edebiyatımızda ilâhî aşkı konu alan birçok eserde âşıklarda görülen ortak özelliklerden biri olagelmıştır. Bu eserlerden biri olan Süleyman Çelebi'nin *Vesîletü'n- necât*'ında âşıkların gözü yaşlı olması, duaların kabul olmasına vesile olacak şekilde zikredilmektedir: "*Gözü yaşı hakkıçün âşıkların / Bağrı başı hakkıçün sâdıkların.*"¹¹

Varlık cibâlin kesüp dost iline yol eder,

Ferhâdleyin gözünüş yaşları pınar olur. (Niyâzî-i Mısırî, G. 47/4)

"Varlık dağlarını kesip dost iline yol eder, Ferhat gibi gözünün yaşları pınar olur."

6 Uludağ, "Aşk", 48.

7 Mahmud Erol Kılıç, *Tasavvufta Giriş* (İstanbul: Sufî Kitap, 2013), 39.

8 "*Hakk'ı seven âşıkların eğlencesi tevhid olur / Aşk oduna yanıkların eğlencesi tevhid olur.*" (Niyâzî-i Mısırî, 60/1)

9 Naci Okçu, "Hüsn ü Aşk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/29.

10 Muhammet Nur Doğan, *Hüsn ü Aşk* (İstanbul: Yelkenli Kitabevi, 2006), 257.

11 Bilal Kemikli (ed.), *Mevlid Külliyyâtı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 102.

Varlık; felsefî kavram olarak “Kalıcı olan, gelip geçici olmayan şey”¹² i ifade etse de tasavvufta Allah’ın varlığına delalet eder. Niyâzî-i Mısırî’nin benimsediği “Lâ mevcûde illallah”¹³ anlayışı gereği, âlemde Allah’tan başka mevcut yoktur. Bu nazariyeyi savunanlara göre; âlemdeki canlı ve cansız tüm varlıklar, Allah’ın bir yansıması ve tecellisidir. Dolayısıyla âlemde her ne var ise Allah’a işaret etmektedir.

Sufi şiirlerde varlık, başta enâniyet olmak üzere “Allah’ın lütfu olan şeyleri kendi malı zannetmekten ileri gelen gurur, kendini var görme, kibir.”¹⁴ gibi duygularla ifade edilir. Dost tâbiri de tasavvufta “Allah, (Allah yoluna götüren kimse olarak) mürşit”¹⁵ olarak yer alır. Niyâzî-i Mısırî’nin beytinde olduğu gibi varlık; gerçek dost olan Hakk’a vâsıl olmayı engelleyen dağlara benzetilir. Bu benlik dağları tek tek aşılıp yok edilmeden vuslat mümkün olmaz. Böylece kişinin Allah’a ulaşmasının önündeki en büyük engeli kendi varlığı hâline gelir. Kendinde varlık görmeyip her bakımdan Allah’a muhtaç olduğunu bilme ve mânevî yokluk hâli olan fakrın¹⁶ kemâle ermesiyle Hakk’a ulaşabileceği Niyâzî-i Mısırî’nin dilinden şöyle anlatılır: “Fakrın tamam olup kemale erişmesi Allah’tan başka her şeyden varlığı almaktır. Vücut kalkınca Hak görünür ve hiç kaybolmaz.”¹⁷ Kendi benliğinden geçmeden Hakk’a ulaşamaz. Bu sebeple ancak varlık iddiasında bulunmadan yol alırsa Ferhad gibi önündeki dağ engellerini aşarak hakiki sevgiliye ulaşacaktır. Ferhad, edebiyatımızda aşk uğrunda çetin zorlukların üstesinden gelen kahraman âşık olarak anılır.¹⁸ Niyâzî-i Mısırî de seyr ü sülûk yolculuğunda önüne çıkan çetin zorlukları aşarken aynı zamanda gözyaşı döktüğünü, bu beyitte olduğu gibi mübalağalı bir şekilde gözyaşlarının pınar olduğunu dahi belirtmektedir.

Ağlama hâli vecd hâlinde de kendini gösterebilir. “Ağlama ve ses çıkarma tarzındaki fizyolojik ve ruhsal yansımalar, vecdin artmakta olduğunu gösterir. Çünkü vecd, Allah’ın ikram ettiği ruhsal etkiler olmadıkça bilinmez.”¹⁹ Bu etkiler sâlikte ağlama, inleme gibi farklı şekillerde tezâhür edebilir.

2. Âşığın Sonunun Hallâc-ı Mansûr’a Benzetilmesi

Sevdâ-yı zülfün kimün çakılsa gerdânına,

¹² Güncel Türkçe Sözlük, “Varlık” (Erişim 01 Mayıs 2021).

¹³ “Allah’tan başka mevcut yoktur.” anlamında vahdet-i vücûd anlayışının ifadesidir. Detaylı bilgi için bk. Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/431-435.

¹⁴ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2010), “Varlık”, 1308.

¹⁵ Ayverdi, “Dost”, 300.

¹⁶ Ayverdi, “Fakr”, 367.

¹⁷ Niyâzî-i Mısırî, *İrfân Sofraları*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Emel Matbaası, 1971), 9.

¹⁸ Ahmet Talât Onay, *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*, haz. Cemal Kurnaz (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2021), 158.

¹⁹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 694.

Manşûr gibi 'âkıbet yolında ber-dâr olur. (Niyâzî-i Mısırî, G. 47/2)

"Zülfün sevdası kimin boynuna takılırsa, sonunda Mansûr gibi senin yolunda idam olur."

Zülûf, Türk tasavvuf şiirimizde en çok kullanılan mazmunlardan biridir. Anlam olarak "yüzün iki tarafından sarkan saç lülesi"²⁰ demektir. Daha çok sevgilinin güzellik unsurlarından birisi olan zülûf, tasavvufta "Hakk'ın zâtı ve künhü"²¹ ne karşılık olarak kullanılır. Aynı zamanda "zât-ı ahadiyetin sıfatı"²² olarak da ifade edilmektedir. Ahadiyet mertebesine sadece Allah'ın olduğu, onunla beraber hiçbir şeyin olmadığı tecelli yeri denilmektedir.²³ Dolayısıyla bu beyitte Niyâzî-i Mısırî, zülûf göndermesiyle Allah'ın zâtına duyulan aşkı anlatmaktadır. Yine "hakîkî mâşuk olan Hakk'a canını feda eden âşıkların genel adı"²⁴ olan Hallâc-ı Mansûr'u da zikretmektedir. Hallâc, fenâfillah makâmında iken kendi sıfat ve vasıflarından sıyrılıp Allah'ın sıfatlarıyla bezenmesi²⁵ sonucunda dilinden "ene'l-hak" sözü çıkınca bazı kimselerce yanlış anlaşılaraq idam edilmiştir. Vuslat yolundaki âşğın kendi varlığından vazgeçmesinin sembolü olan Hallâc gibi sufiler, İbrahim Gülşenî (ö. 940/1534) tarafından, canını Hakk'a şâhit kıldığı için aşk şehidi olarak da nitelendirilmişlerdir.²⁶ Niyâzî-i Mısırî de bu beytinde âşıkların, avam tarafından yanlış anlaşılabilirliğini, sonlarının Hallâc-ı Mansûr gibi olabileceğini söylemektedir. Vuslat için canından geçip "aşk şehidi" olabileceklerini hatırlatmaktadır.

3. Aşğın Sâliki Mecnûn ve Hasta Etmesi

Klasik edebiyatımızda hayli yer verilen Leyla ve Mecnûn'un hikâyesi Niyâzî-i Mısırî'nin şiirlerinde de işlenmiştir. Mecnûn, "aşk yüzünden akli başından gitmiş, delice sevmiş, kara sevdâya tutulmuş kimse"²⁷ ye denir. Ayrılık ateşiyle akıl yitirilebilir, türlü sıkıntılar da çekilebilir. Verdiğimiz örnekte olduğu gibi sâliki hasta da edebilir. Aşğın sâlike olan bu etkileri, tesirinin ne kadar kuvvetli olduğunu göstermektedir.

Leylâ-yı 'aşğın senüñ her kimi Mecnûn ider,

²⁰ Ayverdi, "Zülûf", 1395.

²¹ Uludağ, "Zülf", 398.

²² Ağâh Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı-Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1984), 45.

²³ Zafer Erginli(ed.), *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem yayınevi, 2006), "Ahadiyyet", 65.

²⁴ Betül Gürer, "Övgü ve Yergi Bağlamında Sufilerin Nazarında Hallâc-ı Mansûr", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 47 (2017), 183.

²⁵ Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998), 216.

²⁶ "Virüp cân olmadın 'işğın şehidi / Belâdan kanlı kefen geyemezem (91/6)" bk. Betül Sinsoyal, *İbrahim Gülşenî'nin Türkçe Divanındaki Tasavvufî Kavramlar Üzerine Bir İnceleme* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 29-30.

²⁷ Ayverdi, "Mecnun", 784.

Fırkat odına yanıp her gece bîmâr olur. (Niyâzî-i Mısırî, G. 47/3)

“Senin aşk Leylâ'n her kimi Mecnun ederse, ayrılık ateşine yanıp her gece hasta olur.”

Leyla ile Mecnûn mesnevîsine gönderme yapılan bu beyitte Leylâ'ya duyduğu aşktan Mecnûn'un hasta olması gibi sevgiliden ayrı düşmenin kendisini hasta ettiği belirtilmektedir. Leyla ile Mecnûn mesnevîsinde de Leylâ'nın aşkıyla Mecnûn'un çölde ağlayıp inleyerek hasta bir şekilde gezdiği şu şekilde anlatılmaktadır:

“Bir gün Mecnûn-ı dil-şikeste

Şahrâda gezerdi zâr ü haste”²⁸

“Bir gün, gönlü yaralı Mecnûn, çölde ağlayıp inleyerek ve hasta bir hâlde gezmekteydi.”

Şem'-i tevhîdi gördüm yakmışlar

Gitdi kararum pervâne geldüm. (Niyâzî-i Mısırî, G. 117/2)

“Tevhîd mumunun yakıldığını görünce bir pervâne gibi (mumun ateşine atılmak isteğiyle) aklım başımdan gitti.”

Şem ile pervâne de edebiyatımızda aşkı anlatmak üzere başvurulan mazmunlardan biridir. Pervâne böceği, ışığın âşığıdır ve aşkıdan şuursuzca, yanacağını bile bile kendini yok eder.²⁹ Tasavvufta ise şem; “sâlikin kalbini yakan ilâhî nurun parıltısı, müşahede ehlinin kalbinde parlayan irfan nuru”³⁰ demek olup bu ilâhî nur, âşığın şuuru ve aklını elinden almaktadır. Âşık bu hâlde iken hiçbir şeyden çekinmeden canını feda eden, acı içinde kararsız gönle sahip bir pervâne olmuştur.³¹ Mum aynı zamanda uzun ve tek oluşuyla tevhid ilkesiyle benzetme ilişkisi de kurmaktadır. Aşkın ateş ile münasebeti dolayısıyla tenasüp yoluyla birlikte kullanılır. Aşk ateşiyle içi yanan âşığın hâli de için için yanan muma benzetilerek anlatılır.³² Mumun yana yana yok olması gibi âşık da mâşuğu için yana yana kendini feda eder.

Mecnûn'um bugün Leylâ derdinden

‘Aklı neylerüm dîvâne geldüm. (Niyâzî-i Mısırî, G. 117/4)

“Bugün Leylâ'ya (kavuşma) derdinden dolayı Mecnûnum. (Bu yüzden) akli tarafta bırakıp dîvâne birisi oldum.”

Niyâzî-i Mısırî, edebiyatımızda aşkın timsali olmuş Ferhad ve Mecnûn tiplerine şiirlerinde yer vermiştir. Bu tiplerde görülen, âşıkların ortak özelliği olan aklın

²⁸ Muhammet Nur Doğan, *Leyla ve Mecnun* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 403.

²⁹ Onay, “Pervâne-Şem”, 300.

³⁰ Uludağ, “Şem”, 331.

³¹ Sadık Armutlu, “Kelebeğin Ateşe Yolculuğu: Klasik Türk ve Fars Edebiyatında Şem'ü Pervane Mesnevileri”, A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi 39 (2009), 879.

³² İskender Pala, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2020), 41.

baştan gitmesinin Niyâzî-i Mısırî'ye de tesir ettiği görülmektedir. Seyr ü sülûk yoluna giren Niyâzî-i Mısırî'nin gönlüne düşen aşk ateşi onun da aklını etkisi altına almıştır.

Akıl, insana verilen en büyük nimetlerden olup hak ile bâtılı, iyi ve kötüyü ayırt etmeye yarayan yaratılıştan gelen bir melekedir.³³ Bu özelliği ile dînen sorumlu olmayı gerektiren kabiliyettir. İnsana verilen aklın yetersiz oluşu nedeniyle "mutasavvıflar, ilâhî, ebedi ve ezeli gerçeklerin akıl yoluyla kavranamayacağını"³⁴ belirtmişlerdir. Aklın mutasavvıflar tarafından makbul görülmemesinin bir sebebi de insanda varlık izafe etmesindedir. Vahdet-i vücûd anlayışını benimseyen Niyâzî-i Mısırî de âlemde Allah'tan başka varlığın olmadığını kabul eder. "Akıl, insana varlık kazandırır. Aşk ise insanın varlığını ortadan kaldırır. İnsanın varlığı kaldığı müddetçe de birlik olmaz ikilik olur. Biri Allah'ın varlığı, diğeri de insanın varlığıdır. Hâlbuki hedef birliktir. O halde insanın birliğe ulaşması için aşk gerekir"³⁵ Niyâzî-i Mısırî'nin, akılı bir kenara bırakıp ilâhî aşkın getirdiği dîvâneliği incelemesi de bu sebeptendir. Halk nazarında akıllı görünmeyi de istemediğini, gerçek akıllılığın mecnûn olmaktan geçtiğini bir başka şiirinde şöyle ifade eder:

"Halkın uşlu dimesinden saña ne!

'Âkıl iseñ aduñı Mecnûn'a ıtağ"³⁶ (Niyâzî-i Mısırî, G. 92/5)

"Halkın akıllı demesinden sana ne! Akıllı isen, adını Mecnûn'a çıkar."

Âkil kimse tasavvufî anlamda dünyevî arzuların tuzağına düşmeyen kimse demektir.³⁷ Halkın nazarında akıllı addedilip nefsin tuzaklarına yenik düşen kimse Allah katında makbul sayılmayacaktır. Dîvâneliğin getirdiği bu delilik hâli Yûnus Emre (ö. 720/1320[?]) şiirlerinde de görülür:

"Seni sevenlerin ola mı 'aklı?

Bir dem uşluysa her dem delidir."³⁸ (Yûnus Emre G. 50/6)

Gerek Yûnus Emre'nin gerekse de Niyâzî-i Mısırî'nin ifade ettiği delilik, varlığından soyunarak birlik fikrine ulaşmış Hak âşıklarını ifade etmek için kullandıkları akılı baştan alan bir hâldir. Bu hâl, Mevlânâ'nın akıl-aşk ilişkisini anlattığı beyitlerinde de görülür. Aklın bağ anlamından hareketle onu toplum, çevre, gelenek ve bilgi ile sınırlı görür. Aklın bu mahdut yapısına karşılık aşkı özgürlük olarak niteler ve insanın bu kayıtlardan kurtularak ilâhî sırlara vâkıf olabileceğini belirtir. Aklına güvenen insanda enâniyet oluşacağını belirten

³³ Pala, "Akıl", 16.

³⁴ Uludağ, "Akıl", 32.

³⁵ İbrahim Düzen, *Azîz Neseff'ye Göre Allah Kâinat İnsan* (İstanbul: Furkan Yayınları, 2000), 184.

³⁶ Erdoğan, *Niyâzî-i Mısırî Dîvânı*, 235.

³⁷ Uludağ, "Akıl", 33.

³⁸ Ragıp Güzel, *Yunus Emre Dîvânı* (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2009), 100.

Mevlâna bu yönüyle aşkı akıldan üstün görür.³⁹ Niyâzî-i Mısırî'nin de mecnûnluğu ve dîvâneliği önceleyip akılı geri planda tutmasının sebebi; aklın hem dünya arzularına sevk edebilecek nitelikte olmasından hem de insanı bağlayan, sınırlayıcı bir özelliği olmasından dolayı Hakk'a ulaşmada bir engel olarak görmesinden ileri gelir.

4. Dünya Kaygısından Kurtulma

İbrâhîm-i Edhem'i dervîş eden 'aşkıdır,

Derdine düşen şehûn tahtı târmâr olur. (Niyâzî-i Mısırî, G. 47/5)

"İbrahim Edhem'i dervîş eden aşkıdır. Durdine düşen şâhın tahtı darmadağın olur."

Edebiyatımızda İbrahim bin Edhem'in tasavvufa girişıyle ilgili menkıbeler anlatılır. İbrahim b. Edhem'in (ö. 161/778 [?]) çok zengin, varlıklı biri olduğu hatta Belh'te hükümdar veya hükümdarın oğlu olduğuna dair rivayetler vardır.⁴⁰ Dervîşlik yoluna girmeye karar verdiğinde tüm varlığından sıyrılıp kendini Allah yoluna vermiştirdir. Terk-i dünya ederek, dünyaya ait başta benliğini, varlığını, malını ve mülkünü Allah yolunda bırakmıştirdir. Niyâzî-i Mısırî; aşk derdine düşen insanın bu yolda benliğini terk etmesini, dünyalık mevkilerini bırakması gerektiğini İbrahim Edhem örneğiyle ifade etmiştirdir. Edebiyatta daha çok dervîşliği sultanlığa tercih edişı, dünya nimetlerine yüz çevirerek inziva hâlinde kendini mesud hissetmesiyle övülmüştür.⁴¹ Aşk ateşinin gönle düşüp her şeyi yakıp yok etmesi ile dervîş için dünyalık mevkilerin hiçbir önemi kalmaz. Dünyada saltanat sahibi olmak; itibar görme, şan ve şöhret sahipliği, iktidar, kudret, tahakküm, kibir gibi nefse hoş gelen mâsivalardır. Sufilik, mâsivadan el çekip dünyalık arzuların arınmayı gerektirir. Dünyalık arzuların vazgeçmenin aslı, kalbin mâsivaya meyletmemesi, dünya nimetlerine kalpte yer vermemekle olur.

Riyâ ile bu halkı gel azıtma,

Ke tâc u hırka vü şalı n'idersin. (Niyâzî-i Mısırî, G. 131/9)

"Riyâ ile bu halkı gel doğru yoldan ayırma. Bırak tâc, hırka ve şalı ne edersin."

Dünyalık mevki ve unvanların insana sağladığı itibar ve gösteriş unsurları, sufileri doğru yola iletmez. Tasavvuf yolu yokluk yoludur. Tasavvuf erbabının alametlerinden olan tâc, hırka, şalı, cübbe gibi unsurlar bile halkın nazarında izzet ve itibar görmeye vesile olabilir. Dünyalık izzet ve şöhret sahibi olmak kalpte Allah aşkıyla bir arada olamayacak mâsivalardır. Allah aşkının derdine düşen dervîş, bu unsurlardan dahi sıyrılıp riyaya düşmekten sakınmalıdır.

³⁹ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1990) 1/ 21-22.

⁴⁰ Reşat Öngören, "İbrahim b. Edhem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/295-296.

⁴¹ Pala, "Edhem", 133.

5. Kınanmaktan Çekinmemek

Sâlikin; nefesine ağır gelen şeyleri yaparak, insanların kendisiyle alay edeceğini düşünüp bu yola girmekten utanç duyabileceği düşünülebilir. Bunun bir kibir göstergesi olduğu, dolayısıyla derviş olmak için bu duygudan kurtulmak gerektiği ifade edilir. Nitekim tasavvuf tarihinde bunun örneklerine rastlanmaktadır. Halk içinde hayli itibarlı kimselerin gurur ve kibirlerinin kırılması, nefislerinin dizginlenmesi amacıyla nefis tezkiyesi⁴² için bir nev'i eğitime tabi tutulmasının örnekleriyle karşılaşmaktayız. Bunların en meşhuru, Bursa kadısı iken şeyhi Üftâde (ö. 988/1580) tarafından pazarda ciğer satmakla görevlendirilen Aziz Mahmud Hüdâyî'dir (ö. 1038 / 1628). Yine bir rivayette Nallıhan kadısı iken Tapduk Emre (ö. 14. yy.[?]) tekkesine 40 yıl boyunca odun taşımakla görevlendirilen Yûnus Emre de bu duruma bir örnektir.⁴³ Sülûku sürecinde Niyâzî-i Mısırî'nin de değirmenden mutfağa un taşıyıp ormandan odun topladığı bilinmektedir.⁴⁴

Tasavvufta âr eylemek, melâmet kavramı ile kullanılır. Bu kavramdan hareketle Melâmîlik⁴⁵ diye bilinen bir tasavvuf ekolü de teşekkül etmiştir. Dünya ehlinin benlik davası ile gösteriş ve kibir duygularıyla yaptıkları ibadet ve iyiliklerin aksine melâmîler, ibâdet ve iyiliklerini gösterişten uzak, sırf Allah rızası için ihlasla yaparlar. Bu yolda hiç kimsenin kınamasından çekinmezler. Melâmîliğin bu düsturu Kur'ân-ı Kerim'de : *"Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler; müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı vakarlıdır; Allah yolunda cihad ederler ve hiç kimsenin kınamasından korkmazlar. İşte bu Allah'ın dilediğine verdiği bir lütfudur. Allah'ın lütfü geniştir; O, her şeyi bilir."*⁴⁶ âyetinde anlatılır. Melâmîlerin farz namazlara sadece nafileleri ekledikleri, mescitlerde insanlarla beraber namaz kıldıkları, şehirlerde yaşayıp insanlarla kaynaştıkları, bir yerde tanınırsa, başka bir yere göçtükleri; göç edemezse, şöhret bulmamak için tanıyanlardan uzaklaşıp kendisinden yüz çevirmesini sağladıkları, şekil değiştirme imkânı varsa, şeklini değiştirdikleri, yaratıklardan gizlenip Hakk'a yönelmeyi üstün tuttıkları nakledilir.⁴⁷

Melâmîlerin bu tutumlarını kendisine şiar edinen Hak âşığı olan sâlik de mürşid-i kâmil riyazetinde kimsenin kınamasına aldırmadan Allah'a kavuşmak için çaba gösterir. Niyâzî-i Mısırî, kınanma duygusunu terk edip dervişliğe girerek kınayanların kınamasından çekinmediğini şu şekilde ifade eder:

⁴² Tezkiye için bk. Uludağ, "Tezkiye", 359.

⁴³ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2003), 253.

⁴⁴ Halil Çeçen, *Niyâzî Mısırî'nin Hatıraları* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006), 18.

⁴⁵ Detaylı bilgi için bk. Uludağ, "Melâmetî", 242; DİA, "Melâmiyye", 29/29-35.

⁴⁶ el-Mâide 5/54.

⁴⁷ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 2/71.

Ben de 'arı terk idüp girdüm bu dervişlige,

Her kim senün 'aşkuña düşdiyse bî-'âr olur. (Niyâzî-i Mısırî, G. 47/6)

"Ben de utanmayı terk edip bu dervişliğe girdim. Her kim senin aşkına düştüyse utanmaz olur."

6. Dünyanın Dar Gelmesi

Dünya hayatı, mü'minler için bir imtihan yeridir. Hadis-i şerifte de geçtiği üzere: "Dünya mü'minin zindanı, kâfirin de cennetidir."⁴⁸ Dünyanın Müslümana zindan oluşu, Allah'tan ayrı düşmesinden ileri gelir. İnsanoğlunun yaratılıp ruhlar âleminden yeryüzüne gönderilmesi, böylece sevgiliden ayrı düşmesi dünyayı bir nevi zindan hayatına dönüştürür. Bunun bilincinde olan Hak âşıklarına dünya hayatı darlık ve sıkıntı verir. Bu hâl aynı zamanda kişiye nefsini terbiye etme fırsatı da verir. Zindanın kelime mânâlarından biri de "çok karanlık, sıkıntılı yer."⁴⁹ demektir. Dünya hayatının mü'minler için sıkıntılı bir yer olduğu, bazı kaynaklarda hadis olarak da ifade edilen: "Dünyada rahat yoktur."⁵⁰ sözünde de ifade edilmiştir. Dünya hayatının rahat vermeyişini Allah'a duyduğu aşka bağlayan Niyâzî-i Mısırî bu hâli şu mısralarında dile getirir:

Ey dilber-i rûhânî al koma işbu cânı,

Sevdâna düşeliden dünyâ başa dar olur. (Niyâzî-i Mısırî, G. 47/8)

"Ey melek (gibi güzel) sevgili, işte bu cânı al bırakma. Sevdâna düştükten beri dünya bana dar olur."

Niyâzî-i Mısırî bu beytinde kendi canından geçtiğini, canını sevgilinin uğrunda feda ettiğini dile getiriyor. Canı bedeninde olsa da ona olan sevgisinden dünyası kendisine dar gelmekte ve sıkıntı vermektedir. Yine aşağıdaki dörtlükte dünyada huzur bulamadığı ifade edilmektedir. Bu dörtlükte, huzur bulamamanın sebebi olarak da gurur sahibi olmak gösterilmiştir. Gurur, İslam dininde Müslümanda olmaması gerektiği bildirilen duygulardan biridir. Zira bu duygu mutasavvıflar tarafından da sufide hoş karşılanmayan hasletlerden birisi olarak kabul edilir. Gurur, sufilerin kırmaya çalıştıkları benlik iddiasına da ters düşmektedir. Benlik iddiasında bulunmak, varlık iddia etmektir. Bu da Niyâzî-i Mısırî'nin benimsediği vahdet-i vücûd anlayışıyla çelişir. Benliğini mutlak tek varlık olan Allah yolunda yok ederek ikiliği ortadan kaldırmalıdır.

Ey Niyâzî dünyede itmez huzur,

Şol kişi kim olmaya ehl-i gurûr,

Haqq'ı anla itmeden bundan 'ubûr,

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 14/44.

⁴⁹ Ayverdi, "Zindan", 1390.

⁵⁰ Mehmet Yılmaz, *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü* (İstanbul: Sütün Yayınları, 2008), 526.

Mevtûn elçisi gelecek çağıdır. (Niyâzî-i Mısırî, M. 51/5)

"Ey Niyâzî gurur ehli kimse dünyada huzur bulmaz. Vakit geçmeden Hakk'ı anla. Ölüm elçisinin (Azrail) in gelecek zamanıdır."

Tasavvuf yolunun esaslarından biri de çiledir. Farsçada kırk sayısı anlamına gelen çile tasavvufta dervişlerin dar, karanlık ve تنها bir yerde nefis tezkiyesi için bedenî ihtiyaçlarını en aza indirerek devamlı zikir ve ibadetle geçirdikleri çetin bir imtihan sürecidir.⁵¹ Tasavvufî ekollerde farklı uygulamaları vardır. Bu süreç nefsin dünyevî arzularından arındırılmasını sağlar. Zor ve çetin bir süreç olması sâlikin iradesini zorlar. Niyâzî-i Mısırî de sülûkunun çile günlerinde çektiği sıkıntıları, *İrfan Sofraları* adlı eserinde şöyle anlatır: "...Ben o günlerde on iki konaktan beşinci konakta idim. Hiç kararım kalmamıştı. Bir yandan öbür yana kaçıyor, mücâhede şiddetinden dolayı bir yerde ve bir hâlde duramadığım için kendimi, minareden yahut dağlardan aşağı atacak oluyordum. Sülûk günlerimin ekserisinde gıdam, yirmi dirhem arpa ekmeği idi..."⁵² Çile döneminin sıkıntılı zorlukları, Niyâzî-i Mısırî'yi rûhen etkilediği, manevî anlamda darlık verdiği kendi ifadelerinden de anlaşılmaktadır.

7. Sevgiliye Kavuşma (Vuslat) Arzusu

Bu yolda cânun viren cânân alur yirine,

'Aşkı dükkânında anun cânıla bâzâr olur. (Niyâzî-i Mısırî, G. 47/7)

"Bu yolda canını veren yerine cânânı alır. Onun dükkânında aşkı, can ile alınır."

Seyr ü sülûk yolunda canından geçip, varlığını Hakk'a teslim eden derviş sonunda gerçek sevgiliye kavuşur. Fuzûlî de aynı mânâyı :

"Cânı cânân dilemiş vermemek olmaz ey dil

Ne nizâ' eyleyelim ol ne seniñdir ne benim."⁵³ (Fuzûlî G. 183/2) beytiyle dile getirmektedir. Bu yol, candan geçip cânâna vâsıl olmayı gerektirir. "Sevgiliye kavuşmaya, ona ermeye, onunla olmaya vasl, vuslat, visâl, vusul denir. Sıkıntıda ve rahatken Hak'la birlikte (vahdette) olma makamıdır."⁵⁴ Bu vahdet hâline ermek için sâlikin ikiliğe neden olan canından geçmesi gerekir. İnsanın maddî benliğini ifade eden can, sevgili ile âşık arasındaki bir engel olup, gönül mâsivaya çeker.⁵⁵ Mâsivaya meyletmek kişiyi Allah'tan uzaklaştırır. Kalbin mâsivadan arındırılması vâsıl-ı yâr olmayı kolaylaştırır.

Nice bir sevelim gayri, nice bir olalım ayrı,

Analum vuşlat-ı yâri gel Allâh'a dönölüm gel. (Niyâzî-i Mısırî, G. 105/2)

⁵¹ Uludağ, "Çile", 96.

⁵² Mısırî, *İrfân Sofraları*, 37.

⁵³ Ali Nihat Tarlan, *Fuzûlî Dîvânı Şerhi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2009), 457.

⁵⁴ Uludağ, "Vuslat", 375.

⁵⁵ Cemal Kurnaz, "Vuslat Yolculuğu", *Turkish Studies* 5/3 (Yaz 2010), 453.

“Allah’tan gayrıyla ne kadar daha sevelim, daha ne kadar ayrı olalım. Sevgiliye kavuşmayı analım, gel Allah’a dönelim.”

Terk it Niyâzî seni, bul andan o sultânı,

Her kim cânından geçer ol vâsıl-ı yâr olur. (Niyâzî-i Mısırî, G. 47/9)

“Niyâzî terk et seni, o Sultanı ondan (aşktan) bul. Her kim canından geçerse o, yâre kavuşur.”

Niyâzî-i Mısırî bu beyitte de kendisine, benliğini terk edip sevgiliye kavuşmasının yolunu öğütlemektedir. Vâsıl-ı yâr olmak; tasavvufta fenâ makâmı olarak kabul edilen, “kulun nefsi arzularından geçerek daima içinde kendini yok ettiği varlıkla meşgul olduğu için eşyadan da fânî olma hâlidir.”⁵⁶ Kul, bu hâlde iken beşerî vasıflardan sıyrılıp ilâhî vasıflarla donanır.⁵⁷ Niyâzî-i Mısırî’de vuslat arzusu, dîvânındaki diğer şiirlerinde de geçmektedir:

“Vaşl-ı Hâkk’ı isteyen cân u cihanı terk idüp

‘Aşk meydanında evvel dikdi anuñ dârını.”⁵⁸ (Niyâzî-i Mısırî, G. 185/5)

“Hakk’a vuslatı isteyen, canından ve dünyadan geçip aşk meydanında darağacını ilk önce dikti.”

“Vişalün derdine düşmek yanıp ‘aşk odına pişmek

Sonunda saña irişmek ne güzeldür ne güzeldür.”⁵⁹ (Niyâzî-i Mısırî, G. 61/4)

“Vuslatının derdine düşmek, aşk ateşiyle yanıp pişmekle sana kavuşmak ne güzeldir.”

Tasavvuf şiirinde benlikten vazgeçip vuslata ermenin sembolik ifadesi darağacıyla ifade edilir. Telmih yoluyla kendi benliğinden vazgeçerek canını Allah yolunda veren Hallâc-ı Mansûr’un (ö. 309/922) idam edilmesini hatırlatan darağacı, vuslatı arzulayanların şiarı hâline gelmiştir. Aşkın ateşinde pişip kendini Allah yolunda yok eden âşık, sevgiliye vuslatı ile yukarıdaki beyitte anlatıldığı gibi gerçek bahtiyarlığa erişmenin mutluluğunu yaşar.

8. Devamlı İnleme Hâli

İnlemek; sözlükte “Acı ve üzüntü ifade eden kesik kesik sesler çıkarmak”⁶⁰ anlamında edebiyatımızda en çok bülbülün sesi ile ifade edilmiştir. Güle duyduğu aşırı sevgiden seher vakitlerinde ötmesi, âşıkların sembolü hâline gelmiştir. Sabahın aydınlığıyla gülün açılmasını görmek, bülbülün en büyük arzusudur. “Bülbülün bütün neşesi gül ile kaimdir. Gülден ayrı kalınca inleyişler içinde kalır. Gülü görünce mest olur.”⁶¹ Gül-bülbül mazmunları Dîvân

⁵⁶ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 183.

⁵⁷ Uludağ, “Fenâ fi’llâh”, 134.

⁵⁸ Erdoğan, *Niyâzî-i Mısırî Dîvânı*, 349.

⁵⁹ Erdoğan, *Niyâzî-i Mısırî Dîvânı*, 203.

⁶⁰ Ayverdi, “İnlemek”, 564.

⁶¹ Pala, “Bülbül”, 77.

Edebiyatı'nda olduğu gibi Niyâzî-i Mısırî'nin şiirlerinde de yer almaktadır. Gül-bülbül mazmunlarını tenasüp yoluyla kullanan Niyâzî-i Mısırî, gülü Allah'ın cemâlîne; kendisini de o Cemâlî'yi görme aşkıyla inleyen bülbüle benzetmiştir.

Tâze tâze açılan gül mi cemâlün mi senün?

Yana yana inleyen bülbül mi yahud cân mıdur? (Niyâzî-i Mısırî, G. 50/3)

"Taze taze açılan gül mü güzelliğin mi? Yana yana inleyen bülbül yahut can mıdır?"

İnleme, sufilerde de görülen, vecd hâlinde ortaya çıkan bir durumdur. "Allah'ın sevdiğine gösterdiği ve daha çok namaz ve secde ânında hissedilen vecd hâli, Yüce Allah'ın kuluna ikram ettiği bir anda gerçekleşen heyecan, coşku, aşk duygusu, ürperme, titreme ve tüylerin diken diken oluvermesi durumudur."⁶² Hz. Peygamber'in de bir gün namaz kıldığı sırada ağlarken göğsünden kaynayan tencere sesi gibi ses geldiği rivayet edilir.⁶³ Yine, sahabelere hutbe irad ettiği sırada sürekli dayandığı bir hurma kütüğünün, mescid yapıldıktan sonra Allah'ın zikrinden ve Hz. Peygamber'den mahrum kalmasıyla inlemeye başladığı, Hz. Peygamber'in kütüğü teselli etmesiyle inlemesinin kesildiği hadis kaynaklarında rivayet edilir.⁶⁴ Dolayısıyla inlemenin Allah'ın bir ikramı olarak vecd hâlinde, Allah'a duyulan yoğun aşk duygusu sonucunda çıktığı söylenebilir. Seyr ü sülûk sürecindeki sufide de kimi zaman vecd hâlinde bu inlemeler görülebilir.

İnile ey derdlü gönül inile,

Ehl-i derdün inleyecek çağıdır.

Gel tımâr it yarene sen 'aşk ile

Yârelerün onılacak çağıdır. (Niyâzî-i Mısırî, M. 51/1)

"İnle ey dertli gönül inle, dert ehlinin inleyecek çağıdır. Gel sen yararı aşk ile tedavi et. Yaraların şifa bulacağı zamandır."

İnleme, aynı zamanda ayrılığın bir nişânesi olarak görülür. Mevlevî geleneğinde ney'in çıkardığı ses de inleme olarak ifade edilir. İnsan-ı kâmil olarak nitelenen ney'in sazlıktan koparılacak değişimler yaşayarak ney hâline gelmesi, insanın yaratılış sürecine benzetilir. Ezelde Allah ile bir ve beraberken dünyaya gönderilen insan, gurbete düşmüş; aslından uzak kalmıştır. Bu mânâda gurbet hüznü ve sıla özlemi ney ve insanda ortaktır. Ney'in çıkardığı ses, aslî vatanından uzak kalmış insanın özlem duygusuyla inlemesini çağırıştır.⁶⁵ Niyâzî-i Mısırî bu

⁶² Lütfi Filiz, *Noktanın Sonsuzluğu* (İstanbul: Pan Kitabevi, 2013), 423.

⁶³ Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-, *Sünen'ün-Neseî*, çev. A. Muhtar Büyükkınar vd. (İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1981), 3/21-22.

⁶⁴ Zebîdî, Ebü'l-Abbâs Zeynüddîn (Şihâbüddîn) Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif eş-Şercî ez-, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, çev. Ahmed Naim-Kâmil Miras (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 3/64-67.

⁶⁵ Gencay Zavotçu, "Ney'in Öyküsü ve Divân Şiirinde İşleniş", A.Ü. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 39, (2009), 724.

hakikati dile getirdiği aşağıdaki dizelerinde sıla hasretinden inlemesini anlatmaktadır:

Sen ned'im idün ezel ol şâh ile

İmtihân için gelüpsen bu ile.

İnlemek sana yaraşur derd ile

Hem gözün kan ağlayacak çağıdur. (Niyâzî-i Mısırî, M. 51/3)

“Sen, o şâh ile ezelde sohbet arkadaşı idin. Sen bu dünyaya imtihân için geldin. Dert ile inlemek sana yaraşır. Hem gözünün kan ağlayacak zamanıdır.”

Ezelde ruhların yaratılıp Allah'ın kendi ruhundan üfleyerek onlara kelimelerle başlayan aşkın, insana ruh giydirilip dünyaya gönderilmesiyle ayrılık derdine dönüşmesinin anlatıldığı yukarıdaki dörtlükte, elest bezmindeki Allah ile olan beraberliği nedimlik olarak niteleyen Niyâzî-i Mısırî, inleyip ağlamayı kendine yakıştırmaktadır. Bu inleme; ney'in aslı vatanından ayrı kalmasıyla inlemesi gibi insanın da ruhlar âlemindeki aslı yerine duyduğu özlemden kaynaklanır. Niyâzî-i Mısırî'nin *Dîvân*'ında inleme; fî evâilî's sülûk kayıtlı gazellerin dışındaki şiirlerinde de görülür. *Divanı*nda “*Dertliyüm dermana geldüm dertli olan iniler/ Yanmışam 'aşkuñ odına oda yanan iniler.*”⁶⁶ beytiyle başlayan *iniler* redifli bir gazel de bulunmaktadır. Daha çok vecd hâlinde görülen inlemenin devamlı olmadığı, hatta birdenbire kaybolduğu da kendisi tarafından ifade edilmiştir.

Gice gündüz zâr u efgân eyleyüp inlerdi dil.

Bilmezem n'oldi kesildi âh ile zâr kalmadı. (Niyâzî-i Mısırî, G. 179/3)

“Gönül, gece gündüz ağlayıp bağırarak inlerdi. Ağlama ve inlemeler, bilmiyorum ne oldu da kesildi, kalmadı.”

⁶⁶ Erdoğan, *Niyâzî-i Mısırî Dîvânı*, 210.

9. Belâ ve Mihnet Çekme

Seyr ü sülûk süreci sufiler için türlü imtihanların yaşandığı sıkıntılı, çetin geçen bir yolculuktur. Bir yandan nefsin terbiye edilmesi, diğer yandan Allah'a duyulan aşk; sâlikin âdeta dertleri hâline gelir. Dertine derman arayan sâlik, dermanı Allah aşkına yanmakta bulur. Bu süreçte çeşitli mihnetler çekerek nefsin terbiye edilmesi, kalbin mâsivadan arındırılması gerekir. Mihnet tasavvufta: "İster ihtiyârî ister gayr-i ihtiyârî olsun, mâşuk yüzünden âşığın çektiği zahmet ve elem."⁶⁷ anlamında kullanılır. Tasavvufta sufiler dert ve mihneti nimet olarak görüp ihtiyârî bizzat isterler. Diğer taraftan bela ve sıkıntıların en büyüğünü peygamberlerin tecrübe ettikleri hadislerde rivayet edilmiştir.⁶⁸

Döne döne yanmadan dermân umardum derdüme

Güne güne mihnetünj derd mi yâ derman mıdur? (Niyâzî-i Mısırî, G. 50/7)

"Döne döne yanmadan derdime derman beklerdim. Çeşit çeşit sıkıntılar, dert mi yoksa derman mıdır?"

Seyr ü sülûk sürecinin başlarında sufilerin çektiği sıkıntılar, dilinden şikâyet olarak dökülebilir. Sülûkunun başlangıç dönemlerinde söylediği şu mısralarda bu açıkça görülmektedir.

Ey çarh- ı dün n'ettüm saña hiç virmedün rāhat baña,

Güldürmedünj öñden soña āh mihnetā vāh mihnetā (Niyâzî-i Mısırî, G. 7/1)

"Ey alçak dünya sana ne yaptım, bana hiç rahat vermedin. Baştan sona kadar güldürmedin ah sıkıntılarım vah sıkıntılarım."

İlerleyen süreçlerde bu ifadeler, derdi ve mihneti arzulayan bir şekle bürünerek Niyâzî-i Mısırî'nin dilinden şöyle anlatılacaktır:

"Derd-i Haqq'a t̄alib ol dermāna irem dirseñ.

Mihnetlere rāğib ol āsāna irem dirseñ."⁶⁹ (Niyâzî-i Mısırî, G. 98/1)

"Eğer dertlerinden kurtulmak istersen Allah dertine tâlip ol ve O'na kavuşmak için mihnet çekmeye istekli ol."

Kulun başına gelen bela ve musibetler, Hak âşıkları için bir imtihan olarak görülüp Allah'ın kulunu sevmesinin bir nişanı olarak da değerlendirilmiştir. Böylece imtihan edilen âşık, nefsi arınmış bir şekilde kemâle erer.⁷⁰ Tasavvuf ehlinin dert ve belalara şikâyet etmeden heveskâr olmaları, ruhların 'Elest bezminde' söylediği 'belâ' yani 'Evet sen bizim Rabb'imizsin' ahdi ile tevriyeli olarak düşünölmüş ve kıyamete dek üzerlerine gelebilecek tüm belâları,

⁶⁷ Uludağ, "Mihnet", 249.

⁶⁸ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musâ b. ed-Dahhâk et-Tirmizî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981, "Zühd", 57.

⁶⁹ Erdoğan, *Niyâzî-i Mısırî Divânı*, 242.

⁷⁰ İhsan Soysaldı, *Tasavvufta Aşk* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 22.

‘belâ(evet)’ sözü ile ezelden kabul edip nimet olarak gördükleri ifade edilmiştir.⁷¹ Başlarına gelen her türlü sıkıntı ve cefâyı Hak’tan bilerek verdikleri ahde sâdik kaldıklarını gösteren âşıklar, elest bezminin tekrarı gibi düşündükleri bu durumdan hoşnut olurlar.

10. Allah’ı Zikir

Tasavvuf yolunda zikir, önemli bir yer tutar. Seyr ü sülûk sürecindeki sâlike, nefsin terbiye edilmesi ve kötülüklerden arındırılması için mürşidi tarafından zikir telkin edilir. Zikir telkininin ilk olarak Hz. Peygamber tarafından yapıldığı; dört halifesine de değişik usûllerde yaptırdığı; daha sonra oluşan tasavvufî ekollerin de bu usûllere göre zikir yöntemlerini belirledikleri bilinmektedir.⁷² Sözlükte “Sözünü etme, ismini söyleme, anma”⁷³ yı ifade eden zikir; tasavvufta, “Allah’ı anmak ve hatırlamak; onu unutmamak ve gaflet hâlinde olmamak.”⁷⁴ anlamında kullanılır. Kulun Allah’a yaklaşmasını sağlayan en büyük ibadet olarak değerlendirilir.⁷⁵ Allah sevgisinin alametlerden biri olarak devamlı bir şekilde O’nu anmak gösterilmiştir.⁷⁶ Allah âşıklarında görülen bu hâl, eserlerine de yansımıştır. Kur’an ve hadis kaynaklarında zikre yer verilmiştir. Sufilerin zikre kaynak olarak aldıkları âyetlerden biri şu şekildedir: “*Ey iman edenler! Allah’ı çokça zikredin.*”⁷⁷ Zikrin uygulanış şekli genel olarak sesli ve sessiz olmak üzere tarikatlarda farklı şekillerde uygulanmaktadır. Halvetî tarikatından olan Niyâzî-i Mısırî, sesli(cehrî) zikri tercih etmiştir. Sesli zikrin, sülûkun ilk devrelerinde olan müridin kalbindeki vesveseleri engelleyeceği için faydalı olduğu belirtilmiştir.⁷⁸ İncelediğimiz şiirler başta olmak üzere dîvânındaki birçok şiirde zikre dair konulara yer vermiştir. Bu şiirlerinde; gönülden yapılan zikre verdiği önem, zikir meclislerine katıldığı, zikre devam etmeyi öğütlemesi, bir sâlik olarak kendisinde de açıkça görülmektedir.

Halka- i zikri kırılmış ‘âşıklar

Ben de şahnında cevîlâna geldüm (Niyâzî-i Mısırî, G. 117/3)

“Âşıklar zikir halkası kurmuşlar. Ben de bu halkanın ortasında dolaşarak devretmeye geldim.”

⁷¹ Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2012), 152.

⁷² Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 156.

⁷³ Ayverdi, “Zikir”, 1389.

⁷⁴ Uludağ, “Zikir”, 393.

⁷⁵ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 248.

⁷⁶ İbn Fûrek, *El- İbâne an Turuk’ül- Kâsîdîn: Tasavvuf İstılahları (eleştirmeli Metin- Çeviri)*, çev. Ahmet Yıldırım - Abdülğaffar Aslan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 262.

⁷⁷ El- Ahzab, 33/41.

⁷⁸ Mustafa Aşkar, *Mehmed Niyâzî-i Mısırî el-Malatî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998), 290-291.

Gönülünden zikre eyle iştiğali

Zikirden gayrı işğali n'idersin.

(Niyâzî-i Mısırî, G. 131/1)

"Gönlü zikir ile meşgul eyle. Zikirden başka uğraşı ne edersin."

Allah âşıkları, onun adını devamlı anarlar ve onsuz geçen vakitleri boşa geçirilmiş sayarlar. Allah sevgisinin alametlerinden biri olarak, Allah'ın zikri dışında geçen vakitlere üzölmek gösterilmiştir.⁷⁹ Müslömanlar için mübârek kabul edilen Ramazan ayı da zikirle geçen bir aydır. Ramazan ayı sonrasında yazıldığını anladığımız Niyâzî-i Mısırî'nin aşğıdaki şiirinde, gönöllerin zikirle can bulunduğu söylenmektedir. Zikirle müterâdif kavramlar olan tesbih, senâ, tahmid, dua ve şükür, bir arada kullanılarak tenasüp oluşturulmuştur.

Gâhi tesbîh ü şenâ vü zikr ile

Gâhi tahmîd u du'â vü şükür ile

Cân bulurdu mürde diller nür ile

Hasretâ gitdi mübârek Ramazân

(Niyâzî-i Mısırî, M. 139/3)

"Gönlü ölü olanlar gâh tesbih, övgü ve zikir ile gâh hamd, dua ve şükür ile, nur ile can bulurdu. Mübarek Ramazan, hasretle gitti."

Gir semâ'a zikr ile gel yaña yaña hû deyu,

İr şafâ-yı 'aşk-ı Hakk'a yaña yaña hû deyu. (Niyâzî-i Mısırî, G. 149/1)

"Yana yana hû diyerek zikir ile gel semaya gir. Yana yana hû diyerek Hakk'ın aşkının huzuruna er."

Zikrin bir özelliği de seven ile sevilen arasındaki bağı kuvvetlendirmesidir. Bu bağ kuvvetlendikçe de gönöl safâya yâni huzura erer. Zira Kur'ân-ı Kerim'de kalplerin Allah'ın zikriyle huzura kavuşacağı bildirilmektedir.⁸⁰

Tasavvufî ekollerde yapılan zikirlerden biri de "hû zikri"dir. Hû ifadesi Allah'ın zâtına, hüviyetine işaret eder. "Hüviyet, ilahlılığın sırrı olarak görülür"⁸¹ ve insanın her nefes alışında Allah'ı zikrettiği düşüncesine dayanır. Bu itibarla insan, her nefes alıp verişinde Hakk'ı zikretmektedir.⁸² Mevlevî âyinlerine de verilen isim olan semâ'da ise sufi, dinî mûsikînin tesiriyle raks edip devrân eder.⁸³ Allah'ı her nefeste hatırlayıp zikretmeyle ilâhî bağı kuvvetlenen sufinin gönlü safâya erer.

11. Allah'ın Cemâlini Görme Arzusu

Allah'ın cemâlini görmek, tasavvufta sufilerin ortak arzusudur. Mutasavvıflara göre gerçek sevgili Allah'tır. Sufi şairler, şiirlerinde Allah'a kavuşma isteklerini

⁷⁹ Soysaldı, *Tasavvufta Aşk*, 23.

⁸⁰ er-R'ad, 13/28.

⁸¹ Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 23.

⁸² Bülent Arı - Hüseyin Kürşat Türkan, "2. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri", *Hoca Ahmed Yesevî'nin Hikmetlerinde Nasihat Yoluyla Halk Eğitimi*, ed. Hayrullah Kahya (Ahmet Yesevî Üniversitesi, 2018), 219-220.

⁸³ Uludağ, "Semâ", 312.

dile getirirler. Onlara göre dünya hayatı bir tür gurbettir. Sevgiliden ayrı kalmanın verdiği hüznün, âşığa acı verir. Bir an önce vâsıl-ı yâr olmak isterler. Allah'a vâsıl olmak ise cemâlini görmek, yani rüyet ile mümkündür. Ehl-i sünnetin görüşüne göre Allah bu dünyada görülemeyecektir⁸⁴ ancak ahirette müminlerce görebilecektir ki bu görüş hadis kaynaklarında ifade edilmiştir.⁸⁵ Bununla birlikte; namazın müminin miracı oluşu ve kulun Rabb'ine en yakın olduğu vaktin namazda iken olması ifadelerini hadis olarak aktaran İmam-ı Rabbânî (ö. 1034/1624), Hz. Peygamber'in yolundan giden büyüklere rüyet saadetinden bu dünyada namazda iken pay verileceğini söylemektedir.⁸⁶ Dîvânında durmak ile kastettiği namaz ile Niyâzî-i Mısırî, sevgiliye en yakın olduğu zamanın namazda iken gerçekleştiğini bildiğinden, bir anlamda Allah'ın cemâlini görme arzusunu dile getirmektedir.

Karâr itmez bu cânım kalmadı hiç dermânım,

Cemâlünji göresüm geldi dîvânunğa çurasum geldi. (Niyâzî-i Mısırî, G. 50/2)

“Bu canımın rahatı, huzuru gitti; hiç dermanım kalmadı. Güzelliğini göresim geldi, huzurunda durasım geldi.”

Tâze tâze açılan gül mi cemâlün mi senün?

Yana yana inleyen bülbül mi yahud cân mıdur? (Niyâzî-i Mısırî, G. 50/3)

“Taze taze açılan gül mü güzelliğin mi? Yana yana inleyen bülbül yahut can mıdır?”

Ahirette Allah'ın cemâlini seyretmek, Hak âşıkları tarafından bütün nimetlerden üstün tutulmuştur. Çünkü sevgiliye kavuşmak onlar için en büyük gayedir. Allah'ın Müslüman kullarına vaat ettiği cennet nimetleri, Cemâlullah'ı görmenin yanında ikinci planda tutulur. Aşağıdaki dizelerde dile getirilen bu durum, Yûnus Emre'nin şiirlerinde de görülmektedir:

“Cennet cennet didükleri

Bir ev ile birkaç hürî

İsteyene virgil anı

Bana seni gerek seni”⁸⁷

Yûnus Emre'nin izinden gittiğini ifade edebileceğimiz Niyâzî-i Mısırî de aynı düşünceleri dizelerinde ifade etmiştir:

Şaşa 'âşık olan diller niderler hür u ğilmânı

⁸⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 718.

⁸⁵ Zeynü'd-dîn Ahmed b. Ahmed b. Abdî'l – Lâtîfî'z – Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981), 2/819-820.

⁸⁶ İmâm-ı Rabbânî Ahmed-i Fârûkî Serhendî, *Mektûbât Tercemesi*, çev. Hüseyin Hilmi Işık (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2020), 343.

⁸⁷ Mustafa Tatcı, *Yunus Emre Külliyyatı Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin* (İstanbul: MEB Yayınları, 2005), 2/367.

Cemâlûñ seyr iden gözler niderler bâğ u bostânı. (Niyâzî-i Mısırî, G. 184/1)

"Sana âşık olan gönüller, cennet huri ve hizmetçilerini ne yapsınlar. Cemâlini seyreden gözler bağ ve bostanı ne yapsınlar."

Allah'ın cemâlini görmek, âşıklar için cennet nimetleri olarak anılan huri, hizmetçi ve bahçelerden daha değerli görülür. Bu durum Hak âşıkları için, diğer nimetleri küçük görmek değil; dünyada iken arzuladıkları vuslatın gerçekleşmesinin bir gereğidir.

12. Yüreği Yaralı Olma

Koyanlar 'aql u idrâki olur mı kimseden bâkî,

Yâküp bu sine-i çâki düşer âteşlere cânı. (Niyâzî-i Mısırî, G. 184/3)

"Akıl ve idrâki bırakanlar herkesten kalıcı olur mu? Yüreği yaralı olan bu Yâ'kub'un canı ateşlere düşer."

Âşıkların yüreğinin yaralı olması peygamber kıssalarına telmih yoluyla şiirlerde işlenmiştir. Bu peygamberlerden biri de Ya'kûb peygamberdir. Kur'ân-ı Kerim'de Yusuf sûresinde anlatılan⁸⁸ bu kıssada oğlu Yusuf'u kardeşlerinin kuyuya atmasıyla Yusuf'a olan hasretinden sürekli ağlaması ve görme yeteneğini kaybetmesi dîvân şiirinde âşıkların hâline benzetilerek işlenmiştir. "Gözlerinin görmez oluşu, yıllarca ağlaması, külbe-i ahzân'ı, gözlerinin açılışı vs. telmih konuları ile ele alınır. Âşık bu çileleri yüzünden kendisini veya gönlünü Hz. Yakûb'a benzeter."⁸⁹ Hz. Ya'kûb, edebiyatımızda âşıkların da ortak duyguları olan ayrılık, hasret ve üzüntüyü anlatmada kullanılan bir isim olmuş, başından geçen olaylara gösterdiği sabır da âşıklara yol göstermiştir. Oğlu Yusuf peygamberin ayrılığı ve gözlerinin görme yetisinin kaybolmasıyla imtihan edilmesi de edebiyatımızda işlenmiştir.⁹⁰ Ya'kûb peygamberin oğlundan ayrı kalmasının yüreğini yakması gibi mâşuğundan ayrı kalmış Hak âşığı Niyâzî-i Mısırî'nin de yüreği yanmaktadır. Daha önce değinilen aklın ve idrakin sınırlı, bağlayıcı yapısı, aşkın mahiyetini kavramada yetersiz oluşu, bu beyitte de ifade edilmiştir.

Niyâzî kaldı hayrette yanar dil nâr-ı firqatde,

Düşüp bu dâr-ı ğurbetde dün ü gün eyler efgânı. (Niyâzî-i Mısırî, G. 184/5)

"Niyâzî hayrette kaldı, gönlü ayrılık ateşiyle yanar. Gurbet ele düşüp her gün feryât eder."

Şiirlerinde tasavvufî mazmunlara çokça yer veren Niyâzî-i Mısırî, bu beytinde de tasavvufta bir makam olan hayret makamına işaret etmektedir. Yaralı olan yüreğini sevgili ile ezelde olan birlikteliğinden ayrı düşmesine bağlamaktadır. Bu

⁸⁸ Detaylı bilgi için bk. el-Yusuf 12/1-111.

⁸⁹ Pala, "Yakûb", 478.

⁹⁰ Mustafa İsmet Uzun, "Ya'kûb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43/276-277.

ayrılığın ateşi gönlüne düşen âşık, aklın bağlarından kurtulup vuslatın peşine düşer. İlâhî aşkın gönle düştüğü ilk zamanlarda âşıkta ikilik olarak görülen âşık-mâşuk durumu vardır. Bu ikilik devam ettiği sürece âşıkta gurbet ayrılığından kaynaklanan feryat, figan gibi şikâyet durumları görülür. Aşkın son mertebelerinde âşık, mâşukunu kendinde bulur ve ikiliği ortadan kalkar. Böylelikle firkat, gurbet sona erer ve şikâyetler kesilir.⁹¹ Aşkın akli baştan alması, sâliki mecnûn eder. Aklın muhakeme gücünün kaybolması ile de “Allah (c.c.)’ın büyüklüğü, azameti ve heybeti karşısında kul, düşünmenin yollarını kaybederek tevhdin uçsuz bucaksız sahrâlarında hayrete düşer. Nitekim tevhidin berisinde, fikirlerin yollarını kaybettiği hayret vâdileri vardır.”⁹² Tasavvufta, “kalbe gelen tecellî ile sâlikin düşünemez ve muhakeme edemez hâle gelmesi” demek olan hayret makâmı⁹³ geçici bir hâl olarak görülür.

13. Nefsini Kötüleme

‘Adâvet kıılma kimseyle saña nefsün yeter düşmen

Ki aşlâ senden ayrılmaz ömür ‘âhîr olunca tâ. (Niyâzî-i Mısırî, G. 8/3)

“Nefsin düşman olarak sana yeter, kimseye düşman olma. Nefsin ömrünün sonuna kadar senden asla ayrılmaz.”

Tasavvuf yolu baştan sona nefsin kötülüklerden arındırılması üzerine kuruludur. Sufiler, nefsi menfi mânâda ele almışlar ve kötülemişlerdir. Mutasavvıflar tarafından yedi mertebeye ayrılan nefis tasavvufta: “kulun kötü, beğenilmeyen, bayağı ve hayvânî arzuları, huy ve fiilleri, kibir, gazap, kin, haset, hırs, tahammülsüzlük, hasislik, dedikodu, şehvet, ihtiras, hevâ vü heves gibi zaafalarının merkezi”⁹⁴ olarak görülmüş ve terbiye edilip kötü huylarından arındırılması gerekli görülmüştür. Nefis terbiyesi için sufi; devamlı zikir başta olmak üzere çile çıkarmak ve kendisine verilen vazifeleri yapmak gibi yollarla nefsiyle mücadele eder. “Sufilere göre sülûk işinin başlangıcı, kulun nefsinin varlığını yok edip, Hakk’ın varlığıyla bâki kalmak için çalışmasına bağlıdır.”⁹⁵ Nefsi; kendisiyle mücadele edilecek bir nesne olarak gören Niyâzî-i Mısırî, nefse yapılan mücadeleyi, ameller arasında en zor yapıları olarak görür. Nefse savaşmak, en büyük ve en çetin cihat olarak nitelendirilmiştir.⁹⁶ Nefsin devamlı kötülüğü emretmesi⁹⁷, onunla her an mücâhede hâlinde olmayı gerekli kılmıştır. Bu bağlamda nefsin insana devamlı kötülüğü emretmesi ile Niyâzî-i Mısırî

⁹¹ Mehmet Efdal Emre, *Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi* (İstanbul: Âlem Ticaret ve Yayıncılık, 2017), 218.

⁹² Kelebâzî, *Taaruf, Doğuş Devrinde Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 201.

⁹³ Uludağ, “Hayret”, 163.

⁹⁴ Ayverdi, “Nefs”, 923.

⁹⁵ Kâşânî, “Nefs”, 558.

⁹⁶ Aşkar, *Mehmed Niyâzî-i Mısırî el-Malatî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 313,314.

⁹⁷ El-Yusuf, 12/53.

tarafından düşman olarak nitelenmiş ve ömrü boyunca insandan ayrılmayacağı belirtilerek nasihatte bulunulmuştur.

Hevâ ise yeter gönül gel Allâh'a dönelüm gel,

Sivâ ise yeter ey dil gel Allâh'a dönelüm gel. (Niyâzî-i Mısırî, G. 105/1)

"Arzularına kapılman artık yeter, gönül gel Allah'a dönelim. Allah'tan gayrıya meyletmen de yeter. Gönül gel, Allah'a dönelim."

Özenmez misin ol yâra ki aldanmışsın sen ağıyâra,

Seni azdırmış emmâre gel Allâh'a dönelüm gel. (Niyâzî-i Mısırî, G. 105/4)

"O sevgiliye özenmez misin ki sen başka şeylere aldanmışsın. Seni nefsi emmâre azdırmış, gel Allâh'a dönelim gel."

Niyâzî-i Mısırî, yukarıda aldığımız iki beytinde de nefsin hevâlarına kapılan, Allah'tan gayrıya meyleden gönlü eleştirmekte, kalbin tamamen Allah ile meşgul olmasını öğütlemektedir. Kalbin başta dünyalık arzu ve isteklere meyletmesi ile Allah'tan başka şeylerle meşgul olması, sufiler tarafından bir eksiklik olarak görülür. Nefis mertebelerinin ilki ve "kötülükleri yapmayı emreden nefis"⁹⁸ olan nefsi emmâre, aşılması gereken ilk basamaktır. Bu hâller muhtemeldir ki sülûkunun başlangıç dönemlerinde yazdığı şiirlerinden anladığımız kadarıyla Niyâzî-i Mısırî'de de görülmektedir.

Sonuç

Edebiyatımızda işlenen ana temaların başında aşk teması gelir. Özellikle Dîvân Edebiyatı'nın en önemli kavramlarından olan aşk; tasavvuf edebiyatının da temel kavramlarından biridir. Sufi şairler tarafından kaleme alınan eserlerde ilâhî aşk, coşkulu bir şekilde dile getirilmiştir.

17. yüzyıl mutasavvıf şairlerden olan Niyâzî-i Mısırî'nin *Dîvânı*ndaki "Fî Evâilî's-Sülûk" kayıtlı gazelleri incelediğimiz bu çalışmada seyr ü sülûk sürecindeki âşıktaki görülen hâlleri belirlemeye çalıştık. Seyr ü sülûkunun başlangıç dönemlerinde kaleme aldığı şiirlerde ilâhî aşkın coşkulu bir şekilde işlendiği görülmüştür. Âşığın hâllerini anlattığı bu şiirlerde gül-bülbül mazmunlarına, klasik aşk hikâyelerine ve kahramanlarına göndermeler yaptığı; kendisini Mecnûn ve Ferhad ile özdeşleştirdiği tespit edilmiştir. Aynı zamanda tasavvuf tarihinde Allah aşkı uğruna tahtını terk eden İbrahim Edhem hazretlerine de şiirlerinde yer vermiştir. Niyâzî-i Mısırî'nin kendisinden etkilendiği İbnü'l Arabî'nin özellikle vahdet-i vücûd anlayışının etkileri bu şiirlerde de görülmektedir. Sufilik yolunda Melâmîlerin görüş ve uygulamalarının da şiirlerinde izler taşıdığı ifade edilebilir. Allah âşığı bir sufi olarak eserlerine yansıyan âşıklık hâllerini belirlemeye çalıştığımız bu makalede Niyâzî-i Mısırî'nin *dîvânı*ndaki "Fî Evâilî's-Sülûk" kayıtlı gazeller incelenmiştir. Âşığın hâllerini konu alan 47, 50, 51, 117 ve 184 numaralı

⁹⁸ Kâşânî, "en-Nefsü'l-emmâre", 558.

gazellerden hareketle bu hâller, 13 başlık hâlinde açıklanmaya gayret edilmiştir. Tespit edip başlıklandırdığımız hâller şu şekilde belirlenerek tablolaştırılmıştır:

Âşıktaki Görülen Hâller	İşlendiği Gazellerin Numarası
1. Devamlı ağlama hâli, gözü yaşlı olma	47, 184
2. Âşığın sonunun Hallâc-ı Mansûr'a benzetilmesi	47
3. Aşkın sâliki Mecnûn ve hasta etmesi	47, 117
4. Dünya kaygısından kurtulma	47, 131
5. Kınanmaktan çekinmemek	47
6. Dünyanın dar gelmesi	47, 51
7. Sevgiliye kavuşma (vuslat) arzusu	47, 105
8. Devamlı inleme hâli	50, 51, 179
9. Belâ ve mihnet çekme	7, 50
10. Allah'ı zikir	117, 131, 139, 149
11. Allah'ın cemâlini görme arzusu	50, 184
12. Yüreği yaralı olma	184
13. Nefsini kötüleme	8, 105

Tabloda listelediğimiz âşıktaki görülen hâller, gazellerdeki beyitlerin açıklanması ile îzah edilmiştir. Şiirlerin tasavvufî içerikli olması nedeniyle kavramların açıklanmasına ihtiyaç duyulmuştur. Bir sufi olarak âşıktaki görülen hâllerin daha çok sevgiliden ayrı kalmaktan ve vuslata erme arzusundan kaynaklandığı görülmüştür. Vuslatın dünya ve ahiret nimetlerinden üstün görülmesi Niyâzî-i Mısırî'nin şiirlerine yansımıştır. Allah'a kavuşma yolunda devamlı ağlama, inleme, ayrılık acısının verdiği gönlün yaralı olması, dünya hayatının mihnet ve cefa vermesi gibi hâller şiirlerinde ifade edilmiştir. Seyr ü sülûk sürecindeki bir sufi olması sebebiyle devamlı nefsiyle mücâhede etmesi ve Allah'ı zikir de Allah aşkının yansımaları olarak görülmektedir. Tasavvuf edebiyatının ana teması olan ilâhî aşkın sufilerdeki tesirlerini Niyâzî-i Mısırî özelinde incelediğimiz bu makalenin, bu kapsamda yapılacak çalışmalara katkı sunacağı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Beyrut: Müesseset-ü'r-Risâle, 2001.
- Arabî, Muhyiddin İbn. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Arı, Bülent - Türkan, Hüseyin Kürşat. "2. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri". *Hoca Ahmed Yesevî'nin Hikmetlerinde Nasihat Yoluyla Halk Eğitimi*. ed. Hayrullah Kahya. 217-226. Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2018.

- Armutlu, Sadık. "Kelebeğin Ateşe Yolculuğu: Klasik Türk ve Fars Edebiyatında Şem'ü Pervane Mesnevileri". *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 39 (2009), 877-907.
- Aşkar, Mustafa. *Mehmed Niyâzî-i Mısırî el-Malatî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2010.
- Cebecioglu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.
- Çeçen, Halil. *Niyâzî Mısırî'nin Hatıraları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- Demirli, Ekrem. "Vaahdet-i Vücûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/431-435. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Doğan Muhammet Nur. *Hüsn ü Aşk*. İstanbul: Yelkenli Kitabevi, 2006.
- Doğan, Muhammet Nur. Leyla ve Mecnun. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- Düzen, İbrahim. *Azîz Neseffî'ye Göre Allah Kâinat İnsan*. İstanbul: Furkan Yayınları, 2000.
- Emre, Mehmet Efdal. *Niyâzî-i Mısırî Divânı ve Şerhi*. İstanbul: Âlem Ticaret ve Yayıncılık, 5. Basım., 2017.
- Erdogan, Kenan. *Niyâzî-i Mısırî Divânı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Erginli, Zafer(ed.). Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- Filiz, Lütfi. *Noktanın Sonsuzluğu*. İstanbul: Pan Kitabevi, 2013.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*. 6 Cilt. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1990.
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 01 Mayıs 2021. <http://sozluk.gov.tr>
- Gürer, Betül. "Övgü ve Yergi Bağlamında Sufilerin Nazarında Hallâc-ı Mansûr". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 47 (2017), 171-197.
- Güzel, Ragıp. *Yunus Emre Divânı*. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2009.
- İbn Fûrek. *El-İbâne an Turukî'l-Kâsîdîn: Tasavvuf İstılahları (eleştirmeli Metin - Çeviri)*. çev. Ahmet Yıldırım - Abdülgaffar Aslan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2014.
- Kâşânî Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2015.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim el-. *Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.
- Kemikli, Bilal (ed.). *Mevlid Külliyyâtı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Tasavvufa Giriş*. İstanbul: Sufî Kitap, 4. Basım, 2013.
- Konevî, Sadreddin. *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 9. Basım, 2003.
- Kur'an Yolu Meali*, haz. Hayrettin Karaman-Mustafa Çağrı vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2020.
- Kurnaz, Cemal. "Vuslat Yolculuğu", *Turkish Studies* 5/3 (Yaz 2010), 447-461.
- Levend, Ağâh Sırrı. *Divan Edebiyatı-Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 4. Basım, 1984.
- Mısırî, Niyâzî-i. *İrfân Sofraları*, çev. Süleyman Ateş. Ankara: Emel Matbaası, 1971.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-, *Sünen'ün-Neseî*. çev. A. Muhtar Büyükcınar vd. 8 Cilt. İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1981.
- Okçu Naci. "Hüsn ü Aşk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/29. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

- Onay, Ahmet Talât. *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*. haz. Cemal Kurnaz. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2021.
- Öngören, Reşat. "İbrahim b. Edhem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/295-296. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Kapı Yayınları, 31. Basım, 2020.
- Rabbânî, Ahmed-i Fârûkî Serhendî İmâm-ı. *Mektûbât Tercemesi*. çev. Hüseyin Hilmi Işık. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2020.
- Schimmel, Annemarie; *İslam'ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 3. Basım, 2012.
- Sinsoysal, Betül. *İbrahim Gülşen'in Türkçe Divanındaki Tasavvuf Kavramları Üzerine Bir İnceleme*. Eskişehir : Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Soysaldı, İhsan. *Tasavvufta Aşk*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Tarlan, Ali Nihat. *Fuzûlî Dîvânî Şerhi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 7. Basım, 2009.
- Tatçı, Mustafa. *Yunus Emre Külliyyatı Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin*. 2 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 2005.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musâ b. ed-Dahhâk. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvufun Dili*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2016.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2. Basım, 2016.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Ya'kûb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 43/276-277. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Vanlı, Murat. *17. Yüzyıl Türk Şiirinde Tasavvuf Telakkisi*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998.
- Yılmaz, Mehmet. *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü*. İstanbul: Sütun Yayınları, 2008.
- Zavotçu, Gencay. "Ney'in Öyküsü ve Dîvân Şiirinde İşleniş". *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 39, (2009) , 719-751.
- Zebîdî, Zeynü'd-dîn Ahmed b. Ahmed b. Abdî'l – Lâtîfi'z –*Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercemesi*. 8 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Yazarlar çalışmaya eşit oranda katkı sağlamıştır.
The authors contributed equally to the study.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi" kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the "Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive" were followed

BAiD

Balıkesir İlahiyat Dergisi - Balıkesir Theology Journal

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22.04.2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 17.09.2021

SÛFİLERİN KELÂMCI LARA BAKIŞI

Seyyit Nur Ciran *

Öz

Tasavvuf ve kelâm İslâm düşünce yapısının şekillenmesinde önemli roller üstlenmiş disiplinlerdendir. Farklı bakış açılarıyla İslâm'a zenginlik kazandıran bu ilimler asırlardır süregelen tartışmaları da beraberinde getirmişlerdir. Mutasavvıflar ve mütekellimler birbirlerini eleştirirken ifrat ve tefrite düşerek itidal çizgisini zaman zaman kaybetmiş, karşımıza acımasız tenkitçiler olarak çıkmışlardır. Ancak ifrat ve tefritten uzak itidal üzere olan sûfiler ve kelâmcılar bu iki önemli düşünce yapıtaşını ortak bir paydada buluşturma imkânını yakalamışlardır. Biz de makalemizde, İslâm düşüncesine farklı bakış açılarıyla zenginlik kazandıran bu iki ilim dalının mensuplarından sûfîlerin kelâmcılara yönelttikleri eleştiriler ve onlara karşı takındıkları tavrı ayrıntıya inmeden genel hatlarıyla ele alacağız.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Sûfi, Kelâm, Akıl, Keşf ve İlham, Bilgi.

THE PERSPECTIVE OF SUFIS ON THE MUTEKELLIMS

Abstract

Sufism and kalam are among those disciplines which have played an important role in shaping the Islamic mentality. These sciences, which enriched Islam with their different perspectives, brought along the discussions as well which is ongoing for centuries. Whilst the Sufis and the Mutekellims were criticizing each other, they have sometimes appeared as brutal critics because of losing their sense of moderation. However, the Sufis and Mutekellim, who were able they away from that extremity, they have had the opportunity to get those two important ideologies' building blocks together. In our article, among the representatives of those two ideologies which enriched Islamic thought with their different perspectives, we will be treating without going into details the critics and attitudes of the Sufis towards the Mutekellims.

Keywords: Sufism, Sufi, Kalam, Intellect, Discovery and Inspiration, Information.

* Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

e-mail: seyitnurciran@gmail.com, **ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0002-5433-4634>

Atıf/Citation: Ciran, Seyyit Nur. "Sûfîlerin Kelâmcılara Bakışı". *BAİD* 14 (Aralık 2021), 129-153.

Giriş

Tasavvuf ve kelâm, araştırma sahaları nezdinde ortak bir tabana mensup iki önemli disiplindir. Bu iki disiplini birbirinden ayıran yegâne unsur hakikate ulaşmadaki metot ve önceliklerinden kaynaklanmaktadır.

Kelâm düşünce sisteminin temelini atan Mutezile âlimleri olmuştur.¹ Zamanla bu düşünce sistemlerini geliştirmiş, felsefî fikirlerden beslenerek akla ve mantığa dayalı bir ilim olarak ortaya çıkmışlardır. Ehl-i sünnetin bünyesine dâhil olması ise Mu'tezile'nin kuruluşundan iki asır sonra Eş'arî ve Maturidî tarafından kısmen tadil edilerek X. asırda ancak gerçekleştirilebilmiştir.²

Allah, kâinat, insan, mebd'e, meâd gibi ontolojik, epistemolojik ve kozmolojik konuları işleyen ve bunu işlerken akli ön plana çıkararak kelâmcılar, Kur'an ve sünnet merkezli selefî düşüncenin yanı sıra keşf ve ilham merkezli tasavvufun da eleştirilerine maruz kalmışlardır. Ancak burada şunu belirtmeliyiz ki kelâm ilmiyle meşgul olan mütekellimler nassları yahut keşf ve ilhamı görmezlikten gelmiyor, aksine onların faydası ve lüzumunu savunuyor lakin esas olarak akli ön plana alarak nassı ve ilhamı ise akla tabi tutarak görüşlerini temellendirmektedirler.³ Keza aynı durum, Kur'an ve sünneti esas alan selefiler; keşf ve ilhamı esas alan sûfiler için de söz konusudur. Bu durumda sufilerin ve kelâmcıların düşüncelerinin merkezine keşf ve ilhamı almaları Kur'an ve sünneti bir kenara bıraktıkları manasına çıkmamaktadır. Aslî deliller bu iki ilim dalı açısından her zaman ön planda olmakla beraber fer'î deliller bağlamında düşüncelerinin merkezinde akıl yahut keşf ve ilhamı kullanmayı uygun görmüşlerdir diyebiliriz.

Tasavvuf, kelâm ile aynı konuları kendi düşünce sisteminden hareketle ele almaktadır. Bu düşünce sisteminin önceliği keşf ve ilhamdır. Aklin sınırlılığından bahseden sûfiler, akli belli kalıplarda ele almış ve ona farklı isimler vererek nitelemişlerdir.

Tasavvuf genel itibarıyla ilahî aşkın ve bütünlüğün felsefesidir. Tasavvuf kültüründe, hakikî aşk, Allah aşkıdır. "Allah'ı gerçekten seven kişi, O'nun yarattıklarını da aynı şekilde sever. Yaratan'dan ötürü yaratılanı sever. Bu aşk; güzele değil, güzelliğedir. Hakiki aşk, herkesi ve her şeyi Allah için sevmektir."⁴ "Varlıklarda meydana gelen Allah'ın sanatını, kudretini, rahmetini, lütfunu ibretle seyretmektir. Bu aşka bazen mecâzî aşkla ulaşılır. Bundan dolayı mecâzî aşk denilen insanın insana veya insanın diğer varlıklara duyduğu aşk, ilahî aşkın

¹ Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm Tarih-Ekoller-Problemler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2016), 39.

² Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 72.

³ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 10.

⁴ Esmâ Sayın, *Tasavvuf Eğitimi Hafıza Teknikleriyle Tasavvuf Kavramları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 33.

köprüsüdür.”⁵ Dolayısıyla aslanan bilgi ilahî aşkta gizlidir. İlahî aşka yönlendirecek köprüler ise arızidir. Bu durumda ilahî aşka ulaşmak için akıl bir köprü olarak değerlendirilir. İlahî aşk sonucu fena fillah olan kişi hakikatin bilgisine ulaşır.

Gerçek bilgiye ulaşmada akıl ötesi bir yetiye sahip olunması gerektiği düşüncesi mutasavvıflar tarafından benimsenmiştir. Bu düşünceleri ilme’l-yakîn, ayne’l-yakîn ve hakka’l-yakîn olarak sıralamak mümkündür. “İlme’l-yakîn olmak kıyâmeti bilmektir, ayne’l-yakîn olmak ise kıyâmet hallerini görmektir. Başka bir ifadeyle; ilme’l-yakîn, cennet ve cehennemi bilmektir, ayne’l-yakîn ise cennet ve cehennemi görmektir.”⁶

Bu sıralamayı tadını aldığımız belli bir kalıbı bulunan herhangi bir “şeker” üzerinden örnekleyecek olursak; kişi, bir şekerin varlığını, yapısını teorik olarak kitaptan okuyup öğrendiğinde ona ilme’l-yakîn derecesinde sahip olur. Şekeri eline aldığı anda onu görür ve ayne’l-yakîn derecesine ulaşır. Sonrasında onu yiyerek tadını aldığı anda hakka’l-yakîn olmuş olur ki artık ilmi tamam hâle gelir. Bunlardan ilki kitabî ilimlere vâkıf olan âlimlerin dereceleridir. İkinci tarikat ehli olanların derecesidir. Üçüncü derece ise hakikat ehli olan âlimlerin derecesidir. Hakikate vasıl olmanın da ancak böylesi bir yakınlık ile elde edileceğini savunan mutasavvıflar, bu yakınlığa ulaşmanın yolunu da tasavvufî terbiye ile arınan nefsin neticesinde açılacak olan keşf ve ilhamlarla gerçekleştireceğine inanırlar.

Biz de çalışmamızda Sûfilerin ve kelâmcıların bilgiye biçtikleri paydan yola çıkarak uzlaştıkları ve ayrıştıkları yönleri genel hatlarıyla incelemeye çalışacağız.

1. Bilgi Nazariyesi

İnsanlık tarihiyle eş değer kabul edilen bilgi terimine klasik felsefî kaynaklarda ve terminoloji sözlüklerinde rastlamaktayız. Aynı şekilde İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkmış çeşitli akımlar açısından da tanımlamalar yapıldığını görmekteyiz. Örneğin ilk İslâm filozofu sayılan Kindî, “eşyanın hakikatleriyle kavranması” olarak bilgiyi tanımlamıştır.⁷ “Fârâbî”ye göre ise bilgi, ‘varlığı ve devamlılığı insanın yapıp etmelerine bağlı olmayan varlıkların mevcudiyetiyle ilgili olarak akılda kesin hükmün hâsıl olmasıdır.’ İhvân-ı Safâ’nın bilgi tarifi ise ‘bilenin zihninde bilinenin formunun oluşması’ şeklindedir. Seyyid Şerif el-Cürcânî’ye göre bilgi ‘düşüncenin gerçeğe tam uygun olmasıdır.’⁸

⁵ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 65.

⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *Mükaşşefetü’l Kulüb*, çev. Muhammed Taha (İstanbul: Muallim Neşriyat, 2017), 332.

⁷ Ya’kûb b. İshak Kindî, *Resâ’ilü’l-Kindî el-Felsefiyye* (Kahire: Daru Fikri’l-Arabî, 1950), 169.

⁸ Necip Taylan, “Bilgi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 6/157.

Sözlük anlamıyla ise bilgi, insan aklının erebileceği olgu, gerçek ve ilkelerin bütününe yahut öğrendiği, araştırma ve gözlem sonucu elde ettiği gerçeğe verilen addır. Malûmat olarak da kullanılan bilgi terimine, genel olarak ve ilk sezi durumunda zihnin kavradığı temel düşünceler de diyebiliriz.⁹ Bilgi nazariyesi (kuramı) ise, bilginin temelini, bilim alanında uygulanan yöntemleri, sınır ve güvenilirlik bakımından inceleyip araştıran felsefe dalına verilen addır. Epistemoloji diye de adlandırılır.¹⁰

Bilginin kaynağı ve ona ulaşmanın yöntemleri felsefede olduğu gibi dinde de farklı biçimlerde ele alınmıştır. Bu farklılıklar sonucu felsefede değişik ekoller ortaya çıkmış, dinde de çeşitli hareketlerin meydana gelmesine yol açmıştır. Dinî olarak manevî, ahlakî ve ilahî gerçeklerin anlaşılmasında ağırlık; nass ve nakile veya akıl ve istidlâle veyahut da keşf ve ilhama verilmektedir. Bu konuda başka bir ihtimal söz konusu değildir.¹¹ O halde diyebiliriz ki İslâm âleminde ortaya çıkan muhtelif mezhep ve tarikatların temelleri bu üç görüşten birine dayanmaktadır.

Bu üç görüşü ise genelleyerek şöyle sıralamak mümkündür:

1. Nass ve nakile ağırlık verenler, selefilerdir.
2. Akıl ve istidlâle ağırlık verenler, kelâmcılardır.
3. Keşf ve ilhama ağırlık verenler ise mutasavvıflardır.

Bu üç ekolün dışında kalan fırkalar nassa itibar etmeyen düşünce tarzlarından dolayı Sünni çerçevede değer görmemiştir.

İmam Gazzâlî dinî, ilahî ve manevî gerçeklerin hangi yoldan daha iyi anlaşılacağı üzerine yaptığı çalışmalarında; *el-Münkız* adlı eserinde şöyle bir tasnif ortaya koyar:

Birinci Sınıf: İlm-i Kelâm âlimleridir. Bunlar rey ve istidlâl sahibi olduklarını iddia ederler.

İkinci Sınıf: Bâtîniye fırkasıdır. Bunlar hakikati İmam-ı Ma'sûm'dan talim yolu ile öğrendiklerini iddia ederler.

Üçüncü Sınıf: Felsefecilerdir. Mantık ve burhan erbabı olduklarını söyleyerek hakikate böylece ulaşacaklarını öne sürerler.

Dördüncü Sınıf: Mutasavvıflardır. Bunlar Allah'ın huzurunda bulduklarını, müşahede ve keşf ashabından olduklarını iddia ederek hakikatin bu şekilde öğrenileceğini iddia ederler.¹²

⁹ Komisyon, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1998), 1/294.

¹⁰ Komisyon, *Türkçe Sözlük*, 1/294.

¹¹ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 13.

¹² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Münkız mine'd-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 22.

Bir başka tasnif de Osmanlı'nın son dönem yeni ilm-i kelâm hareketini temsil eden İzmirli İsmail Hakkı tarafından ortaya konulur. O hak ve hakikat uğrunda çalışan beş sınıftan bahseder:

1. Selefiler: Davalarını öncelikle Kur'an ve sünnet ile doğrulturlar, nazar ile onu kuvvetleştirirler ancak asla nassı nazara tabi kılmazlar.
2. Mütakellimler: Nassı nazara ve akla tabi tutarlar. Ehl-i sünnet kelâmcıları ikiye ayrılırlar. Bunlar Eş'ariye ve Maturidiye kelâmcılarıdır. Ehl-i bid'at kelâmcılar ise beş kısma ayrılır: Hariciler, Şiiiler, Mürciîler, Kaderîler, Cehmîler. Bunların içerisinde asıl kelâmcılar Mutezile namını alan Kaderîler ile Cehmîlerdir.
3. Feylesoflar: Kelâmcılar bir ölçüde kendilerini nass ve nakille bağlı saydıkları halde filozoflar nass ve nakil kaydına riayet etmezler.
4. Mutasavvıflar: Hakikate ulaşmadaki vasıtalarını keşfe bağlarlar, delilleri ancak zevk-i vicdanîdir, yolları kalpte delilsiz mananın hâsıl olması yoludur. Ayrıca keşif yolu nazar yolundan daha istikametli ve doğrudur.
5. Batınîler: Hakikatin ancak masum imam dedikleri zevattan öğrenileceğine inanırlar.¹³

Hem Gazzâlî'nin hem de İzmirli'nin tasniflerinde yer alan felsefe ve Batınîlik, her ne kadar İslâm toplumunda yer alsalar da nasslara itibar etmeyen düşünce tarzına sahip olduklarından geriye yukarıda belirttiğimiz üç kısım kalmaktadır: Selefiler, mütakellimler ve sûfiler.

Peki, hakikate ulaşmada araçlar nelerdir? Yakîne vâkıf olma çabası bu üç düşünce sisteminde nasıl ele alınmıştır?

Bu gibi soruların cevaplarını sûfiler ve kelâmcılar boyutuyla değerlendirerek; Kur'an ve sünnet, akıl, keşf ve ilham başlıkları altında inceleyeceğiz.

1.1. Kur'an ve Sünnet

İnsan yaratılış itibarıyla diğer canlılardan ayrılan birçok meziyete sahiptir. O, nefis sahibi oluşuyla latif varlıklar olan meleklerden ayrıldığı gibi akledip düşünebilme yetisiyle de hayvanlardan ayrılmaktadır. İnsanı diğer varlıklardan ayıran yegâne unsurlardan bir tanesi de bilgiyi elde etme iradesi ve kazandığı bilgileri kullanabilme yeteneğidir. Dolayısıyla bilgi, insanlık tarihiyle eş değer sayılabilecek bir konuma sahiptir. O halde muhatabını hem dünyada hem de ahirette saadete ulaştırmak için bir hidayet rehberi olan Kur'an'ın da bilgiye ve onun kaynaklarına önem vermemiş olması düşünülemez.

Bilginin aydınlatıcı olabilmesi için öncelikle onun doğru olması gerekir. Doğru bilgiye götüren yolların ise titizlikle tespit edilmesi elzemdir. Müslümanların bu doğrultuda başvuracakları ilk kaynak Kur'an olmalıdır. Zira inanan insanlar

¹³ İsmail Hakkı İzmirli, "İslamda İlk Fikrî Hareketler ve Dinî Mezhepler", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/12 (1929), 22-29.

nezdinde yaratan her türlü bilginin sahibidir. Varlık ona ait olduğu gibi varlığın bilgisi de ancak ona aittir.

“Göklerin, yerin ve ikisi arasındaki her şeyin hükümrânlığı kendisine ait olan Allah yücedir...”¹⁴ , “Yaratan bilmez mi? O, en gizli şeyleri bilir, (her şeyden) hakkıyla haberdardır”¹⁵ ayet-i kerimleri bu durumu açıkça ifade etmektedir.

Kur’an-ı Kerim’de bilgiye ulaşmanın kaynaklarını genel ifadeyle ikiye ayırabiliriz. Birincisi, gayb alanıyla ilgili kaynaklardır ki bunlar; vahiy, ilham ve rüya kaynaklı bilgilerdir. İkinci olarak ise şehâdet alanıyla ilgili kaynaklardır ki bunlar da duyular ve akıldır.

Vahiy kelimesi “hızlı bir şekilde ve gizlice söylemek, işaret etmek, ilham etmek anlamıyla sözlük; Allah’ın bir emri, bir hükmü veya bilgiyi peygamberine gizli olarak bildirmesi olarak da terim anlamıyla karşılığını bulur.”¹⁶ Haliyle peygamberin bilgiyi direkt aldığı mecra Allah olduğundan peygamberin konumu da bilgi edinme vasıtaları açısından önemlidir. Zira birçok ayet-i kerimede peygamber hakkında methedici ayetler bulunmakla beraber, doğru bilgiye onun yönlendirmesiyle de ulaşılabileceği vurgulanmıştır. “Resulüme uyun ki, doğru yolu bulasınız!”¹⁷ , “Peygamberin verdiği alını, yasak ettiğinden sakının!”¹⁸

Buradan hareketle Müslümanların başvuracakları bilgi kaynaklarının evvela Kur’an-ı Kerim, sonrasında Peygamber (s.a.v)’in sözleri olacağı çıkarımını yapabiliriz. Aynı şekilde sûflerin ve kelâmcıların hakikate ulaşmada öncelikle yöntemlerin temelleri de Kur’an ve sünnet ekseninde olmuştur diyebiliriz.

1.2. Akıl

Beş duyu organımızla hissederek, tecrübe ederek somut olanı idrak eder ve bilgi sahibi oluruz. Akıl ile de soyut olan hakkında bilgi elde ederiz. Zira akıl, teorik ve çıkarımsal bilgilerin sebebidir.¹⁹

Kur’an-ı Kerim’de Rabbimiz insanı akıllı olması sebebiyle sorumlu tuttuğunu açıklayarak: “...Ey akıl sahipleri! Allah’a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz”²⁰ ; “Bu Kur’an; kendisiyle uyarılınsınlar, Allah’ın ancak tek ilâh olduğunu bilsinler ve akıl sahipleri düşünüp öğüt alsınlar diye insanlara bildirildi”²¹ buyrulmaktadır.

¹⁴ ez-Zuhruf 43/85.

¹⁵ el-Mülk 67/14.

¹⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/443.

¹⁷ el-A’râf 7/158.

¹⁸ el-Haşr, 59/7.

¹⁹ Gölcük - Toprak, *Kelâm Tarihi*, 93.

²⁰ el-Mâide 5/100.

²¹ İbrahim, 14/52.

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Aclûnî'nin *Keşfü'l-hafâ* adlı eserinde akılla ilgili mevzû olduğu söylenen şu hadisleri naklederek bir çıkarımda bulunur:

"Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır. Ona, 'Beri gel!' demiş, beri gelmiş, 'Geri dön!' demiş, geri dönmüş ve 'Seninle sorumlu tutacağım' buyurmuştur.' diğeri bir hadiste ise 'Akıl bakımından rızıklanan kimse kurtuluşa ermiştir' buyrulmaktadır. Bu hadislerin sıhhati muhaddisler tarafından eleştirilmiş olsa da senetlerinin çokluğundan ötürü ve en önemlisi birbirlerini destekleyen ifadeler olması onların sahih olduklarını göstermektedir."²²

Ayet ve hadisler ışığında akla biçilen pay, tasavvuf da dâhil olmak üzere bütün İslâm ilimleri tarafından insanlara dinî sorumluluk yüklemenin temel nedeni kabul ediliyor olmasıdır. Ancak bütün İslâm disiplinlerinin akla yaklaşımı aynı oranda olmamıştır.²³ Bu farklılığı kelâmcılar ve sûfiler nazarında değerlendirecek olursak örneğin; kelâmcıların öncelediği akıl, duyuyla elde edilen bilgilerin arka planını yorumlar ve daha farklı sonuçlar elde eder. Yani akıl için hem bilgi edinme vasıtası hem de bilgileri yorumlama melekesidir²⁴ diyebiliriz. Kur'an'da; "akıl sahipleri düşünüp öğüt alsınlar..."²⁵ ayeti bu durumu örneklendirmektedir. Gerek ayetlerde gerekse hadislerde önemine değinilen akıl, kelâmcılar tarafından ön plana alınarak, akli yüceltmek suretiyle mümkün olan en büyük değer ona verilmiş ve böylece o kudsiyet mertebesine yükseltilmiştir.²⁶ İfrat denilecek seviyede akla değer biçen kelâmcılar, nassı nazara tabi tutma yoluna giderek nakil delilini kat'î delil saymayıp genel ifadeyle "evvel akıl sonra nakil" usulünü benimsemişlerdir.²⁷

Nakilciler ve sûfiler tarafından şiddetli tenkide uğramalarının sebebi de budur. Ancak şunu belirtmeliyiz ki kelâmın öncelediği akıl, hissin ve madde âleminin ötesinde kalan konuları inceleyen tamamıyla teorik (nazarî) ve metafizik olan akıldır. Tabii ve tecrübî akıl konusunda nakilciler ve sûfiler ile kelâmcıların arasında esasen ihtilaf yoktur. Tartışılan husus, teorik akla dayanarak din üzerinde felsefe yapmaktır.²⁸

Sûfilerin akla biçtikleri pay ise çok daha farklıdır. Zira onlar, nazarî ve metafizik konularda akli söz sahibi saymayarak onu iki kısma ayırırlar. Bunlardan biri

²² Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, çev. Mustafa Erdoğan (İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2003), 137.

²³ Tarık Tanrıbilir - Nail Karagöz, "Kelâm Konularına Tasavvufî Yaklaşım: Hâris el-Muhâsib'in 'er-Riâye Li Hukûkillâh' Eseri Örneği", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15/3 (2017), 684.

²⁴ Vahit Göktaş, "Kur'an'da Bilgi ve Bilginin Kaynakları", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/20 (2008), 169.

²⁵ İbrahim 14/52.

²⁶ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 76.

²⁷ İzmirli, "İslamda Fikrî ve Dinî Mezhepler", 23.

²⁸ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 73.

eşyanın mahiyetini, diğeri ise ilimleri kavrayan akıldır.²⁹ Eşyanın mahiyeti konusunda aklın aciz kaldığını belirten sûfiler, ilahi hakikatler ve tecelliler karşısında aklın kör adamın elindeki değnek gibi³⁰ olduğunu söylemektedirler. İlmi kavrayan akıl ise tecrübeye dayalı rasyonalist akıldır. Bu akıl ile daha önce de belirtildiği üzere diğer disiplinler arasında pek fark yoktur.

1.3. Keşf ve İlham

Bilgi teorisi; amaç, metot ve kaynakları bakımından farklılık arz etmektedir. Sûfiler ise bilgiye ulaşmada kendilerine has metotlarıyla diğer ekollerden ayrılmaktadır. Onların bilgiye ulaşmada önceledikleri iki kavram vardır: Keşf ve ilham.

Keşf sözlükte, “perdeyi kaldırmak” anlamına gelir. Tasavvufî terim olarak ise “perdenin arkasındaki gaybî manalara ve hakiki durumlara, vücûden veya şuhûden vâkıf olmaktır.”³¹ Bir diğer ifadeyle anlamaya kapalı olan şeylerin açığa çıkmasıyla anlam kula açılır ve göz ile görmüş gibi olur.³² Daha çok maneviyat ve hissiyat ile ilişkilendirilen keşf, beden ve his perdesinin kalkması ve ruh âleminin seyredilmesi³³ olarak da tanımlanmaktadır.

İlham, “Allah’ın doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırmasıdır.”³⁴ Dolayısıyla ilhamî bilgi ya ilahi hitabı işitmek yahut da gayb âlemini görmek suretiyle gerçekleşir.³⁵ Nitekim İbn Arabî’nin *Futuhatu’l-mekkiyye* isimli eseri Mekke’de, *et-Tenezzülâtü’l-musuliyye* isimli eseri ise Musul’da kendisine gelen ilhamlar manasına gelmektedir. Bu ilhamlar vasıtasıyla eserlerini ele alan İbn Arabî, *Fusûs* adlı eserinin “Fass-ı Şit” bölümünde; “Veliler bilgilerini, peygambere vahyi getiren meleğin aldığı kaynaktan almaktadırlar” sözüyle bilgi bahsindeki tasavvufi ilkeyi gayet açık bir şekilde meydana koymaktadır.³⁶

Kur’an’da, “Senin perdeni kaldırdık, artık bugün gözün keskindir”³⁷ ayeti ile keşfe; “Nefse ve onu en güzel bir biçimde şekillendirip fücür ve takvasını ilham edene yemin olsun ki...”³⁸ âyetiyle de ilhama karşılık bulmak mümkündür. Yine Kur’an-ı Kerim’de, “Takvâ üzere olun ki Allah size gerekli olanı öğretsin”³⁹; “Eğer

²⁹ Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2017), 299.

³⁰ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 136.

³¹ Seyyit Şerif Cürçânî, *et-Ta’rifât*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 188.

³² İbn Fûrek, *el-İbâne ‘an turuki’l-kâsîdîn* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2004), 344.

³³ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 140.

³⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/100.

³⁵ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 139.

³⁶ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem* (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, 1871), 13.

³⁷ Kâf 50/22.

³⁸ eş-Şems 91/8.

³⁹ el-Bakara 2/282.

Allah'tan korkarsanız O, size iyi ile kötüyü ayırt edecek bir anlayış verir"⁴⁰ âyet-i kerimeleri, sûfilerce Allah'a karşı takındıkları müspet tavırlara binaen (keşf ve ilham ile) nice güzel kapılar açılacağına delili mesabesinde görülmüştür. Öte yandan ilham konusunda Hz. Peygamber (s.a.v)'den rivayetle pek çok hadis-i şerif bulunmaktadır. Bir duasında, "Allah'ım, senin nezdinden bir rahmet istiyorum ki, onunla bana rüşdümü ilham edesin."⁴¹ buyurarak Allah'a niyazda bulunmuş ve ümmetine örnek teşkil edecek bu duayı öğretmiş olmaktadır. Bir başka hadis-i şerifte ise Peygamberimiz (s.a.v), "Sizden önceki ümmetlerin içinde ilhama mazhar olan kişiler vardı. Eğer ümmetim arasında da onlardan biri varsa bu, Ömer'dir"⁴² buyurarak ilhamı tasdik etmiş bulunmaktadır.

Bu doğrultuda sûfiler hakikate ulaşmada önceledikleri kavramlarını Kur'an ve sünnete dayandırmaktadırlar diyebiliriz. Lakin onlar hakiki manaya ulaşmada Kur'an ve sünnetin özünü alma gayesiyle derûnî manayı anlamanın hazzını yaşarken, radikal nakilciler ile rasyonalist kelâmcıların hedefi haline gelmişlerdir.

Kelâmcıların keşf ve ilhama bakışları genel itibariyle, zevken tadılmış ferdi bir tecrübe olarak görülmektedir. Delil mesabesinde bulunmayan ve kıymet bulması açısından belli şartlar taşıması beklenen, vicdanda ani bir surette beliren ve nereden geldiği idrak edilemeyen; açıklık, susuzluk, üzüntü ve sevinç duygularının vicdanda duyulması gibi ilhamın da aynı şekilde duyulacağını söylemektedirler.⁴³ Ayrıca ilhamın kaynağının her zaman ilahî olmayacağı vurgusunu da yapmaktadırlar. Bu surette sûfilere karşı çıkmış onları zaman zaman sert eleştirilere maruz bırakmışlardır.

2. Sûfî Kelâmcılar

İslam düşünce tarihi, asırlardır süregelen farklı görüşlerin birbirine yönelttikleri eleştirilere şahit olmuştur. Bunun neticesinde zengin bir kültür meydana gelmiştir. Kelâmdan tefsire, tasavvuftan hadise, felsefeden diğer ilimlere kadar uzanan bu düşünce genişliği, İslam'ın her alanda söz sahibi olabileceğini gözler önüne sermiştir. Aralarında ihtilaf bulunan düşünce sistemlerinin benimsemiş oldukları fikirler her ne kadar farklı da olsa sonuç itibariyle İslam merkezli olduklarını söyleyebiliriz.

İslâm âleminin zengin fikir dünyasını harmanlayarak; tefsir, hadis, kelâm, tasavvuf, felsefe alanlarında yetişmiş âlimler bulunmaktadır. Konumuz itibariyle diğer ilimlerin yanı sıra kelâm ve tasavvuf alanında yetkinlik kazanarak talebe yetiştirip eser verecek düzeyde olan âlimler görülmektedir. Zira bu iki disiplin

⁴⁰ el-Enfâl 8/29.

⁴¹ Tirmizî, "Duâ", 30.

⁴² Buhârî, "Ashabu'n-Nebî", 3689.

⁴³ Gölcük - Toprak, *Kelâm Tarihi*, 346.

arasındaki şiddetli geçimsizliklerin, fikirlerini ifrat sayılacak düzeyde benimseyen müntesiplerinden kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Bu iki disipline hakkını vererek derinleşen âlimler, aralarındaki ihtilafı konuları uzlaştırma yoluna giderek kendilerini ve talebelerini ifrata düşmekten kurtararak itidal üzere dengelemişlerdir.

X. yüzyılın ikinci yarısından itibaren XI. yüzyılın başlarına kadar telif edilmiş klasik sayılabilecek eserlere baktığımızda pek çok meselenin kelâm ilmiyle ilgili olduğunu görürüz. Bu meyanda Muhâsibî'nin *el-Vesâyâ* ve *er-Riâye*'sinde, Kelâbâzî'nin *et-Taarruf*'unda, Serrâc'ın *el-Lûma*'sında, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtü'l-Kulûb*'unda ve Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinde kelâmî konulara değinildiği görülmektedir.⁴⁴

Bizler de bu başlık altında birkaç ismi örnek mahiyetinde göstererek kelâm ilmine bakışlarını ve etkilerini kısaca vermekle yetineceğiz.

2.1. Hâris el-Muhâsibî Örneği

Muhâsibî'nin doğum yeri Basra'dır. Genç yaşında ilim öğrenmek için Bağdat'a gitmiş ve oraya yerleşmiştir.⁴⁵ Yaşadığı çevre itibarıyla başlangıçta Mutezile'den etkilenmiş, ancak sonraları Mutezile'yi çeşitli konularda eleştirmiştir.

Çok yönlü zengin bir ilim adamı olarak karşımıza çıkan Muhâsibî; tefsir, hadis, kelâm ve tasavvuf alanında yetkinlik kazanarak talebeler yetiştirmiş ve eserler kaleme almıştır. Aynı zamanda İbn Küllâb ve Kalânîsî ile birlikte ehl-i sünnet kelâmının da kurucularından sayılmaktadır.⁴⁶ Ancak asıl önemli yanının sûfilik olduğu gerçeğini diğer ilimlerle tasavvufu harmanlayıp orta yol üzere kaleme aldığı eserlerinde görmekteyiz.

Muhâsibî, *er-Riâye li-hukûkillâh* adlı eserinde kelâm ile tasavvufu sistematik bir şekilde değerlendirerek mutlak teslimiyetçi sûfî yönüyle akılcı mütekellim yönünü uzlaştırarak kelâmî ve tasavvufî görüşlerini maharetle sentezlemeyi başarmıştır.⁴⁷ Disiplinler arası orta yolu yakalayan Muhâsibî, kendisinden sonra başta Gazzâlî olmak üzere birçok sûfî kelâmcıyı etkilemiştir.

⁴⁴ Abdulgaffar Aslan, "IV / X. Yüzyılda Kelam-Tasavvuf İlişkisi: İbn Füreğ Örneği", *Dinî Araştırmalar Dergisi* 5/14 (2002), 63.

⁴⁵ Abdulvehhâb Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih (Kahire: Mektebetü's-Sakafa ed-Diniyye, 2005), 138.

⁴⁶ Zafer Erginli, "Muhâsibî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 31/14.

⁴⁷ Tanrıbilir - Karagöz, "Kelam Konularına Tasavvufi Yaklaşım", 694.

2.2. İbn Hafif Örneği

Şeyh-i kebîr, şeyh-i meşâyih, şeyh-i Şîrâzî gibi unvanlarla anılan İbn Hafif, 879'da Şîraz'da doğmuştur.⁴⁸ Dinî hükümlere bağlılığıyla tanınan İbn Hafif, tasavvufun kaynağının Kur'an ve sünnet olduğunu düşünerek sûflerin sözlerini ve davranışlarını âyet ve hadislere uygun olarak yorumlamıştır.⁴⁹ Ayrıca kelâm ilmini savunarak tasavvufun hizmetinde kullanılabileceği görüşünü benimsemiştir.⁵⁰

Kendisinden etkilenen birçok ismin tasavvufu başlatılmasına başlamanın yanı sıra bu isimler arasında İbn Fûrek'in anılması dikkat çekicidir. Zira Eş'ârî âlimi olarak ün kazanan İbn Fûrek'in, daha sonraları İbn Hafif'in sohbetlerine katılarak tasavvuftan etkilendiği rivayet edilmiştir.⁵¹ *el-İbâne* eseri bu hususta önem arz etmektedir.

2.3. Kuşeyrî Örneği

Tasavvuf, kelâm, tefsir ve hadis âlimi olarak zengin birikime sahip olan İmam Kuşeyrî, 986'da İran'ın Kûçan kasabasının bulunduğu Üstüvâ yöresinde doğmuştur.⁵² Kelâm ilmindeki yetkinliğini öncelikle İbn Fûrek onun vefatından sonra ise Ebû İshak el-İsferâyînî'nin derslerinde kazandığını söyleyebiliriz. Keza İsferâyînî'nin artık derslere katılmasının gerekmediğini, kitaplarını okumasının yeterli olduğunu söylemesi kelâm ilminde oldukça ileri seviyeye ulaştığını göstermektedir. Bâkılânî'nin eserlerini inceleyen Kuşeyrî, Eş'ârî kelâmını benimsemiştir.⁵³

Görüşlerini Kur'an ve hadisler ekseninde, sahabenin icmasına ve mutasavvıfların fikirlerine dayandırarak açıklayan Kuşeyrî, Eş'ârî geleneğinin belirgin özelliklerini sergileyerek en karmaşık konuları bile yumuşak üslupla sade bir dil kullanarak açıklamıştır.

Kelâmî izahlarının temelinde irade, ilim ve kudret sıfatlarını öncelemiştir. Doğru inanç ile doğru amel yapılacağı üzerinde duran Kuşeyrî, kelâm ve tasavvuf ilişkisinin gerekliliği üzerinde ısrarla durmuştur. Zira dayanağı sağlam inanç üzerine olmayan her akım sonunda yıkılmaya mahkûmdur. Eserlerinde kelâmî

⁴⁸ Tahsin Yazıcı, "İbn Hafif", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 19/535.

⁴⁹ Salih Çift, "İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi - Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı", *Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvufun Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve İslâm Felsefesi İle Olan İlişkisi* (Ensar Neşriyat, 2016), 473.

⁵⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler 2*, çev. Şahabettin Yalçın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 141.

⁵¹ Aslan, "İbn Fûrek Örneği", 71.

⁵² Süleyman Uludağ, "Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 26/473.

⁵³ Uludağ, "Kuşeyrî", 26/473.

konularda verdiği detaylı bilgi ve görüşlerinden hareketle onun ilk sûfî kelâmcılardan olduğu sonucuna varabiliriz.⁵⁴

2.4. Gazzâlî Örneği

İran'ın Horasan bölgesinde, yetiştirdiği devlet adamları ve âlimleriyle meşhur Tûs beldesinde doğan Gazzâlî, 1058 yılında dünyaya gelmiştir.⁵⁵ Hakikati arama açlığı Gazzâlî'yi birçok ekolün inancını araştırmaya yönlendirmiştir. *el-Münkız* adlı risalesinde bu durumu şöyle açıklar:

“Her taifenin mezhebine ait sırları meydana koymaya çabalıyorum. Hangisi hak, hangisi bâtil; hangisi Peygamberin sünnetine uygun, hangisi bidat üzerine kurulmuş anlamak istiyorum. Bir bâtininin içindekini öğrenmek dilerim. Bir zahirinin gittiği yolun neden ibaret olduğunu öğrenirim. Bir felsefecinin felsefesinin mahiyetini anlamayı arzu ederim. Bir mütekellimin fikrinin ne olduğunu, ne için mücadele ettiğini tetkik ederim. Bir mutasavvıfın iç temizliğine nasıl eriştiğinin sırrına vâkıf olmayı çok isterim. Bir âbidin ibadetinin ona ne sağladığını incelerim. Allah'ı inkâr eden bir zındığın bu inkâra cüret etmesinin sebeplerini araştırırım.”⁵⁶

Gazzâlî bu vesileyle birçok ilmi araştırıp öğrenmiştir. Ancak onun baskın olan iki ilmî yanı vardır ki biri mütekellim yönü diğeri ise kelâmdan yüz çevirip karar kıldığı mutasavvıf yönüdür. Zira kelâmda aradığını bulamadığını⁵⁷ ifade ederek yeni arayışları sonucunda tasavvuf ile tanışmıştır.

Tasavvufta aradığını bulmaya muktedir olan Gazzâlî,

“Şüphe götürmeyecek surette anladım ki mutasavvıflar Allah yolunu tutan kimselerdir. Onların gidişi, gidişlerin en iyisidir. Yolları yolların en doğrusudur. Ahlakları ahlakların en temizidir. Dünyadaki bütün akıllı insanların aklı, hâkimlerin hikmeti, şeriatın esrarına vâkıf olan âlimlerin ilmi, onların gidişlerinden, ahlaklarından bir kısmını değiştirmek, daha iyi bir hale getirmek için bir araya gelse buna imkân bulamazlar. Onların dışlarındaki ve içlerindeki bütün hareketleri ve durgunlukları hep nübüvvet kandilinin ışığından alınmıştır”⁵⁸

diyerek bu durumu bizlere belirtmiştir. Aradığımı buldum imasına rağmen kelâmı tamamen gereksiz bulmayarak Müslümanların bir kısmının bilmesinin yeterli olacağını (farz- kifâye) ancak her birey için gerekli olmadığını (farz-ı ayn) savunmaktadır.

⁵⁴ İsmail Şık, “Bir Mutasavvıf Olarak Kuşeyrî'nin Kelami Görüşleri”, *İslâmî İlimler Dergisi* 4/1-2 (2009), 273.

⁵⁵ Mustafa Çağrırcı, “Gazzâlî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13/530.

⁵⁶ el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Münkız*, 15.

⁵⁷ el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Münkız*, 26.

⁵⁸ el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Münkız*, 61.

Kelâmın gayesini “ehl-i sünnet itikadının inanç esaslarını korumak” şeklinde tarif eden Gazzâlî, bundan başka eşyanın hakikatini farklı yollardan arama yoluna gittiklerini de belirtir. Buradan hareketle kelâm ilmine ihtiyaç duyulduğunu söyler. Zira bidatçılarla münazara etmek suretiyle halkı, onların sapkın inançlarına düşmekten koruması için önemli görmektedir.⁵⁹

Gazzâlî tavsiye mahiyetinde kendi eserlerinin bidatçılara karşı okunabileceğini belirtmiş, kimlerin hangi kitaptan faydalanması gerektiği üzerine de tavsiyelerde bulunmuştur.⁶⁰ *el-İhya* adlı eserini bidatçılarla nadiren karşılaşan kimseler için, bidatçıların yoğun olduğu bir çevrede bulunanlara *Risale-i Kudsiyye* adlı eserini, zihninde şüpheli soruları olanın bir nevi hastalığa kapıldığını belirterek derdine derman mahiyetinde *el-İktisad fi'l-İtikad* isimli kitaba yönlendirmiştir.⁶¹ Dolayısıyla sûfî mütekellim yönüyle karşımıza çıkan müstesna bir şahsiyet olan Gazzâlî, her iki ilmin de hakkını vererek birbirleriyle çatıştırmak yerine gerektiği yerde gerektiği gibi kullanmayı bilmiştir diyebiliriz. Kendisinden sonrakilere gerek *el-İhya*'da gerekse diğer eserlerinde kelâm ile tasavvufu harmanlayarak zengin bir birikim bırakmıştır.

“Acı ve tatlı sulu iki denizi birbirine kavuşturmak üzere salıvermiştir. Aralarında bir engel vardır; birbirlerinin sınırını aşamazlar”⁶² ayetindeki iki denizden maksadın şeriat ve hakikat olduğunu söyleyen Niyâzî-i Mısırî, bir dağ örneğiyle bu durumu şöyle örneklendirir: Dağ, dağ olması hasebiyle tektir. Çıkışı ve inişi dolayısıyla ikidir. Çıkışı şeriata inişi hakikate örnektir. Çıkış zor, iniş ise kolaydır. Dağın zirvesinde olan için çıkış ve iniş zahmeti yoktur. Bu veçhile şeriat ehli, hakikat ehlinin ilmını bilmediklerinden onları şeriata aykırı zannederek eleştirmişlerdir. Hakikat ehli ise şeriati hakikate aykırı görerek onu terk etmekte bir sakınca görmedikleri için şeriat ehline karşı tavır almışlardır. Ancak dağın zirvesine ulaşan ârifler, “A'raf” ehlidirler. Bu iki ilmin esasında tek bir ilim olduğunu bilirler. Zira iki tarafın müntesiplerinin gözlerindeki illet örtüsünden dolayı tek olan ilmi iki ilim gibi gördüklerini bilirler. Dolayısıyla iki tarafın hakkını vererek ihtilaf ettikleri konuları çözerler.⁶³

Buradan hareketle yukarıda isimlerini zikrettiğimiz, kelâm ile tasavvufu harmanlayıp aralarındaki ihtilafı giderme yoluna giderek orta yolu benimseyen âlimlerin, Niyâzî'nin dağ misalindeki ârif olan müstesna kişilerden olduklarını söyleyebiliriz.

3. Sûfilerin Kelâmcılara Eleştirileri

⁵⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1986), 104.

⁶⁰ el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-İhyâ*, 104.

⁶¹ Fiazuddin Shu'ayb, “Gazzâlî'nin Kelâm Hakkında Son Sözü”, çev. Sibel Kaya - Muhammed Çiftci, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2014), 419.

⁶² er-Rahman 55/19-20.

⁶³ Niyâzî Mısırî, *Mavâ'idü'l-'irfân*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Emel Matbaası, 1971), 11.

Sûfîlerin akli ikinci plana atarak akıl ötesi bir yetiyle hakikate erişme düşüncesi ve kelâmçıların her durumda akli önceleyip öne sürmeleri bu iki disiplin arasındaki ihtilafları meydana getirmiştir. Kelâm âlimlerine göre İslam inancını ilgilendiren konularda müsamahakâr davranmak doğru değildir. Haliyle sûfîler tarafından üretilen her türlü fikre de mesafeli durmuşlardır. Sûfîlerin yanlış anlamaları önlemek amacıyla yaptıkları izahatları da pek dikkate almayarak iki disiplin arasındaki gerginliğin artmasına neden olmuşlardır.⁶⁴ Bu gerginlikler sonucunda zaman zaman tartışmaların eşliğine gelinerek birbirlerini zındıklıkla, küfürle itham eder hâle gelmişlerdir.

Bazen bu tartışmalar şiddetlenerek idam sehparalarında canlarını veren sûfîlerin kanlarıyla bulanmıştır. Zira Sultanu'l-ârifin lakabıyla tanınan Bayezid Bistamî, yedi defa memleketinden sürgün edilmiştir. Zünnûn-i Mısırî'ye zındık ithamında bulunmuş ellerine kelepçe takılarak Mısır'dan Bağdat'a gönderilmiştir. İmam Ebu Bekir Nablusî Mısır'da derisi yüzülerek idam edilmiştir. Keza Hallac-ı Mansur da zındık sayılarak idam edilmişti.⁶⁵ X. asırdan itibaren Aynulkudât Hemedânî başta olmak üzere birçok sûfînin, ulemaca verilen kararlar neticesinde idam sehpasında can vermiş olmaları kelâmçılarla sûfîler arasındaki anlaşmazlığın genişliği ve derinliği konusunda bir fikir verebilir.⁶⁶

Sûfîlerin kelâmçıları eleştirmelerindeki temel sebeplerden biri, akıl boyutudur. Onların akla biçtikleri pay şüphesiz birçok kaidenin önüne geçmiştir. Türlü deliller kullanmak suretiyle her şeyi akılla izah edebileceklerini düşünürler. Ancak aklın ilahî konularda yetersiz kalacağını belirten sûfîler, “beşerî akıl söz ve işlerimizde yardımcıdır ama hâl bahsine gelince değeri sıfır olur”⁶⁷ diyerek akla biçtikleri payı ortaya koyarlar.

Birçok yönden aralarında ihtilaf bulunmasına karşın, bizler bu başlık altında akıl boyutunun yanında bir de kalp botunun eksikliğini inceleyeceğiz. Zira kelâmçılar akli öncelerken katı bir tutum sergileyerek kalp boyutunu ihlal etmişlerdir.

3.1. Akıl Boyutu

Akıl sözlükte mastar olarak, “menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak” anlamlarına gelmektedir.⁶⁸ Terim olarak, kendisiyle ilimlerin idrak edildiği bir sıfattır.⁶⁹ Tasavvufî ıstılahta akıl, cüz'î ve küllî olarak ikiye ayrılmıştır. İlkiyle

⁶⁴ Çift, “Tasavvufun Fıkıh, Kelam ve Felsefeyle İlişkisi”, 476.

⁶⁵ Abdulvehhâb Şa'rânî, *Tabakâtü'l-kübrâ*, çev. Abdulkadir Akçipek (İstanbul: Toker Yayınları, 1968), 48-53.

⁶⁶ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 101.

⁶⁷ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 136.

⁶⁸ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/238.

⁶⁹ Şehâbeddin Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010), 592.

dünyevî ilimler, diğeriyle de ilahî ilimler algılanır. İlki ruhun nurundan diğeri de hidayetin nurundan meydana gelmiştir.⁷⁰

Tasavvufî açıdan akıl, “bağ” ve “engel” kavramlarıyla ön plana çıkmıştır. Zira bu manaların verilmesinde iki sebep söz konusudur. Birincisi, cehaletin zulmet olduğu ve aklın nuruyla bu zulmetin yok olmasıdır ki buradaki manasıyla akıl, cehalete ve câhilane şeylere engel olmuş olur. Bu yüzden ona, cehalete “engel” olduğundan dolayı ‘akıl’ denilmiştir.⁷¹ İkinci olarak ise, cüz’î aklın ilahî hakikatlere ulaşmadaki engelleyici fonksiyonuyla ilgilidir. Nitekim aklın engelleyici rolüne binaen İmam Şâfiî’den rivayet edilen bir şiiir şöyledir: “İdrâk-ı ulûkûn nihâyeti ikâldir, düğümdür ve âlimlerin gâye-i s’ayi şaşkınlıktan ibârettir.”⁷² Beyitten anlaşıldığı üzere akıl bir kısım gerçekleri idrak etmekten çok uzaktır. Ancak bu durum küllî akıl için söz konusu değildir. Çünkü küllî akıl, Allah’a itaatle ve Peygamber (s.a.v.)’e tabi olmakla nurlanarak özel bir yeti kazanır. Bunun sonucunda da aklın sınırlarını aşarak ilahi hakikatlerin önünde engel olmaktan çıkar.⁷³

Aklın bir başka ikili taksimi ise, akl-ı meâş ve akl-ı meâd şeklindedir. Akl-ı meâş, dünyevi işleri düşünen, hak ve hakikate ulaşamayan akıldır. Akl-ı meâd ise ahireti düşünen ve ledünnî ilme sahip zât-ı ilahiyeye kavuşan akıl⁷⁴ olarak tanımlanmıştır.

Kur’an ve sünnette cüz’î/meâş olan aklın yetersiz kalıp ilahî meseleleri idrak edemeyeceği bildirilmiştir.⁷⁵ Zira tasavvufta aklın ikinci plana atılması, onun söz sahibi olamayacağı alanlarda bulunmasından dolayıdır. Kelâmcılarla da ihtilafli oldukları boyut tam olarak burasıdır.

Sûfilere göre kelâmcılar ilahiyat konusunda, “gâibi şahide, görünmeyi görüneneye” kıyas etmekten başka bir iş yapmazlar.⁷⁶ Dolayısıyla akıl sahipleri marifetullahın özünü kavrayamaz ve ona asla ulaşamazlar.⁷⁷ Aklın âcizliğinden bahseden Kelabâzî, âciz olan bir varlık ancak kendisi gibi sadece âciz olan varlık konusunda bir delil getirebilir⁷⁸ görüşündedir. Bu durumda akıl ile marifetullahı idrak edip delillendirmenin söz konusu olamayacağını belirtmektedir.

⁷⁰ Sühreverdî, ‘Avârifüma’ârif, 591.

⁷¹ Sühreverdî, ‘Avârifü’l-ma’ârif, 592.

⁷² Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017), 133.

⁷³ Bekir Köle, “Tasavvufa Göre İlâhî Hakikatlerin İdrâkinde Aklın Konumu”, *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (2013), 84.

⁷⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 44.

⁷⁵ Naim Şahin, “Kur’an-ı Kerîm’de Akıl ve Aklın Değeri Meselesi”, *Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (1998), 239.

⁷⁶ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 132.

⁷⁷ Hâris Muhâsibî, *el-Akl ve fehmi’l-Kur’ân*, çev. Veysel Akdoğan (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 181.

⁷⁸ Yüksel Göztepe, “Gazâlî ve Öncesi Bazı Sûflilerin Akla Eleştirel Bakışı”, *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/19 (2007), 309.

İbn Arabî kelâmî ekolün zirve isimlerinden Fahreddin Râzî'ye gönderdiği mektubunda, onun otuz seneden beri inandığı bir meselenin yeni ulaştığı delillerden dolayı boşa çıkıp yanılığa düştüğünü ve bu yüzden gözyaşı döktüğünü haber aldığını söyleyerek; akıl ve fikir yürüterek bilgin olanın, dingin ve kaygısız olmasının imkânsız olduğunu söylemektedir. Ayrıca Allah'ın bilinmesinde bu durumun çok daha açık olduğunu belirterek nazar yoluyla Allah'ın mahiyetinin bilinmesinin imkânsızlığından bahsetmiştir. Bir şeyhe intisap ederek keşf ve ilhamî bilgilerle hakikate vasıl olmaya davet etmiştir.⁷⁹

İbn Arabî, kelâmcıların aralarındaki anlaşmazlıklara da değinerek, Mutezile'nin kabul ettiğini Eş'arilerin reddettiğini, hatta Eşari olan Bakillânî, Cüveynî ve İsferyânî gibi âlimlerin dahi arasında görüş ayrılığının bulunduğunu söyleyerek bütün bunların kaynağının akıl olduğunu ileri sürmüştür.⁸⁰

Mevlânâ, akılla kıyas edip hüküm veren kelâmcıları alaycı bir ifadeyle tenkit eder. *Mesnevî*'de "Sağırın Hasta Komşusuna Hatır SormayaGidişi" adlı hikâyesiyle kelâmcıların bu özelliğini şöyle eleştirir: Sağır bir adam hasta komşusunu ziyaret etmek ister. Fakat acaba hastaya ne söylemem lazım, o bir şey sorarsa nasıl cevap vereceğim diye düşünür ve aklî istidlâl ve kıyasa dayanarak şöyle bir hayal kurar: Önce "Nasılsın?" derim, o da "Çok şükür iyiyim." der. Ben de "Güzel, buna memnun oldum." diye karşılık veririm. Sonra "Ne yedin" diye sorarım. O da mesela "Mercimek çorbası yedim", der, ben de "Afiyet olsun." derim. Daha sonra "Doktora göründün mü?", diye sorarım, o da "Falan doktorun muayenesinden geçtim.", der, ben de "Çok iyi, o işin ehli bir doktordur." derim.

Sağır hastaya gider, "Nasılsın?" der, hasta "İstiraptan ölüyorum." der, sağır, önceden tasarladığı kıyas kaidelerine uyarak "Güzel, buna sevindim.", der, fakat hastanın canı sıkılır. Sonra sağır, "Ne yedin?", der, hasta "Zehir" diye cevap verir, sağır, "Afiyet olsun." deyince, hastanın üzüntüsü giderek artar. Daha sonra sağır, "Tedavi için hangi doktor geliyor?", diye sorar, hasta, "Azrail" der. Sağır, "Çok iyi, o işin ehli bir hekimdir.", der. Sağır, vazifesini yapmış olmanın gönül rahatlığı içinde oradan ayrılırken hastanın elemi son haddine ulaşır.⁸¹

Kelâmcıların akli esas alarak ilahî konuları anlayabileceklerini iddia etmeleri, Mevlânâ nazarında sağır kulaktan öte değildir. Zira O, "Senin kulağın sesleri işitiyorsa da gaybı duyan kulağa göre sağırdır." diyerek bu durumu tenkit eder.⁸²

Daha önce de belirtildiği üzere sûflerin eleştirdikleri akıl, cüz'î olan akıldır. Eleştiriye bahis olan konu ise akılla ilahî hakikatleri anlamının mümkün olup

⁷⁹ Muhyiddin İbnü'l Arabî, *Resailü İbn Arabî* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 185.

⁸⁰ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 134.

⁸¹ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevi*, çev. Veled Çelebi İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995), 2/269.

⁸² Rûmî, *Mesnevi*, 2/272.

olmadığıdır. Kelâmcılar bu konuda akli esas alarak geniş bir perspektifle her meselede akli öncelemişlerdir. Bunun neticesinde sûfîlerin tenkitlerine maruz kalmışlardır.

Sûfîlerin akli eleştirmelerindeki sebepleri genel itibarıyla şöyle sıralayabiliriz:

a. Akıl kavramının manaları arasında *bağ*, *engel* ve *nehy* gibi manaların bulunması, b. Kur'an'da akıl sahiplerinin kötü fiillerinin akılsızlık olarak tenkit edilmesi, c. Hızır ve Musa (as) arasında geçen olayda olduğu gibi ilhamî bilgiyi, zekâda en üst seviyede bulunan bir peygamberin aklından daha da üst düzeyde tutan ayetlerin mevcudiyeti, d. Kelâm âlimlerinin akılla her şeyi çözebileceklerini zanneden tavırları ve mutlak hakikati akılla anlayacakları kanısına kapılmaları, e. Sûfîlerin yaşadıkları çağdaki bilginlerin, akli bir münazara aracı olarak kullanmaları, f. Aklın iyi ve kötü olan hakkında delil getirebilmesi ve yanlış bilgiler sonucunda yanlış hükümlerde bulunma özelliği, g. Keşfi kabul eden ve eleştiren âlimlerin bulunması ve keşfi savunmak amacıyla akli tenkit etmek suretiyle keşfin önemine vurgu yapma istekleri, h. Sûfîlerin yaşamış oldukları vecd sonucunda ulaştıkları bilgiler, ı. Bilgiye ulaşmada sûfîlerin önemli gördüğü metotla akıl sahiplerinin metodunun aynı olmaması, i. Sûfîlerin bizzat kendilerinin aklın sınırlı olduğunu müşahade etmiş olmaları, j. Sûfîlerin ulaştıkları hakikatleri akılla ifade etmede güçlük çekmelerinden dolayı aklın yetersizliğine vurgu yapmak amacıyla eleştiri yolunu tutmaları.⁸³

Bu genellemeyle birlikte yukarıda örneklerini verdiğimiz sûfîlerin görüşleriyle, kelâmcıları eleştirdikleri akli boyutun muhtevasını edinmiş bulunmaktayız. Diğer yandan sûfîler akli eleştirirken onun karşısına alternatif olarak kalbi getirmişlerdir. Ayrıca kendi akıllarının, kelâmcıların akıllarının çok daha ötesinde olduğunu da iddia etmişlerdir. Burada sûfîlerin akli "aklı-küllî" iken kelâmcılara nispet ettikleri akıl ise "cüz'î akıl"dır. Zira sûfîlere göre cüz'î akıl her insanda bulunurken küllî akıl, Allah vergisi bir akıl olup ledünnî ilme muhatap özel bir idrak merkezidir.

⁸³ Göztepe, "Sûfîlerin Akla Eleştirel Bakışı", 323-324.

3.2. Gönül Boyutu

“Başkaları hangi yolda fetva verirlerse versinler sen fetvayı kalbinden iste.” kavlince gönül boyutunun önemine değinen sûfler, kelâmcıları eksik buldukları bu meyanda tenkit etmişlerdir.

İlmihâl kitaplarına bakıldığında imanın sahih kabul edilebilme açısından “kalp ile tasdik, dil ile ikrar” tertibinin yer aldığı görülmektedir. Bu doğrultuda sûfler, imanın tarifinde akıl yerine kalbin konulmasına dikkat çekmişlerdir. Dolayısıyla kalp temizliğine büyük önem vererek yollarını inşa etmişlerdir.

Kelâmcılar açısından gönül boyutunun eksikliği bir zafiyettir. Zira onların ilk dönem çalışmalarına bakacak olursak; çok tanrıçılık, tescim, hulul, ittihad ve nübüvvetin inkârı gibi konularda yoğunlaştığını ve ortaya çıkan inanç problemlerine itiraz mahiyetinde olduğunu görürüz. Daha sonraları ise içe dönük bir şekil alan kelâmî problemler, ehl-i bidat mezheplere karşı cedel anlayışı benimsenerek ehl-i sünneti müdafaa boyutuna geçilmiş ve gönül boyutu bir kez daha arka plana atılarak ihmal edilmiştir.

Öte yandan sûfler, kelâmcıların akıl yürüterek elde ettikleri bilgilerin kabuk mahiyetinde olduğunu, öze ulaşmanın ise ancak kalbin tasfiyesiyle gerçekleşeceğini savunmuşlardır. Bu meydanda Gazzâlî sarhoş ile sarhoşluğun tarifini yapan bilgin insan örneğini vererek der ki:

“Sarhoşluğun, mideden yükselen buharın dimağı istila etmesinden hâsıl olan bir hâldir, tarzındaki tarifini bilmekle sarhoş olmak arasında büyük fark vardır. Hakikatte sarhoş sarhoşluğu tarif edemez. Fakat sarhoş olmuştur. Ona dair hiçbir bilgiye sahip değildir. Ayık, sarhoşluğu tarif eder, levazımını bilir. Hâlbuki kendisinde sarhoşluk yoktur.”⁸⁴

Dolayısıyla kelâmcıların edindikleri bilgiler kalbe değil akla hitap etmektedir. Sadece hafızada kalmak suretiyle amel boyutuna dökülemeyen bilgilerin neticesinde, kelâmın kalbi değil akli beslediği ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı Gazzâlî'nin kelâm ilmine bakışı farz-ı kifaye boyutunda olmuş,⁸⁵ nasıl ki bir beldede bir doktorun varlığı yeterli olacaksa bir kelâm âliminin varlığı da o beldeye yeterlidir görüşünü savunmuştur.

Yine İbn Arabî'nin Fahreddin er-Râzî'ye gönderdiği mektubunda, akıllı kimsenin kalbini fikirden kurtarması gerektiğini belirterek, Allah'ı bilmenin müşahede yoluyla elde edileceğini söylemiştir.⁸⁶ Bu durumda kelâmî fikir boyutunun fazlalığının insan zihnini bulandırdığı gibi kalbini de meşgul ettiğini, dolayısıyla ilahî hakikate eremediğini söylemek mümkündür.

⁸⁴ el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Münkız*, 56.

⁸⁵ el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-İhyâ*, 62.

⁸⁶ İbnü'l-Arabî, *Resailu İbn Arabî*, 185.

Kitâbü't-Tevhîd adlı eserinde İmam Mâtürîdî, Allah'ın kuluna gitmesini istediği hedefler için kılavuzlar koyduğunu, zihnini düşünce ve ilhamlarla harekete geçirdiğini ve yine kulunu çeşitli ibretler vasıtasıyla uyardığını söylemiştir.⁸⁷ Böylelikle tefekkür eden kulun kılavuzlardan yararlanarak ilahî hakikate ulaşma yolunu bulacağını belirtmiştir. Buradan hareketle gönül boyutunun kelâmın ehl-i sünnet bazlı özünde var olduğunu ancak arka planda kaldığını söyleyebiliriz.

Kelâmın tarihsel süreci göz önünde bulundurulduğunda esasen elit bir kesime hitap ettiği görülmektedir. Halktan uzak oluşu gönül boyutunu yakalayamadığı anlamını çıkarmış, buldukları meclisler itibariyle sûfiler tarafından tartışmacı bir alan olarak görülmüştür. Tasavvuf ise varlığı itibariyle halk nezdinde gönül erbapları yetiştirmiş ve onlarla hemhal olmuştur. Bu meyanda sûfilerin halktan uzak kelâmcıları tenkit etmesi yadırganmamalıdır. Zira günümüzde ortaya çıkan ateizm, deizm gibi Batı menşeli birçok düşüncenin elit tabaka diye niteleyebileceğimiz kesime hitap ettiğini görmekteyiz. Ancak bu tehdidin giderek büyümesiyle her bir ferdi kapsayacak düzeye gelmesi kelâmın elit tabakadan halk tabakasına inmesini zaruri kılmaktadır görüşüdeyiz.

Halk tabakasına inmek ise gönül boyutunu doyurması açısından tasavvufu iş birliği içerisine girilmesini doğurmaktadır. Bu veçhile kelâm, zihninde problemler barındıran insanların şüphelerini kişiye has uygulayacakları metotları ile gidermeli, sonrasında gönül boyutunun doyurulacağı tasavvufa yönlendirmeleri gerekmektedir. Bu suretle kelâm ile tasavvuf arasında bir köprü kurularak, kalbin hastalıklardan arındırılıp ilahî hakikatlere duçar olunacağı kanaatindeyiz.

Sonuç

Tasavvuf ve kelâm öz itibariyle aynı tabana mensup iki disiplindir. Aralarındaki ihtilaflar, ilahî konularda olup hakikate ulaşmaları bağlamında öncelikleri metotlarından kaynaklanmaktadır.

Tarihî süreçte İslâm âlimleri, hakikati arayanların çeşitli meşreplerde olduklarını belirterek onları sınıflandırmışlardır. Genel bir tasnifle; Selefi, kelâm, tasavvuf, Batınî ve felsefi ayrımı yapılmış, ancak Kur'an ve sünnete biçtikleri pay mesabesinde Batınîler ve filozofların tuttıkları yolun İslâmî olmaktan çıktığı belirtilmiştir. Geriye kalan Selefi, kelâmcılar ve tasavvufçular olmuştur.

Bu genellemeyle birlikte, İslâm âleminde ortaya çıkan binlerce mezhep ve tarikatın temellerinin bu üç ekole dayandığını söyleyebiliriz. Ancak bilgiye ulaşmadaki öncelikleriyle birbirlerinden ayrılan bu ekoller, zaman zaman aralarında şiddetli tartışmaları da beraberinde getirmişlerdir.

⁸⁷ Ebu Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2002), 173.

Esasen bilgi teriminin ne olduğuna klasik felsefi kaynaklarda ve terminoloji sözlüklerinde rastlamaktayız. Bunun yanında İslâm âlimleri tarafından da farklı tanımlamalar yapıldığını görmekteyiz.

Selefi ekolü savunan âlimlerin, Kur'an ve sünnetin yanında sahabe ve ilk üç nesli, Kelâmî ekolü savunan âlimlerin akıl ve istidlâli, sûfîlerin ise keşf ve ilhamı öncelikle hakikî bilgiye ulaşmadaki yöntemlerinin temellerini oluşturmuştur.

İnsan, yaratılış itibariyle diğer canlılardan ayrılan birçok meziyete sahip olmasının yanı sıra bilgiyi elde etme iradesi ve bilgiyi kullanabilme yeteneğiyle de ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla bilgi, insanlık tarihiyle eş değer sayılabilecek bir konuma sahiptir.

İnsanları hem dünyada hem de ahirette saadete ulaştırmak adına bir hidayet rehberi olan Kur'an-ı Kerim'in de bilgiye ve onun kaynaklarına önem vermemiş olması düşünülemez. Keza aynı şekilde Kur'an'da çok defa övülen Peygamber (s.a.v) de konumu ve sözleri itibariyle bilgi ve kaynakları açısından önem arz etmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de bilginin kaynakları genel ifadeyle ikiye ayrılmıştır. Birincisi, gayb alanıyla ilgili kaynaklardır. Bunlar vahiy, ilham ve rüya kaynaklı bilgilerdir. İkincisi, şehâdet alanıyla ilgili kaynaklardır. Bunlar ise duyular ve akıldır.

Allah'ın yönlendirmesi ve söz sahibi kılmasıyla birlikte Peygamber (s.a.v)'in de bilgiye ulaşmada kaynak mesabesinde olduğu görülmektedir.

Kelâmcılar ve sûfîler öncelikle kavramlarını Kur'an ve sünnete dayandırmış, bu doğrultuda düşünce sistemlerini geliştirmişlerdir.

Kelâmcıların öncelikle akıl gerek Kur'an'da gerekse de hadislerde çok defa övülmüştür. İnsanı diğer canlılardan ayıran akıl, düşünebilme ve icraata geçirebilme yetisiyle ön plana çıkmaktadır. Aynı zamanda dinî yükümlülüğün temel şartı akıl sahibi olmaktır. Buradan hareketle kelâmcılar akli ön plana çıkarmış ve akıl olmadan hiçbir şeyin anlaşılamayacağını iddia etmişlerdir. Hatta daha da ileri giderek onu kudsiyet mertebesine çıkarmışlardır. Nassı nazara tabi tutmuş, akıl ile naklin tearuz ettiklerinde önce aklın sonrasında naklin geleceğini savunmuşlardır. Bu iddialarından dolayı da diğer ekoller tarafından eleştirilmişlerdir.

Sûfîler ise akli ikiye ayırmış, cüz'î ve küllî olarak nitelemişlerdir. Bunlardan biri ilimleri, diğeri ise eşyanın mahiyetini kavrayan akıldır. Eşyanın mahiyetini anlamada aklın aciz kaldığını söyleyen sûfîler, ilahî hakikatlerin anlaşılmasında akli yetersiz bulmuşlardır. İlmi kavrayan akli ise tecrübeye dayalı akıl olarak tanımlamışlardır. Tecrübî akıl konusunda nakilciler ve sûfîler ile kelâmcıların arasında fark yoktur. Tartışılan husus, teorik akla dayanarak din üzerinde felsefe yapmaktır.

Sûfîler ilahî bilgiye ulaşmada aklın aciz kalacağını belirttikten sonra, hakiki bilgiye ulaşmanın manevî kirlere temizlenmek kaydıyla gerçekleşeceğini belirtmişlerdir. Manevî kirlere barındığı yer olan kalbin tasfiye edilerek nefsin arındırılması ve bu sayede keşf ve ilhamların meydana geleceği görüşü sûfîler tarafından benimsenmiştir.

Kelâmcılar açısından ise keşf ve ilham, genel itibarıyla zevken tadılmış ferdî birer tecrübeden ibarettir. Delil olarak kullanılamayacağını savunan kelâmcılar bu doğrultuda sûfîleri tenkit etmişlerdir.

Asırlardır süregelen farklı görüşlerin birbirlerine yönelttikleri eleştiriler, İslâm düşünce sisteminin diriliğini korumuş ve zengin bir kültürün meydana gelmesini sağlamıştır. Bununla beraber tefsirden hadise, kelâmdan tasavvufa birçok yönüyle polimat âlimlerin varlığı da karşımıza çıkmaktadır. Tartışmaların yanı sıra zengin birikimleriyle disiplinler arası ihtilafları gideren âlimlerin varlığı, kelâm ve tasavvuf açısından uzlaştırıcı bir hâl almıştır. Gerek eserlerinde gerekse yaşantılarında her iki ilme de hakkını veren bu müstesna âlimler, ifrat ve tefritten kaçınarak itidal seviyede görüşlerini sonraki nesillere aktarmışlardır.

Tasavvuf klasikleri bağlamında önem arz eden eserlere baktığımızda birçoğunun kelâmî konulara yer verdiğini görmekteyiz. Ayrıca kelâm ilmine ait müstakil eserler de kaleme alan bu âlimler kendilerinden sonra gelen her iki ilim mensuplarını da etkilemeyi başarmışlardır.

Birbirleriyle uzlaşabilecek kaidelere mensup ortak tabanlı bu iki disiplin, buldukları ekolde uç noktaları yaşayan müntesipleri tarafından savunulmuş, kendilerine karşı olan ekoller de bu müntesipler tarafından tenkit edilmiştir.

Kelâmcılara göre İslâm inancını ilgilendiren konularda müsamahakâr davranmak doğru değildir. Dolayısıyla sûfîler tarafından üretilen her türlü fikre mesafeli durmuş, zaman zaman sert eleştirilerde bulunmuşlardır. Tasavvuf âlimleri de kelâmcıları eksik buldukları konularda eleştirmiş, onların sert tutumlarına karşı sert tepkiler vermişlerdir.

Sûfîler kelâmcıları genel ifadeyle iki boyutta eleştirmiştir. Birinci tenkit konusu akıl boyutu, diğeri ise gönül boyutunun eksikliğidir.

Aklın sözlükteki anlamıyla “bağ” ve “engel” oluşu tasavvufta ön plana çıkmış, bu manaların verilmesinde ise iki sebebin olduğu belirtilmiştir. Birincisi, cehaletin zulmet olduğu ve aklın nuruyla zulmetin yok olmasından dolayı “cehalet engel” anlamında akla bu ismin verilmesidir. İkincisi ise, cüz’î aklın ilahî hakikatlere ulaşmadaki engelleyici fonksiyonuyla ilgili olup “bağ” olduğu görüşüdür.

Kelâmcıların akli esas olarak ilahî konuları anlayabileceklerini iddia etmeleri, sûfîler tarafından çeşitli örnekler verilerek eleştirilmiştir. Bu doğrultuda İbn Arabî kelâm ilminin zirve isimlerinden Fahreddin er-Râzî’ye bir mektup kaleme almış ve onu akli boyuttan kalbî boyuta davet etmiştir. Mevlâna ise kelâmcıların

akıl tutumunu, “Sağırın Hasta Komşusuna Hatır Sormaya Gidişi” adlı hikâyesiyle biraz da alaycı bir edaya bürünerek tenkit etmiştir.

Sûfîler akli eleştirirken karşısına alternatif olarak kalbi getirmişlerdir. Kalbin ilahî hakikatleri anlamada aklın önüne geçtiğini ve akli savunan kelâmçıların gönül boyutunu ihmal ettiklerini söylemişlerdir.

Kelâmın tarihsel süreci göz önünde bulundurulduğunda esasen inanç problemleriyle ilgilenmekten dolayı gönül boyutunu ihmal ettikleri görülmektedir. Ehl-i sünnet kelâmçılardan olan Mâtürîdî'nin Allah'ın hikmetsiz iş yapmayacağını kabul etmesiyle tefekkür boyutuna değinmesi aslında ehl-i sünnet merkezli kelâmın özünde gönül boyutunun varlığını bir nebze ortaya koyar. Ancak içinde buldukları tartışmalı ortam neticesiyle hep arka plana atılmıştır.

Kelâm düşünce sistemi halk tabakasından daha çok ilim meclislerinde ve elit tabaka denilen insanların yoğun olduğu ortamlarda kendini göstermiştir. İnsanların inançlarını korumak amacıyla üst perdeden mücadele veren kelâmçıların tartışmalarına karşılık sûfîler de halk tabakasında gönül kazanmak için mücadele vermişlerdir. Ancak günümüzde Batı menşeli birçok hareketin ortaya çıkmasıyla ateizm, deizm gibi düşünceler her bir ferdi etkilemektedir. Bu durum da iki disiplinin birbirleriyle çatışmak yerine birlik olup mücadele vermesini doğurmaktadır.

Naçizane fikrimiz, inanç problemi yaşayan bireylerin bu sorunları kelâm ile giderildikten sonra yine kelâmçılar tarafından gönül boyutunda yetkin olan sûfîlere yönlendirilerek gönül boyutları beslenmelidir. Zira kelâm ilmi her ne kadar özünde gönül boyutunu barındırsa da pratikte bu boyutu ihmal etmiş ve yakalaması güç bir hale sokmuştur. Keza aynı şekilde inanç problemi yaşayan tasavvufa meyyal kişilerin öncelikle kelâma yönlendirilip sağlam bir inanç edinmesi sağlanmalıdır. Bu sayede “Cahil sofı şeytanın maskarasıdır.” sözüne muhatap olmaktan çıkarak öncelikli bilmesi gerekenlerin bilincine vardırılmalıdır.

Sonuç olarak, kelâm ile tasavvuf arasında bir köprü kurulmak suretiyle, kişinin sağlam bir inanç kazandırılıp gönül boyutunun desteklenmesi neticesinde kalbî hastalıkların giderilerek ilahi hakikatlere duçar olunacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Aslan, Abdulgaffar. "IV / X. Yüzyılda Kelam-Tasavvuf İlişkisi: İbn Füreke Örneği". *Dinî Araştırmalar Dergisi* 5/14 (2002), 61-75.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2/238-242. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahihü'l-Buhârî*. Beyrut: Daru İbn Kesir.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.
- Cürcânî, Seyyit Şerîf. *et-Ta'rifât*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Çağrırcı, Mustafa. "Gazzâlî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 13/489-505. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Çift, Salih. "İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi - Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı". *Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvufun Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve İslâm Felsefesi İle Olan İlişkisi*. 445-488. Ensar Neşriyat, 2016.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Hüccetullâhi'l-bâliğa*. çev. Mustafa Erdoğan. 2 Cilt. İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2003.
- Erginli, Zafer. "Muhâsibî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/13-16. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Füreke, İbn. *el-İbâne 'an turukı'l-kâsıdîn*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2004.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Münkız mine'd-Dalâli*. çev. Hilmi Güngör. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1986.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Mükaşefetü'l Kulüb*. çev. Muhammed Taha. İstanbul: Muallim Neşriyat, 2017.
- Göktaş, Vahit. "Kur'an'da Bilgi ve Bilginin Kaynakları". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/20 (2008), 159-179.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelâm Tarih-Ekoller-Problemler*. Konya: Tekin Kitabevi, 2016.
- Göztepe, Yüksel. "Gazzâlî ve Öncesi Bazı Sûfilerin Akla Eleştirel Bakışı". *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/19 (2007), 297-326.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, 1871.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "İslamda İlk Fikrî Hareketler ve Dinî Mezhepler". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/12 (1929), 22-29.
- Kindî, Ya'kûb b. İshak. *Resâ'ilü'l-Kindi el-felsefiyye*. Kahire: Daru Fikri'l-Arabî, 1950.
- Komisyon. *Türkçe Sözlük*. 2 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu, 9. Basım, 1998.
- Konuk, Ahmet Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017.
- Köle, Bekir. "Tasavvufa Göre İlahî Hakikatlerin İdrâkinde Aklın Konumu". *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (2013), 81-96.
- Mâtürîdî, Ebu Mansûr. *Kitâbü't-tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2002.
- Mısırî, Niyâzî. *Mavâ'idü'l-'irfân*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Emel Matbaası, 1971.
- Muhâsibî, Hâris. *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*. çev. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Muhyiddin, İbnü'l Arabî. *Resailü İbn Arabî*. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Makaleler* 2. çev. Şahabettin Yalçın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn. *Mesnevi*. çev. Veled Çelebi İzbudak. 6 Cilt. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995.
- Sayın, Esmâ. *Tasavvuf Eğitimi Hafıza Teknikleriyle Tasavvuf Kavramları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.

- Shu'ayb, Fiazuddin. "Gazzalî'nin Kalam Hakkında Son Sözü". çev. Sibel Kaya - Muhammed Çiftci. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2014), 415-434.
- Sühreverdî, Şehâbeddin. 'Avârifü'l-ma'ârif. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010.
- Şahin, Naim. "Kur'an-ı Kerîm'de Akıl ve Aklın Değeri Meselesi". *Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (1998), 221-242.
- Şa'rânî, Abdulvehhâb. *Tabakâtü'l-kübrâ*. çev. Abdulkadir Akçipek. 2 Cilt. İstanbul: Toker Yayınları, 1968.
- Şa'rânî, Abdulvehhâb. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Sayih, Ahmed Abdurrahim . 2 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sakafa ed-Diniyye, 2005.
- Şık, İsmail. "Bir Mutasavvıf Olarak Kuşeyrî'nin Kelami Görüşleri". *İslâmî İlimler Dergisi* 4/1-2 (2009), 257-274.
- Tanrıbilir, Tarık - Karagöz, Nail. "Kalam Konularına Tasavvufî Yaklaşım: Hâris el-Muhâsibî'nin 'er-Riâye Li Hukûkillâh' Eseri Örneği". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/3 (2017), 678-697.
- Taylan, Necip. "Bilgi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6/157-161. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- eUludağ, Süleyman. *İslâm Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Uludağ, Süleyman. "Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 26/473-475. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlham". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/98-100. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahiy". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/440-443. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Yazıcı, Tahsin. "İbn Hafîf". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/535-537. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Yılmaz, Ömer. *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2017.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.
The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

BAiD

Balıkesir İlahiyat Dergisi - Balıkesir Theology Journal

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 09.08.2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25.09.2021

ŞÜMEYM EL-HİLLÎ'NİN HAYATI VE EDEBÎ KİŞİLİĞİ

Faruk Kazan *

Öz

Biyografik nitelik taşıyan bu çalışmada Şümeym el-Hillî'nin hayatı ve edebî kişiliği konu edinilmiştir. Çalışmada Şümeym'in sosyal ve edebî kişiliği yanında onun eserlerine yer verilerek müellif, ilim dünyasına tanıtılmaya çalışılmıştır.

Edebiyatın hemen hemen bütün dallarıyla ilgilenen ve bu dallarda eser veren müellifin kırk-elli civarında eser bırakması bizi bu çalışmaya sevk etmiştir. Kendisini "Sözcüklerin yaratıcısı" ve bu özelliği ile gökteki tanrıya karşılık kendini "Yeryüzündeki tanrı" olarak betimleyen birinin iddiasında haklı olup olmaması irdelenmeye ve incelenmeye değer bulunmuştur.

Şimdiye kadar herhangi bir araştırmının yapılmamış olması nedeniyle özgün sayılabilecek bu çalışma, Şümeym'in hayatı, eserleri ve edebî kişiliği ile sınırlı tutulmuştur.

Genelde tezkire addedilen eserlerden istifade edilerek hazırlanan bu çalışmada ilk kaynaklara müracaat edilmiş ve ilk kaynaklar dışında müellifin ismi ve eserlerinin geçtiği diğer kaynaklara da yer verilmiştir. Ayrıca müellifin tespit edilen iki eserine ulaşılmış ve buradaki yazılardan hareketle bir kaniya varılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Edebiyat, Şiir, Edip, Şümeym el-Hillî.

THE LIFE AND LITERARY PERSONALITY OF SHUMAYM AL-HILLI

Abstract

The subject of this biographical study is Shumaym al-Hilli's life and literary personality. In the study, besides Shumaym's social and literary personality, his works were included and the author was tried to be introduced to the world of science.

The fact that the author, who is interested in almost all branches of literature and works in these branches, has left about forty-fifty works has guided us to this study. It has been found worth examining someone who describes himself as the "creator of words" and with this feature, who describes himself as "the god on earth" versus the god in the sky.

This study, which can be considered original because no research has been done on it so far, has been limited to Shumaym's life, works and literary personality.

* Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

e-mail: fkazan21@hotmail.com, **ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0002-4128-4535>

Atıf/Citation: Kazan, Faruk. "Şümeym el-Hillî'nin Hayatı ve Edebî Kişiliği". *BAİD* 14 (Aralık 2021), 155-168.

In this study, which was prepared by making use of the works that are generally considered as tazkira, the first sources were applied. In addition to the first sources, the name of the author and other sources which his works are mentioned are also included. In addition, two identified works of the author were reached and was tried to take the measure about him based on the writings here.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Literature, Poetry, Edip, Shumaym al-Hilli.

Giriş

İslam'ın Altın Çağı veya İslam Rönesansı olarak adlandırılan asırlar arasında yer alan 12. asırda yaşanan gelişmeler ve ilerlemeler dinî, fennî, içtimaî ve edebî alanların tümünde kendini göstermiştir. Bu gelişmelerin ürünü olan eserler arasında kimisi günümüze kadar ulaşmış ve bu anlamda şanslı addedilmiştir. Kimisi de günümüze kadar ya hiç ulaşamamış ya da çok az ulaşmıştır. Bu anlamda eserleri kaybolan müellifler, talihsiz yazarlar olarak telakki edilmiştir.

Eserlerin günümüze kadar ulaşamamasının hem içsel hem de dışsal birçok nedeni vardır. İçsel nedenlerden biri de müellif kaynaklıdır. Şümeym ve benzeri müellifler, zekâ ve dillerini kontrol edemediklerinden kimi söylem ve eylemleri, toplumun o günkü genel düşünce yapısıyla pek uyuşamadığı olmuştur.

Toplumun genel normlarına uymayan ve uymaması nedeniyle de sosyal hayattan tecerrüt ederek bir anlamda toplumu dışlayan Şümeym, vefat ettikten sonra toplum tarafından kendisine benzeyen diğer edebiyatçılar, düşünürler ve bilim adamları gibi dışlanmıştır. Kırk civarında eser kaleme almış birinin eserlerinin çoğunun günümüze ulaşamamış olması bunun en büyük göstergesi olarak düşünülebilir.

Farklı bir kişiliğe, sıra dışı bir âlim ve edip profiline sahip birinin çalışılması ve ilim dünyasına tanıtılması gayesiyle Türkçe, Arapça ve Farsça literatüründe Şümeym hakkında bilgi taraması yapılmıştır.

Farsça literatürde yapılan araştırma neticesinde yazarın Hille'den olması hasebiyle potansiyel bir Şîî olarak görülmesine rağmen müellif hakkında pek fazla veriye rastlanmamıştır. Sebebi de Sünni camiada olduğu gibi sıra dışı kişiliği değil, büyük olasılıkla Ebü'l-Muzaffer el-Melikü'n-Nâsır Salâhuddîn Yûsuf b. Necmiddîn Eyyûb b. Şâdî (ö. 589/1193) ve Salahattin'in 1193-1196 yılları arasında Şam Emiri olan oğlu Efdal Nureddin Ebu Hasan Ali'yi (ö. 1225) öven kitaplar yazmış olmasıdır.

Arapça literatüründe yapılan inceleme sonucunda az da olsa Şümeym hakkında bazı çalışmaların bulunduğu saptanmıştır. Ancak bu çalışmalar derde deva olabilecek düzeyde olamamıştır. Buna mukabil Türkçe literatüründe yapılan araştırmada yazar hakkında herhangi bir çalışmanın yapılmadığı müşahade edilmiştir. Hakkında herhangi bir çalışmanın olmadığı saptanan Şümeym el-Hillî'nin hayatı ve edebî kişiliği konu edinilmiş, özellikle onun eserleri araştırılmış ve olabildiğince ilk kaynaklara müracaat edilmeye gayret gösterilmiştir.

Şümeym'in matbu eserlerinin olmaması nedeniyle mahtûat eserlerin olup olmadığı araştırılmıştır. Olanlara kaynak olarak müracaat etmede öncelik verilmiştir.

1. Nisbeleri ve Çocukluğu

Müellifin tam adı Ebu'l-Hasen 'Alî b. Hasen b. 'Antara b. Sâbit el-Hillî'dir. Lakabı ise Şümeym'dir. Nisbeleri, ihtisas alanına nisbetle Nahvî ve Lağavî; doğup büyüdüğü yere nisbetle el-Hillî¹ ve Hille'nin içinde bulunduğu emirliğe nazaran el-Mezyediyî'dir.² Mühezzibuddin ve Şümeym olarak da lakaplanmıştır.³ Lakap ve nisbeyle daha çok bilindiğinden Şümeym el-Hillî olarak şöhret bulmuştur. Ancak o nahiv ve sarf kuralı açısından kendisine el-Hallevî denmesinin daha doğru olacağını belirtmiş⁴ ve eserlerinde de bu nisbeyi kullanmıştır.⁵ Şümeym lakabını almasının nedeni kaynakların verdiği bilgiye göre şöyle gerçekleşmiştir: Küçük yaşlardayken geçirdiği bir hastalık nedeniyle çayır andızı olarak bilinen bitkiyi bir müddet her gün tüketir. Bir süre adı geçen bitkiyi tükettiği için de hacetini geç giderir. Hacetini giderirken gaitası çayır andızından oluşmuş fındık tanesi kadar olduğundan Şümeym, onun kokmadığını söyler ve bunu başkalarına koklatmaya çalışır. Bunun üzerine kendisine koklayan küçük anlamında "Şümeym" lakabı verilmiştir.⁶ Bu anekdotan anlaşıldığına göre yazar, yaramaz ve haylaz bir çocukluk dönemini geçirmiştir. Hatta çocukluğundaki bu durum daha sonraları onun sıra dışı kişiliğine evrilecektir.

2. Eğitimi ve Hocaları

Şümeym, eğitim çağına geldiğinde Bağdat'a gitmiş ve burada ilk eğitimini Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Haşşâb (ö. 576/1181), Ebû'l-Feth b. Nekîb el-Bağdâdî (ö.?) ve nahivcilerin kralı manasında Meliku'n-Nuhât lakaplı Ebû Nizâr Hasan b. Sâfi el-Bağdâdî (ö. 568/1173) gibi dönemin önemli dil ve edebiyat bilginlerinin yanında almıştır.⁷ Anlaşıldığı kadarıyla renkli kişiliğini, ilk eğitimini

¹ Salâhuddîn Hafîl b. İzziddîn Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafâ (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000), 20/203; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vdğ. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 4/274.

² Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân ve Mu'cemü'l-üdebâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1993), 1/1689.

³ Ebû'l-Me'âli Muhammed b. Abdirrahmân İbnü'l-Gazzî, *Divânü'l-İslâm*, thk. Seyyid Kesrevî Hasen (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 3/144; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin terâcimü musannifi'l-kütübî'l-Arabiyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ-Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 7/67.

⁴ Vezir Cemâleddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf el-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-fadl İbrahim (Kahire: Daru'l-fikri'l-arabiyye, 1986), 2/244; Abbâs Hânî el-Cerrâh, *Şümeym el-Hillî* (el-Hille-Babil: Dâru Sâdık, 2008), 16.

⁵ Alî b. Hasan Şümeym el-Hillî, *Şerhü Makâmâtî'l-Hariri*, ts., vrk. 1.

⁶ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 20/205.

⁷ el-Cerrâh, *Şümeym el-Hillî*, 12.

aldığı ve mizacına çok yakın olduğu bahsi geçen son hocasından almıştır. Nitekim ikisi arasında şöyle bir olayın cereyan ettiği aktarılmaktadır:

Bir gün Şümeym, hocası Ebu Nizar'ın yanındayken nahiv dersi alan bir grup insanla nahve dair bir konuyu tartışılar. Şümeym, hocasına Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî (ö. 377/987)'nin şöyle dediğini, Ebû'l-Feth Osmân b. Cinî el-Mevsilî el-Bağdâdî (ö. 392/1002)'nin böyle dediğini söyleyince hocası, "O köpeklerden bahsetme", diyerek ona kızmıştır. Bunun üzerine Şümeym, "Efendim! onlar nahiv ilminin saygın ve büyük insanlarıdır ve siz onlara köpek dediniz. Bu durumda size nahivcilerin kralı dendiğine göre siz de nahivcilerin kralı değil de köpeklerin kralı olmaz mısınız?" şeklinde itiraz etmiştir. Hocası, "Vallahi doğru söylüyorsun, onlar nahiv âlimleridirler," demiştir ve bir daha onlar hakkında bu şekilde konuşmamıştır.⁸ Ancak Şümeym, burada gösterdiği nezaket ve saygıyı ileriki zamanlarda unutacak ve hocasının izinden gidecektir.

3. Öğrencileri

Belli bir medresede uzun bir zaman tedrisat yaptığına dair bir kaydın olmadığı saptanan müellifin sıra dışı kişiliğinin düzenli bir şekilde tedrisat yapmasına engel olduğu anlaşılmaktadır. Ama buna rağmen özel ve kısa süreli de olsa onun rihle-i tedrisatından geçenler olmuştur. Öğrencileri arasında en meşhur olanı Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî'dir (ö. 626/1229).⁹ Adı geçenlerin yanı sıra aşağıdaki isimler de Şümeym'in yanında az da olsa okuyan öğrencileri arasında zikredilebilir: Said b. Muhammed b. Said b. Cahder b. Hüseyin b. Cahder el-Cezerî (ö.?), Abdurrahman b. Ebî Ğânım b. İbrahim b. Senedî el-Haffâcî (ö.?), Ömer b. Hıdır b. el-Lemeş (ö.?), Fahreddin b. Muhammed b. Hamid b. Cibrîl b. Muhammed b. Mene'a el-Mûsilî (ö.?), İbn el-Haccâc olarak bilinen Muhammed b. Ali b. Ebî Muhammed, Süleyman b. Muzaffer b. Musa el-Erbilî (ö.?), Ebu Hamid b. Ahmed b. Ebu'l-Hasan el-Mûsilî, Muhammed b. Ebi's-Sa'adât el-Mûsilî (ö.?), Mahmud b. Muhammed b. el-Enceb el-Erbilî (ö.?), Muhammed b. Süleyman el-Mûsilî, Muhammed b. Câsım b. Ahmed b. Abdunnevâh el-Esedî el-Halebî el-Hatîb (ö.?) ve Abdurrahman b. Hâşim b. Ahmed el-Hatîb (ö.).¹⁰ Öğrencilerin çoğunun Musilî lakablı olması Şümeym'in Musul'da daha fazla zaman geçirdiği şeklinde yorumlanabilir.

4. Kişiliği

Şümeym'in kişiliği sosyal alanda farklı; ilmî ve edebî alanda farklı olarak karşımıza çıkmaktadır. Şümeym, daha çok sosyal kişiliği nedeniyle toplumsal ilişkilerinde başarılı olamamıştır. Edebî ve ilmî kişiliğinde ise başarılı olduğu

⁸ Ebû'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh b. Muhammed el-Ukaylî el-Halebî İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fî târîhi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Daru'l-fikr, ts.), 5/2399.

⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/1690.

¹⁰ el-Cerrâh, *Şümeym el-Hillî*, 28-29.

söylenbilir. Sosyal kişiliğindeki başarısızlık, onun edebî kişiliğindeki parlaklığına gölge düşürmüştür. Bunları birbiriyle bağdaştıramayanlarca sürekli tenkit edilmiştir. Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Şümeym, iki farklı kişiliğe sahip bir portreye sahip olmuştur. Bu nedenle de kişiliği iki farklı başlık altında işlenecektir.

4.1. Sosyal kişiliği

Şümeym hakkında olumlu düşünenler olduğu gibi olumsuz düşünenler de vardır. Her iki kesimi de haklı çıkaracak bilgilere kaynaklarda rastlamak mümkündür. Buna rağmen olumsuz düşünenler daha çoktur. Çünkü onları olumsuz düşünmeye sevk eden argümanlar daha fazladır. Olumsuz düşünenlere göre Şümeym, sıra dışı kişiliğe sahiptir. Çünkü dindarlığı az, farz namazları kılmamakta ve Kur'an'a karşı gelmektedir.¹¹ Şümeym, ne önceki şairleri ne de dönemindeki şairleri beğenen, sadece kendini beğenen, bazen din dahil toplumsal değerleri küçümseyen, bir âlime yakışmayan davranışları sergilemekte çekinmeyen, çevresindekileri en ufak yanlışta rahat bir şekilde azarlayan, bu nedenle de insanların onun yanına gitmekten çekindiği kısaca nezaket ve görgü kurallarına riayet etmeyen ve bu tür özellikleri nedeniyle de kimilerince ahmak olarak nitelenen bir kişiliğe sahiptir.¹² Bu bakış açısına göre Şümeym narsist bir kişiliğe sahiptir. Burası tartışılabilir ancak toplumun değer yargılarını önemsememesi onun ahmak olduğuna kanıt olmamalıdır. Özellikle elliye yakın kitap yazan birinin ahmak oluşu akla ve mantığa ters bir durumdur. Bunun yerine belki edebiyat ve ilmin verdiği bir enaniyetten bahsedilebilir.

Olumsuz nitelermelere karşın olumlu özelliklerini daha çok gören bu nedenle de kendisini son derece mütevazı, zahid, 'abid doğru bildiğini söylemekten çekinmeyen ve yanlışta da ısrar etmeyen bir mizaç ve karaktere sahip olduğu şeklinde betimleyenler de vardır. Örneğin Yâkût el-Hamevî'nin aktardığına göre Ebû Nuvâs (ö. 198/813 [?]), Ebû Temmâm (ö. 231/846) ve Ebü'l-Alâ' el-Maarrî (ö. 449/1057) gibi ünlü şairleri beğenmeyip onlar hakkında çok yakışsız sözler¹³ sarf etse de Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî (ö. 354/965), İbn Nübâte el-Fârîki (ö. 374/984) ve Ebû Muhammed el-Harîrî (ö. 516/1122)'nin Arap

¹¹ Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâr-u sadır, 1994), 3/339.

¹² el-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/244-245; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 20/203-205; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-Arabî, 1986), 43/63; Abdülhay b. Ahmed el-Hanbelî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fi ahhâri men zehab*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût (Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1986), 4/8; ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 21/411; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/339.

¹³ Örneğin; Maarrî için "o kör köpek de kim oluyor" ifadesini kullanır. Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/1690-1692.

edebiyatında hak ettikleri değeri¹⁴ vermede tereddüt etmemektedir. Hatta birçok şaire nazire ve alternatif olarak eser telif etmesine rağmen Harîrî'nin *Makâmât* adlı meşhur eserine iki defa nazire yazmayı denediğini ancak beceremediği için yazdıklarını sildiğini, bunun üzerine ona nazire yazmaktan vazgeçtiğini, çünkü yanlıştı ısrar etmektense doğruya dönmenin daha erdemli bir davranış olduğunu ve bu nedenle de Harîrî'ye ancak şerh yazabildiğini¹⁵ büyük bir alçak gönüllükle itiraf etmektedir.

Onun olumlu tarafını göstermek için şöyle bir anekdot da anlatılır: Bir gün makam itibarıyla kentlin ileri gelenlerinden soylu biri, Şümeym'in yanına gelir. Ancak Şümeym ona değer vermez. Bunun üzerine önemli bürokratlardan biri olan bu kişi kızarak oradan ayrılır. Yanındakiler Şümeym'i neden böyle davrandığı hususunda kınarlar. Şümeym hiç oralı olmaz. Bir sonraki gün Şümeym yanındaki kuru ekmekten bir parçasını kemirip kalanını onlara ikram ederek: "Yemeğe buyurun", der. Yanındakiler: "Ne var ki bizi yemeğe davet ediyorsun", diye söylenince Şümeym: "İşte böyle! Kuru ekmekle yetinen biri, kime, ne minnet edecektir?"¹⁶ der.

4.2. Edebî Kişiliği

Birçok edip gibi Şümeym de kendinden önceki edebiyatçılardan etkilenmiş, onların bıraktığı birikimden istifade etmiştir. Bunların en önemlileri, Ebû Nûvâs (ö. 198/813), Ebû Temmâm (ö. 231/846), Ebû't-Tayyib el-Mütenebbî (ö. 354/965), İbn Nübâte el-Fârîki (ö. 374/984), Ebû'l-Feth Alî b. Muhammed (Ahmed) b. Hüseyin (Hasen) b. Yûsuf b. Muhammed b. Abdilazîz el-Büstî (ö. 400/1010), Ebû'l-Alâ' el-Maarî (ö. 449/1057) ve Ebû Muhammed el-Harîrî'dir (ö. 516/1122). Yukarıda isimleri anılan edebiyatçılardan kimilerini beğenmediği söylenmiş olsa da onlara nazire veya alternatif yazdığına göre onlardan etkilenmiş olması kaçınılmaz görünmektedir.

Nahiv, nazım ve nesirde yetkin olan Şümeym, şiirin birçok türünde eser yazmıştır. Medih, hiciv, hamâset, hamriyyât, hikemiyyât ve münâcât türünde şiir yazan müellif, nesir türüne olan ilgisi daha fazla olmuştur. Nitekim nesir alanındaki eserlerinin çoğunu edebî sanatların daha fazla kullanıldığı hutbeler oluşturmaktadır. Şiir alanında da yetkin olan Şümeym'in, nesir türünde yazmayı daha çok istediği anlaşılmaktadır. Çünkü ona göre şiirin ölçü ve kafiyeleri dili sınırlandırmaktadır.¹⁷ Şümeym'in nesir türünde yazma isteği aslında belki de adı konulmamış erken serbest şairliğe olan eğiliminden kaynaklanmaktadır.

¹⁴ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/1690-1692.

¹⁵ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/1690-1692.

¹⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/1694-1695.

¹⁷ Şümeym el-Hillî, *Şerhü Makâmâtî'l-Hariri*, vrk. 6b.

Her ne kadar onun şiirlerini güzel bulanlar olmuşsa da şiirlerinde akıcılık ve doğallığın bulunmadığını, şiirlerinin yapmacık ve birer zorlama ürünü olduğundan tatsız ve tuzsuz olarak niteleyenler de olmuştur.¹⁸

Kitap başlıklarından anlaşıldığı üzere yazarın kaleme aldığı eserlerin çoğu dil ve edebiyatla ilgilidir. Dilde kendini çok yetkin gören Şümeym, mecâzi anlamda şöyle demiştir: “Gökte ve yerde iki tanrı vardır. Gökteki tanrı Allah’tır. Yerdeki tanrı da benim. Bunu avam tabakasındaki insanlar yanlış anladığı için bu sözüme tahammül edemiyorlar. Aslında ben bir şeyin yaratıcısı değilim. Sadece kelimeleri yaratıyorum.”¹⁹ Burada aslında kendisinin çok velut olduğunu ve bir sanatçıda var olan var olması gereken yaratıcılık özelliğini vurgulamak istemiştir. Genel olarak edebiyatta özelde de şiirde yetkin oluşu dönemin şairleri tarafından da kabul edilmiştir. Hatta bazı şairler şairliklerini ona teyit etmek istemişlerdir. Nitekim aktarılan bir olaya göre Şümeym Siirt’e yaptığı bir seyahat sırasında onun gelişini duyan birçok âlim onu görmeye gelir. Gelenler arasında kendi yazdığı şiirinden bir kısmını Şümeym’e okuyan bir şair de vardır. Şümeym onun şiirini beğenir ve ona, “Şairliğini kanıtlaman için bu yeterli değildir. İspat için şimdi bu anlamda başka bir şiir söylemen lazım”, der. Bunun üzerine Siirtli şair de bir saat düşündükten sonra şu beyitleri serd eder:

وَمَا كُلُّ وَقْتٍ فِيهِ يَسْمَعُ حَاطِرِي بِنَظْمِ قَرِيضٍ يَفْتَضِي لَفْظَهُ مَعَى
وَلَمْ يُبِحِ الشَّرْعُ الْمُبِينُ تَيْمَمًا بِتُرْبٍ وَبَحْرِ الْأَرْضِ فِي سَاحَةِ مَعَنَا

“Her zaman gönlüm, anlamını gerektiren şiiri nazm etmeye müsaade etmez.”
“Apaçık şeriat da denizin yanındayken teyemmümle abdest almaya müsaade etmez.”

Bunu duyan Şümeym, sevinçten: “Vay Vay! Secdeye kapan, secdeye kapan! Bu şiir, secdeye gidilen şiirlerdendir. Bunu en iyi bilenlerdenim.”²⁰ der. Siirtli şair, Şümeym’in egosunu okşadığı bu beyitle Şümeym’i hem sevindirmiş hem de şairliğini ona onaylatmıştır.

Yapılan araştırmada bu beytin bazı kelime farkları ile başka bir şaire isnat edildiği saptanmıştır:

وَمَا كُلُّ وَقْتٍ فِيهِ يَسْمَعُ حَاطِرِي بِنَظْمِ قَرِيضٍ رَائِقِ اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى
وَهَلْ يَفْتَضِي الشَّرْعُ السَّرِيفُ تَيْمَمًا بِتُرْبٍ وَهَذَا الْبَحْرُ يَا صَاحِبِي مَعَنَا²¹

‘Ayn Basal olarak bilinen, ümmî ve a’mâ bir şair olan İbrahim b. Ali b. Halil el-Harranî’ye (ö. 1310) isnad edilen bu beytin Şemsüddîn Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-Erbilî (ö. 681/1282)

¹⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, 3/339; el-Cerrâh, *Şümeym el-Hillî*, 24.

¹⁹ Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, 20/205.

²⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-büldân*, 1/1689.

²¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, 8/630.

ile yapılan görüşme sırasında söylediği²² ifade edilir. Ancak kanaatimizce bu iki beytin Şümeym'in Siirt'e gittiği sırada oradaki şaire ait olması daha olasıdır. Çünkü kronolojiye göre İbn Hallikân, yaklaşık otuz yıl önce 'Ayn Basal'dan önce vefat etmiştir. İki arasında böyle bir görüşmenin gerçekleşme ihtimali zayıftır. Zoraki yorumlarla böyle bir görüşmenin gerçekleştiği kabul edilse bile ikinci bir kronolojik problem daha bulunmaktadır ki o da şudur: Şümeym'i anlatan Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) takriben seksen bir yıl önce vefat etmiştir. Bu iki olay arasında neredeyse bir yüz yıl fark bulunmaktadır. Bu durumda zamansal olarak daha önce yazılan kitaptaki bilginin daha doğru olması gerekmektedir.

Kronolojik doğrulamanın yanında anlamsal ve içeriksel doğrulamada da iki beytin birinci olaya daha uygun olduğu düşünülmektedir. Çünkü serd edilen beyit, istenen cevabın fazlasını vermektedir. Nitekim Siirtli şair, şiirle hem cevap veriyor hem irticali olarak söylenecek şiirin zorluğundan bahsediyor hem de şiirini arz ettiği usta bir şairin yanında şiir söylemenin zorluk ve gereksizliğini ifade ederek Şümeym'in takdirini kazanıyor.

Şümeym'in, şiirlerinde edebî sanatları kullanmanın yanında muamma denebilecek bazı üslupları da tercih ettiği görülmektedir. Başka bir ifadeyle bilmece türünde kapalı anlamları vermeyi seven bir edebî kişiliğe de sahiptir. Nitekim anlatılan bir olaya göre onun edebî ilminden istifade etmek isteyen Muhammed b. Hâmid b. Muhammed b. Cibril b. Muhammed b. Mene'a b. Mâlik el-Mûsilî, Şümeym Musul'a geldiğinde onun faziletini, zühdünü ve kimseyle konuşmadığını bildiği halde onun yanına gider. Şümeym onunla pek fazla ilgilenmez ama o da hemen pes etmez. Şümeym'in yanında kalmada ısrar eder. Sohbet sırasında Şümeym, insanların Ebû'l-Esved/Ebû Abbâd Amr b. Külsûm b. Mâlik (ö. 584/600)'in şu beytine olan beğenilerine şaşırıldığını söyler:

مُسْغَسَعَةٌ كَأَنَّ الْخُصَّ فِيهَا إِذَا مَا الْمَاءَ خَالَطَهَا خَزِينًا²³

"Yemen safran çiçeğinin sıcak suyla karışımı sırasında kıpkırmızı olan su gibi (bize şarabı takdim et.)"

Şümeym; -dalga geçerek- "Amr b. Külsûm, bunu diyeceğine benim dediğim gibi şöyle deseydi ya!" der.

وَسَأَلَتْ نِظَافُ الرَّاحِ فِي الرَّاحِ فَأَعْتَدَى السَّمَاحُ إِلَى رَاحَتِنَا فَسَخِينًا²⁴

"Şarabın damlaları ellerimize aktı, cömertlik bizim avlularımıza taşıdı ve biz de cömert olduk."

²² Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 6/46.

²³ Şiirin aslında خَزِينًا kelimesi yerine سَخِينًا geçmektedir. Ancak burada şair kelimelerle oynamaktadır.

²⁴ سَخِينًا iki anlama gelebilmektedir: isim olarak kabul edildiğinde "sıcak"; fiil olarak kabul edildiğinde ise "cömert davrandık" manasına gelmektedir.

Sonra seccadesinin altında bir parça kâğıt çıkarır ve Ebû Hamid'e "قلب شطر" sözüne ne anlama geldiğini sorar. Ebû Hamid de söylenen sözü yazıya döküp cevap vermek istediğini belirtir. Şümeym onay verince o da yazar ve "أَعَادِيكَ" sözün yarısı "ديك" olduğunu onun tersinin ise "كَيْدٌ" (hile, tuzak) olduğunu ve bu sözle hilenin nimetleri inkâr edenlerin alın yazısı olduğunu, demek istediğini söyler. Şümeym de "Çok güzel!" der ve daha önce ondan esirgediği teveccühü göstermeye başlar.²⁵ Olaydan anlaşıldığı kadarıyla Şümeym, sadece İslam'dan sonraki şairleri beğenmiyor değildir aynı zamanda cahiliye dönemindeki kimi şairlerin şiirlerini de beğenmemektedir. Nitekim birinci tabakadan olan ve muallaka şairlerinden olan Amr b. Külsûm (ö. 584)'ün yukarıdaki beytiyle alay ettiği görülmektedir.

5. Devlet Adamlarıyla İlişkisi

Eyyubî döneminde yaşayan Şümeym, aşağıda eserleri arasında belirtildiği gibi Salahaddin Eyyubi ve oğlu Nureddin Ali hakkında medih türünden şiirler yazmıştır. Bu şiirlerinde samimi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bunun karşılığında taltif görüp görmediği bilinmemektedir. Ama kaynakların verdiği bilgilere göre devlet büyüklerine medihler dizmesi karşılıksız kalmamıştır.²⁶ Karşılığında aldığı ödüllerin daha sonra çalındığı iddia edilmektedir.²⁷

Devlet büyüklerini methetmesi yukarıda verilen anekdottan da anlaşıldığı üzere herkes için geçerli olmamıştır. Bu durumdan şöyle bir sonuca varılabilir. Şümeym, beğenmediği devlet adamlarını methetmemiştir. Beğendiği devlet adamlarını da samimiyetle övmüştür. Şümeym, kuru ekmek pahasına da olsa beğenmediği devlet büyüklerine minnet duymamıştır. Ancak içten methettiği devlet erkânları da onun övgülerini karşılıksız bırakmamışlardır.

6. Seyahatleri

İlk seyahati kitaplarından anlaşıldığı kadarıyla eğitim amaçlı yurt içinde yani Irak-Bağdat'a olmuştur. Ancak hangi tarihte yolculuk yaptığı net olarak bilinmemektedir. Kaynakların verdiği bilgiye göre 601/1204'te vefat ederken Şümeym, doksan yaşlarında²⁸ olduğuna göre büyük olasılıkla hicri altıncı asrın ikinci çeyreğinde bu kısa mesafeli ilk seyahatini gerçekleştirmiş olmalıdır.

Eğitimi Bağdat'ta dönemin ünlü âlimleri yanında tamamladıktan sonra yurt dışına seyahat etmiştir. Diyarbakır'a onun edebî ilminden istifade etmek için yanına giden *Mu'cemu'l-Buldân*'ın sahibi Yakut el-Hamevî'nin verdiği bilgiye göre 594/1198 yılında, Hızır adında bir camide küçük bir odada ilim ve

²⁵ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, 1/1694.

²⁶ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 4/8.

²⁷ el-Cerrâh, *Şümeym el-Hillî*, 11.

²⁸ Hayreddîn b. Mahmûd Zirikî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'în, 2002), 4/274; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, 1/1689.

edebiyatla uğraşırken ziyaret ettiğinde Şümeym, zayıf ve yaşlıdır.²⁹ Altı-yedi yıl sonra Musul'da vefat ettiğine göre bu onun son seyahati olmalıdır. Aradaki seyahatlerin ne zaman gerçekleştiği kesin olarak bilinmese de nereye seyahat ettiği kısmen bilinmektedir. Seyahat ettiği iller arasında Bağdat, Musul, Şam, Halep, Harran, Nusaybin³⁰, Cizre, Siirt³¹, Meyâfarqîn (Silvan) ve Âmed (Diyarbakır)³² yer almaktadır. Muhtemelen sıralama da bu şekilde olmuştur. Şümeym, önce batıya Şam'a gitmiş olmalı oradan da kuzeye doğru Halep, Harran, Nusaybin ve diğer şehirleri dolaşmış olmalıdır. Tabii yapılan bu yolculuk bir seferliğe mahsus değil birkaç seferde gerçekleşmiştir. Bunlardan bazıları kısa mesafeli bazıları ise uzun süreli olmuştur.

7. Vefatı

Uzun bir seyahatten sonra Musul'da doksan küsur gibi uzun, renkli ve velûd bir ömürden sonra İbnu'l-Haddûs el-Bekkâl adında bir adamın evinde Rebiü'l-âhir ayının 28. günü çarşamba gecesi 601/1204 yılında vefat etmiş ve Ebû Temmâm Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî (ö. 231/846), Ebû Muhammed Nâsıhuddîn Saîd b. el-Mübârek b. Alî b. Abdillâh en-Nahvî el-Bağdâdî (ö. 569/1174) ve Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1233) gibi ünlü edebiyatçı ve tarihçilerin mezarlarının bulunduğu Mu'âfi b. İmrân mezarlığına defnedilmiştir.³³

Buradan anlaşıldığı kadarıyla ailesini ve akrabalarını tercih etmemiştir. Onlar yerine dostlarının yanında kalmayı daha çok yeğlemiştir. Ailesi ile arası pek iyi olmadığından yalnız yaşamış ve yalnız ölmüştür.

8. Eserleri

Hamaset, medih, hiciv, hikmet, münacât gibi edebiyatın hemen hemen her alanında eser yazan Şümeym el-Hillî'nin birçok eseri maalesef günümüze kadar ulaşmamıştır. Safedî'nin verdiği bilgiye göre otuz yedi eser kaleme almıştır.³⁴ Alfabetik sıraya göre bunlar aşağıdaki gibidir:

- Bidâyetu'l-fikr fî bedâyi'î'n-nazmi ve'n-nesr
- Durratu't-te'mîl fî uyûni'l-mecâlisi ve'l-fusûl (iki ciltten meydana gelmektedir.)
- Emânî fi't-tehânî

²⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/1689.

³⁰ Anlaşıldığı kadarıyla buraya birkaç kez seyahat etmiştir ve birinde bir sene boyunca burada ikamet etmiştir. Bkz. Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, 2/245.

³¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/1695.

³² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/1689.

³³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/1689; el-Cerrâh, *Şümeym el-Hillî*, 30; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/339.

³⁴ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 20/207.

- Enîsu'l-celîs fi't-tecnîs (Salahaddin Eyyubi'ye yazılmıştır.)³⁵
- Envâ'u'r-rekâ' fi'l-escâ'
- Eryü'l-müştâr fi'l-karîsi'l-muhtâr
- Fusûlu'l-mevkibiyye
- Halku'l-ademî
- Hamâse (Ebu temmâm'ın hamaset şiirlerine nazire olarak yazılmıştır.)
- Hırzu'n-nâfis min ays'il-âyis
- El-Hutbetu'l-mustedîe
- Huteb-i nesk-i hurûfi'l-mu'cem
- Hutebu'n-nâsiriyye
- İlkâmu'l-ilmâm fi ta'biri'l-ahlâm
- İşârâtu'l-ma'ziyye
- Lemâse fî şerhi'l-hamase (Kendi yazdığı Hamase adlı eserindeki şiirlerini şerh etmektedir)
- Luhnetu't-tabîki'l-musahhar fi'l-leyli'l-musehher
- El-Luzûm (Ebu'l-ma'arrî'nin eserine nazire olarak yazılmıştır.)
- Luzûm-u mâ lâ yukreh (Ma'arrî'nin eserine nazire olarak yazılmıştır.)
- Mefâtîh fi'l-vaaz
- Menâih fi'l-medâih
- Menâkibu'l-hikem fî mesâlibi'l-umem
- Mennâhu'l munâ fi îdâhi'l-kunâ³⁶
- Meserratu'l-kulûb fi't-tashîf
- Mu'âyâtu'l-akl fi mu'ânâti'n-nakl
- Muctenâ reyhânetu'l-hemm fî istinâfi'l-medhi ve'z-zem
- El-Muhtesar fî şerhi'l-muhtasar
- El-Munâcât
- Murtecelât fi'l-museccelât
- Nehzetu'l-efrâh fî sifâti'r-râh
- Netâicu'l-ihlâs fi'l-huteb
- Nüketu'l-mu'cemât fî şerhi'l-makâmât (Harîrî'nin meşhur eseri *Makâmât'a* nazire olarak yazılmıştır)³⁷
- Rekûbât
- Simtu'l-meliki'l-mufaddal fî medîhi'l-melîki'l-efdal (Salahaddin Eyyubî'nin oğlu Nureddin Alî'ye yazılmıştır.)

³⁵ Bu eser tarafımızca Nuruosmaniye Koleksiyonunda 34 Nk 3682 nolu demirbaşta tespit edilmiş ve tahkik edilmiştir.

³⁶ Dört kitapçıktan meydana gelmektedir.

³⁷ Bu eser tarafımızca Manisa İl Halk Kütüphanesinde 45 hk 1973 nolu demirbaşta tespit edilmiş ve tahkik edilmiştir.

- Şi'ru's-sabiyy
- Te'âzî fi'l-merâzî
- Temhîd fi't-tağmîd

Yâkût el-Hamevi bunlara *Nezehu't-te'mîl fi uyûni'l-mecâlisi ve'l-fusûl ve el-Muhtera' fi şerhi'l-lume'* adlı iki eseri daha ekleyerek eserlerinin sayısını otuz dokuza çıkartır.³⁸ Kimisine göre bu sayı kırk altıya kadar çıkmaktadır.³⁹

Sonuç

Yapılan incelemelerde müellifin sıra dışı sosyal kişiliğinin, ilmi ve edebî şahsiyetinin önüne geçtiği saptanmıştır. Edebî kişiliğinde velût olduğu görülen müellif, hikemiyyât, medih, hamâset hiciv, hamriyyât, ve münâcât konularını işleyebilen; nesirde ise yazı/ımla, i'rab/nahiv, hitabet, makamât, menakıp, edebî sanatlar gibi türlerde eser bırakabilen bir kabiliyete sahip olmuştur.

İyi bir edebî kabiliyete sahip olan Şümeym'in nesir ve nazım karşılaştırmasında nesre daha meyilli olduğu ve onda daha başarılı olduğu şeklinde bir kaniya varılmıştır. Her ne kadar etkilendiği ve beğendiği Harîrî kadar olmasa bile nesirdeki yatkınlığı daha sahici olmuştur. Buna mukabil şiirlerinde üslupta özgünlüğü olsa bile çok fazla edebi sanatlara başvurması ve yabancı sözcükleri kullanması sebebiyle akıcılığını ve doğallığını yitirdiğinden ikinci ile üçüncü tabaka arasında şairlerden sayılması daha doğru olacaktır.

Kaynakça

Cerrâh, Abbâs Hânî. *Şümeym el-Hillî*. el-Hille-Babil: Dâru Sâdık, 1. Basım, 2008.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâr-u sadır, 1994.

İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh b. Muhammed el-Ukaylî el-Halebî. *Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Daru'l-fikr, ts.

İbnü'l-Gazzî, Ebü'l-Me'âlî Muhammed b. Abdirrahmân. *Dîvânü'l-İslâm*. thk. Seyyid Kesrevî Hasen. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahhâri men zeheb*. thk. Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ-Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

Kıftî, Vezir Cemâleddîn Ebu'l-hasan Ali b. Yusuf. *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l-fadl İbrahim. Kahire: Daru'l-fikri'l-arabiyye, 1. Baskı., 1986.

Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafâ. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2000.

³⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/1697.

³⁹ el-Cerrâh, *Şümeym el-Hillî*, 21-24.

Şümeym el-Hillî, Alî b. Hasan. *Şerhü Makâmâtî'l-Harîrî*, ts.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân ve Mu'cemü'l-üdebâ*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-islâmî, 1.baskı., 1993.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vdğ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1986.

Ziriklî, Hayreddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.
The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi" kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the "Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive" were followed

BAiD

Balıkesir İlahiyat Dergisi - Balıkesir Theology Journal

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 25.07.2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13.09.2021

TEFSİR USÛLÜ'NDE TEPKİYLE KALEME ALINAN BAZI ESERLER

Akif Yıldırım*

Öz

Bu çalışma, Tefsir Usûlü'ne dair kaleme alınmış eserlerin telif edilme sebeplerini ortaya koymak amacıyla yapılmıştır. Böyle bir amaç doğrultusunda kronolojik olarak farklı dönemlerde kaleme alınan Muhâsibî'nin el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân, Kâfiyeci'nin et-Teysîr fî kavâidi 'ilmi't-tefsir ve Subhî Sâlih'in Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân adlı eserleri örneklem olarak seçilmiştir. Her biri farklı dönemde kaleme alınan bu eserlerin ortaya konulma gerekçeleri müellifleri tarafından açıklansa da aslında bu eserlerin başka sebeplere binaen kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Bunun tespiti için de müelliflerin, dönemlerindeki ilmî konuları ve siyasî tutumları tespit edilmiş ve eserleri üzerindeki etkileri ortaya konulmuştur. Üç ayrı dönemde kaleme alınan ve üç ayrı müellif özelinde yapılan bu çalışmada, müelliflerin eserlerini kaleme almadaki en etkin faktörün dönemlerindeki fikrî, siyasî ve ilmî anlayışa karşı refleksle yazıldığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân, et-Teysîr fî kavâidi 'ilmi't-tefsir, Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân, Tefsir Usûlü, 'Ulûmu'l-Kur'ân.

SOME WORKS WHICH WERE WRITTEN WITH REACTION IN THE USÛL AL-TAFSİR

Abstract

This study aims to investigate the nature of the subjects and concepts in Usûl al-Tafsir. Given this concern, it has comparatively analyzed three important works that were compiled chronologically in different periods: Muhâsibî's al-'Aql wa fahm al-Qur'an, and Kâfiyaji's al- Taysîr fî qawâ'id 'Ilm al-Tafsîr, and Subhî Sâlih's Mabâhis fî Ulûm al-Qur'an. Even though the authors explained their writing purposes in these works, it is understood that they actually wrote them for the different reasons than they were were displayed. In order to demonstrate the validity of this claim, we analyzed in this study the scholarly positions and political attitudes of the authors in their works. In this study, which was written in three different periods and made specifically for three different authors, it was determined that the most effective factor in writing the works of the authors was written reflexively against the intellectual, political and scientific understanding of their period.

Keywords: Tafsîr, al-'Aql wa Fahm al-Qur'an, al-Taysîr fî Qawâ'id 'Ilm al-Tafsîr, Mabâhis fî Ulûm al-Qur'an, Usûl al-Tafsir, Ulûm al-Qur'an.

* Dr. Arş. Gör., Manisa Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı

e-mail: akifyildirim83@gmail.com, **ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0003-3609-3440>

Atıf/Citation: Akif, Yıldırım. "Tefsir Usûlü'nde Tepkiyle Kaleme Alınan Bazı Eserler". *BAİD* 14 (Aralık 2021), 169-190

Giriş

Hicrî III. asır, İslâm düşünce tarihinin önemli dönüm noktalarından biridir. İslâmî ilimlerde tedvin ve tasnif faaliyetlerinin hız kazandığı bu dönemde; Beytu'l-Hikme'nin kurulması ile tercüme faaliyetleri hız kazanmış ve fetihlerle genişleyen İslâm toprakları sayesinde yeni kültürlerle karşılaşmıştır. Bu dönemde gerçekleşen tüm bu gelişmelerin, toplumun düşünce yapısı üzerinde etkileri meydana gelmiştir.

Devrin siyasî tarihine baktığımızda karşımıza İslâm tarihinin sıkıntılı zamanlarından biri çıkmaktadır. Abbasî Devleti'nin egemen olduğu bu süreçte; iktidarda önce Ehl-i Sünnet anlayışı yer almış ve daha sonra da Mu'tezilî düşünce hüküm sürmüştür. Mu'tezile'nin iktidarda olduğu sonraki tarihlerde 'Halku'l-Kur'ân' meselesi ortaya çıkmış ve bunun neticesinde mihne olayları yaşanmıştır. Bu dönemde Mu'tezile ve Şia'nın karşısında Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) taraftarları yer almış ve bu iki cenah arasında ciddi tartışmalar yaşanmıştır. İlmî sebeplere bağlı olarak vuku bulan siyasî kargaşanın ortasında kalan Muhâsibî (öl. 243/857), eserini bu tartışmaların içinde ifrat ve tefrite kaçmadan kaleme almaya çalışmıştır. İlmî ve siyasî ortamın bu şekilde olduğu dönemde Muhâsibî, eserini dönemin dinî-siyasî etkisi altında bir mukaddime ve yedi başlıkta yazmıştır.

Bir diğer müellifimiz Kâfiyeci (öl. 879/1474), hicrî IX. asırda dönemindeki müelliflerden farklı bir içerikle eserini inşa etmektedir. Tefsir ilmini kendisinin tedvin ettiğini iddia eden ve bu iddiasını iki kaide üzerinden şekillendiren Kâfiyeci¹, eserinin içerik yapısını da bununla desteklemektedir. Kâfiyeci, ikinci bölümde ele aldığı muhkem-müteşâbih konusu ve bununla ilgili kaidelerin daha iyi anlaşılması için gereken bilgi ve kavramlara birinci bölümde yer vermektedir. Bu sebeple Kâfiyeci'nin, birinci bölümü tefsir ilmi adına söylemek istediklerine zemin oluşturmak amacıyla kaleme aldığını söylememiz mümkündür.

XIX. ve XX. yüzyıla geldiğimizde ise müsteşrikler tarafından yapılan İslâm'a dair araştırmaların merkezinde Kur'ân-ı Kerîm vardır. Müsteşrikler, Kur'ân üzerinde yaptıkları araştırmalarda Kur'ân tarihi konularına ve bazı Kur'ân ilimlerine yoğunlaşmışlardır. İslâm dünyası, amaçları vahyi anlamaktan ziyade Kur'ân'ın mevsûkiyetine halel getirmek olan müsteşriklerin bu yaklaşımlarına tepkisiz kalmamıştır.

İlk olarak Alman müsteşrik Teodor Nöldeke (öl. 1930) ve Macar asıllı Yahudi müsteşrik Ignaz Goldziher (öl. 1921) ile başlayan bu çalışmalar daha sonra onların talebeleri ve bu düşüncenin destekçileri tarafından devam ettirilmiştir. Müsteşriklerin en çok ilgi gösterdikleri konu; Kur'ân tarihi özelinde Mekke

¹ Muhyiddin el-Kâfiyeci, *et-Teysîr fî kavâidi 'ilmi't-tefsîr*, thk. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1974), 26, 34.

dönemi, Mushaf'ın cem'i ve istinsâhı konularıdır. İslâm coğrafyasında Kur'ân ilimleri ile meşgul olan âlimler, müsteşriklerin Kur'ân hakkında şüphe uyandırmak amacıyla ortaya attıkları iddiaları çürütmeye çalışmışlardır.

Subhî Sâlih'in (öl. 1986) eserinin konularını içerik değerlendirmesi için ele aldığımızda müellifin eserini; Müsteşriklere Reddiye, Kur'ân İlimleri ve Kur'ân'ın İ'câzi olmak üzere üç ana başlık altında oluşturduğunu söylemek mümkündür.

İlgili müellifler ve eserleri ile ilgili genel bir giriş yaptıktan sonra birinci başlık altında müelliflerin zihin dünyasına etki eden dönemlerindeki önemli olayları dile getireceğiz. İkinci başlıkta ise eserlerin oluşum sebepleri üzerinden değerlendirmesini yapacağız.

1. Müelliflerin Hayatı ve Zihin Dünyasını Etkileyen Faktörler

1.1. Hâris el-Muhâsibî

165/781 yılında² Basra'da³ bazı kaynaklara göre ise Bağdat'ta⁴ doğan Hâris el-Muhâsibî'nin asıl adı Ebû Abdillâh⁵ el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî'dir.⁶ Sem'ânî (öl. 562/1166), Hâris'in el-Muhâsibî nisbesini almasını, nefis muhasebesindeki titizliğine⁷ veya yanında taşıdığı çakıl taşlarını zikir esnasında saymasına⁸; Hüseyin Kuvvetli, şüpheli şeylerden sakınmasına⁹; Margaret Smith ise bir sözü

² Kaynaklarda Muhâsibî'nin doğum tarihine ilişkin net bir bilgiye ulaşamadık ancak onun hakkında araştırma yapan veya biyografisini yazan müellifler, ya tahmini bir tarih belirtmişler ya da onun doğum tarihi ile ilgili 'H II/M VIII. y.y. ortaları' diye muğlak bir ifade kullanmışlardır. Hâris b. Esed el-Muhâsibî, 'Muhakkik Mukaddimesi', *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin Kuvvetli (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1971), 12; Margaret Smith, *An Early Mystic of Baghdad* (Londra, 1935), 5; Abdülhâlim Mahmud, *Üstâzu's-sâirîn el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1992) 29; Fuat Sezgin, Muhâsibî'nin doğum tarihinin tahminen 170/786 olduğunu belirtir. bk. Fuad Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrif* (Leiden: Brill 1967-1984), 1/639.

³ Muhammed b. el-Hüseyin es-Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, thk. Ahmed eş-Şirbâsi (Kahire: Kitabu's-Şa'b, 1998), 21.

⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran, 1971), 236; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb* (Hindistan: Derîetü'l-Meârifî'n-Nizâmîyye, 1957), 2/134.

⁵ Ebû Abdillâh künyesi Muhâsibî'nin evlenip çocuk sahibi olduğuna delâlet etse de biz kaynaklarda ne onun evlendiğine ne de çocuk sahibi olduğuna dair bir bilgiye rastladık. Ancak Kuvvetli, bu nispet sebebiyle onun evlenmiş olabileceği kanaatindedir ki biz de aynı kanaatleyiz. bk. Muhâsibî, 'Muhakkik Mukaddimesi', *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin Kuvvetli, 18.

⁶ Hatîb el-Bağdâdî Ebû Bekr Muhammed b. Ali, *Târîh-u Bağdat* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 8/207; Tâcuddin Ebû Nasr Abdulvahhab es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdulfettah Muhammed – Mahmud Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Daru İhyâ'i'l-Kütübî'l-'Arabî, ts.), 2/275; Abdulkarim b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhâlim Mahmud – Mahmud b. Eş-Şerif (Kahire: Daru's-Şa'b, ts.), 57; Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Manzur et-Temimî es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya vd. (Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988), 5/207.

⁷ es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdulfettah Muhammed – Mahmud Muhammed et-Tanâhî, 2/275.

⁸ es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya vd., 5/207; Erginli, Zafer, "Muhâsibî", *DîA*, 31/13.

⁹ Muhâsibî, 'Muhakkik Mukaddimesi', *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin Kuvvetli, 20.

iyice düşünüp tartmadan söylememesine¹⁰ bağlar. Babasının Kaderî¹¹ veya Vâkîfî¹² olduğu, annesinin ise Kaderî olmadığı kaynaklarda nakledilmektedir.¹³

Annesi ile babasının aynı dinden olmadıkları gerekçesiyle babasından annesini boşamasını isteyen Muhâsibî'nin¹⁴, aynı dinden olmayan kimselerin birbirlerine varis olamayacaklarını bildiren hadis¹⁵ sebebiyle de babasından gelen mirası reddettiği nakledilmiştir.¹⁶

Muhâsibî'nin yaşadığı hicrî 165-243 (M 781-857) yıllarını kapsayan dönemde, iktidarda Abbasîlerin olduğu ve halifelik makamında sırasıyla Harun Reşid (H 170-193), el-Emîn (H 193-198), el-Me'mûn (H 198-218), el-Mu'tasım (H 218-227), el-Vâsık (H 227-232) ve el-Mütevekkil (H 232-247)'in bulunduğu bilinmektedir.¹⁷

Muhâsibî'nin yaşadığı zaman diliminde İslâmî ilimler yeni teşekkül etmeye başlamış ve bu süreçte bazı problemler ve fikrî ayrışmalar ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte ilim ehlinin söz konusu problemlere siyasî ve itikadî açıdan farklı

¹⁰ Smith, *An Early Mystic of Baghdad*, 6.

¹¹ Abdulkâhir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit (Beirut, 1990), 358; Salâhuddîn Halîl Aybek es-Safedî, *Kitabu'l-Vâfî bi'l-vefeyât* (Beirut: el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhasî's-Şerkiyye, 2009), 11/257; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 2/134; es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdulfettah Muhammed – Mahmud Muhammed et-Tanâhî, 2/277; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-u Bağdat*, 8/210; es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya vd., 5/207; Abdulkahir Bağdâdî, Kaderiyye'yi; 'İnsanların eylem ve irâde özgürlükleri bulunduğu ileri süren Mu'tezile mezhebi' olması sebebiyle Müslümanlar tarafından bu şekilde isimlendirildiğini dile getirir. bk. Abdulkahir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, 114-115; Orhan Hançerlioğlu, *İslâm İnançları Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), 223; İlyas Üzüm, "Kaderiyye", *DİA*, 24/64; Kuvvetli de Kaderî'den kastını Mu'tezile olduğunu söyler. bk. Muhâsibî, 'Muhakkik Mukaddimesi', *el-Akl ve fehmi'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin Kuvvetli, 13; Muhâsibî'nin babası ile alakalı olarak Kaderî'nin ne olduğu hem İslâmî hem de batılı kaynaklarda tartışılmış, bazı kaynaklarda Mu'tezile ile aynı kabul edilirken bazılarının da ise farklı bir düşünce sistemi olarak görülmüştür. bk. İrfan Abdulhamit, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Saim Yeprem (İstanbul: Marifet, 1983), 96-98.

¹² es-Safedî, Muhâsibî'nin babasının Vâkîfî oluşunu şu şekilde açıklar: O 'Kur'ân mahlûktur' söylemi karşısında sessiz kalan biridir. bk. es-Safedî, *Kitabu'l-Vâfî bi'l-vefeyât*, 11/257.

¹³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-u Bağdat*, 8/210.

¹⁴ Muhâsibî'nin babası ile olan ilişkisinin boyutunu bize özetleyen olayı râvî şöyle anlatır: "Bir gün Hâris b. Esed'i Bâbu't-Tak'ta babasının yakasına yapışmış bir vaziyette gördüm. Etrafı kalabalıkken babasına 'Annemi boşa. Zira sen ayrı dindensin o başka bir dinden' diyordu." bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-u Bağdat*, 8/210; es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdulfettah Muhammed – Mahmud Muhammed et-Tanâhî, 2/277.

¹⁵ "İki ayrı dinden olan birbirine mirasçı olamaz", Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Ferâiz", 10; Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Ferâiz", 16.

¹⁶ es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdulfettah Muhammed – Mahmud Muhammed et-Tanâhî, 2/277; Muhâsibî'nin öğrencisi Cüneyd-i Bağdâdî, onun bu mirastan hiçbir şey almadığını söylemiştir. bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-u Bağdat*, 8/210.

¹⁷ Hakkı Dursun Yıldız, "Abbasiler", *DİA*, 1/49-56.

tavır alması, dönemin biraz daha sert tartışmalarla geçmesine zemin hazırlamıştır.¹⁸

Muhâsibî'nin yaşadığı dönemde toplum fikrî anlamda üç ana gruba bölünmüştür. Bunlar; Ahmed b. Hanbel'in temsil ettiği hadis ekolü, devlet idaresinde bulunan Mu'tezîle ve son olarak da Muhâsibî önderliğindeki Sûfiyye ekolüdür.

Dönemin siyasî tarihine gelince; Muhâsibî'nin doğduğu tarih 165/781 olarak kabul edildiğinde onun çocukluk dönemine tekabül eden süreçte devlet yönetiminde Abbâsî halifelerinden Harun Reşid (öl. 193/809) bulunmaktadır. Me'mun (öl. 218/833), Harun Reşid'in velihtı olan ardından iktidara gelen el-Emîn'i devre dışı bırakmak için Bağdat'ı kuşatmış ve el-Emîn'i öldürerek iktidarı ele geçirmiştir.¹⁹

İmam Mâlik'in Halife Mansur'un azledilmesine dair fetva vermesinden dolayı hadis ekolünden uzaklaşan idare, rey ekolü olan Kûfe-İrak ekolüne yaklaşmıştır. Bu da aklı, naklin önüne geçiren Mu'tezîle için büyük bir fırsat doğmasına yol açmıştır.²⁰ Bununla birlikte Halife Mansur döneminde başlayan tercüme faaliyetleri hız kazanmış, Me'mûn ile birlikte devletin resmî ideolojisi olan Mu'tezilî düşünce artık halka dikte edilir duruma gelmiştir.²¹

218/833'te Me'mûn'un vefatıyla yerine Mu'tasım halife olarak geçmiş ve onun bıraktığı misyonu aynı şekilde devam ettirmiştir. Hatta İbn Ebî Duâd'²² kendisine danışman olarak ataması²³, 'Kur'ân mahlûktur' görüşünü topluma daha şiddetli biçimde dayatmasına sebep olmuştur.²⁴

Muhâsibî, el-Emîn ile Me'mûn arasındaki çekişmenin savaşa dönüşmesiyle insan hayatının ne kadar değersiz olduğunu görmüş ve çatışmanın asıl sebebi olan akıl-hadis çatışmasından mevcut duruma bir çözüm üretilemeyeceğini anlamıştır. Özellikle 'halku'l-Kurân' meselesi sebebiyle gerilen ortamda muhaddis Huzâî ve Buveytî'nin katledilmesi, Mu'tezîle'nin iktidarını etkin kılma çabalarındandır.²⁵ Bununla birlikte Mu'tezîle mezhebini benimseyen iktidar,

¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Kuvvetli, "Mustalahu'l-Muhâsibî fi siyâkı asrihi", *Havliyyetü fer'î'l-adabî'l-'Arabîyye* 1 (1981), 279-287.

¹⁹ Ebi'l-Hasen Ali b. Hüseyin b Ali el-Mes'ûdî, *Mürûcu'z-zeheb ve meâdini'l-cevher* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2005), 3/338-340.

²⁰ Fuad Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (Ankara: DİB Yayınları, 1984), 149-150; Ahmet Özel, "Malik b. Enes", *DİA*, 27/508.

²¹ Hüseyin Algül, *İslâm Tarihi* (İstanbul: Gonca, 1986), 3/309; Şevki Dayf, *Tarihu'l-edebî'l-'Arabî* (Kahire: Dâru'l-Mearif, Ts.), 4/45.

²² Abbâsî Devleti'nde başkadılık yapan ve mihne olayında etkili olan Mu'tezilî âlim. bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Ebû Duâd", *DİA*, 19/430.

²³ Mes'ûdî, *Mürucu'z-zeheb*, 4/40.

²⁴ Ahmet b. Hanbel'e, bu görüşün kırbaçlanarak kabul ettirilmeye çalışılması ve onun da bunu reddetmesi bu zulme örnek olarak gösterilen olaylardandır. Mes'ûdî, *Mürucu'z-zeheb*, 4/43.

²⁵ Mes'ûdî, *Mürucu'z-zeheb*, 4/63; M. Yaşar Kandemir, "Ahmet b. Nasr el-Huzâî", *DİA*, 2/110.

muhaddis Ahmed b. Hanbel'i ev hapsinde tutmuş²⁶; Basra valisine ilim adamlarının Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşü çerçevesinde imtihan edilmesini emreden bir mektup yazmıştır.²⁷ Tüm bunlar, o dönemdeki akıl-nakil çatışmasına birer misal olarak görülebilir.

İktidarda oldukları dönemler zulümlerle anılan Mu'tezîle mezhebini benimseyen üç halifenin sonuncusu Vâsık'tan sonra halife olan Mütevekkil'in Sünnî anlayışı benimsediği söylene de kendinden önceki üç halife ile aynı tavrı sergilediği durumlar ve sert tedbirler aldığı olaylar vuku bulmuştur.²⁸

Daha sonraki dönemde hadis ekolünün temsilcisi olan Ahmed b. Hanbel'in²⁹ öğrencilerinin aşırı tutuculuğu ve katı politikası sebebiyle Muhâsibî, ömrünün son yıllarını kendisini toplumdaki tecrit ederek geçirmiş ve 243/857 tarihinde vefat etmiştir.³⁰

Muhâsibî döneminin dinî ve siyasî tarihi ile ilgili anlatılması gereken birçok olay gerçekleşmişse de biz onu etkileyen en önemli iki faktör olan aile ve iktidardaki dinî-siyasî çalkantıları anlatmakla iktifa ettik. Çünkü küçüklüğünden itibaren etkilendiği aile içi fikir çatışması daha sonra toplumsal olarak da karşısına çıkmış ve onun zihin dünyasında önemli bir iz bırakmıştır. Daha çok akıl-nakil çatışması olarak görülen bu durum Muhâsibî'de, *el-Akl ve fehmi'l-Kur'ân*'ın telifine zemin hazırlamıştır.

1.2. Muhyiddin el-Kâfiyeci

²⁶ Mes'ûdî, *Mürucu'z-zeheb*, 4/63.

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *el-İber fi haberi men ğaber*, thk. Fuad Seyyid-Selahaddin el-Müneccid (Kuveyt: Vezâratü'l-İrşâd, 1960), 1/407,409.

²⁸ Mes'ûdî, *Mürucu'z-zeheb*, 4/95-99.

²⁹ Ahmed b. Hanbel, Muhâsibî ile birebir karşılaşmamış, tartışmamış sadece bir arkadaşının evinde Muhâsibî'yi bir gruba sohbet ederken gizlice perde arkasından dinlemiş ve sonrasında da arkadaşına dönüp "...ne böyle dinleyen bir grup gördüm ne de bu adamın sözü gibi bir hakikat işittim. Ancak ben yine de senin onlarla arkadaşlık etmeni uygun bulmuyorum" demiştir. bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mizânu'l-i'tidal fi nakdi'r-ricâl*, thk. Muhammed Muavviz – Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 1/199.

³⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 2/135; ez-Zehebî *Mizânu'l-i'tidal fi nakdi'r-ricâl*, thk. Muhammed Muavviz – Ahmed Abdulmevcud, 2/165; es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya vd., 5/208; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh-u Bağdat*, 8/211; İbnü'l-Esir el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-tarih*, thk. Abdullâh el-Kâdî-Muhammed el-Dakkak (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 6/128; Muhâsibî, 'Muhakkik Mukaddimesi', *Risâletü'l-müstersîdîn*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 1964), 14.

Asıl adı Muhyiddin Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman b. Sa'd b. Mes'ud er-Rûmî el-Bergamavî³¹ el-Hanefî'dir.³² el-Kâfiyeci³³ nisbesini almasında, İbnü'l-Hacîb'in (öl. 646/1249) Arapça'ya dair gramer kitabı olan *el-Kâfiye* adlı eseriyle fazla meşgul olması sebep olarak nakledilmektedir.³⁴ Doğum yeri ve tarihi ile ilgili farklı rivayetler³⁵ olsa da genel kanaate göre 788/1386'da Bergama'da doğmuştur.³⁶

İlim tahsiline memleketinde başlayan Kâfiyeci, doğum yerine yakın olan Kütahya'daki Vâcid Medresesi'nde dönemin ünlü hocaları olan Abdulvâcid el-Kütâhî ve Molla Fenârî'den ders almıştır.³⁷ Bir müddet sonra dinî ilimlerde derinleşme amacıyla Anadolu'nun çeşitli bölgelerine, İran, Horasan ve Tataristan'a seyahat ettiği kaynaklarda nakledilmektedir.³⁸ İlme olan vukufiyetini erken yaşlarda kazanan Kâfiyeci, Anadolu'dan ayrılmadan önce

³¹ Arapça yazılan bazı kaynaklarda geçen 'el-Ber'amî' nisbesinin 'el-Bergamavî' kelimesinin yanlış anlaşılması sonucunda ortaya çıktığı kanaatindeyiz. bk. Celaleddin Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât fi tabakâti'l-lugavîyyin ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/117; Abdü'l-Hayy b. Ahmed el-Hanbelî İbn 'Imâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Mahmut Arnavut (Beyrut: Dâr-u İbn Kesir, 1989), 9/488.

³² Muhammed b. Abdurrahman Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmî' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 7/228; İbn 'Imâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Mahmut Arnavut, 9/488; Muhammed Yusuf eş-Şurbecî, *el-İmam Süyûtî vücuduhû fi 'ulumi'l-Kur'ân* (Dimeşk: Dâru'l-Mektebe, 2001), 116; Babasının ismi *Sicilli Osmânî*'de Süleyman olarak geçer. bk. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 4/1109.

³³ Bazı kaynaklarda nisbenin 'el-Kâfiç' şeklinde geçtiğini de görmekteyiz. bk. Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1/377.

³⁴ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmî'*, 7/228; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 169; Hasan Gökbülüt, "Kâfiyeci", *DİA*, 24/154.

³⁵ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmî'*, 7/228; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifîn esmau'l-müellifin ve eseru'l-musanifin* (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türasi'l-'Arabî, 1951), 2/208; Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 193; Aslen Mısır'da doğduğunu nakleden rivâyetler olsa da bu görüş diğer kaynaklarla mukayese edildiğinde zayıf kalmaktadır. Doğum tarihi ile ilgili olarak da Sehâvî; Kâfiyeci'nin yaklaşık olarak H 780'den önce doğduğunu, doğumuyla ilgili verilen H 801 yılının yanlış olduğunu nakleder. Ayrıca doğum yeri ile ilgili rivâyetlerde, Saruhan (Manisa) beldesinin Gökçe köyü de geçmektedir. Bu durum birbirine fiziki olarak yakın olan iki bölgenin (Bergama-Saruhan) o dönemde idari olarak birbiriyle bağlantısının muhtemel olması sebebiyle kaynaklara bu şekilde kaydedilmiş olabilir.

³⁶ İbn 'Imâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, thk. Mahmut Arnavut, 9/488; el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifîn*, 2/208; Taşköprülüzade Ahmet Efendi, *Şakâik-i Nu'maniyye* Tercümesi, çev. Edirneli Mecdi Efendi (İstanbul, ts.), 1/85; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 4/1109; Ömer Nasuhi Bilmen, *Tabakatu'l-müfessirin Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 2/602; Kasım Şulul, *Kâfiyeci'de Tarih Usûlü* (İstanbul: İnan Yayınları, 2001), 24; Gökbülüt, "Kâfiyeci", *DİA*, 24/154; Brockelmann ise GAL'in asıl metninde Kâfiyeci'nin doğum tarihini 788/1386 olarak, ek olarak yazdığı Supplement'te ise 790/1388 ve 801/1398 olarak da belirtmiştir. bk. Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Berlin, 1902), 2/114 - *Supplement Bande* (Leiden, 1938), 2/140.

³⁷ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmî'*, 7/228.

³⁸ eş-Şurbecî, *el-İmam Süyûtî*, 116; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/378; Kâfiyeci, 'Muhakkik Mukaddimesi', *et-Teyisîr fi kavâidi 'ilmi't-tefsîr*, 8; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 193.

âlimlerin de olduğu geniş katımlı gruplara Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâf* adlı eserini okutmuştur. Daha sonra Suriye'ye giden Kâfiyeci, *el-Kâfiyeci* unvanıyla ilk olarak burada meşhur olmuştur. Şam ve Hicaz'da bir müddet kaldıktan sonra Mısır'a gelen Kâfiyeci, çeşitli ilim meclislerinde bulunmuş ve bu meclislerdeki sohbet ve tartışmalar neticesinde kendisini ilim ehline kabul ettirmiştir.³⁹ Bu kabul, sadece ilim ehli arasında olmamış; dönemin Osmanlı Sultanı tarafından da hediyelerle takdir edilmiştir.⁴⁰

İlmiyle dikkatleri üzerine çeken Kâfiyeci, dönemin Memlük Sultanı Melikü'z-Zâhir Çakmak'ın oğlu Nâsîrî'ye ders verirken Sultan'ın dikkatini çekmiş ve 'Ale' er-Rûmî'den boşalan Berkûkiye Şeyhliğine tayin edilmiştir. Daha sonra Mısır'da Hanefî mezhebinin fetva makamına getirilmiş⁴¹ ve dönemin en önemli ilim merkezi olan Şeyhûniye Medresesi'ne İbnü'l-Hümmam'dan sonra baş müderris olarak atanmıştır.⁴²

Kâfiyeci'nin doğumuyla olduğu gibi vefatıyla ilgili de farklı rivayetler bulunmaktadır. O, vefat etmeden önce muharrem ayı başlarında bir hastalığa yakalanmıştır.⁴³ Kabul edilen görüşe göre 879/1474 senesinde⁴⁴ Cemâziye'l-ülâ'nın⁴⁵ dördünde vefat etmiş⁴⁶ ve vefatından önce yaptırdığı Eşrefiye Türbesi'ne defnedilmiştir.⁴⁷

Kâfiyeci'nin hayatıyla ilgili fazla ayrıntıya girmeden onun eserini telif etmedeki en önemli faktörün siyasî olmadığını, hocası Molla Fenârî olduğunu dile getirmemiz gerekmektedir. Ayrıntısına ileride değineceğimiz bu konu, müellifin

³⁹ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmî'*, 7/228-229; Kâfiyeci, 'Muhakkik Mukaddimesi', *et-Teysîr fî kavâidi 'ilmi't-tefsîr*, thk. İsmail Cerrahoğlu, 8; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/378.

⁴⁰ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmî'*, 7/229; Kâfiyeci'ye hediyeler gönderen Osmanlı padişahının Fatih Sultan Mehmet olduğu kaynaklarda geçmektedir. bk. Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 194; Şulul, *Kâfiyeci'de Tarih Usûlü*, 26.

⁴¹ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmî'*, 7/229; Kâfiyeci, 'Muhakkik Mukaddimesi', *et-Teysîr fî kavâidi 'ilmi't-tefsîr*, thk. İsmail Cerrahoğlu, 8; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 194-195.

⁴² İbn 'Imâd, *Şezerâtü'z-zehab*, thk. Mahmut Arnavut, 9/488.

⁴³ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmî'*, 7/230.

⁴⁴ Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, 1/118; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmî'*, 7/230; Taşköprülüzade, *Şakâik-i Nu'maniyye Tercümesi*, çev. Edirneli Mecdi Efendi, 1/85; Gökbulut, "Kâfiyeci", *DİA*, 24/154; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 195; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/378; Şevkânî, cemâdiye'l-âhire'nin dördüncü cuması H 899'da vefat ettiğini nakleder. bk. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedru't-talî* (Kahire: Dâru'l-Kitabî'l-İslâmi, ts.), 2/172.

⁴⁵ Sehâvî, vefatın cemâdiye'l-ülâ'da değil cemâdiye's-sâni'de gerçekleştiğini nakleder. bk. Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmî'*, 7/230.

⁴⁶ İbn 'Imâd, *Şezerâtü'z-zehab*, thk. Mahmut Arnavut, 9/489; eş-Şurbecî, *el-İmam Süyûtî*, 118; el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifin*, 2/208; Kâfiyeci'nin cenazesi, Eşrefiye Türbesi'nin yanında hazırlattığı kabre defnedilmiştir. Cenazesine Mısır Emiri Eşref Seyfettin katılmış ve Şair eş-Şihâb el-Mansurî de Kâfiyeci için bir mersiye yazmıştır. bk. Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, 1/118; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmî'*, 7/229-230; Kâfiyeci, 'Muhakkik Mukaddimesi', *et-Teysîr fî kavâidi 'ilmi't-tefsîr*, thk. İsmail Cerrahoğlu, 10; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, 2/114; *Supplement Bande*, 2/140.

⁴⁷ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmî'*, 7/230.

ilim anlayışının da yeniden şekillenmesine sebep olmuştur. Çünkü Kâfiyeci eserinin oluşum sebebini, tefsir ilminin tedvini olarak açıklasa da eserin analizi yapıldığında okuyucuda farklı kanaat oluşmaktadır.

1.3. Subhî Sâlih

İsmi hakkında birkaç farklı rivayet olan Subhî Sâlih'in tam adı Subhî b. İbrahim Mustafa es-Sâlih'tir.⁴⁸ 1345/1926 yılında Lübnan'ın liman kenti Trablus'ta doğan⁴⁹ Subhî Sâlih, ilk ve ortaokul eğitimini doğduğu şehir olan Trablus'ta tamamladı. Subhî Sâlih'in erken denilebilecek yaşlarda bile etkili konuşmalar yapabildiği, Trablus camilerinde hutbe ve vaaz verdiğinde henüz 12 yaşında olduğu nakledilmektedir.⁵⁰

Daru't-Terbiye ve Ta'limi'l-İslâmiye'de dinî ve modern ilimleri bir arada tahsil eden⁵¹ Subhî Sâlih, lisans eğitimi için Mısır'a gitmiş ve orada Ezher Üniversitesi Usûli'd-Din Fakültesi'ne kaydolmuştur. 1947 yılında lisans eğitimini tamamlayıp 1949 yılında yüksek lisanstan mezun olmuştur. Aynı zamanda Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde eğitim almaya başlamış olan Subhî Sâlih, 1950 yılında yüksek dereceyle bu fakülteden mezun olmuştur.⁵²

Son dönemde dünyanın çeşitli bölgelerinde gelişme gösteren araştırma ve inceleme teknikleri hakkında bilgisini artırmak isteyen Subhî Sâlih, İslâm dünyasında geçerli olan ilmî metot ile batı üniversitelerinde şer'î ilimleri inceleyen metodu araştırma amacını taşımaktadır.⁵³

Bu amacını gerçekleştirmek amacıyla Paris'e giderek Sorbon Üniversitesi'ne kaydolan Subhî Sâlih, dört yıl orada kalmıştır. 1954'te birincisi "*Kur'ân-ı Kerim'de Ahiret Yurdu*", ikincisi "*İslâm ve Çağdaş Provokasyonlar*" adıyla edebî ilimlerde Fransızca olarak hazırladığı iki tezle Sorbon Üniversitesi'ndeki doktorasını tamamlamıştır.⁵⁴

⁴⁸ Muhammed Hayr Ramazan, *Tetimmetu'l-A'lâm li'z-Ziriklî* (Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 2002), 241; Ahmed el-'Alâvene, *Zeylü'l-A'lâm* (Cidde: Dâru'l-Minâra, 1998), 103; Abdulaziz Hâcî, "Subhî Sâlih ve cuhûduhu fi 'ulûmi'l-Kur'ân min hilâli kitâbihi Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân", *et-Türâsu'l-Arabî* 115 (2009), 20.

⁴⁹ Fuad Salih Seyyid, *Mevsûatü 'alemi'l-karni'l-İşrîn fi'l-'alemine'l-Arabî ve'l-İslâmî* (Beyrut: Mektebet-ü Hasenu'l-'Asriyye, 2013), 1/392; Münir el-Ba'lebekki, *Mu'cem-u a'lemi'l-mevrid* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1992), 268; Muhammed Hayr Ramazan, *Tetimmetu'l-A'lâm li'z-Ziriklî*, 241; el-'Alâvene, *Zeylü'l-A'lâm*, 103.

⁵⁰ Yusuf el-Mer'aşli, *'İkdu'l-cevâhir* (Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 2006), 2/1855; İsâ Fettûh, "Üstâzî ed-Doktor Subhî Sâlih 1926-1986", *Mecelletu'l-mevkifi'l-edebî* 434 (2007), 134; Abdulaziz Hâcî, "Subhî Sâlih ve cuhûduhu", 20-21.

⁵¹ Muhammed Hayr Ramazan, *Tekmilet-ü Mu'cemi'l-müellifin* (Beyrut: Dar-u İbn Hazm, 1997), 241

⁵² Fuad Salih, *Mevsûatü 'alemi'l-karni'l-İşrîn*, 1/392; Muhammed Hayr, *Tekmilet-ü Mu'cemi'l-müellifin*, 241.

⁵³ Abdulaziz Hâcî, "Subhî Sâlih ve cuhûduhu", 21.

⁵⁴ el-Mer'aşli, *'İkdu'l-cevâhir*, 2/1855; Abdulaziz Hâcî, "Subhî Sâlih ve cuhûduhu", 21; Fuad Salih Seyyid, *Mevsûatü 'alemi'l-karni'l-İşrîn* (Beyrut: Mektebet-ü Hasenu'l-'Asriyye, 2013), 1/392; el-Ba'lebekki, *Mu'cem-u a'lemi'l-mevrid*, 268; Bôkô Cemal, *Tercihât eş-Şeyh Subhî es-Salih fi*

Subhî Sâlih, Fransa'da bulunduğu süre içerisinde sadece ilmî araştırmalar yapmakla yetinmeyip İslâm'a davet çalışmalarıyla da meşgul olmuştur. 'Dostum' diye nitelediği araştırmacı Muhammed Hamidullah ile birlikte Paris'te ilk 'İslâm Kültür Merkezi'ni kurmuştur.⁵⁵

Subhî Sâlih'in vefatı üzücü bir şekilde gerçekleşmiştir. O; toplumsal bir proje olarak gerçekleştirilen, kendisinin de başkanlığını yaptığı ve özellikle Lübnan'da yetim çocuklar üzerine faaliyet gösteren 'Müslüman Çocukları Koruma Hayır Cemiyeti' adına ziyaret için bir medreseye gittiği sırada Medresetu'l-Cem'iyeti'l-Hayriyye'nin önünde arabadan inerken suikaste uğramış ve silahlı saldırı sonucunda hicrî 1407 yılı teşrin-i evvel ayınının 7'sinde (07.10.1986) şehit edilmiştir. Cenazesi daha sonra memleketi olan Trablus'a nakledilmiştir.⁵⁶

Subhî Sâlih'in şehit edilmesi ile ilgili olarak; bazı kaynaklarda onun Dürzî biri tarafından, bazı kaynaklarda ise Şîî bir milis tarafından şehit edildiği nakledilse de biz bunun kim tarafından gerçekleştirildiğini bilemiyoruz. Ancak rastgele açılan bir ateş sonucunda şehit edildiği bilgisinin ise tarihî verilerle uyuşmayan ve kabul edilebilir bir görüş olmadığı kanaatindeyiz.⁵⁷

Subhî Sâlih'in hayatında eserini telif etme noktasında onu etkileyen en önemli faktör olarak Paris'te Sorbon Üniversitesin'de eğitim aldığı sırada müsteşrik çalışmalara olan vukufiyetini gösterebiliriz. İleride ayrıntısıyla ele alacağımız bu konu, müellifin eserinin tamamına etki eden ana faktörlerdendir.

2. Eserlerin Oluşum Sebepleri Açısından Değerlendirilmesi

Çalışmamızla ilgili eserler incelendiğinde her bir eserin oluşumunu tetikleyen birçok etkenin olduğu söylemek mümkündür. Ancak Muhâsibî, Kâfiyeci ve Subhî Sâlih'in eserlerinin oluşumunu tetikleyen ortak etken, bu eserlerin bir itiraz/reddiye amacıyla kaleme alınmış olmasıdır.

Muhâsibî, Kâfiyeci ve Subhî Sâlih, eserlerinde ele aldıkları konularda savundukları ve reddettikleri görüşleri bazen net ifadelerle ortaya koyarken bazen de ima ederek geçmektedirler. Bununla birlikte her bir eserin oluşumunda gizli bir etmen olarak farklı bir tavır yer aldığını söyleyebiliriz. Müelliflerin eserleri hakkında iddia ettiğimiz bu durum, sırasıyla aşağıda sunulmaktadır.

⁵⁵ 'ulûmi'l-Kur'ân (Cezayir: Câmîat-ü Cezâyir, Külliyyetu'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 19.

⁵⁶ Ahmed Kasım Kesâr el-Cenâbî, *eş-Şeyh Şehîd Doktor Subhî Sâlih vucûduhu'l-lugavîyye* (Lübnan: Câmîatu'l-Cinân, 2006), 2.

⁵⁷ Fuad Salih, *Mevsûatü 'âlemi'l-karnî'l-İşrîn*, 1/393; Muhammed Hayr Ramazan, *Tetimmetu'l-A'lâm li'z-Ziriklî*, 242; Abdulaziz Hâcî, "Subhî Sâlih ve cuhûduhu", 23; Ömer Sîrîn Sabbâğ, "Kitab-u Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân", *Mecelletu'l-cemiatu'l-esmiriyye* 20/11 (2014), 19.

⁵⁷ Bôkô Cemal, *Tercîhât eş-Şeyh Subhî es-Salih fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 23-24; Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Sourcebook* (Oxford-New York: Oxford University Press, Londra, 1998), 12; İbrahim Hatiboğlu, "Subhî Sâlih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37/452.

2.1. Muhâsibî ve el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân'ı

Muhâsibî'nin eserinin önemli özelliklerinden biri, bazen bir refleks ile kaleme alınmış izlenimi vermesidir. Çünkü eser, ilk iki bölümde anlamının mahiyetine dair açıklamalara yer verirken tartışma veya çatışma üslûbunu hissettirmemektedir. Müellif, önceki bölümlerde bazı gruplara olan eleştirilere ara ara yer verse de “Neshi Caiz Olmayan Konular” ve “Ehl-i Sünnet'i Savunma ve Mu'tezîle'ye Reddiye” başlıkları altında konuyu tamamen tartışma zemininde ele almaktadır. Bu bölümde müellif, Allah'ın haberlerinin neshini savunan Kelbî (öl. 146/763) ile ciddi tartışmaya girer. Kelbî'nin iki iddiasına karşı cevaplar veren Muhâsibî, onu âyetleri kavrayamamakla itham eder. Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşüne dair tartışmaları da bu başlıkta ele alan Muhâsibî, bu görüşü savunan Mu'tezîle'yi çok sert ifadelerle eleştirir.⁵⁸ Müellif bu bölümde neshin caiz olmadığı kısımları iki başlık altında ele alırken sanki bir sonraki bölümde ele alacağı “Ehl-i Sünnet'i Savunma ve Mu'tezîle'ye Reddiye” bölümüne hazırlık yapmaktadır.

Muhâsibî'nin eserinde dördüncü bölümde “Neshi Caiz Olmayan Konular” başlığı altında işlediği hususların, alanda yazılmış diğer kaynaklarda bu genişlikte ele alınmadığını görüyoruz. Muhâsibî'nin konuya hem bu bölümde hem de konunun geçtiği bir başka bölümde bu derece geniş yer vermesinin arka planında, toplumu aydınlatma ve dönemin problemlerine kayıtsız kalmama çabası olduğunu düşünüyoruz.

Beşinci bölüme geçince Muhâsibî, Mu'tezîle'nin Ehl-i Sünnet'e yönelttiği iki eleştirisi ile konuya giriş yapmıştır. Ancak müellif, bu eleştirilere cevap verirken konuyu iki soru ile sınırlı tutmamıştır. Mu'tezîle'nin Ehl-i Sünnet'i eleştirdiği ‘büyük günah işleyen kimsenin ahiretteki durumu’ ve ‘Allah'ın sıfatlarının neshi’ konularına, içinden ayrı sorular çıkararak ayrı başlıklar halinde cevaplar vermeye çalışmıştır.⁵⁹ Aslında o, bunu yaparken, kendi zamanındaki fikrî problemlere karşı tutumunu da ortaya koyma gayretindedir. Çünkü konuyu sadece sorular bağlamında ele almayı tevhit, korku ve ümit, vaad ve va'îd, şefâat, Allah'a mükellefiyet yüklemek gibi başlıklarla örneklendirerek ayrıntılı olarak işlemeyi tercih etmiştir. Bu sebeple Muhâsibî'nin eserinin bu iki bölümü, fikrî bir mücadelenin sonucu olup Mu'tezîle'yi susturmaya yönelik bir çabanın ve Mu'tezîle'ye reddiyenin ürünüdür diyebiliriz.

Önemli bir diğer husus ise Muhâsibî'nin, eserinin ilk bölümünde akli konu edinmesi ve akli doğru kullanmanın şekillerini göstermesi de onun aklın önemine aşırı derecede vurgu yapan Mu'tezîle'ye yönelik ayrı bir eleştirisidir. Çünkü ona göre aklını te'vil konusunda yanlış şekilde kullananlar Mu'tezîlî olanlardır. Muhâsibî akli, Kur'ân'ı anlamada ve anlaşılan mânâları hayata tatbik

⁵⁸ Muhâsibî, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin Kuvvetli, 356-359.

⁵⁹ Muhâsibî, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin Kuvvetli, 332-363

etmede ana unsur olarak görmektedir. O, dünya ve ahiret dengesinin merkezine akıllı koymuş ve kişinin zararlı ve faydalı olanı akılla ayırt ederek mutlak mutluluğa erişebileceği görüşünü savunmuştur. Bunun da ancak Allah'ın kitabındaki âyetleri tezekkür, tefekkür, araştırma ve son olarak da tedebbür aşamalarıyla elde edilebileceğini dile getirmiştir.⁶⁰ Dolayısıyla ona göre Kur'ân'ı doğru anlamak için sahih akıl şarttır ve bu akılla ulaşılan anlam içselleştirilerek hayata aktarılmalıdır. Yine nesih konusunu iki ayrı bölüm olarak geniş ve ayrıntılı bir şekilde ele almasının da Mu'tezile'ye olan karşı tutumu sebebiyle olduğu aşikârdır.

Muhâsibî, eserinin hemen hemen her bölümünde Mu'tezile'ye reddiyeyi kendine amaç edindiği izlenimi vermektedir. Eserin içerik olarak şekillenmesinde de etkili olan bu yaklaşım Muhâsibî'nin, eserini Mu'tezile'nin iddialarını çürütme ve toplumu dinî konularda doğru bilgilendirme amacıyla yazdığı kanaatini oluşturmaktadır.

2.2. Kâfiyeci ve *et-Teysîr fî kavâidi 'ilmi't-tefsîr'i*

Kâfiyeci'nin de Muhâsibî gibi te'vil konusunda Mu'tezile'ye olan reddiyesini bilmekle birlikte bu durum, eserin telif edilmesi noktasında etken bir sebep olarak karşımıza çıkmamaktadır. Kâfiyeci'nin eserini telif etmesinde etkili olan faktör, tefsirin bir ilim olmadığını ve marifete tabi olduğunu söyleyen hocası Molla Fenârî'dir. Bu sebeple Kâfiyeci, hocasının bu yaklaşımını reddiye sadedinde eserini inşa etmiş, özellikle tefsirin bir ilim olduğu vurgusunu ilmî kriterlerle ortaya koymaya çalışmıştır.⁶¹

Kâfiyeci'nin eserindeki bir diğer itiraz noktası ise dönemindeki tedvin anlayışınadır. Ona göre tedvin, belli konuların bir eser içerisinde toplanması değil ilmî kriterler eşliğinde belli şartlarla konuların ortaya konulmasıdır. Bu sebeple Kâfiyeci, dönemindeki ilim anlayışından ayrılmakta ve tefsir ilminde yeni bir ilmî kriter ortaya koymaktadır.

Kâfiyeci'nin eserini şekillendirmesinde etken olan iki faktörü saymakla birlikte öne çıkan ana etken, hocası Molla Fenârî'nin tefsirin bir marifet olduğunu söylemesidir. Bu sebeple Kâfiyeci, eserinde tefsirin marifete tabi olmayıp ilmî kriterlere tabi olduğunu mantık ilmi üzerinden dile getirmekte ve bu sebeple hocasının ismini zikretmeden ona reddiye sunduğu izlenimini vermektedir.

Kâfiyeci, Allah'ın murâdının bilinip bilinmeyeceğini de eserinde tartışmış; hocası Molla Fenârî'nin "Allah'ın murâdı kesin olarak bilinemez" iddiasını⁶² bir nevi çürütmek istemiştir. Ona göre Allah, Kur'ân'ı Rasûlü'ne indirmesiyle hükümlerini de bildirmiştir. O da Allah'ın kendisine bildirdiği âyetleri tefsir

⁶⁰ Muhâsibî, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin Kuvvetli, 268.

⁶¹ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî kavâidi 'ilmi't-tefsîr*, thk. İsmail Cerrahoğlu, 2.

⁶² Molla Fenârî, *'Aynu'l-âyan tefsîru sûrati'l-Fâtîha* (İstanbul: Dersaadet Rifat Bey Matbaası, H 1326), 4-5.

ederek ümmetine öğretmiştir. İşte bu durum müellife göre; Allah'ın murâdının en azından peygamber vasıtasıyla bilinebileceğine bir delil niteliğindedir.⁶³ Daha sonra ise âlim kimselerin, âyetlerde kastedilen murâd-ı ilâhiyi anlamada toplumun diğer kısmından farklı olduğunu bazı âyetler ışığında açıklamaktadır. Kâfiyeci'ye göre söz konusu âyetler, murâd-ı ilâhiyi anlamada ilim ehlinin derecesini göstermektedir. Ancak herkesin kendi ilim seviyesine göre âyetlerden anladığı mânâ, murâd-ı ilâhinin gerçekliğine de zarar vermemektedir.⁶⁴

Kâfiyeci, hem muhkem hem de müteşâbih âyetler için birer adet kaide ortaya koymuş ve bunu eserinde uygulamıştır. Eserini yazma sebebi olarak gördüğü bu kaidelerden müteşâbih için şu kaideyi ifade etmiştir: “Kur’ân’daki her müteşâbih âyet, muhatabın anlayış derecesine göre kendisinden murâd edilen mânâyâ kesin olarak delâlet eder”.⁶⁵ Kâfiyeci, bu kaidenin ardından müteşâbih âyetlerde anlaşılan mânânın muhkem derecesinde olamayacağını da belirtmiştir.

Kâfiyeci, müteşâbihle ilgili ortaya koyduğu kaidesinde “muhatabın anlayış derecesine göre” kaydını getirmiştir. Bu kayıt aynı zamanda müteşâbihi muhkemden ayırma işlevi görmektedir. O, muhkemlerin murâd-ı ilâhiye olan delâletlerinin kat’îliği sebebiyle herkes tarafından anlaşıldığını ifade ederken; “muhatabın anlayış derecesine göre” kaydını getirerek müteşâbihin de herkes tarafından kendi yetkinliği ölçüsünde anlaşılacağını iddia etmiştir.

Kâfiyeci'nin *tedvin* olarak isimlendirdiği faaliyete gelince bu, mantık ilmindeki burhân delili⁶⁶ ve *eczâü'l-’ulûm*⁶⁷ bağlamında ilmî bir eser ortaya koyma çabasıdır. Biz, onun bu çabasını *et-Teysîr fî kavâidi ‘ilmi’t-tefsîr* adlı eserinin içeriğini oluşturma biçiminde görmekteyiz.⁶⁸ Çünkü Kâfiyeci'ye göre tefsir müdevven bir ilimdir ve bu iddiasını hocası Molla Fenârî'nin (öl. 834/1431) sözüne reddiye mahiyetinde ortaya koymuştur. Kâfiyeci iddiasını ispat ederken eserini de bu minvalde şekillendirmiştir. Böylece dağınık halde bulunan bilgiler manzumesine ilmî bir hüviyet kazandırmayı amaçlamıştır. Kâfiyeci, eserinde

⁶³ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî kavâidi ‘ilmi’t-tefsîr*, thk. İsmail Cerrahoğlu, 31.

⁶⁴ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî kavâidi ‘ilmi’t-tefsîr*, thk. İsmail Cerrahoğlu, 32.

⁶⁵ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî kavâidi ‘ilmi’t-tefsîr*, thk. İsmail Cerrahoğlu, 34.

⁶⁶ Burhân (bilimsel kıyas); yakîni (kesin bilimsel bilgiyi) netice olarak vermesi için yakîni öncüllerin bir araya getirilmesinden (telif edilmesinden) oluşan kıyastır. bk. Ferruh Özpıllavcı, *Ebherî İşâgûcî ve Şerhi* (İstanbul: Litera, 2017), 175.

⁶⁷ İlim dallarının, ilim olabilmeleri için barındırmaları gereken şart ve önermelerdir. İfade ettiği kavramlar da *mevzû*, *mebâdî* ve *mesâil*'dir. Yani ilimlerin kısımları; konuları, ilkeleri ve problemleri olmak üzere üçtür. bk. et-Teftâzânî, *Tehzibu'l-mantık ve'l-keîlâm*, 14.

⁶⁸ Kâfiyeci eserini *eczâü'l-’ulûm* çerçevesinde *mevzû*, *mebâdî* ve *mesâil* kavramları ile şekillendirmeye çalışmıştır. Ancak müellif eserinin son bölümünde talebelere kitabının faydalı olması için kaideleri ileriki bir zaman diliminde artıracığını dile getirir ve şu ana kadar böyle bir çalışmasının varlığından haberdar değildir. Konuyla ilgili ayrıntılı açıklama ileride gelecektir. bk. Kâfiyeci, *et-Teysîr fî kavâidi ‘ilmi’t-tefsîr*, thk. İsmail Cerrahoğlu, 55-56.

gerekli kriterleri tam olarak karşılamadığı gerekçesiyle tefsirin bir ilim olmadığını ve marifete tabi olduğunu söyleyen⁶⁹ Molla Fenârî'yi isim vermeden eleştirmiştir. Ayrıca kendi düşünce sisteminde kurmak istediği anlayışı sade bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır.

Kâfiyeci'nin tedvin ile anlatmak istediği bir diğer nokta da tefsir faaliyetinde bulunan müfessirin dirâyet yönünü belirli kaidelerle bir sisteme oturtma çabasıdır. Bu da lafzın delâletini ortaya koymak için amaca hizmet eden unsurlardan sayılmaktadır. Zira onun eseri, tefsir sahasında dirâyete yön veren kaidelerin ortaya konduğu bir eser olarak temayüz etmiştir.

Kâfiyeci eserini, kendisinin de iddia ettiği gibi tefsir usûlü'nü yeni bir anlayışla tesis etme gayreti olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak onun, yeni bir anlayışla tefsir ilmini yeniden tesis etme gayretinin zaten hocasına olan reddiyenin tezahürü olduğu unutulmamalıdır. O, âyetlere yaklaşımda kullanmak üzere ortaya koyduğu iki kaideyle efrâdını câmi' ağıârını mâni' bir tarif yapmaya çalışmıştır. Kâfiyeci, fer'î diyebileceğimiz meseleleri de ortaya koyduğu bu kaidelerin altında ele almıştır. Bununla birlikte o, Kur'ân âyetlerinin iki yönlü oluşuna vurgu yaparak onların hem muhkem hem de müteşâbih yönlerinin bulunduğu işaret etmiştir.⁷⁰

Kâfiyeci, eserini naklin önemini inkâr etmeden aklî ilimler üzerinden delillendirmeye çalışmıştır. Özellikle mantık ilmi üzerinden getirdiği delil ve çıkarımlar eserin genel yapısını şekillendirmiştir. Bu sebeple kendisinden önce ve kendi döneminde kaleme alınan eserlerde bu ilmin tedvin edilmediğini dile getirmiştir.⁷¹

2.3. Subhî Sâlih ve *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân'*

Subhî Sâlih, eserinin takdiminde amacının; tefsir ilmi için 'anahtar' bir eser ortaya koymak olduğunu vurgulamıştır.⁷² Ancak eser incelendiğinde tefsir ilmi için anahtar bir eser olmaktan ziyade müsteşriklerin iddialarına cevap vermeyi amaçlamayan bir eser olduğu izlenimi vermektedir. Bu sebeple Subhî Sâlih

⁶⁹ Molla Fenârî tefsir ilminin tarifini yaparken bu konuda yapılan tarifleri eserinde tartışmış ve özellikle Teftâzânî ve Kutbettin er-Râzî'nin tanımlarını eleştirmiştir. Fenârî'ye göre tefsir ilminin tanımı şu şekildedir: "Allah'ın murâdı olduğu bilinen veya zannedilene delâleti bakımından Allah'ın kelâmının hallerinin insan gücü nispetince marifet edilmesidir." bk. Molla Fenârî, *'Aynu'l-âyan tefsîru sûrati'l-Fâtîha*, 4-5.

⁷⁰ Kâfiyeci'nin *et-Teysîr fî kavâidi 'ilmi't-tefsîr* adlı eserinin üzerine yüksek lisans tezi yapan Sâdık Seymen, Kâfiyeci'nin eserinde yedi kaidenin varlığına dikkati çekmiştir. Kâfiyeci'nin eserinde kendisinin ortaya koyduğu iki kaide dışında Seymen'in bulduğu kaideler, müellifin konulara genel yaklaşımı üzerine kurduğu cümleler üzerinden tespit edilmiştir. Seymen'in sunduğu yaklaşımı kabul etmekle birlikte biz, Kâfiyeci'nin eserinde kaide olarak teklif ettiği cümleleri esas almaktayız. Sâdık Seymen'in ortaya koyduğu yaklaşım için bakınız: Sâdık Seymen, *Cûhûdu'l-Kâfiyeci fî 'ulûmil'l-Kur'ân ve kavâidu't-tefsîr* (Ürdün: el-Câmiatu'l-Ürdüniyye, 2015), 77-100.

⁷¹ Kâfiyeci, *et-Teysîr fî kavâidi 'ilmi't-tefsîr*, thk. İsmail Cerrahoğlu, 2.

⁷² Subhî Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmil'l-Kur'ân* (Şam: Matbaatu'l-Camiatu's-Suriyye, 1958), 5.

eserini okuyucuya sunarken; modern dönemde Kur'ân'ın mevsûkiyetine halel getirecek şüphelerin ortadan kaldırılmasını ve bununla birlikte okuyucunun Kur'ân ilimleri'ni bilmesini amaçlamaktadır diyebiliriz.

Subhî Sâlih, eserinin birçok yerinde müsteşriklerin öne sürdüğü iddiaları ele almış ve bunlara cevaplar vermiştir. Subhî Sâlih, Kur'ân isminin kökenini ele aldığı konuda bile onların ne dediklerini ve hangi görüşü savduklarını nakletmiştir.⁷³ Eserinin tamamına yansıyan Subhî Sâlih'in bu yaklaşımında müsteşriklerin görüşlerini yoğun olarak ele aldığı yerler; ikinci bölümde yer verdiği Kur'ân tarihi konularının tamamı, yedi harf, Mekkî- Medenî ve hurûf-ı mukattaa konularıdır.

Subhî Sâlih, eserinde müsteşriklere karşı üç farklı tavır sergilemektedir. Birincisi; müsteşriklerin iddialarını İslâm âlimlerinden delil getirerek reddetmesi, ikincisi; müsteşriklerin iddialarını yine müsteşriklerden doğru olduğuna kanaat getirdiği düşünceyi delil sunarak reddetmesi ve üçüncü olarak da bir konuda ayrıntılı ve doyurucu bilginin müsteşriklerin ortaya koyduğu bir çalışmada olması nedeniyle onu referans göstermesi şeklindedir.

Birincisine örnek olarak; Paul Casanova, Hz. Osman döneminde çoğaltıldığı iddia edilen nüshalarla ilgili bir faaliyet gerçekleştirilmediğini ve bu konudaki bilgilerin Abdülmelik b. Mervan (öl. 86/705) zamanında uydurulduğunu söylemektedir. Müellif, bu iddiaya İbn Kesir'in, Hz. Osman tarafından Şam'a gönderilen nüshayı gördüğünü ve bu mushafın hicrî 1310 senesinde çıkan yangında yandığını söyleyerek cevap vermiştir.⁷⁴

İkincisine örnek olarak Subhî Sâlih; bir yandan Hz. Osman dönemi hakkında öne sürdüğü iddialar sebebiyle Blachere'i eleştirirken, bir yandan da hurûf-ı mukattaa konusunda Nöldeke, Buhl ve Hirschfeld'in iddialarını çürütmek için Blachere'in görüşünü delil getirmektedir.⁷⁵ Bunu yaparken Subhî Sâlih'in şunu hedeflediğini de düşünüyoruz: Müellif, onların iddialarını yine onların delilleriyle çürütmeyi istemektedir. Ancak bu eser, kendisinin de mukaddimede dile getirdiği gibi müsteşriklerin iddialarını çürütmeye yönelik yazılmış bir eser değil Kur'ân talebelerinin Kur'ân'ı anlamak için müracaat ettiği kaynak bir eserdir. Bu sebeple onların iddialarını yine onların delilleriyle çürütürken İslâm âlimlerinin görüşlerini de nakletmesi kanaatimizce daha isabetli olacaktır.

Subhî Sâlih bu konuya örnek olarak hurûf-ı mukattaa konusunda Nöldeke'ten bazı görüşler nakletmektedir. Nöldeke *Kur'ân Tarihi* adlı eserinin ilk baskısında hurûf-ı mukattaa'dan 'sad' harfinin Sa'd b. Ebî Vakkas'a, 'nun' harfinin Hz. Osman'a, 'mim' harfinin Muğire'ye işaret ettiğini iddia etmektedir. Nöldeke'in bu görüşünden daha sonra döndüğü nakledilse de bu iddia, Buhl ve Hirschfeld

⁷³ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 20-21.

⁷⁴ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 78-89.

⁷⁵ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 241-242.

tarafından katı bir şekilde savunulmuştur. Subhî Sâlih, bu iddialara cevap olarak Blachere'in reddiyesini nakletmiştir. Bununla birlikte Blachere'in hurûf-i mukatta konusunda selefin anlayışını desteklediğini de dile getirmiştir.

Sonuncusuna örnek olarak Subhî Sâlih, Hz. Musa ve Hızır arasında geçen olayın toplum nezdinde sonradan farklı bir boyut kazandığını dile getirmektedir. Müellif 'Hızır' isminin farklı hikâye ve menkıbeler sebebiyle abartıldığını dile getirdikten sonra bu konuyu müsteşrik Wensinck'in güzel bir şekilde eserinde işlediğini ifade etmektedir.⁷⁶ Müellif, burada Wensinck'in *Encyclopedic de l'İslâm*'da (*İslâm Ansiklopedisi*) yazdığı konuyla ilgili maddeye yönlendirme yapmaktadır. Subhî Sâlih, eserinde yine bir başka yerde tefsir ilminin gelişim sürecini ele alırken 'Mu'tezîle' maddesi için *Encyclopedic de l'İslam* adlı esere müracaat edilmesini tavsiye etmektedir.

Yukarıda üç farklı örneğini sunduğumuz yaklaşımların tamamı, kabul edebileceğimiz bir tavır değildir. İlk olarak Subhî Sâlih, Blachere'i eleştirdiği noktada hata yaptığını kabul ederken daha sonra bu kadar hatalı bakış açısına sahip birinden kendi görüşüne destek bulmaya çalışması riskli bir yaklaşımı içinde barındırmaktadır. Bu sebeple müsteşriklerin iddialarını çürütme sadedinde İslâm âlimlerinin görüşlerinden de faydalanarak sunacağımız reddiyeler hem daha muteber hem de daha sahih olacaktır.

Bununla birlikte Subhî Sâlih'in bazı konu ve maddelerde müsteşriklerin çalışmalarına yönlendirme yapmasını ve bunda bir sakınca görmemesini kabul edilebilir bulmuyoruz. Çünkü müellifin yönlendirme yaptığı eserin hangi niyetle kaleme alındığı okuyucu tarafından bilinmediği gibi bu eserin içeriğinde doğru bilgilerle birlikte yanlış bilgilerin olması muhtemeldir. Müellifin tavsiye ettiği söz konusu eserlerde sahih ne tür bilgiler var ki İslâm âlimleri tarafından söylenmemiş ve eserlerde kaleme alınmamış olsun. Örneğin Hz. Musa ve Hızır kıssası üzerine bizim tefsir külliyatımızda yeterli açıklama olduğunu görmekteyiz. Bu sebeple konunun daha iyi anlaşılması ve öğrenilmesi için tavsiyenin Wensinck'ten değil tefsir külliyatımızdan olması daha yerinde olacaktır.

Buraya kadar örneklerini sunduğumuz Subhî Sâlih'in müsteşriklere olan bakış açısı, neredeyse eserinin tamamına hâkimdir. Ancak şuna dikkat çekmek gerekir ki son dönemde Kur'ân ilimlerine dair kaleme alınan eserler arasında Subhî Sâlih'in eseri, hem konuları işleme hem de müsteşriklere reddiye sunma bağlamında eşsiz bir çalışmadır. Müsteşriklerin iddialarını yine kendilerinden örnekler sunarak eleştirmesi, onların kendi iç dinamiklerinde çeliştiklerini göstermesi ve kendi kendilerini tekdiz etmeleri açısından anlamlıdır.

Sonuç

⁷⁶ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 223.

Üç farklı dönem ve üç temel eser üzerinden ele aldığımız Kur'ân'ı anlamaya dair yazılan eserlerde ilk dönemde konular iç içedir. Tefsir usûlü konularının yanında fıkıh usûlü ve kelâm ilminin konuları da bu eserlerde kendine yer bulmuştur. Bu da ilk dönemde Kur'ân merkezli ilimlerin branşlaşmasının net ayrımlarla gerçekleşmemesi sebebiyledir. Ayrıca son döneme gelene kadar ilim ehli arasındaki branşlaşma da günümüzdeki gibi değildir. Örneğin bir âlim; genel olarak bir alanda daha fazla öne çıksa da fıkıh, hadis, tefsir ve kelâm gibi ilimlerin birkaçında birden temayüz edebilmekte ve bu alanlarda eserler verebilmektedir.

İlimlerin tasnif ve tedvin faaliyetlerinden sonra her ilim dalında kendi usûlünü ortaya koyan eserler kaleme alınmıştır. İlk dönemlerde tefsir alanında Kur'ân'ı anlama ve yanlış te'vilden uzaklaştırma amacıyla kaleme alınan eserler daha sonra Kur'ân ilimlerini bir araya toplamak/tedvin etmek gayesiyle yazılmıştır. Hicrî IX. asırda tedvinin mâhiyeti probleminin ortaya çıkardığı bir sonuç olarak tefsirin bir ilim olup olmadığı tartışılmıştır. Tefsirin bir ilim için gerekli şartları taşıdığını dile getiren âlimler, müfessir adayının tefsir faaliyetine girişmeden önce bilmesi gereken ilimleri ve Kur'ân'ı yorumlama esnasında onu keyfî yorumdan koruyacak kuralları belirlemeye çalışmışlardır. Son döneme gelindiğinde ise âlimler, önceki dönemde yazılan eserleri tahlil etmeye başlamışlar ve Kur'ân'ı anlamının parametrelerini ortaya koymaya gayret etmişlerdir.

İlk dönemde kaleme alınan *el-Akl ve fehmu'l-Kur'ân*; içeriği itibariyle tefsir, kelâm, fıkıh ve Arap diline dair -oransal farklılıklarla beraber- bilgiler içermektedir. Tefsir usûlünün temellerinin atıldığı bu eser, sonraki dönemlerde yazılacak eserlere yol gösterici olması açısından çok önemlidir. Zira Muhâsibî, Kur'ân'ı anlamaya dair aslolan ilkenin, akli doğru kullanmak olduğunu ve bunun da hüsn-i niyetle gerçekleşeceğini dile getirmiştir. Günümüze kadar usûl kitaplarında çok fazla dile getirilmeyen bu ilkeyi ortaya koyarak temelini atan Muhâsibî, akıl ile hüsn-i niyeti birleştirmiş ve bunun da Allah'a olan muhabbet çerçevesinde gerçekleşeceğini ifade etmiştir.

Muhâsibî, dönemindeki dinî tartışmaların siyasal sonuçlarından etkilenmiş ve eserini de bu etki altında telif etmiştir. Eserini kaleme alırken Kur'ân'ı anlamaya dair ilkeleri ortaya koyma gayesinden zaman zaman uzaklaşmış ve bazen de tek amacının Mu'tezile'ye reddiye sunmak olduğunu okuyucuya hissettirmiştir. Günümüzde kabul gören tefsir usûlü anlayışından farklı bir bakış açısıyla kaleme alınan bu eser, teknik bir metot sunmasa da Kur'ân'ı anlamaya dair yaklaşımın ilk örneğini sunmaktadır.

Hicrî VIII-IX. asırlar arasında yazılan eserlerde Kur'ân'ı anlamaya dair ortaya konulan anlayış, Kur'ân ilimlerine dair bilgi ve rivayetlerin derlenmesi şeklindedir. Ancak Kâfiyeci *et-Teysîr fî kavâidi 'ilmi't-tefsir* adlı eserinde

kavâidü't-tefsir'in ilk nüvesini, dönemindeki tedvin anlayışından farklı bir tedvin metoduyla ortaya koymuştur. Kâfiyeci'nin tedvin yöntemi; âyetlerin yorumlanması esnasında uyulması gereken mantık ve dil eksenli kaidelerin belirlenmesi şeklindedir. Bu sebeple Kâfiyeci, muhkem ve müteşâbih konusunda âyetleri yorumlama esnasında kullanmak üzere iki kaide ortaya koymuştur. Bu kaideler, Kur'ân'ı anlamaya dair yeni bir yaklaşımın temelini oluşturmaktadır. Nitekim bu dönemden sonra Kur'ân ilimlerinin rivayetlerle derlenmesinin yanında bazı kaidelerle tedvin edilmesi çalışmaları da yapılmaya başlanmıştır. Kâfiyeci'nin eserini bu şekilde oluşturmasının sebebi ise hocası Molla Fenârî'ye olan itirazıdır. Çünkü Kâfiyeci'ye göre tefsir bir ilimdir ve ispatı da eserindeki yöntem ve metotla ortaya koyduğu açıklamalardır.

Son dönemde alanda yazılmış diğer eserlerden farklı bir anlayışla kaleme alınan Subhî Sâlih'in *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân'ı*, dikkate değer bir eserdir. Kur'ân tarihi, tefsir tarihi, Kur'ân ilimleri ve bazı Arap dili konularının ayrıntılı olarak ele alındığı bu eser, müfessir adayına bilmesi gereken ilimleri sunması açısından yeterli birikime/içeriğe sahiptir. Eseri değerli kılan bir diğer özelliği ise, içeriğinde müsteşriklerin iddialarına reddiye sunmayı ön planda tutmasıdır. Eser, müsteşriklerin iddialarını çürütme bağlamında bu alandaki ihtiyacı karşılar niteliktedir.

Kısaca üç farklı dönemde kaleme alınan bu eserlerin ortak özelliği, her biri kendi dönemindeki tartışmalarla bağlantılı olarak müellifin karşıt olduğu görüş/görüşlere bir tepki sonucunda ortaya konulmuştur. Muhâsibî, öncelikle Mu'tezile'ye karşı bir tepki olarak eserini telif etmiş; Kâfiyeci, hocası Molla Fanârî'nin ilim anlayışına karşı bir reddiye ve dönemindeki tedvin anlayışından farklı bir bakış açısıyla eserini kaleme almış ve Subhî Sâlih de kendi dönemindeki tartışmaların ve yaşadığı çevrenin etkisiyle eserini Kur'ân'ın mevsûkiyetine halel getirmeme endişesi üzerine bina etmiş ve müsteşriklere karşı reddiyeyi ön planda tutmuştur.

Kaynakça

- 'Alâvene, Ahmed. *Zeylül-A'lâm*. Cidde: Dâru'l-Minâra, 1998.
- Abdulhamit, İrfan. *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*. çev. Saim Yeprem, İstanbul: Marifet, 1983.
- Ahmet Efendi. Taşköprülüzade, *Şakâik-i Nu'maniyye Tercümesi*, çev. Edirneli Mecdi Efendi. İstanbul: ts.
- Algül, Hüseyin. *İslâm Tarihi*. İstanbul: Gonca, 1986.
- Askalânî, İbn Hacer. *Tehzîbü't-tehzîb*. Hindistan: Derfetü'l-Meârifî'n-Nizâmîyye, 1957.
- Ba'lebekki, Münir. *Mu'cem-u a'lemi'l-mevrid*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1992.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *el-Fark beyne'l-firak*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit. Beyrut: 1990.

- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyyetu'l-ârîfîn esmau'l-müellifin ve eseru'l-musanifin*. Beyrut: Dâr-u İhyâ'it-Türasi'l-'Arabî, 1951.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Tabakatu'l-müfessirin Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur*. Berlin: 1902.
- Brockelmann, Carl. *Supplement Bande*. Leiden: Brill, 1938.
- Bursalı Mehmet Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. haz. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.
- Cemal, Bôkô. *Tercîhât eş-Şeyh Subhî es-Salih fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Cezayir: Câmiat-ü Cezâyir, Külliyyetu'l-Ulumi'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Cenâbî, Ahmed Kasım Kesâr. *eş-Şeyh Şehîd Doktor Subhî Sâlih vucûduhu'l-lugavîyye*. Lübnan: Câmiatu'l-Cinân, 2006.
- Cezerî, İbnü'l-Esir. *el-Kâmil fi't-tarih*. thk. Abdullah el-Kâdi-Muhammed el-Dakkak. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Dayf, Şevki. *Tarihu'l-edebî'l-'Arabî*. Kahire: Dârü'l-Mearif, ts.
- Demir, Ziya. *Osmanlı Müfessirleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Erginli, Zafer. "Muhâsibî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/13-16. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Fettûh, İshâ. "Üstâzî ed-Doktor Subhî Sâlih 1926-1986". *Mecelletu'l-mevkifî'l-edebî* 434 (2007), 133-136.
- Gökbulut, Hasan. "Kâfiyecî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/154-155. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Hâcî, Abdulaziz. "Subhî Sâlih ve Cuhûduhu fi 'ulûmi'l-Kur'ân min hilâli kitâbihi Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân". *et-Türâsu'l-'Arabî* 115 (2009), 17-44.
- Hançerlioğlu, Orhan. *İslâm İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Muhammed b. Ali. *Târîh-u Bağdat*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Subhî Sâlih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/452-453. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- İbn 'İmâd, Abdü'l-Hayy b. Ahmed el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahhârî men zeheb*. thk. Mahmut Arnavut. Beyrut: Dâr-u İbn Kesir, 1989.
- İbnü'n-Nedîm. *el-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd. Tahran, 1971.
- Kâfiyecî, Muhyiddin. *et-Teysîr fi kavâidi 'ilmi't-tefsîr*. thk. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1974.
- Kandemir, M.Yaşar. "Ahmet b. Nasr el-Huzâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/110. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Köprülü, Fuad. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. Ankara: DİB Yayınları, 1984.
- Kurzman, Charles. *Liberal Islam: A Sourcebook*. Oxford-New York: Oxford University Press, Londra, 1998.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriye*. thk. Abdülhâlim Mahmud – Mahmud b. Eş-Şerif. Kahire: Daru's-Şa'b, ts.
- Kuvvetli, Hüseyin. "Mustalahü'l-Muhâsibî fi siyakı asrihî". *Havliyyetü fer'î'l-adabî'l-'Arabîyye* 1 (1981), 279-287.

- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Mahmud, Abdulhâlim. *Üstâzu's-sâirîn el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1992.
- Mer'âşli, Yusuf. *'Ikdu'l-cevâhir*. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 2006.
- Mes'ûdî, Ebi'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali. *Mürûcu'z-zeheb ve meâdini'l-cevher*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Molla Fenârî. *'Aynu'l-âyân Tefsîru sûrati'l-Fâtîha*. İstanbul: Dersâdet Rifat Bey Matbaası, H 1326.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *el-Akl ve fehmi'l-Kur'ân*. thk. Hüseyin Kuvvetli. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1971.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *Risâletü'l-müstersîdin*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 1964.
- Özel, Ahmet. "Malik b. Enes". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/506-513. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Özpilavcı, Ferruh. *Ebherî İsbâgûcî ve Şerh*. İstanbul: Litera, 2017.
- Ramazan, Muhammed Hayr. *Tekmilet-ü Mu'cemi'l-Müellifin*. Beyrut: Dar-u İbn Hazm, 1997.
- Ramazan, Muhammed Hayr. *Tetimmetü'l-A'lâm li'z-Zirikî*. Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 2002.
- Sabbâğ, Ömer Sîrîn. "Kitab-u Mebâhis fi 'ulumil'l-Kuran li'd-Doktor Subhî Sâlih". *Mecelletü'l-Camiatu'l-Esmeriyye* 20/11 (2014), 15-44.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl Aybek. *Kitabu'l-Vâfi bi'l-vefeyât*. Beyrut: el-Ma'hadü'l-Almani li'l-Ebhasi's-Şerkiyye, 2009.
- Sâlih, Subhî. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Şam: Matbaatu'l-Camiatu's-Suriyye, 1958.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Dav'u'l-lâmî li-ehli'l-karni't-tâsi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Manzur et-Temimî. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahya vd. Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988.
- Seymen, Sâdik. *Cuhûdu'l-Kâfiyeci fi 'ulûmil'l-Kur'ân ve kavâidu't-tefsîr*. Ürdün: el-Câmiatu'l-Ürdüniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Seyyid, Fuad Salih. *Mevsûatü 'alemi'l-karni'l-İşrîn fi'l-'alemeyni'l-'Arabî ve'l-İslâmî*. Beyrut: Mektebet-ü Hasenu'l-'Asriyye, 2013.
- Sezgin, Fuad. *Geschichte des Arabischen Schrif*. Leiden: 1967-1984.
- Smith, Margaret. *An Early Mystic of Baghdad*. Londra: 1935.
- Sübkî, Tâcuddin Ebû Nasr Abdulvahhab. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kubrâ*. thk. Abdulfettah Muhammed – Mahmud Muhammed et-Tanâhî. Kahire: Daru İhyai'l-Kütübî'l-'Arabî, ts.
- Sülemî, Muhammed b. el-Hüseyin. *Tabakâtu's-Süfiyye*. thk. Ahmed eş-Şirbâsî. Kahire: Kitabu's-Şa'b, 1998.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmanî*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Süyûtî, Celaleddin. *Buğyetü'l-vuât fi tabakâti'l-lugavîyyin ve'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Bedru't-talî'*. Kahire: Dâru'l-Kitabî'l-İslâmî, ts.
- Şulul, Kasım. *Kâfiyeci'de Tarih Usûlü*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Şurbecî, Muhammed Yusuf. *el-İmam Süyûtî Vucuduhû fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Dimeşk: Dâru'l-Mektebe, 2001.
- Teftâzânî, Sadettin. *Tehzibu'l-mantik ve'l-kelem*. Mısır: Matbaatü's-Saade, 1912.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

- Üzüm, İlyas. "Kaderiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/64-65. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Ebû Duâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/430-431. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbasiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/49-56. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-İber fi haberi men ğaber*. thk. Fuad Seyyid - Selahaddin el-Müneccid. Kuveyt: Vezâratü'l-İrşâd, 1960.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizânu'l-i'tidal fi nakdi'r-ricâl*. thk. Muhammed Muavviz – Ahmed Abdulmevcud. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.
The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

BAiD

Balıkesir İlahiyat Dergisi - Balıkesir Theology Journal

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22.10.2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 03.12.2021

BALIKESİRLİ BİR OSMANLI ÂLİMİ: MUHAMMED ŞÂH VE SÛLÂSİYYÂT ŞERHİ*

Muhammet Divani*

Öz

Hacı Hasan er-Rûmî el-Hanefî olarak bilinen Muhammed Şâh (öl. 939/1532); Osmanlı'nın yükselme devrinde yaşayan önemli simalardan biridir. Müderrislikle geçen hayatı ve İmam Buhârî'nin Sûlâsiyyât'ına dair yazdığı şerhi, dönemin ilmî faaliyetlerini barındıran izler taşımaktadır. Kendisini fakih, müfessir, muhaddis ve edip olarak tanıtan kaynaklar, onun çok sayıda eser telif ettiğini belirtmektedir. Ancak tespit edilebildiği kadarıyla eserlerinden sadece "Şerhun Alâ Sûlâsiyyâti'l-Buhârî" isimli hadis şerhi günümüze ulaşmıştır. Zikri geçen şerh, Anadolu coğrafyasında yapılan hadis çalışmalarına örneklik teşkil etmesi açısından önem taşımaktadır. Bu makalede de Muhammed Şâh'ın hayatı tanıtılacak ve söz konusu Sûlâsiyyât şerhi incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Osmanlı Âlimi, Muhammed Şâh, Buhârî, Sûlâsiyyât, Şerh.

AN OTTOMAN SCHOLAR FROM BALIKESIR: MUHAMMAD SHAH AND COMMENTARY ON SULASI REVOLUTIONS IN SAHIH AL- BUKHARI

Abstract

Muhammad Shah, known as Haji Hasan er-Rumi al-Hanefi (d. 939/1532); he is important figurer living in the rise of the Ottoman Empire. His life as a professor and his work he wrote about Bukhari's Sulasiyyat (Sûlâsiyyât) contains traces of the scientific activities of the period. Sources introducing himself as a faqih, commentator, muhaddis, and literary scholar state that he wrote a large number of works. However, as far as it can be determined, only the hadith commentary named Sarh ala Sûlâsiyyat al-Bukhari (Şerhun Ala Sûlâsiyyâti'l-Buhârî) has survived to the present day. The aforementioned commentary is important in that it sets an example for the hadith studies carried out in the Anatolian geography. In this study, the life of Muhammad Shah will be introduced and the aforementioned sulâsiyyat commentary will be examined.

Keywords: Hadith, Ottoman Scholar, Muhammed Shah, Bukhârî, Triple (Sulasıyyat), Commentary.

* Bu makale, Doç. Dr. Mutlu Gül danışmanlığında hazırlanan "Hadis İliminde Sûlâsiyyât Geleneği ve Muhammed Şâh Balıkesirî'nin Şerhun alâ Sûlâsiyyâti'l-Buhârî isimli Eserinin İncelenmesi" isimli yüksek lisans tezinin bir bölümünün geliştirilerek hazırlanması sonucu üretilmiştir.

* Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

e-mail: divani.1993@gmail.com, **ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0001-9817-2238>

Atıf/Citation: Divani, Muhammet. "Balıkesirli Bir Osmanlı Âlimi: Muhammed Şâh ve Sûlâsiyyât Şerhi". *BAİD* 14 (Aralık 2021), 191-210.

Giriş

Muhammed Şâh Balıkesîrî (öl. 939/1532), Osmanlı'nın yükselme devrinde yaşayan, dönemin önemli medreselerinde müderrislik yapan ve İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında eser telif eden bir Osmanlı âlimidir.

Ta'lik alâ Islâhi'l-Vikâye li-İbni Kemal Paşa,¹ *Şerhun alâ Muhtasari'l-Kudûrî*,² *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beydâvî*³ ve *Şerhun alâ Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*⁴ gibi eserlerinden anlaşıldığı üzere müellif, dönemin entelektüel birikimine paralel olarak geniş bir ilmi birikime sahiptir.

Muhammed Şâh, *Şerhun alâ Sülâsiyyâtî'l-Buhârî* isimli eserinde Hanefî, Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî, Zahirî, Mu'tezile ve Şiâ gibi gerek fikhî gerek itikadî birçok mezhebin konu hakkındaki görüşlerine;⁵ Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), Cübbâî (öl. 303/916), Bâkîllânî (403/1013), Kâdî Abdülcebbar (öl. 415/1025) gibi Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinin düşüncelerine yer vermekte;⁶ mantık, kelâm, usûl-i fıkıh, fıkıh, tefsir, hadis, tabakât ve lügat ilimlerine başvurmaktadır. *Sülâsiyyât* cüzlerinin rivâyet edildiği ilk asırlardan, dokuz ve onuncu asırlara gelindiğinde, bu cüzler üzerine birtakım şerhlerin yazıldığı görülmektedir.⁷ Muhammed Şâh'ın *Sülâsiyyât* şerhi de bu asırlarda kaleme alınmıştır. Dolayısıyla, Anadolu'da yaşayan bir Osmanlı âlimi tarafından kaleme alınan şerh, bu coğrafyada yapılan hadis çalışmalarının niteliğine de ışık tutacaktır.

1. Muhammed Şâh'ın Yaşadığı Dönem

¹ Süleymaniye Ktb. Fatih, nr: 1274.

² Taşköprizâde, *Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi ulemâ'i'd-devleti'l-Osmâniyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arâbiyye,1975), 1/231; Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, 1941), 8/224; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin fi esmâ'i'l-müellifin ve âsârî'l-musannifin* (Daru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut), 3/263.

³ Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 3/263; Ebu'l-Fellâh, *Abdu'l-Hay b. Ahmed b. Muhammed, Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri min zeheb*, thk: Abdülkadir el-Arnaut, Mahmud el-Arnaut (Dımaşk: Daru İbn Kesir,1406), 8/234.

⁴ Süleymaniye, Musallâ Medrese, arşiv no: 01961; Taşköprizâde, *Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 1/231; Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/522; Ebu'l-Fellâh, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/234; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 3/263; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, hzr: A. Fikri Yavuz, İsmail Özen (İstanbul: Meral Yay.), 1/388; Mehmed Süreyya Bey, *Sicill-i Osmanî*, hzr: Nuri Akbayar, sad: Seyit Ali Kahraman, TVYY (İstanbul: Numune Matbaacılık 1996), 4/53; Kehhâle, Amr b. Rıza Abdülğâni, *Mu'cemü'l-Müellifin* (Beyrut: Daru'l-Ihyâi't-Turâsî'l-Arabî), 9/180, 11/209.

⁵ Muhammed Şâh, *Şerhun alâ Sülâsiyyâtî'l-Buhârî* (Süleymaniye, Musalla Medrese, arşiv no: 01961), vr. 72-73.

⁶ Muhammed Şâh, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 73-74.

⁷ Sülâsiyyât geleneğinin oluşum ve gelişim aşamalarını, buna etki eden temel saikleri ve bu nevi senedlerin oluşum imkanını görmek için bk. Muhammed Divani, *Hadis İlminde Sülâsiyyât Geleneği ve Muhammed Şâh Balıkesîrî'nin Şerhu Alâ Sülâsiyyâtî'l-Buhârî İsimli Eseri*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

Doğum tarihi tam olarak tespit edilemeyen Muhammed Şâh Balıkesîrî'nin (öl. 939/1533) ortalama altmış yıl yaşadığı varsayılırsa, hayatının takribi olarak Fatih Sultan Mehmed'in⁸ (öl. 886/1481) son sekiz, Kanûnî Sultan Süleyman'ın⁹ (öl. 974/1566) ise ilk on dört yıllık devrine tekabül ettiği söylenebilir.

Muhammed Şâh; İstanbul'un fethedildiği,¹⁰ felsefi ve ilmi düşüncenin inkişaf ettiği, mezhep taassupluğunun yaşanmadığı¹¹ ve Sahn-ı Semân medreselerinin inşa ettirildiği¹² Fatih Sultan Mehmed (öl. 886/1481) döneminin sonlarına doğru dünyaya gelmiştir. Birçok câmi, medrese, tabhâne, imâret ve dârüşşifâdan oluşan külliyelerin inşa ettirildiği¹³ II. Beyazid'in (öl. 918/1512) hükümdarlık süresince gençlik çağlarında olan Muhammed Şâh; hilâfet makamının Osmanlı'ya geçtiği¹⁴ Yavuz Sultan Selim'in sekiz yıl süren¹⁵ hükümdarlık süresince gençliğinin son evrelerini yaşamıştır. Ömrünün son yıllarını ise Sahn-ı Süleymaniye medreselerini inşa ettiren¹⁶ Kanûnî Sultan Süleyman (öl. 974/1566) döneminde geçirmiştir.

2. Muhammed Şâh'ın Hayatı

Muhammed Şâh'ın yaşadığı asırlar Osmanlı kültür hayatının en parlak devirlerine tekabül etmektedir. Tahsili yüksek padişahlar, iyi yetiştirilmiş şehzadeler, edebî hayatın şekillendiği belli başlı merkezler ve gerek Anadolu'da yetişen gerekse de hariçten getirilen ünlü İslâm bilginleri bu dönemde yaşamışlardır.¹⁷ Kısacası müellifin yaşadığı ve ilmi birikimine etki ettiği,

⁸ Miladî 1451-1481 arasında hükümdar olan Fatih Sultan Mehmed'in padişahlık süresi toplam otuz yıldır.

⁹ Miladî 1520-1566 yılları arasında toplamda kırk altı yıl padişahlık yapmıştır.

¹⁰ İnalçık, Halil, "Fatih Sultan Mehmed", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/398.

¹¹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/150.

¹² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Türk Tarih Kurumu Yayınları), 2/145.

¹³ Şerafettin Turan, "II. Beyazid", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/237.

¹⁴ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/294.

¹⁵ Joseph Von Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi* (Üçdal Neşriyat), 4/275.

¹⁶ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/587.

¹⁷ Zikri geçen dönemde farklı alanlarda birçok ilim adamı yetişmiştir. Bunlardan öne çıkanlar; nesir yazan ediplerin başında gelen meşhur *Tazarruât* sahibi Sinan Paşa (öl. 893/1487); ünlü şairlerden Ahmed Paşa (öl. 902/1496), Bursalı Lamîî (öl. 938/1531), Balıkesirli Zâtî (öl. 953/1546) ve yetiştirdiği ünlü şairlerden Bâkî (öl. 953/1546), Fuzûlî (öl. 963/1555), Hayâlî (öl. 985/1577); gazel ve mersiyeleriyle şöhret bulan Necâtî (öl. 914/1508), Amasyalı Zeyneb Hanım (öl. 879/1474), Mihrî Hanım (öl. 912/1506); dîvân kâtiplerinden Mesîhî (öl. 918/1512) ve Firdevsî (öl. 914/1508); dilbilimcilerden *Müeyyessiretü'l-ulum* sahibi Bergamalı Kadri (öl. 933/1526), *Bâbus* sahibi Merkez Efendi Zâde (öl. 950/1543); meşhur Türk astronot ve matematikçi Ali Kuşçu (öl. 879/1474) ve hocası Uluğ Bey (öl. 853/1449) ve Mirim Çelebi. Bk. Uzun, Mustafa, "Ali Kuşçu", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989),

yükselme devri; askerî, ekonomî, ilmî ve kültürel açıdan büyük ilerlemenin yaşandığı önemli bir zaman dilimidir.

2.1. Adı ve Ailesi

Hacı Hasan er-Rûmî el-Hanefî olarak tanınan¹⁸ Muhammed Şâh, asıl adı Muhyiddin Muhammed Câmî olan Hacı Hasan Zâde'nin¹⁹ (öl. 911/1505)

2/408. Sağlıkta Kutbüddin Ahmed (öl. 903/1497), İzmitli Muhyiddin Mehmed (öl. 940/1533); tarihçi ve *Heşt Bihişt* isimli eser sahibi olan İdrîs-i Bitlîsî ile tarihçi ve aynı zamanda şeyhülislam olan İbn Kemâl (öl. 940/1533); meşhur Coğrafyacı ve *Kitâb-ı bahriyye* müellifi Pirî Reis (öl. 960/1552); musikiden bestekâr ve şair Kâtibî ve Serezli Makâmî; hattatlardan Amasyalı Şeyh Hamdullah (öl. 926/1519), oğlu Mustafa Dede (öl. 945/1538); ressam ve nakkaşlardan Bursalı Ali b. İlyas ve Şâhkulu gibi farklı alanlara ait birçok önemli ilim adamı bu dönemde yaşamıştır. Bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/590-625; Aynı şekilde Molla Fenârî (öl. 834/1430), Simavnalı Şeyh Bedreddin, Hızır Bey, Alâüddin Tûsî (öl. 860/1455), Molla Hüsrev (öl. 885/1480), Sinan Paşa (öl. 891/1486), Hoca Zâde Muslihuddin Mustafa (öl. 893/1487), Molla Lütî (öl. 900/1494), Müeyyed Zâde Abdurrahman Efendi (öl. 922/1516), Tâcizâde Câfer ve Sâdî Çelebiler, Zenbillî Ali (Cemâlî) Efendi (öl. 932/1525), İbn Kemâl (öl. 942/1535), Kınalı Zâde Ali Efendi (öl. 979/1571), Ebussuûd Efendi (öl. 982/1574), Taşköprilî Zâde (öl. 961/1553) gibi pek çok sanatkâr âlim ve şair yine bu dönemde yetişmiştir. Bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/647-679; Turan, "II. Beyazid", 5/237.

¹⁸ Ebu'l-Fellâh, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/224; Kehhâle, *Mu'cemül-müellifin*, 8/234; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 3/263.

¹⁹ Âlim ve edip olduğu belirtilen dedesi Hacı Hasan Zâde, Balıkesirlidir. İlmîni, dönemin önemli âlimlerinden birisi olan Aydınlı Molla Yegân'dan tahsil eden Hacı Hasan Zâde, Fatih Sultan Mehmed tarafından Bursa'ya kadı tayin edilmiş, daha sonra da kazaskerlik yapmıştır. Bk. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/321.

Bu dönemde müderrisliğin son merhalesinin ve en yüksek amirinin kazasker olduğu düşünülürse, Muhammed Şâh'ın dedesinin konumu daha iyi anlaşılacaktır. Nitekim Sahn Medreseleri'ni başarıyla bitirenler ibtidai düzeyde müderrisliğe başlar, daha sonra da göstermiş olduğu başarılarla göre kademe atlardı. Böylece kademe atlayarak zamanla Sahn Medresesi'nde müderris olunabilirdi. Bundan sonra kadılık makamına ve son olarak Fatih Sultan Mehmed döneminde Rumeli ve Anadolu kazaskerliği olarak ikiye ayrılan Osmanlıların ilk döneminde müderrislerin ve kadıların en büyük makamı kabul edilen kazaskerlik sınıfına yüksenebilirdi. Bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/588-590.

Dönemin önemli şairlerinden olan Hacı Hasan Zâde, kelim ve dil ağırlıklı olmak üzere birçok alanda eserler kaleme almıştır. Bk. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/321.

Eserlerini genellikle Arapça yazmakla birlikte, şiirlerinde Farsça'yı daha fazla kullanmıştır. Eserleri içerisinde tercümelemelerine de rastlanılmaktadır. Eserleri arasında *Mizânüt-tasrîfî fî ilmis-sarf*, *Haşiye-yi tavzih*, *Natamam garâib-i lûgat*, *Haşiye-yi mukaddemât-ı erbea*, *Haşiye-yi Tefsîr-i Beydâvî alâ Süreti'l-En`âm* zikredilebilir. Buların yanında fıkha dair iki ciltten müteşekkil olan *Mecmau'l-bihâr* isimli eseri de vardır. Şiirlerinde Vâhid ve Camî mahlasını kullanan Hacı Hasan Zâde İran âlimlerinden Hüseyin Vaiz'in "*Ravzatü's-Şühedâ*"sını "*Saadetnâme*" ismiyle terceme etmiştir. Bk. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/321-322.

torunudur.²⁰ Muhammed Şâh'ın babasının adı Mehmed Efendi'dir.²¹ İlk eğitimini babasından almış olduğundan,²² babasının da ilim ehli olduğu ve oğlunun ilmi açıdan gelişmesinde önemli etkisinin bulunduğu söylenebilir. Ancak kaynaklarda babası hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır.

2.2. İlmî Kişiliği

İlk tedrisâtını babasıyla yapan Muhammed Şâh,²³ döneminin âlimlerinden tahsilini tamamlamıştır.²⁴ Kaynaklarda; fakîh, müfessir, muhaddis²⁵, edip,²⁶ şer'î, aklî ve lugat ilimleri başta olmak üzere bütün ilimlerde geniş bilgi sahibi olduğundan, aynı zamanda şiire ve tarihe ilgi duyduğundan söz edilen²⁷ Muhammed Şâh, vaktinin tamamını ilme adanmış bir insan olarak tanıtılmaktadır.²⁸ İnsanların dertleriyle hemhal olan, sürekli onların sıkıntısını gidermeye çalışan bir şahsiyete sahip olduğu belirtilmektedir. Tatlı bir usluba ve tartışma ahlakına sahip olduğu söylenen Muhammed Şâh'ın, kendi nefsinin unutacak kadar ilimle ve halkın sorunlarıyla ilgilendiği de belirtilmektedir.²⁹

Diğer taraftan Muhammed Şâh, birçok önemli medresede görev almıştır. Görev yaptığı medreselerde ne kadar süre kaldığı hakkında bilgi bulunmasa da, ilk olarak İstanbul'daki Vezir Davut Paşa Medresesi'nde müderris olduğu kaydedilmektedir.³⁰ İkinci olarak, kaynaklarda ismi belirtilmeyen Edirne'deki bir medresede görev yapmıştır.³¹ Daha sonra günlük seksen akçe maaşla İstanbul Sahn-ı Semân Medresesi'nde göreve getirilmiş,³² bundan sonra Bursa Murâdiye Medresesi'nde müderrisliğe başlamıştır.³³ Son olarak ikinci defa Sahn-ı Semân müderrisliğine getirilen³⁴ Muhammed Şâh, buradaki görevine devam ederken

²⁰ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/321. Eserin kapak kısmında dedesinin ismi açıkça zikredilmektedir. Bk. *Şerhu Sülâsiyyâti'l-Buhâri*, Süleymaniye Kütüphanesi, Musallâ Medresesi, arşiv no: 196.

²¹ Mehmed Süreyya Bey, *Sicill-i Osmanî*, 4/53.

²² Taşköprizâde, *Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 1/231; Ebu'l-Fellâh, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/224.

²³ İbnü'l-Gazzî, *Dîvânü'l-İslâm*, nşr. Seyyid Kisrevî Hasan (Beyrut 1990), 1/106.

²⁴ Taşköprizâde, *Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 1/231; Ebu'l-Fellâh, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/224.

²⁵ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 8/234.

²⁶ Taşköprizâde, *Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 1/231.

²⁷ Taşköprizâde, *Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 1/231; Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 4/53; Ebu'l-Fellâh, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/224.

²⁸ Ebu'l-Fellâh, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/224.

²⁹ Taşköprizâde, *Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 1/231.

³⁰ Taşköprizâde, *Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 1/231; Ebu'l-Fellâh, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/224; İbnü'l-Gazzî, *Dîvânü'l-İslâm*, 1/106-107.

³¹ Ebu'l-Fellâh, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/224.

³² Ebu'l-Fellâh, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/224.

³³ Ebu'l-Fellâh, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/224; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/388.

³⁴ Ebu'l-Fellâh, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/224; Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 4/53.

vefat etmiştir.³⁵ Kaynaklarda Bursa Murâdiye Medresesi müderrisi iken vefat ettiği³⁶ belirtile de erken tarihli kaynaklar İstanbul Sahn-ı Semân müderrisi iken 939/ 1532-3’de vefat ettiğini aktarmaktadır.³⁷

2.3. Eserleri

Üretken bir müellif olan Muhammed Şâh’ın çok sayıda risâle ve hâşiye yazdığı kaydedilmektedir.³⁸ Ancak vefatıyla birlikte yazdığı eserlerden birçoğunun dağılıp kaybolduğu,³⁹ birçoğunun da temize çekilmeye muvaffak olunmadan,⁴⁰ müsvedde halde kaldığı söylenmektedir.⁴¹ Mesela fıkha dair ismi belirtilmeyen bir eser yazdığı birçok kaynakta geçmekteyse de eserin akıbetinin ne olduğu bilinmemektedir.⁴² Aynı şekilde *Vikâye* tarzında furu’ ile alakalı olarak bir eser yazdığı⁴³ ancak müsvedde kaldığı ifade edilmektedir.⁴⁴ Bu eserin, dönemin önemli simalarından biri olan ve âlimler arasında temayüz eden Kemâl Paşa Zâde’nin (öl. 940/1533) *Islâhu’l-vikâye*’sine yazdığı *Ta’lik alâ Islâhi’l-vikâye li-İbni Kemal Paşa*⁴⁵ olabileceği kuvvetle muhtemeldir.⁴⁶ İttifak edilen birçok meseleyi içerdiği belirtilen *Vikâye*’sinin de müsvedde kaldığı kaynaklarca zikredilmektedir.⁴⁷ Zikredilen eser dışında fıkha dair söylenebilecek son eseri, *Kudûrî*’nin *Muhtasar*’ına yazdığı *Şerhun alâ Muhtasari’l-Kudûrî* isimli eseridir.⁴⁸ Zikri geçen eserlerinin yanında, *Hâşiye alâ Tefsîri’l-Beydâvî* isimli bir eseri daha vardır.⁴⁹ Tefsire dair kaleme aldığı bu eser de mezkûr eserler gibi yazmalar arasında bulunamamıştır. Diğer taraftan müellifin hadis ilmine dair kaleme aldığı *Şerhun alâ Sûlâsiyyâti’l-Buhârî* isimli eseri ise, tespit edilebildiği kadarıyla günümüze kadar ulaşan tek eseridir.⁵⁰ Bu eser vesilesiyle müellifin İslâmî ilimlere olan vukufiyetini ve ilmi birikimini görmek mümkün olmaktadır.

³⁵ Ebu’l-Fellâh, *Şezerâtü’z-zeheb*, 8/224.

³⁶ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/388.

³⁷ Ebu’l-Fellâh, *Şezerâtü’z-zeheb*, 8/224.

³⁸ Ebu’l-Fellâh, *Şezerâtü’z-zeheb*, 8/224.

³⁹ Ebu’l-Fellâh, *Şezerâtü’z-zeheb*, 8/224.

⁴⁰ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/388.

⁴¹ Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 4/53.

⁴² Ebu’l-Fellâh, *Şezerâtü’z-zeheb*, 8/224; Bağdatlı, *Hediyetü’l-ârifin*, 3/263; Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 4/53.

⁴³ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/388; Bağdatlı, *Hediyetü’l-ârifin*, 3/263.

⁴⁴ Ebu’l-Fellâh, *Şezerâtü’z-zeheb*, 8/224; Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 4/53.

⁴⁵ Süleymaniye Ktb. Fatih, nr: 1274.

⁴⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, 1/522; Ebu’l-Fellâh, *Şezerâtü’z-zeheb*, 8/224.

⁴⁷ Taşköprizâde, *Şekâiku’n-Nu’mâniyye*, 1/231.

⁴⁸ Taşköprizâde, *Şekâiku’n-Nu’mâniyye*, 1/231; Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, 2/1631; Ebu Fellâh, *Şezerâtü’z-zeheb*, 8/224; Bağdatlı, *Hediyetü’l-ârifin*, 3/263.

⁴⁹ Bağdatlı, *Hediyetü’l-ârifin*, 3/263; Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifin*, 8/234.

⁵⁰ Taşköprizâde, *Şekâiku’n-Nu’mâniyye*, 1/231; Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, 1/522; Ebu Fellâh, *Şezerâtü’z-zeheb*, 8/224; Bağdatlı, *Hediyetü’l-ârifin*, 3/263; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı*

3. Şerhun alâ Sülâsiyyâtî'l-Buhârî İsimli Eserin Genel Tanıtımı

3.1. Eserin Fizikî Özellikleri

Yazma, 125 varaktan oluşmaktadır. Kırmızı deri kap ile kaplanmış ve kenar kısımlarının bir kısmı hariç tahribattan korunmuş gözükmetedir.⁵¹ Zahriyesinde bazı lafızların tekrar gözden geçirilerek düzeltilmiş olduğundan bahsedilen yazma⁵² düzenli bir şekilde kaleme alınmıştır. Müstensih, 125 varak boyunca her bir sayfaya yedişer satır ayırmış, satır aralarının ve sayfa kenarlarının aynı mesafede kalmasına özen göstermiştir. Aynı şekilde cümle başları ve şerh kısmındaki râvi isimleri kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Bununla beraber sayfa kenarlarına ilave edilen hâşiye tipi notlar göze çarpmaktadır.⁵³

Yazılış tarihine dair kesin bir bilgi olmayan eserin zahriyesinde yer alan hicrî "919" tarihinden hareketle, mezkûr tarihte kaleme alındığı düşünülebilir.⁵⁴

3.2. Eserin Adı ve Telif Amacı

Kaynaklarda *Şerhu Sülâsiyyâtî'l-Buhârî* ve *Şerhun alâ Sülâsiyyâtî'l-Buhârî* olarak geçen eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Musallâ Medresesi Koleksiyonu 001961 numarada, 125 varak olarak yer almaktadır. Fuat Sezgin'in belirttiğine göre yazmanın bir nüshası da Kâhire'de bulunmaktadır.⁵⁵

Muhammed Şâh'a ait böyle bir eserin olduğu, istinsah edilen yazmanın kapağına düşülen "Hacı Hasan Zâde'nin torunu Muhammed Şâh'ın Buhârî Şerhi" ibaresiyle anlaşılmaktadır.⁵⁶ Aynı şekilde birçok bibliyografik kaynak müellife ait böyle bir eserin olduğuna değinmiş⁵⁷ bazılarında da koleksiyonlardaki yeri

Müellifleri, 1/388; Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 4/53; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 9/180; 11/209; Süleymaniye, Musallâ Medrese, arşiv no: 01961. Musallâ Medresesi, Yahyâ Tevfik ve Yeni Medrese gibi bazı küçük koleksiyonlar bir müddet Râgıb Paşa Kütüphanesi'nde muhafaza edilmiş, Cumhuriyetten sonra Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiştir. Geniş bilgi için bk. Erünsal, İsmail E. "Râgıb Paşa Kütüphanesi", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34/406-7.

⁵¹ Bk. Ek 1.

⁵² Bk. Ek 3.

⁵³ Bk. Ek 4.

⁵⁴ Bk. Ek 3.

⁵⁵ Sezgin, Fuat, *Târîhu turâsi'l-Arabî* (Riyad: 1991), 1/249; Ayrıca, "yazma eser" için bk. Kahire, no: 80. Sezgin'in belirttiği diğer nüsha tüm çabalara rağmen elde edilemediğinden, Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı olan yazma incelenmiştir.

⁵⁶ Bk. Ek 2.

⁵⁷ Taşköprizâde, *Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 1/231; Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/522; Ebu Fellâh, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/234; Mehmed Süreyya Bey, *Sicill-i Osmanî*, 4/53; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, 3/263; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/388; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 9/180, 11/209; Sezgin, *Târîhu turâsi'l-Arabî*, 1/249; Süleymaniye, Musalla Medrese, arşiv no: 01961.

belirtilmiştir.⁵⁸ Müellifin müderris olması⁵⁹ ve yazmanın giriş kısmında talebelere hitâp edilmesinden⁶⁰ hareketle, eserin talebelere okutulmak için yazıldığı söylenebilir. Bununla beraber, sultana sunulmak için kaleme alındığı da düşünülebilir.

3.3. Eserin Genel İçeriği

Zengin *Sülâsiyyât* literatürünün⁶¹ bir devamı olan eserde, Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer alan yirmi iki adet *sülâsî* nitelikli hadis aklî ve naklî deliller ışığında, birtakım eserlerden de faydalanılarak şerh edilmekte; yer yer hadis ricâlî tanıtılmakta ve muğlâk ifadeler açıklanmakta; fikhî, kelmâî ve bazı fer'î meseleler, usûlî ve mantikî açılardan ele alınmaktadır. Ayrıca şerh içerisinde, bu tür rivayetlerin oluşum imkânına göndermelerde bulunmaktadır.⁶²

4. Şerhun alâ Sülâsiyyâtî'l-Buhârî İsimli Eserin Muhteva Değerlendirmesi

Edebî bir dil kullanmaya özen gösteren Muhammed Şâh, hadisten fıkha, tefsirden kelâma, usûlden mantığa kadar İslâmî ilimlerin hemen her dalına atıfta bulunmuştur.

4.1. Müellifin Hadisleri Şerh Metodu

4.1.1. Sened Tahlili ve Ricâl Tanıtımı

Müellif, sened tahliline girmeden önce hadis usulünün bir konusu olan ve eserin teşekkülünde ana rolü üstlenen *âlî isnad ile sülâsiyyât* konusunu vuzûha kavuşturmuştur. Âlî isnad içerisinde üç râvili hadislerin *sülâsî* hadis olarak tanımlandığını, bu hadislerin cümlesine *sülâsiyyât* denildiğini ve Buhârî'de bu tür rivâyetlerin *yirmi iki sahih hadisten* müteşekkil olduğunu belirtmektedir. Devamında *"Bizim yapmak istediğimiz, Allah'ın yardımıyla bu hadisleri şerh etmek, fikhî hükümlerden istinbatta bulunmak, lugavî ve lâfzî düzenlemeleri tayin etmek ve hadislerin râvilerinin isimlerini düzenlemek ve belirtmek gibi bu hadislerle alakalı konuları mübeyyen hale getirmektir"* diyerek amacının ne olduğunu kaydetmektedir.⁶³

Bununla beraber müellif, senette zikri geçen râvileri sırasıyla ele almaktadır. İlk önce râvi isimlerinin telaffuzu hakkında dil bilgisi kurallarından faydalanarak

⁵⁸ Sezgin, *Târîhu turâsî'l-Arabî*, 1/249.

⁵⁹ Taşköprizâde, *Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 1/231; Ebu'l-Fellâh, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/224; İbnü'l-Gazzî, *Dîvânü'l-İslâm*, 1/106-107.

⁶⁰ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 1.

⁶¹ Sülâsiyyât literatürü için bk. Muhammed Divani, "Hadis İlminde Süasıyyât Literatürü", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 15 (Haziran 2021), 116-143.

⁶² Sülâsî nitelikli rivayetlerin oluşum imkânı için bk. Muhammed Divani, "Hadis İlim Geleneğinde Sülâsiyyât", *Hadis Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Nilüfer Kalkan Yorulmaz, (İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, 2021), 139-141.

⁶³ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 1- 2.

bilgi verip, daha sonra bu ismin ona verilmiş sebebini açıklamaktadır. Eğer mezkûr râvinin bir künyesi veya lakabı varsa onu belirtip, manasını açıklamakta ve bu künyenin ona verilmiş sebebini belirtmeye çalışmakta; bazı garip kelimelerin kökenine inerek hangi lehçelerde kullanıldığına dair bilgi vermektedir. Bunu yaparken Cevherî'nin (öl. 398/1007) *Sihâh* adlı sözlüğünden faydalanan⁶⁴ müellif, zaman zaman râviler hakkındaki bilgileri uzun uzadıya açıklamaktadır. Mesela râvilerden Mekki b. İbrahim'i tanıtırken *el-Mekki* ifadesinin nispet için olmadığını râvinin ismi olduğunu ve nasıl okunması gerektiğini ifade etmekte; lakabının Ebû's-Seken, babasının ise İbrahim b. Beşir olduğunu söylemektedir. el-Mekki'nin Buhârî'nin yaşı büyük hocalarından/kibardan birisi olduğunu kaydetmekte; hayatı ve yaşantısı hakkında kısaca bilgi vererek, hicrî 214 yılında Belh'de 100 yaşına yakın iken vefat ettiğini vurgulamaktadır. Aynı şekilde, Yezid b. Ebî Ubeyd'i (öl. 146-7/763) tanıtırken *Ubeyd* ifadesinin ismi tasğir olup ve hürün zıttı olduğunu aktarmaktadır. Öte yandan sahâbe hakkında daha geniş izahatlar yapmaktadır. Mesela sahabeden biri olan Seleme b. Ekva' tanıtırken Rıdvan Biatı'nı gördüğünü ve orada Rasûlullah'a başta, ortada ve sonda olmak üzere üç defa biat ettiğini belirtmektedir. Rasûlullah'tan 77 hadis rivayet ettiğini, Buhârî'nin bunlardan 21 tanesini tahrîc ettiğini; Seleme'nin (öl. 74/693) cesur olduğunu, iyi ok attığını ve at yarışında güzel yarıştığını ifade etmektedir. Rebeze'de yaşadığına ve kurt ile konuştuğuna dair rivayetleri de aktarmaktadır. Daha sonra râvilerin kişilikleriyle ilgili dikkat çeken bilgilerden bazılarını zikredip kaç yıl yaşadığını ve kaç senesinde vefat ettiğini ortaya koymaktadır.⁶⁵ Bu şekilde, senette yer alan râvileri vefat tarihleriyle birbirine bağlayarak bir bütünlük sağlamaya gayret ettiği anlaşılmaktadır. Aynı râvi başka bir hadiste tekrar zikredilirse ilk geçtiği yere atıfta bulunarak tekrara düşmeyip sözü uzatmamaktadır.⁶⁶

Müellif, râvileri tanıtırken hangi eserlere müracaat ettiğini zikretmemektedir. Ancak râviler hakkında verdiği bilgiler genel itibarıyla *Takribu't-Tehzib* ve *Fethu'l-bârî*'de yer alan bilgilerle örtüşmektedir.⁶⁷

4.1.2. Metin Değerlendirmesi

Müellif, metin değerlendirme yaparken, gerekli yerlerde lâfzî düzenlemeler yapmakta ve fikhî hadislerden hükümler istinbat etmektedir. Bununla beraber metni değerlendirirken hadis ve fıkıh usullerini, yeri geldikçe mantık kurallarını ve tefsir ile kelâmî bilgileri serdetmektedir.

⁶⁴ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 4, 7, 63.

⁶⁵ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 4-6, 57.

⁶⁶ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 23, 49, 62.

⁶⁷ Örnek olarak bk. İbn Hacer el-Askalanî, *Takribu't-Tehzib*, thk. Muhammed Avvame (Daru'r-Rüşd, Suriye: 1986), 603; İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîh-i Buhârî*, thk. Ahmed b. Ali İbn Hacer (Daru'l-Marife, Beyrut: 1379), 6/18.

Müellifin, ricâl tanıtımında gözettiği mantikî sıralama metnin şerhinde de görülmektedir. Şöyle ki ilk önce kapalı ifadelerin okunuşunu açıklamakta, devamında lügavî izahatta bulunmakta, varsa kelimenin eşanlamlısını zikretmektedir. Bazen önemli gördüğü konu hakkında izahatlarını uzatmakta ve çeşitli yaklaşımlar sergilemektedir. Misal olarak zikretmek gerekirse ilk hadiste yer alan *hazırlansın* manasındaki *fe'l-yetebeve'* kelimesinin üzerinde oldukça fazla durduğu görülmektedir. Burada hangi mananın daha doğru olacağını sebepleriyle birlikte kaydetmektedir.⁶⁸

Diğer taraftan müellif, ele aldığı bir hadisi şerh ederken hem rivâyet hem de dirâyet yöntemini kullanmaktadır. Doğru olduğuna kanaat getirdiği bir görüşü, delil olarak sunduğu hadislerle⁶⁹ ve ayetlerle desteklemektedir.⁷⁰

Bununla beraber hadislerle ilgili bir kısım şârihin yorumuna yer vermekte,⁷¹ eserlerinden bazen dolaylı bazen de doğrudan alıntılar yapmaktadır.⁷²

Fıkhî hüküm ifade eden hadislerin şerhinde birçok mezhebin görüşüne değinmesi dikkat çekmektedir. Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî, Hanefî, Mu'tezile ve Şîa gibi birçok mezhebin konu hakkındaki görüşüne yer vermekte;⁷³ Hasan Basrî, Cübbâî, Bakıllânî, Kâdî Abdülcebbar gibi Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinin görüşlerine değinmektedir.⁷⁴ Fıkhî konularda İmam Mâlik, İmam Şâfiî, Ebu Hanife ve İbn Hazm'ın görüşlerine atıfta bulunan⁷⁵ müellif, her ne kadar Hanefî mezhebinden olduğunu belli etse de mevcut konuları söz konusu alimlerin görüşleriyle beraber toplu bir bakış açısıyla ele almaktadır. Bu doğrultuda birçok yerde akli deliller sunmakta,⁷⁶ kendi görüşünü ifade etmekte⁷⁷ ve yeri geldikçe kabul görmüş görüşlere farklı yaklaşımlar getirmektedir.⁷⁸

*Sülâsiyyât'*ı oluşturan yimi iki hadis, farklı konuları ihtiva ettiği için, şerh edildiğinde İslâmî ilimlerin diğer kollarına müracaat etmeyi gerektirebilmektedir. Dolayısıyla, ilk olarak hadis, fıkıh ve tefsir usûllerine dair açıklamalar görülmektedir. Bazen bir "usûl" kavramını, bazen "usûl" konusunu açıklamakta,⁷⁹ bazen de direk usûl kaidelerinden faydalanarak fikirler

⁶⁸ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 10.

⁶⁹ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 7-9, 32, 79-85, 92.

⁷⁰ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 49, 71-76, 79, 92, 96-106.

⁷¹ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 17, 21-22, 44, 109.

⁷² Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 17, 21-22, 44, 109.

⁷³ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 72-73.

⁷⁴ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 73-74.

⁷⁵ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 114.

⁷⁶ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 75-6.

⁷⁷ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 27.

⁷⁸ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 14.

⁷⁹ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 14.

üretmektedir.⁸⁰ Zikrettiği ayetlerin tefsirine müracaat ettiği, bazen bizzat kendisinin yorumladığı,⁸¹ bazen de tefsirlerden iktibaslarla bunduğu görülmektedir.⁸² Muhammed Şah, yer yer kelâmî ve felsefî konulara da girmekte, dolayısıyla kelâm ve felsefeye dair konuları açıklamaktadır. Buna “madde-sûret, hüsün-kubuh, cedel” konuları örnek olarak verilebilir.⁸³ Müellifin, siyer ilmine de sıklıkla müracaat ettiği görülmektedir. Aynı zamanda siyerle ilgili bazı hadisleri kendine özgü mantık çerçevesinde yorumladığı dikkat çekmektedir. Mesela “rıdvan biati”yla ilgili konuda, ilgili hadiste “ölüm üzere biat ettik” lafzının bizatihi “ölmek için” *değil*, “savaşın çetinliğine sabretmek” şeklinde yorumlamaktadır.⁸⁴ Bununla beraber, mantık kurallarından istifade ettiği,⁸⁵ insan biyolojisine dair tıbbî bilgiler sunduğu,⁸⁶ edebiyata dair çeşitli yorumlarının olduğu, şiir ve kasideler serdederek yeri geldikçe nazmı kullandığı görülmektedir.⁸⁷ Gerek ricâl tanıtımında gerek hadislerin şerhinde gerekse de ayetlerin tefsirinde dil bilgisinden mümkün olduğunca faydalanmaktadır.⁸⁸

4.2. Müellifin Faydalandığı İlmî Kaynaklar

Müellifin faydalandığı ilmî kaynaklar oldukça çeşitlilik arz etmektedir. Lugattan mantığa, tefsirden kelâma birçok disipline müracaat ettiği daha evvel zikredilmişti. Faydalandığı kaynaklardan hangilerinin daha fazla ön plana çıktığı görülsün diye, ilgili eserlerin yazma boyunca isminin geçtiği yerler dipnotta belirtildi. Bu şekilde ismi geçen kaynağa kaç defa müracatta bulunulduğu görülebilecektir. Kullanılan kaynaklar şöyle sıralanabilir:

Lugate dair: Cevherî (öl. 398/1007), *es-Sihâh*.⁸⁹

Hadis şerhlerine dair: Tahavî (öl. 321/933) *Şerhu Müşkili'l-âsâr*,⁹⁰ Hattâbî (öl. 388/998) *A'lamü'l-hadîs fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*,⁹¹ İbn Battal (öl. 449/1057) *Şerhu'l-Camii's-Sahîh*,⁹² Kirmânî (öl. 500/1106) *el-Kevâkibu'd-derârî şerhu*

⁸⁰ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 40, 74.

⁸¹ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 123.

⁸² Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 19, 85.

⁸³ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 92, 85, 60.

⁸⁴ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 50-52.

⁸⁵ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 79.

⁸⁶ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 58-9.

⁸⁷ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 79, 87-88.

⁸⁸ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 19, 86.

⁸⁹ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 4, 7, 63.

⁹⁰ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 12.

⁹¹ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 7, 30, 42, 68.

⁹² Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 7, 17.

Sahîhi'l-Buhârî,⁹³ Saġânî (öl. 650/1252) *Meşâriku'l-envâr*,⁹⁴ Nevevî (öl. 676/1277) *el-Minhac fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccac*,⁹⁵ Tıbî (öl. 743/1342) *Mişkâtî'l-Mesâbih* şerhi olan *el-Kâşif an hakâiki's-Sünen*,⁹⁶ İbn Hacer el-Askalanî (öl. 852/1448) *Fethu'l-bârî şerhu Sahîh-i Buhârî*.⁹⁷

Tefsire dair: Taberî (öl. 310/922) *Câmiu'l-beyân an te'vîlî âyi'l-Kur'an*,⁹⁸ Zemahşerî (öl. 538/1143) *el-Keşşâf*,⁹⁹ Beydâvî (öl. 685/1286) *Envâru't-tenzîl*.¹⁰⁰

Fıkıh ve fıkıh usulüne dair: Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (öl. 436/1044) *Kitâbü'l-mu'temed fî usûli'l-fıkh*,¹⁰¹ Pezdevî (öl. 482/1089) *Usûlü'l-Pezdevî*,¹⁰² Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1209) *el-Mahsûl*,¹⁰³ Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1209) *el-Müntehâb (Hâsilü'l-Mahsûl)*,¹⁰⁴ İbn Kudâme (öl. 620/1223) *el-Muġnî*,¹⁰⁵ Ebü'l-Berekât en-Nesefî (öl. 710/1310) *el-Menâr*,¹⁰⁶ Sadruşşeri'a (öl. 747/1346) *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh*,¹⁰⁷ Taftazânî (öl. 722/1322) *et-Telvîh fi keşfi haka'iki't-tenkîh*,¹⁰⁸ Bâbertî (öl. 786/1384) *el-İnâye li-şerhi'l-Hidâye*,¹⁰⁹ Celaleddin er-Rumî *Şuruhi'l-Hidâye*.¹¹⁰

Râvi biyografilerine dair, İbn Hacer (öl. 852/1448) *et-Takribu't-Tehzîb*.¹¹¹

Kelâma dair: Cüveynî'nin (öl. 478/1085) ismi tespit edilemeyen bir eseri,¹¹² Adudüddin el-Îcî (öl. 756/1355) *el-Mevâkıf*.¹¹³

Mantiġa dair: Taftazanî (öl. 792/1389) *el-Makasıdu't-tâlibin fi ilmi usuli'd-dîn*.¹¹⁴

⁹³ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 9, 27, 60, 62, 85, 87, 109.

⁹⁴ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 12.

⁹⁵ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 55, 63, 63, 67.

⁹⁶ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 7, 44.

⁹⁷ İsim olarak geçmese de kullandığı bilgilerle örtüşmektedir.

⁹⁸ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 85.

⁹⁹ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 19, 107, 111.

¹⁰⁰ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 32, 74.

¹⁰¹ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 75.

¹⁰² Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 74, 86.

¹⁰³ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 74, 105.

¹⁰⁴ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 74.

¹⁰⁵ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 74.

¹⁰⁶ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 74.

¹⁰⁷ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 48.

¹⁰⁸ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 74, 80.

¹⁰⁹ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 33.

¹¹⁰ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 112.

¹¹¹ İsim olarak geçmemektedir. Rical tanıtımında kullandığı bilgilerle buradaki bilgiler kısmen örtüşmektedir.

¹¹² Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 13.

¹¹³ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 89.

¹¹⁴ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtî'l-Buhârî*, vr. 87.

Hadis külliyyatına dair: İmam Mâlik (öl. 179/766) *Muvatta*,¹¹⁵ Ahmet b Hanbel (öl. 241/855) *el-Müsned*, Buhârî (öl. 256/869) *Sahîh-i Buhârî*, Ebu Davut (öl. 275/888) *es-Sünen*,¹¹⁶ Münzirî (öl. 656/1258) *Muhtasari's-Sünen (Muhtasari's-Süneni Ebi Davud)*.¹¹⁷

Sonuç

Osmanlı döneminde hadis ilmine dair yapılan çalışmalar, yazıldıkları dönemin önemli bir yansımasını oluşturan ve keşfedilmeyi bekleyen muazzam bir hazinedir. Derleme cüzler üzerine yapılan şerh yazım geleneğinin bir devamı niteliğinde olan Muhammed Şâh'ın *Sülâsiyyât* şerhi de bu hazinenin bir parçasını oluşturmaktadır. Aklî ve naklî kaynaklar eşliğinde şerhini tamamlayan Muhammed Şâh'ın; kelâmdan felsefeye, hadisten tefsire, fıkhıtan edebiyata, usûlden mantığa kadar birçok ilimde söz sahibi olduğu, bu ilimleri mümkün olduğu kadarıyla eserinde harmanlamaya çalıştığı görülmektedir. Muhammed Şâh, ele aldığı bir hadisi muhtelif açılardan yorumlamakta ve bazen klasik düşüncenin dışına çıkarak kendi görüşünü belirtmektedir. Müellifin, zengin bir literatürden faydalanması dikkatleri çeken bir diğer husustur.

Hâsılı, Osmanlı Devleti'nin en parlak döneminde yaşamış, kendisine önemli görevler tevdi edilmiş, muhtelif alanlarda eserler telif etmiş, Buhârî'nin *Sülâsî* nitelikli hadislerine şerh yazmış Balıkesirli bir âlim olan Muhammed Şâh'ın ve hadis şerhinin tanıtılıp incelenmeye çalışıldığı bu çalışmanın, yeni araştırmalara kapı aralması umulmaktadır.

Kaynakça

- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin fi esmai'l-müellifin ve âsari'l-musannifin*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. hzr: A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, İstanbul: Meral Yayınları.
- Divani, Muhammet. *Hadis İlminde Sülâsiyyât Geleneği ve Muhammed Şâh Balıkesirî'nin Şerhu Ala Sülâsiyyâtı'l-Buhârî İsimli Eseri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Divani, Muhammet. "Hadis İlminde Sülâsiyyât Literatürü", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 15 (Haziran 2021), 116-143.
- Divani, Muhammet. "Hadis İlim Geleneğinde Sülâsiyyât", *Hadis Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu Tebliğler Kitabı*. ed. Nilüfer Kalkan Yorulmaz. 139-141. İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Ebu'l-Fellâh, *Abdu'l-Hay b. Ahmed b. Muhammed. Şezerâtü'z-zeheb fi ahbari min zeheb*, thk. Abdülkadir el-Arnaut, Mahmud el-Arnaut, Dımaşk: Daru İbn Kesir, 1406.

¹¹⁵ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtı'l-Buhârî*, vr. 38.

¹¹⁶ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtı'l-Buhârî*, vr. 20.

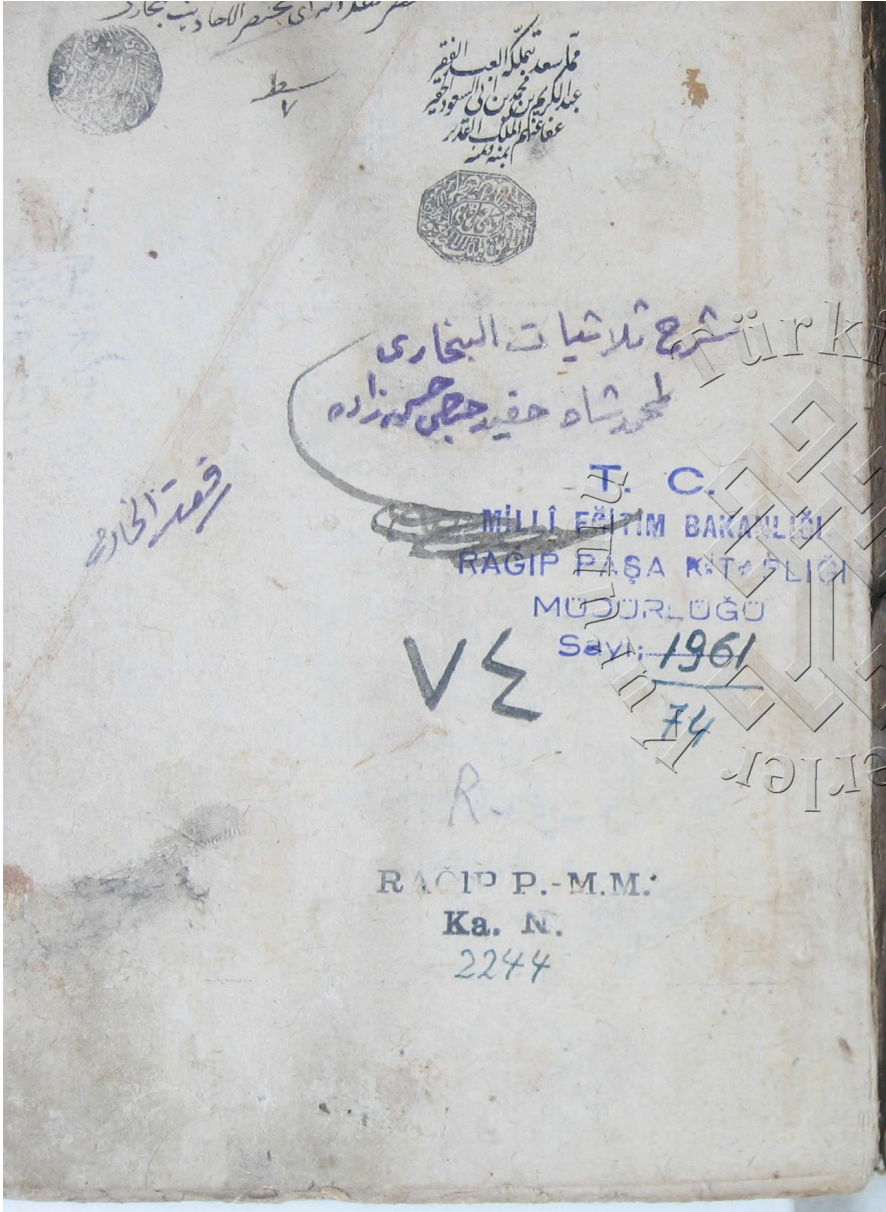
¹¹⁷ Balıkesirî, *Sülâsiyyâtı'l-Buhârî*, vr. 45.

- Hammer, Joseph Von. *Büyük Osmanlı Tarihi*, Üçdal Neşriyat, 1. Basım.
- İnalcık, Halil. "Fatih Sultan Mehmed", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 28/398. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- İbn Hacer el-Askalani, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîh'i-Buhârî*, thk. Ahmed b. Ali b. Hacer. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer el-Askalanî. *Takrîbu't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvame. Suriye: Daru'r-Rüşd, 1986.
- İbnü'l-Gazzî. *Dîvânü'l-İslâm*. nşr. Seyyid Kisrevî Hasan. Beyrut: 1411/1990.
- Kâtib Çelebî. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, 1941.
- Kehhâle, Amr b. Rıza Abdülğâni. *Mu'cemü'l-müellifin*. Beyrut: Daru'l-İhyâi't-Turâsî'l-Arabî.
- Mehmed Süreyya Bey. *Sicill-i Osmanî*. hzr: Nuri Akbayar. sad: Seyit Ali Kahraman. TVYY, İstanbul: Numune Matbaacılık, 1996.
- Muhammed Şâh. *Şerhun alâ Sülâsiyyâti'l-Buhârî*. Süleymaniye, Musalla Medrese, arşiv no: 01961. vr. 72-73.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu turâsî'l-Arabî*, Riyad: 1991.
- Taşköprizâde. *Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi ulemai'd-devleti'l-Osmâniyye*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-Arâbiyye, 1975.
- Turan, Şerafettin. "II. Beyazid", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 5/236. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Uzun, Mustafa. "Ali Kuşçu", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 36/407-414. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

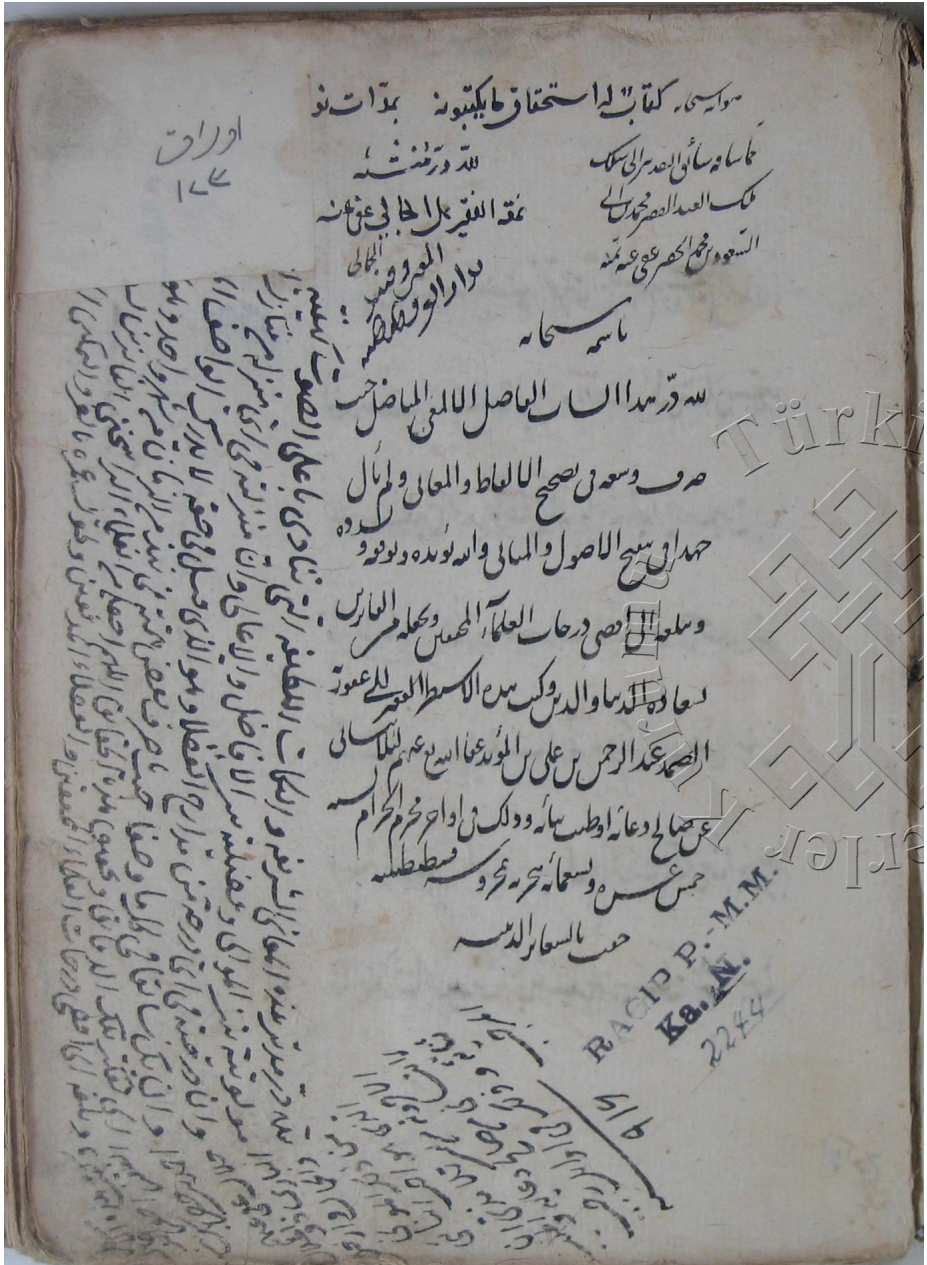
EK 1: Nüshanın Kapağı



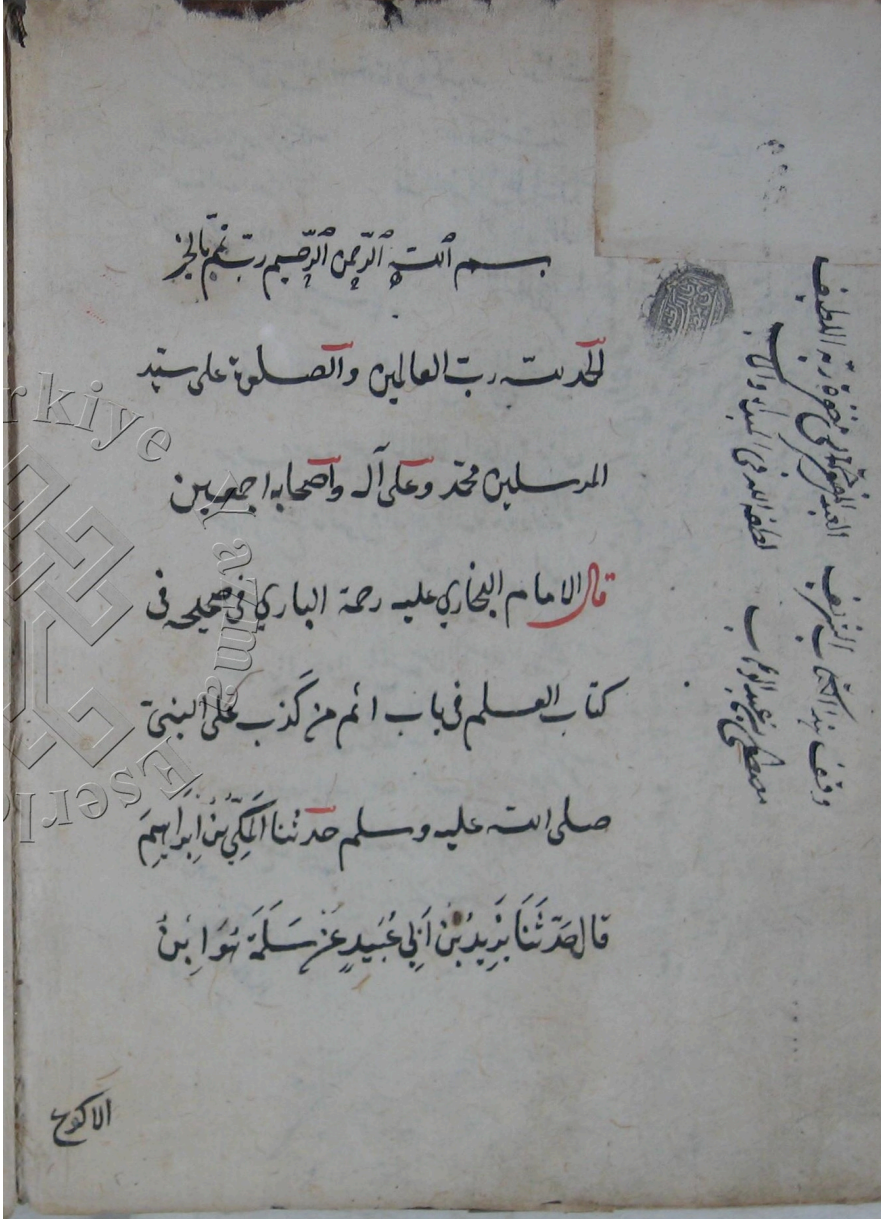
EK 2: Nüshanın Zahriyyesi



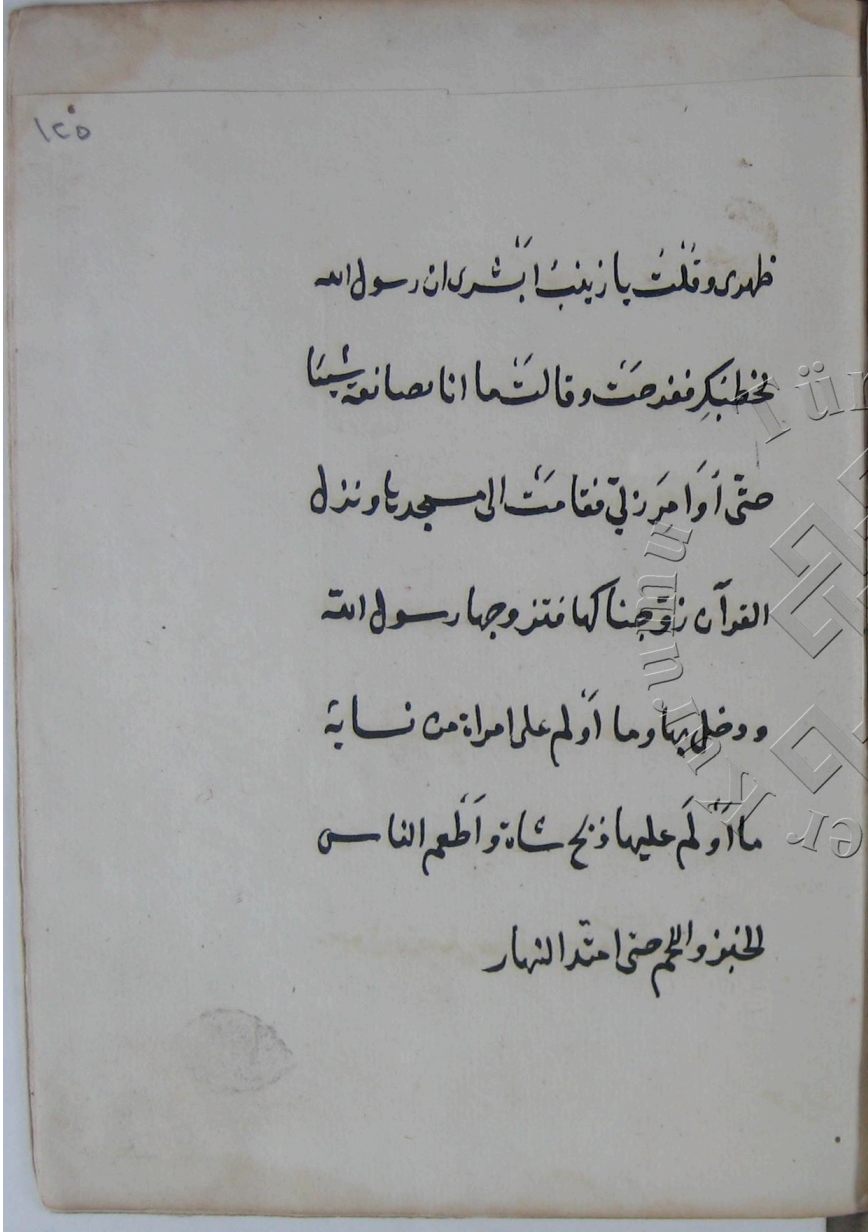
EK 3: İstinsah Kaydı



EK 4: Şerhin ilk sayfası



EK 5: Hatime Sayfası



Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.
The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

BAiD

Balıkesir İlahiyat Dergisi - Balıkesir Theology Journal

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 26.10.2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 08.12.2021

BEKİR SİDKİ SEZGİN'İN HAYATI, SANATI VE ESERLERİ*

Şemsettin Çoban **

Öz

Cumhuriyet Dönemi'nde icra ve tavırda Türk müzikisinin yetiştirdiği önde gelen sanatçılardan biri de Hafız Bekir Sıdkı Sezgin'dir. Lâ dinî müzikî de ki üslup ve tavrıyla ekol kabul edildiği gibi dinî müzikî de de yekta bir icracı olarak değerlendirilmiştir. Aynı zamanda sanatı ve icrasıyla Osmanlı müzikî kültürü ile günümüz arasında köprü olmuş bir şahsiyettir. Kaynak taraması ve kişisel görüşme yöntemleri ile hazırlanan bu makalenin birinci bölümünde Bekir Sıdkı Sezgin'in ailesi ve hayatı, eğitimi, resmi görevleri hakkında bilgi verilecektir. İkinci bölümde ise Bekir Sıdkı Sezgin'in sanatı ve akademik yönü ele alınacaktır. Bu bölümde Bekir Sıdkı Sezgin'in sanat görüşü, Türk müzikisindeki yeri ve icracılığı, nota hattatlığı, çıkardığı Kök Mecmuası, birlikte çalıştığı sanatçılar, plakları, kasetleri ve albümleri konu edilmektedir. Son bölümde ise sanatçının bestekârlık yönü, besteleri hakkında genel bilgiler ve bestelerinin listesi yer almaktadır. Bekir Sıdkı Sezgin'in bestekârlığına ve nota hattatlığına örnek olması bakımından bazı eserlerinin notaları da bu bölümde paylaşılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dini Müsikî, Bekir Sıdkı Sezgin, Sanatçâr, İcra, Bestekâr.

BEKİR SİDKİ SEZGIN'S LIFE, ART AND HIS WORKS

Abstract

Hafız Bekir Sıdkı Sezgin is one of the most prominent artists of Turkish music in performance and manner in the Republican Period. He has been accepted as a school with his non-religious music style and attitude, and also as a unique performer in religious music. At the same time, he is a person who became a bridge between Ottoman music culture and today with his art and performance. In the first part of this article, which was prepared with the methods of literature review and personal interviews, information will be given about Bekir Sıdkı Sezgin's family and life, education and official duties. In the second part, Bekir Sıdkı Sezgin's art and academic aspects are discussed. In this section, Bekir Sıdkı Sezgin's artistic view, his place and performance in Turkish music, his note calligraphy, Kök Magazine published by him, the artists he worked with, his records, cassettes and albums are discussed. In the last part, there is a list of compositions, general information about

* Bu makale 2012 yılında Prof. Dr. Ahmet Hakkı Turabi danışmanlığında hazırlanan "Bekir Sıdkı Sezgin'in Hayatı, Sanatı ve Besteleri" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Öğr. Gör., Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Dinî Müsikî Anabilim Dalı

e-mail: semsettincoban82@gmail.com, **ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0002-4494-3700>

Atıf/Citation: Çoban, Şemsettin. "Bekir Sıdkı Sezgin'in Hayatı, Sanatı ve Eserleri". *BAİD* 14 (Aralık 2021), 211-250.

his compositions and a list of his compositions. In order to set an example for Bekir Sıdkı Sezgin's composition and note calligraphy, the notes of some of his works will also be shared in this section.

Keywords: Religious Music, Bekir Sıdkı Sezgin, Artist, Music performance, Composer.

GİRİŞ

Medeniyet bir inanç ve ahlâk nizamıdır. Kültüre dair bütün unsurlar bu inanç ve ahlak anlayışından aldıkları ruh ve ilham ile neş'et etmiştir. Türk-İslam Medeniyeti'nin en önde gelen sanatsal niteliklerinden biri de şüphesiz ki mûsikîdir. Zira onda Türk Milleti'nin inancını, ahlâkını, örfünü ve edebiyatını görürüz. Bu sebeptendir ki Yahya Kemal mûsikîmizi anlamayanların kültürümüze ait değerleri idrak edemeyeceğini “Çok insan anlayamaz eski mûsikîmizden, ve ondan anlamayan bir şey anlamaz bizden” dizeleriyle veciz bir şekilde ifade etmiştir.¹

Türk mûsikîsinin en belirgin niteliklerinden biri de tavra dayalı oluşudur. Bu sebeple Türk mûsikîsi tavrî mûsikîsi olarak da nitelendirilmektedir. Klâsik Türk mûsikîsinde ki bu tavrî ve zenginlik her dönemde kendini yenileyen makam ve usûl yapısıyla da doğrudan ilgilidir. Bu sayede her dönemde kendinden önceki devrin mûsikî üstadlarından meşk usûlüyle almış oldukları mûsikî birikimini kendi tavrıyla bütünleştirerek Türk mûsikîsi okuyuş tavrında ekol haline gelmiş önemli icracılar yetişme imkânı bulmuştur. Cumhuriyet Dönemi'nde Türk mûsikîsinin yetiştirdiği en büyük ses sanatkârlarından biri kabul edilen Bekir Sıdkı Sezgin'de kendine has tavrıyla Türk mûsikîsini en iyi şekilde icra etmiş ve son dönem için ekol olarak kabul edilmiş bir isimdir. Aynı zamanda ulaştığı mûsikî birikimi ile kusursuz icrasının temelinde yatan klâsik Osmanlı tavrıyla günümüz mûsikîsi arasında bir köprü vazifesi de görmüştür.

1. Hayatı

1.1. Doğumu ve Ailesi

Türk mûsikîsinde klâsik tavrın önde gelen temsilcilerinden biri olan Bekir Sıdkı Sezgin, 1 Temmuz 1936 Salı günü İstanbul Şehremini Haseki Hastanesi'nde dünyaya gelmiştir. Babası kurrâ hafız olan Hüseyin Sezgin Efendi (1899–1969) Erzincan Kemah ilçesi Kaçkar (Hudu) köyündendir. Annesi Feride Hanım (1915–1981) ise Trabzon'un Vakfıkebir kazasındandır.²

Memleketi Kemah'ta hıfzını ikmal eden babası Hafız Hüseyin Efendi, Birinci Dünya Savaşı'nın akabinde hem hafızlığını kuvvetlendirmek hem de kıraat eğitimi için İstanbul'a gelip yerleşmiştir. Buradaki kıraat eğitiminin yanında diğer taraftan da mûsikî üstadlarından meşk usûlü ile dinî mûsikîyi öğrenmiştir.

¹ Yahya Kemal Beyatlı, *Kendi Gök Kubbeimiz*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay. İstanbul, 1989, 166.

² Mehmet Güntekin, *Bekir Sıdkı Sezgin, Albüm Kitapçık* (İstanbul: Türk Musikisi Vakfı Adına Kaf Müzik, 2002), 6.

Hüseyin Efendi ilk olarak Fatih Camii İmam Hatibi Ahmet Rasim Efendi'den (Filibeli Arap Hafız) ders alıp hafızlığını kuvvetlendirmiştir. Ahmet Rasim Efendi'nin vefatından sonra Aksaray Valide Sultan Camii İmam Hatibi Hafız İdris Efendi, Bezm-i Âlem Vakıf Gurebâ Camii İmam Hatibi Kavalalı Hafız Ahmet Efendi ve Nûr-u Osmâniye Camii Baş İmam Hatibi Hafız Hasan Akkuş Hocaefendi'lerden mehâric-i hurûf, tecvîd ve ta'lim eğitiminin yanında hadr, tedvir ve tahkik usûlünde okuyuşları da tahsil etmiştir.³ Hafız Hüseyin Efendi askerlikten terhisinin akabinde uzun yıllar kendisini bu ilimleri tahsile adanmıştır. Kıraat ve mûsikî sahasında tahsil ettiği bu eğitimin sonraki yıllarda oğlu Bekir Sıdkı'nın yetişmesinde önemli katkıları olmuştur. Hafız Hasan Akkuş Hoca'dan aşere, takrîb ve vücûh ilimlerini tahsil ettiği gibi Hafız Sadettin Efendi'den de dinî mûsikî formları olan ilahi, tevşih, durak, salat, ezan ve mevlidi meşk etmiştir. Nitekim bu hususta Bekir Sıdkı Sezgin sonraki yıllarda şunları söyleyecektir: *"İşte benim mûsikîde ilk hocam sebeb-i hayatım, olgun, dolgun, muktedir ve mümtaz bir şahsiyet olan babam Hafız Hüseyin Efendi'dir ve hem mürebbim hem de arkadaşım olmuştur; kendi öğrendiklerini bana aynen nakletmiştir."*⁴

Kültür ve sanatın bir muhit işi olduğu düşünülecek olursa Bekir Sıdkı Sezgin'in yetişmesinde de babası Hafız Hüseyin Efendi başta olmak üzere İstanbul'da dönemin önde gelen ilim, sanat ve tasavvuf erbabının da katkısı çok önemli bir yer tutmaktadır.⁵ Bu bağlamda Bekir Sıdkı Sezgin'in ismini de aldığı babasının şeyhi Hafız Bekir Necmeddin Sıdkı Efendi'nin de mühim bir yeri vardır.⁶

Bekir Necmeddin Sıdkı Efendi'nin imam hatiplik yaptığı Haseki Keyci (Kişi) Hatun Camii'ne resmi müezzin olarak tayin olunan Hafız Hüseyin Efendi'nin,⁷ Şeyh Bekir Sıdkı Efendi'yle tanışması ve ona intisabını Şeyh Efendi'nin torunlarından Hüseyin Esendir şöyle nakletmiştir:

"Hafız Hüseyin Efendi müftülüğün yaptığı imtihanı yüksek dereceyle kazandıktan sonra müftü efendi kendisine, Evladım sana istediğin camiye vereceğiz, hak ediyorsun. Ancak Haseki'de çok değerli hocası olan Keyci Hatun Camii var. Şayet istemiyorum dersin nereye istersen seni oraya tayin edeceğiz. Fakat istersen git ve gör der. Bu sırada vakit öğleyi geçmiştir. Hafız Hüseyin

³ Güntekin, *Bekir Sıdkı Sezgin*, 7-8.

⁴ Güntekin, *Bekir Sıdkı Sezgin*, 8-9.

⁵ Rıfat Okudan, "Aydınöğlü Tekkesi Son Postnişini Hafız Bekir Necmeddin Sıdkı" *Tasavvuf Dergisi*, Sayı 19, (2007), 265.

⁶ Bekir Sıdkı Sezgin'in ismini aldığı ve Hafız Hüseyin Efendi'nin hem kıraat ilimlerinde hem de tasavvufdaki seyr-u sülûkunda üstadı olan ve Haseki Kişihatun Camii'nin İmam Hatipliğini yapan İstanbul Alay Köşkü yakınındaki Aydınöğlü Tekkesi son postnişini Ispartalı Gülyâğcı, Saatçi, Hafız, Şeyh Bekir Necmeddin Sıdkî Kâdirî Üveysî Enverî'nin de çok mühim bir yer tuttuğunu söyleyebiliriz

⁷ Hafız Hüseyin Efendi daha sonra Ord. Prof. Dr. Ali Fuad Başgil ile beraber Şeyh Bekir Sıdkî Efendi'nin iki halifesinden biri olacaktır.

Efendi yürüyerek Haseki'ye gider ve camiye girer. İkinci ezanı bu esnada okunmuş ve sünnet kılınmıştır. O kimseyi tanımadığı gibi kimsede onu tanımamaktadır. O da acele olarak sünneti kılar. Tam bu esnada mihrapta bulunan Bekir Efendi eliyle ona kamet için işaret eder ve kameti Hafız Hüseyin Efendi yapar. Namazdan sonra Şeyh Bekir Efendi, Hüseyin Efendi'ye "çok uzun senelerdir seni bekliyordum" diyerek iltifatta bulunur. Bunu anlatan Hafız Hüseyin Efendi, sözlerini artık ayrılmak mümkün mü? diyerek tamamlamıştır".⁸

Bekir Sıdkı Sezgin'in büyükannesi Ulviye Hanım da Bartın Ortaokulu'nda mûsikî öğretmeni olup iyi derecede ud çalmaktadır⁹. Hatta Dr. Nazmi Özalp, Ulviye Hanım'ın da bulunduğu meclislerde onunla beraber eser meşk ettiklerinden de bahsetmektedir.¹⁰ Bunun yanında iyi derece de keman da çalan Ulviye Hanım emekli olduktan sonra özel olarak keman dersleri de vermiştir.¹¹ Bekir Sıdkı Sezgin'in annesi Feride Hanım ise Ulviye Hanım'dan mûsikî meşk etmiş ve ud almasını öğrenmiş amatör bir udidir.¹²

Bu bilgiler ışığında Bekir Sıdkı Sezgin'in hem dinî hem de lâ dinî aha da yekta bir sanatkâr olarak yetişmesinde anne ve babasında var olan mûsikî sevgisinin yanında onlardan intikal eden güzel ses ve kabiliyetin de önemli bir yerinin olduğunu söyleyebiliriz.

1.2. Eğitimi

Bekir Sıdkı Sezgin küçük yaşlarda iken babası Hafız Hüseyin Efendi tarafından Kur'an-ı Kerim tilaveti hususunda sıkı bir eğitime tabi tutulmuş, henüz beş yaşında iken Kur'an'ı hatmetmiştir. Onda olan mûsikî kabiliyetinin keşfedilmesinin ilginç bir hatırası da vardır. Babası Hüseyin Efendi'nin akşamları gezdirmek için Şehremini Meydanı'na götürdüğü küçük Bekir Sıdkı'nın ısrarlı bir hareketi babasının dikkatini çeker. Elinden tuttuğu babasını kahvehaneye doğru çekmektedir. Başlangıçta bu duruma pek de bir anlam veremeyen Hüseyin Efendi işin aslını daha sonra fark eder. Küçük Bekir Sıdkı kahvehanede ki borulu gramofondan yayılan sese yakınlaşmak istemektedir. Oğlu Bekir Sıdkı'daki bu ilgi ve yeteneği fark eden Hüseyin Efendi artık onu akşamları kahvehaneye götürür ve plakları dinletir. Bu hatıralarını Bekir Sıdkı Sezgin şöyle anlatmaktadır: "*Kahvehaneye giriyoruz. Kahveci gramofonun yanına bir tabure koymuş. Beni de tabureye oturtup plakları gramofona koyarmış. Ben bıkmadan saatlerce dinlermişim. Artık kahvecide alışmış. Her akşam babam beni alıp kahvehaneye götürüyor, kahveci: Gel bakalım benim maviş oğlum diyerek beni*

⁸ Rifat Okudan, "Aydınöğlü Tekkesi Son Postnişini Hafız Bekir Necmeddin Sıdkı", 294.

⁹ Gülay Gedik, "Bekir Sıdkı Sezgin, Dinî Mûsikî ve Meşk Usûlü", *Mûsikîşinas Dergisi* 7 (2005), 100.

¹⁰ M. Nazmi Özalp, "Bekir Sıdkı'yı Anarken", *Türk Yurdu* 459 (1997), 47.

¹¹ Saadet Gültaş, "Bekir Sıdkı Sezgin'le Dinî- Tasavvufi ve Klasik Mîsikîmiz Hakkında Mülakat", *Sanat ve Kültürde Kök* Sayı 16 (1982), 45.

¹² Gedik, "Bekir Sıdkı Sezgin, Dinî Mûsikî ve Meşk Usûlü", 100.

oturtuyor ve bana plakları doya doya dinletiyormuş.”¹³ Oğlunun mûsikîye olan bu yoğun ilgisini fark eden Hafız Hüseyin Efendi, Bekir Sıdkı'nın ilk dinî mûsikî eğitimi de kendi vermeye başlamıştır.¹⁴

Hüseyin Efendi'nin sabrı ve yoğun ilgiyle beş yaşında Kuran'ı Kerim'i hatmeden Bekir Sıdkı Sezgin babasıyla başladığı bu ilk safhaları çok iyi anımsamadığını söylese de beş yaş sonrası aldığı Kur'an eğitimi çok iyi hatırladığını ifade etmiştir.¹⁵

Kur'an'ın usûlüne uygun bir şekilde makamla okunmasıyla başlayan bu eğitim süreci hatim merasiminden sonra da hiç ara verilmeden ta'lim tecvid ve mehâric-i hurûf gibi Kur'an ilimleri ile devam etmiş etmiştir.¹⁶ Yine bu dönemde dinî mûsikî formları olan ilahi, mevlid, tevşih ve durak meşkine de başlamıştır.¹⁷

Bir çocuk için çok erken denilebilecek dönemde mevlidin Tevhid Bahri'ni Hafız Fahri Tükel'den, Nur Bahri'ni babası Hafız Hüseyin Efendi'den, Veladet Bahri'ni Hafız Mecit Sesigür'den, Merhaba Bahri'ni Hafız Rıza Efendi'den¹⁸ Miraç ve Münacaat Bahirleri'ni ise Hafız Mahmut Öncü Efendi'den meşk etmiştir.¹⁹ Yine bu dönemde, cami mûsikînin en temel formlarından biri olan ezanın beş farklı makamda okunuşunu Laleli Camii Baş Müezzini Hafız Numan Efendi'den öğrenmiştir.²⁰

Babası ve hocalarının gözetiminde bir yandan dinî mûsikî eğitimi sürdürürken diğer taraftan da annesi Feride Hanım ile lâ dinî sahada şarkı meşkine başlamıştır²¹. Sesi çok güzel olan annesinden meşk ettiği eserlerin ilki Şerif İçli'nin “*Derdimi ummâna döktüm âsumâna inledim*” mısraıyla başlayan hicaz şarkısıdır.²² İlk ve ortaokul eğitimine devam ettiği senelerde de şarkı formunda pek çok eseri annesi Feride Hanım'dan meşk etmiştir.²³

Henüz ilkokula başlamadan dinî ve lâ dinî sahada dikkate şayan bir mesafe kat eden Bekir Sıdkı, iki yönlü bu yoğun eğitimin neticesinde henüz ilkokula başladığı 7 yaşında iken babasından meşk ettiği birçok eseri büyük bir maharetle

¹³ Gönül Paçacı, *Şems –Mûsikîmizde Bir Güneş: Bekir Sıdkı Sezgin, Belgesel Film ve Kitapçık*, İstanbul: 1995, Dk. 00.04-00:05.

¹⁴ Paçacı, *Bekir Sıdkı Sezgin, Belgesel Film*, Dk. 00:05-00:06

¹⁵ Paçacı, *Bekir Sıdkı Sezgin, Belgesel Film*, Dk. 00:06-00:07

¹⁶ Güntekin, *Bekir Sıdkı Sezgin*, 14.

¹⁷ Gültaş, “Bekir Sıdkı Sezgin’le Mülakat”, Sayı 17, 38.

¹⁸ Nuri Özcan, “Bekir Sıdkı Sezgin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/82.

¹⁹ Güntekin, *Bekir Sıdkı Sezgin*, 16.

²⁰ Özcan, “Bekir Sıdkı Sezgin”, 37/83.

²¹ Gültaş, “Bekir Sıdkı Sezgin’le Mülakat”, Sayı 16, 45.

²² Özcan, “Bekir Sıdkı Sezgin”, 37/ 82.

²³ Gültaş, “Bekir Sıdkı Sezgin’le Mülakat”, Sayı 13, 24.

icra edebildiği gibi²⁴ makamları karakteristik özelliklerine göre tanıyabilecek bir seviyeye ulaşmıştır.²⁵

Şüphesiz ki Bekir Sıdkı Sezgin'in hayatı ve sanatkârlığı üzerinde babası Hafız Hüseyin Efendinin tesiri çok büyük olmuştur. Bu konuda kendisi şunları söylemiştir: *"Yani babam benim için sebep-i hayatımdır. Babam hocamdır, velinimetimdir, o benim her şeyim olmuştur. Her haliyle beni o yetiştirmiştir. Akşamları alır beni gazinoya götürür, orada sanatçıları dinletirdi istifade edeyim diye. Hiç yobazca düşünceleri yoktu. Babamın beni götürdüğü gazinolarda o tarihlerde Safiye Ayla, Redife Erten hatta Deniz Kızı Eftalye okurdu ben onları dinlerdim"*²⁶

Sadettin Kaynak'ın şarkılarını da yine bu dönemde meşk etmiş ve ilkokula başlarken Kur'an'ı Kerim tilaveti, mevlid okuma ve şarkı söylemede mahir bir hale gelip, henüz yedi yaşında iken sanki yetmişmiş bir sanatkâr gibi iyi eser icra edebildiğinden bahsetmiştir.²⁷

Hafız Hüseyin Efendi, 1946 yılında camide tertip edilen bir mevlid cemiyeti münasebetiyle 10 yaşında iken onu kalabalık bir cemaatin karşısına çıkarmış ve Tevhid Bahri'ni büyük bir maharetle okumuştur. Bu Bekir Sıdkı Sezgin'in toplum karşısında ilk icrası olmuştur ve bu hatırasını asla unutmadığını dile getirmiştir.²⁸

On, on iki yaşlarında İzmir'de yaşayan teyzesinin yanına gittiği yıllarda (1946-1948) Türk mûsikîsinde dönemin önde gelen bestekârı Hoca Rakım Elkutlu ile akrabaları vasıtasıyla tanışmıştır. 1946'daki bu ilk tanışmadan sonra Rakım Elkutlu'nun vefat ettiği 1948 yılına kadar İzmir'e her gelişinde onu ziyaret etmiş ve bazı eserlerini kendisinden meşk etme imkânı bulmuştur.²⁹

İlk ve ortaokula babası Hüseyin Efendi'nin vazifesi sebebiyle Isparta ve Muğla'da devam eden Bekir Sıdkı bu öğrenimi zarfında da babasından dinî; annesi Feride Hanımdan da lâ dinî sahada eser meşkine devam etmiştir.³⁰ Bu arada ortaokulu bitirdiği 1950 senesinde öğrenimine iki yıl ara vererek hafızlık yapmıştır.³¹ 1952 yılında hafızlığını bitirmesinin akabinde, babasının vazife yaptığı Muğla'da lise bulunmadığı için İstanbul Pertevniyal Lisesi'ne girmiştir.³²

²⁴ Gültaş, "Bekir Sıdkı Sezgin'le Mülakat", Sayı 13, 24.

²⁵ Güntekin, *Bekir Sıdkı Sezgin*, 16.

²⁶ Paçacı, *Bekir Sıdkı Sezgin, Belgesel Film*, Dk. 00:08-00:10.

²⁷ Paçacı, *Bekir Sıdkı Sezgin, Belgesel Film*, Dk. 00:08-00:09.

²⁸ Gedik, "Bekir Sıdkı Sezgin ve Meşk Usulü", 101.

²⁹ Güntekin, *Bekir Sıdkı Sezgin*, 18.

³⁰ Gültaş, "Bekir Sıdkı Sezgin'le Mülakat", Sayı 16, 24.

³¹ Özcan, "Bekir Sıdkı Sezgin", 37/82.

³² Gültaş "Bekir Sıdkı Sezgin'le Mülakat", Sayı 17, 38.

İstanbul'a geldikten bir yıl sonra, İzmir'de bulunan babası Hafız Hüseyin Efendi bir mektup gönderip İstanbul da Belediye Konservatuvarı adlı bir okulun varlığını işittiğini, tahsiline mani olmaksızın buraya gidip öğrenim görmesinin mümkün olduğunu öğrendiğini ve mutlaka bu okula kaydolmasını istediğini bildirmiştir. Babasının bu arzusuyla imtihana giren Bekir Sıdkı 238 kişinin girdiği imtihanı birincilikle kazanmıştır.³³

İstanbul Belediye Konservatuvarı'nı kazanmasıyla lâ dinî mûsikîye esaslı bir dönüş yapan Sezgin, bu dönemde Şefik Gürmeriç'ten nazariyat, Nevzat Atlığ'dan repertuar, Şive Ölmez'den solfej ve Mesut Cemil'den ise mûsikî tarihi dersleri alarak Türk mûsikisinde ilmi bakımdan da büyük bir ilerleme kaydetmiştir.³⁴ Yine aynı yıllarda Münir Nurettin Selçuk ile Ferdi Şadzer'den istifade ettiği gibi dönemin en önde gelen hafız, bestekâr ve icracılarından olan Sadettin Kaynak ile de tanışmıştır³⁵

1.3. Resmî Görevleri

1956–1958 yılları arasında Denizli'de askerlik vazifesini tamamlayan Bekir Sıdkı Sezgin terhisinin ardından Ekim 1958'de İzmir'e yerleşmiştir. Profesyonel anlamda mûsikî hayatına başlamadan önce bir süre ilaç mümessiliği de yapmıştır. Bu dönemde İzmir Radyosu müdürü olan Necdet Varol ile tanışarak ondan özel dersler almıştır.³⁶

İzmir'e yerleştikten bir yıl sonra İzmir Radyosu'nun açtığı imtihanı kazanarak "stajyer ses sanatçısı" unvanı kazanmıştır.³⁷ Onu imtihan eden heyette Mesut Cemil, İsmail Baha Sürelsan, Ruşen Ferit Kam, Refik Ahmet Sevengil ve Cevdet Çağla gibi dönemin önemli isimleri yer almıştır.³⁸

İzmir Radyosu'ndaki stajyerlik döneminde gerçekleştirilen kurum içi eğitim programı çerçevesinde Servet Özbay, Güner Erman, Mehmet Kutlugün ve Turhan Yalçın gibi dönemin önde gelen hocalarından nazariyat, solfej ve repertuar dersleri almıştır. Yine aynı tarihlerde İzmir'in tanınmış edebiyatçıları Fuat Edip Baksı ile Zeki Baran'dan da aldığı özel dersler ile edebiyat, vezin ve usûl gibi hususlarda kendini geliştirme imkânı bulmuştur.³⁹

1965 yılında İzmir Radyosu'nda tertip edilen başka bir imtihanda da başarı göstererek "birinci sınıf ses sanatçısı" unvanı kazanmıştır. Buradaki başarısının neticesinde ayda dört solo program yapma hakkı elde eden Sezgin⁴⁰ 1967 yılına

³³ Paçacı, *Bekir Sıdkı Sezgin, Belgesel Film*, Dk. 00:09-00:10

³⁴ Gültaş, "Bekir Sıdkı Sezgin'le Mülakat", Sayı 16, 24.

³⁵ Güntekin, *Bekir Sıdkı Sezgin*, 19.

³⁶ Güntekin, *Bekir Sıdkı Sezgin*, 20.

³⁷ Güntekin, *Bekir Sıdkı Sezgin*, 20.

³⁸ Paçacı, *Bekir Sıdkı Sezgin, Belgesel Film*, Dk. 10:00 -12:00.

³⁹ Güntekin, *Bekir Sıdkı Sezgin*, 20.

⁴⁰ Güntekin, *Bekir Sıdkı Sezgin*, 21.

gelindiğinde ise İzmir Radyosu'na alınan stajyer ses sanatçılarının repertuar ve üslûp dersleri vermek üzere hoca olarak görevlendirilmiştir.⁴¹

İzmir Radyosu'nda görevi sırasında dönemin mûsikî üstadları Manisalı Çorapçızâde Hafız Ahmet Efendi, Salebci Camii İmam Hatibi Zakir Başî İlhamî Efendi ile düğah makamında klâsik takım bestekârı Alim Efendi'nin talebelerinden Nazillili Hafız İsmail Efendi'den usûl ve klâsik formlarda eser meşki hususunda büyük gayret sarf etmiştir.⁴² Türk mûsikîsinin son yüzyılda yetiştirdiği en büyük bestekâr ve icracılarından biri kabul edilen Alaeddin Yavaşca ile bu dönemde ki yakın münasebeti sayesinde onun mûsikî birikiminden de istifade ettiğini çalışmamız esnasında kendisiyle görüştüğümüz Alaeddin Yavaşca tarafından ifade edilmiştir.⁴³

İzmir Radyosu'ndaki sanat hayatının on dördüncü yılı olan 1973'te radyo klâsik koro şefliğine getirilen Bekir Sıdkı Sezgin, daha o dönemde icra ve tavrıda ki mükemmelliği ile dikkat çekmiştir. Nitekim Tülin Korman bu husustaki bir anısını şöyle nakletmektedir: *"Hiç unutamıyorum bir bahar akşamı araba ile İzmir'e giriyorduk. Arabayı bir kenara çekip manzaraya seyrediyorduk. Işıklar yeni yeni yanmaya başlamıştı ve radyomuzda o esnada açıldı. Radyoda bir ses hüzzam makamında güzel eserler okuyordu. Birden dikkatimi çekti. Münir Nurettin, hocam olduğu için onun sesiyle büyüdüm. Onun asistanlığını yapmış bir kişi olarak, okuyuş ve sestem kolay kolay tatmin olmuyordum. Birdenbire çok tesiri altında kaldım bu sesin ve anonsu bekledim. "Bekir Sıdkı Sezgin'den şarkılar dinlediniz" dendi."*⁴⁴

İzmir Radyosu'ndaki on yedi yıllık görevinin ardından 1975 yılında eğitime başlayan Türk Mûsikîsi Devlet Konservatuvarı'nın öğretim kadrosuna katılması hususunda kendisine yapılan teklifi kabul eden Sezgin İzmir Radyosu'ndaki vazifesini İstanbul Radyosu'na alarak sanat hayatını tamamen İstanbul'a taşımıştır.⁴⁵ Bu dönemde çalışma yaşamının yarısını radyoda sanatçı, diğer yarısını da Türk mûsikîsinin Cumhuriyet Dönemi'ndeki ilk resmi okulu olan Devlet Konservatuvarı'nda hoca olarak devam ettirmiştir. 1978 yılında ise İstanbul Radyosu'ndaki solistlik göreviyle birlikte "Küçük Koro" ile "Kadınlar Topluluğu" şefliğini üstlenen Bekir Sıdkı Sezgin, yine aynı yıldan itibaren TRT Merkez Denetleme Kurulu" üyeliği ve "İstanbul Radyosu Repertuar Kurulu" üyeliği görevlerini de yürütmüştür.⁴⁶

⁴¹ Gültaş, "Bekir Sıdkı Sezgin'le Mülakat", Sayı 16, 24.

⁴² Güntekin, *Bekir Sıdkı Sezgin*, 23.

⁴³ Alaeddin Yavaşca ile Bekir Sıdkı Sezgin hakkında kişisel görüşme, (Görüşmecisi: Şemsettin Çoban 28 Aralık 2010)

⁴⁴ Paçacı, *Bekir Sıdkı Sezgin, Belgesel Film*, Dk. 13:00 – 14.00

⁴⁵ Güntekin, *Bekir Sıdkı Sezgin*, 24.

⁴⁶ Güntekin, *Bekir Sıdkı Sezgin*, 18.

İzmir’de 16 yıl süren bir mesaiden sonra 6 yıl da İstanbul Radyosu’nda devam eden TRT mensubiyeti 1981’de emekli olmasıyla nihayete ermiştir. Sonraki yıllarda İstanbul Teknik Üniversitesi’ne bağlanan Türk Mûsikîsi Devlet Konservatuarı’ndaki hocalığı ise vefatına kadar devam etmiştir. 20 yıl devam eden bu görevi esnasında kendisini mûsikî kültürünü öğretmeye adanmış olup bu mecrada pek çok değerli sanatkârın yetişmesinde önemli katkıları olmuştur. Konservatuardaki son görevleri ses eğitimi ve temel bilimler bölümlerinde üslûp ve repertuar; Sosyal Bilimler Enstitüsü lisansüstü programlarında ise dinî mûsikî dersleri hocalığı olmuştur. Onun sanat yaşamının en önemli merhalelerinden olan konservatuar daki hocalığı döneminde her biri meşk niteliğine sahip derslerinden istifade eden öğrencilerinin sayısı binlerle ifade edilmektedir.⁴⁷

Hayatını Türk mûsikîsine adayan Hafız Bekir Sıdkı Sezgin, 10 Eylül 1996 Salı günü geçirdiği kalp krizi sonucu vefat etmiş ve ertesi gün Sahrayıcedid Mezarlığı’na defnedilmiştir. İcrası ve sanatkâr kişiliğiyle mûsikî kültürümüzde doldurulması zor bir boşluk bırakmıştır.⁴⁸

2. Sanatı ve Akademik Yönü

2.1. Kök Mecmuası

Bekir Sıdkı Sezgin bir yandan mûsikî sahasında hizmetine devam ederken diğer taftan da bitmeyen azmi ile dönemin mûsikî ve kültür mecrasında önemli bir yeri olan *Sanat ve Kültürde Kök* isimli derginin çıkarılmasında büyük gayretler göstermiştir. 1981 Şubat ile 1982 Aralık ayları arasında yayımlanan derginin genel yönetmenliği ve sanat kurulları başkanlığını da üstlenmiştir.

Çıkarıldığı Kök Mecmuasında, toplumun seksenli yıllarda içinde bulunduğu kültür bunalımından ancak eğitimle çıkılabileceğini, cemiyetteki eğitim eksikliğinin yarınların sorumluluğunu kuşanacak gençleri kısıp bırakacağını ve bu kültür erozyonundan kurtuluşun ancak ilim, kültür, fazilet ve ahlakla bezenmiş bir neslin yetişmesi ile mümkün olabileceğini ifade etmiştir.⁴⁹

Yayımlandığı dönemde önemli bir boşluğu doldurma gayreti içinde olan *Kök Mecmuası*, muhtevası yönüyle de medeniyet değerlerimiz ve mûsikî kültürümüze dair birçok konuyu toplumun bilgi ve istifadesine sunmuştur. Mecmuanın içeriği şu konulardan oluşmaktadır:

Kültür meselelerimizle ilgili makaleler, fikri yazılar, Türk mûsikîsi ile ilgili tanıtıcı yazılar, Türk mûsikîsi notaları, bestekârları tanıtıcı biyografiler, Türk mûsikîsinde nazariyat ve solfejle ilgili uygulamalı bilgiler, edebiyat şiir ve mûsikî beraberliği, tasavvuf, Türk İslam sanatları, Batı mûsikîsi hakkında yazılar, sanat eleştirileri ve sanat tarihidir.

⁴⁷ Paçacı, *Bekir Sıdkı Sezgin, Belgesel Film*, Dk. 27.00 -28.00.

⁴⁸ Paçacı, *Bekir Sıdkı Sezgin*, 20.

⁴⁹ Bekir Sıdkı Sezgin, “Sunuş”, *Sanat ve Kültürde Kök* 1 (1981) 1.

Bu temel başlıkların yanında usûllerimiz ve dinî mûsikîmiz gibi geniş bir muhtevayı da içine alan *Kök Mecmuası*, medeniyetimizin en önemli damarlarından biri olan sanat ve kollarını topluma tanıtmanın gayreti içinde olmuştur.

Bekir Sıdkı Sezgin Kök Mecmuasının genel yönetmenliğini yürüttüğü gibi “Düşündüklerimiz”, “Usûllerimiz”, “Sanat Abidelerimiz” ve “Dinî Mûsikîmiz” başlıkları altında da makaleler yazmış, mûsikî dağarcığıma ait pek çok notayı da neşretmiştir. Mecmuanın yayına hazırlanmasında olduğu kadar muhtevasının şekillenmesinde de büyük katkı sağlamıştır.

İki yıla yakın yayın hayatına devam eden Kök Mecmuası, dönemin ekonomik ve sosyal çalkantıları ile yeterli abonesinin bulunmaması nedeniyle ancak 22 sayı çıkarılabilmiş ve Şubat 1981 tarihinde başladığı yayın hayatına Aralık 1982’de süresiz olarak ara vermiştir.⁵⁰

2.1. Sanat Görüşü

Klasik Türk mûsikîsinin Cumhuriyet Dönemi’nde yetiştirdiği en yetkin icracılarından biri kabul edilen Hafız Bekir Sıdkı Sezgin, hocalığı, seciyesi, medeniyet tasavvuru ve sanatıyla temayüz edip topluma mal olmuş bir şahsiyettir. O, sanatına olan saygısıyla hiçbir zaman şöhreti düşünmediği gibi tavizsiz duruşu ile inanç ve sanatına ait değerleri de maddi imkânlarla da değişmemiştir.

Mûsikîyi Allah’ın insanlara lütfettiği yüce bir değer olarak bilip buna uygun bir hayat yaşayan Bekir Sıdkı Sezgin’in dünya görüşü ve mûsikî anlayışında yüksek sorumluluk duygusu her zaman ön planda olmuştur. Onun icrasındaki titizlik, doğallık ve tavizsizlik kulaklarımızda bıraktığı en önemli izlerdir.⁵¹

Mûsikîye bu çerçeveden bakıp medeniyet değerlerimizle mûsikî geleneğimizin milletimiz için ne kadar önemi haiz olduğunu her fırsatta dile getiren Sezgin, kendisiyle yapılan birçok söyleşide sanat görüşünü bu anlayış çerçevesinde dile getirmiştir.⁵²

Kültür sanat mecrasında karşılaşılan problemlerin daha çok taklitçilikten kaynaklandığını dile getiren Sezgin, benliğimizden kopmadan ilerlemiş toplumların tekniğini alarak daha farklı bir konumda olabileceğimizi ifade etmiştir. Bu noktada ümitsizliğe düşülmemesi gerektiğini “*Her kemalin bir zevali; her zevalin de bir kemali vardır*” dizeleriyle müjdeleyip toplumun bu kültür zevalinden de kurtulup kemali bulacağını, kendi nesillerinin yaşları itibarıyla göremese de evlatlarının göreceğine inandığını söylemiştir.⁵³

⁵⁰ *Sanat ve Kültürde Kök*, Sayı 20-21-22, 1.

⁵¹ Paçacı, *Bekir Sıdkı Sezgin*, 22.

⁵² Geniş bilgi için Bkz. Kök Mecmuasında ki makaleleri ve Saadet Gültaş ile yapılan mülakat.

⁵³ Paçacı, *Bekir Sıdkı Sezgin, Belgesel Film*, Dk. 28:00-29.00

O, mûsikîyi Allah'ın insana en büyük lütuflarından biri gördüğü gibi Kur'an-ı Kerim'de ki *"Biz her şeyi size musahhar kıldık"*⁵⁴, *"Yiyiniz, içiniz, ancak israf etmeyiniz"*⁵⁵ ayeti kerimelerinde ki nimetten kastı mûsikî olarak ta değerlendirmiştir.⁵⁶

Ona göre, mûsikî israf edilmeden ve kötü yollardan uzak tutularak kullanılması gereken bir lütuftur. Bu hususta sanat görüşünü ifade eden o meşhur sözü bir vecize niteliğindedir: *"Mûsikî bir nimettir, hüs-n-i istimâl gerektir"*⁵⁷

Sezgin'e göre mûsikî öğretimi yapan eğitim müesseselerinin en büyük eksikliklerinden biri de öğrenciye müzik felsefesinin kazandırılmasına yönelik derslerin olmamasıdır. Cumhuriyetin ilanından sonra kültürümüz içerisinde önemli bir mevkie sahip Türk mûsikîsinin nesillere bir umacı gibi gösterilmesi onu derinden üzen hadiselerden biri olmuştur. Sanat hayatı ve hocalığı süresince bu anlayışı kırmak için büyük gayretler göstermesine rağmen çağdaşlaşma adı altında Türk İslam Medeniyeti 'ne dair değerlerden pek çoğunun tahkir edilmesi kültürel bağlamda yozlaşmayı, bir anlamda da zevalli getirdiğini ifade etmiştir.⁵⁸

Hayatın bütün sahalarında olduğu gibi mûsikî konusunda da toplumun tekâmülünü gerekli gören Sezgin kendisiyle yapılan bir mülakatta: *"Günümüz mûsikî anlayışı ve seviyesine baktığımız zaman bizden 400 sene evvel yaşamış mûsikîşinaslarımız ve mûsikîmizin seviyesinin bizlerden çok daha üstün vasıflarda olduğunu, bu gün yapılan mûsikînin ise çok daha gerilerde oluşunun en önemli sebeplerinden birinin de insanoğlunun toplumdaki yetişme tarzından kaynaklandığı"* tespitinde de bulunmuştur.⁵⁹

Mûsikîde bir kuşatıcılık ve bütünlükten de bahseden Sezgin, birkaç şarkı öğrenmekle mûsikîşinas olunamayacağını; gerçek bir mûsikîşinas olmak için dinî kültüre vakıf, kitabını okuyan, bütün mûsikî formlarını icrada mahir ve onun ayrılmaz bir parçası olan edebiyata hâkim, tasavvufi hayatla yoğrulmuş bir şahsiyetle ancak kâmil anlamda bir mûsikînin ortaya çıkabileceğini belirtip günümüzde bunların eksikliğini vurgulamıştır.⁶⁰

Onun sanat anlayışını ortaya koyan cümleleri bir başka söyleşide şöyle kayda geçmiştir: *"Bize hocalarımız başlangıçta hep şunu söylerlerdi: Evladım! Allah size büyük bir mûsikî kabiliyeti vermiş olabilir, sesinizde fevkalade olabilir."*

⁵⁴ Kur'an-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Câsiye 45/13.

⁵⁵ el-A'râf 7/31.

⁵⁶ Nuran Ürkmez, "Mûsikî Bir Nimettir, "Hüs-i İstimâl Gerektir." *İzlenim Dergisi* 1 (1992), 125.

⁵⁷ Ürkmez, "Mûsikî Bir Nimettir, "Hüs-i İstimâl Gerektir", 125.

⁵⁸ Ürkmez, "Mûsikî Bir Nimettir, "Hüs-i İstimâl Gerektir", 125.

⁵⁹ Ürkmez, "Mûsikî Bir Nimettir, "Hüs-i İstimâl Gerektir", 126.

⁶⁰ Ürkmez, "Mûsikî Bir Nimettir, "Hüs-i İstimâl Gerektir", 127.

Ağzınızla kuş tutup herkesi hayretlere düşürebilirsiniz. Ancak sanat ahlakınız, sanat edep ve hayâsı sizde yoksa bunu kazanamamışsanız hiçbir şey değilsiniz. Atalarımızın evlerine girdiğimizde hemen şunu görürüz: “Edep Yâ Hû”⁶¹

Hayatının son yirmi yılını konservatuarda hocalığa adanmış Bekir Sıdkı Sezgin, mûsikî öğretimi konusunda çeşitli görüşler ortaya koymuştur. Ona göre mûsikî eğitimine küçük yaşlardan itibaren başlanmalıdır. Bu yaşlar çocuğun mûsikî eğitimi için en verimli dönemdir. Bu eğitim süreci sonraki yıllarda da artarak devam etmeli ve ilerleyen süreçte bununla da yetinilmeyip Türk İslam sanatlarına dair diğer öğeler de üniversite sonuna kadar öğrenciye verilmelidir. Bunun yanında diğer milletlerin kültürlerinden de çocuklarımız haberdar edilmeli ancak bu süreçte de öncelik kendi kültür ve mûsikîmiz olmalıdır. Türk milli eğitim sisteminin bu anlayışa uygun olmasıyla ancak din, kültür ve mûsikî bakımından nitelikli bir nesil yetişip vasıflı bir sanat anlayışı ortaya konulabilecektir.⁶²

Bekir Sıdkı Sezgin'e göre mûsikî, toplum ve bireyin değişen ve üreten bir yapıda olmalarına bağlı olarak değişir ve gelişir. Dolayısıyla bir toplumun müziği o toplumun kültür seviyesi bakımından bir ayna niteliğindedir. Cemiyetin yaşadığı kültür erozyonu mûsikî zevk ve anlayışını da ciddi manada tahrip etmektedir. Sezgin, kültür ve sanattaki bu buhranı dikkate alarak mûsikîmizin geleceğiyle ilgili çok da ümitvar olmadığından bahsetmektedir. Toplumun önderi konumundaki kişilerin gençliği medeniyet değerlerimizden uzak olarak yetiştirmeleri sanatımızın dolayısıyla mûsikî kültürümüzün de ilerleyememesine sebep olmaktadır. Nitekim bu gün bir Neva Kâr'⁶³ yapabilecek, bir Dede Efendi evsafında bestekârimizin olmayışı, hatta daha da sonralara gelip bir Sadettin Kaynak, Fehmi Tokay ve Selahattin Pınar niteliğinde eser verebilen bestekârlarımızın olmayışını bu birikim ve görgünün kaybolmasına bağlamaktadır.⁶⁴

Musiki kültürümüzün Osmanlı'dan Cumhuriyet Dönemi'ne intikalinde bir köprü şahsiyet niteliğinde olan Bekir Sıdkı Sezgin'e göre günümüzde çok kudretli sanatkârlarımızın yetişmemesinin nedenlerinden biri de geleneksel mûsikî öğretim metodumuz olan usta-çırak ilişkisinin kaybolmasıdır. Sanatkârın icrada kendine mahsus bir tavır ortaya koyabilmesi için önce büyük ustaları dinlemeli ve feyz almalı, bunun yanında dinî mûsikîyi de iyi bir şekilde öğrenmelidir diyen Sezgin, kendi tavrının da bu istikamette geliştiğinden bahsetmiştir.⁶⁵

⁶¹ Paçacı, *Bekir Sıdkı Sezgin, Belgesel Film*, Dk. 28:00- 29:00.

⁶² Gedikli, “Bekir Sıdkı Sezgin ve Meşk Usûlü”, 102-103.

⁶³ Buhûrîzâde Mustafa İtrî'nin Kâr formundaki bestesi.

⁶⁴ Ürkmez, “Mûsikî Bir Nimettir, “Hüs-i İstimâl Gerektir”, 127.

⁶⁵ Ürkmez, “Mûsikî Bir Nimettir, “Hüs-i İstimâl Gerektir”, 127.

Sanatına ve kendisine olan saygısından dolayı sanatsal birikimini hiçbir zaman maddiyata değişmemiş ve gazinolarda da okumamıştır. Sanat ve mûsikî anlayışını radyo programları, konserleri ve yetiştirdiği öğrencileri vasıtasıyla duyurmayı tercih etmiştir. Geleneğimde gerçek sanatın paraya değişilemeyeceğini bilen Sezgin, yaşadığı dönem itibarıyla mûsikî kültürümüzün içinde bulunduğu durumdan da oldukça müteessir olmuştur.⁶⁶

O, sanatını ve onun gerektirdiği ahlaki değerleri her zaman öncelemiş ve uygun olmayan mekânlarda okunmasını mûsikîmize yapılan büyük bir haksızlık olarak görmüştür. *“Kişi üç beş kuruşta kifaf-ı nefis ederek de olsa sanatını yere düşürmezse ancak böylece mûsikîsine hizmet etmiş olur”* diyen Sezgin, yaşadığı bütün maddi sıkıntılara rağmen söylediklerini hayatında tatbik edebilmenin verdiği asaletle *“Pişman olduğum hiçbir şey olmadı hep aşkla yaşadım. Benim kalbimi doldurup tatmin eden bir şeyler oldu daima. Ölüm diye bir şey yoktur ki devamı yaşamak vardır.”* deme onuruyla yaşamıştır. Bunun yanında *“Kısaca söylemek gerekirse hayatımı yalnız mûsikîye vakfettim. Şu gerçeği de önemle belirtmek isterim ki küçük yaşında başlayıp bu güne kadar hayatını yalnız mûsikîye vakfetmiş olan ben henüz hiçbir şey öğrenmediğimin farkındayım”* diyebileceğ kadar da mütevazı bir sanatkârdır.⁶⁷

2.3. Türk Mûsikîsindeki Yeri ve İcracılığı

Mûsikîyi Allah'ın insanlara bahşettiği yüce bir değer olarak bilip daima bu anlayış ve sorumluluk duygusuyla hareket eden Bekir Sıdkı Sezgin, mûsikîmizde klasik üslûbun Cumhuriyet Dönemi'ndeki en önde gelen temsilcilerinden biri kabul edilmiştir.

Bir sanatkâr olarak solo icracılığı, hocalığı, bestekârlığı ve nota hattatlığının yanında koleksiyonculuğa kadar geniş bir sahada ki mahareti onun ulaştığı bu mükemmel formasyonda birbirini tamamlayan unsurlar olmuştur.⁶⁸

Mûsikîmizin geleneksel öğretim metodu olan meşk usûlüyle yetişen sanatkârlarımızdan biri olan Sezgin, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş süreci ile günümüz arasında bir köprü vazifesi görmüştür. Mûsikînin sadece teknik bilgi ve kitapla değil; bilakis meşk yoluyla iyi bir üstadı (Fem-i muhsini) dinleyerek öğrenilebileceğini söylemiş ve yaşamı boyunca da hep bu fikri savunmuştur. Ona göre meşk bir anlamda nefis terbiyesidir ve en küçük bir ayrıntının dahi yeri büyüktür.⁶⁹

Bekir Sıdkı Sezgin, icradaki maharet ve titizliğiyle Türk mûsikîsinde ekol olmuş bir şahsiyettir. Onu mûsikîde bu denli yekta kılan hususların başında dinî

⁶⁶ Nazmi Özalp, “Bekir Sıdkı'yı Anarken”, *Türk Yurdu* 459 (1997), 47.

⁶⁷ Paçacı, *Bekir Sıdkı Sezgin*, 9.

⁶⁸ Paçacı, *Bekir Sıdkı Sezgin*, 2.

⁶⁹ Özcan, “Bekir Sıdkı Sezgin”, 37/83.

mûsikîye vukûfiyeti ve hafız olması gelmektedir. Dinî ve lâ dinî sahadaki bütün bu birikimini döneminin önde gelen üstatlarından meşk ederek kazanmıştır. Sezgin'in icrada ulaştığı bu mükemmel seviyede mûsikî müktesebatını küçük yaşından itibaren elde etmiş olması ile hayata bakışının bir yansıması olarak aşk ve azimle çalışması da mühim bir yer tutmaktadır. Hayatının hiçbir döneminde fazla kazanma arzusu ve şöhret kaygısı içinde olmamış, bilakis mûsikîyi inandığı değerlerin bir parçası görüp onu yere düşürmemiştir. Ayrıca sanatı hakkında aşk, gayret ve meslek ahlakını her dönemde muhafaza etmiş olması onu gerçek bir sanatkâr kılmıştır. Sanatı ve şahsiyeti hakkında ifade edilen bu üç husus musikimizde onu seçkin bir konuma getirdiği gibi şahsında bayraklaşan sanatını da anlamada bizlere önemli bir kapı aralamaktadır⁷⁰

Bekir Sıdkı Sezgin'in icrada bir ekol ve klasik tavrı günümüze taşıyan bir sanatkâr olmasında bu üç ana niteliğinin yanında onu diğer icracılardan ayıran kendine has özellikleri de vardır. Küçük yaşlardan itibaren dinî mûsikîye ait formları dönemin en önemli üstad ve hafızlarından meşk etmesiyle sesini yalın bir şekilde kullanmayı öğrenmiştir. Bunun yanında mehâric-i hurûf ve tecvid bilgisiyle doğru telaffuzu; Arapça ve Osmanlıca bilgisiyle de geçmişte neşredilmiş eserleri analiz etme imkânını elde etmiştir. Bunun yanında aruz veznini iyi bilmesi, güfte taksimatı, usûl ve vezin ilişkisinin yerli yerinde olması ve geniş repertuar bilgisiyle mûsikî formlarını çok iyi bir şekilde hazmedebilmiş, bu birikimin neticesinde de tavrı ve icrasıyla mûsikîmizde bir ekol olmuştur.⁷¹

Diğer yandan onun icra daki maharetinde Allah vergisi güzel ses ve müzikalitesinin şüphesiz ki etkisi çok büyük olmuştur. Henüz onlu yaşlarda iken camide toplum huzurunda mevlid icrasında bulunması kendine olan güvenini pekiştirdiği gibi gelecekteki icra mükemmelliğinde önemli bir yer tutmuştur. Küçük yaşlardan itibaren başladığı mevlid meşki kendisi için bir nevi akordu devam ettirebilme alıştırmaları olurken, Kur'an'ı Kerim tilavetinde kullanılan med ve ölçüleri sayesinde de lâ dinî mûsikînin önemli özelliklerinden çarpmaları ustaca kullanabilme yeteneği kazanmıştır. Dinî ve lâ dinî mûsikîde pek çok hocadan farklı üslûplarda tavşancadan kâra yüzlerce eser meşk edip makam, form ve üslûp birikimi ile özgün bir icra ortaya koymuştur.⁷²

Diğer yandan her iki mûsikînin üslûp ve tavrı farklılığını çok iyi bilmesi ile hafız geleneğinden gelen bir sanatkârın lâ dinî mûsikîde başarısız olacağı kabulünü de geçersiz kılmıştır. Dinî mûsikî ile ahlaki, mistik ve estetik yönünü geliştirirken lâ dinî mûsikî ile de estetik ve dünyevi disiplini elde etmiştir. Bu birikimin

⁷⁰ Hüseyin Kudsi Sezgin, "Babam", *Mûsikîşinas Dergisi* 7, 94-95.

⁷¹ Sezgin, "Babam", 95-96.

⁷² İncila Bertuğ, "Bekir Sıdkı Sezgin'e Dair", *Mûsikî Mecmuası* 460, 22-23.

neticesinde icra ettiği eser ne olur olsun mûsikîmizde gerçek bir sanatkâr olarak yer edinmiştir.⁷³

Bekir Sıdkı Sezgin dinî sahadaki büyük birikimine rağmen daha çok şarkı icracısı olarak tanınmıştır.⁷⁴ Dinî mûsikî müktesebatı ve geçmişi lâ dinî mûsikî icrasından daha önde geldiği halde bu yönü her zaman şarkı icracılığının gölgesinde kalmıştır. Hâlbuki dinî mûsikîdeki icra ve mahareti de en az lâ dinî mûsikîde ki kadar yekta görülmüştür.⁷⁵

İcrasındaki hususiyetleri bir başka açıdan değerlendirildiğinde kendine has ve kuralları zorlamayan isyankâr yapısını icracılığında da göstermiştir. Sahnedeki duruşu, eser yorumlama tekniği ve abartılı olmayan el hareketlerle usûl vurarak okuması sanatkâr duruşunun önemli yansımaları olmuştur.⁷⁶

Türk mûsikîsinin bir tavır ve perde mûsikîsi olduğu değerlendirildiğinde onun mûsikî çevrelerinde “perdecî” olarak adlandırılması aslında icrada ulaştığı seviyenin açık göstergelerinden biridir. Zira sazların dahi basmakta güçlük çektiği perdeleri sesi ile sağlam ve düzgün bir şekilde basabilmesinde aldığı dinî mûsikî eğitiminin katkısı önemli bir yer tutmuştur.⁷⁷

İcrada üst düzey bir seviyeye ulaşan Bekir Sıdkı Sezgin, bir eseri okurken yaşanan boyutun ötesine geçip ötelere bir takım seslerin geldiğini hissettiğini dile getirip, bir yaprağın kırırdaması ve bir telin ihtizazındaki tevhide duymadan okuyan kişinin eserden bir şey anlayamayacağını, kendisi bir eseri okurken başka bir âleme geçerek okuduğunu ifade etmiştir.⁷⁸

Yakın çalışma arkadaşlarından Yavuz Özüstün Bekir Sıdkı Sezgin’in icrasındaki incelik, hassasiyet ve samimiyet ile ilgili olarak Hollanda’da bir programda dinî eserler okuyup program sonunda Kur’ân-ı Kerim de okuduğunu, daha besmele çekerken dinleyicilerden birinin “Allah” diyerek ayağa fırlayıp bayıldığını nakletmiştir. İcrasının dinleyenler üzerindeki tesiri hakkında bir diğer örnek ise 1978 yılında İstanbul Sreton Otelinde verdiği konserdir. Konserin son 15-20 dakikalık bölümünde yine dinî eserler okumuştur. Orada yaşadığı halet-i rûhiyyeyi kendisi şöyle anlatmaktadır: “Konserin son bölümünde bir ilahiye girdim. Azizim öyle bir hal geldi ki bana unutamadığım bir hatıra bende. Salonda 900 kişi var ve bütün salon Allah diyerek ayağa kalktı. Herkes Allah Allah diyerek bağırmaya başladı hatta birisi sahneye kadar koştu ayaklarımaya doğru kendini

⁷³ Bertuğ, “Bekir Sıdkı Sezgin’e Dair”, 22.

⁷⁴ Dikmen, “Türk Müziğinde Şarkı İcracılığı”, *Mûsikîşinas Dergisi* 7, 97.

⁷⁵ Gedik, “Bekir Sıdkı Sezgin ve Meşk Usûlü”, 101.

⁷⁶ Dikmen, “Türk Müziğinde Şarkı İcracılığı”, 98.

⁷⁷ Gedik, “Bekir Sıdkı Sezgin ve Meşk Usûlü”, 102.

⁷⁸ Paçacı, *Bekir Sıdkı Sezgin, Belgesel Film*, Dk. 15.00 -16.00.

attı ve ondan sonra ben tasavvuf mûsikîsini böylece konserlere getirmiş ve taşımış oldum."⁷⁹

Bekir Sıdkı Sezgin, dinî ve lâ dinî sahadaki icra mükemmeliyeti ile günümüz sanat ve estetik anlayışına hitap edebilmeyi başarabilen ender sanatkârlarımızdan biri olmuştur. Kendisine ekol olarak ta Merâğî, Hafız Post, İtrî, Zaharya, III. Selim, Dede Efendi, Şakir Ağa, Dellalzâde, Zekai Dede, Haşim Bey ve Hacı Arif Bey gibi büyük bestekâr ve icracıları seçip, onların eserlerini okuma gayreti içinde olmuş ve öğrencilerine de bu hususta rehberlik etmiştir.⁸⁰

Bekir Sıdkı Sezgin'i icracılıkta özel kılan hususlardan bir diğeri de konser ve radyo programlarına hazırlanırken son derece titiz olmasıdır. Bir eseri icra edeceği zaman eseri ve bestekârını uzun bir süre tahlil edip eser belli bir olgunluğa ulaştıktan sonra icra etme hassasiyetini gösteren Sezgin, gerçek bir sanatçının sanatına verdiği değeri göstermesi bakımında da örnek bir model olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca bir eseri en güzel yorumuyla icra ettikten sonra o eseri bir daha okumayacağını da ifade etmiştir. 1981 yılında Topkapı Sarayı Bâbü'ssaâde önündeki konserinde Muhlis Sabahattin'in Bey'in Kürdilihicazkâr Şarkısı "*Ey Benim Bahtı Yârim, Gönülümün Tahtı Yârim*" adlı eserini mükemmel bir şekilde okumuş ve daha sonra sevenleri tarafından ısrar edildiği halde bu eseri bir daha okumamıştır. Yine 22 yıllık radyo sanatçılığı hayatında da aynı eserleri hiçbir zaman okumamıştır⁸¹. 1981'de emekli olduğunda "*İşi tadında bırakmak lazım*" diyen Sezgin, radyodaki son programında ise son eser olarak Sadettin Kaynak'a ait Nihavend şarkıyı koymuştur: "*Bahar Bitti Güz Bitti, Artık Bülbül Ötmüyor.*"

Bekir Sıdkı Sezgin'in talebelerinden ve İstanbul Radyosu Sanatçısı olan Aytaç Ergen tarafından radyo kayıtları kasetlere aktarılmış, Sezgin bu kayıtları dinledikten sonra listeler üzerinde orta, güzel ve çok güzel diye notlar alıp mütecessis bir talebe titizliğiyle her an kendisini geliştirmenin gayreti içinde olmuştur.⁸² 22 yıl görev yaptığı TRT Radyosu arşivlerinde sanat yaşamı boyunca icra ettiği eserlerin kaç adedinin muhafaza ediliyor olduğu bilinmemektedir.⁸³

Allah'ın kendisine bahşettiği mûsikî kabiliyetini ve mûsikîyi her zaman yüce bir değer ve emanet bilip Türk mûsikîsini hayatın dışına itmek isteyenlere karşı onu genç kuşaklara öğreterek direnmiş, mûsikî kültürünü büyük ustalarından nasıl

⁷⁹ Paçacı, *Bekir Sıdkı Sezgin, Belgesel Film*, Dk. 22:00-23:00.

⁸⁰ Gültaş, "Bekir Sıdkı Sezgin'le Mülakat", Sayı 18-19, 39.

⁸¹ İncila Bertuğ ile Bekir Sıdkı Sezgin hakkında kişisel görüşme, (Görüşmecisi: Şemsettin Çoban 02 Ekim 2010, İstanbul)

⁸² Bertuğ, Kişisel Görüşme, (02 Ekim 2010)

⁸³ Güntekin, *Bekir Sıdkı Sezgin*, 30.

devraldı ise aynı biçimde hakkını da vererek devretmiştir. Onun bu mücadelesi mûsikîmizde bir direnişin de sembolü olmuştur.⁸⁴

Sanatkâr şahsiyetinin bir ifadesi olan sabrı, heyecanı ve bütün derslerini büyük bir titizlik içinde anlatma gayreti, mûsikî ilmine karşı olan özverisinin bir göstergesi olarak görülmüştür. Bir öğretmen ve eğitici olarak genç talebelerine bildiklerini aktarma hususundaki isteği ve titizliği onun en bilinen hocalık vasıflarından biridir. Öğrencilerini her zaman okumaya, araştırmaya ve yazmaya teşvik etmiş ve onlara bu hususta rehberlik etmiştir. Nitekim genel yönetmenliğini yapmış olduğu Kök Mecmuasında birçok genç öğrencisine sayfa ayırıp gençleri yazmaya ve araştırmaya teşvik etmesi bir hoca olarak gençlere bakış açısını ortaya koyan güzel bir örnektir.⁸⁵

Klasik Türk mûsikînde ortaya koyduğu icra, tavır ve üslûp birikiminin yanında kişilik ve hocalık vasfı ile de müstesna bir yer edinen Sezgin, bu mükemmel icranın gelecek kuşaklara aktarılmasında da büyük gayret gösterip talebeler yetiştirmiştir. Neyzen ve ses sanatkârı olan oğlu Hüseyin Kudsi Sezgin başta olmak üzere Mustafa Doğan Dikmen, Serhat Sarpel, Necmettin Yıldırım, Aytaç Ergen ve Fatih Salgar sanatı ile temayüz etmiş talebelerinden bazılarıdır.⁸⁶

2.4. Nota Hattatlığı

Mûsikî kültürümüzde haklı şöhretini bir icracı olarak kazanan Bekir Sıdkı Sezgin aynı zamanda iyi bir koleksiyoncudur. Mûsikîmize dair en nadide eserleri kişisel kütüphanesinde toplamıştır. Doğru ve sağlam bir icra için notanın temiz ve düzgün yazılmış olmasına çok önem vermiştir. Çeşitli makam ve usullerdeki eserleri büyük bir titizlik içinde yazıp aslından fotokopi yaptırarak bu eserlerin temiz ve doğru bir kaynaktan çalışılmasını sağlamıştır. Türk mûsikîsi geleneksel usûlde meşk ile öğrenildiği için aynı esere dair değişik versiyonlar bulunabilmektedir. Bu eserlerde nota birliği sağlanamadığından pek çok eserde ses perdelerinin arızalarında farklılıklar görülmektedir. İşte Bekir Sıdkı Sezgin icra ve tavır itibarıyla musikimize kattığı büyük birikimin yanında şablon ile yazmış olduğu eserlerde, bu farklılıkları da dikkate alarak en uygun olanını notaya aktarmış, ayrıca yazmış olduğu notalarının altına eserin veznini ve güfte açıklamasını da eklemiştir. Bu hususta bir diğer mühim hizmeti ise ikinci dörtlükleri unutulmuş birçok eserin güftelerini Osmanlıca kaynaklarından bularak eklemiş olmasıdır. Arapça ve Osmanlıca kelimelerin doğrularını yazıp anlamlarını vermesi de bu bağlamda büyük bir hizmet olmuştur. Nota yazımında son derece titiz olan Sezgin, şablon kullanmıştır. Sadece eli ile yazdığı notalar dahi çok temiz ve okunaklıdır. İcradaki hassaslığı nota yazımında da görülen Bekir Sıdkı Sezgin bu yönü ile de mûsikî geleneğimizde önemli bir hizmeti

⁸⁴ Yalçın Çetinkaya, *Mûzik Yazıları* (İstanbul: Kaknüs Yay. 1999), 66.

⁸⁵ Fatih Salgar, "Bekir Sıdkı Sezgin Üzerine", *Türk Edebiyatı Dergisi* 277, 30.

⁸⁶ Özcan, "Bekir Sıdkı Sezgin", 37/83.

gerçekleştirmiş ve sonraki kuşaklara önemli bir miras bırakmıştır.⁸⁷ Seksenli yılların sosyal ve ekonomik buhranlı ortamında büyük fedakârlıklar ortaya koyarak çıkardığı Kök Mecmuası'nda yazdığı makalelerin yanında neşrettiği notalarda bu yönüyle musikimize dair kıymetli bir hizmet olarak görülmüştür.⁸⁸

⁸⁷ Hüseyin Kudsi Sezgin ile Bekir Sıdkı Sezgin hakkında kişisel görüşme, (Görüşmecisi: Şemsettin Çoban 20 Eylül 2011)

⁸⁸ Özalp, "Bekir Sıdkı'yı Anarken", 4; Fatih Salgar, Bekir Sıdkı Sezgin Hakkında Kişisel Görüşme, (Görüşmecisi: Şemsettin Çoban, 30 Kasım 2010 İstanbul).

ŞEHNĀZ ŞARKI

(Sanma şāhım herkesi sen...)

Usûlü: Ağır Aksak

Güfte: Yavuz Sultan Selim
Beste: Bekir Sıdkı Sezgin

San ma şā him her ke si sen
sā dı kā ne yā ro lur (Sa z)
Her ke si sen dost mu san dın
Yār_o lur ağ yār_o lur dil
bel ki ol ağ yā ro lur (Sa z)
dār_o lur sir dā ro lur (S A Z)
ro lur
Sā dı kā ne bel ki ol ā
lem de bir dil dā ro lur (Sa z)

Sanma şāhım herkesi sen sādıkāne yār_olur
Herkesi sen dost mu sandın belki ol agyār_olur
Sādıkāne belki ol ālemde bid dil-dār_olur
Yār_olur, agyār_olur, dil-dār_olur, sırdār_olur

Vezni: Fāilātün fāilātün fāilātün fāilün

KELİMELEER

şāh	: pādişāh
sādıkāne	: sadākatli, doğru, bağlı
yār	: dost, sevgili
agyaār	: gayriler, yabancılar
dil-dār	: birinin gönlünü almış, sevgili
sırdār	: sır saklayan

Resim 1: Bekir Sıdkı Sezgin'in nota hattatlığına bir örnek.

SALEVÂT

Es 'sa lâ tü ves se lâm..... a ley ke yâ.....

Ha bî..... bâl..... lâh..... Es sa lâ tü

ves se lâm..... a ley ke yâ Ra sũ..... lâl.....

lâh..... Es sa lâ tü ves se lâm.....

a ley ke yâ..... sey yi del ev.... ve lî ne vel.... â....

..... hi rîn.... B. Sıdkı

Ey risâlet tahtının hurşid ü mâh-ı enverî
 Vey nübüvvet mebeî âhîr-zamân Peygamberî
 Hakk' senin şânında levlâk okudu Yâ Mustafâ
 Yâni sensin Yâ Muhammed kâinâtın serverî

Vezni: Fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün

KELİMELEER

risâlet	:elçilik
hurşid ü mâh	:ay ve güneş
enver	:nurlu, çok parlak
nübüvvet	:nebilik, peygamberlik
mebe'	:başlangıç, evvel
âhîr-zamân	:son, en son, zamânın sonu, dünyânın sonu
Hakk'	:Allâh
şân	:şöhret, ün
* levlâk	:sen olmasaydın
kâinât	:vâr olan şeylerin cümlesi, (dünyâ, cihân, âlem, mevcûdât, yaratıklar)
server	:baş, başkan, reis, ulu

* "Levlâke levlâk, lemâ halâktü'l eflâk".Kur'an-ı kerîmdeki bu âyet-i şerîfde; Allâh C.C.Peygamber Efendimiz Hazret-i Muhammed Mustafâ S.A.V.için, "Sen olmasaydın âlemleri halletmezdim(yaratmazdım) buyurmaktadır.

Resim 2: Bekir Sıdkı Sezgin'in nota hattatlığına bir örnek.⁸⁹

⁸⁹ Bekir Sıdkı Sezgin'in nota hattatlığına örnek olması bakımından şablon kullanarak yazdığı notalardan iki tanesini burada sunuyoruz. Yüksek lisans çalışmamız esnasında çeşitli kaynaklardan ve kişilerden temin ederek bir araya getirdiğimiz bestelerinin notaları birkaç adedi dışında bizzat kendi yazdığı şekli ile çalışmamızda bulunmaktadır.

2.5. Birlikte Çalıştığı Sanatçılar

İcra ve sanatsal değer bakımından her biri birer sanat abidesi olarak değerlendirilen radyo kayıtları ile yurt içi ve yurt dışında verdiği konserlerde kendisine dönemin en seçkin saz sanatkârları eşlik etmiştir. Bu sazendelerin bazıları şu isimlerden oluşmaktadır:

Kemanda Cevdet Çağla, Yücel Aşan, Yılmaz Özer, tanburda Necdet Yaşar, Abdi Coşkun, Özer Özel, Murat Aydemir, neyde Niyazi Sayın, Akagündüz Kutbay, Doğan Ergin, Ümit Gürelman, Sadrettin Özçimi, Ömer Erdoğan, Süleyman Erguner, Kudsi Erguner, Hüseyin Kudsi Sezgin, kemençede İhsan Özge, Ahmet Kadri Rizeli, Hasan Esen, Derya Türkan, Selim Güler, udda Cinuçen Tanrıkorur, Mutlu Torun, Necati Çelik, Yurdal Tokcan, Ömer Şatıroğlu, kanunda Cüneyt Kosal, Erol Deran, İhsan Özer, Göksel Baktagir ve ritim sazda ise Vahit Anadolu gibi dönemin önde gelen isimleri başta olmak üzere sayılamayacak kadar çok olan sazende Bekir Sıdkı Sezgin'in seçkin icralarında ona eşlik etmiştir.⁹⁰

2.6. Kaset, Albüm ve Konserleri

Bekir Sıdkı Sezgin'in sanat hayatı boyunca çıkardığı plak ve albümler sayıca fazla değildir. Ancak derslerinde, konserlerinde ve özel meclislerde talebeleriyle sevenlerinin yapmış olduğu kayıtlar bu gün müzik çevrelerinde ki özel arşivler de yerini almıştır.⁹¹

İzmir Radyosu'nda görev yaptığı 1960'lı yıllarda taş plak döneminde başladığı plak çalışmalarına önce 45'lik gazel ve kaside kayıtları ile girmiş ve bu çalışmalarını tamamen "*medar-ı maişet endişesiyle yaptığını, sanat tarafını ön plana almak hususunda maalesef etkili olamadığını*" hayattayken dile getirmiş ve bu taş plaklarda ortaya koyduğu müzikîden pek hoşlanmadığını ifade ettiği bilinmektedir. Sezgin'in bu ilk plak çalışmalarına karşı menfi tavrına rağmen çıkardığı taş plaklardaki icra ve tavrı yine mükemmel olarak değerlendirilmektedir.⁹²

Bekir Sıdkı Sezgin'in okumuş olduğu plak ve albümler şunlardan oluşmaktadır:

- 1960–65 yılları arasında İstanbul'da Şençalar Plak'tan çıkardığı muhtelif 45'lik gazel ve kaside plakları.
- Yine aynı yıllarda Şençalar Plak'tan çıkan mevlidin Merhaba Bahri.
- Avni Anıl eserlerinden oluşan 2 tane 45'lik plak.
- 1978 yılında Zeki Arif Ataergin, Avni Anıl ve Sadettin Kaynak'ın şarkılarını okuduğu Long Play.
- Erol Sayan'ın yapımcılığında koronun da kendisine eşlik ettiği Zekai Dede Kaseti.

⁹⁰ Güntekin, *Bekir Sıdkı Sezgin*, 13-14.

⁹¹ Özcan, "Bekir Sıdkı Sezgin" 37/83.

⁹² Güntekin, *Bekir Sıdkı Sezgin*, 31.

- Kudsi Erguner'in prodüksiyonunda yaptığı Hacı Arif Bey LP'si

Yapı Kredi Kültür Yayınları'nca hazırlanıp neşredilen Türk mûsikîsi kaset ve CD'lerinin müzik danışmanlığı ve genel sanat yönetmenliği görevini üstlenmiş olup bu çalışma içerisinde Sadettin Kaynak'a ait eserlerden oluşan solo albümlere de imza atmıştır.

Bu alandaki son çalışması ise İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı Kültür İşleri Daire Başkanlığı adına gerçekleştirilen Dede Efendi'nin Neva Mevlevi Ayini kayıdır. Projesi Gürsel Koçak tarafından yapılan bu CD ve kasetlerdeki ayinin sonunda Kur'an-ı Kerim de okumuştur.⁹³

Vefatından sonra ise Türk Mûsikîsi Vakfı adına Kaf Müzik tarafından neşredilen Klasikler 1, Klasikler 2 ve Dinî Mûsikî Örnekleri" isimli CD ve kasetler de onun icrasını bizlere taşıyan eserler arasındadır.⁹⁴

Bekir Sıdkı Sezgin'in İTÜ Devlet Konservatuvarı'ndaki hocalığı, sanat kurulları danışmanlığı ile genel yönetmenliğini üstlendiği Kök Mecmuası'ndaki sorumlulukları yoğun bir konser ve albüm faaliyeti içine girmesine engel olmuştur. Bununla birlikte Anadolu'da muhtelif şehirlerde Tanbûrî Necdet Yaşar ve Neyzen Sadrettin Özçimi refakatinde konserler vermiş ancak bu konser faaliyetleri kaset ve CD'lere aktararak toplumun istifadesine sunulamamıştır.⁹⁵

Sanat yaşamı boyunca klasik Türk mûsikîsi, tasavvuf mûsikîsi çerçevesinde 1976 yılında Almanya (Berlin)'de iki, Hollanda (Amsterdam)'da iki, Fransa (Ren)'de iki, 1981 yılında Hollanda (Amsterdam ve (Lahey)'da yine iki konser olmak üzere toplam 8 konser vermiştir. 1981 yılında Hollanda K.R.O. Radyosu'na Türk mûsikîsi klasiklerinden oluşan geniş ve nadide bir repertuarı seslendirmiştir. Hollanda Radyosu için gerçekleştirilen bu icralarında kendisine dönemin en seçkin saz sanatkarlarından Doğan Ergin (ney), Nihat Doğu (kemençe), Yılmaz Özer (Keman), Cüneyt Kosal (kanun), Cınuçen Tanrıkorur (ud), Abdi Coşkun (tanbur) ve Vahit Anadolu (bendir) ile eşlik etmiştir.⁹⁶ Bunun yanında ilki 1971 yılında olmak üzere 1981, 1982, 1983 yıllarında İngiltere, Almanya, Hollanda, Belçika İspanya, İtalya ve İsviçre de Mevlevi ve tasavvuf mûsikîsi konserlerine de iştirak etmiştir. Bu konserlerde de koro ve solo icralarda bulunmuş olup toplamda kırka yakın ülkede mûsikîmizi büyük bir başarı ile temsil etmiştir.⁹⁷

Sanatsal değer bakımından her biri birer sanat abidesi olarak kabul edilen İstanbul Sheraton Otel'i'nde verdiği konserlerin ilki 11 Ocak 1977 tarihinde "Türk İngiliz Kültür Derneği" adına gerçekleştirilmiş olup bu konser aynı zamanda

⁹³ Kaset ve albümlerinin listesi H. Kudsi Sezgin'den alınmıştır.

⁹⁴ Güntekin, *Bekir Sıdkı Sezgin*, 28, ve H. Kudsi Sezgin ile kişisel görüşme, (20 Eylül 2011)

⁹⁵ Cınuçen Tanrıkorur, *Müzik Kimliğimiz Üzerine Düşünceler* (İstanbul: Dergah Yay. 1998), 375.

⁹⁶ Gedik, "Bekir Sıdkı Sezgin ve Meşk Usûlü", 105.

⁹⁷ Paçacı, *Bekir Sıdkı Sezgin*, 20.

onun İstanbul'da verdiği ilk konserdir. Neyzen Niyazi Sayın ve Tanbûrî Necdet Yaşar'ın eşlik ettiği bu konserin sanatsal değerinden bugün de önemle bahsedilmektedir. Sheraton Oteli'nde verdiği ikinci konser 19 Ocak 1984, üçüncüsü ise 21 Mart 1984 tarihindedir. 2 Mayıs 1986 tarihinde Şan Tiyatrosu'nda yine önemli bir konser vermiş olup aynı yıl 8 Temmuz 1986 tarihinde 16. İstanbul Festivali'nde Aynalıkavak Kasrı'nda ki konserinde de icrasının mükemmel örneklerinden birini sergilemiştir.⁹⁸

1981 yılında Topkapı Sarayı Müzesi Bâbü'ssaâde önünde verdiği konser ise kendisinin en başarılı icra örneklerinden biri olarak değerlendirilmiştir.⁹⁹. Sezgin'in icrasında zirve kabul edilen bu konser kayıtları özel arşivlerdeki yerini almıştır.¹⁰⁰



Resim 3: Topkapı Sarayı Bâbü'ssaâde önünde verdiği konserden bir kare.

3. Besteleri

3.1. Besteleri Hakkında Genel Bilgiler

Hezarfen bir şahsiyete sahip olan Bekir Sıdkı Sezgin'in mûsikî kültürümüzde ki en önemli vasfı şüphesiz klasik tavrı ve solo icracılığıdır. Bununla birlikte hocalığı, tanbûrîliği, yazarlık ve koleksiyonculuktan ahşap işçiliğine kadar zengin bir kişiliğin de sahibi olan Bekir Sıdkı Sezgin, icracılığı kadar ön planda olmasa da

⁹⁸ H. Kudsi Sezgin ile kişisel görüşme, (20 Eylül 2011).

⁹⁹ Güntekin, *Bekir Sıdkı Sezgin*, 28.

¹⁰⁰ Mehmet Çınarlı, "İki Büyük Sanatçının Kaybı Üzerine", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 539, (1996), 561.

mûsikî birikimimize kazandırdığı besteleri, dolayısı ile bestekârlığı da ayrı bir öneme sahiptir.

Türk mûsikîsine hem dinî hem de la dinî sahada geniş bir yelpazede besteler bırakan Bekir Sıdkı Sezgin Hoca'nın Gönül Paçacı'ya göre 91 eseri bulunmaktadır. Bu eserlerin 36'sı çeşitli formlarda dinî eser, 55'i lâ dinî sahada olmak üzere (bu eserlerin de 34'ü şarkıdır) 6 saz eseri ve 5'i de çocuk şarkısıdır.¹⁰¹ Hüseyin Kudsi Sezgin ise babasına ait bestelerin sayısını 126 olarak vermektedir. Bu bestelerin 57 adedini klasik formdaki eserler, 44 adedini dini eserler, 17'sini saz eserleri ve 8 tanesini de çocuk şarkıları oluşturmaktadır.¹⁰² Bekir Sıdkı Sezgin'in ilk eseri 06.03.1962 tarihinde bestelediği şehnaz makamında ve ağır aksak usulünde şarkıdır: *"Sanma şâhım herkesi sen sâdıkâne yâr olur."* Onun besteleri ve bestekârlığı hakkında yakın dostu, bestekâr ve icracı Alaeddin Yavaşca şunları söylemiştir: *"Bekir aynı zamanda iyi bir bestekârdi. Bestelerinde az kullanılan makamları tercih etmiştir. Kârçe, beste, semai ve şarkı formlarını kullanmış, dinî mûsikîmize de güzel eserler kazandırmıştır. Eserlerinin sanat değeri yüksektir. Harc-ı âlem olsun, tutulsun diye, mûsikî zevkini düşürmemiştir."*¹⁰³

Dinî eserlerine baktığımızda dinî mûsikîmizin birçok formunda eserler bestelediğini görürüz. Bu eserler içinde ilahi formunun ağırlığı dikkatimizi çekerken yine dinî mûsikîmizde önemi hâiz olan durak, tevşih, salât, istiğfar, nefes, şuşul formlarında bestelerinin yanında muhayyer sünbüle makamında ki ayini ile bestekârlıktaki vüs'atini de ortaya koymuştur. Bekir Sıdkı Sezgin'in bu evsafıta eserler verebilmesinde isimlerini zikrettiğimiz mûsikî hocalarından aldığı esaslı eğitim ile dinî-tasavvufi hayatındaki aşkınlığın tesiri mühim olsa gerektir.

Lâ dinî sahadaki bestelerine baktığımızda ise şarkı formunun ağırlığı söz konusudur. Klasik icra tavrının zenginliği bestelediği eserlerinde de görülen Bekir Sıdkı Sezgin'in sûzidil ve evcârâ makamlarında iki klasik takımı bulunmaktadır. Ayrıca Acem Kârçe'si ve hayatının son demlerinde bestelediğini öğrendiğimiz fakat notasına ulaşamadığımız güftesi Prof. Dr. Mustafa Tahralı'ya ait bir Kâr-ı Nâtık'ı bulunmaktadır.¹⁰⁴ 7'si peşrev, 1'i saz semâisi ve 9 adedi medhal formunda olmak üzere 17 saz eserinin yanında anne sevgisi, vatan duyarlılığı ve okul coşkusunu dile getirildiği 8 çocuk şarkısı da vardır.¹⁰⁵

Şahsiyeti ve sanatıyla ilgili bu güne kadar yazılanları incelediğimizde onun yüksek icra kapasitesi ve icrasındaki niteliklerden bahsedilirken seviyeli ve çok

¹⁰¹ Bestelerinin listesi için bkz. Paçacı Bekir Sıdkı Sezgin, 26-27.

¹⁰² Hüseyin Kudsi Sezgin, Ahmed Sadık Hıdır, Yasin Eker, Bekir Sıdkı Sezgin: Musikiye Vakfedilmiş Bir Ömür (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 421, 429.

¹⁰³ Paçacı, Bekir Sıdkı Sezgin, 26-27.

¹⁰⁴ H. Kudsi Sezgin, Bekir Sıdkı Sezgin: Musikiye Vakfedilmiş Bir Ömür, 428-429.

¹⁰⁵ Tamer Kütükçü, "Bekir Sıdkı Sezgin'siz 15 yıl" Türk Edebiyatı 455 (Eylül 2011), 59.

yüksek olan bu tavrının bestelerine ne derece aksettiği üzerinde pek durulmamıştır. Onun şahsiyetini yakinen bilen dostlarından da öğrendiğimize göre hiçbir zaman şöhret kaygısı olmamış, aldığı dinî- tasavvufi eğitim ile daima tevazu ehli olmayı kendine düstur edinmiştir.¹⁰⁶ Hayatında iken kendisine çok yakın olanlar dahi onun bestekârlığı hakkında pek bir şey bilmemiş daha doğrusu bildirmemiş, irfan ehli bir sanatkârdır. Sanatsal seviyesi ve zevki yüksek eserlerden oluşan repertuarı zaman zaman şaşırtıcı, alışılmıştın dışında melodik yapılarla da takdire şayan olarak değerlendirilmiştir.¹⁰⁷

Dünyada ve ülkemizde 1950 sonrası önemli demografik hareketlerin gözleendiği ve bu durumunda toplumumuz üzerinde yadsınamayacak tesirler bıraktığı sosyolojik bir hadisedir. Cemiyet hayatındaki bu büyük değişim ve dönüşümün sanatsal yaşam üzerinde de etkileri olmuştur. Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyet Dönemi'yle birlikte mûsikî kültürümüz bağlamında ciddi bir sarsıntı ve kırılma yaşanırken, Sadettin Kaynak ve Münir Nurettin Selçuk her ne kadar Cumhuriyet öncesi dönem mûsikîsi ile olan duygu ve gönül bağlarını devam ettirseler de bu yeni dönemin şartları gereği farklı bir mûsikî de ortaya koymuşlardır. 1950 sonrasında ise bu bağ daha da zayıflayarak gelenekle olan mesafe daha da açılmıştır. Osmanlı'dan intikal eden klasik icra tavrının unutulmaya yüz tuttuğu bu kopuş ve savrulma döneminde Bekir Sıdkı Sezgin, icrası ve besteleriyle dik duran, savrulmayı en aza indirerek düğümü gevşetmeye çalışan ve mûsikîmizin "direnen adamı" olmuştur.¹⁰⁸

O, dinî eserlerinde olduğu gibi lâ dinî sahadaki bestelerinde de de sonsuza uzanan kapıyı aralamış, şarkılarında zahirde dünyevi aşkı anlatsa da mutasavvıf şahsiyetinin bir tesiri ve eserlerinde oluşturduğu bu örgü ile geleneğe uzanan bir sanatkâr olmuştur. Eserlerinde ki güfte ve beste uyumu dikkate değer olduğu gibi kelime ve mısraları nağme ile bütünleştirerek bestelerinde kudretli bir nağme örgüsü de meydana getirebilmiştir.¹⁰⁹

Bekir Sıdkı Sezgin'in bestekârlıkta ulaştığı seviye hususunda, kendisine hem talebe olmuş hem de onunla birlikte sanat icra etmiş sanatkârlar bestekârlık kudretinin icrasından daha aşağı olmadığını ifade ettikleri gibi bestelerinde klasik üslûbun dışına çıkmadığını ve besteyi, ağır semâiyi, yürük semâiyi, şarkıyı kendi hudutları içerisinde; dinî eserleri ise kendi niteliğine uygun olarak besteleyip icra ettiğini dile getirmişlerdir.¹¹⁰

106 Alaaddin Yavaşca ile kişisel görüşme, (28 Aralık 2010)

107 Mustafa Doğan Dikmen, "Bekir Sıdkı Sezgin'i Anma Konseri Broşürü", Cemal Reşit Rey Konser Salonu, İst. 21.11.2006.

108 Kütükçü, , "Bekir Sıdkı Sezgin'siz 15 yıl", 59.

109 Kütükçü, "Bekir Sıdkı Sezgin'siz 15 yıl", 60.

110 Sadrettin Özçimi ile Bekir Sıdkı Sezgin hakkında kişisel görüşme, (Görüşmecisi: Şemsettin Çoban 08 Şubat 2011).

Sanat hayatında ki yakın dostlarından Neyzen Fikret Bertuğ ise onun bestekârlığını daha farklı bir benzetmeye tabi tutarak Münir Nurettin Selçuk'un bestekârlığına benzetmiştir. Fikret Bertuğ'a göre Münir Nurettin'e Allah öyle bir gırtlak vermiştir ki yaptığı çok kıymetli besteler sesinin ve icrasının gölgesinde kalmıştır. Eğer sadece bir bestekâr olsaydı onun bestekârlığına bakışın çok daha farklı olabileceğini ifade edip ses ve icrasının bestekârlığını gölgede bıraktığını söylemiştir. İşte Bekir Bey'in durumunu da biraz buna benzetip, icrasında ki yüksek kalite ve mütevazı kişiliğinin bir sonucu olarak bestelerinin ön plana çıkmadığını dile getirip bu durumun hem bestekâr hem de eser için bir şanssızlık olduğunu verdiği mülakatta ifade etmiştir.¹¹¹

Kendisini yakinen tanıyan dostlarından bir diğeri Yavuz Özüstün ise onun bestekârlığı hakkında şunları söylemiştir: *“Şüphesiz ki Türk mûsikisini destekleyen en büyük hususlardan biri de edebi bilgidir. Bekir Bey onda da yektadır doğrusu. Bunun bir başka neticesi daha vardır, bestecidir. Klasik formda yaptığı eserlerde îkâ mükemmeliyeti, her şeyin yerli yerine gelmesi, veznin beste ile olan intibakı, artı daha yakın çağlara hitap eden eserlerinde eski kültürün rüzgârlarını görürüz. Flu olarak bir minyatür, bir ebru görmek gibidir, bir hat görmek gibidir.”*¹¹²

Merhum Bekir Sıdkı Sezgin'i her yönü ile tanıyan, onunla hemhâl olmuş, hem evladı hem de talebesi olan Neyzen Hüseyin Kudsi Sezgin dahi onun bestekârlığı hakkında kendisi ile yapılan bir söyleşide, babasının çok güzel besteleri olduğu halde eserlerini neden ön plana çıkarmayıp yaygınlaşmasını ve duyulmasını istemediğini bilmediğini dile getirmiştir.¹¹³

3.2. Bestelerinin Listesi

3.2.1. Dinî Eserler (44 Beste)

Makam ve Form	Usûl	Güfte
Muhayyer Sünbüle Mevlevî Ayını	Devr-i Revan	An heme güftim-lik ender besic.
Segâh Naat-i Gavs-i Geylânî	Resitativ	Ya Hz. Abdülkadir Geylani
Bayatî Durak	Durak Evferi	Şol demdeki can
Hıcaz Durak	Durak Evferi	Ben bilmez idim gizli ayan
Bayatî Tevşih	Fahte	Ey risalet tahtının
Segâh Tevşih	Düyek	Bende sıklet sende letafet
Segâh Tevşih	Düyek	Ya ilahi ism-i azam
Suzinak Tevşih	Aksak	Bir dildeki zahir ola
Segâh salât	Sofyan	Es-salât ü ve's-selâm
Hüzzam salât	Sofyan	Allâhümme sallî ale'l Mustafa
Rast istiğfar	Nim Sofyan	Estağfirullâh el- Azîm

¹¹¹ Fikret Bertuğ ile Bekir Sıdkı Sezgin hakkında kişisel görüşme, (Görüşmecî: Şemsettin Çoban 07 Aralık 2010).

¹¹² Paçacı, *Bekir Sıdkı Sezgin, Belgesel Film*, Dk. 15.00-17.00.

¹¹³ Paçacı, *Bekir Sıdkı Sezgin, Belgesel Film*, Dk. 23.00-24.00.

Hicaz-Zirgüle İlahi	Sofyan	Haktan inen şerbeti
Hicaz-Zirgüle İlahi	Devr-i Hindi	Ey gönül her ne dilerse dile
Rast İlahi	Düyek	Ey nübüvvet tahtının şahı
Rast İlahi	Sofyan	Hak şerleri hayr eyler
Tahir İlahi	Raksan	Yunus sensiz gönül taşmaz
Uşşak İlahi	Düyek	Vasil olmaz kimse Hakka
Neva İlahi	Sofyan	Gelmiştir o lütfylediğin nağme gönülden
Mahur İlahi	Düyek	Hüsn ile cananlar içre
Hüzzam İlahi	Düyek	Hak eğer yardım murad eylerse biz acizlere
Hüzzam İlahi	Nim Sofyan	Yönelelim Allah'a
Hüzzam İlahi	Nim Sofyan	Hakk'ın habibinin sevgili dostu
Muhayyer Şuğul	Sofyan	Min hecrike ya münyeti inn'le alflü
Rast Şuğul	Düyek	Elhamdülillahillezi sultânühü
Rast Şuğul	Düyek	Li hamsetün utfi bihâ
Yegah Şuğul	Sofyan	Beleğal ülâ bi kemâlihî
Suzinak Şuğul	Düyek	Şara'tübi tevhidî'llâhi
Uşşak Nefes	Sofyan	Ente'l Hâdi ente'l Hak
Hicaz-Hümayun İlahi	Sofyan	İsm-i Sübhan virdin mi var
Hicaz İlahi	Düyek	Kâinata ibtidâ vahdet şuuru ihсан eyledi
Hicaz İlahi	Sofyan	Mevlam sana ersem diye
Hicaz İlahi	Sofyan	Susuzluktan kavrulmadan suyun kadri bilinir mi
Hicaz İlahi	Düyek	Hüdâ Rabb'im Nebim Hakkâ
Hüseyni İlahi	Nim Sofyan	Allah emrin tutalım
Rast İlahi	Nim Sofyan	Bu dervişlik yoluna
Segâh İlahi	Nim Sofyan	Gaflet ile Hakk'ı buldum diyenler
Çargâh İlahi	Nim Sofyan	Gel kardeşim el ele
Çargâh İlahi	Nim Sofyan	Ey bunca nimetler veren
Çargâh İlahi	Nim Sofyan	Şol cennetin ırmakları
Ferahnâk İlahi	Nim Sofyan	Aşık-ı Yezdan zikreder daim
Gerdaniye İlahi	Sofyan	Arif olur derviş olan
Hicaz İlahi	Nim Sofyan	Ben bu yolu bilmez idim
Rast İlahi	Nim Sofyan	Şol cennetin ırmakları
Uşşak sohbet	Resitatif	Yunus ile Hoca'nın sohbeti

3.2.2. Klasik Formda Eserler (57 Beste)

Makam ve Form	Usul	Güfte
Hüzzam Kâr-ı Natik	Yürük Semâi	Geçti mi ey gül dile canan idiğin dem
Evc-Ârâ 1. Beste	Zencir	Ey şuh acep ki derd-i nihân-ı bilir misin
Evc-Ârâ 2. Beste	Devr-i Kebir	Dil mi var kim anda yoktur dâğ-ı süzânın senin
Evc-Ârâ A. Semai	Aksak Semâi	Eyâ dilber cemalin şem'ine pervaneler lazım
Evc-Ârâ Y. Semai	Yürük Semâi	Yak sinemi âteşlere
Evc-Ârâ Şarkı	Aksak Semâi	Biz ol aşıklarız
Sûz-i Dil Beste	Fahte	Tutuştı gâm oduna
Sûz-i Dil A. Semâi	Aksak Semâi	Gönül geçti hevadan
Sûz-i Dil Y. Semâi	Yürük Semâi	Ey Şûh-i kerem
Sûz-i Dil Şarkı	Ağır Aksak	İnce kirpiklerinin sinede bin yaresi var
Sûz-i Dil Şarkı	Curcuna	Senin cevrin benim âhım
Acem Kârçe	Fahte	Bir yüzü meh eyledi
Mahur Nakış Beste	Düyek	Sâki yeter artık bu gece temâm etti beni
Hisar-Buselik Nakış Y. Semâi	Yürük Semâi	Ah eylediğin serv-i hırâmanım içindir
Hicaz Nakış Y. Semâi	Yürük Semâi	Yok dilde tehammül elem-i firkate artık
Saba Şarkı	Ağır Aksak	Aşıyan-ı mürğ-i dilzûlf-i perişanındandır
Segâh Şarkı	Ağır Aksak	Kendi gönümdür eyleyen
Şehnâz Şarkı	Ağır Aksak	Sanma şâhim herkesi sen sâdikâne yâr olur
Neveser Şarkı	Ağır Aksak	Neveser bir şarkı yazdım
Sûzinâk Şarkı	Ağır Aksak	Her nefeste bir tebessüm almak ister gönülmüz
Beste-Nigâr Şarkı	Aksak	Solgun yine ayrıldığın akşam gibi rengin
Bûselik- Aşiran Şarkı	Devr-i Hindi	Öyle bir alemdeyim ki
Nevâ- Aşiran Şarkı	Aksak	Beni kul etti de bir gözleri âhûya felek
Hüseyini-Aşiran Şarkı	Aksak	Bana bir atf-ı nazar eyle ki ihsan göreyim
Şevk-Efzâ Şarkı	Aksak	Hicranımı söyler bana hasret dolu bir ney
Şevk-Efzâ Şarkı	Düyek	Ne olmuş ansızın cem meclisinde
Şedd-i Araban Şarkı	Aksak	Sevemem akşamı artık
Saba Şarkı	Aksak	Dil-i mahzunumu şâd eyle bir gün
Pencgâh Şarkı	Düyek	Çereğân devrini getirdi yâde
Sultânî- Yegâh Şarkı	Düyek	Bütün sözler yarım kalmış
Sûzinâk Şarkı	Müsemmen	Bir günüm âsûde geçmez
Rast Şarkı	Aksak	Gönüm yine bir âteş-i hicranla yanerken
Rast Şarkı	Aksak	Seni devletli sultanım
Rast Şarkı	Düyek	Gitti başımdan hümânın sâyesi
Hicaz Şarkı	Curcuna(Ağırca)	Bütün sözler yarım kalmış
Hicaz Şarkı	Düyek	Ben seni ellere verdim vereli
Hicaz Şarkı	Sofyan	Verdiğim o resmi atsin demişsin
Hicazkâr Şarkı	Aksak	Arıyor kaç senedir yar-ı dilârâyı gönül
Hicazkâr Şarkı	Aksak	Hicranla sönen demleri yâd ettiren âhin
Hicazkâr Şarkı	Curcuna	Canım diyerek kokladığım tatlı kadınsın
Hicazkâr Şarkı	Düyek	Geçtiğin yollarda bekledim

Kürdili Hicazkâr Şarkı	Aksak	Misaldir dilde dünyanın bu hali
Kürdili Hicazkâr Şarkı	Aksak	Gönlünde vefa yok mu senin
Nihavend Şarkı	Aksak	Düştük yine bir dilbere
Mahur Şarkı	Aksak	Saçının ince uzun teline
Müsteâr Şarkı	Curcuna	Yâ Rab beni sen hâl-i perîşâna düşürme
Hüzzam Şarkı	Aksak	Sonbaharın bizi daldırdığı rüya geçici
Hüzzam Şarkı	-	Istırabın sonu yok sanma
Hüzzam Şarkı	Aksak	Herkes sana gönlüm gibi bir bende midir?
Hüzzam Şarkı	Aksak	Dilerim buse olup kalmayı her an
Hüzzam Şarkı	Aksak	Diyeğim sen yok iken ağlıyorum
Hüzzam Şarkı	Curcuna	Sabâ eser hezâr öter ki goncalar açar bu dem
Hüzzam Şarkı	Sofyan	Girdim senin odana (Torunu Eren'e ithaf)
Hüseyini Şarkı	Düyek	Aşka düştüm cân-u dilmüft-i civânân oldu hep
Hüseyini Şarkı	Müsemmmen	Bâğ- dehrin hem hazânın hem bahârın görmüşüz
Hüseyini Şarkı	Curcuna	Sular çağlar kuşlar öter

3.2.3) Saz Eserleri (17 Beste)

Makam	Form	Usûl
Segâh	Peşrev	Muhammes
Sultani- Yegâh	Peşrev	Hafif
Şivenümâ	Peşrev	Hafif
Muhayyer-Sünbüle	Peşrev	Devr-i Kebir
Nihavend	Peşrev	Sofyan
Şehnaz- Buselik	Peşrev	Sofyan
Zavil	Peşrev	Sofyan
Neveser	Saz Semâisi	Aksak Semâi
Hicazkâr	Medhal	Ağır Düyek
Şedd-i Araban	Medhal	Ağır Sengin Semâi
Hicaz	Medhal	Sofyan
Hicazkâr	Medhal	Sofyan
Hüseyini	Medhal	Sofyan
Kürdili-Hicazkar	Medhal	Sofyan
Nihavend	Medhal	Sofyan
Rast	Medhal	Sofyan
Sûz-i Dil	Medhal	Sofyan

3.2.4) Çocuk Şarkıları (8 Beste)

Makam ve Form	Usûl	Güfte
Zâvil Çocuk Şarkısı	Aksak/Nim Sofyan	Sevelim vatanı
Rast Çocuk Şarkısı	Curcuna	Karanfilim düz beyaz
Uşşak Çocuk Şarkısı	Müsemmen/Nim Sofyan	Anne duası
Acem-Aşiran Çocuk Şarkısı	Semâi	Bebeğin rakısı
Nihanend Çocuk Şarkısı	Semâi	Anneciğim
Do Majör Çocuk Şarkısı	Nim Sofyan	Okulumu giderim
Do Majör Çocuk Şarkısı	Nim Sofyan	Türk Çocuklarıyız biz
Nihavend Çocuk Şarkısı	Nim Sofyan	Okulumuz ¹¹⁴

Sonuç

Sanat gücü ve şahsiyeti ile temayüz edip son yüzyılda yetişen en büyük sanatkârlardan biri olan Merhum Hafız Bekir Sıdkı Sezgin hanendelik, hafızlık, hocalık, mevlidhanlık, bestekârlık ve sazencilik gibi çok yönlü bir kişiliğinde sahibidir. Kendi ifadesiyle babası Hüseyin Efendi'den *bir besmele ve sübhâneke* duasıyla başlayan eğitimi onu öncelikle dinî sahada mahir bir okuyucu kılmıştır. Dinî mûsikî birikiminin üzerine inşa ettiği klâsik tavrda icra üslûbu ise onu mûsikîmizde bir ekol kılmıştır. Bununla birlikte bestekârlığı hanendeliğinin ve mahviyetkâr kişiliğinin gölgesinde kaldığı gibi dinî mûsikîdeki icrası da şarkı icracılığının gölgesinde kalmıştır. Mûsikîmizin her iki sahasında da yekta bir sanatkâr olarak icrasında ki hususiyetlerin gelecek kuşaklara aktarılmasında bıraktığı sesli mirasın mühim bir yeri vardır. Çeyrek asra yakın görev yaptığı TRT Radyo'sunda ki kayıtlarından ne kadarının muhafaza ediliyor olduğu da maalesef bilinmemektedir.

İcracılığı, hocalığı, bestekârlığı ve sanat ahlakıyla mûsikî âlemimizde derin izler bırakan Hafız Bekir Sıdkı Sezgin, sadece sanatı ile değil irfana adanmış ömrü ile de bizlere ve bizden sonra ki nesillere bıraktığı miras çok büyük olmuştur.

¹¹⁴ Bestelerin listesi için bkz. Paçacı Bekir Sıdkı Sezgin, *Belgesel Film ve Huseyin Kudsi Sezgin, Bekir Sıdkı Sezgin, Mûsikîye Vakfedilmiş Bir Ömür* (İstanbul:Ketebe Yayınları, 2020), 421-429.

Ek1: Bestelerinden Örnekler:

EVC-ĀRĀ 1. BESTE

Usûlü : Zencir

Güfte : Râsîh

Beste : Bekir Sıdık Sezgin

(Çifte Düyek) Ah Ey şûh a ceb
 Aş kın ne hâ
 Et me e fen

(Fahte) ki der der di ni hâ
 le te te ko du câ
 dim et et me a mâ

(Çenber) nı bi lir mi sin yâr vay

(Terennüm):
 (Devr-i kebir) Ta nâ dir dir ten ten nen ni te nen ni te nen nen
 nen ni ta nâ dir ten ten te ni ten ni ten nen nâ

(Bereşan) dâd_ey dâd_ey dâd_e lîn

den ah ni hâ ni bi lir mi sin vay
 ah-i câ ni bi lir mi sin vay
 ah a mâ ni bi lir mi sin vay(SON)

(Mıyan)
(Çifte Düyek) 16 Ah Ağ yâ re lu tuf

(Fahte) 20 ba na na si tem

(Çenber) 24 öl dü rür be ni yâr vay

B.S.İdki

Ey şüh acebki derd-i nihânı bilir misin?
Aşkın ne hâlete kodu cânı bilir misin?
Ağyâre lutf bana sitem öldürür beni
Etme efendim etme, âmânı bilir misin?

Vezni: Mef'ülü failâtü mefâilü failün

Kelimeler

şüh	:güzel
derd-i nihân	:gizli dert
hâlet	:hal,şekil,vaziyet
ağyâr	:gayrılar,yabancılar
lutf	:hoşluk,güzellik,iyi muamele
âmân	:eminlik,korkusuzluk,bağış,bağışlama

HÜZZÂM ŞARKI

(Herkes sana gönlüm gibi bir bende midir?)

Usûlü: Aksak

♩ = 108

Beste: Bekir Sıdkı Sezgin

Güfte: Ümit Gürelman

Her kes sa na gön lüm' gi bi bir..... ben de mi dir.....
of..... of..... ben de mi dir.....
vay (saz) (saz)
Sen yok san e ğer..... söy le bu cân of.....
Öm rün ya şa tan..... sır rı a ceb of.....
of..... ten de mi dir..... vay
of..... sen de mi dir..... vay
ten de mi dir..... vay..... (saz)
sen de mi dir..... vay..... (SON)
Has ret ya şa dım sev gi ye yıl..... lar yı lı ben.....
of..... of..... yıl..... lar yı lı ben.....
of (saz)

Herkes sana gönlüm gibi bir bende midir?
Sen yoksan eğer söyle bu cân tende midir?
Hasret yaşadım sevgiye yıllar yılı ben
Ömrün yaşatan sırrı aceb sende midir?

Vezni: Mef'ûlü mefâîlü mefâîlü fa'lün

HİCÂZ DURAK

" Ben bilmez idim.. "

Güfte: Molla Câmî
Beste: B.Sıdkı Sezgin

Usûlü: Durak evferi

Dost Ben bil mez i dim
giz li a a yân
hep sen i miş sin
Ten ler de vü nu can bil
lar dim da ni ci ni ci han han
hep sen i miş sin
hep sen i miş sin
Sen den bu ci hân
iç re ni şâ şân
is ter i dim ben

HİCÂZ İLÂHİ

"Mevlâm sana ersem diye"

Usûlü: Nim Sofyan

Beste: Bekir Sıdkı Sezgin
Güfte: Ali Ulvi Kurucu

Mevlâm sa na er sem di ye Mevlâm sa na er sem di ye
Göz yaş la rım dur maz ta şar Göz yaş la rım dur maz ta şar
Der din le ağ lar in le rım Der din le ağ lar in le rım
Kev ni te mâ şâ ey le rım - Kev ni te mâ şâ ey le rım

Aş ka dü şen per vâ ne yim Aş ka dü şen per vâ ne yim
Sel ler gi bi çağ lar co şar Sel ler gi bi çağ lar co şar
Ar şa çı kar e nin le rım Ar şa çı kar e nin le rım
Ne vâ yı aş kıl söy le rım Ne vâ yı aş kıl söy le rım

Ce mâ li ni gör sem di ye Ce ma lini gör sem di ye
Vus lat ü mi diy le ya şar Vus lat ü mi diy le ya şar
Bül bül şa kıl ben din le rım Bül bül şa kıl ben din le rım
Sen siz ci hâ nı ney le rım Sen siz ci hâ nı ney le rım

Aş ka dü şen per vâ ne yim Aş ka dü şen per vâ ne yim
Aş ka dü şen per vâ ne yim Aş ka dü şen per vâ ne yim
Aş ka dü şen per vâ ne yim Aş ka dü şen per vâ ne yim
Aş ka dü şen per vâ ne yim Aş ka dü şen per vâ ne yim

Hü Al lah Hü Hü Hü Mev lâm Hü Hü

HÜZZÂM SALÂT

Usulü: Sofyan

Beste: Bekir Sıdkı Sezgin

Al lâ hüm me sal li a lel. Mus ta fâ.....

Be di 'ıl ce mā li ve bah ri'l ve fâ.....

Ve sal li a ley hi ke mâ yen ba ği.....

Es sā dık Mu ham med a ley his se lâm....

H. Kudâs Sezgin
Arşivi

Allâhümme salli ale'l-Mustafâ
Bedi 'ıl-cemâli ve bahri'l-vefâ
Ve salli aleyhi kemâ yenbeġi
Es-sâdık Muhammed aleyhi's-selâm

RAST ŞU'UL

Usulü: Düyek

♩ = 96

Güfte: Gavsü'l a'zam Seyyid
Abdü'l Kadir Geylânî (K.S.A)
Beste: Bekir Sıdki Sezgin

El hamdü lil lâ hil le zi sul tâ nü hû na'
tül e zel tül e zel
El Vâ hi dü l fer dü le zî ğuf râ nü hû mah
Lâ yen be ğî rid vâ nü hû il lâ bi ih lâ
vüz ze lel sil a mel El Vâ hi dü l fer dü le zi
Lâ yen be ğî rid vâ nü hû
ğuf râ nü hû mah vüz ze lel
il lâ bi ih lâ sil a mel
Rabbün te â lâ şâ nü hû am mel ve râ ih
sâ nü hû sâ nü hû

Elhamdü lillâhi'llezi sultânühû na'tü'l ezel
El Vâhidü'l ferdü'llezi ğufrânühû mahvü'z zelel
Rabbün teâlâ şânühû amme'l verâ ihsânühû
Lâ yenbegî ridvânühû illâ bi ihtâsi'l amel

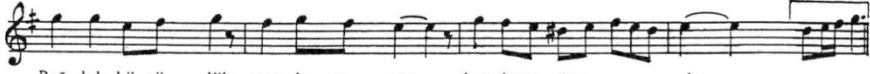
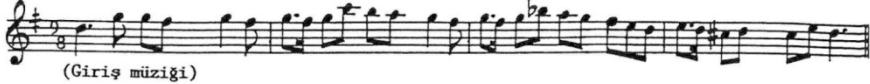
Not: 2. mısradaki mahvü'z zelel yerine
Yemhü'z zelel denecek.
Ayrıca 4. mısradaki Lâ yenbegî yerine
Lâ yubteğâ denecek

"ZÂVİL" ÇOCUK ŞARKISI
"SEVELİM VATANI"

Usûlü: Aksak+Nim Sofyan

Güfte ve beste: Bekir Sıdkı Sezgin

♩ = 220



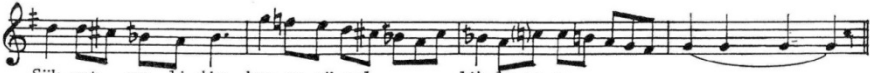
Doğ duk bü yü dük yur du mu zun her buca ğın..... da
Ay lar ve gü neş ler bu ye şil tab loya mef..... tun



Şef kat bu la rak ül ke mi zin sâf ku ca ğın... da
Cen net va ta nım in sa nı et mek t e dir ef... sün



Ni' met le do lan top ra ğı mız et me de ih..... sân
Et râ fı nı sar mış ya ra tan zırh lı du var..... la



Şük ret me li dir bun ca gü zel..... lik le re in..... san
Üç bir ya nı mız çev ri li dir..... mâ vi su lar..... la



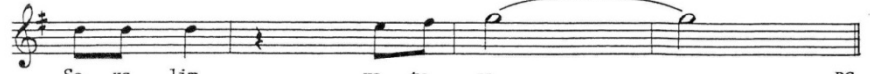
Kı ra rak dö ke rek... Yi ka rak ke se rek...



Hor..... gör me va ta nı.....



E le le ve re rek... Gül le ri de re rek...



Se ve lim va ta nı.....

DC.
(SON)

KAYNAKÇA

- Bertuğ, Fikret. *Bekir Sıdkı Sezgin Hakkında Kişisel Görüşme*. Görüşmeci: Şemsettin Çoban, 07 Aralık 2010, İstanbul.
- Bertuğ, İncila. "Bekir Sıdkı Sezgin'e Dair". *Mûsikî Mecmuası* 460 (1998), 22-23.
- Bertuğ, İncila. *Bekir Sıdkı Sezgin Hakkında Kişisel Görüşme*. Görüşmeci: Şemsettin Çoban, 02 Ekim 2010, İstanbul.
- Beyatlı, Yahya Kemal, *Kendi Gök Kubbemiz*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yay. 1989.
- Çetinkaya, Yalçın. *Müzik Yazıları*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- Çetinkaya, Yalçın ve Özcan, Nuri. "Mûsikî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 31/81-84. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çınarlı, Mehmet. "İki Büyük Sanatçının Kaybı Üzerine". *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi* 539 (1996), 561-563.
- Dikmen, Mustafa Doğan. "Türk Müziğinde Şarkı İcracılığı". *Mûsikîşinas Dergisi* 7 (2005), 97-99.
- Dikmen, Mustafa Doğan. "Bekir Sıdkı Sezgin'i Anma Konseri Broşürü". Cemal Reşit Rey Konser Salonu, İstanbul: 21.11.2006.
- Gedik, Gülay. "Bekir Sıdkı Sezgin Dinî Mûsikî ve Meşk Usulü". *Mûsikîşinas Dergisi* 7 (2005), 100-103.
- Gültaş, Saadet. "Bekir Sıdkı Sezgin'le Dinî Tasavvufi ve Klasik Mûsikîmiz Hakkında Mülakat". *Sanat ve Kültürde Kök* 16-17-18-19 (1982), 24-25.
- Güntekin, Mehmet. *Bekir Sıdkı Sezgin*. Türk Mûsikîsi Vakfı Adına, Kaf Müzik, Basın, Reklam, Filmcilik San. ve Tic. Ltd. Şti. Tarafından Hazırlanan Albüm Kitapçığı, İstanbul: 2002.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Kütükçü, Tamer. "Bekir Sıdkı Sezgin'siz 15 Yıl". *Türk Edebiyatı Dergisi* 455 (2011), 58-61.
- Okudan, Rifat. "Aydınöğlü Tekkesi Son Postnişini Hafız Bekir Necmeddin Sıdkı". *Tasavvuf Dergisi* 19 (2007), 265-295.
- Özalp, Nazmi. "Bekir Sıdkı'yı Anarken". *Türk Yurdu* 113 (1997), 47-48.
- Özalp, Nazmi. *Türk Mûsikîsi Tarihi*. C. 2. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1. Basım, 2000.
- Özcan, Nuri. "Bekir Sıdkı Sezgin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 37/ 31-83. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özcan, Nuri. *Basılmamış Türk Din Mûsikîsi Ders Notları*. İstanbul: 2000.
- Özçimi, Sadrettin. *Bekir Sıdkı Sezgin Hakkında Kişisel Görüşme*. Görüşmeci: Şemsettin Çoban, 08 Şubat 2011, İstanbul.
- Paçacı, Gönül. *Türk Müzik Geleneğini Yaşatanlar-Bekir Sıdkı Sezgin*. Boyut Sinema, Boyut Yayın Gurubu Müzik, İstanbul: 1995.
- Salgar, Fatih. "Bekir Sıdkı Sezgin Üzerine". *Türk Edebiyatı Dergisi* 277 (1996), 30-31.
- Fatih Salgar, *Bekir Sıdkı Sezgin Hakkında Kişisel Görüşme*. Görüşmeci: Şemsettin Çoban, 30 Kasım 2010. İstanbul.
- Sanat ve Kültürde Kök Dergisi Bütün Sayılar*. 1-22, İstanbul: 1981-1982.
- Sezgin Hüseyin Kudsi. *Bekir Sıdkı Sezgin: Mûsikîye Vakfedilmiş Bir Ömür*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Sezgin, Hüseyin Kudsi. "Babam". *Mûsikîşinas Dergisi* 7 (2005), 94-95.
- Sezgin, Hüseyin Kudsi. *Bekir Sıdkı Sezgin Hakkında Kişisel Görüşme*. Görüşmeci: Şemsettin Çoban, 20 Eylül 2011, İstanbul.
- Tanrıkorur, Cınuçen. *Müzik Kimliğimiz Üzerine Düşünceler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- Ürkmez, Nuran. "Mûsikî bir Nimettir, Hüsn-i İstimâl Gerektir". *İzlenim Dergisi* 1 (1992), 125-127.
- Yavaşca, Alaaddin. *Bekir Sıdkı Sezgin Hakkında Kişisel Görüşme*. Görüşmeci: Şemsettin Çoban, 28 Aralık 2010, İstanbul.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.

The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

BAiD

Balıkesir İlahiyat Dergisi - Balıkesir Theology Journal

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10.07.2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 21.10.2021

BİR TEDRİS METNİ OLARAK MIŞKÂTÜ'L-MESÂBÎH

Selim Demirci*

Öz

Günümüz hadis eğitiminde tarihî tecrübenin göz ardı edilmesi düşünülemez. Genel olarak hadis tarihine bakıldığında bölgesel tecrübelerin, toplumsal ihtiyaçların veya eğitim-öğretim sürecinin şekillendirdiği bir hadis okuması karşımıza çıkmaktadır. Bu ihtiyaç derleme-cem-ihtisar-şerh-taliq gibi birçok telif tarzını da beraberinde getirmiştir. Bu çalışma, tarihî bir konuma sahip olan Mişkâtü'l-Mesâbîh'in hadis okumaları açısından avantajlı bazı yönlerine temas etmektedir. Buna göre metin, literatürde yer alan rivayetleri bir bütün halinde görmeye imkân sağlamanın yanında hadis kaynaklarının büyük bir çoğunluğunun içeriğini de bünyesine dâhil etmiştir. Aynı zamanda temel usul istilahlarına yer veren kitap, bir "hadis usûlü" pratiği yapmaya da imkân sağlamaktadır. Metin içinde yer alan bazı râvilere dair açıklamalar ve bir nevi hadis şerhi olan küçük notlar da kitabı kıymetli hale getirmektedir. Özellikle bir konudaki ana rivayetleri ihtilafları da görebilecek şekilde sıralaması fikhî-kelemlî yorumlara imkân sağlamaktadır. Elinizdeki makale Mişkâtü'l-Mesâbîh'in tedris metni olarak tercih edilmesini gerekli kılan bazı unsurlar üzerine yoğunlaşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Eğitim, Tebrizî, Mişkâtü'l-Mesâbîh.

MISHKAT AL-MASABIH AS AN EDUCATION TEXT

Abstract

It is unthinkable to ignore historical experience in the hadith education of today. When looked at the history of hadith in general, we come across a hadith reading shaped by regional experiences, social requirements and education-teaching process. This requirement brought long many writing types such as compilation, jam', ikhtisar, sharh, taliq. This study dwells upon some advantageous aspects of Mishkat al-Masabih which has a historical importance in terms of hadith readings. Accordingly, this text, in addition to provide the opportunity to see the narrations in the literature as a whole, also included the content of the majority of the hadith sources. Meanwhile, the book, which includes the basic methodological terms, also provides an opportunity to practice a "hadith methodology". Explanations on some narrators in the text and concise notes that are a kind of hadith commentary makes the book valuable. Especially, listing the basic naarrations on a subject in a way that can make the conflicts to be seen provides the opportunity for jurisprudential and theological interpretations. This article focuses on some of the factors that make it necessary to prefer Mishkat al-Masabih as a teaching text.

Keywords: Hadith, Education, Tabrizi, Mishkat al-Masabih

* Doç. Dr. Selim Demirci, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri/Hadis
e-mail: selimdemirci1453@gmail.com, **ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0003-0261-2716>
Atıf/Citation: Demirci, Selim "Bir Tedris Metni Olarak Mişkâtü'l-Mesâbîh". *BAİD* 14 (Aralık 2021), 251-274.

Giriş

Bir öğrenim süreci olan ilim tahsilinin talebe-hoca-kitap/metin bağı üzerinden yürüdüğü malumdur. Medrese ve dârühadislerin kurulması da bu uygulamada ciddi bir değişiklik yaşanmasına sebep olmamıştır. Hocanın dersini üzerine bina edeceği bir kitap söz konusu olduğunda, hadis ilmi açısından, kendine ait bazı özellikleri sebebiyle birçok farklı faktörden söz etmek gerekecektir. Çünkü tarihî süreç içinde, hadis eserlerini ortaya çıkaran şartlar kadar kitapların farklılaşmasını etkileyen siyasî-sosyal-ilmî birçok tesir söz konusudur.

Buna göre doğrudan “hadis” okumak istendiğinde, rivayet döneminin usûlü ile yazılmış ve tarihî zemini olan, tartışma konuları açısından da fikir sahibi olmamızı sağlayacak birincil/temel kaynaklar akla ilk gelen eserlerdir. Bunların hem hacim hem de telif tarzı itibarıyla giriş metni vasfını taşımasına imkân vermeyen yönlerinin bulunması, temel kaynaklar üzerine bina edilen “ikincil” denilebilecek eserlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Pratik yönlerinin bulunması, tarihî tecrübe ve ihtiyaçlara göre ortaya çıkmış olmaları özellikle bazı İslâm beldelerinde ikincil kaynakları tercih edilir hale getirmiştir.

Temel hadis kaynaklarının yaygın otoritesi ve ikincil kaynakların kendi içinde çeşitlenmesi bu kitapların hangisinin hadis okumalarında öncelenmesi gerektiği sorununu gündeme getirmiştir. Bu konunun, hadis okutmakla meşgul olan muhaddislerin de gündeminde olduğu, meseleye usûl kitaplarında yer vermelerinden anlaşılmaktadır. Hadis usûlü açısından önemli isimlerden biri kabul edilen el-Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) *Câmi'*inde konuya temas etmekte, hadis kitaplarının okunmasına temel eserlerden başlanması gerektiğine işaret ederek bu konuda Buhârî ve Müslim'in meşhur *es-Sahîh*'lerinin öncelenmesi gerektiğini söylemektedir. Sonrasında ise Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Huzeyme, Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye gibi muhaddislerin eserlerinin okunması gerektiğini belirtmektedir. Onun tavsiyeleri arasında ahkâma dair hadisleri toplayan İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*ı da yer almaktadır. Ayrıca el-Hatîb, ilen kitaplarının ve biyografi kaynaklarının da ihmal edilmemesi gerektiğini düşünmektedir.¹ Bir diğer meşhur usûl âlimi İbnü's-Salâh (öl. 643/1245) ise *Ulûmü'l-hadîs*'inde konuya hadis talebesinin taşıması gereken vasıflar çerçevesinde temas etmektedir. Buna göre ilim talebesi sırasıyla *Sahîhayn*, *Sünenü Ebî Dâvûd*, *Sünenü'n-Nesâî*, *Sünenü't-Tirmizî*² gibi temel kaynakları anlayarak okumalıdır. Hadis talebesi aynı zamanda Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kebîr*'ini okumayı da ihmal etmemeli sonrasında ise Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i gibi bu sahada yazılmış müsned türü eserlerden ve İmam Mâlik'in *Muvvata'*ı başta olmak üzere ahkâm hadislerini bir araya getiren

¹ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmî'*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1437/2016), 352-353.

² İbnü's-Salâh *Kitabü't-Tirmizî* şeklinde bahseder.

kitaplardan istifade etmelidir. Ayrıca en güzel örnekleri arasında Ahmed b. Hanbel ve Dârekutnî'nin *el-İle'*lerinin yer aldığı ile türündeki kitapları, en dikkat çekici örnekleri arasında Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebir'i* ve İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dîl'*inin yer aldığı râvî biyografileri ile ilgili kitapları ve en güzel örneğini *el-İkmâ'l*'i ile İbn Makûla'nın verdiği tespiti zor râvî isimlerine dair eserleri okumalıdır.³

Hadis sahasında okunması tavsiye edilen eserlerdeki sıralama ve bunların çeşitliliği oldukça dikkat çekicidir. İbnü's-Salâh'ın eseri üzerine yoğunlaşan Nevevî (öl. 676/1277), Tîbî (öl. 743/1343), İbn Kesir (öl. 774/1373), İbnü'l-Mülakkın (öl. 804/1401) ve İrâkî (öl. 806/1404) gibi âlimler de aynı tavsiyeleri yinelemişlerdir. Bu tavsiyeler arasında rivayet dönemi eserlerini merkeze alarak yazılan *Mesâbîhü's-sünne*, *et-Terğîb ve't-terhîb* ve *Câmiu'l-usûl* gibi kitapların olmaması ise göze çarpan başka bir husustur. Bu tavsiyelerde müelliflerin mezkûr eserleri "temel" kaynak olarak görmemesi, ihtisas okumalarında rivayet döneminin tasnif usûlü ile yazılmış kitapları öncelemeleri ve içinde yetiştikleri ilmî geleneğin etkisi olmuştur.

Bu konu ele alınırken aslında, eser tavsiyesinde tercihleri şekillendiren ilmî anlayışı dikkate almak ve öncelemek gerekmektedir. Buna göre, bazı âlimler hadis eğitimi için temel/birincil kaynakları vazgeçilmez görürken, bazıları ise ikincil eserleri daha pratik, güncel okumalar açısından tercihe şayan ve kendileri sayesinde temel kaynakların daha iyi okunacağı/anlaşılacağı giriş metni olarak değerlendirmiştir. Vakıa itibarıyla ikincil-derleme kaynaklar hadis tedrisinde en az temel kaynaklar kadar kendisine yer bulmuştur.⁴ Bu manada rağbet gören hadis eserlerinden birisi de *Mesâbîhü's-sünne* ve onun yeniden ele alınmasıyla telif edilen *Mişkâtü'l-Mesâbîh*'tir.⁵

Hicrî VIII. asır müelliflerinden el-Hatîb et-Tebrîzî tarafından telif edilen *Mişkâtü'l-Mesâbîh*, ilgili asırda "Acem" bölgesi veya Kahire-Dımaşk gibi naklî ilimler açısından merkez sayılabilecek bir alanın dışında kalan "çevre"de yazılmış

³ İbnü's-Salâh Ebû Amr eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-hadîs*, (Dımaşk: Dârü'l-Fıkr,1421/2000), 251.

⁴ *Mesâbîh*'in Tebrîz-Şiraz hattındaki etkisi ve bir âlimin biyografisinde tuttuğu yeri görmek açısından bk. Mustakim Arıcı, "Bir Biyografinin Yeniden İnşası: Kâdî Beyzâvî, İlişki Ağları ve Eserleri", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, ed. Mustakim Arıcı (Ankara: İsam, 2017), 23-103.

⁵ Bu yazıda Tebrîzî ve eseri hakkında bilgi verilmeyecektir. Çalışmanın konusu eseri tanıtmak da değildir. (Eserin tanıtımı için bk. Selim Demirci, "el-Hatîb et-Tebrîzî ve *Mişkâtü'l-Mesâbîh*'i Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 12/2 (Aralık 2014), 95-113). Burada, bir tedris metni olarak *Mişkât*'ın imkânları ve diğer derleme çalışmalar arasındaki yerine temas edilecektir. Bundan dolayı zikri geçen çalışmadaki bilgilere burada yeniden temas edilmeyip ilgili çalışmada bahsedilmeyen hususlar ele alınarak, *Mişkâtü'l-Mesâbîh*'ten güncel hadis okumalarında nasıl bir usûl takip edilerek faydalanılacağına üzerinde durulacaktır.

bir eserdir.⁶ Eserin telif edildiği dönem İslâm tarihinde siyasî-ilmî-ictimâî açıdan önemli kırılma devrelerinden birisidir. Bu açıdan eseri farklı bir konumda değerlendirmek gerekecektir.

Bu çalışma çok okunan tarihî bir metnin, tedris kitabı olarak taşıdığı imkân, güncel hadis okumaları açısından sahip olduğu değer ve bazı özellikler üzerine yoğunlaşacaktır.

1. Mişkât'ın Telifi

Miškâtü'l-Mesâbih, hadis okumaları açısından tarihî önemi olan *Mesâbihü's-sünne* merkeze alınarak ortaya çıkarılmış bir kitaptır.⁷ *Mesâbih* ile birlikte hadis eserlerinin telifinde rivayet döneminin usûlü kabul edilen, hadisi nakleden râvilerin ve bu râvilerin birbirinden hadisi alma biçimi olan rivayet lafızlarının zikredilerek kaydedilmesinden başka bir yöntem takip edilmiştir. *Mesâbih*'te hadisin geçtiği kaynak yeni bir tertiple (sıhâh-hisân) zikredilmiş, bu yönüyle sadece hadislerin metinlerine yoğunlaşmıştır.

Bu durum dikkate alındığında hadis tarihi açısından hicrî VI. asrın bir başlangıç kabul edilebileceği ve bir yönüyle hadis eseri telifinde dönüşüm yaşanan bir dönem olduğu söylenebilir. III. asırda telif edilen temel eserler, sonrasında IV. asırda İbn Huzeyme (öl. 311/924), İbn Hibbân (öl. 354/965), Dârekutnî (öl. 385/995) gibi muhaddislerin ve V. asırda da el-Hâkim en-Nisâbü'rî (öl. 405/1014), Beyhakî (öl. 458/1066) gibi âlimlerin kitapları rivayet döneminin usûlü ile telif edilmiştir. Ancak izleyen dönemde bu usûlün Begavî (öl. 516/1122) ve Kâdî İyâz (öl. 544/1149) gibi âlimlerce terk edildiği anlaşılmaktadır. Kâdî İyâz yazdığı usûl kitabında isnadlı anlayışı öne çıkarmamıştır.⁸ Begavî de hadislerin isnadını sadece *Mesâbih*'te değil derleme bir eser olan *el-Cem' beyne's-Sahîhayn (el-Câmi')* isimli eserinde de terk etmiştir.⁹

Mesâbihü's-sünne isnadları içermemesinin yanında, literatürdeki hadis kitaplarının ihtiva ettiği rivayetleri genel olarak görmeye imkân sağlaması nedeniyle hadis okumalarında rağbet görmüştür. Ancak müellifin isnad ile ilgili

⁶ Dönemi tavsif etmede kullanılan bu ayırım her iki bölgenin taşımış olduğu bazı özellikleri yansıtmaktadır. Dönemin ilmî canlılığı ve hadis faaliyetlerinde dikkat çeken bazı özellikler için bk. Selim Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, (İstanbul: İLEM, 2020).

⁷ *Mesâbihü's-sünne*'yi okuyan, ezberleyen, okutan ve ona şerh yazan pek çok âlimden söz edilmektedir. Örnek için bk. Arıcı, "Bir Biyografinin Yeniden İnşası: Kâdî Beyzâvî, İlişki Ağları ve Eserleri", 38.

⁸ Bu eserde bilgiler nakledilirken isnadların *tamamen terkedildiğini*, bir geçiş dönemi vasfına uygun olarak *büyük ölçüde terkedildiğini* söylemek daha isabetli olacaktır. Değerlendirme için bk. Salih Kesgin, "Hadis Usul Tarihindeki Yeri Bağlamında Kadı İyâz'ın (v.544/1149) el-İlma' ıla ma'rifeti usulî-rivaye ve takyidi's-sema' Adlı Eseri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Mart 2016), 67.

⁹ Mevlüt Güngör, "Begavî, Ferrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/340.

bazı tasarrufları, sıhâh-hisân şeklindeki yeni kaynak gösterme tertibi ve uydurma veya zayıf olduğu tartışmalı bazı hadisleri kaydetmesi tartışma konusu olmuştur.

Eserin rağbet gördüğü ancak kitaba yönelik tenkitlerin de çoğaldığı bir dönemde, yaygın olarak okutulduğu bölgelerden biri olan Tebrîz’de, el-Hatîb et-Tebrîzî hocası Şerefüddîn et-Tîbî’nin yönlendirmesi¹⁰ ile eseri gözden geçirerek yeniden ele almıştır. Bu açıdan bakıldığında kitabın ortaya çıkış serüveninde bir hoca-talebe ilişkisinin ve kontrolünün katkısı olmuştur. Buna göre *Mişkât*, hem *Mesâbîh*’in çok okunduğu ve bilindiği ilmî sahada hem de bir danışman nezaretinde ortaya çıkmıştır. Tebrîzî’nin bilinen bir diğer eseri *İkmâl*’in de *Mişkât* için tamamlayıcı bir çalışma olması, bunun dışında bir eserinin bilinmemesi de kayda değer bir husustur. Bu özdeşleşme Tebrîzî’nin *Mişkât* metnine verdiği emeği ve *Mesâbîh*’e hâkimiyetini göstermektedir.

Ayrıca eserin müellifi Tebrîzî, *Mesâbîh*’e yeni bir telif olmaya imkân verecek kadar ilave ve müdahalelerde bulunarak kitabı “tehzîb” etmiştir. Bu durum, dönemin telif anlayışının bir yansımasıdır. Zira hadis usûlü ve ricâl konusunda yazılmış eserlere bakıldığında, onların da genel olarak aynı usûlle yani daha önce yazılmış bir eser merkeze alınarak yeniden “tekmîl-tehzîb” etmek suretiyle üretildiği görülecektir. Bu manada Mizzî’nin (öl. 742/1341) *Tehzîbü’l-Kemâl*’i, Zehebî’nin (öl. 748/1348) *Tezhîbü’t-Tehzîb*’i, daha öncesinde İbn Cemâa’nın (öl. 733/1333) *el-Menhelür-revî*’si ve Tîbî’nin *el-Hulâsa*’sı akla ilk gelen örneklerdir. Hadis metinlerinin cem’ine yönelik eserler arasındaysa İbnü’l-Esîr’in (öl. 606/1210) *Câmiu’l-usûl*’ü için aynı şey söylenebilir. Zira bu eser, Rezîn b. Muâviye es-Sarakustî’nin (öl. 535/1140) *Kütüb-i Sitte*’yi bir araya getirme düşüncesinin bir neticesi olarak ortaya çıkan *et-Tecrîd li’s-sihâh ve’s-sünen (el-Cem’ beyne’l-usûli’s-sitte)* isimli eseri üzerine yazılmıştır. Ancak Rezîn bu eserinde İbn Mâce’nin *es-Sünen*’i yerine *el-Muvatta*’ya yer vermiştir. İbnü’l-Esîr de Rezîn b. Muâviye’nin birçok hadisi yerli yerine koyamadığını, sıkça tekrara düştüğünü ve bazı hadislerin de eserde yer almadığını belirterek *Tecrîd*’i kitap isimleri alfabetik olacak şekilde yeniden tertip etmiştir.¹¹ Hadis metinlerine yönelik eser veren âlimlerden biri de Radyüddîn es-Sâgânî’dir. Sâgânî (öl. 650/1252) de *Meşâriku’l-envâr* isimli eserinde, kendi döneminde okunan ve bilinen kaynakları merkeze alarak benzer bir yöntem takip etmiştir.¹²

¹⁰ H. 737’de (m. 1336) bitirilen metne müellifi Tebrîzî’nin değil de kitabın oluşmasına vesile olan hocası Tîbî’nin şerh yazması dikkate değer bir durumdur.

¹¹ İsmail L. Çakan, “Câmiu’l-Usûl li-Ehâdîsi’r-Resûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/136.

¹² Onun yöntem olarak Kudâî’den (öl. 454/1062) etkilendiği söylenebilir. Nitekim konuya dair bir çalışmada onun istifa ettiği kaynaklara şöyle temas edilmiştir: “... el-Kudâî’nin *Şihâbu’l-Ahbâr*’ı ile el-Uklišî’nin *en-Necm min Kelâmi Seyyidi’l-Arab ve’l-Acem*’indeki rivayetlerden yararlanarak *Meşâriku’l-Envâr*’n-Nebeviyye min Sihâhi’l-Ahbâr’l-Mustafaviyye adlı

el-Hatîb et-Tebrîzî de *Miškâtü'l-Mesâbîh*'te birçok hadis kaynağının telifinde olduğu gibi kendinden önce yazılmış olan bir kaynağı (*Mesâbîhü's-sünne*) merkeze alarak eserini telif etmiştir. Ancak *Miškât*, kendisini benzeri derleme hadis kitaplarından ayırarak tercih edilir yapan farklı özellikler taşımaktadır ki bunlara aşağıda değinilecektir.

Miškâtü'l-Mesâbîh'in, *Mesâbîhü's-sünne*'nin okunduğu bir bölgede, esere yönelik tenkitler de dikkate alınarak, üstelik yönlendirici bir hoca vasıtasıyla yazılması, tedris faaliyetlerindeki yerini göstermektedir. Eserin her şeyden önce “restore edilmiş” ve “revizyondan” geçmiş bir yönünün olduğuna ve bu şekilde hadis okumaları için daha da güçlendirildiğine dikkat çekilmelidir. Bu yönüyle *Miškâtü'l-Mesâbîh* aşağıda detayları zikredileceği üzere “şeyh/hoca” metni olarak düşünülerek ortaya konulmuştur. Bu bağlamda çokça okunan hadis metinlerinden biri olan *Riyâzü's-sâlihîn*'in¹³ ahlâk hadislerini toplayan bir kitap olarak irşada yönelik özellikler taşıdığı ve dönemin şartları içinde başta ilim talebeleri olmak üzere herkes tarafından okunabileceği söylenebilir. Yani “folk-halk” metni olarak görülebilir. Buna karşın *Miškâtü'l-Mesâbîh* sahip olduğu farklı özellikler sebebiyle tarih, hadis, fıkıh ve kelam ilminde birikim sahibi olan bir kimse nezaretinde okunması gereken ya da okunacağı düşünülerek hazırlanan bir metindir. Bunun bir ihtiyaç olduğu hem şerhleri hem de metnin kapsayıcı muhtevası incelendiğinde anlaşılacaktır.

Kitabın telifinde takip edilen yöntem ve Tebrîzî'nin kitaba katkılarını görmek açısından ilim bölümü dikkat çekici bir örnek olarak kaydedilebilir. Kitâbü'l-İlm, Begavî'nin tertibine uyularak eserin iman bölümünden sonra hemen sonra ikinci ana konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Konu üç fasıl olarak ele alınmakta, birinci fasılda on dört, ikinci fasılda otuz yedi ve üçüncü fasılda otuz iki rivayete yer verilmektedir.¹⁴ Buna göre Tebrîzî eklediği üçüncü fasılda neredeyse ikinci fasıl kadar ilavede bulunmuştur. Begavî'nin ilim ile ilgili gözden kaçırdığı veya bir şekilde *Mesâbîh*'e kaydetmediği düşünülen hadis sayısının oldukça fazla

derlemesini yazmıştır” Bk. Suat Koca, “İbn Melek'in Mebâriku'l-Ezhâr Şerhu Meşâriki'l-Envâr'ındaki Şerh Yöntemi ve Eserin Hadis Şerh Literatüründeki Yeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/1 (Nisan 2012), 5.

¹³ Tebrîzî'nin *Miškâtü'l-Mesâbîh*'te hadislerin kaynaklarını göstermede takip ettiği usûlün dayanağı önemlidir. Zira Begavî'nin bu konuda uyguladığı yöntem tenkit edilmiş ve izleyen dönemde hadislerin isnadı olmaksızın kaydedilmesinde farklı bir yöntem takip edilmiştir. Mesela *muttefekun aleyh* ahkâm hadislerini toplayan el-Makdisî el-Cemmâilî (öl. 600/1203), *Umdetü'l-ahkâm*'da hadislerin sadece sahâbî ravisini zikretmiştir. *Câmiu'l-usûl* müellifi ise farklı bir biçimde hadisin başında kaynağına işaret etmek üzere (س، ت، د، س، م، ط، خ) şeklinde rumûz kullanmış ancak hadisin sonunda yine açıkça kaynağına işaret etmiştir. Yine Nevevî *Riyâzü's-sâlihîn*'de hadisin hemen başında sahâbî râviyi zikretmiş, sonunda hadisin ilgili kaynağına işaret etmiştir. Tebrîzî'nin de artık iyice yaygınlaşan bu usûlü *Miškât*'ta tatbik ettiği ve hadisi kaydetme biçiminin aynıyla *Riyâzü's-sâlihîn*'i andırdığı söylenebilir.

¹⁴ el-Hatîb et-Tebrîzî, *Miškâtü'l-Mesâbîh* (Dimaşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1380/1961), 1/70-92.

olduğunu ortaya koyan bu müdahale, Tebrîzî'nin kitaba yönelik "tehzîb" ve "tekmîl"i hakkında fikir vermektedir. O, bu hadisleri ilave etmekle yetinmemiş, her bir rivayetle ilgili detaylı tahrîc yapmış özellikle bölümün ikinci faslına dikkat çekici müdahale ve ilavelerde bulunmuştur. Mesela meşhur "hikmet hadisi"ne Tirmizî'den naklen, isnadda bulunan İbrahim b. Fazl sebebiyle rivayetin zayıf olduğu notu düşülmüş¹⁵ ve ilim talep etmenin her Müslümana farz olduğuna dair rivayetin sonuna da bu naklin birçok tarikten geldiği ancak her birinin zayıf olduğu kaydı eklenmiştir.¹⁶ Onun buradaki gibi metne eklediği üçüncü fasılların Begavî'de yer alan diğer fasıllarla kıyaslandığında sayı itibarıyla oldukça hacimli olduğu görülmektedir.¹⁷ Bazen de üçüncü fasla alınan bir rivayet ikinci fasılda Begavî'nin kaydettiğiyle aynı fakat rivayetin başka bir tarikten nakledilmiş bir formu veya daha ayrıntılı olabilmektedir.¹⁸ Buna karşın müellifin yaptığı tetkik sonucunda üçüncü fasla koyacak rivayet bulamadığı yani bazı babların üçüncü fasıl olmaksızın ele alındığı¹⁹ veya sadece bir hadis zikretmekle yetinildiği²⁰ bölümler de bulunmaktadır. Yine üçüncü fasılda merfû hadisler yanında bazen sahâbeye ait söz ve uygulamalara da yer verilebilmektedir.²¹

Tebrîzî'nin esere eklemiş olduğu hadislerden oluşan üçüncü fasılla ilgili değinilmesi gereken bir başka husus da bu kısımlarda karşılaşılan Rezîn b. Muâviye etkisidir.²² Tebrîzî, Rezîn'den sadece tahrîc kaynağı olarak istifade etmemiş yeri geldiğinde onun açıklama kabilinden değerlendirmelerini de kaydetmiştir.²³

2. Tedris Metni Olarak *Miškât*'ın Ayırt Edici Özellikleri

2.1. Literatüre Bütüncül Bakış

¹⁵ et-Tebrîzî, *Miškâtü'l-Mesâbih*, 1/75.

¹⁶ et-Tebrîzî, *Miškâtü'l-Mesâbih*, 1/76.

¹⁷ Örnek olarak kabirleri ziyaretin ve Kur'an-ı Kerim'in faziletlerinin ele alındığı başlığa bakılabilir. (et-Tebrîzî, *Miškâtü'l-Mesâbih*, 1/1555-556; 1/667-672). Hadlerin uygulanmaması konusunda aracı olmaya (et-Tebrîzî, *Miškâtü'l-Mesâbih*, 2/314-315) ve kâhinliğe (et-Tebrîzî, *Miškâtü'l-Mesâbih*, 2/526-527) dair hadislerin yer aldığı üçüncü fasıl da ilk iki fasılla kıyaslandığında oldukça zengindir.

¹⁸ Örnek olarak *Miškât*'taki 4621. rivayet (et-Tebrîzî, *Miškâtü'l-Mesâbih*, 2/530-532) ve 4625. nakil (et-Tebrîzî, *Miškâtü'l-Mesâbih*, 2/534-535) mukayese edilebilir. Zira burada birinci fasıldaki rivayetin farklı bir versiyonu üçüncü fasılda ele alınmıştır. Bundan amaç rivayetin metninde var olan bir farklılığa dikkat çekmek olmalıdır. Buna benzer örneklerle kitabın muhtelif yerlerinde karşılaşılacaktır.

¹⁹ Örnek olarak şu bablara bakılabilir: Vedâ Tavafı, Mekke'nin Haramlığı, Alışverişte Muhayyerlik, İçki İçmenin Şer'i Cezası, Zorda Kalan Kimsenin Bazı Şeyleri Yiyebilmesi, İbnü's-Sayyâd Kıssası.

²⁰ Örnek olarak şu bablara bakılabilir: Rüzgarlar, Şeytan Taşlama, Mekke'de Kesilen Kurbanlık, Haccın Tertibini Değiştirmek, İhramlının Avdan Sakınması, Şu'f'a.

²¹ Örnek olarak bk. et-Tebrîzî, *Miškâtü'l-Mesâbih*, 2/79, 527.

²² Birkaç örnek için bk. et-Tebrîzî, *Miškâtü'l-Mesâbih*, 2/78, 230, 589.

²³ Bir örnek için bk. et-Tebrîzî, *Miškâtü'l-Mesâbih*, 2/196-197.

Miškâtü'l-Mesâbih'in -çoğunlukla klasik eğitim usûlünün benimsendiği- hadis okumalarında tercihe şayan bir eser olarak okunmasını gerekli kılan hususlar açısından değinilmesi gereken ilk detay kitabın kaynaklarının ve buna bağlı olarak muhtevasının zenginliğidir. Bu açıdan bakıldığında *Miškâtü'l-Mesâbih*'in ilk beş asırda yazılmış birçok hadis kaynağını bir araya getirdiği görülmektedir. *Kütüb-i Sitte*, Mâlik'in *el-Muvatta'*, Şâfiî'nin ve Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i, Dârimî'nin *el-Müsned*'i/*es-Sünen*'i, *Dârekutnî*'nin *es-Sünen*'i, Beyhakî'nin muhtelif eserleri ve Rezîn b. Muâviye'nin *Tecrid*'i bu kaynakların başında gelir. Bunlar dışında nadir atıfta bulunduğu başka eserler hatta muahhar derlemelerden Nevevî'nin *Riyâzü's-sâlihîn*'i, *el-Erbaûn*'u ve *el-Ezkâr*'ı gibi çalışmalar bulunmaktadır.²⁴

Bu kaynaklardaki hadislerin, ilgili konuda sıralı bir biçimde telifinin hadis tedrisi ve okumalarında ne kadar geniş bir imkân sağlayacağını bazı mukayeseler anlaşılır kılacaktır. Mesela İbnü'l-Esîr'in *Câmiu'l-usûl* isimli eseri farklı bir yöntemle ve Rezîn b. Muâviye'nin kitabı esas alınarak yazılmıştır. Ancak kitap, İbn Mâce'nin *es-Sünen*'inin yerine *el-Muvatta'*'ın yerleştirilmesi suretiyle *Kütüb-i Sitte* ile sınırlıdır. Yani bu eseri okuyan bir kimse farklı tertipte bir hadis kitabı okumuş olsa da bu eserler dışındaki kaynaklarda yer alan farklı birçok rivayeti göremeyecektir. *Cem'* türüne örnek olarak zikredilen Münzirî'nin (öl. 656/1258) *et-Terğîb ve't-terhîb*'i de derleme bir eserdir ve zengin bir kaynakçaya sahiptir. Ancak eser isminden anlaşılacağı üzere konu ve muhteva itibarıyla özel kapsama sahip (terğîb ve terhîb) rivayetlerle ilgilenmektedir. Benzer bir durum tertip ve kapsam itibarıyla Nevevî'nin *Riyâzü's-sâlihîn*'i ve Sagânî'nin *Meşârik*'i için de geçerlidir.

Şu durumda *Miškâtü'l-Mesâbih*, derleme eserler içinde kapsayıcılık itibarıyla benzerlerinden farklı bir konumda bulunmaktadır. Bu zenginlik sadece kaynaklar itibarıyla değil içerdiği konular ve bunların alt başlıkları açısından da geçerlidir. Ana hatlarıyla kitabın konu sırası şöyledir: İman (Giriş²⁵, Büyük Günahlar ve Nifak Alâmetleri, Vesvese, Kadere İman, Kabir Azabı, İ'tisâm), İlim, Taharet (Abdesti Gerekli Kılan Durumlar, Tuvalet Âdâbı, Diş Temizliği, Abdestin Sünnetleri, Gusül...), Namaz (Giriş, Vakitler, Namazları İlk Vaktinde Kılmak, Namazın Faziletleri, Ezan...), Cenazeler (Hasta Ziyareti...), Zekât, Oruç, Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri, Dualar, Esmâ-i Hüsnâ, Hac, Alışveriş, Nikâh, Köle Azadı, Yeminler ve Adaklar, Hadler, İmaret ve Kaza, Cihad, Av, Yeme, Libas, Tıb ve Rukye, Rüya, Edeb, Rikak, Fiten...

²⁴ et-Tebrîzî, *Miškâtü'l-Mesâbih*, 1/59, 95, 392, 741, 2/681.

²⁵ Giriş müellifin kullanımı değildir. Ancak müellif bablardan önce konu ile ilgili giriş kabilinden daha ziyade konunun önemini anlatan nakilleri zikretmekte sonrasında da birbirini tamamlayan başlıklar şeklinde bablara geçmektedir. Bundan dolayı bu kısım bir nevi *takdim* olarak değerlendirilebilir.

Başta iman ve ahkâm konuları olmak üzere buradaki kapsayıcılığı ve özellikle tertibi dikkate aldığımızda konuların bir bütünlük içinde ele alındığı görülecektir. Söz gelimi konu başlıklarının alfabetik olarak sıralandığı *Câmiu'l-usûl*'de meselelerin bir bütünlük içinde ele alınmaması itibarıyla ders düzeni açısından planlı bir tertipten bahsetmek zordur. Nitekim hemze başlığı altındaki konulara bakıldığında karşımıza çıkan sıralama şöyledir: “îmân ve îslâm”, “i'tisâm”, “îlâ”, “âniye”, “ihyâü'l-mevât”, “emel ve ecel”. Buradaki konulara bakıldığında tedrisin bir bütünlük içinde yapılması ve hadislerin takibi zor olacaktır. Hâlbuki *Mişkât*'a dair yukarıda zikredilen sıralama bir konunun alt başlıklarını da bir arada görmeye imkân sağlamaktadır. İzleyen konunun da öncesi ile bir şekilde bağlantısı tedrici ilerlemeyi temin edecektir. Esasında bu tertipte de asıl katkı *Mesâbih* müellifine aittir. Bundan dolayı Kâtib Çelebi (öl. 1067/1657) eserin tanıtımına dair aktarımlarda bulunurken *Mesâbih*'in tertibinin mükemmel olduğunu, fikhî hadislerin fukahânın ilgisini çekecek bir biçimde sıralandığını, terğîb ve terhîb hadislerinin ilmin gerektirdiği bir biçimde konulduğunu ve en nihayetinde herhangi bir kimsenin hadisleri koymak için Begavî'den daha münasip bir başlık bulamayacağını kaydeder.²⁶

Mesâbih'in ve bu tertibi esas alarak telif edilen *Mişkât*'ın sıralamasının daha mükemmel hale gelmesinde Tebrîzî'nin de bazı katkıları olmuştur. Mesela o, eserdeki tekrarları çıkararak, metin içi atıflarla hadislerin daha önce geçenlerinin yerine ve ileride geçecek olanlarına işaret ederek ciddi katkı sunmuştur. Ayrıca o, Begavî'nin muhtasar olarak kaydettiği metinlere müdahale ederek onları daha da anlaşılır kılmıştır.²⁷ Her hadisin tahrîcini hadislerin lafızlarını kontrol ederek yeniden yapmıştır. İlgili babda eksik bırakılan hadisleri yeni bir fasılda bir araya getirip kitabı daha kullanışlı hale getirerek Begavî'nin eksik bıraktığı noktaları tamamlamıştır. Onun tahrirlerde ne kadar hassas olduğunu, bazı hadisleri Begavî'nin naklettiği şekliyle Buhârî veya Müslim'de bulmadığını belirtmesi göstermektedir. *Mişkât*'ta,

لَمْ أَجِدْ هَذِهِ الرَّوَايَةَ فِي الصَّحِيحَيْنِ وَلَا فِي كِتَابِ الْحَمِيدِيِّ وَلَا فِي الْجَامِعِ وَلَكِنْ ذَكَرَهَا الدَّارِمِيُّ
هَكَذَا رَوَاهُ مُسْلِمٌ فِي صَحِيحِهِ وَالْحَمِيدِيُّ فِي أَفْرَادِ مُسْلِمٍ وَكَذَا ابْنُ الْأَثِيرِ فِي جَامِعِ الْأُصُولِ وَذَكَرَ الشَّيْخُ
مُحْيِي الدِّينِ النَّوَوِيُّ فِي آخِرِ حَدِيثِ مُسْلِمٍ عَلَى مَا رَوَيْتَاهُ وَزَادَ التِّرْمِذِيُّ: «اللَّهُ اجْعَلْنِي مِنَ النَّوَابِيْنِ وَاجْعَلْنِي
مِنَ الْمُتَطَهَّرِيْنَ» وَالْحَدِيثُ الَّذِي رَوَاهُ مُحْيِي السُّنَّةِ فِي الصَّحَاحِ: «مَنْ تَوَضَّأَ فَأَحْسَنَ التَّوَضُّوءِ» إِلَى آخِرِهِ
رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ فِي جَامِعِهِ بِعَيْنِهِ إِلَّا كَلِمَةً «أَشْهَدُ» قَبْلَ «أَنْ مُحَمَّدًا

gibi açık ifadelerle detaylı kaynak mukayeseleri yapılmaktadır.²⁸ Onun Begavî'nin birinci fasılda (Begavî'nin tertibinde babların sıhâh kısmı) yani Buhârî

²⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1971), 2/1701-1702. İsmail Çetin bu kanaatin sahibi olarak Hâfız Muhammed b. Atîk b. Ali et-Tûcîbî ismini kaydeder. Bk. İsmail Çetin, *Tahkîm-i Sâdât Şerh-i Mişkât*, (Isparta: Dilara Yayınları, 1995), 1/9-10.

²⁷ Bu konuda müellifin değerlendirmesi için bk. et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, 1/6-8.

²⁸ Örnek için bk. et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, 1/93, 121-122, 2/530.

ve Müslim hadislerinin bulunduğu yere düşmüş olduğu رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَلَمْ أَجِدْهُ فِي الصَّحِيحَيْنِ şeklindeki²⁹ not ise meselenin anlaşılması açısından dikkat çekicidir. Zira burada rivayetin Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'inde geçtiği aslında *es-Sahîhayn*'da yer almadığı belirtilmiştir.

Bu tür rivayetler kuvvetle muhtemel Begavî'nin ya Buhârî-Müslim üzerine yapılmış müstahreclerden ya da kendisinin de derlediği *el-Cem' beyne's-Sahîhayn* türü rivayetlerden alıntılandığı rivayetlerdir. Usûl kaynaklarında da belirtildiği üzere bu tür hadis kitaplarından yapılan alıntılarda lafız farklılıkları doğal olduğu için kontrol edilmeksizin rivayetin *Şeyhayn*'e nispeti uygun görülmemiştir.³⁰ Tebrîzî'nin bu kaideyi imkân nispetinde *Mişkâtü'l-Mesâbih*'te tatbik ettiği söylenebilir.

Tebrîzî'nin kaynaklardaki hadisleri güzel bir tertiple bir araya getirirken önemseydiği hususlardan biri de kitaplarda yer alan hadislerin lafızlarını mukayese ederek orijinal lafzın peşine düşmesidir. Bunun sonucu olarak o, öncelikle *Mesâbih* nüshalarını birbiri ile kıyaslamış,³¹ *Mesâbih* hadislerini derleme çalışmalar olan *Câmiu'l-usûl* ve *el-Cem' beyne's-Sahîhayn* gibi kitaplarla karşılaştırmalı bir şekilde tetkik etmiş, yeri geldiğinde asıl kaynaklarda bulamadıklarına da işaret etmiştir.³² Bu mukayese neticesinde de çok yönlendirici ve hassas bir kaynak verme usûlü takip etmiştir. Mesela Begavî'nin eserleri arasında sadece *Şerhu's-sünne*'de bulup başka bir yerde bulamadıklarını açık bir şekilde belirtmiştir.³³ *Sahîhu'l-Buhârî*'de isnadlı hadisler (aslu'l-Buhârî) arasında değil de bab başlıklarında (terceme) yer alan nakillere,³⁴ Buhârî'nin muallak nakillerine,³⁵ *et-Târîhu'l-kebîr*'inde tesadüf ettiği rivayetlere³⁶ hassaten işaret etmiş, sadece "Buhârî nakletmiştir" şeklinde bir cümleyle iktifa etmemiştir. İmam Mâlik'in *el-Muvatta*'ından yapılan nakillerde de mürsel olanlar belirtilmiştir.³⁷ Benzer hassasiyeti, Beyhakî'nin *Delâil, el-Ba's ve'n-nüşûr, ed-Da'avâtü'l-kebîr* ve *Şuabü'l-îman* gibi muhtelif eserlerine temas ederken de göstermiştir. Yeri geldiğinde hadisin lafzını III. asırdaki temel kaynaklarda bulamadığında Dârekutni³⁸ ve Rezin b. Muâviye³⁹ gibi muahhar

²⁹ et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, 2/94.

³⁰ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 23.

³¹ Bir örnek için bk. et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, 1/198.

³² et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, 1/7 (Tebrîzî'nin mukaddimesi).

³³ et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, 2/591.

³⁴ et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, 1/20, 628, 629, 2/483, 659.

³⁵ et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, 1/700, 2/527, 636.

³⁶ et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, 2/315.

³⁷ Birkaç örnek için bk. et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, 1/217-218, 234, 498.

³⁸ Birkaç örnek için bk. et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, 1/152, 338, 445.

³⁹ Birkaç örnek için bk. et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, 1/67, 83-84, 583. Rezin'den yapılan nakillerin çoğunlukla üçüncü fasılda olması ve bunların bir kısmının da mevkûf olması *Mişkât*

kaynaklara, Sa'îd b. Mansur'un *el-Müsned*'i⁴⁰ gibi tahrîclerde çok da başvurulmayan eserlere temas etmiştir. Yani eser sadece konu bütünlüğü açısından değil tahrîc kaynağı olarak başvuru olan hadis kitaplarının çeşitliliği açısından da önem arz etmektedir.

Mişkâtü'l-Mesâbîh'in hadis kaynaklarında yer alan rivayetleri birbiri ile irtibatlı bir tertiple sıralaması temel konulara bakışta parçacılıktan kurtaracak niteliktedir. Özellikle sınırlı eğitim imkânlarının bir sonucu olarak örnek ve seçmeci metin okumanın doğurduğu parçacı bakışın mahzurlarından uzaklaştıracaktır. Brockelmann'ın (1868-1956) eseri tanıtırken kullandığı şu cümleler de eserin kapsayıcılığına dikkat çekmektedir:

“Bu eserin (yani *Mesâbîhü's-sünne*'nin) yeni bir çeki düzen verilmiş şekli olup, Muhammed b. Abdullah et-Tibrîzî tarafından 737 (1336) senesinde telif edilen *Mişkât al-masâbîh* (*Mişkâtü'l-Mesâbîh*), bugün bile muhtevasının bolluğu ve kullanışlı olması dolayısıyla çok yayılmıştır; bu eser Müslümanlar için bilhassa bu hususta ilmi az olanlar için, diğer bütün eski hadis mecmualarının yerini tutmakta uzun-uzadıya isnad aramak külfetinden azade kılmakta ve malûmat furûşluktan ziyâde esaslı bir bilgi vermek gayesini gütmektedir.”⁴¹

2.2. Hadis Usûlü ve İsnad Değerlendirmeleri

Mesâbîhü's-sünne'nin isnadlara yer vermeyen bir hadis derlemesi olduğu, *Mişkâtü'l-Mesâbîh*'in de sadece sahâbî ravilere ve hadisin geçtiği kaynağa işaret etmekle iktifa ettiği malumdur. Tebrîzî eserinin mukaddimesinde⁴² bu duruma, rivayet döneminin musanniflerinin râvileri zikrederek ve rivayet lafızlarını kullanarak sözü sahibine ulaştırdığı gibi hadisleri nakledildiği kaynağa nispet ederek aktaracağını yani artık isnadın yerini kitapların aldığı belirterek işaret etmiştir. Tebrîzî'ye göre artık elimizde kitaplar olduğuna göre biz birincil kaynaklara sahip olmakla (veya rivayetleri bu kaynaklara nispetle) hadislerin isnadından müstağni kalmış olmaktadır.

Durum böyle olmasına rağmen “okutucu/hoca” ve “okuyan/öğrenci” açısından hadislerin isnadı ile ilgili müzakere yapmaya imkân veren birçok özelliği *Mişkâtü'l-Mesâbîh*'in satır aralarında görmek mümkündür. Öncelikli olarak

derlenirken konu ile ilgili nakillerde sadece “merfû” olmak gibi mücerred bir ölçü belirlenmediğini göstermektedir.

⁴⁰ e-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbîh*, 2/112.

⁴¹ C. Brockelmann, “Begavî”, *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1970), 2/449.

⁴² e-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbîh*, 1/6.

hadis kaynakları ile rivayetin *Mesâbih*'teki lafzı arasında sürekli bir tetkik faaliyeti yürüten Tebrîzî, bu noktada karşılaştığı değişikliklere işaret ederek isnad farklılıklarının pratik sonuçları olarak görülebilecek durumları metnin içinde değerlendirmiş olmaktadır.⁴³ Mesela; bir rivayetin tahririni aktarırken bu hadisin Tirmizî, Ebû Dâvûd ve Nesâî gibi muhaddisler tarafından aktarıldığını belirtmekte, bunlar arasında sahih olanın rivayetin mevkûf (İbn Mes'ûd'un sözü) olması gerektiğine *رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ مَوْقُوفٌ عَلَى ابْنِ مَسْعُودٍ* (sözünü) şeklinde işaret etmektedir. Buradaki değerlendirme hem rivayetin kaynağı hem de isnaddaki probleme işaret edilmesi açısından son derece önemlidir. Buna benzer aktarımlar *Mişkât*'ta nadir olmanın aksine kitaba hâkim olan genel bir durumdur. Mesela bir rivayetin Dârekutnî tarafından rivayet edildiğini kaydeden Tebrîzî, *رَوَاهُمَا الدَّارَقُطْنِيُّ وَقَالَ: عَمْرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ تَمِيمِ الدَّارِيِّ وَلَا رَأَهُ* ve *وَيَزِيدُ بْنُ خَالِدٍ وَيَزِيدُ بْنُ مُحَمَّدٍ مَجْهُولَانِ* şeklindeki açıklamayla hem hadisin tahriri hem de isnad açısından tahlilini kaydetmektedir.⁴⁵

Tebrîzî'nin *Mişkâtü'l-Mesâbih*'te hadis usûlünün temel birçok istilahına, hadisleri değerlendirme sadedinde yer verdiği görülecektir. Bu durum, metnin okunması esnasında bir hadis usûlü dersini gerekli kılmaktadır. Dersi takrir eden hocanın ve öğrencilerin bu kavramlar üzerinde durmaması okunan metin açısından ciddi bir eksikliği beraberinde getirecektir. Onun hadisleri değerlendirirken; "sahîh", "hasen", "hasen sahih", "zayıf", "garîb", "merfû" ve "mevkûf" gibi çokça kullanımlar dışında kaydettiği kavramlardan bazıları şunlardır:

Münkeru'l-hadis, münker, leyse bi'l-kaviyy, leyse bi'l-kâim, ta'lik, zâhibü'l-hadis, mürsel, kesîru'l-galat, mechûl, fi isnâdihî makâl.

Hadis usûlüne dair birçok terimin hadis metinlerinin sonunda kullanılması *Mesâbihü's-sünne* ve *Mişkâtü'l-Mesâbih* üzerine yazılan şerhlerde, klasik şerhlerden farklı olarak yeni bir bölümün ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Buna göre bu iki eser üzerine yazılan şerhlerde müstakil bir usûl risalesi veya hulâsası/tehzîbi/telhîsi/ihstisârı izlenimini veren bölümler hazırlanmıştır. Mezkûr bölümlerle *Mesâbih* ve *Mişkât* metinlerinin içine serpiştirilen bazı teknik ifadelerin anlaşılmasına zemin oluşturulmuştur. Bu şekilde bir usûl bölümü *Mesâbih* şerhlerinden Tûribiştî'nin (öl. 661/1263) *el-Müeyesser fi Şerhi Mesâbihü's-sünne*, Kâdî Beyzâvî'nin (öl. 685/1286) *Tuhfetü'l-ibrâr*, Muzhirüddîn'in (öl. 727/1327) *el-Mefâtih fi şerhi'l-Mesâbih* ve Zeynûlarab el-Mısrî'nin (öl. 758/1357) *Şerhu'l-Mesâbih* isimli eserlerinin hemen başında bulunmaktadır. Bu âlimlerin Tebrîz-Şîrâz gibi *Mesâbih*'in okutulduğu

⁴³ Bir örnek için bk. et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, 1/95.

⁴⁴ et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, 2/270.

⁴⁵ et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, 1/108.

bölgelerden olması ve tarihî olarak da İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadîs*'inin telif edildiği ve ilk ihtisarlarnın yazıldığı döneme tekabül etmeleri usûl eserlerinin telifi, etkisi ve birbiri ile mukayesesi açısından da dikkate değer bir husustur.

Mişkâtü'l-Mesâbih'in ilk şerhi olan Tîbî'nin *el-Kâşif an hakâiki's-sünen* isimli şerhinin girişinde de hadis literatüründe etkisi olmuş bir usûl özeti bulunmaktadır. Tîbî'nin *el-Hulâsa*⁴⁶ isimli hadis usûlü kitabının ihtisarı olan bu bölüm, Şeyyid Şerîf el-Cürcânî (öl. 816/1413) tarafından yeniden ele alınmış ve Leknevî'nin (1848-1886) *Zaferü'l-emânî* isimli usûl eserine kaynaklık teşkil etmiştir.⁴⁷ *Mişkât* üzerine yazılmış diğer şerhlerin mukaddimelerinin genel olarak hadis usûlü özel olarak da *Mişkât* metninin anlaşılması açısından kayda değer olduğu belirtilmelidir. Nitekim Abdülhâlik b. Seyfeddîn ed-Dihlevî'nin (öl. 1052/1642) takdiminde yer alan hadis usûlü notları⁴⁸ hem Hint alt kıtasındaki hadis birikimi hem de *Mişkât* metnine katkısı açısından dikkat çekmektedir. Bu nedenle olsa gerekir ki Türkçeye de tercüme edilmiştir.⁴⁹

Hem *Mesâbih*'i hem de *Mişkât*'ı şerh edenlerin bu eserlerin hemen girişinde hadis istihlaları ile bilgi verme ihtiyacı hissetmeleri, kitabın hadislerinde yer alan değerlendirmelerin anlaşılması açısından zarûrî bir ihtiyaçtır. Bunların yanı sıra *Mişkâtü'l-Mesâbih* okumalarında (müteahhirûn döneminin anlayışının ön planda olduğu) usûl kitaplarında yer almayan bazı özel kullanımların dikkate alınması kitaptan istifadeyi kolaylaştıracaktır. Mesela *Mişkât*'ta Buhârî'ye ait bir kullanım olarak nakledilen *munkeru'l-hadis*'in ve Tirmizî'ye nispetle kullanılan *mürsel*'in genel bilgileri aktaran kitaplardan hareketle değerlendirilmesi, bunların yerli yerince anlaşılmasını sağlamayacaktır. Bu açıdan mütekaddimûn dönemi hadisçilerinin değerlendirmelerinin çokça kaydedildiği bu kitaptan istifade için muhaddislerin kendine has kullanımlarının varlığını dikkate alarak değerlendirme yapan detaylı ilmî çalışmalardan istifade etmek gerekecektir.

2.3. Fikhî ve Kelâmî İhtilafları Tartışma İmkânı Sağlaması

⁴⁶ Eserin sonraki literatüre etkisi açısından özel bir örnek olarak bk. Bekir Kuzudişli, "Şehîd-i Sâni'nin Bidâye'sinin Sünnî Hadis Usûlü Kaynağı Neydi?: Tîbî'nin Hulâsa'sı mı, Cürcânî'nin Muhtasarı mı?", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020), 509-550. Genel olarak tanıtımı ve etkisi için bk. Selim Demirci, "Usûl Kitaplarının Tehzîbine Mütevâzî Bir Katkı: el-Hulâsa fî ma'rifeti'l(usûli'l)-hadîs", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 15/2 (Aralık 2017), 67-84.

⁴⁷ Burada *el-Hulâsa*'nın sadece Sünnî gelenek ve literatüre etki etmediği, Şîî hadis usûlü açısından önemli bir konumda olduğu belirtilmelidir. Bu konuda bir önceki dipnotta zikredilen Bekir Kuzudişli'nin makalesi konu açısından dikkate değer açıklamalar ihtiva eden bir makale olarak burada da zikredilmelidir.

⁴⁸ *Eşî'atü'l-İema'at* (Farsça), *Lema'atü't-tenkîh fî şerhi Mişkâti'l-Mesâbih* (Arapça).

⁴⁹ *Mişkât*'ın Arapça şerhi olan bu eserin kıymetli bir mukaddimesi bulunmaktadır. İsmail Çetin bu kısmı tercüme etmiştir. Tercümenin girişinde Abdülhak Dihlevî'nin hayatı ve tedris hayatı konusunda da bilgi verilmektedir. Eserin basımı hakkında bilgi ve eserin mukaddime kısmının tercümesi için bk. Çetin, *Tahkîm-i Sâdât*, 1/83 vd.

Mesâbihü's-sünne'nin yazıldığı hicrî VI. ve eserin yeniden ele alındığı hicrî VIII. asrın, fikhî hadislerin yorumu ve anlaşılması noktasında “doktriner” hadis yorumculuğu dönemine tekabül ettiği malumdur. Buna göre ilk dönemlerdeki hadis-rey farklılaşması farklı bir noktaya taşınmış, hadisler mezhep aidiyeti olan âlimlerce doktriner anlayışın gerektirdiği şekilde yorumlanmıştır. Bu durum özellikle kelâmî/itikâdî içeriğe sahip rivayetlerin yorumu söz konusu olduğunda belirleyici bir husustur.

Mesâbihü's-sünne ve *Mişkâtü'l-Mesâbih* müelliflerinin buldukları bölge ve tarihî dönem itibarıyla sistematik fıkıh mezheplerinden birini benimsemesi normal ve beklenen bir durumdur. Burada soru, derledikleri esere bu ne ölçüde yansımıştır ve eser okunurken bu durum bir problem teşkil eder mi? meselesidir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki her iki âlim de Şafiî mezhebinin müntesibidir. İtikâdî konularda Begavî'nin -belki de *Muhyissüne* lakabının bir gereği olarak-selef'in metoduna önem verdiği düşünülebilir. Bu durumun *Mişkât* okumalarında bir probleme sebep olmayacağı daha açık bir ifade ile her yaklaşımı ve bu yaklaşıma mesned teşkil edecek görüşlerin dile getirilebileceği rivayetleri bünyesinde barındırdığı söylenebilir. Hatta eser bu yönüyle mukayeseli bir fıkıh ve kelim çalışmasına kaynaklık teşkil eden, hadis ve fikhî bir arada ele almaya, *fikhu'l-hadîs'e* zemin hazırlayan bir kitap olarak değerlendirilebilir. Bu durum, eserin bir “hoca” ve “müzakere” metni gibi değerlendirilmesinin tabii bir sonucudur.

Kitabın ilk bölümü olan *Kitâbü'l-Îmân* açısından meseleye bakıldığında karşımızda kelâmî/itikâdî bir sahanın/problem alanının durduğu görülmektedir. Burada öncelikle iman ve dindeki yerine dair genel içerikli hadislere yer verilmiştir. Akâbinde bir başlık altında iman konusunda erken dönemden itibaren tartışılan hatta bazı itikâdî fırkaların ortaya çıkışında etkili olan *el-Kebâir/Mürtekeb-i Kebîre* (Büyük Günah ve İşleyen Durumu) konusu ele alınmıştır. Burada üç fasılda yer alan rivayetlerin anlaşılması için hem bu konunun tarihî olarak ele alınması hem de bu problemi çözmek için mezheplerin ortaya koyduğu görüşlerin mukayeseli tartışılması gerekmektedir. Yani sadece buradaki üç fasılda zikredilen rivayetlerin okunması kitab-bab ilişkisini anlamlandırmada ve konunun yeterince kavranmasında yeterli olmayacaktır. Benzer durum, takip eden bablar olan kader, kabir azabı ve i'tisâm konuları için de geçerlidir.

Ayrıca *Mişkâtü'l-Mesâbih*'in kitâb tertibinde Kıyamet Alâmetleri, Nüzûl-i İsâ, Deccâl, Şefaât, Havz ve benzeri konulardaki hadislerin Kitâbü'l-Îmân çerçevesinde değerlendirilmeyip Fiten ve Melâhim, Menâkıb, Fedâil başlığı altında zikredilmesi ise son derece önem arz etmektedir. Bu, mezkûr konuların imânî bir mesele olarak ele alınmadığı, bu konudaki rivayetlerin nakillerde

karşımıza çıkan bilgiler olarak kaydedildiği yani meselenin imânî değil bir “bilgi/epistemoloji” meselesi olarak ele alınması şeklinde yorumlanabilir.

Fikhî içeriğe sahip ahkâmla ilgili konuların ele alındığı başlıklar için de benzer durum söz konusudur. Ahkâm konularının başında zikredilen temizlik ve abdestle ilgili nakillerin yorumlanması ile, namaza dair uygulama ve tavsiyeleri ele alan rivayetlerin her biri hadis-fıkıh veya ehl-i hadis-ehl-i rey farklılaşmasını farklı açılardan ele almayı gerektiren konulardır. Bu rivayetlerin okunması dışında bu ekollerden her birinin hangi rivayeti, hangi yöntemle nasıl yorumladığının ve önceliğinin belirtilmesi gerekmektedir. *Miškâtü’l-Mesâbih*’in bu açıdan her bir fikhî yaklaşımın dayanağı olacak rivayetleri kaydettiği ve açıklama/yorum/tercihi okura veya kitabın hocasına bıraktığı söylenebilir. Bu açıdan Tebrîzî ve Begavî’nin genel olarak ilkesel davrandığına işaret etmek gerekecektir. Mesela Teşehhüd bölümünde hem Buhârî’nin hem de Müslim’in naklettiği Abdullah b. Mes’ûd rivayeti öncelikli olarak nakledilmiştir. Hâlbuki her iki müellifin de benimsediği Şafî mezhebinin bu konuda önceliği nakil Abdullah b. Abbâs rivayetidir. Metinde bu sıraya riayet edilmiş, Şafî mezhebine mensup olmaları her iki âlimi de farklı bir tavır sergilemeye sevk etmemiştir. Benzer durumların, ahkâma dair mezhep farklılığını ve tercihlerini etkileyen birçok nakil için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

Bir tedris metni olarak *Miškâtü’l-Mesâbih*’in, İslâm tarihi açısından her birinin tarihî zemini olan birçok konunun, fikhî-itikâdî mezhebin ve hadis-rey yaklaşımının anlaşılmasına ve tartışılmasına imkân sağlayan bir metin olduğu belirtilmelidir. Bundan dolayı metin, mezhep aidiyeti ve önceliği bulunan kimselerce de bir tedris metni olarak okunabilecektir. Tarihî tecrübe itibarıyla metnin Horasan bölgesinde, Osmanlı coğrafyasında ve Hint alt kıtasında rağbet görmesinde de bu durumun tamamen olmasa da bir şekilde etkisinden söz etmek mümkündür. Hanefî Osmanlı uleması ve Hanefî-Ehl-i Hadis⁵⁰ Hint

⁵⁰ Bu ifadeyle alt kıtada var olan iki ayrı yaklaşıma (Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey) işaret edildiği belirtilmelidir. Ancak bu bölgedeki Hanefî âlimlerin Ehl-i Hadis ile ilgisinin ve aralarındaki metodolojik farkın ayrı bir mesele olduğuna da dikkat çekilmelidir. Hanefî mezhebinin önemseydiği kaynakların referans olarak gösterildiği şerh kaynaklarının, ilk dönemlerdeki Ehl-i Rey anlayışın bakışını derlediği gözlemlenebilir bir durumdur. Hatta bölgede bu manada bir ekolleşmeden de bahsedilebilmektedir. Buradaki ekol için, Hanefî referanslar yanında dönemin Ehl-i Hadis anlayışından da kısmen etkilenmiştir veya doğal olarak bunları dikkate almıştır, denilebilir. Yani Ehl-i Hadis’in merkez referansı *Nakil-Rivayet* iken buradaki Hanefîlerin merkez referansı ise *Nakil-Rivayet* < Hanefî Fıkıh kitapları şeklinde sıralanabilir. Ana hatlarıyla burada, Hanefî geleneğin ilk asırlarda metodunu belirleyen “Rey”in değil, kaynaklarda olan bilgilerin aktarılacak döneme taşındığı yani fıkıh kitaplarından aktarma suretiyle de olsa naklin merkeze alındığı, bu yönüyle *Muhafazakâr Hanefîlik* veya *Hadisçi Hanefîlik* denilen/denilebilecek olan yaklaşımı benimsediği iddia edilebilir. Bu konu, bölgeye

uleması bu metin üzerinden hem hadis eğitimi yapabilmiş hem de bazı konulardaki tercihlerini kendi usûllerine uygun bir şekilde ifade edebilmiştir.

Bu geniş imkân sayesinde *Mişkâtü'l-Mesâbîh*, iyi bir müzakere ile okunması durumunda, akıl-nakil/rey-hadis ilişkisinin iyi ve doğru yerleşmesini hatta kökleşmesini sağlayarak modern problemlerin aşılması yolunda da bir pencere açacaktır. Meseleler üzerinde bütüncül ve metodolojik farklılıkları dikkate alarak yapılacak bir hadis okuması yeni problemlerin çözümü noktasında da zihnî bir sürecin hazırlayıcısı olacaktır. Bu da çağdaş sorunlara dair yöntem arayışına hadis-fıkıh/akıl-nakil ilişkisi bağlamında bir giriş sağlayacaktır. Burada rivayeti tekrar okumaktan başka bir durumdan söz edildiğini, rivayetleri yorumlarken geliştirilen yöntem ve usûlden bahsedildiğini belirtmek gerekir. Şu durumda bir hadis kitabındaki *metinleri okumak* ayrı bir durum, *metni bir yöntemle okumak* ayrı bir durum, okunan *metnin anlaşılması için kullanılan yöntemlerin başka problemlere uygulanması* ve bu yönüyle okunan kitaptan istifade etmek ise daha ayrı bir durumdur.

2.4. Yorum Olarak Değerlendirilebilecek Detaylar İçermesi

Mişkâtü'l-Mesâbîh esas itibarıyla bir müzakere yani iyi bir tedris metnidir. İçerdiği hadislerin yerli yerince anlaşılması hadislerin farklı yönlerden tahliline bağlıdır. Eserin müellifi olan Tebrîzî'nin hadisleri şerh eden bir kitabının bulunmaması, bu yönüyle de klasik bir “şârih” olmaması, esere ilk şerhi hocası Tîbî'nin yazmasından ve şerh/yorum merkezli bir eserin bilinmemesinden anlaşılmaktadır. Öte yandan onun h. 737'de tamamladığı eserini, bir ilim meclisinde okutup okutmadığına dair sarîh herhangi bir bilgi bulunmadığı da belirtilmelidir. Ancak eserin bitiminden sonra en az üç-dört yıl daha yaşamış olduğunu dikkate aldığımızda onun eserini tekrar gözden geçirme imkânının bulunduğu, Tebrîz bölgesinde ikincil kaynakların revaçta olması⁵¹ sebebiyle de kendisinin okuttuğu, belki de hocasının okutup kendisinin hazır bulunduğu bir mecliste bazı açıklamalarda bulunduğu veya hocası tarafından yapılan açıklamalardan istifade ettiği düşünülebilir.

Elimizde bu tahminler dışında, Tebrîzî'nin *Mişkât* metnine kaydettiği derleme küçük notlar haricinde bir malumat bulunmamaktadır. Bu noktada dikkat çekici olan, kendisine eseri kaleme alma vazifesini yükleyen hocası Tîbî'nin, kitabın şerhi noktasında ona aynı sorumluluğu yüklememesidir. Konuya dair Tebrîzî'nin, hocasının bu konudaki teklifini geri çevirmesi, kendisini bu konuda yetkin görmemesi, bilmediğimiz bir durumun buna engel olması, Tîbî'nin metni kendisinin okutması ve okuttuğu esnada şerhini oluşturması ve benzeri farklı ihtimallerden bahsetmek mümkündür.

ait bir özellik olarak, tarafımızca yapılacak olan müstakil bir çalışmada hadis yorumculuğu açısından ele alınmaya çalışılacaktır.

⁵¹ Bu konuda Kâdî Beyzâvî'nin dikkat çekici bir örnek olduğu tekrar kaydedilmelidir.

Her hâlükârda *Mişkât*'taki küçük alıntılar/seçkiler/notlar, Tebrîzî'nin de eseri tümüyle yorumlayacak bir birikime sahip olduğuna dair fikir verici niteliğe sahiptir. Mesela; o, bazı hadisleri tahrîc ettikten sonra hadiste yer alan bir kelimenin izahını kaydetme gereği duymuştur. وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «فِي الْحَبَّةِ السَّوْدَاءِ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ إِلَّا السَّامَ» hadisi kitapta kaydedilirken kuvvetle muhtemel çok kullanılmayan iki kelime hadisin manasının ortaya çıkması için İbn Şihâb ez-Zührî'nin şu açıklaması ile birlikte kaydedilmiştir:⁵² قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: السَّامُ: الْمَوْتُ وَالْحَبَّةُ السَّوْدَاءُ: الشُّونِيزُ.

Tebrîzî tarafından hadislerde yer alan kelimele düşülen bazı notlar, şerhlerde karşımıza çıkan garîb kelimelere yönelik açıklama yönteminin bir uygulamasıdır. Ancak o bununla iktifa etmemekte nadiren de olsa metni vuzuha kavuşturacak müdahalelerde de bulunmaktadır.⁵³ Bazen de kelime izahını hadisin yorumu ile birlikte veren Tebrîzî,⁵⁴ kimi zaman ise hadisleri seleften nakledilen bir açıklama ile birlikte aktarmaktadır. Mesela عَنْ عَمْرِو بْنِ الشَّرِيدِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " لَيْ الْوَاجِدِ يُجِلُّ عِزُّهُ وَعُقُوبَتُهُ " . قَالَ ابْنُ الْمُبَارَكِ يُجِلُّ عِزُّهُ يُغَلِّظُ لَهُ وَعُقُوبَتُهُ şeklinde Amr b. Şerîd'den nakledilen rivayete göre Allah Rasûlü, "zengin/imkânı olan kimsenin borcunu ödemeyi geciktirmesinin kendisi hakkında konuşmayı ve cezayı helal kıldığını" belirtir.⁵⁵ Orijinal metinde görüldüğü gibi buradaki ırzın ve cezanın helal olmasını Tebrîzî, Abdullah İbnü'l-Mübarek'ten yaptığı bir nakille açıklamaktadır. Buna göre metindeki durum şöyle anlaşılmalıdır: "Onun ırzını helal kılar' ona ağır sözler söylenir, 'onun cezalandırılması' ise hapsedilmesi anlamındadır."

Tebrîzî kimi yerlerde de hadisin açıklamasını إِذَا لَمْ تَجِدُوا صَبُوحًا أَوْ عَبُوقًا وَلَمْ مَعَنَاهُ: إِذَا لَمْ تَجِدُوا صَبُوحًا أَوْ عَبُوقًا وَلَمْ تَجِدُوا بَقْلَةً تَأْكُلُونَهَا حَلَّتْ لَكُمْ الْمَيْتَةُ رَوَاهُ الدَّارِمِيُّ⁵⁶ şeklinde kaydetmektedir. Görüldüğü gibi burada bir yorum veya metnin açıklaması bulunmaktadır. Bununla yetinmeyen müellif bazı hadislerde karşımıza çıkan mekânlara dair notlar da koymaktadır. Mesela Hz. Aişe'den (öl. 58/678) nakledilen bir hadisin sonunda metinde yer alan السَّقِيَا ile ilgili يَوْمَانِ يَوْمَانِ الِ مَدِينَةَ يَوْمَانِ يَوْمَانِ "Sukya (denilen bu yer), Medine ile arasında iki günlük mesafede bulunan bir su kaynağıdır" açıklaması eklenmiştir.⁵⁷

Mişkâtü'l-Mesâbîh hadislerin birbiri ile yorumu açısından incelendiğinde Tebrîzî'nin kitabın aslına eklediği üçüncü fasılın işlevlerinden birinin de bu husus olduğu görülecektir. Yani üçüncü fasılla birlikte ilave edilen nakillerin bir kısmı önceki fasılların hadislerini açıklamaya yöneliktir. Mesela çok evli olan

⁵² et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbîh*, 2/509-510.

⁵³ et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbîh*, 2/196-197.

⁵⁴ Peş peşe iki hadis ve iki örnek için bk. et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbîh*, 1/570-571.

⁵⁵ et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbîh*, 2/112.

⁵⁶ et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbîh*, 2/460.

⁵⁷ et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbîh*, 2/465.

kimselerin hanımları arasında günlerini taksim etmesi ile ilgili fasıl bu açıdan kayda değerdir. Burada Atâ'nın İbn Abbâs ile birlikte Ümmühât-ı Müminîn'den Meymûne'nin cenazesine birlikte katıldıkları hususu nakledilir. Bu merasimde İbn Abbas cenaze taşınırken dikkatli davranılması gerektiğini, zira Meymûne'nin Hz. Peygamber'in dokuz hanımından biri olup, Allah Rasûlü'nün sekiz hanımına gün tayin ederken onlardan sadece birine gün tayin etmediğini söylemiştir. Bu noktada Atâ, kendilerine ulaşan bilgiye göre söz konusu (gün taksim edilmeyen) hanımın Safiyye validemiz olduğunu ekler. Tebrîzî'nin kaydettiğine göre de Rezîn şöyle demiştir: "Atâ dışındakiler bu kimsenin Sevde olduğunu söylemişlerdir. Çünkü Rasulullah onu boşamak istediğinde o, cenneteki hanımlardan biri olmayı ümit ederek, O'ndan (s.a.s.) kendisini yanında tutmasını istemiş ve gününden vazgeçmiştir."⁵⁸ Aslında üçüncü fasılda verilen bu açıklama hemen birinci fasılda kaydedilen ve Hz. Aişe'ye ait olan, Sevde'nin kendi gününü ona devrettiğine dair aktarıma muvafık düşmekle birlikte⁵⁹ oradaki nakli biraz daha belirgin hale getirmektedir. Böylece üçüncü fasılda bu durum gerekçelendirilmiş olmaktadır.

Mişkâtü'l-Mesâbih'te yer alan bir nevi yorum kabul edilebilecek özellikler kapsamında değinilmesi gereken bir başka husus da bazı muhaddislerin, özellikle Tirmizî'nin hadislere düşmüş olduğu yorum kabilinden notlar arasından bir seçki sunmasıdır. Tebrîzî bazı kaynaklardan sadece tahrîc olarak istifade etmemiş, kaynaktan yer alan açıklamalar arasından önemli gördüklerini de zikretmiştir. Onun Tirmizî'den ve Ebû Dâvûd'dan yapmış olduğu bu alıntılarda hadislerdeki teâruzu ortadan kaldırmayı amaçladığı,⁶⁰ bu muhaddislerin rivayetlere dair yapmış olduğu bazı mukayeselerden istifade ettiği⁶¹ ve doğrudan yorum olarak değerlendirilebilecek yaklaşımlara yer verdiği⁶² görülmektedir.

Tebrîzî sadece Tirmizî ve Ebû Dâvûd gibi muhaddislerin yorum kabilinden açıklamaları ile yetinmemiş, ilk hadis şârihleri arasında ismi zikredilen Hattâbî'nin⁶³ ve *Mesâbihü's-sünne* müellifi Begavî'nin açıklamalarını da yer yer *Mişkâtü'l-Mesâbih*'e kaydetmiştir.⁶⁴

Bunlardan hareketle Tebrîzî'nin klasik bir hadis kitabını şerh edecek bir birikime sahip olduğu söylenebilir. Bunun en önemli göstergelerinden biri de *Mişkât*'in satır aralarına konulan notlardır.

⁵⁸ et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, 2/196-197.

⁵⁹ et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, 2/195.

⁶⁰ Bir örnek için bk. et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, 2/425.

⁶¹ et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, 2/521-522.

⁶² et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, 2/629-630.

⁶³ et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, 1/161,282-283.

⁶⁴ Birkaç örnek için bk. et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, 1/100, 103, 105.

2.5. Metninin Anlaşılmasına Yönelik Çalışmaların Çokluğu

Bir tedaris metni olarak *Mişkâtü'l-Mesâbih*'i okumak veya okutmak noktasında yönlendirici unsurların başında, eserin tarihî konumu gelmektedir. Çünkü *Mişkât* tecrübe edilmiş, anlaşılması için üzerine birçok şerh yazılmış ve hala okutulmakta olan bir hadis metnidir.

Bu tecrübenin kendisini belirli tarihî dönemlerde ve bazı bölgelerde daha fazla hissettirdiği belirtilmelidir. Mesela; eserin rağbet gördüğü bölgelerden biri olan Hint alt kıtasında bu eseri ezberleyen bazı kimselerden ve esere nispetle (*Mişkâtî* şeklinde) anılanlardan bahsedilmiştir.⁶⁵ Hatta bu bölgede her hangi bir âlimin biyografisine bakıldığında, tahsil sürecinde *Mişkât*'ın bir şekilde etkisinin bulunduğu görülecektir. Bu etkinin telife de yansımaları olmuştur. Müslümanların yaşadığı coğrafi alanlardan biri olan Doğu Türkistan gibi bölgelerde ise farklı zaman dilimlerinde dinî kimliğin oluşmasında ve korunmasında *Mişkât*'ın farklı bir fonksiyon icra ettiği anlaşılmaktadır. Uygurca'da "موللىنىڭ موللىسى مىشكات ئوقۇيدۇ، بۆزچىنىڭ بۆزچىسى ئەستە توقۇيدۇ" Mollinin mollisi *Mişkât* okuydu, bözçinin bözçisi este tokuydu / Hocaların hocası *Mişkât* okur, bezzazın/ manufakturacının en usta olanı da astar dokur." tabiri bulunmaktadır. Bu da eseri okuyan ve okutana nasıl bakıldığını ve değer verildiğini göstermektedir.⁶⁶

Osmanlı ilim hayatında kitabın etkisini görmek için kütüphanelerdeki yazmalara, vakfiyelere veya biyografilere bakmak yeterlidir. Osmanlı'nın bu esere önem vermesinde Tebrîz-Şîrâz bölgesiyle kurulan irtibat kadar kitabın bütüncül oluşu ve isnaddan çok metne yer vermesi etkili olmuştur. Zira naklî ilimlerden çok yorum ve anlamının (diğer bir ifadeyle fıkıh ve kelamın) hem kitabı Osmanlıya taşıyan bölgede hem de Osmanlılarda ayrı bir yeri bulunmaktadır.

Kitabın günümüzde de farklı boyutlarıyla rağbet gördüğü söylenebilir. Bugün birçok İslâm beldesinde hadis okuma faaliyetlerinde bu eserin metin olarak tercih edildiği veya bazı bölümlerinin okutulduğu görülmektedir.⁶⁷ Ülkemizde ise hadisle farklı düzeyde ilgilenen akademisyen, DİB görevlisi ve STK mensubu birçok kimsenin bu kitaba ilgisi bulunmaktadır. Yapılan bu derslerin elektronik ortamlara yüklenerek erişime açılması da modern bir şerh örneği sunmaktadır. Mesela Prof. Dr. İsmail L. Çakan İstanbul'da Gözcü Baba Camii'nde cami dersi

⁶⁵ Zaferullah Daudi, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995): 83. Hint alt kıtasında Sâğhânî'nin *Meşârik*'inin yerini alan metnin de *Mişkât* olduğu belirtilmiştir. Bk. Mehmet Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, (İstanbul: İFAV, 2014), 38.

⁶⁶ Demirci, "el-Hatîb et-Tebrizî ve *Mişkâtü'l-Mesâbih*'i Üzerine", 109-110.

⁶⁷ Özşenel'in ve Daudi'nin mezkûr çalışmalarında buna dair örnekler zikredilmiştir.

olarak *Miškât* dersleri yapmıştır. Bunun gerekçelerini ve cami dersleri için *Miškât*'ın önemini bu konuya dair yazdığı bir makalede de ortaya koymuştur.⁶⁸

Miškât'ın tedris metni olarak sahip olduğu önemli imkânlardan biri de kendisi üzerine birçok şerh yazılmış olmasıdır. Bu şerhlerin farklı tecrübelerin ve farklı eğilimlerin ürünü olduğu ve birçok zenginliği içinde barındırdığı belirtilmelidir. Meselâ *el-Kâşif*, h. 737'de tamamlanan kitabın ilk şerhi olması özelliğini taşımakta olup müellifin h. 743'te vefat eden hocası Şerefüddin et-Tîbî tarafından yazılmıştır. Eserin bitiminin hemen ardından şerh edildiğini gösteren bu bilgiye, bir hocanın öğrencisinin eserini şerh etmesinin ender bir örneği olduğu bilgisi de eklenmelidir. Esere yapılan bu şerh *Miškât* okumalarında dil-belâgat ilgisi olan, hadislerdeki kelimelerin incelikleri ile ilgilenen kimseler için büyük bir zenginlik sunmakta ve bu kimseleri sözlük veya belâgat kitaplarına bakmaktan müstağnî kılmaktadır. Ayrıca çalışma daha önce yazılmış *Tûribiştî*, *Kâdî Beyzâvî*, *Muzhirüddîn* gibi *Mesâbih* şerhlerinin bir hülâsası olarak, onların eserlerinden oluşan bir yorum seçkisi/derlemesi de sunmaktadır. *el-Kâşif* üzerine de telifinden kısa bir süre sonra aynı coğrafyada es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî tarafından bir çalışma yapıldığı ancak bu çalışmanın da Tîbî'nin şerhinin ihtisarı olduğu belirtilmelidir.

Miškât şerhlerinden özellikle fikhî istidlâl ve bazı tartışmalı konuların detayı konusunda en çok istifade edilebilecek çalışmaların başında ise Ali el-Kârî'nin (öl. 1014/1605) *Mirkâtü'l-mefâtih* isimli şerhi gelmektedir. Özellikle *el-Kâşif*ten çokça istifade eden şârih, Tîbî'nin dil-belâgat konusunda maharetle uyguladığı lafız-yorum ilişkisini kaynaklarını da zenginleştirerek muhtevaya taşıyabilmiştir. Bundan dolayı bu zenginlik *Miškât* tedrisinde *el-Kâşif* ve *Mirkât*'a birbirini tamamlama konumu bahşetmiştir.

Şafîî fakih ve muhaddis olan İbn Hacer el-Heytemî'nin (öl. 974/14567) *Miškât* üzerine yazdığı *Fethu'l-ilâh* isimli şerhi ise kelâmî hadislerde Eş'arî, fikhî hadislerde ise Şafîî yorumu görmek açısından önem arz eder.⁶⁹ Özellikle rivayetlerin isnadına yani zayıf, mevzû oluşuna bakmadan onları kabul eden⁷⁰ müellifin bu bakışının, isnadsız bir metin olan *Miškât*'a yansımaları ise isnad-hadis-yorum ilişkisi açısından önem arz eden bir başka husustur.

Miškât tedrisinin hem seyri hem de farklı tartışmalardaki konumu açısından açılımlar sunan metinler ve şerhler de bulunmaktadır. Eser üzerine nicelik itibarıyla en yoğun çalışmaların yapıldığı Hint alt kıtasındaki doktriner farklılığı

⁶⁸ İsmail L. Çakan, "Cami Dersleri ve *Miškâtü'l-Mesâbih*", *Altınoluk*, 239 (Ocak 2006), 46-48. (<https://katalog.idp.org.tr/yazilar/1172526/cami-dersleri-ve-miskatu-l-mesabih>).

⁶⁹ Bk. İbn Hacer el-Heytemî, *Fethu'l-ilâh fî şerhi'l-Miškât*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1436/2015).

⁷⁰ Cengiz Kallek, "İbn Hacer el-Heytemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/532.

veya doktrinlere karşı duruşu da *Mişkât* şerhleri üzerinden takip etmek mümkündür. Bu açıdan da eseri hem okuyanları hem de okutanları bir zenginlik beklemektedir. Bu gözle bakıldığında Pakistanlı hadis âlimi Muhammed İdris Kandehlevî'nin (öl. 1393/1974)⁷¹ yazmış olduğu *et-Ta'liku's-sabih*, Hanefî (veya Ehl-i Rey) merkezli bir yorumlama biçimine örnektir. Bu yönüyle eserin, birkaç asır önce Abdülhak ed-Dihlevî (öl. 1052/1642) tarafından yazılan *Lema'âtü't-tenkih* isimli ve yukarıda bahsi geçen şerhi çağrıştırdığı söylenmelidir. Öte yandan aynı dönem ve coğrafyada Ebu'l-Hasen Ubeydullah el-Mübârekpûrî'nin (öl. 1414/1993) telif etmiş olduğu *Mir'âtü'l-mefâtih* ise farklı bir konumda bulunmaktadır. Kitap incelendiğinde, ehl-i hadis -ya da selefî- ekole mensup bulunan Ubeydullah el-Mübârekpûrî'nin bu konudaki yaklaşımlarının metnin yorumuna yansıdığı görülecektir. Bu eser üzerinden *Mişkât*'ı okumak modern dönemlerdeki hadis yorumculuğunun farklı bir yönünü önümüze koyacaktır. İki metin birlikte ele alındığında ise aynı bölgede iki farklı yaklaşımın metne yansıyan tezahürleri mukayese edilebilecektir. Bu durum *Mişkât* okumaları açısından da bir zenginlik sunacaktır.

Benzer birçok örneği dikkate aldığımızda telif edildiği dönemden itibaren her bölgede her yüzyılda *Mişkâtü'l-Mesâbih* üzerine yazılmış şerh, talik veya şerhlerle/taliklerle karşılaşmak mümkündür. Bu şârihlerin farklı ekol ve mezhebe mensubiyeti de hadis yorumculuğu açısından geniş bir tedris imkânı sunmaktadır.

Bununla birlikte Osmanlı toplumunda *Mişkât*'ın Ali el-Kârî üzerinden okunduğu anlaşılmaktadır. Yani Hint alt kıtasında olduğu gibi yaygın bir *Mişkât* haşiye ve şerh geleneği karşımıza çıkmamaktadır. Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde ise henüz tamamlanmış bir *Mişkât* şerhi bulunmamaktadır. Sadece başlamış ancak tamamlanmamış bazı çalışmalardan⁷² ve elektronik ortama yüklenen *Mişkât* derslerinden bahsedilebilir.

Ancak her hâlükârda *Mişkât*'ın bir tedris metni olarak diğer derleme hadis kaynakları ile kıyaslandığında istifade edilecek yorum kaynakları açısından çok daha zengin olduğu söylenmelidir. Bu zenginlik hem bölgesel hem de tarihî olarak farklı okuma biçimlerini kuşatacak imkânları ihtiva etmektedir.

Burada şu da belirtilmelidir ki her dönemin kendi anlayışını yansıtan *Mişkât* şerhi geleneğine günümüzde de daha kuşatıcı bir şekilde, modern imkânlardan istifade ederek, modern dönem hadisçiliğinin oraya koyduğu problemler, yönelttiği tenkitler ve ileri sürdüğü çözüm önerileri irdelenerek katkı sunulması gerekmektedir. Yani pratik ancak ilmî kuşatıcılığı ve derinliği olan bir *Mişkât* şerhi yapılması beklenmektedir. Bu çalışma *Mişkât*'ın içerdiği konular ve

⁷¹ Müellifin hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 160-162.

⁷² Demirci, "el-Hatîb et-Tebrizî ve *Mişkâtü'l-Mesâbih*'i Üzerine", 111.

tartışmalar açısından avâma/halka yönelik bir eser olmaktan ziyade modern dönemin imkân ve ihtiyaçlarını yansıtan, sonraki nesillere günümüz ilmî birikimini sunacak hâsılı akademik endişeleri olan bir metin olmalıdır.

Sonuç

Günümüzde yapılan veya yapılacak olan bir hadis okumasında tarihî tecrübenin göz ardı edilmesi düşünülemez. Genel olarak hadis tarihine bakıldığında bölgesel tecrübelerin, toplumsal ihtiyaçların veya eğitim-öğretim sürecinin şekillendirdiği bir hadis okuması karşımıza çıkmaktadır. Bu ihtiyaç derleme-cem-ihtisar-şerh-talikh gibi bir telif döngüsünü de beraberinde getirmiştir.

Bu çalışma, tarihî bir konuma sahip olan *Mişkâtü'l-Mesâbih*'in hadis okumaları açısından avantajlı bazı yönlerini öne çıkarmıştır. Buna göre metin, literatürde yer alan rivayetleri bir bütün halinde görmeye imkân sağlamanın yanında hadis kaynaklarının büyük bir çoğunluğun içeriğini de bünyesine dâhil etmiştir. Aynı zamanda temel usul ıstılahlarına yer veren kitap, bir “hadis usûlü” pratiği yapmaya da imkân sağlamaktadır. Metin içinde yer alan bazı râvilere dair açıklamalar ve bir nevi hadis şerhi olan küçük notlar da kitabı kıymetli hale getirmektedir. Özellikle bir konudaki ana rivayetleri ihtilafları da görebilecek şekilde sıralaması fikhî-keîâmî yorumlara imkân sağlamaktadır. Bu özellikleri sebebiyle eser, hadis okumaları açısından tercih edilen bir hadis kaynağı olarak rahlelerde yerini almıştır.

Günümüz ilâhiyat hadis eğitimi açısından bakıldığında, *Mişkâtü'l-Mesâbih*'i zorunlu ders müfredatı çerçevesinde, sınıf ortamında tümüyle müzakere etmek mümkün olmayacaktır. Kitabın hacmi düşünüldüğünde bazı bölümlerin seçilmesi gerekecektir ki bu sağlayacağı fayda yanında bütünlükten koparan parçacı okumanın bir örneği olacaktır. Şu durumda *Mişkâtü'l-Mesâbih*'in dört yıllık bir eğitim sürecinde ve istekli öğrencilerle okul ortamında “serbest okumalarla/seminerler” bitirilmesi hadis ilminde geleneksel eğitimle irtibat kurmayı sağlayacaktır. Metnin yukarıda sağladığı avantajlar aktarılacak ve modern bir eğitim kurumunun çatısı altında hadisle ilgili meseleler tedrici bir şekilde klasik bir metin üzerinden ele alınabilecektir.

Kaynakça

- Arıcı, Müstakim. “Bir Biyografinin Yeniden İnşası: Kâdî Beyzâvî, İlişki Ağları ve Eserleri”, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*. 23-103. ed. Mustakim Arıcı. Ankara: İsam, 2017.
- Brockelman, C. “Begavî”, *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. 2/449. İstanbul: MEB Yayınları, 1970.
- Çakan, İsmail L. “Câmiü'l-Usûl li-Ehâdisi'r-Resûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/136. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Çakan, İsmail L. “Cami Dersleri ve *Mişkâtü'l-Mesâbih*”, *Altınoluk*, 239 (Ocak 2006), 46-48. (<https://katalog.idp.org.tr/yazilar/1172526/cami-dersleri-ve-miskatu-l-mesabih>).

- Daudi, Zaferullah. *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Demirci, Selim. "el-Hatîb et-Tebrizî ve Mişkâtü'l-Mesâbîh'i Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 12/2 (Aralık 2014), 95-113.
- Demirci, Selim. *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*. İstanbul: İLEM, 2020.
- Demirci, Selim. "Usûl Kitaplarının Tehzibine Mütevâzî Bir Katkı: el-Hulâsa fi ma'rifeti'l(usûli'l)-hadîs", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 15/2 (Aralık 2017), 67-84.
- Güngör, Mevlüt. "Begavî, Ferrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/340-341. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- el-Hatîb el-Bağdâdî. *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1437/2016.
- el-Hatîb et-Tebrizî. *Miškâtü'l-Mesâbîh*. Dimaşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1380/1961.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadîs*. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1421/2000.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn*. İstanbul: MEB Yayınları, 1971.
- Kesgin, Salih. "Hadis Usul Tarihindeki Yeri Bağlamında Kadı İyâz'ın (v.544/1149) el-İlma' ıla ma'rifeti usuli'r-rivaye ve takyidi's-sema' Adlı Eseri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Mart 2016), 61-81.
- Koca, Suat. "İbn Melek'in Mebâriku'l-Ezhâr Şerhu Meşâriki'l-Envâr'ındaki Şerh Yöntemi ve Eserin Hadis Şerh Literatüründeki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/1 (Nisan 2012), 1-34.
- Kuzudişli, Bekir. "Şehîd-i Sâni'nin Bidâye'sinin Sünnî Hadis Usûlü Kaynağı Neydi?: Tîbî'nin Hulâsa'sı mı, Cürcânî'nin Muhtasar'ı mı?", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020), 509-550.
- Özşenel, Mehmet. *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İFAV, 2014.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.
The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımlıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

BAiD

Balıkesir İlahiyat Dergisi - Balıkesir Theology Journal

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10.08.2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28.10.2021

DİN HİZMETLERİ UZMANLIĞI GÖREV ALANLARINDA TEORİ-UYGULAMA BİRLİKTELİĞİ

Safınaz Asri*

Öz

Diyanet İşleri Başkanlığı din hizmetleri, ihtiyaçlar çerçevesinde gerçekleştirilen yeni açılımlar sonrası, farklı ve geniş kesimlere hitap etmeye başlamıştır. Zaman içinde hedef kitlesi yanında sorumluluk ve vasıtaları değişen alanda, pek çok meslek grubu görev almıştır. 1997 yılında ihdas edilen din hizmetleri uzmanlığı da bunlardan biri olmuştur. Başkanlık tüm kadroları gibi din hizmetleri uzmanlığı görev alanlarını, yasal süreçlere uygun belirlemiştir. Fakat yapılan teorik belirlemelerin uygulamaya ne kadar etkin ve verimli aktarıldığının tespiti, gereklilik kabul edilerek çalışmaya konu edilmiştir. Nitel araştırma tekniklerinden yarı yapılandırılmış görüşme yoluyla verilerin toplandığı araştırmada, hizmetin planlanması ve uygulanmasına katkı sağlayacak önemli bulgulara ulaşılmıştır. Sonuçlar, ilgili yönergedeki maddelerin tamamının farklı din hizmetleri uzmanları tarafından uygulamaya aktarıldığını ortaya koymuştur. Ancak her maddenin ayrı uzmanlık ve eğitim gerektirmesi, bir kişinin bunların hepsinde görevlendirilebilmesi gibi hususlar, teori-uygulama birlikteliği için çözülmesi gereken problemler olduğunu düşündürmüştür. Buradan hareketle din hizmetlerinde büyük bir alanı kapsayan görevlerin yeniden ele alınarak eğitim çalışmalarıyla desteklenmesinin başarıyı attrracağı kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din hizmetleri uzmanları görev alanları, din hizmetleri uzmanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı, din hizmetleri, yaygın din eğitimi.

RELIGIOUS SERVICES SPECIALTY IN WORK AREAS THEORY-PRACTICE UNISON

Abstract

Presidency of Religious Affairs religious services has begun to appeal to different and broad segments after new expansions realized within the framework of needs. Many professional groups have been involved in the area whose responsibilities and means change over time, besides the target audience. One of those was the religious services specialty which was established in 1997. Like all presidential staff, the Presidency of Religious Affairs has determined work areas of religious services specialists by legal processes. However, the determination of how effectively and efficiently the theoretical determinations are transferred into practice has been the subject of study by accepting the requirement. In the research in which data were collected through semi-structured interview, one of the qualitative research techniques, have been reached important findings that will contribute to the planning and implementation of the service. The results revealed that all

* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

e-mail: safinaz.asri@ikcu.edu.tr, **ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0001-9546-8578>

Atıf/Citation: Asri, Safınaz. "Din Hizmetleri Uzmanlığı Görev Alanlarında Teori-Uygulama Birlikteliği". *BAİD 14* (Aralık 2021), 275-303.

of the items in the relevant directive were put into practice by different religious services experts. But, issues such as an officer can be assigned to all of these and each item requires separate expertise and training suggested that there are problems that need to be solved for theory-practice unison. From this point of view, it has been concluded that reconsidering the work areas covering a large area in religious services and supporting them with educational studies will increase success.

Keywords: Work areas of religious services experts, religious services specialists, Presidency of Religious Affairs, religious services, non-formal religious education

Giriş

Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), birey ve toplumun İslam diniyle ilgili eğitim, rehberlik ve uygulama ihtiyaçlarını karşılamak üzere 3 Mart 1924'de kurulmuştur.¹ Bu tarihten günümüze kadar yasalarla belirlenen ve 633 sayılı kanunda “İslam dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek...”² şeklinde ifade edilen görevlerini yerine getirmiş ve getirmektedir. DİB kendine verilen, yapılış amacı, şekli ve etkinlikleri ile itibari yaygın eğitim³ kapsamında değerlendirilen bu çalışmalarını genel olarak din hizmetleri ve eğitim hizmetleri şeklinde iki ana kategoride sürdürmektedir.⁴

Eğitim hizmetlerini Kur'an Kursları ve hizmet içi eğitim faaliyetleri ile yürüten DİB, din hizmetlerinde daha geniş bir etkinlik alanına sahip olmuştur. Zaman içinde farklılaşan ihtiyaç ve beklentiler ile din hizmetlerinin kapsam ve boyutları genişlemiştir. Özellikle son yıllarda yeni toplumsal ve bireysel talepler çerçevesinde mabet ve ibadet alanlarıyla birlikte din hizmetlerinin sosyal ve kültürel boyutlarında dikkat çeken gelişmeler kat edilmiştir.⁵ Nitekim teşkilat yapısında 2010 yılındaki değişiklikle Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nün beş daire başkanlığı ile teşekkülü, bunlar arasında Aile ve Dini Rehberlik Daire Başkanlığı ile Sosyal ve Kültürel İçerikli Din Hizmetleri Daire Başkanlığı'nın yer

1 Şeriye ve Evkaf ve Erkânı Harbiye Umumiye Vekâletlerinin İlgasına Dair Kanun (ŞEEHUVİDK), 26 Recep 1342 ve 3 Mart 1340, Kanun No. 429, md. 1.

2 Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun (DİBKGHK), Resmi Gazete 12038 (2 Temmuz 1965), Kanun No. 633, md. 1.

3 Millî Eğitim Bakanlığı Yaygın Eğitim Kurumları Yönetmeliği (MEBYEKY), Resmi Gazete 27587 (21 Mayıs 2010), md. 3/1-p.

4 Bkz. *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı (Tarihçe-Teşkilat-Hizmet ve Faaliyetler)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999), 491-695.

5 Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü” (Erişim 27 Haziran 2021).

alması,⁶ 2016 yılındaki Göç ve Manevi Destek Hizmetleri Daire Başkanlığı'nın⁷ açılması, hizmet alanında yaşanan değişimin göstergeleri arasında yer almıştır.

DİB, merkez teşkilatında müdürlük ve daire başkanlıkları ile üzerine aldığı, içeriği zenginleşen, alan ve kapsamı genişleyen din hizmetlerini uygulamaya aktarmada, taşra teşkilatında il/ilçe müftülükleri bünyesinde istihdam ettiği ve farklı unvanlarla hizmet veren görevlilerden yararlanmışır. Bu bağlamda DİB din hizmetleri için 1997 sonrası ihdas edilen ve özellikle sosyal kültürel içerikli din hizmetlerinde etkin çalışan ve önemli sorumluluklar yüklenen görev alanlarından biri, din hizmetleri uzmanlığı (DHU), görevlileri de din hizmetleri uzmanları olmuştur.

Dönemin siyasi ve toplumsal olayları ile bunların din eğitimi ve din hizmetlerinde ortaya çıkardığı boşluğun etkisiyle⁸ Şubat 1997'de DİB'nin başlattığı çalışmaların⁹ ve kadro ihdasının ardından¹⁰ Aralık 1997'de ilk din hizmetleri uzmanı ataması yapılmıştır. Ancak din hizmetlerinde kadınlara yönelik hizmetlerin ülkede kendini farklı ortamlarda önemli bir ihtiyaç olarak göstermesi ve alanda verimliliği arttırmak düşüncesi, DHU kadrosunun ortaya çıkışı ve gelişmesinde asıl etken olmuştur. Nitekim ilk atanan uzmanlarda;

⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı Kurulu ve Görevleri Hakkında Kanun ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (DİBKGHK), Resmi Gazete 27640 (13 Temmuz 2010), Kanun No. 6002, md. 23.

⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Merkez Teşkilatında 1 Adet Daire Başkanlığı Kurulması ve Kadrolarında Bazı Düzenlemeler Yapılması Hakkında Karar (DİBMTDBK), Resmi Gazete 29899 (25 Kasım 2016), Bakanlar Kurulu Kararı. 2016/9492, md. 1.

⁸ Bkz. Ahmet Ağırakça "28 Şubat Kışkacında Üniversitelerimiz", *28 Şubat Postmodern Bir Darbenin Sosyal ve Siyasal Analizi*, (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2007), 127-131; Nilüfer Göle, *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine* (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 151; Mehmet Ali Birand - Reyhan Yıldız, *Son Darbe 28 Şubat* (İstanbul: Doğan Kitap Yayınevi, 2012), 187-188.

Bu dönemde Batman ilinde yaşanan intihar olaylarının kadronun ve görev alanının ihdasına etkisi için bkz. İdris Deniz - Aysel Günindi Ersöz - Nihal İdeş - Nesrin Türkarıslan, "2000 Yılları Resmi Kayıtlarından Batman'da Gerçekleşen İntihar ve İntihar Girişimleri Üzerine Bir İnceleme," *Aile ve Toplum*, 1/4 (2001), 24-48; Diyanet İşleri Başkanı Sayın Mehmet Nuri Yılmaz'ın Batman İlimizde Yoğunlaşan İntihar Olayları İle İlgili Yaptığı Basın Toplantısı, (5 Ekim 2000), <http://www.byegm.gov.tr/yayinlarimiz/TURKHABER/2000/4ekim/T6.htm>, 07.02.2006.

⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Dairesi Başkanlığı'nın (DİBPDB) 30.01.97 Tarih ve B.02.1.DİB.0.71.00.01/623-104 Sayılı Yazısı.

¹⁰ Bakanlıkların Bazıları ile Bağlı ve İlgili Kuruluşlarına Ait Kadro Değişikliği Hakkında Karar (BBİKAKD), Resmi Gazete 23142 (Mükerrer) (16 Ekim 1997), Bakanlar Kurulu Kararı. 97/10015, 291.

yükseköğretim mezunu olmak ve “bayan olmak” şartı aranmıştır.¹¹ Atama şartları, ilerleyen yıllarda mesleğe yüklenen rolün de etkisiyle değişiklik göstermiş ve 1999, 2004, 2006, 2011, 2013, 2014, 2015 ve 2017¹² yıllarında sekiz defa değişmiştir.

2010 sonrası erkeklerin yer almaya başladığı kadrolarda DHU'nun görev alanları, süreç içerisinde farklılık göstermiş; 1997'den günümüze 2000, 2009, 2017¹³ ve 2019¹⁴ yıllarında güncellenmiştir. Bu belirlemelerde görev alanına bakış ve DİB'nin din hizmetleri alanlarındaki çalışmalarının etkisiyle dikkat çeken

¹¹ Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Dairesi Başkanlığı'nın (DİBPDB) 10.12.97 Tarih ve B.02.1.DİB.0.71.00.08/012-2306 Sayılı Yazısı.

¹² DHU atama şartları için bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı Sınav, Atama, Nakil ve Görevde Yükselme Yönetmeliği (DİBSGYY), Resmi Gazete 23885 (23 Kasım 1999), md. 9/19; Diyanet İşleri Başkanlığı Atama ve Yer Değiştirme Yönetmeliği (DİBAYDY), Resmi Gazete 25564 (25 Ağustos 2004), md. 6/6; Diyanet İşleri Başkanlığı Görevde Yükselme Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik (DİBGYYD), Resmi Gazete 26191 (7 Haziran 2006), md. 6/g; Diyanet İşleri Başkanlığı Atama ve Yer Değiştirme Yönetmeliği (DİBAYDY), Resmi Gazete 28095 (25 Ekim 2011), md. 6/d; Diyanet İşleri Başkanlığı Görevde Yükselme Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik (DİBGYYDY), Resmi Gazete 28533 (19 Ocak 2013), md. 1/e; Diyanet İşleri Başkanlığı Görevde Yükselme Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik (DİBGYYDY), Resmi Gazete 29033 (14 Haziran 2014), md. 2/e; Diyanet İşleri Başkanlığı Atama ve Yer Değiştirme Yönetmeliği (DİBAYDY), Resmi Gazete 29327 (15 Nisan 2015), md. 8/e; Diyanet İşleri Başkanlığı Görevde Yükselme Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik (DİBGYYDY), Resmi Gazete 30254 (28 Kasım 2017), md. 2/8.

¹³ 1997 sonrası 2017'ye kadar DHU görev alanlarındaki değişim için bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Dairesi Başkanlığı'nın (DİBPDB) 23.02.2000 Tarih ve B.02.1.DİB.0.12.00.01/0/239-264 Sayılı Din Hizmetleri Uzmanlarının Görevleri ile İlgili Yazısı; Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönergesi (DİBGÇY), Diyanet İşleri Başkanlığı (2002), md. 100; Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönergesi (DİBGÇY), Diyanet İşleri Başkanlığı (2017), md. 64.

¹⁴ DİB Görev ve Çalışma Yönergesinin 64. maddesinde DHU'nun görevleri:

- a) Din hizmetlerinin etkin ve verimli bir şekilde topluma sunulması konusunda araştırmalar yapmak, projeler geliştirmek, teklifler sunmak ve raporlar hazırlamak.
- b) Başkanlığın kurumlar arası iş birliği yoluyla sunduğu hizmetlerin yürütülmesinde görev almak.
- c) Başkanlığın gençlere yönelik çalışmaları ile aile ve dini rehberlik büro veya merkezlerinde görev almak.
- ç) Öğrenci yurtları, gençlik merkezleri ve kampları, ceza infaz kurumları, sağlık kuruluşları, sosyal hizmet kurumları ve benzeri yerlerde iş birliği esasına göre manevi danışmanlık ve din hizmeti sunmak.
- d) Göçmen, engelli, bağımlı gibi toplumun desteğe muhtaç kesimlerine yönelik manevi danışmanlık hizmetleri yürütmek.
- e) Görev alanı ile ilgili seminer, panel, sempozyum ve benzeri bilimsel etkinliklere katılmak, kurumsal kültürün gelişmesine katkıda bulunmak.
- f) İhtiyaç duyulması halinde vaaz ve irşat faaliyetlerinde bulunmak.
- g) Görev alanı ile ilgili konularda verilen diğer görevleri yapmak.” şeklindedir. DİBGÇY, md.64. (Değ:28.11.2019 tarihli ve 774510 sayılı Başkanlık Onayı).

yenilikler yapılmıştır. İlk iki görev alanı genel itibari ile birbirine benzer iken sonrakilerde bir öncekinde bulunmayan pek çok hususa yer verilmiştir. Özellikle 2019'da, Başkanlığın işbirliği protokolleriyle hizmet verdiği farklı kurumlar (öğrenci yurtları, sağlık kuruluşları ve sosyal hizmet kurumları vb.) ile toplumun desteğe muhtaç (göçmen, engelli, bağımlı vb.) farklı sosyal kesimlerine yönelik manevi destek ve danışmanlık, görev alanı içine alınarak önemli bir değişim yaşanmıştır.

Din hizmetlerinin planlama ve uygulamasına kadar her aşamada aktif rol üstlenen DHU ve din hizmetleri uzmanlarının görev alanlarındaki değişim yanında şu anda sorumlu olunan hususlar ve bunların uygulamaya nasıl aktardıklarını ortaya koymak, özelde meslek genelde din hizmetlerinin verimliliği açısından önem taşımaktadır. Bu bağlamda tarihi süreç ve görevlilerin özellikleri çerçevesinde sorunların belirlenmesi, görev alanlarının yeniden oluşturulması, karşılaşılan zorlukların giderilmesi için konu, araştırılması gereken önemli bir problem alanı olarak düşünülmüştür. Şüphesiz daha başarılı ve sağlıklı görüş geliştirmek için DHU mesleğinin, tüm yönleriyle ayrıntılı olarak ele alınması gerekmektedir. Fakat çalışmanın özelliği ve sınırlıkları dikkate alınarak konu; din hizmetleri uzmanlarının görüşleri çerçevesinde görev alanlarının uygulamaya aktarılma durumu olarak belirlenmiştir.

Çalışmada öncelikle DHU görev alanları ve uygulanabilirlikleri, sahada hizmet veren din hizmetleri uzmanlarının görüşlerinden hareketle değerlendirilerek mesleğin daha nitelikli bir şekilde uygulanmasına katkıda bulunmak hedeflenmiştir. Tespit edilebildiği kadarıyla alandaki ikinci akademik çalışma olması dolayısıyla da¹⁵ kendisinden sonrakilere katkıda bulunacağı düşünülmüştür. Hem akademik araştırma yapanların hem de DİB'nin dikkatlerini alana yönelterek DİB'nin görev ve çalışma alanlarıyla ilgili belirlemelerinin etkinliğini DHU özelinde tartışmaya açmak ise araştırmanın bir diğer amacı olmuştur.

Konunun sınırlıkları ve içerikle ilgili belirlemeler dikkate alınarak problem cümlesi; "Taşrada görev yapan din hizmetleri uzmanlarının DİB Görev ve Çalışma Yönergesi'nde belirlenen görev ve sorumluluklarını uygulamaya

¹⁵ Recep Yaparel & Halit Ev, "Din Hizmetleri Uzmanlarının Yeterliklerini Belirleme," (Yayımlanmamış Bildiri), *Din Görevlilerinin Yeterlikleri Tartışmalı İlimi Toplantı 11-12 Mart 2004*, Kayseri.

aktarma durumları nedir?” şeklinde oluşturulmuştur. Temel problemden hareketle şekillendirilen alt problemler de şöyle belirlenmiştir:

- Din hizmetleri uzmanları, görev alanları içerisinde yer alan maddelerin uygulamaya aktarılmasına tecrübeleri çerçevesinde nasıl yaklaşmaktadır?
- Din hizmetleri uzmanlarının görev alanlarıyla ilgili eğitime ihtiyaç duyma ve bu ihtiyacı karşılama konusundaki düşünceleri nasıl oluşmaktadır?
- Din hizmetleri uzmanları, görev alanlarının DİB'nin diğer görev alanlarından ayrılması konusunda ne düşünmektedir?
- Din hizmetleri uzmanları, görev alanları ve bunların uygulamaya aktarılmasında sorun olarak hangi konuları öne çıkarmaktadır?
- Din hizmetleri uzmanlarının görev alanlarında daha nitelikli bir uygulama ve din hizmeti için önerileri nelerdir?

Yöntem

Nitel araştırma özelliği taşıyan çalışmada veriler, doküman inceleme ve görüşme yöntemleri kullanılarak elde edilmiştir. Doküman incelemeye araştırmanın bilimsel ve akademik temellerinin oluşturulması ve alan yazındaki bilimsel birikimden yararlanma noktasında başvurulurken; görüşmeden konunun temel verilerini yani katılımcıların DİB Görev ve Çalışma Yönergesi'nde belirlenen hususların uygulamaya aktarılmasıyla ilgili düşüncelerini tespit etmede yararlanılmıştır.

Problem ve amaç çerçevesinde güncel ve kendine özgü bir durumu sınırları bağlamında inceleyen nitel araştırma desenlerinden durum çalışması¹⁶ çerçevesinde çalışma hazırlanmış, planlamadan-raporlaştırmaya kadar tüm aşamalar bu desen çerçevesinde yürütülmüştür. Alan yazındaki bilimsel birikim ve kuramsal temellendirmelerin göz önünde bulundurulduğu ve yarı yapılandırılmış görüşme türünün tercih edildiği çalışmada sorular, açık uçlu, esnek, açıklamaya ve ekleme çıkarma yapmaya olanak tanıyacak şekilde hazırlanmıştır.¹⁷

DİB'den alınan bilgilerde 2020 yılında taşra teşkilatında 758 din hizmetleri uzmanının çalıştığı görülmüştür. Araştırmanın sınırlıkları ve tercih edilen yöntem dikkate alınarak çalışma grubu, görevliler arasından kartopu tekniği ile

¹⁶ Hanife Akar, “Durum Çalışması”, *Eğitimde Nitel Araştırma Desenleri*, ed. Ahmet Saban - Ali Ersoy (Ankara: Anı Yayıncılık, 2017), 144-145,149.

¹⁷ Burce L. Berg & Howard Lune, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. ed. Hasan Aydın (Konya: Eğitim Kitabevi, 2015), 133.

oluşturulmuştur.¹⁸ Bunun için önce İzmir ve Ankara'daki tecrübeli görevlilere ulaşılmış, daha sonra onların yönlendirmeleri ile diğer katılımcılar belirlenmiştir. Çalışmada bu iki il yanında örneklem grubunun görev yaptığı yerler Ağrı, Aksaray, Antalya, Balıkesir, Burdur, Isparta, Kütahya, Konya ve Manisa olmuştur. Araştırma sorularına verilen cevaplardaki tekrarlar dikkate alınarak¹⁹ katılımcı sayısı 20 ile sınırlandırılmıştır. DİB'nin din hizmetleri uzmanlarının görev alanları ile ilgili planladığı değişiklik dikkate alınarak Aralık 2019'da gerçekleştirilen çalışmada, bir katılımcının verdiği bilgilerin kullanılmasından vazgeçmesiyle 19 görevlinin görüşleri analiz ve raporlaştırmada kullanılmıştır. Bunların cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi, daha önce yapılan iş ve süre ile DHU sürelerindeki dağılımları şöyle olmuştur.

Tablo 1: Din Hizmetleri Uzmanları ile İlgili Genel Bilgiler

Cinsiyet	Yaş	Eğitim Düzeyi	Daha Önce Yapılan İş ve Süre	DHU'da Süre
K1	40	Lisans	Öğretmen-5/KK.Ö.-3	7
K2	42	Lisans	Öğretmen-5	13
K3	52	Lisans	K. K. Ö.-9	14
K4	42	Lisans	K. K. Ö.-4	13
K5	48	Y. Lisans	Öğretmen-11	16
E1	43	Lisans	İmam Hatip-10	2
E2	44	Lisans	Müezzin Kayyım-8	2
E3	48	Y. Lisans	İmam Hatip-19	5
E4	35	Lisans	İmam Hatip-6	2
E5	36	Lisans	İmam Hatip-9	4
E6	41	Doktora	İmam Hatip-12	4
E7	29	Y. Lisans	İmam Hatip-7	1
E8	30	Lisans	İmam Hatip-8	1
E9	40	Lisans	İmam Hatip-10	1
K6	29	Y. Lisans	K. K. Ö.-6	1
K7	37	Y. Lisans	K. K. Ö.-14	4
K8	36	Y. Lisans	K. K. Ö.-8	1
K9	43	Y. Lisans	K. K. Ö.i-11	11
K10	28	Lisans	K.K. Ö.-5	1

Tabloya göre 10 kadın, 9 erkekten oluşan katılımcıların yaş aralıkları 52-28'dir. Ancak görevliler en çok kırklı yaşlarda bulunmaktadır. Eğitim düzeyleri, lisans ve lisansüstünde birbirine yakın olup üç kişi dışında daha önce çalışılan kurum, DİB'dir. Verilerde görev süreleri 16 ile 1 yıl arasında değişmekle birlikte burada en fazla bir yıl süre aralığı dikkat çekmektedir.

¹⁸ Aysel Aziz, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri ve Teknikleri* (Ankara: Nobel Yayın ve Dağıtım, 2008), 55-57.

¹⁹ Ali Yıldırım & Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin, 2006), 115.

Örneklem grubunun görev yaptıkları coğrafi konumların dağılımı dolayısıyla görüşmeler dijital ortamda yapılmış,²⁰ hızlı not alma ve ses kaydı ile saklanmıştır. Görüşme süreci ve sonrasında, durum çalışması deseninde planlanan çalışmalar için gerekli olan etik tutumlar, inandırıcılık, aktarılabilirlik, tutarlılık, teyit etme ve bilgi kaynaklı olma ilkeleri çerçevesinde hareket edilerek geçerlik ve güvenilirlik²¹ sağlanmıştır. Ulaşılan verilerin analizinde betimsel analiz tercih edilmiştir. Bunun için öncelikle belirlenen tema ve sorular çerçevesinde katılımcıların problemle ilgili verdiği bilgiler içerik ve ifadelendirme büyük ölçüde korunarak tablolaştırılmış; daha sonra görüşme sırası ile cinsiyetleri esas alınarak K1, K2, ..., E1, E2, ... şeklinde kodlanan katılımcı cevaplarından yapılan aynen alıntılardan da yararlanılarak bulgular farklı boyutlarıyla ele alınıp yorumlanmıştır.

2. Bulgular ve Değerlendirme

2.1. Din Hizmetleri Uzmanlarının Görev Alanlarını Uygulamaya Aktarmaları

Tablo 2: Görev Alanında Araştırma Yapmak, Proje Geliştirmek, Teklif Sunmak ve Rapor Hazırlamak

Görev alanlarının uygulamaya aktarılması konusunda ne düşünüyorsunuz?			
Madde	Görüş	Sayı	
a) Din hizmetlerinin etkin ve verimli bir şekilde topluma sunulması konusunda araştırmalar yapmak, projeler geliştirmek, teklifler sunmak ve raporlar hazırlamak.	Bu madde ile ilgili bir etkinlikte bulunmadım. Maalesef bu tür çalışmalar yapmıyorum.	5	
	Bu madde ile ilgili çalışmalar yapmıyorum.	Yapılan Çalışma	
		Raporlama yapıyor ve raporlar çerçevesinde yapılması gerekenlerle ilgili önerilerde bulunuyorum.	4
		Bağımlılıkla ilgili çalışmalar yapıyor, proje üretiyor, raporlama yapıyorum.	3
		Raporlama işinde aktif olarak rol alıyorum.	2
		Çalıştığım alanda raporlama yapıyor ve görüş geliştirim.	2
		Arkadaşlar da aynı işi kendi alanlarında yapıyor.	1
		Gençlik hizmetleri ile ilgili proje geliştirim.	1
Farklı birimler (ADRB, cezaevi, hastane, gençlik merkezleri vb.) için proje geliştirim ancak sadece ADRB'de uygulama yapıyorum.	1		
Müftülükte görevli arkadaşlar konuyla ilgili çalışma yapıyor.	1		

Çalışmaya katılan din hizmetleri uzmanları, görevleri arasında bulunan ve alanın daha çok planlama ve değerlendirme boyutunu içeren a maddesini, özellikle din hizmeti sundukları paydaş kurumlardaki faaliyetleriyle uygulamaya aktardıklarını belirtmektedir. Bu durum, son yıllarda artan görevli sayısının²²

²⁰ Berg & Lune, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 153-155.

²¹ Akar, *Durum Çalışması*, 160-163.

²² 02.09.2006'da Diyanet İşleri Başkanlığı Bilgi İşlem Merkezi Müdürlüğü'nden ve 02.04.2021'de Diyanet İşleri Başkanlığı İnsan Kaynakları Genel Müdürlüğü'nden alınan bilgilere göre 1997-2020 arası din hizmetleri uzmanı sayıları:

Yıl	K	E	Yıl	K	E	Yıl	K	E	Yıl	K	E
-----	---	---	-----	---	---	-----	---	---	-----	---	---

çalışma alanlarında ayrışmayı beraberinde getirmesi ile açıklanabilir. Tablodakilere ek olarak; “2017 sonrası maddenin uygulaması değişti.”(E1), “Çalışmalarda kadın-erkek arasında ayırım yapıyoruz.” (K6) şeklindeki katılımcı görüşleri de bu düşünceyi doğrulamaktadır. Ancak madde içeriği bütün olarak değerlendirildiğinde sadece raporlama yapma, belli alanla sınırlı kalma gibi hususların verimliliği olumsuz etkileyebileceği anlaşılmaktadır. Ayrıca veriler, maddede istenenlerin sahada tam olarak gerçekleştirilemediği kanaatine götürmektedir. Bunların yanında diğer yedi maddedeki görevleri ve alanda ihtiyaçlar çerçevesinde gelişmeyi etkileyen bir konuda, hiç çalışma yapmadıklarını, eğitimlerinin olmadığını dile getiren görevlilerin cevapları da dikkate alındığında, maddenin uygulanmaya aktarılmasının yeniden ele alınması gerektiği söylenebilir.

Tablo 3: DİB'nin Kurumlar Arası Din Hizmetlerinde Görev Almak

Görev alanlarının uygulamaya aktarılması konusunda ne düşünüyorsunuz?		
Madde	Görüş	Sayı
b) Başkanlığın kurumlar arası iş birliği yoluyla sunduğu hizmetlerin yürütülmesinde görev almak	Kurumlar arası çalışmalarla ilgili toplantılara katılmadım. Ancak sahada bu tür işlerde görev alıyorum.	7
	Kurumlar arası toplantılara temsilcisi olarak katıldım, bu tür projelerde yer aldım ancak uygulamada görev almadım.	5
	Bağımlılıkla ilgili kurumlar arası toplantılara katılıyorum ve bağımlılıkla mücadelede aktif görev alıyorum.	3
	Bunula ilgili görev ayırımımız var. Müftülükte çalışan arkadaşlar toplantılara katılıyor, diğerleri sahada işleri yürütüyor.	2
	Bu tür çalışmaların nasıl yürütüleceği il müftülüklerine göre değişiyor.	2
	Kurumlar arası çalışmalarda temsilci olarak şube müdürü talep ediliyor. ADRB vaizi toplantılara katılıyor. Onlar bulunmadığında ben veya arkadaşlar gidiyoruz.	1
	Her vaize koordinatörlük verildi, onlar toplantılara katılıyor.	1

Tablodaki veriler, bir önceki maddede söylenenleri ve ulaşılan sonuçları açıklar mahiyette şekillenmekte ve bu bağlamda katılımcıların, farklılıklar bulunmakla birlikte, sahada aktif rol üstlenmekte, kurumlar arası işbirliğiyle yürütülen çalışmalarda görev aldıkları anlaşılmaktadır. Ancak karşı kurumun üst düzey temsilci talebi, müftülüklerin büroda ve sahada çalışan ayırımı, vaizlerin koordinatör tayin edilmeleri gibi sebeplerle toplantılara katılmayan görevliler, yürüttükleri çalışmaların düşünce geliştirme ve değerlendirme aşamalarında çok fazla yer almamaktadır. Bu durum, kurumlardaki hiyerarşik yapılanma ve

1997	1	-	2003	-	-	2009	62	-	2015	45	36
1998	2	-	2004	-	-	2010	64	1	2016	39	59
1999	-	-	2005	-	-	2011	65	1	2017	34	66
2000	21	-	2006	49	-	2012	61	1	2018	31	71
2001	-	-	2007	-	-	2013	56	1	2019	65	382
2002	-	-	2008	63	-	2014	54	36	2020	105	653

görev taksimi gibi gerekçelerle açıklanabilirse de sahada bizzat hizmet veren ve görev alanlarının ilk maddesi bunu gerekli kılan din hizmetleri uzmanlarının yaptıkları çalışmaların planlanmasından değerlendirmesine kadar tüm aşamalarda bulunmamaları, kurumlar arası din hizmetinde etkililik için yeniden değerlendirilmesi gereken bir husus olarak kendini göstermektedir. Tüm eğitim alanları gibi yaygın din eğitiminde de yerel şartların dikkate alınması gerekliliği,²³ belli konularda değişik yapmayı beraberinde getirmektedir. Fakat uygulamada bu husus dikkate alınırken idari yapılanmada kurumsal din hizmetinin gereği olarak müftülükler arasında birliktelik sağlanmalıdır.

Tablo 4: DİB'nin Gençlere Yönelik Çalışmaları ve ADRB Bürolarında Görev Almak

<i>Görev alanlarının uygulamaya aktarılması konusunda ne düşünüyorsunuz?</i>			
<i>Madde</i>	<i>Görev Alınıp Alınmama Durumu ve Nasıl Yer Alındığı</i>	<i>Sayı</i>	
c) Başkanlığın gençlere yönelik çalışmaları ile aile ve dini rehberlik büro veya merkezlerinde görev almak.	ADRB bürolarında görev alıyorum	10	
	<i>Nasıl Yer Alındığı</i>		
	Gençlere yönelik çalışmalarda görev alıyorum.	Uzman olmadan önce çalıştığım KYK'da şimdi de çalışıyorum.	1
		DHU'dan önce gençlik koordinatörlüğünde çalışıyordum.	1
		Şimdi profesyonel olarak yapıyorum.	1
		Liselerde zaman zaman konferanslara gidiyorum.	1
	İlk atandığımda yaptım.	1	
	İhtiyaç oldukça iki alanda da çalışmalara katılıyorum. Ancak aramızda bir iletişim sorunu var.	1	
	Bu tür çalışmalarda yer almadım.	4	

DİB 2003 yılından sonra bir danışma birimi olarak aile ve dini rehberlik bürolarını (ADRB'leri) açmış,²⁴ gençlik çalışmalarına da 2015'deki Gençlik ve Spor Bakanlığı ile imzaladığı protokol ve 2018 yılındaki yasal düzenlemenin²⁵ ardından açtığı gençlik merkezleriyle yeni bir ivme kazandırmıştır. DHU görev alanlarında yer alan ve bu hizmet alanını kapsayan c maddesi için katılımcıların cevapları, genelde ADRB bürolarında görev aldıkları şeklindedir. Büroların açılış tarihi ve yaygınlığı²⁶ göz önünde bulundurulduğunda bu, beklenen bir durumdur. Verilerde dikkat çeken, görevlilerin gençlik çalışmalarındaki

²³ Milli Eğitim Temel Kanunu (METK), Resmi Gazete 14574 (26 Haziran 1973), md. 5; Hıfzı Doğan, "Meslekî ve Teknik Eğitimin Yeniden Yapılandırılması", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 30/1 (1997), 7,14.

²⁴ Salih Aybey, "Dini Danışmanlık Bağlamında Aile ve Dini Rehberlik Büroları", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2015), 146.

²⁵ Bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı Gençlik Çalışmaları Yönergesi (DİBGÇY), Diyanet İşleri Başkanlığı (2018).

²⁶ "31 Aralık 2020 tarihi itibarıyla 81 il ve 349 ilçede; 420'si Büro, 10'u Merkez olmak üzere toplam 430 noktada bulunan Aile ve Dini Rehberlik Büro/Merkezinde 1.474 erkek ve 2.093 kadından oluşan vaiz, din hizmetleri uzmanı, Kur'an kursu öğreticisi, imam hatip ve müezzin-kayyim unvanlarındaki 3.567 personel ile hizmet verilmektedir." *Diyanet İşleri Başkanlığı 2020 Yılı Faaliyet Raporu*, Ankara: 2021, 79.

farklılaşmasıdır. KYK, MEB, gençlik koordinatörlükleri vb. alanlar görev alanının ne kadar geniş olduğunu ve daha henüz kurumsallaşma aşamasında bulunulduğunu düşündürmektedir. Çünkü bir sonraki maddede KYK'lar ve öğrenci yurtları, ayrı görev alanı olarak ifade edilmektedir. Görüşmelerde belirtilen birimler arasındaki iletişim sorunu da çalışmaların yürütülmesi noktasında üzerinde durulması gereken bir konudur. Katılımcılardan dördünün gençlik çalışmalarında ve ADRB'de görev almadığını söylemesi ise çok geniş ve kapsamlı görev alanı belirlemeleri açısından beklenen bir sonuç olarak değerlendirilebilir.

Tablo 5: DİB'nin İşbirliği Esasına Göre Çalıştığı Kurumlarda Manevi Danışmanlık ve Din Hizmeti Sunmak

Görev alanlarının uygulamaya aktarılması konusunda ne düşünüyorsunuz?		
Madde	Görev Alınıp Alınmama Durumu ve Nasıl Yer Alındığı	Sayı
ç) Öğrenci yurtları, gençlik merkezleri ve kampları, ceza infaz kurumları, sağlık kuruluşları, sosyal hizmet kurumları ve benzeri yerlerde iş birliği esasına göre manevi danışmanlık ve din hizmeti sunmak.	Nasıl Yer Alındığı	
	Görevliler arasında KYK, hastane ve ADRB gibi görev paylaşımı var.	4
	KYK'da daimi değil ancak ara ara görev alıyorum.	3
	Görev almadığım alanlarda ziyaretlerim oluyor.	5
	Hem KYK hem cezaevinde çalışıyorum.	2
	Cezaevinde çalışıyorum.	1
	KYK'da sürekli çalışıyorum.	2
	İlk atandığımda mesai saatlerinde dairede sonrasında öğrenci yurtlarında görev yaptım.	1
	Sevgi evlerinde çalışıyorum.	1
	Hem sevgi evinde hem cezaevinde görev yapıyorum.	1
	Bu alanda görev yerlerimiz çok sık değişiyor, nerede ise her kurumda görev yaptım.	4
Bu tür çalışmalarda yer almadım.	5	
DİB özellikle 2016 sonrası atamalarda din hizmetleri uzmanlarını, öncelikle bu ç ve sonra c maddesi için alıyor, görevlileri de daha çok bu işleri yapan kişiler kabul ediyor.	3	

Çalışmaya katılan görevlilerin ifadelerinden DİB'nin, DHU çalışma alanları içinde kurumlar arası işbirliğine ve kurum dışında yürütülen manevi danışmanlık ve din hizmetlerine ayrı bir önem verdiği söylenebilir. Daha önce verilen DHU kadrolarındaki sayısal artış ile katılımcıların belirttikleri, bu değişimin 2016 sonrası başladığı kanaatine götürmektedir. Burada diğer kurumlara işbirliği çalışmaları yanında üzerinde durulması gereken bir diğer konu, manevi danışmanlıktır. Yönergede c, ç ve d maddelerinde açıkça, b maddesinde genel ifadelerle vurgulanan din hizmetlerinde bilgilendirme ve irşat dışında yeni bir yönelim olarak manevi danışmanlık, hem diyanet hem de DHU için yeni bir hizmet türüdür. Nitekim manevi danışmanlık ve rehberliğin, 2019 yılında bir

meslek olarak tanımlandığı, ulusal standart ve yeterliklerinin belirlendiği görülmektedir.²⁷

Veriler katılımcıların birçoğunun madde kapsamında farklı kurumlarda aktif görev aldıklarını göstermektedir. Müftülüklerde din hizmetleri uzmanları arasındaki görev paylaşımının ve özellikle tecrübeli uzmanların belirtildiği üzere planlama ile büro hizmetlerinde çalışmasının, diğer maddeler gibi burada da görev alma-almama durumunu etkilediği söylenebilir.

Görevlilerin işbirliği esasına göre çalıştıkları kurumların başında KYK, sağlık kuruluşları/hastaneler gelmektedir. Yeni bir hizmet alanı olmasına rağmen başkanlığın KYK çalışmalarını hızlandırması, 2016 sonrası hız kazanan gençlik çalışmalarıyla birlikte dikkat çekici ve önemli bir adımdır. Mülakatlarda dile getirilen; *“Biz atandığımızda DİB merkez teşkilatından, KYK’ların atamada öncelikli olduğu, bu kurumlarda görevlendirilmek için alındığımız ifade edildi.”* (E9) cümlesi de Başkanlığın alandaki çalışmaları öncelediğini düşündürmektedir. Sosyal hizmet kurumlarından sevgi evleri, sık görev alınan kurumlar arasında belirtilmektedir. Diğer birimlerden bahsedilmemesi ise alanın çok geniş olması, koruma tedbirleri ve gizliliğin²⁸ çalışmalardaki etkisi ile açıklanabilir.

Verilerdeki iki husus, bir görevlinin birden fazla kurumda görev alması ve görev yerlerinin sık değişmesi üzerinde ayrıca durulmalıdır. Çünkü hizmet türlerindeki farklılık ve her alanın manevi danışmanlık ya da din hizmetinde uzmanlaşmayı gerektirmesi, verimliliği olumsuz etkileyebilecektir. Cezaevi gibi özel kadrosu bulunan kurumlarda din hizmetleri uzmanlarının da görevlendirilmesi aynı sonucu doğurabilecek bir durumdur. Ayrıca burada, b maddesi kapsamında yürütülen kurumlar arası işbirliği çalışmaları ile bu maddedeki işbirliği esasına göre verilen manevi danışmanlık ve din hizmetinin nasıl ayırıldığı çok açık değildir. DİB kurum dışında yaptığı tüm çalışmaları işbirliği anlaşmalarıyla yürütmekte, bu manevi danışmanlık veya din hizmeti olarak adlandırılmaktadır. Katılımcılara bu husus sorulduğunda bilgi sahibi olmadıklarını hatta böyle bir ayrımı düşünmediklerini ifade etmeleri, konunun yeniden değerlendirilmesi gerektiği sonucuna götürmektedir.

²⁷ Bkz. Ulusal Meslek Standartlarına Dair Tebliğ (UMS) (Tebliğ No: 2019/18), Resmi Gazete 30929 1.Mükerrer (25 Ekim 2019).

²⁸ Bkz. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Sosyal Hizmet Merkezleri Yönetmeliği (ASPBHMY), Resmi Gazete 28554 (9 Şubat 2013), md. 18/1-d, 27/1-g.

Tablo 6: Toplumun Desteğe Muhtaç Kesimlerine Yönelik Manevi Danışmanlık Hizmeti Sunmak

Görev alanlarınızın uygulamaya aktarılması konusunda ne düşünüyorsunuz?			
Madde	Görev Alınıp Alınmama Durumu ve Nasıl Yer Alındığı	Sayı	
d) Göçmen, engelli, bağımlı gibi toplumun desteğe muhtaç kesimlerine yönelik manevi danışmanlık hizmetleri yürütmek.	Nasıl Yer Alındığı		
	Bu alanlarda görev alıyorum.	Bu alanda daha çok ziyaret yapılıyor ve ben de yer alıyorum. (Göçmen, mevsimlik işçi, şehit ailesi, huzurevi, engelliler vb.)	5
		Görev paylaşımı dolayısıyla diğer arkadaşlar katılıyor.	3
		Bağımlılıkla ilgili projelerde yer alıyorum.	2
		Bu tür etkinliklere haber verilirse katılıyorum.	1
Bu tür çalışmalarda yer almadım.	8		

Katılımcıların desteğe muhtaç dezavantajlı gruplara yönelik din hizmetleri hakkında verdikleri cevaplar, daha çok ziyaret şeklinde çalışmalarını yürüttüklerini göstermektedir. Alanda yapılacakların özel eğitim gerektirmesi, DİB'nin uzman kadro yetiştirme çalışmalarına yeni hız vermesi ve din hizmetleri uzmanlarında sayısının son iki yılda artması dolayısıyla bu, beklenen bir sonuçtur. Tablo 5'in değerlendirmelerini doğrulayan veriler, görev paylaşımı dolayısıyla katılımcıların belli alanlarla sınırlı kalmalarının c ve ç maddeleri gibi burada etkili olduğunu düşündürmektedir. Ancak verilerde katılımcıların çalışma yapmadım cevabı fazla ifade edilmesi sebebiyle dikkat çekmektedir.

Cevaplarda gençlik hizmetleriyle ne kastedildiği noktasında katılımcılarda görülen karmaşa üzerinde durmak, konu birlikte c ve ç maddeleri için de açıklayıcı olacaktır. Belirtildiği üzere DİB il ve ilçe müftülüklerinde diyanet gençlik merkezleri²⁹ aracılığıyla gençlik çalışmalarını yürütürken Gençlik ve Spor Bakanlığı ile imzalanan protokol çerçevesinde³⁰ hizmet vermeye devam etmektedir. Ayrıca d ve c maddeleri ile ç maddesindeki gençlik merkezlerinin ve ilgili alanlarda gerçekleştirilen çalışmaların görüşmelerde aynı çerçevede değerlendirildiği, ayrılması istendiğinde ise "...biz hepsini birlikte değerlendiriyoruz, ayıramıyoruz." (K10) cevabında olduğu gibi bunun yapılamadığı görülmektedir.

Tablo 7: Görev Alanı ile İlgili Bilimsel Çalışmalara Katılmak ve Kurum Kültürünün Gelişmesine Destek Olmak

Görev alanlarınızın uygulamaya aktarılması konusunda ne düşünüyorsunuz?		
Madde	Görev Alınıp Alınmama Durumu ve Nasıl Yer Alındığı	Sayı

²⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. DİBGÇY, md.4/1-k.

³⁰ DİB bu çalışmalarını ikisi 2013, biri 2015 yılında imzaladığı üç protokol ile yürütmüştür. Ancak günümüzde 2019'da imzaladığı ve öncekileri yürürlükten kaldıran protokolle işbirliği çalışmalarına devam etmektedir. Bkz. Gençlik ve Spor Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı Arasında İşbirliği Protokolü (GPBDİBAİP), Gençlik ve Spor Bakanlığı - Diyanet İşleri Başkanlığı (2019).

e) Görev alanı ile ilgili seminer, panel, sempozyum ve benzeri bilimsel etkinliklere katılmak, kurumsal kültürün gelişmesine katkıda bulunmak	Bu alanlarda görev alıyorum.	Nasıl Yer Alındığı	
		Seminer veriyor ancak alanımla ilgili seminerlere katılmıyorum.	3
		Kendim seminer veriyor ve alanımla ilgili seminerlere de katılıyorum.	2
		Seminer konferans vb. çalışmalarını koordine ediyorum.	2
		Din şurasına katıldım. Çalıştay hazırlığında da bulundum.	1
		Müftülük çalışmalarının işleyişine destek veriyorum.	1
	Kurum kültürü için kişisel gayret ediyorum.	1	
Bu tür çalışmalarda yer almadım.		9	

Din hizmetleri uzmanlarının gelişimlerini ve hizmet yaptıkları alan/alanlarda uzmanlaşmalarını sağlayacak bilimsel etkinliklere katılmaları noktasında veriler, din şurası ve çalıştay hazırlığında görev almak gibi bazı olumlu örnekler dışında yetersiz kalılabildiğini ve bilimsel etkinliğin görevlendirilen alanla sınırlandırılarak algılanabildiğini ortaya koymaktadır. Nitekim maddeyi, çalışmaların koordinesi olarak ifade edenler ile seminer verip katılmak şeklinde açıklayanlar da bu sonucu desteklemektedir.

Yapılan bilgilendirmelere rağmen yeterince anlaşılamayan maddenin son kısmı hakkında, kişisel gayretleri ve örnekliliği ile kurum kültürünü desteklediğini belirten bir katılımcı dışında bilgi bulunmamaktadır. Madde kapsamında görev almamanın da aynı doğrultuda şekillendiği görülmektedir. Bu durum, DHU'ya yapılan yeni atanmalarla izah edilebilir. Ancak hizmet süresi yüksek katılımcılar için sonuçların geçerli olması, görevlilerin konuyla ilgili bilgilendirme ve kendini geliştirme ihtiyaçlarının yeniden düzenlenmesinin gerekli olduğunu düşündürmektedir.

Tablo 8: İhtiyaç Duyuldukları Vaaz İrşat Faaliyetlerinde Bulunmak

Görev alanlarının uygulamaya aktarılması konusunda ne düşünüyorsunuz?			
Madde	Görev Alınıp Alınmama Durumu ve Nasıl Yer Alındığı	Sayı	
f) İhtiyaç duyulması halinde vaaz ve irşat faaliyetlerinde bulunmak.	Bu alanlarda görev alıyorum.	Nasıl Yer Alındığı	
		Her hafta düzenli olarak vaaz ediyorum.	3
		Her Cuma vaaz ediyorum.	3
		6 aylık vaaz irşat etkinliklerinde görev alıyorum.	2
		ADRB için tefsir ve siyer dersi yapıyor, düzenli vaaz ediyorum.	1
		Özel günlerde ve Cumartesi günü vaaz ediyorum.	1
		Düzenli olarak değil ama gerektiğinde vaaz ediyorum.	1
		Zaman zaman düzenli zaman zaman da özel gün ve geceler ile Ramazan ayında vaaz ediyorum.	1
	Hafta içi gidiyor duruma göre hareket ediyoruz.	1	
Vaaz ve irşat programlarında yer almıyorum.		6	

'f' maddesi kapsamına görev aldığını ve almadığını belirten katılımcıların cevapları, din hizmetleri uzmanlarının çalıştıkları müftülüğün etkinlikleri çerçevesinde ihtiyaç ya da ihtiyaç olarak kabul edilen zamanlarda vaaz irşat hizmetlerinde yer aldıklarını ortaya koymaktadır. Burada özel gün ve geceler ile altı aylık vaaz irşat programlarının, gereksinim duyulan vakitler olarak

değerlendirilip görevlendirilme yapıldığı söylenebilir. Ancak katılımcıların bazıları, yaptıkları vaazları gereklilik değil amirlerin tercihi olarak değerlendirmektedir.

Tablodaki bulgular, özelden bu madde genelde ise yönergenin tamamı için diğer görev alanlarıyla, özellikle vaizlerle, ayırımın nasıl yapıldığı sorusunu düşündürmektedir. Çünkü görevliler farklı gerekçelerle vaaz irşat hizmetlerinde yer alabilmektedir. Bunun yanında b, c, ç ve d maddeleri ile öne çıkan manevi danışmanlık hizmeti ile vaaz irşat faaliyetlerinin birlikte nasıl yürütüldüğü veya yürütüleceği, açıklanması gereken bir diğer konu olarak kendini göstermektedir. Bu nedenle DHU görev alanlarının uygulanmasında etkili hususlar araştırılırken konu üzerinde ayrıca durulacaktır.

2.2. Din Hizmetleri Uzmanlarının Görev Alanlarının Uygulanmasında Etkili Hususlar

Tablo 9: DHU'yu Tercih Sebebi ve Başka Bir Kurumda Çalışmayı İsteme

DHU'ya geçiş nedeniniz nedir?			
DHU'ya Geçiş Nedeni	Neden	Sayı	
	Kariyer planlaması	6	
	İdari zorunluluk	5	
	Din hizmetlerinde kendini geliştirme ve aktif görev alma	4	
	Eski görevine kıyasla DHU'nun görev alanlarının geniş olması	2	
	İkamet yerini değiştirme	2	
	Görev alanını sevme	2	
	Gençlik merkezinde çalışma gibi uzman olmadan önce yapılan farklı görevler	1	
Bir ilahiyatçı olarak başka bir alanda çalışmayı ister siniz? Neden?			
İlahiyatçı Olarak Başka Bir İş/Alanda Çalışmayı İsteme	İsteme Durumu	Neden	Sayı
	İstemezdim	DİB'nin kariyer olanakları	4
		DİB'nin çalışma imkanları ve çalışmalara verdiği önem	2
		DİB'yi sevme	2
		İşini sevme	1
	İsterdim	Lisansüstü eğitim yapılan alanda görev alma isteği	3
		DİB'nin hizmet anlayışı ve idari yapılanması	2
		Görev alanının ekonomik yetersizlikleri	2
		DİB hedef kitesinde çalışmak istememe	2
	Şartlara bağlı	Lisansüstü eğitim sonrası sunulacak olanaklar	1
		Farklı kurumların sunacağı imkanlar	1
		Belirtilmemiş	2

Cevaplara göre din hizmetleri uzmanlarına geçiş nedenleri arasında kariyer planlaması ve idari gereksinimler öne çıkmaktadır. Çalışma hayatında kariyer planlaması yapma ve üst derecedeki göreve geçme isteği, beklenen bir durumdur. Ancak idari zorunluluklar için aynı değerlendirmeyi yapmak mümkün değildir. Konuyla ilgili olarak din hizmetlerinde kendini geliştirme ve daha etkin görev alma isteği ile DHU'nun eski görevlerine kıyasla sunduğu imkanlar ve görev alanını sevme, çalışanların verimliliği açısından önem taşımaktadır.

Bunların yanında ikamet yerini değiştirme talebi ve önceden cami dışında kültürel içerikli din hizmetleri alanlarını tanıma, görev değişikliği gerekçeleri arasında yer almaktadır.

Çalışmaya katılan din hizmetleri uzmanları verdikleri bilgilerde, DİB’de çalışmayı isterken görev alanında devam etmede aynı olumlu tutumu takınmamaktadır. Mesleği tercih nedenleri ile ilişkili olarak katılımcılar, DİB’ye olumlu yönelim sergilemekte ve kurumun sunduğu kariyer olanaklarından faydalanacaklarını belirtmektedir. Kurum değişikliğini isteme ve şartlara bağlı diyenlerde, lisansüstü eğitimlerine uygun alanda çalışma taleplerinin öne çıkması da bu düşüncüyü desteklemektedir. Ancak cevaplardaki DİB’nin hizmet anlayışı, idari yapılanma ve hedef kitle konusundaki değerlendirmeler ile görev alanının ekonomik yetersizliği görüşleri, üzerinde durulması gereken hususlar olarak dikkat çekmektedir.

Tablo 10: DHU Görev Alanlarının Teori ve Uygulamada Diğer Görev Alanlarından Ayrılması

<i>Görev ve çalışma alanlarınızı diğerlerinden nasıl ayırıyorsunuz?</i>		
<i>Ayırma Durumu</i>	<i>Karıştırılan Alanlar ile Karıştırılma Nedenleri</i>	<i>Sayı</i>
Görev alanımı diğer alanlardan ayıramıyorum.	Her işi yapmak. Dairede çalıştığımızda genel idare hizmetlerindeki (memur/şube müdürüyle), sahada çalıştığımızda din hizmetlerindeki arkadaşlarla (vaizle) görev alanlarımızın karışması.	11
	Görev alanlarımızın çok yoğun ve karmaşık olması.	4
	Hem vaiz hem din hizmetleri uzmanı ancak daha çok vaiz olmam.	2
	Önce imam hatip olarak yaptığımız işleri şimdi din hizmetleri uzmanı olarak yapmam. Ayrıca yaptığımız işleri diğer görev alanlarının da yapmaya devam etmesi.	1
	Kendi kurumumuz ile görevlendirdiğimiz kurumların tavırları.	1
	İşimi sevdiğim için ayırma ihtiyacı hissetmiyorum.	1

Verilerde katılımcıların tamamının kendi görev alanlarını DİB’nin diğer çalışma alanlarından ayıramadıkları görülmektedir. Dört görevli soruyu önce hiç düşünmedim şeklinde cevaplandırırsa da sonuçlar, DHU görev alanlarının uygulamaya aktarılması ile ilgili olarak dikkat çekicidir.

DHU çalışma alanlarının hangi görev alanlarıyla karıştırıldığı ve bunun nedenlerinin ne olduğu konusunda ise cevaplar, iki hizmet alanı etrafında şekillenmektedir. Bunlardan biri din hizmetleri sınıfı ve bunlar içinde özellikle vaizlik, diğeri ise memurlar ve şube müdürü olarak cevaplarda belirtilen daire personeli ve genel idari hizmetler sınıfıdır. Mülakatlardaki “*Kur’an kursu açılışında çalışıyorum vaiz ayrılınca işini yapıyorum, şube müdürünün yerine görev alıyorum. Yani kendimi bir yere koyamıyor ve ayıramıyorum. Hatta bu nedenle çevremdeki arkadaşlardan sen amir misin yoksa memur musun? diye sorular alıyorum.*” (E4) cevabı, bu hususu çok net ortaya koymaktadır.

DİB’de çalışanların din hizmetleri ve genel idari hizmetler şeklinde iki sınıfa ayrıldığı düşünüldüğünde, görevlilerin kendini her işi yapan bireyler olarak nitelendirmeleri ve çalışma alanlarını net olmadığı için eleştirmeleri, beklenen bir durumdur. Verilere göre bu durumda, çalışma alanlarını belirleyen DİB merkez teşkilatı ile uygulama rolünü üstlenen taşra yapılanması birlikte etkilidir. Yaşananlar, işini severek yaptığı için durumu kabul eden ve kendisi için sorun olmadığını belirtirken bir kişi dışında, tüm görevliler açısından çalışmalarını yürütme ve devam ettirmede sorun teşkil edebilmektedir. Hatta bu durum; “Ayrılmak için amirlerimle iletişim kuruyorum. Ancak bunu söyleyince senden önceki uzman böyle yapardı diyor, görev ve çalışma yönergesindeki son maddeyi gösteriyor.” (E5) ile “Diğer alanlarda ne yapılacağı çok net. Ancak biz boşluk olan her işi yaptığımız için bir karışıklık var. Ayrıca onlar kadar itibar da görmüyoruz bu yüzden alan değişikliği istiyorum” (K6) cümlelerinde belirtildiği üzere din hizmetleri uzmanlarını alandan uzaklaştırabilmektedir.

Tablo 11: Hizmet içi Eğitim Alma ve DHU’da Özel Eğitim İhtiyacı

Görev alanlarınızla ilgili hizmet içi eğitim alma ve özel eğitime ihtiyaç duyma durumunu nasıl değerlendiriyorsunuz?				
Eğitim Alma	Sayı	Alanda Özel Eğitime İhtiyaç Duyma ve Bunun Nasıl Karşılandığı	Sayı	
Hizmet içi eğitim aldım.	9	Özel eğitime ihtiyaç duyuyorum.	Kendi özel çalışmalarım, bilimsel birikimim ve tecrüben ile karşılıyorum	9
			Lisansüstü eğitimim ile karşılıyorum.	7
			Çalışma yapmıyorum.	1
Hizmet içi eğitim almadım.	10	Özel eğitime ihtiyaç duymuyorum.		-
		Bu konuyu düşünmedim.		2

Eğitim konusuna, katılımcıların görev alanlarıyla ilgili sorun ve önerileri ele alınırken değinilecektir. Ancak DHU’ya kurumda yükselmeye atama yapılması ve uygulamaya etkisi dolayısıyla konu burada ayrı tabloda ve farklı açıdan incelenmektedir.

Bulgular katılımcıların hizmet içi eğitim alma ve alamama durumlarının bir birine yakın olduğunu göstermektedir. Ancak mülakatlarda hizmet içi eğitim alanlar “arttırılmalı”(K3, E6), “devam ettirilmeli”(E1), “hassasiyetle üzerinde durulmalı”(E8); almayanlar “faydalı” (E4), “ihtiyaç” (E9), “öncelikli” (K6, K8), “gerekli” (E8), “doğru buluyorum” (K10) nitelendirmeleriyle konunun önemine değinmektedir. Aynı doğrultuda katılımcıların nerede ise tamamı, özel eğitime ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir. Bu durum görevlilerin çalışma alanları ile onların özel bilgi gereksinimleri konusundaki farkındalıkları yanında ihtiyaçlarını karşılamada lisansüstü eğitim ve kişisel çalışmalar gibi yollarla sergiledikleri çabaları ortaya koymaktadır. Veriler belirtilenlere ek olarak başarılı bir DHU ve

yönergedeki maddelerin istenilen şekilde uygulanabilmesi yanında verimlilik için yapılması gerekenlere açıklık getirmektedir. Sonraki iki tablonun eğitim kategorisindeki verilerle benzerlik gösteren bu cevaplar, çalışmanın problemi açısından da önem taşımaktadır.

Tablo 12: DHU Görev Alanları Uygulamaya Aktarılırken Karşılaşılan Sorunlar

Çalışma alanlarınızı uygulamaya aktarırken karşılaştığınız sorunlar nelerdir?			
Kategori	Karşılaşılan Sorunlar	Sayı	
Çalışma yönergesi ve alana bakış	Taşrada beyin takımı olarak çalışmamız gerekirken her işi yapıyoruz ve bu verimliliğimizi olumsuz etkiliyor.	6	
	Yönergede a'dan f'ye tüm maddelerdeki çalışma usul ve esasları muğlak ve çok geniştir.	5	
	Sahadaki din hizmetlerine ek olarak dairede büro işi yapmak ve görev alanındaki dağınıklık verimliliği olumsuz etkiliyor.	5	
	Yönergeye göre değil ihtiyaç ve kişinin potansiyeli doğrultusunda görevlendirme yapılıyor.	2	
	Dört gün ya da gün içerisinde başka kurumda, bir gün ya da kalan mesaide dairede çalışmak verimliliği ve kurum kültürünü olumsuz etkiliyor.	2	
	Her alanda bulunan kişi tanılamamız ve her işi yapmamız uzman vasfına uygun değildir.	2	
	Kendimi vaiz, uzman, memur hatta her şey olarak görüyorum.	2	
	DHU ne demek belli değildir.	1	
	Yönergedeki maddelerde kendi içinde birliktelik ve uyum yoktur.	2	
Kurumsal yapılanma ve idari tasarruf	DİB merkez teşkilatı	Genel idari hizmetler sınıfında yer almak yapılan işe uygun değildir.	2
		DİB merkez teşkilatının inisiyatifi elinde bulundurarak görevlendirmeleri kendisinin yapması, illerin etkinliklerini olumsuz etkiliyor.	1
		DİB merkez ile taşra teşkilatı, alana ve görevlerimize aynı yaklaşmıyor.	1
	DİB taşra teşkilatı	Diğer din hizmetleri sınıfı (ADRB vaizi, vaiz, murakıp vb.) etkin çalıştırılmadığı için görev alanlarında karışıklık olabiliyor.	3
		Görev alanlarımız çizilirken mevzuata bağlı kalınmıyor.	2
		Şube müdürü ile anlaşmak çok önemli çünkü görev alanlarımız her müdüre göre farklılaşabiliyor.	2
		Taşrada ne iş yapacağımız ve görev alanlarımız tam bilinmiyor.	2
		Görev alanlarımız önceki uzmanın yaptıklarına göre belirleniyor.	1
	Görevlendirme ile çalışılan kurumlar	Görevlendirildiğimiz kurumlar bizi ve görev alanımızı yanlış anlayıp yönerge dışında çalışmamızı isteyebiliyor.	3
		Görevlendirildiğimiz kurumlarda kişi ve amirler bize olumsuz yaklaşabiliyor.	2
		Ülkemizdeki kurumlarda çalışma alanımız Batıdaki gibi tanınmıyor ve olumlu tepki almayabiliyor.	2
		Görevlendirildiğimiz kurumlar için materyal ve maddi destek eksikliği çalışmalarımızı olumsuz etkiliyor.	2
Eğitim	2017 sonrası DHU'dan yüksek lisans şartının kaldırılmasını doğru bulmuyorum.	2	
	Akademide çözülmeyen sorunları lisans eğitimiyle çözmemiz mümkün görünmüyor.	1	
	Özellikle manevi danışmanlıkta lisansüstü ve uzmanlık eğitimi olmadan başarılı olmamız mümkün değil.	1	
	Akademik eğitime devam etmemek farklı bakış açısı kazanmayı engellerken sıradanlaşmaya ve uzman vasfını kaybetmeye neden olabiliyor.	1	

Tablodaki veriler, katılımcıların yaşadıkları sorunlar arasında çalışma yönergesinin içeriği ve çalışma şartları ile bunların aralarındaki uyum üzerinde daha fazla durduklarını göstermektedir. Araştırma konusunun önemini ve görev alanlarının uygulamaya aktarılmasında ulaşılan sonuçları destekler mahiyetteki bu bulgulara göre yönerge maddeleri, çok geniş ve anlaşılabilirliği kişiye göre değişiklik arz edecek şekilde kapalı ve dağınıktır. Nitekim görüşmelerde bu

bağlamda dile getirilen; *“Belli alanda sınırları çizilmiş iş ya da işler yapsak daha başarılı oluruz.”* (E6) cümlesi, sorunla birlikte onun muhtemel çözümlerine işaret etmesi açısından önem taşımaktadır. Görevliler, her işi yapan ve her alanda çalışan meslek grubu tanımlamasını da aynı doğrultuda değerlendirmektedir. Bunlara ek olarak kurum içi ve kurum dışı görevlendirmeler ile Tablo 10’nun bulgularını doğrular nitelikte diğer din hizmetlerindeki görevlilere aynı işi yapma, verimlilik başta olmak üzere alandaki çalışmaları olumsuz etkileyen hususlar arasında dile getirilmektedir. Müftülüklerindeki şartlar ve din hizmetlerindeki uygulamalar ile DHU tanımına farklı yaklaşımların bu durumda etkili olduğu söylenebilse de bir görevlinin; *“İlk atandığımızda DİB merkez teşkilatındaki sorumlu bana; sen ADRB’deki görevine devam et. Biz 1-2 ay sonra sizlere seminerlerle uzmanlık alanları belirleyeceğiz, dedi. Ancak uygulama böyle olmadı ve biz her alanda görev almaya başladık.”* (K7) şeklindeki açıklamasında konuya farklı açıdan vurgu yapılmaktadır.

Katılımcılar için diğer problem alanını, DİB merkez ve taşra teşkilatı ile görevlendirilen kurumdan kaynaklı idari yapılanma ve bakış açıları oluşturmaktadır. DHU’nun din hizmetleri sınıfında yer almaması, maddi kayıpları ile birlikte DİB merkez teşkilatı hakkında dile getirilen ilk sorundur. Bunu merkezi görevlendirmeler nedeniyle taşraya ihtiyaçlar çerçevesinde hareket etme imkanı tanınmaması, mesleğin tanımlanma eksikliği ve görev alanlarında merkez-taşra ayrışması takip etmektedir. Taşra teşkilatıyla ilgili problemlere bakıldığında sorunların yine aynı çerçevede şekillendiği, görev alanının yeterince tanınmamasının başka çalışma alanlarıyla karışma, amirlere göre tutum takınma gibi farklı tezahürleri olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim mülakatlardaki; *“DHU’nun meslek olarak tanımlanması ve görev alanlarının uygulamasında tabir yerinde ise el yordamı ile hareket ediliyor. Yaşanan karmaşa yeni başlayanların uzun süre boş kalmasına neden olabiliyor...”* (E4) ifadesi, konuyu sonuçlarıyla birlikte ortaya koymaktadır. Görevlendirilen kurumlarda da durumun değişmediği, bir görevlinin *“Daha ilk başta yer tahsisi ve işimi nasıl yapacağım konusunda anlaşmazlık yaşandı”* (K6) cümlesinden anlaşıldığı üzere sorunların genellikle yetersiz bilgilendirme, yanlış anlama, dini danışmanlık ve rehberliğin kurumsal bir hizmet alanı olarak ülkemizde ortaya çıkış ve gelişiminin³¹ Amerika ve Avrupa’ya göre geri olmasının da etkisiyle

³¹ Bkz. Ömer Faruk Söylev, *Türkiye’de Dini Danışma ve Rehberlik - Alanları, İmkânları Ve Yöntemleri - (Diyânet İşleri Başkanlığı Örneği)* (Bursa, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler

tanınırığının yetersiz kalması sebepli olduğu görülmektedir. Fakat cezaevleri, tecrübe ve alanın bilinirliği ile³² diğerlerinden ayrılmaktadır.

Tabloda son olarak ifade edildiği üzere katılımcılar, eğitimleri ile ilgili sorunları görev alanları çerçevesinde değerlendirmektedir. Çalışma yaptıkları alanlar ve mesleğin gereksinimlerini göz önünde bulundurarak lisans eğitimi yanında ihtiyaç duyulan bilimsel bilginin verilmemesini sorun olarak dile getirmeleri, alanın eksikliklerini göstermesi yanında görevlilerin kendileri ve ihtiyaçları konusundaki farkındalıkları ortaya koyması açısından önem taşımaktadır. Bu anlamda; *“Eğitimimiz dolayısıyla hedef kitleye yönelik bir üslubumuz yok. Cami içi din hizmetlerindeki yaklaşımla alanda başarılı olmamız çok mümkün görünmüyor”* (E3) değerlendirmesi, belirtilenlere ek olarak alandaki eksikliklerin doğurabileceği muhtemel sonuçları açıkça dile getirmektedir.

Tablo 13: Nitelikli DHU için Öneriler

Daha nitelikli bir din hizmetleri uzmanlığı için önerileriniz nelerdir?			
Kategori	Öneriler	Sayı	
Çalışma yönergesi ve alana bakış	DHU'nun tam tanımı yapılmalı ve geniş görev alanları net olarak belirlenmelidir.	3	
	DHU, hizmette verimlilik için düşünce ve öneri geliştiren bir görev alanı olmalıdır.	2	
	Gençlere, özellikle MEB'de eğitim alanlara, ulaşmak için çalışmalar yapılmalıdır.	1	
Kurumsal yapılanma ve idari tasarruf	DİB merkez teşkilatı	İsim, kadronun bulunduğu sınıf ve çalışma alanları arasındaki uyumsuzluk çözümlenmeli, özlük hakları iyileştirilmelidir.	7
		DHU alımlarında alanın gereksinimlerine uygun kriterlerle sınav yapılmalıdır.	5
		Geri dönüt için sayısal veriler yanında hizmette verimliliği ortaya koyan çalışmalar yapılmalı/yaptırılmalıdır.	1
		Merkezden yapılan ve uzmanlaşmayı engelleyen kısa süreli görevlendirmelerden vazgeçilmelidir.	1
	DİB taşra teşkilatı	Müftülüklerde amirin yaklaşımı bizi ve çalışma ortamımızı olumlu/olumsuz çok fazla etkilediği için konu tekrar ele alınmalı, belli standartlar geliştirilmelidir.	5
		Din hizmetleri uzmanları illerde beyin takımı olarak çalıştırılmalıdır.	2
		Bir işi yapan yoksa din hizmetleri uzmanı yapar yaklaşımından vazgeçilmelidir.	1
	Görevlendirme ile çalışılan kurumlar	Görevlendirme ile çalıştığımız kurumlarda ADRB vaizi gibi ya ayrı kadro açılmalı ya da kurum veya alan bazında uzmanlaşmaya gidilmelidir.	3
		Aynı kuruma iki farklı unvanla birden fazla kişi görevlendirilmemelidir.	1
	Eğitim	Hizmet içi eğitim, seminer vb. etkinlikler ile yenilenme ve farklı alanlardan beslenme imkânı sağlanmalıdır.	5
Verimlilik için görev ve çalışma alanları akademik çalışmalarla sürekli desteklenmelidir.		4	

Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 64-71; Zuhâl Ağılkaya Şahin, *Federal Almanya Cumhuriyeti'nde Dini Danışmanlık: Teori - Eğitim – Uygulama*, (İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 93-98.

³² Şuaip Özdemir, “Türkiye’de Cezaevlerinde Din Eğitimi Uygulamasının Geçirdiği Aşamalar”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul 2002, 2, 2002, 65- 70.

DHU için yüksek lisans şartı aranmalıdır.	3
Manevi danışmanlık, gençlik çalışmaları vb. alanlarda başarı için özel eğitim verilmelidir.	3
İstişare ve tecrübe paylaşımı için çalışmalar yapılmalıdır.	2
Başarılı olmak ve sürekli gelişim için lisansüstü eğitime devam edilmelidir.	2
Temas gerektiren görev alanları dolayısıyla iletişim eğitimine önem verilmelidir.	2
Toplumun kültürlenme çalışmalarına destek için öğretici niteliklerimizi arttıracak mesleki eğitim verilmelidir.	1
Hizmet öncesi eğitimde, uzmanlaşmayı sağlayacak bir eğitime geçilmelidir.	1

Tablodaki verilerde kurumsal yapılanma ve idari tutum öne çıkmakla birlikte nitelikli bir DHU için öneriler, problemlerde olduğu gibi üç ana başlık altında toplanmaktadır. Kategorilere bakıldığında katılımcıların çalışma yönergesi ve görev alanları için karşılaştıkları sorunlara çözüm olacak şekilde, daha açık belirlenme ve tanımların yapılmasını, bunların a maddesi çerçevesinde şekillenmesini ve gençlik hizmetlerine ağırlık verilmesini talep ettikleri görülmektedir.

Kurumsal ve idari yapılanmada, DHU'nun genel idari hizmetler sınıfında bulunması ve özlük hakları üzerinde çok durulmaktadır. Konuyla ilgili yapılabilecekler ise; *"Müftülüklerde çalışılacaksa özlük hakları iyileştirilip genel idari hizmetlerde kalınmalı."* (E4), *"Görev içerikleri dikkate alındığında adı manevi danışman olarak değiştirilip din hizmetleri sınıfına alınmalı."* (K5), *"Görev alanları yeniden belirlenip adı ve sınıfı tekrar ele alınmalı."* (K10) cümleleriyle ortaya konulmaktadır. DHU sınav içeriklerinde Kur'an-ı Kerim ve Arapça okuma yerine iletişim gibi alanda aktif kullanılan kriterler konulması önerilirken merkezi görevlendirmelerden vazgeçilmesi istenmektedir. Taşrada amirlerin alana müdahalesinin kişisel tercihlerle değil temel standartlar geliştirilerek belirlenmesi talep edilmektedir. İfade edildiği üzere her işi yapan kişi olmak yerine a maddesi çerçevesinde din hizmeti sunmayı tercih eden görevliler, kurumlar arası işbirliğiyle yapılan görevlerde uzmanlaşmayı öne çıkarmaktadır. Görüşmelerdeki; *"15 Temmuz 2016 sonrası oluşan din hizmetleri boşluğunun DİB tarafından karşılanmasında din hizmetleri uzmanları ve alanda yapılan atamalar önemli bir ihtiyacı karşıladı. Ancak şimdi yeni bir süreçteyiz ve daha çok uzmanlaşma ve verimlilik üzerinde çalışmalıyız."* (E9) cümlesi de konuyu farklı açıdan ortaya koymaktadır.

Önerilerde en fazla dikkat çeken, eğitim kategorisidir. Verimlilik temelli hareket ederek görev alanlarına yönelik bir eğitim isteyen katılımcılar, hizmet öncesi eğitimde çalışma alanlarına yönelik bir değişimi önerirken hizmet içi eğitim, seminer vb. etkinlikler ile istişare ve tecrübe paylaşımlarına önem verdiklerini belirtmektedir. Aynı doğrultuda lisansüstü eğitime devam edilmesinin ve eğitim

programlarının iletişim, proje hazırlama gibi ihtiyaçlara göre şekillenmesinin gerekli olduğunu ifade etmektedir. Burada toplumsal kültüre katkı konusunun dile getirilmesi de önemlidir. Söylenenleri destekler mahiyette cevaplarda görev ve çalışma alanları hakkında akademik çalışma yapmanın önemi vurgulanmaktadır. Nitekim; *“DİB’ye vefa gösterip çalışma yaptığınız ve bu konuları dert edindiğiniz için teşekkür eder, başarılar dilerim.”* (E3), *“Bu konuları akademideki hocalarımızın dile getirmesi, ifade edilenlerin etkililiği ve verimlilik açısından önem taşımaktadır.”* (E5) şeklindeki katılımcı görüşleri, bu anlamda dikkat çekmektedir.

Sonuç

Toplumsal ve sosyal şartlara bağlı olarak ortaya çıkan yeni ihtiyaçlar, yaygın din eğitimi yürüten DİB’nin hizmet alanları ve görevlileri konusunda yeni açılımlar yapmasını gerekli kılmıştır. 1997’de ilk ataması yapılan DHU da bunlardan biridir. Mesleğin ortaya çıkışı yanında atama şartları ve görev alanlarında yaşanan farklılaşma, sosyo-kültürel değişimin din hizmetlerine etkisini göstermiştir. DHU’da dikkat çeken diğer husus, geniş bir çalışma alanını içermesi ve manevi danışmanlık gibi yeni hizmet alanlarını kapsaması olmuştur. Önemi dikkate alınarak DHU görev alanlarının müftülükler bünyesinde uygulamaya aktarılması ve teori-uygulama birlikteliğinin araştırılması, problem alanı ve çalışma konusu olarak belirlenmiştir. Daha açık ortaya konması ve açıklanmasına yardımcı olacağı düşüncesiyle konu, sahada görev yapan din hizmetleri uzmanlarının yarı yapılandırılmış mülakat sorularına verdikleri cevaplar doğrultusunda ele alınmıştır. DİB’nin 2000, 2009, 2017 ve son olarak 2019 yılındaki belirlemeleriyle değişen görev alanlarına çalışanların nasıl uyum sağladıkları ve yapılanların verimliliği nasıl etkilediği sorusuna cevap olacak çalışma verilerinden hareketle, DHU alanı ve etkin din hizmeti için ana ve alt problemler çerçevesinde önemli sonuçlara ulaşılmıştır.

2019 yılındaki değişikliklerle DİB Görev ve Çalışma Yönergesi’nde belirlenen din hizmetleri uzmanları görev alanlarının a maddesiyle ilgili ulaşılan bulgular, din hizmetlerinde niteliği arttıracak çalışma yapma, rapor hazırlama ve görüş geliştirme hususunun uygulamada önemi doğrultusunda dikkate alınmadığını göstermiştir. Buradan hareket edildiğinde görevlilerin yeni çalışmalara tecrübe ve bilimsel birikimleriyle katkıda bulunmaları ve din hizmetlerinde verimliliğin artırılması için maddenin daha etkin şekilde uygulamaya aktarılmasının,

konuyla ilgili eksiklikleri giderecek adımların atılmasının gereklilik arz ettiği kanaatine varılmıştır.

Veriler, DİB'nin DHU görev alanlarından b ve ç maddeleri ile kurum içinde ve kurumlar arası işbirliğiyle din hizmeti vermeyi ya da manevi danışmanlık yapmayı öncellediğini göstermiştir. Ancak katılımcı ifadeleri yanında maddeler ve içerikleriyle ulaşılabilecek hedef kitle birlikte düşünüldüğünde her bir alanın ayrı ve farklı uzmanlık gerektirdiği anlaşılmıştır. Bu duruma c maddesindeki DİB'nin gençlere yönelik çalışmaları ile aile ve dini rehberlik büroları eklenince, konu daha karmaşık bir hal almıştır. Aynı durum d maddesindeki toplumun desteğe muhtaç kesimlerine yönelik manevi danışmanlık hizmetleri için de söz konusu olmuştur. Nitekim bu alandaki çalışmalar, yerine getirilme zorlukları dolayısıyla daha çok ziyaretler şeklinde gerçekleştirilmiştir.

Yönergedeki kurumlar arası işbirliği protokolleri çerçevesinde yürütülen din hizmetleri, gençliğe yönelik çalışmalar ve desteğe muhtaç kesimlere verilen hizmetler, son yıllarda manevi danışmanlık çalışmalarının alanda etkin olduğunu düşündürmüştür. Bununla birlikte din hizmetleri uzmanlarının bu hizmet türünde önemli bir rol oynadığı ve ilerleyen yıllarda söz konusu rollerinin onlar için artarak devam edeceği, hem yönergeden hem de katılımcı ifadelerinden açıkça anlaşılmıştır.

Din hizmetleri uzmanları, f maddesinde belirtilen şekilde vaaz irşat etkinliklerine katılmıştır. Ancak e maddesinde yer alan mesleki gelişim için çalışma yapma ve kurum kültürüne katkıda bulunma, taşıdığı önem doğrultusunda uygulamaya aktarılamamış; tespit edilen eksiklerin giderilmesi amacıyla yeniden değerlendirilmesi bir ihtiyaç olarak kendini göstermiştir.

Çalışmanın alt probleminden din hizmetleri uzmanlarının yönergedeki maddelerin uygulamaya aktarılmasına kendi tecrübeleri çerçevesinde yaklaşımıyla ilgili olarak ulaşılan sonuçlar birlikte değerlendirildiğinde; her maddenin ayrı görevliler tarafından yerine getirildiği tek görevlinin bunları uygulamaya aktaramadığı ancak müftülüklerde aynı görevlinin tüm maddeler çerçevesinde hizmet vermesi için görevlendirilebildiği görülmüştür. Buna ek olarak görev değişikliklerinin, aynı anda pek çok işi birlikte yürütmenin, geniş görev alanı ve bunların her birinin ayrı uzmanlık gerektirmesinin etkin ve verimli olmayı engellediği, dolayısıyla görev alanlarının yeniden ele alınıp düzenlemesinin gereklilik arz ettiği kanaatine ulaşılmıştır.

DHU görev alanlarında teori-uygulama birlikteliği değerlendirilirken yönergedeki maddelerin nasıl uygulandığı ve bu duruma etki eden hususların neler olduğu, iki temel soru olarak öne çıkmıştır. Yukarıdaki değerlendirmelerde ilk sorunun cevapları aranırken ikinci soru din hizmetleri uzmanlarının görev alanlarıyla ilgili; DİB'nin diğer görev alanlarından ayrılma, eğitime ihtiyaç duyma ve bu ihtiyacı karşılama, DHU görev alanlarını uygulamaya aktarmada yaşanan sorunlar, DHU'da daha nitelikli uygulama ve din hizmeti için öneriler konularına verdikleri yanıtlar çerçevesinde ele alınmıştır. Veriler, belirlenen alt problemler çerçevesinde değerlendirildiğinde alan için dikkat çeken sonuçlar elde edilmiştir.

DHU görev alanlarının başarılı bir şekilde uygulamaya aktarılmasında teori ve uygulamada din hizmetleri ya da idari hizmetlerdeki diğer görev/görevlilerden ayrılama, çalışanlar için sorun teşkil eden hususlardan biri olmuştur. Aynı şekilde alınan eğitimin uygulamada başarıyı sağlama noktasında yetersiz kaldığı görülmüş, lisans, lisansüstü ve hizmet içi eğitim çalışmalarında yeni bir yaklaşımla planlamaların yapılması gerektiği kanaatine varılmıştır.

Çalışma alanlarında karşılaşılan sorunlar ya da sorun kabul edilen hususlar, ilgili yönerge ve maddeleri çerçevesinde şekillenmiştir. Bir bütün olarak değerlendirildiğinde ise maddeler ve içeriklerinin kapsam itibarıyla çok geniş olup görev alanının sınırlarını aştığı kendi içinde de birliktelik arz etmediği anlaşılmıştır. Burada DİB merkez ve taşra teşkilatı ile görevlendirilen diğer kurumlarda DHU'nun tanımı ve görev alanları hakkındaki belirsizlik ve her işi yapan meslek elemanı olarak addedilme, doğuracağı olumsuz sonuçlar dolayısıyla çözülmesi beklenen hususlar arasında yer almıştır. Nitekim bu durum, din hizmetleri mesleği ve kurumda çalışmaya devam etme konusunda da belirleyici olmuştur.

DHU'nun niteliğini artırma düşüncesiyle getirilen katılımcı önerileri, konuyla ilgili problemler doğrultusunda oluşmuş, ancak bunlar arasında kurumsal yapılanma sorunları öne çıkmıştır. Burada kadro durumu ve özlük hakları yanında sınav içerikleri, kurum amirlerinin yaklaşımı ile hizmet alanlarda uzmanlaşma, üzerinde durulan hususlar arasında yer almıştır. Görev alanları için ise çalışma verilerindeki genel yaklaşıma uygun olarak net belirlemelerin yapılması ve sınavların görev alanına uygun oluşturulması istenmiştir. Çalışanların konuya duyarlık ve farkındalıklarını ortaya koyacak şekilde verimlilik

adına hizmet öncesi ve sonrası eğitim vurgulanarak bilimsel çalışmaların arttırılması özellikle talep edilmiştir.

Çalışma verileri ana problem çerçevesinde ele alındığında, DİB Görev ve Çalışma Yönergesi'nde din hizmetleri uzmanlarından istenen her maddenin, taşrada farklı kişiler tarafından uygulamaya aktarıldığı sonucuna ulaşılmıştır. Ancak bu maddelerin hepsini bir görevlinin ayrı ya da aynı zamanda yerine getirmesi noktasından hareket edildiğinde, din hizmetlerinde büyük bir alanı içine alması ve her birinin ayrı uzmanlık gerektirmesi dolayısıyla uygulama ve verimlilik açısından önemli sorunlarla karşılaşılabilirdi/ karşılaşılabilirdiği anlaşılmıştır. Ayrıca yönergedeki c, ç, d ve e maddelerinin içerik ve kapsam itibarıyla birbirinden ayıramadığı görülmüştür. Din hizmetlerinde büyük bir alanda planlama ve uygulama çalışmaları yapılmasını gerekli kılan bu durumun, mesleki tanınırlık, niteliğin arttırılması, görev alanlarının diğerlerinden ayrılması gibi farklı hususlarda olumsuz tesirleri olmuştur. Tüm bunlar, alanda yapılan merkezi belirlemelerin de etkisiyle, teori-uygulama birlikteliğinin sağlanmasında sorunlar yaşandığını ortaya koyarken; görev alanına yönelik idari yaklaşımlarda birlikteliğin sağlanması, uzmanlaşma temelli hizmet öncesi ve hizmet içi eğitim yanında bilimsel çalışmalar ile alanın desteklenmesi gerektiği kanaatine ulaştırmıştır.

Kaynakça

- Ağırakça, Ahmet. "28 Şubat Kışkacında Üniversitelerimiz". *28 Şubat Postmodern Bir Darbenin Sosyal ve Siyasal Analizi* 127-131. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2007.
- Akar, Hanife. "Durum Çalışması", *Eğitimde Nitel Araştırma Desenleri*, ed. Ahmet Saban - Ali Ersoy 139-177. Ankara: Anı Yayıncılık, 2017.
- ASPBHMY, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Sosyal Hizmet Merkezleri Yönetmeliği. Resmi Gazete 28554 (9 Şubat 2013). Erişim 17 Haziran 2021.
<https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2013/02/20130209-3.htm>
- Aybey, Salih. "Dini Danışmanlık Bağlamında Aile ve Dini Rehberlik Büroları". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2015), 137-152.
- Aziz, Aysel. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri ve Teknikleri*. Ankara: Nobel Yayın ve Dağıtım, 2008.
- BBİKAKD, Bakanlıkların Bazıları ile Bağlı ve İlgili Kuruluşlarına Ait Kadro Değişikliği Hakkında Karar (Bakanlar Kurulu Kararı. 97/10015). Resmi Gazete 23142 (Mükerrer) (16 Ekim 1997). Erişim 02 Temmuz 2021. https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/23142_1.pdf

- Berg, Burce L. - Lune, Howard. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. ed. Hasan Aydın. Konya: Eğitim Kitabevi, 2015.
- Birand, Mehmet Ali - Yıldız, Reyhan. *Son Darbe 28 Şubat*. İstanbul: Doğan Kitap Yayınevi, 2012.
- Deniz, İdris - Günindi Ersöz, Aysel – İldeş, Nihal – Türkarıslan, Nesrin. “2000 Yılları Resmi Kayıtlarından Batman'da Gerçekleşen İntihar ve İntihar Girişimleri Üzerine Bir İnceleme.” *Aile ve Toplum* 1/4 (2001), 24-48.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü”. Erişim 27 Haziran 2021.
<https://dinhizmetleri.diyamet.gov.tr/sayfa/53/tanitim>
- DİBAYDY, Diyanet İşleri Başkanlığı Atama ve Yer Değiştirme Yönetmeliği. Resmi Gazete 25564 (25 Ağustos 2004). Erişim 14 Haziran 2021.
<https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2004/08/20040825.htm#11>
- DİBAYDY, Diyanet İşleri Başkanlığı Atama ve Yer Değiştirme Yönetmeliği. Resmi Gazete 28095 (25 Ekim 2011). Erişim 14 Haziran 2021.
<https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2011/10/20111025M1-8.htm>
- DİBAYDY, Diyanet İşleri Başkanlığı Atama ve Yer Değiştirme Yönetmeliği. Resmi Gazete 29327 (15 Nisan 2015). Erişim 14 Haziran 2021.
<https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2015/04/20150415-17.htm>
- DİBGÇY, Diyanet İşleri Başkanlığı Gençlik Çalışmaları Yönergesi. Türkiye: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018. Erişim 17 Haziran 2021.
<https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr/Documents/Diyamet%20%C4%B0%C5%9Fleri%20Ba%C5%9Fkanlı%C4%B1%C4%9F%C4%B1%20Gen%C3%A7lik%20%C3%87al%C4%B1%C5%9Fmalar%C4%B1%20Y%C3%B6nergesi.pdf>
- DİBGÇY, Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönergesi. Türkiye: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2002. Erişim 15 Haziran 2021.
[https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr/Documents/G%C3%B6rev%20ve%20%C3%87al%C4%B1%C5%9Fma%20Y%C3%B6nergesi%20\(2002\).pdf](https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr/Documents/G%C3%B6rev%20ve%20%C3%87al%C4%B1%C5%9Fma%20Y%C3%B6nergesi%20(2002).pdf)
- DİBGYYD, Diyanet İşleri Başkanlığı Görevde Yükselme Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik. Resmi Gazete 26191 (7 Haziran 2006). Erişim 14 Haziran 2021.
<https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2006/06/20060607-6.htm>
- DİBGYYDY, Diyanet İşleri Başkanlığı Görevde Yükselme Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik. Resmi Gazete 28533 (19 Ocak 2013). Erişim 14 Haziran 2021.
<https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2013/01/20130119.pdf>
- DİBGYYDY, Diyanet İşleri Başkanlığı Görevde Yükselme Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik. Resmi Gazete 29033 (14 Haziran 2014). Erişim 14 Haziran 2021.
<https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2014/06/20140617-5.htm>
- DİBGYYDY, Diyanet İşleri Başkanlığı Görevde Yükselme Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik. Resmi Gazete 30254 (28 Kasım 2017). Erişim 14 Haziran 2021.
<https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2017/11/20171128-1.htm>

- DİBKGHK, Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (Kanun No. 6002). Resmi Gazete 27640 (13 Temmuz 2010). Erişim 14 Mayıs 2020.
<https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2010/07/20100713-2.htm>
- DİBKGHK, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun (Kanun No. 633). Resmi Gazete 12038 (2 Temmuz 1965). Erişim 15 Mayıs 2021.
<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.633.pdf>
- DİBMTDBK, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Merkez Teşkilatında 1 Adet Daire Başkanlığı Kurulması ve Kadrolarında Bazı Düzenlemeler Yapılması Hakkında Karar (Bakanlar Kurulu Kararı. 2016/9492). Resmi Gazete 29899 (25 Kasım 2016). Erişim 16 Aralık 2020.
<https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2016/11/20161125-4.pdf>
- DİBPDB, Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Dairesi Başkanlığı'nın 30.01.97 Tarih ve B.02.1.DİB.0.71.00.01/623-104 Sayılı Yazısı.
- DİBPDB, Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Dairesi Başkanlığı'nın 10.12.97 Tarih ve B.02.1.DİB.0.71.00.08/012-2306 Sayılı Yazısı.
- DİBPDB, Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Dairesi Başkanlığı'nın 23.02.2000 Tarih ve B.02.1.DİB.0.12.00.01/0/239-264 Sayılı Din Hizmetleri Uzmanlarının Görevleri ile İlgili Yazısı.
- DİBSGYY, Diyanet İşleri Başkanlığı Sınav, Atama, Nakil ve Görevde Yükselme Yönetmeliği. Resmi Gazete 23885 (23 Kasım 1999). Erişim 14 Haziran 2021.
<https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/23885.pdf>
- Diyanet İşleri Başkanı Sayın Mehmet Nuri Yılmaz'ın Batman İlimizde Yoğunlaşan İntihar Olayları İle İlgili Yaptığı Basın Toplantısı, (5 Ekim 2000), Erişim 07 Şubat 2006.
<http://www.byegm.gov.tr/yayinlarimiz/TURKHABER/2000/4ekim/T6.htm>
- Diyanet İşleri Başkanlığı 2020 Yılı Faaliyet Raporu*. Ankara: 2021.
- Doğan, Hıfzı. "Meslekî ve Teknik Eğitimin Yeniden Yapılandırılması". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 30/1 (1997), 1-26.
- Göle, Nilüfer. *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- GPBDİBAİP, Gençlik ve Spor Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı Arasında İşbirliği Protokolü. Türkiye: Gençlik ve Spor Bakanlığı - Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019. Erişim 19 Haziran 2021.
<https://dinhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/Gen%C3%A7lik%20ve%20Spor%20Bakanlık%C4%B1%C4%9F%C4%B1%20Protokol%C3%BC.pdf>
- İBGÇY, Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönergesi. Türkiye: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017. Erişim 15 Haziran 2021.
<https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr/Documents/G%C3%B6rev%20ve%20C3%87al%C4%B1%C5%9Fma%20Y%C3%B6nergesi.pdf>
- Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı (Tarihçe-Teşkilat-Hizmet ve Faaliyetler)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 1999.

- MEBYEKY, Millî Eğitim Bakanlığı Yaygın Eğitim Kurumları Yönetmeliği. Resmi Gazete 27587 (21 Mayıs 2010), Erişim 21 Haziran 2021. <http://mevzuat.meb.gov.tr/dosyalar/936.pdf>
- METK, Milli Eğitim Temel Kanunu. Resmi Gazete 14574 (26 Haziran 1973). Erişim 16 Haziran 2021. <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/14574.pdf>
- Söylev, Ömer Faruk. *Türkiye’de Dini Danışma ve Rehberlik - Alanları, İmkânları Ve Yöntemleri - (Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği)*. Bursa, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Şahin, Zuhâl Ağılkaya. *Federal Almanya Cumhuriyeti’nde Dini Danışmanlık: Teori - Eğitim - Uygulama*. İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- ŞEEHUVİDK, Şeriye ve Evkaf ve Erkânı Harbiyei Umumiye Vekâletlerinin İlgasına Dair Kanun (Kanun No. 429, 26 Recep 1342 ve 3 Mart 1340). Erişim 18 Haziran 2021. https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc002/kanuntbmmc002/kanuntbmmc00200429.pdf
- Şuayip Özdemir, “Türkiye’de Cezaevlerinde Din Eğitimi Uygulamasının Geçirdiği Aşamalar”, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, İstanbul 2002, 2, 2002, 65- 78.
- UMS, Ulusal Meslek Standartlarına Dair Tebliğ (Tebliğ No: 2019/18). Resmi Gazete 30929 1.Mükerrer (25 Ekim 2019). 17 Haziran 2021. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2019/10/20191025M1-2.htm>
- Yaparel, Recep - Ev, Halit. “Din Hizmetleri Uzmanlarının Yeterliklerini Belirleme,” (Yayımlanmamış Bildiri), *Din Görevlilerinin Yeterlikleri Tartışmalı İlmî Toplantı 11-12 Mart 2004*, Kayseri.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin, 2006.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütölmüştür.
The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımlıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi”
kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and
Publication Ethics Directive” were followed

BAiD

Balıkesir İlahiyat Dergisi - Balıkesir Theology Journal

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 23.09.2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 09.12.2021

GAZZÂLÎ'NİN ALLAH'IN SIFATLARI TEORİSİ

Bayram Çınar*

Öz

Bu çalışma, Ebu Hamid Gazzâlî'nin ilâhî sıfatlar konusunda görüşlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu konu, temelde Tanrı-Âlem ilişkisine dairdir. Dolayısıyla çalışma Gazzâlî'nin hem ilâhî sıfatlar konusundaki görüşlerini ortaya koyar hem de onun Allah-Âlem ilişkisine ilişkin görüşlerini ortaya koyar. Gazzâlî, İslami ilimlerin hemen her alanında eser veren üretken bir XII. Yüzyıl âlimidir. O, bilinirliği oranında hem çağdaşlarını hem de sonraki yüzyılları etkilemiştir. Eser şemasına bakıldığında, onun hemen her alana ilişkin eserler yazdığı görülür. Bu üretkenliğine bağlı olarak o, hem kendi döneminde hem de sonraki yüzyıllarda yaygın bir bilinirlik kazanmış, haklı bir şöhrate ulaşmıştır. İslam kültür tarihinde bir mihenk taşı olarak Gazzâlî, kendisinden önceki kelim geleneği ile sonraki geleneğin ayırım noktasındaki âlimdir. Tüm bunlara ek olarak o, felsefi geleneği Kalam'a yakınlaştırmak ve felsefi kelim geleneğini başlatmak konusunda eleştirilere muhatap olmuştur. Felsefenin, İslam kültür geleneğinde dini çevrelerden dışlanmasını da Gazzâlî etkisiyle yorumlayanlar olmuştur. Gazzâlî'ye ilişkin tüm bu spekülâtif yaklaşımlardan sonra, onun Allah'ın sıfatlarına yaklaşımının ve Tanrı-Evren ilişkisine dair görüşlerinin ortaya çıkarılması gerekmiştir. Sıfatlar teorisi bağlamında da Gazzâlî kendinden önceki geleneği analiz ederek Eş'arî mezhebi içişiindeki söylemleri bir çatı altında toplama çabasında bulunmuştur. O, bunu yaparken diğer mezhepleri de dışlamayan ve onları da kendi sistemi içerisinde anlamlı bir zemine oturtma çabasında olmuştur. Onun sunumunda diğer ekoller de bir bütünün parçaları olarak yerini almıştır.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Tanrı, Âlem, İlahi Sıfatlar, Gazzâlî.

AL-GHAZALI'S THEORY OF DIVINE ATTRIBUTES

Abstract

This study aims to reveal the views of Abu Hamid al-Ghazâlî (505/1111) on divine attributes. This subject is mainly about the relationship between God and the univers. Therefore, the study will reveal both al-Ghazâlî's views on divine attributes and an evaluation that includes his views on the relationship between God and His realm. Al-Ghazâlî is a prolific 12th Century scholar. He is a scholar who had significant effects on the following periods due to his attitude towards the subject. Therefore, it was necessary to put forward his approach to the subject and the reasons for this approach. Because al-Ghazâlî is one of the most well-known scholars of Islamic cultural history. It has influenced both its contemporaries and the following centuries in proportion to its awareness. Looking at the scheme of the work, it is seen that he wrote works related to almost every field. Due to this productivity, he gained widespread recognition both in his own period and in the following

* Dr., Gazi Mesleki Eğitim Merkezi

e-mail: kocacinarby@gmail.com, **ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0002-4886-7610>

Atıf/Citation: Çınar, Bayram. "Gazzâlî'nin Allah'ın Sıfatları Teorisi". *BAiD* 14 (Aralık 2021), 305-335.

centuries, and attained a well-deserved reputation. On the other hand, al-Ghazâlî is one of the most published scholars about both domestic and foreign academic circles. As a touchstone in the history of Islamic culture, al-Ghazâlî is the scholar at the point of separation between the previous kalam tradition and the later tradition. In addition to all these, he has been criticized by being accused of bringing the philosophical tradition closer to the Kalam and starting the philosophical theological tradition. There are also those who interpreted the exclusion of philosophy from religious circles in the Islamic cultural tradition, with the influence of al-Ghazâlî. After all these speculative approaches regarding al-Ghazâlî, its understanding of divine attributes had to be revealed. In the context of the Attributes of Allah theory, al-Ghazâlî analyzed the tradition before him and tried to gather the discourses on the Ash'arî sect under one roof. While doing this, he did not exclude other sects and placed them on a meaningful ground within his own system. In his presentation, other schools are presented as parts of a whole.

Keywords: Kalam, God, Universe, Divine Attributes, al-Ghazâlî

Giriş

Kelam'ın önemi; mütekaddim ulemaya göre konusunun *marifetullah* ve *ulûhiyet* olması sebebiyledir.¹ Bu görüş kelamcılar arasında oldukça yaygın bir kabuldür.² Allah duyu verileri ile tespit edilebilen, somut bir varlığa sahip olmadığı için, onun varlığını ispatlamanın tek yolu, dolaylı delillendirmeleridir. Kelamcılar buna *istidlal* metodu derler. Bu yüzden, ma'rifetullahı bilmeye imkân tanıyan yegâne yolun Allah'ın sıfatları olduğu varsayılmıştır. Öte yandan Allah'a ilişkin mahiyet ve varlık ayrımını İslam âlimleri mümkün görmez.³ Allah'a ilişkin bilgi kaynakları evrenden elde edilen deliller ve vahyin sunduğu imkânlardır. Dolayısıyla Allah hakkında yapılacak araştırmalar, "*delaletü's-şahid ale'l- gaib*" ile olmak durumundadır. Vahyin Allah hakkında ifade ettiği anlamın lafzî mi yoksa mecazî mi olduğu; Allah'a ilişkin bilginin teolojik bir bilgi mi olduğu, yoksa âlemden sağlanan her bilginin veri olup olamayacağı da tartışılmıştır.

"Allah'tan hakkıyla korkan, O'nun âlim kullarıdır."⁴ ayeti çerçevesinde bu bilgi, ister vahye dayalı bir bilgi isterse evrene ilişkin bir bilgi olsun, her hangi bir kısıtlama yapmamış, ifadeyi umumi kullanmıştır. Ayette sözü edilen âlimin, din bilginin olduğu metninden çıkarılamaz. Dolayısıyla söz konusu bilginin teolojik bilgi ile sınırlandırılması gerekmez. Zira âlem, bir bütün olarak Allah'ın yaratması olduğu için, Allah'ın eseridir. Dolayısıyla eserin eser sahibine delil olması yönüyle evren, Allah'ın varlığına delil kabul edilmiştir.

1 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni ilmi Kelam*, nşr. Sabri Hizmetli (Ankara: Umran Yayınlar, 1981), 2.

2 İzmirli, *Yeni ilmi Kelam*, 4; Ebu Nasr el-Fârâbî, *İlimlerin Sayımı: İhsau'l- Ulum*, çev. Ahmet Ateş (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 1990).

3 Ebu Mansur Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Beyrut-İstanbul: Daru Sadr-Mektebetu'l-İrşad, 2010), 104-105; Ebu Muhammed İbn Hazm, *et-Takrîb li haddi'l-mantık: Mantık ve Dini İlimler*. çev. İbrahim Çapak-Yusuf Arıkaner (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 91.

4 el-Fâtır 35/28.

Vahiy metinlerine bakıldığında yoğun biçimde Allah, kendi zâtı ve sıfatları hakkında bildirimlerde bulunur. Allah'ın kendi zâtı hakkındaki bu ifadelerin literal bir anlam mı ifade ettiği, yoksa bunun sembolik bir dil mi olduğu, felsefi ve teolojik zeminde tartışılmıştır. Ekoller, bu Tanrısal dilden kaynaklanan sebeplerle ayrışarak, kendi teolojik anlayışlarının gereği bir Tanrı tasavvuruna sahip olmuşlardır. Bu tartışmalar bağlamında; Allah'ın kendisi hakkında söylediklerinin ne anlam ifade ettiği de tartışmalara konu olmuştur. Eş'arî kalamcı Razî, Kur'an'da Allah'ın kendisi hakkında kullandığı bazı ifadelerden hareketle, *Kur'an'ın insan merkezci bir dili olduğu* (antropomorfist) görüşündedir.⁵

Kur'an'da kullanılan ifadelerin lafızcı bir anlayışla ele alınması gerektiği de dile getirilmiştir. Buna göre teolojik dilin literal bir anlam taşıdığı tartışması bir yana, bu Tanrısal dilin yorumlanması gerektiği kanaatinde olanlar arasında da "*nerede yorum ve nereye kadar yorum*" teolojik bir sorun olarak baş göstermiştir. Tanrısal dilin yorumunun bir sınırı var mıdır(?) varsa neresidir(?) tartışmaları da bu bağlamda yapılmıştır.

Tanrısal dilin ifade ettiği anlamın doğurduğu sorun alanlarından bir diğeri ise, Allah'ın sıfatlarının yorumu meselesi olmuştur. Zira İslam kutsal metinlerde Allah'ın kendisi hakkında kullandığı ifadeler sembolik bir dili mi temsil eder; yoksa bu metinler Tanrı'ya ilişkin literal bir değerlendirme mi ifade etmektedir? Bu konuda İslam geleneği içerisinde iki yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bunlar;

1. Tenzihçi (te'vilci) anlayışı temsil eden ekoller,
2. Teşbihçi (literalist) anlayışı temsil eden ekoller,

Konuya ilişkin *tenzihçi* tavır; *Tanrı hakkında kutsal kitapta kullanılan ifadelerin sembolik bir anlam taşıdığını dile getirir*, dolayısıyla bu ifadelerin yorumlanması gerektiğini ifade ederler. Onlar, *Allah'ın evrende hiçbir şeye benzemediğini*,⁶ bu farklılığın şekil, nitelik ve edim ile sınırlı olmayıp, tür ve cinsi de kapsadığını ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla te'vilci akımın temsilcilerinin, felsefi arka planı da olan kalamcılardan oluştuğu söylenebilir. Onlar, mademki; *Allah evrende hiçbir şeye benzemez* o halde onun kendine nispet ettiği niteliklerin de yaratılmış varlıkların özelliklerine benzememesi gerekir; anlayışı ile te'vil yoluna gitmişlerdir. Bu yüzden de onlar, Kur'an'da Allah'ın kendine ilişkin ifadelerini *tenzih ilkesi* çerçevesinde yorumlamışlardır. Kalamcılar arasında bu *tenzihçi* kanadın en uç örneğinin ise, Mu'tezile olduğu varsayılmıştır.⁷

⁵ Fahreddin Râzî, *Esâsu't-takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetu'l-Külliyyâtî'l-Ezheriyye, 1986), 202.

⁶ eş-Şurâ 42/11.

⁷ Ebu Hamid Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 15.

Öte yandan felsefi arka planları çoğu zaman tercihen sorunlu ve felsefeye tercihen mesafeli olmayı dindarlıklarının bir gereği gören rivayetçi dinî yaklaşımlar ise, sıfatlar konusunda yorumdan kaçınmanın en doğru yaklaşım olduğuna kanaat getirmişlerdir. Onlar, metodolojik bir tutum olarak *müteşâbih* ayetler konusunda yorum yapmayı uygun bulmamışlardır.

Farklı iki kanadın da hareket noktası da aynı ayete ilişkin farklı okuma ve yorumlardır. Sıfatlar konusu başta olmak üzere müteşâbihât konusunda taraflar arasındaki bu ihtilafın tespit edebildiğimiz en önemli kaynağı, Âl-i İmran 7. ayetteki; *onun te'vilini sadece Allah bilir* diyerek *vakfetmek* ile söz konusu bölümü sonraki bölüm ile *vasletmek* arasındaki farktan doğmaktadır. *Vakf* halinde söz konusu ayet; *onun te'vilini ancak Allah bilir* anlamına gelir.⁸ Bu anlayışa göre söz konusu ayet; "...Oysa onların (*müteşâbih* ayetlerin) yorumunu ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar: Ona inandık, hepsi Rabbimiz'in katındandır derler..." anlamı taşır. Fakat önceki bölümü, sonraki bölümle birleştirerek *vasl* edenlerin anlayışlarına göre ise bu ayet; "...Oysa onların (*müteşâbih* ayetlerin) yorumunu ancak Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar bilir. [İlimde derinleşmiş olanlar] Ona inandık, hepsi Rabbimiz'in katındandır derler" şeklinde bir anlama dönüşür. Kıraat kaynaklı bu ihtilaf, tarafların Kur'an'ın müteşâbih olan diğer tüm metinlerinin yorumundaki farklılıklarına kaynaklık eder.

Böylece ilk okuma; *müteşâbihâtın* sadece Allah tarafından bilineceği şeklinde bir anlayışa, ikinci okuyuş ise ilimde *rûsuh sahibi uzman âlimlerin* de bunun anlamını bilebileceği şeklinde bir anlayışa kaynaklık etmiştir. Gazzâlî, *rûsuh sahibi* âlimlerin de müteşâbih ayetleri anlayabileceği okuyuşunu onaylamıştır.⁹

Tenzihçi kanadı temsil eden Mu'tezile ekolü, sıfatlar konusunda negatif (tenzihi) bir tavır takınmış, bu yüzden muhatapları tarafından *ehlu't-ta'til* ya da *muattıla* olarak görülürken, sıfatları onaylayanlar ise literatürde *sıfatiye*,¹⁰ *müşebbihe* ve *mücessime* şeklinde bir dağılımla isimlendirilmişlerdir. Bunlardan sıfatları Allah'a nispet eden kelimeler ekoller, *sıfatiyeyi* temsil eder.

Mücessime, Allah'ın cisim olduğu tasavvuruna sahip ekol ve bireyler için bir isim olurken, *müşebbihe* ise Allah'ı zât ve sıfatlarında insanlara benzeten ekol ve

⁸ Turan Erkit, *Sahabe ve Tabiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi* (Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2009), 10-13.

⁹ Ebu Hamid Gazzâlî, "Mişkâtü'l- envar", thk. İbrahim Emin Muhammed *Mecmuatu Resail*, (Kahire: Mektebetü't -Tevfikiyye, ts.), 286.

¹⁰ Kelam geleneğinde Allah'ın sıfatlarını kabul ettiği halde müteşâbih ayetlere ilişkin yorumları da kabul eden Eş'arî ve Mâturîdî gibi ekoller vardır. Bunlar sıfatları kabul edip, teşbih ve tecsim anlayışına mesafelidirler. Bu ekoller sıfatları kabul etmekle selefe yaklaştıkları halde, müteşâbihe ilişkin yorumları kabul etmek suretiyle ise tenzihi yaklaşımın temsilcilerinden Mu'tezile'ye yakınlaşmışlardır. Literatürde sıfatiye ifadesi genellikle bu ekoller için kullanılır.

bireyler hakkında kullanılan kavramdır.¹¹ Razî, onların sıfat ve esmaya ilişkin, çoğu zaman insan biçimci bir Tanrı tasavvuru sunduklarını kaydeder.¹²

Kendisi de te'vil yapan bir âlim olan Razî, te'vilin zan ifade ettiğini onaylar. Fakat te'vilden kaçındıklarını ifade edenlerin, *müteşâbihât*'ı yorumlarken en fazla zann-ı galip ifade etme ihtimali olan ahâd haberlere itibar ederek, Allah'ın zât, isim ve sıfatlarını yorumlamalarının da bir tutarsızlık olduğu eleştirisi yapar.¹³

Nasların te'vilini onaylamayan akım içerisinde bir yöntem olarak telkin edilen yaklaşım, "bu konuda yorum yapmamak ve susmayı tercih etmektir." Bu yaklaşımın en erken örneklerinden olan Malik b. Enes'e; bir adam gelerek, "*Rahman arşa istiva etti*"¹⁴ ayetindeki "*istiva*"nın ne anlam ifade ettiğini sorar. Bu soru üzerine İmam Malik'in başının göğsüne düştüğü ve alnında ter damlaları biriktiği kaydedilir. Göğsüne düşen başını kaldırdıktan sonra: "*el-istiva ma'lum, keyfiyetuhu meçhul ve kabuluhu vacib sualun anha bida*" dedikten sonra, adamın meclisten atılmasını emreder.¹⁵ Beyhakî, aynı konunun Rabi'atü'r-Rey'e de sorulduğunu, onun da "*istiva keyfiyeti meçhul, gayri makuldür. Bana ve sana düşen ise ona mutlak imandır*"¹⁶ şeklinde cevap verdiğini aktarır.

İmam Malik'in bu tutumu bir dinî yaklaşım olarak sonraki dönemlerde bu akım mensupları tarafından *bilâ keyf* doktrini olarak sistemleştirilmiştir.¹⁷ Gazzâlî, bu ekolün metinlere yaklaşım yöntemlerini sistematik bir biçimde aktarmıştır.¹⁸ Gazzâlî'nin *avam-ı nas* için önerdiği, *sahabe ve tabiîn yolu* olarak ifade edilen bu dini yaklaşım, yaşam meşgalesi içinde dinin mesailini öğrenmeye vakit bulamayan, eğitim imkânları sınırlı halk tabakalarına önerilmiş bir dindarlık modelidir. Bu yaklaşımı, onaması sebebiyle Gazzâlî, eleştirilere de uğramıştır.¹⁹ Fakat onun bu önerisi, sınırlı imkânları sebebiyle bu teolojik konulara kafa yorması mümkün olmayanlara önerilmiştir.²⁰ Zira o, söz konusu eserini,

11 Tahir b. Muhammed Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid (Beyrut: Mektebetü'l-Asriye, 1995), 225-226.

12 Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 194-214.

13 Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 215-216.

14 Taha 20/5.

15 Hüseyin b. Ali el-Beyhaki, *el-Esma ve's-sıfat*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1358), 408.

16 Beyhaki, *el-Esma ve's-sıfat*, 408-409.

17 Erkit, *Sahabe ve Tabiîn Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi*, 21.

18 Ebu Hamid Gazzâlî, "Mi'racu's-sâlikîn", thk. İbrahim Emin Muhammed, *Mecmuatu Resail*, (Kahire: Mektebetü't -Tevfikîyye, ts.), 319 vd.

19 Burhan. Baltacı, "Haberî Sıfatlar Bağlamında Gazzâlî'nin (505/1111)" Selef" Tanımının Değerlendirilmesi", *Marife Dergisi* 9/3 (2009), 111-123.

20 Ebu Hamid. Gazzâlî, *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-Kelâm: Selefi Salihinin Mezhebi*, çev. Ahmet Mak (İstanbul: Hak Yayınları, 2018), 27.

rivayetçi ekol içindeki “haşevî” grupların Kur’an ayetleri ve bazı hadislerin lafız manasından hareketle, Allah’a ilişkin tecsimci anlayışlarına bir eleştiridir.²¹

İmam Malik’in *bilâ keyf* olarak takındığı bu ilk tavır, daha sonraki dönemde ekol mensupları için formüle edilerek, idealize edilmiştir.²² Bu ekol mensuplarının konuya ilişkin suskunlukları, konuya ilişkin *nas yoktur* anlamı mı, yoksa *yorum yoktur* anlamı mı taşır; konusu ise tartışmalıdır.²³ Müteşâbihât konusunda *yorumdan kaçınma* olarak da görebileceğimiz bu teolojik duruş, *yorumla mesafeli davranma* tavrı, söz konusu yöntemin uygulanma biçimini ifade eder.²⁴ Zira bu akım temsilcileri lafızda, “Allah kendini vâsfetiği gibidir” demekle yorumlarını gizleyebilmiş olsalar da, bir Tanrı tasarımının onların muhayyilelerine kendini dayattığına da şüphe yoktur. Bu Tanrı tasavvuru ise, rivayetçi ekollerin bazı temsilcilerinde *teşbih* hatta *tecsim* olarak kendini dışı vurmıştır.²⁵ Malik’in, susturarak meclisinde kovdurduğu bireyin merakı giderilmediği için, o kendince bir Tanrı tasavvuru geliştirmeye devam etmiştir.

Gazzâlî, *müşebbihe* ve *mücessime* yaklaşımlarına kaynak teşkil eden selefin, *usûlu itikadını* muhtemelen bu yüzden ortaya koymayı amaçlamış bu çabasının sonucu, *İlcâmu'l-Avâm'* adı ile ortaya çıkmıştır. Felsefi kelamın öncü isimlerinden Râzî *Esâsu't-Takdîs* adlı eserini bu dini yaklaşıma adanmış görünür. Râzî, bu eserinde Gazzâlî'nin *İlcâmu'l-Avâm* isimli eseri ile farklı tezleri savunuyor olsa bile, aynı konuyu ele almış olmaları itibarı ile ilişkili görünüyor.²⁶

Bu çalışma, Gazzâlî'nin sıfatlar anlayışından hareketle Tanrı-Âlem tasavvuru hakkında bir tespitte bulunmayı amaçlamaktadır. Zira Gazzâlî'nin, Tanrı-Âlem kurgusunun benzerlerinden daha güçlü ve iç tutarlılığının olduğu söylenmiştir.²⁷

Onun alanda yaptığı yeniliği görmek için Bâkılânî ve İsferyânî'nin sıfatlara ilişkin yaklaşımına yer vererek aradaki farkın net bir biçimde görülmesi amaçlanmıştır. Zira Gazzâlî öncesi dönemde Eş'arî kelam geleneğinin sıfatlara ilişkin söyleminin ortak paydaları olsa bile, bunun bir tek seslilik ya da ahenkli bir koro olduğunu söylemek oldukça güçtür. Gazzâlî'nin alana katkılarını göstermenin en iyi yolunun ekol içerisindeki farklılığın ortaya konulması olduğu varsayılmış ve böyle bir yola başvurulmuştur.

1. Bâkılânî ve İsferyânî'de İlâhî Sıfatlar

²¹ Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, 27.

²² Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, 35-165.

²³ Baltacı, “Haberî Sıfatlar Bağlamında Gazzâlî'nin (505/1111) "Selefi" Tanımının Değerlendirilmesi”, 111-123.

²⁴ Binyamin. Abrahamov, “The Bi-Lâ Kayfa Doctrine and Its Foundations in Islamic Theology”, *Arabica* 42/3 (1995), 365-379.

²⁵ Abrahamov, “The Bi-Lâ Kayfa Doctrine and Its Foundations in Islamic Theology”, 365-379.

²⁶ Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 6.

²⁷ Ömer Türker, “İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17/ (2007), 1-24.

Sıfatlar konusunda tenzihçi bir yaklaşım sergileyen te'vili öne çıkararak Mu'tezilî ekole ilişkin Bâkılânî; "onların sıfatları kesinlikle kabul etmediklerini" dile getirmektedir.²⁸ Muhatabın hangi endişeler ile bu sonuç cümlelerini ifade ettiğinden çoğu zaman haberdar olmayan ve nihai analizler sebebiyle, muhatabın anlaşıldığı da şüphelidir. Mu'tezile'yi haberi sıfatlardan olan *yedullah*'ı kabul etmedikleri gerekçesi ile eleştiren Bâkılânî, Allah'ın kendisi için kullandığı *yed* ifadesini *kudret* ve ya *nimet* ile te'vil yoluna gitmek zorunda kalır.²⁹ Çünkü literal anlamının kendisini insan biçimci bir Tanrı tasavvuruna sürükleyeceğinin farkındadır. O, bu yoruma giderken *yed* ifadesinin deyim olarak *kudret* anlamında kullanıldığına dilden şahid getirir.³⁰ Fakat Sa'd suresi 75. ayetinde "*iki elimle*" ifadesi kullanıldığı için, *yed* ifadesine *kudret* yorumu yapmak sorun oluşturmaktadır.³¹ Zira iki kudretimle diye yorum yapma şansı olmadığı için; *nimet* anlamını da *yed* kavramının karşılığı olarak ele alma gereği duyar. Yorumunun sıhhati bir yana; Bâkılânî, kavramın sözlükte kullanılan anlamlarından birini tercih etmiş olsa bile, bu durum onun te'vil yaptığı gerçeğini değiştirmez. Öte yandan o, sıfatlar konusunu tartışırken literal anlayış sahiplerine cevap verir. Bu durum hem argümanlarına yapılan itirazlarda hem de sorulan sorulardan net bir biçimde ortaya çıkar.³² Onun metninden ortaya çıkan bir başka şey de, Allah'a ilişkin söz söylemenin zorluğunu Bâkılânî'nin de hissettiğidir. O, *Allah nerededir* sorusuna muhatap olduğunda; bu söylem zorluğu bütünüyle kendini dışa vurur.³³ O'nun varlığını zamanla ilişkilendirmeye çalışılan bir soruda ise, *Allah'ın zaman üstü ve zaman dışı* olduğunu söylemek konusunda kendinden oldukça emin ve nettir.³⁴

Bâkılânî'nin eleştirileri bir bütün olarak birlikte değerlendirildiğinde; onun Kadir-î Mutlak bir Allah inancı ile vaadine uyan ve sünnetinde değişime gitmeyen bir Allah tasavvuruna sahip olduğu görülür.³⁵ Tüm bunlardan sonra Bâkılânî, Allah'ın sıfatlarını *zâtî* ve *fiilî* sıfatlar olarak iki gruba ayırır. Onun bu ayırımında; Allah ile birlikte ezeli olan sıfatlar, *zâtî sıfatlardır*.³⁶ *Fiilî sıfatlar* ise, söz konusu fiilden önce mevcuttur, anlayışını savunur. İnsanın eylemde bulunmasını ifade eden *istitaatin*, *kable'l-fiil* olmadığı, *mâ'l-fiil* olduğu

²⁸ Ebu Bekr Muhammed Bâkılânî, *Kitâbu Temhîdî'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Muessetu'l-Kutubu's-Sekafiye, 1957), 252-253.

²⁹ Bâkılânî, *Kitâbu Temhîd*, 258-259.

³⁰ Bâkılânî, *Kitâbu Temhîd*, 258.

³¹ Bâkılânî, *Kitâbu Temhîd*, 259.

³² Bâkılânî, *Kitâbu Temhîd*, 259-262.

³³ Bâkılânî, *Kitâbu Temhîd*, 264.

³⁴ Bâkılânî, *Kitâbu Temhîd*, 265.

³⁵ Bâkılânî, *Kitâbu Temhîd*, 252-257.

³⁶ Bâkılânî, *Kitâbu Temhîd*, 262.

konusunda Gazzâlî de Kâdî ile aynı algıyı paylaşır.³⁷ Ona göre *sıfatlar, zâtın ne aynı ne de O'ndan gayridir*. Dolayısıyla zâttan ayrılmazlar.³⁸ Allah'ın zâtıyla ezeli ve ebedi olduğunu savunur.³⁹ Allah'ın sıfatlarının: *hayat, ilim, kudret, irade, kelim, basar ve semî* şekliyle değerlendiren Eş'arî yaklaşıma karşın; Bâkılânî, sekizinci sıfat olarak *bekâyı* önermiştir.⁴⁰ Bu tespitin önemi, onun sadece olanı tekrar eden bir âlim olmayıp, açılım sağlayan bir âlim olduğunu gösterir.

Bâkılânî, Allah'ın diri (hay) olmasına bağlı olarak, *kudret* ve *ilim* sahibi olduğuna vurgu yapar. Allah'ın Kelam sahibi olmasını da ilim sıfatı bağlamında ele alarak, bu sıfatı kemal sıfatları arasında sayar. Buna göre Allah'ın kelam sahibi olmamasını ise onun aciz olamayacağı çerçevesinde değerlendirir. Zira ona göre *kelam* sıfatı, kemal sıfatlarındandır ve Allah, kelam sahibi olmazsa aciz olacaktır.⁴¹ Ona göre ilmi, kudreti ve iradesinde olduğu gibi kelamının da başka zâtlarda değil, Allah'ın kendi zâtında bulunması gerekir.⁴²

İsferâyînî, ilim ve irade sıfatını, canlı ve cansız varlıklar âleminin düzenlenmesi ile açıklamaktadır. Ona göre, bir varlığın bulunduğu hal, zaman ve mekândan farklı bir hal, zaman ve mekânda var olmasının mümkün oluşu *Âlim* bir Allah'ı gerektirir. Bu durum da *irade* sahibi olmayı gerektirir.⁴³ İsferâyînî'ye göre *semî* ve *basar*, idrak edileni bilme aracı değil, idrak edileni bilmenin kendisidir.⁴⁴ Bu yaklaşım, sıfatları Allah'ın uzuvları olarak gören anlayışı reddeden bir anlayıştır. Öte yandan İsferâyînî'ye göre Allah, *Semî* ve *Basî*'dir, çünkü *hayat* bu sıfatlar olmadan düşünülemez. O, diğer sıfatların *hayat* sıfatının bir gereği olduklarını varsaymıştır. Allah Kâdir'dir, çünkü güç yetiremeyenin fiil meydana getirmesi, mümkün değildir. O'nun fiilleri vardır o halde O, Kâdir'dir.⁴⁵ Kelâm sıfatı, Allah'ın

³⁷ Gazzâlî, *el-İktisad*, 84.

³⁸ Züleyha. Birinci, "Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) Suâlâtü Ehli'r-Re'y ani'l-Kelâm fi'l-Kur'âni'l-Azîz Adlı Risâlesinin Tahlîl, Tahkîk ve Tercümesi -Neşr", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2016), 89-119.

³⁹ Wadi Z. Haddad, "Bâkılânî: Bir Onuncu Asır Spekülatif Kelâmcısının Hıristiyanlık Temel Doktrinlerine Reddiyesi", çev. Süleyman Akkuş, *Usul İslam Araştırmaları* 9/9 (2008), 213-228.

⁴⁰ Haddad, "Bâkılânî: Bir Onuncu Asır Spekülatif Kelâmcısının Hıristiyanlık Temel Doktrinlerine Reddiyesi, 213-228.

⁴¹ Birinci, "Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) Suâlâtü Ehli'r-Re'y ani'l-Kelâm fi'l-Kur'âni'l-Azîz Adlı Risâlesinin Tahlîl, Tahkîk ve Tercümesi -Neşr", 108-109.

⁴² Birinci, "Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) Suâlâtü Ehli'r-Re'y ani'l-Kelâm fi'l-Kur'âni'l-Azîz Adlı Risâlesinin Tahlîl, Tahkîk ve Tercümesi -Neşr", 109.

⁴³ Fadıl Ayğın, *Muhammed b. Ca'fer Es-Sanhaci'nin Serhu Akideti Ebi İshâk el-İsferâyînî Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Kelâmi Görüşleri* (İstanbul Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 216.

⁴⁴ Ayğın, *Muhammed b. Ca'fer Es-Sanhaci'nin Serhu Akideti Ebi İshâk el-İsferâyînî Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Kelâmi Görüşleri*, 216.

⁴⁵ Ayğın, *Muhammed b. Ca'fer Es-Sanhaci'nin Serhu Akideti Ebi İshâk el-İsferâyînî Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Kelâmi Görüşleri*, 216.

insana hitabını ifade eder. Mütakellim olmayan ilahtan emir ve *nehyin* vârid olması mümkün değildir. Buna göre o, insanî teklife temel oluşturan vahy etmek ve peygamber göndermek ile kelam sıfatı arasında bir ilişki kurmuştur. Allah'ın kelamı, ses ve harflerden oluşmamıştır; dolayısıyla *kelamullah*, söz konusu arazlardan bağımsız ve onlardan başka bir şeydir. Çünkü ses ve harflerde öncelik ve sonralık söz konusu olup, hâdislik özelliği vardır. Allah'ın kelamı için ise, bu mümkün değildir.⁴⁶

Bâkılânî'de de izlerine rastladığımız üzere; Eş'arî kelamının bu döneminde Allah'ın sıfatları tespit edilirken, ekol temsilcilerinin nakil ile yetinmeyip, *telâzum* üzerinden bir sonuca ulaşmış oldukları söylenebilir. Bu yaklaşımın Gazzâlî tarafından da sürdürüldüğü görülür.⁴⁷

İsferâyînî'ye göre Allah'ın sıfatları hiçbir şekilde yaratılmışların sıfatlarına benzemez. Sıfatlar zâtının aynı olmadıkları gibi onun gayrı da değildirler. Sıfatlar, O'nun zâtından ayrı olmadıkları gibi O'na bitişik de değildirler.⁴⁸ Bu görüş Bâkılânî tarafından da aynen paylaşılmıştır.⁴⁹ İsferâyînî'ye göre Allah'ın kudreti tüm makdûrâtı kapsayıcı olup, kudretinin alanı ise sonsuzdur. Çünkü şayet kudretinin kapsamında olan mümkünler son bulsaydı, kudreti de son bulacak ve mümkün olan şeyler de muhale dönüşecektir diye düşünür.⁵⁰ Bu durumun, evrenin sonsuzluğuna kapı açan bir yönü olması dikkat çekicidir.

En iyimser haliyle bu anlayış; evrende yaratma opsiyonları sınırsızdır anlamı taşıyabilir. Gazzâlî de bu bağlamda Allah'ın ilmine ilişkin nihayetsiz sayıdaki cins ve türden bahsederse de biz bunun kesretten kinaye anlamıyla ele alındığını düşünüyoruz. Aksi durumda Gazzâlî'nin evrenin sınırsız olduğu yönünde bir düşünceye sahip olduğunu söylemek icap edecektir.⁵¹ Fakat o, Allah'ın ilminin sonsuz olduğuna kanidir.⁵²

İsferâyînî'ye göre Allah'ın ilmi, kadîm-hâdis, mevcûd-ma'dûm bütün ma'lûmâtı kapsar. Kadîm olan, kendi zâtı ve sıfatlarını bildiği gibi hâdis olanı da bilir. Onları, var olmadan önce ve var olduktan sonra, oldukları hal üzere ilminde herhangi bir değişiklik olmadan bilir. Allah'ın iradesi de ilmi gibi var olan-olmayan bütün

⁴⁶ Ayğan, Muhammed b. Ca'fer Es-Sanhaci'nin" Serhu Akideti Ebi İshâk el-İsferâyînî Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Kelâmi Görüşleri, 216-218.

⁴⁷ Gazzâlî, *el-İktisad*, 47, 79-134.

⁴⁸ Ayğan, Muhammed b. Ca'fer Es-Sanhaci'nin Serhu Akideti Ebi İshâk el-İsferâyînî Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Kelâmi Görüşleri, 217.

⁴⁹ Kadı Ebu Bekir Bakillânî, *el-İnsaf thk. Zahid Kevserî* (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriye li't- Turas, 2000), 32-33.

⁵⁰ Ayğan, Muhammed b. Ca'fer Es-Sanhaci'nin" Serhu Akideti Ebi İshâk el-İsferâyînî Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Kelâmi Görüşleri, 218.

⁵¹ Ebu Hamid Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 218.

⁵² Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 226.

mümkinâtı kapsar. Buna göre Allah'ın ma'dûmu irade etmesi, var olmamasını irade etmesi demektir. İsferyâinî; bir şeyin yokluğu irade edilemezse, varlığı da irade edilemez görüşündedir. Buna göre; Allah, insanın iman etmesini irade ettiği gibi, inkâr etmemesini de irade etmektedir. Allah'ın ilmi alanına giren şeylerin sonsuz olması gibi, iradesi kapsamına giren mümkinat da sonsuzdur.⁵³ Çünkü ona göre makdûrâtın sonlu olması, Allah'ın kudretinin de sonlu olmasını gerektirir. Allah'ın ma'dûmu bilmesi ise onun var olmasının mümkün olmadığını bilmesi anlamındadır.⁵⁴

2. Gazzâlî'de İlahî Sıfatlar ve Allah-Âlem İlişkisi

Gazzâlî'nin, sıfatlar konusuna yaklaşımı naklî değil aklî temellidir.⁵⁵ Bu yaklaşım Gazzâlî ile de sınırlı olmayıp, Bâkîllânî ve İsferyâinî'de de görülür.⁵⁶ Fakat özellikle Bâkîllânî, daha nas merkezli bir değerlendirme yapar, *el-İnsaf*'ında nakli temellendirme, belirgin bir biçimde öne çıkar.⁵⁷

Gazzâlî, *zât* ve *sıfatı* ayırarak bir değerlendirmeye tabi tutar. O, "âlemin yaratıcısı sıfat değildir, *zâtıdır*" ifadesi ile bu ayrımı yapar.⁵⁸ Buna göre *zât*, *kendisine sıfat nispet edilendir*. Gazzâlî'nin bu ayırmadaki kıtası "âlemin yaratılması, sıfatlardan herhangi birine bağlı değil, doğrudan *zât* ile ilişkilidir." Onun bu ayrımı, *taaddüdü kudemâ* endişesi olduğu ise metinden sezinlenir.⁵⁹ Bu tutum İsferyâinî'de de görülür. Bu yüzden İsferyâinî, sıfatların Allah'ın bir uzvu olarak algılanmasını reddeden bir anlayışı temsil eder. Sıfatların ancak *zât* ile birlikte var olabileceğine onun vurgusunun sebebinin de *birden fazla kadim* tahayyülü olduğu varsayılabilir.⁶⁰

Gazzâlî; "âlem hâdis unsurlardan oluşur. Hâdis unsurları içinde taşıyan şey de hâdistir" argümanı ile âlemin sonradan dolayısıyla da *mümkün* olduğu çıkarımında bulunur. Zira ona göre mümkün olan, kendi varlığını tercih edemez; o halde, onu tercih eden bir varlık gereklidir. İşte; yok iken, varlığını tercih edip onu varlık alanına çıkaran, Gazzâlî sistematüğünde Allah'tır.⁶¹ Çünkü âlem, sonradandır ve sonradan olanların varlıktan önceki aşaması yokluktur. Yok olanın tercihine ise imkân yoktur. Çünkü aynı zamanda hem tercih eden; hem

⁵³ Ayğın, Muhammed b. Ca'fer Es-Sanhaci'nin "Serhu Akideti Ebi İshâk el-İsferyâinî Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsferyâinî'nin Kelâmi Görüşleri, 218.

⁵⁴ Ayğın, Muhammed b. Ca'fer Es-Sanhaci'nin "Serhu Akideti Ebi İshâk el-İsferyâinî Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsferyâinî'nin Kelâmi Görüşleri, 218.

⁵⁵ Gazzâlî, *el-İktisad*, 79-134.

⁵⁶ Birinci, "Ebû Bekir el-Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013) Suâlâtü Ehli'r-Re'y ani'l-Kelâm fi'l- Kur'âni'l-Azîz Adlı Risâlesinin Tahlîl, Tahkîk ve Tercümesi -Neşr", 108-109.

⁵⁷ Bâkîllânî, *el-İnsaf*, 22-33.

⁵⁸ Gazzâlî, *el-İktisad*, 50.

⁵⁹ Gazzâlî, *Tehâfut*, 208.

⁶⁰ Gazzâlî, *el-İktisad*, 50.

⁶¹ Gazzâlî, *el-İktisad*, 38, 46.

de tercih edilen olamazlar, böyle olur ise aynı anda hem var hem de yok olmaları gerekir ki bu madde için mümkün değildir. Dolayısıyla madde menşeli varlığın sonralığına ilişkin bir kanaate sahip olduktan sonra; o halde, onu mümkünler âlemine çıkaracak tercih eden bir ilk sebebe ihtiyacı vardır. İşte ona göre; varlığı tercih edip var eden, bu ilk sebep, her şeyin yaratıcısı olan Allah'tır.⁶²

Allah için felsefi bir kavram olarak *ilk ilke* terimini kullanmakta bir beis görmeyen Gazzâlî, Allah'a bu yüzden mahiyet izafe edilmesini kabul etmez. Ona göre Allah'ın varlığının zorunlu olması, onun mahiyeti anlamına gelir.⁶³ Çünkü *ilk ilke* olmak, hem Allah'ın varlıktan önce olduğunu, hem de mevcudatın varlığını ona borçlu olduğunu ifade eder.⁶⁴ Gazzâlî, bu yaklaşımı ile felsefi bir argüman olan *ilk sebep* ilkesine dayanıyor görünür. Buna göre âlemi yaratan varlığın kadim olması da gerekir. Aksi durumda var olmak için başka bir sebebe ihtiyaç duyulacak, teselsülü gerektirecektir.

Öte yandan ona göre *kadim*; varlığı yokluk tarafından öncelenemeyen,⁶⁵ olmadığı bir zaman dilimi tahayyül edilemeyendir.⁶⁶ Bu yüzden sıfat, *kadim varlığın zâtına bir ziyade değildir* şeklinde bir uyarı ile *taaddüdü kudemâ* endişesi yaşadığını hissettirir.⁶⁷ Gazzâlî, bu çıkışı ile ekolün özellikle erken döneminde baş gösteren bir tedirginliğe da atıf yapar. Çünkü "sıfatlar zâtın ne aynı ne de onun gayridir" şeklinde bir söylem birliğine ulaşılmadan önce, Eş'arî ekolde sıfatlar zâtın aynı mıdır (?) gayri midir tartışmasının yaşandığı bir olgu olarak bilinir. Öte yandan ona göre kadim bir varlığın zorunlu olarak bâkî olması da gerekir. Gazzâlî, burada *bekâyı*, *kıdem*in arka yüzü olarak sunar.⁶⁸ Buna göre biri varsa zorunlu olarak öteki de vardır. O, bu algısını, *Tehâfutu'l- Felâsife*'de ifade eder.⁶⁹ Gazzâlî, bakış açısına göre *kadim varlık*; her açıdan *varlığı zorunlu* olandır. O, bu anlayışının bir gereği olarak *mümkün* olma ihtimali olan bir varlığın ise *kadim* olmayacağını söyler.⁷⁰ Öte yandan Gazzâlî, kadim varlığın var olmak açısından bir sebebe muhtaç olmadığını; fakat varlığa ilişmek için sebep ve aracın gerekliliğini dile getirir. Böylece evrenin ve ilâhî fiillerin ilişkili olduğunu tespit etmeye çalışarak, sıfatlara gerekçe arar görünür.⁷¹ *Ezelî*, ifadesini de

⁶² Gazzâlî, *el-İktisad*, 38, 46.

⁶³ Gazzâlî, *Tehâfut*, 192-194.

⁶⁴ Gazzâlî, *Tehâfut*, 194.

⁶⁵ Muhammed b. Ahmed b.Yusuf Havarizmi, *Mefâtihu'l-ulûm*, thk. İbrahim el Ebyarî (Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-Arabiy, 1989), 43.

⁶⁶ Gazzâlî, *el-İktisad*, 46.

⁶⁷ Gazzâlî, *el-İktisad*, 46.

⁶⁸ Gazzâlî, *el-İktisad*, 46.

⁶⁹ Ebu Hamid Gazzâlî, *Tehâfutu'l- Felâsife*, thk. Süeyman Dünya (Kahire: Dâru'l-Mearif bi Mısır, 1966), 124-125.

⁷⁰ Gazzâlî, *el-İktisad*, 52.

⁷¹ Gazzâlî, *el-İktisad*, 46-47.

kadim yerine kullanılır. Ona göre bu anlam kadim varlıktan ademi reddetmeyi içerir.⁷² Kadim'in zıttı ise, hâdistir.⁷³ Allah'ın kadim oluşuna ilişkin Gazzâlî'nin argümanı varlığın mümkünler âleminden varlıklar alanına çıkması için ihtiyaç duyulan irade kudret ile ilişkili bir gerekliliktir. Öte yandan, *kadim* ifadesi ile de O'nun olmadığı bir anın düşünülmeceğini ifade etmiş olmaktadır.⁷⁴ Bu kurgusuyla Gazzâlî, evrendeki yaratılışın hem "her anında Allah vardır" şeklinde bir zemin oluştururken, hem de "onun yegâne yaratıcı olduğunu" bu zemine bir olgu olarak dikte eder.

Tercih etmenin, *Kadir-î mutlak* Allah tasavvuru açısından sorun oluşturduğu için kelimacılar tartışmaları azaltmak amacıyla *fail-i muhtar* ifadesini bu *tasavvur kusurunu* gidermeye dönük kullandıkları söylenmiştir.⁷⁵ Çünkü mutlak güç ve irade sahibi olan Allah, hem var olan mümkünler arasından birini seçecektir - ki bu bir zorunluluğu ifade eder - hem de sınırlı bir mümkünler kümesi içinden birini seçmek zorunda olması sebebiyle iradesi sınırlandırılmış olmaktadır. İsferyâinî sözü edilen bu tasavvur kusurunu gidermek adına, gerek iradenin gerekse ilmin alanının sınırsızlığı üzerinden, Allah'ın irade, kudret ve ilminin sınırsızlığını savunmuştur.⁷⁶ Dolayısıyla konuya ilişkin krizin, Gazzâlî öncesinde Eş'arî kelam içinde çözülmüş olduğu varsayılabilir. Fakat konuya ilişkin sorun alanının azaltıldığı söylene bile sorunların tümüyle ortadan kaldırıldığını söylemek güçtür. Zira Eş'arî kelimacılar, zaten Allah için sınırlandırmayı ve bir zorunluluğu geneli itibarıyla onaylamazlar. Mu'tezile'nin; "Allah aslah olanı yapmak zorundadır" yönündeki yaklaşımı, Allah için bir vucubun söz konusu olamayacağı üzerinden bu yüzden eleştirilmiştir.⁷⁷ Fakat öte yandan tercih etmek bir garaz ve maksadı ima eder. Oysa Eş'arî kelimacılar, Allah'ın fiillerine ilişkin bir amaç belirlemekten kaçınırlar. Çünkü amaç ve gaye bir tamamlanma çabasıdır ve bir eksikliği gidermeye dönüktür. Eş'arî kelamında, "Allah kâmil ve mükemmeldir."⁷⁸ Mu'tezile ise, Allah'a nispet edilen fiillerin, mutlak surette *hüsün* sıfatını üzerinde taşıdığını, *hüsün* ve *kubûh* sıfatını üzerinde bulundurmeyen fiillerin ise Allah'a nispet edilemeyeceği görüşünde olmuştur.⁷⁹ Gazzâlî'nin konuya ilişkin çözüm önerisi, "Allah'ın bizzat iyi (*hayru'l-mahz*)

⁷² Gazzâlî, *Tehâfut*, 194.

⁷³ Havarizmi, *Mefâtîhu'l-ulûm*, 43.

⁷⁴ Gazzâlî, *Tehâfut*, 194.

⁷⁵ Türker, "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", 1-24.

⁷⁶ Ayğar, *Muhammed b. Ca'fer Es-Sanhaci'nin "Serhu Akideti Ebi İshâk el-İsferyâinî Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsferyâinî'nin Kelâmî Görüşleri*, 215-218.

⁷⁷ Gazzâlî, *el-İktisad*, 137; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 128, 163, 192.

⁷⁸ Türker, "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", 1-24.

⁷⁹ el-Hâmedânî Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, thk. Mustafa Hilmi-Ebu'l-Vefâ el-Gânimî. (Kahire: Mektebetü'n-Nahdâ, 1962), 14/53-56.

olması, onun eksiklik ve yokluk ihtimalinden uzak oluşunu ifade eder.”⁸⁰ Buna göre Allah’ın fiillerinin iyi olması bir gaye ve maksat sebebiyle olmaktan ziyade, onun *hayru’l-mahz* olması sebebiyledir. Bu durumda Allah’ın fiillerinin hasen olması, bi’t-tab’ şeklinde anlaşılabilir bir hale dönüşür. İlahî fiillere ilişkin tenzih amaçlı bile olsa, illetten yoksun bir takdir, hikmet ile ilişkilendirilme ihtimali kadar, *abes* ile ilişkilendirilmesini de mümkün kılmıştır.⁸¹ Mu’tezile, Allah’ın fiillerine bir illet takdiri sorununu çözmek amacıyla Allah’a ilişkin fiiller konuşulurken *illet* lafzı yerine *dâi*, kavramını tercih eder.⁸² Mu’tezile’nin çözüm önerisi; *maslahat ilkesini* Allah’ın kendi faydasına olmasını değil, kulun faydasına olması temelinde ele alınarak yorumlanmıştır. Onlar, bir fiilin iradeye dayalı olmasını ise o fiili *abes* olmaktan çıkacağını ifade ederek, bu endişeyi gidermeyi amaçlar.⁸³

Gazzâlî, kendi sistematığı içinde Allah-âlem ilişkisi kurarak; âlemin yaratılmasının *Allah’ın kudreti* sayesinde olduğunu ifade eder.⁸⁴ Buradan hareketle, “Allah kudret sıfatını kullanarak âlemi yaratır ve Kâdir olur” der.⁸⁵ Ömer Türker, evrenin yaratılmasına ilişkin üç sıfatın kelam geleneğinde öne çıktığını, Gazzâlî’nin de bu anlayışın dışında olmadığını kaydeder. Bu sıfatlar *ilim*, *kudret* ve *irade* sıfatlarıdır.⁸⁶ Kelamcılar, bu sıfatların birbiri ile olan ilişkilerinde farklılaşmış, fakat bu üç sıfatın yaratmada etkisinin diğer tüm sıfatlardan daha fazla olduğunda hemfikirdirler.⁸⁷

Gazzâlî; Eş’arî ekolünü meslekten kelamcılara öğretmek için yazdığı *el-İktisad fi’l-İtikad*’ında⁸⁸ sıfatları dört gruba ayırır. Bunlar:

1. *Sadece Allah’ın zâtına delâlet eden Allah hakkında ezeli ve ebedi olarak kullanılabilen Zâtî sıfatlardır.*⁸⁹ Onun bu ifadelerinden, bu sıfatların Allah dışındaki varlıklar için kullanılamayacağı anlaşılır. Gazzâlî burada “varlığı zâta bağlı olan şey zâtîdir. Zât, ortadan kalkınca zâta bağlı sıfatların varlıkları da ortadan kalkar” diyerek zât ve sıfat arasında bir zorunluluk ilişkisi kurar.⁹⁰

⁸⁰ Gazzâlî, *Tehâfut*, 202.

⁸¹ Türker, “İlahî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî’nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, 1-24.

⁸² Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 11/98.

⁸³ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 11/100.

⁸⁴ Gazzâlî, *el-İktisad*, 37-38.

⁸⁵ Gazzâlî, *el-İktisad*, 47.

⁸⁶ Türker, “İlahî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî’nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, 1-24.

⁸⁷ Türker, “İlahî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî’nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, 1-24.

⁸⁸ Frank Griffel, *Gazzâlî’nin Felsefi Kelamı*, çev. İbrahim Halil Üçer-Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 346; Beate Ulrike La Sala, *Al-Ghazali and Jehuda Halevi: Speaking of the Ineffable* (Berlin: Freien Universiteit Berlin, 2014), 3.

⁸⁹ Gazzâlî, *el-İktisad*, 135.

⁹⁰ Gazzâlî, *el-İktisad*, 42.

2. *Selb (olumsuzlama) ilavesiyle beraber; zâta delalet eden isimlerdir.* Bu sıfatlar direk değil dolaylı olarak Allah'ın varlığına delalet ederler. Kıdem sıfatı Allah'ın olmadığı bir zaman diliminin olmadığını, ifade etmek anlamıyla Allah'a delalet eder. Bekâ sıfatı ise, onun olmayacağı bir dönemin olmadığı gibi, gelecekte de olmayacağını vurgulamak amacıyla Allah'a dolaylı bir delalette bulunur. Vahdaniyet sıfatı, Allah'a ilişkin olarak çokluğu nefyetmek içindir ve O'na dolaylı bir delalette bulunur.⁹¹ Gani isminin durumu da, böyledir; O'ndan fakrı ve ihtiyacı nefyetme amacına dönüktür.⁹² Bu isimlerin hem ezeli hem de ebedî olmaları ise, mümkündür. Çünkü söz konusu niteliklerin zıtları, O'ndan selb olunarak, sürekli olarak zât ile bulunmaya devam ederler.⁹³

Gazzâlî'nin sıfatlara ilişkin bu algısının felsefi gelenek içerisinde de izlerine rastlanır. Algı bütünüyle aynı olmasa bile, yaklaşımın yakınlığından söz etmek mümkün görünüyor. Philo'nun bir dini argüman olarak teolojiye armağan ettiği düşünülen- ve Mu'tezile'nin yoğun biçimde kullandığı- *negatif din dili*, Gazzâlî'nin yaklaşımı ile de örtüşür. Burada asıl dikkat çekici olan; Tanrı hakkında ancak negatif bir dil ile konuşulabileceğini varsayan felsefi çevrelerin (Philo'nun) kaygısı ile İslam kelimcülerinin aynı gerekçe ve kaygılarla çözüm arayışlarıdır. Söz konusu bu ortak kaygı, Tanrı'yı ona yakışmayan şeylerden tenzih ederek onun hakkında konuşabilme imkânıdır.⁹⁴

Philo, Tanrı ile yaratılmış evren arasındaki ontolojik farklılıklar sebebiyle; O'nun yaratılmışlarla herhangi bir benzerliği olamayacağını, bu sebepten O'nun hakkında yaratılmış varlıklara ilişkin kullanılan bir dilin kullanılmayacağını savunur. Zira tamamen insanî kavramlarla Tanrı hakkında olumlu nitelendirmelerde bulunmak, O'nu ifade etmek için yeterli olamayacaktır. Çünkü O'na ilişkin bilginiz sınırlıdır. Fakat ne olduğunu söylememize imkân olmasa da O'nun ne olmadığını söylememiz mümkündür anlayışına dayanır.⁹⁵ Buna göre; Tanrı'nın ancak ne olmadığını söyleyerek, O'nun hakkında deşillemeci bir yolla konuşulabilmesinin ise mümkün olduğu sonucuna ulaşır.⁹⁶ Onun bu anlayışı; Tanrı'nın insan açısından bilinemez olduğunu, bu yüzden de insani düzlemde O'nun ne olduğuna ilişkin konuşmaya imkân olmaması varsayımı üzerine kuruludur. Çünkü Philo, Tanrı'nın kendisi dışındaki varlıklar âlemi ile kıyaslanamaz olduğu kanaatindedir, dolayısıyla O'nun doğasına yabancı bir varlık olarak insan tarafından; Tanrı'nın bilinemeyeceği üzerinden

⁹¹ Gazzâlî, *Tehâfut*, 190.

⁹² Gazzâlî, *el-İktisad*, 135.

⁹³ Gazzâlî, *el-İktisad*, 135.

⁹⁴ Bayram Çınar, "Tanrı Hakkında Konuşmanın Felsefî İmkânı:Negatif Din Dili", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2020), 231–249.

⁹⁵ Warren Cameron Young, *God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus* (Boston University, PhD thesis, 1944), 21.

⁹⁶ Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 56.

bir kurgu yapar.⁹⁷ Böylece o; Tanrı'ya ilişkin ancak dolaylı, negatif bir dilin sağladığı bilgimizin olabileceğini varsayar. Ona göre, Tanrı hakkında kurulacak *tek pozitif cümle onun mevcut/var olduğundan ibarettir*.⁹⁸ Bu algıya göre doğasına yabancı olduğumuz Tanrı hakkında, sahip olduğumuz bilgilerin sınırlı oluşu, O'na ilişkin kurulacak din dilinde çeşitli sorunlar oluşturuyorken, konuşulan dilin sınırlı imkânları da ekstra zorluklar içermektedir. Philo'nun bu yaklaşımı, Tanrı ile yaratılmışlar arasındaki ontolojik farklılık sebebiyle; teolojik çevrelerde oldukça ilgi ile karşılanmış ve alanın sorunlarını azalttığı varsayılmıştır.⁹⁹

İslam kelimcilerinin Tanrı'ya ilişkin kanaatleri de, O'nun ontolojik olarak insandan farklı olduğu, dolayısıyla O'nun evrendeki başka hiçbir şeye benzemeyeceği şeklindedir. Bu yüzden onlar da, Tanrı'ya ilişkin söz söyleyebilmek ve onu insan tarafından anlaşılır kılmak amacıyla *selbi sıfatlar* şekliyle *negatif teolojinin* argümanlarını alana entegre etmiş görünüyorlar. Öte yandan "Tanrı'nın cahil olmadığını söylemenin onun Âlim olduğunu söylemek anlamına gelmeyeceği" yönündeki teolojik eleştiri de negatif teoloji kullanma çabasında olan kelimciler tarafından yapılmıştır.¹⁰⁰ Öte yandan Gazzâlî de, sıfatlar teorisini felsefî bir yoruma tabi tutarak; bazı sıfatları negatif teolojik zeminde tartışmış kelimcilerden biri olmuş görünüyor.¹⁰¹ Fakat Philo'nun yaklaşımı, kelimciler tarafından yoğun biçimde kullanılan "*delaletü's-şahid ale'l- gaib*" e imkân tanımayan bir yönü olduğu söylenebilir.

3. Allah'ın varlığına delalet eden sıfatlar ve buna ek olarak *zâid mana* sıfatlarıdır. Bunlar *Hayy, Kâdir, Mütekelim, Âlim, Mürîd, Semî ve Basîr* gibi sıfatlardır. Bu yedi sıfattan biri ile ilişkili olan *âmir, nâhî, habîr* vb. isimleridir. Gazzâlî, "*bunlar da sıfatların tümünü ezeli ve ebedi sayanlara göre ezeli ve ebedi sıfatlardır*."¹⁰²

Gazzâlî'nin bu algısı, klasik Eş'arî ekolün sıfat algısıdır.¹⁰³ Bâkılânî, bunlara sekizinci sıfat olarak *Bekâ'yı* önermiş; fakat görüldüğü kadarıyla Gazzâlî,

⁹⁷ Harry Austryn Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*. (Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1962). 2/94-101.

⁹⁸ Young, *God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus*, 81.

⁹⁹ Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*, 1/240, 282.

¹⁰⁰ Ebu'l-Hasan Abdülaziz b. Yahya b. Abdülaziz b. Müslim b. Meymûn Kinânî, *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halk'l-Kur'ân*, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsir el-Fakîhî (Medine: Mektebetu'l-Camiatu'l-İslamiye, ts.), 45-47.

¹⁰¹ Gazzâlî, *el-İktisad*, 135.

¹⁰² Gazzâlî, *el-İktisad*, 135.

¹⁰³ Haddad, "Bâkılânî: Bir Onuncu Asır Spekülatif Kelâmcısının Hıristiyanlık Temel Doktrinlerine Reddiyesi.", 213-228.

tarafından klasik görüş tercih edilmiştir.¹⁰⁴ Çünkü o, *bekâ* ve *kıdemi* Allah'a özgü ve onun dışındaki varlığa nispet edilemeyen sıfatlar arasında sayar.¹⁰⁵ Gazzâlî, burada Allah'ın varlığına delalet eden ve bundan daha fazlasını üstlenen sıfatlar ayrimına gider. Bu yedi sıfat; evrenin işleyişi ve dinin ikamesi ile ilgili sıfatlar gibi görünüyor. Zira onun verdiği örnekler; kudret sahibi olmayan ilahın âlim, âlim olmayan bir Allah'ın ise emir ve yasak bildirmesinin mümkün olmadığı şeklindedir. İşiten ve gören bir Allah olmasa, kullarından haberdar olmasının mümkün olmadığına dikkat çekmiştir.¹⁰⁶ Bu durum; "Allah mütekellim olmasa, emir ve yasaklarını bildiremez" şeklinde yorumlanabilir.

Gazzâlî, bu sıfatların ezeli olup olmadığı polemğine girmeksizin, "sıfatları bütünüyle ezeli ve ebedi kabul edenlere göre bu sıfatlar da ezeldir" diyerek; kendi kanaatini de gizlemiş görünmektedir. Fakat eserin başında Allah'ın sıfatlarının hâdis olamayacağını net bir biçimde ifade ettiği için, onun da bu kanaati paylaştığı söylenebilir. İlminin ve kudretinin sonsuz ve sınırsız oluşuna ilişkin olarak; Allah'ın bilgisi de kudreti de sonsuzdur der. Fakat Allah'ın malumatı makdûrâtından daha fazladır şeklindeki bir polemige ise Gazzâlî; "Allah'ın makdûrâtının sınırı yoktur deyişimiz; ilminin sınırı yoktur deyişimizden farklıdır" diyerek cevaplandırır, fakat bu farkın ne olduğuna işaret etmez.¹⁰⁷ Onun bu çıkışı İsferyânî'nin *ilim*, *irade* ve *kudretin* alanının dolayısıyla bu sıfatların sonsuz olduğu¹⁰⁸ yönündeki tasavvurunu kısmen anlamlandırır.

4. Bu sıfatlar, Allah'ın varlığına delalet etmekle birlikte onun fiilleri ile de ilişkilendirilebilen, sıfatlardır. Bu sıfatlar *Cevâd*, *Rezzâk*, *Hâlık*, *Muizz* ve *Muzil* vb. sıfatlardır.

Bu sıfatların ezeli olup olmadığı, ihtilafli olan bir konudur.¹⁰⁹

Üçüncü maddede sayılanlara oldukça yakın gibi duran dördüncü maddenin farkı, ilkindeki sıfatlar Allah'ın fiilleri ile ilgili değilken, dördüncü maddedekiler *efâl-i ilâhî* ile ilgilidir. Sanıyorum konuya ilişkin söylemin net olmama sebebi, şayet bu sıfatlar ezeli ise evrenin ezeli oluşu da gündeme gelecektir. Dolayısıyla o, bu konuda kesinlik ifade eden bir cümle kurmaktan kaçınır. Bu sıfatlara ilişkin yapılan kritiklere, Gazzâlî, *bilfiil* ve *bilkuvve* çerçevesinde bir değerlendirme ile yanıt verir. Gazzâlî'ye göre Allah, ezelden bu niteliklere sahiptir, "bu nitelikleri gerektiren fiiller ortaya çıktıkça; bu sıfatlar da ortaya çıkar." Allah, ezelde

¹⁰⁴ Gazzâlî, *el-İktisad*, 135.

¹⁰⁵ Gazzâlî, *el-İktisad*, 135.

¹⁰⁶ Gazzâlî, *el-İktisad*, 135.

¹⁰⁷ Gazzâlî, *el-İktisad*, 45.

¹⁰⁸ Ayğın, *Muhammed b. Ca'fer Es-Sanhaci'nin "Serhu Akideti Ebi İshâk el-İsferyânî Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsferyânî'nin Kelâmi Görüşleri*, 218.

¹⁰⁹ Gazzâlî, *el-İktisad*, 135-136.

yaratma sıfatına *bilkuvve* sahiptir.¹¹⁰ Mümkün olan varlıklar âleminde, varlığı yaratmayı irade ettiğinde *bilfiil* olan bu sıfat ile *hâlık* olur der.¹¹¹

Kelamî düzlemde ismin müsemmadan ayrı olup olmadığı, müsemmanın ezeli olmasına, ismin sonradanlığının zarar vermeyeceği anlayışına dayanan bir yaklaşımdır. Buna göre Allah'ın *Hâlık* olarak isimlendirilmesi yaratmadan sonra olsa da o ezelde bu sıfata sahiptir. Ona göre sonsuz evren ise imkânsızdır.¹¹² Gazzâlî, bu durumu kılıç metaforu üzerinden izah eder. Buna göre kılıç kesme özelliğine kesmeye başlamadan daha kınındayken de sahiptir.¹¹³ Allah mümkünler âlemini yaratmaya başlamadan potansiyel (*bilkuvve*) olarak Hâlık idi, yaratmaya başladıktan sonra *bilfiil* Hâlık oldu şeklindedir.

Gazzâlî, Allah-âlem ilişkisine dair bir akıl yürütmeler silsilesi kurarak daha net bir analize ulaşır. Bu metinde evrende insanın hem konumunu hem de bulunma gerekçesini bir bağlam çerçevesinde ele alır. Bu metninde:

“Sizin bir Rabbiniz var, O size bazı sorumluluklar yükledi, bunları terk ettiğinizde sizi cezalandıracak, yerine getirdiğinizde ise ödüllendirecektir. O, tüm bunları size açıklamam için beni elçi olarak gönderdi.” Şüphesiz bu durumda bize gereken şunu bilmektir: “Bizim bir Rabimiz var mıdır yoksa yok mudur?” şayet var ise; O'nun konuşması mümkün müdür ki, emretsin veya yasaklasın, sorumlu tutsun ve peygamberler göndersin (?) Şayet bu Rab mütekellim ise, O'na karşı geldiğimizde ya da itaat ettiğimizde bize ceza ya da mükâfat vermeye kâdir midir? Şayet buna kâdir ise özellikle bu şahıs [peygamber], “Ben size gönderilen bir elçiyim” sözünde doğru mudur?...¹¹⁴

Allah-âlem ilişkisini ilâhî sıfatlar ve ilâhî zâtın âlemde bir benzerinin olmadığı ile bağlantılı olarak; “*Rahman arşa istiva etti*”¹¹⁵ ayetini yorumlayan Gazzâlî; öncelikle Allah'ı yaratılan varlıklarla yakınlaştıran benzetme öğelerinin yorumlardan arındırılması gerektiğini ifade eder.¹¹⁶ Özellikle “avam tabakasının” bu gibi ayetlerin anlamını sormaktan menedilmesi gerektiğini söyler. Zira o, halk tabakasının bu tür te'villerden kaçınması gerektiği inancındadır. Onlar bu ayetlere ilişkin soru sorduklarında ise “bu sizin uğraşacağınız bir mesele değildir, bu meselelerden uzak durunuz. Çünkü her ilim dalının uzmanları vardır ve bu onların işidir” tavrı takınılması gerektiğini salık

¹¹⁰ Taneli Kukkonen, “Possible worlds in the Tahafut al-Falasifa: Al-Ghazali on Creation and Contingency”, *Journal of the History of Philosophy* 38/4 (2000), 479–502.

¹¹¹ Kukkonen, “Possible worlds in the Tahafut al-Falasifa: Al-Ghazali on Creation and Contingency”, 479-502.

¹¹² Kukkonen, “Possible worlds in the Tahafut al-Falasifa: Al-Ghazali on Creation and Contingency”, 479-502.

¹¹³ Gazzâlî, *el-iktisad*, 135-137.

¹¹⁴ Gazzâlî, *el-iktisad*, 21.

¹¹⁵ Taha 20/5.

¹¹⁶ Gazzâlî, *el-iktisad*, 59.

verir.¹¹⁷ Gazzâlî; *nüzul, yaklaşma...* vb. sıfatlara ilişkin teşbih ve istiare ifade eden kavramlara da dilin sağladığı imkanlarla değinir. Fakat onun ısrarla koruduğu şey; Allah'ın âleme ve âlemdeki oluşlara benzemediği şeklindeki *tenzih* yaklaşımıdır. Yorumlarını bu ilkeyi korumak üzerinden şekillendirir.¹¹⁸ Gazzâlî'nin bu konuda avam için öngördüğü tavır, İslam kültür geleneğinde selefi akımın dini metinler karşısındaki tutumu ile örtüşür. Onun nihai söylem olarak önerdiği tutum, alanın uzmanlarının konudaki görüşleri ise, bu akımın yaklaşımında *teslim* olarak kavramsallaşmıştır.¹¹⁹ Bu tavrı kendisi de sonraki cümlelerinde *bilâ keyf* ile ilişkilendirerek; şayet her şeye rağmen bu konuya ilişkin sorular sorulur ise, âlimin göstereceği tavrın da İmam Malik tavrı olması gerektiği şekliyle söylemini netleştirir.¹²⁰ Gazzâlî, farklı teolojik anlayışlara karşı daha toleranslı davranmış görünüyor. Benzer bir biçimde Mutezile, insan fiillerinin yaratıcısıdır anlayışı ile kelamcılar arasında dikkat çekici eleştirilere muhatap olmuştur.¹²¹ İslam geleneği içerisinde yaratmanın sadece Allah'a ait olduğunu inkâr ettikleri gerekçesi ile de onlar *Seneviye* ile ilişkilendirilmişlerdir. Gazzâlî ise, Mu'tezile'yi muhatap alarak; "bu konuda bizim görüşümüz, insanın fiillerini yapmak için gereken kudretin, Allah'a ait olduğunu söylemek dışında, sizinkine karşı değildir" diyebilecek kadar uzlaşmacı bir tutum sergiler.¹²²

Gazzâlî, konuya ilişkin çözüm önerisi sadedinde ise; söz konusu meseleye ilişkin ayetleri bir araya toplayarak ortak bir nokta tespit eder. Bu nokta "Allah'ın yaratıcı olduğudur." Kulun bu fiile katkısı ise "itaati ya da isyanı temsil eden fiili yapmak yönündeki çabası olduğu" tespitinde bulunur.¹²³ Bu yaklaşım, kelamda *kesb teorisi* olarak yer almıştır. Öte yandan onun *fail-i hakiki ve fail-i mecazî*¹²⁴ kavramlarını da insan fiillerine çözüm sadedinde kullandığı görülür. Burada gerçek fail Allah, mecazî özne ise insandır. O, bu konuda da ekolünün görüşüne olan sadakatini korumuş görünür. Gazzâlî, Mu'tezile'nin insan fiillerine ilişkin düşüncesinin kaynağını da "insanın ahiretteki hesabına imkân tanımak içindir", tespitini yapar. Zira "şayet Allah insanın fiillerini yaratıyor ise, neden insan ceza ve mükâfat alıyor sorusu, onları cebrî anlayıştan kaçınarak yeni bir yol tercih etmeye itmiştir" yorumunda bulunur.¹²⁵ Bu yaklaşımın suçlayıcı olmaktan ziyade, anlamaya çalışan bir yaklaşım olduğu ise rahatlıkla söylenebilir.

¹¹⁷ Gazzâlî, *el-İktisad*, 59-64.

¹¹⁸ Gazzâlî, *el-İktisad*, 59-64.

¹¹⁹ Gazzâlî, "Mi'racu's-sâlikîn", 320.

¹²⁰ Gazzâlî, *el-İktisad*, 59.

¹²¹ Ebu Hamid Gazzâlî, "Ravdatu't-tâlibîn ve umdetü's-sâlikîn", thk. İbrahim Emin Muhammed, *Mecmuatu Resail* (Kahire: Mektebetu't -Tevfikiyye, ts.), 117.

¹²² Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, 89.

¹²³ Gazzâlî, "Ravdatu't-tâlibîn ve umdetü's-sâlikîn", 119.

¹²⁴ Gazzâlî, "Ravdatu't-tâlibîn ve umdetü's-sâlikîn", 119.

¹²⁵ Gazzâlî, "Ravdatu't-tâlibîn ve umdetü's-sâlikîn", 117.

Sıfatlar meselesi bağlamında ve onunla yakın ilişkili bir diğer mesele ise, rü'yetullah konusudur. İstiva ve nüzule ilişkin Mu'tezile'nin *tenzih* çabasına oldukça yakın bir çizgi takip eden Gazzâlî, bu konuda, onlardan farklı olarak Allah'ın görüleceğine inandığını ifade eder.¹²⁶ O, görmenin Allah'a yer ve mahal tahsis etmek anlamı taşımadığına ek olarak, "zâtı itibarıyla var olan bir varlığın görülmesi de zorunludur görüşündedir".¹²⁷ Fakat bu görülme *bilkuvvedir, bilfiil* değildir.¹²⁸ Gazzâlî, Allah'ın görülmediğini değil, insanın donanımı sebebiyle onu göremediğine kanidir. Öte yandan Allah'ın görülebilmesi sıfatları gereği değil, zâtının gereğidir der.¹²⁹ Bu konuda Gazzâlî olguya mutabakat ederek, Allah'ın dünyada görülme imkânını teorik olarak tartıştıktan sonra; bunun bir imkân olarak olası olduğunu, fakat insanın potansiyelinin bunun için yeterli olmadığını söyleyerek konuyu kapatır.¹³⁰ Dolayısıyla dünyada rü'yet fikrini, akıl-nakil mutabakatı ile *bilkuvve* mümkün olsa bile; *bilfiil* vuku bulmadığını ve olmayacağını söyler.¹³¹ Onun ulaştığı bu sonuç ise, Kur'an vahyinin sağladığı imkânlara dayanır.¹³²

Hız. Musa'nın bu talepte bulunması sebebiyle de o, bunun mümkün olduğu sonucuna bir başka dayanak bulur. Zira ona göre mümkün olmayan bir şeyi talep etmek bir peygamber açısından olası değildir. Oysa Hız. Musa, bir peygamber olarak bunu istemiştir. O halde bu mümkündür. Aksi durum, bir peygamberi, Allah'a ilişkin cehalet ile itham etmek olur ki; burada Gazzâlî, Mu'tezile'nin görüşü ile peygamberi cehaletle itham etmek arasında okurunu muhayyer bırakır. Konuya ilişkin kendi tavrını ise, Peygamberi Allah'a ilişkin cehl ile itham etmemek, yönünde kullanır. Zira Allah'a ilişkin tecsimci bir görüşe sahip olmak, ona göre putperestliktir ve O, Hız. Musa için bunun düşünülmemeyeceğini ifade eder. Bu söylemi ile de Mu'tezilî düşünce sahiplerine, iddialarının izdüşümünün nerelere uzandığını da gösterir.¹³³ Öte yandan Hız. Musa'nın bu talebi, dünyada kabul görmemiştir; bu durum dünyaya ilişkin bir talebin reddidir. Ahireti kapsamaz diyerek konuya ilişkin kanaatini ortaya koyar.¹³⁴

Gazzâlî rü'yeti kabul eden ekollerdeki yanlış inanışlar ile de hesaplaşarak, Haşeviye'yi Allah'a yer ve yön tayin ettikleri gerekçesi ile eleştirir.¹³⁵ Bu durum

¹²⁶ Gazzâlî, *el-İktisad*, 64.

¹²⁷ Gazzâlî, *el-İktisad*, 69.

¹²⁸ Gazzâlî, *el-İktisad*, 65.

¹²⁹ Gazzâlî, *el-İktisad*, 65.

¹³⁰ Gazzâlî, *el-İktisad*, 72-73.

¹³¹ Gazzâlî, *el-İktisad*, 72-73.

¹³² el-A'râf 7/143.

¹³³ Gazzâlî, *el-İktisad*, 72-73.

¹³⁴ Gazzâlî, *el-İktisad*, 72-73.

¹³⁵ Gazzâlî, *el-İktisad*, 72.

onun aşırı uçlar karşısında uzlaşmacı “*altın orta*” yı arayan bir âlim olduğu fikrini belirginleştirir. Haşeviyye’yi ise o, konuya ilişkin anlayışı sebebiyle eleştirir.

Mu‘tezile’nin rü’yeti reddetme gerekçesini ise, Gazzâlî, onların; görmenin, görülen varlığa bir yer ve yön tayin etmek anlamı taşıyacağı anlayışına bağlayarak, *Allah’ı başka varlıklara benzetmeyi gerektireceği endişesi* olduğunu söyler. Onun bu tutumu, kelam geleneğinde yargılayan kelamcı tipolojisinden farklılık gösterir. “Onlar tenzih konusunda hassas davranarak abarttılar” diyerek adeta onların yorumlarını bir “ulviyet” bağlamında değerlendirir.¹³⁶ O, söz konusu alana ilişkin eleştirilerini muhataplarına yöneltirken kullandığı ifadeleri ile de muhataplarının gerekçelerini anlamaya çalışan, bir dil kullanır.

Gazzâlî düşüncesinde Allah’ın bir (vahid) olması, *onun varlığının bir kemiyet ifade etmemesi* anlamı taşır. Öte yandan O’nun vahid oluşu, varlığının bölünmeye açık olmamasıdır. Zira Gazzâlî’ye göre bölünme, niceliği olan varlıklar için söz konusudur.¹³⁷ Buradan hareketle Gazzâlî’ye göre bir olmak niceliksel bir anlam ile sınırlı değildir denilebilir. Zira o; türü ve cinsi olmayan anlamında bir vahdaniyeti ima ediyor görünür.¹³⁸ O, “Allah’ın ne benzeri ne de zıddı vardır.” Dolayısıyla o, vahdaniyete “*Allah eşsizdir*” anlamı yükler.¹³⁹ Evrende birden fazla yaratıcının olması imkanı ise, “yapmaya güç yetirmek ve bir başkasına ihtiyaç duymak” eksenini üzerinden onaylamayan Gazzâlî, “Yerde ve gökte Allah’tan başka ilâhlar bulunsaydı, bu ikisinde de kargaşa ve kaos ortaya çıkardı”¹⁴⁰ ayeti paralelinde bir anlayışa ulaşır.¹⁴¹ Gazzâlî’nin vahdaniyet sıfatı çerçevesinde gündeme getirdiği kelamî problem, felsefi terminolojide özellikle negatif din dili terminolojisinde “Tanrı’nın bileşik değil, basit olması” şeklinde bir kavramsallaştırma ile ele alınmıştır.¹⁴² Onun konuyu tartışırken felsefî kavramlarla kesişen yorumlarda bulunması, onun felsefî literatüre aşinalığı ile analiz edilebilecek bir konudur. Bu durum da onun bilgi edinmek konusunda tabudan uzak ve uygun görülen her argümanı Allah-âlem ilişkisi bağlamında kullandığını gösterir. Onun bu konuda bir ekol taassubu taşıdığını söylemek de oldukça güçtür.

Allah’a nispet edilen şeylerin tümü ile ilgili olarak, onun söylediği şu ifadeler, Gazzâlî’nin Allah-âlem tasavvurunu ifade ettiği gibi sıfatlar için de geçerlidir. “Sonradan olmaya delâlet etmedikçe ve O’nun sıfatlarından biri ile çelişmedikçe, herhangi bir varlık için mümkün olan bir sıfat, Allah hakkında da

¹³⁶ Gazzâlî, *el-İktisad*, 73.

¹³⁷ Gazzâlî, *Tehâfut*, 190.

¹³⁸ Gazzâlî, *Tehâfut*, 190.

¹³⁹ Gazzâlî, *el-İktisad*, 73-74.

¹⁴⁰ el-Enbiya 21/22.

¹⁴¹ Gazzâlî, *el-İktisad*, 75-78.

¹⁴² Gazzâlî, *Tehâfut*, 190, 198.

kullanılabilir.” Bu mümkündür.¹⁴³ O’nun anlayışına göre “Allah’ın zâtında değişikliğin olamayacağı” olgusu ile çelişmeyen, sıfatların ona nispet edilmesi mümkündür. Bunun sınırı Allah’ın zâtı ile çelişki oluşturan sıfatların ona nispet edilmesidir. Allah’ın *kıdem* ve *bekâsını* ihmal eden O’nun sonradan olduğuna ilişkin bir anlam taşımadıkça sair varlıklar için kullanılan özellikler, Gazzâlî’ye göre Allah için de kullanılabilir.¹⁴⁴ Bunda bir mahsur da yoktur. Gazzâlî, *ilim* ve *basar* sıfatlarını örnek verir.¹⁴⁵ İnsanın bilmesi ile görmesi Allah ile insan arasında bir benzeşmeye sebep olmaz; çünkü ona göre, söz konusu sıfatların nitelikleri farklıdır ve bu fark bu ayrımı ortaya koymak için yeterlidir. Öte yandan bilinmek, Allah’ın zâtında bir muhdeslik algısı oluşturmadığı gibi, Gazzâlî’ye göre bir bilme çeşidi olan görülmek (*rüyet*) de Allah’a ilişkin bir muhdeslik algısı oluşturmayacaktır.

Gazzâlî tarafından kudret sıfatının Allah’a nispet edilmesi, evrenin düzenli ve birbiriyle ilişkili, sağlam bir yapı olmasından dolayıdır. Dolayısıyla yaratıcının kudret sahibi olması gerektiği tasavvuru, onun, Tanrı-Âlem ilişkisi üzerinden ulaştığı bir sonuçtur. Buradan hareketle de o, Allah’ın Kâdir olduğu sonucuna ulaşır.¹⁴⁶ O, bu sonucu duyu verilerinin sağladığı olanaklar ve akıl yürütmeler ile ulaştığını ifade eder.¹⁴⁷ Öte yandan Gazzâlî’ye göre kudret, zâtî sıfatlardan değil, fiilin meydana gelmesini sağlayan ilave bir sıfattır.¹⁴⁸ Zira ona göre kudret, fâilin fiili yapmasına imkân veren bir sıfattır ve fiil, bu nitelik sebebi ile meydana gelir.¹⁴⁹ Ona göre kudret sıfatı kadim bir sıfattır ve Allah; güç yetirilen(*makdûrât*) alanına yani mümkünler âlemine, bu sıfat ile ilişki içindedir.¹⁵⁰ Gazzâlî, *makdûrâtın* arka yüzünün ise *malumat* olduğunu; her iki sıfatın da *mümkünler âlemi* ile mi *muhal* ile mi sınırlı olduğu konusunun kelamcılar arasında tartışmalı olduğunu söyler.¹⁵¹

Gazzâlî, irade sıfatının da bir biçimde kudret ile ilişkili olduğu kanaatindedir.¹⁵² Çünkü ona göre bir şeyi yapmaya kudreti olmayanın, irade etmesi beklenemez.¹⁵³ Evrenin varlığını, yokluğuna tercih etmek Allah’a ait ise; evren mümkün âlem olarak, bir irade ve tercihin eseridir.¹⁵⁴ O, Mutezile’nin ilim

¹⁴³ Gazzâlî, *el-İktisad*, 65.

¹⁴⁴ Gazzâlî, *el-İktisad*, 65-66.

¹⁴⁵ Gazzâlî, *el-İktisad*, 65-66.

¹⁴⁶ Gazzâlî, *el-İktisad*, 79-80.

¹⁴⁷ Gazzâlî, *el-İktisad*, 80.

¹⁴⁸ Gazzâlî, *el-İktisad*, 80.

¹⁴⁹ Gazzâlî, *el-İktisad*, 80.

¹⁵⁰ Gazzâlî, *el-İktisad*, 80.

¹⁵¹ Gazzâlî, *el-İktisad*, 80.

¹⁵² Gazzâlî, *el-İktisad*, 84.

¹⁵³ Gazzâlî, *el-İktisad*, 87-91.

¹⁵⁴ Gazzâlî, *el-İktisad*, 94.

sıfatını öne çıkarmasını eleştirirken, onların *ilmin maluma tabi olduğu* yönündeki görüşlerini ise kabul eder. Fakat bu ilkedен hareket ile ilim sıfatının eşyaya yöneldiğini, fakat onu varlığını değıştirmediğini söyler. Buna göre evrendeki zıtlar ve benzerler arasında bir tercihte bulunmak, ona göre *ilmin* değil, *irade* sıfatının gereğidir. Bir şeyin yapılması istendiğinde, buna *irade* karar verir; *ilim* ise onun zamanını ve nasıllığını belirler. Gazzâlî'ye göre bu noktada *ilim*, *iradeye* tabidir.¹⁵⁵ İradenin kudret gibi varlığa yönelmesi ise özel değil, geneldir.¹⁵⁶

Mu'tezile'nin *masiyet* ile *şerri* aynı ve eşit gördüklerini ifade eden Gazzâlî, bu görüşe katılıyor görünmez.¹⁵⁷ Mutezile'nin, Allah'ın *masiyete razı olmadığını* dolayısıyla çirkin fiillerin Allah'ın iradesi dışında olduğunu iddia ettiklerini de aktaran Gazzâlî, bu durumda onların Allah'ın dilediğini yapan bir varlık olmadığını iddia ettiklerini tespit eder. Böylece evrende Allah'ın istemediği bir sonucun ortaya çıkabileceğine Mu'tezile'nin onay verdiğini söyler.¹⁵⁸ O, bir Eş'arî olarak; *keyfe ma yaşe keyfe ma yurid* bir Allah tasavvuru sebebiyle bunu onaylamaz. Zira ona göre âlemde vuku bulanlar ancak Allah'ın diledikleridir. Allah'ın dilemedikleri ise ol(a)mamaktadır.¹⁵⁹ Ona göre, çirkin şeyler (kubuh) ise arazlar sebebiyle meydana gelir ve Allah da arazlardan münezzehtir.¹⁶⁰

Gazzâlî, sıfatlar arasındaki ilişkiyi bariz bir biçimde akîl bir zeminde ele alır ve anlamlı bir sistematik içinde sunar. Ona göre *kudret* ve *ilim* sıfatına sahip olduktan sonra ancak *irade* mümkün olur. Tüm bunlar ise, Allah'ın *hayat* sahibi olmasının bir sonucudur. Şayet Allah, *hayat sahibi* bir yaratıcı olmasaydı, sair sıfatlardan bahsetmek olanaksız olurdu.¹⁶¹ Öte yandan Gazzâlî, varlığın kuvveden fiile gelişinde *irade* sıfatını anahtar kavram olarak görür.¹⁶² Ona göre, Allah'ın ilim ve irade sıfatı ile bağlantılı olarak âlem ancak var olur ve bilinir hale gelir.¹⁶³ Buna göre ilim sıfatı, Gazzâlî sistematikliğinde yetkinlik sıfatlarından ve eksikliği, kemale mani olur. Bilgi açısından kâmil olmayan ise mükemmel olamaz.¹⁶⁴

İbn Sina'nın Allah'ın yalnızca küllilerin bilgisine sahip olduğu yönündeki görüşünü reddeden Gazzâlî, Allah'ın âlemdeki cüzlerin de bilgisine sahip olduğu

¹⁵⁵ Gazzâlî, *el-İktisad*, 95.

¹⁵⁶ Gazzâlî, *el-İktisad*, 95.

¹⁵⁷ Gazzâlî, *el-İktisad*, 95-96.

¹⁵⁸ Gazzâlî, *el-İktisad*, 100.

¹⁵⁹ Gazzâlî, *el-İktisad*, 99-100.

¹⁶⁰ Gazzâlî, *el-İktisad*, 95-97.

¹⁶¹ Gazzâlî, *el-İktisad*, 91, 94.

¹⁶² Gazzâlî, "Mi'racu's-sâlikîn", 74.

¹⁶³ Gazzâlî, "Mi'racu's-sâlikîn", 74.

¹⁶⁴ Gazzâlî, *Tehâfut*, 230.

anlayışıyla İbn Sina'yı eleştirir.¹⁶⁵ Ona göre Allah cüzleri bilmiyor değildir. Allah varlığa ilişkin her şeyi bilir. Geçmiş, şimdi ve gelecek ise Allah'ın ilmi açısından farklılık göstermez.¹⁶⁶ İlim sıfatına ilişkin olarak Gazzâlî; Allah'ın tüm malumat ve mevcudatı bildiğini; O'nun zâtı ve bütün sıfatlarının ise ezeli olduğunu söyler. Allah'ın ilim sıfatına da o, evrendeki düzenden hareketle ulaştığını ifade eder.¹⁶⁷ Allah'ın ezelde âlim olduğunu ve bu ilminin gereği olarak varlığı yoktan var ettiğini ifade eder.¹⁶⁸ Allah'ın varlığa ilişkin ilmi olduğunu kabul eden Gazzâlî, onun ilminde artma ve eksilme olmasını ise kabul etmez. Zira başlangıcı ve sonu olmayan *Kadim* ve *Bakî* bir varlığın, arazi içermesi düşünülemez.¹⁶⁹ Allah'ın ilmini zâtı ile özdeş gören Mu'tezile'nin ve başlangıç dönemi itibarıyla zâtından ayrı bir sıfat takdiri yapan Eş'arîlerin yaklaşımını zikrettikten sonra; kendi kanaatinin ise zâtın dışında bir sıfatın olmasının mümkün olamayacağı yönünde olduğunu dile getirir.¹⁷⁰

Gazzâlî, Mu'tezilî âlimlerin, *Sem' ve Basar'ı* ilim olarak yorumlamalarına işaret ederek; böyle bir te'vili yapmanın önündeki engelin; şer'i bir ıstılahın ancak şer'i bir delil sebebi ile te'vil etmenin mümkün olduğundan hareketlidir.¹⁷¹ Öte yandan *işitme* ve *görme* sıfatlarını Cubbaîlerin *hal teorisi* terazisinde değerlendirerek; *âlimiyet*, olduğu gibi; *semiyyet* ve *basiriyetin* de akli imkânı üzerinden Mu'tezile ile diyalog kurmaya çalışır. Öte yanda o; Mutezile'yi Allah'a ilişkin nitelikleri bilip kabul ettikleri için ikna etmesinin kolay olduğunun da farkındadır.¹⁷²

Gazzâlî, canlıların görme ve işitme yeteneğine sahip olanlarının; bu yeteneğe sahip olanları, sahip olmayanlarına göre daha yetkin görüldüklerine dikkat çeker. Dolayısıyla işitmek ve görmek bir yetkinlik ve tekâmülün işaretidir. Buna göre "mükemmel olan Allah'ta bu niteliğin bulunmaması düşünülemez" şeklinde bir akıl yürütmede bulunur. Tüm bunlardan sonra bu yetkinliğin Allah'ta evleviyetle bulunması gerektiğini dile getirir.¹⁷³ Allah için işitme ve görmeyi böylece ispat eden Gazzâlî; diğer hislerin de Allah'ta bulunmasının aklen mümkün olduğunu, fakat şer'in sadece bu iki niteliği Allah için ispat ettiğini, ötekiler için böyle bir şeyin olmadığını ifade eder. Ona göre akli imkân olması bir konuda yalnız başına her zaman belirleyici değildir; naklin sınırları akıl için de bağlayıcı ve sınırlayıcıdır. Bu genel tavrına bağlı olarak o; akli olarak diğer

¹⁶⁵ Gazzâlî, *Tehâfut*, 218.

¹⁶⁶ Gazzâlî, *Tehâfut*, 218.

¹⁶⁷ Gazzâlî, *el-İktisad*, 93.

¹⁶⁸ Gazzâlî, "Mi'racu's-sâlikîn", 69-70.

¹⁶⁹ Gazzâlî, "Mi'racu's-sâlikîn", 72-73.

¹⁷⁰ Gazzâlî, "Mi'racu's-sâlikîn", 73.

¹⁷¹ Gazzâlî, *el-İktisad*, 101.

¹⁷² Gazzâlî, *el-İktisad*, 101.

¹⁷³ Gazzâlî, *el-İktisad*, 102.

hisleri Allah için ispat etmenin önünde aklen bir engelin olmadığını, dolayısıyla diğer hisler ile ilişkili niteliklerin de Allah'a nispetinin mümkün olabileceğini ifade etmiş olduğu halde, Allah için bunları ispat etmekten kaçınır.¹⁷⁴ Onun bu konudaki tavrı, Allah'a ilişkin konularda *nassın söylediği ile yetinmek* ve Allah'ın kendisi hakkında ispat etmediği bir şeyi iddia etmeye ise yeltenmemek şeklindedir. Çünkü ona göre, Allah'a nispet edilen isimlerin tespitinin ancak nassın açık delaleti ile olabileceği bir yöntem olarak Gazzâlî tarafından kabul edilmiştir.¹⁷⁵

Gazzâlî; Peygamber göndermek, vahiy ve din olgusunu kelim sıfatıyla ilişkili ele alır.¹⁷⁶ Kelam sıfatı kabul edilmeksizin peygamberin varlığı da ona göre imkân dışıdır. Fakat Gazzâlî; kelam sıfatını kemal sıfatlardan kabul etmez görünür.¹⁷⁷ Mâturidî ise kelam sıfatını, bir yetkinlik sıfatı olarak gören âlimlerdendir.¹⁷⁸ Öte yandan Gazzâlî, bu sıfatın Allah için olmazsa olmaz bir sıfat olarak görür.¹⁷⁹ Çünkü ona göre vahiy ancak bu sıfat ile kaim olur. Kelam sıfatını *Kelam-ı Lafzi* ve *Kelam-ı Manevi* olarak ayırdığı görülen Gazzâlî, lafzi kelamı, yaratılmış kabul eder.¹⁸⁰ Fakat *nefs-i kelamın* ezeli olduğuna kanidir.¹⁸¹ Bâkîllânî de, Gazzâlî öncesi erken dönem bir Eş'arî kelamcı olarak bu yönde bir görüş beyan etmiştir.¹⁸²

Kelam kavramının dolayısıyla sıfatının ya *emr* ya *nehy* ya *ihbar* (haber verme) ve ya *istihbar* (haber alma) amaçlı olabileceğini kaydeden Gazzâlî; bir sözün bu amaçların dışında bir anlamının da olamayacağını söyler.¹⁸³ O, bu görüşüyle kelam sıfatının alanını tespit etme çabası güder. Bu sıfat bağlamında, İslam kültür geleneğinde yoğun bir çekişmeye kaynaklık eden *Halku'l-Kur'an* tartışmasına ilişkin değerlendirmeler de yapar.¹⁸⁴ Ona göre;

“Allah'ın Kelamı mushaflarda yazılmış, kalplerde korunmuş ve diller ile okunmuştur. Kâğıt, mürekkep, yazı, sesler ve harfler ise yaratılmış ve hâdistir. Çünkü bunlar cisimlerden ve cisimlerde bulunan arazlardan oluşmuş olup, hepsi hâdistir. Biz, Kelamın mushaflarda yazılı olduğunu söylemekle, Allah'ın Kadim

¹⁷⁴ Gazzâlî, *el-İktisad*, 103.

¹⁷⁵ Gazzâlî, *Tehâfut*, 28.

¹⁷⁶ Gazzâlî, *el-İktisad*, 104.

¹⁷⁷ Gazzâlî, *el-İktisad*, 104.

¹⁷⁸ Tacüddin Sübkî, *es-Seyfü'l-Meşhûr fî Şerhi Akideti Ebi Mansur*, çev. Mustafa Saim Yeprem (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21.

¹⁷⁹ Gazzâlî, *el-İktisad*, 105.

¹⁸⁰ Gazzâlî, *el-İktisad*, 105.

¹⁸¹ Gazzâlî, *el-İktisad*, 105, 108.

¹⁸² Birinci, “Ebû Bekir el-Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013) Suâlâtü Ehli'r-Re'y ani'l-Kelâm fi'l- Kur'âni'l-Azîz Adlı Risâlesinin Tahlîl, Tahkîk ve Tercümesi -Neşr”, 107-109.

¹⁸³ Gazzâlî, *el-İktisad*, 106.

¹⁸⁴ Gazzâlî, *el-İktisad*, 106-111.

olan sıfatını kastediyoruz. Fakat bu ifadeden Kadîm olanın mushafta bulunması gerekmez...”¹⁸⁵

Gazzâlî, sesler ve harflerin kelamın kendisi olmadığı, ona delalet eden şeyler olduğu sonucuna ulaşır.¹⁸⁶ Bu algıyı o: “Harfler ve sesler Kelama delâlet eden şeydir, kelamın kendisi değildir. Zira şeriat kelama delalet eden bu şeyleri saygı değer kılmış, saygı gösterilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu nedenle [Müslüman] mushafa saygı göstermek zorunludur, çünkü o, Allah’ın [Kelam] sıfatına delâlet etmektedir” diyerek konuya ilişkin hem sosyo-politik bir fetva vermiş, hem de ilişkin ortaya çıkabilecek bir laçkalığa önlem almış görünmektedir.¹⁸⁷ Fakat ondan yaklaşık bir asır sonra lafızcı ekolün bir temsilcisi Hanbelî âlim İbn Kûdame’nin; *es-Siratu’l-Mustakim fi İsbati Hurufi’l-Kâdim* adında; Kur’an lafzının, harflerinin, yazıldığı kâğıdın hatta mürekkep gibi arazlarının da *ezeli* olduğunu savunan eserler yazılabilmektedir.¹⁸⁸

Kelam sıfatı ile *yaratma* arasında da bir ilişki kuran Gazzâlî, bunun *kûn* (ol) kavramının yaratmaya ilişkin anahtar bir kavram olduğunu söyler.¹⁸⁹

Eş’arî ekolünün genel yaklaşımı çerçevesinde Gazzâlî, *tekvini* ise ayrı bir sıfat olarak kabul etmez. Öte yandan Eş’arîlerin genel bir algı olarak fiilli sıfatları ezeli kabul etmediklerini de dile getirilmiştir.¹⁹⁰

Âlemi Gazzâlî, kadim ile hâdis arasındaki farklar bağlamında da ele alır. Ona göre; kadim sonradan var olanlar gibi artmaz ve bölünmez, aksine onun tek saf (bileşik olmamak) olması kaçınılmaz bir zorunluluktur. Onun için imkânsız (muhal) olan özellikler ve zorunlu (vâcib) ve mümkün (caiz) olan özelliklerin de olması gerekir.¹⁹¹ Buradan kadim için fiilin caiz (mümkün) olduğunu ifade ederek, daha önce tespit ettiği üzere içerisinde araz bulunduranların hâdis olması sebebiyle, âlemin sonradan olduğunu tespit etmiştir. O halde yaratılmış evren ancak bir kadimin fiili olabilir sonucuna ulaşır. Zira sonradan var olanlar bir muhdise ihtiyaç duyarlar.¹⁹² Sıfatlar konusuna ilişkin onun bu yorumunun sağladığı imkân; evrenin yaratılması ile Allah arasındaki ilişkiye yaratıcı açısından bakıldığında bu ilişki bir zorunluluk değil, bir tercih ve imkân ifade eder. Allah’a isnat edilen diğer tüm fiiller açısından da Gazzâlî’ye göre durum aynıdır.

¹⁸⁵ Gazzâlî, *el-İktisad*, 111; Birinci, “Ebû Bekir el-Bâkîllânî’nin (ö. 403/1013) Suâlâtü Ehli’r-Re’y anî’l-Kelâm fi’l-Kur’âni’l-Azîz Adlı Risâlesinin Tahlîl, Tahkîk ve Tercümesi -Neşr”, 105 vd.

¹⁸⁶ Gazzâlî, *el-İktisad*, 111.

¹⁸⁷ Gazzâlî, *el-İktisad*, 111.

¹⁸⁸ Muvafakuddin İbn Kudame, *es-Siratu’l-mustakim fi isbati hurufi’l-kâdim*, thk. Abdurrahman el- Humeysî (el-İmarât: Mektebetu’l- Furkan, 1999).

¹⁸⁹ Gazzâlî, *el-İktisa*, 126.

¹⁹⁰ Gazzâlî, *Tehâfut*, 196.

¹⁹¹ Ebu Hamid Gazzâlî, *el-Mustasfa min ilmi’l-usul*, thk. Ahmed Zeki Hamnmad (Riyad: Daru’ Miman-Sidretu’l Munteha, ts.), 8.

¹⁹² Gazzâlî, *el-Mustasfa*, 8.

Dolayısıyla onun buradan ulaştığı sonuç; Allah iradesi ile tercih eder, zorunluluk ise ona izafe edilemez şeklindedir. *Allah'a zorunluluk yüklenemez* anlayışı; onun Tanrı tasavvurunun bir sonucudur. Bu açıdan onun sisteminin iç tutarlılığından söz etmek de olası görünüyor.

Bununla bağlantılı olarak Gazzâlî'ye göre âlemin Allah'a nispeti, *illet-malul* ilişkisidir. Âlemin-Allah'a nispeti ise eseri olması itibarıyla delalet ilişkisidir. O, bunu güneşin ışığa illet olduğunu, ateşin de ısıya illet olduğunu söyleyerek ifade eder.¹⁹³ Buna göre; *âlem, varlığını Allah'a borçludur* şeklinde değerlendirmiştir. Öte yandan, âlem ise Allah'a onun eseri olarak, delalet etmektedir.

Âlemin akıl tarafından kavranabilir bir düzeni olduğunu; dolayısıyla Tanrı'nın makul olduğuna kani olan Gazzâlî, âlemin de bu yüzden anlaşılabilir olduğu kanaatine ulaşır.¹⁹⁴ Muhtemelen Tanrı hakkında edinilebilen bilgiye kaynaklık eden evren, bu yönüyle Tanrı'ya da delil olmaktadır.

O, irade ve kudret sıfatlarını ise evrendeki Tanrısal bilinç ile bağlantılı bir yoruma tabi tutar. Buna göre varlık Allah'tan bir taşma değildir. Dolayısıyla Onun tabiatı gereği (*bi't-tab'*) meydana gelmez diyerek, Tanrısal tercih ve bilinci öne çıkarır.¹⁹⁵ Zira aksi durum, varlık Tanrı'nın tabiatının bir gereğidir ve ondan zorunlu olarak meydana gelmiştir gibi bir anlama kaynaklık eder ki bu durum ise dinin varlığına gerekçe oluşturan *gayeli âlem* anlayışına zarar verir.

Allah'ın peygamber göndermesini de bir fiil olarak "imkân" çerçevesinde ele alarak, Allah peygamber göndermek zorunda değildir.¹⁹⁶ Fakat bunu yapmaya gücü yeter. Böyle bir zorunluluğu olmadığı halde, buna gücü yettiği ve dilediği için göndermiştir şeklindeki bir zeminde ele alır. Gazzâlî'nin, Allah'ın kadir olmasına yüklediği ekstra anlam; "ancak Kâdir bir ilahın fiil sahibi olduğudur."¹⁹⁷ Buna dayalı olarak da, onun peygamber olarak gönderdiği zâtı mucizeler ile donatması anlayışına kanıt getirir. Bu durum gerçekleşmiştir; dolayısıyla da Allah'ın kudret sahibi ve fiil sahibi olduğu kanıtlanmıştır der. Mu'tezilî gelenek ise Allah'ın peygamber göndermesini *lütuf* teorisi ekseninde ele alınır. Mu'tezile'ye göre, Nübüvvet kurumu Allah'ın lütfudur.¹⁹⁸ Bu öğretinin Mutezile için önemine vurgu için; evrenin yaratılmasının, Mu'tezilî gerekçesi, kendilerine lütufta bulunacağı bir âlemin var olmasıdır denilmiştir.¹⁹⁹ Gazzâlî ise, kendi sistemi içinde, Allah peygamber göndermek zorunda değildir fakat göndermek

¹⁹³ Gazzâlî, *Tehâfut*, 196.

¹⁹⁴ Gazzâlî, *Tehâfut*, 196.

¹⁹⁵ Gazzâlî, *Tehâfut*, 194-196.

¹⁹⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, 8.

¹⁹⁷ Gazzâlî, *Tehâfut*, 198.

¹⁹⁸ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 13/ 9-11.

¹⁹⁹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 164.

yönünde bir iradede bulunmuş dolayısıyla fiili olarak peygamber gönderilmiştir.²⁰⁰

Gazzâlî'ye göre, haberi sıfatlar, Kur'an'da ve rivayetlerde geçen Allah'ın zât ve fiillerine ait sıfatlardır. Bunlardan bazıları sadece Kur'an'da, bazıları sadece rivayetlerde yer alırken, bazıları ise hem Kur'an hem de rivayetlerde yer alırlar.²⁰¹ Bu sıfatların, varlıkları ancak nasların haber vermesiyle bilinebilir. *Ayn, vech, yed, istiva, nüzul vb.* bu sıfatlardan olduğu söylenmiştir.²⁰² Konuya ilişkin değerlendirme *sıfât-ı zât ve sıfât-ı ef'âl* şeklinde bir sınıflamayı sonuç vermiştir. Haberi sıfatlara uzuv anlamı verilebilenler kelamcılar tarafından *sıfât-ı zât* olarak, *istiva, nüzul, meşî vb.* diğerleri ise *sıfât-ı ef'âl* olarak değerlendirilmiştir.²⁰³ Gazzâlî'nin; *İlcâmu'l-Avâm* adlı eserinde yoruma tabi tuttuğu selef anlayışları, bu sıfatlara ilişkin değerlendirmeleri içerir.²⁰⁴

Allah'a ilişkin olarak; O'nun *vacibu'l-vûcud* oluşu ise Gazzâlî sistematiğinde evrenin yaratılması ve varlığının idamesi açısından *Tanrı- Âlem* ilişkisini ifade eder. Bu nitelik, O'nun varlığına bir başlangıç ve illet tayin edilemeyeceği gibi, ona ilişkin tahayyüle de imkân verir.²⁰⁵

Sonuç

Eş'arî geleneğin bir üyesi olan Gazzâlî, kendi sistematiği içerisinde sıfatlar konusunu ele alır. Onun konuya yaklaşımı, mensubu olduğu gelenekten bütünüyle kopuk değildir. Fakat o, geleneği aynıyla tekrar etmez. Kendi kültürel olanakları bağlamında ona katkı da sağlar. Gazzâlî, sahip olduğu *Tanrı tasavvuru* ve *Tanrı-Âlem* ilişkisine ilişkin anlayışının neticesi olarak sıfatlara ilişkin okumalarından bir senteze ulaşmıştır. Öte yandan Eş'arî ekol içerisinde sıfatlar konusunda tarihsel süreçte farklılaşmaların görüldüğü kelam çevrelerince bilinen bir durumdur. Özellikle *sıfat-zât ilişkisi; sıfatlar zâtın aynı mıdır gayrı mıdır* yönündeki tartışmalar, bu ekolün ilk temsilcileri ile daha geç dönem temsilcileri arasında farklılaşmıştır. Gazzâlî, bu konuda: *zât ile sıfat özdeş değildir fakat onun dışında da değildir* anlayışını benimsemiştir.

Gazzâlî anlayışında Tanrı hisler ile algılanmaz, duyularla kavranamaz, o ancak aklî deliller ile farkına varılır anlayışına sahiptir. Ona göre, Allah'a ilişkin bilgiler, O'nun sıfatları ve fiilleri bağlamında mümkündür. Zâtına ilişkin olarak; varlığı dışında O'nu bilmeye ise, imkân yoktur.

²⁰⁰ Gazzâlî, *el-İktisad*, 137.

²⁰¹ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 298.

²⁰² İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 298,299.

²⁰³ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 298.

²⁰⁴ Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, 27-165.

²⁰⁵ Gazzâlî, *Tehâfut*,202.

Evren-Tanrı ilişkisini, *bir zorunluluk değil, bilinçli bir tercih* olarak gören Gazzâlî, âlemin Allah tarafından yoktan var edildiğini dile getirir. Buna göre; evrenin Tanrıya olan ihtiyacı, *illet-malul* ilişkisidir. Evren açısından ise Tanrı, yokluğu mümkün olmayan *Vacibu'l-Vücut*'dur. Evren yoktan varlıklar âlemine çıkmak için, Allah'a muhtaç olduğu gibi, varlığını idame ettirmek için de Allah'a muhtaçtır.

Allah'ın sıfatlarını ispat etme çabasında; aklî gerekçeler ve istidlal yoluna yöneldiği görülen Gazzâlî'nin, doğal teoloji yaptığı, varsayılabilir. Fakat *Allah'a nispet edilecek sıfatların ancak sarih nasla tespit edilebileceği* de konuya ilişkin olarak yine onun tarafından ifade edilir. Onun bu ifadelerinin açılımı, Allah'a nispet edilen sıfatlar sadece nasla tespit edilir fakat bu sıfatların ispatı akılla yapılırlar anlamı taşır. Allah'ın sıfatlarının *ezeli* ve *ebedi* olduğunu bir teolojik *postulat* olarak kabul eden Gazzâlî, konuya ilişkin tartışmalarını bu temelden hareketle, sürdürür. Ona göre sıfatların varlığı zâtın varlığına bağlıdır. Sıfatın, zâttan bağımsız bir varlığından ise söz edilemez.

Kaynakça

- Abdülkahir el-Bağdadî. *el-Fark Beyne'l-Fırak*. Beyrut: Dâru'l-âfâk el-Cedide, 1977.
- Abrahamov, Binyamin. "The Bi-Lâ Kayfa Doctrine and Its Foundations in İslamic Theology". *Arabica* 42/3 (1995), 365–379.
- Bakîllânî, Kadı Ebu Bekir. *el-İnsaf*. thk. Zahid Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriye li't-Turas, 2000.
- Bâkîllânî, Ebu Bekr Muhammed. *Kitâbu Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Muessetu'l-Kutubu's-Sekafiye, 1957.
- Baltacı, Burhan. "Haberî Sıfatlar Bağlamında Gazzâlî'nin (505/1111)" Selef" Tanımının Değerlendirilmesi". *Marife Dergisi* 9/3 (2009), 111–123.
- Beyhaki, Hüseyin b. Ali el-. *el Esmâ ve's-Sıfat*. nşr. M. Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1358.
- Birinci, Züleyha. "Ebû Bekir el-Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013) Suâlâtü Ehli'r-Re'y anî'l-Kelâm fi'l-Kur'ânî'l-Azîz Adlı Risâlesinin Tahlîl, Tahkîk ve Tercümesi -Neşr". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2016), 89-119.
- Çınar, Bayram. "Tanrı Hakkında Konuşmanın Felsefî İmkânı:Negatif Din Dili". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2020), 231–249.
- Erkit, Turan. *Sahabe ve Tabiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi*. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), 2009.
- Fadıl, Ayğın; Muhammed b. Ca'fer Es-Sanhaci'nin" Serhu Akideti Ebi İshâk el-İsferâyîni Adlı Eserine Göre Ebû İshâk El-İsferâyîni'nin Kelâmî Görüşleri. İstanbul Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lissans Tezi, 2006.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *İlimlerin Sayımı: İhsau'l Ulum* çev. Ahmet Ateş. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 1990.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm:Selefî Salihinin Mezhebi*. çev. Ahmet Mak. İstanbul: Hak Yayınları, 2018.

- Gazzâlî, Ebu Hamid. *el-İktisad fi'l İtikad*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*. thk. Ahmed Zeki Hammad. Riyad: Daru' Miman-Sidretu'l Munteha, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. "Madnun Bihi Alâ Gayri Ehlihi. thk. İbrahim Emin Muhammed". *Mecmuatu Resail*. Kahire: Mektebetu't -Tevfikiyye, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. "Mi'racu's-Sâlikîn". thk. İbrahim Emin Muhammed. *Mecmuatu Resail*. Kahire: Mektebetu't -Tevfikiyye, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. "Mişkatu'l-envar". thk. İbrahim Emin Muhammed. *Mecmuatu Resail*. Kahire: Mektebetu't -Tevfikiyye, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *Tehâfutu'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dâru'l-Mearif bi Mısır, 1966.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *Tehâfutu'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Griffel, Frank. *Gazzâlî'nin Felsefi Kelamı*. çev. İbrahim Halil Üçer ve Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Haddad, Wadi Z. "Bâkılânî: Bir Onuncu Asır Spekülatif Kelâmcısının Hıristiyanlık Temel Doktrinlerine Reddiyesi. çev. Süleyman Akkuş". *Usul İslam Araştırmaları* 9/9 (2008), 213–228.
- Havarizmi, Muhammed b. Ahmed b. Yusuf. *Mefâtihu'l-ulûm*. thk. İbrahim el-Ebyarî. Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-Arabi, 1989.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed. *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık: Mantık ve Dini İlimler*. çev. İbrahim Çapak-Yusuf Arıkaner. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- İbn Kudame, Muvafakuddin. *es-Siratu'l-mustakim fi isbatı hurufi'l-kâdim*, thk. Abdurrahman el-Humeyis. el-Emiret: Mektebetu'l-Furkan, 1999.
- İzmirli İsmail Hakki. *Yeni ilmi Kelam, nşr. Sabri Hizmetli*. Ankara: Umran Yayınlar, 1981.
- Kâdî Abdulcabbâr, el Hâmedânî. *el-Muğnî*. thk. Mustafa Hilmi, Ebu'l-Vefâ el-Gânimî. 20 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nahdâ, 1962.
- Kinânî, Ebu'l-Hasan Abdülaziz b. Yahya b. Abdülaziz b. Müslim b. Meymûn. *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halkı'l-Kur'ân*. thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî. Medine: Mektebetu'l-Camiatu'l-İslamiye, ts.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Kukkonen, Taneli. "Possible worlds in the Tahafut al-Falasifa: Al-Ghazali on Creation and Contingency". *Journal of the History of Philosophy* 38/4 (2000), 479–502.
- Mâtûrîdî, Ebu Mansur. *Kitâbu't-tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Beyrut-İstanbul: Daru Sadr-Mektebetu'l-İrşad, 2010.
- Râzî, Fahreddin. *Esâsu't-takdîs*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetu'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986.
- Sala, Beate Ulrike La. *al-Ghazali and Jehuda Halevi: Speaking of the Ineffable*. Berlin: Freien Universiteit Berlin, 2014.
- Sübki, Tacüddin. *es-Seyfü'l-Meşhûr fi Şerhi Akideti Ebi Mansur*. çev. Mustafa Saim Yeprem. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Türker, Ömer. "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 1–24.

Wolfson, Harry Austryn. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*. 2 cilt. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1962.

Young, Warren Cameron. *God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus*. Boston University, Doctora Thesis, 1944.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.
The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

KUR'AN KURSU ÖĞRENCİLERİNDE ÖZNEL İYİ OLMA HALİ VE KAYGI İLİŞKİSİ*

Yasemin Çoban **

Öz

Diyaret İşleri Başkanlığı (DİB) bünyesindeki Kur'an kurslarında eğitim gören ergenlik dönemindeki öğrencilerin ruh sağlığını konu alan sınırlı sayıda araştırma mevcuttur. Öğrencinin ruh sağlığı, her eğitim kategorisinde olduğu gibi din eğitiminde de öğrencinin hazırbulunuşluk durumunu, eğitimde amaçlanan hedeflere ulaşmayı olumlu ya da olumsuz yönde etkileyebilmektedir. Bu nedenle araştırmamızda Kur'an kursu öğrencilerinin öznel iyi olma halleri ve kaygı durumları arasındaki ilişkinin incelenmesi amaçlanmıştır. Çalışmada, Kur'an kurslarındaki öğrencilerin öznel iyi olma hallerini ve kaygı durumunu incelemeyi amaçlayan 6 maddelik demografik bilgi formu, Beck tarafından geliştirilen 21 maddeli Beck Anksiyete Ölçeği (BAÖ), Meliha Tuzgöl Dost tarafından geliştirilen 46 maddelik Öznel İyi Oluş Ölçeği (ÖİÖ) kullanılmıştır. 2018 yılında, Bursa ili örneğinde Kur'an kurslarında öğrenim gören 280 öğrenci üzerinde yapılan araştırmada elde edilen bulgularda Kur'an kursu öğrencilerinin öznel iyi oluşlarının yüksek olduğu, orta düzeyde anksiyete puanına sahip oldukları, hafızlık eğitimi alan öğrencilerde anksiyete puanının daha yüksek olduğu görülmüştür. Katılımcıların anksiyete puanları arttıkça öznel iyi oluş puanları azalmaktadır. Katılımcıların anksiyete puanları ile öznel iyi oluş puanları arasında düşük düzeyde negatif yönlü ve anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Mutluluk, Öznel İyi Olma Hali, Kaygı, Ergenlik/Gençlik Dönemi, Kur'an Kursu.

RELATIONSHIP BETWEEN SUBJECTIVE WELL-BEING AND ANXIETY IN THE STUDENTS OF QURAN COURSE

Abstract

There is a limited number of studies on the mental health of adolescent students studying in Quran courses under the Presidency of Religious Affairs (DIB). The mental health of the student can negatively or positively affect the readiness of the student and the achievement of the aims in education in religious education, as it

* Bu makale, Prof. Dr. İsmail Sağlam danışmanlığında hazırlanan "Kur'an Kursu Öğrencilerinde Öznel İyi Olma Hali ve Kaygı İlişkisi Üzerine Bir Çalışma" (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2018) adlı çalışmamızın 2. Uluslararası Din Eğitimi Kongresi Bildiri kitabında yayınlanmış bölümünün gözden geçirilerek geliştirilmesiyle hazırlanmıştır

** Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Psikolojisi Bilim Dalı Doktora öğrencisi

e-mail: yaseminbozdemircoban@gmail.com, **ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0001-5361-9024>

Atf/Citation: Çoban, Yasemin "Kur'an Kursu Öğrencilerinde Öznel İyi Olma Hali ve Kaygı İlişkisi". *BAİD* 14 (Aralık 2021), 337-369.

is in every education category. For this reason, in our research, it has been aimed to examine the relationship between the subjective well-being and anxiety states of Quran course students.

In the study, a 6-item demographic information form, the 21-item Beck Anxiety Inventory (BAI) developed by Beck, and the 46-item Subjective Well-Being Inventory (SWBI) developed by Meliha Tuzgöl Dost were used to examine the subjective well-being and anxiety states of students in Quran courses. The study was conducted on a sample of 280 students studying in Quran courses in Bursa province in 2018, the data obtained revealed that the students of the Quran course had high levels of subjective well-being, a moderate anxiety score, and the students who received Quran memorising training for being hafız had a higher anxiety scores. As the anxiety scores of the participants increase, their subjective well-being scores decrease. A low level, negative and significant relationship was found between the anxiety scores of the participants and their subjective well-being scores.

Keywords: Religious Education, Religion, Happiness, Subjective Well-Being, Anxiety, Adolescence / Youth Period, Quran Course.

Giriş

Mutluluk ya da iyi olma hali insanlığın ilk dönemlerinden itibaren üzerine düşünülen bir olgudur. Modernizmle sosyal hayatta ve insanlararası ilişkilerde yaşanan değişiklikler, din anlayışında ortaya çıkan farklılaşmalar, bireyselleşmenin kutsanmasıyla insanın yalnızlaşması mutluluk ya da iyi olma halinin korunmasını gittikçe zorlaştırmıştır. Öznel açıdan iyi olma halini sağlayamayan bireylerin ruhsal bütünlüğü sarsıldıkça kaygı bozukluğu giderek artmıştır. Böylelikle kaygı günümüz insanının başlıca problemi haline gelmiştir. İnsanlığın ruhsal sorunlarına çözüm arayışına giren psikolojik araştırmaların, kişinin ruh hali üzerinde dinin önemli etkilerinin olduğunu keşfetmeleriyle din ve insan psikolojisi ilişkisine odaklanılmıştır.¹ Süreç, araştırmaların sayısının artmasıyla devam etmiş ve konuya ilişkin geniş bir bilgi birikiminin oluşmasını sağlamıştır. İnsan psikolojisini konu alan çalışmalar, öznel iyi olma ve mutluluk halleri, kaygıyla başa çıkma stratejileri üzerinde dinin etkili olduğunu

¹ bk. Wilhelm Wundt, *Elements of Folk Psychology by Wilhelm Wundt: Outlines of a Psychological History of the Development of Mankind*, Authorized Translation by Edward Leroy Schaub, (London : G. Allen & Unwin, 1916); William James, *The Varieties of Religious Experience*, (CreateSpace Independent Publishing Platform, 2013); G. Stanley Hall, *Journal of Religious Psychology*, 1914-1915, Vol.7, Classic Reprint, (Forgotten Books, 2018); G. Stanley Hall, *Adolescence -its Psychology and its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education*, V. I, D. (Appleton and Company, 1907); Gordon Allport, *The Individual and his Religion: A Psychological Interpretation*, USA: Macmillan USA, 1962); Carl Gustav Jung, *Psychology & Religion* (The Terry Lectures), 7th printing ed., (Yale University Press, 1947).

göstermektedir.² Buradan hareketle araştırmada Kur'an kursu öğrencilerinin öznel iyi olma hali ve kaygı halini ele alarak öznel iyi olma ve kaygı haline ilişkin çalışmalara din eğitimi alanı açısından katkı sağlamak amaçlanmıştır. Öncelikli amaç ise din eğitimi alanı özelinde Kur'an kursu öğrencilerinin öznel iyi olma halleri ve kaygı halleri arasındaki ilişkiyi Kur'an kursunda aldıkları din eğitimi ve hafızlık eğitimi açısından incelemektir. Öznel iyi olma ve kaygı hali, ruh sağlığını tanımlarken sıklıkla başvurulan temel kavramlardandır. Kur'an kursu öğrencilerini öznel iyi olma halleri ve kaygı durumları açısından inceleyen araştırmada öğrencilerin psikolojik durumlarının ele alınmasının Kur'an kursuyla ilgili çalışmalara farklı bir bakış açısı kazandırması amaçlanmaktadır.

1. Mutluluk Kavramı

1.1. Mutluluk Kavramına Bilimsel Bakış ve Öznel İyi Olma Hali

İnsanoğlunun varlığıyla başlayan mutluluk arayışı serüveni, 21. yüzyılda insanın mutluluk kavramını tanımlama ve mutluluğa ulaşma çabasıyla devam etmektedir. "Özlemlere eksiksiz ve sürekli olarak ulaşılmaktan duyulan kıvanç durumu, mut, ongunluk, kut, saadet, bahtiyarlık"³ olarak tanımlanan mutluluk kavramının başta psikoloji ve felsefe olmak üzere birçok bilim dalına konu olması, bireyin yaşamında mutlu olmanın önemini gösterir niteliktedir.

Psikoloji bilimi, ilk dönemlerde sadece ruh hastalıklarının semptomlarını tedavi etmeye yönelik bir yöntem belirlemiştir. Daha sonraları ise pozitif psikoloji, psikoloji biliminin geçmişteki bu eksikliğini telafi ederek ruh hastalıklarının engellenmesinde ve tedavisinde hastalığa karşı direnç oluşturmanın öncelenmesini savunmuştur. Bu nedenle pozitif psikoloji, öznel düzeyde ruh hastalıklarından korunma sağlayabilecek iyi olma ve geçmişten memnuniyet, akış, sevinç, duygusal zevkler ve anda hissedilen mutluluk ve gelecekle ilgili olumlu biliş-iyimserlik, umut ve inanç kavramlarıyla ilgilenmektedir. Pozitif psikoloji, bireysel düzeyde sevgi ve meslek yeteneği, cesaret, ilişkilerde beceri,

² bk. Vincent Brümmer-Marcel Sarot, *Happiness, Well-Being and the Meaning of Life A Dialogue of Social Science and Religion* (Studies in Philosophical Theology), 1st ed., Kok Pharos Publishing, 1996); Morgan Green-Marta Elliott, "Religion, Health, and Psychological Well-Being", *Journal of Religion and Health*, 49(2010) 149-163; Yoichi Chida, *Religion and Health: The Perspective of Happy Science Medicine Faculty of Human Happiness*, Happy Science University, Department of Medical Science, Happy Smile Clinic, Chiba, Japan, Series: Health Psychology Research Focus Series, (Nova Science Publishers, 2015); Fatma Balcı Arvas, *Psikoloji, Din ve Mutluluk* (Bursa: Emin Yayınları, 2016); Nurten Kimter, *Oruç ve Mutluluk - Oruç İbadeti ve Psikolojik İyi Oluş Üzerine Ampirik Bir Araştırma, Çanakkale İli Örneği*, (Bursa: Emin Yayınları: 2017); Louis Tay vd., "Dindarlık ve Öznel İyi Oluş: Uluslararası Bir Bakış." çev. Nevzat Gencer. *Din ve Bilim-Muş Alparslan Üniversitesi İslami Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2/1(2018), 97-114.

³ Güncel Türkçe Sözlük, "Mutluluk", (Erişim 25 Mayıs 2021).

estetik, duyarlılık, azim, bağışlayıcılık, özgünlük, öngörülme olma, yüksek beceri ve bilgelik gibi pozitif kişisel özelliklerle ilgilidir. Grup düzeyinde ise bireyleri daha iyi vatandaşlar olmaya yönelten sorumluluk, terbiye, fedakârlık, nezaket, ölçülülük, hoşgörü, iş etiği vb. toplumsal değerler ve erdemlerle ilgilenmektedir.⁴ Bu nedenle pozitif psikolojinin araştırma konusu olarak ele aldığı ilk duygunun mutluluk olgusu olduğunu söylemek mümkündür.

Mutluluk kavramı psikoloji literatüründe öznel iyi olma hali ya da insanın hayatındaki doyum kavramlarıyla da tanımlanmıştır. Bireyin benlik algısını ve diğer bireylerle olan ilişkilerini önemli ölçüde etkilemesi nedeniyle mutluluğun, "insanın veya insanlar grubunun zihinsel durumlarının, özelliklerinin ya da belirli bir etkinlik alanında söz konusu olan zihinsel -ruhsal durumların, süreçlerin toplamını inceleyen bilim dalı"⁵ olarak ifade edilen psikoloji biliminin önde gelen çalışma alanlarından biri olması kaçınılmazdır.

Ryan ve Deci, iyi olma halini, psikolojik işlerlik ve deneyimin en yüksek seviyesi olarak tanımlamaktadır. Entelektüel tarihin başlarından itibaren 'iyi yaşam'ı neyin oluşturacağı konusunda önemli bir tartışma bulunmaktadır. Bu tartışmanın çok geniş teorik ve pratik etkileri mevcuttur. Bu etkiler, iyi olmayı (yönetim, öğrenme, terapi, ebeveynlik ve telkin gibi biz insanları daha iyi duruma getirmeyi amaçlayan pratiklerimizi kapsayan çabaları) nasıl tanımladığımıza ve böylece daha iyinin ne olduğuna ilişkin görüşlere oluşan gereksinimdir.⁶

İyi olma hali üzerine günümüzde yapılan araştırmalar iki genel bakış açısından elde edilmiştir. Bunlardan biri, mutluluk üzerine odaklanan, iyi olmayı mutluluğu elde etme ve acıdan kaçınmaya dayalı olarak tanımlayan hedonik yaklaşımdır. Diğeri ise, anlam ile kendini gerçekleştirilmeye odaklanan, iyi olma halini bireyin tam işleyiş seviyesine dayalı olarak tanımlayan evdemonik yaklaşımdır.⁷ İyi olmayı acıya karşı haz olarak tanımlayan hedonik psikoloji, kendisi için açık ve belirli bir araştırma, kişinin mutluluğunu en üst seviyeye ulaştırma gibi müdahale hedefi ortaya koyar. Bu sebeple, hedonik psikolojiyle insanların kendileri için yararlı olanları nasıl hesapladığı, ödül olarak görülenin yoğunluğunu nasıl en üst seviyeye ulaştırdığı ve hoşnutsuzluğa karşı hazla

⁴ bk. Jane E. Gillham vd., "Footsteps On The Road To A Positive Psychology", *Behaviour Research and Therapy* 37/1 (1999), 163-173; M. E. Seligman - Mihaly Csikszentmihalyi, "Positive Psychology: An Introduction", *American Psychologist* 55/1 (2000), 5; Harold K. Koenig (ed.), *Handbook of Religion and Mental Health* (New York: Academic Press, 1998), 3.

⁵ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000), 622.

⁶ Richard M. Ryan - Edward L. Deci, "On Happiness and Human Potentials: A Review of Research on Hedonic and Eudaimonic Well-Being", *Annual Review of Psychology* 52/1 (2001), 142.

⁷ Richard M. Ryan - Edward L. Deci, "On Happiness and Human Potentials: A Review of Research on Hedonic and Eudaimonic Well-Being", *Annual review of psychology*, 52/1 (2001), 141.

ilişkilendirilmiş durumları nasıl en uygun hale getirdiği fazlasıyla kanıtlanmaya çalışılmıştır.⁸

Evdemonik bir bakış açısı parçası olan ruhsal deneyimin daha yüksek düzeyde hayat memnuniyeti deneyimlemeye katkıda bulunması söz konusudur.⁹

1.2. Öznel İyi Olma Halini Etkileyen Faktörler

Öznel iyi olma halini etkileyen faktörler düşünüldüğünde doğuştan getirdiğimiz özelliklerimiz, aile ortamımız, uğraşlarımız, ilişkilerimiz, başkaları adına birşeyler yapabilmemiz, kişisel olarak olayları algılayışımız ön plana çıkmaktadır.

Lyken ve Tellegen mutluluk reçetesinin bir kısmının kontrolümüz dışında olduğuna işaret etmektedir. Çoğu psikolog mutluluğun kısmen genetik olduğu konusunda hemfikirdir; bazılarının diğerlerinden daha mutlu bir mizaçla doğduğu kabul edilmektedir.¹⁰ Genetik faktörler dışında insanların mutlu olabilmek için yapabileceği bazı şeyler mevcuttur. Mutluluğu etkileyen en önemli üç faktör başkalarıyla tatminkâr ilişkiler kurmak, sevdiği bir şeyin peşinden gitmek ve başkalarına yardım etmek olarak sıralanabilir.¹¹

Ailenin bireyin bedensel ve psikolojik gelişiminde önemli etkisi mevcuttur. Aileyle ilişkiler aynı zamanda bireyin mutluluğunu etkileyen en temel faktörlerden biridir. Aileden tüm insanlığa uzanan geniş bir yelpaze içinde kademe kademe gelişen “doğal kimlik”, kişinin elinde olmadan gerçekleşen bir özelliktir. Kendini bir aileye ait hisseden çocuk, büyüdüğünde daha üst aidiyetlerin farkına varmaktadır.¹² Ailenin insanı mutlu eden bir destek ya da taşınması olanaksız bir yük haline gelmesi, aile bireylerinin karşılıklı ilişkilerine ve özellikle de birbirlerinin hedeflerine ne kadar psişik enerji harcadıklarıyla önemli ölçüde ilişkilidir.¹³ Ergenlerin aile mutluluğunun hayatlarındaki genel mutluluğa olumlu etkisi olduğunu gösteren araştırmalar mevcuttur.¹⁴

⁸ Richard M. Ryan - Edward L. Deci, On Happiness and Human Potentials: A Review of Research on Hedonic and Eudaimonic Well-Being, *Annual review of psychology*, 52/1 (2001), 144.

⁹ Eduardo Wills, “Spirituality and Subjective Well-Being, Evidences for New Domain in the Personal Well-Being Index”, *Journal of Happiness Studies* 10 (2009), 49-69.

¹⁰ Lyken D. - Tellegen A., “Happiness is a stochastic phenomenon.”, *Psychological Science* 7/3 (1996), 186-189. akt. Elliot Aranson vd., *Sosyal Psikoloji*, çev. Okan Gündüz (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012), 844.

¹¹ Elliot Aranson vd., *Sosyal Psikoloji*, çev. Okan Gündüz (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012), 844.

¹² Hamdi Kalyoncu, *Mutluluk İçin Duygu Eğitimi* (Yediveren Yayınları, 2012), 30.

¹³ Mihaly Csikszentmihalyi, *Akış - Üst Düzey Yaşantının Psikolojisi*, çev. Semra Kunt Akbaş (Ankara: HYB Yayıncılık, 2005), 204.

¹⁴ Abdullah Mert - Meliha Kahraman, “Ortaokul Öğrencilerinin Aile İlişkileri Ve Mutluluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Mersin Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dergisi* 14/3 (2018), 1070-1081; E. S. Huebner vd., “Levels and demographic correlates of adolescent life satisfaction reports”, *School Psychology International* 21/3 (2004), 281-292; Ali Eryılmaz,

Görünürde kişilik araştırmalarının incelenen başlıkların her biri iyilik haliyle bir biçimde bağlantılı olsa da, kimi araştırmacılar, özellikle kişilik değişkenleriyle mutluluk arasındaki bağlantıyı incelemeyi önemsemişlerdir. Kişilerin olumlu ve olumsuz duyguları yaşama derecesini etkileyen belirgin bireysel farklılıkları inceleyen araştırmalar olumlu duygu düzeyi yüksek olanların aktif, hoşnut ve yaşamlarında doyuma ulaşmış olduklarını göstermiştir. Olumsuz duygu düzeyi yüksek olanların sıklıkla öfke, suçluluk hissedip üzüldükleri, özsaygısı yüksek kişilerin özsaygısı düşük kişilere oranla kendilerinden ve yaşamlarından daha memnun oldukları görülmektedir. Dışa dönüklük durumu da mutlulukta belirleyicidir. Dışa dönüklerin mutluluk düzeyinin genelde içe dönüklerden daha yüksek olduğu görülmüştür. Duygularını bastıranların ise genellikle hoşlanmadıkları bir durumla ilgilenmeme şeklindeki davranış biçimleri ondan etkilenmedikleri anlamına gelmemektedir.¹⁵

1.3. Mutluluk ve Din İlişkisi

Dini bağlılığın yaşam memnuniyetini olumlu yönde etkilediğine ilişkin önemli sayıda araştırma mevcuttur. Tarhan, stres karşısında dini inançların huzur, sükûnet ve dayanıklılık sağladığına işaret etmektedir. Tarhan, sorunların anlatılabildiği, en çaresizken her şeyi duyan, bilen ve her şeye gücü yeten bir kudrete inanmanın, sığınarak ve güvenerek kişinin kendine güven ve kontrol duygusunun gelişmesini desteklemenin, stres karşısında “bir şeyler yapma” konusunda harekete geçmenin göstergesi olan duanın önemine dikkat çekmektedir.¹⁶

Göcen, araştırmasında bireysel gelişim, hayatın anlamı, kendini kabul, özerklik, başkalarıyla olumlu ilişkiler, çevresel hâkimiyet olarak belirlenen psikolojik iyi olma eğilimine yönelik tutumları incelemiş, psikolojik iyi olma ve dini yönelim arasında olumlu bir ilişki ve etkileşim olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bireyin dini yönelimi, hayatının anlamlılığı, kendini kabulü ve bireysel gelişiminin artmasından olumlu etkilenirken hayat anlamı, kendini kabul ve bireysel gelişim azaldıkça dini yöneliminin de azaldığı, hayatta memnun olma ve dindarlık olgusunun birbirleriyle karşılıklı etkileşim halinde olduğu görülmektedir.¹⁷ Başka bir araştırma da dini bağlılığın, farklı biçimde değer biçilmiş olumlu beraberliklere sahip olduğunu ya da epidemolojik terimlerle iyi olmayla ilişkili

“Ergen Öznel İyi Oluşu ile Olumlu Gelecek Beklentisi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Düşünen Adam Psikiyatri ve Nörolojik Bilimler Dergisi* 24/3 (2011), 209-215.

¹⁵ Jerry M. Burger, *Kişilik, Pozitif Bilimin İnsan Doğasına Dair Söyledikleri*, çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006), 688.

¹⁶ Nevzat Tarhan, *Mutluluk Psikolojisi - Stresi Mutluluğa Dönüştürmek* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 174.

¹⁷ Gülüşan Göcen, “Pozitif Psikoloji Düzleminde Psikolojik İyi Olma ve Dini Yönelim İlişkisi: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/13 (2013), 110-123.

sonuçlar geniş alanda incelendiğinde, koruyucu etkilere sahip olduğunu göstermiştir.¹⁸

Yaşam memnuniyeti bireyi manevi açıdan da güçlü kılabilir. Konuyla ilgili bir çalışmada hastaların, maneviyatın sağlık durumları üzerindeki öznel iyi olma etkisini çok yönlü, duygusal, sorunların üstesinden gelmiş hissetme, bütünlük duygusu hissetme, kendinle barışık olma olarak kategorize ettikleri görülmektedir.¹⁹

Levin ve Schiller, dinin fiziksel sağlık açısından birincil-önleyici etkileri üzerine epidemiyolojik bulgulara rastlamıştır.²⁰ Levin ve Schiller, inceledikleri 200'den fazla yayınlanmış eserde dini bağlanma oluşturmuş ve dini gruplara katılmış kişilerin daha düşük düzeyde sağlık sorunu bildirdiklerini saptamışlardır. Bir metaanaliz çalışmasında incelenen 27 araştırmacının 22'sinde, örgütsel dindarlığın başlıca bir ölçütü olan dini katılımcılık sağlık ya da düşük hastalık oranıyla ilişkilendirilmiştir.²¹

2. Kaygı

2.1. Kaygı Kavramı ve İlişkili Olduğu Diğer Kavramların Tanımlanması

Birçok farklı tanımları yapılan kaygı kavramı için İngilizce'de kullanılan *anxiety* sözcüğü, olmak üzere olan ya da beklenen olaylar üzerine hissedilen endişe ve huzursuzluk duygusu, genellenmiş ya da abartılmış endişe duygusu tarafından kodlanan ve çoğunlukla bilinçaltı sebeplerde kökleşmiş gerilimli duygu durumu²² olarak tanımlanmıştır.

Yaşamda, normal ve patolojik olmak üzere iki tür kaygı durumuyla karşılaşmaktadır. Ölüm, ileri yaşlılık ve hastalık gibi gerçeklerle karşılaştığımızda, yalnızlık yaşadığımız ve yardıma ihtiyaç duyduğumuzda yaşadığımız kaygı türü normal bir kaygı türüdür. Eskiden bilinen, denenmiş, belirli şeylerden yeni, bilinmeyene ve belirsiz yöneldiğimizde, normal kaygı

¹⁸ bk. J. S., Levin - L. M. Chatters, "Religion, Health, and Psychological Well-being in Older Adults Findings from Three National Surveys", *Journal of Aging and Health* 10/4 (1998), 504-531.

¹⁹ Timothy P. Daaleman vd., "Spirituality and Well-Being: An Exploratory Study of the Patient Perspective", *Social Science & Medicine* 53/11 (2001), 1503-1511.

²⁰ Jeffrey S. Levin, "Is There a religion factor in health?", *Journal of Religion of Health* 26/1 (1987), 9-36. akt. Levin, J. S. - Chatters, L. M., "Religion, Health, and Psychological Well-being in Older Adults Findings from Three National Surveys", *Journal of aging and health* 10/4 (1998), 510.

²¹ Jeffrey S. Levin - Harold Y. Vanderpool, "Is frequent religious attendance really conducive to better health? Toward an epidemiology of religion?", *Social Science & Medicine* 24/7 (1987), 589-600 akt. Levin, J. S. - Chatters, L. M., "Religion, Health, and Psychological Well-being in Older Adults Findings from Three National Surveys", *Journal of aging and health*, 10/4 (1998), 510.

²² William D. Halsey (ed.), *Macmillan Contemporary Dictionary* (İstanbul: ABC Tanıtım Basımevi, 1998), 142.

durumunu yaşamış oluruz. Bireyin, bir kaygıyı taşıyamaz hale gelip bastırma, yansıtma, yüceltme, özdeşleşme vs. gibi savunma mekanizmalarını sıkça kullanması patolojik kaygı olarak tanımlanır.²³ Kaygı organizma için gerekli olduğundan, olumsuz durumlara sebep olanın kaygı duygusu değil, kaygının derecesi olduğu söylenebilir.

Kaygının derecesinin ve başarılması amaçlanan görevin zorluk düzeyinin bilinmesi, kaygının yararlı veya zararlı olduğunu anlayabilmek açısından gereklidir. Kaygının şiddeti ve başarmak istenen görevin zorluk derecesi kaygıyı yararlı ya da zararlı hale getirebilmektedir. Zor bir fizik problemini anlayarak çözümlenme, hayli karmaşık bilişsel işlemleri içeren bir görev durumunda kaygı zararlı hale gelebilmektedir. Bunun yanısıra, belirli nesnelere önceden belirlenmiş grupları seçtirirken, basit bir işlemi gerektiren durumlarda hissedilen orta düzeyde kaygının, göreve daha erken başlama ve görevi daha erken bitirme açısından faydalı olduğu görülmektedir.²⁴ Birey, harekete geçmek için zihinsel yönden uyarılmaya ihtiyaç duyar. İnsanın beslenme, giyim, barınma, vb. ihtiyaçlarını karşılayabilmek amacıyla para kazanması ve bu nedenle çalışması gerektiği konusunda kaygı duyması olumlu bir durumdur. Oysa, bu ihtiyaçları karşılama dürtüsü olumlu stres düzeyinin çok üzerinde olan, psikolojik ve bedensel sağlığı düşünmeden sadece çalışmaya yönelik kaygılarına odaklanmış bir kişi için aynı şey söylenemez. Çünkü ikinci durumda organizmada yaşamın bütünlüğünü bozan bir durum gerçekleşmiş, kaygı organizmanın işleyişini bozan bir durum haline gelmiştir. Olaylara yüklenen anlam bazen toplumdaki topluma hatta kişiden kişiye farklılık gösterebilmektedir. Arap cahiliye toplumunda kız çocuğu sahibi olmak bir eksiklik olarak görüldüğü için bu olasılık, kaygıya sebep olan bir durumdur. İslam toplumunda kız çocuğu sahibi olan ve onları güzel bir şekilde yetiştirebilen kişiye cennet müjdesi verilmesi ise Arap cahiliye döneminde kız çocuğu sahibi olma durumunun olumsuzluğunu bir imtiyaz haline dönüştürmüştür. Dolayısıyla bir toplum ya da bir inanç sistemi ya da birey için kaygı unsuru olan bir durumun, başka bir toplum, inanç sistemi ya da birey için aynı özellikleri taşımadığı ifade edilebilir. Sınavı kötü geçtiği için üzülen ve kaygı duyan bir öğrenciyle, kötü geçen sınavın bir sonraki sınava daha çok çalışması gerektiğini gösteren bir uyarı olarak kabul eden öğrencinin olaya yüklediği farklı anlam, kaygıyı özbütünlüğe yönelik olarak algılanan tehdidin doğal bir sonucu olarak kabul eden görüşü desteklemektedir. Çünkü algı, kişinin olaya yüklediği değeri ifade etmektedir ve kişinin tehdit olarak gördüğü organizma için strestir.

3. Ergenlik

²³ Fatma Alisinanoğlu – İlkay Ulutaş, “Çocuklarda Kaygı ve Bunu Etkileyen Faktörler”, *Milli Eğitim Dergisi* 145 (2000), 15.

²⁴ Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), 277-278.

3.1. Ergenlikte İyi olma Hali

Deneyimledikleri farklı biyolojik sürecin ruhsal duruma yansımalarının bir sonucu olarak ergenlerin genellikle memnuniyetsiz ve düşük düzeyde iyi olma hali sergileyen bireyler oldukları düşünülebilir. Carlo ve Randall ergenlik üzerine yapılan araştırmalarda ergenliğin olumsuz yönlerine olumlu sosyal davranışlarından ve sebeplerinden daha çok odaklanıldığına dikkat çekmişlerdir.²⁵ Ergenliğe bilimsel açıdan yaklaşması nedeniyle ergen psikolojisinin babası olarak adlandırılan Hall'ın²⁶ biyolojik kaynaklı değişiklikler sonucunda ergen genci duygusal, dengesiz, önseziden yoksun bir birey olarak tanımlaması²⁷ ergenliğe ilişkin olumsuz bakış açılarını yansıtır niteliktedir. Öte yandan bir geçiş dönemi olan ergenliği rahat ve mutlu geçirdiğini ifade eden ergenlerin sayısı yeterince fazladır. Ergenlik dönemi gençlerin olumlu bir kimlik geliştirdiği ve sağlıklı bir ruhsal yapı oluşturduğu²⁸ bir dönem olarak da karşımıza çıkabilmektedir.

Bir durumu olumlu ya da olumsuz olarak yorumlama, durumun doğası vb. sebepler ergenin iyi olma halini etkilerken, bazı faktörlerin de ergenin iyi olma halinde belirleyiciliği mevcuttur. Türkiye'de çocukların gözünden çocukların iyi olma alanlarının ve göstergelerinin tanımlanmadığı ve değerlendirildiği araştırmada, yaş ortalamaları 14 olan katılımcılar iyi olma halini etkileyen faktörleri sağlık, maddi durum, eğitim, risk ve ilişkiler şeklinde sıralamışlar, mutluluğu etkileyen ilişkiler olarak da öncelikle arkadaşlarını, daha sonra ailelerini işaret etmişlerdir. Araştırmada çocukların psikolojinin iyi olmasının, enerjik ve güçlü hissetmelerinin, istediği sporu yapabilmelerinin, temiz olmalarının, düzenli yemek yiyebilmelerinin iyi olma hallerini etkilediğini düşündükleri saptanmıştır. Araştırmada akademik performansı iyi olma halinin en temel göstergesi, öğretmenin ayrımcılık yapmaması mutluluk nedeni, maddi imkanların kısıtlılığı, okul dışında çalışma, cezaıyla tehdit edilmek, evde şiddet ve çevredeki uyuşturucu kullanımı mutsuz bir çocuk olmanın sebebi olarak tanımlanmıştır.²⁹ Gönenç'in çalışmasında ergenlerin şükür düzeyleri ile psikolojik iyi olma durumları arasında yükseğe yakın orta düzeyde ve pozitif

²⁵ G., Carlo - B. A. Randall, "Advances in Psychology Research", *Are All Prosocial Behaviors Equal? A Socioecological Developmental Conception Of Prosocial Behavior*, ed. F. Colomus (New York: Nova Science, 2001), 2/151-170.

²⁶ Kim Gale Dolgin, *Ergenlik Psikolojisi, Gelişim, İlişkiler ve Kültür*, çev. Duygu Özen (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014), 83.

²⁷ Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017), 267.

²⁸ Nansook Park, "The Role Of Subjective Well-Being In Positive Youth Development.", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 591/1 (2004), 25-39.

²⁹ Pınar Uyan Semerci - Emre Erdoğan, Türkiye'de Çocukların Gözünden Çocuğun İyi Olma Hali Alanlarının ve Göstergelerinin Tanımlanması ve Değerlendirilmesi (UNICEF Türkiye Ofisi Sosyal Politika Birimi, 2014), 11-44.

yönlü bir ilişkinin olduğu, psikolojik iyi olma durumuna ait varyansın bir kısmının şükür değişkeni tarafından açıklandığı görülmektedir.³⁰ Bir başka çalışmada umudun, motivasyonun, amaçlarının peşinden gitmenin ergenlerin öznel iyi olma haline katkı sağladığı sonucuna ulaşılmıştır.³¹ Eryılmaz ve Atak'ın araştırmasında ise iyimserlik ve özsaygının ergenlerin öznel iyi oluş düzeylerinin daha yüksek olmasında etkili olduğu görülmektedir.³² Yüksek not almak, maddi kazanç vb. gibi dışsal güdülenme yerine yaptığı işten zevk almak, kariyer amacının netleştirilmesi, özerklik, yeterlilik, aidiyet ihtiyacının karşılanması vb. içsel güdülenmenin ergenlerdeki öznel iyi oluş halini destekleyebildiği saptanmıştır.³³

3.2. Ergenlik ve Kaygı

Bir gelişim dönemi olan ergenlik de başlı başına kaygıya neden olabilmektedir. Ergen, zayıflık ve şişmanlık gibi bedensel imgeye ait kaygıları, yeterince uyuyamamak gibi sağlıkla ilgili kaygıları; özgüven eksikliği, çok hayal kurmak gibi kişiliğine ilişkin kaygıları; cinselliğe ve diğer özel konulara ilişkin problemlerini ebeveynleriyle konuşamamak, kendisine çocuk gibi davranılması gibi aile ve evle ilgili kaygıları; yanlış anlaşılma, yeni insanlarla tanışma korkusu duymak gibi toplum içindeki durumuyla ilgili kaygıları; karşı cinsten arkadaşı olmamak, daha güzel veya yakışıklı olmak gibi kız-erkek arkadaşlığıyla ilgili kaygıları; ölüm korkusu, doğruyu yanlış ayırt edememek gibi din ve ahlak konularındaki kaygıları; derse dikkatini verememek, kendini söz ve yazıyla istediği şekilde ifade edememek gibi okulla ilgili kaygıları; parasını nasıl idare edeceğini bilememek, meslek seçimi için yeteneklerini tanımak gibi ekonomik kaygıları yaşayabilmektedir.³⁴ Öte yandan ebeveynlerde panik bozuklukları vb. durumlar, ayrılık kaygısı, depresyon, okula gitmeyi reddetme, davranışsal ketlenme, başarısızlık, madde kullanımı vb. çevresel, genetik, gelişimsel ve psikolojik unsurlar da çocuk ve ergen kaygı bozukluklarının oluşumunda birbirleriyle etkileşimi olan faktörlerdir.³⁵

³⁰ Zehra Gönenç, *15-17 Yaşlarındaki Ergenlerde Şükür ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkinin Araştırılması* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 85-86.

³¹ Zeynep Cihangir Çankaya - Betül Meydan, "Ergenlik Döneminde Mutluluk ve Umut", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 17/65 (2018), 216-217.

³² Ali Eryılmaz - Hasan Atak, "Ergen Öznel İyi Oluşunun Öz Saygı ve İyimserlik Eğilimi ile İlişkinin İncelenmesi", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 10/37 (2011), 177-179.

³³ Abdullah Kahraman vd., "Motivasyon Unsurlarının Ergenlerde Öznel İyi Oluşa Etkileri", *Gençlik Araştırmaları Dergisi*, 7 (2019), 113.

³⁴ Atalay Yörükoğlu, *Gençlik Çağı Ruh Sağlığı ve Ruhsal Sorunlar* (İstanbul: Özgür Yayınları, 2016), 38-47.

³⁵ Iğın Gökler, "Çocuk ve Ergenlerde Panik Bozukluğu Tartışmasında Farklı Bir Boyut: Bilgi İşleme Yaklaşımı", *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi* 12/2 (2005), 83-91.

Ergenleri endişelendiren unsurlara baktığımızda insan hayatında yeri olan eğitimde başarının da kaygı ile ilişkili olduğu görülmektedir. Ergenlerde başarı ele alındığında başarılı öğrencilerin orta düzeyde kaygılı olması,³⁶ eğitimde yüksek başarı sorumluluğunun yüksek başarı kaygısına sebep olması,³⁷ bazı öğrencilerin yüksek düzeyde kaygı hissetmelerinin ve devamlı endişe duymalarının onların başarıya yeteneğine büyük ölçüde zarar vermesi³⁸ vb. bulgular bulunmaktadır.

Ergenlerin kaygı durumunu etkileyen bir diğer önemli faktör ise arkadaşlarıyla ilişkileridir. Akran grupları kaygı ve gerilimi azaltarak ergenin ruh sağlığını olumlu etkilemektedir. Arkadaşlık, ergenin toplumsal ilişkiler kurması, yardımlaşarak, paylaşarak duygusal alışverişe girmesi, toplumsal ilişkilerinin temelini atması, kendi kişiliğini tanıyıp insanlarla geçinmeyi ve iş birliğini öğrenmesi açısından önemlidir.³⁹ Öte yandan arkadaşlık ilişkilerinin kaygıyı arttırabilmesi de mümkündür. Alımcı, çalışmasında akran zorbalığının ergenlerde sosyal görünüş kaygısını arttırdığı sonucuna ulaşmıştır.⁴⁰

3.3. Ergenlik Döneminde Dinin Etkisi

Ergenler dini, başa çıkma stratejisi olarak kullanabilmektedirler. Bireyin olumsuzluklara karşı başa çıkma davranışı gösterebilmesini sağlayabilecek en önemli destek olan yaşam doyumu, dini inanç ile beslenebilmektedir. Öztürk, dindarlığın öznel iyi oluşun anlamlı ve önemli bir yordayıcısı olduğu ve dindarlığın artmasının lise öğrencilerinin öznel iyi oluş düzeylerini doğrudan etkileyeceği sonucuna ulaşmıştır.⁴¹ Öte yandan Marques ve arkadaşlarının ergenlerin yaşam doyumunda ümidin, maneviyatın, dini pratiklerin rolünü inceleyen araştırmasında yaşam doyumu ile dini pratikler arasında orta düzeyde, yaşam doyumu ile ümit ve maneviyat arasında güçlü düzeyde ilişki saptanmıştır.⁴²

³⁶ A. Bandura, *Self-efficacy* (New York: Freeman, 1997). akt. John W. Santrock, *Ergenlik*, çev. Diğdem Müge Siyez (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014), 377.

³⁷ Necla Acun Kapıkıran, "Başarı Sorumluluğunun ve Başarı Kaygısının Psikopatolojik Belirtilerle İlişkinin Belirlenmesi", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/23 (2008), 146-148.

³⁸ M. H. Parritz - M. F. Troy, *Disorders of Childhood* (Boston: Cengage, ts.) akt. John W Santrock, *Ergenlik*, 377.

³⁹ Pınar Bayhan - Sonnur Işıtan, "Ergenlik Döneminde İlişkiler: Akran ve Romantik İlişkilere Genel Bakış", *Aile ve Toplum Dergisi* 5/20 (2010), 41.

⁴⁰ Derya Alımcı, *Ortaokul Öğrencilerinin Akran Zorbalığı ve Sosyal Görünüş Kaygıları ile Kendine Saygıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 63.

⁴¹ Yusuf Öztürk, *Ergenlerde Dindarlık İle Öznel İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Çarşamba Örneği)* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 75-76.

⁴² Susana C. Marques vd., "The Role of Hope, Spirituality and Religious Practice in Adolescents' Life Satisfaction: Longitudinal Findings", *J Happiness Studies* 14 (2013), 251-261.

Dinin, ergenlerin yaşadıkları olumsuzlukların üstesinden gelmede önemli etkisi olduğu görülmektedir. Hayta, ergenlerin depresyon ve kaygı yaşadığı umutsuzluk anlarında Tanrı'ya adeta bir liman gibi sığınabileceğine, sığınılacak liman işlevinin, ergenlerin özellikle kendilerini Tanrı'ya güçlü bağlılık hissettiklerinde etkinleşebildiğine dikkat çekmektedir.⁴³ Din, ergenlerde iyi olma halini ve akademik başarıyı da destekleyebilmektedir. Bir araştırmada dini topluluğa katılan ergenlerden kızlarda daha az depresif semptom, erkeklerde ise daha yüksek akademik başarı kaydedilmiştir.⁴⁴ İyi olma hali ve akademik başarı dini toplulukta inancın yansması olarak teşvik edilen olumlu davranışların yaşamdaki pratiği olarak nitelendirilebilir.

Bedensel ve psikolojik değişimlere ayak uydurma çabasıyla, yaratılış sebebi, hayat amacı gibi varoluşsal sorularına derinlemesine cevap arayan, çocukluk çağından çıkıp yetişkin birey olmaya ilk adımlarını atan ergen için hayat hızlı ve sürükleyici, zaman zaman da zorlayıcı olabilir. Ergenlik sürecinde birey, hayat boyu karşılaşılacaklarla mücadele etmeyi, sabırlı ve mücadeleci olmayı öğrenir. Her ergen bireyin yaşadığı dönemsel değişiklikler, bireysel sorumluluklar desteklenme ihtiyacını ortaya çıkarabilmektedir. Bu aşamada din, değişikliklere uyum sağlama, çalışma azmi, kararlılık ve mücadele, sabır, ümitvar olma, insanlarla iletişim açısından bireye yardımcı olarak öznel iyi olma halini korumayı, kaygıyı kontrol edebilmeyi sağlar.

4. Araştırmanın Yöntemi

Araştırma nicel desen üzerine kurgulanmıştır. Nicel araştırmada amaç, bireyin toplum içindeki davranışlarını gözlemlemek ve deney yoluyla objektif bir şekilde sayılarla ölçerek bulgulara ulaşmaktır. Kur'an kursu öğrencilerinde öznel iyi olma hali ve kaygı ilişkisini incelerken yansız, nesnel, objektif ve genelleştirilebilir sonuçlara ulaşma, nedensellik ilişkisini açıklayabilme çalışmamızda kullanılan nicel yöntemin üstün özelliklerindedir. Araştırmanın 2018 yılı içerisinde belli bir zaman diliminde yapılmış olması, Bursa ili merkez ilçelerini kapsamaması, örneklemin 280 gibi belirli bir sayıdan oluşması, katılımcıların iyi olma halleri ve kaygı tutumlarıyla ilgili duygularının, tutumlarının değişebilme olasılığı ise araştırmanın sınırlılıklarındandır. Araştırma nedensel karşılaştırma ve korelasyonel araştırma desenleri temel alınarak gerçekleştirilmiştir. Bu bölümde kullanılan araştırma desenleri, araştırmanın değişkenleri ile ilişkilendirilerek açıklanmıştır. Nedensel karşılaştırma araştırmaları, olası sonuçlar, koşullar ve katılımcılar üzerinde

⁴³ Akif Hayta, *Allah'a Bağlanmak - Bağlanma Kuramı ve Tanrı Tasavvuru İlişkisi* (İstanbul: Onto Yayınevi, 2017), 200.

⁴⁴ P. P. Kang - L. F. Romo, "The Role of religious involvement on depression, risky behavior, and academic performance among Korean American Adolescents", *Journal of Adolescence* 34 (2011), 774-776.

herhangi bir müdahaleye yer vermeksizin, insan grupları arasındaki farklılıkların olası nedenlerini belirlemeyi amaçlayan araştırma desenleridir.⁴⁵ Nedensel karşılaştırma deseni kullanılarak katılımcıların öznel iyi oluş algıları ve kaygı durumları cinsiyet, sosyal çevre, eğitim düzeyi, hafızlık eğitimi ve yatılılık değişkenlerine göre karşılaştırılarak incelenmiştir. Korelasyonel araştırmalar, mevcut olguları değiştirmeye çalışmadan, olgular arasında doğal olarak ortaya çıkan ilişkileri bularak tanımlayabilir.⁴⁶ Bu araştırmada, keşfedici korelasyonel araştırma deseni kullanılarak; katılımcıların öznel iyi oluş algıları ve kaygı hali arasındaki ilişkinin yönü ve derecesi incelenmiştir. Çalışmanın örneklemini Bursa ilinin Yıldırım ve Osmangazi merkez ilçelerindeki Kur'an kurslarında öğrenim gören 280 öğrenci oluşturmaktadır. Bursa merkezde bulunan tüm Kur'an kurslarına ulaşmak ciddi zaman, emek ve ekonomik güç gerektirmektedir. Evrene erişimin sınırlılığı sebebiyle araştırmada evreni temsil edebilecek, evrenin içindeki bir bölüme yönelinebilir.⁴⁷ Bu nedenle, araştırmada kolay ulaşılabilir örnekleme yöntemi tercih edilmiş, Yıldırım ve Osmangazi merkez ilçelerinde bulunan köklü bir eğitim-öğretim geçmişine sahip ve öğrenci sayısı çok olan Kur'an kursları araştırmaya dahil edilmiştir. 2018 yılında Bursa ili genelinde öğrenim gören öğrencilerin özellikleri ve sayısı göz önünde bulundurulduğunda örneklemin evreni temsil gücüne sahip olduğu görülmektedir.

Tablo 1: Katılımcıların Demografik Özelliklere Göre Dağılımı

Değişken	Grup		
Cinsiyet	Kız	116	41,4
	Erkek	164	58,6
Sosyal Çevre	Köy	31	11,1
	İlçe	95	33,9
	Şehir	154	55,0
Eğitim Düzeyi	İlkokul	54	19,3
	Ortaokul	179	63,9
	Lise ve Dengi	47	16,8
Toplam		280	100,0

Tablo 1, araştırmaya katılanların %41,4'ünü kızların, %58,6'sını ise erkeklerin oluşturduğunu göstermektedir. Katılımcıların %11,1'inin geldiği sosyal çevre köy, %33,9'unun ilçe, %55'inin ise şehirdir. Öğrencilerin çoğunluğu ortaokul mezunudur. (%63,9).

⁴⁵ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: PegemA Akademi, 2008).

⁴⁶ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: PegemA Akademi, 2008).

⁴⁷ A. K. Shenton, "Strategies For Ensuring Trustworthiness in Qualitative Research Projects", *Education for Information* 22/2 (2004), 63-75.

Tablo 2: Katılımcıların Eğitim Hayatı ile İlişkili Betimsel Bilgiler

Değişken	Grup	(n)	%
Mevcut eğitim görülen okul	Örgün eğitim görmüyor	124	44,3
	Ortaokul	45	16,1
	Lise	94	33,6
	Üniversite	17	6,1
Hafızlık eğitimi alma	Evet	250	89,3
	Hayır	30	10,7
Kur'an kursunda yatılı kalma	Evet	259	92,5
	Hayır	21	7,5
Kur'an kursuna gelinmesinde kararı etkili olan	Kendiniz	186	66,4
	Aileniz	87	31,1
	Öğretmenleriniz	4	1,4
	Arkadaşlarınız	3	1,1
Toplam		280	100,0

Tablo 2'de, katılımcıların % 89,3'unun hafızlık eğitimi aldığı görülmektedir. Öğrencilerin; %16,1'i ortaokul, %33,6 lise ve %6,1'i ise üniversite eğitimine devam etmektedir. Önemli bölümü (%92,5) eğitim aldıkları kurslarda yatılı kalan öğrencilerin çoğunluğu, kurslara gelmelerinde ailelerinin (%31,1) ve kendi kararlarının etkili olduğunu belirtmiştir. (%66,4)

4.1. Kullanılan Ölçme Araçları

Araştırmada katılımcıların kişisel bilgilerini öğrenmek için demografik bilgi formu uygulanmıştır. Katılımcıların anksiyete düzeylerini ölçmek için Beck ve arkadaşlarının⁴⁸ geliştirdiği, Ulusoy ve arkadaşlarının⁴⁹ Türkçe'ye uyarladığı Beck Anksiyete Ölçeği kullanılmıştır.

Ölçekten alınan 0-7 arası puanlar minimal düzeyde anksiyete belirtisi, 8-15 arası puanlar hafif düzeyde anksiyete belirtisi, 16-25 arası puanlar orta düzeyde anksiyete belirtisi ve 26-63 arası puanlar ise şiddetli düzeyde anksiyete belirtisi şeklinde değerlendirilmektedir. Ölçeğin güvenilirliği 0,93 olarak raporlanmıştır.⁵⁰ Bu araştırmada ise ölçeğe ait Cronbach Alfa katsayısı 0,91 olarak hesaplanmıştır. Elde edilen Cronbach Alfa değeri, ölçeğin iç tutarlılığa bağlı güvenilirliğinin oldukça yüksek olduğunu göstermiştir.

⁴⁸ A. T. Beck vd., "An inventory for measuring clinical anxiety: psychometric properties", *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 56/6 (1988), 893-897.

⁴⁹ Mustafa Ulusoy vd., "Turkish Version of the Beck Anxiety Inventory: Psychometric Properties", *Journal of Cognitive Psychotherapy* 12/2 (1998), 163-172.

⁵⁰ Mustafa Ulusoy vd., "Turkish Version of the Beck Anxiety Inventory: Psychometric Properties", *Journal of Cognitive Psychotherapy*, 12 (1998), 167.

Araştırmmanın genel amacı doğrultusunda, katılımcıların öznel-iyi oluş algılarını ölçmek için Tuzgöl Dost'un⁵¹ geliştirdiği Öznel-İyi Oluş Ölçeği (ÖİÖ) kullanılmıştır. Tek faktörlü olan ve 46 maddeli ÖİÖ yaşama ilişkin kişisel yargıları, olumlu/olumsuz duyguları belirten ifadeleri kapsamaktadır. Ölçekten alınan yüksek puanlar öznel-iyi oluş algısının yüksek ve olumlu, düşük puanlar ise öznel-iyi oluş algısının düşük ve olumsuz olduğunu göstermektedir. Ölçeğin Cronbach Alfa katsayısı 0,93 olarak, test-tekrar-test korelasyon katsayısı ise 0,86 olarak raporlanmıştır.⁵² Bu araştırmada ise ölçeğe ait Cronbach Alfa katsayısı 0,79 olarak hesaplanmıştır. Elde edilen Cronbach Alfa değeri, ölçeğin iç tutarlılığa bağlı güvenilirliğinin yeterli düzeyde olduğunu göstermiştir.

4.2. Verilerin Elde Edilmesi ve İstatistik Analizi

Araştırmada katılımcılara hiçbir yönden zarar vermemeyi öncelikle, sorumluluk ve haklar çerçevesinde gerçek verilerden yola çıkılarak, dürüstlük, güvenilirlik, nesnellik ve tarafsızlık ilkeleriyle verilerin elde edilmesi amaçlanmıştır. Araştırma için gerekli resmi izinler alınmıştır. Savunmasız gruplar kapsamındaki öğrencilerin velilerine gerekli bilgilendirme yapılmış ve anket, velilerden alınan izin doğrultusunda gönüllülük esasına bağlı olarak uygulanmıştır.

5. Bulgular

BAÖ ve ÖİÖ ölçeklerinden elde edilen puanlara ait çarpıklık değerleri 0,05-0,91, basıklık değerleri ise 0,16-0,26 aralığında gözlenmiştir. Katılımcıların BAÖ'nden ve ÖİÖ'nden aldıkları puanlar arasındaki ilişkiler Pearson Korelasyon katsayısı hesaplanarak incelenmiştir. 0 ile ± 0.29 arasındaki korelasyon katsayıları düşük düzey ilişkiyi, ± 0.30 ile ± 0.69 arasındaki korelasyon katsayıları orta düzey ilişkiyi ve ± 0.70 ile ± 1 arasındaki korelasyon katsayıları ise yüksek düzey ilişkiyi göstermektedir.⁵³

Katılımcıların BAÖ puanlarının 0,00-0,54 aralığında değiştiği, puanların ortalamasının 16,78 ($\pm 12,06$) olduğu görülmektedir. Bulgular, katılımcıların kaygı seviyelerinin orta düzeyde olduğunu göstermektedir. Elde edilen bulgular ergenlik dönemindeki bireylerin hafızlık gibi uzun süreli emek isteyen yeni bir öğrenme durumunda zamanın önemli bir kısmını çalışmaya ayırmak gerekliliğini ve başarı kaygısı hissetmeleriyle açıklanabilir. Benzer şekilde Öztürk de

⁵¹ Mediha Tuzgöl Dost, "Öznel İyi Oluş Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Geçerlik Güvenirlik Çalışması", *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 3/23 (2005), 103-111.

⁵² Mediha Tuzgöl Dost, "Öznel İyi Oluş Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Geçerlik Güvenirlik Çalışması", *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 3/23 (2005), 107.

⁵³ Ömay Çokluk vd., *Sosyal Bilimler için Çok Değişkenli İstatistik SPSS ve LISREL Uygulamaları* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2012), 52.

araştırmasında Kur'an kursu öğrencilerinin orta düzeyde depresyon grubunda olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁵⁴

Katılımcıların ÖiÖ puanlarının 52,00 aralığında değiştiğini ve puanların ortalamasının 181,00 ($\pm 110,83$) olarak hesaplandığını göstermektedir. Buna göre katılımcıların öznel iyi oluş algıları yüksektir. Kur'an kursu öğrencilerinin öznel iyi oluş hallerine ilişkin literatürde başka bir araştırma bulunmamakla birlikte, Öztürk'ün araştırmasında dindarlığın inanç, ibadet, bilgi, duygu ve etki boyutlarının öznel iyi oluşu pozitif yönlü olarak yordadığı görülmektedir. Etki düzeyleri ele alındığında, öznel iyi oluş üzerindeki yordayıcı etkiler sırasıyla duygu, etki, inanç, ibadet ve bilgidir.⁵⁵ Din eğitimi veren bir kurum olarak Kur'an kurslarının dindarlığın bilgi boyutunu öğrencilere kazandırdığı kabul edilebilir. Araştırmamızda katılımcılarda saptanan yüksek öznel iyi oluş hali, Öztürk'ün araştırmasının dini yönelimi olan ergenlerin yüksek öznel iyi oluş haline sahip olduğuna ilişkin bulgusuyla örtüşmektedir.

5.1. Beck Anksiyete Ölçeği ile İlişkili Bulgular

Tablo 3: Katılımcıların Beck Anksiyete Ölçeği Puanlarının Cinsiyete Göre Dağılımı

Değişken	Cinsiyet	N	X	Ss	t	p
Anksiyete	Kız	116	20,22	12,01	4.12	0,00
	Erkek	164	14,35	11,54		

Katılımcıların BAÖ puanlarının cinsiyete göre anlamlı bir farklılık gösterdiği görülmektedir ($p < 0,05$). Araştırmaya katılan kızların anksiyete puan ortalamaları erkeklerinkinden anlamlı olarak daha yüksektir. Mevcut bulgular, Yılmaz'ın kızların stres düzeylerinin erkeklere oranla daha yüksek olduğunu, erkeklerin stresle başa çıkma stratejilerinde daha başarılıyken, psikopatoloji düzeyi yükseldikçe stresle başa çıkmada daha başarısız yöntemlere başvurduklarını saptadığı araştırmasıyla benzerdir.⁵⁶ Bir başka çalışmada %82,5 oranı ile depresyon ve %80,4 oranı ile anksiyete ile ilişkili sorunların kız öğrencilerde erkek öğrencilerinkinden (sırasıyla; %69,7, %67,6) yüksek olduğu

⁵⁴ Özlem Öztürk, *Kur'an Kursu Öğrencilerinin Depresyon Düzeyi Üzerine Bir Araştırma* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 75.

⁵⁵ Yusuf Öztürk, *Ergenlerde Dindarlık İle Öznel İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Çarşamba Örneği)* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 67-68.

⁵⁶ N. Yılmaz Erseven, *Üniversite Öğrencilerinde Stres Düzeyleri, Psikopatoloji ve Stresle Başa Çıkma* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993) akt. Sümer Adem Serkan, *Farklı Öz-anlayış (Self-Compassion) Düzeylerine Sahip Üniversite Öğrencilerinde Depresyon* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 46.

belirlenmiş olup, istatistiksel olarak aralarındaki ilişkinin anlamlılığı görülmüştür.⁵⁷

Anksiyete ve cinsiyet arasında anlamlı bir ilişkinin bulunmadığını gösteren çalışmalar da mevcuttur. Öz, öğrencilerin cinsiyete göre süreklilik kaygı düzeyleri açısından anlamlı bir farka ulaşmamıştır.⁵⁸ Ak ve Cengiz çalışmalarında anksiyete duyarlılığının sosyal anksiyetenin güçlü bir yordayıcısı olduğunu, bu yordayıcılığın zaman ve cinsiyet grupları içinde büyük değişikliğe uğramadığını saptamıştır.⁵⁹ Aynı şekilde Toros ve Tataroğlu çalışmasında hiperaktivite bozukluğu olan ergenlerin kaygı ve depresyon düzeyleri arasında anlamlı bir farka ulaşmamıştır.⁶⁰ Günaydın ve Baykal'ın Covid-19 pandemi döneminde astım tanılı ergenlerin anksiyete düzeylerini değerlendirdikleri çalışmada katılımcıların anksiyete düzeyleri arasında anlamlı bir fark görülmemiştir.⁶¹ Çoğu araştırmacı ergenlikteki ruh durumu ve davranışlar üzerindeki hormonal değişimin etkisinin büyük ölçüde çevresel faktörlerden kaynaklandığı fikrindedirler. Erken erinlikte hormonal artış, kızlarda depresif ruh haliyle ilişkiliyken, ailedeki, okuldaki ya da arkadaşlarla olan sorunlar gibi stresli yaşam olayları, depresyonun gelişmesinde hormonal değişimlerden çok daha etkilidir. Stres düzeyi vb. çevresel değişimler hormonal dengeyi, dolayısıyla ergenlerin ruh durumlarını etkileyebilmektedir.⁶² Cinsiyet ise ergenlerin duygu durumlarını etkileyen faktörlerden sadece biridir. Erkeklerle oranla kızların fiziksel ve biyolojik değişimleri daha belirgin yaşamasının, yatılı eğitimde aile ortamına daha çok özlem duymalarının, daha fazla duygusal tepki vermelerinin, duygularını ifade edebilmelerinin araştırmamızda kızların anksiyete puanlarının erkeklerle oranla yüksek bulunmasının neden olabileceği düşünülebilir.

Tablo 4: Katılımcıların Beck Anksiyete Ölçeği Puanlarının Sosyal Çevreye Göre Dağılımı

Değişken	Sosyal çevre	N	X	Ss	F	P
----------	--------------	---	---	----	---	---

⁵⁷ Selen Özakar Akça vd., "Cinsiyet ve Yaş Farklılıklarının Ergenlerin Depresyon, Anksiyete Bozukluğu, Kendine Zarar Verme, Psikoz, Travma Sonrası Stres Bozukluğu, Alkol-Uyuşturucu Bağımlılığı ve Dikkat Eksikliği Hiperaktivite Bozukluğu ile İlişkili Sorunlara Etkisi", *Dicle Tıp Dergisi* (2018), 260.

⁵⁸ Sinan Öz, Ergenlerin Cinsiyet, Sosyo-ekonomik ve Öğretim Kademesi Düzeylerine Göre Bilişsel Esneklik, Uyum ve Kaygı Puanları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 77.

⁵⁹ Sertaç Ak - Cengiz Kılıç, "Cinsiyet Anksiyete Duyarlılığı ve Sosyal Anksiyete Arasındaki İlişkiyi Etkiliyor mu?", *Türk Psikiyatri Dergisi* 28/4 (2017), 244.

⁶⁰ Fevziye Toros - Cengiz Tataroğlu, "Dikkat Eksikliği Hiperaktivite Bozukluğu: Sosyodemografik Özellikler, Anksiyete ve Depresyon Düzeyleri", *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi* 9/1 (2002), 28-30.

⁶¹ Nurşen Çiğerci Günaydın - Saliha Baykal, "COVID-19 Pandemi Döneminde Astım Tanılı Ergenlerde Anksiyete Düzeyinin Değerlendirilmesi", *Namık Kemal Tıp Dergisi* (2020), 291.

⁶² Laurance Steinberg, *Ergenlik*, çev. Figen Çok (Ankara: İmge Kitabevi, 2013), 57.

Anksiyete	Köy	31	14,84	12,27	0,56	0,57
	İlçe	95	17,47	11,44		
	Şehir	154	16,75	12,43		

Tablo 4'te, katılımcıların BAÖ puanlarının sosyal çevreye göre anlamlı bir farklılık göstermediği görülmektedir ($p>0,05$). Köy, ilçe ve şehirde yaşayan öğrencilerin anksiyete algıları benzer düzeydedir. Başer ise ergenlerin anksiyete bozukluklarında ebeveynlerinin tutumlarını sosyal çevre üzerinden incelediği araştırmasında, ebeveynleri şehirli ebeveynlere göre daha otoriter tutuma sahip olan köylü ve kasabalı ergenlerin, daha fazla kaygı yaşayabileceklerine işaret etmiştir.⁶³ Cuiccu ise araştırmasında ergenlerde anksiyete ve sosyal çevre arasında anlamlı bir ilişki saptamamıştır.⁶⁴ Yatılılık durumunun katılımcıların sosyal çevreleriyle etkileşimlerini azaltması nedeniyle anksiyete ve gelinen çevreye ilişkin anlamlı bir farklılık bulunmaması olağandır.

Tablo 5: Katılımcıların Beck Anksiyete Ölçeğinden Aldıkları Puanların Eğitim Düzeyine Göre Dağılımı

Değişken	Eğitim düzeyi	N	X	Ss	t	p	Gruplar arası fark
Anksiyete	1. İlkokul	54	13,11	10,24	3,21	0,04	2>1, 3>1
	2. Ortaokul	179	17,51	12,48			
	3. Lise ve dengi	47	18,21	11,81			

Tablo 5'te, katılımcıların BAÖ puanları eğitim düzeyine göre anlamlı bir farklılık görülmektedir ($p<0,05$). Ortaokul ile lise ve dengi mezunu öğrencilerin anksiyete puan ortalamalarının, ilkokul mezunu öğrencilerinkinden anlamlı olarak daha yüksektir. Literatürde Kur'an kursu öğrencilerinin anksiyete puanlarıyla eğitim düzeyleri arasındaki ilişkiyi araştıran herhangi bir araştırmaya rastlanmamıştır. Öte yandan bireylerin eğitim düzeyiyle kaygı ilişkisini inceleyen araştırmalar mevcuttur. Öz, araştırmasında öğrenim kademesinin ergenlerin bilişsel esneklik puanları üzerinde ana etkide farklılık oluşturmadığını, ancak durumluluk kaygı puanları açısından anlamlı bir farklılık oluşturduğunu, öğrenim kademesi ve durumluluk kaygı etkileşiminin ortak etkisinde ise anlamlı etkileşim

⁶³ Eylül Başer, *Yaygın Anksiyete Bozukluğu Olan Ergenlerde Anne Baba Tutumlarının İncelenmesi* (Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 49-50.

⁶⁴ Seniha Cuiccu, *İzmir İli İçinde Yer Alan Dershanelerde Üniversiteye Hazırlık Sınıflarında Okuyan Öğrencilerin Anksiyete Düzeyleri ve Stresle Başa Çıkabilme Yöntemlerinin Belirlenmesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 161.

olmadığını kaydetmiştir.⁶⁵ Pirinççi çalışmasında, lise öğrencilerinden durumluk ve sürekli kaygı düzeyleri yüksek olanların akademik başarısının da yüksek, durumluk ve sürekli kaygı düzeyleri düşük öğrencilerin ise akademik başarısının da düşük olduğunu saptamıştır.⁶⁶ Bir diğer çalışmada ise İngilizce dersine yönelik kaygı düzeyi yüksek olan kız öğrencilerin derse ilgisinin ve katılımının daha yüksek olduğu görülmüştür.⁶⁷ Eğitim ve kaygı düzeyine ilişkin araştırmalarda, genel olarak kaygı yükseldikçe akademik başarı ve ilginin arttığı görülmektedir. Araştırmamızın örneklemini ortaokul ve lise mezunu olup sadece Kur'an kursu eğitimi alan, örgün eğitimiyle birlikte Kur'an kursu eğitimi alan ve Kur'an kursu eğitimi sebebiyle örgün eğitime ara veren öğrenciler oluşturmaktadır. Kur'an kursu eğitiminin beraberinde örgün eğitimi de sürdüren, dolayısıyla daha fazla sorumluluğu olan katılımcıların anksiyete puanlarının ilkökul mezunu katılımcılardan yüksek olması olağan bir sonuçtur. İlkokul mezunu katılımcıların, ilk erinlik dönemindeki 11-13 yaş civarı öğrencilerinden, ortaokul ve lise mezunu olanların da örgün eğitime ara veren ya da devam eden orta erenlik ve son erenlik dönemdekilerden oluştuğu düşünüldüğünde; ortaokul ve lise mezunu düzeyindeki öğrencilerin geleceğe yönelik endişelerinin yüksek kaygı puanlarında etken olabileceği söylenebilir. Ülkemizde ilkökolden mezuniyet yaşı 11, ortaokuldan mezuniyet yaşı 14, liseden mezuniyet yaşı ise 18'tir. Bununla birlikte çeşitli sebeplerle ilkökul kademesinden mezun olduktan sonra örgün eğitimin üst kademesine devam edememiş farklı yaş aralığında bireyler göz önünde bulundurulmalıdır. Bu nedenle, araştırma bulguları Kur'an kursu öğrencilerinin mezun olduğu okul düzeyinin gereken yaş aralığından bağımsız ele alındığında, Kur'an kursu eğitiminin ilkökul mezunu katılımcılarda kendilerini gerçekleştirmelerini sağlayarak kaygı düzeylerini azalttığı düşünülebilir. Mirzeoğlu ve Çetinkanat'ın araştırmasında kendini gerçekleştirmenin tüm boyutlarıyla toplam puanlar arasında anlamlı ve negatif ilişki bulunmuş, kendini gerçekleştiren bireylerde, sürekli kaygı düzeylerinin düşük bulunduğu ya da sürekli kaygı düzeyi yükseldikçe kendini gerçekleştirme puanlarının düştüğü görülmüştür.⁶⁸

⁶⁵ Sinan Öz, *Ergenlerin Cinsiyet, Sosyo-ekonomik ve Öğretim Kademesi Düzeylerine Göre Bilişsel Esneklik, Uyum ve Kaygı Puanları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 72.

⁶⁶ Leyla Nazlı Pirinççi, *Lise Öğrencilerinin Mükemmeliyetçilik Düzeyleri ile Kaygı Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 81.

⁶⁷ İshak Kozikoğlu - Fırat Kanat, "Lise Öğrencilerinin İngilizce Dersine Katılım Durumlarının İngilizce Dersine Yönelik Tutum ve İngilizce Konuşma Kaygısına Göre Yordanması", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 26/5 (2018), 1650.

⁶⁸ Dilşad Ediş Mirzeoğlu - Canan Çetinkanat, "Elit Takım Sporcularının Kendini Gerçekleştirme ve Sürekli Kaygı Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Gazi Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* 10/3 (2005), 23-24.

Tablo 6: Katılımcıların Beck Anksiyete Ölçeğinden Aldıkları Puanların Hafızlık Eğitimi Alıp Almadığına Durumuna Göre Dağılımı

Değişken	Hafızlık Eğitimi Alma	N	X	Ss	T	P
Anksiyete	Evet	250	16,29	11,92		
	Hayır	30	20,87	12,67	-1,88	0,07

Katılımcıların BAÖ puanları hafızlık eğitimi açısından anlamlı bir farklılık göstermemektedir ($p>0,05$). Katılımcıların her birinin ergenlik döneminin beraberinde getirdiği değişikliklerle aynı düzeyde başetme çabasında olması gruplar arası anksiyete düzeyinde farklılık olmamasına sebep gösterilebilir. Öte yandan, Algur'un çalışmasında, hafızlık eğitimi alan katılımcılar eğitim süreçlerini stresli olarak değerlendirmiş ve kaygı duydukları durumları belirtmişlerdir.⁶⁹ Kutlu ve arkadaşlarının çalışmasında ise hafızlık eğitimi tamamlayan katılımcıların anksiyete puanının hafızlık eğitimi tamamlamayanlara göre daha düşük olduğu görülmektedir.⁷⁰

Tablo 7: Katılımcıların Beck Anksiyete Ölçeğinden Aldıkları Puanların Yatılılık Durumuna Göre Dağılımı

Değişken	Kursta Yatılı Kalma	N	X	Ss	t	p
Anksiyete	Evet	259	16,65	11,95	-0,65	0,52
	Hayır	21	18,43	13,65		

Tablo 7, katılımcıların BAÖ'den aldıkları puanlarda yatılılık durumuna göre anlamlı bir farklılık olmadığını göstermektedir ($p>0,05$). Literatürde, Kur'an kurslarında öğrencilerin yatılılık durumu ile anksiyete ilişkisini inceleyen herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Öte yandan Kaya'nın çalışmasında, Yatılı İlköğretim Bölge Okulu öğrencilerinin güvenli bağlanma stilleriyle sosyal kaygı düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki bulunamazken, kaçınılmalı bağlanma ve kaygılı bağlanma düzeyleri arasında anlamlı bir ilişkiye ulaşılmıştır.⁷¹ Schaverien kendisi de yatılı okulda öğrenim gören bir birey olarak kendisine psikoterapi için gelen birçok hastanın hikayesinde, yatılı okul unsuru olduğunu vurgulamış, yatılı

⁶⁹ Hüseyin Algur, "Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Gözüyle Türkiye'de Hafızlık Eğitimi (Nitel Bir Araştırma)", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2018), 84.

⁷⁰ Necip Kutlu vd., "Hafızlık ve Beyin", *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/3 (2019), 359-360.

⁷¹ Buket Kaya, *Yatılı İlköğretim Bölge Okulu II. Kademe Öğrencilerinin Bağlanma Stillерinin İncelenmesi* (Amasya: İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri, 2010), 128.

okulda öğrenim görmeyen bazı bireylerde kalıcı olarak bıraktığı psikolojik sorunları içeren bir dizi semptom ve davranışı “Yatılı Okul Sendromu” adıyla tanımlamıştır.⁷² Araştırmamızda yatılılık durumu ve anksiyete arasında herhangi bir ilişkinin bulunmamasında katılımcıların Bursa il merkezinde bulunan, birçok açıdan yeterli donanıma sahip kurslarda eğitim görmelerinin etkisi düşünülmelidir.

5.2. Öznel İyi Oluş ile İlişkili Bulgular

Tablo 8: Katılımcıların Öznel İyi Oluş Ölçeğinden Aldıkları Puanların Cinsiyete Göre Dağılımı

Değişken	Cinsiyet	N	X	SS	T	P
Öznel İyi Oluş	Kız	116	109,82	21,98	-0,63	0,53
	Erkek	164	111,54	22,77		

Tablo 8’de katılımcıların ÖiÖ’nden aldıkları puanlarda cinsiyet açısından anlamlı bir farklılık yoktur ($p>0,05$). Araştırma bulguları ergenlik döneminde cinsiyetten daha belirgin çeşitli faktörlerin öznel iyi oluş üzerinde daha etkin olmasıyla açıklanabilir. Kasapoğlu ve Kış’ın çalışmasında cinsiyete ilişkin veri içeren 25 çalışmaya ait orman grafiği incelenmiş, etkisizlik çizgisine çok yakın düzeyde, kadınlar lehine bir farkın olduğu görülmüştür.⁷³ Karakoç ve arkadaşları çalışmalarında cinsiyet ve öznel iyi oluş toplam puanı arasında anlamlı bir ilişki olmadığını, sadece yaşam doyumu alt boyutunda anlamlı farklılık bulunduğunu, bu durumun farklı çalışmalarda cinsiyet faktörünün etkisinin değişebileceğinin göstergesi olduğuna işaret etmişlerdir.⁷⁴ Başka bir çalışmada da ergenlerin öznel iyi oluşlarının cinsiyete göre anlamlı olarak farklılaşmadığı görülmüştür.⁷⁵ Aynı şekilde Balcı da araştırmasında öznel iyi olma hali ile cinsiyet arasında anlamlı bir farklılığa ulaşmamıştır.⁷⁶ Eryılmaz ve Ercan’ın araştırmasının bulguları ise 14-17 ve 19-25 yaş grubundaki bireyler için literatürle örtüşmüş; bireylerde öznel iyi oluş açısından cinsiyete göre anlamlı bir farklılık görülmemiştir.⁷⁷

⁷² Joy Schaverien, “Boarding School Syndrome: Broken Attachments A Hidden Trauma”, *British Journal of Psychotherapy* 27/2 (2011), 138-155.

⁷³ Figen Kasapoğlu, “Öznel İyi Oluşun Cinsiyet Açısından İncelenmesi: Bir Meta-Analiz Çalışması”, *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/3 (2016), 774-775.

⁷⁴ Ayşe Karakoç vd., “Lise Öğrencilerinde Öznel İyi Oluş ile Olumlu Gelecek Beklentisi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Uluslararası Hakemli Akademik Spor Sağlık ve Tıp Bilimleri Dergisi* 3/6 (2013), 48.

⁷⁵ Ali Eryılmaz - Ayşe Aypay, “Ergen Öznel İyi Oluşu İle Kimlik Statüsü İlişkinin İncelenmesi”, *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 16 (2011), 174.

⁷⁶ Fatma Balcı, *Psikolojik ve Öznel İyi Olma Hali İle Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 134.

⁷⁷ Ali Eryılmaz - Leyla Ercan, “Öznel İyi Oluşun Cinsiyet, Yaş Grupları ve Kişilik Özellikleri Açısından İncelenmesi”, *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/36 (2011), 143-145.

Örneklemini ergenlik dönemindeki katılımcıların oluşturduğu araştırmamızın bulguları, literatürdeki benzer araştırmaların bulgularıyla örtüşmektedir.

Tablo 9: Katılımcıların Öznel İyi Oluş Ölçeğinden Aldıkları Puanların Sosyal Çevreye Göre Dağılımı

Değişken	Sosyal çevre	N	X	Ss	F	p
Öznel iyi oluş	Köy	31	116,39	26,80		
	İlçe	95	109,83	21,30	1,09	0,34
	Şehir	154	110,32	22,14		

Tablo 9'da, katılımcıların ÖİÖ puanlarının sosyal çevreye göre anlamlı bir farklılık göstermediği görülmektedir ($p>0,05$). İşgör'ün çalışmasında aileleri farklı ikamet yerlerine sahip olan üniversite öğrencilerinde, merhamet ve öznel iyi oluş şeklindeki birleşik bağımlı değişkenlerde anlamlı bir farklılık saptanmamıştır.⁷⁸ Araştırmamızdaki ilçe ve köyden gelen katılımcılar vakitlerinin çoğunu geldikleri sosyal çevrelerinden uzakta, yatılı olarak şehir ortamında geçirmektedirler. Sosyal çevreden uzak olup yatılı ortamda bulunmanın, farklı sosyal çevrelerden gelmekten kaynaklanan farklılıkları etkisiz hale getirmiş olduğu söylenebilir. Öte yandan, öğrencilerin büyük çoğunluğunun Kur'an kursu eğitimi süresince en çok etkileşimde bulunduğu sosyal çevreyi diğer öğrencilerin ve kurs öğreticilerinin oluşturduğu görülmektedir. Öğrencilerin yoğun etkileşimde buldukları, diğer öğrencilerden ve öğreticilerden oluşan yeni sosyal çevrenin etkisinin, öğrencilerin geldikleri sosyal çevrenin etkisine göre daha güçlü olması mümkündür. Bu durumun, öğrencilerin öznel iyi oluş ölçeğinden almış oldukları puanların, öğrencilerin geldikleri sosyal çevreye göre anlamlı bir farklılık göstermemesinde etkili olan unsurlardan biri olduğunu düşünmek mümkündür. Aynı şekilde, günümüzde sosyal medya, kitle iletişim araçları gibi teknolojik gelişmeler köy, ilçe ve şehir ayırt etmeksizin bireyi ve kültürü büyük ölçüde etkilemekte ve dönüştürmektedir. Sosyal çevrenin birey üzerindeki etkisi, yerini kurgulanan ve toplumun her kesimine ulaşan sanal kültürün etkisine bırakmaktadır. Öğrencilerin geldikleri sosyal çevreyle öznel iyi oluş puanları arasında anlamlı bir farklılığın saptanamamasında, sanal kültürün en çok etkilediği gelişimsel dönem olan ergenlik döneminde bulunmalarının da etkisinin olduğu söylenebilir.

Tablo 10: Katılımcıların Öznel İyi Oluş Ölçeğinden Aldıkları Puanların Eğitim Düzeyine Göre Dağılımı

Değişken	Eğitim Düzeyi	N	X	Ss	F	P	Gruplar arası fark
----------	---------------	---	---	----	---	---	--------------------

⁷⁸ İsa Yüce İşgör, "Merhametin Öznel İyi Oluş Üzerindeki Yordayıcı Etkisinin İncelenmesi", *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 16/2 (2017), 431.

Öznel iyi oluş	1.İlkokul	54	106,02	22,85	3,67	0,03	2>1, 2>3
	2.Ortaokul	179	113,53	22,80			
	3. Lise ve dengi	47	106,06	18,91			

Tablo 10’da, katılımcıların ÖİÖ puanlarının eğitim düzeyine göre anlamlı bir farklılık gösterdiği görülmektedir ($p<0,05$). Ortaokul mezunu öğrencilerin ÖİÖ puan ortalamaları, lise ve dengi ile ilkokul mezunu öğrencilerininkinden anlamlı düzeyde yüksektir. Doğrudan öznel iyi oluş ve eğitim ilişkisine ilişkin bir bulgu içermemekle birlikte bireyin düşük öznel iyi oluşunun sonucu olarak ortaya çıkan depresyon ile eğitim düzeyi arasındaki ilişkinin incelendiği Öztürk’ün çalışmasında, ilköğretim mezunu Kur’an kursu öğrencilerinin depresyon puanlarının lise mezunu Kur’an kursu öğrencilerine oranla daha düşük düzeyde olduğu görülmüştür.⁷⁹ Balcı, araştırmasında en yüksek yaşam doyumuna sahip olan ilkokul mezunu katılımcıların, aynı zamanda en yüksek öznel iyi olma hali seviyesine sahip olduğunu, ortaokul mezunlarında azalan öznel iyi olma halinin lise ve dengi okul mezunlarında ortaokul mezunlarına oranla daha yüksek olduğunu, tahsil durumu ile öznel iyi olma hali arasında anlamlı istatistiksel bir ilişki bulunmadığını tespit etmiştir.⁸⁰

Tablo 11: Katılımcıların Öznel İyi Oluş Ölçeğinden Aldıkları Puanların Hafızlık Eğitimi Alıp Almama Durumuna Göre Dağılımı

Değişken	Hafızlık Eğitimi	N	X	Ss	t	p
	Alma					
Öznel iyi oluş	Evet	250	109,69	22,25	-2,47	0,01
	Hayır	30	120,30	22,00		

Tablo 11 hafızlık eğitimi açısından incelendiğinde katılımcıların ÖİÖ’nden almış oldukları puanların anlamlı olarak farklılaştığı görülmektedir ($p<0,05$). Algur’un çalışmasında hafızlık eğitimi sürecinde olumlu bir psikolojik halin daha baskın olduğu gözlemlenmiştir. Araştırmada en mutlu olunan durumun ezber derslerini vermek olduğu kaydedilmiş, eğitim süresince yaşanan stresin, hocalarla ve arkadaşlarla olan iletişim sorunlarının, ailevi sorunların, dersin zamanında verilememesinin stres düzeyini arttırdığı, hafızlık eğitimi alan bireylerin özyeterliliklerinin yeterli olmakla beraber stres, rahatsızlık algılarının

⁷⁹ Özlem Öztürk, *Kur’an Kursu Öğrencilerinin Depresyon Düzeyi Üzerine Bir Araştırma* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 115.

⁸⁰ Fatma Balcı, *Psikolojik ve Öznel İyi Olma Hali İle Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 137-138.

daha yüksek olduğu görülmüştür.⁸¹ Algur'un araştırması ve araştırmamızın sonuçları göz önünde bulundurulduğunda, hafızlık eğitimi gibi özel bir yetenek, disiplin ve sorumluluk isteyen bir eğitimi alan öğrencilerin hafızlık eğitiminin sorumluluğunun ve eğitimini tamamlamaya ilgili kaygının ise öznel iyi oluşlarını negatif yönde etkilediği söylenebilir. Hafızlık eğitimi başarıyla tamamlandıklarında bireylerin öznel iyi oluş puanlarının daha yüksek olacağı beklenmektedir.

Tablo 12: Katılımcıların Öznel İyi Oluş Ölçeğinden Aldıkları Puanların Yatıllık Durumuna Göre Dağılımı

Değişken	Durum	K	N	\bar{X}	S	t	P
Öznel iyi oluş	Yatılı Kalma	E	2	1	2		
	vet	59	11,15	2,25			
	Öznel iyi oluş					,84	0,40
	ayır	H	2	1	2		
		1	06,86	4,69			

Tablo 12, katılımcıların ÖİÖ puanlarının, yatıllık durumunun anlamlı bir farklılık oluşturmadığını göstermektedir ($p>0,05$). Literatürde Kur'an kurslarında yatıllık durumu ve öznel iyi oluş arasındaki ilişkiyi inceleyen herhangi bir araştırma bulunmamaktadır. Bulgularda anlamlı bir farklılık olmaması, katılımcıların kaldıkları yurtların fiziksel şartlarının yeterliliği, aile ortamından uzak olan katılımcıların öğretmenlerle ve arkadaşlarla kurdukları olumlu ilişkilerle duygusal ihtiyaçlarını tamamlayabilmeleri vb. sebeplerle açıklanabilir. Öte yandan, Nigar çalışmasında, yatılı kalan ortaokul öğrencilerin öznel iyi oluş puanlarının, yatılı kalmayan öğrencilerin puanlarından daha düşük olduğunu saptamıştır.⁸² Savcı ise yatılı ve gündüzlü öğrenim gören lise öğrencilerinin somatizasyon, obsesif-kompulsif belirtiler, kişilerarası duyarlılık, depresyon, öfke ve düşmanlık,

⁸¹ Hüseyin Algur, *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psikososyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 303-306.

⁸² Ferrah Nigar, *Ortaokul Öğrencileri ile Yatılı Bölge Ortaokul Öğrencilerinin Öznel İyi Oluş ve Temel Psikolojik İhtiyaçlar Düzeyinin Karşılaştırılması* (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Eğitim Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 48.

psikotizm, fobik anksiyete belirtileri arasında anlamlı bir farklılığa rastlanmamıştır.⁸³

5.3. Beck Anksiyete ve Öznel İyi Oluş Ölçeklerinden Elde Edilen Puanlar Arasındaki İlişkilere Ait Bulgular

Tablo 13: Katılımcıların Beck Anksiyete ve Öznel İyi Oluş Ölçeklerinden Aldıkları Puanlar Arasındaki İlişkinin İncelenmesi

Değişkenler		Öznel iyi oluş
	R	-0,22
Anksiyete	P	0,00
	N	280

Tablo 13, katılımcıların BAÖ puanları ile ÖİÖ puanları arasında düşük düzeyde negatif yönlü ve anlamlı bir ilişkinin bulunduğunu göstermektedir ($r=-0,22$; $p<0,05$). Katılımcıların anksiyete puanları arttıkça öznel iyi oluş puanları azalmaktadır. Nitekim çalışma grubu üniversite öğrencileri olan bir başka araştırmada, öznel iyi oluş hali ve kaygı ilişkisi incelenmiş ve öznel iyi oluş ile yaşam doyumu arasında negatif yönde bir ilişki gözlemlenmiştir.⁸⁴ Russell ve Topham sosyal kaygı üzerine yapılan önceki araştırmalarla tutarlı biçimde yükseköğrenim öğrencilerinin önemli bir kısmında sosyal kaygının, öğrenmeyi ve iyi olma halini etkileyen sürekli, gizli bir kısıtlılığa sebep olduğunu saptamışlardır.⁸⁵ Taheri-Kharameh ve arkadaşları ise yüksek dinsel-ruhsal iyi olma haline sahip olan üniversite öğrencilerinin düşük stres, anksiyete ve depresyon düzeyine sahip olduğu bulgusuna ulaşmışlardır.⁸⁶

⁸³ Mustafa Savcı, *Yatılı Liselerde Öğrenim Gören Gündüzlü ve Yatılı Kalan Öğrencilerin Psikolojik Belirtilerinin İncelenmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 164.

⁸⁴ Ahmet Öztürk - Rahşan Çetinkaya Siviş, "Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Öznel İyi Oluş Düzeyleri ile Tinsellik, İyimserlik, Kaygı ve Olumsuz Duygu Düzeyleri Arasındaki İlişki", *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 42 (2015), 344.

⁸⁵ Graham Russell - Phil Topham, "The Impact of Social Anxiety on Student Learning and Well-being in Higher Education", *Journal of Mental Health* 21/4 (2012), 375-385.

⁸⁶ Zahra Taheri Kharameh vd., "The Relationship between Religious-Spiritual Well-Being and Stress, Anxiety, and Depression in University Students", *Health, Spirituality and Medical Ethics* 3/1 (2016), 30-35.

Sonuç ve Öneriler

Çalışma, Kur'an kursu öğrencilerinde öznel iyi oluş hali ve kaygı ilişkisini incelediğimiz nicel bir araştırmadır. Öğrencilerin kaygı düzeyi ve öznel iyi olma halini değerlendirebilmek için ÖİÖ'nden ve BAÖ'nden elde edilen verilerden yararlanılmıştır.

Araştırmamızda öğrencilerin %55'inin kurslara şehirden geldiği görülmektedir. Kur'an kurslarının Bursa ili merkezindeki köklü kurumlar olması, yükseköğrenime geçişle ilgili olarak önündeki kısıtlamalar kaldırılan İHL'lerin ortaokul/lise kısımlarına öğrenci alınabilmesi, dolayısıyla da Kur'an kurslarına gereken ilginin gösterilmesi şehirden gelen önemli orandaki öğrenci sayısını açıklar niteliktedir. Katılımcılar genellikle lise ve ortaokul düzeyindeki yaş grubundan oluşmaktadır. Hafızlık eğitim yaşı için 11-13 yaşlarının daha verimli olacağı yönündeki genel kabul, Kur'an eğitimi üzerindeki yaş sınırının kalkmasıyla ilkokul ya da ortaokul sonrası hafızlık eğitimi için örgün eğitime ara verebilmesine ilişkin kanuni düzenlemeler bu durumda etkilidir. Katılımcıların %89,3 gibi büyük bir bölümünün çalışma disiplini gerektiren hafızlık eğitimi alıyor olması, yüksek yatılılık oranında etkilidir. Öğrencilerin genelinin (%66,4) kursa kendi isteğiyle gelmesi, Kur'an eğitimi için asgari düzeyde bir hazırbulunuşluğa sahip olduklarının göstergesidir. Bireyin hazırbulunuşluk düzeyinin sağlanması eğitimin hedef ve kazanımları açısından da önemlidir. Araştırma bulguları katılımcıların anksiyetelerinin orta düzeyde olduğunu göstermektedir. Ergenlikteki psikolojik ve fizyolojik değişimlerin beraberinde hafızlık eğitiminin yoğunluğu ve tamamlanılmasına yönelik beklentilerin katılımcıların anksiyete puanlarını arttırabilmesi mümkündür. Katılımcıların yatılılık durumu ile anksiyete düzeyi arasında anlamlı bir ilişki görülmemiştir. Ergenlik dönemi, bağımsızlaşma çabasına rağmen aile desteğine en çok ihtiyaç duyulan dönemlerdendir. Araştırma bulguları, Kur'an kursu öğrencilerinin yüksek yaşam memnuniyeti ve yüksek hayat doyumuna sahip olduğunu göstermektedir. Buradan hareketle, düşük hayat doyumu ve yaşamdan memnuniyetsizlik haliyle tanımlanan ergenlik dönemindeki düşük öznel iyi oluş halinin, ergenlerin tamamı için genellenemeyeceği görülmektedir. Bulgular, farklı ailelerden gelen ve çoğunluğu yatılı kalan katılımcıların genel olarak birbirleriyle olumlu ilişkiler kurduğunu göstermektedir. Sürekli aynı ortamı paylaşan ergenlerin arkadaşlık ilişkilerinde zaman zaman çatışma yaşayabileceği düşünüldüğünde, olumsuz değerlendirmede bulunan öğrencilerin oranı normal karşılanmalıdır.

Katılımcılardan kızların anksiyete puanlarının erkeklere göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Araştırmamıza katılan kızların ve erkeklerin öznel iyi olma hali puanları benzer düzeydedir. Eğitim düzeyi lise ve ortaokul olan öğrencilerin anksiyete seviyelerinin eğitim düzeyi ilkokul olanlara oranla daha yüksek olduğu görülmektedir. Ortaokul ve lise mezunu öğrencilerde geleceğe

ilişkin kaygılar ve sınavlar nedeniyle anksiyete puanının ilkökul mezunlarına göre daha yüksek olması olağandır. Eğitim düzeyi ortaokul olanların, eğitim düzeyi lise olanlara göre daha yüksek öznel iyi oluş puanına sahip olduğu görülmektedir. Bu durum, lise mezunu bir ergenin üniversite sınavı vb. gibi geleceğe ilişkin sorumluluklarının ortaokul mezunu bir ergene göre daha fazla olmasıyla ilişkilendirilebilir. Hafızlık eğitimi açısından karşılaştırıldığında iki grubun da anksiyete düzeyinin benzer olduğu, hafızlık eğitimi almayan öğrencilerin öznel iyi oluş puanlarının, hafızlık eğitimi alanlara göre anlamlı düzeyde yüksek olduğu saptanmıştır. Hafızlık eğitimindeki ciddi çalışma temposunun katılımcıların öznel iyi oluş halini etkilemesi mümkündür. Öte yandan, yatılılık durumunun kurs öğrencilerinin anksiyete algılarında farklılık oluşturmadığı, sosyal çevrenin bu duruma herhangi bir etkisinin olmadığı görülmektedir. Öğrencilerin anksiyete puanları ile öznel iyi oluş puanları arasında düşük düzeyde negatif yönlü ve anlamlı bir ilişkinin olduğu, öğrencilerin anksiyete puanı arttıkça öznel iyi oluş düzeylerinin azaldığı tespit edilmiştir.

Elde edilen bulgulardan hareketle ailelere, çocuklarına kapsamlı bir din eğitimi aldirmayı planladıklarında çocuklarının istekliliklerini ve yatkınlıklarını dikkate almalarının gerekliliği hatırlatılmalıdır. Din eğitiminde, bireyin eğitim almayı istemesi ve içselleştirmesi sağlanarak olumlu istendik değişiklikler oluşturmak amaçlanmalıdır. Din eğitimi kurumlarının ve öğreticilerin öğrencilere kendilerini huzurlu ve güvende hissetmelerini sağlayabilecek ortamlar sunabilmeleri sadece din eğitiminin hedefleri ve başarısı açısından düşünülmemelidir. Dini tutumları tüm boyutlarıyla etkileyebilecek din eğitiminde olumlu deneyimler hedeflenmelidir. Kur'an kurslarına aile, öğretmen ve arkadaşlarının etkisiyle geldiğini belirten katılımcıların aldıkları eğitime ilişkin tutumları saptanmalı, katılımcılardan aldıkları din eğitimi vb. sebebiyle memnuniyetsizlik yaşayanlara çözüm odaklı destek verilmelidir. Dini eğitimden memnuniyetle ilgili fikrini belirtmemiş %1,1'lik katılımcı oranını bu cevabı vermeye yönelten sebepler araştırılmalıdır.

Öğrencilerin kurs ortamında kendilerini mutlu ve rahat hissetmeleri, patolojik bir kaygı duymalarını önleyerek öznel iyi oluşlarını destekleyecektir. Din eğitimin öznel iyi olma hali üzerindeki etkisinin daha belirgin şekilde tanımlanabilmesi için Kur'an kursu vb. gibi dini bir eğitim almayan benzer bir örnekleme karşılaştırıldığı bir çalışma yapılabilir. Mevcut önerilerin dikkate alınmasının öğrencilerin öznel iyi olma haline katkı sağlayacağı ve patolojik anksiyete yaşamalarını önleyebileceği düşünülmektedir.

Kaynakça

Ak, Sertaç - Kılıç, Cengiz. "Cinsiyet Anksiyete Duyarlılığı ve Sosyal Anksiyete Arasındaki İlişkiyi Etkiliyor mu?" *Türk Psikiyatri Dergisi* 28/4 (2017), 244.

- Akça, Selen Özakar vd. "Cinsiyet ve Yaş Farklılıklarının Ergenlerin Depresyon, Anksiyete Bozukluğu, Kendine Zarar Verme, Psikoz, Travma Sonrası Stres Bozukluğu, Alkol-Uyuşturucu Bağımlılığı ve Dikkat Eksikliği Hiperaktivite Bozukluğu İle İlişkili Sorunlara Etkisi". *Dicle Tıp Dergisi*, 45/3 (2018), 255-264. <https://doi.org/10.5798/dicletip.457235>
- Algur, Hüseyin. "Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Gözüyle Türkiye'de Hafızlık Eğitimi (Nitel Bir Araştırma)". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2018), 67-105.
- Algur, Hüseyin. *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psikososyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Alımcı, Derya. *Ortaokul Öğrencilerinin Akran Zorbalığı ve Sosyal Görünüş Kaygıları ile Kendine Saygıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Alisinanoğlu, Fatma - Ulutaş, İlkay. "Çocuklarda Kaygı ve Bunu Etkileyen Faktörler". *Milli Eğitim Dergisi* 145 (2000), 15-19.
- Allport, Gordon. *The Individual and his Religion: A Psychological Interpretation*. USA: Macmillan USA, 1962.
- Aranson, Elliot vd. *Sosyal Psikoloji*. çev. Gündüz Okan. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012.
- Balcı Arvas, Fatma. *Psikoloji, Din ve Mutluluk*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Balcı, Fatma. *Psikolojik ve Öznel İyi Olma Hali İle Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme*. Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Bandura, A. *Self-efficacy*. New York: Freeman, 1997.
- Başer, Eylül. *Yaygın Anksiyete Bozukluğu Olan Ergenlerde Anne Baba Tutumlarının İncelenmesi*. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Bayhan, Pınar - Iştan, Sonnur. "Ergenlik Döneminde İlişkiler: Akran ve Romantik İlişkilere Genel Bakış". *Aile ve "Toplum Dergisi* 5/20 (2010), 33-44.
- Beck, Aaron Temkin vd. "An inventory for measuring clinical anxiety: psychometric properties". *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 56/6 (1988), 893-897.
- Brümmer, Vincent. Marcel Sarot, *Happiness, Well-Being and the Meaning of Life A Dialogue of Social Science and Religion* (Studies in Philosophical Theology). 1st ed., Kok Pharos Publishing, 1996.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000.
- Burger, M. Jerry. *Kişilik, Pozitif Bilimin İnsan Doğasına Dair Söyledikleri*. çev. Sarioğlu İnan, Deniz Erguvan. İstanbul: Kaknüs yayınları, 2006.
- Büyükköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: PegemA Akademi, 2008.
- Carlo G. - Randall B. A. "Advances in Psychology Research". *Are all prosocial behaviors equal? A socioecological developmental conception of prosocial behavior*. ed. F. Columbus. 2/151-170. New Yorks: Nova Science, 2001.
- Chida, Yoichi. *Religion and Health: The Perspective of Happy Science Medicine Faculty of Human Happiness*. Happy Science University, Department of Medical Science, Happy Smile Clinic, Chiba, Japan, Series: Health Psychology Research Focus Series, Nova Science Publishers, 2015.
- Ciğerci Günaydin, Nurşen - Baykal, Saliha. "COVID-19 Pandemi Döneminde Astım Tanılı Ergenlerde Anksiyete Düzeyinin Değerlendirilmesi". *Namık Kemal Tıp Dergisi*. <https://doi.org/10.37696/nkmj.771013>

- Cihangir Çankaya, Zeynep - Meydan, Betül. "Ergenlik Döneminde Mutluluk ve Umud". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 17/65 (2018), 207-222. <https://doi.org/10.17755/esosder.316977>
- Csikszentmihalyi, Mihaly. *Akış - Üst Düzey Yaşantının Psikolojisi*. çev. Semra Kunt Akbaş. Ankara: HYB Yayıncılık, 2005.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
- Çokluk, Ö. vd. *Sosyal Bilimler için Çok Değişkenli İstatistik SPSS ve LISREL Uygulamaları*. Ankara: PegemA Yayıncılık, 2. Basım, 2012.
- Daaleman, P. Timothy vd. "Spirituality and Well-Being: An Exploratory Study of the Patient Perspective". *Social Science & Medicine* 53/11 (2001), 1503-1511. [https://doi.org/10.1016/S0277-9536\(00\)00439-1](https://doi.org/10.1016/S0277-9536(00)00439-1)
- Ediş Mirzeoğlu, Dilşad - Çetinkanat, Canan. "Elit Takım Sporcularının Kendini Gerçekleştirme ve Sürekli Kaygı Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Gazi Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* 10/3 (2005), 19-28.
- Eryılmaz, Ali - Atak, Hasan. "Ergen Öznel İyi Oluşunun Öz Saygı ve İyimserlik Eğilimi ile İlişkinin İncelenmesi". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 10/37 (2011), 170-181.
- Eryılmaz, Ali - Aypay, Ayşe. "Ergen Öznel İyi Oluşu İle Kimlik Statüsü İlişkinin İncelenmesi". *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 16 (2011), 167-179.
- Eryılmaz, Ali - Ercan, Leyla. "Öznel İyi Oluşun Cinsiyet, Yaş Grupları ve Kişilik Özellikleri Açısından İncelenmesi". *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/36 (2011), 139-151.
- Eryılmaz, Ali. "Ergen Öznel İyi Oluşu ile Olumlu Gelecek Beklentisi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Düşünen Adam Psikiyatri ve Nörolojik Bilimler Dergisi* 24/3 (2011), 209-215.
- Ferrah, Nigar. *Ortaokul Öğrencileri ile Yatılı Bölge Ortaokul Öğrencilerinin Öznel İyi Oluş ve Temel Psikolojik İhtiyaçlar Düzeyinin Karşılaştırılması*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Eğitim Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Gillham, E. Jane - Seligman, E. P. Martin. "Footsteps on the road to a positive psychology." *Behaviour research and therapy* 37/1 (1999), 163-173.
- Göcen, Gülüşan. "Pozitif Psikoloji Düzleminde Psikolojik İyi Olma ve Dini Yönelim İlişkisi: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma". *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/13 (2013), 97-130.
- Gökler, Iğın. "Çocuk Ve Ergenlerde Panik Bozukluğu Tartışmasında Farklı Bir Boyut: Bilgi İşleme Yaklaşımı". *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi* 12/2 (2005), 83-91.
- Gönenç, Zehra. *15-17 Yaşlarındaki Ergenlerde Şükür ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkinin Araştırılması*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Green, Morgan; Elliott, Marta. "Religion, Health, and Psychological Well-Being". *Journal of Religion and Health*, 49 (2010), 149-163.
- Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 25 Mayıs 2021. <https://sozluk.gov.tr/>
- Hall, G. Stanley. *Adolescence -its Psychology and its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education. V. I, D. Appleton and Company, 1907.*
- Hall, G. Stanley. *Journal of Religious Psychology, 1914-1915. Vol. 7 (Classic Reprint), Forgotten Books, 2018.*
- Halsey, D. William (ed.). *Macmillan Contemporary Dictionary*. İstanbul: ABC Tanıtım Basımevi, 1998.

- Hayta, Akif. *Allah'a Bağlanmak: Bağlanma Kuramı ve Tanrı Tasavvuru İlişkisi*. İstanbul: Onto Yayınevi, 2017.
- Huebner, E. Scott vd. "Levels and demographic correlates of adolescent life satisfaction reports". *School Psychology International* 21/3 (2004), 281-292.
- İşgör, İsa Yücel. "Merhametin Öznel İyi Oluş Üzerindeki Yordayıcı Etkisinin İncelenmesi". *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 16/2 (2017), 425-436.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2013.
- Jung, Carl Gustav. *Psychology & Religion (The Terry Lectures)*, 7th printing edition, Yale University Press, 1947.
- Kahraman, Abdullah vd. "Motivasyon Unsurlarının Ergenlerde Öznel İyi Oluşa Etkileri". *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 7/19 (2019), 105-113.
- Kalyoncu, Hamdi. *Mutluluk İçin Duygu Eğitimi*. Yediveren Yayınları, 2012.
- Kang, P. Piljoo - Laura, F. Romo. "The Role of religious involvement on depression, risky behaviour, and academic performance among Korean American Adolescents". *Journal of Adolescence* 34/4 (2011), 767-778.
- Kapıkıran, Necla Acun. "Başarı Sorumluluğunun ve Başarı Kaygısının Psikopatolojik Belirtilerle İlişkisinin Belirlenmesi". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/23 (2008), 140-149.
- Karakoç, Ayşe vd. "Lise Öğrencilerinde Öznel İyi Oluş ile Olumlu Gelecek Beklentisi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Uluslararası Hakemli Akademik Spor Sağlık ve Tıp Bilimleri Dergisi* 3/6 (2013), 43-50.
- Kasapoğlu, Figen. "Öznel İyi Oluşun Cinsiyet Açısından İncelenmesi: Bir Meta-Analiz Çalışması". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/3 (2016).
- Kaya, Buket. *Yatılı İlköğretim Bölge Okulu II. Kademe Öğrencilerinin Bağlanma Stillerinin İncelenmesi*. Amasya: İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Kımtar, Nurten. *Oruç ve Mutluluk- Oruç İbadeti ve Psikolojik İyi Olma Hali Üzerine Ampirik Bir Araştırma, Çanakkale İli Örneği*. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Kim Gale, Dolgin. *Ergenlik Psikolojisi: Gelişim, İlişkiler ve Kültür*. çev. Duygu Özen. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014.
- Koenig, K. Harold (ed.). *Handbook of Religion and Mental Health*. New York: Academic Press, 1998.
- Kozikoğlu, İshak - Kanat, Fırat. "Lise Öğrencilerinin İngilizce Dersine Katılım Durumlarının İngilizce Dersine Yönelik Tutum ve İngilizce Konuşma Kaygısına Göre Yordanması". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 26/5 (2018), 1643-1652. <https://doi.org/10.24106/kefdergi.2191>
- Kutlu, Necip vd. "Hafızlık Ve Beyin". *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/3 (2019), 355-364. <https://doi.org/10.18026/cbayarsos.593819>
- Levin, S. Jeffrey – Linda, M. Chatters. "Religion, Health, and Psychological Well-being in Older Adults Findings from Three National Surveys". *Journal of Aging and Health* 10/4 (1998),504-531. <https://doi.org/10.1177/089826439801000406>
- Levin, S. Jeffrey - Vanderpool, Y. Harold. "Is Frequent Religious Attendance Really Conducive To Better Health? Toward An Epidemiology Of Religion?" *Social Science & Medicine* 24/7 (1987), 589-600.
- Levin, S. Jeffrey. "Is There a religion factor in health?" *Journal of Religion of Health* 26/1 (1987), 9-36.

- Marques, C. Susana vd. "The Role of Hope, Spirituality and Religious Practice in Adolescents' Life Satisfaction: Longitudinal Findings". *J Happiness Stud* 14 (2013), 251-261. <https://doi.org/DOI.10.1007/s10902-012-9329-3>
- Mert, Abdullah - Kahraman, Meliha. "Ortaokul Öğrencilerinin Aile İlişkileri Ve Mutluluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 14/3 (2018), 1070-1081. <https://doi.org/10.17860/mersinefd.441437>
- Öz, Sinan. *Ergenlerin Cinsiyet, Sosyo-ekonomik ve Öğretim Kademesi Düzeylerine Göre Bilişsel Esneklik, Uyum ve Kaygı Puanları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Özlem, Öztürk. *Kur'an Kursu Öğrencilerinin Depresyon Düzeyi Üzerine Bir Araştırma*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Öztürk, Ahmet - Çetinkaya Siviş, Rahşan. "Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Öznel İyi Oluş Düzeyleri ile Tinsellik, İyimserlik, Kaygı ve Olumsuz Duygu Düzeyleri Arasındaki İlişki". *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 42/42 (2015), 335-356.
- Öztürk, Yusuf. *Ergenlerde Dindarlık ile Öznel İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Çarşamba Örneği)*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Park, Nansook. "The role of subjective well-being in positive youth development." *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 591/1 (2004), 25-39.
- Parritz, M. H. - Troy, M. F. *Disorders of Childhood*. Boston: Cengage, 2011.
- Pirinççi, Leyla Nazlı. *Lise Öğrencilerinin Mükemmeliyetçilik Düzeyleri ile Kaygı Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Russell, Graham - Topham, Phil. "The Impact of Social Anxiety on Student Learning and Well-being in Higher Education". *Journal of Mental Health* 21/4 (2012), 375-385.
- Ryan, M. Richard - Deci, L. Edward "On Happiness and Human Potentials: A Review of Research on Hedonic and Eudaimonic Well-Being". *Annual Review of Psychology* 52/1 (2001), 141-166.
- Santrock, W. John. *Ergenlik*. çev. Diğdem Müge Siyez. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 14. Basım, 2014.
- Savcı, Mustafa. *Yatılı Liselerde Öğrenim Gören Gündüzlü ve Yatılı Kalan Öğrencilerin Psikolojik Belirtilerinin İncelenmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Schaverien, Joy. "Boarding School Syndrome: Broken Attachments A Hidden Trauma". *British Journal of Psychotherapy* 27/2 (2011), 138-155. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/j.1752-0118.2011.01229.x>
- Seligman, M. E. - Csikszentmihalyi, Mihaly. "Positive Psychology: an introduction". *American Psychologist* 55/1 (2000), 5-14.
- Seniha, Cıccı. *İzmir İli İçinde Yer Alan Dershanelerde Üniversiteye Hazırlık Sınıflarında Okuyan Öğrencilerin Anksiyete Düzeyleri ve Stresle Başa Çıkabilme Yöntemlerinin Belirlenmesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Shenton, K. Andrew. "Strategies For Ensuring Trustworthiness in Qualitative Research Projects". *Education for Information* 22/2 (2004), 63-75.
- Steinberg, Laurance. *Ergenlik*. çev. Figen Çok. Ankara: İmge Kitabevi, 2. Basım, 2013.

- Sümer, Adem Serkan. *Farklı Öz-anlayış (Self-Compassion) Düzeylerine Sahip Üniversite Öğrencilerinde Depresyon*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Taheri-Kharameh, Zahra vd. "The Relationship between Religious-Spiritual Well-Being and Stress, Anxiety, and Depression in University Students". *Health, Spirituality and Medical Ethics* 3/1 (2016), 30-35.
- Tarhan, Nevzat. *Mutluluk Psikolojisi: Stresi Mutluluğa Dönüştürmek*. İstanbul: Timaş Yayınları, 21. Basım, 2013.
- Tay, Louis; Li, Miao; Myers, David; Diener, Ed. "Dindarlık ve Öznel İyi Oluş: Uluslararası Bir Bakış." çev. Nevzat Gencer. *Din ve Bilim-Muş Alparslan Üniversitesi İslami Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2/1 (2018), 97-114.
- Toros, Fevziye - Tataroğlu, Cengiz. "Dikkat Eksikliği Hiperaktivite Bozukluğu: Sosyodemografik Özellikler, Anksiyete ve Depresyon Düzeyleri". *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi* 9/1 (2002), 23-31.
- Tuzgöl Dost, Mediha. "Öznel İyi Oluş Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Geçerlik Güvenirlik Çalışması". *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 3/23 (2005), 103-111.
- Ulusoy, Mustafa vd. "Turkish Version of the Beck Anxiety Inventory: Psychometric Properties". *Journal of Cognitive Psychotherapy* 12/2 (1998), 163-172.
- Uyan Semerci, Pınar - Erdoğan, Emre. *Türkiye'de Çocukların Gözünden Çocuğun İyi Olma Hali Alanlarının ve Göstergelerinin Tanımlanması ve Değerlendirilmesi*. Ankara: UNICEF Türkiye Ofisi Sosyal Politika Birimi, 2014.
- Wills, Eduardo. "Spirituality and Subjective Well-Being, Evidences for New Domain in the Personal Well-Being Index". *Journal of Happiness Studies* 10 (2009), 49-69.
- Wundt, Wilhelm. *Elements of Folk Psychology by Wilhelm Wundt: Outlines of a Psychological History of the Development of Mankind*, Authorized Translation by Edward Leroy Schaub, London: G. Allen & Unwin, 1916.
- Yörükoğlu, Atalay. *Gençlik Çağı Ruh Sağlığı ve Ruhsal Sorunlar*. İstanbul: Özgür Yayınları, 15. basım, 2016.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.
The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

MEZHEPTEN SİYASİLEŞMEYE NUSAYRİLİK (Nusayrilik Mezhebi'nin Ortaya Çıkışından, 1971'e Kadar Siyasî Kimliğe Dönüşmesi)

Hasan Karaköse*

Öz

Ebû Şuayb Muhammed b. Nusayr en-Nemîrî tarafından kurulduğu kabul edilen Nusayrilik IX. yüzyılda bugünkü Irak topraklarında ortaya çıkmıştır. Nusayrilik Şii fırkalarından olup batınlık ve gizlilik esaslı yaşantıyı tercih eden bir mezheptir. Mezhep X. yüzyılın ortalarından itibaren başta Suriye olmak üzere, Lübnan, Mısır, Türkiye'de Hatay, Adana, Tarsus, Mersin ile az da olsa İran ve Türkistan'da yayılmıştır. Nusayriler, Yavuz Sultan Selim zamanında Osmanlı topraklarında yaşamaya başlamış ve Suriye, Osmanlı Devleti'nden ayrılıncaya kadar (1918), Osmanlı idaresinde kalmışlardır. Sultan İkinci Abdülhamid döneminde Nusayrilere ayrı bir önem verilmiş, okullar ve ibadethaneler açarak Sünni inanç içerisinde kalmaları için çalışmalar yapılmıştır. 1939'da Hatay'ın Anavatan'a katılmasıyla Nusayrilerin önemli bir kesimi Türkiye topraklarında kalmışlardır. Suriye'de kalan Nusayriler ise Fransız manda yönetimi altına girmişlerdir. 1946'da Suriye'nin bağımsızlığını kazanması ile Nusayriler siyaset ve ordu içinde daha aktif görevler almışlardır. Suriye siyasetinin baş aktörü olan ve 1947'de aktif siyasetin içine giren Baas Partisi, Nusayriler için en önemli yükselme ve devleti ele geçirme hareketinin adidir.

Anahtar Kelimeler: Yakınçağ Tarihi, Nusayrilik, Suriye, Lazkiye, Hatay, Batıni mezhep.

NUSAYRI FROM SECTION TO POLITICS (FROM THE EMERGENCE OF THE NUSAYRI SECT, CONVERSION TO POLITICAL IDENTITY UNTIL 1971)

Abstract

Nusayrism, IX, which is considered to be founded by Ebû Şuayb Muhammed b. Nusayr en-Nemîrî, it originated in Iraq in the 9th century. Nusayrism is one of the Shiite sects and is a sect that prefers a life based on esotericism and secrecy. The sect spread in Syria, Lebanon, Egypt, in Turkey, Hatay, Adana, Tarsus, Mersin, and Iran and Turkestan, albeit to a lesser extent, from the middle of the 10th century Nusayris started to live in Ottoman lands during the reign of Yavuz Sultan Selim and remained under Ottoman rule until Syria left the Ottoman Empire (1918). During the reign of Sultan Abdulhamid II, a special importance was given to the Nusayris, and efforts were made to keep them in the Sunni faith by opening schools and places of worship.

* Doç. Dr. Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

e-mail: hasanahievran@gmail.com, **ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0003-1853-8266>

Atıf/Citation: Karaköse, Hasan. "Mezhepten Siyasileşmeye Nusayrilik (Nusayrilik Mezhebi'nin Ortaya Çıkışından, 1971'e Kadar Siyasî Kimliğe Dönüşmesi)". *BAİD* 14 (Aralık 2021), 371-401.

With the annexation of Hatay to the Motherland in 1939, a significant part of the Nusayris remained in Turkey. The Baath Party is the name of the most important rise and seizure of the state for the Nusayris. The Syrian Nusayris have come to the present day as the sole authority of the Syrian State from 1970 to the present day.

Keywords: Recent history, Nusayris, Syria, Latakia, Hatay, Esoteric sect.

1. Mezhebin Doğuşu

Nusayrılık, muhtemelen IX. yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış, mezhebin kurucusu Ebû Şuayb Muhammed b. Nusayr en-Nemîrî (ö.270/883), On iki imamcı Şiîliğin onuncu imamı Ali el Hadî en-Nakî(ö.255/868) ve XI. İmam Hasan el-Askerî (ö.260/873) zamanında Irak'ın Küfe ve Samarra şehirlerinde yaşamıştır.¹ Diğer Şiî fırkalarında olduğu gibi batınıliği benimseyen Nusayriliğin doğuşu, gelişmesi ve yayılması oldukça gizli kalmış, gizli tutulmuştur.² Muhammed b. Nusayr, İmamiyye'nin onuncu imamı Ali el-Hâdî en-Nakî b. Muhammed hayatta iken, kendisinin onun tarafından gönderilmiş bir peygamber³ olduğunu ileri sürmüş ve Ali en-Nakî hakkında aşırı görüşler ileri sürerek reenkarnasyon (tenasüh)'un olduğunu ortaya atmıştır. Nusayriliğin temel inançlarından olan reenkarnasyon, Allah'ın adaleti gereğidir.⁴ Nusayriler öldükten sonra dirilmeyi, haşri ve dünya hayatı dışında cennet ve cehennem varlığını inkâr ederler. Buna göre İnsan ölünce ruh bedenden ayrılır ve bir başka bedene geçer. Bu geçiş iman ve küfür derecesine göre değişir. Ölen, imanlı ise iyi vücutta dirilir, yoksa kötü vücuda geçer.⁵ İbn Nusayr'a göre Ali en-Nakî bir ilahtır ve İmamiyye'nin on birinci imamı olan Hasan el-Askerî de manevi derecesi olan bir "bab" (Şii fırkalarının kendi mezhep büyükleri için kullanılan bir terim)'dir.⁶

¹ Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1980), 143.

² Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, 143; İlyas Üzüm, "Nusayrılık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/270; Pınar Arıkan, "Suriye'nin Nusayri Yüzü ve İran", *Orta Doğu, 4 Analiz* (Temmuz, 2012), 43.

³ İbn Nusayr, kendisinin, İmâmiyye'nin onuncu imamı Ali en-Nâkî tarafından gönderilen bir peygamberdir. Bu peygamber, haramı helal kabul etmekte, tenasühe inanmakta ve meşru olmayan davranışları teşvik etmektedir. Bu inanca göre Ali en-Nâkî ilah olarak kabul edilmektedir. Halil İbrahim Bulut, "Tarih, İnanç, Kültür ve Dînî Ritüelleriyle Nusayrılık", *Ortadoğu Yılığ* (2011), 584.

⁴ Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, 143-144. Abdulmuttalip Arpa, Kasım Ertaş, "Batınî Düşüncede Tevil ve Nusayrılık", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 62 (2012), 298.

⁵ Muhammed b. İbrahim el-Hamd, Nusayriyye, *Hakikatühâ, Tarihuhâ ve Akâidühâ* (Suriye: 2012), 13.

⁶ Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, 143-144. İbn Nusayr, kendisini İmamiyye'nin XI. imamı olan Hasan el-Askerî'ye açılan kapı olduğunu ileri sürmektedir. Yani kendisi Hasan el-Askerî'nin elçisidir. Diğer bir ifade ile kendisi Tanrıya giden yolun girişidir. Bulut, "Tarih, İnanç, Kültür ve Dînî Ritüelleriyle Nusayrılık", 584-585, 592.

Nusayriliğin fikirleri tamamen batınî tevellere (yorumlara) dayanmakta⁷, Hıristiyan kültür ve inancının izlerini taşımaktadır. Nusayriliğin inanç ve fikirlerini ayrıntılı olarak ele alan ve anlatan en önemli kaynak, mezhebi Mısır'da yaymaya çalışan, Fatimîlerin baskısı sonucunda Suriye taraflarına gelen⁸ Hüseyin b. Hamdan el-Hasîbî'nin "Kitabü'l-Mecmû" isimli eseri kabul edilmektedir. Hasîbî mezhebin inanç ve ibadet esasları gibi temel niteliklerini yazılı hale getirmiş ve Hamdânîler (905-1004)'in Halep kolunun kurucusu Seyfüddevle (944-967) zamanında mezhebini yayma imkânı bulmuştur.⁹ Hasîbî eserinde "Allah katında din İslam'dır" ayetine yer vermekte ve kendilerini Müslüman olarak kabul etmektedir.¹⁰ Hasîbî'nin hayatında Nusayrilik Irak'ta son derece az bir grubun inancı olarak kalmıştır. Onun Bağdat'tan Halep'e gelerek, çalışmalarına burada devam etmesi, Nusayrilik için bir dönüm noktası olmuştur. Hâsibî'nin ölümünden (ö.359/969) sonra Nusayrilik Halep ve Bağdat olmak üzere iki ayrı dini merkeze ayrılmıştır. Muhammed b. Ali el-Cilli Halep'te Nusayriliği yürütürken, Ali el-Cisrî, Bağdat merkezini idare etmiştir. Hülâgû'nun Bağdat'ı yakıp-yıkması ile Bağdat merkezi son bulunca, bundan sonra mezhebin faaliyetleri Halep'ten yürütülmüştür. Halep merkezini yürüten Muhammed b. Ali el-Cillî vefatından önce halef olarak yerine Ebu Said el-Meymun Sürur b. Kasım et-Taberânî'yi bırakmıştır. Taberânî de siyasî ortamı kendilerine muhalif bulmasından dolayı mezhebin merkezini Lazkiye'ye taşımıştır.¹¹ Taberânî'nin Lazkiye'de ölmesinden (ö.426/1034) sonra mezhep imamlığını sürdüren olmadığından, Nusayri şeyhleri buldukları bölgelerde cemaatlerini kendileri yönlendirmişlerdir. Günümüze kadar bu gelenek devam etmiştir.¹² Mezhebe bağlı olanlar, diğer ibadet ve iman esaslarını yaşadıkları ortama, inanç ve geleneklerine göre şekillendirmişler, ayetleri kendilerine göre tevil etmişlerdir.

⁷ Nusayrilerin mezhepleri ile ilgili usûlleri, harf, sayı ve yıldızlar gibi gaybî ilimlere dayanmaktadır. Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*, haz. İsmail Görkem (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 172.

⁸ Ayşe Atıcı Arayancan, "Suriye Bölgesinde İki İnanç Hareketi: Nizârî İsmailîleri ve Nusayrîlik", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 54 (2010), 184.

⁹ Ayşe Atıcı Arayancan, "Suriye Bölgesinde İki İnanç Hareketi: Nizârî İsmailîleri ve Nusayrîlik", 184; Sacid Uğuz, "İhtida, Tashih-i İtikad ve Takiyye Tartışmaları Altında Osmanlı'nın Son Döneminde Nusayriler", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/2 (2010), 779. Arkan, "Suriye'nin Nusayri Yüzü ve İran", 19.

¹⁰ "Şeyhü'd-Din" olarak kabul edilen Hasîbî'nin mezarı Halep'te bulunmakta ve Şeyh Yaprak Türbesi olarak bilinmektedir. Muhammed Raşid Batur, "Nusayriliğin Teşekkülü ve İnanç Esasları", *İnsan ve Toplum* 3 (2013), 64.

¹¹ Uğuz, "İhtida, Tashih-i İtikad ve Takiyye Tartışmaları", 11; Ayşe Yalçın, *Nusayrilerle İlgili Fransızca Kaynaklarda Yer Alan Bilgilerle Mülakat Sonucu Elde Edilen Verilerin Mukayesesi: Hatay Nusayriliği Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Dinler Tarihi Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi. 2020), 10.

¹² Uğuz, "İhtida, Tashih-i İtikad ve Takiyye Tartışmaları", 11-12.

Bundan dolayı da diğer Müslümanlar arasında Müslümanlıkları tartışılır olmuştur.¹³

Buraya kadar gelişmelerden Nusayrîlik'in Basra'da doğduğu, Suriye, Adana ve Mersin (XI. yüzyıl ortaları) taraflarında yayılma eğilimi gösterdiği anlaşılmaktadır.¹⁴ Akdeniz ile Asi nehri arasında dağlık bölgelerde bulunan Nusayriler, çoğunlukla Suriye'nin kuzey kesimlerinde az da olsa İran'da yaşamaktadırlar.¹⁵ Renan ve Parlemans gibi batılı yazarlar, Nusayri kelimesinin Nasranî'den türediğini ileri sürerek, Hıristiyanlık ve Hıristiyanlarla bağlantı kurmaya çalışmışlardır.¹⁶ Fakat bu düşünceler Nusayriler tarafından da ilgi görmemiştir.¹⁷ 1071'den sonra Antakya Selçuklular eline geçince, Nusayri cemaati Türk hakimiyeti altına girmişti.¹⁸ Suriye ve Kudüs 1098'de Haçlılar'ın istilâsına uğradığında, Nusayriler Haçlı hakimiyetinde kalmış, onlara yardımcı olmuş ve karışık siyasi ortamdan yararlanarak propagandalarını yaymışlardır.¹⁹

2. Mezhebin Görüşleri

Mezhebin temel görüşünü "Hz. Ali'nin kutsallaştırılması ve ilahlaştırılması" oluşturmaktadır. Nusayriliğe göre Hz. Ali zâhirde imam (devlet başkanı) ise de batınî olarak tanrıdır. Günahları affetme, yardım etme, rızık verme gibi ilahi özellikleri vardır. Nusayrilik'te tanrı daha önce altı defa beşer olarak kendini göstermiş, yedincisi Hz. Muhammed döneminde Hz. Ali'de gerçekleşmiştir. "Yedi Devir" olarak gerçekleşen bu dönemler, Adem, Nuh, Yakup, Musa, Süleyman, İsa ve Hz. Muhammed devirleridir.²⁰

Nusayri mezhebine göre şehadet kelimesi "Ben Ali'den başka ilah bulunmadığına şehadet ederim" ifadesidir. Buna göre Ali Allah'tır ve kendi nurundan Hz. Peygamber'i yaratmıştır. Muhammed ise Selman b. Fârisî'yi yaratmıştır. Selman da "bab"dır. Bu inanç A (Ayın), M (Mim) ve S(Sin) sembolü olarak ifade edilir. Bu üçlü sistemde A (Ali), M (Muhammed), ve S (Selman)

¹³ Sacid Uğuz, "II. Abdülhamid'in Kapsayıcı Eğitim Politikasına Bir Örnek: Lazkiye Nusayrileri ve Hamidiye Mektepleri", *Current Research in Social Sciences* 5/1 (2019), 779.

¹⁴ Üzüm, "Nusayrılık", 270.

¹⁵ Muhammed b. İbrahim, *Nusayriyye, hakikatühâ, tarihühâ ve akâidühâ*, 53.

¹⁶ Nusayrılık ile Hıristiyanlık arasında ilişki olduğunu iddia edenler, Nusayriliği bir takım nazariye ve teorilerle Hıristiyanlıkla ilişkilendirmeye çalışmışlardır. Bunlar ilmi olmaktan uzak, art niyetli girişimler olup olmadıklarından, fazla bir anlam ifade etmezler. Böyle çalışmalarını çürüten makale için bk. Halil İbrahim Bulut, "Tarih, İnanç Kültür ve Dini Ritüelleriyle Nusayrılık", 582.

¹⁷ Arıkan, "Suriye'nin Nusayri Yüzü ve İran", 21.

¹⁸ İnan Keser, *Kent Cemaat Etnisite, Adana ve Adana Nusayrileri Örneğinde Nusayrılık*, (Ankara: Ütopya Yayınları, 2008), 57.

¹⁹ Arayancan, "Suriye Bölgesinde İki İnanç Hareketi: Nizârî İsmailîleri ve Nusayrîlik", 190. Cengiz Tomar, "Başlangıçtan Osmanlı Dönemine Kadar Suriye Tarihi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/549.

²⁰ Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, 148; Üzüm, "Nusayrılık", 272; Bulut, "Tarih, İnanç, Kültür ve Dini Ritüelleriyle Nusayrılık", 589.

demek olup Hıristiyanlıktaki “Baba, Oğul ve Kutsal Ruh” üçlemesi ile açıklanabilir.²¹

Mezhebin esaslarına göre, Nusayriler, Ali'nin ilahlığına inanmak ve onun yücelik nimetine erişmek bahtiyarlığına erişmiş insanlardır. Nusayriler böyle bir inanca sahip olmalarından dolayı gurur duyarlar. Ali onları ödüllendirmek için insan suretinde yeryüzüne inecektir. Ali'ye inanan Nusayriler yıldızlar haline dönüşecek ve nurlar alemine yükseleceklerdir. Nusayri olmayanların, Müslüman, Yahûdî veya Hıristiyan ruhları hayvan cesetlerine girecektir. Onlara göre kadınların ruhları yoktur. Nusayri fırkalarından bazılarında göre kadınlar hayvanlar (canavar) gibi olduklarından, ceza veya sevapları olmayacak ve öldüklerinde tamamen yok olacaklardır.²² Şeytanlar, insanların günahlarından, kadınlar da şeytanların günahlarından yaratılmışlardır. Fakat masum olan Hz. Fatimâ dışında diğer kadınlar hakir ve aşağılık varlıklardır. Onlara göre Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman, Talha, Muaviye, Yezid, Haccac gibi şahıslar şeytanın sembolleridir ve bunların hepsi lanetlidir.²³

Nusayriliğe göre Allah'ın sayısız melekleri vardır ve bunlar parlak, ipekten yaratılmış, yeşil elbiseler giyen, nurani varlıklardır. Nusayriler kutsal kitapları ve peygamberleri kabul eder, Kur'an'ın batınî manalarının bulunduğunu ve kendilerinin de bu manaları bildiklerini ileri sürerler.²⁴ Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar 100.000 peygamber gelmiş ve hepsinin temsilcisi Hz. Muhammed'dir. Nusayriliğin en önemli inançlarından birisi tenasühdür. Öldükten sonra ruh bir başka bedende tekrar hayat bulur yani canlanır. Nusayri inancı doğrultusunda hayat yaşayanlar öldüklerinde yedi değişim geçirdikten sonra yıldızlar arasında hayatlarına devam ederler. Kötü hayat yaşayanlar ve inkarcılar ise katır, köpek, koyun şekillerinde doğarlar. Çok kötü hayat yaşayanlar ise haşerelerin ve kötü hayvanların şekillerinde doğarlar. Küfürde olanlar hayvan bedenlerine girer ve bu yaşantı sürekli devam eder.²⁵

En önemli ibadet “batınî namazı” olup, Hz. Ali'ye açılan kalbin duası, yakarışı anlamını ifade eder. Bundan dolayı özel bir ibadet yerine, camiye gerek yoktur. Sadece namazın beş şartları içinde, gizliliğe önem vermek, “Müminlerin emiri yüce Ali bize merhamet et” diye dua etmek yeterlidir. Nusayrilik'te büyük şeyhlik, nakiplik ve neciplik gibi dinî hiyerarşi vardır. Hz. Ali'nin dünyadaki

²¹ Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, 148-149; Üzüm, “Nusayrilik”, 272.

²² Sayın Dalkıran, “Tarih-i Cevdet'te İslam Mezhepleri II (Dürzilik ve Nusayrilik)”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 21 (2015), 215; Muhammed b. İbrahim, *Nusayriyye*, 20.

²³ Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, 149-150; Üzüm, “Nusayrilik”, 272.

²⁴ Üzüm, “Nusayrilik”, 272.

²⁵ Muhammed b. İbrahim, *Nusayriyye*, 13.

temsilciliği olan büyük şeyhlik, çalışmaya gerek olmadan babadan oğula silsile yoluyla geçer.²⁶

Nusayrilik Şîliğin İmamiyye kolundan doğmuş olmasına rağmen, teville dayalı inanç anlayışı, İmamiyye tarafından tepki görmüştür. Nusayrilerin önemli din adamlarından olan Hamdan el-Hâsibî Bağdat'ta yaşarken, bizzat Şîiler tarafından aşırı tepki ile karşılaştığından dolayı takiyye yolunu seçmiştir. Böylece bu mezhepte takiyye geleneği başlamıştır. Bundan sonra Nusayriler her gittikleri yerlerde takiyye inancını sürdürmüşlerdir.²⁷

Yukarıda belirtildiği gibi Hamdan el-Hâsibî, mezhebi Mısır'da yaymaya çalışırken, Fatımîlerin baskısı sonucu, Nusayrî inanç hareketini daha ileri taşımak için, Suriye taraflarına gelmiş²⁸ Şîi-Büveyhilerin ve Hamdânîlerin siyasi desteğini almayı başarmış, mezhebin yayılması için çok gayret etmiş ve Halep'te ölmüştür (ö.359/969). Halep'ten Lazkiye'ye yayılan hareket, özellikle on birinci yüzyılın ortalarında Lazkiye'nin dağlık bölgelerinde daha da etkili olmuştur.²⁹

Lazkiye ve çevresi Selahaddin Eyyubî (1171-1193) tarafından 1188 tarihinde fethedilmiş ve bölge Eyyubî yönetimine girmiştir. 1258 tarihinde Abbasilerin Moğollar tarafından yıkılması ile Abbasi topraklarında ve Suriye'de siyasi boşluk oluşmuştur. 1261 tarihinde Baybars (1260-1277)'in Aynicâlut'ta Moğolları yenmesi ile Suriye'nin büyük bir kısmı Memlukler'in eline geçmiştir. Memluk hükümdarı Sultan Baybars Nusayrilerin ikamet ettikleri yörelere camilerin yapılmasını, yapılan camilerin masraflarını halkın karşılamasını emretmiş, Nusayrîlerin Sünnî olmaları için yoğun çabalar harcamıştır.³⁰ Memluk Sultanı Kalavun (1279-1290) zamanında da benzer faaliyetler devam etmiştir.³¹

3. Osmanlılar Dönemi Nusayriler ve Nusayrilik

Yavuz Sultan Selim 1514 tarihinde İran seferine çıkmış ve Safavilerle yaptığı savaşta, Nusayriler İran tarafını desteklemişlerdi. Bu tarihlerde Nusayriler, Osmanlılar tarafından Müslüman kabul edilmemiş, gayri müslim cemaatlerden de sayılmamışlardır.³² 1516 tarihinde yapılan Mercidabık Savaşı ile Suriye Osmanlı yönetimine girdiğinde Nusayrilerin önemli merkezlerinden olan Lazkiye, idari birim olarak Trablusşam eyaletine bağlı sancak merkezi yapıldı. XIX. yüzyılda bu defa Lazkiye Şam eyaletine bağlanmış, Sultan Abdülaziz

²⁶ Fiğlalı, Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri, 153; Üzümlü, "Nusayrilik", 272-273.

²⁷ Fiğlalı, Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri, 143-144; Muhammed b. İbrahim, *Nusayriyye*, 13; Uğuz, "II. Abdülhamid'in Kapsayıcı Eğitim Politikasına Bir Örnek: Lazkiye, Nusayrileri", 779.

²⁸ Arayancan, "Suriye Bölgesinde İki İnanç Hareketi", 184.

²⁹ Üzümlü, "Nusayrilik", 270.

³⁰ Uğuz, "II. Abdülhamid'in Kapsayıcı Eğitim Politikasına Bir Örnek", 780.

³¹ Arayancan, "Suriye Bölgesinde İki İnanç Hareketi: Nizârî İsmailîleri ve Nusayrîlik", 192.

³² Arıkan, "Suriye'nin Nusayri Yüzü ve İran", 21.

zamanında 1864 Vilayet Nizamnamesi ile Suriye³³ vilayetinin Trablus sancağına bağlı kaza konumuna getirilmiştir. 1884'te son olarak Beyrut vilayetinin kazası yapılmış ve Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadar Lazkiye'nin idari biriminde bir değişiklik yapılmamıştır. O zaman ve sonraki süreçlerde Lazkiye'nin Trablus ve Beyrut ile geniş bir iktisadi ilişkisi vardı ve Lübnan ticaretinde önemli bir konuma sahipti.³⁴ Bu dönemde mahalli şeyhlerin denetiminde önceki idarelere göre daha serbest ve sakin bir hayatları olmuştur.³⁵ Osmanlı yöneticileri Nusayrileri gayrimüslim bir millet olarak değil, Müslümanlar arasında inançlarında aşırılığı benimsemiş (rafizî) bir toplum olarak gördüklerinden, gayrimüslimlerden alınan cizye vergisini bunlardan almamışlardır. Kanuni Sultan Süleyman ve devam eden çağlarda Osmanlı idarecileri Nusayrileri Müslüman cemaatler zümresinden saydıklarından, vergi mükellefi olarak muamele etmişler ve askerlikle yükümlü tutmuşlardır.³⁶

XVIII. yüzyılda Nusayriler mültezimlik gibi önemli görevlerde bulunmuş, özellikle kırsal kesimlerde nüfuzlu konuma gelen ailelerden olmuşlardır. Bu durum onlarda politik görevlerde bulunmalarına imkan sağlamıştır XIX. yüzyılda Suriye yönetiminde valiler idarede daha çok söz sahibi olmaya başlayınca, eyaletlerin ileri gelen eşrafi valilerin ya yanında veyahut muhalif olmak durumunda kalmışlardır. Nusayriler de böyle bir ortamda, siyasi eylemlere katılmış ve belirli bölgelerde devlete isyankâr tutumlarını sürdürmüşlerdir.³⁷

İbrahim Paşa yönetiminin gayri müslimlere verdiği serbestlikten yararlanmak isteyen Fransızlar, Osmanlı Suriye'sinde Marûni ve Katolikleri Cizvit papazları ve Latin rahiplerinin eğitimi ile bilinçlendirmeye çalışırken, İngilizler de Nusayri ve Dürzileri destekleme siyasetini yürütmüşlerdir.³⁸ Verilen eğitimler oldukça etkili olmuş ve bölgede Fransızca ve İngilizce konuşanların sayısı Türkçe'nin önüne geçmiştir. İngiliz ve Fransızların Nusayri ve diğer unsurlarla ilgilenmeleri bunların inanç ve yaşayışlarına önem vermeleri değil, buldukları coğrafi konumda daha çok etkin olma isteğindedir. Bunu da çoğunlukla eğitim ve

³³ Osmanlı Devleti, Bilad-ı Şam olarak adlandırılan Suriye'yi, Şam, Halep, Trablus ve Sayda vilayetleri ismi altında dört bölgeye ayırarak idare etmiştir. Tayyar Arı, *Orta Doğu* (Bursa: Alfa Yayınları, 2017), 1/103.

³⁴ Takiyyü Şerefeddîn, *en-Nusayriyye* (Suriye: 2009), 62-63; Mahmud Bolat, "Fransa'nın Manda İdaresi Altında Suriye'nin Bölünmesi ve Aleviler Devleti", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (Ankara: Bahar, 2020), 93/145.

³⁵ Hanifi M. Palabıyık, "Dini İnançları ve Özellikleri Bakımından Nusayrilik", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 54 (2010), 25-26. Nusayrilerin Yavuz Sultan Selim döneminde zarar gördüklerini savunan kaynağa göre, Nusayriler kendi iç dünyalarında gizliliği esas alırlar. Bunun etkisi ile Nusayriler arasında kabile ve aşiret bölünmeleri yaşanmıştır. Kanunî Sultan Süleyman zamanında ise Antakya, Adana, Tarsus ve Süveydiye çevrelerine yayılmışlardır. Türk, *Anadolu'nun Gizli İnançları, Nusayrilik*, 46-47.

³⁶ Uğuz, "II. Abdülhamid'in Kapsayıcı Eğitim Politikasına Bir Örnek", 780-781.

³⁷ Uğuz, "II. Abdülhamid'in Kapsayıcı Eğitim Politikasına Bir Örnek", 781-782.

³⁸ Naim Ürkmez, Aydın Efe, "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nusayriler Hakkında Genel Bilgiler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 54 (2012), 128-130.

misyonerlik faaliyetleri ile yürütmüşlerdir. Bunun farkına varan Osmanlı yönetimi yabancı güçlerin iki çalışma alanlarına karşılık inanç ve eğitim alanlarına ağırlık vermişlerdir. Yani buralarda okul ve cami açma çalışmalarını artırmıştır.³⁹

Yabancı devletlerin eğitim ve misyonerlik faaliyetleri devam ederken bazı Nusayri muhtarlar devlete Ehl-i Sünnet sayılmalarını ve dini görevlerini de yapma taleplerini bildirmişlerdi. Bâbîâlî'ye gelen bu talepler sadaret tarafından memnuniyetle karşılanmış ve ehl-i İslâm muamelesi yapılmıştır. Yani bu dönemde de Osmanlı devlet yöneticileri Nusayrileri Müslüman kabul etmişlerdir. Hıristiyan misyonerler ise Nusayrilik'teki bazı inançların Hıristiyanlığa daha yakın olduğunu ileri sürerek, bunları "Hıristiyan Yitikler" diye nitelemiş ve onları sahiplenmişlerdir. Osmanlı Devleti, Tanzimat'ın ilanından sonra da Müslüman cemaat gibi aynı muameleye tâbî tutulmuşlardır. Nitekim değişen kur'a usulü uygulamasıyla askerliğe almakla, onlara Müslüman muamelesi yaptığını göstermiştir.⁴⁰

XIX. yüzyıl kaynaklarında verilen bilgilere bakılırsa Nusayriler sadece Lazkiye ve çevresinde değil, Trablusşam, Tartus, Safed, Tarsus, Adana, Mersin, Antakya, Akkar, Süveydiye çevresinde yaşadıkları görülmektedir. Bunlar arasında coğrafi konumu, nüfus yoğunluğu ve ticari fonksiyonundan dolayı Lazkiye her zaman Nusayriliğin merkezi olarak kabul edilmiştir.⁴¹ Yukarıda değindiğimiz gibi XIX. yüzyıl boyunca Osmanlı Devleti'ne karşı zaman zaman ayaklanan Nusayriler, devlete vergi vermekten ve askere gitmekten kaçınmışlardır.⁴² Örneğin, 1808'de Cebel-i Nusayriye'de isyan çıkaranlara karşı gönderilen Genç Yusuf Paşa, isyancıların bir kısmını esir alarak, olayı önlemişti. Yusuf Paşa cezalandırmada katı tutumdan kaçınmış, isyan sırasında köylerinden ayrılmak zorunda kalan köylülerin, tekrar topraklarına dönmelerine izin vermiştir. Esir alınan köylülerin Ehl-i Sünnet akaidini kabul etmeleri durumunda serbest bırakacaklarını vaad edince, onlar bu teklifi kabul etmişlerdi. Yusuf Paşa Cebel-i Nusayriye'den ayrılana kadar Nusayriler, inançları gereği takiyye yapmışlar ve Ehl-i Sünnet itikadını benimsediklerini ifade etmişlerdir. Fakat daha sonra bu itiraflarından vaz geçerek, eski itikadları olan Nusayriliğe dönmüşlerdir.⁴³ Bu tarihlerde yaşanan bir başka örnek de şöyledir; 1817 tarihinde Nusayri Şemsin ailesinden 115 kişi, Şam Valisi Süleyman Bey'e müracaat ederek mezhep değiştirdiklerini ve Ehl-i Sünnet itikadını benimsediklerini belirtmişlerdi. Bunlar samimi

³⁹ Ürkmez, Efe, "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nusayriler Hakkında Genel Bilgiler", 129.

⁴⁰ Ürkmez, Efe, "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nusayriler Hakkında Genel Bilgiler", 130.

⁴¹ Uğuz, "İhtida, Tashih-i İtikad ve Takiyye Tartışmaları", 12. İran, Lübnan, Irak'ta Kûfe ve Cünbula şehirlerinde, Mısır'da, Suriye'de Lazkiye ve Cebel-i Ensârî bölgelerinde % 8-12 arasında oldukları tahmin edilmektedir. Üzüm, "Nusayrilik", 270; Pınar, "Türk Tarih Tezi Bağlamında Cumhuriyet Döneminde Nusayriler", 489.

⁴² Arkan, "Suriye'nin Nusayri Yüzü ve İran", 21.

⁴³ Uğuz, "II. Abdülhamid'in Kapsayıcı Eğitim Politikasına Bir Örnek", 782.

olduklarını göstermek için eski ibadet yerlerini yıkmış, yeni cami yapmış ve kendilerine dini bilgi vermesi için Sünnî birinin görevlendirilmesini istemişlerdi. Yapılan tahkikatta Şemsin ailesinin Sünniliği benimsediği görülmüşse de ileriki dönemlerde bunun bir takiyye gereği olduğu anlaşılmıştır. Örnek olarak verilen iki olaydan anlaşılmaktadır ki, Osmanlı merkez yöneticilerinin Ehl-i Sünnet akaidini benimsetme çabaları ve baskıları yoktur. Fakat yerel idarecilerin şahsi uygulamaları görülmekte ve bunlar merkezdeki idarecilerin iradeleri dışında gelişmektedir.⁴⁴

İbrahim Paşa 1832’de Suriye’ye hakim olduğunda, bölgede idare ve verginin yanında müslim, gayri müslim ilişkilerinde önemli değişiklikler yaşandı. Değişimden etkilenen Nusayriler ağır vergiler ve zorunlu askerlik hizmetlerini ileri sürerek isyan hareketlerinde bulundular.⁴⁵ İbrahim Paşa ayaklanmaları bastırmak için düzenli birlikler gönderip olayları yatıştırmışsa da zaman zaman isyan hareketleri İbrahim Paşa’nın Suriye’den ayrıldığı 1841’e kadar devam etmiştir.⁴⁶ Bu arada İngiltere ve Fransa, Nusayrilerin isyan hareketlerini çıkarları doğrultusunda yönlendirmek ve kullanmak istemiş ve merkezi yönetimin zayıflığından yararlanan bu devletler, onları silahlandırıp isyanlar teşvik etmişlerdir.⁴⁷ Böyle durumlarda İstanbul hükümeti ya merkezden düzenli asker gönderir veya mahallî güçlerle önleme yoluna giderdi.⁴⁸

1869’da Süveyş Kanalı’nın açılması, Akdeniz çevresinde sosyal yaşantıyı etkilemiş ve Anadolu’nun güney kesimlerinde değişikliğe yol açmıştır. Bundan sonra Mısır, Suriye, Lazkiye ve Trablusşam’dan Çukurova’ya gelen Nusayriler, bölgenin demografik, siyasi ve kültürel yapısının değişmesinde etkili olmuşlardır.⁴⁹

Tanzimat dönemi, üst bürokrat idarecilerin azınlık cemaatlerine karşı geniş hoşgörü döneminin başladığı tarihî bir dönüştür. Ancak farklı inançlara sahip topluluklar veya bu toplulukların idarecilere karşı tutumları, devletin icraatlarında farklı bakış ve değerlendirmelere sebep olmuştur. Devletin Nusayriler’e, Nusayriler’in de devlete bakış açılarını bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Bu gelişmelerde batılıların Nusayriler’e karşı başlattıkları misyonerlik faaliyetlerinin önemli etkisi vardır. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Nusayri cemaatlerle geçmişte yaşanan soğuklukları

⁴⁴ Uğuz, “II. Abdülhamid’in Kapsayıcı Eğitim Politikasına Bir Örnek”, 782-783.

⁴⁵ Hatice Arslan, “Başlangıcından Günümüze Arap Aleviliği, Nusayrilik”, *Mizanü’l-Hak İslamî İlimler Dergisi* 1 (2015), 107; Pınar, “Suriye’nin Nusayri Yüzü ve İran”, 489.

⁴⁶ Ali Zeynel Gökpinar, “Nusayriler, İslamlaştırma Politikası ve Türklük Mefhumu”, *Alevilik Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 8 (2013), 44. Harun Işık, “Kitâbu Ta’limi Diyanet’in Nusayriyye İşığında Nusayri Teolojisi”, *Bilimnâme XXIV/1* (2013), 35.

⁴⁷ Gökpinar, “Nusayriler, İslamlaştırma Politikası ve Türklük Mefhumu”, 44.

⁴⁸ Üzüm, “Nusayrilik” 271; Yalçın “Nusayrilerle İlgili Fransızca Kaynaklarda Yer Alan Bilgilerle Mülakat”, 42.

⁴⁹ Arıkan, “Suriye’nin Nusayri Yüzü ve İran”, 22.

gidermek veya en aza indirmek suretiyle devlete bağılılıklarını ve güvenlerini artırmak için karşılıklı adımlar atılmıştır.⁵⁰ Bir önceki sayfada değerlendirdiğimiz gibi Nusayriler'e yönelik misyonerlik faaliyetleri 1830'lerden itibaren hız kazanmıştı. Çalışmalarında belirli bir mesafeye varan Amerikan misyonerleri 1850'lerde okul açma faaliyetlerine yöneldiler. Amerika'daki Protestan kilisesi ile iş birliği içinde çalışan bu misyonerler dışında, Fransız ve İngiliz misyonerleri de eğitim faaliyetlerinin yanı sıra sağlık hizmetleri ile Nusayri cemaat içinde çalışmalarını yürütmüşlerdir.⁵¹ Nusayrilerin merkezi kabul edilen Lazkiye'de, misyonerlik faaliyetlerinin hızlanması ve Protestanlığa geçenlerin sayılarında görülen artıştan devlet tedirgin olmuştu. Gereken önlemler alınmayıp, din değiştirenlerin sayılarında artışın olması durumunda, bölgede sosyal ortam muhtemel toplu çatışmalara ve isyanlara dönüşebilirdi. Pek çok siyasi gelişmelerde batılı devletlerin müdahalesi ile karşı karşıya kalan devlet için bu gelişmeler yeni bir dış müdahaleye kapı aralamak olurdu. Osmanlı hükümeti çok yönlü tehlikeleri bertaraf etmek için bir taraftan misyoner faaliyetlerini takibe alırken diğer taraftan da eğitim çalışmalarına hız vermişti.⁵²

1852 tarihinde Antakya'dan İstanbul'a gönderilen bir yazıda Nusayrilerin mezheplerini bıraktıklarını, dini inançlarını düzelttiklerinden dolayı kendilerine Sünnî akide esaslarına göre muamele yapılmasını istediler. Fakat Sünnî din adamları Nusayrilere inanmadıklarını, şer'i olarak tövbelerinin kabul edilemeyeceğini, iddia ederek itirazlarda bulunmuşlardır. Bu itirazlar zaman zaman gerginliklere yol açmıştır. Belgede ayrıca Nusayrilerle Sünnî halk arasında karşılıklı ölümlerden söz edilmektedir. Mahalli Sünnî ülemânın tepkili yaklaşımına rağmen üst makamlardan verilen fetvalarla İslam akaidini kabul edenlerin, tövbelerinin kabul olacağı belirtilmiştir.⁵³ Durumun hükümetçe görüşülmesinden sonra, bölge idarecilerinden daha kapsamlı bilgilerin alınmasına karara verilmiş ve Nusayrilerin yaşadıkları Şam, Halep, Adana, Sayda valilerinden, görüşlerin alınması ve ona göre bir karara varılması benimsenmiştir. Gelen mahallî resmi yazılar tartışılmış ve Nusayrilerin Sünnilik dairesi içinde yer almaları için bazı icraatlar yapılmıştır. Böylece inanç birliğini sağlamanın yanında devlete bağılılığın da esasları ortaya konmuş olmaktadır. Bundan sonraki senelerde de Antakya, İskenderun ve Lazkiye Nusayrilerinden Sunniliği benimseyenler olmuştur. Ancak bu yakınlaşmalardan sonra resmi eğitim kurumlarının açılması ve buralarda Nusayri çocuklarının eğitilmesi kararı alınmıştır. Bu çalışmaların sonucu olarak 1890'da Lazkiye'de 15.000, Merkab kazasında ise 40.000 kişi Hanefi mezhebine geçmiştir.⁵⁴

⁵⁰ Uğuz, "II. Abdülhamid'in Kapsayıcı Eğitim Politikasına Bir Örnek", 783-784.

⁵¹ Gökpınar, "Nusayriler, İslamlaştırma Politikası ve Türklük Mefhumu", 48.

⁵² Uğuz, "İhtida, Tashih-i İtikad ve Takiyye Tartışmaları", 15.

⁵³ Uğuz, "II. Abdülhamid'in Kapsayıcı Eğitim Politikasına Bir Örnek", 784.

⁵⁴ Uğuz, "İhtida, Tashih-i İtikad ve Takiyye Tartışmaları", 15.

Aslında Memlûkler döneminden beri mevcut yönetimlere karşı ayaklanmayı adet edinen Cebele ve Lazkiye'nin dağlık kesimlerinde yaşayan Nusayriler, Osmanlı hâkimiyetine karşı da aynı tavrı göstermişlerdir. İsyanların temel nedenlerine bakıldığında, eşkıyalık hareketleri, vergi vermeme, merkezi idareye karşı gelme ve Tanzimat'ın ilanından sonra askere gitmeyi kabul etmeme başlıca sebeplerdendir. Bunların dışında kendi aralarındaki husumetleri de eksik olmayan bu durumları yörede asayişin bozulmasında etkili olurdu. İsyanların önlenmesi için, mahalli idareciler Nusayri şeyhleri aracılığı ile sükunu sağlamaya çalışırdı. Fakat bu uygulama hiçbir zaman kesin çözüm olmamıştır.⁵⁵

1867'de İstanbul hükümeti, Adana, Lazkiye, Halep, Sayda gibi Nusayrilerin yoğun olarak buldukları idari birimlerin valilerinden, halkın günlük yaşantısı hakkında bilgiler istemiş ve gelen verilere göre başta Lazkiye olmak üzere Müslüman, Nusayri ve Hıristiyan çocuklarının okuyacağı bir rüştiyenin açılmasına karar verilmişti.⁵⁶ Hükümetin girişimi sonucu karşılıklı yakınlaşma artınca Nusayrilerden bazıları Sünni inanç ve akidesi dahilinde camiye giderek ibadet etmek taraftarı olmuşlardır. Fakat mahallî Sünni din görevlileri ve ülemâ buna pek sıcak bakmadıkları gibi, birlikte ibadet etmeye de taraftar olmamışlardır. Hükümet üyeleri ise Nusayriler camiye giderek, Sünnilerle kaynaşır ve dinin temel esaslarını öğrenirlerse, batıl inançlarından döner, kendileri ve çocukları da hak yolu seçerler tarzında kanaat taşımaktadır. Ayrıca hükümetin en çok üzerinde durduğu konulardan birisi de Nusayrileri cehaletten kurtarmak için buldukları yerlere okulların yapılması ve eğitimlerin verilmesidir.⁵⁷ Osmanlı hükümetinin icraata koymak istedikleri yeteri kadar istenilen sonucu vermemiş olacak ki, 1871'de Antakya Nusayrileri, Sünnilerle aralarındaki problemleri ileri sürerek, hükümetten kendilerine ayrı bir statü verilmesini, idarecilerinin kendilerinden olmasını ve kendileri için ayrı üç cami inşâ edilmesi talebinde bulunmuşlardı. Fakat bu istekler mevcut şartlar ve karşılıklı menfaatler gereği olumlu karşılanmamıştır.⁵⁸

Mevcut şartlardan birisi ve en önemlisi, devletin sıbyan mekteplerindeki eğitimi karşısında misyonerler, Nusayriler içinde geniş imkanlara sahip, ileri düzeyde eğitim vermekte, Nusayri çocukları üzerinde daha etkili olmaktadır. Nusayri bölgelerinde izlenen bu durumu yakından takip eden misyonerler, Hıristiyanlık propagandaları yaparak bir kısım gençlerin din değiştirmelerine sebep olmuşlardır.⁵⁹

⁵⁵ Uğuz, "İhtida, Tashih-i İtikad ve Takiyye Tartışmaları", 13.

⁵⁶ Uğuz, "II. Abdülhamid'in Kapsayıcı Eğitim Politikasına Bir Örnek", 785.

⁵⁷ Uğuz, "II. Abdülhamid'in Kapsayıcı Eğitim Politikasına Bir Örnek", 785-786.

⁵⁸ Uğuz, "II. Abdülhamid'in Kapsayıcı Eğitim Politikasına Bir Örnek", 787.

⁵⁹ Mehmet Pınar, "Türk Tarih Tezi Bağlamında Cumhuriyet Döneminde Nusayriler", *Turkish Studies* 10/9 (2015), 489; Arslan, "Başlangıcından Günümüze Arap Aleviliği, Nusayrilik", 107; Uğuz, "II. Abdülhamid'in Kapsayıcı Eğitim Politikasına Bir Örnek", 787.

İkinci Abdülhamid döneminde Suriye ve diğer Arap topraklarında İslamcı politika izlenmişti. Padişah halk ve bölge idarecilerinin birbirlerine karşı menfi tavırlarını değiştirmek istemiş ve Nusayrileri kazanmak için nişan ve ödüller vermiştir. Süreç içinde bazı Nusayriler yerel idareye dahil edilmişlerdir.⁶⁰ Yapılan ıslahatlara paralel olarak bir takım idari düzenlemeler de yapılmıştır.⁶¹ Örneğin 1880 tarihli kayıtlara bakıldığında Lazkiye'de devletin bir rüşdiye mektebi yanında, yerli Hıristiyanların bir mektebi, Amerikalıların yedi sıbyan okulları ve bir üst derecede mektepleri vardı. Devlet okulunda sadece 65 öğrenci varken, misyoner okullarında 1000'den fazla öğrenci eğitim-öğretim görmekteydi.⁶² Bu dönemde Lazkiye⁶³ Mutasarrıfı Ziya Bey (1885-1892) Nusayrilerin durumunu incelemiş ve durumları ile ilgili düşüncelerini bir rapor halinde Sultan Abdülhamid'e yazmıştı. Bu raporda, Nusayrilerin İran elinde bir alet olarak kullanıldığını, onların duygu ve düşüncelerine meyilli olduklarını, Cebel-i Nusayriye çevresinde bulunan medreselerin devlet siyasetine muhalif olduklarını, bunların kapatılmasını, bunların yerine devlet okullarının açılmasını, Nusayrilerin İslam dinine girmelerinin faydalı olacağını yazmıştı. Padişah ve hükümet erkanının uygun görmesi ve tavsiyeleri üzerine mutasarrıf Ziya Bey, Nusayriye reislerini livâ meclisine çağırdı. Görüşmeler sonunda Nusayriye grupları kendi istekleri ile Sünni inancı benimsediler. Onlar bu kabullerinin doğruluğunu göstermek, reis ve şeyhlerinin İslam'ı benimsediklerini itiraf etmek için vekil olarak hükümete gönderdiler. Bundan sonra Nusayri bölgelerine okullar⁶⁴ ve mescidler yapılmaya başlandı. Yoğun çalışmalar sonunda 1886 tarihine kadar, Lazkiye merkezde 6, Cebele'de 9, Merkab'da 8, Sahyun'da 9 ve Bayır-Bucak'ta 3 olmak üzere toplam 35'e kadar okul açıldı.⁶⁵ Devletin okul açma faaliyetleri ve dini eserleri göndermesi kısa sürede etkisini göstermiş ve 1890 tarihlerinde Lazkiye'ye bağlı 100 kadar köyde insanlar Sünnî inancı benimsediklerini ve İslam akaidini öğrenmek istediklerini belirterek köylerine cami veya mescitlerin yapılması, İslam dinine ait eserlerin gönderilmesi, ayrıca yeni okulların açılması taleplerinde bulunmuşlardır.⁶⁶ Yoğun talepler üzerine Lazkiye, merkez olmak üzere Sahyun, Merkab, Cebele'nin hemen hemen her köyüne okullar açılmış, hocalar tayin edilerek, çocuklara Ehl-i Sünnet üzere

⁶⁰ Gökpınar, "Nusayriler, İslamlaştırma Politikası ve Türklük Mefhumu", 49.

⁶¹ Uğuz, "İhtida, Tashih-i İtikad ve Takiyye Tartışmaları", 13.

⁶² Uğuz, "İhtida, Tashih-i İtikad ve Takiyye Tartışmaları", 17.

⁶³ Lazkiye 1880 tarihinde Cebele, Sahyun ve Merkab kazalarının bağlı olduğu bir sancaktı. Uğuz, "İhtida, Tashih-i İtikad ve Takiyye Tartışmaları", 17.

⁶⁴ Osmanlı hükümeti Cebel-i Nusayriye sahil bölgelerinde yaklaşık kırk kadar küçük okul açtı. Fakat Mutasarrıf Ziya Bey'in vefatından sonra bunlar keçi ağılına dönüştürüldü. Şerefeddin, *en-Nusayriyye*, 63-65.

⁶⁵ Şerefeddin, *en-Nusayriyye*, 63-65; Uğuz, "İhtida, Tashih-i İtikad ve Takiyye Tartışmaları", 18.

⁶⁶ Uğuz, "İhtida, Tashih-i İtikad ve Takiyye Tartışmaları", 19.

eğitim verilmiştir.⁶⁷ Bu idarî uygulama ile Cumhuriyet döneminden önce Nusayrilerin, devletin ana unsurlarından biri oldukları görülmektedir.⁶⁸

Eğitim faaliyetleri dışında Nusayri yerleşim yerlerinde camiler inşâ edilip, Nusayri imam ve müezzinler tayin edilmişti.⁶⁹ Devlet bu politika ile Nusayrileri batının art niyetinden ve misyonerlerin ayrılıkçı hareketlerinden koruyabilmek için bazı önlemler almış oluyordu. Ayrıca Nusayri erkekleri askere almada önemli bir engel aşılmış oluyordu. Özellikle vergi vermeme hususunda asayiş bozan Nusayri şeyhlerinin yerleri değiştirilmiş, Antakya'dan Adana⁷⁰, Mersin taraflarına göç ettirilmiştir. Belirtilen bu yörelerde 1890 sonrası bir kısım Nusayri'nin Müslüman olmalarıyla yeniden okul ve cami yapılmasına müsaade edilmiştir.⁷¹

İkinci Meşrutiyet'ten sonra, Sultan İkinci Abdülhamid'in izlemiş olduğu İslamcılık politikası bırakılmış ve diğer yerlerde olduğu gibi Nusayri yerleşim yerlerinde Türkçülük siyaseti benimsenmiştir.⁷² Fazla ilgi görmeyen bu girişim Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra bölgenin İngiliz ve Fransız yönetimine girmesi ile tamamen etkisini kaybetmiştir.⁷³

Fransa XX. yüzyılın başından itibaren Suriye'de Nusayriler ve diğer azınlıklar üzerinde sömürgecilik faaliyetleri başlatmıştı. 1912'de Suriye'de önemli merkezlerde siyasi faaliyetlerini yoğunlaştıran ve Birinci Dünya Savaşı'ndan önce mezhepleri ve cemaatleri bölme projesini başlatan Fransa, eğitim ve sosyal hizmetler perdesi altında çeşitli kurumlarını devreye sokmuştu.⁷⁴

4. Osmanlı Sonrasından 1971'e Kadar Siyasî Nusayrilik

Birinci Dünya Savaşı bitmeden 1 Ekim 1918'de Şerif Hüseyin'in oğlu Faysal orduları ile Şam'a girdi ve kendi yönetiminde Arap hükümetini kurdu. Fakat Fransa, Lübnan'ın kurulan Suriye krallığına katılmasına fırsat vermedi. Fransa güç kullandı ve daha 1918 yılı sonlarına doğru Fransa Lübnan'da denetimi eline aldı. 8 Mart 1920'de Suriye Milli Kongresi toplanarak bağımsız Birleşik Arap Krallığı ilan edildi.⁷⁵ Faysal'ın ve Arap milliyetçilerinin kurduğu Arap topraklarını,

⁶⁷ Uğuz, "İhtida, Tashih-i İtikad ve Takiyye Tartışmaları", 22-23.

⁶⁸ Erdal Aksoy, "Nusayrilerin Sosyal Yapıları ve Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Türkiye'de Yaşayan Bu Topluluğa Devletin Yaklaşımları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 54 (2010), 204-205; Yalçın, "Nusayrilerle İlgili Fransızca Kaynaklarda Yer Alan Bilgilerle Mülakat", 12.

⁶⁹ Üzüm, "Nusayrilik", 271; Keser, "Kent Cemaat Etnisite", 57.

⁷⁰ Adana ve çevresinde yaşayan Nusayriler'in dinî ve edebî dilleri Arapçadır. Halk arasında bozuk Türkçe ve Arapça konuşulmaktadır. Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevî- Bektaşî, Ahi ve Nusayri Zümreleri*, 171.

⁷¹ Pınar, "Türk Tarih Tezi Bağlamında Cumhuriyet Döneminde", 489; Arslan, "Başlangıcından Günümüze Arap Aleviliği, Nusayrilik", 107.

⁷² Pınar, "Türk Tarih Tezi Bağlamında Cumhuriyet Döneminde", 490.

⁷³ Arıkan, "Suriye'nin Nusayri Yüzü ve İran", 22.

⁷⁴ Şerefeddin, *en-Nusayriyye*, 65.

⁷⁵ Arı, *Ortadoğu*, 122.

İngilizler, Sykes-Pickot Anlaşması'nda Fransızlara verilmesini kabul etmişlerdi. Anlaşma hükümleri çerçevesinde 19-26 Nisan 1920'de yapılan San Remo Anlaşması'nda Filistin toprakları hariç, geri kalan Suriye ve Lübnan toprakları Fransız mandasına bırakıldı. Burada alınan kararlarla Orta Doğu'nun kaderini belirleyen ilk resmi kararlar alınmış oldu.⁷⁶ Alınan karar Suriye'de şaşkınlıkla karşılandı. Faysal, var olan ortamda ortak bir sonuca varmak için Beyrut'taki Fransa komutanı General Gouraud ile pazarlık yapmak istedi. Fakat General Gouraud'un yapılan teklifi kabul etmedi. Arkasından Beyrut'tan Şam'a doğru harekete geçen Fransız ordusu 24 Temmuz 1920'de Beyrut Şam yolu üzerinde, Meyselun (Maysalun) mevkiinde yapılan "Meyselun Savaşı" sonucunda Faysal ordularını yenerek Suriye'ye girdiler, Faysal'ın kurduğu Birleşik Arap Krallığı kuruluşundan beş ay sonra yıkılmış oldu.⁷⁷ Avrupa'ya kaçmak durumunda kalan Faysal, İngilizler tarafından Irak kralı yapılan kadar bir daha Orta Doğu'ya gelemedi.⁷⁸ Bu arada Faysal'ı destekleyen İngiltere oldu-bitti ile Fransa'yı bölgeden uzaklaştırmak istedi fakat başaramayınca, İngiltere mandası altında kurulacak olan Irak'ta yönetimin başına getirdi.⁷⁹ Fransız askerlerinin Şam'a girmesini müteakip, Katman'da bulunan dört tabur Fransız askerleri kuzeyde Halep'i işgal ederek, Suriye'de tamamen manda idaresi başlatılmış oldu.⁸⁰ Bir taraftan işgaller yapılırken, diğer taraftan da manda yönetimine resmiyet kazandırmak için Fransa ve İngiltere'nin ortak girişimleri ile 24 Temmuz 1922'de Filistin, Suriye ve Lübnan manda yönetimleri Milletler Cemiyeti'nde resmen kabul edildi.⁸¹ Resmiyet kazanan manda yöneticileri nüfus ve inanç durumlarına göre sun'î bir takım özerk bölgeler ve devletler oluşturdular. Özellikle Fransa kurmuş olduğu hükümete bağlı olarak yarı özerk hükümetlerle bölgeyi tamamen parçaladı.⁸²

Fransızlar, Suriye yönetiminde tamamında Fransız amir ve memurları görevlendirip Suriyelileri yönetimden uzaklaştırdılar. Fransa'nın gerçek siyaseti, toplumu ekonomik, kültürel ve siyasi olarak bölmekti. Fransa'nın Bilâd-ı Şam'daki bu siyaseti sadece gelişmiş askeri makinalarla zafer kazanmak veya

⁷⁶ Mustafa Yahya Metintaş, "Ankara Antlaşması'nın Türkiye Büyük Millet Meclisinde Tartışılması", *Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi Türk Dünyası Uygulama ve Araştırma Merkezi Yakın Tarih Dergisi* 2/5 (2019), 20.

⁷⁷ Ahmet Ayhan Koyuncu, "Hafız Esad Dönemi Suriyesinde Milliyetçilik ve Ulus İnşâ Çalışmaları *İctimâiyât* 1/1 (2017), 13; Bolat, "Fransa'nın Manda İdaresi Altında Suriye'nin Bölünmesi", 149.

⁷⁸ Metintaş, "Ankara Antlaşması'nın Türkiye Büyük Millet Meclisinde Tartışılması", 20; Ali Demirel, "Orta Doğu'da Fransız Emperyalizmi: Fransız Manda Yönetimi Döneminde Suriye (1920-1946)", *Bellek/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Tarih Bölümü, Uluslararası Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2019), 74-75.

⁷⁹ Arı, *Ortadoğu*, 122.

⁸⁰ Demirel, "Orta Doğu'da Fransız Emperyalizmi", 75.

⁸¹ Metintaş, "Ankara Antlaşması'nın Türkiye Büyük Millet Meclisinde Tartışılması", 21.

⁸² Metintaş, "Ankara Antlaşması'nın Türkiye Büyük Millet Meclisinde Tartışılması", 21.

diplomatik manevralarla değil, toplumu ayırma ve bölmeye yoğunlaşan bir yönetim anlayışı idi. Bu yoğunlaşmanın merkezindeki en önemli idari yapılanma Nusayrilere bağımsız devlet verme ve hükümet kurmaktı. Böylece halkı dinî ve etnik gruplara ayırıp, bu farklılıkları gündemde tutarak idarelerine süreklilik kazandırmak istediler⁸³

Suriye’de bu gelişmeler yaşanırken, Nusayriler Osmanlı’dan ayrıldıktan sonra, çıkarları doğrultusunda Fransız mandası taraftarı oldular ve 1919’da Suriye milliyetçilerinin düzenlediği Suriye Konferansı’nı boykot ettiler ve Fransız ordusu içinde yer aldılar.⁸⁴ Ayrıca 1919 sonlarında yetmiş üç Nusayri kabile reisi Fransız yüksek komiseri General Gouraud’a bağımsız Nusayri birliğinin oluşturulması ve kurulmasını istediler.⁸⁵

31 Ağustos 1920’de Lazkiye Sancağı, Trablus sancağının kuzey kısmı ve Masyaf kazasının bir kısmını içine alan Alevî otonom bölgesi oluşturuldu ve Aralık 1924’te Nusayriler, Suriye manda idaresi altında kendi yönetimlerini kurdular.⁸⁶ Fransa ve İngiltere 23 Aralık 1920’de kendi aralarında mandaları altındaki devletçiklerin sınırlarını tespit ettiler. Fransa, Arap milliyetçiliğini zayıflatmak ve kendi konumunu güçlendirmek için Suriye’de dinî ve etnik kökenleri farklı üç ayrı devlet kurdu. Bunlar güneyde Dürzi Devleti, merkezde Sünnî Suriye Devleti ve kuzeyde Nusayri Devleti’dir. Fakat bu taksimat birtakım sebeplerden dolayı yapılamayınca beş ayrı manda devletçikleri oluşturuldu.⁸⁷ Bu devletler, Şam Devleti, Halep Devleti, Lazkiye’de Nusayri merkezli Alevî Devleti, Dürzi merkezli Cebeli Dürziye ve İskenderun Sancağı’dır. Bunlardan Şam Devleti, Halep Devleti, Nusayri merkezli Alevî Devleti, Dürzi merkezli Cebeli Dürziye, bugünkü Suriye’nin dört yönetime ayrılması anlamına gelmektedir. Her bir hükümet ayrı bir Fransız danışmana teslim edildi. Böylece Fransa Suriye’de böl-yönet siyasî mantığı ve etnik-dini yapıları öne çıkararak devletçikler oluşturdu.⁸⁸

1922’de bölgenin statüsü değiştirilerek, ismi “Aleviler Devleti” oldu. Yasal olarak bağımsız hale gelen ve 6.500 km² olan devletin başkenti Lazkiye olup, iki sancak

⁸³ Şerefeddin, *en-Nusayriyye*, 61; Arı, *Ortadoğu*, 88. Fransız Kaynaklarında Nusayrilik kapalı ve karanlık bir inanç olarak kabul edilmektedir. Yalçın, “Nusayrilerle İlgili Fransızca Kaynaklarda Yer Alan Bilgilerle Mülakat”, 19. 1841’de Nusayriler hakkında araştırma yapan W. M. Thomson, inanç esaslarında var olan gizlilik prensibinden dolayı Nusayrilerin etnik ve dini olarak toplumların dışında kaldıklarını ve bundan dolayı “öteki durumuna düştüklerini yazmaktadır. Yalçın, “Nusayrilerle İlgili Fransızca Kaynaklarda Yer Alan Bilgilerle Mülakat”, 20.

⁸⁴ Arıkan, “Suriye’nin Nusayri Yüzü ve İran”, 21.

⁸⁵ Bolat, “Fransa’nın Manda İdaresi Altında Suriye’nin Bölünmesi”, 150.

⁸⁶ Resul Bağrı ve Songül Karahasanoğlu, “Türkiye’de Yaşayan Arap Alevileri (Nusayrilerin) Etnik ve Müzikal Kimlikleri”, *ElektronikSosyal Bilimler Dergisi* 14/53 (2015), 51.

⁸⁷ Ahmet Bağlıoğlu, “Suriye’de Mezhep Hareketlerinin Güncel Siyaset Üzerine Etkileri”, *e-Makalât Merkez Araştırmaları* VI/2 (Güz 2013), 498.

⁸⁸ Palabıyık, “Dini İnançları ve Özellikleri Bakımından Nusayrilik”, 26; Öner Çubukçu, “Suriye Krizinde Bölgesel ve Küresel Aktörler”, *Stratejik Düşünce Enstitüsü* (2012), 4-7; Arı, *Ortadoğu*, 123; Bolat, “Fransa’nın Manda İdaresi Altında Suriye’nin Bölünmesi”, 150.

ve sekiz kazadan oluşmaktaydı.⁸⁹ Bu devlette mahkemeler bağımsız olarak davalara bakmakta, Nusayrilere düşük vergi imkanı sağlanmakta ve Fransa tarafından bir takım hukuki imtiyazlar sağlanmaktaydı.⁹⁰ Ayrıca Fransa Nusayrilere kendi himayesinde istiklal vaad etmiş ve bunu en az on sene kadar sürdürmüştür.⁹¹ Gelişmelerden memnun olan Nusayriler, bundan sonra Fransa tarafında yer alarak Suriye'deki Sünnî Müslümanlar'ın Fransız yönetimine karşı direnişlerinde işgalcilerle ortak hareket etmişlerdir. Böyle olsa da Müslüman-Alevî kimliğini almış olmaktan son derece memnun oldular ve 1926 tarihinde bir grup Nusayri vermiş oldukları fetva ile Müslüman-Şiî ismini benimsediklerini göstermiş oldular ve "her Alevî Müslüman'dır. İslam inancına bağlı olmayan, Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğunu Muhammed'in de peygamberliğini reddeden, Alevî değildir. Aleviler Şiî Müslümandır ve İmam Ali'nin takipçileridirler", görüşü doğrultusunda kendilerini Alevî olarak gördüler.⁹²

1925'te Fransa, Şam ve Halep devletlerini tek bir Suriye devleti olarak birleştirdi. Dolayısıyla yeniden kurulan Sünnî Suriye Devleti'nin içerisine Hama ve Humus da ilave edilmiş oldu. Aynı sene Dürzilerin başlatmış oldukları ayaklanmaya, Sünnilerin yoğun olarak yaşadıkları Hama, Şam gibi yerler de katılarak Suriye geneline yayıldı. Fransa'nın ağır silahları kullandığı ve önemli yerleşim yerlerini bombaladığı ayaklanmalar, aralıklarla 1927 tarihine kadar devam etti. İki sene devam eden Suriye ayaklanmalarında Fransızlar 6000 kadar sivil insanı acımasızca katlettiler.⁹³

1925-1927 yılları arasında yaşanan Suriye olaylarının ardından, Osmanlı döneminde önemli bürokratik görevlerde bulunan Suriyeli liderler Milli Blok oluşturarak bir meclis kurdular. Kurulan meclisin hazırlamış olduğu anayasayı Fransa kabul etmedi (1929). Fransa'nın kendisinin hazırladığı ve manda yönetimini daha da güçlendiren anayasayı yürürlüğe koydu (1930). Bu tarihte İngiltere ile Irak arasında imzalanan anlaşmaya benzer bir anlaşma Suriye heyeti ile Fransa arasında imzalandı. Buna göre Suriye'nin anlaşmanın imzalanmasından üç sene sonra Milletler Cemiyeti'ne girmesi kararlaştırıldı. Ayrıca anlaşmada Fransa, Dürzi ve Nusayri devletlerinin idaresini Suriye idaresine devretme vaadinde bulunmuştur.⁹⁴

İskenderun'a gelince, 20 Ekim 1921'de Fransızlar İskenderun'u sancak haline getirmiş ve Suriye sınırları içinde özel bir muhtariyete dönüştürmüştü. Türk hükümeti ve Fransız temsilcisi Franklin Boullion arasında imzalanan anlaşma ile

⁸⁹ Keser, *Kent Cemaat Etnisite, Adana ve Adana Nusayrileri Örneğinde Nusayrilik*, 57.

⁹⁰ Bolat, "Fransa'nın Manda İdaresi Altında Suriye'nin Bölünmesi", 150.

⁹¹ Şerefeddin, *en-Nusayriyye*, 95.

⁹² Arıkan, "Suriye'nin Nusayri Yüzü ve İran", 21; Arslan, "Başlangıcından Günümüze Arap Aleviliği, Nusayrilik", 107-108.

⁹³ Arı, *Ortadoğu*, 123-124.

⁹⁴ Şerefeddin, *en-Nusayriyye*, 95.

İskenderun'da özel bir idare oluşturulacak, resmi dili Türkçe olan, Türkler'in çoğunluk olduğu kesimlerde Türk memurlar tayin edilecek ve okullarda Türk kültürüne önem verilecektir. Fakat Sancak'ta üst düzey idareciler Hıristiyanlardan ver Fransızlar'dan tayin edilmiştir.⁹⁵ 1925'te Halep ve Şam devletleri birleştirilince, İskenderun sancağı Suriye Devleti'ne dahil edildi. 1937 yılında Fransa ile görüşmeler sürerken Türkiye'nin girişimi ile İskenderun sancağı dahil Hatay Devleti kuruldu. Merkezi Antakya olan bu devletin sınırları içinde İskenderun da vardı.⁹⁶

Fransa tarafından bugünkü Suriye'de oluşturulan siyasi birimler, milli kimlik bilincinin oluşmasını engellemek içindi. Suriye'de kurulan devletler, dini ve etnik kimlikler dikkate alınarak oluşturulmuştu. Fransızlar kimlikleri ortaya çıkarmak ve gerektiğinde birbirleri arasında var olan ayrılıkları gün yüzüne çıkarmak istiyorlardı. Lazkiye'deki Nusayrilere "sizler ne Türk ne Arap ve ne de Müslümansınız. Sizler Ehl-i Salıp kalıntısı olduğunuzdan Araplar ve Türkler size kötü gözle bakmakta ve hor görmektedirler" gibi propaganda yapmaktaydılar. Topluluklar arasındaki etnik ve dini farklılıkları körüklemek ve tahrik etmek istiyorlardı.⁹⁷

1936'da Fransa tarafından yapılan yeni düzenleme ile Lazkiye ve çevresi Suriye Devleti'nin bir vilayeti olarak kabul edildi.⁹⁸ Bundan son derece rahatsız olan ve hayal kırıklığı yaşayan Lazkiyeliler, 1937'de Enis İbrahim Bey'i Adana'ya göndermiş, Türkiye'nin hakimiyetinde fakat kendi içinde bağımsız bir Lazkiye idaresi kurmak istemişlerdi. Varılan görüşmeler sonunda Hatay Nusayrileri ile Lazkiyelilerin ortak kararlar doğrultusunda hareket etmeleri benimsendi.⁹⁹ İkinci Dünya Savaşı'nın patlak verdiği 1939'da Fransa kendi konumunu sarsmamak için Lazkiye bölgesine yeniden bağımsızlık kazandırdı. Birkaç yıl sonra İngiltere ve Fransa 1941'de Suriye ve Lübnan'a bağımsızlıklarını verme anlaşmasına vardılar. Bunun üzerine cumhurbaşkanı ve başbakan belirlenerek yeni bir hükümet kuruldu. Bu durumu kabullenemeyen Fransa, Suriye'den askerlerini çekmeyerek, varlığını sürdürmek istemiştir. Ayrıca Fransa'da De Gaulle hükümeti, İngiltere ile yaptığı anlaşmadan vaz geçmek istemişse de İngilizlerin ve Arap milliyetçilerinin baskısı üzerine geri adım atamamıştır. Nihayet 1942'de bir taraftan Fransız manda idaresi önemini yitirmeye başlarken

⁹⁵ Gökpınar, "Nusayriler, İslamlaştırma Politikası ve Türklük Mefhumu", 51-52.

⁹⁶ Palabıyık, "Dini İnançları ve Özellikleri Bakımından Nusayrilik", 26; Çubukçu, "Suriye Krizinde Bölgesel ve Küresel Aktörler", 5; Metin Tuncel; "İskenderun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 22/580-581.

⁹⁷ Bolat, "Fransa'nın Manda İdaresi Altında Suriye'nin Bölünmesi", 151-152.

⁹⁸ Arıkan, "Suriye'nin Nusayri Yüzü ve İran", 21.

⁹⁹ Bolat, "Fransa'nın Manda İdaresi Altında Suriye'nin Bölünmesi", 154.

diğer taraftan da Lazkiye Suriye Devleti'ne yeniden bağlanarak vilayet konumuna getirilmiştir.¹⁰⁰

Artık Araplarda milliyetçilik hareketleri inanılmaz boyutlara varmıştı. Bir asır kadar önce başlayan bu hareketin, Tanzimat'ın ilanından (1839), Camp David Anlaşması (1979)'na kadar gelişmesini şöyle maddeleştirebiliriz: a) Arap Milliyetçiliği'nin kültürel hareket olarak ortaya çıkması, b) İkinci Meşrutiyet'in ilanı Arap Milliyetçiliği'nin siyasi milliyetçiliğe dönüşmesi, c) Osmanlı Devleti'nin yıkılışı ile siyasi milliyetçiliğin yaygınlaşması, d) Baas Partisi'nin ortaya çıkması, e) Cemal Abdünnasır liderliğinde Birleşik Arap Cumhuriyeti'nin kurulması, f) İsrail ile yapılan altı gün savaşlarının yapılması ve Araplar üzerinde etkisi, g) Mısır'ın İsrail ile Camp David Anlaşması'nı yapması ile Arap Milliyetçiliğinin önemini kaybetmesi.¹⁰¹

Fransızların Temmuz 1920'de Suriye'ye girip manda yönetimini kurması ve Lübnan-Suriye topraklarını altı farklı yönetim birimlerine bölmeleri, Arap milliyetçiliğinde sınırları Toroslardan Hint sınırlarına dayanan Pan-Arabizm (Büyük Arap Devleti) fikrinin doğmasında etkili olmuştur. Fakat kurulan her Arap devleti İkinci Dünya Savaşı'nın sonlarına kadar, öncelikli olarak manda yönetimlerinden kurtulmak için bağımsızlık mücadelesine girdiklerinden, Pan-Arabizm (Büyük Arap Devleti) düşünceleri ertelenmiş oldu.¹⁰²

1936'da Fransızlarla Suriyeli yetkililer arasında yapılan görüşmeler sonunda bir anlaşmaya varıldı. Buna göre Fransa, Suriye'de manda yönetimini devam ettirecek, Suriye'nin savunması Fransa tarafından yapılacak, Suriyeliler de istediklerinde Fransa'nın hava ve deniz üslerinden yararlanacaklardı. Bağımsızlıkta büyük bir aşama kaydeden Suriye Birleşmiş Milletler Cemiyeti'ne üye olabilecektir. Ne yazık ki, varılan anlaşmayı Fransız hükümeti onaylamayınca, Suriyeli liderler büyük bir hayal kırıklığı yaşadılar (1938).¹⁰³

1936'da Suriye milliyetçileri, Paris'te bağımsızlık görüşmelerine başladıklarında, Nusayriler, Sünni Müslümanlar'dan farklı olduklarını, resmi dini İslam olan Suriye Devleti ile birleşmek istemediklerini, Sünnilerin Alevilere kafir gözü ile baktıkları doğrultusunda tenkitçi bir beyanname yayınladılar. Fransızlara, Suriye'de çoğunluğunu Nusayrilerin oluşturduğu topraklarında bağımsız olarak yaşamak istediklerini ilettiler. Nusayrilerin bu çıkışları üzerine 1 Temmuz 1936'da Kudüs Müftüsü Hacı Muhammed Emin el Hüseyinî yayınladığı fetvasında Suriyelileri birleştirmek amacıyla Nusayrilerin Müslüman oldukları hususunda bir fetva yayınladı. Bu fetva olumlu yankı yaptı ve pek çok Alevi din

¹⁰⁰ Arkan, "Suriye'nin Nusayri Yüzü ve İran"; 21; Bolat, "Fransa'nın Manda İdaresi Altında Suriye'nin Bölünmesi", 158.

¹⁰¹ Koyuncu, "Hafız Esad Dönemi Suriyesinde Milliyetçilik", 13.

¹⁰² Koyuncu, "Hafız Esad Dönemi Suriyesinde Milliyetçilik", 16.

¹⁰³ Arı, *Ortadoğu*, 124.

adamları İslam'a bağlılıkları ve kendilerinin Şîî-Müslüman oldukları hususunda açıklamalar yaptılar. Bir grup Alevi öğrenci Irak'ın Nəcəf şehrine giderek Şîî itikadı ve fıkıhı esaslarını öğrenme eğitimi aldılar. Suriye'ye döndüklerinde Lazkiye ve diğer Nusayri yerleşim yerlerinde Caferî dernekleri kurdular. Fakat İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Nusayriler, Suriye milliyetçileri ile iş birliğine girdiler ve Suriye'nin bağımsızlığında ortak hareket ettiler.¹⁰⁴

1937'de Fransa, dört yönetim birimine ayırdığı Suriye'yi, Lazkiye merkezli Alevi Devleti de dahil olmak üzere tek bir yönetim altında birleştirdi. Nusayriler buna şiddetle karşı çıktılar ve Süleyman el-Mürşid başkanlığında isyan hareketi başlattılar. İsyanda başarılı olan Nusayriler, Şam merkezli Suriye devletinden ayrılarak bağımsızlıklarını tekrar kazandılar.¹⁰⁵ Fransa 1939'da buraya müstakil bir idare yapısı kazandırmışsa da 1942 tarihinde Lazkiye yeniden Suriye idaresi içerisine dahil edilmiştir.¹⁰⁶

1941 tarihinde Fransa, kendi manda yönetiminde kalmak şartı ile Suriye'ye yarı bağımsızlık verdi. Bu gelişmeler üzerine 1943 tarihinde yapılan seçimde Şükrü Kuvvetli Suriye'nin ilk Cumhurbaşkanı oldu. İkinci Dünya Savaşı'nın devam ettiği yıllarda, dünyada ve batıda siyasi ortamın ve şartların değişmesi ile Fransa Suriye'den çıktı veya çıkmak durumunda kaldı.¹⁰⁷

1942'de Suriye'de manda yönetimi gücünü kaybetmeye başlamasına rağmen, Fransa sahip olduğu imtiyazlarını koruyacağı iradesini sürdürmek istedi. Artık İkinci Dünya Savaşı'nın ortalarından itibaren şartlar değişti ve 1944 tarihinde Sovyetler Birliği ve Amerika, bir yıl sonra İngiltere, Suriye ve Lübnan'ın bağımsızlığını kabul etmişlerdir.¹⁰⁸ 1945'de Suriye'de Fransa'ya karşı büyük protestolar artarak devam etti. Suriye milliyetçilerinin direnişlerini sürdürmeleri, İngiltere'nin baskısı ve dünya siyasetinde yaşanan gelişmeler karşısında Fransa daha fazla kalamayarak, İkinci Dünya Savaşı sonunda, 17 Haziran 1946'da Suriye'den ayrılınca, bağımsızlığını kazanan Sünni merkezli Suriye Arap Cumhuriyeti kuruldu. Kurulan yeni devlet, Birleşmiş Milletler Cemiyeti'ne katılarak Suriye Arap Cumhuriyeti ismini almış oldu. Bu arada 1942'de Suriye Devleti sınırları içine dahil edilen Nusayri Aleviler Devleti'ni yeniden canlandırmak isteyen Nusayri Süleyman el-Mürşid bütün uğraşmalarına rağmen başarısız oldu ve idam edildi (1952). Kendinden sonra Nusayri Alevî Devleti'ni kurma hareketini Süleyman el-Mürşid'in oğlu devam ettirdi fakat o da sonuç

¹⁰⁴ Arıkan, "Suriye'nin Nusayri Yüzü ve İran", 21.

¹⁰⁵ Çubukçu, "Suriye Krizinde Bölgesel ve Küresel Aktörler", 5; Arslan, "Başlangıcından Günümüze Arap Aleviliği, Nusayrilik", 108-109.

¹⁰⁶ Üzüm, "Nusayrilik", 271.

¹⁰⁷ Çubukçu, "Suriye Krizinde Bölgesel ve Küresel Aktörler", 5.

¹⁰⁸ Bağlıoğlu, "Suriye'de Mezhep Hareketlerinin Güncel Siyaset Üzerine Etkileri", 499.

alamadı. Nihayet Nusayriler 1954 tarihinde bağımsızlık direnişlerini tamamen terk etmek durumunda kaldılar.¹⁰⁹

Nusayri liderler bağımsız Alevîler Devleti'ni yeniden kurabilme mücadelesini verirken, Suriye siyasi alanda istikrarsız bir döneme girmişti. Albay Hüsnü Zaim 1949 Mart ayında Şükrü Kuvvetli'ye karşı ilk darbeyi yaparak görevden uzaklaştırmış ve gelenek haline gelen askeri darbelerin önü açılmıştı. Hüsnü Zaim'in beş ay kadar kısa süren iktidarının ardından Albay Sami Hinnavî darbesi ve ona da 1954 Şubat ayına kadar devam edecek olan Albay Edip Çiçekli darbeleri yapıldı. Suriye'yi askeri bir diktatörlükle yöneten Albay Edip Çiçekli iki yıl içinde ordudaki bölünmeleri kaldırdı ve ülkede huzur ve güveni sağladı. Fakat 1952'de Baas Partisi, Müslüman Kardeşler Teşkilatı dahil bütün siyasi partileri kapatması üzerine öğrenci hareketleri başladı, halkın ekonomik sıkıntı içine girmesinin ardından sıkı otoriter yönetimini daha da artırdı. Edip Çiçekli siyasi partileri kapatınca Arap Kurtuluş Hareketi partisini kurarak, meclisi bu parti milletvekilleri ile yönetmek istedi. En büyük hedefi Suriye merkezli Arap birliğini gerçekleştirmek olan Albay Edip Çiçekli Şubat 1954'te askeri darbe ile iktidardan uzaklaştırıldı.¹¹⁰

Albay Edip Çiçekli'den sonra göreve gelen Haşim Alâsî'nin devlet başkanlığı kısa sürdü ve 1954 Eylül ayında yapılan seçimlerde Şükrü Kuvvetli yeniden devlet başkanlığını kazandı. Fakat 1949'da Hüsnü Zaim'in darbeler dönemini başlatması ile ordunun siyasetin bir parçası olmasının önü açılmış, dini ve etnik grupların kendilerini ülke menfaatlerinden üstün görmeleri, Suriye'de bitmeyen iktidar ve siyasi çekişmelerini beraberinde getirmiştir. İkinci Dünya Savaşı'nın devam ettiği sıralarda ve daha sonraki zamanlarda Suriye'de bu gelişmeler olurken, Mısır'da bağımsızlığını kazanan Arap devletleri arasında "iş birliğinin geliştirilmesi" çalışmaları yapılmaktaydı. 1944'de İskenderiye'de, 1945'de Kahire'de toplanan konferanslarda "Arap Devletleri Birliği"nin kurulması kararı çıktı. Mısır, Suriye, Lübnan, Irak, Ürdün, Suudî Arabistan ve Yemen tarafından kurulan birlik, Filistin'in temsilci ile katılabileceğini kararlaştırdı.¹¹¹

Suriye'de partileşme hareketlerini Suriye Komünist Partisi'nin kurulduğu 1924'e kadar getirilmektedir. Bu parti Fransızlar tarafından kapatıldı fakat daha sonra Halid Bektaş tarafından yaşatılmaya çalışılmıştır. Ayrıca 1932'de Artun Saadah'ın kurduğu Suriye Sosyal Milliyetçi Partisi, Lübnan ve Suriye'de etkili olan ve sadece Suriye milliyetçiliğini savunan bir hareket olarak kurulmuştur. Alman ve İtalyan faşizminden etkilenen bu hareketin sloganı "Suriye Suriyelilerindir, Suriyeliler bütün halinde tek bir millettir".¹¹²

¹⁰⁹ Çubukçu, "Suriye Krizinde Bölgesel ve Küresel Aktörler", 5; Arslan, "Başlangıcından Günümüze Arap Aleviliği, Nusayrilik", 108-109.

¹¹⁰ Arı, *Ortadoğu*, 125-126.

¹¹¹ Koyuncu, "Hafız Esad Dönemi Suriyesinde Milliyetçilik", 16.

¹¹² Koyuncu, "Hafız Esad Dönemi Suriyesinde Milliyetçilik", 18.

Bunlardan başka siyasi hareket olarak, 1928’de kurulan el-Kütletü’l-Vataniyye (Milli Birlik/Ulusal Blok)’nin 1947’de bölünmesi ile iki ayrı siyasi partinin ortaya çıkmasıdır. Birincisi Şükrü Kuvvetli’nin başında bulunduğu Milli Parti, diğeri ise Halk Partisi’dir.¹¹³

Bugünkü Suriye’nin kaderinde önemli etkisi olan ve 1943’te kurulan el-Baas el-Arabî derneğidir. Bu derneğin amacı bütün Arapları bir bayrak altında birleştirmektir. Baas Derneği Suriyeli Rum Ortodoks Mişel Eflak, Hataylı Nusayri Zeki Arzûsî ve Sünni Salah Bitar tarafından kuruldu. Bu dernekten önce Mişel Eflak ve Salah Bitar Paris’te öğrenciyken yıllar 1929’da Arap Öğrenciler Derneği’ni kurmuşlardı. 1944’te partiye dönüşen ve sloganı birlik (vahdet), bağımsızlık (hürriyet) ve sosyalizm (iştirakiyyûn) olan Avrupa sosyalizmi ve Arap milliyetçiliğini esas alan Baas, 1947’de Şam’da ilk kongresini yapmış ve parti genel sekreterliğine Mişel Eflak getirilmişti. Baas Partisi 1953’de Ekrem Havranî’nin Arap Sosyalist Partisi ile birleşerek Arap Sosyalist Diriliş Partisi adını aldı. Suriye’de kurulan Baas Partisi, Suriye’de ve diğer Arap devletlerinde kısa sürede kitleleri etkilemiştir.¹¹⁴

Yukarıda parti sloganından anlaşıldığı gibi Baas Partisi Suriye milliyetçisi olmaktan daha çok Arap milliyetçisidir. Onun hedefi eski Bilâd-ı Şam olarak bilinen Suriye, Filistin ve Ürdün ile Irak’ı birleştirerek Bereketli Hilal toprakları üzerinde Büyük Suriye Devleti’ni kurmaktır. Siyasi faaliyetlerinde Arap milliyetçiliği esas alınacak, özel mülkiyete kısıtlama getirilecek ve etnik köken ön plana çıkarılacaktır.¹¹⁵ Baas Partisi, 1954’te Suriye’de yapılan seçimlerde 16 milletvekilliği kazanarak meclise girdi. 8 Mart 1963’te subaylar ve Baasçıların yaptığı askeri darbenin arkasından General Emin Hafız devlet başkanı, Salah Bitar başbakan oldu. Darbeci Nusayriler kısa süre içinde Suriye’de etkin konuma geldiler. Bu arada Nasırcıların Suriye siyasetinden tasfiye edilmesi Mısır ile ilişkilerde gerilme noktasına getirdi ve 1967 Arap-İsrail Savaşı’na kadar iki ülke arasındaki siyasi gerilim devam etti. 23 Şubat 1966’da Salah Cedid başkanlığında yapılan darbeye Sünni Devlet Başkanı Emin Hafız yönetimden uzaklaştırıldı. Baas Partisi’nin önde gelen yöneticileri tutuklandı, kuruculardan Salah Bitar ve Mişel Eflak Lübnan’a sürgüne gönderildi ve iktidar solcu grupların eline geçti. Mart ayında kurulan yeni hükümette Nurettin Atassi devlet başkanı, Yusuf Zuayyin başbakan ve Hava Kuvvetleri Komutanı General Hafız Esad savunma bakanı olmuştur. 16 Kasım 1970’te General Hafız Esad’ın başkanlığında yapılan darbe ile Salah Cedid, Nureddin Atassi, Yusuf Zuayyin’in görevine son verildi. Hafız Esad başbakan ve parti genel sekreteri oldu. Ahmed Habib de devlet

¹¹³ Arı, *Ortadoğu*, 125.

¹¹⁴ Çubukçu, “Suriye Krizinde Bölgesel ve Küresel Aktörler”, 6; Arı, *Ortadoğu*, 128; Koyuncu, “Hafız Esad Dönemi Suriyesinde Milliyetçilik”, 18.

¹¹⁵ Arı, *Ortadoğu*, 128.

başkanlığına getirildi. 12 Mart 1971'de yapılan halk oylaması ile Hafız Esad ilk Nusayri devlet başkanı oldu.¹¹⁶

1940'tan itibaren Nusayri gençler orduya veya Humus Askeri Akademisi'ne girmişti. Bu bakımdan ordunun içinde Nusayriler önemli bir kesimini oluşturmaktaydı. 1946'da Sünni Suriye devleti bağımsızlığını kazandığında en güçlü kurum, dini cemaatlerin etkin olduğu ordu idi.¹¹⁷ Fakat 1950'ye kadar Suriye'de Nusayrilerin siyasi etkinliği yoktu. Nusayriler 1952'den itibaren orduda yer almaya ve yuvalanmaya başladılar. Sünniler ise askerliğe önem vermedi ve orduda görev almıyorlardı. Diğer taraftan 1949 ve 1963 tarihlerinde yapılan askeri darbelerde ordudaki Sünni subaylar görevden uzaklaştırırken, Nusayriler orduda ve Baas Partisi'nde önemli görevlere yerleştiler.¹¹⁸

1958'de Suriye ve Mısır'ın birleşmesi ile oluşan Birleşik Arap Cumhuriyeti'nin kurulması üzerine Baas Partisi kendisini feshetme kararı aldı. Cemal Abdunnasır'ın Suriye'yi Mısır'ın bir vilayeti gibi görmesi üzerine kurulan Birleşik Arap Cumhuriyeti'nin ömrü kısa sürdü ve dağıldı. Baas içinde gün yüzüne çıkan rekabet iki farklı fikri doğurmuştur. Birincisi Mişel Eflak, Salah Bitar ve Hafız Esad'ın savundukları Pan-Arabizm grubu, ikincisi ise Suriye birliğini savunan ve daha çok Cedit, Esad ve Ümran gibi Alevi subayların yer aldığı kanattır. Bu grubun sloganı Arap birliğinden ziyade ilk önce Suriye'dir.¹¹⁹ Burada şunu da belirtelim ki, Nusayriler 1960'lara kadar ordu içinde aktif olarak varlıklarını sürdürdüler.¹²⁰ Böylece 1960'lara doğru Suriye ordusundaki astsubay ve diğer alt rütbedeki askerlerin büyük kısmı Alevilerden oluşmaktaydı. Suriye'de 1963 tarihine kadar sık sık askeri darbeler olduğunda Nusayriler ve Dürziler orduda kalmayı başardılar ve üst makamlara kadar yükselme imkânı buldular. 1963'te yapılan askeri darbe ile Arap birliği yanlısı Baas Partisi iktidarı ele geçirdi. Baas Partisi'nin iktidara gelmesi, Dürziler ve Nusayrilerin devletin üst makamlarına gelmelerinin kapılarını açmış oldu. Nusayri Salah Cedit askeri atamaları tamamen eline aldı ve muhalif yedi yüz kadar subayın ordudaki görevine son verdi. Bir taraftan bunlar yaşanırken, diğer taraftan ordu içinde ayrılıklar ve çekişmeler arttı. 1966'da Salah Cedit ve Hafız Esad'ın yer aldığı Nusayriler baskın çıkınca bu defa da Dürziler tamamen bertaraf edildi ve orduda askeri güç Nusayrilerin eline geçti.¹²¹ Darbeden hemen sonra, Baas'ın kurucularından Mişel Eflak ülkeyi terk etmek durumunda kaldı. Bu darbeden yararlanan Hafız Esad savunma bakanlığı koltuğunu elde etti. Bundan sonra Baas Partisi içinde

¹¹⁶ Arı, *Ortadoğu*, 128-129.

¹¹⁷ Bulut, "Tarih, İnanç, Kültür ve Dini Ritüelleriyle Nusayrilik", 582; Arslan "Başlangıcından Günümüze Arap Aleviliği, Nusayrilik", 109.

¹¹⁸ Bağlıoğlu, "Suriye'de Mezhep Hareketlerinin Güncel Siyaset Üzerine Etkileri", 500.

¹¹⁹ Koyuncu, "Hafız Esad Dönemi Suriyesinde Milliyetçilik", 19.

¹²⁰ Arıkan, "Suriye'nin Nusayri Yüzü ve İran", 21.

¹²¹ Bulut, "Tarih, İnanç, Kültür ve Dini Ritüelleriyle Nusayrilik", 582; Arslan, "Başlangıcından Günümüze Arap Aleviliği, Nusayrilik", 10.

iktidarı ele geçirme mücadeleleri daha da arttı ve ordudan diğer grupların tasfiyesi başladı. Ordu içinden İsmaililer ve Sünnilerden geriye kalanlar da tasfiye edilince, ordunun en üst kademelerinde Nusayri lider Hafız Esad ve Salah Cedit kaldı. 13 Kasım 1970'te Hafız Esad tamamen iktidarın sahibi olmakla Nusayriler ülke yönetimine, Baas Partisi'ne ve orduya hâkim oldular. Artık askeri ve mülkiye okullarına tamamen Nusayriler yerleştirildi, Bir kısım idari kadrolara Sünnilerin alınması ve görev yapmaları yasaklandı. Nusayriler darbelerden her zaman güçlenerek çıktılar. Bir yıl sonra 12 Mart 1971 tarihinde Hafız Esad yapılan seçimlerle ilk Nusayri devlet başkanı oldu. Suriye'de nüfus oranları yüzde 10-12'yi geçmeyen Nusayri toplum Şîî-Müslüman kimliğini kazanmanın ötesinde siyasetin baş aktörü konumuna yükseldi.¹²² Suriye'deki yeni yönetim idarede ve siyasette önemli kilit noktalara Nusayrileri getirmekle günümüze kadar kalıcı olmayı başardı.¹²³ Hafız Esad, iktidarını devam ettirmek için Baas Partisi'ni basamak olarak görmüş, idaresi zamanında partinin genel sekreterliği görevini de yürütmüştür. Yönetimde kaldığı dönemlerde hem idarede hem de partide güvendiği Nusayrilere, güvendiği kişilere ve yakın akrabalarına kilit noktalarda görevler vermiştir. Göstermelik birkaç görevin dışında ordudan ve yönetimden Sünni Müslümanları uzaklaştırmıştır. Ekonomide bazı alanlar dışında bütün sektörlerde devletçi siyaset izlemiştir. 1967 Arap-İsrail savaşlarında İsrail, Suriye'nin Golan Tepeleri'ni işgal etmişti. Hafız Esad, 1973'te İsrail'e karşı yapılan savaşta Golan Tepeleri'ni almak istemiş fakat başarısız olmuştur. Golan Tepeleri halen İsrail işgali altındadır. 1970'li yıllardan itibaren İslamî grupların öncülüğünde gelişen muhalefete karşı Hama, Humus ve Halep gibi Sünni ağırlıklı şehirlerde büyük katliamlara girişmiştir. 1982'de Hama'da Sünnîlere karşı başlatılan kıyım Halep, Humus'ta sürdürülmüş ve hiçbir ayırım yapılmadan toplu katliamlar yapılmıştır. Hafız Esad iktidarda kaldığı 2000'deki ölümüne kadar daima Rusya'nın desteği ile silahlanmayı sürdürmüştür.¹²⁴ 2000'li yıllarda Türkiye, Suriye arasında Hatay meselesi, Soğuk Savaş dönemlerinde Türkiye'nin Batı kanadında, Suriye'nin ise Rusya yanında yer alması, su sorunu ve PKK'nın Suriye tarafından desteklenmesinden kaynaklanan güvenlik konuları, iki ülke arasındaki en önemli çözülmesi gereken sorunlardı.¹²⁵

5. Cumhuriyet'in Kuruluş Yıllarında Türkiye'de Kalan Nusayriler

Nusayriler Cumhuriyet'in ilanının başından beri uyum içinde olmuşlar ve özellikle Hatay'ın 1939'da anavatana katılması sürecinde ileri gelen bazı aileler

¹²² Bulut, "Tarih, İnanç, Kültür ve Dini Ritüelleriyle Nusayrilik", 582; Arıkan, "Suriye'nin Nusayri Yüzü ve İran", 21; Çubukçu, "Suriye Krizinde Bölgesel ve Küresel Aktörler", 6; Arslan, "Başlangıcından Günümüze Arap Alevliği, Nusayrilik", 109.

¹²³ Arı, *Ortadoğu*, 129-130.

¹²⁴ Arı, *Ortadoğu*, 133 vd.

¹²⁵ Naim Gök, "Suriye Krizi'nin Türkiye'ye Yansımaları (2011-2017)", *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (2019), 80.

iş birliği içine girmişlerdir. Bu iş birliği Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmaktan mutluluk duymalarının ifadesidir.¹²⁶ Yeni Nusayri kuşaklarda dini anlamda oldukça farklı kaymalar söz konusudur. Kitâbü'l-Mecmû'u benimseyenler, kendilerini Caferi mezhebine yakın görenler, geçmişteki inanç esaslarına bağlı olanlar olduğu gibi, bunlara karşı çıkan ve benimsemeyenler de vardır.¹²⁷ Kendilerini daha çok Arap Alevisi olarak tanımlayan Nusayriler ile Anadolu Alevileri arasında "on iki imam, Hz. Ali, Ehl-i Beyt" gibi bazı kavramlarda ortak noktalar olsa da diğer ibadet ve inanç esaslarında bunu görmek zordur.¹²⁸

Nusayriler, Osmanlı Devleti hangi coğrafi bölgelerde yaşamışsa, Cumhuriyet döneminde de aynı bölgelerde hayatlarını sürdürmektedirler. Fransızca kaynaklarda, Nusayriler'in Türkler'den nefret ettikleri, onlarla ciddi sıkıntılar yaşadıkları yer almaktadır. Fakat bu bilgilere ihtiyatla bakmak ve incelemek gerekir. Nusayrilerin büyük çoğunluğu bu fikirlere katılmamakla beraber, geçmişte bazı olaylardan dolayı karşılıklı ilişkilerin soğuk olabileceğini söyleyenler de vardır. Nusayriler bunun temelinde kendilerinin dışlanması ve bazı iftiralara uğramalarının olduğunu söylemektedirler.¹²⁹ Türklerle Nusayrilerin ilişkilerinin zayıflamasında Fransa'nın manda himayesi yıllarında yürüttüğü propagandaların etkisinin olduğu bir gerçektir. Fransızlar bu süreçte Hatay'daki tarihi eserleri kaçırdıkları gibi iki toplum arasında "Alevi katliamı söylentileri" propagandaları ile korku ve ayrılık tohumları ekmişlerdir. Bunlar Fransızların Nusayriler içindeki oyunlarından başka bir şey değildir.¹³⁰

1914'te Antakya'da, İttihatçıların desteklemesi ile açılan Türk Ocağı Derneği mensupları Nusayrilerin Türkçülüğe destek olmalarını istemişti. Bir kısım Nusayriler de milliyetçilik fikrine destek olmuşlardır. Cumhuriyet döneminde ise Nusayriler Arapça konuşmalarına rağmen, Sünni Arapları değil Türk tarafını tercih etmişlerdir. Antakya milliyetçileri de onlara karşı siyasi jest olarak Nusayri değil, Alevi demeyi tercih etmişlerdir.¹³¹

Fakat Adana'da yaşayan bazı Nusayriler, Suriye'de Aleviler Devleti kurulduğunda (1920), bu devletle birleşmek istemişlerdi. Yine bu kesim, Adana ve çevresi Fransızlar tarafından işgal edildiğinde, Lazkiye ve Antakya'daki Nusayrilerle birleşmek ve bunların bağlı olduğu idare içinde yer almak istediklerini açıkça belirtmişlerdi.¹³²

¹²⁶ Özcan Güngör, "Değişim ile Takiyye Arası Nusayriler /Arap Alevileri", *İnsan ve Toplum* 5/9 (2015), 82-83.

¹²⁷ Güngör, "Değişim ile Takiyye Arası Nusayriler/Arap Alevileri", 83 vd.

¹²⁸ Güngör, "Değişim ile Takiyye Arası Nusayriler/Arap Alevileri", 89.

¹²⁹ Yalçın, "Nusayrilerle İlgili Fransızca Kaynaklarda Yer Alan Bilgilerle Mülakat", 39-40.

¹³⁰ Yalçın, "Nusayrilerle İlgili Fransızca Kaynaklarda Yer Alan Bilgilerle Mülakat", 41.

¹³¹ Gökpınar, "Nusayriler, İslamlaştırma Politikası ve Türklük Mefhumu", 53; Pınar, "Suriye'nin Nusayri Yüzü ve İran", 490.

¹³² Bolat, "Fransa'nın Manda İdaresi Altında Suriye'nin Bölünmesi", 154.

Nusayriler daha çok dağlık bölgelerde, kapalı bir hayat yaşadıklarından bunlar hakkında toplum yeterli bilgilere sahip değildi. Bu bakımdan Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde Baha Said tarafından 1927 yılında, Hasan Reşit Tankut tarafından da 1938'de araştırmalar yapılmıştır. Ayrıca devletin gerekli gördüğü incelemeler yapılmış ve raporlar hazırlanmıştır. Baha Said araştırmasında İskenderun'un dağlık ve sahil kesimleri ile Mersin, Tarsus ve Silifke yörelerinde cemaatler halinde yaşadıklarını, Arap, Türk veya diğer herhangi bir ırktan olduklarını bilmenin zor olduğu kanaatine varmıştır. Adana yöresinde yaşayan Nusayrilerin Türkçe ve Arapça'yı ortak olarak kullandıklarını fakat bozuk bir dil kullanımına sahip olduklarını belirtmektedir.¹³³ Hasan Reşit Tankut ise daha önce yabancılar tarafından yapılan araştırmaların kasıtlı, taraflı ve iftiralar içerdiği sonucuna vardıldıktan sonra, "Etilerin Türk olduğu sonucuna vardığı çalışmasında Nusayrilerin de Türk oldukları iddiasında bulunmuştur". O dönemin devlet raporlarında Nusayrilerin örf, adet ve mezheplerini gizledikleri, Alevi asıllı bir İslam fırkası oldukları, Suriye'nin sahil kesimlerinden Antakya'ya kadar uzanan yüksek dağlık kesimlerde yaşadıkları fakat Cukurova'da (Adana, Mersin, Tarsus yöreleri) yaşayanların daha iyi şartlara sahip oldukları belirtilmektedir. Yani Arap topraklarında yaşayanların hayat standartlarına göre, Anadolu'da yaşayanların daha ileri seviyede olduğu sonucuna varılmıştır.¹³⁴ Bir diğer önemli nokta, 1924'te halifeliğin kaldırılması ve laikliği güçlendirici kanunların kabul edilmesi, Cumhuriyet'in din ve devlet işlerini birbirinden ayırarak, Hanefi mezhebine dayanan Sünni İslam'ın etkisini azaltması Nusayrilere cazip gelmiştir.¹³⁵

Cumhuriyet'in ilan edildiği yıllardan itibaren Çukurova bölgesinde Türk Ocakları'nın odaklandıkları en önemli konulardan birisi Türkçe'nin yaygın olarak kullanılmasını, inkılapların vatandaşlar tarafından anlaşılmasını ve benimsenmesini sağlamaktır. Bölgedeki Nusayriler ve diğer Arapça konuşanlar için "Arapça değil Türkçe Konuş" kampanyaları başlatılmıştır. Bölgedeki Türk Ocakları, Nusayri yerleşim yerlerinde günlük Arapça konuşmaları azaltmak için heyetler oluşturulması, Türkçe konuşmanın yaygınlaştırılması konularında propagandalara ağırlık verilmesini, gece okullarında Türkçe kurslar verilmesi kararları almıştır.¹³⁶

Cumhuriyet ilan edildikten sonra, Nusayrilerin, Suriye Arap kültürünün etkisinde kaldıkları, Türkçe'yi unuttukları bilgisinden hareketle Adana, Mersin ve Tarsus'ta Türk Ocakları dernekleri kurulmuş vatandaşlık bağlamında Türk kültürü ve Türk dili bilinci aşılacak istenmiştir.¹³⁷ 1924 ve sonraki dönemlerde

¹³³ Aksoy, "Nusayrilerin Sosyal Yapıları", 206.

¹³⁴ Aksoy, "Nusayrilerin Sosyal Yapıları", 207.

¹³⁵ Gökpınar, "Nusayriler, İslamlaştırma Politikası ve Türklük Mefhumu", 57.

¹³⁶ Pınar, "Suriye'nin Nusayri Yüzü ve İran", 490.

¹³⁷ Pınar, "Suriye'nin Nusayri Yüzü ve İran", 490.

Türk Ocakları kongrelerinde ele alınan önemli konulardan birisi Nusayrilerin Arap kültürü etkisinde kaldıkları, günlük konuşmalarında Türkçeyi bilmelerine rağmen daha çok Arapça konuştukları, bunun önüne geçilmesi ve Türkçe'yi kullanmaları önerileri gündeme gelmiştir. Adana ve Antakya Türk Ocakları da benzer konuların hayata geçirilmesi çalışmalarını yürütmüşlerdir. 13 Temmuz 1925'te Mersin Türk Ocağı Reisi Şihab Bey ve Muharrem Hilmi Bey başkanlığında yapılan toplantıda Hatay'dan gelen Nusayrilerin, Arapça konuştukları, aslında Türkçe konuşmaları gerektiği, Türkçe'yi konuşmama taraftarı olurlarsa belediye ve hükümete bildirilmesi ve ceza verilmesi benimsenmiştir. 1926 tarihinde yapılan Türk Ocağı Kurultayı'nda Tarsus Türk Ocağı temsilcisi yaptığı konuşmada Mersin ve Tarsus'ta Yahudi, Ortodoks, Katolik Araplar ve Nusayrilerin yaşadıklarını, Çukurova ticaretinde etkin oldukları, bu durumun önüne geçilmesi gerektiğini söylemiştir.¹³⁸

Benzer çalışmalar Cumhuriyet Halk Partisi ve Halkevlerinin himayesinde Mersin, Adana, Tarsus ve çevrelerinde kurulan Hars Komiteleri tarafından da yürütülmüştür. Nusayriler daha çok Arapça konuşurlardı. Halk Komiteleri, bunun önüne geçmek ve Türkçe'ye daha fazla ağırlık vermek için belirtilen Hars Komiteleri merkezlerinde bunlara yönelik Türkçe kurslar verilmiştir. Ayrıca Nusayrilerin Türk ırkından oldukları yönünde yayınlar yapılmıştır. Halk arasında Nusayrilere, "Fellah, Arap Uşağı" gibi sıfatlarla hitap edilirdi. Küçük görme gibi anlamlar içeren bu ifadelerin kullanılmaması yönünde yayınlar yapılmıştır. Nusayri halkın aydınlatılması ve yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'ne bağlılıklarının artırılması için konferanslar verilmiş, okullarda çocuklara Türkçe öğretilerek, birlik ve beraberliği artırıcı kültürel faaliyetler yapılmıştır. Ayrıca takviye amaçlı özel kurslarla Türkçe öğrenime öncelik verilmiş, çeşitli okul ihtiyaçları karşılanmıştır.¹³⁹ Bunlara ilave olarak Anadolu'dan buraya yeni öğretmen tayinleri yapılmış ve başka bölgelerde görev yapan Antakya doğumlu olanlar getirilip iskân edilmek suretiyle Türk nüfusu artırma yoluna gidilmiştir.¹⁴⁰

Fransa 1921 tarihinde imzalanan Ankara Andlaşması ile Hatay'da manda idaresini kurmuş ve 1936 'da bölgeyi Suriye'ye bağlamak istemişti. Bunu fark eden Türkiye bölgede yaşayan Türkler ile yakın temasa geçerek uygulanmak istenen manda siyasetini engellemiştir. Bu arada yöredeki insanlar Türkiye taraftarı ve Suriye taraftarı olarak ikiye ayrıldılar. Türkiye başarılı olabilmek için bölgedeki Alevilerle ilişkiler içine girdi.¹⁴¹ Verilen siyasi mücadelenin sonunda 2 Eylül 1938'de kurulan Hatay Cumhuriyeti'nin 23 Haziran 1939'da aldığı kararla,

¹³⁸ Pınar, "Suriye'nin Nusayri Yüzü ve İran", 490-491.

¹³⁹ Aksoy, "Nusayrilerin Sosyal Yapıları", 207-208.

¹⁴⁰ Koyuncu, "Hafız Esad Dönemi Suriyesinde Milliyetçilik", 13; Gökpınar, "Nusayriler, İslamlaştırma Politikası ve Türklük Mefhumu", 51-57.

¹⁴¹ Şemseddin Çelik, "Hatay Alevileri (Nusayrileri) Hakkında Bazı Notlar (1938-1950)", *Alevilik Bektaşılık Araştırmaları Dergisi* 11 (2015), 67.

23 Temmuz 1939'da Hatay Vilayeti olarak Türkiye Cumhuriyeti'ne katılmasının payı büyüktür.¹⁴²

Hatay, Temmuz 1939'da Türkiye'ye katılınca, içinde ve çevresinde yaşayan Nusayriler de Türkiye toprakları içinde kaldılar.¹⁴³ Türkiye topraklarında kalan Nusayrilere, hükümetin eşitlik, özgürlük vadetmesi, laiklik kurumlarının oluşması, onlar üzerinde olumlu etki yapmış ve Türkiye'ye bağlılıklarını artırmıştır.¹⁴⁴ Ayrıca Cumhuriyet yönetimi Türkiye'sinin ekonomik şartlarının Suriye'ye göre daha iyi olması gibi faktörler Nusayrilerin Türkiye'yi tercih etmelerinde etkili olmuştur.¹⁴⁵ Nusayriler, Türkiye'de ise Hatay il merkezi, İskenderun, Samandağı, Altınözü ilçesi ve bazı köylerinde, kısmen Adana il merkezi ile Yumurtalık ve Karataş ilçeleri ve Tarsus'un bazı köylerinde ve Mersin taraflarında yaşamaktadırlar.¹⁴⁶

Sonuç

Nusayriliğin, hayatı ve tahsili hakkında yeterli bilgi olmayan Ebû Şuayb Muhammed b. Nusayr en-Nemîrî tarafından IX. yüzyılda bugünkü Irak topraklarında ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Ortaya çıkışından günümüze kadar takiiyyeyi esas alan batınî esaslı bu hareketin doğuşu ve ortaya çıkışı bizzat Şii çevreler tarafından bile tasvip edilmemiştir. Mezhebin esaslarını belirleyen "Kitâbü'l-Mecmû" isimli kaynak bile çok sonraları el-Hasîbî isimli birisi tarafından kaleme alınmıştır. X. yüzyılın ortalarından itibaren Irak dışına taşan mezhebin yayılma yerleri Orta Doğu'da Suriye, Lübnan, Mısır, Türkiye'de Hatay, Adana, Tarsus, Mersin ve az sayıda İran ve Türkistan olmuştur. Nusayrilerin yaşadıkları bölgeler çoğunlukla dağlık alanlar olmuş ve tarih boyunca başka devletlerin himayesi altında varlıklarını devam ettirmişlerdir. Nusayriler Orta çağ'da Hamdaniler dışında herhangi bir devletle barışık olmadan, zaman zaman isyanlarla XX. yüzyıl ortalarına kadar benliklerini sürdürebilmişlerdir. Bu uzun tarihi süreç içinde siyasi birikime ve devlet tecrübesine de sahip olmamışlardır. Çoğunlukla Suriye ve Anadolu topraklarında yaşayan Nusayriler ve Nusayrilik, XX. yüzyılın ortalarında siyasi kimlik kazanmaya başlamış ve 1970'lerde Suriye'de devlet yönetimine elkoymuşlardır. Halen bu ülkenin tek ve en güçlü siyasi hareketine mensup olan Nusayri inanç ve itikadında olanlar ülkeyi idare etmektedirler. Türkiye topraklarında yaşayan Nusayriler ise Cumhuriyet'in kurulmasıyla yeni sisteme uyum içinde yaşamaktadırlar.

¹⁴² Palabıyık, "Dini İnançları ve Özellikleri Bakımından Nusayrilik", 26; Arıkan, "Suriye'nin Nusayri Yüzü ve İran", 21; Bolat, "Fransa'nın Manda İdaresi Altında Suriye'nin Bölünmesi", 154.

¹⁴³ Fiğlalı, Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri, 147.

¹⁴⁴ Aksoy, "Nusayrilerin Sosyal Yapıları", 205-206; Yalçın, "Nusayrilerle İlgili Fransızca Kaynaklarda Yer Alan Bilgilerle Mülakat", 40.

¹⁴⁵ Aksoy, "Nusayrilerin Sosyal Yapıları", 206.

¹⁴⁶ Üzümlü, "Nusayrilik", 270; Pınar, "Suriye'nin Nusayri Yüzü ve İran", 489.

Hafız Esad'ın 2000'de ölümü üzerine 20 Temmuz 2000'de Beşar Esad devlet başkanı seçildi. Yeni dönemde Türkiye-Suriye ilişkileri iyileşmeye ivme kazandı. 2009'da karşılıklı vizeler kaldırıldı. Ekim ayında Yüksek Düzeyli Stratejik İşbirliği Konseyi kuruldu. Konsey ilk toplantısını aralık ayında Halep'te, ikincisini ise Ekim 2010'da Lazkiye'de yaptı. Ortak bakanlık toplantısını andıran bu buluşmalarda farklı alanlarda elli anlaşma imzalandı. 2004'te imzalanan serbest ticaret anlaşmasının alanı genişletildi.

17 Aralık 2010'da Tunus'ta başlayan ve hızla yayılmaya başlayan Arap Baharı kısa sürede Mısır, Libya, Bahreyn, Yemen ve Suriye'ye sıçradı. Beşar Esad, 31 Ocak 2011'de yaptığı açıklamada Arap Baharı'nın Orta Doğu'da yeni bir sürecin başlangıcı olduğunu, hükümetlerin halkın isteklerine kulak vermesi gerektiğini söylemişti. Bu konuşmadan kısa süre sonra gösteriler kendi memleketi Suriye'nin güneyinde, Der'a şehrinde "halk rejimin yıkılmasını istiyor" duvar yazısı ile ilk işaretini verdi. 15 Mart 2011 tarihi "Öfke Günü" ilan edildi ve 18 Mart 2011'de Cuma namazından sonra Suriye'nin birçok şehrinde gösteri hareketleri başladı. Gösterilerde yaşanan çatışmalarda ölümlerin olması, ülke genelinde halk hareketlerinin yayılmasını hızlandırdı.

Kaynakça

- Aksoy, Erdal. "Nusayrilerin Sosyal Yapıları ve Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Türkiye'de Yaşayan Bu Topluluğa Devletin Yaklaşımları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 54 (2010).
- Arayancan, Atıcı, Ayşe. "Suriye Bölgesinde İki İnanç Hareketi: Nizârî İsmailîleri ve Nusayrilik". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 54 (2010), 184.
- Arı, Tayyar. *Orta Doğu*. Cilt I, Bursa: Alfa Yayınları, 7.Baskı, 2017.
- Arıkan, Pınar. "Suriye'nin Nusayri Yüzü ve İran". *Orta Doğu: Analiz* 47/43 (Temmuz, 2012).
- Abdulmuttalip Arpa, Kasım Ertaş, "Batınî Düşüncede Tevil ve Nusayrilik", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 62 (2012).
- Arslan, Hatice. "Başlangıcından Günümüze Arap Aleviliği, Nusayrilik", *Mizanü'l-Hak İslamî İlimler Dergisi* 1 (2015).
- Baha Said Bey. *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreler*. Hazl: İsmail Görkem, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Bağrı, Resul ve Songül Karahasanoğlu. "Türkiye'de Yaşayan Arap Alevileri (Nusayrilerin) Etnik ve Müzikal Kimlikleri". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 14/53 (Bahar 2015).
- Bağlıoğlu, Ahmet. "Suriye'de Mezhep Hareketlerinin Güncel Siyaset Üzerine Etkileri". *e-Makalât Merkez Araştırmaları* VI/2 (Güz 2013).
- Batur, Muhammed Raşid. "Nusayriliğin Teşekkülü ve İnanç Esasları". *İnsan ve Toplum* 3 (2013).
- Bolat, Mahmud. "Fransa'nın Manda İdaresi Altında Suriye'nin Bölünmesi ve Aleviler Devleti". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 93 (Bahar 2020), 145-154.
- Bulut, Halil İbrahim. "Tarih, İnanç, Kültür ve Dini Ritüelleriyle Nusayrilik", *Orta Doğu Yıllığı* (2011).
- Buzpınar, Şit Tufan. "Osmanlı Dönemi Suriye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/552.
- Çelik, Şemseddin. "Hatay Alevileri (Nusayrileri) Hakkında Bazı Notlar (1938-1950)", *Alevilik Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 11 (2015).
- Çubukçu, Öner. "Suriye Krizinde Bölgesel ve Küresel Aktörler". *Stratejik Düşünce Enstitüsü* (2012).

- Dalkıran, Sayın. "Tarih-i Cevdet'te İslam Mezhepleri II", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 21 (2003).
- Demirel, Ali. "Orta Doğu'da Fransız Emperyalizmi: Fransız Manda Yönetimi Döneminde Suriye (1920-1946)". *Bellek/ Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Tarih Bölümü Uluslararası Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2019).
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1980.
- Gök, Naim, "Suriye Krizi'nin Türkiye'ye Yansımaları (2011-2017)", *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (2019).
- Gökpinar, Ali Zeynel. "Nusayriler, İslamlaştırma Politikası ve Türklük Mefhumu". *Alevilik Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 8 (2013), 43-57.
- Güngör, Özcan. "Değişim ile Takiyye Arası Nusayriler /Arap Alevileri". *İnsan ve Toplum* 5/9 (2015).
- Işık, Harun. "Kitâbu Ta'limi Diyanet'in Nusayriyye İşliğinde Nusayri Teolojisi". *Bilimnâme XXIV/1* (2013).
- Keser, İnan. *Kent Cemaat Etnisite, Adana ve Adana Nusayrileri Örneğinde Nusayrilik*. Ankara: Ütopya Yayınları, 2008.
- Koyuncu, Ahmet Ayhan, "Hafız Esad Dönemi Suriyesinde Milliyetçilik ve Ulus İnşâ Çalışmaları". *İctimâiyât* 1/1 (2017).
- Metintaş, Mustafa Yahya. "Ankara Antlaşması'nın Türkiye Büyük Millet Meclisinde Tartışılması". *Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi Türk Dünyası Uygulama ve Araştırma Merkezi Yakın Tarih Dergisi* 2/5 (2019).
- Muhammed b. İbrahim el-Hamd, *Nusayriyye, Hakikatühâ, Tarihuhâ ve Akâidühâ*, Suriye: 2012.
- Özcan, Azmi, "Fransa Tarihi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV. Yayınları, 1989), 31/178.
- Palabıyık, M. Hanifi, "Dini İnançları ve Özellikleri Bakımından Nusayrilik" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 54 (2010).
- Pınar, Mehmet. "Türk Tarih Tezi Bağlamında Cumhuriyet Döneminde Nusayriler". *Turkish Studies* 10/9 (2015).
- Rifat, Ahmet, *Lügat-i Tarihiyye ve Coğrafıyye, C. 5-6-7*, Tıpkıbasım, Ankara: Keygar Neşriyat, 2004.
- Takiyyü Şerefeddin. *en-Nusayriyye, dirâsetü tahlîliyyetün*. Suriye: 2009.
- Tomar, Cengiz. "Başlangıçtan Osmanlı Dönemine Kadar Suriye Tarihi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/549*.
- Tuncel, Metin. "İskenderun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 22/580-581.
- Türk, Hüseyin. *Anadolu'nun Gizli İnanıcı Nusayrilik*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2010.
- Uğuz, Sacid, "İhtida, Tashih-i İtikad ve Takiyye Tartışmaları Altında Osmanlı'nın Son Döneminde Nusayriler", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/2 (2019).
- Uğuz, Sacid, "II. Abdülhamid'in Kapsayıcı Eğitim Politikasına Bir Örnek: Lazkiye Nusayrileri ve Hamidiye Mektepleri". *Current Research in Social Science*, 5/1 (2019).
- Ürkmez, Naim. Efe, Aydın. "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nusayriler Hakkında Genel Bilgiler". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 54 (2012).
- Üzüm, İlyas. "Nusayrilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 2007), 33/270-272.
- Yalçın, Ayşe. *Nusayrilerle İlgili Fransızca Kaynaklarda Yer Alan Bilgilerle Mülakat Sonucu Elde Edilen Verilerin Mukayesesi: Hatay Nusayriliği Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Yılmaz, Mehmet. *Avrupa Tarihi*. Konya: Prizma Dizgi, 2003.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.
The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi" kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the "Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive" were followed

CEZA İNFAZ KURUMU ÖĞRETMENLERİNİN SORUNLARI ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA: BURSA İLİ ÖRNEĞİ

Cevdet Tekin* & İsmail Sağlam**

Öz

Bu çalışmanın amacı, Adalet Bakanlığı'na (AB) bağlı Bursa ceza infaz kurumlarında (CİK), eğitim ve iyileştirme faaliyetlerini yürüten ceza infaz kurumu öğretmenlerinin (CİKÖ) karşılaştıkları sorunları tespit etmek ve konuyla ilgili öneriler geliştirmektir. Konuyla ilgili daha önce hiçbir çalışmanın yapılmamış olması bu çalışmayı önemli kılmaktadır. Araştırmanın çalışma grubunu Bursa CİK'lerde aktif olarak çalışan 5 ve emekli olan 1 CİKÖ oluşturmaktadır. Araştırma nitel araştırma yöntemiyle yapılmış ve fenomenolojik (olgubilim) desenle desenlenmiştir. Veri toplamada yüz yüze ve telefonla görüşme teknikleri kullanılmıştır. Ayrıca çalışmada nitel veri toplama tekniklerinden olan gözlem ve doküman incelemesinden de yararlanılmıştır. Bu kapsamda Bursa CİK'lerde görev yapan/yapmış 6 CİKÖ ile yüz yüze ve telefonla derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerde yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Veriler betimsel analizle çözümlenmiştir. Araştırmada; CİKÖ'lerin, mesleklerini sevme/benimseme durumu, mesleki yeterlikleri, hizmet içi eğitimleri, bireysel görüşmeleri, tüm hükümlü/tutuklulara (H/T) ulaşma, çalışma şekilleri ve saatleri, özlük hakları, mesleklerine ve kendilerine değer verilme durumlarıyla ilgili birçok sorunla karşı karşıya oldukları görülmüştür. Ayrıca CİKÖ'lerin; CİK yöneticileri ve infaz koruma memurlarının (İKM) eğitime bakışları, CİK'lerin fiziki şartları, iç dinamikleri, çalışma ortam ve şartları, eğitim-öğretim servisinde görevlendirilen İKM'lerin nicel ve nitel yeterlikleri, eğitimin denetimi, Adalet Bakanlığı'nın eğitimsel teşkilatlanması gibi hususlarda da çeşitli sorunlarla karşı karşıya olduğu tespit edilmiştir. Bu sorunlar; AB, CİK ve CİKÖ'lerden kaynaklanan sorunlar şeklinde kategorize edilebilir. Söz konusu sorunlarla ilgili öneriler geliştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ceza infaz kurumu, öğretmen, eğitim ve iyileştirme, sorunlar.

* Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı

e-mail: cetek63@hotmail.com, **ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0002-2802-1829>

** Prof. Dr. Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı. Din Eğitimi Bilim Dalı

e-mail: isaglam@uludag.edu.tr, **ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0003-1666-6360>

Atıf/Citation: Tekin, Cevdet - Sağlam, İsmail. "Ceza İnfaz Kurumu Öğretmenlerinin Sorunları Üzerine Nitel Bir Araştırma: Bursa İli Örneği". *BAİD* 14 (Aralık 2021), 403-457.

A QUALITATIVE STUDY ON THE PROBLEMS EXPERIENCED BY PENAL INSTITUTION TEACHERS: THE CASE OF BURSA PROVINCE

Abstract

The purpose of the present study is to identify the problems that penal institution teachers (PIT) experience when conducting training and rehabilitation activities in Bursa's penal institutions (PI), which are linked with the Ministry of Justice, and to develop recommendations on the subject. This study is significant because no previous research has been done on the issue. Five active PITs working in Bursa PIs and one retired PIT make up the study group. The study was conducted using the qualitative study approach and followed a phenomenological pattern.

The data was gathered through face-to-face and telephone interviews.

In addition, qualitative data collection approaches such as observation and document analysis were used in the study. In this context, six PITs who served in PIs in Bursa were interviewed in-depth both in person and over the phone. The interviews were conducted using a semi-structured interview form. Descriptive analysis was used to examine the data. PITs face a variety of issues, according to the results of the present study, including their level of liking/adoption of their profession, professional competencies, in-service trainings, individual interviews, inability to reach all convicts/detainees, working styles and hours, personnel rights, and professional and personal valuation. Furthermore, it was discovered that PITs faced a variety of issues, including PI executives' and penal institution officers' (PIO) perspectives on education, PI executives' and PIOs' physical conditions and internal dynamics, PITs' working environment and conditions, quantitative and qualitative competencies of PIOs assigned to the education service, and supervision of PITs. These issues can be divided into three categories: Ministry of Justice, PIs, and PITs. Concerning these issues, suggestions have been developed.

Keywords: Penal institution, teacher, training and rehabilitation, problems.

Giriş

Tarihsel süreçte istisnalar bir tarafa bırakılırsa suç artarak ve çeşitlenerek var olagelmıştır. Bu durumdan hiçbir yaş grubu, cinsiyet, toplum, ülke ve bölge istisna değildir. Ceza tarihi de benzer bir seyir izlemiştir. Söz gelişi, cezada öç almayla başlayan süreç çeşitli aşamalardan geçtikten sonra hapsedme ile devam etmiştir. Hapsedme, insanlık tarihi kadar eski olsa da standart hale gelmesi 17. yüzyıl sonrasına denk düşer. Başlangıçta hapsedme tek başına önemli bir cezalandırma ve iyileştirme yöntemi olarak kabul edilmiştir. Ancak zamanla onun tek başına yeterince işlevsel olmadığı fark edilmiştir. Zira tek başına hapsedme, suçu yeterince önleyememiş ve azaltamamıştır.¹ Bu durum, gün geçtikçe daha fazla personel ve kaynak ayrılmasına yol açmıştır.² Zamanla

¹ Zahir Kızmaz, "Cezaevinin ve Hapsedmenin Suçu Engellemedeki Etkisi", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17 (2007), 44, 50, 64; Burcu Görkemli, "İslam Hukukunda ve Modern Hukukta Hapis Cezası ve Hapishaneler", *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/2 (2005), 174.

² Şuayip Özdemir, "Cezaevi Din Görevlileri ve Yöneticilerine Göre Cezaevlerinde Din Eğitimi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/4 (2002), 1; Şaban Şen, *Ceza İnfaz Kurumlarında Verilen Eğitim Faaliyetlerinin Yaşam Boyu Öğrenme Açısından Değerlendirilmesi: Zonguldak İli Örneği* (Bartın: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 3.

durumun sürdürülebilir olmadığı görülmüş ve farklı çözüm arayışlarına girilmiştir. Sonunda bugün neredeyse tüm dünyada uygulanan³, hapsedmeyle birlikte eğitim ve iyileştirme, başka bir deyişle “yeniden topluma kazandırma” yönteminde karar kılınmıştır.⁴ Buna göre hapsedmenin amaçları; bireyi ve toplumu suç işlemekten alıkoymak, suçluyu hapsederek suç işleyebilme ihtimalini engellemek, misillemede bulunmak ve suçluyu iyileştirip yeniden topluma kazandırmaktır.⁵ Asıl amaç ise suçluyu eğitmek, iyileştirmek ve yeniden topluma kazandırmaktır. Nitekim Glasser, iyileştirme sürecinin, öz alma, hapsedme ve reformasyon aşamalarını geçerek dördüncü aşama olan suçluyu “eğitme”, “iyileştirme” ve “yeniden topluma kazandırma” aşamasına geldiğini söylemiştir.⁶

Türkiye CİK’lerinde Batılı anlamda iyileştirme düşüncesinin temelleri Tanzimat döneminde atılmış ve olumsuz koşulların düzeltilmesi İslahat fermanında yer almıştır. Ancak Osmanlı döneminde sistematik bir eğitim ve iyileştirmeden söz etmek pek de mümkün değildir. Bu kavram, Cumhuriyet’le birlikte 1929’li yıllarda belirmeye başlamıştır. Bu kapsamda çeşitli kanunlar çıkarılmış, 1950’li ve 60’lı yıllarda cezaların infazı bireyselleştirilmiş ve CİK’lerin yönetimi Adalet Bakanlığı’na bağlanmıştır.⁷ Bugünkü anlamda eğitim ve iyileştirme faaliyetlerinin asıl temelleri ise 1980’li yıllarda atılmış ve söz konusu faaliyetler 2000’li yıllarda ivme kazanmıştır. Bu süreçte AB tarafından eğitim mevzuatıyla ilgili birçok düzenleme yapılmış⁸, eğitim ve iyileştirme faaliyetlerini yürütmek

³ Genç ve Yetişkin Hükümlü ve Tutukluların Eğitim ve İyileştirilme İşlemleri ve Diğer Hükümler Genelge (GYHTEİDH), Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü (2007), No. 46/1.

⁴ Tülin Günşen İçli- Aslıhan Öğün, *Türkiye Cezaevlerindeki Rehabilitasyon Faaliyetleriyle İlgili Sosyolojik Bir Analiz* (Ankara: Ankara Açık Cezaevi Matbaası, 1999), s.18-34; “Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü Eğitim Faaliyetleri (CTEGMEF)”, Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü (1997), Eğt. Br. 12/ 97062585.

⁵ Misty Kifer vd., “The Goals of Corrections: Perspectives From The Line”, *Criminal Justice Review* 28/1 (2003), 47.

⁶ Harry Allen-Clifford Simonsen, *Correction in America: An introduction* (Newyork: MacMillan Publication, 1981), 351.

⁷ Hüseyin Turgut, *Cezaevi İdaresi* (Ankara: Adalet Bakanlığı Eğitim Daire Başkanlığı Yarı Açık Cezaevi Matbaası, 1986), 41.

⁸ Ceza ve Güvenlik Tedbirlerinin İnfazı Hakkında Kanun (CGTİHK), *Resmî Gazete* 25685 (29 Aralık 2004), Kanun No. 5275; Gözlem ve Sınıflandırma Yönetmeliği (GSM), *Resmî Gazete* 25848 (17 Haziran 2005); GYHTEİDH, ikinci Bölüm/1; Adalet Bakanlığı Teftiş Kurulu Başkanlığı Yönetmeliği (ABTKBY), *Resmî Gazete* 26413 (24 Ocak 2007; Adalet Bakanlığı Ders ve Ek Ders Saatlerine İlişkin Bakanlar Kurulu Kararı (ABDESİBKKK), *Resmî Gazete* 26561 (23 Haziran 2007), Karar No. 12226; Kurumlarda Ders ve Ek Ders Ücretleri Genelgesi (KDEÜG), Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü (6 Eylül 2012), No. 139/1; Ceza İnfaz Kurumlarının Yönetimi ile Ceza ve Güvenlik Tedbirlerinin İnfazı Hakkında Yönetmelik (CİKYGTHY), *Resmî Gazete* 31083 (29 Mart 2020), Yönetmelik No.2324; GSMHDDY, Gözlem ve Sınıflandırma Merkezleri ile

üzere daha fazla öğretmen istihdam edilmeye başlanmıştır.⁹ Ayrıca çeşitli kurum ve kuruluşlarıyla protokoller imzalanmış¹⁰, personele yönelik hizmet öncesi ve hizmet içi eğitimler verilmiş ve çalıştaylar düzenlenmiştir. Yine CİK'lerde uygulanmak üzere eğitim ve iyileştirme faaliyetleri için "standartlar sistemi"¹¹ geliştirilmiş ve "eğitim haritası"¹² çıkarılmıştır.

Türkiye Cumhuriyeti AB'ye bağlı tüm CİK'lerde H/T'ların yaş, suç grubu, ceza süresi ve yeteneklerine öncelik verilerek, ekonomik ve kültür durumuna uygun biçimde eğitim programları yürütülmektedir. Eğitim programları; Adalet Bakanlığı Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü'nün (CTEGM) Genç ve Yetişkin Hükümlü ve Tutukuların Eğitim ve İyileştirilme İşlemleri ve Diğer Hükümler isimli 46/1 No.lu Genelge'sinde¹³ ve bazı Yönetmeliklerde¹⁴, "eğitim-öğretim çalışmaları, sosyal-kültürel ve sportif faaliyetler" şeklinde geçmektedir.

CİK'lerde uygulanan programlar 5275 sayılı Ceza ve Güvenlik Tedbirlerinin İnfazı Hakkında Kanun¹⁵ ve 2324 sayılı Ceza infaz Kurumlarının Yönetimi ile Ceza ve Güvenlik Tedbirlerinin İnfazı Hakkında Yönetmelikte¹⁶ "temel eğitim, ortaöğretim, yükseköğretim, meslekî eğitim (mesleksi rehabilitasyon), din eğitimi¹⁷, beden eğitimi, kütüphane ve psiko-sosyal hizmet" şeklinde geçmektedir.

CİK'lerde uygulanan eğitim-öğretim programları; 25848 sayılı Gözlem ve Sınıflandırma Merkezleri Yönetmeliğinde¹⁸ "genel eğitim-öğretim programları ve destek eğitim-öğretim programları" şeklinde iki ana başlık altında ele

Hükümlülerin Değerlendirilmesine Dair Yönetmelik (GSMHDDY), *Resmî Gazete* 31349 (29 Aralık 2020).

⁹ AB bünyesinde 637 CİKÖ çalışmaktadır. (Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü (CTEGM), "Personel Durumu" (Erişim 27 Ekim 2021).

¹⁰ Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü (CTEGM), "Protokoller" (Erişim 23 Ekim 2021).

¹¹ Eğitim Standartları sistemi; CİK'lerdeki eğitim ve iyileştirme etkinliklerinin her bir kurum türü için nitelik ve nicelik olarak belirlenen esaslar çerçevesinde yapılmasını ve verimlilik esasına göre not verilerek takibini ifade eder (GYHTEİDH, Üçüncü Bölüm md. A/1).

¹² Eğitim haritası, CİK'lerdeki eğitim ve iyileştirme çalışmalarının her kurum için nicelik olarak belirlenen esaslar çerçevesinde yapılmasını ve verimlilik esasına göre not verilerek takibini ifade eder.

¹³ GYHTEİDH, Bölüm,3,4,5,7,9.

¹⁴ GSM, md. 28, 29,30; GSMHDDY, md. 26,27, 28.

¹⁵ CGTİHK, md. 75/2.

¹⁶ CİKYGTIHY, md. 88/3.

¹⁷ Din eğitimi ve MDR; din (kültürü) ve ahlak bilgisi, din ve ahlaki gelişim, dinî sohbetler, dini konferanslar, dini bilgi yarışmaları, dini konulu münazaralar vb. faaliyetleri kapsamaktadır. Yine, Kur'an-ı Kerim okuma, anlama ve hıfzetme, dini müzik çalışmaları, mübarek gün, gece, hafta ve ay faaliyetleri, hasta ve taziye ziyaretleri, kitap ve kütüphane faaliyetleri, değerler eğitimi vb. faaliyetleri de kapsamaktadır. Ayrıca manevi rehberlik ve danışmanlık ve bu doğrultuda yapılan bireysel görüşmeler de bu kapsamda yer almaktadır.

¹⁸ GSM, md. 28, 29, 30.

alınmaktadır. Genel eğitim-öğretim programları; “örgün eğitim, yaygın eğitim, iş ve meslek eğitimi, sosyal ve kültürel etkinlikler, din kültürü ve ahlak öğretimi” programlarından oluşmaktadır. Destek eğitim-öğretim programları ise “kütüphane ve kitaplık çalışmaları ile psiko-sosyal hizmet” programlarından oluşmaktadır.¹⁹

Eğitim-öğretim programları başka bazı AB mevzuatında da geçmektedir. Sözleşme, 31349 sayılı Gözlem ve Sınıflandırma Merkezleri ile Hükümlülerin Değerlendirilmesine Dair Yönetmelikte de²⁰, “genel eğitim programları ve destek eğitim programları” şeklinde iki ana başlık altında ortaya konulmaktadır. Genel eğitim programları; temel eğitim, örgün veya yaygın ortaöğretim, yükseköğretim, seviye tespit sınavları ve bunlara hazırlık maksadıyla yürütülen bireysel gelişim, lisansüstü eğitim, tahliye sonrasında hazırlama eğitimleri, örgün ve yaygın iş-meslek eğitimleri ile diğer yaygın eğitim programlarını” kapsamaktadır. Destek eğitim programları ise; “kütüphane ve kitaplık çalışmaları, din kültürü ve ahlak öğretimi, sosyal, kültürel ve sportif etkinlikler, manevi danışmanlık rehberlik (MDR) programlarını” ihtiva etmektedir.

Yukarıda çeşitli mevzuatta yer alan eğitim ve iyileştirme faaliyetlerinin tamamı CİKÖ’ler, başka bir deyişle, CİK eğitim-öğretim servisleri tarafından yürütülmektedir. Eğitim-öğretim servisi; Ceza İnfaz Kurumlarının Yönetimi ile Ceza ve Güvenlik Tedbirlerinin İnfazı Hakkında Yönetmelikte Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelikte şöyle tanımlanmaktadır: Eğitim-öğretim servisi, CİK’lerdeki eğitim-öğretim hizmetleri, kültürel etkinlikler, kütüphane çalışmaları ve MDR hizmetlerinin yürütüldüğü servistir.²¹ Bu servis 2324 sayılı Yönetmeliğe göre “öğretmen ve kütüphaneciden”²²; 31657 sayılı Değişik Yönetmeliğe göre ise “öğretmen, eğitim uzmanı ve kütüphaneciden” oluşmaktadır.²³ Ancak hâlihazırda CİK’lerde ne eğitim uzmanı ne de kütüphaneci bulunmamaktadır.²⁴ Bu nedenle kütüphane dâhil tüm eğitim ve iyileştirme faaliyetleri CİKÖ’ler tarafından yürütülmektedir.²⁵ Ayrıca CİKÖ’ler tarafından eğitim-öğretim ile ilgili düzenli bir şekilde üç aylık faaliyet raporu hazırlanıp AB’ ye sunulmakta, eğitim

¹⁹ GSM, md. 28-29, 30.

²⁰ GSMHDDY, md. 26, 27, 28.

²¹ Ceza İnfaz Kurumlarının Yönetimi ile Ceza ve Güvenlik Tedbirlerinin İnfazı Hakkında Yönetmelikte Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik (CİKYCGTİHYDİDY), *Resmî Gazete* 31657 (11 Kasım 2021), md. 6/1.

²² CİKYCGTİHY, md. 6/c; CİKYCGTİHKDYDY, md. 6/1.

²³ CİKYCGTİHY, 6/2-b, 14; CİKYCGTİHYDİDY, 6/1.

²⁴ CTEGM bünyesinde yalnız (1) bir eğitim uzmanı bulunmakta ve o da merkez teşkilatında çalışmaktadır. Kütüphaneci ise hiç bulunmamaktadır (CTEGM, Personel Durumu; Güler Demir, *Ceza İnfaz Kurumu Kütüphaneleri ve Türkiye’de Durum* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 308.

²⁵ CİKYGTİHY, md. 28/1, a, b, c, ç; 28/2, a, b.

ve iyileştirme ile ilgili teftiş verilmekte, eğitim kurulu, disiplin kurulu, idare ve gözlem kurulu gibi CİK kurullarına²⁶ iştirak edilmekte, sosyal kültürel, sportif ve sanatsal etkinlikler yürütülmektedir. Yine CİKÖ'ler tarafından MDR kapsamında bireysel görüşmelerle²⁷ Ulusal Yargı Ağında (UYAP) yer alan birçok iş ve işlem yapılmaktadır. CİKÖ'lerin görevleri 2324 sayılı Yönetmelikte²⁸ şöyle belirtilmektedir;

- ✓ Hükümlülerin eğitim ve öğretimleri ile manevi kalkınmalarını sağlar, örgün ve yaygın eğitime devam eden hükümlülerin okul kayıtları, sınava giriş işlemleri, sevk hâlinde okul kayıtlarının nakledilmesi gibi eğitim ve öğretimleri için gerekli her türlü işlemleri yürütür ve konu hakkında bilgilendirme yapar.
- ✓ Her yılın eğitim ve öğretim döneminin başlangıcında eğitim ve öğretim, kurs gibi görev alanına giren konularda bir yıllık plan hazırlayarak kurum en üst amirine sunar ve eğitim ve öğretim istatistiklerini düzenler.
- ✓ Yıl içinde değişebilecek koşullar nedeniyle, yıllık planda değişiklikler yapar.
- ✓ Kütüphanecinin bulunmadığı hâllerde, kütüphanecinin görevlerini yerine getirir.
- ✓ Okuma yazma bilmeyen hükümlülere, okuma yazma öğretilmesinden sorumludur. Herhangi bir sebeple öğrenme güçlüğü görülenleri, kurum en üst amirine bildirir (Kurum en üst amiri ve öğretmen bunların okuma yazma öğrenmeleri için gereken önlemleri alır).
- ✓ Kurumda eğitim ve öğretim faaliyetlerine devam edenlerin isimlerini, başladıkları tarihi, hangi sınıfa devam ettiklerini, başlangıçtaki öğrenim düzeylerini, eğitim ve öğretimde gösterdikleri ilerlemeyi, başarısını, devam sürelerini, sınıf yükselmelerini, davranış notlarını, gözlem ve sınıflandırma formunun ilgili bölümüne kaydeder.

Özetlemek gerekirse, ceza infaz sisteminin (CİS) temel hedefi H/T'ları sosyalleştirmek, sosyalleştirmenin temel aracı, eğitim ve iyileştirme faaliyetleri, eğitim ve iyileştirme faaliyetlerinin en önemli aktörü ise CİKÖ'lerdir. Zira eğitimin kalitesi hiçbir zaman öğretmenin kalitesini geçemez.²⁹

CİKÖ'lerin görevlerini tam anlamıyla yerine getirebilmesi, eğitim ve iyileştirme faaliyetlerinden murat edilen amacın gerçekleştirebilmesi için CİKÖ'lerin yanı sıra CİK'lerdeki tüm bileşenlerin eğitim ve iyileştirme faaliyetlerinin gerçekleştirilmesine yardımcı olması gerekmektedir.³⁰ Aynı

²⁶ CİKYGİHY, md. 21, 24, 25.

²⁷ CİKYGİHY, md. 16/5; Bkz. Turgut, *Cezaevi İdaresi*, 315-324.

²⁸ CİKYGİHY, md. 14/1, 2, 3

²⁹ Mehmet Doğan Cüceloğlu, *Öğretmenim Bir Bakar Mısın? Öğretmenin Gücü Üzerine* (İstanbul: Final Kültür Sanat Yayınları, 2018), 7.

³⁰ CİKYGİHY, md. 25/1; Turgut, *Cezaevi İdaresi*, 201.

şekilde CİK'lerdeki diğer tüm faaliyetlerin (sevk, çalışma, koğuş değişiklikleri, koğuş aramaları, açık ve kapalı görüşler, mahkeme ve hastane gitmeler vb.) eğitim-öğretim faaliyetlerine göre planlanıp programlanması³¹ ve sorunlarının asgariye indirilmesi gerekmektedir.

Literatürde Çoğaltay (2012) tarafından yapılan "Türkiye Genelinde Ceza İnfaz Kurumlarında Çalışan Öğretmenlerin İş Doyumlarının İncelenmesi" isimli çalışma dışında CİKÖ'leri ve onların sorunlarını ele alan başka hiçbir çalışma bulunmamaktadır. Söz konusu çalışma da kapsam olarak sadece CİKÖ'lerin iş doyumlarını ele almaktadır. Bu nedenle çalışmamızın, CİKÖ'lerin sorunlarını genel olarak ele alan ve onların görüşlerine dayanarak belirlemeye çalışan ilk ve tek çalışma olduğu söylenebilir. Bu durum onu son derece önemli kılmaktadır.

1. Amaç

Bu araştırmanın amacı; H/T'ları iyileştirmek, yeniden topluma kazandırmak ve mükerrer suçtan korumak amacıyla AB tarafından belirlenen tüm eğitim ve iyileştirme programlarını yürüten CİKÖ'lerin karşılaştıkları sorunları tespit etmek ve çözüm önerileri geliştirmektir. Zira sorunların çözülmesi için önce teşhis edilmesi önem taşımaktadır. Uygulamaya yönelik olarak tasarlanan bu çalışmada, bizzat CİK'lerde eğitim ve iyileştirme faaliyetlerini yürüten CİKÖ'lere gidilmiş, genel olarak onların hangi sorunlarla karşılaştıkları ve bunların nasıl çözülebileceği sorulmuştur.

Araştırmada şu ana soruların yanıtı aranmıştır.

- ✓ CİKÖ'lerin demografik özellikleri nasıldır?
- ✓ CİKÖ'lere göre AB merkez ve taşra eğitim teşkilatlanma şekli eğitim ve iyileştirme açısından sağlıklı bir teşkilatlanma biçimi midir?
- ✓ CİKÖ'ler tarafından yürütülen eğitim ve iyileştirme faaliyetleri için fiziksel eğitim ortamları yeterli midir?
- ✓ Bireysel görüşmelerde hangi sorunlarla karşılaşılmaktadır?
- ✓ CİK'lerin çalışma ortam ve şartları CİKÖ'ler açısından uygun mudur?
- ✓ CİKÖ'ler kendi mesleki yeterlilikleriyle ilgili ne düşünmektedir?
- ✓ CİKÖ'lere verilen hizmet içi eğitimler yeterli midir?
- ✓ Eğitim ve iyileştirme faaliyetleri konusunda hedef kitleye ulaşıyor mu?
- ✓ CİKÖ'lerin içsel ve dışsal iş doyum düzeyleri yeterli midir?
- ✓ CİKÖ'ler tarafından yürütülen eğitim ve iyileştirme faaliyetleriyle ilgili denetim ve raporlama mekanizmaları yeterli midir?
- ✓ CİKÖ'ler kendi tükenmişlik durumları/düzeyleri hakkında ne düşünmektedir?

³¹ Turgut, *Cezaevi İdaresi*, 66, 241-242, 313-314, 358-360.

✓ CİK'lerde yürütölen eğitim ve iyileştirme faaliyetleri H/T'ları yeniden topluma kazandırıyor mu? Başka bir deyişle arzulanan amaçlara ulaşılıyor mu? Bu araştırmayla elde edilen bulguların alana şu katkıları sağlaması beklenmektedir:

1. Çalışma şartları ile eğitim ortamlarının iyileştirilmesinde ve CİKÖ'lerin daha etkin çalışma yapmasında yol gösterici olabilir.
2. CİKÖ'lerin yaptığı bireysel görüşmelerle ilgili yaşanan sorunların azaltılması için çalışma başlatılmasına vesile olabilir.
3. Hizmet içi eğitimlerin nitelikli hale getirilmesine ve CİKÖ'lerin bu eğitimlerden yararlandırılması ve mesleki yeterliklerinin artırılmasına vesile olabilir.
4. Eğitim ve iyileştirme faaliyetlerinin yürütölmesinde önemli birer bileşen olan CİK çalışanlarının (müdür, 2. müdür, İKM) hizmet içi eğitimlere tabi tutulmasına vesile olabilir. Bu da onların CİKÖ'lere daha fazla yardımcı olmalarını sağlayabilir.
5. CİKÖ'lerin özlük haklarının, iyileştirilmesi ve geliştirilmesi için AB tarafından çalışma başlatılmasına ivme kazandırabilir. CİKÖ'lerin daha sistematik bir şekilde çalışması ve hedef kitleye ulaşması için fikir üretmesinde teşvik edici bir rol üstlenebilir.
6. CİKÖ'ler ve sorunlarına dair akademik çalışmaların yapılmasına ön ayak olabilir.
7. Daha etkin bir denetim mekanizmasının kurulmasına vesile olabilir.
8. Sorunları asgariye indirilmiş daha etkin bir CİKÖ modeli ortaya konulması için teorik bir çerçeve çizerek yetkililere yol gösterebilir.

2. Yöntem

2.1. Araştırmanın Modeli

Bu araştırma, Bursa CİK'lerinde eğitim ve iyileştirme faaliyetlerini yürütmüş ve hâlihazırda yürüten CİKÖ'lerin sorunlarını yine onların görüş, izlenim ve deneyimlerine dayanarak ortaya koymaya çalışan nitel bir araştırmadır. "Nitel araştırma insan ve grup davranışlarının nedenini ve nasıldığını anlamaya yönelik bir çalışmadır"³² Aynı zamanda, insanın kendi potansiyelini anlaması, gizemini çözmesi ve çabasıyla inşa ettiği sosyal yapı ve sistemlerin derinliklerini keşfetmesi için geliştirdiği bilgi üretme türlerinden biridir. Bu araştırma türü, insana ilişkin algı ve olayların, sosyal gerçeklikte ve doğall ortamında

³² Sait Gürbüz-Faruk Şahin, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2017), 103.

derinlemesine incelenmesini esas alır.³³ Araştırmada nitel araştırma desenlerinden biri olan fenomenoloji (olgubilim) deseni kullanılmıştır. Bu desende çalışma grubu, araştırmanın odaklandığı olguyu yaşayan ve bu olguyu dışı vurabilecek veya aksettirecek nitelikte olan kişilerdir. Aynı zamanda bu desen, farkında olduğumuz ancak derinlemesine ve ayrıntılı olarak bir anlayışa sahip olmadığımız olgulara odaklanmaktadır.³⁴ Bu çerçevede çalışma süreci üzerine odaklanılan olgu olan CİKÖ'lerin sorunları, onların görüşleri üzerinden tespit edilmiştir.

2.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu olarak Bursa ve ilçe CİK'lerde çalışan, çalışırken naklen Bursa Denetimli Serbestlik Müdürlüğüne atanan ve emekli olan 6 CİKÖ oluşturmaktadır. CİKÖ'ler nitel araştırmalarda en sık kullanılan yöntemlerden biri olan amaçlı örnekleme yoluyla seçilmiştir. Bu örneklemede araştırmacılar, katılımcıları çalışma için en uygun özelliklerine göre belirler. Örneğin, katılımcılar çalışılan konu ile ilgili önceki deneyimleri ya da bu konu hakkındaki bilgileri nedeniyle seçilebilir.³⁵

Çalışma grubuna ait olgusal veriler aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo:1 Çalışma Grubuna İlişkin Veriler

	Cinsiyet	Branş	CİK' i Seçme Nedenleri						Görevler ini Sevme Durumu	
			Maddiyat	İlk Atama	Unvan değişikliği	MEB' de Atanamama İşsizlik	Akademik kariyer yapma	Faydalı Olma Rotasyondan		
K1	E	Matematik						X	Evet	
K2	E	Kamu Yönetimi	X					X	Kismen	
K3	E	Tarih			X				Hayır	
K4	K	Tarih		X		X			Kismen	
K5	E	Ziraat/Kamu Yönetimi/İlahiyat			X			X	Kismen	
K6	E	İlahiyat/Türk Dili ve Edebiyatı						X	X	Hayır

³³ Ali Baltacı, "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?", *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2019), 368, 370.

³⁴ Ali Yıldırım- Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin/Sosyal Bilimler, 2016), 69.

³⁵ Hatice Başkale "Nitel Araştırmalarda Geçerlik, Güvenirlik ve Örneklem Büyüklüğünün Belirlenmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Elektronik Dergisi* 9/1 (2016), 26.

Tablo 1 incelendiğinde, araştırmaya katılan CİKÖ'lerin 1'inin kadın, 5'nin ise erkek olduğu görülmektedir. Ayrıca K1'in matematik, K2'nin kamu yönetimi, K3 ve K4'ün tarih, K5'in ziraat, kamu yönetimi ve ilahiyat, K6'nın ilahiyat ve Türk dili ve edebiyatı mezunu olduğu belirlenmiştir. Katılımcıların CİK'leri tercih etme nedenlerine gelince, K1 rotasyondan kurtulma, K2 maddiyat ve faydalı olma, K3 unvan değişikliği, K4 ilk atama, MEB'de atanama ve işsizlik, K5 unvan değişikliği ve faydalı olma, K6 akademik kariyer yapma ve rotasyondan kurtulma nedeniyle CİK'leri tercih ettiği görülmüştür. Mesleğini sevme ve benimseme konusunda ise K1 bütünüyle olumlu, K3 ve K6 bütünüyle olumsuz K2, K4, K5 ise kısmen olumlu görüş bildirmiştir.

2.3. Veri Toplama Araçları

Bu çalışmada veriler, fenomenlere (olgulara) ilişkin yaşantıları ve anlamları ortaya çıkarabilmek için en sık kullanılan veri toplama yöntemlerinden biri olan görüşme tekniği kullanılmıştır. Görüşme tekniği, çeşitli konu, tutum ve davranışları ve bunların olası nedenlerini araştırmada önemli bir veri toplama aracıdır.³⁶ Araştırmada araştırmacılar tarafından geliştirilen yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşme, araştırmacı tarafından önceden belirlenmiş olan veya görüşme sırasında ortaya çıkan yeni konulara göre soruların da sorulabildiği bir görüşme tekniği olup nitel araştırmalarda kullanılmaktadır.³⁷ Katılımcılar gönüllülük esasına göre oluşturulmuştur. Görüşme formuyla gerçekleştirilen görüşmeler hem yüz yüze hem de telefonla gerçekleştirilmiştir. Böylece elde edilen bilgiler teyit edilmiş ve pekiştirilmiştir. Ayrıca görüşme soruları zaman zaman ilave sorularla desteklenerek konuya derinlik kazandırılmış ve konuyla ilgili daha fazla bilgi elde edilmiştir.

2.4. Verilerin Analizi

Katılımcılara yarı yapılandırılmış formdaki açık uçlu sorular yöneltilmiş verdikleri yanıtlar yazılı olarak kayıt altına alınmıştır. Katılımcıların görüşlerinden elde edilen verilerin analizinde betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır. Betimsel analizde amaç, görüşme ve gözlem sonucu toplanan verilerin düzenlenmiş ve yorumlanmış bir şekilde okuyucuya aktarılmasıdır. Çoğu betimsel analizde veriler önceden belirlenmiş temalara göre sınıflandırılır, sınıflandırılan verilere ilişkin bulgular özetlenir. Özetler ise araştırmacının sübjektif bilgi ve birikimiyle yorumlanır. Ayrıca araştırmacı, bulgular arasında neden-sonuç ilişkisi kurar.

³⁶ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2018), 210.

³⁷ Ahmet Güler vd., *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık 2013), 113.

Gerekirse olgular arasında yapısal farklılık analizleri ve karşılaştırmalar yapar.³⁸ Bu kapsamda 6 CİKÖ' nün görüşlerinin daha anlaşılır olması için bunlar kategorilere ayrılmış ve ortak noktaları belirlenmiştir. Böylelikle kaç CİKÖ' nün hangi cevabı verdiği tespit edilmiştir. Söz konusu ortak noktalar dikkate alınarak alt kategoriler belirlenmiştir. Görüşmeye katılan CİKÖ'lerin kimlik bilgileri katılımcı güvenliği gereğince saklı tutulmuştur. Veri analizi sürecinde her bir form, bir CİKÖ'yü temsilen "K" simgesi ile kodlanmış ve K1, K2, K3, K4, K5 ve K6 şeklinde numaralandırılmıştır. Daha sonra numaralandırılan söz konusu formlar analiz edilmiştir. Ayrıca tablolardan hemen sonra CİKÖ'lerin cevaplarından gerektiğinde doğrudan iktibaslar yapılmıştır.

2.5. Geçerlik ve Güvenirlik

Bu araştırmadaki geçerlilik ve güvenirliliğin sağlanması için şu adımlar izlenmiştir: İlgili literatür incelenmiş, ancak bu alanda hiçbir çalışmanın olmadığı görülerek araştırmanın konusuna bizzat karar verilmiş, görüşme formu ise yapılan ön görüşmeler ve kendisi de bir CİKÖ olan araştırmacı Cevdet Tekin'in 24 yıllık gözlemleri ışığında oluşturulan sorular içerisinde seçilerek oluşturulmuştur. Forma son şekli verilirken eğitim bilimleri alanında uzman meslektaşlarımızın görüş ve önerilerine de başvurulmuştur. Söz konusu form, görüşme öncesi 2 CİKÖ ile görüşülerek test edilmiş, alınan cevaplar kaydedilmiş, formdaki görüşme sorularının açık ve anlaşılır olma ve amaca hizmet etme durumuna göre son şekli verilmiştir.

Önceki paragrafta ifade edildiği üzere araştırmalardan biri CİKÖ olduğu için görüşme yapılan CİKÖ'lerle zaten belirli bir iletişim ve samimiyet bulunduğundan samimi cevaplar alınmıştır. Verilen cevaplar kısa bir süre incelendikten sonra kendilerine okunmuş ve teyitleri alınmıştır. Bu durum araştırmanın iç geçerliliğini arttıran önemli bir husustur. Ayrıca elde edilen sonuçların benzer gruplara veya ortamlara aktarılabilmesi ise dış geçerliliğidir. Bunun için de doğrudan alıntılar ve amaçlı örneklem yöntemi kullanılarak dış geçerlilik sağlanmaya çalışılmıştır. Atılan söz konusu bu adımların hepsi, araştırmanın inanırılığını ve güvenirliliğini arttırmak için yapılmıştır.

3. Bulgular

Araştırmanın bu bölümünde CİKÖ'lerin sorulara vermiş oldukları cevaplar tablo haline getirilerek aktarılmıştır. Öncelikle, bulgular belirli kategorilere ayrılmıştır. Bu doğrultuda bazı kategorilerde her katılımcının ifadelerine ayrı ayrı yer vermek yerine, o kategoriyi en iyi yansıtacak katılımcıların görüşleri aynen iktibas edilmiştir.

³⁸ Kitzinger, Jenny. "Qualitative research: Introducing focus groups". *Bmj*, 311/7000 (1995), 299-302, akt. Ali Baltacı, "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?", *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2019), 379.

1. Eğitimsel Açıdan AB Merkez ve Taşra Teşkilatlanmasıyla ilgili Sorunlar

Tablo:2 Eğitimsel Açıdan AB Merkez ve Taşra Teşkilatlanmasıyla ilgili Sorunlar

CİKÖ görüşleri	f
AB bünyesinde “eğitim ve iyileştirme genel müdürlüğü” bulunmaması, mevcut CTEGM bünyesinde yer alan Eğitim ve İyileştirme Daire Başkanlığının tüm yetkili mevki ve makamlarında” eğitimciler yerine hukukçuların bulunması	K1, K2, K3, K4, K5, K6
CİKÖ’lerin görev alanlarının net olmaması	K1, K2, K3, K4,
CİK’ler için norm kadrolarının belirlenmemiş olması	K1, K2, K4, K5, K6
AB merkez teşkilatında ve personel eğitim merkezlerinde (CİKPEM) önemli makamlarda CİKÖ’lere yetki verilmemesi, bazı alt görevlerde bulunan CİKÖ’lerin ise yönetici sıfatıyla değil sadece öğretmen sıfatıyla ve geçici olarak görevlendirilmesi	K4, K5, K6
CİK yöneticilerinin genelde eğitimci olmaması	K1, K5, K6
CİK’lerde eğitim şube müdürlüklerinin bulunmaması veya genelde eğitimden sorumlu 2. müdürlerin eğitimci olmaması	K1, K3, K6
AB’ye bağlı CİKPEM’lerin başında eğitimcilerin yerine hukukçuların bulunması	K3, K5, K6
Cumhuriyet Başsavcılıklarında CİK’lerdeki eğitim ve iyileştirme faaliyetlerine rehberlik edecek ve onları denetleyecek başsavcılıklarda eğitimcilerden kurulu bir mekanizmanın bulunmaması	K3, K6

Tablo 2’deki CİKÖ görüşleri incelendiğinde, eğitimsel açıdan AB merkez ve taşra teşkilatlanmasıyla ilgili sorunlar yedi alt başlık altında ele alınabilir. Bunlar, AB bünyesinde bir “eğitim ve iyileştirme genel müdürlüğünün” bulunmaması ve mevcut AB eğitim teşkilatlanmasında eğitimciler yerine hukukçuların yetkilendirilmesi (6/6), CİKÖ’lerin görev alanlarının net olmaması (6/6) ve CİK’lerin norm kadrolarının belirlenmemesi (5/6) şeklinde sıralanmaktadır. Bu sıralamayı, CİK’lerde eğitim şube müdürlüklerinin bulunmaması ve genelde eğitimden sorumlu 2. müdürlerin eğitimci olmaması (3/6), CİK üst amirlerinin genelde eğitimci olmaması (3/6), CİKÖ’ler ve diğer personelin hizmet içi eğitimlerden geçirildiği AB CİKPEM’lerin başında eğitimciler yerine hukukçuların bulunması (3/6) izlemektedir. CİKÖ’ler tarafından Cumhuriyet Başsavcılıklarında CİK’lerdeki eğitim ve iyileştirme faaliyetlerine rehberlik edecek ve onları denetleyecek eğitimcilerden kurulu bir mekanizmanın bulunmaması (2/6) da bir sorun olarak görülmektedir.

Şimdi sorun olarak sıralanan bu maddelerin detayına inebilmek için mülakat yaptığımız CİKÖ’lerin bazı görüşlerini her başlık altında paylaşmak istiyoruz;

“AB bünyesinde CİK eğitim ve iyileştirme faaliyetlerini planlayacak, yürütecek ve denetleyecek bir “Eğitim ve İyileştirme Genel Müdürlüğü” bulunmaması veya mevcut CTEGM bünyesinde yer alan “Eğitim ve İyileştirme Daire Başkanlığı”nın yetkili mevki ve makamlarında eğitimciler yerine hukukçuların bulunmasıyla ilgili görüşler

K2-“Bakanlığımızın eğitim açısından merkez teşkilatlanmasını yıllardır kendi aramızda konuşuyoruz biz eğitimciler olarak. Senin de bildiğin gibi CİK’ler mevcut hükümlü/tutuklu öğrenci sayısı ile Türk Eğitim Sisteminin en önemli örgün ve yaygın eğitim kurumları arasında yer almaktadır. Örgün ve yaygın 45-50 bin öğrencimiz var tüm ceza infaz kurumlarında. Millî Eğitim Bakanlığından sonra en kalabalık öğrenci kitlesine Adalet Bakanlığı sahiptir bildiğim kadarıyla. Özel eğitime muhtaç olan, içinde çocuk ve kadın gibi hassas grupları da barındıran bu kurumlarda, etkin bir eğitimin yürütülmesi gerektiği hususu hepimizin malumu. Bu nedenle bana göre Türkiye’deki tüm CİK’lerdeki örgün ve yaygın eğitim ve iyileştirme faaliyetlerini planlayacak, yürütecek ve denetleyecek bir genel müdürlüğün kurulması yararlı olur düşüncesindeyim. Böyle bir genel müdürlük şart. Bence sırf eğitim ve iyileştirme faaliyetlerine bakan bir genel müdürlük olsaydı. Çok farklı olurdu. En azından genel müdür yardımcılarında biri eğitimci olsaydı da onun himayesinde bir eğitim ve iyileştirme yapılanmasına gidilseydi yine çok farklı olabilirdi. Bu bile bir şeydi bizim için. Çünkü bu kişi bizim meslek grubumuzdan olacaktı, daha rahat iletişim kuracaktık. Daha çok aidiyet duygumuz gelişecekti. Valla ne yalan söyleyeyim kendimizi burada yalnız hissediyoruz bazen biz eğitimciler olarak. Tabii bu mesleğimizin hakkını vermeyeceğiz/veremeyeceğiz anlamında anlaşılmasın lütfen.”

K3“Biz eğitimciler olarak AB’nin mevcut merkez teşkilatlanmasını kendi aramızda yıllardır konuşur dururuz. Bilindiği gibi CİK’lerde eğitim alan 45-50 bin hükümlü/tutuklu var. MEB’den sonra en ortaöğretim düzeyinde en kalabalık öğrenci grubu bizim bakanlığımızda var. Ayrıca bizim öğrencilerimizin içerisinde büyük hassasiyet gerektiren özel eğitime muhtaç olan çocuk ve kadınlar da bulunmaktadır. Bu nedenle bana göre Türkiye’deki tüm CİK’lerdeki örgün ve yaygın eğitim ve iyileştirme faaliyetlerini planlayacak, yürütecek ve denetleyecek bir genel müdürlüğün kurulması çok elzemdir. En azından eğitim işlerinden sorumlu bir genel müdür yardımcısı olsa eğitim işlerinin sağlıklı yürütülmesine büyük katkısı olurdu. Bu kişi **bizim** meslek elamanı grubumuzdan olacaktı, uygulamalara ve sahaya daha hâkim ve problemlere çözüm odaklı bakacaktı. Daha hızlı daha rahat iletişim kuracaktık. Daha çok aidiyet duygumuz gelişecekti. Valla ne yalan söyleyeyim eğitimci olarak kendimizi bu yapı içerisinde yalnız hissediyoruz. Tabii bu mesleğimizin hakkını vermeyeceğiz/veremeyeceğiz anlamında anlaşılmasın lütfen.”

K6- “Adalet Bakanlığı bünyesinde CİK eğitim ve iyileştirme faaliyetlerini yürütecek bir genel müdürlüğün kurulması yararlı olabilir. Ama söz konusu genel müdürlüğü yapılanmasının her kademesinde eğitimciler yer almalıdır kanımca. Şunu kastediyorum, tepeden tırnağa, merkezden taşraya, genel müdürden, CİK’lerdeki eğitimden sorumlu 2. Müdür’e kadar herkes eğitimci olmalıdır. Hatta mümkünse tüm CİK’lerde, hiç olmazsa çocuk ceza infaz kurumlarındaki tüm

personelin değilse yöneticilerin genelinin eğitimci olsa daha iyi olur bence. Aksi takdirde eğitim, güvenliğin gölgesinde kalır, fonksiyonel olmaz, amaca ulaşmaz çoğu zaman.”

CİKÖ'lerin görev alanlarının net olmamasıyla ilgili görüşler

K5- “Bence CİK öğretmeni, bazen eğitimcilik, bazen kâtiplik, bazen çeşitli kurullarda üyelik, bazen koordinatörlük, bazen organizatörlük, bazen eğitimle ilgili yöneticilik yapan meslek elemanıdır. Kurumlara atama yapılırken herhangi bir branş aranmıyor, lisans mezunu olan, formasyonu bulunan veya tezsiz yüksek lisans yapan her branştan kişi öğretmen olarak atanabilmektedir. Bence bu şekilde öğretmen alımı yapmak rantabl değil. Önce ceza infaz kurumlarına hangi branşların uygun olacağı konusunda iyi bir araştırma yapılmalı, sonra hangi tür ceza infaz kurumuna hangi branş öğretmenlerinin yararlı olacağı düşünülmelidir bence. Her branş ceza infaz kurumlarında, ceza infaz kurumlarındaki her öğretmen de her ceza infaz kurumunda başarılı olamaz bana göre. Söz gelimimi, çocuk ceza infaz kurumlarına PDR mezunlarının atanması daha uygundur bence.”

K6- “Ceza infaz kurumu öğretmeni temel eğitimden ortaöğretime, lisans eğitiminden lisansüstü eğitimi, mesleki eğitimden beden eğitimine, din eğitiminden mesleki eğitime, kütüphane işlemlerinden sosyal-kültürel ve sportif faaliyetlere kadar geniş bir yelpazede tüm faaliyetleri yürüten kişidir CİKÖ. CİKÖ, plan ve program yapma, yıl içinde ihtiyaca göre planda değişiklik yapma, denetleme ve gözetleme, eğitim ve gözlem kurularına üye sıfatıyla katılma, yapılan tüm işlem ve işlemleri UYAP sistemine işleme, periyodik aralıklarla yapılan iş ve işlemlerini kurum idaresine ve Bakanlığa raporlama gibi işleri de yapar. Aynı zamanda teftişini verme gibi şeyleri yapan meslek elamanıdır. Bu tanım bana aittir. Benim bildiğim resmi bir tanımı yapılmadı şimdiye kadar. CİKÖ'nün çünkü. Onun için görev alanı ve statüsü çok net olmayan, MEB mevzuatı ile Adalet Bakanlığı mevzuatı arasında gidip gelen bir görevli denilebilir ona. Yine bildiğim kadarıyla CİK öğretmeni alınırken branş farkı gözetilmiyor. Kamucu da var, ilahiyatçı da var, ziraatçı da var, veteriner de var, sınıfçı da var, işletmeci de var... Hatta genelde MEB'den ataması neredeyse mümkün olmayan bazı branşlar da var. Bence kısa vadede bu konuda bilimsel bir kurul oluşturulmalı, ceza infaz kurumu türlerine ve yapılan faaliyetlere göre branş öğretmenleri atanmalı ceza infaz kurumlarına. Orta ve uzun vadede bazı üniversitelerde CİK öğretmenliği bölümleri açılmalı veya bazı bölümlere CİK'le ilgili dersler konularak atama bunlardan olmalıdır. Yoksa her atanmış öğretmen çok zaman kaybediyor bu işi öğreninceye kadar.”

CİK'ler için norm kadronun belirlenmemiş olmasıyla ilgili görüşler

K2- “CİK'lerde öğretmen norm kadro belirlenmediği için bazı ceza infaz kurumlarına az, bazılarında çok öğretmen atanabiliyor. Bu durum bazı

kurumlarda işlerin zar zor yetiştirilmesine, bazı yerlerde ise öğretmenlerin boş kalmasına ve sorunlara yol açabiliyor. Bu da pasifliğe, hatta bazen payına düşen az işin de ortada kalmasına neden olabiliyor zaman zaman.”

K5- “Norm kadro olmayınca kimi yerde yığılmalara kimi yerde nicel yetersizliğe neden oluyor. Bu durum bazı kurumlarda eğitimin etkinliğini olumsuz etkiliyor bence. Bence ivedi olarak çözüm bekleyen sorunlardan biridir bu.”

AB merkez teşkilatında ve CİKPEM’lerdeki önemli mevki ve makamlara hukukçuların atanması, CİKÖ’lerin ise yönetici sıfatıyla değil sadece öğretmen sıfatıyla ve geçici olarak görevlendirilmesiyle ilgili görüşler

K1- “Adalet Bakanlığı merkez teşkilatında ve personel eğitim merkezi gibi yerlerde biz eğitimciler geçici olarak görevlendiriyoruz. Bize yani öğretmenlere idari doğru dürüst bir yetki verilmiyor. Küçük bazı yetkiler verilse bile geçici oluyor. Bu pozisyon, aidiyet duygumuza ve verimliliğimize zarar veriyor. Bu nedenle Adalet Bakanlığı CİK eğitim ve iyileştirme faaliyetlerine yeterince katkı sağlayamıyoruz diye düşünüyorum ben. Bu durum değiştirilse verimlilik artar bence. İşin doğası da bunu gerektirmez mi zaten. Bir arkadaşım Adalet Bakanlığı personel eğitim merkezlerinden birinde geçici olarak görevlendirildi. Ancak eğitim merkezinin müdürü bir hâkimdi. Eğitim merkezindeki bazı planları vardı. Onları gerçekleştirmeden ayrıldı bildiğim kadarıyla. Ben burada hukukçular eğitimden anlamaz demiyorum. Herkes işini yaparsa daha verimli olur demek istiyorum.”

K4- “Bence eğitim işleriyle eğitimciler uğraşsın. Elbette Adalet Bakanlığında önemli görevler üstlenen hukuk kökenli kişiler yıllardır canhıraş bir şekilde eğitimle ilgili önemli çalışmalara imza atmışlardır. Bunu inkâr ediyor değilim. Ancak malum olduğu üzere çağımız branşlaşma, uzmanlaşma, işi alan uzmanına bırakma çağı olduğu hususu malumdur. Bu nedenle Adalet Bakanlığı artık eğitimle ilgili tüm mevki ve makamlara eğitimcileri getirmek için yeniden bir teşkilat yapılanmasına gitmesi faydalı olur kanımca.”

CİK yöneticilerinin genelde eğitimci olmamasıyla ilgili görüşler

K1- “Kurum müdürlerinin bazıları eğitimin öneminden dem vurur Bakanlığımız eğitime önem verdiği için. Ama uygulamaya gelince yeterince ne eğitimi ne de eğitimciye değer verirler. Eğer ceza infaz kurumları, özellikle çocuk ceza infaz kurumlarına atanan personelin tamamının veya kahir ekseriyetinin eğitimci olması gerekir bence.”

K6- “Ceza infaz kurumları birer eğitim ve iyileştirme merkezidir 5275 sayılı yasaya göre. Ama atanan müdürlerin neredeyse tamamı eğitimci değildir veya eğitime kaynaklık edecek bölümlerden mezun değildir. Hatta bazılarının eğitimi çok düşük olduğundan eğitim konusunda çeşitli çekinceleri ve farklı olumsuz yaklaşımları olabiliyor. Ben İngilizce kursu için kendisine dilekçeleri sunduğum

müdürüm...ya hoca otur oturduğun yerde benim de kendinin de başını ağrıtmı” dedi bana.”

CİK’lerde eğitim şube müdürlüklerinin bulunmaması veya eğitimden sorumlu 2. müdürlerin genelde eğitimci olmamasıyla ilgili görüşler

K1-“Mesela ceza infaz kurumumuzda 400’den fazla örgün ve yaygın eğitim öğrencimiz var bizim. Ayrıca bir sürü sosyal-kültürel, sportif faaliyetimiz var bizim. Bu faaliyetleri amacına uygun bir şekilde planlayacak, çok iyi anlayacak, yürütecek, gözetleyecek, denetleyecek ve sonuca ulaştıracak güçlü bir mekanizmaya ihtiyaç vardır kurumlarda bence. Mevcut durumda ise müdürlerin neredeyse tamamı eğitimci olmadığı için eğitime uzak olabilmekte, öğretmenin de idari yetkisi bulunmadığından kimseye laf geçirememektedir. Yani eğitim şartları oluşturamamaktadır. Kısacası eğitim işlerine işlerlik kazandıramamaktadır. Müdürde yetki var alana hâkimiyeti yok, öğretilmekte alana hâkimiyet var idari yetki yok. Bu ikisi ne yazık ki yeterince yan yana gelemiyor. Durum böyle olunca ikisi yarım bir tam etmiyor. Yetki olmadan bu kurumlarda faaliyetleri yürütmek oldukça zor görünmektedir. Bu nedenle ya idarecinin eğitimci olması ya da eğitimcinin idari olarak yetkilendirilmesi şarttır bana göre. Biraz önce de dediğim gibi kurumlarda çok önemli olan ve infazın temel aracı olan eğitim ve iyileştirme faaliyetlerini yürütecek bir mekanizmaya muhtacız. İşte bu mekanizmanın adı kurumlarda “eğitim şube müdürlüğü”dür. Ya 2. Müdürlerden biri eğitimci olmalıdır. Ya da öğretmenlerden biri eğitim yöneticisi yapılmalıdır. Başka türlü olmaz bence.”

K3- “Eğitimci olmayan asli görev müdüre yardımcı olmak olan 2. müdürlerin ek iş olarak eğitime de bakması uygun değildir bana göre. Çünkü eğitim araya sıkıştırılacak, idareten yürütülecek bir iş de değildir. Mevcut uygulama eğitim ve iyileştirme faaliyetlerine ivme kazandıracak, eğitimcilerin motivasyonlarını geliştirecek bir uygulama değildir bence. Bunca kaynak ayrılmasına karşın tam olarak hedeflere ulaşamıyor bence. Sorun da bu konuda bazı şeylerin yerli yerine oturtulmamasıdır kanaatimce.”

K6- “Eğitim ve işleri uzmanlık gerektiren bir alandır. Bu nedenle eğitimden sorumlu 2. müdürün eğitimci olması ve MEB’e bağlı olan bir kişi olması gerekir. Şu anda eğitim ve iyileştirme faaliyetlerine yardımcı olsun, önünü açsın diye ihdas edilen eğitimden sorumlu 2. Müdürlük işlere gaz olmak yerine fren olabilmektedir bazen.”

CİKÖ’ler ile diğer personelin hizmet içi eğitimlerle eğitildiği CİKPEM’lerin başında eğitimciler yerine hukukçuların bulunmasıyla ilgili görüşler

K5- “Bilindiği gibi personelin niteliklerini artırmanın yollarından biri de hizmet içi eğitimidir. Eee öğretmen de personel olduğuna göre aynı şey öğretmenler için de geçerlidir haliyle. Hal bu iken öğretmenler dâhil tüm personelin eğitildiği Adalet Bakanlığı personel eğitim merkezlerinin başında yine eğitimciler değil

hukukçular var. Yani buralar merkez eğitim teşkilatlanmasının bir versiyonu neredeyse. Bence bu kurumların başında mutlaka eğitimci olmalıdır.”

K6- “Adalet Bakanlığı tarafından personelin eğitilmesi geliştirilen hizmet içi eğitim programlarını etkin bir şekilde uygulayacak, denetleyecek, amaçlarını gerçekleştirecek olan bu kurumlardır. Daha doğrusu bu kurumların başında bulunan yetkili kişilerdir. Ancak bu personel ya hukukçu ya da ceza infaz kurumu yöneticisi kişilerden oluşmaktadır bildiğim kadarıyla.”

Cumhuriyet Başsavcılıklarında CİKÖ'lere rehberlik edecek ve onları denetleyecek eğitimcilerden kurulu bir mekanizmanın bulunmamasıyla ilgili görüşler

K3- “Bence bizim Adalet Bakanlığındaki en önemli problemlerimizden biri taşrada ve merkez teşkilatında üstlerimizin eğitimci olmamasıdır. Zira hukuk diliyle eğitim anlamak kolay değildir. Bazen gerçekten çok ciddi iletişim problemleri yaşayabiliyoruz kurumlarda.”

K6-“Hiçbir Cumhuriyet Başsavcısı veya savcısı CİK'lerdeki eğitim ve iyileştirme faaliyetlerine hakkıyla eğilemez, ona yeterli zaman ayıramaz, zaman ayırsa bile bir eğitimci gibi eğitimin hakkını tam anlamıyla veremez bence. Hatta bir ara bir başsavcımız vardı. Biz kendisine CİK öğretmeni olduğumuzu söyleyince siz hangi bakanlığa bağlısınız diye bize soruvermişti. Bu nedenle en azından illerde Cumhuriyet başsavcılıkları bünyesinde il/çe CİK'lerdeki eğitim ve iyileştirme faaliyetlerini kontrol edecek, eğitimcilerin önünü açacak, rehberlik edecek, gerektiğinde ivedi olarak denetleyip müdahale edecek etkin bir/iki eğitimci kurulunun bulunması yararlı olabilir. Aynı şekilde MEB bünyesinde de CİK konusunda uzman bir kişi veya ekip oluşturulabilir kanaatimce.”

2. CİK'lerin Fiziksel Eğitim Ortamlarıyla İlgili Sorunlar

Tablo 3. CİK'lerin Fiziksel Eğitim Ortamlarıyla İlgili Sorunlar

CİKÖ görüşleri	f
Öğrenme ortamlarının yetersiz olması	K1, K2, K3, K4, K5, K6
CİKÖ'lere ait kişisel odaların oylumsal olarak yetersiz olması	K1, K2, K3, K4, K5
CİKÖ odalarının teknik donanımının yetersiz olması	K3, K4, K5, K6
Sosyal, kültürel ve sportif alanların yetersiz olması	K3, K4, K5

Tablo 3'e bakıldığında CİKÖ'ler fiziksel şartlardan kaynaklanan sorunlara ilişkin görüşleri öğrenme ortamlarının yetersiz olması (6/6), CİKÖ'lere ait odaların oylumsal olarak (4/6) ve teknik olarak yetersiz olması (4/6), sosyal, kültürel ve sportif alanların yetersiz olması (4/6) şeklinde sıralanmaktadır.

Bu konularda bazı CİKÖ ifadeleri şu şekildedir;

Öğrenme ortamlarının yetersiz olmasıyla ilgili görüşler

K1- “Ders ve kurs alanlarımız oldukça yetersizdir. Olanların çoğu da atölyelere çevrildi. Çoğu faaliyetimizi ancak atölye geçici olarak boşaltılırsa veya makineler geçici olarak durursa yapabiliyoruz. Böyle bir zaman ve mekânda ne kadar başarılı ders ve kurslar yapılabilir bilmiyorum. Aynı şekilde çok amaçlı spor salonumuz da idarecilere tarafından atölyeye çevrildi. Bu nedenle daha önce il protokolüne açık etkinlikler de dâhil olmak üzere birçok etkinlik yapılıyor ancak artık böyle bir ortam ve imkân kalmamıştır maalesef. Doğal olarak moralimiz bozuluyor.”

K4- “Kurumuzda bazen 200, bazen daha fazla hükümlü/tutuklu aynı anda merkezi sistem sınavlarına (AÖL, AÖO) giriyor. Ancak bu öğrencileri sınavlara sokacak yeterince yerimiz bulunmuyor. Öğrencileri sınav için hiç de ideal olmayan mekânlarda (yemekhane, koridor, açık görüş alanları vb.) sınavlara almak zorunda kalıyoruz.”

CİKÖ'lere ait kişisel odaların oylumsal olarak yetersiz olmasıyla ilgili görüşler

K1- “Odamız var ama oldukça küçük. Hepimizin odada işi olduğunda odaya sığamayabiliyoruz. Sığsak bile nefes alamıyoruz neredeyse. Onun için çok acil değilse oda ancak müsait olduğunda giriyoruz. Kalabalık olduğunda kendimizi dışarıya atıyoruz.”

K2- “Odamız var ama yeterli değil. Eğitim-öğretim servisinde iki öğretmen, üç de İKM bulunmaktadır. Eğitim ve iyileştirme faaliyetlerinin paydaşları olan diğer kamu kurum ve kuruluşları, sivil toplum örgütleri, üniversite hocaları, kurs ve ders hocaları vb. geldiğinde odamız almıyor ve çok sıkıntı çekiyoruz.”

K3- “Odamız öğretmenler için yeterlidir ancak, odamızı Diyanetten gelen hocalar da kullanmaktadır. Bazen kurs hocaları kullanabiliyorlar. Özellikle salgın sürecinde çok ciddi sıkıntılar yaşadık. Odada fazla durmamaya çalıştık. Çok kalabalık olurdu ve hastalık riski artardı çünkü. Bu da işlerin zor yetişmesine sebep oldu. Çok önemli olmasa da bu yüzden çeşitli sıkıntılar yaşadık ve yaşamaya devam ediyoruz hala.”

K4- “Eğitim-öğretim servisimize ait tam donanımlı bir odamız var. Ama odamız idari katta olmadığı için kendimizi tecrit edilmiş gibi hissediyoruz. Gelen misafirlerimizi maltadan³⁹ geçirerek odamıza götürmek istemiyoruz. Ayrıca yeterince aydınlık ve havadar da sayılmaz odamız.”

CİKÖ odalarının teknik donanım açısından yetersiz olmasıyla ilgili görüşler

K3- “Odamızda yalnız UYAP bağlantılı internet bulunmaktadır. Ancak bazen çok yavaş işlemektedir. Bu nedenle kısa sürede yapılması gereken bazı iş ve işlemleri (Açık Öğretim ortaokulu, Açıköğretim Lisesi, AÖF, AUZEF vb. kurumlara kayıt, kayıt yenileme, sınav giriş belgeleri çıkarma) yapmakta çok zorluk çekmekteyiz.

³⁹ Malta, CİK'lerde H/T'ların kaldığı koğuşların/odaların açıldığı koridora verilen addır.

Bazen işleri alıp eve götürüyoruz. UYAP interneti yavaş işlediği için hem zaman kaybediyoruz hem de işi eve götürmek zorunda kaldığımız için o aralarda yeterince dinlemiyoruz.”

K5- “Odamızda bağımsız internet vardı. Ancak Adalet (Baş)Kontrolörü/ Adalet (Baş)Müfettişi geldiğinde UYAP bağlantılı olmayan internet kullanmanın, yani bağımsız internet kullanmanın yasak olduğunu söylediğinden iptal edildi. Bundan dolayı çok sıkıntı çekiyoruz, çok zaman kaybediyoruz. Saymanlık odasında veya başka birimlerde rica mihnet internetten yararlanarak iş yapmaya çalışıyoruz. Bu durum üzüyor bizi tabii. Daha da önemlisi enerji kaybına yol açıyor. Olumsuz etkiliyor moral ve motivasyon açısından.”

Sosyal, kültürel ve sportif alanların yetersiz olmasıyla ilgili görüşler

K3- “Kurumumuzda bir tane çok amaçlı salonumuz var. Bu alandan eğitim-öğretim, psiko-sosyal, manevi rehberlik, idare, bazen cezaevi jandarma bölük komutanlığı bile yararlanmaktadır. Hal böyle olunca çok zorluk çekmekteyiz. Programlar çakışıyor, bazen programımızı ertelemek zorunda kalıyoruz. Bazen iptal etmek zorunda kalabiliyoruz. Salonumuz 50-60 kişilik. Kurumda 2000-2500 kişi var. Üç beş grup yapsak bile hepsine ulaşamıyoruz. Merkezi yayın sisteminden yayınlasak bile aynı tadı vermiyor. Herkes izleyemiyor vs.”

K4- “Var. Kurumumuzda 1 tane halı sahamız var. Kurumda 1000 civarında hükümlü/tutuklu var. Her koşu 1 saat halı saha hakkı versek bile ayda bir sıra geliyor ancak. O gün de o koşunun ziyareti, telefon görüşü, mahkemesi, reviri, banyosu vs. gibi şeyleri varsa bir ay daha beklemesi gerekiyor. Bu da bazı hoşnutsuzluklara ve huzursuzluklara yol açabiliyor. Moral ve motivasyon açısından olumsuz etkileniyoruz. Bizi çok zorluyor.”

3. Bireysel Görüşmelerle İlgili Sorunlar

Tablo 4. Bireysel Görüşmelerle İlgili Sorunlar

CİKÖ görüşleri	f
CİKÖ'lerin bireysel görüşme konusunda kendilerini yeterli görmemesi	K1, K2, K3, K4, K5, K6
Bireysel görüşme yapılırken sürekli yanında bir İKM' nin bulunması	K1, K2, K3, K4, K6
Bireysel görüşme odasının bulunmaması/yetersiz olması	K2, K4, K5, K6
CİKÖ'lerin görüşme ve görüşlerine yeterince değer ve önem verilmemesi	K2, K5, K6
CİKÖ'lerin H/T'ların psikolojisinden olumsuz etkilenmesi	K3, K4

Tablo 4'te CİKÖ'lerin bireysel görüşmelerle ilgili görüşlerine bakıldığında, en önemli sorunun CİKÖ'lerin bireysel görüşme konusunda kendilerini yeterli görmemesi (6/6) olduğu görülmektedir. Bireysel görüşmelerle ilgili en önemli ikinci sorun ise CİKÖ'lerin yanlarında üçüncü kişilerin bulunması nedeniyle H/T'larla birebir görüşme yapamamasıdır (5/6). Diğer sorunlar ise CİKÖ'lerin görüşme odalarının bulunmaması veya yetersiz olması (4/6), görüşme ve

görüşlerine değer verilmemesi (3/6) ve H/T'ların psikolojisinden olumsuz etkilenmeleri (2/6) olduğu görülmektedir.

Bazı ÇİKÖ'lerin bu konularla ilgili görüşlerinden bazıları şu şekildedir;

ÇİKÖ'lerin bireysel görüşme konusunda kendilerini yeterli görmemesiyle ilgili görüşler

K3- *"Kendimi yeterli görmüyorum bu konuda. 2324 sayılı Ceza İnfaz Kurumlarını Yönetimi ile Ceza ve Güvenlik Tedbirlerinin İnfazı Hakkında Yönetmeliğin 14. maddesinin 2. fıkrasının a bendine göre öğretmenler olarak hükümlü/tutukluların eğitim ve öğretimleri ile manevi kalkınmasından sorumludur diyor. Bireysel görüşmeler de bu amaca hizmet eder bence. Ancak bireysel görüşme yapmak için yeterli psikolojik danışmanlık ve rehberlik bilgisine sahip değiliz. Bu nedenle bu konuda zorlanıyoruz bazen. ÇİKÖ'lerin daha sağlıklı bireysel görüşme yapmaları için hizmet içi veya lisansüstü eğitimlerle bu eksikliklerin giderilmesi gerekli diye düşünüyorum."*

K5- *"Kendimi yeterli görüyorum ama sonuçta bireysel görüşme yapmak ciddi bir psikolojik terapi alt yapı gerektirir bence. Ayrı bir uzmanlık alanıdır yani. Bunun için çok ciddi bir hizmet içi eğitim verilse iyi olur. Verimlilik artar."*

Bireysel görüşme yapılırken sürekli yanında bir İKM'nin bulunmasıyla ilgili görüşler

K4- *"Hükümlü/tutuklularla daha iyi iletişim kurmak için birebir görüşmek çok önemli. Ancak yöneticiler illa da yanınızda bir İKM bulunacak diyorlar. Bir nevi uzman personel kadrosunda çalışan bizlere güven duymuyorlar. Güven duyulmayan bir insanın güven vermesi mümkün mü? Böyle yanımızda İKM olunca da hükümlü/tutuklular birçok şeyi paylaşmak istemeyebilirler. Bu nedenle bazen maksat hâsıl olmuyor tam anlamıyla bence."*

Bireysel görüşme odasının bulunmaması/yetersiz olmasıyla ilgili görüşler

K2- *"Bireysel görüşmeler için odamız daha önce yoktu. Ancak sağ olsun yeni gelen müdürümüz idare edecek bir oda verdi. Eskiye göre biraz daha rahatız. Ama o kadar çok bireysel görüşme yapılacak kişi var ki. Hepsine nasıl yetişeceğiz bilmiyorum. 1000 kişilik yerde ilk gelenlerle görüşme, 6 ayda bir değerlendirme, görüşüp iyileştirme planı hazırlama, açığa, denetime ayrılacaklarla görüşme, şartla tahliye muhtemel tarihi yaklaşanlarla görüşme. Ayrıca temel eğitim, ortaöğretim, yükseköğretim, lisansüstü eğitim, mesleki eğitim, din eğitimi, beden eğitimi, sosyal-kültürel ve sportif faaliyetler, projeler, kurumu ziyarete gelen heyetleri karşılama ve uğurlama, tören ve anma/kutlama günleri... gibi liste uzayıp gidiyor."*

K6- *"Bireysel görüşme odamız yok maalesef. Eğitim ve iyileştirme faaliyetleri kapsamında sürekli hükümlü/tutuklularla görüşüyoruz. 5275 sayılı Kanununun 89.maddesine istinaden çıkarılan ve 1 Ocak 2021 tarihinde yürürlüğe giren yeni*

2324 sayılı Ceza İnfaz Kurumlarının Yönetimi ile Ceza ve Güvenlik Tedbirlerinin İnfazı Hakkında Yönetmelik çerçevesinde özellikle hükümlülerle yoğun şekilde bireysel görüşme gerçekleştirmemiz gerekiyor. Bu görüşmelerde hükümlülerin denetimli serbestliğe tabi tutulma, açık CİK'e ayrılma veya şartla tahliye olma "gözlem kurulu kararıyla" mümkün olabilir. Burada en büyük sorumluluk psikolog ve sosyal çalışmacıyla birlikte öğretmenlere düşmektedir. Ancak eğitim-öğretim servisine ait bireysel bir görüşme odası bulunmamaktadır. Bize görüşmeleri psiko-sosyal servis odasında yapmamız söyleniyor. Oysa bu çok zor. Zira onlar da yoğun bir görüşme trafiği içinde bulunuyorlar. Kaldı ki, sürekli birilerinden oda dilenmek olumsuz etkiliyor bizi. Moral ve motivasyonumuzu bozuyor bizim."

CİKÖ'lerin görüşme ve görüşlerine yeterince değer ve önem verilmemesiyle ilgili görüşler

K5- "Kurullarda, özellikle gözlem kurullarında idareciler CİKÖ'lerin bireysel görüşmeler sonucu elde ettiği önemli bilgilere fazla önem vermiyorlar. Oysa CİKÖ'ler çok büyük yük yüklenmektedir. Hükümlü/tutukluları en çok onlar tanımaktadır. Hadi bunu düzeltelim biraz. CİKÖ'ler hükümlü/tutukluları en iyi tanıyan personeller arasındadır. Buna rağmen düşüncelerine önem verilmemesi ciddi moral bozukluğu oluşturuyor meslektaşlarımızda."

K6- "Bakanlık eğitim-öğretim servislerini de hükümlü/tutuklularla görüşme yapacak birimler arasında saymaktadır. Ancak bazı personel öğretmenin bireysel görüşmesi mi olurmuş, öğretmen dediğini dersini verir vs. Bu tür şeylere kanen bazı yöneticiler de bu servisin kurullardaki düşüncelerine ve izlenimlerine fazla önem ve değer vermemektedir."

H/T'ların psikolojisinden olumsuz etkilenmeyle ilgili görüşler

K3- "Sürekli problemlili insanlarla uğraşınca ve kapalı ortamda çalışınca psikolojik olarak olumsuz etkileniyoruz. Ziyaret için kuruma gelenler hep neden suratlarımızın asık olduğunu soruyorlar. Belki haftanın bir iki gününde bir okulda görev yapsak biraz moralimiz düzelir ve daha az yıpranırız şeklinde düşünüyorum ben."

K4- "Hep olumsuzlukları dinleme, sorunlu insanların arasında yaşama, yapılan faaliyetlerin somut sonuçlarını görememe vb. hususlar bizde bir olumsuzluk ve doyumsuzluk meydana getiriyor. İzin sürelerimiz biraz daha uzun olsa veya şu kadar yıl buralarda çalışan başka kurumlara geçebilir denilse ne kadar hoş olur. Belki teorik olarak geçiş serbest ama uygulamada oldukça zor. Bu iş biraz kolaylaştırılırsa ve rutine bindirilse çok iyi olur."

4. CİKÖ'lerin Çalışma Ortamı ve Şartları ile İlgili Sorunlar

Tablo 5. CİKÖ'lerin Çalışma Ortamı ve Şartları ile İlgili Sorunları

CİKÖ görüşleri	f
CİKÖ kadrolarının MEB yerine AB'de olması	K1, K2, K3, K4, K5, K6
CİKÖ'lerin özlük haklarının kötüleşmesi	K1, K2, K3, K4, K5, K6
CİKÖ'lerin iş yükünün nitel açıdan ağır, nicel açıdan çok fazla olması	K2, K3, K3, K4, K5, K6
CİKÖ'lerin eğitimi olmayan CİK 2. müdürlere bağlanması	K1, K2, K3, K4, K5, K6
CİK'lerin Olumsuz İç dinamikleri	K1, K2, K3, K4, K5
CİKÖ'lere değer verilmemesi, yönetici ve personelce olumsuz bakılması	K1, K2, K3, K6
CİKÖ sayısının az olması	K4, K5, K6

CİKÖ'lerin çalışma ortamı ve şartlarından kaynaklanan sorunlarla ilgili görüşlere bakıldığında; CİKÖ kadrolarının MEB yerine AB'de olması (6/6), CİKÖ'lerin özlük haklarının kötüleşmesi (6/6), eğitimi olmayan 2. müdürlere bağlanması (6) ve iş yükünün nitel açıdan ağır, nicel açıdan çok olması (6/6) konusunda hepsinin aynı fikirde olduğu görülmektedir. Bu sorunları CİK'lerin olumsuz iç dinamikleri (5/6), CİKÖ'lere yeterince değer ve önem verilmemesi hatta bazı kurumlarda yönetici ve personelce olumsuz bakılması (4/6) ve CİKÖ sayısının az olması (3/6) izlemektedir.

Bazı CİKÖ'lerin bu konulardaki görüşleri aşağıdadır;

CİKÖ kadrolarının MEB yerine AB'de olmasıyla ilgili görüşler

K2- "CİKÖ'lerin yıllardır tartıştığı en önemli problemlerden biri de kadroların hangi bakanlığa bağlı olması gerektiğidir. Bence kadromuzun Adalet Bakanlığında olması doğru değildir ve bu bizim için büyük bir dezavantajdır. Zira kadrolarımız Adalet Bakanlığı olunca, lisans mezunu, hatta lisansüstü mezunu bir öğretmen, daha düşük eğitimi bir müdür veya 2. müdürüne bağlanmaktadır. Bu durumu verimlilik açısından doğru olmadığını düşünüyorum. Ayrıca bu durumda yeterince özgür de davranmadığımız için bazen olması gerekeni değil de isteneni yapmak zorunda kalabiliyoruz. Bu zorunluluk, sorumluluk duygumuzu zedeliyor insanın."

K6- "Adalet Bakanlığı'na bağlı olduğumuz için MEB'deki gelişmeleri takip edemiyoruz. İstisare mekanizmasını işletemiyoruz. Eğitimden çok büro işleri yapıyoruz. Bu da bir süre sonra körelmemize yol açıyor gibi geliyor bana. Ufkumuz daralabiliyor kurumlarda. Bunun önüne geçmek için haftanın birkaç günü başka kurumlarda çalışsak iyi gelebilir."

CİKÖ'lerin özlük haklarının kötüleşmesiyle ilgili görüşler

K1- "Bize 2007/1226 sayılı Bakanlar Kurulu Kararı gibi üst mevzuatla verilen birçok hak 139/1 No'lu Genelge gibi alt mevzuatla askıya alındı veya kısıtlandı. Askıya alındı diyorum, zira söz konusu haklar 2007/12226 sayılı Kararname'de

olduğu gibi durmaktadır. Mesela 2007/12226 sayılı Adalet Bakanlığı Ders ve Ek Ders Saatlerine İlişkin Bakanlar Kurulu bize haftalık 22'i zorunlu 24 saat ek ders ücreti öngörürken 139/1 No'lu Genelge bunu 22 saate indirmektedir. Hizmet içi eğitimlerde görevlendirildiğimizde herkese ek ders ücreti verilmesi kabul edilirken CİKÖ' lere verilmesi 139/1 No'lu Genelgeyle askıya alınmıştır. DMK' a göre hafta sonu yapılan açık ilköğretim (ortaokul) ve açıköğretim lisesi sınavlarında görev alan öğretmenlere %25 fazlasıyla ödeme yapılması gerekirken bu ödeme de yapılmamaktadır. Daha bunun gibi birçok şey. İşte böyle uzayıp gidiyor liste.”

K2- “Adalet Bakanlığı'na bağlı olmamıza rağmen ve eğitim-öğretim hizmetleri sınıfında yer almamıza rağmen Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı sosyal tesislerden tam olarak yararlanamıyoruz. Açıkçası arafta yaşamının sıkıntısını çekiyoruz biz. Aynı şekilde eğitim-öğretim hizmetleri sınıfında yer almamıza rağmen indirimli olarak toplu taşıma araçlarından yararlanamıyoruz. Öğretmenler günü dolayısıyla hızlı tren indirim yapıyor, bizi öğretmen saymadıkları için indirim yapmıyorlar. Özel sektör ise öğretmenler günü dolayısıyla yapılan indirimden bazen yararlandırıyor bazen yararlandırmıyor bizi. Yine eğitim-öğretim hizmetleri sınıfında yer alıyoruz ama askerliğimizi asker öğretmen olarak yapamıyoruz, öğretmen olarak öğretmenevlerinden de yararlanamıyoruz. Bunların her birisi ülkemiz için küçük, belki de problem bile sayılmayabilir ama bizim için büyük birer problemdir bence.”

K3- “Biliyorsunuz 666 sayılı eşit işe eşit ücret yasası diye bir yasa var. Ancak biz de MEB' teki öğretmenler gibi eğitim-öğretim hizmetleri sınıfından yer almamıza karşın, yüksek lisans veya doktora derecelerine sahip olduğumuzda %5 ve %15 ilave ek ders ücretlerinden yararlanamıyoruz. MEB'in hizmet içi eğitimlerine katılamıyoruz. MEB' teki meslektaşlarımızın ders saatleri 40-45 dakika üzerinden hesaplanırken bizim 60 dakika üzerinden hesaplanmaktadır. CİK'lerin konumu ve yapısından dolayı öğle araları da kurumdan çıkmadığımız düşünülürse 60 dakikadan da fazla çalışıyoruz. Ayrıca ek ders ücreti deyince öğretmen akla gelir genelde. Ama bizler CİKÖ olarak haftanın beş günü 8 saat (60 dakika üzerinden) çalışmamıza rağmen günde 4-5, haftalık 22 saat, cezaevi vaizleri ise günlük 6 saat (40 dakika üzerinden) haftalık 24 saat ek ders ücret alıyor. Vaizler 3,5 veya 4 gün çalışıyor 24 saat alıyor, bizler ise 5 gün çalışıp 22 saat ek ders ücreti alıyor. Ayrıca Adalet Bakanlığında çalıştıkları için diğer personele “Adalet Tazminatı” ödenmektedir. Ancak CİKÖ' ler istisna edilmektedir. Hâlbuki biz de birebir hükümlü/tutuklularla muhatap oluyoruz. Hatta hükümlü/tutuklularla birebir en çok muhatap olan unvanlardan biriyiz

kurumlarda. Ama kurumda çalışan herkes Adalet tazminatı alırken biz alamıyoruz, daha doğrusu bu tazminat verilmiyor bize.”

K4- “ÇİK'lerde yapılan merkezi sistem sınavlarında biz de görev alıyoruz. Ancak bize MEB meslektaşlarımıza verileden çok daha düşük ücretler verilebilmektedir. Halbuki biz sınav öncesi, sınav esnası ve sonrasında hazırlık yapıyoruz, sınavın sağlıklı bir şekilde yapılması için ciddi efor sarf ediyoruz. Ancak bize Millî Eğitim Bakanlığınca kendi öğretmenlerine verilen sınav ücretlerin yarısı bile verilmemektedir. Ayrıca AB ile MEB arasında 2018 yılında imzalanan Protokole göre MEB tarafından sınavlarda ÇİKÖ'lerin de görevlendirilebileceği yer aldığı halde bize sınav görevi verilmemektedir. Başka bir sorun, sınavlar bir eğitim ve eğitimci işidir. Ancak birçok merkezi sistem sınavında idareciler çeşitli yollarla bizi baypas ederek kendileri görev alıyorlar. Bunun doğru olmadığını uygun bir dille söyleyince de başka yönlerden sorun çıkarıyorlar.”

K5- “Aynı Genel Müdürlük bünyesinde yer almamıza rağmen Denetimli Serbestlik Merkezlerinde çalışan öğretmenler sendikal haklara sahip iken bizlerden bu hak Kanunla esirgenmiştir. Bana göre burada ilginç olan şey, denetimli serbestlik merkezlerinde çalışan öğretmenler sıkça ceza infaz kurumlarına, ceza infaz kurumlarında çalışan öğretmenler de denetimli serbestlik merkezlerine naklen atanıyorlar her yılın belli zamanlarında. Bu durumda denetimli serbestlikte çalışan bir öğretmen ÇİK' e geçtiği an/gün sendikal haklarını otomatik olarak kaybetmekte; ÇİK'lerde çalışan bir öğretmen de denetimli serbestliğe geçtiği an/gün bu haklara otomatik olarak kavuşmaktadır.”

ÇİKÖ'lerin iş yükünün nitel açıdan ağır, nicel açıdan çok fazla olmasıyla ilgili görüşler

K2- “ÇİKÖ'lerin işleri çok çeşitli ve ağırdır. Diğer birim/servislerin iş bölümü cetvelindeki görevleri birer ikişer paragraf iken bizim görevlerimiz 15-20 sayfa tutacak kadar uzayıp gidiyor. Bizim görevimiz, temel eğitim, ortaöğretim, yükseköğretim, lisansüstü eğitim, mesleki eğitim, din eğitimi ve manevi rehberlik, beden eğitimi, kitap ve kütüphane, sosyal, kültürel, sportif vb. programlarla ilgili tüm iş ve işlemleri yürütmek, denetim ve gözetimini yapmaktır. Her biri başlı başına geniş bir faaliyet alanı oluşturan bu faaliyetleri kurumlarda bulunan bir iki öğretmenin yapması neredeyse imkânsızdır. Söz gelişi UYAP üzerinden ÇİK'e yeni gelen hükümlü/tutuklu ile görüşme yapmak, ilk eğitim bilgileri formunu doldurmak, dönem değerlendirmelerini yapmak, hükümlülere kurumda kaldıkları süre içinde katılmaları uygun görülen faaliyetlerden müteşekkil bir eğitim ve iyileştirme planı hazırlayıp vermek bunlardan sadece bazılarıdır.”

K3- "CİKÖ'lerin görevleri mi dediniz! Görevlerimiz arasında Bir I ve II. Kademe okuma-yazma kurslarını açmak ve yürütmek, ortaokul, ortaöğretim, yükseköğretim, lisansüstü eğitim vb. programların kayıt, kayıt yenileme ve sınavlarını gerçekleştirmek var. Kurumlarla iletişim kurmak, açık öğretim ortaokulu ve lisesi hariç tüm kurum ve sınavların ücretlerini temin etmek, kayıt, kayıt yenileme ve sınav ücretlerini yatırmak, hükümlü/tutukluların derslerini seçmek, gerektiğinde aileleriyle iletişim kurarak varsa eksik belgelerini tamamlamak gibi birçok görevimiz var. Konser, konferans, sinema gösterimi, şiir dinletisi, resim, münazara, bilgi yarışması, tiyatro, sergi vb. sosyal etkinlikler düzenlemek var. Sosyal ve mesleki kurslar için kurs ve dersler için öğretmen ve usta öğretici temin etmek, bunun için ilgili kurumlarla görüşme yapmak var. Hükümlü/tutukluları faaliyetlere hazır hale getirmek, sportif etkinlikler düzenlemek, hükümlü/tutukluları kütüphaneden yararlandırmak, il/ilçe halk kütüphanelerinden ödünç kitap alıp hükümlü/tutuklulara dağıtmak, kuruma ve kurum kütüphanesine gelen kitapları incelemek, uygun olanları kaydetmek ve Bakanlığa bildirmek var. İl/çe müftülükleriyle iletişime geçip din görevlisi görevlendirilmesini sağlamak, bu ders ve kurslardaki materyalleri teftişe hazır hale getirmek, başka kurumlara sevke giden öğrencilerin bilgilerini göndermek arkasından vb. bunların yanında daha birçok kalem işimiz var. Bunun altından çıkmak kolay iş olmasa gerektir."

CİKÖ'lerin eğitimci olmayan 2. müdürlere bağlı olarak çalışmasıyla ilgili görüşler K1-"CİKÖ'ler, kanunlarda yer almadığı halde 31349 sayılı Yönetmelikte "iyileştirmeden sorumlu 2. Müdür", 146/1 No.lu Genelge' de "eğitimden sorumlu 2. Müdür", Adalet-Diyanet İş Birliği Protokolünde ise "eğitim ve iyileştirmeden sorumlu 2. Müdür" şeklinde ifadeler doğrultusunda CİK 2. Müdürlerine bağlı olarak çalışmaktadır. Oysa söz konusu görevliler eğitimci değildir. Önemli bir kısmı eğitim ve iyileştirme faaliyetleriyle yeterince ilgili de değildir malum olduğu üzere. Yönetici olmaları hasebiyle eğitim ve iyileştirme eksenli değil sadece güvenlik eksenli düşünebiliyorlar. Problemleri çözelim derken CİKÖ'lere bir bariyer oluşturabiliyorlar. İnsanın gölge etme başka ihsan istemez diyese gelebiliyor bazen bu sıkıntıdan dolayı."

K3-"Hizmet içi eğitimlerde 2. Müdürlerin eğitimden sorumlu 2. Müdür olarak görevlendirilmesinin asıl amacının yöneticilik sıfatı olmayan CİKÖ'lerin önünü açmak ve eğitim ve iyileştirme faaliyetlerinde onlara yardımcı olmak için olduğu söylenegelmiştir Genel Müdürlükte. Ancak söz konusu unvanı taşıyan kişiler, görevi aldığı an daha çok amirlik yapıyor, talimat yağıdırıyor, etkinliklere çağrılınca çoğu zaman katılmıyor, çağrılmayınca CİKÖ'lere hesap soruyor. Bu tavır birçok sıkıntıya neden olabiliyor. En hafifinden moral bozabiliyor görebildiğim kadarıyla ve duyabildiğim kadarıyla."

Mahkeme ve hastaneye gitme, ders veya kurs bitmeden sevke gitme ve tahliye olma, avukat, eş, aile, telefon görüşmeleri yapma, açık ve kapalı görüşlere gitme gibi CİK'lerin olumsuz iç dinamiklerinden kaynaklanan nedenlerle devamsızlık ve kesintilerin oluşmasıyla ilgili görüşler

K1- *“Tam hükümlü/tutukluyu ders veya kursa kaydetmiş iken bir de bakıyoruz ki, bize haber verilmeden hükümlü/tutuklu başka şehre sevke gönderilmiş veya tam okuma-yazmaya öğrenmeye ve Kur'an geçmek üzere iken tahliye oluyor. Tam derse başlayacakken bir de bakıyoruz ki mahkemeye götürülmüş, tam konferans çağırırken bir de bakıyoruz ki sıcak su günü olduğu için duşa girmiş diye gelemiyor veya getirilemiyor bir şekilde. En azından bize öyle söyleniyor. Belki bunların önemli bir kısmı kurumların tabiatından kaynaklanıyor olabilir ama bunların bir kısmı eğitim ve iyileştirme faaliyetlerine göre planlansa sorun asgariye inecektir bence. Ama nedense bu pek mümkün olmuyor kurumlarda.”*

K2- *“CİK'lerde eğitim yapmak çok zor. Bir bakıyorsunuz öğrenci yok. Niyе gelmediğın soruyorsunuz, hocam hastalandı revire çıktı veya acil hastaneye götürüldü diyorlar bize. Bu durumda yapacak bir şeyimiz olmuyor ne yazık ki. Bu nedenle bence en önemli problemlerimizden biri hükümlü/tutuklunun devamsızlığı problemidir. A ile başlıyoruz Z ile bitiriyoruz. Bazen derse kursa 20 kişi ile başlıyoruz, kısa bir süre sonra öğrencilerin bir kısmı veya büyük bölümü çeşitli sebeplerle elimizden kayıp gidebiliyor. Bir eğitimci olarak yapabileceğiniz fazla bir şey kalmıyor bu durumda.”*

K3- *“CİK ortamında sistematik bir eğitim yapmak oldukça zor. Tam dersin ortasında iken avukatı gelmiş avukata çıkması ve telefon sırası geldiği için telefon etmesi gerektiğini söyleniyor bize. İzin isteyip götürüyorlar. Hatta bazen faaliyetin ortasında işi var diye izin bile istenmeden/bizi baypas ederek direkt hükümlü/tutukluyu alıp götürüyorlar.”*

K4- *“Derse henüz başlamış iken ivedi olarak İdare ve Gözlem Kuruluna çağırılabiliriz, heyet gelmiş karşılamaya gitmek zorunda kalabiliyoruz. Adalet Bakanlığında, başka bakanlıklardan veya kamu kurum ve kuruluşlarından ivedi telefon gelebiliyor, bu nedenle dersi, kursu, konferansı, sohbeti, bireysel görüşmeye... ara verebiliyoruz.”*

K5- *“Bütün iyileştirmelere ve iyi niyetli yaklaşımlara rağmen hala bazı personel zindan zihniyetiyle hareket ediyor. Zaten kasvetli olan CİK havasını daha bir kasvetli hale getirmeye çalışıyor. Bazı hükümlü/tutukluların da bu havaya uyarak her şeyden elini eteğini çekerek yatmak istiyorlar. Nitekim hükümlü/tutuklular, biz buraya kursa derse gelmedik, yatmaya geldik. Bizi rahat bırakın diyebiliyorlar. Faaliyetlerin önemli bir kısmı gönüllülük esasına dayandığı için siz de eliniz kolunuz bağlı bekleyebiliyorsunuz. Sadece ikna etmeye çalışıyorsunuz yalvarırcasına belki de.”*

CİK'lerde CİKÖ'lere yeterince değer verilmemesi, hatta bazı kurumlarda yönetici ve personelin olumsuz bakışıyla ilgili görüşler

K1- *“Bazı CİK yöneticileri kurumlarda yürütülen eğitim ve iyileştirme faaliyetlerine yeterince önem vermiyor. Sırf Bakanlık önem veriyor diye, bazıları -mış gibi yapıyorlar. CİKÖ'ler onların emri altında çalıştığı için konuyu yeterince gündeme getiremiyorlar. Sonuçta -mıştan doğru dürüst iş çıkmıyor. Bazıları da külliyen eğitim ve iyileştirme faaliyetlerine olumsuz bakabiliyor. Burası ceza infaz kurumu ne işi var eğitimin ve eğitimcinin burada diyorlar. Gerçi bunların sayısı çok fazla değil eskisi gibi ama yine sorun.”*

K2-*“CİK'lerde temel eğitim, ortaöğretim, yükseköğretim, lisansüstü eğitim, mesleki eğitim, din eğitimi, beden eğitimi, kütüphane ve kitaplık, sosyal, kültürel, sportif vb. birçok faaliyet yürütüyoruz. Adalet Bakanlığı CİK'lere gönderdiği yazılarda söz konusu faaliyetlerde hükümlü/tutukluların moral ve motivasyonlarını yükseltmek için CİK Cumhuriyet savcılarının, idarecilerin, özellikle eğitimden sorumlu 2. müdürlerin katılmasını istemektedir. Ancak söz konusu kişilerin eğitim ve iyileştirme faaliyetlerine katılma konusunda pek istekli oldukları söylenemez. Bir kısmının gerçekten kendine göre yoğun işleri de olabiliyor. Ayrıca birlikte resmi ve özel kurumlara gitme, birlikte proje üretme çalışmalarına katılmak vb. konulara da katılım konusunda da motivasyonları oldukça düşük olabiliyor. Onlar için birinci öncelik güvenlidir çünkü. Bu nedenle doğal olarak tüm resmi ve özel kurum ve kuruluşlar CİKÖ'leri tanımakta ve onlarla iletişime geçmektedir. Bu durum idareciler nezdinde bazı hoşnutsuzluklara ve CİKÖ'lerle sürtüşmelere yol açabilmektedir ara sıra.”*

K3- *“Bazı CİK personeli bizi fazlalık olarak görüyor. Siz yokken biz daha rahattık, siz geldiniz problem arttı gibi söylemlerde bulunabiliyorlar. Kısacası bazı personel özellikle eski personel, kendi bildiği şekilde çalışmak istiyor, ayrıca eğitim ve iyileştirme çalışmalarısıyla uğraşmak istemeyebiliyor ayrıca. Bu işleri angarya olarak değerlendiriyor bazıları.”*

K6- *“Bence yeterince değer verilmiyor. MEB tarafından ülke çapında birçok etkinlik yapılmaktadır öğretmenler günü dolayısıyla. Sayın Bakanımız sağ olsunlar tebrik mesajları çekmektedir her birimize. Ancak böyle bir gün cezaevlerinde yokmuş gibi davranılıyor. Ya da öğretmeni ayaklarına çağırıp hoca günün kutlu olsun gibi nahoş tavırlar sergilenebiliyor kurumlarda. Moral bozucu tabii bu tür tavırlar...”*

CİKÖ sayısının az olmasıyla ilgili görüşler

K4- *“CİKÖ'lerin ağır görevleri ve sorumlulukları olmasına rağmen sayıları oldukça azdır. Böyle devası bir yükün altından mevcut CİKÖ sayısı ile çıkmak mümkün değildir bence. Hani Necip Fazıl Sakarya Türküsü isimli şiirinde diyor ya “binbir başlı kartalı nasıl taşısın kanarya” diye. Bizimki de o misal. CİKÖ'nün*

görev alanlarını okumak bile insanı yoruyor inanın. Bir de bunları bir iki ÇİKÖ ile yapmak var. Nasıl olacak ben de bilmiyorum valla.”

K6- “MEB' te olan eğitim-öğretim faaliyetlerini yürütmenin yanı sıra bireysel görüşme de yapıyoruz. Eğitim kurulu, gözlem Kurulu, disiplin kurulu vb. kurullara üye sıfatıyla katılıyoruz, hizmet içi eğitim kursları düzenliyoruz, günlük UYAP işlemlerini yapıyoruz, haftada üç beş toplantıya katılıyoruz, sivil toplum örgütleriyle, üniversitelerle ve diğer kurum ve kuruluşlarla birlikte çalışma yapıyoruz. Projeler hazırlayıp, sosyal riski azaltma çalışmalarına katılıyoruz, isteyen örgün öğretim öğrencilerinin kayıtlarını dondurmak için ilgili fakültelerle görüşüyoruz, hatta konuyla ilgili tüm iş ve işlemleri yürütüyoruz. Hükümlü/tutukluların diplomalarını getiremeyenlerin kurumlarıyla iletişim kurarak diploma vb. belgelerini getiriyoruz veya şehir içinde ise bizzat gidip alıyoruz. ÇİK'lerdeki tüm işleri bir, iki veya üç öğretmenle yanındaki iki üç İKM tarafından yürütüyoruz. Duyduğunuz üzere yükümüz gerçekten çok ağır.”

5. ÇİKÖ'lerin Kişisel/Mesleki Yeterlikleriyle İlgili Sorunlar

Tablo 6. ÇİKÖ'lerin Kişisel/Mesleki Yeterlikleriyle İlgili Sorunlar

ÇİKÖ Görüşleri	f
ÇİKÖ'lerin H/T psikolojisi konusunda yeterli bilgiye sahip olmaması	K1, K2, K3, K4, K5, K6
ÇİKÖ'lerin kendilerini yenilememesi/mesleki gelişim göstermeme	K1, K2, K3, K4, K5, K6
ÇİKÖ'lerin PDR bilgilerinin yeterli olmaması	K1, K2, K3, K4, K5, K6
ÇİKÖ'lerin mesleki dayanışmanın yeterli olmaması	K1, K2, K3, K4, K5, K6
ÇİKÖ'ler için temel yeterliklerin belirlenmemiş olması	K1, K2, K4, K6
ÇİKÖ'lerin oryantasyon eğitimlerinin yeterli olmaması	K1, K5, K6

Kişisel ve mesleki yeterliklerle ilgili ÇİKÖ'lerin görüşlerine bakıldığında, ÇİKÖ'lerin H/T psikolojisi konusunda yeterli bilgiye sahip olmaması (6/6), kendilerini yenilememeleri, kişisel mesleki gelişim göstermemeleri (6/6), PDR bilgilerinin yeterli olmaması (6/6), mesleki dayanışmanın yeterli olmaması(6/6) gibi hususların sorun olarak algılandığı görülmektedir. Bunları sırasıyla temel yeterlik ölçütlerinin belirlenmemiş olması (4/6) ve oryantasyon eğitimlerinin bulunmaması veya yeterli olmaması (3/6) izlemektedir.

Bu sorunlarla ilgili bazı ÇİKÖ görüşleri aşağıdadır;

ÇİKÖ'lerin H/T psikolojisi konusunda yeterli bilgiye sahip olmamasıyla ilgili görüşler

K2- “Biz öğretmenlik yapmıyoruz ki. Daha çok büro memurluğu yapıyoruz. Daha çok zorunlu olan programları uyguluyoruz. Okuma-yazmaydı, mesleki kurs düzenlemekti, ortaokul, lise ve üniversite sınavları yapmaktı falan filan. Bunlar için hükümlü/tutuklu psikolojisi bilsek ne olur, bilmesek ne olur. Çok da gerek yok bence.”

K3- *“Biz CİKÖ olurken hizmet içi eğitimlerle hükümlü/tutuklu psikolojisi dâhil birçok şeyi öğreniriz zannediyorduk. Ama hizmet içi eğitimlerin çoğunu birkaç günlüktü. Bu eğitimleri yine kendi arkadaşlarımız veriyor. Arkadaşlar çok da alanın uzmanı değiller yani. Bu nedenle çok da verimli olduğunu söyleyemem doğrusu. Bence CİK’e atanacak bir öğretmen suç psikolojini, hükümlü/tutuklu psikolojisini, kriminolojiyi, penolojiyi, bilmesi gerekir bence. Aksi takdirde kaç yapayım derken göz çıkarabilir. Alan bilgisi önemli ama yeterli değil bence. CİKÖ olacak arkadaşlar çok ciddi eğitimlerden geçirilmelidir kanımca.”*

CİKÖ'lerin kendilerini yenilememesi/mesleki gelişim göstermemesiyle ilgili görüşler

K1- *“Kendimi geliştiriyor muyum? Buna evet demek isterdim. Ancak maalesef yeterince yenileyemiyorum ve geliştiremiyorum kendimi. Hatta CİK ortamı beni köreltti, ufkumu daralttı desem yanlış olmaz. Dışa kapalı bir yapısı var bu kurumların. Toplumla ve meslektaşlarıyla arana duvarlar örülüyor sanki. Yeterince meslektaşın olmadığı için mesleki dayanışma içine giremiyorsun buralarda. Yükselme şansın da yok bildiğim kadarıyla. Öğretmen olarak başladığın gibi öyle emekli oluyorsun işte.”*

K6- *“Kendimi geliştirmem için muhatap kitlenin, ortam ve şartların beni biraz zorlaması ve buna benim de ihtiyaç hissetmem gerekir bence. Hâlbuki CİK’lerde genelde böyle bir şey yok. Hatta mevcut durumum bazen fazla bile gelebiliyor burada. Bu nedenle öyle çok da kendimi geliştirme ve yenileme ihtiyacı hissetmedim. Daha doğrusu zorunda görmedim desem daha uygun olur. Bu kendimi hiç geliştirmedığım anlamına gelmez tabii.”*

CİKÖ'lerin psikolojik danışmanlık ve rehberlik (PDR) bilgisinin yeterli olmamasıyla ilgili görüşler

K2- *“CİK’lerde en önemli programlardan biri psiko-sosyal eğitimidir. Hadi diyelim ki bunu psikolog ve sosyal çalışmacı yapıyor. Biz de sürekli bireysel görüşme yapıyoruz. Daha doğrusu yapmaya çalışıyoruz. Ancak bu konuda CİKÖ'lerin sağlam bir alt yapıya sahip olduğu söylemek çok zor. Bu yüzden sıkıntı çektiğimiz doğru. Ama bu konuyla ilgili hizmet içi eğitim pek verilmedi bize. Hizmet içi eğitim genelde genel konularda oldu şu ana kadar.”*

K6- *“Fazla bir şey söylemeye gerek var mı bilmiyorum. Bizler öğretmeniz. Bizden bir psikolog gibi bireysel görüşme yapmamız da isteniyor. Biz de elimizden geldiğince yapmaya çalışıyoruz. Bu konuda tam hakkını verebiliyor muyuz ona tam emin değilim doğrusu. Ha bu arada psikolog ve sosyal çalışmacılar ne kadar hakkıyla bu işi yapıyor o da ayrı bir tartışma konusu.”*

CİKÖ'lerin mesleki dayanışmalarının yeterli olmamasıyla ilgili görüşler

K1. *“CİKÖ öğretmeni olarak yalnız çalışıyordum. Mesleki dayanışma yapacak meslektaşım yoktu. Hâlbuki iyi bir eğitim için mesleki dayanışmanın çok önemli*

olduğunu düşünüyorum. MEB'deki öğretmenler de zümre çalışması yapamazsın. Çünkü birbirinden oldukça farklı çalışma alanları var.

K2- "ÇİK'de üç öğretmeniz. Ancak her birimiz ayrı branşlara sahibiz. Bu yüzden ciddi bir mesleki dayanışma, sağlayamıyoruz, zümre oluşturamıyoruz maalesef."

ÇİKÖ'ler için temel yeterlik ölçütlerinin belirlenmemiş olmasıyla ilgili görüşler

K1- "Adalet Bakanlığının ÇİKÖ'lerin yeterliklerini belirlemesi yararlı olacaktır bence. Genel kültür, özel alan, eğitime-öğretme, kişisel özellik yeterlikleri gibi yeterliklere ilaveten ÇİK'lere özgü bazı yeterliklerin belirlenmesi ve aranması yararlı olur bence. Doğrusu bu değil mi zaten. Verimlilik ancak bu şekilde elde edilebilir, arzulanmış amaçlara ancak bu şekilde ulaşılabilir bana göre."

K2-"ÇİKÖ'lerin yeterlikleri belirlenmediği için her branştan, her fakülteden mezunlar ÇİKÖ olabiliyor. Veteriner, kamu yönetimi, ziraat, ilahiyat, vb. fakülte mezunları ÇİKÖ olarak atanabilmektedir. Sonra bu görevlilere diğer görevlerle birlikte okuma-yazma kurslarını da vermesi isteniyor ve bekleniyor. Böyle alanı sınıf öğretmeni olmayan bu kişilerden temel eğitim, yani okuma-yazma öğretmeni çıkarmak ve başarılı sonuçlar almak hiç de kolay olmaz bence. Bir de ÇİKÖ'nün okuma-yazma kursu da verecek zamanı yok ki zaten. Zamanlarının çoğu büro işleri ve yöneticilik işleriyle geçiyor çünkü."

ÇİKÖ'lerin oryantasyon eğitimi almamasıyla ilgili görüşler

K1- "ÇİK'lerde böyle bir eğitimin adı bile yok. Böyle bir eğitim yapıldığını hiç duymadım, görmedim, vermedim de. Göreve başladığımda hiçbir oryantasyon eğitimi almadım. Zamanla peyderpey kendim yapa yapa öğrendim."

K5- "Ben göreve başladığımda personelle bile tanıştırılmadım, bu öğretmenliğin nasıl bir öğretmenlik olduğunu bilmiyordum. Hala da pozisyonu ve statüsü açık seçik değildir bence bazı konularda."

K6- "Göreve başladığımda kurumu gezmek istediğimi söylediğimde bana sadece kütüphane gösterildi. Başka bir iş yapmana gerek yok denildi. Tabii o zamanlar öyleydi. Sonraları nefes alamaz olduk çalışmalardan. Ama bu sefer de çalışmaların önemli bir kısmı öze dönük değildi."

6. Hizmet İçi Eğitimle İlgili Sorunlar

Tablo 7. Hizmet İçi Eğitimle İlgili Görüşleri

ÇİKÖ görüşleri	f
ÇİKÖ'lere ve diğer personele yönelik hizmet içi eğitimin gerekliliğini düşünme	K1, K2, K3, K5, K6
ÇİKÖ'lere verilen hizmet içi eğitimlerin nicel ve nitel olarak yetersiz olması	K1, K 2, K3, K5, K6
Başta yöneticiler olmak üzere eğitimle ilintili diğer personelin nitelikli, sürekli ve sistematik hizmet içi eğitimden geçirilmemesi	K1, K2, K4, K5, K6

ÇİKÖ'lerin hizmet içi eğitimle ilgili görüşleri incelendiğinde; görüşmelere katılan tüm ÇİKÖ'lerin hizmet içi eğitimin gerekliliğine inandığı görülmektedir (6/6).

CİKÖ'lere verilen hizmet içi eğitimlerin nicel ve nitel olarak yetersiz olması (6/6) ve başta yöneticiler olmak üzere eğitimle ilintili diğer personelin nitelikli, sürekli ve sistematik hizmet içi eğitimden geçirilmemesinin (6/6) sorun olduğu görüşündedir.

Bu konu ve sorunlarla ilgili bazı CİKÖ'lerin görüşleri şöyledir;

CİKÖ ve diğer personele yönelik hizmet içi eğitimin gerekliliğiyle ilgili görüşler

K5- *"Hizmet içi eğitim her zaman herkese lazım bence. İster öğretmen olsun ister diğerleri. Sürekli kendimizi yenilememiz lazım çünkü. Ama bir ara çok çağırılıyorduk hizmet içi eğitimlere yıllardır hiç çağırılmıyoruz. Bence sürekli, düzenli, sistemli olmalıdır hizmet içi eğitimler."*

K6- *"Hizmet içi eğitim gerekli değil demek cahilliktir bence, kendini geliştirmek istememektir. Yeniliğe karşı olmaktır. Tabii ki gereklidir. Hem de elzemdir bana göre"*

Hizmet içi eğitimlerin nicel ve nitel olarak yetersiz olmasıyla ilgili görüşler

K1- *"Lisans düzeyinde CİK'lerde yürütülen/yürütülmesi gereken eğitim ve iyileştirme ve öğretmenlerin bu alandaki durumuyla ilgili herhangi bir eğitim verilmediği için periyodik aralıklarla hizmet içi eğitimlerle verilseydi faydalı olurdu kanaatimce. Ancak hizmet içi eğitim hem çok az hem yeterince nitelikli değil hem sistematik bir şekilde verilmemektedir gözlemlerime göre."*

K2- *"Hizmet içi eğitim çok önemlidir bence. Ama verilen eğitimler içerik olarak da veren kişi açısından da her zaman yeterli olmuyor. Bu eğitimleri yine bizim meslektaşlarımız vermektedir çünkü. Aslında sorun arkadaşlarımızın vermemesi değil bence. Bu görevin cazip hale getirilmemesidir. Bu eğitimleri verecek kişilere mutlaka ekstra haklar verilmeli ki onlar da bu işi angarya olarak görmesinler ve hakkıyla yapsınlar."*

K5- *"Bence hizmet içi eğitim şart. Özellikle CİKÖ'lerin çok zorlandıkları bireysel görüşmelerde elini rahatlatmak için görüşme teknikleri veya terapi teknikleri konusunda ciddi eğitimler verilmelidir. Şu ana kadar bu konuda yeterli eğitimlerin verilmemiş olması önemli bir eksikliktir bence."*

Başta yöneticiler olmak üzere eğitimle ilintili diğer personelin nitelikli, sürekli ve sistematik hizmet içi eğitimden geçirilmemesiyle ilgili görüşler

K4- *"Ceza infaz kurumlarında CİKÖ'lerin başarılı olması için sadece kendilerinin, eğitim-öğretim servislerinde çalışan personelin değil bence tüm personelin hizmet içi eğitimlere alınması ve eğitimin bu kurumlardaki önemi ve gerekliliğiyle ilgili ikna edilmesi şarttır. Çünkü birçoğu eğitim konusuna mesafelidir. Onlara göre Ceza infaz kurumlarında eğitimcilerin boşa kürek çekmektedir."*

K5- *"Bazı personel yeterli hizmet içi eğitim alınmadığı için "ya hoca diyorlar, cezaevinde ne gerek var bu kadar faaliyete. Biraz da bizi düşün. Bunlara faaliyet*

yapacağız derken bizi mahvediyorsunuz.” Böyle düşünen bir personel eğitime ve eğitimciye ne kadar katkı sağlayabilir düşünebiliyor musunuz?”

K6- “Bence herkese sıkı bir hizmet içi eğitim verilmesi lazım. Müdüründen gardiyana Klasik anlayış ortadan kalkmadan bilişsel çarpıklıklar ve yanlışlıklar düzeltilmeden gerçek bir eğitim ve iyileştirme gerçekleştirmek çok zor bana göre.”

7. CİKÖ’lerin Diğer Bazı Konularla İlgili Sorunları

Tablo 8. CİKÖ’lerin diğer bazı konularla ilgili sorunları

CİKÖ görüşleri	f
Tüm H/T'lara ulaşılamaması/hedef kitleye ulaşılmaması	K1, K2, K3, K4, K5, K6
Denetim ve raporlama mekanizmalarının yeterli olmaması	K1, K2, K3, K4, K5, K6
İçsel ve dışsal iş doyumlarının olmaması	K1, K2, K3, K4, K5, K6
Tükenmişlik	K1, K2, K3, K4, K5, K6
Arzulanan hedeflere ulaşılamaması	K1, K2, K3, K4, K5, K6

CİKÖ’lerin görüşlerine göre, denetim ve raporlama mekanizmalarının yetersiz olması (6), hedef kitleye ulaşamama (6/6), içsel ve dışsal iş doyumsuzluğu (6/6), tükenmişlik sendromuna yakalanma (6/6), arzulanan hedeflere ulaşamama (6/6), eğitime tabi tutulan H/T’ların ölçme ve değerlendirmeye tabi tutulmaması (5/6), mesleki eğitimin yöre/kurumların istihdam imkân ve özellikleriyle uyumlu olmaması (4/6), eğitim ve iyileştirme programlarının CİK’lere tam olarak uygun olmaması (3/6) önemli birer sorun olarak görülmektedir.

Bu sorunlarla ilgili bazı CİKÖ görüşleri aşağıdadır;

Tüm H/T'lara ulaşılmamasıyla ilgili görüşler

K5- “Yaptığımız bireysel görüşmelerde eğitim ve iyileştirme faaliyetlerine katılım katılmadıklarını soruyoruz. Mesela 2 veya 3 yıldır buradasınız. Kaç kez din görevlisi ile görüştünüz diye soruyoruz. Hiç görüşemedim diyenlerin sayısı hiç de azımsanmayacak orandadır. Demek ki ortada bir sorun var. Sembolik olarak cezaevinde şöyle bir faaliyet yaptık, şöyle bir kurs açtık demek yerine ince planlama gerekiyor. Pek kaç kişiye yaptın bunları 25-30. Kurumda kaç kişi kalıyor. 300, 500, 700, 1000 kişi civarında. Tabii her faaliyet önemlidir, bir kişiye bile ulaşmak değerlidir ama amaç bu kadar basit ve dar değildir Bakanlığımızın bence. Daha çok kişiye ulaşmak ve topluma kazandırmak asıl amaç.”

K6- “Valla iki öğretmeniz. Dışarıdan da 3 öğretmen/usta öğretici geliyor. Ama kurumda 500-600 kişi var. Biz bunların çok az kısmına ulaşabiliyoruz. Tabi bizden, kurumdan, hükümlü/tutuklulardan, ortamdan vb. birçok şeyden kaynaklanan sebepler var burada. Bu konu çok önemli bence mesleki eğitim açısından hükümlü/tutukluların %3’üne, %beşine ulaşmak yeterli değil.

Derlenip toparlanmak. Daha büyük ve ayrıntılı planlamalar yapmak lazım bence. Hem de hemen.”

Denetim ve raporlama mekanizmalarının yeterli olmamasıyla ilgili görüşler

K1- “Denetim, hem personelin varsa eksikliğini tespit etmek ve düzeltmek hem de meslek elamanına mesleki alanda ve anlamda rehberlik ve danışmanlık yapmaktır bence. Bunları da ancak alanında uzman olan bir meslek elemanı yapabilir bana göre. Hâlbuki bizi teftiş eden kontrolörünün uzmanlık ve denetim alanı, hesap ve işyurdu, adalet müfettişinin uzmanlık ve denetim alanı ise hukuk ve ceza infaz sistemidir. Yani her ikisi de uzmanlık ve denetim alanı eğitim değildir. Yanlış anlaşılmasın ben hukukçu eğitimden anlamaz demiyorum, Sadece her alanın bir uzmanı var diyorum yani. Benim bir öğretmen olarak kontrolörleri, hâkimleri denetlemek ne kadar amaç dışı ise tersi de aynıdır bence. Bu sorunun görülmesi ve çözülmesi önemli bir kilometre taşı olacaktır eğitim ve iyileştirme faaliyetleri açısından kanımca.”

K2. “Müfettişlerin eğitimci olmaması doğru değil bence. Denetim elemanları eğitimci olmadığı için eğitim ve iyileştirme faaliyetlerine yeterince rehberlik yapamıyorlar bazen bence. Hâlbuki denetim sadece eksiklikleri ve aksaklıkları tespit etmek ve işlem yapmak değildir bence. Denetimde asıl olan önemli olan husus rehberlik yapmaktır kanımca.”

K3-“Eğitim ve iyileştirme, dolayısıyla CİKÖ’ler dâhil kurumlardaki eksiklikleri ve aksakları Ceza infaz kurumları ve Tutukevleri İzleme Kurulları raporlamaktadır. Ancak kurulduğu ilk zamanlarda büyük bir aşk ve iştiyakla çalışan bu Kurul, son yıllarda artık eğitim-öğretim servislerine uğramaz oldu. Böyle olunca problemlerini raporlayacak yetkili makamlara ileticecek bir ayak aksamış oldu.”

K4- “10 küsur yıldır CİK öğretmeni olarak çalışıyoruz. Daha eğitimin esasıyla ilgili doğru dürüst bir denetim geçirmediğim. Mesela eğitim felsefesiniz nedir? Eğitim ve iyileştirmede hangi yöntem ve teknikleri kullanıyorsunuz? Eğitim ve iyileştirme faaliyetlerinin amacına ulaştığını düşünüyor musunuz? Daha kaliteli eğitim için neler yapılmalıdır? Veya şöyle şöyle yaparsanız daha başarılı olursunuz. Şu yöntem ve teknikler CİK'lere daha uygundur vb. şeyler hiç söylenmedi. Bana sadece kaç saat ek ders ücreti alıyorsun, sınavlarda görev alıyor musun, eğitime hazır ödeneği alıyor musunuz, idarecileriz eğitime hazırlık ödeneği alıyor mu? vb. benimle ilgili olmayan mali sorular sordular.”

K5-“Adalet Kontrolörleri ve müfettişleri ya neredeyse hiç eğitim denetimi yapmıyorlar ya denetimin özüne inmiyorlar ya da genel bazı şeyler sorup geçiyorlar. Eğitimci olmadıkları için her halde ideal bir teftiş yaptıkları pek söylenemez. Hâlbuki eğitim ve iyileştirme faaliyetlerinin en önemli ayaklarından biri de denetim/teftiştir. Bu eksik olursa birçok şey eksik kalır. İnsan denetime muhtaç bir canlıdır çünkü.”

K6- "CİK'lerde denetimi Adalet Müfettişleri ve kontrolörler yapıyor. CİK İzleme kurulları da eğitim ve iyileştirme diğer birçok alan hakkında rapor hazırlayıp yetkili mercilere sunuyor normalde. Ancak bunca yıldır CİKÖ' yim, daha bir kez bile izleme kurulunun gelip de CİKÖ ne iş yapar veya ne yapıyorsunuz, varsa probleminiz söyleyin, problemlerini raporlayıp gerekli yerlere sunalım dediklerini görmedim, duymadım. Mutlaka rapor hazırlıyorlardır ama bu raporları kime danışarak hazırladıklarını veya kiminle konuşarak hazırladıklarını bilmiyorum. Konuyla ilgili mercilerin varsa bu raporlara istinaden şu işi doğru yapmışsınız tebrik ederiz veya şu işi yanlış yapmışsınız düzeltin dediklerini duymadım, görmedim."

CİKÖ'lerin içsel ve dışsal iş doyum düzeyleriyle ilgili görüşler

K5- "Yıllardır bu kurumlarda çalışıyorum. Evet, kendimizi ve ailemizi geçindirecek bir maaş alıyoruz şükürler olsun ama diğer ülkelerdeki aynı işi yapanlarla karşılaştırıldığında daha iyi olabileceğini düşünüyorum. Ayrıca birçok Bakanlar Kurulu kararıyla verilen birçok hakkı (kurs sınav sonu sınavları, 24 saat haftalık ek ders ücreti yerine 22 saat verilmesi vb.) genelgelerle kaybettik. Daha doğrusu çeşitli yorumlarla kesildi. Ders saati karşılığı olarak değil 08.00-17.00 mesai usulü çalışıyoruz, eğitim-öğretim sınıfında olmamıza karşın öğretmenevlerinden indirimli yararlanamıyoruz, toplu taşımadan indirimli yararlanamıyoruz, Adalet Bakanlığında çalışmamıza rağmen hâkimevlerinden indirimli yararlanamıyoruz. Özel sektörün indirimlerinden yararlanamıyoruz. MEB'deki gibi yaz tatilimiz yok. Ayrıca cezaevinin yüzü ise çok soğuk. Cezaevi öğretmeni deyince yanından kalkıp giden bile oluyor. Bunun gibi birçok nedenden dolayı iş doyumumuz yok veya çok az."

K6- "Çalıştığınız ve muhatap olduğunuz kişilerin çoğu hep sorunlu. Anlattığınızı anlama kapasitesi olmayan o kadar çok insan var ki. Bazen kime konuşuyorum diyorsunuz. Siz önemli bir konu anlatırken, sizi dinlediğinizi zannediyorsunuz, bir de bakıyorsunuz, hocam af çıkacak mı diye konuyla alakası olmayan bir soru. İdareciler desen zaten ayrı bir konu. Tabii hepsi bir değil. Eğitim konusunda çok ilgili ve bilgili olan var. Ama bazıları da sadece zorluk çıkartıyor. İdarecilerin çoğu eğitimci değil zaten. İKM'ler desen eğitim dolayısıyla kendisine ek iş çıktığı için sana iyi bakmıyor. Müfettiş desen eğitimci değil sana fazla bir şey katmıyor. Hâsılı kelam oldukça zor bir işi yapıyoruz. Telefonumuz olmuyor yanımızda. Çok yıpranıyoruz. Bir süre sonra farkındalığı kaybediyoruz, çalışma aşk ve şevkimiz azalıyor."

CİKÖ'lerin tükenmişlikleriyle ilgili görüşler

K4- "Düzenli ve kesintisiz uyuyamıyorum. Sabah kalktığımda sanki yorulmuşum gibi hissediyorum kendimi. Çocuklarla aynı dili konuşamıyorum. Onlara yeterince zaman ayıramıyorum. Yeterince dinlemiyorum. Sosyal ilişkilerim çok iyi değil. Yıllar geçtikçe kabuğuma çekildiğimi hissediyorum sanki."

K5- “Sürekli bir yorgunluk ve halsizlik hissediyorum. Yeterince faydalı olamadığımı düşünüyorum. Onca uğraş veriyoruz. Sanki hiçbir şey değişmiyor. Suç artışı devam ediyor. Kapalı ortamda çalıştığım için kendimi yenileyemiyorum. Mesai usulü çalıştığımız için Milli Eğitimdeki arkadaşlar gibi kendime ve aileme zaman ayıramıyorum. Yeterince dinlendiğimi zannetmiyorum. Çok unutkan hale geldim son zamanlarda.”

K6- “Günde 9 saati aynı kişilerle geçiriyorum, sürekli sorunları dinliyorum, hükümlülerin sayısı sürekli artmakta, bu da kendimi başarısız hissetme duygusu oluşturuyor bende. Genelde sorunlu insanlar. Dosyalarını okuduğumda içim kararıyor. Ben de insanım duygu taşıyorum. Bence 10-15 burada çalışan zorunlu olarak MEB’e geçsin. Yoksa başkasını kurtarayım derken kendimi kaybedeceğim bu gidişle.”

CİK eğitim ve iyileştirme faaliyetlerinin amacına/amaçlarına ulaşamamayla ilgili görüşler

K2- “Eskiye göre önemli mesafelerin kat edilse de bence hala genel amaçlara ulaşıldığı söylenemez. Çünkü hala hükümlü/tutukluların çok azına ulaşabiliyoruz. Kurumun şartlarından dolayı eğitim programlarını sistematik bir şekilde uygulayamıyoruz. Fiziki eksiklerimiz var, bazı personelin yanlış bakışları veya ilgisizlikleri devam ediyor. Ani yapılan sevkler, tahliyeler, sıkça mahkemelere, hastanelere gitmeler, aynı anda farklı yerlerde görevlendirmeler, kurumda yapılan aramalar, açık görüşler, telefon görüşmeleri aramalar gibi kurumların iç dinamiklerinden kaynaklanan sorunlar önemli problemlerdir. Yetersiz hizmet içi eğitimler, belirli ölçütler gözetilmeden yapılan atamalar, netleştirilmemiş statüler, bazı öğretmenlerin niteliksel ve niceliksel yetersizliği, öğretmenlere yeterince önem verilmemesi, yeterli ölçütleri belirlenmemesi de önemli birer problemdir. Ayrıca bazı öğretmenlerin rotasyon kurtulmak vb. nedenlerle CİK’leri tercih etmesi, kuruma uygun kitap ve kılavuz kitapların bulunmaması, yeterince yardımcı ders araç gereçlerinin bulunmaması veya kullanılmaması, denetim mekanizmanın amacına uygun bir şekilde işletilmemesi, kurumlar arası koordinasyonun yeterli düzeyde olmaması vb. hususları problemler arasında saymak lazım bence. Önemli sebeplerden biri de güçlü bir eğitim yapılanmasının olmaması ve CİKÖ’lerin yeterince etkin kılınmamasıdır bana göre. Tabii problemlerinin hala devam etmesidir.”

K5- “Bence istenen amaçlara tam olarak ulaşamıyor. Çünkü Adalet Bakanlığı eğitim mevzuatının yeterli değildir. Eğitim yapılanması da yeterli değildir. Örneğin Adalet Bakanlığı bünyesinde eğitim ve iyileştirme genel müdürlüğünün bulunmaması, Adalet Bakanlığı merkez ve taşra eğitim yapılanmasında eğitimcilere yeterince yer verilmemesi, ceza infaz kurumu Cumhuriyet savcılarının eğitimci olmaması ve doğal olarak eğitime yeterince destek verememesi, personel hizmet öncesi ve hizmet içi eğitimlerinin yapıldığı eğitim

merkezi yönetimlerinin eğitimci olmaması, bazı yöneticilerin eğitime karşı ilgisiz davranması, mesafeli durması, eğitimden sorumlu ikinci müdürlerin eğitimci olmaması, hükümlü/tutukluların zamanında derse çıkarılmaması, bazı kurumlarda kursiyerlerin birden fazla kursa kaydedilmesi ve bu nedenle eğitimlere katılmaması, İKM'lere ilave iş çıkarması nedeniyle eğitimlere iyi bakmaması, temel eğitim hariç katılımın zorunlu olmadığı düşünülmesi, ödüllendirmenin amacına uygun bir şekilde yapılmaması, kitlenin çok kalabalık olması, düzenli bir şekilde plan ve program yapılmaması, ilk göreve başladığında oryantasyon eğitimlerinin verilmemesi, öğretmen sayısının yetersiz olması, kurum kütüphanelerinin nitel ve nicel açıdan yetersiz olması, izleme kurullarının pedagojik olarak yeterince işlevsel davranmaması, denetimlerin yetersiz olması, denetim elemanlarının eğitimci olmaması vb. çözüm bekleyen birçok sorunumuz vardır. CİKÖ'lerin birçok probleminin bulunması bana göre bunların arasında en önemli yeri işgal eder.”

4. Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Bu araştırmada CİKÖ'lerin yaşadıkları sorunlar yine onların görüşleriyle ortaya çıkarılmıştır. Bunlar, *AB'nin merkez ve taşra eğitim teşkilatlanması*, CİK'lerin fiziksel eğitim ortamları, bireysel görüşmeler, çalışma ortam ve şartları, mesleki yeterlik, hizmet içi eğitim, hedef kitleye ulaşma, denetim ve raporlama, iş doyumunu, tükenmişlik ve arzulanamayan amaçlara ulaşma ile ilgili ana kategorilerdeki sorunlardır. Ayrıca söz konusu her kategori birçok alt kategoriye ayrılmaktadır. Buradan hareketle CİKÖ'lerin değişik konulardan kaynaklı birbirinden oldukça farklı birçok sorunla karşı karşıya olduğu ortaya çıkmaktadır. Görüşmeye katılan CİKÖ'lerin tamamı, bu sorunların farkında olup, çözüm üretme konusunda derinlemesine bilgi sahibidir.

AB'nin merkez ve taşra teşkilatlanma şekli hakkındaki bulgulara göre; AB merkez ve taşra eğitim teşkilatlanması, sahip olduğu öğrenci kitlesinin eğitim ve iyileştirme sorunlarını tam olarak çözecek nitelikte değildir. Sözü edilen bir “eğitim ve iyileştirme genel müdürlüğü” bulunmamaktadır. Mevcut eğitim daire başkanlığı, CİKPEM ve CİK'lerde eğitimciler yerine hukukçular etkindir.⁴⁰ Ayrıca CİK yöneticileri ve eğitimden sorumlu 2. müdürler de genelde eğitimci değildir. MEB'de olduğu gibi taşrada eğitimcilerden kurulu bir denetim mekanizması bulunmamaktadır. Taşrada bu iş, Cumhuriyet başsavcılıklarına ve onların görevlendirdikleri Cumhuriyet savcılarına bırakılmıştır. CİKÖ'lere göre bu panorama, eğitim ve iyileştirme amaç ve politikalarının doğru şekillenmesine, plan ve programların amaca uygun bir şekilde yürütülmesine, CİKÖ'lerin ve

⁴⁰ Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü (CTEGM), “Teşkilat Şeması” (Erişim 27 Ekim 2021); Adalet Bakanlığı Personel Eğitim Merkezleri ve Eğitim Kurulunun Kuruluş ve Görevleri ile Çalışma Usul ve Esasları Hakkında Yönetmelik (PEMEKKGÇUEHY), *Resmî Gazete* 29534 (16 Kasım 2015), 4/g-ğ; 9/1.

H/T'ların beklentilerini karşılayacak şekilde faaliyetler gerçekleştirilmesine ve bunların denetlenerek daha etkin hale getirilmesine ket vurmaktadır. Zira ölçüsü iyi ayarlanmak şartıyla çağımız uzmanlaşma ve işi uzmanına bırakma çağıdır.⁴¹ Bu durum çağın hızla yaygınlaşan ayırıcı özelliğidir.⁴² Nitekim 3 No'lu Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi AB'de üst kadrolara alanında uzman kadroların atanmasının yolunu açmıştır.⁴³ Daha önce sorun, hukuki düzenlemenin bulunmamasıydı. Şimdiki sorun ise uygulamanın çok yavaş ilerlemesidir. Nitekim Kararnamenin çıkışından bu yana yaklaşık 3 yıl gibi önemli sayılabilecek bir süre geçmesine rağmen AB'de eğitimle ilgili önemli mevki ve makamlara eğitimcilerin atanması konusunda herhangi bir gelişme olmamıştır.

Görüşmelere katılan CİKÖ'lere göre norm kadro uygulamasının bulunmaması da önemli bir sorundur. Birçok boyutu olmakla birlikte burada üzerinde durulan husus sayısal boyuttur. Bir CİKÖ'nün gerekli olduğu yere üç, üç CİKÖ'nün gerekli olduğu yere bir kişi atanabilmektedir. Sözgelisi, 1981 H/T bulunan Bursa E Tipi Kapalı ve Açık CİK'de 3 CİKÖ görev yaparken⁴⁴ 792 H/T bulunan Eskişehir H Tipi Kapalı CİK'de de 3 CİKÖ görev yapmaktadır.⁴⁵ Bu durum bir taraftan personel ve kaynak israfına, diğer taraftan hizmetin aksamasına yol açmaktadır. Bu da CİS'in temel amacı olan sosyalleştirme⁴⁶ çalışmalarına zarar vermektedir. Nitekim Acar, kamu veya özel tüm sektörlerde verimliliği etkileyen en önemli hususlardan birinin norm kadro uygulaması olduğunu belirtmektedir.⁴⁷ Elde ettiğimiz bulgulara göre bir başka sorun ise CİKÖ'lerin görev alanlarının net olması, rol karmaşası ve rol belirsizliğinin yaşanmasıdır. Nitekim yapılan bir meta analiz çalışmasında CİK personelinin iş stresini etkileyen faktörler

⁴¹ Ömer Özyılmaz, *Türk Milli Eğitim Sisteminin Sorunları ve Çözüm Arayışları* (Ankara: Pegem&Akademi, 2013), 36-37.

⁴² Fahri Kayadibi, "Eğitim Kalitesine Etki Eden Faktörler ve Kaliteli Eğitimin Üretime Katkısı", *İÜİFD* 3 (2001), 77.

⁴³ Üst Kademe Kamu Yöneticileri ile Kamu Kurum ve Kuruluşlarında Atama Usullerine Dair Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi (ÜKKYKKAUDCK), *Resmî Gazete* 2018/30474 (10 Temmuz 2018), Kararname No.3.

⁴⁴ Bursa E Tipi Kapalı Ceza İnfaz Kurumu (BECİK), "Eğitim Servisi", (Erişim 25 Ekim 2021).

⁴⁵ Eskişehir H Tipi Ceza infaz kurumu (ECİK), "Kurumumuz Hakkında" (Erişim 25 Ekim 2021).

⁴⁶ CGTİHK, md. 3/1; Timur Demirbaş, "Cezaevlerinde Yeniden Sosyalleştirme (Tretman) Sorunları", *İnfaz Hukukunun Sorunları Sempozyumu*, ed. Alman Kültür Merkezi ve Başkent Üniversitesi (Ankara: Alman Kültür Merkezi ve Başkent Üniversitesi Yayınları, 2000), 1/393.

⁴⁷ Hüseyin Acar, "Millî Eğitim Bakanlığı'na Bağlı Eğitim Kurumlarında Yönetici ve Öğretmenler Bakımından Norm Kadro Uygulaması ve Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Mezunlarının İstihdam Sorunları", *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)*, 33/1 (2000), 53-66.

arasında, “rol karmaşası” ve “rol belirsizliği” hususlarının varlığı tespit edilmiştir.⁴⁸

CİK’lerin fiziksel ortamlardan kaynaklanan sorunlarla ilgili CİKÖ görüşleri

CİKÖ’lerle yapılan görüşmelere göre bazı CİKÖ’ler kendilerinin ait olan kişisel odalarının bulunmadığı, bulunsa bile oylumsal olarak yetersiz olduğu, odalarını kurs öğretmenleriyle veya din görevlileriyle paylaşmak zorunda kaldıkları, bazısının ise odalarının idari bölümde değil, koşulların yanında bulunduğu, bundan dolayı kendilerini tecrit edilmiş hissettikleri tespit edilmiştir. Ayrıca odaların teknik donanım açısından da yeterli olmadığı, söz gelişi bağımsız internet bağlantılarının bulunmadığını, UYAP internet sisteminin ise bazı işlemler için yetersiz kaldığı belirlenmiştir. Durumun CİKÖ’lerin çalışma, moral, motivasyon ve konsantrasyonlarını olumsuz etkilediği görülmüştür. Turgut (1986) göre odanın bulunmaması sadece moral ve motivasyona değil aidiyet duygusuna zarar vermektedir.⁴⁹ Zira eğitim ve iyileştirme faaliyetlerinin verimli olmasının şartlarından biri de fiziki ortamlardır.⁵⁰ Fiziki eğitim ortamlarının yetersizliğiyle ilgili CİK’lerin genel fiziki duruma bakmak yeterli olacaktır.⁵¹ Sözcüleri, Türkiye’de 06.04.2021 tarihi itibarıyla, eğitime dayalı iyileştirme yaklaşımının uygulandığı⁵², 261’i kapalı, 80’i bağımsız açık, 9’u kadın kapalı, 7’si kadın açık, 7’si çocuk kapalı CİK, 4’ü çocuk eğitimevi olmak üzere toplam 371 CİK bulunmaktadır. Bunların toplam kapasitesi 250.576’dır.⁵³ CİK’lerde H/T sayısı ise Nisan 2019 yılı itibarıyla 278.665⁵⁴, Aralık 2019 yılı itibarıyla 291.546⁵⁵, Nisan 2021 yılı itibarıyla 283.516, Eylül 2021 yılı itibarıyla 292,074 olmuştur.⁵⁶ Bu veriler, CİK kapasiteleri ile mevcutları arasında uyumsuzluk bulunduğunu göstermektedir. Bu genel uyumsuzluk, fiziki eğitim ortamlarına da yansımaktadır. Genel olarak CİK’ler veya öğrenme ortamlarıyla ilgili yapılmış birçok çalışma bulgularımızla eşleşmektedir.⁵⁷ Tarihsel süreçte de aynı sorun

⁴⁸ Craig Dowden-Claude Tellier, “Predicting Work-Related Stress in Correctional Officers: A Meta-Analysis”, *Journal of Criminal Justice*, 32/1, (2003), 31.

⁴⁹ Turgut, *Cezaevi İdaresi*, s.353; Berkay Mandıracı, *Türkiye’de Ceza İnfaz Politikaları ve Kurumlarına İlişkin Yapısal Sorunlar ve Çözüm Önerileri* (TESEV,2015), 9.

⁵⁰ Cuma Çivi-Savaş Büyükkaragöz, *Genel Öğretim Metotları* (İstanbul: Atlas Kitabevi, 1994), 40.

⁵¹ Adalet Bakanlığı (AB), *2016 Faaliyet Raporu* (Ankara: Adalet Bakanlığı, 2017), 43; Mandıracı, *Türkiye’de Ceza İnfaz Politikaları ve Kurumlarına İlişkin Yapısal Sorunlar ve Çözüm Önerileri*, 1-2.

⁵² CGTİHK, md. 8/1, 9/1, 10/1, 11/1, 12/1.

⁵³ Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü (CTEGM), “Genel Bilgi” (Erişim 25 Ekim 2021).

⁵⁴ CTEGM, “Genel Bilgi”.

⁵⁵ Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), *Ceza İnfaz Kurumu İstatistikleri* (2 Kasım 2020).

⁵⁶ Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü (CTEGM), “Cinsiyete ve İnfaz Durumuna Göre CİK Mevcutları” (Erişim 27 Ekim 2021).

⁵⁷ İbrahim Aşlamacı-Âdem Yılmaz, “Cezaevlerinde Yürütülen Din Hizmetleri ve MDR’nin Niteliği: Cezaevi Vaizlerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma”, *Cezaevi Hizmetlerinde Manevi*

yaşandığından, CİK'lerin iyileştirilmesine hep fiziksel ortamdan kaynaklanan sorunların çözülmeye çalışılmasıyla başlanmıştır.⁵⁸

Bireysel görüşmelerden kaynaklanan sorunlarla ilgili CİKÖ görüşleri

CİKÖ'lerle yapılan görüşmelerden elde edilen verilere göre CİKÖ'lerin sorun yaşadığı ana kategorilerden biri bireysel görüşmelerdir. Bu görüşmelerin bir kısmı teselli/televaı amaçlı görüşmelerdir.⁵⁹ Bir kısmı ise hükümlülerin iyi halliliğine, dolayısıyla açık CİK'lere ayrılma, denetimli serbestlik sistemine tabi tutulma ve şartla salıverilmeye karar verme amaçlı özgürlükleriyle ilgili yapılan önemli görüşmelerdir.⁶⁰ CİKÖ'ler yapılan görüşmede sorun olarak görülen beş alt tema tespit edilmiştir. Görüşme odalarının bulunmaması veya uygun olmaması, adı bireysel görüşme olsa da görüşme esnasında yanlarında üçüncü kişilerin bulunması, görüşme teknik ve yaklaşımlarının tam olarak bilinmemesi ve CİKÖ'lerin kendilerini bireysel görüşme konusunda yetersiz görmesi. Öncü, sağlıklı bir bireysel görüşme için bu hususların önemli olduğunu belirtmektedir.⁶¹ Turgut da bireysel görüşmeler için ayrı bir odanın bulunması ve birbir görüşme yapılması ve üçüncü kişilerin bulunmaması gerektiğini belirtmektedir.⁶² Bu durum, CİKÖ'lerin güven duygusu, motivasyon ve konsantrasyonlarına zarar vermektedir. Nitekim Baltaş, insanın kendisine yeterince değeri verilmemesinin motivasyon ve konsantrasyona zarar verdiğini belirtmektedir.⁶³ Yine bulgularımıza göre CİKÖ'ler üçüncü kişilerin bulunduğu ortamda yapılan bireysel görüşmelerden olumsuz olarak etkilenmektedir. Altıntaş ve Çınar CİK din görevlileri üzerine yaptıkları araştırmalarda benzer sonuçlara varmışlardır.⁶⁴ Ağıkaya Şahin ise, bireysel görüşmelerin yapıldığı ortamda üçüncü kişilerin (İKM, diğeri H/T'lar vb.) konuşmalara kulak misafiri

Danışmanlık ve Rehberlik, ed. Mahmut Zengin vd. (İstanbul: DEM Yayınları, 2019), 1/29-30,35; Harun Işık, "Ceza İnfaz Kurumlarında Din Hizmetleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/12 (2010), 255, 262; Cuma Karan, "Cezaevlerindeki Din Hizmetleri ve Mahkûmlarla İletişim Dili (Nevşehir E Tipi Kapalı Cezaevi Örneği)", *Diyanet İlmî Dergi*, 49/1 (2013), 113, 117, 122; Muhammet Esat Altıntaş, "Ceza İnfaz Kurumlarında Gerçekleştirilen Manevî Rehberlik ve Din Hizmetleri Üzerine Nitel Bir Araştırma (Kayseri örneği)", *Diyanet İlmî Dergi* 55/1 (2019), 111-112, 116.

⁵⁸ Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü (CTEGM), "CİK'lerin Tarihçesi" (Erişim 26 Ekim 2021).

⁵⁹ Turgut, *Cezaevi İdaresi*, 352.

⁶⁰ CGTİHK, 8/1, 9/1, 89/6; CİKYCGTİHY, md. 22/1; GSMHDDY, md. 13/1, 16/5, 26/1.

⁶¹ Hüseyin Öncü, "Psikolojik Danışma Müdahalesi Olarak Bireysel Psikolojik Danışma", *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/1 (2015), 398-399.

⁶² Turgut, *Cezaevi İdaresi*, 352.

⁶³ Acar Baltaş, "Yöneticinin Görevi Güven Oluşturmak", *acarbaltaş.com* (Erişim 25 Ekim 2021).

⁶⁴ Altıntaş, "Ceza İnfaz Kurumlarında Gerçekleştirilen Manevî Rehberlik ve Din Hizmetleri", 112; Fatih Çınar, "Ceza İnfaz Kurumlarındaki Din Eğitimi Hizmetlerinde Cezaevi Vaizlerinin Karşılaştıkları Sorunlar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016), 2406, 2414.

olmasının görüşmenin verimliliğini ve niteliğini olumsuz etkileyebileceğini belirtmektedir.⁶⁵

CİKÖ'lerin çalışma ortamı ve şartlarından kaynaklanan sorunlarla ilgili görüşler Bulgulara göre CİKÖ'lerin sorun olarak gördüğü ana kategorilerden biri çalışma ortam ve şartlarıdır. Bulgularımıza göre söz konusu ana tema altında yedi alt tema tespit edilmiştir. Bunlardan ilki CİKÖ kadrolarının MEB yerine AB'de olmasıdır. Bu durum hem CİKÖ'lerin özgürce çalışmasını önlemekte hem de mesleki dayanışma ortamı bulunmadığı için körelmelere yol açmaktadır. Çınar (2016) tarafından 17 din görevlisiyle yapılan bir çalışmaya göre din görevlilerinin genelinin özgürce hareket etme gerekçesiyle kadrolarının AB yerine DİB' de kalması gerektiği belirtmiştir.⁶⁶ Bulgularımıza göre özlük hakları konusunda ise ilerleme bir yana önemli gerilemeler yaşanmıştır. Burada özlük haklarından kasıt, daha çok ücretlerdir. Çoğaltay tarafından yapılan araştırmada, CİKÖ'lerin 'ücret' alt boyutunda en düşük iş doyumuna sahip oldukları tespit edilmiştir.⁶⁷ Bu da bulgularımızla paralellik arz etmektedir. Ayrıca bulgularımıza göre CİKÖ'ler genel olarak idareler ve personelce iyi bakılmadığı durumlar olabilmektedir. Hâlbuki çalışma ortamında idarecilerle ve çalışma arkadaşlarıyla iyi geçinmek iş doyumunu açısından oldukça önemlidir.⁶⁸ CİKÖ'leri olumsuz etkileyen hususlardan biri de mahkeme ve hastanelere gitmeler, revire çıkmalar, açık ve kapalı görüşler, telefon, mahrem aile görüşmeleri vb. CİK'lerin olumsuz iç dinamikleridir. Bunlar eğitimin yarım kalmasına, kesintiye uğramasına, beklenen randımanın alınmamasına yol açan önemli nedenlerdir. Zira amaçlara ulaşmanın en önemli ölçütlerinden biri de derslerin devam etmesidir.⁶⁹ Ulaşılan bulgulardan bir diğeri CİKÖ'lerin iş yükünün nitel açıdan ağır, nicel açıdan çok fazla olması ve CİKÖ sayılarının çok az olmasıdır. Zira hâlihazırda Türkiye'de 367 CİK'de⁷⁰ toplam 292.074 H/T bulunmaktadır.⁷¹ Bunların eğitimi için görev yapan CİKÖ sayısı sadece 637'dir.⁷² Buna göre her CİKÖ'ye yaklaşık 450 H/T düşmektedir. Bir CİKÖ'nün, aynı anda bu kadar çok

⁶⁵ Zuhul Ağlıkaya Şahin, *Federal Almanya Cumhuriyet'inde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 381.

⁶⁶ Çınar, "Ceza İnfaz Kurumlarındaki Din Hizmetlerinde Cezaevi Vaizlerinin Karşılaştıkları Sorunlar", 2401-2417.

⁶⁷ Nazım Çoğaltay, "Türkiye Genelinde Ceza İnfaz Kurumlarında Çalışan Öğretmenlerin İş Doyumlarının İncelenmesi", *Milli Eğitim Dergisi* 41/196, (2012), 196.

⁶⁸ Çoğaltay, "Türkiye Genelinde Ceza İnfaz Kurumlarında Çalışan Öğretmenlerin İş Doyumlarının İncelenmesi", 197.

⁶⁹ Turgut, *Cezaevi İdaresi*, 364; Gülay Körükmez, "Eğitimde Devamlılık", *Kocaeli Öncü* (Erişim 25 Ekim 2021).

⁷⁰ CTEGM, "Genel Bilgi".

⁷¹ CTEGM, "Cinsiyete ve İnfaz Durumuna Göre CİK Mevcutları".

⁷² CTEGM, "Personel Durumu".

kişiyi iyileştirici programlar uygulaması oldukça zordur. Buna bir de CİK personelinin motivasyon düşüklüğü ve eğitim eksikliği ilave edilirse, mevcut durumda CİKÖ'lerin CİK'lerde H/T'lar üzerindeki iyileştirici etkisi sınırlı kalmaktadır

Mesleki yeterlikten kaynaklanan sorunlarla ilgili CİKÖ görüşler

CİKÖ'lerle yapılan görüşmelerde elde edilen bulgulardan biri mesleki yeterlik konusunda yaşanan sorunlardır. Bunlar CİKÖ'ler için temel yeterlik ölçütlerinin belirlenmemiş olmasıdır. Elde ettiğimiz sonuçlara göre AB tarafından ekstra hiçbir nitelik belirlenmeden atama yapılması önemli bir eksiklik. Nitekim Coyle öğretmen sıfatını taşıyan herkesin CİK'lerde görev yapabileceğine dair varsayımın doğru olmadığını belirtmektedir.⁷³ Bulgularımız arasında CİKÖ'lerin H/T psikolojisi konusunda yeterli bilgiye sahip olmaması da bulunmaktadır. Zira CİKÖ'ler lisans döneminde CİK'lerdeki öğretmenlik ve H/T'ların psikolojisiyle ilgili herhangi bir eğitim almamaktadır. Ancak göreve başladıktan sonra görev sırasında yaşayarak öğrenmeye çalışmaktadır. Ayrıca hizmet öncesi ve hizmet içi eğitimlerde de bu tür konulara neredeyse hiç yer verilmemektedir. Hâlbuki başarılı olmanın önemli ölçütlerinden biri de hedef kitleyi tanımadır.⁷⁴ Bulgularımıza göre CİK'lerde görev yapan personelin önemli bir sorunu da kişisel ve mesleki gelişim gösterememe hususlarıyla ilgilidir. Aslında öğretmen yeterlikleri MEB tarafından belirlenmiştir. Ancak bunlar daha çok MEB'de görev yapan öğretmenler için geçerlidir. CİK'lerde görev yapan CİKÖ'lerin kendi mesleki yeterliklerinin yanında ekstra yeterliklere sahip olması beklenir/gerekir. Nitekim Aşıkoğlu CİK'lerde çalışan din görevlileri yeterlikleri üzerine yaptığı bir araştırmada bu hususa dikkat çekmiştir.⁷⁵ Ayrıca yeterliklerin gelişmelere bağlı olarak güncellenmesi de gerekmektedir.

Yeterlikle ilgili sorunlardan biri de kişisel ve mesleki gelişimdir. Kişisel ve mesleki gelişim, mesleğini severek yapma, paydaşlardan gelen görüş ve önerilerden yararlanarak öz değerlendirme yapma, kişisel ve mesleki yönden kendisini geliştirmeye yönelik etkinliklerde bulunma gibi konularla ilgilidir. Görüşmelere katılan CİKÖ'lerin genelinin mesleklerini yeterince sevmedikleri, maddiyat, unvan değişikliği, MEB'de atanamama ve işsizlik, akademik kariyer yapma, rotasyon kurtulma vb. nedenlerle CİK'leri tercih ettikleri bulgusuna ulaşılmıştır.

⁷³ Andrew Coyle, *Cezaevi Yönetimine İnsan Haklarını Göz Önüne Alan Bir Yaklaşım*: Cezaevi Görevlileri El Kitabı, çev. İnternational Centre For Prision Studies (Londra: Londra: İnternational Centre For Prision Studies/Uluslararası Cezaevi Araştırmaları Merkezi, 2002), 22.

⁷⁴ Ahmet Koç, *Din Eğitiminde Etkili İletişim* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), s. 86; Nurettin Fidan-Münire Erden, *Eğitime Giriş* (Ankara: Hacattepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1994), 76.

⁷⁵ Nevzat Aşıkoğlu, "Vaizlerde Aranacak Temel Yeterlikler Üzerine", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 19.

Buna göre söz konusu nedenler ortadan kalktığında CİK'lerden ayrılmaktadır. Nitekim AB tarafından periyodik aralıklarla yapılan atamalara rağmen⁷⁶, 2015 yılında 750 olan CİKÖ sayısı⁷⁷, 27.10.2021 tarihi itibarıyla 637'ye düşmüştür.⁷⁸ Çoğaltay da yaptığı çalışmada CİKÖ'lerin mesleklerini sevme durumlarını orta olarak saptamıştır.⁷⁹ Coyle bu durumun diğer bazı ülke CİK'lerinde de yaşandığını belirtmektedir.⁸⁰ Ayrıca bulgulara göre CİK'lerde bir veya birkaç CİKÖ bulunduğu ve bunların genelde farklı branşlara sahip olduğu için yeterince mesleki dayanışma içine giremediği ve öz değerlendirme yapamadığı görülmektedir. Halihazırda AB CİK'lere öğretmen ataması yaparken branş ayırımı gözetmemektedir. Hatta bazen Millî Eğitim Bakanlığında (MEB) atanma ihtimali neredeyse bulunmayan bazı branşlar bile atanmaktadır. MEB tarafından, MEB'e bağlı eğitim kurumlarına öğretmen olarak atanacakların atamalarına esas olan alanlar ile mezun oldukları yüksek öğretim programları ve aylık karşılığı okutacakları derslere ilişkin ilân tarihindeki çizelgede sayılan yüksek öğretim programından mezun olanlardan eğitim fakültesi mezunları dışındaki bölümler için sınıf öğretmenliği sertifikası veya pedagojik formasyon belgesi bulunan veya alanı ile ilgili ortaöğretim tezsiz yüksek lisans programını bitiren herkes CİKÖ olarak atanabilmektedir.⁸¹ Hâlbuki 80'li yıllarda CİKÖ'ler sınıf öğretmenleri arasından seçilmiştir.⁸² Yine CİK'ler kapalı ortamlar olduğu ve buralarda mesai usulü çalışma bulunduğu⁸³ için kişisel ve mesleki yönden kendisini geliştirmeye yönelik etkinliklerde bulunma fırsatı da bulunmamaktadır. Kişisel ve mesleki gelişim sağlamak bir yana CİK ortamının zamanla çalışanları dar görüşlü yapma ve esneklikleri kaybettirme riski bile bulunmaktadır.⁸⁴

Hizmet öncesi ve hizmet içi eğitimlerden kaynaklanan sorunlarla ilgili görüşler Görüşmelerden elde edilen bulgulara göre CİKÖ'ler, yeterince hizmet öncesi eğitimi almamışlardır. Alınan hizmet içi eğitimlerin ise kurumların türüne göre kategorize edilmediği, uygun ve zengin bir şekilde içeriklendirilmediği, nicel ve

⁷⁶ Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü (CTEGM), "Duyurular-Duyuru Arşivi", (Erişim 27 Ekim 2021).

⁷⁷ Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü (CTEGM), *2015 Faaliyet Raporu* (Ankara: Adalet Bakanlığı Yayınları, 2016), s.22.

⁷⁸ CTEGM, "Personel Durumu".

⁷⁹ Çoğaltay, "Ceza infaz Kurumu Öğretmenlerinin İş Doyumları", 286.

⁸⁰ Coyle, *Cezaevi Yönetimine İnsan Haklarını Göz Önüne Alan Bir Yaklaşım*, 28.

⁸¹ Memur Sınav, Atama ve Nakil Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik (MSANYDYD), *Resmî Gazete* 25164 (10 Temmuz 2003), Yönetmelik No. 25164. Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü (CTEGM), "202 Pozisyon için Personel Alımı İlanı" (Erişim 24 Ekim 2021).

⁸² Turgut, *Cezaevi İdaresi*, 71.

⁸³ ABDESİBKKK, md. 6/1-2, 9/2, 11, 12/1, 2.

⁸⁴ Coyle, *Cezaevi Yönetimine İnsan Haklarını Göz Önüne Alan Bir Yaklaşım*, 14.

nitel olarak yeterli olmadığı tespit edilmiştir. Ayrıca hizmet içi eğitimlerin sistematik olarak yapılmadığı, hizmet içi eğitimlerde çalışma esnasında eksikliği hissedilen bireysel görüşme teknikleri gibi konulara yer verilmediği ve bu eğitimleri veren kişilerin de yeterli olmadığı belirlenmiştir. Mandıracı hazırladığı bir raporda personele verilen eğitimlerin yetersiz olduğunu tespit etmiştir.⁸⁵ Yine eğitimle doğrudan veya dolaylı olarak ilintili olan diğer tüm personele hizmet içi eğitim verilmemektedir. Bunun da önemli bir eksiklik olduğu sonucuna varılmıştır. Nitekim Çoğaltay (2010) yaptığı çalışmada böyle bir saptamada bulunmakta ve bu eksikliğin giderilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁸⁶ Coyle bu eksikliğin giderilmesi için verilecek hizmet içi eğitimlere “ilave eğitim” demektedir.⁸⁷

CİKÖ’lerin Diğer Bazı Konularla İlgili Sorunları

CİKÖ’lerle yapılan görüşmelerde sorun olarak başka konular da belirlenmiştir. Bunlar tüm hedef kitleye ulaşma, denetim ve raporlama mekanizmalarının yeterliği, iş doyumu, tükenmişlik ve arzulan hedeflere ulaşma konularıdır. CİKÖ’lerle yapılan görüşmelere göre hedef kitleye ulaşamadığı, denetim ve raporlama mekanizması yetersiz kaldığı, iş doyumunun yetersiz olduğu ve arzulan amaçlara ulaşamadığı tespit edilmiştir.

Bulgularımıza göre CİKÖ’lerin ayrıntılı plan yapmaması, H/T’ların ilgili olmaması ve CİK ortamından kaynaklı sorunlar nedeniyle hedef kitleye ulaşamamaktadır. Altunkaya ise CİK’lerdeki değerler eğitimi ile ilgili yaptığı çalışmada, CİK’lerin kalabalık olması ve H/T’lara sıra gelmemesi nedeniyle hedef kitleye ulaşamadığını belirtmektedir.⁸⁸ Sonuçta her iki çalışmada da hedef kitleye ulaşamadığı konusunda bir eşleşme olduğu görülmektedir. Yine bizim bulgularımıza göre denetimler yeterli değildir. Zira eğitimin denetimi Adalet müfettişlerince⁸⁹ ve kontrolörlerce⁹⁰ yapılmaktadır. Her iki meslek grubu da eğitimci değildir. Hal böyle olunca denetimler, eksiklikler ve ek ders ücretleri gibi maddi konular üzerinden yürütülmekte, genelde kâğıt üzerinde gerçekleştirilmekte, rehberlik etme, güdüleme, uygun şartları oluşturma gibi boyutlar ise göz ardı edilmektedir. Kısacası denetimler amaca hizmet etmemektedir. Bu konuda yapılan bir çalışma bulgularımızı destekler

⁸⁵ Mandıracı, *Türkiye’de Ceza İnfaz Politikaları Raporu*, 19, 20.

⁸⁶ Çoğaltay, “Ceza infaz Kurumu Öğretmenlerinin İş Doyumları”, 278.

⁸⁷ Coyle, *Cezaevi Yönetimine İnsan Haklarını Göz Önüne Alan Bir Yaklaşım*, 27.

⁸⁸ Hatice Altunkaya, “Ceza İnfaz Kurumlarında Değerler Eğitiminin Öğretmen ve Hükümlü-Tutuklu Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi”, *Eğitimde Gelecek Arayışları: Dünyen Bugüne Türkiye’de Beceri, Ahlak ve Değerler Eğitimi Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, ed. Arzu Güvenç Saygın-Murat Saygın (Bartın: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 2016), 1/767.

⁸⁹ ABTKB, md. 43/1-h; Turgut, *Cezaevi İdaresi*, 387.

⁹⁰ Adalet Bakanlığı Ceza İnfaz Kurumları ve Tutukevleri Kontrolörleri Yönetmeliği (ABCİKTKY), *Resmî Gazete* 23157 (1 Kasım 1997), md. 8/1; Turgut, *Cezaevi İdaresi*, 387. 1/ 767-791.

niteliktedir.⁹¹ Ayrıca Altınok, Tezel ve S. Güngör tarafından MEB bağlı okullarda öğretmen görüşlerine dayalı olarak yapılan bir çalışmada denetimlerin yetersiz kaldığı konusunda benzer bulgular elde edilmiştir.⁹² Yine bulgularımıza göre raporlama yetkisi olan Ceza İnfaz kurumları ve Tutukevleri İzleme Kurulları ise diğer konularda olduğu gibi eğitim ilgili görevlerini sistematik bir şekilde yerine getirmemektedir. Ceza İnfaz Kurumları ve Tutukevleri İzleme Kurulları üzerine yapılan bir çalışmada aynı sonuca ulaşılmıştır.⁹³ Bulgularımıza göre ortaya çıkan bir başka sonuç ise CİKÖ iş doyumlarının yeterli olmadığıdır. Nitekim bu konuda Çoğaltay (2012) ve Bulut (2019) tarafından yapılan araştırmalarda CİK personelinin iş doymu düzeyini orta düzey olarak tespit edilmiştir.⁹⁴ Elde ettiğimiz bir başka bulgu ise CİKÖ'lerde görülen yoğun tükenmişlik belirtileridir. Bu belirtilerin nedenleri, günde 9 saati aynı ortamda geçirme, çoğu zaman öğle arası bile dışarı çıkamama ve dinlenememe, sürekli sorunlu insanlarla konuşma veya diğer uzman personelle birlikte sorunlu insanları konuşma, bazen ağır vakalar hakkında dakikalarca hatta saatlerce tartışmalı toplantılara katılma şeklinde açıklanmıştır. Bu nedenler arasında H/T'lar için hayati önem taşıyan açık CİK'e ayrılma, şartla tahliye veya denetime tabi tutulma gibi hayati konularda zorlu kararlar verme, bunun için mesai saatleri içinde ve dışında hazırlık yapma ve bireysel görüşme yapma hususları da bulunmaktadır. Ayrıca bunca çalışma yaparken ve karar verirken aleyhte karar verilen kişilerden kaynaklı güvenlik endişesi de taşınmaktadır. Bu nedenlerden dolayı CİKÖ'ler uyku sorunu yaşadıklarını, sabahları yorgun kalktıklarını, dinlemediklerini, sosyal ilişkilerinde zayıflama ve kabuğuna çekilme meydana geldiğini, yeterince faydalı olamama duygusu içinde bulduklarını, katma değerlerinin bulunmadıklarına inanmaya başladıklarını, ailelerine yeterince zaman ayıramadıkları için vicdan azabı çektiklerini ve her şeyi boş verme duygusuna kapıldıklarını belirtmişlerdir. Ortaya konan bu sorunlar dikkate alındığında CİKÖ'lerin tükenmişlik konusunda önemli belirtiler gösterdikleri sonucuna varılmıştır. Bu riskli durum, CİKÖ'leri strese sokmakta, stres de bir süre onları tükenmişlik riskiyle karşı karşıya getirmektedir. Nitekim Torun (2015) da iş ortamında haddinden fazla zaman geçirilmesinin, muhatap kitlenin sürekli

⁹¹ Aycan Çiçek Sağlam-Murat Aydoğmuş, "Gelişmiş ve Gelişmekte Olan Ülkelerin Eğitim Sistemlerinin Denetim Yapıları Karşılaştırıldığında Türkiye Eğitim Sisteminin Denetimi Ne Durumdadır?". *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (2016), 32, 34.

⁹² Vicdan Altınok vd. "Okullarda Denetimin Gerekliği Üzerine Öğretmen Görüşleri. *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 40/1 (2020), 241.

⁹³ Seda Baykut Şantay, *İnsan Haklarının Korunması Açısından Ceza İnfaz Kurumları ve Tutukevleri İzleme Kurulları* (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 236-237.

⁹⁴ Çoğaltay, "Ceza İnfaz Kurumu Öğretmenlerinin İş Doyumları", 279; Abdullah Bulut, *Bolu T Tipi Ceza İnfaz Kurumu Çalışanlarının İş Doyumu ve Tükenmişliği Arasındaki İlişki*. (Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 97.

artmasının, söz konusu kitle ile birebir ilişki kurulmasının ve hizmet edilen kişilerin önemli sorunlara sahip olmasının tükenmişlik seviyesini artırdığını söylemektedir.⁹⁵ Sorun olarak ortaya çıkan bir başka bulgu ise genel olarak arzulan hedeflere ulaşamamasıdır. Tekin ve Şanver ile Özdemir tarafından yapılan çalışmalarda eğitim ve iyileştirme programlarından biri olan din eğitimi ve MDR ile ilgili çalışmalarda da arzulan amaçlara ulaşamadığı belirtilmiştir.⁹⁶

Araştırma sonunda şu önerilerin yapılmasının faydalı olacağı kanaati bizde oluşmuştur:

1. Bu araştırma Bursa ilindeki 6 CİKÖ ile sınırlı tutulmuştur. Bundan sonra bölgesel veya Türkiye genelinde çalışmalar yapılmalı ve CİKÖ sorunlarını daha kapsamlı bir şekilde ortaya konulmalıdır. Ayrıca bu nitel araştırma ışığında, CİKÖ sorunlarının belirlenebilmesi ve önerilerin geliştirilebilmesi için nitel, nicel ve karma yeni araştırmalar yapılmalıdır. CİKÖ'lerin sorunlarını ortaya koyacak bu araştırmalar daha büyük örneklemeler içermelidir.

2. AB bünyesinde orta ve uzun vadede CİK eğitim ve iyileştirme faaliyetlerini planlayacak, yürütecek ve denetleyecek bir "eğitim ve iyileştirme genel müdürlüğü" kurulmalıdır. Bu genel müdürlükte hukukçular yerine tepeden tırnağa tüm yetkililer eğitimci olmalıdır. Kısa vadede ise mevcut CTEGM bünyesinde genel müdür yardımcılarında biri eğitimci olmalı ve her türlü eğitim ve iyileştirme faaliyetleri bu unvan altında yapılandırılmalı ve bu unvan tarafından yürütülmelidir.

3. MEB'den veya başka bakanlıklardan kısmen veya tamamen iktibas edilmiş eğitim ve iyileştirme programları yerine CİK'lere uygun özgün programlar hazırlanmalıdır. Zira eğitim ve iyileştirme faaliyetleri CİK'lerde, CİS'in en önemli ayağını oluşturmaktadır.⁹⁷ İleride hazırlanacak programlarda, eğitim ve iyileştirme faaliyetlerinin yanı sıra H/T'ların potansiyelini ve sorumluluğunu keşfettirecek, zihinsel dönüşümlerine vurgu yapacak, H/T'ları kendi gönül dünyalarıyla buluşturacak ve içsel bir karar almalarını sağlayacak⁹⁸ olumlu bir

⁹⁵ Ayşe Alev Torun, "Stres ve Tükenmişlik", *Endüstri ve Örgüt Psikolojisi*, ed. S. Tevrüz (Ankara: Türk Psikologlar Derneği ve Kalite Derneği Ortak Yayını 1997), 43-44.

⁹⁶ Cevdet Tekin-Mehmet Şanver, "Hükümlü ve Tutukluların Rehabilitasyon ve Resosyalizasyonunda Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerinin Yeri ve Rolü", *Cezaevi Hizmetlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Mustafa Köylü vd. İstanbul: DEM Yayınları, 2019), 259-286. Şuayip Özdemir, "Cezaevlerinde Din Eğitimi ve Dini Danışmanlık", *Din Eğitimi*. Ed. Mustafa Köylü-Nurullah Altaş (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012), 363-392.

⁹⁷ CGTİHK, 29 Aralık 2004 md. 3/1; Turgut, *Cezaevi İdaresi*, 200.

⁹⁸ Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı arasında İslam*, çev. Salih Şaban (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 168-170.

dil kullanılmalı ve onlara sorumluluk kazandırılmalıdır. Bu konuda etkin ve verimli programlar hazırlanabilmesi için disiplinler arası çalışmalara, uzman teorisyen ve uygulayıcılara ihtiyaç vardır.

4. CİK'lere öğretmen alımı konusunda çalıştaylar düzenlenmeli, hangi tip CİK'lere hangi branşların daha yararlı olacağı tespit edilerek atamalar ona göre yapılmalıdır. Zira her lisans mezununun CİKÖ' lük yapabileceğini düşünmek pedagojik ilkelere uygun değildir.

5. CİKÖ'lerin meslek tanımı yapılmalı, statüleri, görev ve yetkileri açık ve net bir şekilde belirlenmelidir.

6. CİK'lerin norm kadroları belirlenmelidir. Zira personel azlığı kadar personel çokluğu da bazen sorun olabilmektedir.

7. CİK yöneticilerinin, özellikle çocuk kapalı CİK'lerle çocuk eğitimevlerinde görevlendirilecek yöneticilerin geneli eğitimci olmalıdır. Zira bu kurumların temel amacı eğitim ve iyileştirmedir. CİK'lerde orta ve uzun vadede eğitim şube müdürlükleri kurulmalı, şube müdürü eğitimci olmalı, kısa vadede ise eğitimci olan müdürlerden biri, eğitimden sorumlu 2. müdür olarak görevlendirilmelidir. Zira eğitimci olamayan 2. müdürlerin bir kısmı eğitim ve iyileştirme faaliyetlerine yeterince yararlı olmadığı gibi bazen engel de olabilmektedir.⁹⁹

8. CİK'lerde uygulanan eğitim ve iyileştirme programları, CİK'lere özgü programlar olmadığı için CİK'lere tam uymamaktadır. Bu nedenle CİK'lere has özgün programlar hazırlanmalıdır.

9. Türkiye'nin yedi bölgesinde ilgili bölgenin en büyük ilinde veya Cumhuriyet Başsavcılıklarında CİK'lerdeki eğitim ve iyileştirme faaliyetlerini denetleyecek ve CİKÖ'lere rehberlik edecek eğitimcilerden oluşan bir mekanizma kurulmalıdır. Bu mekanizmanın adı, ... CTEGM CİK Bölge Maarif Müfettişliği veya ili Cumhuriyet Başsavcılığı CİK Maarif Müfettişliği olabilir.

10. CİKÖ'ler ve diğer personelin hizmet içi eğitimlerle eğitildiği CİKPEM'lerin başında hukukçular yerine eğitimciler getirilmelidir.

11. CİK'lerdeki CİKÖ'lere ait kişisel odalarla eğitim ve iyileştirme faaliyetlerinin yürütüldüğü alanlar, hacim ve teknik donanım (yurt içi telefon hattı, bağımsız internet, eğitim teknolojileri vb.) açısından yeterli hale getirilmelidir. Bu vesileyle CİKÖ'ler de eğitim teknolojilerinden maksimum derecede yararlanmalıdır.

12. H/T'ların samimi bir ortam olarak değerlendirdiği, sorunlarını çözmek için tercih ettiği en önemli faaliyetlerden biri bireysel görüşmelerdir. Ayrıca bu görüşmeler sonucu hükümlülerin iyi halli olup olmadığına da karar

⁹⁹ Turgut, *Cezaevi İdaresi*, 361.

verilmektedir. Bireysel görüşmeler, belirli bir gizlilik gerektirdiği için CİKÖ istenmedikçe, İKM de olsa üçüncü kişiler yanlarında bulundurulmamalıdır.

13. Fiziki eğitim ortamları iyileştirilmelidir. Zira moral, motivasyon ve başarı için fiziksel şartlar önemli ve gereklidir. Bireysel görüşmeler, sosyal, kültürel ve sportif etkinlikler için açık alanlar ve salonlar oluşturulmalıdır.

14. CİKÖ'lerin kendilerine, görüş ve görüşmelerine değer verilmelidir. Zira AB mevzuatına göre bu kadrolar uzman kadrolardır.¹⁰⁰ Uzmanlara yeterince değer verilmediği ortamlarda olumlu sonuçlar elde etmek oldukça zor, hatta imkânsızdır.

15. CİKÖ'lerin bireysel görüşmeler konusunda etkin ve yetkin hale getirilmesi için periyodik aralıklarla hizmet içi eğitimler verilmeli, üniversitelerin ilgili bölümleriyle protokoller yapılarak lisansüstü eğitim yapmaları sağlanmalıdır.

16. CİKÖ'ler sistematik çalışarak hedef kitleye ulaşmaya çalışmalıdır.

17. Sürekli H/T'larla görüşen ve psikolojik olarak olumsuz etkilenen CİKÖ'lere ekstra imkânlar tanınmalıdır. Sözleşimi CİKÖ'lerin belirli aralıklarla akademik kadrolara sahip psikolog ve psikiyatristlerle görüşmeler yapabilme imkânı tanınmalıdır. Bu durum üniversitelerle imzalanan protokollere işlenmelidir.

18. CİKÖ'ler CİK idarecilerine bağlı olarak çalıştıkları için bazen olması gerekeni değil, söyleneni yapmak zorunda kalmaktadır. Bu nedenle eğitim-öğretim hizmetleri sınıfında yer alan CİKÖ'lerin kadroları AB'den alınarak MEB'e verilmelidir.

19. CİKÖ'lerin özlük hakları iyileştirilmelidir. a. Eğitim-öğretim hizmetleri sınıfında yer alan CİKÖ'lerin çalışma saatleri MEB'deki emsalleri gibi 40 dakika üzerinden hesaplanmalıdır. Hâlihazırda CİKÖ'ler 60 dakika üzerinden günde 8 saat çalışmaktadır. Hatta konumu/yapısı gereği birçok kurumda CİKÖ'lerin öğle arası da bir yere çıkmaları çok zor olduğundan günde 9 saat çalışmaktadır. b. CİKÖ'lerin ek ders ücretleri de 60 dakika üzerinden hesaplanmaktadır. Bu durum düzeltilmeli, MEB'deki emsalleri gibi 40 dakika üzerinden hesaplanmalıdır. Bu kapsamda günlük ek ders saati sayısı artırılmalıdır. Mesai dışında yaptıkları çalışmalar için ise MEB'de olduğu gibi yüzde yüz artırımlı ek ders ücreti ödenmelidir. c. Yüksek lisans ve doktora yapan öğretmenlere verilmesi kararlaştırılan, ancak Kamu Hakem Kurulu Karar'ında¹⁰¹ yer alan "...MEB'e bağlı örgün ve yaygın eğitim kurumlarında görev yapan öğretmenler..." ifadesinden dolayı engellenen %5 ve %15 artırımlı ek ders ücretleri verilmelidir. d. CİKÖ'ler diğer personel gibi H/T'larla birebir muhatap oldukları ve riskli iş yaptıkları için daha önce verilen ve kaldırılan Adalet

¹⁰⁰ CGTİHK, 2004, md. 23/b; GSMHDDY, md. 28/3.

¹⁰¹ Kamu Görevlileri Hakem Kurulu Kararı (KGHK), *Resmî Gazete* 28310 (1 Haziran 2012), Karar No. 2012/1, md.30/1.

Tazminatından tekrar yararlandırılmalıdır. e. Kamu Görevlileri Sendikaları ve Toplu Sözleşme Kanununda¹⁰² yer alan sendikalara üye olma yasağı kaldırılmalıdır. f. 2007/12226 sayılı Bakanlar Kurulu Karar'ı¹⁰³ gibi üst mevzuatla verilen, ancak genelge ve yorumlarla askıya alınan özlük hakları iade edilmelidir. g. ÇİKÖ'lere Açık öğretim kurumları sınavlarında verilen ek ders ücretleri MEB'deki emsalleriyle eşdeğer hale getirilmelidir. h. ÇİKÖ'ler AB ile MEB'in sosyal tesislerinden yararlandırılmalıdır. ı. ÇİKÖ'ler toplu taşıma indirimlerinden yararlandırılmalıdır. i. ÇİKÖ'lerin 1 ay olan yıllık izin hakları, MEB'e bağlı öğretmenlerle eşit hale getirilmelidir.

20.ÇİKÖ'lerin büro işleri ve eğitim yöneticiliği yapmak yerine bilfiil sınıfa/derse girmesi ve bireysel görüşme yapması sağlanmalıdır. Eğer amaç mutlaka bu unvanı çok yönlü kullanmaksa buna göre bir eğitim yapılanmasına gidilmeli, mevzuatla ilgili düzenleme yapılmalı ve buna göre özlük hakları geliştirilmelidir.

21.ÇİKÖ'lere hak ettikleri değer verilmeli, ÇİK'lerdeki bazı olumsuz bakış açıları düzeltilmelidir. Zira CİS'in en önemli amacı, H/T'ları eğitmek ve sosyalleştirmektir. Bunun için başta Bakanlık ve Genel müdürlük olmak üzere merkez ve taşra teşkilatlarınca her türlü önlem alınmalıdır.¹⁰⁴ Tabii ÇİKÖ'ler de beklemede kalmaktansa kurumlardaki konumlarını değiştirmek, geliştirmek ve kuvvetlendirmek için daha çok çalışmalıdır.

22.Kanunlarda bulunmayan, ancak Yönetmelik, Genelge ve Bakanlık yazılarıyla tesis edilen ÇİKÖ'lerin eğitimci olmayan ÇİK 2. müdürlerine bağlanması uygulamasına son verilmelidir. Ya ÇİKÖ'lerden biri 2. müdür yapılmalı ya da eğitimci olan 2. müdürlerden biri eğitimden sorumlu yapılmalıdır. Bu sistemin sağlıklı işemesi için de ÇİK'lerde "eğitim şube müdürlükleri" ihdas edilmelidir.

23.ÇİK'lerde bütün iş ve işlemler eğitim faaliyetlerine göre planlanmalı ve personel de buna göre yönlendirilmelidir. Mahkeme, hastane ve sevke gitme, tahliye olma, avukat, eş, aile, telefon görüşü yapma vb. ÇİK'lerin iç dinamiklerinden kaynaklanan nedenlerle eğitimde meydana gelen kesintiler, yapılacak ayrıntılı plan ve programlarla asgari düzeye indirilmelidir.

24.ÇİKÖ'lerin iş yükü nitel açıdan ağır, nicel açıdan oldukça fazladır. Bu nedenle norm kadro oluşturulmalıdır. Özel alan yeterlilikleri, eğitime-öğretme yeterlilikleri, genel kültür yeterlilikleri, kişisel özellik ve yeterlilikler, diğer tüm öğretmenler için olduğu gibi ÇİKÖ'ler için de gerekli ve geçerlidir. Ancak ÇİKÖ'lerin özel bazı yeterliklere de sahip olması gerektiği hususu göz ardı

¹⁰² Kamu Görevlileri Sendikaları ve Toplu Sözleşme Kanunu (KGHKTSK), *Resmî Gazete*, 24460 (12 Temmuz 2001), Kanun No. 4688, md. 15/k.

¹⁰³ ABDESİBKKK, md. 6/1-2, 9/2, 11, 12/1, 2.

¹⁰⁴ Turgut, *Cezaevi İdaresi*, 358

edilmemelidir. Aksi takdirde CİKÖ'ler, kendilerine özgü özellikleri bulunan CİK'lerde yeterince başarılı olamazlar.

25.CİKÖ'lere verilen hizmet içi eğitimler, nicel açıdan artırılmalı, nitel açıdan iyileştirilmeli ve geliştirilmelidir. CİK yöneticileriyle eğitim-öğretim servislerinde çalışan personel ile diğer personele eğitim ve iyileştirme faaliyetleriyle ilgili sürekli, sistemli ve nitelikli hizmet içi eğitimler verilmelidir. Bu kapsamda H/T psikolojisi, etkili iletişim becerileri ile PDR teknikleri konusuna ağırlık verilmelidir. Ayrıca CİKÖ'lerin empatik düşünme, empatik eğitim verme becerileri geliştirilmeli, göreve ilk başladıklarında oryantasyon eğitimi verilmeli, pedagoji ve androgoji konusunda eksiklikleri giderilmelidir. Ayrıca CİKÖ'lerin mesleki dayanışma için yakın CİK'lerdeki CİKÖ'lerle zümre çalışması yapmaları sağlanmalıdır.

26.CİKÖ'lerin tükenmişlik sendromuna yakalanmamaları için ekstra sosyal haklar verilmeli, yakalanmışlarsa özel terapi imkânları tanınmalıdır. Söz gelişi, AB, CTEGM ve CİK'lerin çeşitli kurum ve kuruluşlarla yaptıkları protokollere konuyla ilgili maddeler konulmalıdır.

27.CİKÖ'lerin rehberliğinde kurumlarca verilen mesleki eğitimler, yörenin istihdam ve CİK'lerin imkân ve özellikleriyle uyumlu olmalıdır. Kurs sonlarında halk eğitimi merkezleri müdürlüklerince H/T'lara verilen kurs sonu belgeleri, iş yeri açmalarını veya işe girmelerini sağlayacak niteliklere kavuşturulmalıdır.

28.Ceza infaz Kurumları ve Tutukevleri İzleme Kurulları eğitimle ilgili daha geniş raporlar hazırlamalı ve bu raporlara daha fazla önem verilmelidir. Zira hâlihazırda söz konusu Kurullar, görevleri arasında bulunmasına rağmen eğitim-öğretim servisleriyle yeterince görüşmemekte, CİKÖ'lerin yürüttüğü eğitim ve iyileştirme faaliyetleriyle ilgili yeterli raporlama yapmamaktadır. Ayrıca AB veya CTEGM bünyesinde eğitim ve iyileştirme faaliyetlerini, dolayısıyla CİKÖ'leri denetlemek üzere eğitimcilerden oluşan bir denetim mekanizması kurulmalıdır. Bu mekanizmanın adı denetmenler kurulu veya maarif müfettişliği olmalıdır. Böylece hem nitelikli bir kontrol hem de amacına uygun bir rehberlik yapılmalıdır.

Kaynakça

- Acar, Hüseyin. "Millî Eğitim Bakanlığı'na Bağlı Eğitim Kurumlarında Yönetici ve Öğretmenler Bakımından Norm Kadro Uygulaması ve Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Mezunlarının İstihdam Sorunları". *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)*, 33/1 (2000), 53-66. DOI: 10.1501/Egifak_0000000031
- Ağılıkaya Şahin, Zuhal. *Federal Almanya Cumhuriyet'inde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014. file:///C:/Users/TEK%C4%B0N/Downloads/366697.pdf

- Allen, Harry-Simonsen, Clifford. *Correction in America: An introduction*, Newyork: MacMillan Publication, 1981.
- Altınok, Vicdan vd. “Okullarda Denetimin Gerekliliği Üzerine Öğretmen Görüşleri. *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 40/1 (Nisan 2020), 225-253. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1086598>
- Altıntaş, Muhammet Esat. “Ceza İnfaz Kurumlarında Gerçekleştirilen Manevî Rehberlik ve Din Hizmetleri Üzerine Nitel Bir Araştırma (Kayseri örneği)”. *Diyanet İlmî Dergi*, 55/1 (Mart 2019), 81-119. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/679678>
- Altunkaya, Hatice. “Ceza İnfaz Kurumlarında Değerler Eğitiminin Öğretmen ve Hükümlü-Tutuklu Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi”. *Eğitimde Gelecek Arayışları: Dünden Bugüne Türkiye’de Beceri, Ahlak ve Değerler Eğitimi Uluslararası Sempozyumu Bildirileri (16-18 Nisan)*. ed. Arzu Güvenç Saygın-Murat Saygın. 1/ 767-791. Bartın: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 1, 2016.
- Aşıkoğlu, Nevzat. “Vaizlerde Aranacak Temel Yeterlikler Üzerine”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (Aralık 2004), 17-24. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuifd/issue/4301/255670>
- Aşlamacı İbrahim-Yılmaz Âdem. “Cezaevlerinde Yürütülen Din Hizmetleri ve Manevi Rehberliğin Niteliği: Cezaevi Vaizlerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma”. *Cezaevi Hizmetlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. ed. M. Zengin vd. 17-38. İstanbul: DEM Yayınları, 1, 2019.
- Baltacı, Ali. “Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?”. *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5/2, (2019), 368-388. <https://doi.org/10.31592/aeusbed.598299>
- Baltaş, Acar. “Yöneticinin görevi güven oluşturmak”. *Acarbaltas.com*. Erişim 25 Ekim 2021. <https://www.acarbaltas.com/yoneticinin-sorumlulugu-guven-olusturmak/>
- Başkale, Hatice. “Nitel Araştırmalarda Geçerlik, Güvenirlik ve Örneklem Büyüklüğünün Belirlenmesi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Elektronik Dergisi*, 9/1 (2016), 23-28. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/deuhfed/issue/46796/586804>
- Bulut, Abdullah. *Bolu T Tipi Ceza İnfaz Kurumu Çalışanlarının İş Doyumu ve Tükenmişliği Arasındaki İlişki*. Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. file:///C:/Users/ubkbu/Downloads/567703.pdf
- Coyle, Andrew. *Cezaevi Yönetimine İnsan Haklarını Göz Önüne Alan Bir Yaklaşım*. Cezaevi Görevlileri El Kitabı. Londra: International Centre For Prison Studies (Uluslararası cezaevi araştırmaları merkezi), 2002.
- Çınar, Fatih. “Ceza İnfaz Kurumlarındaki Din Eğitimi Hizmetlerinde Cezaevi Vaizlerinin Karşılaştıkları Sorunlar”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9/43 (2016), 2401-2417. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/235239>
- Çivi Cuma-Büyükkaragöz Savaş. *Genel Öğretim Metotları*. İstanbul: Atlas Kitabevi, 9, 1999.
- Fidan, Nurettin-Erden, Münire. *Eğitime Giriş* (Ankara: Hacattepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1994.
- Cüceloğlu, Mehmet Doğan. *Öğretmenim Bir Bakar Mısın, Öğretmenin Gücü Üzerine*. İstanbul: Final Kültür Sanat Yayınları, 1, 2018.
- Çoğaltay, Nazım. “Türkiye Genelinde Ceza İnfaz Kurumlarında Çalışan Öğretmenlerin İş Doyumlarının İncelenmesi”. *Millî Eğitim Dergisi*, 41/196, 273-289. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/milliegitim/issue/36171/406688>

- Demirbaş, Timur. "Cezaevlerinde Yeniden Sosyalleştirme (Tretman) Sorunları". *İnfaz Hukukunun Sorunları Sempozyumu (24-25 Kasım 2000)*. ed. Alman Kültür Merkezi ve Başkent Üniversitesi. 391-407. Ankara: Alman Kültür Merkezi ve Başkent Üniversitesi Yayınları, 1, 2000.
- Dowden, Craig- Tellier, Claude. Predicting Work-Related Stress in Correctional Officers: A Meta-Analysis. *Journal of Criminal Justice*, 32/1, 31-47. <https://doi.org/10.1016/j.jcrimjus.2003.10.003>
- Görkemli, Burcu "İslam Hukukunda ve Modern Hukukta Hapis Cezası ve Hapishaneler", *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/2 (2005), 173-194. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/426223>
- Güler, Ahmet vd. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013.
- Gürbüz, Sait-Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2017.
- Işık, Harun. "Ceza İnfaz Kurumlarında Din Hizmetleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3/12. (2010), 250-263. <https://www.sosyalarastirmalar.com/articles/ceza-nfaz-kurumlarında-dn-hzmetler-religious-services-in-penal-institutions.pdf>
- İçli, Tülin Günşen-Öğün, Aslıhan. *Türkiye Cezaevlerindeki Rehabilitasyon Faaliyetleriyle İlgili Sosyolojik Bir Analiz*. Ankara: Ankara Açık Cezaevi Matbaası, 1999.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu Batı arasında İslam*. çev. Salih Şaban. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Karan, Cuma. "Cezaevlerindeki Din Hizmetleri ve Mahkûmlarla İletişim Dili (Nevşehir E Tipi Kapalı Cezaevi Örneği)". *Diyanet İlmî Dergi*, 49/1 (2013), 107-122. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/410578>
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınları, 33, 2018.
- Kayadibi, Fahri. "Eğitim Kalitesine Etki Eden Faktörler ve Kaliteli Eğitimin Üretime Katkısı". *İÜİFD*, 3 (2001), 71-94. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuilah/issue/967/10911>
- Kızmaz, Zahir. "Cezaevinin ve Hapsetmenin Suçu Engellemedeki Etkisi". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17 (2007), 44-68. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dpusbe/issue/4759/65374>
- Kifer, Misty vd. "The Goals of Corrections: Perspectives From The Line". *Criminal Justice Review*, 28/1 (2003), 47-69. <https://doi.org/10.1177/073401680302800104>
- Kitzinger, Jenny. "Qualitative research: Introducing focus groups". *Bmj*, 311/7000 (1995), 299-302 akt. Baltacı, Ali. "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?" *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2019), 368-388. <https://doi.org/10.31592/aeusbed.598299>
- Koç, Ahmet. *Din Eğitiminde Etkili İletişim*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 4, 2016.
- Körükmez, Gülay. "Eğitimde Devamlılık". Kocaeli Öncü. Erişim 25 Ekim 2021. <https://www.kocaelioncu.com/egitimde-devamlilik-makale,1739.html>
- Mandıracı, Berkay. *Türkiye’de Ceza İnfaz Politikaları ve Kurumlarına İlişkin Yapısal Sorunlar ve Çözüm Önerileri*. Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etütler Vakfı (TESEV), 2015. https://tesev.org.tr/wp-content/uploads/rapor_Ceza_Infaz_Kurum_Ve_Politikalarına_Iliskin_Yapısal_Sorunlar_Ve_Cozum_Onerileri.pdf
- Öncü, Hüseyin. "Psikolojik Danışma Müdahalesi Olarak Bireysel Psikolojik Danışma". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 16/1 (2015), 389-407. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kefad/issue/59451/854152>

- Özdemir, Şuayip. "Cezaevi Din Görevlileri ve Yöneticilerine Göre Cezaevlerinde Din Eğitimi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/4 (2002), 1-19. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/52640>
- Özdemir Şuayip. "Cezaevlerinde Din Eğitimi ve Dini Danışmanlık". *Din Eğitimi*. Ed. Mustafa Köylü -Altaş, Nurullah. 363-392. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012.
- Özyılmaz, Ömer. *Türk Milli Eğitim Sisteminin Sorunları ve Çözüm Arayışları*. Ankara: Pegem&Akademi, 4, 2013.
- Sağlam, Aycan Çiçek-Aydoğmuş Murat. "Gelişmiş ve Gelişmekte Olan Ülkelerin Eğitim Sistemlerinin Denetim Yapıları Karşılaştırıldığında Türkiye Eğitim Sisteminin Denetimi Ne Durumdadır?". *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (Ocak 2016), s.17-38. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/202574>
- Şantay, Seda Baykut. *İnsan Haklarının Korunması Açısından Ceza İnfaz Kurumları ve Tutukevleri İzleme Kurulları*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. file:///C:/Users/ubkbu/Downloads/564838%20(1).pdf
- Şen, Şaban. *Ceza İnfaz Kurumlarında Verilen Eğitim Faaliyetlerinin Yaşam Boyu Öğrenme Açısından Değerlendirilmesi: Zonguldak İli Örneği*. Bartın: Bartın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016. file:///C:/Users/ab146454/Downloads/421722.pdf
- Demir, Güler. *Ceza infaz Kurumu Kütüphaneleri ve Türkiye'de Durum*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011. file:///C:/Users/ab146454/Downloads/303677.pdf
- Tekin Cevdet-Şanver Mehmet. "Hükümlü ve Tutukluların Rehabilitasyon ve Resosyalizasyonunda Manevi Danışmanlık Ve Rehberlik Hizmetlerinin Yeri ve Rolü". *Cezaevi Hizmetlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. ed. Mustafa Köylü vd. 259-286. İstanbul: DEM Yayınları. 2019.
- Torun, Ayşe Alev. "Stres ve Tükenmişlik." *Endüstri ve Örgüt Psikolojisi*. Ed. S. Tevrüz. 1/43-53. Ankara: Türk Psikologlar Derneği ve Kalite Derneği Ortak Yayını, 2, 1997.
- Turgut, Hüseyin. *Cezaevi İdaresi*. Ankara: Adalet Bakanlığı Eğitim Daire Başkanlığı Yarı Açık Cezaevi Matbaası, 1986.
- Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin/Sosyal Bilimler, 10, 2016.

AB Mevzuatı ve Diğer Resmi Kaynaklar

- ABCİKTKY, Adalet Bakanlığı Ceza İnfaz Kurumları ve Tutukevleri Kontrolörleri Yönetmeliği (Yönetmelik No. 23157). *Resmî Gazete* 23157 (1 Kasım 1997). Erişim 23 Ekim 2021. <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/23157.pdf>
- ABDESİBKKK, Adalet Bakanlığı Ders ve Ek Ders Saatlerine İlişkin Karar (Karar No. 12226). *Resmî Gazete* 26561 (23 Haziran 2007). Erişim 25 Ekim 2021. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2007/06/20070623-3.htm>
- ABTKB, Adalet Bakanlığı Teftiş Kurulu Yönetmeliği (Yönetmelik No. 26413). *Resmî Gazete* 26413. (24 Ocak 2007). Erişim 25 Ekim 2021. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2007/01/20070124-7.htm>
- BECİK, Bursa E Tipi Kapalı Ceza İnfaz Kurumu. "Eğitim Servisi". (Erişim 25 Ekim 2021). <https://bursaecik.adalet.gov.tr/egitim-servisi>
- CİKYGCTİHYDYDY, Ceza İnfaz Kurumlarının Yönetimi ile Ceza ve Güvenlik Tedbirlerinin İnfazı Hakkında Yönetmelikte Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik (Yönetmelik No. 31657).

- Resmî Gazete* 31657 (11 Kasım 2021). Erişim 29 Ekim 2021. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2021/11/20211112-5.pdf>
- CGTİHK, Ceza ve Güvenlik Tedbirlerinin İnfazı Hakkında Kanun (Kanun No. 5275). *Resmî Gazete* 25685 (29 Aralık 2004). Erişim 25 Ekim 2021. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2004/12/20041229.htm#1>
- CGTİHK, Ceza ve Güvenlik Tedbirlerinin İnfazı Hakkında Kanun (Kanun No. 5275). *Resmî Gazete* 25685 (29 Aralık 2004). Erişim 25 Ekim 2021. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2004/12/20041229.htm#1>
- ÇIKYGTİHK, Ceza İnfaz Kurumlarının Yönetimi ile Ceza ve Güvenlik Tedbirlerinin İnfazı Hakkında Yönetmelik (Yönetmelik No. 31083). *Resmî Gazete* 31083. (29 Mart 2020). Erişim 26 Ekim 2021. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/21.5.2324.pdf>
- CTEGM, Adalet Bakanlığı Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü. "Protokoller". Erişim 28 Ekim 2021. <https://cte.adalet.gov.tr/Home/BilgiDetay/1>
- CTEGM, Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü. "202 Pozisyon için Personel Alımı İlanı". Erişim 24 Ekim 2021. <https://cte.adalet.gov.tr/Home/SayfaDetay/202-sozlesmeli-pozisyon-icin-personel-alim-ilani30032021050251>
- CTEGM, Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü. "Ceza İnfaz Kurumlarının Tarihçesi Araştırma Projesi". Erişim 28 Ekim 2021. <https://cte.adalet.gov.tr/Home/SayfaDetay/turkiye-ceza-infaz-kurumlari-tarihcesi-arastirma-projesi>
- CTEGM, Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü. "Cinsiyete ve İnfaz Durumuna Göre Ceza İnfaz Kurumları Mevcutları". Erişim 27 Ekim 2021. <https://cte.adalet.gov.tr/Resimler/Dokuman/istatistik/istatistik-1.pdf>
- CTEGM, Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü. "Duyurular-Duyuru Arşivi". Erişim 27 Ekim 2021. <https://cte.adalet.gov.tr/Home/TumHaberler/1>
- CTEGM, Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü. "Genel Bilgi". Erişim 25 Ekim 2021. <https://cte.adalet.gov.tr/Home/SayfaDetay/cik-genel-bilgi>
- CTEGM, Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü. "Personel Durumu". Erişim 27 Ekim 2021. <https://cte.adalet.gov.tr/Home/SayfaDetay/personel-durumu>
- CTEGM, Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü. "Teşkilat Şeması". Erişim 27 Ekim 2021. https://cte.adalet.gov.tr/Home/SayfaDetay/teskilat_sema1
- CTEGM, Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü. "Türkiye Ceza İnfaz Kurumları Tarihçesi Araştırma Projesi." Erişim 25 Ekim 2021. <https://cte.adalet.gov.tr/Home/SayfaDetay/turkiye-ceza-infaz-kurumlari-tarihcesi-arastirma-projesi>
- CTEGM, Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü. *2015 Faaliyet Raporu*. Ankara: Adalet Bakanlığı, 2016. <https://cte.adalet.gov.tr/Resimler/Dokuman/20820191410032015-rapor.pdf>
- CTEGM, Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü. *2016 Faaliyet Raporu*. Ankara: Adalet Bakanlığı, 2017. https://cte.adalet.gov.tr/Resimler/Dokuman/20820191410332016_faliyet_raporu.pdf
- ECİK, Eskişehir H Tipi Ceza infaz Kurumu. "Kurumumuz Hakkında". (Erişim 25 Ekim 2021). <https://eskisehirhcik.adalet.gov.tr/kurumumuz-hakkinda>
- GSM, Gözlem ve Sınıflandırma Yönetmeliği (Yönetmelik No. 25848). *Resmî Gazete* 25848 (17 Haziran 2005). Erişim, 25 Ekim 2021. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2005/06/20050617-5.htm>
- GSMHDDY, Gözlem ve Sınıflandırma Merkezleri ile Hükümlülerin Değerlendirilmesine Dair Yönetmelik (Yönetmelik No. 31349). *Resmî Gazete* 31349. (29 Aralık 2020). Erişim 26 Ekim 2021. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2020/12/20201229-3.htm>

- GYHTÉİDH, Genç ve Yetişkin Hükümlü ve Tutukluların Eğitim ve İyileştirilme İşlemleri ve Diğer Hükümler Genelge. Türkiye: Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü, 2007. Erişim 25 Ekim 2021. <https://cte.adalet.gov.tr/Home/BilgiDetay/13>
- KDEÜG, Kurumlarda Ders ve Ek Ders Ücretleri 139/1 No.lu Genelge. Türkiye: Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü, (6 Eylül 2012). Erişim 25 Ekim 2021. <https://cte.adalet.gov.tr/Home/BilgiDetay/13>
- KGHKK, Kamu Görevlileri Hakem Kurulu Kararı (Karar No. 2012/1). *Resmî Gazete* 28310 (1 Haziran 2012). Erişim 26 Ekim 2021. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/06/20120601-21.pdf>
- KGHKTSK, Kamu Görevlileri Sendikaları ve Toplu Sözleşme Kanunu. (Kanun No. 4688). *Resmî Gazete*, 24460 (12 Temmuz 2001). Erişim 25 Ekim 2021. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2001/07/20010712.htm#1>
- PEMEKKGÇUEHY, Adalet Bakanlığı Personel Eğitim Merkezleri ve Eğitim Kurulunun Kuruluş ve Görevleri ile Çalışma Usul ve Esasları Hakkında Yönetmelik (Yönetmelik No. 29534), *Resmî Gazete* 29534 (16 Kasım 2015). Erişim 25 Ekim 2021. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2015/11/20151116-1.htm>
- TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. *Ceza İnfaz Kurumu İstatistikleri*. (Hazine ve Maliye Bakanlığı Türkiye İstatistik Kurumu. (2 Kasım 2020). <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Ceza-Infaz-Kurumu-Istatistikleri-2019-33625>
- ÜKKYKKAUDCK, Üst Kademe Kamu Yöneticileri ile Kamu Kurum ve Kuruluşlarında Atama Usullerine Dair Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi. (Kararname No.3). *Resmî Gazete*, 2018/30474 (10 Temmuz 2018). Erişim 25 Ekim 2021. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2018/07/20180710-3.pdf>

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Yazarlar çalışmaya eşit oranda katkı sağlamıştır.
The authors contributed equally to the study.

ıkar atışması Beyanı / Conflict of Interest

alışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile ıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu alışmada "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi" kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the "Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive" were followed

BAiD

Balıkesir İlahiyat Dergisi - Balıkesir Theology Journal

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 27.10.2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24.12.2021

OSMANLI FAKİHİ SARIGÜRZ (SARIGÖREZ) NÜREDDİN HAMZA'NIN "EL-MURTAZÂ" ADLI ESERİNDEKİ İCTİHAD VE FETVALAR ÜZERİNE BAZI TESPİT VE DEĞERLENDİRMELER

Mehmet Özkan *

Öz

Asıl adı Hamza olan Sarıgürz (Sarıgörez) Nüreddin b. Yûsuf Balıkesirli bir Osmanlı âlim ve fakihidir. İstanbul'da eğitimini tamamladıktan sonra müderris olmuş ve ardından Sahn-ı Semân medresesi müderrisliği payesini elde etmiştir. 917 (1511)'de İstanbul kadısı olmuş ve Sultan II. Bayezid döneminde devlet işlerinde görev almıştır. 919 (1513)'de Yavuz Sultam Selim devrinde Anadolu kazaskerliği ve 921 (1515)'de Rumeli kazaskerliğine tayin edilmiş, ertesi yıl da azledilmiştir. 926 (1519)'da tekrar İstanbul kadısı payesi ile yeniden Sahn-ı Semân müderrisi olmuştur. 928 (1522)'de İstanbul'da vefat etmiştir. Sarıgürz, Arap dili ve belagati, kalam, fıkıh gibi İslami ilimler alanında kitap ve risaleler kaleme almıştır. Çalışmamızda onun fıkıh alanında Hanefî mezhebini esas alarak hazırlanmış kitaplardan derlediği meselelerden oluşan ilmiyel niteliğindeki muhtasar fıkıh kitabı el-Murtazâ'daki icthad ve fetvalar ile ilgili bazı tespit ve değerlendirmelere yer verilmiştir. Bu çerçevede kitabın müellife nisbeti, muhtevası ve üslubu ile temizlik, namaz, zekât, hac, oruç gibi ibadet konuları, inanç esasları ve muâmelât kapsamında yer alan çok sayıda mesele değerlendirme kapsamında yer almıştır. Söz konusu konularla ilgili icthad ve fetvalarda dayanak olarak kitap, sünnet, icmâ, kıyas, istihsan gibi şer'î delillerin esas alındığı, bununla birlikte ihtiyat, kaçınılmazlık, zorluğun kaldırılması, kolaylık, örf-âdet, zamanın değişmesi, fitne gibi gerekçelerle bazı fıkıh ve usul kaidelerinin dikkate alındığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh, Sarıgürz (Sarıgörez), el-Murtazâ, İctihad, Fetvâ.

SOME FINDINGS AND EVALUATIONS ON IJITHADS AND FATWAS IN THE OTTOMAN FAQIH SARIGURZ (SARIGOREZ) NUREDDIN HAMZA'S WORK TITLED "AL-MURTAZA"

Abstract

Sarıgürz (Sarıgörez) Nüreddin b. Yûsuf was an Ottoman scholar and faqih from Balıkesir and his real name was Hamza. After completing his education in İstanbul he became a muderris (professor) then he was promoted to be muderris of Sahn-ı Semân school. He became a qadi (Muslim judge) of İstanbul in 917 id(1511) and he worked for government's duties in the era of Sultan Bayezid II. He was appointed to be a qa the asker (judge of the army) of Anatolia in 919 (1513), then to be a qadi asker of Rumeli in 921 (1515) but following

* Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
e-mail: ozkanihl@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6060-4098>

Atf/Citation: Özkan, Mehmet. "Osmanlı Fakihi Sarıgürz (Sarıgörez) Nüreddin Hamza'nın "el-Murtazâ" Adlı Eserindeki İctihad ve Fetvalar Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler". *BAİD* 14 (Aralık 2021), 459-492.

year he was dismissed. He worked as a qadi of Istanbul in 926 (1519) and muderris of Sahn-ı Semân school. He passed away in Istanbul in 928 (1522) and he was buried in the tomb of masjîd which was built by him and named by his name. Sarıgürz wrote books and treatises in the field of Islamic sciences such as Arabic language and rhetoric, kalam and fiqh.

In our study, on the basis on Hanafî school, some determinations and evaluations about the jurisprudence and fatwas in al-Murtazâ, the concise book of catechism, which he wrote based on the Hanafî sect in the field of fiqh, are included. In this context, the book's proportion to the author, its content and style, as well as the subjects of worship such as cleaning, prayer(salat), alms(zakat) pilgrimage (hajj), fasting (sawm), the principles of belief and many issues within the scope of treatment (muamalat) were included in the scope of the evaluation. While ijthads and fatwas related to the aforementioned issues are based on shar'î evidences such as the book, sunnah, ijma, qiyas, istihsan, some fiqh and legal arguments for reasons such as prudence, inevitability, removal of difficulties, convenience, custom, change of time, fitna. It is seen that the rules of procedure are taken into account.

Keywords: Islamic Law, Fiqh, Sarıgürz (Sarıgörez), el-Murtazâ, İjthad, Fatwa.

Giriş

XV. yüzyılın ikinci yarısıyla XVI. yüzyılın ilk çeyreğine tekabül eden Fatih Sultan Mehmed (1451-1481), II. Bayezid (1481-1512), Yavuz Sultan Selim (1512-1520) dönemleriyle Kanunî Sultan Süleyman'ın (1520 -1566) saltanatının ilk yıllarında Osmanlı Devletinde Anadolu ve Rumeli topraklarında çok sayıda âlim ve fakih yetişmiştir. Osmanlı Devletinin yükseliş dönemi olan bu süreçte yetişen ve eserleriyle iz bırakanlar arasında, aralarında Sarıgürz Nûreddin Hamza'nın (ö. 928/1522) da bulunduğu Yakub Paşa (ö. 891/1486), Sinan Paşa (ö. 891/1486), Molla Gürânî (ö. 893/1488), Molla Hüsamzâde (ö. 893/1487), Yûsuf Bâlî (ö. 895/1490), Kadızâde (ö. 899/1494), Acemzâde (Fatih ve II. Bayezid dönemi), Muslihuddîn Âmâsî (II. Bâyezid Dönemi), Alaeddin Ali Arabî (ö. 901/1496), Kestelli Muslihuddin Mustafa (ö. 901/1496), Mevlanazâde (ö. 901/1496), Hatibzâde (ö. 901/1496), Muhyiddin Niksârî (ö. 901/1496), Ahîzâde (ö. 902/1496), Kirmastîzâde (ö. 906/1500), Mustafa b. İsa el-Ankaravî (XVI. asrın ilk yarısı), Efdalzâde (ö. 908/1502), Hacı Hasanzâde Muhyiddin Muhammed Balıkesirî (ö. 911/1505), Mehmed b. İbrahim (ö. 911/1505), Akhisarî Muslihuddin Mustafa (ö. 911/1505), Demirhisarlı Âbidî (ö. 917/1511'den sonra), Şehzade Korkud (ö. 918/1512), Kemâleddin İsmail Karamânî (Kara Kemal) (ö. 920/1514), Molla Halim Çelebi (ö. 922/1516-7), Abdurrahman b. el-Müeyyed Amasyavî (Müeyyedzâde) (ö. 922/1516), Süleyman b. Ali Karamanî (ö. 924/1518), Molla Şah Çelebi (ö. 929/1522), Muhyiddin Samsuni (ö. 929/1522) gibi fakihler sayılabilir.¹ Bu dönemde fakihler ilmi faaliyetlerin yanısıra devlet işleriyle de ilgilenmişler müderrislik, sahn müderrisliği, kadılık, müftülük,

¹ Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, (Bursa: Arasta Yayınları, 2001), 219-279; Ahmed Hamdi Furat, *16. Asır Osmanlı Dünyasında Fıkıh*, (İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2013), 67-89; Mehmet Özkan, *XVI. Yüzyıl Alim ve Fakihî Muhammed Birgivi'nin Fikhî Meselelere Yaklaşımı*, Bursa: Emin Yayınları, 2016), 33-38.

Şeyhülislamlık, kazaskerlik, padişah veya şehzade hocalığı gibi vazifeler icra etmişlerdir.² Dönemin fakihî Sarıgürz de müderrislik, sahn³ müderrisliği, kadılık, müftülük, Anadolu ve Rumeli kazaskerliği gibi görevlerde bulunmuştur.⁴

Osmanlı Devleti Hanefî Mezhebini resmi mezhep olarak kabul etmiştir. Bunun en önemli göstergesi Anadolu ve Rumeli coğrafyasında kadıların Hanefî mezhebine mensup ilim adamlarından atanmasıdır. Esas itibarıyla, bu bölgelere atanan kadılar ve müderrisler Osmanlı medrese sisteminde yetişen ilim adamlarından atanmaktaydı ve bu medrese sisteminde Hanefî Mezhebini furûu okutulmaktaydı. Osmanlı döneminde Anadolu ve Rumeli coğrafyasında çok sayıda fıkıh kitap ve risalesi kaleme alınmış bunların tamamına yakınında Hanefî mezhebi esas alınmıştır. Genellikle daha önce yazılan eserler üzerine şerh, haşiye ve talik olarak yapılan bu çalışmalar, usûl-i fıkıh, fûrû-i fıkıh, ilmihal, muâmelât, edebü'l-kâdî, ferâiz, fetâvâ, tabakât, çeşitli meselelerin toplandığı eserler ile tartışmalı meselelerin ele alındığı eserler, müstakil eserler ve benzerleri şeklinde tasnif edilebilir.⁵

Sarıgürz'ün muhtelif meseleleri ihtiva eden *el-Murtazâ* adlı eseri bu türler içinde "çeşitli meselelerin toplandığı eserler" gurubuna dâhil edilebilir. Bu tür eserler Hanefî fıkıh âlimi Bezzâzî'nin (ö. 827/1424) *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, Burhânü's-Şerîa'nın (ö. 616/1219) *Muhîtü'l-Burhânî'si* gibi bazı temel Hanefî fıkıh eserlerinden meselelerin toplanmasıyla oluşan çalışmalardır.⁶ *Fetâva'l-Kerderî* adıyla da bilinen *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*'de ilk Hanefî müctehidlerinin görüşleriyle daha sonraki devirlerde Hanefî âlimler tarafından verilen fetvalar, muteber kitaplardan özetlenerek derlenmiştir. Gerek Ebû Hanîfe ve talebelerinin, gerekse sonraki âlimlerin görüşleri verilirken bunlar üzerinde değerlendirmelerde bulunularak fetvaya uygun tercihler yapılmıştır. Kitapta hükümlerin dayandığı delillerle diğer mezheplerin görüşleri nâdir olarak zikredilmiş, âlimlerin görüşleri verilirken çok az yerde kaynaklara atıfta bulunulmuştur. Eserde ayrıca bazı fakihlere sorulan sorulara onların verdikleri

² Furat, *16. Asır Osmanlı Dünyasında Fıkıh*, 37-42.

³ Fâtih Sultan Mehmed tarafından İstanbul'da kurulan yüksek dereceli medrese (sahn-ı semân).

⁴ Mecdi, *Hadâiku's-Şakâik*, 49, 145, 265; F. Babinger, "Sarı Kürz", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1966), 10/220; İpşirli, "Sarıgörez Nüreddin Efendi", 151-152.

⁵ Ahmed Hamdi Furat, *16. Asır Osmanlı Dünyasında Fıkıh*, İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2013), 45-67; XVI. Yüzyılın ikinci yarısında kaleme alınan müstakil eserler arasında Birgivi'nin Vasiyetname adlı eseri örnek verilebilir. Ayrıca onun vakıf, para vakfı, ücret Kur'an okuma gibi tartışmalı konuları ile ilgili görüşleri için bk. Özkan, *XVI. Yüzyıl Alim ve Fakihî Muhammed Birgivi'nin Fikhî Meselelere Yaklaşımı*, 267-271, 153-162.

⁶ Bu türün diğer örnekleri arasında Mustafa b. İsâ el-Ankaravî'nin (XVI. Asrın ilk yarısı) *Mecmau'l-Müntehabât*, Mustafa b. İdris el-Bursevî (944/1537-8'de sağ), *Mecmau'l-Ahkâm*, Kınalızâde Ali Çelebi (979/1571)'nin *Tabakatu'l-Mesâil* adlı eserleri sayılabilir (Furat, *16. Asır Osmanlı Dünyasında Fıkıh*, 61).

cevaplar yanında Bezzâzî'nin kendi zamanında meydana gelen bazı meselelere verilen fetvalar yeri geldikçe kaydedilmiştir.⁷ *el-Muḥîṭü'l-kebîr* adıyla da bilinen *Muḥîṭü'l-Burhâni*'de ise İmam Muhammed'in Hanefî mezhebinde zâhirü'r-rivâye diye bilinen altı kitabındaki meseleler bir araya toplamış, bunlara nâdirü'r-rivâye ve vâkiât kitaplarında geçen meselelerle bazı tamamlayıcı bilgilere yer verilmiştir.⁸ Sarıgürz'ün *el-Murtazâ* adlı eserinde her iki eserin özellikleri görülmektedir.

Çalışmamızda Sarıgürz ve eseri *el-Murtazâ* hakkında kısaca bilgi verildikten sonra eserde yer alan icthad ve fetvalar üzerine bazı tespit ve değerlendirmelerde bulunulacaktır. Bu çerçevede icthad ve fetvaların konusu, kaynakları, çeşitliliği ve dayanakları (deliller ve gerekçeler) ele alınmaya çalışılacaktır.

1. Sarıgürz (Sarıgörez) Nüreddin Hamza ve *el-Murtazâ* Adlı Eseri

1.1. Sarıgürz Nüreddin Hamza b. Yûsuf

Sarıgürz, Balıkesirli (Karası)'dir.⁹ Doğum tarihi bilinmemektedir. Fetvalarındaki imzalarından anlaşıldığına göre asıl adı Hamza'dır. İslam dinine yaptığı hizmetlerden dolayı kendisine Nüreddin denmiştir. Sarışın, kısa boylu ve etine dolgun olduğundan Sarıgürz lakabıyla meşhur olmuştur.¹⁰ Babasının adı Yûsuf olup annesinin adı bilinmemektedir. Sarıgürz, Fatih Sultan Mehmed'in (ö. 886/1481) hocası Kazasker Bursalı Hocazâde Muslihuddin Efendi (ö. 893/1488), fıkıh ve kelim âlimi Hatibzâde Muhyiddin Efendi (ö. 901/1496), mutasavvıf ve devlet adamı Sinan Paşa (ö. 891/1486) gibi dönemin meşhur âlimlerinden ders alarak kendisini yetiştirmiştir.¹¹ Hocası Sinan Paşa'nın Fatih Sultan Mehmed döneminin son yıllarında (882-886/1477-1481) Seferihisar kadısı olarak İstanbul'dan gönderilmesi üzerine, ders arkadaşı Molla Lutfi (ö. 900/1495) ile birlikte Seferihisar'a gitmiştir.¹² Sarıgürz, Sinan Paşa'nın Sultan II. Bayezid döneminde Edirne dârü'l-hadîsine müderris olarak getirilmesi üzerine, yine

⁷ Ahmet Özel, "Bezzazî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/113-114.

⁸ Mustafa Uzunpostalcı, "Burhâneddin El-Buhârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/435-437.

⁹ Mehmed Mecdî Efendi, *Hadâiku's-Şakâik, Şakâik-ı Nu'mâniyye ve Zeyilleri*, haz. Abdulkadir Özcan (İstanbul: Çağrı, 1989), 314.

¹⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, İstanbul: Maarif Vekâleti Yay.,1362/1943), 2/1653.

¹¹ Mehmet İpşirli, "Sarıgörez Nüreddin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2019), 36/151-152; Ahmed Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, (Ankara, TDV Yayınları, 2014), 208, 221.

¹² Mecdî, *Hadâiku's-Şakâik*, 314.

hocası ile birlikte Edirne'ye gitmiş, onun medresesinde muîd¹³ olarak görev yapmış ve mülazım olmuştur.¹⁴

Sarıgürz, ilim tahsilini tamamladıktan sonra farklı medreselerde stajın akabinde Bursa Yıldırım Bayezit Medresesi, Üsküp İshak Paşa Medresesi, Edirne Dâru'l-hadîsi ve İstanbul Sahn-ı Semân Medreselerinden Başkurşunlu Medresesi'nde müderrislik yapmış, çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Fıkıh ve hadis ilimlerinde zamanının sayılı âlimlerinden biri haline gelen Sarıgürz'ün yetiştirdiği talebeler arasında ölümüne kadar hizmetinde bulunan Tâcuddin İbrahim b. Abdullah el-Hamidi, damadı Ahmed b. Muhammed b. Hasan b. Abdussamed es-Samsunî ve Mevla Muhammed zikredilebilir.¹⁵

Sarıgürz, Sultan II. Bayezid'in (ö. 918/1512) takdir ve güvenini kazanmıştır. Öyle ki Sultan II. Bayezid onu, kardeşleriyle taht rekabetinde bulunan Şehzade Selim (ö. 926/1520) ile bazı görüşmeler yapmak ve ona nasihatlerde bulunmak gibi bazı görevler vermiştir. Örneğin, Sultan II. Bayezid 917/1511 yılında Sarıgürz'ü taht için kardeşi Şehzade Ahmed'in tercih edileceği kaygısıyla Trabzon'dan Kefe'ye geçerek kendisini ziyaret etmek üzere İstanbul'a gelmek isteyen Şehzade Selim'e nasihat ederek tekrar Trabzon'a geri göndermesi için elçi olarak görevlendirmiştir.¹⁶ Sarıgürz, Şehzade Selim'e giderek geri dönmesini, ihtiyarlık döneminde babasının bedduasını almaması nasihatinde bulunmuştur. Şehzade Selim, babasına hürmette kusur etmediğini fakat düşüncesinin kesin olduğunu ve eski sancağına dönmeyeceğini söylemiştir. Sarıgürz, Şehzade Selim'in bu düşüncesini olduğu gibi Sultan II. Bayezid'e aktarması üzerine Sultan ikinci kez onu Şehzade Selim'e ne yapmak istediğini öğrenmesi için görevlendirmiştir. Şehzade Selim'in Rumeli'de bir sancak istediğini söylemesi üzerine kendisine Samandra ve Mora sancaklarından biri teklif edilmiş o da Samandra sancağını tercih etmiştir. Sarıgürz, elçilik görevini hakkıyla yerine getirerek Sultan II. Bayezid ile Şehzade Selim arasındaki problemin çözülmesine katkıda bulunmuştur. Şehzade Selim'in tahta geçtiği 918/1512 yılında Sarıgürz, İstanbul kadılığına getirilmiştir.¹⁷ Sarıgürz, 918/1513 yılında Yavuz Sultan Selim devrinde Anadolu kazaskerliğine, 921/1515 yılında da Rumeli kazaskerliğine tayin edilmiş, ertesi yıl da bu görevden azledilmiştir.¹⁸

¹³ Muîd, medreselerde müderrisin verdiği dersi arkadaşlarına tekrar eden ve müderrise yardımcı olan öğretim elemanıdır.

¹⁴ Mecdî, *Hadâiku's-Şakâik*, 314.

¹⁵ Mecdî, *Hadâiku's-Şakâik*, 49, 145, 265.

¹⁶ İpşirli, "Sarıgörez Nûreddin Efendi", 151-152.

¹⁷ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Karesi Meşahiri*, Birinci Kısım, 1. Basım, (Karesi (Vilayet) Matbaası, h. 1342), 58-59.

¹⁸ F. Babinger, "Sarı Kürz", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1966), 10/220.

Sarıgürz, kazaskerlik yaptığı dönemde, 920/1514 yılında Safevîler'e ve tâbilerine karşı yürüttüğü mücadelede Osmanlı Padişahı Yavuz Sultan Selim'i destekleyen bir fetva kaleme almıştır. Yavuz Sultan Selim'i bu mücadelede fetvalarıyla destekleyenler arasında Molla Arap (ö. 938/1531) ve Şeyhülislam Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) gibi dönemin önemli âlimleri de vardır.¹⁹ Sarıgürz Nûreddin Hamza'nın Safevî devletinin kurucusu Erdebilî Şah İsmâil'in (ö. 930/1524) dinî-siyasî hareketi karşısında Osmanlı tarafının düşünce ve yaklaşımını yansıtan fetvası şöyledir:

"Bismillahirrahmanirrahîm. Elhamdülillahi nâsır-ı evliyaihi ve kâhir-i a'dâihî ve's-salâtü alâ seyyid-i enbiyâihî Muhammedin ve âlihi ve eshâbihi. Müslimanlar, bilün ve âgâh olun, şol tâyife-i Kızılbaş ki reisleri Erdebilî İsmâil'dür, Peygamberimüzün aleyhi's-salâtü ve's-selâm şeriatini ve sünnetini ve dîn-i İslâm ve ilm-i dini ve Kur'ân-ı mübînî istihfaf itdükleri ve dahi Allahü teâlâ haram kıldığı günahlara helaldür didükleri ve istihfafları ve Kur'ân-ı âzîm'i ve Mushafları ve kütüb-i şeriatî tahkîr idüp oda yakdukları ve dahi ulemâya ve sulehâyâ ihanet idüp girub mescidleri yıkdukları ve dahi reisleri laîni ma'bud yirine guyub secde itdükleri ve dahi Hazret-i Ebi Bekr'e -radiyallâhü anhü- ve Hazret-i Ömer'e -radiyallâhü anhü- söğüp hilâfetlerini inkâr itdükleri ve dahi Peygamberimüzün hâtûni Âyîşe anamıza söğdükleri ve dahi Peygamberimüzün aleyhi's-salâtü ve's-selâm şer'ini ve dîn-i İslâmî götürmek kasdın itdükleri, bu zikrolunan ve dahi bunların emsâli şer'a muhalif kavilleri ve fiilleri bu fakîr katında ve bâkî ulemâ-i dîn-i İslâm katlarında (tevatürle) ma'lûm ve zâhir olduğu sebebden biz dahi şer'atün hükmi ve kitablarımızın nakli ile fetvâ virdük ki; ol zikrolunan tâyife kâfirler ve mülhidlerdür ve dahi her kimse ki anlara meyl idüb ol bâtil dinlerine râzı ve muâvin olalar anlar dahi kâfirler ve mülhidlerdür. Bunları kırub cemâatlerin dağıtmak vâcib ve farzdur. Müslimanlardan olan saîd ve şehîd cennet-i alâdadur ve anlardan olan hor ve hakir cehennemün dibindedür. Bunların hali kâfirler hâlinde eşed ve akbahdur. Zîra bunların boğazladıkları ve dahi saydları gerekse doğan ile ve gerekse ok ile ve gerekse kelb ile olsun murdardur ve dahi nikâhları gerekse kendülerden ve gerekse gayrdan olsunlar bâtıldur ve dahi bunlar kimseden miras yimek yokdur. Sultan, İslâm -eazzallahu ensarahu- için vardurki bunların mallarını ve nisâlarını ve evlatlarını guzât-ı İslâm arasında kısmet ide ve bunların ba'del ahz tevbelere ve nedametlerine iltifat ve i'tibar olunmayub katl oluna ve dahi bir kimse ki bu vilayette olup anlardan idügi biline veyahut anlara giderken tutile katl oluna ve bilcümle ve bu tâyife hem kâfirler ve mülhidlerdür ve hem ehl-i fesaddür iki

¹⁹ Mehmet Efendioğlu, "M. (2017). XVI. Asır Osmanlı Yönetiminde Sahâbe ve Ehl-i Beyt Hassâsiyeti", *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası, Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler, XVI. Yüzyıl*, Editörler: Ekrem Demirli, Ahmet Hamdi Furat, Zeynep Müntheha Kot, Osman Sacid Arı, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2017), 90.

cihetden katl vacibdür. Allahümme'nsur men nasara'd-din ve'hzül men hazele'l müslimîne. Ve'l-l-Müftî ez'afü'l-'ibâd Hamza el-fakîr eş-şehîr bi Sarıgürz..."²⁰

Fetva metninin kenarlarında "Harrarahû ez'afü'l-'ibâd Hamza el-fakîr" ifadeleriyle hem müellifin adının Hamza olduğu kaydedilmiş hem de Sarıgürz olarak meşhur olduğu ifade edilmiştir. Burada ayrıca fetvâ metninde yer alan görüşlerin dayanağı olan kaynaklar da belirtilmiştir. Bu kaynaklar arasında *el-Kâfî*, *Mecmau'n-nevâzil*, *Mecmeu'l-fetâvâ*, *Şerhu'l-mekâsîd ve'l-akâid*, *Bezzâziyye*, *Cevâhiru'l-fetâvâ*, *Fetâvâ-yı Kâdihân*, *et-Tatarhaniyye*, *Şerhu'l-Ferâiz li's-Seyyid Şerif* gibi dönemin muteber kitapları arasında sayılan eserler yer almaktadır.²¹

Sarıgürz, Yavuz Sultan Selim ile aralarında geçen bir olay üzerine Rumeli kazaskerliğinden ayrılmak zorunda kalmıştır. Tedris hayatına dönerek Sahn-ı Semân'a yevmî 120 akçe ile müderris olduysa da bir müddet sonra tekrar İstanbul kadısı olarak görev yapmış (926/1519), ancak kısa bir süre sonra azledilmiştir.²² Sarıgürz, 928 (1522) yılında İstanbul'da vefat etmiştir. Kabri İstanbul'da Fatih civarında Sarıgürz (Sarıgörez)'den galat olarak Sarıgüzel ismi verilmiş olan mahallede yaptırmış olduğu mescid civarındadır.²³

Kaynaklarda Mehmed adında bir oğlundan²⁴, Kazasker Muhaşşî Sinan Efendi (Yûsuf Sinaneddin Amasyevî) (ö. 986/ 1578)²⁵ ve Ahmed b. Muhammed b. Hasan b. Abdussamed es-Samsunî (ö. 998/1589) adlı damatlarından söz edilmektedir.²⁶ Bazı yazma eser kütüphane kayıtlarından Sarıgürz'ün Muhammed (ö. 990/1582) adlı bir torunu olduğu anlaşılmaktadır.²⁷

Hak ve adalet timsali bir âlim olarak bilinen Sarıgürz, başta padişahlar olmak üzere herkesin güvenini kazanmıştı. Kazaskerlikte bulunduğu sırada askerin şer'î ve hukukî işleriyle yakından ilgilenir, yaptığı tayinlerde liyakati ve ilmî seviyeyi

²⁰ Bk. Sarıgürz Hamza Efendi, *Kızılbaşların Katline Dair Fetvâ* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, 6401).

²¹ Sarıgürz, *Fetvâ*, (Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, 6401), 1; Mehmet Özkan, Balıkesirli Bir Osmanlı Alimi: Sarı Gürz Nûreddin Hamza Efendi (ö.928/1522) ve el-Murtazâ Adlı Eseri", *Millî Mücadele'nin 100. Yılında Kuva-yı Milliye Şehri Balıkesir Uluslararası Sempozyumu Bildiri Kitabı* (19-22 Eylül 2019), Editörler: Prof. Dr. Zeki Çevik, Prof. Dr. Kamile Gülüm, Prof. Dr. Birsal Oruç Aslan, Arş. Gör. Hasret Ulusoy Yıldırım, Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kent Arşivi Kültür Yayınları No: 16/2, Nisan 2020, c. II, s. 504.

²² İpşirli, "Sarıgörez Nûreddin Efendi", 151-152.

²³ Uzunçarşılı, *Karesi Meşahiri*, 60.

²⁴ Nev'îzâde Atâî, *Zeyl-i Şakâik*, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1268): 265.

²⁵ Mehmed Tahir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*, haz: A. Fikri Yavuz- İsmail Özen (İstanbul: Meral, ty.), 465.

²⁶ Mecdi, *Hadâiku'ş-Şakâik*, 145.

²⁷ Bk. Balıkesirî, Muhammed Hafîd Nûreddin b. Yûsuf (990/1582), *er-Risâletü'l-kalemiyye* (Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa Koleksiyonu, 892.7), vr. 13-18.

daima gözetirdi.²⁸ Ahkâm-ı şeriyede (şer-i hükümler konusunda) kılı kırk yaran müdekkik bir âlimdi. Örneğin Kanuni Sultan Süleyman kaptan-ı derya Ca'fer Ağa'yı yaptığı yolsuzlukları araştırması için Sarıgürz'ü görevlendirmiş, tahkikat sonucunda katline hükmetmiş, ardından hüküm infaz edilmiştir.²⁹

Sarıgürz Nüreddin Hamza'nın, Arap dili ve belagati, kelim ve fıkıh alanlarında kitap ve risaleleri vardır. Arap Dili ve Belagati alanında, yazma eser kütüphanelerinde *Ecvibe 'alâ Es'ileti's-Seyyidî / Risâle fi meâkid ilmi'l-Meânî ve'l-Beyân / Ecvibetü Sarıgürz an Es'ileti Kara Seydî*³⁰ adlarıyla kayıtlı bir risalesi mevcuttur.³¹ Sarıgürz bu risaleyi, belagat ilminin önemli eserlerinden olan Sekkâkî'nin *el-Miftah* adlı eserine Seyyid Şerîf Cürçânî'nin yazdığı şerhindeki birkaç meseleye reddiye yazan Kara Seyyidî'nin "*Es'ile'alâ Şerhi's-Seyyid*" adlı risalesine Sultan II. Bayezid'in emriyle, cevap niteliğinde kaleme almıştır.³² Sarıgürz'ün bu eseri tahkik edilmiştir.³³

Kaynaklarda Sarıgürz'ün, biri Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) kelim alanındaki *el-Mevakîf (el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-keâm)* adlı eseri³⁴ üzerine (*Hâşiye-i Şerh-i Mevakîf*)³⁵ diğeri Beyzâvî (685/1286)'nin kelim ilmine dair *Tavâilü'l-envâr min metâli'l-enzâr* adlı eserinin meşhur şerhlerinden el-İsfahânî (ö. 749/1349) tarafından yapılan *Metâliu'l-enzâr alâ tavâili'l-envâr* üzerine yaptığı iki haşiyesinin olduğu ifade edilmektedir.³⁶ Bazı kaynaklarda *er-Risaletü'l-Kalemiyye* adlı bir eserden de söz edilmektedir.³⁷

²⁸ Mecdi, *Hadâiku's-Şakâik*, 315.

²⁹ Uzunçarşılı, *Karesi Meşahiri*, 60.

³⁰ Sarıgürz Nüreddin, *Ecvibetü Sarıgürz an Es'ileti Kara Seydî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla Koleksiyonu, 895.7), 13-16 vr.

³¹ Arap dili ve edebiyatı ile ilgili risale kayıtları için ayrıca bk. Nüreddin b. Yusuf b. Abdullah el-Karasi el-Karasili el-Balikesirî, *Şerhi Kitab fi Belaga (Haşiye alâ Miftâhi'l-ulûm fi'l-Belâga)*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İsmihan Sultan Koleksiyonu, 892.7), 87 yk.; Sarıgürz Nüreddin Hamza Efendi el-Balikesirî, *Haşiye alâ şerhi'mefâtihi'l-ulûm* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, 892.7), 174b-178a.

³² Sarıgürz, *Haşiye alâ şerhi'mefâtihi'l-ulûm*, (Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, 892.7), 175 a.

³³ Bk. Hatice Arslan Sözüdoğru, "Sarı Gürz Nüreddin Hamza B. Yusuf Efendi (Ö. 928/1521) Ve Ecvibe 'Alâ Es'ileti's-Seyyidî Risalesinin Tahkiki", *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, 11 (XXXV), (Ağustos 2018), 153-173.

³⁴ Mustafa Sinanoğlu, "el-Mevâkıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/422-424.

³⁵ Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 439; Uzunçarşılı, *Karesi Meşahiri*, 60.

³⁶ Ahmed Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 419.

³⁷ Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 439; Uzunçarşılı, *Karesi Meşahiri*, 60; Bir yazma eser kütüphanesi kaydında *er-Risaletü'l-kalemiyye* adlı Arap dili ve edebiyatına dair bu eserin Balikesirli Nüreddin b. Yûsuf'un torunu Muhammed'e ait olduğu ifade edilmektedir. (bk. Balikesirî, Muhammed Hafîd Nüreddin b. Yûsuf (990/1582), (Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa Koleksiyonu, 892.7), vr. 13-18). Fakat yazma eser incelendiğinde kayıttakinin aksine bu bu risalenin Bedreddinzâde'ye ait olduğu görülmektedir (*Kalemiyye eş-Şehîr Bedreddinzâde*).

Fıkıh alanında ise, çalışma konumuz olan *el-Murtazâ (Fetâvâ-yı Murtazâ)* adlı bir eseri mevcuttur.³⁸ Bazı kayaklarda *el-Hidâye* üzerine yaptığı ta'lik çalışmasından da (*Talikât 'ale'l-Hidâye*) söz edilmektedir.³⁹

1.2. *el-Murtazâ (Fetâvâ-yı Murtazâ)*

Arapça el yazma olan bu eserin, biri Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (TSMK) III. Ahmed bölümü 1104 numarada, diğeri de Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Burdur İl Halk Kütüphanesi koleksiyonu 15 Hk 1330 numaralı arşivinde kayıtlı iki nüshası mevcuttur. Eserin adı *el-Murtazâ*'dır. Eserin ilk sayfasında yer alan "İçinde sahih, esah ve müftâ bih olan görüşlere işaret eden *el-Murtazâ*'yı telif ettim." ifadesinden bu ismin müellif tarafından verildiği anlaşılmaktadır.⁴⁰

TSMK'daki nüshasında kitabın metninde, öncesinde ve sonrasında müellif veya müstensihinin adı yer almadığından kitabın müellif hattı mı yoksa istinsah mı olduğu anlaşılamamaktadır. Yüz seksen bir varak olan eserin üzerinde yazılış veya istinsah tarihi de bulunmamaktadır. Eserin adı, el yazmanın kapağının baş kısmında *Kitabu'l-Murtazâ* şeklinde yazılmışken hemen altında kitabın ve müellifinin adı *el-Murtazâ fi fûrûi'l-Hanefiyye li Nûreddin Yûsuf el-Karasivî (Karasuyu) Sarigürz* şeklinde kaleme alınmıştır.⁴¹ Eserin Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesindeki (KBYEK) nüshası ise yüz yirmi üç varaktan oluşmaktadır. Bu nüsha, hicri 961 yılının Muharrem ayının son Perşembe'sinde Mustafa b. Ca'fer el-Antalyevî tarafından istinsah edilmiştir.⁴² Dış kapağında eserin adı *Fetâvâ-yı Murtazâ* şeklinde yazılmıştır.⁴³

Risalede telif sebebiyle ilgili ayrıntılı bilgi mevcut değildir. Müellif sadece risalenin başında fıkıh ilminin öneminden bahsettikten sonra bu eseri telif ettiğini ifade etmiştir. Daha sonra da onu Kanuni Sultan Süleyman'a ithaf ettiğini

Başka bir yazma eser kütüphane kaydında da aynı isimli eserin (Sarigürzzâde Muhammed Efendi el-Halebî) ismiyle Sarigürz'ün torunu Muhammed'e nisbet edildiği görülmektedir (Sarigürzzâde Muhammed Efendi el-Halebî *er-Risâletü'l-Kalemiyye* (Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 892.7), vr. 35-37). Fakat yazma eserde müellifinin ismi zikredilmemektedir.

³⁸ Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1653. Yazma nüshaları için bk. Nûreddin Yûsuf el-Karasuyi Sarigürz Balıkesir, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 181 vr. ve Sarigürz, *Fetâvâ-yı Murtazâ* (Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 15 Hk 1330), 123 vr.

³⁹ Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 439; Uzunçarşılı, *Karesi Meşahiri*, 60.

⁴⁰ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 1b.

⁴¹ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104).

⁴² Sarigürz, *Fetâvâ-yı Murtazâ* (Burdur İl Halk Kütüphanesi, 15 Hk 1330).

⁴³ Sarigürz, *Fetâvâ-yı Murtazâ* (Burdur İl Halk Kütüphanesi, 15 Hk 1330).

beyan etmiştir. Risalenin TSMK'daki nüshasında yer alan ithaf cümlesi şu şekildedir:

"Sahih, esah ve müftâ bih olan görüşlere yer veren, *el-Murtazâ* ismiyle adlandırılan bu kitabı Allah yolunda cihat eden, Resûlullah'ın sünnetini ihya için çalışan, yıkıcı vuruşlarıyla kâfirlerin kalelerini darmadağın eden, düşmanlar karşısında mutlak muzaffer olan, adalet ve insaf kanatlarını açan, merhamet ve yardım elbiselerini seren, insanlık için ihsan bayraklarını dalgalandıran, müslümanlar üzerine iman alametlerini yerleştiren, Allah'ın, devletin varlığı ve bekasıyla İslâm'ı yücelttiği ve yüceliğini ve izzetini kıyamete kadar sapasağlam kıldığı en büyük Sultan, Hâkânü'l-muazzam, Sultan oğlu Sultan, Sultan Selim Han oğlu Sultan Süleyman Han'a hediye kıldım."⁴⁴ Eserin ithaf bilgisini oluşturan bu ifade, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesindeki nüshada yer almamaktadır.⁴⁵

Eserin dili Arapça'dır. Bununla birlikte eserin son bölümünde küfrü gerektiren sözler bağlamında,⁴⁶ Allah'ın zâtı,⁴⁷ peygambere iman,⁴⁸ gayr-i müslime benzeme,⁴⁹ fasıkların sözleri,⁵⁰ ilmi hafife alma,⁵¹ Kur'an'ın okunması ve yazılması,⁵² hastalık ve ölüm⁵³ konularıyla hatalı olan ve olmayan sözler⁵⁴ bahsinde Farsça ifadelerle yer verilmiştir. Meseleler kısa cümlelerle akıcı bir biçimde ifade edilmiştir. İcaza ağırlık verildiğinden bazı kavramlar açıklanmadan anlatıma devam edilmiş daha sonra okuyucuya zor gelebileceği düşünceyle sözü edilen kavram açıklanma yoluna gidilmiştir. Nüshalarda dilin akıcılığına zarar vermeyen bazı dilsel hatalar (fiillerin müzekkerlik ve müennesliği bakımından) görülmektedir. Üslup olarak bir konunun akışı içinde konuyla ilgili az da olsa bir bağlantının olması durumunda bazen farklı bir konuya geçildiği sırada (istidrat) ardından tekrar esas konuya dönüldüğü görülmektedir.

⁴⁴ Sarıgürz, *el-Murtazâ*, (III. Ahmed Kit., 1104), 1b.

⁴⁵ Sarıgürz ve *el-Murtazâ* adlı eserinin tanıtımı için bk. Mehmet Özkan, "Balıkesirli Bir Osmanlı Alimi: Sarıgürz Nüreddin Hamza Efendi (ö.928/1522) ve el-Murtazâ Adlı Eseri", *Milli Mücadele'nin 100. Yılında Kuva-yı Milliye Şehri Balıkesir Uluslararası Sempozyumu Bildiri Kitabı* (19-22 Eylül 2019), Editörler: Prof. Dr. Zeki Çevik, Prof. Dr. Kamile Gülüm, Prof. Dr. Birsnel Oruç Aslan, Arş. Gör. Hasret Ulusoy Yıldırım, Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kent Arşivi Kültür Yayınları No: 16/2, Nisan 2020, c. II, s. 503-510.

⁴⁶ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 172-174b, 176b-177b.

⁴⁷ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 174b-176a.

⁴⁸ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 176a-176b.

⁴⁹ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 177a-177b.

⁵⁰ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 177b.

⁵¹ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 177b-178a.

⁵² Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 178a-178b.

⁵³ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 179a-179b.

⁵⁴ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 179b-181a.

Eserin her iki nüshasında da bazı kısaltmalar yapılmıştır. Örneğin, TSMK'daki nüshasında Hz. Peygamber'in adının geçtiği yerlerde "aleyhisselam (السلام عليه)⁵⁵ veya "sallallahü aleyhi ve sellem" (صلى الله عليه وسلم)⁵⁶ ifadesi yer alırken, KBYEK'deki nüshasında bunların yerine sadece "ayn" ve "mim" harfleri yazılarak (م ع) şeklinde kısaltma yapılmıştır. Aynı şekilde ilk nüshada çoğu zaman "fehîneizin" kelimesi (فحِينِئذ)⁵⁷ olduğu gibi kullanılırken ikinci nüshada bazen (فح) şeklinde kısaltılmıştır.⁵⁸ Çok az da olsa söz konusu kısaltma birinci nüshada da yapılmıştır.⁵⁹ Her iki nüshada da "radiyallahüanh" (رضى الله عنه) ifadesinin yerine kısaca (رضه) yazıldığı da olmuştur.⁶⁰

2. *el-Mutazâ*'daki İctihad ve Fetvalar Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler

Bu başlıkta Hanefî fıkıh kitaplarından derlenerek kaleme alınan *el-Murtazâ* adlı eserde yer alan icthad ve fetvaların konuları, kaynakları, çeşitliliği ve dayanakları (deliller/gerekçeler) ile ilgili bazı tespit ve değerlendirmelere yer verilecektir.

2.1. Konu ve Kaynaklar

Besmele, Allah'a hamd ve Resûlullah'a salavat ile başlayan eserde kitabın fihrist kısmında yer alan "kitabu't-tahâre", "kitabu's-salât", "kitabun fî ahkâmi'l-kırâe", kitabü'z-zekât", kitâbü's-savm", "kitabü'l-hac", "kitabü'l-kerâhiyye", "kitabü'l-akâid", "kitabun fî ahkâmi'l-küfr" gibi ibadet, ahlak ve inanç konuları kitab, fasıl ve bab başlıkları altında ele alınmıştır.⁶¹

Taharet başlığında, abdest, gusül, teyemmüm, mesh, hayız, nifas, istihaze gibi kadınlara ait özel haller, maddi pislikler (necaset) ve bunlardan temizlenme biçimleri ile istincâ konularıyla ilgili icthad ve fetvalara yer verilmiştir.⁶²

Namaz başlığında, namazın farziyeti, vakitleri, kılınışı çeşitleri, ezan, ikamet, cemaatle namaz, namazı bozan durumlar, sehiv secdesi, tilavet secdesi, kaza namazı, cenaze ile ilgili icthad ve fetvalara yer verilmiştir.⁶³ Hayvanların zekâtı, altın ve gümüşün zekâtı, define ve madenlerin zekâtı, toprak mahsullerinin

⁵⁵ Bk. Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 5a, 8b, 18a, 41b, 51a, 52a, 54, 56a, 56b, 57b, 58b, 71a, 72a, 87a, 88a, 89a, 91b, 157a, 169a.

⁵⁶ Bk. Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 5b, 7a, 40a, 85a, 88a, 103a, 125b, 129a, 130a, 133a, 159b, 165a, 166b, 169b, 170a, 176b.

⁵⁷ Bk. Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 61b, 76b, 159b.

⁵⁸ Bk. Sarıgürz, *Fetâvâ-yı Murtazâ* (Burdur İl Halk Kütüphanesi, 15 Hk 1330), 41b, 51b, 110a.

⁵⁹ Bk. Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 104a, 143a, 148a.

⁶⁰ Bk. Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 87a; Sarıgürz, *Fetâvâ-yı Murtezâ*, (Burdur İl Halk Kütüphanesi, 15 Hk 1330), 59a.

⁶¹ Sarıgürz, *Fetâvâ-yı Murtazâ* (Burdur İl Halk Kütüphanesi, 15 Hk 1330), I-IV, 1.

⁶² Sarıgürz, *Fetâvâ-yı Murtazâ* (Burdur İl Halk Kütüphanesi, 15 Hk 1330), 2a-29b.

⁶³ Sarıgürz, *Fetâvâ-yı Murtazâ* (Burdur İl Halk Kütüphanesi, 15 Hk 1330), 29b-68a.

zekâtı tüccarlardan alınan gümrük vergisi gibi konulardaki ictihad ve fetvalar zekât ve öşür başlığında yer almıştır.⁶⁴

Oruç bölümünde orucu bozan ve bozmayan durumlar, oruç çeşitleri, oruç tutmamayı veya tuttuktan sonra bozmayı mubah kılan durumlar;⁶⁵ hac bölümünde ise haccın rükünleri, hac çeşitleri, haccın yapılışı, umre, cinâyât, ihsar, hedy gibi konular ictihad ve fetvaların konusunu oluşturmuştur.⁶⁶

Günlük hayatta sıklıkla karşılaşılan ve Allah'ın sevgisine ve razısına uymayan bu nedenle de yapılması hoş karşılanmayan (mekruh) bazı hal ve hareketler de ictihad ve fetvaların konusu arasında yer almıştır. Yeme-içme, giyim-kuşam, alış veriş, ihtikâr, icâre gibi gündelik hayatla ilgili çeşitli konularda İslam dininin hoş karşılamadığı bazı davranışlarla iş ve işlemler bu çerçevede ele alınmıştır.⁶⁷ Bunlarla ilgili ictihad ve fetvalar hem yazıldığı dönemde toplumun dinî yaşantısını hem de beşeri, sosyal ve ekonomik durumunu yansıtmaları bakımından önemlidir.

Akaid ve kelam başlığında Allah'a, meleklerle, peygamberlere, ahirete iman konularıyla şefaât, devlet başkanlığı (imamet), iman ve küfür meseleleri, tevbe ve benzeri konularla ilgili ictihad ve fetvalara yer verilmiştir.⁶⁸

Eserdeki ictihad ve fetvaların konularına bakıldığında bunların fûrû-i fıkıh kitaplarındaki genel tasnife uygun olarak sırasıyla ibadet, muâmelât -kısmen ukûbât- ve inanç esaslarına müteallik olduğu görülmektedir. Bu eser, içeriğinden de anlaşılacağı üzere müslümların itikat, amel ve ahlak konularında bilmeleri gereken temel dinî esaslardan oluşan ilmihal türü kitapların ilk örnekleri arasında sayılabilecek niteliktedir.

İctihad ve fetvaların kaynağı olarak her hangi bir fıkıh kitabı zikredilmemiştir. Bununla birlikte Ebû'l-Leys es-Semerkindî'nin (ö. 373/983) ibadet, zühd ve ahlak konularını ele alan *Bustânü'l-ârifin* adlı kitabıyla⁶⁹ Buharî'nin (ö. 256/870) *Camîu's-sahîh* adlı hadis kitabına sadece birer kez atıfta bulunulmuştur.⁷⁰

2.2. İctihad ve Fetvaların Çeşitliliği

Hanefî mezhebinin esas alındığı eserde öncelikle ve çoğunlukla Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve talebeleri Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ile Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî (ö. 189/805)'nin ictihadlarına yer verilmiş, ardından da çok sayıda

⁶⁴ Sarigürz, *Fetâvâ-yı Murtazâ* (Burdur İl Halk Kütüphanesi, 15 Hk 1330), 68b-77b.

⁶⁵ Sarigürz, *Fetâvâ-yı Murtazâ* (Burdur İl Halk Kütüphanesi, 15 Hk 1330), 77b-84a.

⁶⁶ Sarigürz, *Fetâvâ-yı Murtazâ* (Burdur İl Halk Kütüphanesi, 15 Hk 1330), 84b-101b.

⁶⁷ Sarigürz, *Fetâvâ-yı Murtazâ* (Burdur İl Halk Kütüphanesi, 15 Hk 1330), 101b-110a.

⁶⁸ Sarigürz, *Fetâvâ-yı Murtazâ* (Burdur İl Halk Kütüphanesi, 15 Hk 1330), 115a-117b, 118a-120a.

⁶⁹ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 165b.

⁷⁰ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 170a.

olmasa da Züfer b. Huzeyl (ö. 158/775), Hasan b. Ziyâd (ö. 204/819) gibi Ebû Hanîfe'nin diğer talebeleriyle Tahâvî

vî (ö. 321/933), Kerhî (ö. 340/952), Ebû'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983), Şemsüleimme Halvânî (ö. 452/1060) Şemsüleimme Serahsî (ö. 483/1090), Sadrüşşehîd (ö. 536/1141) gibi Hanefî mezhebinin meşhur fakihlerinin görüşleri zikredilmiştir. Eserde Hanefî mezhebi dışında az da olsa Şâfiî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'in icthadlarına da yer verilmiştir. Bazı meselelerde Hanefî mezhebinde tercih edilen (müftâ bih/muhtâr) görüşlere yer verildikten sonra tercih sebepleri belirtilmiş, ayrıca farklı görüşler tevil edilmiştir. İtikadi konular ele alınırken Ehl-i Sünnet yaklaşımı esas alınmış yeri geldiğinde Mutezile, Cebriyye ve diğer Kalam mezheplerinin görüşlerine yer verilmiştir.⁷¹

Meseleler genellikle Ebû Hanîfe ve iki talebesi Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî'nin icthadları çerçevesine ele alındığından eserde mezhep içinde ve dışında farklı görüşlere de yer verilmiştir. Ebû Hanîfe'nin diğer talebeleri Züfer b. Huzeyl ve Hasan b. Ziyâd ile İmam Malik, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi müçtehitlerin icthad ve fetvaları bunlar arasındadır.

İmam Züfer'in icthadlarına örnek olarak şunlar zikredilebilir: Hanefî mezhebinde müftâ bih olan görüşe vücuttan "akan kan" necis olup abdesti bozarken İmam Züfer "kan pıhtısı"nın da necis olduğunu ve abdesti bozacağını söylemiştir.⁷² Diğer bir örnek özürünün abdestiyle ilgilidir. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre özürünün abdesti, abdest aldığı vaktin çıkmasıyla bozulur. İmam Züfer'e göre ise (diğer) vaktin girişiyle birlikte bozulur. Buna göre zevelden önce abdest alan kimse bu abdestle Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre öğle namazını kılabilir. Ebû Yûsuf ve Züfer'e göre kılamaz. Aynı şekilde güneş doğmadan abdest alan kimsenin abdesti eimme-i selaseye göre güneşin doğmasıyla bozulur. İmam Züfer'e göre ise bozulmaz. Özürünün meshi konusundaki icthadı da şöyledir: Vakit içinde abdest alıp mestini giyen özür sahibi kişi kanı durmadığından vakit çıkmadan mestini mesh edebilir. İmam Züfer'e göre vakit çıktıktan sonra da mesh etmeye devam eder.⁷³

İmam Züfer'in diğer bir icthadı ikiz doğumda nifas konusuyla ilgilidir. İkiz doğumda nifas Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre ilk çocuğun doğumuyla -ki mezhepte sahih olan görüş bu şekildedir- İmam Muhammed ve Züfer'e göre ise ikinci çocuğun doğumuyla başlar.⁷⁴ Aynı şekilde Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre nifasın gerçekleşmesi için çocuğun çoğunun doğması yeterli görülürken, İmam Muhammed ve Züfer göre tamamının doğması gerekir.⁷⁵ Bir diğer örnek ise, vitir

⁷¹ Sarıgürz, *Fetâvâ-yı Murtazâ*, (Burdur İl Halk Kütüphanesi, 15 Hk 1330), 122-123.

⁷² Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 9b.

⁷³ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 33b.

⁷⁴ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 34a.

⁷⁵ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 34b.

namazının Ebû Hanîfe'ye göre vacib, İmameyn'e göre sünnet-i müekkeke iken İmam Züfer'e göre farz olmasıdır.⁷⁶

Hasan b. Ziyâd'ın ictihadlarından örnekler vermek gerekirse; Hanefî mezhebine göre kan, irin, kusmuk, yara ve kabarcıktan akan su ile göbük, kulak ve gözlerden akan su, illetlerinin aynı (necis) olması nedeniyle abdesti bozarken Hasan b. Ziyâd'a göre kan dışında vücuttan çıkan sözü edilen sıvılar abdesti bozmadır. Çünkü ona göre bunlar temizdir.⁷⁷ Diğer bir örnek ona göre, yemek yiyen veya su içen ardından da hemen istifra eden kişinin abdestinin bozulmamasıdır. Gerekçesi kusmuğun (hâlâ) temiz sayılmasıdır. Çocuk süt emse, ardından hemen kussa aynı hüküm geçerli olur. Muhtar olan da budur. Hasan b. Ziyâd'ın bir diğer ictihadı Cuma günü gusül abdesti almanın hükmü ile ilgilidir. Eserde Cuma'nın sünnetleri sayılırken, cuma namazı için abdest almak sünnet olarak ifade edilmiştir. Bu, Ebû Yûsuf'un görüşüdür ve sahih kabul edilmiştir. Hasan b. Ziyâd'a göre ise cuma günü cuma namazı için değil günün cuma olması nedeniyle gusül abdesti almak sünnettir.⁷⁸ Buna göre, bir kimse cuma günü gusül abdesti alsın sonra abdesti bozulsun ardından abdest alıp cuma namazını kılsa veya cuma namazını abdestle kılsa da sonra gusül abdesti alsın sünnet yerine gelmiş olur.⁷⁹

el-Murtazâ'da az da olsa isim zikredilerek daha sonraki Hanefî fakihlerin görüş ve tercihlerine de yer verilmiştir. Örneğin tilavet secdesi konusu ele alınırken bir mecliste birden fazla secde âyeti okunması durumunda Kerhî'ye göre bir secdenin yeterli olacağı Tahâvî'ye göre ise her kıraat için ayrı secde edilmesi gerektiği bilgisine yer verilmiştir.⁸⁰

Tahâvî'nin görüşüne yer verilen konulardan biri de sa'ydır. Safa'dan Merve'ye gidiş bir şavt, Merve'den Safa'ya gidiş de diğer bir şavt kabul edilirken Tahâvî, tavafa kıyasla Safa'dan Merve'ye gidiş ve Merve'den Safa'ya dönüşü bir şavt olarak değerlendirmiştir. Zira tavaf Hacerü'l esvedden başlanıp tekrar oraya gelmesi bir şavt kabul edilir.⁸¹ Hanefî mezhebinde Cuma namazından önce ve sonra dörder rekât namaz kılmak sünnet-i müekkeke iken Ebû Yûsuf cumadan sonra altı rekât namaz kılmayı sünnet-i müekkeke olarak kabul etmiştir. Tahâvî de Ebû Yûsuf'un bu görüşünü tercih etmiştir.⁸²

⁷⁶ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 70b.

⁷⁷ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 9b.

⁷⁸ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 14a.

⁷⁹ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 14a.; Ayrıca cenazenin yıkanması ile ilgili görüşü için bk. Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 15a.

⁸⁰ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 99b.

⁸¹ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 127b.

⁸² Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 127b. Tahâvî'nin diğer görüşleri için bk. Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 10a.

el-Murtazâ'da görüşlerine yer verilen diğer bir fakih Sadru'sh-Şehîd'dir. Ona göre âlimlerin elini öpmek sünnettir. Âlimlerden başkasının eli öpülmez.⁸³ Görüşlerine diğerlerine nazaran daha fazla yer verdiği bir fakih de Ebu'l-Leys es-Semerkindî'dir. Babanın oğlunu, müminin mümini, çocuğun ebeveynini, kardeşin kardeşi ve erkeğin karısını öpmesinin cevazı,⁸⁴ devlet başkanının veya büyük şahsiyetlerin gelişi münasebetiyle kesilen kurban etinden yemenin - besmele ile bile kesilmiş olsa- helal olmaması,⁸⁵ ellerin dizlere konulmaması durumunda namazın caiz olmayacağı,⁸⁶ nafile oruç tutan misafirin ev sahibi tarafından kendisine yapılan ikramı açlığını gidermek için değil ikram sahibinin gönlünü hoş etmek için geri çevirmeyerek orucu bozmasının cevazı⁸⁷ Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin eserinde yer alan ictihad ve fetvalarından bazılarıdır. Eserde ayrıca onun, üç konuda fetva verdiği sonra da o fetvalarından döndüğü bilgisine yer verilmektedir. Bunlar; muallimin Kur'an öğrettiği için ücret almasının helal olmadığı, âlimin sultanın huzuruna çıkmasının uygun olmadığı ve ilim sahiplerinin bir şeyler toplamak üzere köylere gitmesinin uygun olmadığıdır. Ebu'l-Leys es-Semerkindî ilmin, Kur'an'ın ve hakların zayi olmaması için bu üç fetvadan döndüğünü ifade etmiştir.⁸⁸

Eserde görüş ve tercihlerine yer verilen diğer fakihler ise Halvânî ve Serahsî'dir. Müellif, her ikisi için de meşhur lakapları olan Şemsü'l-eimme ifadesini kullanmıştır. Bilerek abdestsiz/gusülsüz namaz kılan veya Kâbe'den farklı bir yöne yönelen kişinin küfre düşüp düşmeyeceği konusunda bu iki fakih farklı görüş bildirmişlerdir. Serahsî bunun günah olduğunu fakat küfrü gerektiren bir durum olmadığını söylerken Halvânî küfrü gerektireceğini söylemiştir.⁸⁹

Halvânî, cemaate gitme konusunda bir özü bulunmadığı halde evde cemaatle namaz kılmayı bid'at ve mekruh olarak görmüştür.⁹⁰ Müellif, isim belirtmeksizin sadece şemsü'l-eimme lakaplarıyla da bazı görüşlere yer vermiştir. Hayızlı kadınla cima etmeyi helal görmenin⁹¹ ve tazim maksadıyla Allah'tan başkasına secde etmenin küfrü gerektireceğine dair fetvalar bunlar arasındadır.⁹²

⁸³ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 157a.

⁸⁴ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 157b.

⁸⁵ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 165b; Aynı yerde bu hükmün benzerinin Ebu'l-Leys'in ibadet, zühd ve ahlâka dair *el-Bustân (Bustânü'l-ârifin)* adlı eserinde mevcut olduğu ifade edilmiştir.

⁸⁶ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 53b.

⁸⁷ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 116a. Ebu'l-Leys'in diğer görüşleriyle ilgili bk. Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 161a, 177a.

⁸⁸ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 167b.

⁸⁹ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 172b.

⁹⁰ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 7a.

⁹¹ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 174b.

⁹² Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 157b. Ayrıca bk. Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 36a, 74b.

İmam Şâfiî'nin ictihadlarına, beş vakit namaz kılmayı terk etmenin hükmü, Cuma namazında cemaat sayısı, namazda son oturuşta dua okuma gibi konularda yer verilmiştir. Beş vakit namazın farzıyeti kitap, sünnet ve icmâ ile sabit olduğundan ona göre bu namazları kasten terk edene had cezası uygulanır. Burada had cezası, öldürülmektir. İmam Mâlik de bu görüştedir. Şâfiîler arasında bu cezanın uygulanabilmesi için kasten terk edilen namaz sayısı konusunda farklı görüşler vardır. En az bir vakit diyenler olduğu gibi üç ve dört diyenler de vardır.⁹³ Ahmed b. Hanbel'e göre de kasten namazı terk eden kâfir olur.⁹⁴ İmam Şâfiî'nin diğer ictihadı da akıllı, baliğ ve hür kırk erkeğin bulunduğu köylerde Cuma namazı kılmanın cevazına dairdir.⁹⁵

İmam Mâlik'in yukarıdaki ictihadından başka necaset konusunda bir ictihadına daha yer verilmiştir: Ebû Hanîfe ve İmameyn tarafından hayvan dışkısı necaset-i hafife olarak görülürken İmam Mâlik bunu temiz kabul etmiş, namaza mani olmayacağı ifade edilmiştir.⁹⁶

Eserde ictihad ve fetvaların sıhhat dereceleri es-sahîh⁹⁷ ve "el-esah"⁹⁸ kavramlarıyla ifade edilmiştir. Çoğu zaman mezhepte tercih edilen görüşlere yer verilmiş ve bunlar "hüve'l-muhtar"⁹⁹ "aleyhi'l-fetvâ" (müftâ bih)¹⁰⁰ gibi ifadelerle belirtilmiştir. Hanefî fakihlerine atıfta bulunulurken de âmmetü'l-meşâyih,¹⁰¹ ekserü'l-meşâyih,¹⁰² ba'zu'l-meşâyih,¹⁰³ meşâyihunâ, meşâyih,¹⁰⁴ gibi tabirler kullanılmıştır. Bu ifadelerden de anlaşıldığına göre eserde sadece Ebû Hanîfe ve talebeleri Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan, Züfer b. Huzeyl ve Hasan b. Ziyâd'ın ictihadlarına yer verilmemiş aynı zamanda zamanın, örf-âdetlerin ve siyasi durumların değişmesi gibi sonradan ortaya çıkan bazı yeni durumlar sebebiyle mezhebin diğer fakihlerinin tahric ve tercihlerine dayalı fetvalara da yer verildiği görülmektedir.

2.3. İctihad ve Fetvaların Dayanakları (Deliller ve Gerekçeler)

⁹³ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 40b.

⁹⁴ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 40b.

⁹⁵ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 83b.

⁹⁶ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 38b.

⁹⁷ Fıkıh kitaplarında müctehid âlimlerin görüşlerinden birini tercih edip, doğru olan budur denilen görüşüdür.

⁹⁸ Bir meselenin hükmü hakkında müctehid âlimlerin görüşlerinden en doğru olanı demektir. Esah, sahihten daha kuvvetlidir.

⁹⁹ Önceki fakihler tarafından tercih ve kabul edilmiş fetva demektir.

¹⁰⁰ Müctehid âlimlerin ictihadları içinden uyulması gereken fetva demektir. Bir veya iki ayrı müctehidin bir iş hakkında iki ayrı görüşü bulursa, birine sahih, diğerine esah kavil dense, esah kavil ile fetva verilir.

¹⁰¹ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 8b, 40a, 100b, 175b.

¹⁰² Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 3a, 51b, 53a, 72a, 107b, 116a, 120b, 172b.

¹⁰³ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 10b, 83a, 159a, 180a.

¹⁰⁴ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 76a, 166a, 175b, 176b.

Hanefî mezhebi esas alınarak kaleme alınan *el-Murtazâ* adlı fıkıh kitabında yer alan ichtihad ve fetvaların delil, yöntem ve gerekçeleri yeri geldikçe belirtilmiştir. Bunlar arasında başta Kur'an ve sünnet olmak üzere icmâ, kıyas ve istihsan gibi Hanefî mezhebi usul kitaplarında yer alan kaynak ve yöntemler ile istihsanın gerekçeleri olan belva ve zaruret, zorluğu giderme, ihtiyaç, örf, adet ve teamül gibi durumlar da yer almaktadır.¹⁰⁵ İctihad ve fetvalarda ayrıca Hanefî usul kitaplarında bir metod olarak ayrı bir başlık altında ele alınmayan fakat fer'i meseleler ele alınırken gerekçe olarak sıklıkla ifade edilen ihtiyat, zamanın değişmesi, "fitne", "bid'at" gibi kavramlarla "fıkıh kaideleri"ne başvurulmuştur.¹⁰⁶

2.3.1. Kur'an ve Sünnet

Eserde ele alınan konularla ilgili hükümlerin dayanağı olarak ilk önce ilgili âyet ve hadis metinleri zikredilmiştir. Bu yapılırken de âyet ve hadislerin tamamına değil sadece ele alınan konuyla ilgili kısımlarına yer verilmiştir.

Hükümlere dayanak kılınan âyetlerle ilgili aşağıdaki örnekler verilebilir:

Abdestin farziyeti ile ilgili¹⁰⁷ (... الصلاة إلى الصلاة) "*Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın).*"¹⁰⁸ âyeti delil gösterilirken abdest almaktan aciz olan kişiye yardım etmenin cevazı¹⁰⁹(تعاونوا على البر والتقوى) "...İyilik ve takvâ hususunda yardımlaşın."¹¹⁰ âyetine dayandırılmıştır.¹¹¹

Beş vakit namazın farziyeti konusunda¹¹² (والصلاة الوسطى حافظوا على الصلوات) "*Namazları ve orta namazı aksatmadan kılın.*"¹¹³ âyeti esas alınırken cuma namazı için ezan okunduğunda alış veriş yapmanın (tahrimen) mekruh oluşu¹¹⁴ (... إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا) "*Ey iman edenler! Cuma günü namaz için*

¹⁰⁵ İstihsan çeşitleriyle ilgili olarak bk. Muhammed Mustafa eş-Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, (Beyrut: Daru'n-Nehda el-Arabiyye,1981), 348-360.

¹⁰⁶ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Mehmet Özkan, *Hanefilere Göre İbadetlerin Uygulmasına İlişkin İctihadlar*, (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 181-419.

¹⁰⁷ Sarigürz, *Fetâvâ-yı Murtazâ*, (Burdur İl Halk Kütüphanesi, 15 Hk 1330), 2a. (Topkapı nüshasında âyet yer almamıştır.)

¹⁰⁸ el-Mâide 5/6.

¹⁰⁹ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 3b.

¹¹⁰ el-Mâide 5/2.

¹¹¹ Taharet ile ilgili diğer örnekler için bk. Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 31a. (Hayız: el-Bakara 2/222); Sarigürz, *el-Murtazâ*, (III. Ahmed Kit., 1104), 39b. (İsticâ: et-Tevbe 9/108).

¹¹² Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 40a.

¹¹³ el-Bakara 2/238.

¹¹⁴ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 85a.

çağrı yapıldığında Allah'ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın." ¹¹⁵âyetine dayandırılmıştır. ¹¹⁶

Zekâtın kimlere verileceği¹¹⁷ (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) "Sadakalar (zekât gelirleri) ancak şunlar içindir:..."¹¹⁸ âyetine dayandırılırken toprak mahsullerinden zekât vermenin vücubiyeti konusunda¹¹⁹ (وأتوا حقه يومه حصاده) "Hasat günü de hakkını verin" ¹²⁰ âyeti delil alınmıştır. ¹²¹ Yolcunun, yolculuğun kendisine zarar vermemesi durumunda oruç tutmasının müstehap oluşu (وأن تصوموا خير لكم) "oruç tutmanız -bilerseniz- sizin için daha hayırlıdır."¹²² âyetine dayandırılmıştır. ¹²³ İhramlının deniz hayvanlarını avlamasının helal oluşu konusunda ise, ¹²⁴ (أحل لكم صيد البحر) "Sularda avlanmak ve onu yemek size helâl kılındı."¹²⁵ âyeti delil alınmıştır.

Akaid ve kelim konularıyla ilgili de bazı örnekler mevcuttur. Bu kapsamda; âlemin Allah'ın dışındaki varlıklar olduğu, bunların da sonradan yaratıldığı inancının¹²⁶ (كل شيء هالك إلا وجهه) "O'nun zatından başka her şey yok olacaktır." ¹²⁷ âyetine, insanın gücü nispetinde Allah'ın varlığını bilmesinin vacib oluşunun¹²⁸ ise (قل انظروا ما في السماوات والأرض) "De ki: "Bir bakın da görün, göklerde ve yerde neler var?"¹²⁹ âyetine dayandırılması zikredilebilir. ¹³⁰ Kıyamet gününde dünyada yapılan iyi veya kötü her şeyin hesabının sorulacağı inancının¹³¹ (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) "Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu (karşılığını) görür. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onu

¹¹⁵ el-Cuma 62/9.

¹¹⁶ Namazla ilgili diğer örnekler için bk. Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 70b. (Namazda kıraat: el-Müzzemmil 73/20.), Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 51a. (İftitah Tekbiri: eş-Şuarâ 26/196.); Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 85b. (Hutbe: el-A'râf 7/204.), Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 75a. (İstikâ: Nüh 71/10-11).

¹¹⁷ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 109b.

¹¹⁸ et-Tevbe 9/60.

¹¹⁹ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 112b.

¹²⁰ el-En'âm 6/141.

¹²¹ Zekatla ilgili diğer bir örnek için bk. Sarıgürz, *el-Murtazâ*, (III. Ahmed Kit., 1104), 103b. (el-Meâric 70/24.

¹²² el-Bakara 2/184.

¹²³ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 116a.

¹²⁴ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 139a, 139b.

¹²⁵ el-Mâide 5/96.

¹²⁶ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 167a.

¹²⁷ el-Kasas 28/88.

¹²⁸ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 167a, 168b.

¹²⁹ Yûnus 10/101.

¹³⁰ Allah'ın sıfatları ile ilgili örnekler için bk. Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 168a (er-Ra'd 13/9; el-Hadîd 57/2; el-Burûc 85/16; eş-Şûrâ 2/11, et-Tevbe 9/40; el-Mü'min, 40/65).

¹³¹ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 169a.

(karşılığını) görür.)”¹³² âyetine, Sırât’ın hak oluşu, ister mümin ister kâfir olsun herkesin oradan geçeceği inancının da¹³³ (وإن منكم إلا واردة) “İçinizden, oraya varmayacak hiçbir kimse yoktur.”¹³⁴ âyetine dayandırılması bu örnekler arasında sayılabilir.¹³⁵

Hükümlerin dayanakları arasında zikredilen hadisler ise aşağıdaki örnekler verilebilir.

Mesh müddetinin mukim için bir gün bir gece, yolcu için ise üç gün üç gece oluşu¹³⁶ (المسح على الخفين للمسافر ثلاثة أيام و للمقيم يوم و ليلة) “Mest üzerine mesh etmenin müddeti yolcu için üç gündür. Mukim için bir gün bir gecedir.”¹³⁷ hadisine dayandırılmıştır.¹³⁸ Beş vakit namazın farz oluşu¹³⁹ (فرض على كل مسلم) (ومسلمة خمس صلوات) “(Gece ve gündüz, günde) beş vakit namaz her erkek ve kadın Müslümana farz kılınmıştır.”¹⁴⁰ hadisine dayandırılırken, niyetin namazın rüknü oluşuna¹⁴¹ (إنما الأعمال بالنيات) “Ameller niyetlere göredir.”¹⁴² hadisi delil gösterilmiştir.¹⁴³

Hastaya ölüm yaklaştığında telkinde bulunmanın ve kelime-i şهادeti hatırlatmanın uygun görülmesi¹⁴⁴ () “Ölmek üzere olanlarınıza Lâ ilâhe illallah demeyi telkin ediniz!”¹⁴⁵ hadisine, ölünün ardından

¹³² ez-Zilzâl 99/7-8.

¹³³ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 169a.

¹³⁴ Meryem 19/71.

¹³⁵ İnanç esaslarıyla ilgili diğer örnekler için bk. Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 169a. (Havz: el-Keşer 108/1); Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 170a. (Keramet: Âl-i İmrân 3/74), Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 171a. (Tevbe: et-Tahrîm 66/8); Sarıgürz, *el-Murtazâ*, (III. Ahmed Kit., 1104), 169b. (Tevbe: en-Nisâ 4/48), Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 167a, 171b. (Tevbe: el-A’râf 7/14-15), Sarıgürz, *el-Murtazâ*, (III. Ahmed Kit., 1104), 171a. (Tecessüs: el-Hucurât 49/12); Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 176a. (Peygamberlerin Fazileti: Al-i İmrân 3 /110).

¹³⁶ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 27a.

¹³⁷ Bk. Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 61, Tirmizî, “Tahâret”, 99; İbn Mâce, “Tahâret”, 86.

¹³⁸ Taharet ile ilgili diğer örnekler için bk. Sarıgürz, *el-Murtazâ*, 150b.(Abdest: Buhârî, “Eşribe”, 15; Deve İdrarı: Buhârî, “Eşribe”, 15).

¹³⁹ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 40a.

¹⁴⁰ Buhârî, “İmân”, 34; Müslim, “İmân”, 8, 10, 29, 31.

¹⁴¹ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 48b.

¹⁴² Müslim, “İmâre”, 45.

¹⁴³ Namazla ilgili diğer örnekler için bk. Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 41a. (Sabah namazını geç vakitte kılmak: Tirmizî, “Salât”, 3; Ebû Dâvûd, “Salât”, 8; İbn Mâce, “Salât”, 2; Nesâî, “Mevâkîf”, 27), Sarıgürz, *el-Murtazâ*, 41b (Akşam namazını geciktirmeden kılmak: İbn Mâce, “Salât”, 7); Sarıgürz, *el-Murtazâ*, (III. Ahmed Kit., 1104), 41b. (Vitr namazının kazası: Tirmizî, “Vitr”, 11).

¹⁴⁴ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 88a.

¹⁴⁵ Müslim, “Cenâiz”, 1; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 16.

kötü şeyler konuşulmasının caiz olmaması¹⁴⁶ (اذكروا محاسن موتاكم وكفوا عن مساوئهم)¹⁴⁷ "Ölülerinizin iyiliklerini, güzelliklerini anın ve kötülüklerini sarfı nazar edin."¹⁴⁷ hadisine, cenaze namazı kılmanın müminler üzerine farz-ı kifaye oluşu¹⁴⁸ (صلوا) (على صاحبكم) "Arkadaşınızın namazını kılın"¹⁴⁹ hadisine, kabir kazılırken toprağın yumuşak olmaması durumunda lahid yapılmasının sünnet oluşu¹⁵⁰ (لنا اللحد) (والشق لغيرنا) "Lahid bizim şakk da başkalarınınındır."¹⁵¹ hadisine dayandırılmıştır.

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed atlardan zekât alınmayacağına dair görüşlerini (ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة) "Müslümana kölesi ve atından dolayı zekât yoktur."¹⁵² hadisine dayandırmışlardır.¹⁵³

Ramazan ayından sonra altı gün Şevval orucu tutmanın sünnet oluşu (صام من السنة رمضان وأتبعه بست من شوال فكأنه صام السنة) (Kim Ramazan orucunu tutar ve ona Şevval ayından altı gün ilave ederse, sanki yılın bütününde oruç tutmuş gibi olur.)¹⁵⁴ hadisine dayandırılmıştır.¹⁵⁵

Düğün yemeğine icabet etmenin sünnet oluşu¹⁵⁶ (الدعوة فقد عصى الله من لم يجب) (ورسوله) "Her kim davete icabet eylemez ise, gerçekten o, Allah'a ve Resulüne isyan etmiş olur."¹⁵⁷ hadisine, erkeğin avret mahallinin göbek ve diz kapağı arası oluşu¹⁵⁸ (عورة الرجل ما دون سرتة حتى يجاوز ركبته) "Erkeğin avreti göbeği ile diz kapağı arasındır"¹⁵⁹ hadisine dayandırılmıştır. Avret mahallini örtecek kadar giyinmenin farz, süslü elbiseler giymenin sünnet oluşu (أن الله إذا أنعم على عبده يحب أن يرى أثر) (نعمته عليه) "Şüphesiz Allah (c.c.) nimetinin eserini (görüntüsünü) kulunun üzerinde görmek ister."¹⁶⁰ hadisine, beyaz renk elbise giymenin müstehap oluşu¹⁶¹ (خير ثيابكم البياض فألبسوها وكفنوا فيها موتاكم) "Beyaz renk elbiseler giyiniz; çünkü elbiselerinizin hayırlısı beyaz olanlardır. Ölülerinizi de beyaz kefene sarınız."¹⁶² hadisine dayandırılmıştır.

¹⁴⁶ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 88b.

¹⁴⁷ Tirmizî, "Cenâiz", 34; Ebû Dâvûd, "Edeb", 42.

¹⁴⁸ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 91b.

¹⁴⁹ Nesâî, "Cenâiz", 67. Ayrıca bk. Buhârî, "Nafakât", 14, 15; Muslim, "Ferâiz", 4, Tirmizî, "Cenaiz", 69; Nesâî, "Cenaiz", 67.

¹⁵⁰ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 93b.

¹⁵¹ Tirmizî, "Cenâiz", 53.

¹⁵² Buhârî, "Zekât", 45, 46.

¹⁵³ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 103a.

¹⁵⁴ Müslim, "Sıyâm", 39.

¹⁵⁵ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 118a.

¹⁵⁶ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 152b.

¹⁵⁷ Müslim, "Nikâh", 16.

¹⁵⁸ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 154b.

¹⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II/187.

¹⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II/182, IV/137.

¹⁶¹ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 153a.

¹⁶² İbn Mâce, "Libâs", 5.

İnsan ve hayvanların temel gıda maddelerinde ihtikârda (karaborsacılık) bulunmanın (tahrimen) mekruh oluşu¹⁶³ (الجالب مرزوق والمحتكر محروم) “*Câlib (şehir uzak yerden mal getiren tâcir) rızıklandırılmış, karaborsacı ise lânetlenmiş (mahrum)tir.*”¹⁶⁴ hadisine, ihtikârın müddetinin 40 gün oluşu¹⁶⁵ (من احتكر أربعين ليلة فقد برأ من الله وبرأ الله عنه) “*Kim yiyecek maddelerini kırk gün stoklarsa Allah’tan uzaklaştığı gibi Allah da ondan uzaklaşır.*”¹⁶⁶ hadisine, devlet başkanının (sultan) insanlar için fiyat belirlemesinin (narh) caiz olmaması¹⁶⁷ Hz. Peygamber’in fiyatların yükselmesi nedeniyle talep edildiği halde narh koymamasına dair rivayete¹⁶⁸ dayandırılmıştır.¹⁶⁹

Hanefilere göre hadis(eser)in olduğu yerde kıyas yapılmaz. Örneğin vitir namazı, Ebû Hanîfe’ye göre vacib olması sebebiyle vaktinde eda edilemezse kaza edilmesi gerekir. İmameyne göre ise sünnet hükmünde olduğundan kazası gerekmez. Mezhepte zahir olan görüş de bu şekildedir. Bu görüşün delili, “*Uyku nedeniyle vitir ve sünnet namazlarını kılamayan kimse hatırlandığında kaza etsin*”¹⁷⁰ hadisidir. Bu hadiste vaktinde veya daha sonra hatırlandığında kılınması emredildiğinden kaza edilmesi gerekir. Zira hadisin olduğu yerde kıyas terk edilir.¹⁷¹

2.3.2. İcmâ ve Kıyas

Eserde dayanağı icmâ ve kıyas olan ictihad ve fetvalar da mevcuttur. Örneğin, idrar ve gaitanın necis oluşu¹⁷² icmâya dayandırılırken, fahiş mübaşeretin (mezi çıkmadığı takdirde) abdesti bozmayacağı (İmam Muhammed),¹⁷³ dört rekât nafîle namazda ikinci rekâtta oturulmaması durumunda namazın bozulmayacağı,¹⁷⁴ nafîle namaza oturarak devam etmenin özür şartına bağlanması (İmameyn),¹⁷⁵ Safa ile Merve arasında yapılan sa’ydaki şavtın Kâbe’yi tavafta yapılan şavt gibi tanımlanması (Tahâvî),¹⁷⁶ yabancı bir ülkede (Dârulharp) Müslüman olan bir gayr-i müslimin, farziyetinden haberdar

¹⁶³ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 159a.

¹⁶⁴ İbn Mâce, “Ticârât”, 6.

¹⁶⁵ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 159a.

¹⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II/33.

¹⁶⁷ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 159b.

¹⁶⁸ Ebû Dâvûd, “Büyû”, 49; Tirmizî, “Büyû” ; 73; İbn Mâce, “Ticârât”, 27.

¹⁶⁹ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 161 (Tavla ve Satranç Oynamak: Müslim, “Şiir”, 1, Ebû Dâvûd, “Edeb”, 56; İbn Mâce, “Edeb” 43); Sarıgürz, *el-Murtazâ*, 163a. (Afetten korunmak için oradan uzaklaşmak: Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II/356).

¹⁷⁰ Tirmizî, “Vitir”, 11.

¹⁷¹ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 41b.

¹⁷² Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 9b.

¹⁷³ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 119b.

¹⁷⁴ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 73a, 73b.

¹⁷⁵ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 73b.

¹⁷⁶ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 127a, 127b.

olmadığından oruç ve namazlarını eda etmemesi, ardın da İslam ülkesine (Dârulislâm) gelmesi durumunda bu ibadetleri kaza etmesinin gerekmeyeceği¹⁷⁷ şeklindeki ictihad ve fetvalar kıyasa dayandırılmıştır.

Bunların dışında, eserde Hanefî mezhebinde fetvaya esas olan kıyasa dayalı görüşlere;¹⁷⁸ abdestte yüzün sınırları, sakal ve bıyıkların yıkanması,¹⁷⁹ abdesti bozan durumlar,¹⁸⁰ gusül,¹⁸¹ sular konusu,¹⁸² hayvan artığı su ve benzerleri,¹⁸³ teyemmüm,¹⁸⁴ mest üzerini mesh,¹⁸⁵ kadınlara ait özel haller,¹⁸⁶ encâs,¹⁸⁷ namaz,¹⁸⁸ sefer,¹⁸⁹ cuma,¹⁹⁰ cenaze,¹⁹¹ namazda kıraat,¹⁹² kerahet,¹⁹³ oruç,¹⁹⁴ alış-veriş, kira¹⁹⁵ ve elfaz-ı küfür¹⁹⁶ gibi konularda rastlamak mümkündür.

2.3.3. İstihsan

Hanefî mezhebinde en çok kullanılan ictihad yöntemlerinden biri de istihсандır. İstihsan, şer'î bir delil olarak, özel gerekçelerle açık kıyastan, genel ve yerleşik kuraldan ayrılıp olayın özelliğine uygun çözüm bulma metodunu ifade eden bir yöntemdir. Eserde, istihšana dayalı çok sayıda ictihad ve fetva yer almaktadır.¹⁹⁷ Burada örf, belva, zaruret, zorluğu giderme, ihtiyaç gibi gerekçelere dayandırılan bazı istihsan örneklerine yer verilecektir.¹⁹⁸

Belvâ, yaygınlığından dolayı kendisinden kaçınma imkânı güçleşen ve ihtiyaçtan doğan bir çeşit zarurettir. Umûmü'l-belvâ ise toplumda yaygınlaştığı ve bu

¹⁷⁷ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 172a, 172b.

¹⁷⁸ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 11b.

¹⁷⁹ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 3a, 3b.

¹⁸⁰ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 8b, 9b, 11a, 13a.

¹⁸¹ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 14b.

¹⁸² Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 15b, 16a, 16b.

¹⁸³ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 21a.

¹⁸⁴ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 23b, 24a.

¹⁸⁵ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 28b.

¹⁸⁶ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 29a.

¹⁸⁷ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 35b, 36a.

¹⁸⁸ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 40b, 44b, 46b, 52a, 52b, 57b, 59a, 73a, 74b, 77b, 79b.

¹⁸⁹ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 80b.

¹⁹⁰ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 84a, 85a, 85b, 86a.

¹⁹¹ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 90b, 91b.

¹⁹² Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 101a.

¹⁹³ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 118a.

¹⁹⁴ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 118b, 119b.

¹⁹⁵ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 159a, 162a.

¹⁹⁶ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 175b.

¹⁹⁷ Ali Bardokoğlu, "İstihsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: DİA Yayınları, 2001), 23/339-247.

¹⁹⁸ İstihsanla ilgili diğer örnekler için bk. Özkan, *Hanefilere Göre İbadetlerin Uygulanmasına İlişkin İçtihatlar*, 274-331.

nedenle çokça karşılaşıldığı için bünyesinde mükellefler için meşakkat taşıdığı ve bu nedenle mükelleflerin bu meşakkatten kaçınmasının veya kurtulmasının zor olduğu durumlardır.¹⁹⁹ Hanefilerde belvâ ve kaçınılmazlık söz konusu olan durumlar ictihad ve fetvalara gerekçe kılınmıştır.²⁰⁰ Eserde yer alan belvâ ve zarurete dayandırılan ictihad ve fetvalardan bazıları aşağıdaki şekildedir.²⁰¹

Üzerine meni bulaşan elbisenin yıkama imkânı olmadığı durumlarda ovalamak suretiyle temizlenebileceği,²⁰² (İmam Muahmmmed'e göre) hayvan dışkısının (ravs) namazın cevazına mani olmayacağı, kedi ve fare idrarı ile bir görüşe göre de tavuk ve fare dışkısının temiz kabul edilmesi,²⁰³ necis olan yağdan imal edilen sabunun temiz kabul edilmesi,²⁰⁴ namazda kıraatte bulunurken birbirinden ayrılması zor olan harfleri -zı-dad (ظ - ض), sad-sin (ص - س), tı-te (ط - ت) harfleri gibi- yanlış okumanın avamın namazını fasit kılmayacağı,²⁰⁵ köy halkının yolda merkep idrarı veya dışkısına maruz kalması durumunda bunun necis sayılmayacağı²⁰⁶ gibi ictihad ve fetvalar belvâya dayandırılmıştır.

Elleri ve ayakları kesilmiş olan kimsenin abdestsiz ve teyemmümsüz olarak namazını kılabilceği,²⁰⁷ imamın gerektiğinde mihrab dışında namaz kıldırmasının cevazı,²⁰⁸ zaruri durumlarda²⁰⁹ binek üzerinde farz namaz kılmanın sahih oluşu,²¹⁰ ayakta rüku ve secde ile kıldığında avret yeri görünecek olan kişinin, namazını oturarak ima ile kılmasının cevazı,²¹¹ kefen konusunda gerektiğinde erkeklerde bir parça, kadınlarda ise göğüs örtüsü, başörtüsü ve lifafeden daha azı ile yetinilebileceği,²¹² iki, üç veya beş kişiyi bir kabre

¹⁹⁹ Bk. Mustafa Baktır, "Umûmü'l-Belvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: DİA Yayınları, 2012), 42/155-156; Mehmet Selim Aslan, "Şâfiî Mezhebine Göre Umûmü'l-Belvânin Şer'î Hükümlere Etkisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11/ 55 (Şubat 2018), 930-931; Ayrıca umumu'l-belvânin hükümlere etkisiyle ilgili örnekler için bk. Aslan, "Şâfiî Mezhebine Göre Umûmü'l-Belvânin Şer'î Hükümlere Etkisi", 935-942.

²⁰⁰ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 9b.

²⁰¹ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 36a, 38a.

²⁰² Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 36a.

²⁰³ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 37b, 38a, 38b.

²⁰⁴ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 39a.

²⁰⁵ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 100b.

²⁰⁶ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 162b.

²⁰⁷ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 3b.

²⁰⁸ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 68b.

²⁰⁹ Kişinin çok yaşlı olması, hayvanın dik başlı olması nedeniyle inip binmenin zorluğu, indiğinde tekrar bindirecek kimsenin bulunmaması, çölde bineğinden inip namaz kılsa kafileyi kaçırarak olması, kendisi ve elbisesi için bir zarar riskinin bulunması, yağmur veya yırtıcı hayvan korkusu gibi durumlar zaruret hali kapsamındadır. (Sarigürz, *el-Murtazâ*, (III. Ahmed Kit., 1104), 73b.)

²¹⁰ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 73b.

²¹¹ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 80a.

²¹² Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 90b, 91a.

defnetmekte beis görülmemesi,²¹³ oruçlu kadının çocuğu için yemek çiğnemesinin caiz görülmesi²¹⁴ abdestten sonra mendil/havlular kullanmanın mübah görülmesi,²¹⁵ doktorların kadınların hastalık yerlerine²¹⁶ ve iğne yapılacak yere bakmasının cevazı, hamamda azaları ovmanın (masaj yapmak) caiz görülmesi²¹⁷ gibi ictihad ve fetvalar ise zaruret gerekçesine dayandırılmıştır. Hanefîlere göre, zaruretin bulunduğu durumlar, şer'î kaidelerden istisna kılınmıştır.²¹⁸

İstihsanın dayanaklarından bir de zorluğu giderme (def'u'l-harac)dir. İctihad ve fetvalarda bu durum dikkate alınmıştır. Örneğin avam için Kur'an okurken vakıf, vasil ve ibtida kurallarına uymada zorluk sözkonusu olduğundan adı geçen tecvid kurallarına uyma veya uymamanın namazın cevazına ve fesadına etki etmeyeceği²¹⁹ mikatın içinde bulunan kişinin ihtiyaç sebebiyle ihramsız olarak Mekke'ye girmesinin caiz olacağı gibi ictihadlar zorluğu gidermek (دفع الحرج) gerekçesine dayandırılmıştır.²²⁰

İhtiyaç gerekçesine dayanan isthsana, abdest organlarının üçten az yıkanmasının cevazı,²²¹ (Ebû Hanîfe'ye göre) farz namaz kılarken baston ve benzeri üzerine dayanmanın mekruh olmaması,²²² cenazeyle birlikte gidenlerin kabire vardıklarında cenaze omuzlardan inmeden önce oturmalarının mekruh oluşu,²²³ memleketinde malı olan fakat yanında oraya gidebilecek kadar malı bulunmayan yolcunun zekât kabul etmesi,²²⁴ vadeli alacağı olan bir kimsenin alacaklısından vadesi gelinceye kadar alacağına mahsuben zekât alması, babanın ihtiyacı olduğu durumlarda geri ödeme durumu yoksa bedelsiz olarak oğlunun malından faydalanması,²²⁵ itikâfta bulunan kişinin (tuvalet ve benzeri) tabii ihtiyaçlarını ve (cumaya gitmek gibi) şer'î ihtiyaçlarını gidermek²²⁶ veya başka kimse olmadığı durumlarda devlet başkanının (sultan/emir) ihtiyaçlarını görmek için itikâf mahallinden (mescid) ayrılmasının cevazı,²²⁷ hayızlı kadınların

²¹³ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 94a.

²¹⁴ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 117a.

²¹⁵ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 154a.

²¹⁶ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 154b.

²¹⁷ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 166b, 167a.

²¹⁸ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 73b.

²¹⁹ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 101a.

²²⁰ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 125b, 143a.

²²¹ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 8a.

²²² Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 69a.

²²³ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 93a.

²²⁴ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 110a.

²²⁵ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 110a.

²²⁶ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 122a, 122b.

²²⁷ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 122b.

mescide girmelerinin hükmü,²²⁸ iğne yapan erkeğin, erkek hastasının iğne yapılan bölgesine bakmasının cevazı gibi ictihad ve fetvalar örnek olarak verilebilir.²²⁹

Örf, âdet ve teâmül de istihsanın gerekçeleri arasında yer almaktadır. Eserde yer alan, insanların faydalandığı bir mal olan hayvan gübresini satmanın cevazı,²³⁰ değirmencinin insanların ununu karıştırması durumunda onu tazmin edip etmeyeceği,²³¹ sefer hükümlerinde yol ve mola durumlarının etkisi,²³² imamın namaz kıldırıldığı mekânda cemaatten yukarıda veya aşağıda bulunmasının hükmü,²³³ yeme imkânı olduğu halde açlıktan ölen kimsenin günah işlemiş sayılacağı,²³⁴ kedinin ev sahibi veya başkasının evinden az miktarda ekmek veya et yemesinin cevazı²³⁵ gibi ictihad ve hükümler örf ve âdete gerekçesine dayandırılmıştır.²³⁶

2.3.4 Diğer Durumlara/Esaslara Dayalı Olan İctihad ve Fetvalar

Hanefî müctehidleri mezhepte bilinen ictihad usulleri dışında da başka bir takım durum ve ilkelere dayanarak ictihadda bulunmuşlardır. İhtiyat, fitne, bid'at, zamanın değişmesi gibi durum ve ilkeler bunlardan bazılarıdır.²³⁷

Şüpheli konularda hata ve günaha düşmemek için en güvenli usulü ve çözümlü benimsemeyi ifade eden ihtiyat ilkesine²³⁸ dayandırılan ictihad ve fetvalardan²³⁹ bazıları aşağıdaki şekildedir:

Bulutlu günlerde sabah, öğle ve akşam namazını vaktinden önce kılma korkusuyla geciktirmenin (tehir) müstehap oluşu,²⁴⁰ iki ayrı günde öğle ve ikindi namazını kılmayı unutan kimsenin hangisini önce unuttuğunu bilememesi durumunda iki namazdan birini iki kere diğerini bir kere kılması,²⁴¹ vitir namazını kılarırken kıyamda kaçınıcı rekâta olduğunu unutan kişinin en az rekât sayısını

²²⁸ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 30a.

²²⁹ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 154b.

²³⁰ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 157b.

²³¹ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 108b.

²³² Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 81a.

²³³ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 68b.

²³⁴ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 161b.

²³⁵ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 164a.

²³⁶ Örf ve âdet ile ilgili diğer örnekler için bk. Sarıgürz, *el-Murtazâ*, 166a, 173b.

²³⁷ Konuyla ilgili örnekler için bk. Özkan, *Hanefilere Göre İbadetlerin Uygulmasına İlişkin İctihatlar*, 341-383.

²³⁸ H. Yunus Apaydın, "İhtiyat", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/577-579.

²³⁹ Bk. Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 13a, 13b, 20a, 30b, 78b, 83b.

²⁴⁰ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 41b.

²⁴¹ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 78a.

esas alması,²⁴² Ramazan ayının girip girmediği şüpheli olan günde (şek günü) müftü ve kadıların oruç tutmaları²⁴³ gibi ictihad ve fetvalarda ihtiyat esası dikkate alınmıştır.²⁴⁴

İmtihan, dinî, içtimaî ve siyasî kargaşa gibi anlamlarda kullanılan fitne²⁴⁵ bazı ictihad ve fetvaların gerekçeleri arasında sayılmıştır. Kadınların beş vakit ve Cuma namazında cemaate katılmalarının uygun görülmemesi,²⁴⁶ ay tutulması (husûf) namazının cemaatle değil teker teker (münferiden) kılınması²⁴⁷ ve kadınların tavaf sırasında telbiyeyi sesli (cehrî) yapmaması fitne oluşacağı endişesine dayandırılmıştır.²⁴⁸ Emr-i bi'l-ma'ruf (iyiliği emretme) ve nehy-i ani'l-münker (kötülüğü nehyetme) konusunda da fitne dikkate alınmıştır. Bunun fitneye yol açmadan yapılması gerektiği, eğer fitne durumu söz konusu olacaksa yapılmamasının daha uygun olacağı ifade edilmiştir.²⁴⁹

Asr-ı saâdet'ten sonra ortaya çıkan, şer'î bir delile dayanmayan inanç, ibadet, fikir ve davranışlar hakkında kullanılan bidat kavramı eserde yer alan ictihad ve fetvalarda dikkate alınmıştır. Meshi bir su ile üç kez yapmak,²⁵⁰ ezanla ikamet arasında tenahnuh yapmak (boğazı temizlemek)²⁵¹ ve (Tahâvî'ye göre) kişinin ailesiyle birlikte evinde cemaatle namaz kılması²⁵² bidat gerekçesiyle uygun görülmemiştir.

Eserde zamanın değişmesinin ictihad ve fetvalarda gerekçe olarak dikkate alındığı görülmektedir. Bu durum, "Bu zamanda", "zamanımızda", "günümüzde", "zamanın değişmesi", "zamanın bozulması", "zamanın kötüleşmesi" gibi ifadelerle, Hanefî mezhebinde önceden mevcut olan ictihad ve fetvalardan zamana uygun olanlarının tercih edilmesinden veya yeni duruma göre tahrirlerde bulunulmasından anlaşılmaktadır.

"Bu zamanda Kur'an'ın zayı olmaktan korunması için muallimin Kur'an öğretimi sebebiyle ücret almasında beis yoktur"²⁵³ ifadesiyle ücretle Kur'an öğretimine cevaz verilmesi, mezhebin görüşü elli beş olmasına rağmen "zamanımızda fetva buna göredir (aleyhi'l-fetvâ)" denerek kadınlarda iyas (menopoz) yaşının elli

²⁴² Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 71b.

²⁴³ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 115a.

²⁴⁴ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 10b, 13a.

²⁴⁵ Mustafa Çağırıcı, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/156-159.

²⁴⁶ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 57b.

²⁴⁷ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 75a.

²⁴⁸ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 131a.

²⁴⁹ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 171a.

²⁵⁰ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 6b.

²⁵¹ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 44a.

²⁵² Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 56b.

²⁵³ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 167a, 167b.

olarak belirlenmesi,²⁵⁴ “zamanımızda tuvalet temizliğini su ile yapmak sünnettir” denerek tuvalet temizliğinde suyun esas alınması,²⁵⁵ “zamanımızda kadınlara ve kendisine iktida etmeyenlere (namazda olmayanlara) niyet etmez” cümlesiyle imamın, cemaatte bulunmamaları sebebiyle selam verirken bunlar için niyet etmeyeceği,²⁵⁶ genç veya yaşlı bütün kadınların beş vakit namazda ve Cuma namazında cemaate katılmalarının uygun görülmemesi,²⁵⁷ “zamanımızda mescitteki eşyaların korunması amacıyla mescidin kapısını kilitlemek mekruh sayılmaz” denerek önceleri caiz olmayan mescitlerin kapısının kilitlemesinin caiz hale gelmesi,²⁵⁸ önceleri mekruh görülürken “zamanımızda minbere çıkmasında bir beis yoktur” denerek bayram namazında imamın namazgâhta minbere çıkması uygulamasına cevaz verilmesi,²⁵⁹ önceleri definenin hangi döneme ait olduğunda şüpheye düşülmesi durumunda cahiliye dönemine ait olduğu kabul edilirken “zamanımızda üzerinden asırlar geçtiğinden İslami döneme ait kabul edilir ve beytülmale aktarılır.” görüşünün esas alınması,²⁶⁰ niyabeten (vekaleten) hac ile görevlendirilen kimsenin hac masrafları karşılanırken konaklama süresi önceleri 3-5 gün ile sınırlandırılırken “zamanımızda beş günden fazla ikamet etse de nafakasını ölenin malından karşılar. Çünkü kabile ile hacca gidildiğinden kafileden ayrılmak mümkün olmaz.”²⁶¹ ifadesiyle bu sürenin uzatılması, kocanın çocuk sahibi olmaktan korkarak azil yapmasının caiz olması,²⁶² altın ve gümüşün zekâtı ödenirken ağırlık ölçüsü olarak “her zamanda o zamanın dirhemi ile fetva verileceği” hükmü²⁶³ gibi çok sayıda icthad ve fetvada zamanın değimesi veya zamanın bozulması faktörü gerekçe gösterilmiştir.

2.3.5. Fıkıh Kaideleri

Hanefî usul kitaplarıyla müdellel fûrû kitaplarında “el-asl” kelimesiyle ifade edilen ve birçok hükme dayanak kılınan ilkeler mevcuttur. Fıkıh kaidesi anlamında kullanılan bu asıllar her ne kadar fûrû meselelerinden yola çıkarak sonradan tespit edilmiş olsalar da bunlar esasen müçtehidlerin icthadlarında riayet ettikleri yazılı olmayan ilkelerdir. Rey ve icthad ürünü olan bu ilkeler Hanefî kaynaklarında yer alan birçok icthadın dayanağı olarak gösterilmiştir. Her ne kadar şer’î delil olmamaları itibarıyla tek başlarına yeni bir hükme

²⁵⁴ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 29a.

²⁵⁵ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 39a.

²⁵⁶ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 55a.

²⁵⁷ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 57b.

²⁵⁸ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 70a.

²⁵⁹ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 86b-87a.

²⁶⁰ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 112b.

²⁶¹ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 147a.

²⁶² Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 167a.

²⁶³ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 104b.

kaynaklık etmeseler de diğer delillerle birlikte söz konusu yeni hükümlerin gerekçeleri arasında sayılmıştır.²⁶⁴

Eserde; “Şek ile yakîn zâil olmaz”²⁶⁵ (البيقين لا يزال بالشك), “Eşyada asıl olan ibâhadır.” (الأصل في الأشياء الإباحة),²⁶⁶ “İtibar gâlib-i şâyiadır nâdire değildir.” (العبرة بالمعروف عرفا),²⁶⁷ “Örfen ma'rûf olan şey şart kılınmış gibidir.” (المعروف عرفا كالمشروط شرطاً)²⁶⁸ gibi Mecelle'de de yerini alan fıkıh kaideleriyle “Emir vücûb içindir” (الأمر للوجوب) şeklindeki fıkıh usulü kaidesi sıkça yer almıştır.

Kocanın, karısını boşadığı konusunda şüpheye düşmesi durumunda karısını boşamamış sayılması, suyun necaseti konusunda şüpheye düşmenin onu kullanmaya mani olmaması, elbisesine necaset bulaşan ve ne zaman bulaştığını bilemeyen kimsenin kıldığı namazların geçerli olması,²⁶⁹ su kabına, bedene ve elbiseye necaset bulaşıp bulaşmadığı konusunda şüpheye düşülmesi durumunda sözkonusu yerlerin temiz sayılması,²⁷⁰ abdest alırken bir azasını yıkayıp yıkamadığı konusunda şüpheye düşen kişinin eğer ilk defa şüpheye düşüyorsa o azasını yıkaması, şüphe alışkanlık haline gelmişse yıkamasının gerekmemesi²⁷¹ şeklindeki ictihad ve fetvalarda “şek ile yakın zail olmaz” kaidesi esas alınmıştır. Ayrıca bu kaidenin taharet konusunda esas teşkil ettiği “şek ile taharet zail olmaz” ifadesiyle belirtilmiştir.²⁷²

“Eşyada asıl olan ibâhadır.” kaidesine göre, bir şeyin haram olduğuna dair delil olmadıkça o şey mübahtır. Örnek vermek gerekirse; bir kimse, devlet başkanının evine gider de kendisine ikramda bulunulursa ikramda bulunan şeylerin haram yollarla elde edildiği bilinmediği sürece o ikramdan yemesi caiz olur. Zira haram olduğu delil ile sabit olmadıkça eşyada asıl olan mübah olmaktadır.²⁷³

Eserde “İtibar gâlibedir” şeklinde yer alan “İtibar gâlib-i şâyiadır nâdire değildir.” şeklindeki fıkıh kaidesi hüküm vermede nadiren vukû bulan değil insanlar arasında galip ve yaygın olan uygulamaların dikkate alınması gerektiğiyle ilgilidir. Bir kimsenin kan ile karışık yemek veya balgam kusması durumunda abdestinin bozulup bozulmaması,²⁷⁴ elbisesine havyan pisliği bulaşan kişinin namazının

²⁶⁴ Özkan, *Hanefilere Göre İbadetlerin Uygulmasına İlişkin İctihatlar*, 390.

²⁶⁵ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 20a; bk. Mecelle, md. 4; Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kaideleri*, (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 37.

²⁶⁶ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 167a.

²⁶⁷ Mecelle, md. 42; Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kaideleri*, 117.

²⁶⁸ Mecelle, md. 43; Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kaideleri*, 119.

²⁶⁹ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 20a.

²⁷⁰ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 12a.

²⁷¹ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 11b.

²⁷² Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 38b.

²⁷³ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 167a.

²⁷⁴ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 10a.

cevazı,²⁷⁵ içine pislik karışmış durgun olmayan suyun temizliği,²⁷⁶ kül ile karışmış toprak ile teyemmümün sıhhati,²⁷⁷ köle ve A'rabî'nin imamlığının keraheti,²⁷⁸ (Ebû Hanîfe'ye göre) hareket eden bir cisim (araç) üzerinde özürlü olmaksızın oturarak namaz kılmanın cevazı,²⁷⁹ karışımında başka bir maden bulunan gümüşün zekâtı,²⁸⁰ (altın ve gümüş para dışında) bir ülkede alışverişlerde kullanılacak para birimi,²⁸¹ haccın edasının şartı olan yol güvenliğinin tespiti,²⁸² fasık veya mesturu'l-hâl olan kişinin dinî konularda şahitliğinin geçerliliği,²⁸³ erkeğin kadına (bakılması haram olmayan yerlerine) bakmasının haram olup olmamasında şehvet faktörünün dikkate alınması, zalim yöneticilerin hediyelerini kabul etmenin caiz olup olmaması²⁸⁴ gibi çok sayıda meselenin hükmünde bu kaideye göre hareket edilmiştir.²⁸⁵

“Örfen ma'ruf olan şey şart kılınmış gibidir.” kaidesi de *el-Murtazâ*'da “Ma'rûf, şart koşulmuş gibidir” şeklinde yer almıştır. Bunun örneği ise şu şekildedir: Bir beldede ekmek ve et fiyatı belirli ise ve bu, insanlar arasında yaygın olarak biliniyorsa ekmek veya et satın alan bir adama satıcı eksik mal verse müşteri eksik olan kısmı “ma'rûf olan şart koşulmuş gibidir.” kaidesine satıcıdan ister. Eğer müşteri o beldeden değilse eksik olan ekmeği bayiden isteyebilir fakat eti isteyemez.²⁸⁶ Çünkü ekmek fiyatı o beldede âdeten herkes tarafından bilinir (zâhir). Et fiyatı ise nadiren bilinir. O nedenle ekmek konusunda örf gereği belli bir miktarı şart koşmuş sayılır, et konusunda durum böyle değildir.²⁸⁷

Eserde söz konusu fıkıh kaidelerin yanında “Emir vücûb içindir” şeklindeki fıkıh usulü kaidesi de sık kullanılmıştır. Nasslardan hüküm çıkarma konusunda önemli bir yeri olan bu kaide farz, vacib gibi şer'î hükümlerin elde dilmesinde etkili olmuştur. Konuyla ilgili aşağıdaki örnekler zikredilebilir.

Hz. Peygamber'in “Arkadaşınızın namazını kılın” hadisindeki²⁸⁸ emir sebebiyle cenaze namazı farz-ı kifaye olarak kabul edilmiştir. Hadisteki emir, vücûbu gerektirmiştir. Fakat buradaki vücûb farz-ı ayn değil farz-ı kifaye olarak

²⁷⁵ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 15b.

²⁷⁶ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 16b.

²⁷⁷ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 23b.

²⁷⁸ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 57b.

²⁷⁹ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 80b.

²⁸⁰ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 104b.

²⁸¹ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 106a.

²⁸² Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 125a.

²⁸³ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 152a.

²⁸⁴ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 164b.

²⁸⁵ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 155a.

²⁸⁶ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 159b.

²⁸⁷ Sarıgürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 160a.

²⁸⁸ Nesâî, *Cenâiz*, 67.

anlaşılmıştır. Bunun sebebi ise o namazı Hz. Peygamber'in kılmamasıdır.²⁸⁹ Bazı Hanefîlere göre güneş tutulması (küsuf) namazının vacib oluşunun delili (إذا "لم يكن الجمع بين الأصل والفرع") (Ay veya güneş tutulmasını gördüğünüz zaman açılıncaya kadar namaz kılın, dua edin)²⁹⁰ hadisidir. Burada vacib hükmü "emir vücûbu gerektirir" usul kaidesine dayandırılmıştır.²⁹¹

Bunların dışında gerek fıkhıta gerekse fıkıh usulünde kaide ve asıl niteliğinde değerlendirilebilecek diğer esaslardan bazıları ise şu şekilde ifade edilebilir: "Helal ve haram müsavi olduğunda haram galip olur." (إذا استوى الحلال والحرام) (لم يكن الجمع بين الأصل والفرع),²⁹³ "Duada asıl olan sessiz (gizli) olmaktır" (الأصل في الدعاء الإخفاء),²⁹⁴ "Asıl vacib olmazsa bedel de vacib olmaz" (لما لم يجب الأصل لم يجب البدل), "Aslın helak olması tamamın²⁹⁵ helaki gibidir." (هلاك الأصل كهلاك الكل), "Müctehid diğer müctehidi taklid etmez" (مجتهدا آخر المجتهد لا يقلد),²⁹⁷ "Edanın sıhhat şartları, ibadeti âdetten ayırmak içindir" (شرط صحة الأداء النية لتمتاز العبادة من العادة),²⁹⁸ "Sünnet sebebiyle farz terk edilmez." (لا يترك الفرض للسنة),²⁹⁹ "Kaza namazı kılmak maruf sünnetler dışında nafil namaz kılmaktan daha evla ve ehemdir." (الفوائت (الاشتغال بقضاء) (أولى وأهم من النوافل إلا السنن المعروفة) Müctehid diğer bir müctehidi taklid edemez" (أن المجتهد لا يقلد مجتهدا),³⁰¹ "Nassın bulunduğu yerde ictihad hüccet olmaz" (أن الاجتهاد في مقابلة النص ليس بحجة).³⁰²

SONUÇ

Yaptığı görevler ve yazdığı eserlerle önemli izler bırakan Osmanlı dönemi alim ve fakihlerinden Sarigürz Nûreddin Hamza, Kanuni Sultan Süleyman'a ithafen kaleme aldığı fıkıh alanındaki eseri *el-Murtazâ'daki* ictihad ve fetvalar üzerine yapılan bu çalışmada aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

²⁸⁹ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 91b.

²⁹⁰ Bk. Buhârî, "Küsûf", 1, 2, 6, 9, 15, 17, 19; Müslim, "Küsûf", 1, 5; Nesâî, "Küsûf", 3.

²⁹¹ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 75a.

²⁹² Bk. Kadınlara mahsus haller, mutfak eşyalarında (kap kaçak/el-evânî), Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 32a.

²⁹³ Bk. Teyemmüs, mesh ve gusül konusu, Sarigürz, *el-Murtazâ*, (III. Ahmed Kit., 1104), 22a, 28b.

²⁹⁴ Bk. Kunut duası, Sarigürz, *el-Murtazâ*, (III. Ahmed Kit., 1104), 71b.

²⁹⁵ Bk. Bedel hacci, Sarigürz, *el-Murtazâ*, (III. Ahmed Kit., 1104), 124b.

²⁹⁶ Sarigürz, *el-Murtazâ*, (III. Ahmed Kit., 1104), 103b.

²⁹⁷ Sarigürz, *el-Murtazâ*, (III. Ahmed Kit., 1104), 48a.

²⁹⁸ Bk. Oruç konusu, Sarigürz, *el-Murtazâ*, (III. Ahmed Kit., 1104), 114a.

²⁹⁹ Bk. Telbiye konusu, Sarigürz, *el-Murtazâ*, (III. Ahmed Kit., 1104), 131a.

³⁰⁰ Sarigürz, *el-Murtazâ*, (III. Ahmed Kit., 1104), 79a.

³⁰¹ Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 48a.

³⁰² Sarigürz, *el-Murtazâ* (III. Ahmed Kit., 1104), 37b.

Sarıgürz lakabıyla meşhur olan Nûreddin Hamza, Balıkesirli (Karasî)dir. Fatih Sultan Mehmed, Sultan II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanunî Sultan Süleyman'ın ilk yıllarını görerek Osmanlı'nın yükselme dönemine tanıklık etmiştir. Dönemin eğitim sistemi içinde eğitimi tamamlamış başta fıkıh olmak üzere kelim, hadis, tasavvuf gibi ilimlerde kendisini geliştirmiş çeşitli kitap ve risaleler kaleme almıştır. Bu çalışmanın konusu olan *el-Murtazâ* onun fıkıh alanında yazdığı bir eseridir. Sarıgürz, ilmî birikimi, doğru sözlülüğü ve hakkaniyet konusunda tavizsiz oluşu sebebiyle yaşadığı dönemin padişahlarının takdir ve güvenini kazanmış, devletin idaresi ve siyaseti üzerinde etkili olmuştur. *el-Murtazâ*, Arapça olarak sade ve akıcı bir dille kaleme alınmış derleme bir fıkıh kitabıdır. Fakat eserde yer alan ictihad ve fetvalar için herhangi bir fıkıh kitabı referans gösterilmemiştir. Osmanlı'da hâkim mezhep olan Hanefî mezhebi esas alınarak kaleme alınan bu eserde İslâm dininin inanç, ibadet ve ahlâk konuları başta olmak üzere az da olsa eserin son bölümünde fikhin diğer alanlarıyla ilgili ictihad ve fetvalara da yer verilmiştir. Konular işlenirken verilen örnekler dönemin dinî ve ictimâî yaşantısı hakkında bazı ipuçları da vermektedir.

İctihad ve fetvalara müellifin yaşadığı dönemdeki sosyal, siyasi, ekonomik, dinî ve ilmî durumlar yansımıştır. Önceden verilmiş ve mezhepte müftâ bih olan bazı ictihad ve fetvaların zamanın değişmesi, zamanın bozulması gibi gerekçelerle müftâ bih olan görüşün değiştiği görülmektedir. Bu eser, her ne kadar Hanefî fûrû-i fıkıh meselelerinden derlenerek oluşan muhtasar bir kitap niteliğinde olsa da içerdiği konular ve üslubu itibarıyla daha sonra yeni bir tür olarak ortaya çıkacak olan ilmihal kitaplarının ilk örnekleri arasında görülebilir.

Eserde şer'î hükümlerin dayanakları arasında ilk sırayı Kur'an ve sünnet almıştır. İcmâ ve kıyasa dayalı hükümlerin de yer aldığı eserde Hanefî mezhebine özgü istihsan delilinin sıkça kullanıldığı görülmektedir. İctihad ve fetvâlarda istihsanın gerekçeleri arasında yer alabilecek nitelikteki faktörlerle bazı fıkıh kaideleri dikkate alınmıştır

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *Müsned*, 6 Cilt. Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Apaydın, H. Yunus. "İhtiyat". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 21/577-579. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Aslan, Mehmet Selim. "Şâfiî Mezhebine Göre Umûmü'l-Belvânin Şer'î Hükümlere Etkisi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11/ 55 (Şubat 2018), 929-944.
- Atâî, Nev'îzâde. *Zeyl-i Şakâik*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1268.
- Baktır, Mustafa. "Umûmü'l-Belvâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/155-156. İstanbul: DİA Yayınları, 2012.
- Bardokoğlu, Ali. "İstihsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/339-247. İstanbul: DİA Yayınları, 2001.

- Babinger, Franz. "Sarı Kürz". *İslam Ansiklopedisi*. 10/220. İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1966.
- Buhârî, Ebû Abdillâh. *Sahihu'l-Buhârî*, 8 Cilt. Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Cici, Recep. *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*. Bursa: Arasta Yayınları, 2001.
- Çağırıcı, Mustafa. "Fitne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 13/156-159. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 5 Cilt. Çağrı İstanbul: Yayınları, 1992.
- Efendioglu, Mehmet. "M. (2017). XVI. Asır Osmanlı Yönetiminde Sahâbe ve Ehl-i Beyt Hassâsiyeti", *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası, Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler, XVI. Yüzyıl*. Editörler: Ekrem Demirli, Ahmet Hamdi Furat, Zeynep Müntheha Kot, Osman Sacid Arı. 83-96. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2017.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998, 207.
- Furat, Ahmet Hamdi. *16. Asır Osmanlı Dünyasında Fıkıh*. İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2013.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İpşirli, Mehmet. "Sarıgörez Nüreddin Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/151-152. İstanbul: TDV Yayınları, 2019.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, İstanbul: Maarif Vekaleti Yay.,1362/1943.
- Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*, haz: A. Fikri Yavuz- İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınları, ty.
- Mecdî, Mehmed Efendi. *Hadâiku's-Şakâik, Şakâik-ı Nu'mâniyye ve Zeyilleri*, haz. Abdulkdir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn. *Sahihu'l-Müslim (Camîu's-Sahîh)*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân. *Sünenü'n-Nesâî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara: TDV Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Özel, Ahmet. "Bezzazî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 6/113-114. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özkan, Mehmet. *Hanefîlere Göre İbadetlerin Uygulamasına İlişkin İçtihatlar*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- Özkan, Mehmet. "Balıkesirli Bir Osmanlı Alimi: Sarıgürz Nüreddin Hamza Efendi (ö.928/1522) ve el-Murtazâ Adlı Eseri", *Millî Mücadele'nin 100. Yılında Kuva-yı Milliye Şehri Balıkesir Uluslararası Sempozyumu Bildiri Kitabı (19-22 Eylül 2019)*, Editörler: Prof. Dr. Zeki Çevik, Prof. Dr. Kamile Gülüm, Prof. Dr. Birsnel Oruç Aslan, Arş. Gör. Hasret Ulusoy Yıldırım. 2/503-510. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kent Arşivi Kültür Yayınları, 2020.
- Özkan, Mehmet. *XVI. Yüzyıl Alim ve Fakihî Muhammed Birgivî'nin Fikhî Meselelere Yaklaşımı*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Sarıgürz, Nüreddin. *el-Murtazâ*, İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, III. Ahmed Kit., 1104), vr. 181.
- Sarıgürz, Nüreddin. *Fetâvâ-yı Murtazâ*. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 15 Hk 1330), vr.123.
- Sarıgürz, Nüreddin. *Ecvibetü Sarıgürz an Es'ileti Kara Seydî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla Koleksiyonu, 895.7. vr. 13-16.
- Sarıgürz, Nüreddin. *Şerhi Kitab fi Belaga (Haşiye alâ Miftâhî'l-ulûm f'l-Belâga)*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İsmihan Sultan Koleksiyonu, 892.7, vr. 87.

- Sarıgürz, Nüreddin. *Haşiye alâ şerhi'mefâtihi'l-ulûm*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, 892.7. vr. 174b-178a.
- Sarıgürz, Hamza Efendi. *Kızılbaşların Katline Dair Fetvâ*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, 6401.
- Sinanoğlu, Mustafa. "el-Mevâkîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29/422-424. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Sözüdoğru, Hatice Arslan. "Sarı Gürz Nüreddin Hamza B. Yusuf Efendi (Ö. 928/1521) Ve Ecvibe 'Alâ Es'ileti's-Seyyidî Risalesinin Tahkiki". *Tarih Okulu Dergisi (TOD)* 11 (XXXV), (Ağustos 2018), 153-173.
- Şalebî Muhammed Mustafa. *Ta'lîlü'l-ahkâm*, Beyrut: Daru'n-Nehda el-Arabiyye, 1981.
- Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed. *Sünenü't-Tirmîzî*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Karesi Meşahiri*, Birinci Kısım, Karesi (Vilayet) Matbaası, 1. Basım, H. 1342.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "Burhâneddin El-Buhârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/435-437. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yıldırım, Mustafa. *Mecelle'nin Külli Kaideleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Yılmaz, Hasan Kamil. "Bustânü'l-'ârifin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 6/475. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.

The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi" kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the "Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive" were followed

ÇEVİRİ

TRANSLATION

BAiD

Balıkesir İlahiyat Dergisi - Balıkesir Theology Journal

Çeviri / Translation

Geliş Tarihi / Date Received: 19.01.2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 09.10.2021

BÂTİNİYYE’NİN DEĞERLERİ: GAZZÂLÎ’NİN İSMÂİLÎ ÖĞRETİYİ KENDİNE UYARLAMASI*

Yazar: Khalil ANDANI**

Çev. Dürdane Zeynep TEKMEK***

Öz

Bu makalede Gazzâlî'nin kozmolojisine bir İsmâilî etki sorunsalı tartışılmaktadır ve Gazzâlî'nin İsmâilî öğretisinin bazı özelliklerini Farslı Nâsır-ı Hüsrev'in (öl. 481/1088) İsmâilî düşüncesinden kendine uyarladığını iddia edilmektedir. Nâsır-ı Hüsrev ve onun İsmâilî Yeni Eflatuncu kozmolojisini tanıttıktan sonra makale, ilk olarak Gazzâlî'nin İsmâilî karşıtı cedel çalışması' "Fedâ'ihu'l-Bâtiniyye"de -kozmoji, vahiy ve te'vil ile ilgili-sunulan İsmâilî öğretisi materyalinin bir kısmını incelemektedir. Nâsır-ı Hüsrev'in Gazzâlî'nin İsmâilî öğretileri hakkındaki bilgisinin kaynaklarından biri olduğunu ileri sürerek; bu içeriği Nâsır-ı Hüsrev'in eserlerine dayandırmaktadır. İkinci olarak: Makale, Gazzâlî'nin "Mişkâtü'l-envâr"ındaki kozmoji, epistemoloji ve nübüvvet öğretisi ile Nâsır-ı Hüsrev'in İsmâilî öğretisi arasındaki bazı ortaklıkları ve ortak terminolojiyi vurgulamaktadır. İki düşünürün, kozmosun tam olarak 'iki âlemi' içerdiği iddiasını nasıl anladıklarını açığa çıkararak; manevi ve fiziksel âlem arasındaki uyumu vurgulamaktadır. Nübüvvet yetisini, daha yüce üstün zekâyâ sahip ruh ya da algılayan "göz" olarak ifade etmektedir. Üçüncü olarak: Makale, Gazzâlî'nin Mişkâtı'nın perdeler bölümünde yer alan İlahi âlem öğretisi ve kozmolojisi ile ilgili bilimsel tartışmayı tekrar gözden geçirmektedir. Onun aşkın Tanrı'yı -ay ve güneşe tapmanın Kur'ân'daki sembolizmini kullanarak-Aristotelesçiler'in İlk Muharriki ve filozofların zorunlu varlığının üzerine yerleştiren âlem görüşünü, Nâsır-ı Hüsrev'in İsmâilî Yeni Eflatuncu kozmolojisinden aldığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Gazzâlî, Nâsır-ı Hüsrev, Bâtiniyye, Felsefe, Mişkât.

THE MERITS OF THE BÂTİNİYYA: AL-GHAZALÎ'S APPROPRIATION OF ISMA'İLİ COSMOLOGY

Abstract

This paper discusses the question of an Isma'ili influence within the cosmology of al-Ghazali, and argues that al-Ghazali appropriated certain features of the Isma'ili cosmology from the Persian Isma'ili thought of Nasir-i Khusraw (d. ca. 481/1088). After introducing Nasir-i Khusraw and his Isma'ili Neoplatonic cosmology, the paper first examines some of the Isma'ili doctrinal material presented in al-Ghazali's anti-Isma'ili polemical work Fada'ih al-bâtiniyya—concerning cosmology, revelation, and ta'wil—and traces this content back to

* Khalil Andani, "The Merits Of The Bâtiniyye: Al-Ghazalî's Appropriation Of Ismâilî Cosmology", Oxford Journal of Islamic Studies 29/2, (Mayıs 2018), 181-229.

** Khalil Andani holds a Ph.D in Islamic Studies from Harvard University (Department of Near Eastern Languages and Civilizations) and serves as an Assistant Professor of Religion at Augustana College.

*** Araştırma Görevlisi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Bilim Dalı
e-mail: dzeyneptekmen@kilis.edu.tr, ORCID ID: https://orcid.org/0000_0002_6732_5761

Atıf/Citation: Tekmen, Dürdane Zeynep. "Bâtiniyye'nin Değerleri: Gazzâlî'nin İsmâilî Öğretiyi Kendine Uyarlaması". *BAİD* 14 (Aralık 2021), 495-539.

Nasir-i Khusraw's works, arguing that Nasir-i Khusraw was one of the sources for al-Ghazali's knowledge of Isma'ili doctrines. Secondly, the paper highlights a number of commonalities and shared terminology between the cosmology, epistemology, and doctrine of prophecy in al-Ghazali's *Mishkat al-anwar* ('The Niche of Lights') and the Isma'ili doctrines of Nasir-i Khusraw, revealing how the two thinkers understand the cosmos as containing precisely 'two worlds', emphasize the correspondence (muwazana) between the spiritual and physical realms, and conceive the faculty of prophecy as a higher supra-intellectual spirit (ruh) or 'eye' of perception. Thirdly, the paper revisits the scholarly debate concerning al-Ghazali's higher theology and cosmology in the Veils section of the *Mishkat*. It demonstrates that al-Ghazali's worldview, which places the transcendent God above the First Mover of the Aristotelians and the Necessary Existent of the *falasifa* using the Qur'anic symbolism of Moon and Sun worship, has been appropriated from Nasir-i Khusraw's Isma'ili Neoplatonic cosmology.

Keywords: Gazzâlî, Nâsır-ı Hüsrev, Bâtîniyye, Philosophy, Mişkât.

Önsöz:

Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) hayatı, kariyeri ve düşüncesi; son birkaç yıldır İslami düşüncesi üzerine araştırma yapanları *cezbetmeye* devam etmektedir. Eş'arî kelamı, felsefe ve Tasavvuf konularında âlim birisi olan Gazzâlî, genellikle İslam teolojisi ve Felsefesinin bu farklı akımlarının benzersiz bir sentezini formüle etmiş olmakla tanınır. Aynı zamanda Gazzâlî, 11 yy.'in son on yılında içine düştüğü manevi krizden kısa bir süre önce 487/1094'te yazdığı eserlerinde filozofları ve İsmâîlîleri reddetmesiyle hatırlanır.

Bu makalede Gazzâlî kozmolojisi üzerindeki İsmâîlî etkiyle ilgili temel sorun yeniden gözden geçirilecek ve Gazzâlî'nin Fars-İsmâîlî düşüncesinde yer alan İsmâîlî kozmolojisinin belirli özelliklerini kendisine mâl edip etmediği Nâsır-ı Hüsrev (öl. 481/1088) özelinde tartışılacaktır. Makale, dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Nâsır-ı Hüsrev'in yaşamı, eserleri ve Yeni Eflatuncu âlem görüşünü İsmâîlî dava bağlamında ana hatlarıyla ele alınacaktır. İkinci bölümde, Gazzâlî'nin "*Fedâ'ihu'l-Bâtîniyye*"sinde sunulan bazı İsmâîlî öğretiyi materyalleri incelenecek, bu materyalleri 11 yy. İsmâîlî tezlerine kadar takip ederek Gazzâlî'nin İsmâîlî kaynaklarından bazıları tespit edilecektir. Araştırmalar, Nâsır-ı Hüsrev'in eserlerinin -Gazzâlî'nin İsmâîlî öğretiyi ve -detaylı bilgiye sahip olduğu- bâtîni teviller hakkındaki bilgi kaynakları arasında olduğu neticesine ulaştırmaktadır. Üçüncü bölümde Gazzâlî'nin "*Mişkâtü'l-envâr*" "*İşıkların Nişisi*" ve "*el-Münkız mine'd-dalâil*" de "*Dalâletten Kurtulma*" sunulan iki âlem kozmolojisi, epistemolojisi ve nübüvvet teorisi ile Nâsır-ı Hüsrev'in İsmâîlî iki âlem kozmolojisi ve nübüvvet öğretisi arasındaki bazı önemli ortaklıklar gösterilecektir. Dördüncü bölümde, Gazalî'nin gerçek Tanrı'yı hem "İlk Muharrik" in (fiziksel âlemde Ay'a karşılık gelen, Yeni Eflatuncu Külli Nefs'e eşdeğer olan en yüce ikinci manevi varlık) hem de "Kendisine Tabi Olunan" in (fiziksel âlemde güneşe karşılık gelen, Yeni Eflatuncu Külli Akıl'a eşdeğer olan en yüce manevi varlık) ötesinde bir varlık olarak tasvir ettiği *Mişkât*'in 'perdeler' bölümünde yer alan İlahi âlem öğretisi ve kozmolojisi analiz edilecektir. Bu

bağlamda Gazali'nin bu İlahi âlem öğretisi modelini, Nasır Hüsrev'in Tanrı'nın hem Külli Akıl'ın hem de Külli Nefs'in ötesinde olduğu Yeni Eflatuncu İsmaili kozmolojisinden türettiğini iddia edebiliriz. Nasır Hüsrev'in görüşünde yer alan bu iki Yeni Eflatuncu tanrısal ilke, kelimcilerin ve filozofların sırasıyla Tanrıları olarak algıladıkları ve ibadet ettikleri şeydir -kaldı ki bu husus, Gazali'nin *Mişkât*'a dâhil ettiği önemli bir düşüncedir-. Bu iddiayı öne sürerken, Hermann Landolt, Frank Griffel ve Daniel De Smet'in perde bölümündeki iki grupla ilgili, onların sırasıyla (Ay olarak sembolize edilen) İlk Muharrik'e ve (Güneş olarak sembolize edilen) Kendisine Tabi Olunan'a taptıkları yönündeki önceki sonuçlarını kullanacağız. Nasır Hüsrev'in, döneminin kelamcı ve filozoflarının teolojik konumlarını, fizikî Güneş ve Ay olarak simgelenen Yeni Eflatuncu tanrısal ilkelere ibadet etmekle eşitlemek için tamamen aynı olan bu cedelci yaklaşımı nasıl kullandığını gösteren kanıtları sunacağız. Gazali'nin İsmailî kozmoloji, teoloji ve cedel yöntemlerini büyük ihtimalle Nasır Hüsrev'den aldığı ve onları "*Miškâtü'l-envâr*"da kendi mistik teolojisinin bir parçası olarak yeniden formüle ettiği sonucuna ulaştığımızı belirtelim. Bu netice tam olarak kesinlik arz etmese bile, bu çalışmanın sonuçları Gazali düşüncesi üzerindeki İsmailî etkinin derecesinin yeniden değerlendirilmesini gerektirecektir.

GİRİŞ

Richard M. Frank ve Frank Griffel tarafından Gazzâlî'nin felsefî teolojisi ve düşüncesi üzerine yapılan çalışma, -Gazzâlî'nin- metafiziği, kozmoloji ve psikolojisi üzerine İbn Sinâ'nın güçlü bir etkisi olduğunu iddia etti.¹ Son zamanlarda Alexander Treiger, İbn Sinâ düşüncelerinin genelde Gazzâlî'nin âlem görüşüne ve özelde onun mistik idrak teorilerine güçlü şekilde nüfuz ettiğini savundu.² Bu tez, Gazzâlî'nin akademik kariyerinin başından itibaren İbn Sinâ düşüncesiyle etkileşimi gerçeğiyle kısmen desteklenmektedir. Ancak Gazzâlî, aynı zamanda- 11 yy'ın sonlarında Selçukluların siyasi egemenliği ve Sünnî ulemanın dini otorite iddiasına karşı güçlü bir meydan okuyan- İsmâîlîlerin siyasi devrim ve entelektüel aktivizm pozisyonlarını incelemek ve çürütmek için de önemli zaman ve çaba harcadı. Onun İsmâîlî öğretilerine yönelik sayısız eserine rağmen modern çalışmalar, Gazzâlî düşüncesinin temellerinde İbn Sinâ - etkisine- yönelik araştırmalarda olduğu kadar aynı ayrıntı ve titizlikle onun dünya görüşündeki İsmâîlî unsurların kapsamı ve doğasını henüz belirlememiştir. Hem Marshall Hodgson hem de Farouk Mitha, İsmâîlîliğin talim

¹ Bk. Richard M. Frank, *Creation and the Cosmic System. Al-Ghazali & Avicenna* (Heidelberg: Carl Winter, 1992); Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology* (New York: Oxford University Press, 2009).

² Alexander Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought: al-Ghazali's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundations* (Londra: Routledge, 2012).

(yanılmaz bir öğreticiden gelen otoriter öğretimin gerekliliği) öğretisinin Gazzâlî'de oldukça önemli bir etki yarattığını ve hatta Peygamber Muhammed'in öğretim otoritesi ile manevi pratik ve deneyimle bir kişinin akıl üstü yetisini gerçekleştirme ihtiyacını doğrulamak için talimin bir türünü bile kabul ettiğini iddia ettiler.³ Ancak hem Gazzâlî hem de modern bilim adamları tarafından talim üzerine olan bu odaklanma, Gazzâlî'nin âlem görüşündeki daha derin ve önemli İsmâîlî varlığını gölgede bıraktı.

Nâsır-ı Hüsrev'in eserlerinde güçlü şekilde bulunan, 11 yy. İsmâîlîizm düşüncesinde kendine özgü teolojik pozisyonlardan biri; Tanrı'nın, Mu'tezile ve Eş'arî kelamcıları ile filozoflar tarafından atfedilen tüm nitelikleri aştığı ve de bu teolojik ve felsefî özelliklerin (yaşam, bilgi, güç, madde, sonsuzluk, varlık, zorunlu varlık, zekâ, işitme, görme, konuşma gibi) gerçek nesnesinin Yeni Eflatuncu hiyerarşinin Küllî Akıl ve Küllî Nefs olduğu düşüncesidir.⁴ Gazzâlî'nin teoloji ve kozmolojisinde pozitif bir İsmâîlî yapı ihtimali, 1991 tarihli bir makalede Hermann Landolt tarafından yapılan çalışmada belirtildi.⁵ Landolt, Gazzâlî'nin bu İsmâîlî Yeni Eflatuncu fikirleri, *Mişkât*'in bir bölümünün kozmolojisine dâhil ettiğini ileri sürdü- ki bu bölümde, "perde" metaforunu kullanarak günümüzün dini gruplarının teolojik inançlarını değerlendirdi-. Bu "perdelere bölümünde" Gazzâlî, ateizm, materyalizm, düalizm ve İslami monoteizmin farklı biçimleri gibi çeşitli inanç sistemlerini bu grupların Tanrı'nın kusurlu bir tasavvuruna sahip olmasından dolayı karanlık ve nur katmanları tarafından perdelenmiş olmaları bakımından hiyerarşik biçimde tanımlar. Bölümün sonunda Gazzâlî, üç grubu "nurla perdelenen" olarak tanımlıyor; çünkü bu teolojiler, -Gazzâlî'nin- kendi mistik grubunun gerçek ve doğru teolojisine en yakın olanlarıdır. Gazzâlî'ye göre "nurla perdelenen" en üstün iki grup, Tanrı'yı tanımanın sadece kısa bir noktasında kalmaktadır. Çünkü onlar, yaratılmış varlıkların belirli niteliklerini Tanrı'ya hâlâ yükleyiyorlar. Bu 'perdeli' gruplardan biri, Tanrı'yı Aristoteles çizgileri boyunca en yüce feleğin Muharriki olarak kabul eder. Gazzâlî, aslında onların Tanrı'yı tanımadıklarını veya tapmadıklarını; aksine onların yaratılan düzen içinde Ay tarafından sembolize edilen fiziksel ortamda ikinci en yüce manevi bir varlığa taptıkları sonucunu çıkarır. En üstün 'perdeli' grup ise Tanrı'yı (önceki grup tarafından tapılan) ilk Muharrikten bir seviye daha yukarıda kabul eder. Gazzâlî, bu grubun gerçek

³ Marshal G. Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 2009) ii. 184-6; Farouk Mitha, *Al-Ghazali and the Ismailis: a Debate on Reason and Authority in Medieval Islam* (Londra, New York: I.B. Tauris, in association with The Institute of Ismaili Studies, 2001).

⁴ Daniel De Smet, 'Ismâîlî Theology' in Sabine Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology* (New York: Oxford University Press, 2016).

⁵ Hermann Landolt, 'Ghazali and "Religions wissenschaft": Some Notes on the *Mishkat al-Anwar*', *Asiatische Studien: Zeitschrift der Schweizerischen Gesellschaft für Asienkunde*, 45 (Bern, 1991), 19-72. (Bundan böyle 'Some Notes on the *Mishkat*' olarak anılacaktır).

Tanrı'yı tanımadığı; bunun yerine 'Tâbî olunan' adını verdiği ve fiziksel âlemde Güneş tarafından sembolize edilen ilk yaratılmış varlığa taptıkları sonucunu çıkarır. Gazzâlî için gerçek Tanrı, bu 'perdeli' iki grubun tâbî olduğu "Güneş-Melek" ve "Ay-Melek" in özündeki nitelikleri ve çokluğu aşar. Gerçek Tanrı'yı tanıyan ve ona ibadet edenler sadece sufilerdir. Landolt, Gazzâlî'nin bu şemasının -ki en üstün iki perdeli grup tarafından tâbî olunan "Güneş-Melek" ve "Ay-Melek" in, aslında Küllî Akıl ve Küllî Nefs olduğu- bir İsmâîlî kozmolojiye dayandığına inanıyordu. Landolt ayrıca Gazzâlî'nin ilk perdeli grubu Fârâbî ve İbn Sinâ felsefesi; ikinci perdeli grubu da İsmâîlîler olarak kabul ettiğini öne sürdü. Ancak Landolt, bu iddiayı desteklemek için metinsel veya ayrıntılı delil niteliğinde çok az şey sağladı.⁶ 2009'da Gazzâlî'nin felsefî teolojisi üzerine yaptığı çalışmalarında Frank Griffel de Gazzâlî'nin kozmolojisi ile Fâtîmî İsmâîlî öğretileri arasında bir takım önemli paralellikleri araştırarak Gazzâlî düşüncesi üzerinde bir İsmâîlî etkinin ihtimalini düşünmüştür. Ancak ciddi bir şekilde sadece Griffel; Hamîdüddin el-Kirmânî'nin (öl. 411/1021) kozmolojisini, Gazzâlî için olası bir kaynak olarak değerlendirdi ve onların görüşleri arasındaki büyük farklılıkların 'Gazzâlî'nin kozmolojisi üzerinde İsmâîlî etkiden bahsetmeyi neredeyse imkânsız kıldığı sonucuna vardı.⁷ Griffel, ayrıca -üzerine daha fazla çalışma için çağrıda bulunarak- Gazzâlî'nin İhvân-ı Safâ öğretilerini kullanması olasılığını göz önünde bulundurdu ve Gazzâlî'nin Safâ Kardeşler'e ve diğer yazarlarla olan entellektüel bağlantılarını incelemek için 14 yy. ikinci yarısından itibaren ayrıntılı çalışmalara ihtiyaç olduğunu belirtti.⁸ De Smet'in Gazzâlî'nin "*Feđâ'ihü'l-Bâṭiniyye*" ve "*Miškât'ül-envâr*"ının 2013 tarihli analizi, Gazzâlî'nin İsmâîlî kozmolojik öğretilerinde yararlı bulduğu şeyleri benimsemekten memnun olurken diğer taraftan İsmâîlîliğin imam kavramı, bedensel dirilişin inkârı, cennet ve cehennemın gizlemleri yorumu gibi inanç sınırları dışında bulduğu şeyleri reddettiğini iddia etti.⁹ Aynı zamanda o, geçici de olsa "*Miškât'ül-envâr*"ın perdeler bölümünde, Gazzâlî'nin aslında filozofların Tanrısı'nın üstüne Mistiklerin mutlak aşkın Tanrı'sını yerleştirirken İsmâîlîler örneğini takip ettiği sonucuna varmıştır. De Smet, ayrıca perdeler bölümündeki alt gruplardan birinin Gazzâlî döneminin Nizârî İsmâîlîleri olabileceğini de ortaya koydu.¹⁰-Gazzâlî için bir İsmâîlî etkinin kabul veya reddedilmesi hakkındaki-

⁶ Landolt, "Some Notes on the *Mishkat*".

⁷ Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, 282.

⁸ Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, 283.

⁹ De Smet, "L'attitude ambivalente d'al-Gazzâlî envers l'ismaélisme: éléments ismaéliens dans le *Mishkat'ül-Envâr*" in Carmela Baffioni et al. (eds), *Gazzâlî (1058–1111) / La prima stampa armena. Yehudah Ha-Lévi (1075-1141). La ricezione di Isacco di Ninive (Milano: Biblioteca Ambrosiana; Roma: Bulzoni, 2013)*, 39.

¹⁰ De Smet, "L'attitude ambivalente d'al-Gazzâlî envers l'ismaélisme: éléments ismaéliens dans le *Mishkat'ül-Envâr*", 52.

yukarıdaki çalışmaların tamamında akademisyenler, henüz bu fikirleri almış olabileceği herhangi bir özel metin veya İsmâîlî düşünür tespit edemediler. Gazzâlî'nin olası İsmâîlî kaynaklarının belirlenmesi, onun düşüncesinde ne tür İsmâîlî içeriklerin bulunabileceğini ortaya koymak için ön koşul olarak görünüyor. Bu makalenin ana argümanı Gazzâlî'nin İsmâîlî öğretisi ve kozmoloji bilgisini Hüsrev'den türetmesiydi. Ben, 11 yüzyılın İsmâîlî dava kontekstinde onun hayatını ve çalışmalarını tanıtarak başlayacağım.

1. Nâsır-ı Hüsrev'in Hayatı ve Öğretisine Giriş

Hüsrev, 11 yy. İsmâîlî Müslüman filozof, şair, seyahat yazarı ve misyoneri (dâisi) olarak tanınmış biridir.¹¹ O, Gazneli ve Selçuklular yönetiminde birkaç yıl devlet hazinesinde görev yapan önemli bir aile içerisinde 394/1004 yılında Horasan'ın Belh ilçesinde Kubâdiyan'da doğdu. Kırk yaşlarında -ünlü *Safarnamesi*'nde hatırlattığı gibi- hakikat ve bilgelik arayışına girmesine yol açan canlı bir rüya yaşadı. Bu bilgelik arayışı, önce onu Hac için Mekke'ye sonra da -İsmâîlîler tarafından kurulan Fâtımî Hilafetinin yeri- Kahire'ye götürdü. İsmâîlîler, Hz. Muhammed'in dinî ve karizmatik otoritesinin, mirasçı ruhani liderler veya -Ali b. Ebu Tâlib (öl. 40/661) ile başlayan ve onun soyundan kesintisiz bir zincirle günümüze kadar gelen- İmamlar çizgisi ile devam ettiğini kabul eden Şii Müslüman bir topluluktur. İsmâîlîler için "İmam", Peygamber'in meşru halefi, İslam'ın yanılmaz tercümanı, Kur'an'ın gizli ya da bâtinî anlamının taşıyıcısı ve yeryüzündeki Tanrı'nın temsilcisidir (halifesidir). Nâsır, Kahire'de manevi bağlılığını Fâtımî İsmâîlî imam-halifeye verdi ve zamanının en yüce rütbeli İsmâîlî dâ'isi Müeyyed-Fiddîn el-Şirâzî'nin (öl. 470/ 1078) ellerinde İsmâîlî bâtinî öğretisi ve uygulamasında ileri düzeyde eğitim aldı. Yolculuğuna başladıktan yedi yıl sonra 444/1052'de Nâsır, Fâtımî İsmâîlî misyoner (dâî) olarak "Hüccet"nin yüceltilmiş rütbesini veya İmam'ın "Kanıtı"nın alarak Horasan'daki Belh anavatanına geri döndü. Bu rolde Nâsır-ı Hüsrev, İsmâîlî taraftarlarını ve Horasan bölgesinin dâîlerini eğitmekten sorumlu İsmâîlî davanın baş dâisiydi. Sünnî bilginler ve çeteler tarafından zulüm gördükten sonra Nâsır, 453/1061'den bir süre önce memleketinden kaçarak Pamir Dağları'na sığındı. Hayatının kalanını, Bedeşân'daki yardımsever Prens Ebu'l Ma'ali Ali b. Esad'ın koruması altında Yemgan köyünde yaşadı. Nâsır, ona bağlı İsmâîlî dâileri eğiterek ve öğreterek hayatının sonuna kadar öğretmeye ve yazmaya devam etti.

Nâsır-ı Hüsrev, Fâtımîlerin çağında yazan İsmâîlî filozofların sonuncuları arasındaydı ve onun öğretisi 9 yy.ın sonlarında çiçeklenmeye başlayan İsmâîlî

¹¹ Nâsır-i Hüsrev tanıtımının ilk paragrafı Khalil Andani'deki kendi tanıtımından değişikliklerle uyarlandı, *Reconciling Religion and Philosophy: Nasir-i Khusraw's (d.1088) Jâmi'a al-Hikmatayn'* in Khaled El- Rouayheb and Sabine Schmidtke (eds.), *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2016), 169-190.

felsefesinin en olgun biçimini temsil ediyordu.¹² Nâsır-ı Hüsrev'e atfedilen eserlerin çok sayıda yazması olsa da yedi eser, İran yayınlarında düzenlenmiş ve yayımlanmıştır. Nâsır'ın felsefî eserlerinin en eskisi “*Zâdü'l-müsâfirîn*”dir. “*Gezginler İçin Hükümler*”-ki o, Tanrı ve Yeni Eflatuncu hipotezlerin varlığı, nübüvvet ve vahyin gerekliliği ve doğası, ruh ve beden arasındaki ilişki ile eskatolojik ödül ve ceza için felsefî bir temel sunan metindir.¹³ “*Güşâyış ü Rehâyış*” “*Bilgi ve Kurtuluş*”; yaratan ve yaratılış, varoluş türleri, zamanın doğası, özgür irade ve önyargı, ruh-beden ilişkisi gibi teolojik ve felsefî konularla ilgili bir acemi tarafından sorulan otuz soruyu yanıtlar.¹⁴ “*Khvan el-İkhvan*” “*Kardeşlerin Sofrası*”; metafizik, kozmoloji, akılcı ruhun doğası, nübüvvet, hukukun gerekliliği ve eskatoloji gibi bir dizi teolojik meseleyle ilgili yüz bölümlük bir metindir.¹⁵ Bu metin, aynı zamanda Yeni Eflatuncu metafiziği, Fâtımî-İsmâîlî düşüncüyü büyük ölçüde etkileyen İsmâîlî filozof Ebu Ya'kub el-Sicistânî'nin (öl. 361/971) “*Kitâbu'l-Yenâbî*” “*Kaynaklar Kitabı*” bölümlerini tercüme etmekte ve içermektedir. “*Shish Fasl*” “*Altı Bölüm*”; Tanrı'nın birliği, Yeni Eflatuncu hiyerarşi, kozmoloji, psikoloji ve soteriyoloji ile ilgili bazı önemli İsmâîlî metafizik öğretileri açıklayan kısa bir çalışmadır.¹⁶ “*Vech-i Dîn*” “*Dini Vazifeler*”; Nâsır Hüsrev'in dua, oruç, evlilik, dini vazifeler ve hac gibi konuları kapsayan, İslâm'ın dînî yasasının (şeriat) iç boyutunu (batın) açıklamak için manevi yorumları (te'vil) kullandığı bir eserdir.¹⁷ “*Câmiu'l-Hikmeteyn*”; filozofların görüşlerini, İsmâîlîlerin kozmoloji ve bâtinî öğretileriyle uzlaştırmak için bir girişimdir.¹⁸ 469/1070 yılında

¹² Nâsır-ı Hüsrev'in biyografisi, şiir ve eserlerine genel bir bakış için, Bk. Alice C. Hunsberger, *Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan: A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher* (London, New York: I.B Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2000).

¹³ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfir* (eds. Sayyid Ismail İmadi Ha'iri and Sayyed Muhammad İmadi Ha'iri; Tehran: The Institute of Ismaili Studies and Mirath-i Maktûb, 2nd edn., 2014).

¹⁴ Nâsır-ı Hüsrev, *Knowledge and Liberation: A Treatise on Philosophical Theology* (ed. ve çev. Faqir Muhammed Hunzai; London, New York, I.B Tauris, The Institute of Ismaili Studies ile birlikte, 1998).

¹⁵ Nâsır-ı Hüsrev, *Khvan al- İkhvan* (ed. Yahya el- Kashshab; Kahire, Matbu'a el- Ma'had al- ilmi el-Firansî, 1940).

¹⁶ Nâsır-ı Hüsrev, *Six Chapters or Shish fasl (Rawshana'- İnâmâ* olarakta bilinir.) (ed. ve çev. Wladimir Ivanow; Leiden: E. J. Brill for the Ismaili Society, 1949).

¹⁷ Nâsır-ı Hüsrev, *The Face of Religion: Nasir-i Khusraw's Spiritual Hermeneutics* (ed. ve çev. Faqir Hunzai; London, New York:). Farsça basım için bkz. Nâsır-ı Hüsrev, *Vech-i Dîn* (ed. ve çev. Ghulam Riza A'vami; S. H. Nasr tarafından İngilizce giriş, Tahrân: Anjuman-i Shahanshahi-i Felsefe- yi İran, 1977).

¹⁸ Nâsır-ı Hüsrev, *Between Reason and Revelation: Twin Wisdoms Reconciled: An Annotated Translation of Nâsır-i Hüsrev's Kitâb-i Jâmi' al-Hikmatayn* (çev. Eric Ormsby; Londra, New York: I.B. Tauris The Institute of Ismaili Studies ile birlikte, 2012), 179-180.

tamamlanan "*Câmiu'l-Hikmeteyn*", bilinen en son işi iken 453/1061'de yazılan "*Zâdü'l-müsâfirîn*", Nâsır'ın bilinen en eski eseridir.¹⁹

Kahire ve Bağdat'ta bulunan Hamîdüddin el-Kirmânî ve Kahire'de bulunan Müeyyed-Fiddîn el-Şirâzî gibi on birinci asrın bütün büyük İsmâilî dâîleri arasında Nâsır-ı Hüsrev'in etkinlik ve zaman aralığı Gazzâlî'ye en yakın olanıdır. Nâsır-ı Hüsrev'in Horasan bölgesindeki dava faaliyetlerinin tarihsel koşulları, Gazzâlî'nin Hüsrev'in eserlerine doğrudan ya da bilgi verenler aracılığıyla erişebilmesini sağlamıştır. Belh'de çalışırken Nâsır'ın dava faaliyetleri Nişâbur'a ve diğer Horasan şehirlerine ulaştı. Onun vaaz ve faaliyetleri, Horasan'ın sünnî ulema düşmanlığını uyandırdı ve sapkınlık suçlamalarına davetiye çıkardı. Sürgünde bile Nâsır, kendisine ait geniş literatür üretiminden bahseder:

"Her yıl bir dava kitabını âlemin köşelerine gönderdim."²⁰

Nâsır-ı Hüsrev'in yaşamı boyunca verdiği etki, "*Beyânu'l-Edyan*"da -ki Ebu'l Ma'ali Muhammed el-Hüseyni tarafından 485/1092'de dinler üzerine yazılmış dini sapkınlıkların tarihine ilişkin bir eserdir-ona (yapılan) bir referanstan açıkça anlaşılmaktadır. Bu eserde, yazar Taberistan'da Nâsır'ın çok sayıda takipçiye sahip olduğundan ve özellikle Nâsır'ın heretik öğretilerini içeren metinleri olarak "*Vech-i Dîn*" ve kayıp "*Delilu'l-Mutehayyirîn*"den bahsetmektedir.²¹ Nâsır'ın yazılarına ölümünden en az on beş yıl önce bu kadar erken bir atıfta bulunulması, Nâsır'ın ünlü "*Vech-i Dîn*"inin de dâhil olduğu eserlerinin 480/1090'larda İsmâilî olmayan çevrelere çoktan geçmiş olduğunu kesin olarak göstermektedir. Nâsır-ı Hüsrev'in son bilinen eseri 469/1070'te yazıldı. Bu eser, İsmâilî dava için Horasan bölgesinin bir hüccesi olarak onun pozisyonu ve onun yazılarının Horasan boyunca dolaştığını ifade ediyordu. Gazzâlî'nin Nişâbur'da 461/1069'dan 478/1085'e kadar Cüveynî'den aldığı eğitim süreci, onun çalışmalarının Nâsır-ı Hüsrev'in edebi faaliyet döneminden on yıl sonrasında yer almaktadır. Böylece muhtemelen Gazzâlî, Nâsır'ın eserlerine erişebiliyordu.

¹⁹ Farhad Daftary, *The Ismâilî's: Their History and Doctrines* (Cambridge: Cambridge University Yayınları, 2. baskı 2007), 206.

²⁰ Alıntı sahibi Faquir Muhammed Hunzai, *Salient Aspects of the Doctrine of the Qâ'im according to Nâsır-i Hüsrev* (Moskova: Vostochnaya Literatura Yayınları, 2013), 311- 12.

²¹ Alica C. Hunsberger, *Nâsır-i Hüsrev: Ruby of Badakhshan*, 23.

Nâsır-ı Hüsrev'in Teolojisi ve Kozmolojisine Genel Bakış:

Nâsır-ı Hüsrev'in teolojisi ve kozmolojisi, İhvân-ı Safâ dâhil olmak üzere 10 ve 11 yy.in bazı İsmâilî grupları ve dâilerinin Yeni Eflatuncu öğretilerini²² ve üç Farslı İsmâilî dâi -Muhammed el-Nasaf (öl. 332/943), Ebû Hâtim el-Râzî (öl. 322/934) ve Ebû Ya'kûb el Sicistânî (öl. 361/971)- öğretilerini geliştirir.²³ Nâsır-ı Hüsrev'in Yeni Eflatuncu âlem görüşü şöyledir: Tanrı kesinlikle aşkındır ve tüm isimlerin, niteliklerin ve metafiziksel kategorilerin üstünde durmaktadır. O, -bir üst-zamansal eylem kaynağı (ibda') olan- O'nun Sözü (kelime) veya 'ol' Emri aracılığıyla tüm var olanların yaratıcısıdır. İlk başlangıç (mebde-i evvel), Küllî Akıldır, -ilk varlık ve ilk etki (ma'lul-i evvel) Tanrı'nın Emri aracılığıyla ortaya çıktı. Küllî Akıl oluşumu, zaman ve mekânın ötesindedir ve kendi özü, Tanrı'nın Emri ile birleştirilmiştir. Benzer şekilde Akıl ve Emir, "bir" ve "birlik" veya "siyah" ve "karanlık" gibi bir birliktelik içinde birleşmişlerdir. Küllî Akıl; tam, bilen, sonsuz, güçlü, gerçeklikte mükemmel, kendi kendini yöneten ve kendi kendine yetendir.²⁴ O, her şeyi kapsar ve her şeyin sûretlerini veya anlaşılabilir özlerini içerir. Küllî Akıl, kendisini düşünürken Tanrı'nın mutlak aşkınlığını yansıtarak tevhide tanıklık eder. Akıl bu şekilde tanınması, ikinci bir varlığa yol açan bir yayılma veya dışlama sürecine neden olur. Akıl'dan çıkan bu ikinci varoluşa Küllî

²² İhvan'ın kesin faaliyet süresi hakkında bazı tartışmalar olsa da, Hamdani çalışmaları ve Ebsstein'in son bulguları, Pistlerin düzenlendiği 260/873 ile 297/909 arasındaki dönemi kuvvetle önermektedir. Bk. Michael Ebsstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al-Arabi and the Ismâilî Tradition* (Leiden: Brill, 2014). Ayrıca bk. Abbas Hamdani, Ras Rasâ'il İhvân-ı Safâ'nın zamanında ve yazarlığında Erken Fâtimid kaynağı, *Arabica*, 26 (1979): 62-75; 'A Critique of Paul Casanova's Dating of the Rasâ'il İkhwân al-Safâ' in F. Daftary (ed.), *Medieval Isma'ili History and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 145-52; M. Barrucand (ed.), *L'Egypte fatimide, son art et son histoire: actes du colloque organise' a Paris les 28, 29 et 30 mai 1998* (Paris: Presses de l'Universite' Paris-Sorbonne, 1999), 73-82; 'The İkhwân al-Safâ', Between al-Kindi and al-Fârâbi' in Omar Ali-de-Unzaga (ed.), *Fortresses of the Intellect. Ismaili and Other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary* (Londra, New York: I.B. Tauris, The Institute of Ismaili Studies ile birlikte, 2011), 189-212.

²³ Neseff'nin görüşleri ve Sicistânî'nin düşüncesi ve genel olarak İsmaili Neoplatonizmi üzerine bir çalışma hakkında kısa açıklamalar için bk. Paul E. Walker, *Early Philosophical Shi'ism: the Ismaili Neoplatonism of Abu Ya'qub al-Sijistânî* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); aynı kaynaktan, *Abu Ya'qub al-Sijistânî: Intellectual Missionary* (Londra, New York: I.B. Tauris, The Institute of Ismaili Studies ile birlikte, 1996). Çeşitli açılardan İhvân'dan farklı olan Neseff'nin kozmolojik şemasının Wilferd Madelung'de tartışıldı, 'Kawn al-Âlam: The cosmogony of the İsmâilî dâi Muhammed b. Ahmed al-Neseff' in Bruce D. Craig (ed.), *Ismaili and Fatimid Studies in Honor of Paul E. Walker* (Chicago Middle East Documentation Center, 2010), 23-31.

²⁴ Akıl bildiği zaman ve kendi özünün dışında bilinebilir bir şey olmadığında, hem "akıl" hem de "akledilir"dir. Nâsir-i Hüsrev, *Six Chapters*, Farsça Metin, 11 (çevirim). Akıl için kişi, bilgiyle değil; kendi özü ile bildiğini ve güç yoluyla değil; kendi özü ile güçlü olduğunu bilmeli ve başka bir şeyle değil, bütün varlıkların bütünüyle ondan olması dışında kendi özü ile kendi kendine yeterlidir. *Six Chapters*, Farsça Metin, 13 (benim çevirim).

Nefs; denir. Küllî Nefs; yaşayan, faal, ebedî, bilerek konuşan, gören ve duyan manevi cevherdir (cevher-i latif).²⁵ Küllî Nefs, potansiyel olarak mükemmeldir; fakat gerçekte, öz-yeterlilikten yoksundur. Kendi varoluşu, Küllî Akla bağlıdır ve doğrudan Tanrı'nın Emri ile bağlantılı değildir. Küllî Nefs, kusursuzluğa ulaşmayı arzu eder ve bu mükemmellik arzusu, O'nun kozmos yaratılışında kendini gösterir. Küllî Nefs, kozmos ve -manevi hiyerarşi, insan ruhları, fiziki âlemin dâhil olduğu- onun tüm seviyelerinin yaratıcısıdır. Küllî Nefs'in hareketleri, kozmosun hareketlerine neden olarak mükemmelliğe yaklaşır. Böylece insan ruhlarını üretir ve onları ruhsal mükemmelliğe doğru iter.²⁶ Fiziksel âleme götüren kozmolojik hiyerarşide Küllî Nefs, ard arda ortaya çıkar: İlk madde, Küllî doğa, Küllî beden, yedi gezegen veya felekler, element ve mineraller, bitki ve hayvan âlemleri ve âlemin doruk noktası olarak insan.²⁷ Bu kozmolojik hiyerarşide, Küllî Akıl içindeki akledilir sûretler, Küllî Nefs'e yayılır. Küllî Nefs, ilk madde içine bu sûretleri nakşeder ve giderek artan bir şekilde birbirini izleyen hipostazların aracılığı ile bu sûretleri fiziksel âlemde tezahür ettirir. Nâsır-ı Hüsrev'in kozmolojisindeki Küllî Aklın, filozofların Tanrı'sına benzediğini belirtmek önemlidir. Çünkü aklın sıfatları, zâtıyla birdir. Aynı anda akıl, taakkul ve makuldur. O, her şeyin Küllî sûretlerini içerir ve bu sûretleri ve Küllî Nefsi, kendi doğası gereği herhangi bir 'ilk kasd' olmaksızın yaymaktadır. Daha sonra makalede belirtildiği gibi Nâsır-ı Hüsrev aynı zamanda, filozoflarla paralel bir biçimde, zorunlu olan Küllî Akl'a Zorunlu Varlık (vâcibü'l-vücûd) olarak göndermede bulunur. Benzer şekilde, bu kozmolojideki Küllî Nefs, hem Aristoteles'in İlk Muharrik'i hem de Kelamcıların Tanrı'sına benzemektedir. Nâsır-ı Hüsrev, Küllî Nefs'i kelamcıların Tanrı'ya uyguladığı isimler ve niteliklerle donatır: O, Fiziksel âlemin yapıcısı (Sânî), âlemin Muharrik'i, yaratılan varlıkların (muhtes) sebebi olan ebedî (kadim) ve de yaşam, bilgi, sonsuzluk, konuşma ve işitme yeteneğine sahiptir. Küllî Akıl, fiziksel âlemi aşar ve onunla hiçbir teması olmazken Küllî Nefs; fiziksel varlıkların eylemlerinin "etkeni" (fail) veya efendisidir.²⁸ Bu kozmolojik hiyerarşiye paralel olarak var olan; Küllî Nefs'ten çıkan *ruh*, *akıl* ve *hayal* diye adlandırılan üç baş meleğin -ki baş melekler, İsrail, Mikail ve Cibril'e karşılık gelmektedir- varlığından oluşan manevi bir hiyerarşide

²⁵ Nâsır, Evrensel Ruh'u *Vech-i Dîn*, 41-2'de bu niteliklerle tanımlar. 'Bu [ruhsal] dünyanın bildiğini, gördüğünü, duyduğunu ve konuştuğunu gösteriyoruz ... Görme, duyma ve konuşma güçlerinin bütününe o dünyaya ait olduğunu ve bunların hepsinin Evrensel Ruh'a atıfta bulunduğunu biliyoruz.

²⁶ Bu kozmogoni *Six Chapters*, Farsça Metin, 16-23'te tanımlanmıştır.

²⁷ Nâsır-ı Hüsrev, *Between Reason and Revelation* bu kozmolojik hiyerarşiyi anlatır, 138-40.

²⁸ Nâsır-ı Hüsrev bunu *Zâdü'l-Misâfir'i* boyunca açıklar, esp. 163-90. Bkz: Ayrıca sayfa 365'te Nâsır, 'Knower' (dânâ), 'Mover' (junbânanda) ve 'Form-Giver' (*sûrat gar = vâhib el-suwar*) adlarının Tanrı'ya *şirk* olarak tanımlanmasını eleştirir ve bu isimlerin Evrensel Akıl ve Evrensel Ruh'a atıfta bulunduğunu söyler. Özellikle, Evrensel Ruh'un bedensel bedenlerin Taşyıcısı ve Form Veren olduğunu söyler.

vardır.²⁹ Manevi âlem (Küllî Akıl, Küllî Nefs, ruh, akıl ve hayal) ile fiziksel âlem arasındaki aracılık, genelde insanlar ve özelde İsmâîlî dava hiyerarşisidir. Bu hiyerarşi, yasa koyan bir Peygamber (nâtık), onun mirasçısı (vâsî) veya Kurucusu (Esas), İmam, Hüccet ve Din Âlemi'nin yoğun ya da cismani hududu olarak bilinen dâîlerinden oluşur. Devam etmeden önce; 10 ve 11. yy. İsmâîlî davada İhvan, Râzî, Neseî, Sicistânî ve Nâsır-ı Hüsrev'in Yeni Eflatuncu kozmolojisinin baskın metafizik şema olduğu belirtilmelidir. Bu arada 11 yy.'ın başlarında Hamîdüddin el-Kirmânî, Fârâbî'nin metafiziğinden türetilen alternatif bir Yeni Eflatuncu kozmoloji geliştirmişti. Kirmânî'nin bu şeması, on fiziksel felek ve on İsmâîlî dava mertebesi paralel olarak, mutlak olarak aşkın ve on kozmik gayr-ı cismanî Akıl hiyerarşisi yer vermektedir.³⁰ Kirmânî'nin Yeni Eflatuncu kozmolojisi, Nâsır-ı Hüsrev ve onun seleflerinden önemli ölçüde uzaklaşır. Bununla birlikte Kirmânî şeması, çağdaşları tarafından ve İsmâîlî davada hemen sonra gelen takipçileri tarafından kabul edilmedi. Griffel, Gazzâlî'nin İsmâîlîler hakkındaki yazılarının Kirmânî'nin kozmolojisi hakkında hiçbir iz taşımadığını doğru bir şekilde belirtmesine rağmen; aynı şey -şimdi görüleceği gibi -Nâsır-ı Hüsrev'in düşüncesi için söylenemez.³¹

2. Gazzâlî'nin İsmâîlî Kaynaklarından Biri Olarak Nâsır-ı Hüsrev:

Gazzâlî, Abbasi halifesinin emriyle 487/1094'te "*Feğâ'ihu'l-Bâtıniyye*"'yi yazdı. Onun bu eserdeki ana odak, bir İsmâîlî öğreti olan ta'limin reddedilmesiydi. Mitha'nın monografı,³² Gazzâlî'nin ta'lim ile olan ilişkisine dair kapsamlı bir analiz yaparken; benim amacım Gazzâlî'nin İsmâîlî kozmolojik öğretileri ve bâtinî yorumlarıyla ilgili sunumunu incelemek ve onları çağdaş İsmâîlî metinlere kadar takip etmektir. Bu yaklaşım, Gazzâlî'nin kaynaklarını belirlemeye ve İsmâîlî düşüncesi hakkındaki anlayışının boyutunu değerlendirmeye yardımcı olacaktır. Bu çaba, Mitha'nın "*Feğâ'ihu'l-Bâtıniyye*" üzerine -yazdığı- monografını incelemesinde Griffel'in aşağıdaki açıklamalarına yanıt niteliğindedir.

Mustazhir'i anlamak için kapsamlı bir çaba, Gazzâlî'nin bu kitapta ele aldığı Bâtinilerin öğretilerinin yeniden inşasında başlamalıdır... İsmâîlî teoloji, Goldziher zamanında olduğu gibi bizim için artık kapalı bir kitap değildir ve

²⁹ Nâsır-ı Hüsrev, *Between Reason and Revelation*, 129.

³⁰ Kirmani'nin düşüncesi ve on akıl kozmolojisi için, bk. La quiétude de l'intellect: Daniel De Smet:

Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'oeuvre de Hamid ed-Dîn el-Kirmânî (Xe / XIe s.) (Louvain: Peeters, 1995); Paul E. Walker, *Hamid al-Dîn al-Kirmânî: Ismaili Thought in the Age of al-Hakim* (Londra, New York: I.B. Tauris, The Institute of Ismaili Studies ile birlikte, 1999).

³¹ Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, 282.

³² Monografi ya da monograf Türkçeye Fransızca monographie sözcüğünden geçmiş olup, bilimsel alanlarda özel bir konu, sorun ya da kişi üzerine yazılmış, kendi başına bir bütün oluşturan kitaplara verilen isimdir.

*Gazzâlî'nin ne tür bir İsmâîlîliği ele aldığı sorusuna dikkatlice bakılması gerekiyor.*³³

Gazzâlî, büyük olasılıkla çeşitli kaynaklarla İsmâîlî öğretilerine erişim sağlamıştır. *Fedâ'ih*'de İsmâîlîlere atfedilen her öğretinin tam bir analizi bu makalenin kapsamı dışında kalırken; bu bölüm, Gazzâlî'nin *Fedâ'ih*'de sunduğu İsmâîlî materyallerden bazı seçmeleri inceleyecek ve onları Nâsır-ı Hüsrev'in eserlerine kadar izleyecektir.

Gazzâlî, metnin dördüncü bölümünde İsmâîlî öğretileri anlatmaya başlar. İlk olarak, Farslı İsmâîlî daileri arasında Sâbık ve Tâli olarak da adlandırılan Küllî Akıl ve Küllî Nefs'e dair İsmâîlî Yeni Eflatuncu öğretisini sunar. Ancak Gazzâlî, aşkın Tanrı'nın Akıl ve Nefs'in kaynağı olduğu İsmâîlî inancına gönderme yapmak yerine; bunu, iki ezeli tanrı (iki kadim ilah) öğretisi olarak yanlış sunmaktadır.³⁴ Bu yanlış kullanım, kasıtlı görünüyör; çünkü Gazzâlî, İsmâîlîlerin varlık ve yokluğun ötesinde tek ve tamamen aşkın bir Tanrı kavramını kabul ettiklerinin farkında olduğunu aynı eser ve diğer cedelci çalışmalarında gösteriyor.³⁵ "İki Tanrı" inancına bağlı olarak İsmâîlîlerin bu tasviri, sadece Gazzâlî'nin eserindeki bir yanlış anlaşılmaya dayanmıyor; bunun yerine uzun bir İsmâîlî karşıtı cedelci söylemine dayanıyor. Bu türden bir cedelciliğin en erken tezahürü, İsmâîlî kozmolojinin en büyük iki hipostazına atıfta bulunan Yemenli şair Tamîmî'nin aşağıdaki dizelerini aktaran Zeydî tarihçisi El Hamdânî'nin (14 yy.) eserlerinde bulunur: "Onlar, Kader'i bir Tanrı, (önce ortaya çıkıp sonra kendini gizleyen) Kuni'yi de onun yaratıcısı yaparlar. Onlar, el-Hayâl ve el-İstiftah'a katılmış olan el-Cedd ile birlikte Kader ve Kuni'yi Tanrı olarak düşünürler... Ne tür bir sapma!"³⁶ Dualizm ya da politeizm olarak İsmâîlî Yeni Eflatunculuk'un yanlış sunulması, Gazzâlî'nin bu çalışmadaki cedelci gündemine hizmet etmektedir ve belki bir sürpriz olarak da görülmemelidir. Bu çarpıtılmış İsmâîlî Yeni Eflatunculuk'u tanıttıktan sonra, şunları söyler:

³³ Frank Griffel, Farouk Mitha'nın yorumu, *Al-Ghazâlî and the Ismailis. A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam* (Londra: I.B. Tauris, 2001; Ismaili Heritage Series, 5), *Journal of Semitic Studies*, 48 (2003), 404–6, 405-6.

³⁴ Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-bâtîniyye*, ed. Abdurrahman Bedevî, (Kahire: el-Dâr al-Qawmiyya li l-Tiba'a wa'l-Nashr, 1964), 28. Bundan böyle *Fedâ'ih* olarak anılacaktır. Bazen aynı metnin Richard Joseph McCarthy'nin çevirisine başvursam da tüm çeviriler benim. McCarthy'nin kısmi çevirisi için bkz. *The Infamies (Enormities) of the Batinites and the Virtues (Merits) of the Mustazhirites in Freedom and Fulfillment: an annotated translation of al-Ghazâlî's al-Munqidh min al-dalal and other relevant works of al-Ghazâlî*, (Boston, MA: Twayne Publishers, 1980).

³⁵ Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, 262.

³⁶ Heinz Halm, 'The Cosmology of the pre-Fatimid Isma'iliyya' in Farhad Daftary (ed.), *Mediaeval Isma'ili History and Thought* (CambridgeUniversity Press: Cambridge, 1996), 75-84, 76-7. Halm, bu karakterizasyonların onuncu ve on birinci yüzyıl polemik çalışmalarda nasıl popüler hale geldiğini not ediyor.

Bazen onlar, kitleleri aldatıyorlar. “Doğrusu Biz, indirdik” ve “Biz, onu ayırdık” gibi Kur’an ayetlerinden sonuçlara varıyorlar ve onlar bunun, Bir’den sâdır olmayan çokluğun bir göstergesi olduğunu iddia ediyorlar. Aynı şekilde, Dedi ki: “En Yüce (rabbi’el-a’la) olan Rabbinizin adını övün”; iki kutsal arasında Sâbık’a işaret eder. Çünkü o En Yüce’dir (el-a’lâ) ve O’ndan başka -aynı zamanda o da yüce (el-ulvî) olan-bir Tanrı olmasaydı; o zaman En Yüce’yi (el-a’lâ) kullanmak yanlış olurdu.³⁷

Yukarıdaki açıklama, İsmâîlî Yeni Eflatunculuk ve yorumlarının iki önemli özelliğini ortaya koymaktadır. *İlki*: Gazzâlî, İsmâîlî düşünürlerin Küllî Akıl ve Küllî Nefs'e referans olarak Kur'an'daki çoğul “Biz” zamirini yorumladıklarını; iddia eder. *İkincisi*: Gazzâlî, İsmâîlîlerin Kur'an'ın İlahi ismi el-A'lâ'yı (En Yüce), manevî hiyerarşide en üst hipostaz olarak Küllî Akıl veya Sâbık'a (Önce gelene) referans olarak yorumladıklarını iddia eder. Bu yorumların ikisi de gerçekten doğrudur ve Nâsır-ı Hüsrev'in eserlerinde bulunabilir. “*Güşâyîş ü Rehâyîş*”de Nâsır, açıkça Kur'an'da “Biz” zamirinin kullanılmasının tek bir varlığa atıfta bulunmayacağını, bunun yerine bir gruba atıfta bulunduğunu açıkça iddia ediyor. Daha da fazlası o, Kur'an-ı Kerim'in işaret ettiği çoğulluğun Küllî Akıl ve Küllî Nefs olduğunu açıklar. Çünkü Kur'an, onlar aracılığıyla vahyedilmiştir.³⁸ “*Vech-i Dîn*”de Nâsır, aynı zamanda Arapça bir söylem içerisinde Kur'an'ın vahyinin açığa çıkmasının Küllî Akıl, Küllî Nefs, Hz. Muhammed ve İmam Ali'nin aracılığıyla gerçekleştiğini iddia eder.³⁹ Kur'an-ı Kerim'e göre Rabbu'l- a'lâ (Yüce Tanrı) ve benzer isimlerle ilgili olarak Nâsır, “*Vech-i Dîn*”inde İlahi isim A'lâ'nın özellikle Küllî Akl'a atıf olduğunu açıklar. Çünkü o, hem tüm manevî hipostazlardan İsmâîlî dâvâ'nın tüm fiziksel derecelerinden “daha yüce”dir.

Secdede onlar, tesbih okurlar: ‘Sübhane rabbiye’l-a’lâ ve- bi-hamdih’ (Yüceltilmiş olan -ki her şeyin üstünde ve övgüsüyle- benim yüce Rabbidir). “Yüce Rabb’im” (parvardigar-i man az hama bartar = rabbiya’l-a’lâ) ile onlar, manevi ve fiziksel derecelerin (hudud) üstünde (bartarast) olan Küllî Akıl anlamına gelir. Tanrı, İlk -Akıl’a- benzemenin ötesinde ve O, İlk’e benzemediğinden O’nun aşağısındaki başka bir rütbeye (Hadd) de benzemez.⁴⁰

Aşağıdaki tartışmada Gazzâlî, İsmâîlîliğin nübüvvet-vahiy öğretisinin filozoflarınkine benzediğini iddia eder ve daha sonra bu öğretiyi dile getirir. Griffel, Gazzâlî'nin İsmâîlî nübüvvet öğretisi hakkında ayrıntılı bilgiye sahip

³⁷ Gazzâlî, *Fedâ’ih*, 38-9.

³⁸ Nâsır-i Hüsrev, *Knowledge and Liberation*, 109.

³⁹ Nâsır-i Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 73-74. *Vech-i Dîn*'in tüm çevirileri belirtilmezse kendime aittir. *Vech-i Dîn*'in The Institute of Ismaili Studies'nden Faquir Muhammad Hunza'nın bir çevirisi yakında yayınlanacak. Hunzai, belirtildiği gibi, bazı bölümler için çevirisinin bazı bölümlerine bakmama izin verdi.

⁴⁰ Nâsır-i Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 203.

olmadığına inanıyor. Ancak gerçekte şaşırtıcı bir doğrulukla Gazzâlî, İsmâîlî düşünürlerin, Küllî Akıl'dan ve sonra Küllî Nefs'ten Peygamberin nefsi üzerine ilahi ilhamın tamamen ruhani (sözsüz) inişini nasıl anladığını anlatmaktadır. Gazzâlî, doğru bir şekilde İsmâîlîlerin bu sudûra Cebrail ya da kutsal ve saf bir güç (Kuvve-i Kudsiyye ve Safiyye) olarak atıfta bulduklarına işaret eder. O, Kur'an'ı basit ve bileşik olmayan (la terkib) bir sudûrun (feyz) peygamberi tarafından dile dökülmesi (tabir) olarak tanımlar.⁴¹ Gazzâlî'nin İsmâîlî nübüvvet ve Kur'anî ilham öğretisi hakkındaki açıklaması, Nâsır-ı Hüsrev'in savunduğu öğretilerle örtüşüyor. Nâsır-ı Hüsrev; -bugün klasik metinlerde yazılan-kelimelerin anlamı ile Kur'an'ın 'Küllî Nefs'in aracılığı ile 'Küllî Akıl'dan ruhani ilham (te'yid) olarak Peygamberin saf ruhuna ulaştığını açıklar.⁴² Aynı yerde Kur'an'ın Peygamber'e manevi olarak aktarılmasının sözsüz olduğunu; bu nedenle de "harfsiz (huruf) veya kelimesiz (kelimât) yalın (basit)" olduğunu açıklar.⁴³ Buna göre, Nâsır-ı Hüsrev, Peygamberi Kur'an'ın "ifade edicisi" (ibârât-kunanda) olarak tanımlamakta ve Peygamberin Kur'an kelamını, Tanrı'nın ezelf kelamının yaratılmış bir ifadesi (ibare) olarak sunmaktadır.⁴⁴ Gazzâlî'nin İsmâîlî nübüvvet-vahiy öğretisi sunumunun doğruluğu, bu konuda -Gazzâlî'nin-yeterince bilgili olduğu ve muhtemelen (Gazzâlî'nin) Nâsır-ı Hüsrev'in eserlerinden bunu çıkardığını gösteriyor. (Bu makalenin sonraki bölümünde nübüvvet konusu tekrar ele alınmıştır.)

"*Fedâ'ihu'l-Batîniyye*"nin beşinci bölümünde Gazzâlî'nin İsmâîlî te'vil ya da İslamî ritüel pratiğinin bâtinî yorumu hakkında söylediği şeylerin çoğu, Nâsır-ı Hüsrev'in "*Vech-i Dîn*"inde daha ayrıntılı olarak bulunabilir. Gazzâlî, İsmâîlîlere göre kutsal metnin sembolleri (rumuz) ve çeşitli meselelerinin (emsal) bâtinî anlamı ile ilgili olarak aşağıdakileri ifade eder:

Şeriata gelince, onlara göre ritüel kirliliğin (cenâbet) anlamı, (kendisinin yapmasına izin verildiği) uygun rütbeye ulaşmadan önce, yeni yetme bir müride (mustejib), sırrını açıklanmasıyla ondan sadır olan beklenmedik eylemidir ve büyük abdestin anlamı (gusl), bunu yapan kişi üzerine sözleşmenin (ahd) yenilenmesidir (tecdid)... Aldatma (zina) ise, bâtinî bilginin tohumunun, daha önceden sözleşme (ahd) ile bağlı olmayan bir kişinin ruhuna atılmasıdır. Ve ıslak rüya, dilinin kendiliğinden sırrı (el-sır) yaymasıdır. Öyle ki bu durumda büyük abdest (gusl), yani yemin (mu'ahaza) yenilenmesinin (tecdid) gerekli olduğu anlamına gelir. Ritüel temizlik (tuhûr), imamın mubaya'ası dışında kişinin her

⁴¹ Gazzâlî, *Fedâ'ih*, 40-41.

⁴² Nâsır-i Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 72.

⁴³ Nâsır-i Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 73.

⁴⁴ Nâsır-i Hüsrev, *Zad al-musâfir*, 219, 225.

mezhebin inançlarından (i'tikad) temizlenmesi ve kurtulmasıdır. Oruç (siyam) sırrı açıklamaktan kaçınmaktadır.⁴⁵

Gazzâlî tarafından dile getirilen yukarıdaki bâtinî yorumlar (te'vil) spesifik ayrıntılara kadar, oldukça doğrudur. “*Vech-i Dîn*”in on beşinci bölümünde Nâsir; abdestin bâtinîni bütünüyle Çağın Efendisinin (*Lord of Age*) ile ahitleşmek ve Tanrı'nın Dostları'nın düşmanlarından yüz çevirmek olarak, açıklar.⁴⁶ Zina te'viliyle ilgili olarak Nâsir şunu yazdı:

*Te'vil'e göre dil (zaban) erkeğin, kulak ise (kadının) cinsel organına karşılık gelir ve konuşmacının konuşması cinsel ilişkiye karşılık gelir. Kocasız olmayan kadın, -ahdi- olmayan bir dinleyicidir ve karısı olmayan adam, izinsiz (konuşmaya fermanı olmayan) bir konuşmacıdır.*⁴⁷

Nâsir, (rüyada) ihtilam olmanın bâtinî anlamı ile ilgili olarak şöyle yazmaktadır:

*Gece ihtilamı, istemeden te'vile ait bir şey söyleyenleri ve sonra bunun te'vil'e ait olduğunu fark edenleri belirtir. Böyle insanlar kınanmazlar; tıpkı rüyada cinsel ilişkiye girenlerin baş ve vücudu yıkamak zorunda olması gibi, bunu İmam'a atfetmeleri gerekir. Manevi cinsel ilişkide, konuşmacı erkek gibidir ve dinleyici bir kadın gibidir. Cenâbetten temizlenmek, her ikisini de bağlamaktadır.*⁴⁸

Ritüel yıkanma (tuhûr) ve onun bâtinî anlamı ile ilgili olarak Nâsir şöyle der:

*Tıpkı bedeninin ruhu sembolize ettiği gibi, bedeninin formu ve şekilleri de ruhun (nefs) inançları için semboldür... İhramdakiler kendilerine su dökerler, yani beyan (te'vil) bilgisini kabul eder ve böylece ruhlarını yıkarlar.*⁴⁹

O zaman ortaya çıkmaktadır ki İsmâilî te'vilin karmaşık detaylarından bazılarını Gazzâlî'nin erişimi vardı. Çünkü abdest, ritüel kirlilik, zina, gece ihtilamı ve hacc sırasında ritüel yıkamanın bâtinî anlamlarının özetleri “*Vech-i Dîn*”de bulunmaktadır. Ayrıca biz, Gazzâlî'nin İsmâilîlerin hacc te'vili tasvirlerinin genellikle Nâsir-ı Hüsrev'in “*Vech-i Dîn*”in otuz dördüncü bölümündeki hacc yorumlamasıyla eşleştirebiliriz.⁵⁰ Gazzâlî, bu İsmâilî yorumları şöyle anlatıyor:

⁴⁵ Gazzâlî, *Fedâ'ih*, 55-56.

⁴⁶ Nâsir-i Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 130.

⁴⁷ Nâsir-i Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 295.

⁴⁸ Nâsir-i Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 142. Faquir Muhammad Hunzai'nin yardımıyla çevrildi.

⁴⁹ Nâsir-i Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 264.

⁵⁰ Nâsir-i Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 262-6. Hacc hakkında Nâsir'in te'vili daha fazla ayrıntı içeriyor ancak Gazzâlî'nin ilgilendiği her şey Nâsir'in bölümünde bulunuyor.

*Kâbe, Peygamber ve kapı (bab) ise Ali'dir; Safa; Peygamber'dir ve Merve; Ali'dir. Durma yerleri (mîkat) Esas'tır ve Telbiye, dâînin cevabıdır. Evin yedi tavafı, yedi imamın tamamlanmasına kadar Muhammed'in etrafındaki tavaflardır.*⁵¹

Nâsir-i Hüsrev'in bu hac ritüellerini te'vili aşağıda alıntılanmıştır:

Hacıların bu duraklardan geçmesi, -Tanrının Bilgi Evi olan- zamanın İmaminin doğru yoluna ulaşmak için yeni müritlerin farklı düşünce okullarını (mezhepleri) terk etmesini ifade eder.

Hacılar durma yerine (mîkat) ulaştığında, ihram giyerler. Hacılar için dört mîkat vardır; bunlar, İmamin varlığından asla ayrı olmayan dört hücceti ifade eder.

Sonra lebbeyke "İşte ben senin hizmetindeyim" diye konuşurlar, buna telbiye denir. Yani, her ne yol olursa olsun onları İmam'a davet eden rehberlerine [dâî] cevap verirler.

Mescide Peygamberin kapısından girmek, Hüccete itaat etmek dışında İmama ulaşmanın mümkün olmadığına onayını temsil eder.

*Kâbe'yi yedi kez dolaşmak, inananların yedi imamın rütbesini onayladığını göstermektedir.*⁵²

Nâsir-ı Hüsrev'in düşüncesinde İmam ve Hüccet'in dereceleri, nâtık (Peygamber) ve Esasların derecelerine geçer. Böylece Gazzâlî, 'Kâbe'nin ve onun kapısı veya mîkatlarının Peygamber ve Ali'yi ya da nâtık ve esası simgelediğini' söylediğinde aslında Nâsir-ı Hüsrev'in 'Kâbe ve onun kapısı veya mîkatları, İmam'ı ve onun Hüccetini sembolize etmektedir,' açıklamasıyla eşleşmiş oldu. Böylece Gazzâlî, bu -Peygamber (nâtık) ya da İmam'ın rütbesini temsil edenin Kâbe; Ali b. Ebû Talib'i simgeleyen Kâbe'nin kapısı; aslı (Esas) veya Hüccetin rütbesini simgeleyen duraklama yerleri (mîkat); yedi imamı temsil edenin yedi tavaf; inananların İsmâilî dâîlere cevabını simgeleyen ise telbiye olduğu- yorumlarındaki bilgisini muhtemelen Nâsir-ı Hüsrev'in "*Vech-i Dîn*"inden çıkardı. Dahası, Gazzâlî'nin Küllî Akıl, Küllî Nefs, Peygamber (nâtık), asıl (esas) ve İmam'ı temsil ettiği beş ibadetin İsmâilî yorumu hakkındaki ifadeleri, neredeyse Nâsir-ı Hüsrev'in "*Vech-i Dîn*"indeki beş ibadetin bâtinî yorumuyla aynıdır.⁵³ Bu da önemlidir; çünkü Ebû Hanife el-Nu'man (öl. 363/974) ve Cafer ibn Mansur el-Yaman (öl. 349/960) gibi Kuzey Afrika'da bulunan İsmâilî dâîler, beş ulu'l azm haberciyi temsil eden beş ibadete göre, beş ibadetin farklı bir te'vilini

⁵¹ Gazzâlî, *Fedâ'ih*, 56.

⁵² Nâsir-i Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 264-5.

⁵³ Gazzâlî, *Fedâ'ih*, 56: 'Beş zorunlu namaz (salavat), Dört Kök ve İmam için göstergelerdir: Şafak namazı Öncü'ye; öğlen namazı Takipçiye; ikinci namazı Esasları; akşam namazı Natık'ı; yatsı namazı da İmamı gösterir. Nâsir-i Hüsrev, 166-78 arasındaki *Vech-i Dîn*'deki her ibadet için bu yoruma uyan uzun bir tevil verir. Tek fark, Gazzâlî'nin (Evrensel Ruh simgeleyen) akşam namazının sembolizmi ile (Peygamber'i simgeleyen) öğlen namazı karıştırdığı anlaşılıyor.

vermişlerdir.⁵⁴ Benzer şekilde Gazzâlî'nin -sütün insan ruhlarını besleyen bilgiyi; şarabın bâtinî vahiy ve peygamber yasalarını; balın ise bâtinî bilgiyi simgelediği- Kur'an Cenneti nehirlerinin İsmâilî yorumunun özeti, "Vech-i Dîn"de de aynı şekilde bulunur.⁵⁵

Sonuç olarak Gazzâlî, *Fedâ'ih* 'in altıncı bölümünde harf ve sayı sembolizminin İsmâilî bâtinî yorumlarının bir özeti sunmaktadır. İsmâilî düşünürlerin Besmele gibi ifadelerin harflerinin bâtinî anlamını anlatan çok sayıda örneği varken; Gazzâlî, şehadet kelimesinin İsmâilî yorumlarını sunar. O, aşağıdakileri yazmaktadır:

*Ve onlar, onun [şehadet kelimesi] sınırlarının harflerinin sırlarının marifeti olduğunu iddia ederler. Buna göre: Lailahe illallah dört kelime, yedi bölüm -ve onlar Lailahe illallah'ın parçalarıdır-üç esas ve on iki harfin toplamıdır. Onlar, dört kelimenin iki yüce yönetici-Sabık ve Tâlî- ile iki alt yöneticiye -Peygamber (nâtık) ve Asıl (esas)-, işaret ettiğini iddia ediyorlar. Bunlar manevi varlıklar için onun işaretleridir. Ama bedensel varlıklar için onlar, dört elementtir. Üç maddeye gelince onlar, manevi varlıklar arasında Cebrail, Mikâil ve İsrâfil'in belirtileridir. Maddî varlıklar arasında uzunluk, genişlik ve derinlik onların belirtileridir; çünkü bedenler, onlar tarafından görülür. Manevi varlıklar arasında yedi bölüm, yedi Peygamber'in göstergesidir. Maddî varlıklar arasında ise yedi gezegenin [göstergesidir]. Çünkü yedi Peygamber olmadan dini yasalar farklı olmazdı. Aynı şekilde yedi gezegen olmadan zamanlar farklı olmazdı. On iki harf, on iki kanıtın (hüccet) göstergeleridir. On iki takımyıldızı ise bedensel varlıklar arasındadır.*⁵⁶

Şehadetin te'villeri; Ebû Hanife el-Nu'man, Cafer ibn Mansur el-Yaman, Ebû Ya'kûb el-Sicistânî ve Nâsir-ı Hüsrev'in eserleri dâhil olmak üzere birkaç İsmâilî eserde bulunmaktadır. Gazzâlî'nin yukarıdaki pasajda özetlediği yorum, -Gazzâlî'nin diğer İsmâilî materyalinin, Nu'man ve Ca'fer ibn Mansur'un ilgili yorumlarıyla uyumadığı göz önüne alındığında- ya Sicistânî ya da Nâsir-ı Hüsrev'den çıkarılmış olmalıdır. Sicistânî, "*Kitâbü'l-Yenâbî*" sinde kısmen

⁵⁴ Beş Peygamber ile ilgili beş namaz vaktinin Fâtîmî yorumu için bakınız: Farouk Topan, David J. Parkin ve Stephen C. Headley (ed.) deki "Swahili and İsmâilî Perceptions of Salat" *Islamic Prayer across the Indian Ocean: Inside and Outside the Mosque* (Richmond, Surrey: Curzon, 2000), 99–116. Birincil kaynak için bkz. Ebu Hanife el-Numan, *Te'vil al-da'â'im* (ed. Arif Tamer; Beyrut: Dâr al-Adwâ, 1995), i. 153-5.

⁵⁵ Gazzâlî, *Fedâ'ih*, 57 ve Nâsir-i Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 96-98. Nâsir'in *Vech-i Dîn*'inde süt nehirleri te'vili Gazzâlî'den daha az kesindir. Ancak *Jami'al-Hikmatayn*'de Gazzâlî'ye benzer bir süt yorumu yapar. Her iki metinde de sütün içsel anlamı, fiziksel annenin bebeğe sütü sağlaması gibi öğrenciye de manevi anne (Peygamber'in mirası) tarafından sağlanan insan ruhu için iç bilgi olarak açıklanmaktadır.

⁵⁶ Gazzâlî, *Fedâ'ih*, 68.

Gazzâlî'nin yorumuna benzeyen Şehadetin bir yorumunu sunuyor.⁵⁷ Ancak, Nâsır-ı Hüsrev'in "*Vech-i Dîn*"inde bulunan Şehadetin te'vili, Gazzâlî'nin yorumuna tam olarak uymaktadır. Bu çalışmasının on birinci bölümünde Nâsır, Şehadeti oluşturan üç harfin- elif, lam ve hâ-manevi âleminüç baş meleği [Cebrail, Mikail, İsrail] ve fiziksel âlemin *uzunluk, genişlik ve derinliğini*; Şehadetin dört kelimesinin dinin dört kökenini -*Küllî akıl, Küllî Nefs, Nâtık ve Esas'ı*-ve fiziksel âlemin dört unsuru; Şehadetin yedi hecesinin yedi imamı ve yedi gök cismi veya gezegeninin küçük döngüsünü; Şehadetteki on iki harfin toplamının, din âleminde İmam'ın on iki delili (hüccet) ile Zodyak'ın on iki takımyıldızını nasıl sembolize ettiğini detaylı olarak açıklıyor.⁵⁸ Nâsır, Şehadet ile manevi ve bedensel âlemler arasındaki benzeşmeleri, tıpkı Gazzâlî'nin yukarıda yaptığı gibi sunar. Bununla beraber Sicistânî'nin "*Kitâbü'l-Yenâbi*"de Şehadet'in anlamını sunuşu, Nâsır ve Gazzâlî'den kısmen farklıdır.⁵⁹

Özetle Gazzâlî'nin *Fedâ'ih*'inden gelen -kozmoji, nübüvvet vahyi ve ritüel uygulamaların bâtînî yorumunun (te'vil) dahil olduğu- İsmâilî öğreti materyalinin büyük bir kısmı, Nâsır-ı Hüsrev'in "*Vech-i Dîn*"i ve diğer çalışmalarına kadar uzanabilir. Aslında Gazzâlî'nin abdest, zina, gece ihtilamı, hac mesaiki, beş ibadet, dört cennet ve Şehadet ile ilgili İsmâilî te'vilin ince

⁵⁷ Bk. Abu Ya'qub al-Sijistânî, *Kitâb al-Yanâbi*'in Paul E. Walker (transl.), *The Wellsprings of Wisdom: A Study of Abu Ya'qub al-Sijistânî's Kitâb al-Yanâbi* (Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1994), 79-83; 91-97.

⁵⁸ Nâsır-i Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 88-92. Faquir Muhammed Hunzai'nin *Vech-i Dîn*'in gelecek çevirisi ve baskısı, Nâsır-i Hüsrev'in Gazzâlî'nin raporuyla yakından eşleşen şahadet yorumundan (Hunzai, kişisel iletişim, 2014) aşağıdaki pasajı içeriyor: 'Böylece diyoruz ki, bu şahadetin iki anlamı, bir olumsuzlama ve bir teyit ve üç harf, elif, lam ve hâ, dört kelime - lâ, ilâhe, illa ve Allah, yedi bölüm ve on iki harf - beş elif, beş lam ve iki hâ. Bunların hepsi birbirine bağımlıdır ve birlikte şahadeti tamamlar. Bunun nedeni, üç harfin dört kelimeye yer alması, dört kelimenin yedi bölümde yer alması, yedi bölümün on iki harf içinde yer alması ve hepsinin birlikte olumsuzlama ve olumlama anlamını oluşturmasıdır. Benzer şekilde, hem dünyanın hem de dinin yaratılmasında, parçalar birbirine bağlıdır. Dinin yaratılmasında dallar olan akıl, ruh ve hayal, iki manevi kökene bağlıdır, iki esas (yani nâtık ve vâsi) ve iki dal (yani İmam ve Hüccet) bu manevi dallara [yani akıl, ruh ve hayal], yedi İmam iki köke ve iki esasa, on iki Hüccet ise yedi İmam'a bağlıdır. Aslında, tüm yapının stabilitesi, bileşen parçaların birbirine bağımlılığına dayanmaktadır. Benzer şekilde, dünyanın yaratılmasında, on iki takımyıldız yedi gezegene bağlıdır, yedi gezegen dört doğaya bağlıdır, dört doğa üç boyuta bağlıdır - uzunluk, genişlik ve derinlik - uzunluk, genişlik ve derinlik bunlara bağlıdır onları ayakta tutan, onları üreten beden ve ruh olan Böylece şahadet hem dinin hem de dünyanın yaratılmasına karşılık gelir."

⁵⁹ Sicistânî, *Wellsprings* iki ayrı bölümünde şahadetin tevilini ve onun maddi ve manevi hiyerarşilere benzeşmesini sunar. (bk. yukarıda n. 55). İlk bölüm, şahadetin yapısını, Evrensel Aklın Tanrı'ya ibadeti ve maddi dünyayla birleştirir, ancak manevi hiyerarşiye bağlamaz. İkinci bölüm, maddi dünyadan bahsetmeksizin manevi hiyerarşiye benzeşmelerinden söz ederek, şahadeti Hıristiyan haçla karşılaştırır.

ayırtılarına dair raporunun “*Vech-i Dîn*”in içeriğiyle uyuşması, güçlü bir şekilde “*Vech-i Dîn*”i onun kaynaklarından biri olarak gösterir.

Hem tarihsel koşullar hem de metinsel kanıtlar, kozmoloji ve te’vilin de dâhil olduğu Gazzâlî’nin İsmâîlî öğreti bilgisinin muhtemelen -en azından kısmen- Nâsır-ı Hüsrev’in eserlerinden alındığını göstermektedir. Nâsır’ın 453/1061’deki sürgününden beri yazılarının dolaşıyor olması- özellikle 485/1092 yılında tarihçi Ebu’l-Meâlî’nin çalışmasında “*Vech-i Dîn*”den bahsetmesi- ve *Fedâ’ih*’teki İsmâîlî materyallerin Nâsır-ı Hüsrev’in “*Vech-i Dîn*” gibi eserlerine kadar izlenebilirliği, güçlü bir şekilde Gazzâlî’nin kaynaklarından biri olarak “*Vech-i Dîn*”in onun İsmâîlî öğretisi bilgisi için hizmet ettiğini göstermektedir. En azından -Şehadet ve harflerinin İsmâîlî yorumu hakkındaki bilgisinin en olası kaynağı -11. Bölümün de dâhil olduğu- “*Vech-i Dîn*”in bazı bölümlerine Gazzâlî’nin doğrudan ya da dolaylı olarak -büyük ihtimalle- eriştiği görünmektedir. Eğer Nâsır-ı Hüsrev’in eserleri Gazzâlî’nin İsmâîlî öğreti kaynakları arasında yer aldıysa o zaman bu durum, -şimdi bahsedeceğim- Gazzâlî’nin oldukça cedelci “*Mişkâtü’l-envâr*”ındaki kendi kozmolojik teorileri için İsmâîlî materyalin bazılarını uyarlama olasılığını artırır.

3. İki Âlem: *Mişkâtü’l-envâr*’da Kozmoloji, Epistemoloji ve Nübüvvet ve İsmâîlî Öğreti

Gazzâlî’nin “*Mişkâtü’l-envâr*”ındaki epistemoloji, kozmoloji ve nübüvvet teorileri ile Nâsır-ı Hüsrev’in İsmâîlî düşüncesinin kozmolojik öğretileri arasında bir takım önemli paralellikler vardır. Bu paralellikler, kendi başlarına Gazzâlî’nin Nâsır-ı Hüsrev’den alıntı yaptığını göstermez; fakat benzerlikler, *Mişkât*’teki İsmâîlî kozmolojik temaların varlığı için kümülatif kanıt havuzunun bir parçasını oluşturmak için yeterince yakın ve kesindir. En azından bu paralellikler, bu makalede *Mişkât*’ın ‘Perdeler’ bölümünün analizi için bir bağlam sağlar.

Mişkât’ın âlem görüşünün ayırt edici özellikleri arasında tam olarak iki alan veya âlem barındıran kozmos kavramı vardır. Gazzâlî, aslında bu iki âlem kozmolojisine dair sunumunu, nur kavramı üzerine odaklanmış bir epistemoloji tartışmasıyla anlatıyor. Işığın doğası hakkında uzun bir tartışmadan sonra Gazzâlî, insan görme yetisinin ve insan aklının iki tür “göz”- ki sırasıyla duyu algısının görünür âlemi ve manevi âlem olmak üzere her birinin kendi âlemini algıladığı zahiri göz ve bâtinî göz- olduğu sonucuna varıyor. Bu duruma göre fiziksel gözün görmesi, güneşin fiziksel ışığını algılamasını ve bâtinî gözün (aklın) görmesi, manevi bir güneşin ışığını algılamasını gerektirir. Bu bakış açısı şu pasajda özetlenmiştir:

Bu [tartışma]’dan gözün iki göz olduğunu öğrendiniz: Dışa ve içe doğru. İçe dönük göz, başka bir âlemden -yani, hükümrânlık âleminden- gelirken; dışa bakan göz, duyu ve görünürlük âleminden gelir. Bu iki gözün her biri, bu âlemlerde görmeyi mükemmelleştiren bir güneş ve bir ışığa sahiptir. İki

*güneşten biri dışa, diğeri içe doğrudur. Dışarıdaki güneş, görünür âleme aittir ki o, duyarlar tarafından algılanan güneştir. Diğeri, hükûmranlık âlemine aittir ki o, Kur'an ve Tanrı'nın gönderdiği (diğer) kitaplardır.*⁶⁰

Yukarıdaki pasajın dikkati çeken yönü, aynı konudaki Nâsır-ı Hüsrev'in düşünceleriyle ne kadar yakın olduğudur. Neredeyse Gazzâlî'nin iki tür vizyon, iki tür göz ve iki çeşit güneşle ilgili yazdığı her şey, Nâsır'ın onlarca yıl öncesinde yazılmış kitabı "*Câmi'u'l-Hikmeteyn*"de bulunmaktadır. Aşağıdaki alıntıda olduğu gibi:

*Onlar der ki: Işık, bilginin bir benzeridir. Bu doğrulamanın kanıtı olarak -Yaratıcının âlemi yaratmadaki bütün amacı olan- insanın çift vizyona sahip olduğunu söylerler. Bunlardan biri dış (Zahirdir) -ki görme yeteneğidir (basar); diğeri, içtir (bâtın) -ki iç görüdür (basîret). Görme yeteneği, insanın algılanabilir şeyleri ışık yardımıyla görebildiği insan faaliyetidir. Onun basireti, anlaşılır nesnelere görebildiği ve bilgi yardımıyla perdeli anlamları görebildiği faaliyettir. Dolayısıyla açıktır ki onlar; iç görü (basîret) açısından bilginin, ışığın görme yeteneğine yaptığı ile aynı seviyede olduğunu söylemektedir. Tıpkı birinin gözleriyle görülebilir şeyleri gördüğü ışık için bir kaynağın olması gibi -ki bu kaynak, güneştir- Bu iç görü (basîret) ışığı içinde -ki o, aynı zamanda güneş ve ayın da kaynağı olan bilgidir- zorunlu olarak bir kaynağın olması gerektiği sonucuna varır. Gören bir kişinin, bu âlemin toprağı ve yollarını güneş ışığının aydınlatmasıyla görmesi gibi iç görü sahibinin de kendi iç güneşinin ışığıyla bu âlemin ötesindeki âlemi görmesi gerekir. Bu âlemi insanoğluna gösteren kişi, peygamberdir. Yüce olan Tanrı'nın Temsilcisi, dînî âlemin güneşidir. Onun bilgisi, iç görü ile donatılmışların nurudur. Onların nuru, bilginin nuru olan bu güneşten gelen Tanrı'nın Kitabındadır.*⁶¹

Gazzâlî'nin ve Nâsır-ı Hüsrev'in ışık bilgisinin epistemolojisi arasındaki tek küçük fark şudur: Gazzâlî, "iç güneş"i Kur'an ve diğer kitaplarla özdeşleştirirken; Nâsır, Peygamberin kendisini "iç güneş" olarak tanımlamaktadır. O zaman bile Nâsır: Bu güneşten -ki Peygamberden- çıkan 'nur', 'Tanrı'nın Kitabı'dır, demiştir. Böylece -bu yazarların iki âlem kozmolojisini hesaba katmadan önce dahi- Gazzâlî'nin dualist epistemolojisinin zaten Nâsır-ı Hüsrev'e çok yakın olması dikkat çekicidir.

⁶⁰ Gazzâlî, *The Niche of Lights*, çev. David Buchman, (Salt Lake City, UT: Brigham Young University, 1998), 10-11. Bundan böyle *The Niche of Lights* olarak anılacaktır. Buchman'ın metnini El-Sayrawan'ın baskısına karşı kontrol ettim (Beyrut: İslam Al-Kutub, 1407/1986). El-Sayrawan'ın baskısı, *Mishkat*'in bilinen en eski el yazmaları, Beyrut MS AUB 325, 541/1147'de kopyalanmıştır. Bu pasaj Sayrawan'ın baskılarından s.131'i, bundan böyle *Mishkat* olarak anılacaktır.

⁶¹ Nâsır-i Hüsrev, *Between Reason and Revelation*, 179-180. (Ma'kulü Ormsby'ye göre 'kavramsal' yerine 'anlaşılabilir' olarak tercüme ettim.)

Gazzâlî'nin iki tür algı hakkındaki tartışması, -metin boyunca çeşitli isimlerle tanımladığı- manevi âlem ve fiziksel âlemin varlığını ortaya çıkarmaya yönlendiriyor. Onun şu sözünde olduğu gibi:

Kozmosun (âlem) iki âlem olduğunu [âlemîn]: manevi [ruhânî] ve bedensel [cismânî] olduğunu bilin. İsterseniz, “duyusal [hissî] ve rasyonel [aklî]” veya “yüce [ulvî] ve düşük [sufî]” diyebilirsiniz. Bütün bu sözler anlamlıdır. Sadece farklı bakış açıları ile farklılık gösterirler.⁶²

Gazzâlî için fiziksel âlem, süfli âlem ya da duyusal âlem, aynı zamanda hükümlanlık (âlemü'l-mülk) ve yaratılış âlemidir (âlemü'l halk) ve fiziksel duyular tarafından algılanan tüm cismânî varlıklardan oluşmaktadır. Bu fiziksel âlem,-aynı zamanda entelektüel ve daha yüce olan- manevi âlem tarafından aşılacaktır. Gazzâlî, manevi âleme hükümlanlık (âlemü'l-melekût) ve emir âlemi (âlemü'l-emr) olarak da atıfta bulunur.⁶³

Mişkât boyunca Gazzâlî, bu iki âlemin tam olarak var olduğu gerçeğini vurgulamaya devam ediyor. *Mişkât*'in epistemoloji ve soteriolojisi⁶⁴ bu iki âlem kozmolojisine dayanıyor. Gazzâlî'nin Nâsır-ı Hüsrev'in yazılarına erişimi muhtemel olduğu göz önüne alındığında bu iki âlem kozmolojisinin Nâsır'ın eserlerinde nasıl bulunduğunu belirtmek önemlidir. Nâsır, '*Bilgi ve Kurtuluş*' de şöyle diyor:

Bu âlemde iki çeşit varlık olduğu gibi, iki farklı âlem vardır: Bunlardan biri duyularla algıladığımız alt [firûdîn], fiziksel [cismânî] ve yoğun [kesif] âlem; diğeri ise daha yüce [ulvî], manevi [ruhanî] ve [bizim] ince ruhlarla aradığımız soyut [latif] âlemidir.⁶⁵

Nâsır, aynı zamanda bu iki âlemi "*Vech-i Dîn*"de duyusal âlem (âlem-i hissî) ve entelektüel âlem (âlem-i aklânî) olarak ifade eder.⁶⁶ Nâsır'ın Farsça yazdığı dikkate alındığında her iki yazarın iki âlem kozmolojisini tam olarak aynı terminolojide tanımlamaları önemlidir. Manevi âlem; ruhani, ulvi ve akli olarak karakterize edilir ve fiziksel âlem; cismani, sufli ve hissi olarak adlandırılır. Tek fark, Gazzâlî'nin mülk ve melekût terimlerini eklerken; Nâsır, yoğun ve latif ekliyor. Yine de âlemü'l-melekût ve âlemü'l-mülk gibi terimlerin İbn Sinâ'da görünmediği ve belirgin bir şekilde Yeni Eflatuncu terimler olduğu dikkati çekmektedir.⁶⁷ Dahası ne Fârâbî ne de İbn Sinâ, Gazzâlî ve Nâsır-ı Hüsrev gibi hassas bir "iki âlem" şemasından bahsetmiyorlar.

⁶² Gazzâlî, *The Niche of Lights*, 25-26; *Mişkât*, 151-152.

⁶³ Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, 257.

⁶⁴ Kurtuluş teorisi. (ç.n.)

⁶⁵ Nâsır-ı Hüsrev, *Knowledge and Liberation*, 63.

⁶⁶ Nâsır-ı Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 267.

⁶⁷ Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, 282. Daha önce Sijistânî gibi İsmâîlî düşünürler, manevi dünyayı Gazzâlî'nin yaptığı gibi tanımlamak için sıklıkla melekût terimini kullanıyordu.

Gazzâlî ve Nâsır'ın iki âlem kozmolojisi arasındaki benzerlik, aynı zamanda manevi âlem ve onun fiziksel âlemlerle olan ilişkisini tasavvur etmelerine kadar uzanıyor. Gazzâlî'nin manevi âlemi ya da melekûtu, aşağıda açıkladığı gibi, akıl, ışık ve melekler olarak adlandırılan maddi ve manevi yaratılışların bir hiyerarşisidir:

Bil ki hükümlerlik (melekûtiyye) ışıklarının da benzer şekilde yalnızca bir hiyerarşide (tertip) bulunduğu ve 'yaklaştırılan' (el-mukarreb) ışığın en uzak ışığa (nûru'l-aksâ) en yakın (el-akrab) olduğu iç görü sahiplerine açıklanmıştır. Dolayısıyla İsrâfil'in seviyesinin Cebrail'den yüce olması beklenmedik değildir. [Nitekim] Biri, tüm nurların kaynağı olan Asıl Varlığa derecesinin yakınlığı nedeniyle melekler arasında en yakın olan iken diğeri, melekler arasında en uzak olanıdır ve bu ikisi arasında sayılmayacak kadar çok derece vardır. Bu ışık dereceleriyle ilgili bilinen tek şey, bunların çok sayıda olması ve hiyerarşilerinin (de) kendi durakları ve mertebelerinden türemiş olmasıdır.⁶⁸

Gazzâlî'nin manevi âlemi, en yüce düzeyde Asıl Varlığa yakın olan özel bir ışık, 'akıl' ya da meleklerle hiyerarşiktir. Bu manevi nurlar, fiziksel nurların yanmasının sebepleridir. Aynı zamanda Gazzâlî, manevi âlemde 'ilk kaynağa en yakın ışık' olan veren yüce seviyede (A'lâ rütbe) olmasından dolayı ışık ismine daha layık olan yüce bir akıldan bahseder.⁶⁹ Bu en yüce veya en yakın ışığı, -Gazzâlî'nin detaylarını vermediği veya açıklamadığı- daha az ışık hiyerarşisi takip eder. Bu pasajların hiçbirinin on göksel akıl ve on göksel felek ile eşleştirilmiş dokuz göksel ruhun, Fârâbî veya İbn Sinâ sistemini göstermediği de belirtilmelidir. Aslında Gazzâlî, görünen gök veya feleklerin, görünen fiziksel âlemin bir parçası olduğunu; ancak manevi alanın bir parçası olmadığına işaret etmektedir.⁷⁰

Nâsır-ı Hüsrev için de manevi âlem; ışık, melek ya da akılların bir hiyerarşisinden oluşmaktadır. İsmâilî düşünürler bu hiyerarşiden çoğu zaman "Manevi Mertebeler" (Hudûdu'l-rûhânî) olarak bahseder. Yazılarının çoğunda Nâsır, manevi âlemin hiyerarşisinde beş dereceden (hudud) bahseder: Küllî Akıl, Küllî Nefs, Akıl, Ruh ve Hayal. Ayrıca bu manevi varlıkları Kalem, Levha, İsrâfil, Mikail ve Cebrail ile özdeşleştirir.⁷¹ "Câmiu'l-Hikmeteyn" in bir bölümünde Nâsır, "yüce âlemde ilk ve ebedi yedi ışık olduğunu ve bu ebedi ışıkların cismani ışıkların nedeni olduğunu" belirttiği gibi kimi zaman bu hiyerarşiyi yedi aşamada ifade eder.⁷² Gazzâlî'ye gelince, Nâsır-ı Hüsrev için Tanrı'ya en yakın olan manevi

⁶⁸ Gazzâlî, *The Niche of Lights*, 14. *Mişkât*, 135.

⁶⁹ Gazzâlî, *The Niche of Lights*, 14. *Mişkât*, 135.

⁷⁰ Gazzâlî, *The Niche of Lights*, 11. *Mişkât*, 131-2.

⁷¹ Nâsır-i Hüsrev, *Between Reason and Revelation*, 129.

⁷² Nâsır-i Hüsrev, *Between Reason and Revelation*, 104.

âlemde yüce bir ışık ya da melek vardır: İlahi Emir'den ortaya çıkan İlk ışık, aynı zamanda Kalem ve Akıl olarak adlandırılan İlk (evvel) idi.⁷³

Gazzâlî, *Mişkât*'ın birkaç pasajında daha yüce manevi âlem ile alt fiziksel âlem arasındaki ilişkileri göstermektedir. Bir ilişki (de); manevi âlemin nurlarını - ikincisinin birincisinin izleri olduğu- fiziksel âlemin varlığının sebepleri olarak öngörür:

*Başka bir deyişle, var olan şeylerin ikincil nedenleri Tanrı'dan görünen âleme iner. Görünen âlem ise hükümlerlik âleminin etkilerinden biridir. Görünen âlem, hükümlerlik âleminden-tıpkı gölgenin onu fırlatılan şeyden, meyvenin ağaçtan ve etkinin ikincil bir nedenden ortaya çıkması gibi- ortaya çıkar.*⁷⁴

Gazzâlî'nin kozmolojik vizyonundaki manevi ve fiziki âlemler, sebepten ize veya ışıktan gölgeye kadar ilişkilidir. “*Vech-i Dîn*”in giriş cümlesinde Nâsir-ı Hüsrev, manevi ve fizikî âlemin statüsü hakkında çok benzer bir açıklamada bulunur:

*Gizli âlemden görünen âlemi ortaya çıkaran Bir'e olan bu hamd (övgü), [görünmez] âlemin izlerini [görünen]âlemde gösterir ve bu [görülebilir] âlemi, [görünmez] olanın izleri ile akla gösterir.*⁷⁵

Metindeki başka bir yerde Nâsir, manevi âlemin ilk önce İlahi Emir'den geldiğini ve daha sonra bu âlemin ondan ortaya çıktığını söylediğinde manevi âlemi, fiziksel âlemin en önemli sebebi olarak konumlandırır.⁷⁶ Aynı zamanda o, manevi âlemi ışıkların yayılmasına ve fiziksel âlemi de manevi âlemin iyilik ve ışıklarının yansımalarının (kalıcı olarak kalmadan)göründüğü bir aynaya benzetir.⁷⁷ “*Câmiu'l-Hikmeteyn*”de Nâsir, duyuşal âlemde var olan her şeyin, ulvî âlemde var olanın bir etkisi olduğunu belirtiyor.⁷⁸

Mişkât'taki çeşitli yerlerde Gazzâlî, Tanrı'nın manevi ve fiziksel âlem arasında nasıl sembolik bir ilişki kurduğunu vurgular. Bu, manevi âlemdeki her varlığın fiziksel âlemde bir benzerlik veya benzeşme içerdiği anlamına gelir:

Böylece İlahi merhamet, görünen âlemi hükümlerlik âlemine paralel hale getirdi. Bu âlemde, hükümlerlik âleminde bir benzeri olmayan hiçbir şey yoktur. Görünen âlemde bir şeyin, hükümlerlik âleminde birçok şeye bir benzerliği olabilir ve (yine) Hükümlerlik âlemindeki bir şeyin, görünen âlemde pek çok benzeri olabilir. Bir şey, belirli bir tür benzerlik ve uygunluk sayesinde bir şeye benzediğinde ve ona karşılık geldiğinde sadece bir benzetmedir. Tüm bu

⁷³ Nâsir-i Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 166.

⁷⁴ Gazzâlî, *The Niche of Lights*, 12. *Mişkât*, 132.

⁷⁵ Nâsir-i Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 1.

⁷⁶ Nâsir-i Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 35.

⁷⁷ Nâsir-i Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 51.

⁷⁸ Nâsir-i Hüsrev, *Between Reason and Revelation*, 104.

*benzerlikleri sıralamak, her iki âlemde var olan şeylerin bütününde kapsamlı bir çalışma yapılmasını gerektirecektir.*⁷⁹

Gazzâlî, iki âlem arasındaki benzerlik ve uygunluk örneklerini vermeye devam ediyor. O, melekler ve ruhtar olarak adlandırılan manevi âlemin nurlarının; güneş, ay ve yıldızlar gibi fiziksel âlemde benzerliği olduğunu belirtir. Gazzâlî için bu iki âlem arasındaki sembolik uygunluklar, insanın fiziksel âlemde manevi âleme "tırmanabilmek" için gereklidir. Bunun nedeni, "duyusal âlemin rasyonel âleme bir merdiven olmasıdır; ancak ikisi arasında hiçbir bağlantı ve ilişki olmasaydı rasyonel âleme tırmanmanın yolu engellenirdi."⁸⁰ Bu nedenle, fiziksel olandan manevi olana geçiş, ikincisinin birincisi içerisindeki benzerlikleriyle gerçekleştirilir. Fiziksel ve manevi âlem arasındaki bağlantının nihai amacı, arayıcının "Tanrı'nın nezdine ve yakınlığına yolculuk etmesine" izin vermektir.⁸¹ Böylece arayıcının ruhsal yolculuğu, fiziksel âlemin tanınmasından manevi âlemin tanınmasına doğru ilerler ve "kutsal yere" varış ile sonuçlanır. Bir kimse, manevi ve fiziki âlem arasındaki benzerlik ve uygunluklar ile ilgili benzer fikirleri Nâsir-ı Hüsrev'in eserlerinde fazlasıyla bulabilir. Nâsir, "*Câmiu'l-Hikmeteyn*"ın bir bölümünde-manevi âlem ve İsmâîlî dava hiyerarşisini içeren- din âlemi ve fiziksel âlemin Tanrı tarafından birbirlerini yansıtmak için nasıl kurulduğunu açıklar. Bu benzeşmenin amacı, inananların Tanrı'nın birliğini (vahdet) tanımasına izin vermektir:

*Tanrı'nın dininin temeli (vaz), dünyanınkine (âleme) benzer ... Hem yaratılış hem de emir, O'nundur. O'nun dediği gibi: 'yaratılış ve emir O'na ait değil mi? Âlemlerin efendisi mübarek olan Tanrı'dır.' "Yaratılış"ın seviyelerini bilmek, insana düşer; çünkü bu bilgi ile "Emr" in seviyelerinin bilgisini öğrenebilir ve böylece bu âlemde boş yere kafa yormak ve düşünmek yerine derin kanıtlar elde eder. Temsilciler'den şöyle diyen bir gelenek vardır ki: "Yüce Tanrı; kişi, O'nun eserinden O'nun dinine ve oradan O'nun birliğine yönlendirilebilsin diye kendi dinini, yaratıcısı olduğu âlem ile analogi üzerine kurdu. Böylece yaratılıştaki mevcut şeylere karşılık gelen seviyeyi bilen herkes, din düzeylerine yönlendirilebilecektir; çünkü din âlemi içindeki seviyelerin hepsi, bu âlem ile bir benzeşme ilişkisi içinde durmaktadır. Çünkü bu, onun arketipidir ... Akıllı olan, bu dengelemeyi düşünebilir."*⁸²

Yukarıdaki pasaj, insanın 'yaratma düzeyleri' -yani fiziksel âlemin hiyerarşileri- hakkında nasıl bilgi edinmesi gerektiğini ve 'Emr'in seviyeleri', -yani manevi âlemin hiyerarşilerinin- bilgisini elde etmek için nasıl düşünmesi gerektiğini vurgular. Nâsir, fiziksel âlem ile din âlemi arasında bir benzerlik olduğunu

⁷⁹ Gazzâlî, *The Niche of Lights*, 27. *Mişkât*, 153.

⁸⁰ Gazzâlî, *The Niche of Lights*, 27. *Mişkât*, 152.

⁸¹ Gazzâlî, *The Niche of Lights*, 27. *Mişkât*, 152.

⁸² Nâsir-i Hüsrev, *Between Reason and Revelation*, 142-5.

kanıtlamak için Peygamber'den rivayet edilen hadisleri aktarır. Bu, yaratılış âlemindeki her varlığın, din âleminde bir şeyin benzeri olduğu anlamına gelir. Pasajın sonunda Nâsır, iki âlem arasındaki ilişkiyi “uygunluk/ denge” olarak ifade eder.

Gazzâlî ve Nâsır-ı Hüsrev, -epistemolojik ve kozmolojik yapılarına ek olarak Peygamberliğin manevi statüsünü benzer şekillerde düşünürler ve varlıkları için aynı argümanları sunarlar. Gazzâlî, *Mişkât*'in ikinci bölümünde Peygamberin doğasını nur ayetlerinin bâtinî yorumu bağlamında tartışır. O, beş ruhun psikolojik bir şemasını sunar: **1.** Beş duyu ile algıdan sorumlu duyusal ruh, **2.** Bir zamanlar gözlemlenenleri hatırlama yeteneğinden sorumlu olan hayali ruh, **3.** Kendini açık bir şekilde algılayan ve insana özgü ve apaçık bilgiyi algılayan entelektüel ruh, **4.** Ana maddeleri birleştirmek ve sonuç çıkarmaktan sorumlu yansıtıcı ruh ve **5.** Aklın ötesine geçen kutsal Peygamberlik ruhu. “*el-Münkız mine'd-dalâ'l*”inde Gazzâlî, beş yerine dört seviyeden biraz farklı bir şema sunar: Beş duyu, temyiz, akıl ve aklın ötesinde bir aşama olan Peygamberlik gücü.⁸³ Bugüne kadar bilim adamları, Gazzâlî'nin psikişik şemasının çoğunlukla İbn Sinâ psikolojisinden bir uyarlama olduğu konusunda tahminde bulundular.⁸⁴ Özellikle, M. Afifi el-Akiti, Gazzâlî'nin bazı çalışmalarında İbn Sinâ'nın “Peygamberliğin üç özelliği” yani hayal, akıl ve hareket yetisine muhtemelen bağlı kaldığını ileri sürmüştür.⁸⁵ El-Akiti'nin bulguları; Gazzâlî'nin, İbn Sinâ'nın nübüvvet öğretisi ve onun üç özelliğinin farkında olduğunu ve büyük ihtimalle onları -Eş'arîliğin bilinen nübüvvet teorisinden ayrılan ilk kelam düşünürü olarak- kendi teorilerine dâhil ettiğini göstermektedir. Onun nübüvvet öğretilerinde İbn Sinâ fikirleri, muhtemelen önemli bir rol oynamış olsa da Gazzâlî'nin Peygamberlik ruhu ve yetisi hakkındaki anlayışı, Nâsır-ı Hüsrev'in görüşlerine çok yakındır ve onun (Hüsrev'in) bazı görüşlerini, İbn Sinâ'nın fikirleriyle de birleştirebilir. Gazzâlî'nin “*Feğâ'ihu'l-Bâtiniyye*”deki yukarıda tartışılan sözleri, onun detaylı olarak İsmâilî nübüvvet öğretilerine hâkim olduğunu açıkça belirtir. *Mişkât* ve “*el-Münkız mine'd-dalâ'l*” gibi daha sonraki yazılarında görüldüğü gibi, onun nübüvvet üzerine Nâsır-ı Hüsrev ile paylaştığı görüşlerinin üç temel unsuru vardır. Birincisi, Gazzâlî ve Nâsır-ı Hüsrev,

⁸³ Bu materyal, özetlenmiş ve analiz edilmiştir: Peter Heath'de 'Reading al-Ghazali: The Case of Psychology' in Todd Lawson (ed.), Reason and Inspiration in Islam, (Londra ve New York: I.B. Tauris, The Institute of Ismaili Studies ile birlikte, 2005), 185-99, 192'de.

⁸⁴ Frank Griffel, 'Al-Ghazali's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into As'arite Theology', *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004), 101-144.

⁸⁵ Afifi al-Akiti, Jon McGinnis ve David C. Reisman'da (ed.) 'The Three Properties of Prophethood in Certain Works of Avicenna and al-Ghazali' in Jon McGinnis and David C. Reisman (eds.), *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam: Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study Group* (Leiden ve Boston, MA: Brill, 2004), 189-212. Bk. sayfa 196'da Akalî'nin üç mülkü Gazzâlî'nin tüm eserlerinde takip eden çizelgesi.

peygamberlik yetisini insan aklından daha yüce bir "ruh" olarak algılar. Gazzâlî, *Mişkât*'ta "kutsal Peygamber ruhunu" aşağıdaki gibi tanımlar:

Beşincisi, Tanrı dostlarının bazıları ve Peygamberler için seçilmiş kutsal Peygamberlik ruhudur (Rûhu'l-kudsü'n-nebevî). İçinde görünmeyenlerin ışıltıları, bir sonraki âlemin özellikleri, göklerin ve yerin hükümlerine [melekût] dair bazı bilgiler ya da daha doğrusu, rasyonel ve müfekkîr ruhların ulaşamadığı yüce bilginin bir kısmı açıklanmıştır. Bunun için Tanrı'nın sözlerinde bir ima vardır: "İşte sana emrimizle bir ruh vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz, onu kullarımızdan dilediğimizi, kendisiyle doğru yola erdirttiğimiz bir nur yaptık."(Şûrâ/52) Çünkü -Ey rasyonel yeti âlemine bağlananlar- rasyonel yeti ötesinde, içinde rasyonel yetiye zuhur etmeyen şeyin tezahür ettiği başka bir aşamanın olması mümkün değildir. Aynı şekilde rasyonel yetinin, duyular ve ayırt etmenin ötesine geçen -içinde duyu ve ayırt etmenin ulaşamadığı mucize ve harikaların ortaya çıktığı-bir aşama olması muhtemel değildir.⁸⁶

Yukarıdaki pasajda Gazzâlî, peygamberlik yetisini, insan aklının statüsü ve bilme kapsamından daha üstün bir ruh olarak tanımlar. O, kutsal Peygamber ruhunu, Şûrâ/ 52 'de -Peygamber tarafından alınan vahiy olarak nitelendirilen- 'Ruh' ile doğrudan birleştirir. Nâsır-ı Hüsrev de insan aklının, hayvanların duyusal ruhuna üstün olması gibi, Peygamber yetisini insan zekâsına üstün bir ruh olarak sunar. Aşağıdaki pasajda Nâsır-ı Hüsrev, insanlar arasında bir Peygamberin gerekliliğini; insan türünün hayvanlar arasında bilgi arayan akıl sahibi tek tür olduğu analojisi üzerinden savunuyor. O, insanlar arasında -arayanların aklına bilgi verebilecek- bir kişi olması gerektiği sonucuna varır. Ayrıca bu tek kişinin (Peygamber), tüm insanların akıllarından daha üstün bir ruha sahip olacağını belirtmektedir- ki o, Kur'anî *Rûhu'l-emin* veya *Rûhu'l-kuds* ile özdeşleştirdiği bir ruhtur:

Açıktır ki bilgiyi arama gücü, tüm hayvan cinsi arasında tek bir türe inmiş olduğunda; bu [insan] türleri arasında bir kişiye indirilen bilgiyi verme gücü de zorunlu olarak onu takip eder. Çünkü [insan] türü açısından [bilginin bahşedilme gücü ile] bir insan; [hayvan] türü açısından [insan] türü gibi aynı konumdadır. Alıcı akıl olan bu ruhun, diğer hayvanlar için uygun olmadığı ve bilakis onun rasyonel ruh, bilgi arayanlar ve yaratılışa göre [diğer hayvanlardan] daha yüce olanlar için uygun olduğu bilindiğinde bilgiyi bu aracılarla ulaştıran kişi neden reddedilsin ki? Ayrıca bu [gelişen, duyusal ve rasyonel] ruhlardan daha yüce bir ruh var ve bu [yüce] ruhun adı, Sadık Ruh (*Rûhu'l-emin*) veya Kutsal Ruh (*Rûhu'l-kuds*)tur. Bilgi arayan rasyonel ruhun, insanlık olan bu hayvan türünün bütününe Yaradan'dan gelmesi gibi, Sadık Ruh da Yaradan'dan bu bir kişiye

⁸⁶ Gazzâlî, *The Niche of Lights* , 37; *Mişkât*, 166-167.

gelmiştir. Böylece bu kişi aracılığıyla bu türün eksik olanları, aradıklarını bularak tamamlanırlar. Tıpkı Tanrı'nın (sözünde) dediği gibi (o, yüceltilmelidir):

"İşte sana da emrimizle, bir ruh vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu, kullarımızdan dilediğimizi, kendisiyle doğru yola erİştireceğimizi bir nur yaptık. Şüphesiz ki sen doğru bir yola iletiyorsun; göklerdeki ve yerdeki her şeyin sahibi olan Allah'ın yoluna. İyi bilin ki, bütün işler sonunda Allah'a döner." (Şûrâ/52)⁸⁷

Gazzâlî ve Nâsır-ı Hüsrev'den alınan yukarıdaki iki pasaj, her iki düşünürün Peygamberdeki nübüvvet gücünü, insan zihninden daha yüce özel bir ruh ya da yeti olarak nasıl algıladıklarını göstermektedir. Her ikisi de Şûrâ/52'den alıntılar yapar ve bu Peygamber ruhunu, ayette bahsedilen ruhla tanımlarlar. Nübüvvetin Rûhu'l- Kuds'e bağlanması, 'Faal Akıl' olarak onu yorumlayan Fârâbî düşüncesinde de bulunur. Aynı seviyede Gazzâlî'nin kutsal Peygamber ruhuna dair fikrini, Fârâbî'nin İbn Sinâ aracılığıyla aktardığı fikirlerinden türetmesi mümkündür.⁸⁸ Yine de Gazzâlî'nin Şûrâ/52'de "kutsal Peygamber ruhu" olarak geçen nübüvvet yetisinin çerçevesi ve terminolojisi, -Faal Aklın aksine- Nâsır-ı Hüsrev'in söylemiyle hâlâ eşleşmektedir. Çünkü her iki düşünür de Fârâbî anlayışında olduğu gibi Peygamber dışında Faal bir Akıl bulunmasının yerine Peygamber içindeki nübüvvet ruhunu konumlandırır. Gazzâlî ve Nâsır-ı Hüsrev'in nübüvvet anlayışı arasındaki ikinci bir ortak yön, tüm insanlarda potansiyel olan; ancak sadece Peygamberin aktüalize ettiği özel bir "göz" olarak nübüvvet gücünü tanımlamalarıdır. Gazzâlî, bu tanımlamayı "*el-Münkız mine'd-dalâl*"ın birkaç pasajında sunar.

*Tıpkı Aklın, -duyuların çok uzak olduğu çeşitli akıl türlerini onunla görebildiği bir "nazarı" algılayan- insanın melekelerinden biri olması gibi; nübüvvet gücü de insanın ışığa sahip bir "nazar" aldığı aşamayı belirten ifadedir. Onun ışığında bilinmeyen ve normalde akıl tarafından algılanamayan diğer fenomenler görünür hale gelir.*⁸⁹

*Bilakis nübüvvetine inanç, aklın ötesinde bir aşamanın doğruluğunu kabul etmektir: içerisinde belirli algılarla ilgili özel algıya sahip bir göz açılır ki bu, -tıpkı işitmenin renk algısı, görmenin ses algısı ve tüm duyuların da akıl algısından hariç olduğu gibi- aklın algılanmasından hariç tutulur.*⁹⁰

⁸⁷ Nâsır-i Hüsrev, *Zâd al-musâfir*, 214–15.

⁸⁸ Bk. Al-Akıtı, 'The Three Properties of Prophethood', 194–5.

⁸⁹ Gazzâlî, *Deliverance from Error* (Richard J. McCarthy tarafından *Freedom and Fulfilment* olarak çevrildi; Boston, MA: Twayne, 1980; Beyrut Amerikan University Medeniyet Çalışmaları, 202), 23.

⁹⁰ Gazzâlî, *Deliverance from Error*, 29.

*Elçi (lider);aklın algılayamadığı şeyleri, olağanüstü özellikleri ve görünmeyenleri açığa çıkaran bir gözün onun için açıldığı, aklın ötesine geçen bir evreye ulaştığı oldu.*⁹¹

El-Akiti, Gazzâlî [düşüncesindeki] açılan "nübüvvet gözünün", İbn Sinâ [düşüncesindeki] Peygamberden ve -akledilirleri söylemsel düşünce olmaksızın anında kavramak olan-Hads gücünden 'engelin kaldırılması' olan Nübüvvet özelliğinin yeniden düzenlenmesi olduğunu ileri sürer.⁹² Ancak Gazzâlî'nin Peygambere ait -akıl tarafından normalde algılanamayan fenomen ve bilinmeyenleri algılamakta olan- ışığa sahip özel bir göz fikri, aslında filozofların görüşünden onun görüşünü ayırmaktadır. Fârâbî için bir Peygamber, Faal Akıldan gelen feyz sayesinde müktesep akla sahip olmaktadır.⁹³ İbn Sinâ için bir Peygamber "Kutsal Akıl"a sahiptir ve Faal Akıl ile bağlantılı olması nedeniyle bütün makulleri önünde hazır bulmaktır. İbn Sinâ'nın Peygamberi, duysal formlar veya rasyonel müzakereler olmaksızın hads (sezgi) aracılığıyla ikincil makulleri kendiliğinden kavrayabilir.⁹⁴ Ancak bu filozoflar, Gazzâlî'nin yaptığı gibi, Peygamberin üstün aklını vizyoner bir güç ya da "göz" olarak tanımlamaz. Göz benzetmesi, önemlidir; çünkü Gazzâlî'nin nübüvvet yetisi; filozoflar için olduğu gibi sadece insan aklının yüceltilmiş veya mükemmelleştirilmiş bir seviyesi değil; daha ziyade-ışitmenin görmekten farklı olması gibi-peygamber yetisinin akıldan tamamen farklı olmasıdır. Bu nedenle Gazzâlî, Peygamber yetisinin rolünü yalnızca insan aklının kendi çabalarıyla kavrayabileceği ikincil makulleri kavramak olarak asla tanımlamaz. Gazzâlî (düşüncesindeki) Peygamberin nazarı -normalde idrak tarafından algılanamayan diğer fenomenler ve bilinmeyenler ile aklın algılamadığı şeyleri-yani-aklın ötesi ve üzerinde olan gerçekleri kavramaktadır. Bu bağlamda Gazzâlî'nin nübüvvet düşüncesi-gözü henüz kapalı olan- diğer insanların göremediği şeyleri görebilecek şekilde Peygamber "basîreti"nden perdenin kaldırılmasını benzer şekilde açıklayan Nâsır-ı Hüsrev'in görüşleriyle uyumaktadır.

[Böylece] Yaratıcı'nın kendi Kitâbesini tek bir kişiye göstermesi; Yaratılış içinde âlemin [İlâhî] Yazısı'na bakması, başkalarının habersiz olduklarının farkında olması ve başkalarının görmediğini görmesi gibi, (Yaratıcının) kendi Emrinden ona gönderdiği ilahi ilham (vahy) yoluyla (peygamberin) iç görüşünün aydınlatılmasıyla oldu. Bu, bir kişinin-diğer insanlar arasında[yalnızca] o kişiye görünen bir ışık algısıyla önceden kendisine gizlenmiş bir şeye rastlaması gibidir.

⁹¹ Gazzâlî, *Deliverance from Error*, 31-2.

⁹² Al-Akiti, 'The Three Properties of Prophethood', 198.

⁹³ Farabî'nin peygamberlik görüşüyle ilgili iyi bir tartışma, Muhammed Azadpour'dadır, *Reason Unbound: On Spiritual Practice in Islamic Peripatetic Philosophy* (Albany, NY: SUNY Press, 2011), 45.

⁹⁴ Azadpour, *Reason Unbound*, 60-61.

Bu tıpkı 'Yüce olan' Tanrı'nın dediği gibi: "Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözleri üzerinde de bir perde vardır." (Bakara/7)⁹⁵

Ne zaman cahil ile ilgili olarak O (Yaratıcı), kalplerinin üzerinde duran ve işitenlerin bir mühür ve gözlerinin üstüne bir perde olduğunu söylese; bu ifade elçinin kulağında ve kalbi üzerinde bir mührün olmadığını ve onun gözünde perde olmadığını gösterir. [Böylece] elçi, gözleri perdeli olanların [insanların] görmediklerini görür. Elçinin insanlar üzerindeki farkı (fazileti), bilgiyle ilgili olduğu için; bunu mutlaka gözünde hiçbir örtü olmadığı zaman, elçinin bilgi kazanmış olması takip eder.⁹⁶

Bu örtü ya da perde, İlahi ilhamdan (vahiy) önce elçinin gözünün üzerindeydi. İnanmayanların (kâfirûn) gözü üzerindeki örtü, fiziksel (cismî) olmaktan ziyade, bugün yazma gücüne sahip olmayan her bir insanın gözünü kaplayan örtüye benzer. Böylece biz, insanların İlahi Yazma ile ilgili olarak tamamen "okuma-yazma bilmeyen" olduklarını ve Seçilmiş Elçinin de Kutsal Ruh ona ulaşmadan önce bu Kutsal Yazma ile ilgili olarak "okuma-yazma bilmediğini" (ümmî) söylüyoruz... Perde, Elçi'nin sezgi sahibi gözünden (basiret) kalkınca, bu İlahi Yazmayı okudu ve tanıdı.⁹⁷

Yukarıdaki pasajlar, Nâsır-ı Hüsrev'in "Zâdü'l-müsâfirîn"inde nübüvvet ve vahiy tartışmalarına ayrılmış bir bölümündendir. Bütün detaylarına girmeksizin Nâsır-ı Hüsrev'in vahiy ve Peygamberlik ruhu veya yetisini, peygamberin -evrende İlahi Kelam tezahürünün metafiziksel, arketipsel ve metin-üstü bir şekli olan-Allah'ın göksel Kitabı ya da Yazmasını (kitâbet) okuduğu vizyoner bir güç doğrultusunda algıladığını söylemek mümkündür.⁹⁸ Nâsır-ı Hüsrev'in nübüvvet teorisinin merkezinde sadece Peygamberin-insan aklından üstün bir yeti olan-Kutsal Ruh'un aydınlatmasıyla Tanrı'nın göksel Kitabını okuyabildiği, düşüncesi yatmaktadır. Kutsal Ruh, peygambere -Nâsır-ı Hüsrev tarafından peygamber olmayan insanların sahip olmadığı bir "nazar"a benzetilen- özel manevi bir algı gücü kazandırır. Böylece Gazzâlî ve Nâsır-ı Hüsrev'in her ikisi de Peygamber Hz. Muhammed'in nübüvvet yetisini,- akıl-üstü gerçeklerin Peygamber tarafından algılandığı- eşsiz manevi bir yeti veya aydınlatılmış bir nazarda bulur ve açıklarlar. Bu nübüvvet anlayışı hem Fârâbî hem de İbn Sinâ'nın görüşlerinden farklıdır. Çünkü Gazzâlî, Peygamberlik nazarının algıladığı şeyin geniş kapsamından 'akıl' çıkarıldığını yazar.⁹⁹ Bu iki düşünürde nübüvvetin ne anlama geldiğine dair üçüncü ve son ortak unsur, onların her birinin-filozofların

⁹⁵ Nâsır-i Hüsrev, *Zâd al-musâfir*, 215-16.

⁹⁶ Nâsır-i Hüsrev, *Zâd al-musâfir*, 216.

⁹⁷ Nâsır-i Hüsrev, *Zâd al-musâfir*, 216-17.

⁹⁸ Nâsır-i Hüsrev'in İsmâîlî düşüncesindeki vahiy bağlamında ilahi ilham, Kurânî vahiy ve Peygamberlik doktrini, *Kelam ve Felsefe*, şu anda devam eden tezimin konusudur.

⁹⁹ Gazzâlî, *Deliverance from Error*, 29.

iddialarına karşı- insanlık tarihinde nübüvvetin varlığı ve imkânını kanıtlamak için sundukları argümandır. El-Akiti ve Griffel gibi akademisyenler tarafından Gazzâlî'nin *el-Münkız mine'đ-đalâl'*daki nübüvvet tartışmasının, tasdik edici bir mucizeyle Peygamberin iddialarının doğrulandığı geleneksel Eş'arî geleneğinden ayrıldığı belirtilmiştir.¹⁰⁰ Bunun yerine Gazzâlî, Peygamberin doğruluğunun onun öğretilerinin gerçek içeriğini inceleyerek ve onların etki ve meyvelerini tecrübe ederek doğrulandığını düşünür.¹⁰¹ Gazzâlî'nin-âlemden nübüvvetin varlık ve imkânının kanıtı için- verdiği bir argüman ise insan zihninin tek başına kendi imkânlarıyla elde edemeyeceğine inandığı bilimsel bilginin (yani, tıp ve astronomi) varlığıdır:

*Peygamberlik hakkındaki şüphe ya onun imkânın ya gerçek varlığına ya da belirli bir bireye ait olduğuna temas eder. İmkânının kanıtı, onun varlığıdır. Varlığının kanıtı, -tıp ve astronomi bilgisi gibi- yalnızca akıl tarafından elde edilemeyen bilginin dünyadaki varlığıdır. Bu bilgiyi her kim incelerse, sadece ilahi bir ilham ve En Yüce Tanrı'dan özel bir yardımla elde edilebilir olduğu ve bunun deneysel bir yolunun olmadığını kaçınılmaz olarak bilir. Nitekim astronomik olaylar arasında sadece her bin yılda meydana gelen bir olay vardır. Öyleyse, bunun bilgisi deneysel olarak nasıl elde edilebilir? Aynıısı ilaçların özellikleri için de geçerlidir. Bu kanıttan açıkça anlaşılıyor ki, aklın normalde kavramadığı şeyleri, kavramak için bir yol olduğu ihtimal sınırları içindedir. Nübüvvet sadece bu tür bilgiyi ifade etmez. Bilakis normalde aklın algıladığı şeylerin dışında olan bu tür şeylerin algılanması, nübüvvetin özelliklerinden biridir. Aynı zamanda birçok diğer özelliği vardır; bahsettiğimiz şey denizden bir damladır.*¹⁰²

Gazzâlî'nin -astronomi ve tıp bilimlerin de olduğu gibi-Peygambere verilen ilahi ilhamın da deneysel olarak elde edilemeyeceği yönündeki argümanıya ilgili dikkat çeken şey; -1070'den on yıllar önce yazılmış- "*Câmiu'l-Hikmeteyn*"de Nâsır-ı Hüsrev'in de tam olarak aynı argümanı vermesidir.¹⁰³ Bu argüman, felsefe öğretileri ve İsmâilî dava öğretilerini uzlaştırmayı amaçlayan bir metinde sunulmaktadır. Bütün pasaj, aşağıda alıntılanmaya değerdir:

Tıp, astronomi ve benzerleri gibi diğer bilimlerin her biri, Peygamber'in Âdem'den öğrendiği ilahi öğretisi sayesinde bir Peygamber tarafından üretildi.

¹⁰⁰ Afifi al-Akiti, 'The Three Properties of Prophethood', 198-200; Griffel, 'al-Ghazali's Concept of Prophecy', 140.

¹⁰¹ Griffel, 'al-Ghazali's Concept of Prophecy', 142- 143.

¹⁰² Gazzâlî, *Deliverance from Error*, 23; ayrıca bk. 29.

¹⁰³ Nâsir-i Hüsrev'in buradaki argümanı, İsmâilî dâî Abû Hâtim er-Râzî'nin (ö. 933) *A'âmü'n-Nübüvve'sinde* de bulunmaktadır. Râzî'nin argümanını incelemek için Klaus Hachmeier ve Frank Griffel'e bakınız, 'Prophets as Physicians of the Soul: A Dispute About the Relationship between Reason and Revelation Reported by al-Tawhîdî in his *Book of Delightful and Intimate Conversations (Kitab al-Imta' wa-l-mu'anasa)*', *Me'langes d'Universite ' Saint-Joseph* 63 (2010-2011), 222–257.

Âdem, derler ki, bu isimlerle meleklerle üstün oldu. Çünkü Tanrı, onlara [melekler] aslında söylenen isimlerden ziyade; doğrudan ilham ile öğretti. Gerçek din bilginleri; tıp ve astronomi bilimini-hem nübüvveti hem de ilahi ilhamı (vahy) reddeden- filozoflara nübüvvetin varlığına kanıt olarak kullanırlar. Onların hepsi; Rum'dan gelen belirli bir ilacın bir tahlil ağırlığı gerektirdiğini, Çin'den bir diğerinin, yarım dirhem ağırlığını gerektirdiğini; ancak Hindistan'dan bir diğerinin, yarım tahlil ağırlığına ihtiyaç duyduğunu ve bunların hepsinin birleştirilmesi gerektiğini- ki bir insandan hastalığı önleyebilmek için, örneğin, bunlardan biri dövülür, bunlardan biri eritilir ve bunlardan biri yakılır- ilk bilenin mutlaka bir Peygamber olması gerektiğini söylüyor. Nihayetinde Tanrı, ona bu şeylerde bu miktarlarda hastalık için ilaç olmaları gibi, insanlara faydaları olduğunu öğretti. Eğer böyle değilse, o zaman hiç kimse bu ilaçları deneylerle ya da test yoluyla tanıyamazdı. Ayrıca onlar, gözlemediğimiz gökyüzündeki binlerce yıldızdan yedi tanesinin döndüğünü anlayan ilk kişinin ve (yine) her birinin yörüngesinin yanı sıra davranışı ve doğasının bilgisine ulaşan-Tanrı'nın doğrudan talimatıyla bu yüce bilimi öğrenmiş- bir Peygamber olduğunu, söylerler. Bu yüzden hem teolojik kanıtlarla hem de [filozofların] kendi biliminden yararlanarak nübüvvetin varlığı, gerekli bir sonuç olarak ortaya çıkar.¹⁰⁴

Nâsır-ı Hüsrev'in nübüvvetin varlığına dair -bunu inkâr eden filozoflara yönelttiği- argümanı, tıp ve astronomi bilgisinin Peygamberlere verilen ilahi ilhamdan (vahy) kaynaklandığını ve sadece insan deneyi ya da testinin böyle bir bilgiyi asla veremeyeceğini, iddia ediyor.

Özetle Gazzâlî'nin *Mişkât*'taki kozmolojisi ile Nâsır-ı Hüsrev'in kozmolojisinin karşılaştırılması, her iki düşünürün de Tanrı'nın yarattığı kozmosu benzer çizgilerde tasvir ettiğini ortaya koymaktadır. Hem Nâsır hem de Gazzâlî için insanoğlu iki tür görüye sahiptir: Gözlerin fiziksel görüşü ve aklın manevi görüşü. Her ikisi de bu iki görünümün yetisinin her birinin, kendi "güneşinin" faaliyete geçmesini gerektirdiğini, yani fiziksel güneşin ve ilahi vahyin gerekli olduğunu düşünür. Buna göre kozmos, her birinin aşağı yukarı aynı terminolojiyle: Manevi (ruhani) ve fiziksel (cismani), ince (latif) ve yoğun (kesif), daha yüce (ulvi) ve alt (sufli) veya entelektüel (akli) ve duysal (hissi) olmak üzere tanımladıkları tam olarak iki âlemden oluşur. Her iki düşünür için de manevi âlem, ışık (nur), akıl, melekler veya ruh olarak adlandırılan manevi varlıkların bir hiyerarşisinden oluşur. Bu manevi hiyerarşinin en yüce rütbesi, Tanrı'ya en yakın olan yüce bir ışık ya da melektir. Nâsır için bu yüce melek ışığı, Küllî Akıl ve Kalem'dir. Gazzâlî de onun diğer eserlerinden bellidir-ki yüce melek ışığını, Taht (Arş) ve Tâbî olunan Bir (Muta) gibi diğer isimlerle birlikte Kalem ve İlk Akıl diye isimlendirmiştir.¹⁰⁵ Manevi âlem, fiziksel âlemin üzerinde hâkim olur; böylece

¹⁰⁴ Nâsır-i Hüsrev, *Between Reason and Revelation*, 29-30.

¹⁰⁵ Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, 280.

ikinci olan birincinin etkisi olur. Her iki düşünür de bu ilişkiyi, fiziksel âlemin manevi âlemin izlerini içermesi olarak tanımlar. Nâsır ve Gazzâlî, Tanrı'nın iki âlem arasındaki dengeleme ve benzerliği –analojik ilişki olarak adlandırılan fiziksel âlemdeki her bir varlığın, manevi âlemdeki bir varlıkla benzerliği şeklinde- nasıl kurduğunu vurgular. Böyle bir ilişki gereklidir; çünkü o, manevi yolcunun ilk olarak fiziksel âlemi tanımasına ve düşünmesine izin verir ve onun aracılığı ile manevi âlem hakkında bilgi sahibi olur. Arayıcı (sâlik), mânevî âlemde ilâhî varlığa ulaşabilir ve Tanrı'nın Birliğini tanıyabilir. Sonuç olarak nübüvvet konusunda Gazzâlî'nin öğretileri, üç açıdan Nâsır-ı Hüsrev'inkileri yakından takip eder. *İlki*: -Peygamberin aklını, insan aklının mükemmelliği olarak gören filozofların aksine-, nübüvvet yetisini, insan aklından daha yüce bir varlık olarak tasavvur etmesidir. *İkincisi*: Nübüvvet yetisini ya da ruhunu, insan aklının algıladığından farklı gerçekleri algılayan bir "nazar" olarak betimlemesidir. *Üçüncüsü*: İnsanî deneysel yöntemlerin ilahi ilham olmadan bu bilgiyi elde edemeyeceği gerekçesiyle Tıp ve Astronomi gibi bilimsel bilginin, geçmişte nübüvvetin varlığının kanıtı olduğunu (filozoflara karşı) savunur.

Hem terminoloji hem de içerik açısından Nâsır-ı Hüsrev ve Gazzâlî'nin epistemolojileri, kozmolojileri ve nübüvvet teorileri arasındaki muazzam ortaklık derecesi, -Gazzâlî'nin Nâsır-ı Hüsrev'in eserlerine erişme ihtimalinin yüksek olmasıyla birlikte- Gazzâlî'nin Nâsır-ı Hüsrev'in bu konulardaki düşüncelerini aldığına dair delilleri zorlamaktadır. Bu ihtimal, Gazzâlî'nin "*Mişkâtü'l-envâr*"daki epistemoloji, kozmoloji ve nübüvvet teolojisini yalnızca İbn Sinâ'dan aldığı görüşünden -daha olası değilse de- aynı derecede ma'kuldur. Her iki durumda da "*Mişkâtü'l-envâr*" ve İsmâilî öğretisi arasındaki bu önemli paralellikler, şimdiye kadar dikkate alınmamıştır. Bu ortak noktaların en muhafazakâr yorumu bile Gazzâlî'nin *Mişkât*'in -bir İsmâilî varlığın daha da belirgin olduğu- 'perdeler' bölümünde sunduğu daha yüksek kozmolojinin incelenmesini gerektiriyor.

4. Mişkâtü'l-envâr'da Gazali'nin İlahî âlemi ve Bunun İsmailî Kaynakları

"Gazzâlî, gerçekte 'Bâtînî' teorisini kendi Sufi dünya-görüşüne uyacak şekilde adapte etti."
(Hermann Landolt)

1991 tarihli makalesinde Hermann Landolt, Gazzâlî'nin İsmâilî kozmolojisinin unsurlarını *Mişkât*'in Perdeler bölümüne dâhil ettiğini ileri sürdü. Landolt, özellikle -nurla perdelenen iki grup tarafından tapılan- Güneş Meleği ve Ay Meleğinin; İsmâilî kozmolojinin Küllî Akıl ve Küllî Nefs'ine atıf olduğunu ileri sürdü. Aynı zamanda o, Ay Meleği'ne ibadet eden grubu filozoflar ve Güneş Meleği'ne ibadet eden grubu İsmâilîler olarak tanımladı.¹⁰⁶*De Smet'in 2013*

¹⁰⁶ Landolt, 'Some Notes on the Mishkat', 41–6.

bölümü, Landolt'un genel fikriyle uyuşmakta ve Güneş Meleğine ibadet eden grubun, -Tanrı'nın emri ve İmam'daki tezahürüne özel bir vurgu yapan- Nizârî İsmâîlîler olabileceğini öne sürmektedir.¹⁰⁷ Griffel, Landolt'un görüşünü 'sonuç yanıltıcı' olduğu için reddetti ve farklı bir sonuca ulaştı. Bunun yerine, Ay Meleğine tapan ikinci en üstün perdeli grubun, -Tanrı algılarını hareket argümanına bağlayan- Aristocu filozoflar ya da "eski uygarlıklar" olduğunu ve Güneş Meleğine ibadet eden en üstün perdeli grubun ise -Tanrı tasavvurları, zorunlu varlık argümanına dayanan Fârâbî ve İbn Sinâ gibi- son filozoflara atıf olduğunu öne sürdü. Griffel, metinsel delil eksikliğine dikkat çekerek ve Gazzâlî'nin sergilediklerinin, İbn Sinâ materyali üzerine kendi düşüncelerinin sonucu olduğuna dayanarak Gazzâlî'nin formülasyonu herhangi bir İsmâîlî bağlantıyı reddetti:

*Oysa gerçekte Gazzâlî'nin İsmâîlî kozmolojinin bu unsuru hakkında habersiz olması ve Kirmânî'nin kozmolojisi ile Gazzâlî'nin İbn Sinâ'nın kozmolojisini uyarlaması arasındaki birçok fark, Gazzâlî kozmolojisi üzerinde bir İsmâîlî etkiden bahsetmeyi imkânsız kılıyor. Bilakis Gazzâlî, İbn Sinâ ve Aristoteles'in kozmolojileri arasındaki ilişkinin bir analizinden İbn Sinâ'nın Tanrı'sını gerçek Tanrı'nın ilk yaratması olarak kendine uyarlamasıyla ilerletti. Elyazması London'un metninde, Sıra numarası: 3126, İbn Sinâ'nın -Tanrı'nın varlığının ispatında- Aristoteles'ten nasıl farklı olduğuna dair bir açıklama yapar. Muhtemelen bu rapor, bu kanıtların her birinin göksel varlıkların kozmolojik merdiveni üzerinde farklı seviyelere ulaştığını ve İbn Sinâ'nın Tanrı'sının o merdivende Aristo'nun Tanrı'sından daha yüce bir adımda olduğunu anlamaya yöneltti. İbn Sinâ'nın Aristoteles'in kozmolojisine ne yaptığını anladıktan sonra, İbn Sinâ'nın aynı şeyi yapmak sadece küçük bir adımdır. Kuşkusuz İbn Sinâ'nın Tanrı'sını gerçek Tanrı'nın ilk yaratması olarak sahiplenmenin bu özel hamlesi, bir dereceye kadar Gazzâlî'nin İsmâîlîye tarafında keşfettiği şeyden kaynaklanmış olabilir. Ancak bu teori için hiçbir metinsel kanıt izi yoktur.*¹⁰⁸

Griffel kesinlikle haklıdır- ki Gazzâlî'nin, Kirmânî'nin kozmolojisi hakkında herhangi bir bilgisi olduğu konusunda çok az kanıt vardır. Onun-ikinci [seviyedeki] en üstperdeli grubun ilk Muharrik olarak Tanrı'ya ibadet edenler olan Aristoteles düşünürler olduğu ve en üstün perdeli grubun ise Tanrıya Zorunlu Varlık olarak ibadet eden filozoflar olduğu-kanaatleri, Landolt ve De Smet'in önceki teorilerinden daha iyi desteklenir. Son iki teori, "perdeli" gruplardan birinin İsmâîlîler olduğunu düşünüyor; ancak bunu desteklemek için çok az kanıt sunulmaktadır. Gazzâlî'nin, İsmâîlîleri inanmayanlar olarak gördüğü ve gerçek İsmâîlî teolojinin iki perdeli gruptan birine benzemediği göz önünde bulundurulduğunda; Gazzâlî'nin onları sadece kendi düşünce ekolünün ikinci

¹⁰⁷ De Smet, 'L'attitude ambivalente d'al-Gazzâlî', 47-48, 51-52.

¹⁰⁸ Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, 282.

derecesi olarak görmesi pek olası değildir. Aynı zamanda Griffel'in bu iki "perdeli" grubun Aristotelesçiler ve filozoflar olduğu görüşü, daha güçlü desteğe sahiptir. Ancak Landolt ve De Smet, her ikisi de -kesin kaynağını belirleyemeseler bile- Gazzâlî'nin İlahi âlem öğretisinin bazı İsmâîlî unsurları kötüye kullandığını ileri sürdüler. Ben, Griffel'in "perdeli" grupların kimliğiyle ilgili görüşünü kabul ederek, Gazzâlî'nin gerçek Tanrı'yı ilk Muharrik ve Zorunlu Varlık üzerine yükseltmek için ortaya koyduğu teolojik yapının genel olarak İsmâîlîler ve özelde Nâsır-ı Hüsrev'den türetilmiş olduğunu iddia edeceğim. Yukarıda görüldüğü gibi Gazzâlî, İsmâîlî kozmolojisinden habersiz değildi; bilakis aslında İsmâîlî öğretinin ayrıntılı noktalarına oldukça aşina idi. Gazzâlî'nin -Muharrik ve Zorunlu Varlık, farklı teolojik gruplar tarafından ibadet edilen ve aynı zamanda gerçek Tanrı'ya boyun eğen iki ayrı göksel varlıktır şeklindeki- daha İlahi âlem öğretisini İbn Sinâ'nın hareket argümanı ile varoluş argümanları arasındaki ayırımından türettiğine dair *Pace* Griffel'in teorisi bir esnetmedir ve bu İlahi âlem öğretisinin içeriğini açıklamaz. Griffel tarafından alıntılı olduğu gibi İbn Sinâ'nın varlık ve hareketten gelen argümanını değerlendirmesinin Gazali raporu, ilk Muharrik ve Zorunlu Varlığa farklı gruplar tarafından Tanrı olarak ibadet edildiğine dair ne bir görüş içerir ne de gerçek Tanrı'nın Zorunlu Varlıktan daha yüce olduğu fikrini öne sürer. Buna ek olarak Gazzâlî'nin İlk Muharrik ve Zorunlu Varlığı tanımlamak için Güneş ve Ay imgelerini kullanımı, İbn Sinâ'da bulunamıyor. Bu nedenle Gazzâlî'nin **1.** İlk Muharrik ve Zorunlu Varlık, her biri farklı dini gruplar tarafından ibadet edilen farklı varlıklardır, **2.** Bunlar sırasıyla fiziksel âlemdeki Ay ve Güneş'e karşılık gelirler, **3.** Gerçek Tanrı, her ikisinden üstündür, görüşlerinin üçünü de-bu teolojik görüşlerin her üçüne bağlı olan-İsmâîlîlerden alması daha olasıdır. Daha önce belirtildiği gibi 10 ve 11 yy.da İsmâîlîler, Kelamcı ve filozofların Tanrı'ya atfettikleri nitelik ve özellikleriyle Yeni Eflatuncu Akıl ve Nefs'i açıkça karakterize eden tek Müslüman teoloji okuluydu ve bu benzer görüşü kabul eden Gazzâlî'nin İsmâîlîlerden bunu öğrenmesi çok daha muhtemeldir. Bu, 1108'de Gazzâlî'yi *Mişkât*'ta "Felsefe ve Heretik (mulhidan)" inançları izlemekle Gazzâlî'yi suçlayan bir grup akademisyenin kararıydı.¹⁰⁹ (Mulhid terimi genellikle İsmâîlîler için kullanılır.) Griffel tarafından bildirildiğine göre İbnü'l-Cevzi, Gazzâlî'nin "*Mişkâtü'l-envâr*"ını -içeriğinin İsmâîlî'den kaynaklandığı gerekçesiyle- sert bir biçimde eleştirdi:

Gazzâlî okurlarının çoğu, bu gizemli pasajdaki ipuçları ve sembolleri anlamamış olsa bile bazıları, İsmâîlî öğretilerle bir yakınlık içerdiğini hissetti. Hanbelî İbnü'l-Cevzi (öl. 597/1201), Gazzâlî'nin sert bir eleştirmeni idi ve 'İblis'in Aldatmacası (Telbîsü İblis)' adlı kitabında Gazzâlî'nin rasyonalist tutumunu, Sufizm'e olan ilgisini ve sahte hadisleri alıntılama konusundaki dikkatsizliğini sürekli eleştirir. "Işıkların Nîşî"ndeki Perde Bölümünü yorumlayan İbnü'l-Cevzi, bildirmektedir ki:

¹⁰⁹ Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, 54.

İbrahim'in gördüğü güneş, ay ve yıldızlar; -Gazzâlî'ye göre- Tanrı'nın perdeleri (hicâbu'l-Allah) olan nurlara atıf yapmaktadır. Bu, Kur'ânî pasajın yanlış anlaşılmasıdır, -İbnü'l-Cevzi itiraz eder ki- bu, İsmâîlî öğretileriyle aynı kumaştan kesilmiştir.¹¹⁰

Daha önceki bir bölüm; Gazzâlî'nin iki âlem kozmolojisini, epistemolojisini ve nübüvveti; İsmâîlî kaynaklar ve özellikle Nâsır-ı Hüsrev'den türetme olasılığını ortaya çıkardı. Perdeler teolojisi ile İsmâîlî teoloji arasındaki bağlantı, Gazzâlî'nin -yalnızca gerçek Tanrı tasavvuruna ulaşan- dördüncü grubu (sufiler) tasviriyile birlikte, sırf nurlarla perdelenmiş üç grup arasındaki en üstün iki grubun tasvirine dayanır. Gazzâlî'ye göre saf nurlarla örtülü ilk grup, ilahi niteliklerin insan özelliklerini aştığını ve Tanrı'yı göklerin ve idarecilerinin (mudabbir) 'Muharrik'i olarak kabul etmekteydi¹¹¹ Griffel, Gazzâlî'nin diğer yazılarına dayanarak, bu grubun ya Eş'arî kelamcılarına veya Aristoteles öncesi filozoflara ya da her ikisine de atıfta bulunduğunu iddia eder. Gazzâlî daha sonra saf nurla perdeli olanların en üstün ikinci grubunu tanımlamak için harekete geçer. Bu grup, daha sonra açıklayacağı gibi, (en üstün feleğin hareketçisi olan) İlk Muharrik'e Rableri olarak tapıyor. Onlar, her bir özel göğün Muharrikinin, birçoğu "melek" denilen farklı bir varlık olduğunu kabul ederler. Meleklerin ilahi nurlarla ilişkisi, yıldızlarınkı gibidir.¹¹² Bunun yerine onlar, bütün gök feleklerini kaplayan en uzak göksel cisimlerin hareket ettiricisinin Rabb'in bütün gök feleklerini kaplayan en uzak göksel cisimlerin hareket ettiricisi olduğu olduğunu iddia ediyorlar.¹¹³ Daha sonra "Tâbî Olunan"ın ibadet edenleri olarak ortaya çıkan bir sonraki en üstün grup, temas yoluyla en üst feleği hareket ettiren İlk Muharrikin, -hareketi Âlemlerin Rabbine sunulan bir hizmet olan-melek olduğuna inanıyorlar. Onlar, bu İlk Muharriki "saf ilahi nurlarla ilişkisi, Ay'ın duyuşal ışıklar arasındaki ilişkisi olan" meleksel bir varlık olarak görüyorlar. Bunun yerine bu grup, İlk Muharrikin en üst feleği hareket ettirdiğinde itaat etmiş olduğu 'Tâbî Olunan Bir'e taparlar. Daha da ötesi Tâbî Olunan Bir'in İlk Muharrik ile doğrudan temasla değil, emirle hareket ettirdiğini vurgulamaktadırlar.¹¹⁴ Dördüncü ve en üst grup 'sufiler,' bir önceki grubun ibadet ettikleri "Tâbî Olunan Bir"ın gerçek Tanrı olmadığını açığa çıkarma yoluyla farkındadırlar. Çünkü o, "bütünlük ve azami kusursuzlukla çelişen bir özellik tarafından tanımlanır". Bunun yerine onlar, Tâbî Olunan Bir'i "duyuşal ışıklar arasında Güneşin ilişkisi gibi olan" bir melek ya da akıl olarak görürler.¹¹⁵

¹¹⁰ Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, 284.

¹¹¹ Gazzâlî, *Mışkât*, 183

¹¹² Gazzâlî, *Mışkât*, 184.

¹¹³ Gazzâlî, *Mışkât*, 184. Ayrıca Griffel'de alıntılanmıştır, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, 250.

¹¹⁴ Gazzâlî, *Mışkât*, 184.

¹¹⁵ Gazzâlî, *Mışkât*, 184.

"Doğru" kozmoloji -öğretilerine Gazzâlî'nin kendisinin de- bağlı olduğu dördüncü grup olan "Sufiler"dir. Bir bütün olarak "*Miškâtü'l-envâr*" bağlamında onların doğru kozmolojilerinin detaylarını yeniden inşa edebiliriz. Buna göre, ikinci "perdeli" grubun taptığı İlk Muharrik, manevi nurlar arasında Ay Melek'dir. Bu, İlk Muharrik'in, Gazzâlî'nin manevi âleminde meleksel veya aydınlatıcı varlıkların ikinci en üst rütbesi olduğu anlamına gelir. Üçüncü "perdeli" grup tarafından tapılan 'Tâbî Olunan Bir', manevi nurlar arasındaki Güneş ve Tanrı'nın kendisinden sonraki en yüce varlıktır. Bu, 'Tâbî Olunan Bir'in; manevi âlemdeki melek, aydın veya entelektüel varlıklar arasında en üst derecede ve Tanrı'ya en yakın olduğu anlamına gelir. 'Tâbî Olunan Bir'in, Gazzâlî'nin daha önce "İlk Kaynağa en yakın ışık" olarak tarif ettiği ile aynı olması gerekir. Bu yüzden 'Tâbî Olunan Bir'e Güneş denir. Çünkü o, manevi âlemin diğer derecelerine göre 'şık' (nur) ismine daha layıktır. Nihayetinde gerçek Tanrı, Güneş Melek ve Ay Melek'in üstünde ve ötesindedir. Griffel, Ay Melek'in - Gazzâlî'nin görüşüne göre- Aristoteles'in bir 'İlk Muharrik' argümanından Tanrı kavramlarını türeten Aristotelesçi filozofların olduğunu kanıtlar.¹¹⁶ Bundan başka o, Güneş meleğinin, Gazzâlî'nin görüşüne göre, Zorunlu Varlık kavramından Tanrı anlayışlarını kurdukları Fârâbî ve İbn Sinâ gibi filozofların Tanrısı olduğunu sonucunu çıkarıyor.¹¹⁷

Gazzâlî'nin bu özel teolojik ve tartışmalı yaklaşımı nereden kaynaklanmış olabilir? Şimdi ben, İlk Muharrik/Ay Meleği olarak ikinci en yüce meleksel varlık ve Zorunlu Varlık/Güneş Meleği olarak en yüce meleksel varlığı, gerçek Tanrı'nın her iki meleksel varlığı da aşacak şekilde karakterize edilen- bu tür bir teolojiyi, Nâsır-ı Hüsrev'in eserlerinde bulunan belirgin bir İsmâilî kozmoloji olduğunu göstereceğim. Gazzâlî'nin Güneş meleği ve Ay meleği aslında İsmâilîlerin Küllî Akıl ve Küllî Nefs'idir. Landolt, şöyle dediğinde doğrudur: Ben, 'Ay' meleğinin sadece Yeni Eflatuncu Âlem-Ruh (nefs, ruh)u temsil ettiğini ve 'Güneş' Rabbinin de sonuç olarak ya Akıl ya da Küllî Akıl olduğunu ileri sürüyorum.¹¹⁸ Aynı zamanda Alexander Treiger'in çalışması, Gazzâlî'nin çeşitli isim ve adlandırmalarla Tanrı'nın manevi hiyerarşisindeki en yüce iki yaratılmış varlık olarak; Küllî Akıl ve Küllî Nefs'e atıfta bulunduğu birkaç örnek sunmaktadır.¹¹⁹

Ben, Gazzâlî'nin güneş ve aya tapmakla ilgili Kur'an ayetlerini hatırlatarak meleğe tapınan diğer Müslüman grupları suçlayan cedelci stratejisini, daha önce iddia ettiğim gibi, Gazzâlî'nin muhtemelen aşına olduğu bir metin olan Nâsır-ı Hüsrev'in "*Vech-i Dîn*"inden nasıl türettiğini göstererek başlayacağım. Bu

¹¹⁶ Gazzâlî, *Miškât*, 250-1.

¹¹⁷ Gazzâlî, *Miškât*, 251-2.

¹¹⁸ Landolt, 'Some Notes on the Mishkat', 41.

¹¹⁹ Bu materyalin özeti ve Gazzâlî'nin eserlerindeki terminolojik yazışmaları özetleyen faydalı bir grafik için bk. Treiger, *Inspired Knowledge*, 105-107.

makalenin ilk bölümünde belirtildiği gibi Gazzâlî, “*Vech-i Dîn*”in on birinci bölümünde bütün karakteristik özelliklerinin yer aldığı Şehadetin bir İsmâilî te’vilini yeniden üretti. Aynı bölümün ortasında Nâsır, (41/37) Kur’an ayetini şöyle aktarır: “Gece, gündüz, güneş ve ay Allah’ın varlığının delillerindedir. Güneşe ve aya secde etmeyin. Onları yaratan Allah’a secde edin.” Daha sonra bu ayetin te’vilini açıklamaya devam eder ve aşağıdaki açıklamayı yapar:

‘Güneş’ derken O [Tanrı], [Küllî] Akıl anlamına gelirken; ‘Ay’ derken O, [Küllî] Nefs anlamına gelir. Çünkü Güneş’in Ay’a ışık vermesi gibi Akıl, Nefs’e fayda sağlar. O (Allah), “Güneşe ve Ay’a secde etmeyin; onları yaratan Allah’a ibadet edin” dediğinde; O, Akıl ve Nefs’in niteliklerini Tanrı’ya yüklemeyin ve Tanrı’nın, ilahi ilhamın (teyid) [çünkü bu Akıl’dır] efendisi olduğuna ya da bileşimin (terkib) [çünkü bu Nefs’tir] efendisi olduğuna inanmayın; çünkü bunlar yaratılmıştır. Ancak günümüzde Mu'tezile ve Kerramiler arasındaki mütekellimün (teologlar) gibi birçok insan, Tek Tanrıya inanan (muvahhidün) olduklarını düşünerek, aslında Akıl ve Nefs’e taparlar. Yüce olan Allah, bizi kendisinden başkasına tapmaktan korusun!¹²⁰

Yukarıdaki pasajda Nâsır, Mu'tezilî ve Kerrâmî teologları Tanrı'nın Kendisi yerine- Güneş ve ay tarafından sembolize edilen- Küllî Akıl ve Küllî Nefs'e ibadet etmekle suçluyor. Bu, Gazzâlî'nin *Mişkât*'ının ‘perdeler’ bölümündeki iddialarıyla neredeyse aynıdır. Gazzâlî'nin İsmâilî öğretisi bilgisine göre “*Vech-i Dîn*”in on birinci bölümüne kısmen erişme olasılığı ve onun meleksele yapılar tapınma olarak güneş ve aya tapınmayı yorumlayan kendine özgü cedelci yaklaşımı içerdiği gerçeği dikkate alındığında Gazzâlî'nin perdeler tartışmasını Nâsır-ı Hüsrev'den uyarladığı güçlü bir ihtimaldir. Landolt'un da belirttiği gibi, Güneş ve Ay’a tapmayı Küllî Akıl ve Küllî Nefs ile birleştiren tek İsmâilî dâî, Muhammed b. Ahmed el-Nesefî'dir (öl. 332/943)- ki o, İbrahim’in yıldızlara tapmaktan çıkış yolculuğunun hikâyesinde (Q 6. 74–82) Akıl ve Nefs olarak güneşi ve ayı yorumlamıştır. Gazzâlî'nin Nesefî'nin metnine ulaşması mümkün olsa da Nesefî'nin yorumu, İbrahim’in manevi intisabı hakkındadır ve diğer Müslüman teoloji ekollerinin inançlarına karşı bir cedel olarak tasarlanmamıştır. Ayrıca Nâsır-ı Hüsrev, döneminin Müslüman gruplarını Tanrı'yı tanımadaki başarısızlıklarıyla ve bunun yerine Küllî Akıl ve Küllî Nefs'e ibadet etmekle açıkça suçlarken hatalarını Güneş ve Ay’a tapmak olarak tanımladı. Böylece “*Vech-i Dîn*” ve özellikle onuncu bölümünün izlerinin takip edilebildiği Gazalî'nin *Fedâ'ih*'in'deki diğer materyaller bhusus göz önüne alındığında Gazzâlî'nin perdeler teolojisi ve tasvirlerini “*Vech-i Dîn*”den türetmesi daha muhtemeldir. Yeni Eflatuncu meleksele yapılar gibi Nâsır-ı Hüsrev'in Güneş ve Ay yorumları ile Gazzâlî'nin perdeler kozmolojisi olarak yorumlanması arasındaki benzerlikler,

¹²⁰ Nâsır-ı Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 102-103. Faquir Hunzai, bu pasajı tercüme etmemde bana yardımcı oldu.

cedelci bir sunum ve yıldız sembolizmi ile sınırlı değildir. Gazzâlî'nin Güneş-Melek ve Ay-Melek'in kusursuz işlevleri ve nitelikleri hakkındaki görüşleri, Nâsır-ı Hüsrev'in sırasıyla Küllî Akıl ve Küllî Nefs'i açıklamalarıyla eşleşiyor. Ama öncelikle Griffel'in vardığı -Ay Meleği'nin hareketten gelen argümana dayanan Aristoteles filozoflarının İlk Muharriki ile özdeşleştirilmesi gerektiği- sonucunu akılda tutarak Gazzâlî'nin bu pozisyonu İbn Sinâ'dan türetme ihtimalini düşünmek gerekir. İbn Sinâ'nın Aristoteles'in İlk Muharriki Tanrı'ya bir referans almaktan ziyade İlk Akıl'a referans aldığı doğrudur. McGinnis'in de belirttiği gibi 'İbn Sinâ, bu 'Hareketsiz Muharriki' göklerin en dışsal feleği ile ilişkili olan; ancak Tanrı olmayan maddi olmayan madde (veya akıl) ile tanımladı. En iyi ihtimalle bu varlık, kozmosumuzun hareket sebebidir; ama kozmosun kendi mutlak varlığından değil.'¹²¹ İbn Sinâ'nın kozmolojisinde İlk Akıl, en dıştaki cennetin veya feleğin yakın sebebidir.¹²² Böylece, İbn Sinâ için İlk Muharrik (İlk Akıl olarak) Tanrı'nın bir derece altındadır, Zorunlu Varlıktır. Ancak Gazzâlî'nin şeması, (en yüce feleğin Muharriki olan) İlk Muharriki, Tanrı'nın iki derece altına yerleştirir. Gazzâlî ayrıca, Fârâbî ve İbn Sinâ tarafından düzenlenen on akıl, on benzer felek sistemini onaylamamaktadır. Bunun yerine, Gazzâlî'nin Tanrı'nın iki derece altındaki İlk Muharriki içeren çerçevesi, Küllî Nefs'in Tanrı'nın iki derecenin altında olduğu ve aynı zamanda Ay'a karşılık geldiği Nâsır-ı Hüsrev'in Yeni Eflatuncu teolojisiyle daha iyi uzlaşıyor. Daha önce açıklanmış olan Gazzâlî'nin iki âlem kozmolojisi ve Nâsır-ı Hüsrev arasındaki büyük ortaklık derecesine göre bu şaşırtıcı olmamalıdır. "*Câmiu'l-Hikmeteyn*"inde Nâsır, hareketin klasik Aristoteles argümanını sunar ve İlk Muharriki, Küllî Nefs ile özdeşleştirir. Bu argümanın bir açıklamasında Nâsır, dikkatini Sokrates, Empedokles, Platon ve Aristoteles gibi "antiklerin" ve "metafizik filozofların" (muta'allihan-i filozoflar) görüşlerine çevirir. Onun açıklamasına göre, bu Yunan filozofları; insandan yiyeceklerine, bitkilere, doğa ve katmanlara doğru geriye hareketi izleyerek âlemin bir ilk nedeninin olduğunu savunmaktadır. Onlar, feleklerin de neden olması gerektiğine ve tüm feleklerin nedeninin âlemin Yaratıcısı olduğu sonucuna varmışlardır. O; bu metafizikçi filozofların, nihaî etkiden İlk Neden'e kadar, aradaki her şeyin hareket (Muharrik) ile karakterize olduğunu iddia ettiklerini belirtiyor.¹²³ Uzun bir açıklamadan sonra Nâsır, bu metafizikçi filozofların "İnsanın rasyonel ruhu; felekler, yıldızlar ve bunların altında kalanların nedeni olan Tüm'ün [Küllî Nefs'in] bir parçasıdır" görüşüne atıfta bulunur. Onların Küllî Nefs (dedikleri), feleğin düzenleyicisi olduğu için onun içindeki felek ve tüm gök cisimleri hizmetinde dururlar.¹²⁴ Böylece, Nâsır-

¹²¹ Jon McGinnis, *Avicenna* (Oxford ve New York: Oxford University Press, 2010), 151.

¹²² Jon McGinnis, *Avicenna*, 205

¹²³ Nâsır-i Hüsrev, *Between Reason and Revelation*, 69.

¹²⁴ Nâsır-i Hüsrev, *Between Reason and Revelation*, 71. (Çeviri biraz değiştirilmiştir.)

ı Hüsrev hareketin Aristoteles argümanını sunar; ama “âlemin yaratıcısı” ve “feleklerin ve yıldızların sebebi”ni Küllî Nefs olarak ifade eder. Bu nedenle, Nâsır’ın görüşüne göre, Aristoteles gibi metafizikçi filozoflar yalnızca Küllî Nefs’in tanınmasına erişirler. Onun İsmâîlî kozmolojisinde Küllî Nefs, göklerin Muharriki ve fiziksel âlemin bestecisi ve maddesel bedenlerin Muharriki, kozmosun gerçek Yaratıcı ve Yapıcısı'dır. Nâsır-ı Hüsrev, “Zâdü'l-müsâfirîn”de bütün bir bölümü Fiziksel âlemi yaratan ve meleklerin ve özel (bitki, hayvan, akılcı) ruhların arabuluculuğu yoluyla fiziksel bedenlerin hareketine neden olanın (Tanrı değil; ancak) Küllî Nefs olduğu tartışmasına ayırıyor.¹²⁵ Nâsır, Tanrı'nın kozmostaki her hareketin etmeni veya etkin nedeni olduğunu söyleyen Eş'arî Okasyonalizmini (ara nedencilik) şiddetli biçimde eleştirir: Toplumun cahilleri, Tanrı'nın Birliği aracılığı (veya nedeni)ile bu eserlerin faili olduğunu söylüyor.¹²⁶ Nâsır: ‘Doğaya göre kurulan âlemin formu, Nefs’in eylemi aracılığıyla gerçekleşir ve bu, âlemdeki insan ruhunun onun parçası olduğu Küllî Nefs'tir’, diyerek açıklamaya devam eder.¹²⁷ Başka bir çalışmada Nâsır, tekrar Küllî Nefs'in fiziksel âlemin hareket ettiricisi olduğunu belirtiyor:

*Küllî Nefs, cismani âlemin tertibinin efendisidir ve bu âlemin hareketini başlatmıştır. Geliştirdiği bu hareketin nedeni, kendi mükemmeliyetini aramaktır ve bu, bu âlemde bulunan seçkin kişilerde elde edilir.*¹²⁸

Nefs, bu yaratıcı aktivitede mükemmellik elde etme ve Küllî Akl'ın rütbesine ulaşma arzusunun dışındadır. Bu nedenle Sicistânî ve Neseî kadar erken (dönem) İsmâîlî dâîleri; Küllî Nefsi, ‘Ay’ ve Küllî Akı, ‘Güneş’ olarak adlandırdılar. Neseî, İbrahim'in yolculuğunu (Q. 6. 74–82) ve onun yıldızlar, ay ve güneşe secde etmesini; sırasıyla melekleri, Küllî Nefsi ve Küllî Akı tanıması -ki daha sonra İbrahim, Tanrı'nın hem Güneş hem de Ay'ın sembolize ettiği Akıl ve Nefs'i aştığını nihayetinde kabul etti- şeklinde yorumladı.¹²⁹ Gazzâlî de üçüncü ve en üst perdeli grubun görüşü olarak İlk Muharrikin 'doğrudan temas yoluyla bedenleri harekete geçirme' eyleminin aslında Âlemlerin Efendisine sunduğu-melek diye isimlendirilen hizmetkârlarından birinin O'na ibadeti ve itaati gibi bir ibadet (tarzı) olduğunu belirtmektedir.¹³⁰ Nâsır-ı Hüsrev de Küllî Nefsin yaratıcılığını, ibadet olarak tanımlar. “Zâdü'l-müsâfirîn”inde Nâsır-ı Hüsrev, Küllî Nefs'in bu yaratıcı eser (üretim) yoluyla Gerçek Yaratıcı'ya ibadet ettiğini, yazıyor.¹³¹ Başka bir çalışmada Nâsır, Küllî Nefsin kozmosu yaratma eylemiyle

¹²⁵ Bk. Nâsır-i Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfir*, 143-95.

¹²⁶ Nâsır-i Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfir*, 169.

¹²⁷ Nâsır-i Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfir*, 186.

¹²⁸ Nâsır-i Hüsrev, *Six Chapters*, 49. (Burada, Ivanow'un çevirisini önemli ölçüde değiştirdim.)

¹²⁹ Bk. Landolt, *Some Notes on the Mishkat*, 39-41.

¹³⁰ Gazzâlî, *The Niche of Lights*, 51; *Mışkât*, 184.

¹³¹ Nâsır-i Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfir*, 177.

Tanrı'ya ibadet ederken; Küllî Aklın şükretmenin dışında Tanrı'ya nasıl ibadet ettiğini açıklar:

*Tanrı'ya ibadet, öncelikle Küllî Akıldan gelir –ki o, şükür ibadetidir. Başka hiçbir yaratılış (hilkat), bunun gibi ibadet sunamaz. Büyüklüğüne, saflığına, gücüne ve bilgeliğine göre ibadetinin sınırları yoktur. Bunun yanında Küllî Nefs'in ortaya çıkardığı büyük yaratılış (hilkat) vasıtasıyla ibadeti (ibadet-i nefis-i küll) vardır. Bu, muhteşem Tanrı'ya olan ibadetidir. Yapma gücüne sahip olduğu her şey, bu Tanrı'ya ibadette birleştirildi.*¹³²

Böylece Gazzâlî'nin Ay- Melek tasvirlerinin temel özellikleri, Nâsır-ı Hüsrev'in İsmâilî eserlerinde bulunur. Gazzâlî'nin *Mişkât*'ta ima ettiği gibi; Nâsır, İsmâilî kozmolojinin Küllî Nefs'i'ni Aristoteles filozoflarının İlk Muharrikiyle özdeşleştiriyor. Gazzâlî'de olduğu gibi Nâsır, Küllî Nefs veya İlk Muharrikin feleklerin hareketinin Tanrı'ya yaptığı bir ibadet eylemi olduğunu da belirtmektedir. Sonuç olarak İsmâilî selefleriyle birlikte Nâsır, Gazzâlî'nin de yaptığı gibi Küllî Nefs'i, manevi âlemin Ay'ı olarak ifade eder.

Birisi, Gazzâlî'nin "Tâbî Olunan Bir" adını verdiği Güneş Meleği hakkındaki görüşlerine benzer bir İsmâilî bağlantı bulabilir. Griffel, Gazzâlî'nin Güneş Meleği veya "Tâbî Olunan Bir"i filozofların Tanrısı ile özdeşleştirdiği sonucuna varır. Griffel bu durumun, Gazzâlî'nin Zorunlu Varlık argümanının İlk Muharrikin argümanından üstünlüğünü kabul etmesi olduğunu söyler. Bu nedenle, Griffel'in sonuçlarına dayanırsak; Güneş Meleği, Fârâbî ve İbn Sinâ'nın Zorunlu Varlığıdır. Ancak Griffel'in teorisi, Gazzâlî'nin gerçek Tanrı'nın aynı zamanda filozofların Tanrısı'nı aşması gerektiği fikrine nasıl ulaşmış olabileceğine dair hiçbir açıklama getirmiyor. Griffel, Gazzâlî'nin bu görüşü İsmâilî kaynaklardan alması olasılığını düşünmesine rağmen; hiçbir kanıt bulamadı ve Gazzâlî'nin bu sonucu kendi başına çıkardığını belirtti. Griffel bu sonuca vardı; çünkü bu görüşü öğrenmede Gazzâlî için olası bir İsmâilî kaynak olarak sadece Hamîdüddin el-Kirmânî'nin kozmolojisini görüyordu. Griffel'in haklı olarak belirttiği gibi Gazzâlî'nin Kirmânî'ye aşına olduğuna dair çok az kanıt vardır. Ayrıca Kirmânî, Fârâbî ve İbn Sinâ'nın İlk Muharrikinin; gerçek Tanrı tarafından yaratılan İlk Akıl olduğunu öne sürmüş ve asla İlk Aklın, Zorunlu Varlık olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmemiştir. Ancak Nâsır-ı Hüsrev'in yazılarında Zorunlu Varlığın (Vâcibu'l-Vücûd) -filozofların Tanrısı-, aslında Tanrı'nın kendisi değil; ilk kaynak varlık (Mebde-i Evvel) olan Küllî Akıl olduğu açık ve net bir ifadedir. Farklı varoluş (mevcûdât) türlerini açıklayan Nâsır anlatmaktadır ki:

Bil ki kardeşim, var olanın iki çeşidi vardır: Biri zorunlu (vâcib) ve diğeri (mümkün) ... Bu açıklamaya göre bütün âlem, Zorunlu Varlık (hest-i vâcib) olmadan var olamayan muhtemel bir varlık [hest-i mümkün]tır. Kaçınılmaz

¹³² Nâsır-i Hüsrev, *Six Chapters*, 66 (İngilizce); 29 (Farsça). Ivanow'un çevirisini uyarladım.

olarak, âlemin yaratıcısı [yani Küllî Akıl] zorunlu bir Varlık olmalı, çünkü eğer koşullu bir varlık olduğunu söylersek, o zaman aynı zamanda bir Zorunlu Varlık olmalıdır. O zaman bu noktada duralım [ve söyleyelim] ki: Âlemin yaratıcısı bir Zorunlu Varlık iken, âlemin kendisi bir koşullu varlıktır. Tıpkı bir hurma-dalı bir mümkün varlık olduğu gibi; zira ondan hurma ağacı var olabilir ya da olmayabilir. Bahsettiğimiz gibi varlık iki çeşittir ve her ikisi de türdür ve bir türün bir cinsi olması gerekir. Cinsin, zaman içinde ya da başka bir şeyde değil; sıralamada hem türlere hem de zorunlu ve mümkün olana üstün olması kaçınılmazdır. Bu, Tanrı'nın Emri- O'nun adı, Aziz olmalı- ki bu mutlak varlıktır (hest-i mutlak); yokluktan varlığa gelen Varlıktır. O'nun altında [Küllî] Akıl olan Zorunlu Varlık ve Mümkün Varlık (yani Aklın altında olan [Küllî] Ruh) ... vardır. Neden ya da Etki olmak, Tanrı için yerinde değildir ve bu yüzden Tanrı'nın Varlık olduğunu söylemek uygun değildir.¹³³

Yukarıdaki pasajda Nâsır-ı Hüsrev, argüman modelini olasılıktan ileriye götürür. Nâsır'ın argümanı ve İbn Sinâ arasındaki dakik ilişki, bir tartışma meselesidir ve bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Dikkat edilmesi gereken en önemli şey, Fârâbî ve İbn Sinâ gibi, Nâsır'ın Zorunlu Varlık (hest-i vacib) ve Mümkün Varlık (hest-i mümkün) kategorilerini nasıl etkilediğidir ve yine kozmosun bütünüyle mümkün bir varlık olduğunu ve var olması için de Zorunlu Varlığı gerektirdiğini savunmasıdır. Fakat sonraki pasajda Nâsır, Zorunlu Varlığın aslında Tanrı yerine Küllî Akıl (akl-i külli) olduğunu bildirdiği zaman filozoflardan ayrılır. Nâsır, varlığı (hesti) bir süper cins gibi anlamakta ve (aynı zamanda) Zorunlu ve Mümkün Varlığı, varlık cinsinde iki tür olarak kabul etmektedir. Ontolojisine uygun olarak Nâsır; Mutlak Varlık (hest-i mutlak) ile varlığın cinsini eşitler ve ayrıca Küllî Varlığa ve kozmik hiyerarşinin geri kalanına neden olan ve sürdüren Mutlak Varlığı, Tanrı'nın Emri ile eşleştirir. Sonuç olarak Nâsır, Tanrı'nın hem nedenlerin hem de etkilerin ötesinde ve Mutlak Varoluşun bile Tanrı'nın Emri veya 'yaratma' yasası (ibda') olduğu için varlığı tamamen aşığı İsmâîlî pozisyonu açıkça onaylar. Bu nedenle, ilginç bir cedelci hareket içerisinde Nâsır-ı Hüsrev, filozofların Tanrı'sını gerçek Tanrı'nın bir derece altına koydu. Böylece, Nâsır-ı Hüsrev'in -Zorunlu Varlık, gerçek Tanrı'nın ilk eseri olan Küllî Akıldır- iddiası, Gazzâlî'nin filozofların Tanrı'sını, gerçek Tanrı'nın ilk yaratışının (hilkat) derecesine indirmesine benzemekte ve açıkça işaret etmektedir. Griffel'in de belirttiği gibi filozofların Tanrısı, doğasının gerekliliğinden dolayı ve bir irade eylemi olmaksızın âlemi ortaya çıkardı (yarattı). İsmâîlîler de aynı eleştiriyi Tanrı'ya ilk Neden olarak görmeleri açısından filozoflara getirdi. Eğer Tanrı İlk Nedense, O zaman âlemi O'nun etkisi olarak zorunlu bir şekilde üretir. Bunun tersine İsmâîlîler, Tanrı'nın sebep ve etkinin ötesine geçtiğini ve tüm nedenlerin ve etkilerin Tanrı'nın iradesinden meydana geldiğini ileri sürmüştür. İsmâîlîler

¹³³ Nâsır-i Hüsrev, *Knowledge and Liberation*, 42.

için Küllî Akıl, Tanrı'nın Emri aracılığıyla varlığa gelen ilk yaratılan varlıktır ve Küllî Nefs, kendi doğasının gereği olan Akıldan yayılır. Bu temelde Nâsır-ı Hüsrev; filozofların Zorunlu Varlığını, Küllî Akıl ya da -Gazzâlî'nin de görüşü olan- İsmâîlî kozmolojisinin ilk Yaratılan Varlığı ile tanımlamaktadır. Dahası Gazzâlî, Sufiler'in gerçek kozmolojisini açıkladığında, bu grubun "Tâbî Olunan Bir" ya da -gerçek Tanrı olmasını engelleyen- ilk yaratılan varlıkla ilgili bir şeyleri tanıdığını kaydeder:

Ayrıca onlara, bu kitabın açığa çıkarmayacağı bir sır yüzünden bu "Tâbî Olunan Bir" (al-muta') in, saf birlikle ve en yüksek mükemmeliyetle bağdaşmayan bir özellikle nitelendirilmesi açıklanmıştır.¹³⁴

Gazzâlî'nin görüşüne göre Tâbî Olunan Bir ya da Güneş meleği, gerçek Tanrı olamaz; çünkü "Saf Birliği" olumsuzlayan bir niteliğe sahiptir. Bu, Tâbî Olunan Bir'in "saf birliği" engelleyen bir niteliğe (Şifa) sahip olmasından dolayı çokluğun bir türünden muzdarip olmasına karşın; yalnızca "saf olan"ın gerçek Tanrı olduğu anlamına gelir. Aynı şekilde Nâsır-ı Hüsrev, "Birlik" kavramını tartışarak gerçek Tanrı ile İsmâîlî kozmolojinin Küllî Akıl arasındaki farkı açıklar. "Bir" in farklı anlamlarına dair "*Câmiu'l-Hikmeteyn*" in bir bölümünde Nâsır, "Bir" in iki türü olduğunu belirtir: 'Saf Bir' ve 'Çoklu Bir'. Aşağıdaki pasajda, Tanrı'nın "Saf Bir" olduğunu ve Küllî Akıl'ın "Çoklu Bir" olduğunu açıklıyor. Çünkü Küllî Akıl, iki yönden oluşmaktadır: "Birlik" ve 'Birliğin' haznesi olarak hizmet eden bir 'Madde' (Cevher). Nâsır, Tanrı'nın Emri ile Akıl'ın "birlik" yönünü belirtmektedir:

Düşüncelerinde olabildiğince yakınlaşan Akıllı adamlar, Gerçek Yaratıcıyı "Saf Bir" olarak adlandırırlar. Çoklu Bir, 'Birliğe' ve "Bir"e bölünebildiğinden O'nun bir kısmı şeylerin sırasına göre "Birlik"e ve diğeri "Madde" [cevher]ye sahiptir. O, hiçbir şeyden meydana gelmez. O, ayrıca şeylerin sırasında iki ile çoğalabilir. Onlar: Çoklu Bir, bölünmeye ve çoğalmaya tabi iken 'Saf Bir', bunlardan hiçbirine maruz değildir, derler.¹³⁵

Nâsır'ın Küllî Akıl'ın "Saf Bir" olmadığına dair açıklamaları, Gazzâlî'nin "Saf Birlik"ten yoksun olduğu için Tâbî Olunan Bir'in gerçek Tanrı olamayacağına dair yorumlarına çok yakındır. Aslında Landolt, "Emr" in saf birliğe sahip olmaktan Tâbî Olunan Bir'i engelleyen özel bir nitelik olduğunu söyleyerek Gazzâlî'yi okur.¹³⁶ Eğer bu okuma doğruysa o zaman Nâsır'ın-ki kendi maddesiyle birlikte hem "Birliğe" (vahdet) hem de 'Emre' sahip olduğu için Küllî Akıl -Çoklu Bir'-in karma olduğuna dair açıklamalarıyla tam olarak eşleşir. Gazzâlî'nin "Tâbî Olunan

¹³⁴ Gazzâlî, *Niche of Lights*, 51. *Mışkât*, 184. Çeviriyi önemli ölçüde değiştirdim.

¹³⁵ Nâsır, *Between Reason and Revelation*, 138. Cevher'i 'öz' yerine 'madde' olarak yeniden tercüme ettim; Ormsby'nin sunumunda da başka değişiklikler yaptım.

¹³⁶ Landolt, 'Some Notes on the *Mishkat*', 44-6.

Bir'i, "doğrudan bağlantıyla değil, Emir ile" Ay- Melek'i zorladığı gibi; Küllî Akıl da -Emir ile tanımlanan- tevhidin ışığını Küllî Nefs'in üzerine yayar ve sonra Akıldan gelen bu yayılmayla Kozmosu yaratır ve sürdürür. Böylece hem Nâsır-ı Hüsrev hem de Gazzâlî, aynı terminolojiyi kullanarak ilk yaratılan varlığı benzer çizgilerle birleştirir.

SONUÇ:

Bu makalenin ilk argümanı, "*Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*"de Gazzâlî'nin sunduğu İsmâîlî materyalin büyük bir bölümünü Nâsır-ı Hüsrev'in eserlerine dayandırması ve Gazzâlî'nin İsmâîlî kaynaklarından biri olarak "*Vech-i Dîn*"e büyük ihtimalle ulaştığını ortaya koyması olmuştur. İkinci argümanı, Gazzâlî'nin "*Mişkâtü'l-envâr*"daki kozmoloji, epistemoloji ve nübüvvet öğretilerinin Nâsır-ı Hüsrev'in eserlerinde bulunan İsmâîlî öğretilerle mukayese edilerek aikkatli bir şekilde okunmasının birçok benzerlik ve ortak kelime dağarcığını ortaya koyduğunu göstermiştir. Onların epistemolojisindeki manevi ve fiziksel âlemin benzerlik ve uyumuyla ilişkili olan iki âlem modeli gibi kozmolojik pozisyonlar ve Nübüvvet teorilerindeki büyük örtüşmeler, Gazzâlî'nin Nâsır-ı Hüsrev'in İsmâîlî eserlerinden bu tür görüşleri türetmiş olabileceğini düşündürmektedir. Üçüncü argüman, Gazzâlî'nin *Mişkât*'ının perdeler bölümündeki gerçek Tanrı'nın, Aristotelesçilerin İlk Muharrikinden ve filozofların Zorunlu Varlığından daha üstün olarak sunulduğu İlahi âlem öğretisinin, Nâsır-ı Hüsrev'in Yeni Eflatuncu teolojisini tam olarak yansıttığını ortaya koymuştur. Nâsır-ı Hüsrev'e göre Küllî Nefs, Evrenin İlk Muharriki ve Yaratıcısıdır; Küllî Akıl, filozofların İlk Nedeni ve Zorunlu Varlığıdır ve gerçek Tanrı, her ikisinin de yaratıcısıdır.¹³⁷ Gazzâlî'nin, Nâsır-ı Hüsrev'in (diğer çalışmalarına da yansıyan) aynı yaklaşımı benimsediği "*Vech-i Dîn*"in on birinci bölümündeki Güneş ve Ay ile döneminin dini grupları tarafından ibadet edilen en yüce iki ruhani meleksel varlığı eşitleme fikrini türetmesi, büyük ihtimaldir.

Bu çalışmanın sonuçları, akademik çalışmalarda yaygın olan -Gazzâlî'nin İsmâîlî materyallere erişemediği ya da detaylı bilgiye sahip olmadığından onun üzerindeki İsmâîlî etkinin ya olası olmadığı ya da önemsiz olduğu- görüşün yeniden değerlendirilmesini gerektirmektedir. En azından bu çalışma, Gazzâlî'nin *Fedâ'ih*'de yazdığı İsmâîlî materyaline dayanarak Nâsır-ı Hüsrev'in

¹³⁷ Burada Gazzâlî'ye atfedilen *Me'âricü'l-kuds*'in Nâsır-i Hüsrev ile aynı terminoloji ve kelime haznesinde belirgin bir Neoplatonik kozmolojik hiyerarşi sunduğunu belirtmek gerekir. *Me'âric*'in kozmolojik hiyerarşisi şunlardan oluşur: Tanrı - Originator (el-mübdî'), God's Command (emr) - Orijinasyon (el-ibdâ'), Evrensel Akıl (el-aklu'll-küllî) -İlk Kaynak Varlık (el-mebdeü'l-evvel), Evrensel Ruh (el-nefsü'l-küllî). Bu çalışmanın kozmolojisi hakkında daha fazla bilgi için bk. Abdülhak Ensârî, 'The Doctrine of Divine Command: A Study in the Development of Ghazali's View of Reality', *Islamic Studies* 21/3 (1982), 1-47. *Me'âricü'l-kuds* hakkında en son tartışma için bk. Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, 289. İleride yapılacak çalışmalar, Nasir-i Hüsrev'in kozmolojisini *Me'âricü'l-kuds* ile karşılaştırabilir.

bazı yazılarına erişmiş olabileceğini göstermiştir. Aynı zamanda Gazzâlî'nin *Miškât* kozmolojisinin hem terminoloji hem de içerikte Nâsır'ın İsmâîlî kozmolojisi ile pek çok ortak yönü paylaştığını göstermiştir. Dahası bu bulgular, Gazzâlî'nin "*Miškâtü'l-envâr*" kozmolojisi ve İlahi âlem öğretisinin çoğunu İsmâîlîlerden türettiğini göstermektedir. Böylece Landolt'un iddiasına göre Gazzâlî, "Bâtınî teorilerini kendi Sufi âlem görüşüne uygun olacak şekilde" uyarlamıştır.¹³⁸ Nitekim Gazzâlî, "*Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye fezâ'ilü'l-Müstazhiriyye*"sindeki İsmâîlîlerin "yanılmalarına" (*Fedâ'ih*) saldırırken; açıkça Bâtınî kozmolojisinde (*fezâ'il*) bazı değerler bulmuş ve onları kendi dünya görüşüne dâhil etmiştir.

¹³⁸ Landolt, 'Some Notes on the Mishkat', 46.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.
The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımlıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi”
kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and
Publication Ethics Directive” were followed

BAiD

Balıkesir İlahiyat Dergisi - Balıkesir Theology Journal

Çeviri / Translation

Geliş Tarihi / Date Received: 16.09.2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 01.12.2021

MÂLİKİ MEZHEBİNE MENSUP OLMAYAN ÂLİMLERİN İMAM MÂLİK'İN el MUVATTA'İ ÜZERİNE YAPTIKLARI ÇALIŞMALAR -HANEFİ ULEMÂ ÖRNEKLİĞİ-

Yazar: Hüseyin Mânî Sa'âde *

Çev. Muhammed Talha Kılıç **

Öz

İmam Mâlik'in (öl.179/795) el-Muvaţta'ı isimli eseri fıkıh ve hadis ilimleri açısından bir servet değerinde olmasının yanı sıra ümmet tarafından kabul görmüş (telakkî bi'l-kabûl) kitaplardan biridir. Hanefî âlimler de el-Muvaţta'nın şerh edilmesine ve hâşiyelendirilmesine önem vermişlerdir. Söz konusu âlimlerden en meşhurları Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (öl.189/805) ve Zekeriyâ el-Kandehlevî'dir (öl. 1402/1982). Öyle ki Şeybânî'nin rivayeti, doğrudan hocası Mâlik'ten işitmesi sebebiyle diğer el-Muvaţta'ı rivayetlerinden ayrılmaktadır. Kandehlevî'nin şerhi ise yüzlerce açıklama ve haşiyenin yerine geçen oldukça ayrıntılı bir şerh olma özelliğine sahiptir. Bu şerhin hadis ilminde başlı başına büyük bir ansiklopedi olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Mâlikî, el-Muvaţta', Hanefî, Mâlik b. Enes.

NON-MALIKIS EFFORTS IN THE SERVE "MUWATTA THE IMAM MALIK" -THE HANAFIS MODEL -

Abstract

One of the most important and accepted islamic books is The Muwatta of Imam Malik (d. 179/795) . It contains a huge wealth of Jurist and Hadith. The Hanafis have taken care of it. They have explained it and comented on it. Like did Muhammed Ibn Alhassan el-Shaibani (d.189/805) and Muhammed Zechariah Kandahlawi (d. 1402/1982). He narraion of Alhassan el-Shaibani is characterized was heard of his Imam Malik. But the paraphrase of el-Kandahlawi was a replaces hundreds of explanations and annotations. It was such a big encyclopedea of prophetic hadith science.

Keywords: Malikis, The Muwatta, The Hanafi, Malik Ibn Enes.

* Assistant Professor, Emir Abdülkâdir İslami İlimler Üniversitesi, Şeriat ve İktisat Fakültesi, Emir Abd El Kader University of Islamic Sciences, Faculty Of Sharia And Economics, Constantine, Algeria, e-mail: saadahouseine@yahoo.com.

** Doktora Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Hadis Anabilim Dalı

e-mail: muhammedtk33@gmail.com, **ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0001-6368-1972>

Atıf/Citation: Kılıç, Muhammed Talha. "Mâlikî Mezhebine Mensup Olmayan Âlimlerin İmam Mâlik'in el Muvatta'ı Üzerine Yaptıkları Çalışmalar -Hanefî Ulemâ Örneği-". *BAİD* 14 (Aralık 2021), 541-459

Giriş

Hadis ilminin dini ilimlerin rütbece en yücesi, yer ve konum olarak en şerefli, derece ve delil olarak da en güçlü olduğu bir gerçektir. Hadis ilmi bu özel konumu nasıl elde etmesin? Allah Resûlü (a.s.m) İbn Abbas'ın rivayet ettiği bir dua ile bu ilmin taşıyıcılarını hadis ilmine teşvik etmiştir. Bu duada Allah Resûlü (a.s.m) üç kere şöyle niyazda bulunmuştur: “Allah'ım halifelerimi bağışla!” Bunun üzerine: Ey Allah'ın Resûlü! Halifelerin kimdir? diye sorulmuş kendisi de cevap olarak: “Onlar benden sonra gelip sözlerimi ve sünnetimi rivâyet eden, onu benden sonra gelecek insanlara öğretenlerdir” buyurmuştur.¹ Bu dua ile birlikte Allah Resûlü'nün (a.s.m) döneminden günümüze kadar âlimler ve muhaddislerin pek çoğu hayatlarını bu şerefli ilme hizmet etmeye adanmışlardır. Bu kutlu görevin İslâm dışında hiçbir dinde başka bir örneği yoktur. Bu yüzden âlimler, içerisinde Allah Resûlü'nün (a.s.m) hadislerini naklettikleri pek çok kitap ve risâle tedvin etmişler ve bu kitaplardaki hadisleri bütün şüphelerimizin dağıldığı bir nakille olabildiğince başkalarına ulaştırmışlardır. Nihayetinde bu hadisler bize kadar aslına uygun ve yol gösterici bir şekilde ulaşmıştır. Şöhreti zirve yapmış ve saygınlığı dört bir yana yayılmış bu kitaplardan biri de İmam Mâlik'in (öl. 179/795) *el-Muvaţta'* isimli eseridir. Bu kitap hadis ilminin en önemli eserlerinden biri olmasının yanında bu ilmin öğretilmesinde de büyük bir öneme sahiptir. Özellikle bizim mezhep imamımız da olan hicret yurdunun imamı Ebû Abdullah Mâlik b. Enes el-Medenî'yi takip edenler başta olmak üzere bu ilmi öğrenenler için daha büyük bir öneme sahiptir. Âlimler İmam Mâlik'i hüsn-ü kabul ile karşılamış. (telakkî bi'l-ķabûl), kitabı *el-Muvaţta'*ı ise ders olarak okutup şerh etmişlerdir. Ulemanın bir kısmı da onun bu kitabını Buĥârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmi'u's-şâhih*'inden daha faziletli görmüşlerdir.² İmam Mâlik'in *el-Muvaţta'*ına büyük önem verenlerin arasında Hanefî ulemâ da yer almaktadır. Onlar *el-Muvaţta'* üzerine pek çok şerh ve ta'lik kaleme almışlardır. Biz bu çalışmamızda aşağıdaki adımları takip ederek Hanefî âlimlerin *el-Muvaţta'* üzerine yaptıkları çalışmalarını belirli başlıklar altında ifade etmeye çalışacağız.³

- 1 Nureddin Ali b. Süleyman İbn Ebî Bekr el-Heşemî, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, thk. Hüsamettin el-Kudsî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî), 1/126; Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed eţ-Taberânî, *Mu'cemu'l-Evşâf*. thk. Tarık b. İvadullah b. Muhammed - Muhsin el-Hüseynî, (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1995), 6/77 (No:5846). Dârekuţnî, hadisin isnadında yer alan Ahmed b. İsa b. Abdullah'ı kezzâb olarak nitelendirmiştir. Bu sebeple hadisin sıhhati problemlili gözükmektedir. (Çevirmen)
- 2 Muhammed Eşfâku'r-Rahmân el-Kandehlevî, *Keşfu'l-muġtî 'an vechi'l-Muvaţta'*, (Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 1432/2011), 1/3.
- 3 Müellif bu kısımdan sonra bir içindekiler kısmı paylaşmaktadır. Ancak ülkemizdeki makalelerde böyle bir usul olmadığı için bu kısmı müstakil olarak tercüme etmeyip başlıklara yansıtmayı daha uygun gördük. (Çevirmen)

1. Bölüm: el-Muvaṭṭa'ın Tanıtımı, Hadis ve Fıkıh Kitapları Arasındaki Yeri ve Etkisi

1.1. el-Muvaṭṭa'ın Tanıtımı

1.1.1. el-Muvaṭṭa'ın Bu Şekilde İsimlendirilmesinin Sebebi ve Telif Etkenleri

1.1.1.1. el-Muvaṭṭa'ın İsimlendirilme Sebebi:

*el-Muvaṭṭa'*ın isimlendirilmesi iki sebebe dayanmaktadır.⁴ Bunlardan ilki: İmam Mâlik'in bu kitapta hadisleri toplamış ve insanların anlayabilmesi için kolaylaştırmış olmasıdır. Ebû Hâtim er-Râzî'ye (öl. 277/890) İmam Mâlik'in kitabına *el-Muvaṭṭa'* ismini vermesinin sebebi sorulduğunda şöyle demiştir: "Mâlik, onu insanlar için tasnif edip hazırladı. Nihayetinde Câmî'u Süfyân denildiği gibi Muvaṭṭa'-ı Mâlik de denilir oldu."⁵ İkinci sebep de Medine ulemasının bu kitap üzerinde fikir birliğine varması ve muvafakat göstermeleridir. Bununla ilgili İmam Mâlik'in şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Bu kitabımı Medine fukahâsından yetmiş kişiye sundum. Hepsi de üzerinde ittifak etti. Bende bu sebeple (üzerinde ittifak edilen şey manasında) *el-Muvaṭṭa'* diye isimlendirdim."⁶

1.1.1.2. el-Muvaṭṭa'ın Telif Etkenleri

*el-Muvaṭṭa'*ın telifinin pek çok etkeni vardır. Ancak bunlardan en fazla öne çıkanları şunlardır:

1. İmam Mâlik döneminde ilmin özellikle hicaz bölgesi fıkının kaybolacağından endişe edilerek Hz. Peygamber ve sahâbenin büyükleri hakkında yalan ve uydurmanın da yayılması sebebiyle hadislerin ve âsârın tedvinine yönelinmesi.⁷
2. Daha önce Medine fıkının toplanması ile ilgili İmam Mâlik'in telif usulünü beğenmediği bir tecrübenin var olması.⁸ Bunun üzerine İmam

⁴ Takiyyüddîn en-Nedvî, *el-İmâm Mâlik ve mekânetu Kitâbihî el-Muvaṭṭa'*, (Dâru'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, 1423/2002), 24-125.

⁵ Muhammed ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî 'ala'l-Muvaṭṭa' el-İmâm Mâlik*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Kahire: Mektebetu's-Şekâfeti'd-Dîniyye, 1424/2003), 1/62.

⁶ Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, 1/62.

⁷ Bkz: Muhammed Ebû Zehre, *Mâlik ve hayâtuhû ve 'aşruhû ârâ'uhû ve fıkühû*, (Dâru'l-Fikri'l-'Arabî), 224; el-Ḥabîb Rezzâk, *İşârât ve ta'kîbât Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî fî rivâyetihî li'l-Muvaṭṭa' ve eşeruha'l-fıkhiyye ve'l-uşûlî*, (Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 1430/2009), 52. Bu kitabın aslı Cezaîr Oran Üniversitesi'nde Fıkıh ve Fıkıh Usûlü alanında yazılmış ve 2003 yılında kabul edilmiş bir yüksek lisans çalışmasıdır.

⁸ Benzer bir girişim İbn Mâcişûn (öl. 164/780) tarafından yapılmış ancak İmam Mâlik eseri beğenmesine rağmen içerisinde hadislerin bulunmaması sebebiyle eleştirmiştir. (Çeviren) Ayrıca bkz: Recep Özdemir, "İmam Mâlik'in Muvaṭṭa'ı Üzerine", *Hikmet Yurdu: Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 19/10 (Haziran 2017), 103.

Mâlik Hicaz ehlinin fıkhnına daha çok yakıştığını düşündüğü *el-Muvaţta'* eserini telif etmiştir.⁹

3. Halife Ebû Cafer el-Mansûr'un (öl. 158/775) talebine karşılık verilmesi. Bilindiği üzere Halife Mansûr İmam Mâlik'ten insanların fetva ve yargı işlerinde kullanılacak, kendisiyle yükümlü olacakları genel kanun niteliğinde bir kitap telif etmesini istemiştir. O da halifenin bu isteğine insanları sadece onunla yükümlü tutma fikrini reddetmekle birlikte olumlu cevap vermiştir.¹⁰

1.2. el-Muvaţta'ın Fıkhn ve Hadis Kitapları Arasındaki Yeri ve Etkisi

1.2.1. el-Muvaţta'ın Fıkhn Kitapları Arasındaki Yeri ve Etkisi

el-Muvaţta' fıkhn kitaplarının en sahihi, en meşhuru, en eskisi ve en kapsamlısı olarak kabul edilir. Fıkhn kitapları arasında önemli bir mertebe kazanmıştır. Özel olarak Mâlikî fıkhnında genel olarak da İslam fıkhnında etkilidir.¹¹ *el-Müdevvene*¹² ile birlikte Mâlikî mezhebinin temel dayanağıdır. Hatta bazı Mâlikîlerce *el-Müdevvene*'den de önceliklidir.¹³ Çünkü *el-Muvaţta'* *el-Müdevvene*'nin aksine İmam Mâlik'in vefatına kadar kendisine okuna gelmiştir. *el-Müdevvene* ise İmam Mâlik'in ashabi tarafından semâ' yoluyla alınmıştır.¹⁴ Böylece *el-Muvaţta'* İslam fıkhnının temel bir unsuru olmuştur. Fıkhnî mezhepler de ondan faydalanmıştır. Bununla ilgili Şah Veliyullah ed-Dehlevî (öl. 1176/1762) şöyle demiştir: "Onların mezheplerine (dört mezheb) tabii olup insaf ile rızıklandırılmış olanlar, *el-Muvaţta'*ın; Mâlikî mezhebinin en temel aracı ve esası, Şafiî mezhebi ile Hanbelî mezhebinin dayanağı, Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve arkadaşlarının kurduğu mezhebin kandili ve aydınlatıcısı olduğunu kesin bir

⁹ İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi el-Muvaţta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-'Ulvi ve Muhammed Abdulkebir el-Bekrî (Mağrip: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyyeti, 1387/1967), 1/65-66; Muhammed Ebû Zehre, *Mâlik ve hayâtuhû*, 224-225; Muhammed b. Yahya, *el-İmâm Mâlik ve 'amelehû bi'l-Hadîş min hilâli Kitâbihî el-Muvaţta'*, (Beyrut: Dâru İbn Hâzm, 1430/2010), 46.

¹⁰ Kâzî 'İyâz, *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî ve Abdulkâdir eş-Şahrâvî (Mağrip: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyyeti, 1403/1983), 2/71-72.

¹¹ Şah Veliyullah ed-Dehlevî, *el-Müsevva şerhu'l-Muvaţta'*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 1/63.

¹² Mâlikî mezhebinin oluşumunda önemli katkıları bulunan Saĥnûn'un (öl.240/854) Mâlikî fıkhnına dair yazmış olduğu eserdir (Çeviren). Ayrıca bkz: Ali Hakan Çavuşoĥlu, "el-Müdevvenetü'l-Kübrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/470-473.

¹³ Muhammed b. Rüşd el-Ĥurtubî, *el-Muĥaddimâtu'l-mümehhidât*, (Tunus: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1408/1988), 1/44.

¹⁴ Muhammed el-Haraşî, *Şerhu muĥtaşari Ĥalîl li'l-Haraşî bihâmiş el-'Adevî*, (Beyrut: Dâru'l-Fikri li't-Ṭibâ'a), 4/173.

şekilde bilirler. Bu mezhepler *Muvaţta'* için ana metnin şerhi ve büyük bir ağacın dalları gibidir."¹⁵

1.2.2. Hadis Kitapları Arasındaki Yeri ve Etkisi

*el-Muvaţta'*ın hadis kitaplarına etkisi açıktır. Hadis âlimlerinin pek çoğu eserlerini bablara ayırmada onun yöntemini örnek almışlardır. Abdullah b. Mübârek (öl. 181/797), Buĥârî, Müslim (öl. 261/875), Sa'îd b. Mansûr (öl. 227/842), Ebû Dâvud (öl. 275/889), Tirmizî (öl. 279/892), Nesâî (öl. 303/915) ve İbn Mâce (öl. 273/887) bu âlimler arasında yer almıştır.¹⁶ İmam Mâlik kitabının sonuna kapsamlı bab başlıkları yerleştirmiştir.¹⁷ Bu bablarda özel bir başlık altına giremeyen bazı amellerin fıkhı ile ilgili konuları da zikretmiştir. Bunlara içtihat durumlarında istinbat ettiği hükümleri de ilave etmiştir ki bunlar; birbirine zıt iki meselenin cem'i, iki haberden birini tercih, icmâ ya da kıyasın öncelenmesi yahut şer'î kaidelere arz şeklinde tezahür etmiştir. Kaldı ki İslâm şer'iatının kitabına uyan da budur.¹⁸

*el-Muvaţta'*ın hadis kitaplarına rivayet yönüyle de etkisi vardır. Söz gelimi Buĥârî *Sahîh'*inde İmam Mâlik'ten 644 rivayet nakletmiştir. Aynı şekilde İmam Müslim de *Sahîh'*inde İmam Mâlik'ten 346 rivayet nakletmiştir.¹⁹ Bu itibarla *el-Muvaţta'* Buĥârî ve Müslim'in *Sahîh'*leri ile beraber birinci tabaka hadis kitapları arasında yer alır.²⁰ Hatta Ebubekir b. el-'Arabî (öl. 543/1148) gibi bazı Mâlikîler *el-Muvaţta'*ı *Sahîh'ayn'*in da önüne geçirirler.²¹ Bazıları da onu *Sahîh'ayn'*dan sonra üçüncü derecede görürler. Geçmiş ve günümüz muhaddislerin çoğunun görüşü budur.²²

¹⁵ Dehlevî, *el-Müsevvâ*, 1/63.

¹⁶ Ebûbekir ibnû'l-'Arabî, *'Ârizatu'l-ahvezi bi şerhi Şahîhu't-Tirmizî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye), 1/5; Muhammed Abdulhay el-Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced 'alâ Muvaţta' Muhammed*, thk. Taĥiyyüddîn en-Nedvî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1426/2005), 1/26.

¹⁷ Bu bablar İmam Mâlik'in oluşturduğu ve ona mahsus olan bablardır. İbnü'l-'Arabî bunlara dikkat çekerek şöyle demiştir: *"Bu kitapla Mâlik muhaddislerin önüne geçmiş ve onlara tasnif yöntemlerini göstermiştir. Kitapta musannifler için önemli bablar açmış ve oralarda çok acayip şeyler getirmiştir."* (*Kitâbu'l-mesâlik fi Şerhi Muvaţta'i Mâlik*, 7/163.)

¹⁸ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Keşfu'l-muĥattâ fi'l-me'ânî ve'l-elfâzi'l-vâkı'a fi'l-Muvaţta'*, (Tunus: Dâru's-Selâm, 2006), 28.

¹⁹ Muhammed Sa'îd Muhammed Hasan Buĥârî, *"Muvaţta' el-İmâm Mâlik ve İtimâdu'l-Buĥârî ve Müslim 'alâ Nüsaĥin Mektûbetin minhu fi Ş-Şahîh'ayn"*, <https://uqu.edu.sa/> (Erişim 15 Nisan 2013).

²⁰ Şiddîk Hasan Hân el-Kannevî, *el-Hıttâ fi zikri's-Şihâhi's-Sitte*, thk. Ali Hasan el-Halebî (Beyrut, Dâru'l-Ciyl ve Dâru'l-'Ammâr), 208-209.

²¹ İbnü'l-'Arabî, *'Ârizatu'l-ahvezi*, 5/1.

²² Halîl İbrahim Molla Hâtır, *Mekânetu's-Şahîh'ayn*, (Kâhire: el-Maţba'atu'l-'Arabîyyetu'l-İhâdişe, 1402/1981), 51-52; Abdulġanî ed-Deġġâr, *el-İmâm Mâlik b. Enes imâmu dâru'l-Ĥicret*, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1998),125.

İmam Mâlik'in rivayetlerde uyguladığı metot, kitabı *el-Muvatta'*da görülmektedir. O bu kitabında Hz. Peygamber'den (a.s.m) rivayet edilen âsârın, Hulefâ-yi Râşidîn'den, sahâbenin fakihlerinden, onlardan sonra gelen Medineli fakihlerin ve Medine ehlinin ameline dair haberlerden kendi kriterlerine göre sıhhatçe en iyilerini ortaya koymuştur. Kaldı ki bu haberler Hz. Peygamber (a.s.m), Hulefâ-yi Râşidîn, adalet sahibi kadılar ve fıkıh imamlarının amellerinden nakledilen rivayetlere dayanmaktadır.²³

İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*ı telifi, geç dönem âlimlerin eserlerini telifine benzememektedir. Aksine İmam Mâlik bu eserini halka ulaştığında hata olmaması için bizzat eliyle yazmıştır. Ardından ismi Habîb olan kâtibini kitabı çoğaltması için görevlendirmiştir. O da *el-Muvatta'*ı çoğaltarak İmam Mâlik'in huzurunda insanlara okumuş İmam Mâlik de okunanları kürsüsünden dinlemiştir. Halkada bulunan talebelerde okunanları yazmışlardır. Bazen de yazdırılan metinler İmam Mâlik'ten işitilerek yazılanların tashihi için tekrar okunmuştur. Bu okuma, rivayetleri yazanların yazdıklarını okuması ve açıklanması gereken sorular sebebiyle de olmaktadır. İmam Mâlik, *el-Muvatta'* nüshalarının çoğaltması sebebiyle eserin tertibine ve terâcimine ekleme ve çıkarmalar yapmıştır. Allah rahmet eylesin o, eserinin tahammülü noktasında aceleci davranmaktan hiç hoşlanmamıştır.

Tenvîru'l-havâlik'te Suyutî'den (öl. 911/1505) Ebû Musab rivayetinin diğer *el-Muvatta'* nüshaları arasında en fazla ziyadeye sahip rivayet olduğu nakledilmiştir. O bu ziyadeleri Mekke'de İbn Hazm'dan (öl. 456/1064) nakille oluşturmuştur.²⁴ Kâdî İyâz (öl. 544/1149) *Tertîbu'l-medârik* isimli eserinde de *el-Muvatta'*ın yirmi rivayeti olduğunu tespit ettiğini ifade etmiştir²⁵ ancak biz burada en meşhurlarını zikretmekle yetineceğiz:

1. Ali b. Ziyâd et-Tûnisî rivayeti (öl. 183/799)
2. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî rivayeti (öl. 189/805)
3. Ebû Abdullah b. Abdurrahman b. Kâsım rivayeti (öl. 191/807)
4. Ebû Abdurrahman b. Abdullah b. Mesleme el-Ğa'nebî rivayeti (öl. 221/836)
5. Abdullah b. Vehb el-Mısırî rivayeti (öl. 197/813)
6. Süveyd b. Sa'îd el-Hadesânî rivayeti (öl. 240/855)
7. Ebû Zekeriyâ b. Abdullah b. Bükeyr rivayeti (öl. 231/846)
8. Yahya b. Yahya el-Leyşî el-Masmûdî rivayeti (öl. 234/849)

²³ Tâhir b. 'Âşûr, *Muqaddimetu keşfu'l-Muğattâ*, 16.

²⁴ Abdurrahman es-Suyûtî, *Tenvîru'l-havâlik Şerhu Muvatta'* Mâlik, (Mısır: Dâru İhyâ), 1/9.

²⁵ Kâzî 'iyâz, *Tertîbu'l-medârik*, 1/235.

9. Ebû Musab Ahmed b. Ebûbekir ez-Zührî rivayeti (öl. 298/911)²⁶

2. Hanefîlerin el-Muvaţta' Üzerine Yaptıkları Çalışmalar

2.1. Hanefî Âlimlerin el-Muvaţta'ı Memnuniyetle Karşılımaları

Hanefîlerin *el-Muvaţta'* ile bağları İmam Mâlik'in yaşadığı asra dayanmaktadır. Öyle ki Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî İmam Mâlik için rihle yapmış²⁷ ve ondan *el-Muvaţta'* dinlemiştir. Bu rivayet bugün elimizdedir ve Şeybânî *el-Muvaţta'* ile anılır olmuştur. Daha sonra bu bağ Hanefî âlimlerin *el-Muvaţta'* üzerine yaptıkları ta'likler ve şerhler nedeniyle daha da sağlamlaşmıştır. Söz konusu bu şerhler ve ta'likler şu şekildedir.²⁸

a. Şerhu Muvaţta' Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî

Şeyh Ali b. (Sultan) Muhammed Nureddin el-Molla el-Herevî el-Kârî'ye aittir. Kendisi Hanefî fakihlerdendir. Yaşadığı devrin önde gelen âlimlerinden biridir. Herat'ta doğmuş ve Mekke'de yaşamıştır. Hicrî 1014 yılında Mekke'de vefat etmiştir. En meşhur eserleri üç ciltlik Kur'an tefsiri²⁹ ve *el-Füşûlü'l-Mühimme'* dir.

b. Şerhu'r-Rahmânî fi'l-Muvaţta'

Şeyh İbrahim b. Hüseyin b. Muhammed b. Bîrî'ye aittir. Müderris, müftü ve Mekke fakihlerindendir. Medine'de doğmuştur. Mekke âlimlerinin yanında ders okumuş ve müftülük makamına getirilmiştir. Bu görevden azledilince kendisini eser telifine vermiş ve akıbetleri belli olmayan yüze yakın kitap ve risale kaleme almıştır. Bunlardan bazıları: *'Umdetu zevi'l-başâir* ile *Hâşiyetu 'ale'l-eşbâh ve'n-nezâir* isimli eserlerdir. 1099 yılında vefat etmiştir.³⁰

c. el-Muĥallâ bi esrâri'l-Muvaţta'

Şeyhu'l-İslam Fahrüddin ed-Dehlevî'nin oğlu Şeyh Selâmullah el-Hanefî ed-Dehlevî'ye aittir. Eserlerinden bazıı şunlardır: *el-Kemâleyn 'ale'l-Celâleyn,*

²⁶ Kâzî İyâz, *Tertibu'l-medârik*, 1/232-235. (56.rivayet)

²⁷ Muhammed b. Hasan b. Ferkad b. Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebesidir. Aslen Dimaşk'lidir. Fıkıh Ebû Hanîfe'den almıştır ve mezhebini yaymıştır. Ebû Yûsuf'tan da fıkıh almıştır. İmam Mâlik'ten hadis tahsil etmiştir. Hârûn er-Reşid kendisini Raķka ve Rey kadısı olarak tayin etmiştir. Hicrî 187 senesinde vefat etmiştir; Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-muziyye fi tabakâti'l-hanefiyye*, (Karataş: Mir Muhammed Kütüb Hân), 2/42-44.

²⁸ Muhammed Zekeriyâ el-Kandehlevî, *Evcezu'l-mesâlik ilâ Muvaţta' Mâlik*, thk. Taķiyyüddin en-Nedvî (Dimaşk: Dâru'l-Ķalem, 1424/2003), 1/17-18; Beşir Zayf, *el-Medĥal 'alâ Muvaţta'i el-İmâm Mâlik b. Enes*, (Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 1433/2012), 205-206.

²⁹ Ĥayrüddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-Melâyin, 2002), 5/12. Yazarın burada bahsettiği Kur'an tefsirinin Aliyyu'l-Kârî'nin meşhur eseri *Envâru'l-Kur'ân ve esrâru'l-Furkân* olduğunu düşünmekteyiz.(Çeviren)

³⁰ Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/35-36.

Şerhu 'ale's-şemâilî'l-Muhammediyye, Hülâsatu'l-menâkıb fî fezâilî Ehli'l-Beyt, Risâletu fî usûlî'l-ğadîs. 1229 yılında vefat etmiştir.³¹

d. el-Muşaffâ şerhu'l-Muvaţta'

Şeyh Ahmed Veliyullah b. Abdurrahîm b. Vecîhuddîn el-'Umerî ed-Dehlevî'ye aittir. Kendisi fakih, usulcü, muhaddis ve müfessirdir. Eserlerinden bazıları şunlardır: *İzâletu'l-ğafâ, el-Ğavlu'l-cemîl fî beyâni sevâî's-sebîl*. 1176 yılında vefat etmiştir. *el-Muşaffâ* farsça telif edilmiş bir şerhtir.³²

e. el-Müsevvâ şerhu'l-Muvaţta'

Yukarıdaki şerh gibi Şah Veliyullah ed-Dehlevî'ye aittir. Arapça telif edilmiştir.

f. et-Ta'liku'l-mümecced 'alâ Muvaţtaî Muhammed

Şeyh Muhammed Abdulhay b. Abdulhalîm b. Emînullah b. Muhammed Yakûb b. Abdulazîz b. Muhammed Saîd b. eş-Şeyhu's-Şehîd Kutbuddîn es-Sihâlevî el-Leknevî'ye aittir. Aklî ve naklî ilimlere ait ders kitaplarını önce babasında ardından babasının dayısında okumuştur. Âlimlerin pek çoğu onun faziletini ve ilmini takdir ederler. Sarf, Hadis ve Fıkıh alanlarında Arapça yazdığı pek çok eseri vardır. Bunlardan en meşhurları şu şekildedir: *es-Sî'âye fî keşfi mâ fî şerhi'l-Vikâye, el-Fêvâidu'l-behiyye fî terâcimi'l-Ğanefiyye*. 1304 yılında vefat etmiştir.³³

g. Evcezu'l-mesâlik ilâ Muvaţta' Mâlik

İslam âleminin büyük muhaddislerinden, Hint kitasının hadis şeyhlerinden, imam, allâme Şeyh Muhammed Zekeriyâ el-Kandehlevî'ye aittir. Aralarında babası Muhammed b. Yahya el-Kandehlevî'nin de olduğu, Halil Ahmed es-Sehârenfûrî (öl. 1927) ve Halil Ahmed el-Eyyûbî gibi Hintli şeyhlerin büyüklerinden ilim tahsil etmiştir. Hadis, Usul, Mantık, Sarf ve Nahiv gibi pek çok ilim dalında dersler vermiştir. Pek çok kez Hicaz'a rihle yapmış en sonunda Medine'ye yerleşmiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Ğayâtu's-şahâbe, Şerhu şemâilî et-Tirmizî*. 1402 senesinde vefat etmiştir.³⁴

2.2. Haneî Âlimlerin el-Muvaţta' Üzerine Yaptıkları Bazı Çalışmalar

2.2.1. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Çalışmaları

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî İmam Ebû Hanîfe'nin talebelerinden kabul edilir. Ebû Yusuf'tan sonra Irak fikhinin riyaseti ona geçmiştir. İmam Mâlik için rihle yapmış yanında üç yıl kalarak ondan fikhî görüşlerini, hadis ve rivayet

³¹ Muhammed Tâhir el-Bencebîrî, *Neylü's-sâirîn fî tabakâtil-müfessirîn*, (Pakistan: Dâru'l-Kur'ân, 1421/2000), 410.

³² Abdülhay b. Fağrûddîn b. Abdil'alî el-Ğasenî, *Nüzhetü'l-ğavâtir ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzir*, (Beyrut: Dâru İbn Ğazm, 1420/1999), 6/856-865.

³³ Abdülhay el-Ğasenî, *Nüzhetü'l-ğavâtir*, 8/1268-1270.

³⁴ Bkz: Ebû'l-Ğasenî 'Aliyyu'l-Ğasenî en-Nedvî, *el-Kandehlevî el-imâmu'l-muğaddîs eş-Şeyh Muhammed Zekeriyâ ve maâşiruhu'l-İlmiyye*, (Dimaşk: Dâru'l-Ğalem, 1433/2012), 40.

fikhını öğrenmiştir. Bu rihlesinin asıl meyvesi ise Mâlik'ten *el-Muvaţta'* dinlemek olmuştur. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin iş bu *el-Muvaţta'* rivayeti *el-Muvaţta'*ın en değerli rivayetlerinden kabul edilir. Öyle ki bazıları onun bu rivayetini Yahya el-Leyşî'nin rivayetinden de üstün görmüşlerdir.³⁵

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî Rivayetinin Özellikleri

Şeybânî'nin *el-Muvaţta'* rivayeti, başta Yahya el-Leyşî rivayeti olmak üzere diğer rivayetlerden şu özellikleri ile ayrılmaktadır.³⁶

- Şeybânî'nin *el-Muvaţta'* rivayetinin tamamı hocası Mâlik'ten semâ' edilmiştir; ancak Yahya el-Leyşî rivayetinin bir kısmı Mâlik'ten değil Mâlik'in talebesi olan Şebtûn diye bilinen Ziyâd b. Abdurrahman'dan semâ' edilmiştir.
- Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *el-Muvaţta'*ında Irak ve Kûfe ehlinin tariki ile gelen, ziyade bazı hadisler ve âsâr mevcuttur ki bunların bir kısmı zayıftır. Böylece Şeybânî'nin rivayetine bu yönüyle bir noksanlık girmiştir. Onun aktardığı Irak ve Kûfe ehlinin rivayetlerinin içerisinde Mâlik'in görüşlerine muhalif rivayetler de vardır. Söz gelimi "el-Vuzû'u min messi'z-zekerî" babında Mâlik kanalıyla olmayan on altı rivayet vardır ki bu rivayetler erkeklik organına dokunulmasının abdesti bozmayacağını ifade eden rivayetlerdir.
- Şeybânî'nin *el-Muvaţta'*ında Yahyâ rivayetinde olmayan Mâlik'ten gelen pek çok ziyade rivayet vardır. Bu ziyadelerin bazıları Ebû Mus'ab ez-Zührî rivayetinde ya da *Sahîhâyın'*da ve *Sünen'*de tespit edilse sayıları sekseni geçecektir.
- Şeybânî'nin *el-Muvaţta'*ında ki âsâr ve hadislerin azlığıdır. Araştırmacı Habîb Rezzâk'ın sayımına göre bu malzemelerin toplamı 1007'dir. Bununla birlikte Yahya el-Leyşî'nin *el-Muvaţta'*ında ki rivayetlerin sayısı ise 1955'tir. Bu oldukça büyük bir farktır.
- Şeybânî *el-Muvaţta'* rivayetindeki Mâlik'in rivayetlerine Kûfe ve Irak ehli mezhebinin Mâlikî mezhebine muvafakatini ve muhalefetini açıklayıcı eleştiri kayıtları düşmüştür. Muhalefet durumlarında Kûfe ve Irak ehlinin rivayetlerini İmamı Ebû Hanîfe'nin mezhebini tercih için getirmiştir.

2.2.2. Aliyyu'l-Kârî el-Herevî'nin Çalışmaları

³⁵ Muhammed Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe hayâtuhû ve 'aşruhû ârâ'uhû ve fıkhu*, (Dâru'l-Fikri'l-'Arabî), 232; Muhammed ed-Desûkî, *Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve eŞeruhû fî'l-fıkhi'l-İslâmî*, (Katar: Dâru's-Şekâfe, 1987), 171.

³⁶ İbnü'l-'Arabî, *el-Mesâlik fî şerhi Muvaţta' Mâlik*, thk. Muhammed Süleymânî ve Âişe Süleymânî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1428/2007), 1/133; el-Ĥabîb Rezzâk, *İşârât ve ta'kîbât*, 163.

Aliyyu'l-Kârî el-Herevî (öl. 1014/1605) *el-Muvaţta'* şerhinin önsözüne şöyle yazmıştır: "Bu şerh gayet güzel olup *el-Muvaţta'in* bazı problemlerini açıklayıcı niteliktedir." Bu açıklamadan dolayı bazıları onun şerhine: *Şerhu ba'di müşkilâti'l-Muvaţta'* ismini vermişlerdir. Bazı nüshalarda da bu şerhin başlığı: *Şerhu Molla Aliyyu'l-Kârî 'alâ Muvaţta' İmam Mâlik* şeklindedir. Muhammed Hasan eş-Şeybânî rivayetiyle gelen *el-Muvaţta'* şerhlerinin bahsedildiği bazı kitaplarda ise bu şerhin ismi: *Keşfu'l-Muvaţta' bi şerhi'l-Muvaţta'* şeklindedir.³⁷ Bu üç isimlendirmede güzel olup kitabın maksadını ve içeriğini ortaya koymaktadır.

Bu şerhin özellikleri ise şunlardır:

- Şeybânî'nin *el-Muvaţta'* tarifi ve içerisinde barındırdığı kıyas ve rey ile meşhur olmuş Hanefî Kûfî Mezhebi ile amel-i ehli Medine ve âsâr ile meşhur olmuş Mâlikî Medenî mezhebinin karşılaştırmalı fıkıhı yer almaktadır. Burada Mâlik'in *el-Muvaţta'* ile Şeybânî'nin ta'lik ve rivayetinden faydalanılmıştır.
- Hanefî mezhebi ve onun kitap ve sünnetle sistemleşmesi açığa çıkarılmaktadır. Mezhebin aklî kıyas ve reye dayalı olması sebebiyle vaki olan yaygın ithamlar nefyedilmiştir.
- Sahâbe sözleri ile tâbiîn büyüklerinin, ilk fukahânın, dört mezhep imamının, ümmet içerisinde bir dönem takip edilmiş ancak daha sonra unutulmuş mezhep âlimlerinin görüşlerini barındıran geniş fikhî müktesebat öne çıkarılmıştır.³⁸

Aliyyu'l-Kârî'nin Kur'ân, Kıraat İlimleri ve Tefsir ile istidlal yöntemi ve bunların en önemlileri aşağıdaki şekildedir:

- Fikhî hüküm ve tercihlerin ispat edilmesi
- Şerh edilmiş hadisteki mananın beyan edilmesi
- Kelime ve cümle yapıları ile ilgili meselelerin izah edilmesi
- Kıraat farklılıklarının şaz ve tevatür olanlarının açıklamaları ile birlikte zikredilmesi. Abdullah b. Mes'ûd'un: *فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ عَفْوٌ رَجِيمٌ*: "عَفْوٌ رَجِيمٌ"³⁹ ifadesinden önce *لَهُنَّ* ziyadesi ile kıraat etmesi⁴⁰ şaz kıraatlere örnektir. Ayetin fikhî hükmünün açıklamasında *ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ* "ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ" şeklindeki şaz kıraatte olduğu gibi ihtilaf vardır. Âlimlerimiz

³⁷ 'Âişe bt. Mustafa eş-Şankîti, *Tahkîku Şerhu Muvaţta'î Mâlik bi Rivâyeti Muhammed b. Hasan el-Molla 'Aliyyu'l-Kârî* (Medine: Ümmü'l-Qurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi), 1/41. Erişim: 30 Ocak 2018 <https://archive.org/details/hadith>.

³⁸ Şankîti, *Tahkîku Şerhu Muvaţta'î Mâlik*, 63.

³⁹ en-Nûr: 24/33

⁴⁰ Şerhte yer alan "Zinanın Kerih Görülmesi" babına bakılabilir; Aliyyu'l-Kârî el-Herevî, *Fethu'l-muvaţta' şerhu'l-Muvaţta'*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1439/2018), 3/82.

bununla ilgili İmam Şafi'î'nin (öl. 204/820) hilâfına görüş beyan etmişlerdir.⁴¹

Aliyyu'l-Kârî'nin istidlal ve istişhâd yöntemini kullanarak ayetleri tefsir yöntemine gelindiğinde bunlara muhakkikin nüshasından hareketle şöylece değinebiliriz:

1. Ayetleri kısaca tefsir etmiştir. Buna örnek olarak "وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ" ayetini⁴² "أى ذات قصاص" şeklinde tefsir etmesi gösterilebilir.⁴³ Başka bir örnekte ise: "الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ" ayetini⁴⁴ tefsir ederken: "والمراد بهما البكران" ifadesini kullanmıştır.⁴⁵
2. Ayeti, hadisten delil getirmek suretiyle tefsir etmiştir ve bunu sadece bir kez yapmıştır. Buna göre o: "أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا" ayetini⁴⁶ tefsir ederken buradaki "سَبِيلًا" ifadesini Hz. Peygamberin, Müslim'deki Ubâde b. Sâmit hadisinde geçtiği üzere nikâhlı kişinin recmedilmesi şeklinde tefsir ettiğini belirtmiştir.⁴⁷
3. Bazen de bir ayeti genel olarak tefsir etmiştir ki şu ayette⁴⁸ böyledir: "وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" Bu ayet hakkında: "Allah'ın yazdığı ve hükmettiği gibi akrabalar birbirlerine mirasta önceliklidir. Çünkü bu ayet velayet yolu ile miras edinmeye izin vermektedir" açıklamasında bulunmuştur.⁴⁹

a. Aliyyu'l-Kârî'nin hadisteki metodu

1. İhtilafları tespit etmede, tashih ve kapalı ibarelerin açıklanmasında diğer *el-Muvaṭṭa'* rivayetlerinden yararlanmış. Özellikle Yahyâ b. Yahyâ el-Leyṣî rivayetini kullanmıştır. Öyle ki Aliyyu'l-Kârî çoğu kez el-Leyṣî rivayetine başvurmuş ve onun rivayeti ile Şeybânî rivayetini karşılaştırmıştır.

⁴¹ Şerhte yer alan "Kitâbu'l-Eymân ve'n-Nüzûr" bölümüne bakılabilir; Aliyyu'l-Kârî, *Fethu'l-muḡaṭṭa'*, 3/136.

⁴² el-Mâide:5/45

⁴³ "Bâbu'l-Hudûd vemâ fi hâ mine'l-Erşi" başlığına bakılabilir; Aliyyu'l-Kârî, *Fethu'l-muḡaṭṭa'*, 3/21. Buradaki bab başlığı yanlış yazılmıştır. Doğrusu: "Bâbu'l-Curûḥ vemâ fi hâ mine'l-Erşi" şeklindedir. (Çeviren)

⁴⁴ en-Nûr:24/2

⁴⁵ "Bâbu'r-Raḥim" başlığına bakılabilir; Aliyyu'l-Kârî, *Fethu'l-muḡaṭṭa'*, 3/71. Buradaki bab başlığı da yanlış yazılmıştır. Doğrusu: "Bâbu'r-Recim" şeklindedir. (Çeviren)

⁴⁶ en-Nisâ:3/16

⁴⁷ "Bâbu'l-İkrâri bi'z-Zinâ" başlığına bakılabilir; Aliyyu'l-Kârî, *Fethu'l-muḡaṭṭa'*, 3/73.

⁴⁸ el-Enfal:8/75

⁴⁹ "Bâbu Mîrâşi'l-'Ammeti" başlığına bakılabilir; Aliyyu'l-Kârî, *Fethu'l-muḡaṭṭa'*, 3/111.

2. Aktardığı hadis metinlerine gelince bunların çoğu fikhî görüşlere delil olarak ya da ziyade şeklinde getirilmiştir ki daha önce *el-Muvaţta'*da açıklanmamış ya da şerhde üzerinde durulmamıştır.
3. Hadislerin lafızlarını ise farklılıklara atıf yapmadan aktarmıştır. Ancak delil sunması gerektiğinde ise lafızları ziyadeleri ve mümkün olduğunca farklı rivayetleri ile aktarmıştır. *Sahîhayn'*da geçen bir hadisi aktaracağı zaman ise rivayet farklılıklarına dikkat çekmemiş ve genellikle iki eserden birindeki lafızla kendini sınırlamayarak rivayetlerin arasını te'lîf etmiştir. Ancak çoğunlukla Müslim'de geçen lafza daha yakın olduğu görülmektedir.

b. Aliyyu'l-Kârî'nin Ricâl ve Terâcimdeki Metodu

Aliyyu'l-Kârî bazen râviler üzerindeki şüpheleri kaldırmak için râvilerin nesebini zikretmeye önem verdiği gibi isimlerini ve neseb bilgilerini kaydetmeye de önem vermiştir ve genelde râvileri tanıtırken kısa bilgiler sunmuştur. Râvi isimlerindeki yaygın ihtilaflarda da tahkike ve isimleri doğrulamaya özen göstermiştir. Aktardığı neseb bilgisinin ve kayıtların kaynağını nadiren de olsa zikretmiş ve bu kaynaklar genellikle Suyûtî'nin kitapları olmuştur. Çoğu zaman da kaynak göstermeyi ihmal etmiştir.

c. Aliyyu'l-Kârî'nin Tahric ve Hadislere –*el-Muvaţta'* Hadislerine- Hüküm Verme Metodu

Aliyyu'l-Kârî el-Herevî *el-Muvaţta'* hadislerini ve âsârını tahric etmeyi pek de üstlenmemiştir. Bunun yerine hadislerin Kütüb-i Sitte yahut bunlardan birindeki şevahitlerini zikretmek suretiyle tahric yapmış, mürsel ve munkaţî' hadisleri muttasıl olarak nakledenlere işaret etmekle yetinmiştir.

Aliyyu'l-Kârî hadislere hüküm vermede belli bir metoda bağlı kalmamıştır. Bir problem ve hüküm verme durumuyla karşı karşıya kaldığında *el-Muvaţta'* hadislerine ya da diğer hadislere; irsâl, vakf ya da za'f şeklinde hüküm verdiği olmuştur. Bunu yaparken de âlimlerin verdiği hükümleri nakletmiştir.

d. Hadis Şerh Metodu

Aliyyu'l-Kârî'nin hadisleri şerh metodunun özellikleri aşağıdaki şekildedir:

1. O, kavramları ve cümleleri dikkatli bir şekilde irdeleyen, kelimelerin doğru kullanılmasına önem veren ve cümledeki karışıklığı gideren bir şerh usulünü benimsemiştir.
2. Hadisin manasını açıklamak için Kur'ân-ı Kerim, hadisler ve rivayet edilmiş âsâra başvurmuştur. Onun hadis meselelerindeki şerh usulü çoğu zaman Hanefî mezhebini desteklemeye yöneliktir.
3. İbn Abdülber (öl. 463/1071), Bâcî (öl. 474/1081), Suyûtî gibi geçmiş dönem *el-Muvaţta'* şârihlerinden yararlandığı gibi Tahâvî (öl. 321/933),

Kâdî İyâz, Nevevî (öl. 676/1277) ve İbn Hacer (öl. 852/1449) gibi şârihlerden de yararlanmıştı.

4. Şahıs, mekân ve kabile isimlerinin tespitine ve tanımlara önem vermiştir.

e. Fıkıh Metodu

Aliyyu'l-Kârî'nin *el-Muvaţta'* şerhi; onun kavrayışının genişliğini, ilminin bolluğunu, fikhî mezheplere olan derinliğini ve kitabını zengin bir fıkıh ansiklopedisi yapacak kadar problemlere ve mezhebî delillere olan vukûfiyetini göstermektedir.

1. Aliyyu'l-Kârî; Halvânî (öl. 452/1060 [?]), Merginânî (öl. 593/1197), Kâzî Hân (öl. 592/1196), Ebû Leyş (öl. 373/983), Hinduvânî (öl. 362/973), İbn Hümâm (öl. 861/1457) ve Muhammed b. Fazl (öl. 319/931) gibi bazı Hanefî âlimlerin isimlerini görüşlerine delil olarak zikretmiş ve onların bazı söz ve fetvalarını eserinde ortaya koymuştur.
2. Aliyyu'l-Kârî eserinde dört mezhebe de dayanmış ve bu mezhebin imamları olan: Mâlik, Şâfi'î, Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Ebû Hanîfe, Muhammed ve Kûfeli Hanefî fukahânın genelini görüşlerine yer vermiştir. Aynı zamanda bu mezhepleri birbirleriyle de karşılaştırmıştır. Ara sıra Evzâ'î (öl. 157/774), Ebû Şevr (öl. 240/854), Leyş (öl. 175/791), Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) ve Hammâd'ın (öl. 120/738) mezhepleri gibi diğer mezhepleri de eserinde zikretmiştir. Bazen de Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, İbn Ömer, İbn Mes'ûd gibi sahâbîlerin, Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), Sa'îd b. Müseyyeb (öl. 94/713) gibi tâbînin ve şerhteki temel meselelere itirazıyla birlikte başkalarının sözlerini de zikretmiştir.

f. Rivayet ve İsnat Metodu

1. Aliyyu'l-Kârî'nin hadisleri nakli, emanet kavramı ile temayüz etmiştir ve bu konuda oldukça dikkatli davranmıştır. Onun bu hassasiyeti konuyla ilgili çalışacağı meseleye özeldir ve gerektiğinde bununla ilgili farklı kaynaklara da müracaat etmiştir.
2. Genellikle kaynağına müellifinin ismi olmaksızın sadece kitap ismiyle işaret etmiştir. Bazen de sadece müellifin ismine yer vermiştir. Bir iki durumda da her ikisine birden işaret etmiştir ancak çoğu zamanda kaynağını açıklamamıştır.
3. Fukahânın görüşlerinden bazısını nakledeken temel kaynaklara dayanmamıştır. Bu sebeple bazen onu Mâlikî kavlini aktarırken dikkatsiz bir şekilde buluruz. Üstelik onlara ait bilinen ve meşhur olmuş sözlerin zıddına nakillerde de bulunmuştur.⁵⁰

⁵⁰ Şankîti, *Tahkîku şerhu Muvaţta'î Mâlik*, 49-62.

2.2.3. Kandehlevî'nin Çalışmaları

Hanefî olan Muhammed Zekeriyâ el-Kandehlevî'nin *Evcezu'l-mesâlik ilâ Muvatta' Mâlik* isimli kitabı Hanefî usulüne göre yazılmış hadis şerhlerinden kabul edilir. Bu şerh on yedi cüz olarak bize ulaşmış oldukça istifadeli bir şerhtir. Kitabın telifi Kandehlevî'nin otuz yılını almıştır.

Şerhle ilgili Şeyh Ebu'l-Hasan en-Nedvî (öl. 1999) şöyle demiştir: "Bu çalışma İmam Mâlik'in mezhebinde ve hadis ilminde ansiklopedi olarak itibar görmeyi hak eden bir çalışmadır. Kandehlevî'nin bu değerli eseri hadis ilmiyle uğraşanların ve Mâlikî usulcülerin kabulüne mazhar olmuştur."⁵¹ Takiyyüddîn en-Nedvî de şöyle demiştir: "Hicret yurdunun İmamı Mâlik b. Enes'in kitabı olan *el-Muvatta'*ın bu şerhi, ilmî değerleri, güzel konuları ve şaşırtıcı araştırmaları bünyesinde toplayan bir şerhtir. Yüzlerce şerh ve haşiyenin yerine geçmektedir. Bu itibarla hadis ilminde devasa bir ansiklopedi gibidir."⁵²

a. "Evcezu'l-mesâlik"⁵³ Usulü ve Özellikleri

1. Kitap hadis ve fihkî bir araya getirmiştir. Müellif kitapta senet ve metin açıklamalarına dikkat etmiştir. Kitap geniş ve kapsamlı olmasıyla öne çıkmıştır. Metindeki kavramların anlamları, hadis ve haberlerin genel şerhleri, lafızların delalet ettiği manaların açıklamaları ve hadislerin içerdiği meselelerin faydasını bir araya getiren açıklamalar ele alınmıştır. Özellikle fikhî açıklamalara ve hadislerin geneli veya bir kısmı üzerindeki kapalılıkların giderilmesine yer verilmiştir.
2. Mukaddime uzunluğuyla göze çarpmaktadır. Burada *el-Muvatta'* ile ilgili hemen her konu ele alınmıştır. İmam Mâlik'in hayatına aynı şekilde kendisinin, hocalarının ve Ebû Hanîfe'nin de hayatlarına değinilmiştir. Müellif burada çalışmanın usulünü ve kaynaklarını zikretmiştir. Mukaddimedede aynı zamanda hadis istilahlarına dair çeşitli konularda yer almaktadır. Şeyh Ebu'l-Hasan en-Nedvî, Kandehlevî'nin Mukaddimesi ile ilgili şunları söylemiştir: "Bu mukaddime içindekilerle birlikte bolca ilim, kapsamlı maddeler, ciltlerin içine saçılmış faydalı bilgiler, tarih ve haber kitapları içermektedir. Öyle ki bu mukaddime *el-Muvatta'* ve büyük müellifiyle irtibatlı küçük bir ansiklopedi olmuştur. İçerisinde Hind Kitasına özel malumatlar, hocaların ve muhaddislerin haberleri, usul ve kaideler ile birlikte nice faydalı inciler yer almaktadır."⁵⁴

⁵¹ Kandehlevî, *Evcezu'l-mesâlik*, 1/5.

⁵² Kandehlevî, *Evcezu'l-mesâlik*, 1/7.

⁵³ Kandehlevî, *Evcezu'l-mesâlik*, 1/23-24; Ali Abdulkadir Ali Sirâc, "el-Kandehlevî ve menhecuhû fî şerhi'l-Muvatta'", www.rayaheen.net (20 Şubat 2018).

⁵⁴ Kandehlevî, *Evcezu'l-mesâlik*, 1/42.

3. Râvî isimlerinin tespiti başta olmak üzere onların; lakap, nesep, künye, şehir bilgileri ve harici pek çok şeyi ortaya koyabilme adına Ricâl ilmine önem vermiştir. Aynı şekilde râvileri cerh ve tadil etmede onlarla ilgili zıt görüşleri de bir araya getirerek âlimlerin sözlerini aktarmaya da önem vermiştir.
4. Râvî ve nüsha hatalarına dikkat çekmiştir. Mürsel, belâğ ve benzeri inkitâları muttasıl olarak nakletmeye önem vermiştir. Rivayetdeki mübhem ifadelerin açıklanmasına özen göstermiştir. Akrân rivayete, büyüğün küçükten rivayette bulunmasına ve senetle ilgili daha başka şeylere de dikkat çekmiştir.
5. Eserinde; *et-Temhîd* sahibi İbn Abdülber, *el-Müntekâ* sahibi Bâcî' ve *Şerhu'l-Muvaţta* sahibi Zürkânî (öl. 1122/1710) gibi *Muvaţta'* şarihlerinin ustalarından yararlanmışlardır. Bu eserleri gözden geçirenlerin çoğu Kandehevî'nin *el-Muvaţta'* şerhinde gösterdiği çabaya işaret etmiştir.⁵⁵
6. Eser kendisinden önceki âlimlerin görüşlerine saygı ve ihtiram ile öne çıkmaktadır. Aynı şekilde tartışma anında onlara isabet edecek her türlü kötülükten, onlara engel olacak her türlü sözden ve kusurdan kaçınması eserin öne çıkan özelliklerindedir.
7. Fikhî meselelere geniş yer ayrılmıştır. Özellikle Mâlikî mezhebinin görüşleri başta olmak üzere dört fıkıh mezhebinin de görüşleri aktarılmıştır. Hanefî fıkıhı; delillerinin zikredilmesi ve muhaliflerine cevap verilmesi itibarıyla daha çok öne çıkarılmıştır. Çoğu meselede Hanefî mezhebinin görüşleri tercih edilmiş ve bazı kaidelerine işaret edilmiştir.
8. Şerhte nakledilen rivayetlere akıl ve bilim ışığında şerh usulleri ihmal edilmeksizin itimat edilmiştir.

Sonuç

Sonuç olarak bu araştırma bizi, tarih boyunca Hanefi ulehasının çalışmalarının zenginleşmesine büyük oranda katkıda bulunmuş Hanefilere ait bazı *el-Muvaţta'* şerhlerine ulaştırmıştır. Araştırmanın kapsamı Hanefilere ait diğer şerhleri de gün yüzüne çıkarmak için yapılacak araştırmalara katkı sunacaktır. Her ne kadar Hanefiler bu şekilde *el-Muvaţta'*a büyük bir önem verseler de bu önem, kaynaklarının en önemlisi olması itibarıyla Mâlikîlerin *el-Muvaţta'*a gösterdikleri öneme asla benzememektedir. Hanefîlerin *el-Muvaţta'* üzerine

⁵⁵ Şeyh Yusuf el-Bennûrî: "Kandehevî geçmiş dönemlerden kendi dönemine varıncaya kadar *Muvaţta'*ı şerh eden âlimleri kapsamlı bir şekilde ele almış ve onlardan istifade etmiştir... onun bu şerhi ile gönüller doymuş ve şifa bulmuştur."; Kandehevî, *Evcezu'l-mesâlik*, 1/17.

yaptıkları çalışmaları konu edinen bu araştırmadan sonra aşağıdaki sonuçlara ulaşılmış bulunmaktadır:

1. *el-Muvatta'* ümmetçe kabul görmüş kitapların en kıymetlilerinden sayılmaktadır.
2. *el-Muvatta'*ın bu şekilde isimlendirilmesinin dayandığı iki sebep şunlardır: Bunlardan biri *el-Muvatta'*ın içerisinde hadislerin toplanması ve insanların anlayabilmesi için kolaylaştırılmasıdır. Diğeri de Medinelî âlimlerin *el-Muvatta'* üzerinde ittifak etmeleridir.
3. İmam Mâlik *el-Muvatta'*ı telif sebeplerini genel olarak açıklamıştır; ancak bizce bu sebeplerin en önemlisi, Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'un talebine karşılık vermektir.
4. *el-Muvatta'* fıkıh kitapları içerisinde yüksek bir yere sahiptir. Özel olarak Mâlikî fıkıhına genel olarak da İslam fıkıhına etki etmiştir.
5. *el-Muvatta'*ın hadis kitaplarına etkisi büyüktür.
6. Hanefîler *el-Muvatta'*a büyük önem vermişlerdir. Bu önemin en bariz örneği ise Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ile Muhammed Zekeriyâ el-Kandehlevî'nin çalışmalarıdır.

Kaynakça

- Bencebîrî, Muhammed Tâhir. *Neylû's-Sâirîn fi Tabakâti'l-Müfessirîn*. Pakistan: Dâru'l-Kur'ân, 2000.
- Buĥârî, Muhammed Sa'îd Muhammed Hasan. “Muvattâ' el-İmâm Mâlik ve İ'timâdu'l-Buĥârî ve Müslim 'alâ Nûşahin Mektûbetin minhu fî's-Şahîĥayn” (ts.). <https://uqu.edu.sa/>
- Çavuşoĝlu, Ali Hakan. “el-Müdevvenetü'l-Kübrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/470-473. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Dehlevî, Şah Veliyyullah. *el-Müsevvâ Şerĥu'l-Muvattâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Deĥkâr, Abdülĝanî. *el-İmâm Mâlik b. Enes İmâmu Dâru'l-Ĥicret*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1998.
- Desûkî, Muhammed. *Muhammed b. Ĥasen eş-Şeybânî ve Eşeruhû fi'l-Fıĥhi'l-İslâmî*. Katar: Dâru's-Şekâfe, 1987.
- Ĥaraşî, Muhammed. *Şerĥu Muĥtaşari Ĥalîl li'l-Ĥaraşî biĥâmiş el-'Adevî*. Beyrut: Dâru'l-Fikri li't-Ṭibâ'a, ts.
- Ĥasenî, Abdülĥay b. Faĥrüdîn b. Abdil'alî. *Nüzhetu'l-Ĥavâtir ve Behcetü'l-Mesâmi' ve'n-Nevâzır*. Beyrut: Dâru İbn Ĥazm, 1999.
- Ĥâtır, Ĥalîl İbrahim Molla. *Mekânetu's-Şahîĥayn*. Kahire: el-Maṭba'atu'l-'Arabîyyetu'l-Ĥadîşe, 1981.
- Herevî, Aliyyu'l-Kârî. *Fethu'l-Muĝattâ' Şerĥu'l-Muvattâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018.
- el-Ĥeysemî, Nureddin Ali b. Süleyman İbn Ebî Bekr. *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, thk. Hüsamettin el-Kudsî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tâhir. *Keşfu'l-Muĝattâ' fi'l-Me'ânî ve'l-Elfâzi'l-Vâkî'a fi'l-Muvattâ'*. Tunus: Dâru's-Selâm, 2006.

- İbnü'l-'Arabî, Ebûbekir. *el-Mesâlik fî Şerhi Muvatta' Mâlik*. thk. Muhammed Süleymânî ve Âîşe Süleymânî. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2007.
- İbnü'l-'Arabî, Ebûbekir. *'Ârizatu'l-Ahvezî bi Şerhi Şahîhu't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kandehlevî, Muhammed Eşfâku'r-Rahmân. *Keşfu'l-Muğtî 'an Vechi'l-Muvatta'*. Pakistan: Mektebetu'l-Büşrâ, 2011.
- Kandehlevî, Muhammed Zekeriyâ. *Evcezu'l-Mesâlik ilâ Muvatta' Mâlik*. thk. Taqiyyüddîn en-Nedvî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2003.
- Kannevcî, Şiddîk Hasan Hân. *el-Hıttâ fî Zikri's-Şihâhi's-Sitte*. thk. Ali Hasan el-Halebî. Beyrut: Dâru'l-Ciyl ve Dâru'l-'Ammâr, ts.
- Kâdî İyâz. *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik*. thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancı ve Abdulkâdir eş-Şahrâvî. Mağrib: Vizâratu'l-Evkâf ve 'ş-Şuûni'l-İslâmiyyeti, 1983.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-Muziyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*. Karataş: Mir Muhammed Kütüb Hân, ts.
- Kurtubî, Muhammed b. Rüşd. *el-Mukaddimâtu'l-Mümeħhidât*. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988.
- Leknevî, Muhammed Abdulhay. *et-Ta'liku'l-Mümecced 'alâ Muvatta' Muhammed*. thk. Taqiyyüddîn en-Nedvî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2005.
- Muhammed Ebû Zehre. *Ebû Hanîfe Hayâtuhû ve 'Aşruhû Ârâ'uhû ve Fıkhu*. Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Muhammed Ebû Zehre. *Mâlik ve Hayâtuhû ve 'Aşruhû Ârâ'uhû ve Fıkhu*. Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Nedvî, Ebû'l-Hasen 'Aliyyu'l-Hasenî. *el-Kandehlevî el-İmâmü'l-Muħaddîş eş-Şeyh Muhammed Zekeriyâ ve Maâşiruhu'l-İlmiyye*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2012.
- Nedvî, Taqiyyüddîn. *el-İmâm Mâlik ve Mekânetu Kitâbihî el-Muvatta'*. Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- Nemerî, İbn Abdülber. *et-Temhîd limâ fî el-Muvatta' mine'l-Me'ânî ve'l-Esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-'Ulvi ve Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî. Mağrib: Vizâratu'l-Evkâf ve 'ş-Şuûni'l-İslâmiyyeti, 1967.
- Özdemir, Recep. "İmam Mâlik'in Muvatta'ı Üzerine", *Hikmet Yurdu: Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 19/10 (Haziran 2017) 99-125.
- Rezzâk, el-Ĥabîb. *İşârât ve Ta'kîbât Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî fî Rivâyetihî li'l-Muvatta' ve Eşeruha'l-Fıkhiyye ve'l-Uşûlî*. Beyrut: Dâru İbn Ĥazm, 2009.
- Sirâc, Ali Abdulkâdir Ali. "el-Kandehlevî ve Menhecuhû fî Şerhi'l-Muvatta'" (ts.). www.rayaheen.net
- Suyûtî, Abdurrahman. *Tenvîru'l-Havâlik Şerhu Muvatta' Mâlik*. Mısır: Dâru İhyâ, ts.
- Şankîti, 'Âîşe bt. Mustafa. *Tahkîku Şerhu Muvatta'i Mâlik bi Rivâyeti Muhammed b. Ĥasen el-Molla 'Aliyyu'l-Ĥârî*. Medine: Ümmü'l-Ĥurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi. Erişim 30 Ocak 2018. <https://archive.org/details/hadith>
- eş-Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed. *Mu'cemu'l-Evşâ*. thk. Tarık b. İvadullah b. Muhammed - Muhsin el-Hüseynî. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1995.
- Yahya, Muhammed b. *el-İmâm Mâlik ve 'Amelehû bi'l-Ĥadîş min Ĥilâli Kitâbihî el-Muvatta'*. Beyrut: Dâru İbn Ĥazm, 2010.
- Żayf, Beşîr. *el-Medħal 'alâ Muvatta'i el-İmâm Mâlik b. Enes*. Beyrut: Dâru İbn Ĥazm, 2012.
- Zirikli, Ĥayrüddîn. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-Melâyin, 2002.

Zürkânî, Muhammed. *Şerhu'z-Zürkânî 'ala'l-Muvaţta' el-İmâm Mâlik*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Kahire: Mektebetu'ş-Şekâfeti'd-Dîniyye, 2003.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.
The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımlıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi”
kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and
Publication Ethics Directive” were followed

BAiD

Balıkesir İlahiyat Dergisi - Balıkesir Theology Journal

Çeviri / Translation

Geliş Tarihi / Date Received: 01.03.2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10.04.2021

TENKİTLİ METİN NEŞRİNİN ESASLARI*

(ضبط النص والتعليق عليه)

Yazar: Beşşâr Avvâd Mârûf

Çeviren: Ahmet Eşer**

Giriş

Arapça klasik eserlerin tenkitli ilmî neşirleri veya diğer bir ifadeyle tahkiki, doğrudan veya dolaylı olarak islâmî ilimlerin hemen her branşıyla meşgul araştırmacıları birinci derecede ilgilendirmektedir. Haşiye, şerh, talik cinsinden metne düşülen notlar dikkate alınmak suretiyle bir eserin müellif veya en önemli nüshasının müellifin muradına en yakın formda günümüz matbaa imkanlarıyla neşredilmesi, tahkik ameliyesinin hedefidir. Bir yönüyle devasa boyuttaki islâm kültür mirası yazma eserlerin yalnızca oldukça cüzi miktarının tahkik edilmesi bir taraftan ise yapılan bazı neşirlerin kalite problemi dikkate alındığında bu sahada ne kadar gayret sarf edilmesi gerektiği ortadadır. Hadis, tefsir, fıkıh, kelim ve tasavvuf gibi disiplinlerdeki klasik eserlerin tahkiklerinin dahi yer yer birtakım eksiklerle malul olduğu dikkate alındığında tenkitli metin neşrinin önemi daha iyi anlaşılmalıdır. Dolayısıyla en azından tahkik (tenkitli metin neşri/edisyona kritik) konusuna ilgi duyan bazı araştırmacıların çalışmalarını bu alana yoğunlaştırmaları ve ehline kabul gören ilmî bir takım

* Bu makale, Beşşâr Avvâd Mârûf, Zabtü'n-nas ve't-ta'liku aleyh (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982), s. 5-31 künyeli eserin tercümesidir. Bu çalışmanın tercüme izni şifâhî olarak bizzat müellifi Beşşâr Avvâd Marûf'tan el-Mahedü'l-Mahtûtatu'l-Arabiyye'nin Kahire'de 12-16 Şubat 2017'de Tahkiku'n-nassi'l-hadîsi ve ulûmuh başlığıyla düzenlediği tenkitli metin neşri seminerleri esnasında alınmıştır. İsam tahkik kurslarına katıldığım dönemde mezkûr eserin tercüme edilmesinin yararlı olacağını ifade ederek beni bu tercüme teşvik eden M. Fatih Kaya hocama şükranlarımı arz ederim.

** Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi, Dr.

e-mail: ahmet_esher@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4948-8337>

Atıf/Citation: Eşer, Ahmet. "Tenkitli Metin Neşrinin Esasları". BAİD 14 (Aralık 2021), 561-587.

usul ve esasları dikkate alarak neşirlerini gerçekleştirmeleri gereklilik arz etmektedir.

Ana hatlarıyla ifade etmek gerekirse Türkiye’de tahkik usul ve esaslarına gösterilen ilginin yaklaşık bir asırlık geçmişi olduğu söylenebilir. Örneğin Ahmet Ateş’in *Metin Tenkidi Hakkında* (1942)¹ makalesi, Mehmet S. Hatiboğlu’nun *Arapça Yazmaların Neşir Kâideleri* (1966)² tercümesi, Adam Gacek’ın *Arapça Elyazmaları İçin Rehber* (2017)³ ve Okan Kadir Yılmaz’ın *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu* (2018)⁴ isimli çalışmaları bu alanın dikkat çeken örnekleridir. Son yıllarda büyük bir ivme kazanan tahkik seminerleri ve bazı klasik eserlerin tenkitli neşri ise İSAM ve Yazma Eserler kurumlarının müessese ölçeğinde kaydedilmesi gereken gayretleridir.

Benzer şekilde deyim yerindeyse sahanın mutfağından bir isim olan Beşşâr Avvâd Marûf’un yüzlerce cilde ulaşan tahkik tecrübesi ve klasik literatüre hakimiyeti sonucunda oluşan neşir kültürü alana vukufunu açıkça göstermektedir. Tahkik esaslarına dair müellifin muhtasar ve mufassal bazı çalışmaları⁵ arasından seçilen *Zabtu’n-nas ve’t-ta’lîku aleyh* isimli risalesi, bu makalenin konusunu teşkil etmektedir.⁶ *Tenkitli Metin Neşrinin Esasları* başlığıyla mezkûr eserin tercüme edilmesinin sebebi, ilgili araştırmanın Beşşâr Avvâd Marûf’un hem tahkikle alakalı kitaplarının çatısını oluşturması hem de bu türdeki eserlerinin ilk örneği olmasıdır. İlgili çalışmanın bu yönüyle tenkitli metin neşri kitaplığına mütevazı bir katkı sunarak önemli bir boşluğu doldurmasını ümit ediyoruz.

Risale Tercümesi

[5] Mukaddime

Tenkitli metin neşri, yazmaların tahkikinde büyük bir fonksiyon icra ederken mezkûr alanın ilgilileri arasında ise birçok anlaşmazlık ve fikir ayrılığına da neden olmaktadır. Arapların yazma eserlerin tahkîk ve neşriyle ilgilenmeye başlamalarından itibaren kültür miraslarının neşrinde izlenmesi gereken

¹ Ahmet Ateş, “Metin Tenkidi Hakkında”, *Türkiyat Mecmuası* 7-8 (1942), 253-267.

² Salâhuddîn Müneccid, “Arapça Yazmaların Neşir Kâideleri”, çev. Mehmed Hatiboğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (1966), 245-262.

³ Adam Gacek, *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*, çev. Ali Benli, M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 427.

⁴ Okan Kadir Yılmaz, *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu* (Ankara: İSAM Yayınları, 2018).

⁵ Örneğin bk. Beşşâr Avvâd Marûf, *Fî tahkiki’n-nas: Enzârün tatbikiyye nakdiyye fî menahici tahkiki’l-mahtutati’l-Arabiyye* (Beyrut : Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2004), 591 s.; a.mlf., *Enzâr fî menâhici tahkiki’l-mahtûtati’l-arabiyye* (London: Müessesetü’l-Furkan li’t-türâsi’l-islâmî, 2016), 487.

⁶ Eserin yeni bir baskısı için bk. Beşşâr Avvâd Marûf, *Tahkik beyne zabti’n-nas ve’t-ta’lik aleyh* (London: Müessesetü’l-Furkan li’t-türâsi’l-islâmî, 2015/1436), 59.

yönteme dair iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi; her türlü ta'likten (araştırma notu/ek açıklama) arınmış sahih bir metin ortaya koymayı yeterli bulur. İkincisi ise metnin dipnotlar (hâmiş) ve ta'liklerle açıklanmasını, nüsha farklarının ortaya konmasını, ileri gelen şahısların tanıtılmasını, ek açıklama ve şerhe ihtiyaç duyan yerlerinse izah edilmesini gerekli görür.

Birinci grup görüşünü, tahkîkin gayesi “sahîh bir metin” ortaya koymaktır düşüncesine dayandırır. Dolayısıyla onlara göre metnin, dipnotlar ve ta'liklerle şişirilmesine ihtiyaç yoktur. Bu görüşü, müsteşriklerin büyük bir kısmı ile edisyon kritikte onların metodunu benimseyen Arap muhakkikler benimsemişlerdir.

İkinci grup ise metnin -dipnot ve ta'lik olmadan- mücerred şekilde basımının, ilmî araştırmanın tabiatı ve gidişatını çarpıtmak anlamına geldiği düşüncesindedir. Bunun gerekçesi ise “bir metni gün yüzüne çıkarmanın gayesi; muhakkikin, ilgili eseri ve ona dair hususları araştırarak metnin maksadını ortaya koyup işaret ettiklerini belirtmesi ve buradan kaynaklanan tartışmaları göstermesidir. Tahkîkte ve ardından araştırma (dirâse) kısmında bu nevi bir çaba dikkate alınmalıdır. O halde bu iki grubun yaklaşımlarının birlikte değerlendirilmesi yerinde olacaktır. Bu nedenle tenkitli metin neşreden muhakkiklerin bizzat kendileri, sırf edebî [6] veya tarihi ya da hem edebî hem de tarihî bir araştırmaya hazır hale getirmek için söz konusu metinleri nispeten ilk defa şerh etme görevini üstlenirler. Böylece ilgili metin; açık, anlaşılır ve araştırmacının kullanımına hazır hale gelecek ve bu da ilim adamının -eseri yayına hazırlarken- muhakkiklerin zaten harcamış oldukları mesaiyi tekrarlamasına gerek bırakmadan metin üzerinden diğer çalışmalarına devam etmesine imkân sağlayacaktır.”⁷

Tahkîkle ilgilenen birtakım kişiler, neşriyle uğraştıkları kitapların dipnotlarını mübalağa edercesine hiçbir gerekçesi ve meşruiyeti olmayan ta'likler ve tariflerle şişirirler. Üstelik çalışmalarını bu şekilde faydasız açıklamalarla doldurduklarında ise ta'like asıl ihtiyaç duyulan anlaşılması zor ve kapalı yerlerin anlaşılacağı düşünürler. Bu mesele, bazı muhakkiklerin Hz. Ebû Bekir, Ömer, Ali, İmam Mâlik, İmam Şâfiî gibi maruf kimseleri tanıtmasına; Şam, Halep, Humus, Bağdat, Musul, Basra, Kahire, İskenderiye benzeri meşhur şehirleri tarif etmelerine kadar varmıştır. Ayrıca bir grup muhakkik işi, meşhur kişilerin hal tercemelerini birden fazla dipnotta tekrarlamaya kadar götürerek titizlik gerektiren tahkik faaliyetini mecrasından çıkarmışlardır.⁸

⁷ Bk. İmâdüddîn el-İsfahânî, *Harîdetü'l-kasr ve cerîdetü'l-asr*, nşr. Şükrî Fayşal (Dımaşk: Matbaatü'l-Hâşimiyye, 1955-1968), 3/24-25 (mukaddime).

⁸ Örnek kabilinden şu ta'liklere bakınız: Ebû Tâhir es-Silefî, *Mu'cemü's-Sefer*, thk. Dr. Behîce Bâkır el-Hasenî; İbnü'l-Furât, *Tarih*, thk. Dr. Hasan Muhammed eş-Şemmâ'; İsmâüddin Osman

[7] Yukarıda zikrettiğim hususlarla birlikte, hiçbir ta'lik ve dipnot olmadan sadece metni neşretmenin de aynı şekilde birçok bakımdan yazmaların tahkiki için uygun olmayacağı ortadadır. Bu durumun en önemli sebeplerini şöyle ifade edebiliriz:

1. Tashîf ve tahrîf bulunmayan son derece güvenilir ve tam nüshaların nadir oluşu ve yazmaların çoğunun; tashîf,⁹ tahrîf,¹⁰ sakt¹¹ gibi -tahkik alanında uzmanlaşmış kişilerce bilinen- birçok eksiklikle malul olması.
2. Yazmaların büyük kısmı, bize müellif hattıyla değil farklı ilmi arka plana sahip müstensihler eliyle gelmiştir ve bu da birçok yazmayı tahrif, değişim ve dönüşüme maruz bırakmıştır. Bu nedenle mahtûta olduğu gibi neşretmek, okuyucuların her zaman metnin ele aldığı ilimde derinleşmiş ihtisas sahibi kimseler olmaması sebebiyle ilmî ve pedagojik bazı tehlikelere kapı aralayacaktır. Diğer taraftan metnin, -ilmî seviyeleri farklı olan müstensihlerden kaynaklı tahrif ve hatalarla- neşredilmesi ise tahkikin asıl gayesi olan "sahih metin" elde etme hedefini gerçekleştirmeyecektir.
3. Müellif ve müstensihlerin çoğu, harfleri noktalamaya ve metne açıklayıcı hareketler koymaya özen göstermiyor bilakis nadiren metin zabtına dikkat

b. Ali b. Murâd el-Ömerî'nin *er-Ravzu'n-Nadir fi tercemeti üdebâ'l-asir*, nşr. Dr. Selim en-Nuaymî.

Dr. Hasan Muhammed eş-Şemmâ'; Azerbeycan (1/3), Hıms (1/5), Dimyât (1/6), Semerkand (1/15), Hûzistan (1/16), Ba'lebekke (1/49), Hama (1/94), İşbîliyye (17131), Halep-Hayfa-Akka (2/1), Sûr (2/9), el-Mevsil (2/45), Dimaşk (2/57) gibi meşhur şehirleri bile tanıtırken Dimaşk'ı ise şu ifadelerle tarif eder: "Dimaşk, meşhur bir beldedir. Şam bölgesinin başkentidir. Tartışmasız yeryüzünün cennetidir. Şehrin kurulmasında hızlı hareket ettikleri için hızlı olmak anlamına gelen "*demşega / دمشق*" fiilinden türetilerek bu şekilde isimlendirilmiştir. Müslümanlar Hâlid b. Velîd, Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Yezid b. Ebî Süfyan ve Şurabhîl b. Hasene komutanlığındaki bir kuşatma ve hisardan sonra burayı hicrî 14'te fethetmişlerdir. Ba'lebekke'den iki gün, Trablus'tan üç gün, Sayda'dan üç gün, Hıms'dan beş gün, Hama'dan altı gün, Kudûs'ten altı gün Mısır'dan on sekiz gün, Haleb'den dokuz gün uzaktır." Dikkat ediniz! En ufak bir kıymeti ve herhangi bir faydası olmayan bu açıklamadan nasıl bir fayda umulmaktadır, bilemiyorum.

Irak İlimler Akademisi eski üyesi Dr. Selim en-Nuaymî, el-Ömerî'nin *er-Ravzu'n-Nadir* kitabına düştüğü ta'likte, en meşhur müellifleri tanıtırken, mechûl şahsiyetlere ise haklarında araştırma yapmadığı için yer vermemiştir. Mesela İbn Hallikân (1/68), İbnü'l-Verdî (1/137), Ma'n b. Zâide eş-Şeybânî (1/231), İbnü'l-Cevzî (1/234) gibi meşhur ve maruf âlimlerle ilgili açıklamalar yapmış, hatta Safedî (1/105 ve 143), İbn Hacer el-Askalânî (1/152 ve 199), İbn Abdizâhir (1/69 ve 154) hakkında yapılan tanıtımlarda görüleceği üzere, o, farkına varmadan önde gelen meşhur âlimlerin hâl tercemelerine birden fazla yer vermiştir. Bu tarz faydası bulunmayan ta'liklerin nasıl bir kıymeti olduğunu hesap ediniz!.

- 9 Tashîf: Birbirine benzeyen harflerden oluşan kelimelerin nokta veya hareketlerinin değiştirilerek yazılması (çev).
- 10 Tahrîf: Bir kelimeye harf değiştirmek veya kelimeye harf eklemek, harflerin yerlerini yahut kelimeyi bütünüyle değiştirmek suretiyle yapılan hatalardır (çev).
- 11 Sakt: Yazma istinsahında yanlışlıkla yazılmayan, düşen kelime (çev).

ediyorlardı. Onlar, kitabın içeriği noktasında okuyucunun bilgi sahibi olduğu ön kabulüne sahiptiler. Dolayısıyla bu yöntemle intikal eden yazmaları, tenkitli neşir yapmadan olduğu gibi yayımlamak, çoğu zaman kitabın -tahrif ve tashife uğrayan ve mübhem sayılabilecek- nüshalarını derlemekten başka bir şey değildir. Bu ise titiz bir tahkik çalışması için kabul edemeyeceğim bir durumdur!.

4. Müellif ve müstensihler, aşağıda açıklayacağımız üzere yazım birliğine ihtiyaç duyarlar. Bunun sebebi, bazı kelimelerin yazımında büyük farklar olması ve günümüz insanı tarafından bilinmeyen pek çok yazım şeklinin kullanılmasıdır.

Neticede tahkîke dair az önce ifade ettiğimiz özellikler mevcutsa o halde metin zabtının doğru yöntemleri nelerdir ve ne zaman muhakkik metne ta'lik düşecektir?

İnanıyoruz ki metin zabtı ve ona ta'lik düşmek birbirinden ayıramayacak iki ameliyedir. Ta'lik düşmenin gayesi; metnin doğru şekilde ortaya konması, açıklanması, her türlü kapalılığın giderilmesi ve bütün müphemliğin ortadan kaldırılması faaliyetidir. Tecrübe edebildiğimiz kadarıyla bu ise ancak aşağıda özet olarak ifade edeceğimiz noktaların tamamına azami derecede dikkat etmekle sağlanacaktır.

[8] Birincisi: Metin Düzenlemesi

Müellif ve müstensihler, günümüzde bilindiği şekliyle paragraf başlarını belirleme, mana sona erdiğinde nokta, manayı açıklayıp diğer bilgilerden ayırmak üzere virgül koyma gibi metnin düzenlenmesine çoğu zaman özen göstermezler. Aksine onlar, ifadeleri bir bütün olarak nakledip peş peşe dizerler. Dolayısıyla bir muhakkik kitap neşrinde bu durumu dikkate alarak, metnin doğru anlaşılmasını sağlayacak, manasını ortaya koyacak ve nakilleri/talikleri açık bir biçimde belirtecek tarzda metni yeniden düzenlemelidir. Bu ise söz konusu metni, paragraf ve cümlelere ayırmak suretiyle gerçekleştirilebilir.

Belki de metin tanzimindeki en önemli şey, paragraf başlarını belirlemektir. Çünkü paragraf başları, içerdiği konunun farklı fikir taşıyan müstakil bir parçası olduğu gibi metnin bütünündeki genel örgüyle de ilgisi olduğu izlenimi verir.

Örneğin terâcim kitaplarında bir biyografi, paragraflarla müstakil birçok bölüme ayrılabilir. Bunlar, aynı zamanda müellife göre hal tercümesini oluşturan ana unsurlardır. Yeterli miktarda malzeme olmasına rağmen bir biyografinin yapısı; bir açıdan ilgili müellifin telif metoduna diğer yönden ise hal tercümesi verilen kişinin tabiatı ile ilmî, edebî ve siyâsî konumuna göre farklılık arzeder. Şüphesiz bir muhakkik, ancak eseri inceledikten sonra ve bu hususu dikkate alarak metnin düzenlenmesi konusunda kendisine standart bir metod oluşturabilir. Âlimlerin biyografilerinin iç düzenini dair bir örnek verirsek mutlaka şu temel unsurlara temas etmeliyiz:

a. Hâl tercümesi verilen kişinin ismi, nesebi, lakabı, künyesi ve nisbeti.

- b. Doğumu veya yaşına işaret eden bir bilgi.
- c. Yetiştirilmesi, eğitimi ve hocalardan ilim tahsili.
- d. Telif ettiği eserler ve öğrencileri.
- e. İlmî konumu ve âlimlerin hakkındaki görüşleri.
- f. Vefat tarihinin belirlenmesi.
- g. Kendisiyle alakalı bazı meseleler.

[9] Bir tercemede, az önce zikrettiğimiz kriterleri dikkate alarak mezkûr unsurların tamamı veya büyük bir kısmı ya da çok azı sıralanabilir.

Mesela lügat kitaplarında; dile dair bir konu tek başına bir bölüm oluşturabilir. Bu konu, kısa olsa bile bazı metinlerde müstakil bir paragrafta ele alınabilir.

Hadiseleri aktarmakla ilgilenen tarih kitaplarında ise bir olay, tek başına müstakil bir pasaj meydana getirebilir. Tahkik edilen metnin durumuna göre başka örnekler de verebiliriz.

Şüphesiz metin yazarının dayandığı her kaynaktan nakilde bulunmak, kendi başına bir bölüm oluşturacaktır. Dolayısıyla bu durumda muhakkik, alıntının bittiği yerde sonlandıracağı müstakil bir paragrafta diğer nakle başlamalıdır.

Tenkitli metin neşrinin zorluğu işte burada yatar ve muhakkikin kabiliyeti de bu durumda (ki tavrıyla) anlaşılır. Bunun nedeni ise, alıntı yapılan kaynaklara yer verirken metin müelliflerine ait ittifak edilmiş belli bir üslûbun bulunmamasıdır. Bazı yazarlar iktibas ettikleri kaynaklara işaret ederken bazıları ise buna dikkat çekmezler. Kaynaklarını zikretmeye özen gösteren müellifler, nakillerinin başladığı yeri belirtmek üzere genellikle “dedi”, “zikretti”, “filancanın el yazıyla buldum”¹² gibi ifadeler kullanırlar. Bazı yazarlar ise atfın bittiğine işaret için “sona erdi”¹³ ve “bu filancanın sözünün sonu”¹⁴ tarzında ibareler tercih ederler. Ancak bu durumda, birçok zorluk baş gösterecektir. Bunların bir kısmı şöyle ifade edilebilir:

a. Bazı müellifler kaynak vermeyi metin sonuna bırakır ve bunu naklin bittiğine delâlet eden bir ifadeyle açıklarlar. Alıntısı sona erdiğinde Zehebî'nin *Târîhu'l-İslâm* adlı eserinde “bunu Fellâs söyledi”¹⁵ veya “Yahyâ b. Mende şöyle dedi”¹⁶ ya da “İbnü's-Sâî bu şekilde dile getirdi”¹⁷ veya “bunların tamamını Müsebbihî zikretti”¹⁸ gibi yazım üslûbu, buna örnektir. Söz konusu ifadeler, naklin sona

¹² Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 3008) vr. 196; Suud baskısı vr. 106; vr. 20-65, 72-88, 88-108, 139, 156, 185, 186 (Ayasofya, nr. 3011) vd.

¹³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* (Ayasofya, 3008) vr. 80.

¹⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* (Ayasofya, 3008) vr. 244.

¹⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/31, 45; 3/126; 4/8 (matbû nüshalardan).

¹⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 3009) vr. 340.

¹⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 3012), vr. 235.

¹⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* (İstanbul: Topkapı Kütüphanesi, Ahmet III, 2917), vr. 228.

erdiğini göstermektedir; ancak [10] bunların başlangıcını gösterecek bir işaret bulunmadığından ilgili ibarenin nerede başladığını kestirme noktasında kafamız karışır. Bu durumda da mezkûr nakillerin yerini tesbit etmek için aslı kaynaklara başvurmak dışında bir seçeneğimiz kalmaz. Diğer taraftan incelenen kitap kayıp bir eserse, muhakkikin bunun hangi eser olduğunu anlaması için geniş bilgisi, ilmî kabiliyeti ve kendini ilgilendirdiği kadarıyla söz konusu çalışmaların doğasını/muhtevasını bilmekten başka çaresi yoktur.

b. Birçok müellifin kesinlikle bir naklin nerede sona erdiğini belirtmemesi.

c. Pek çok yazar, alıntı yaptığı kişiyi zikreder ama nereden aldığını belirtmez. Arap müelliflerin çoğu birden fazla eser telif etmesine rağmen onlardan iktibasta bulunan yazarlar; alıntılanan esere işaret etmeksizin sadece “Halife şöyle dedi”, “bunu İdrîsî söyledi”, “Muvaffikuddîn İbn Ebî Usaybia böyle dedi” şeklinde genel ifadelerle yetinirler. Bu sebeple yalnızca mahir bir muhakkik, söz konusu nakillerin yerlerini bilebilir ve atıfta kastedilen eseri belirleyebilir.

Burada temas edilen hususlar, metin düzenlenmesinin öyle bazılarının düşündüğü gibi kolay ve basit bir işlem olmadığını açıkça ortaya koyar. Şüphesiz bir metnin tanzimi, eserlerin yöntemlerini tam olarak bilmeyi ve kitaplara dair geniş kültürü ve uzman seviyesinde bilgi sahibi olmayı gerektirir.

İkincisi: Tercihle İleteli Belirleme Zarureti

Nüsha karşılaştırmasında birçok muhakkik, genellikle nüsha farklarını dipnotta belirtir ve hiçbir fayda sağlamasa bile bütün farklara mübalağaya varacak derecede temas eder. Ancak onlar, çoğu zaman ana nüshayı asıl kabul ederek diğer bütün farkları herhangi bir tercihte bulunmadan dipnotta verirler. Bu metodun, tahkik ameliyesine büyük katkısı bulunmaz. Çünkü söz konusu yöntem, pratikte tercih faaliyetini okuyucuya bırakmak anlamına gelir. O ise uzun bir uğraş, vaktinin büyük çoğu ve gayretini sarfederek metni derinlemesine inceleyen muhakkikle aynı derecede ele alamayacaktır.

Buradan hareketle muhakkik, doğru gördüğü ibarelere metinde yer verip yanlış veya zayıf olduğunu düşündüklerini ise dipnota kaydırmalıdır.¹⁹ Bunun istisnası, nüshanın müellif hattı olması [11] veya muhakkikin en ufak bir şüphe duymaksızın ilgili ifadenin müellifin tercihi olduğundan emin olmasıdır. Bu

¹⁹ “İmâm, Allâme, Hücce, Şeyhulislâm ve Kâdî'l-Kudât Takiyyüddîn Ebü'l-Hasen'in el yazısından naklettim.” Bk. Salâhuddîn Halîl b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Hellmut Ritter (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1931) 1/46. Değerli (!) muhakkik, buradaki “Ebû” lafzına “Ebî olmalı” diye not düşmüştür. Bu gereksiz bir açıklamadır, doğrusu muhakkikin herhangi açıklamada bulunmadan bu kelimeyi ana metinde tashih etmesi daha iyidir. Çünkü böyle basit bir hatanın, Arapça dil üstadı Safedî'ye nispeti makul değildir.

durumda ona düşen, hatalı olsa bile²⁰ müellifin tercihini metinde vererek ibareyi dipnotta tashih etmesidir

Şimdiye kadar saydığımız ihtimallerin hepsinde önemli olan husus, daima muhakkikten tercihinin illetini belirtmesi ve kendisini bu tercihe iten delilleri dile getirmesinin talep edilmesidir. Nitekim bu durumda sebep belirtmeden yapılan karşılaştırma, hiçbir fayda sağlamayacağı gibi metnin sıhhatini ortaya koyma konusunda da herhangi bir katkı sunmayacaktır. Neticede neden belirtmeden yapılan tercih ise, yanlışa götürecektir ve metnin doğru okunmasına imkân vermeyecektir. Tercihle bulunurken gerekçesini zikretmenin önemi, Zehebî'nin *el-İber*'inde şu örnekte karşımıza çıkar: Bu kitabın dördüncü cildin muhakkiki değerli ilim adamı Dr. Selâheddin el-Müneccid, hicrî 560 yılında vefat eden Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdullah b. Ahmed İbni'l-Hutay'e'nin biyografisinde sebep göstermeden “el-Hutay'e (الْحُطَيْئَةَ)” yerine “el-Hut'e (الْحُطَاءَةَ)” ismini tercih etmiştir. Hatta o, dipnotta ise “aslında bu şekilde harekelendi, *Şezerât*'taki (الْحَطِيَّةِ) ve *en-Nücûm*'daki (الْحُطَيْئَةَ) zabtı hatalıdır”²¹ ifadesini kullanmıştır. Muhakkik, gerekçesini ortaya koysaydı sebepsiz yaptığı bu tercihte hatalı olduğunu farkedecek ve dipnotta yer verdiği ismin ise doğru olduğunu anlayacaktı. Müneccid'in söz konusu tercihinin nedeni, müstensih'in hemzeyi yâ olarak yazması, daha sonra iki yâ harfi bir araya gelince ikisini birleştirip şeddeleyerek Hutayye (الْحَطِيَّةِ) şeklinde zabtı ve muhakkik'in de bunu el-Hut'e (الْحُطَاءَةَ) şeklinde okumasıdır. İbn Hallikân, bu ismi okunuşunu açıkça verdiği harflerle “noktasız hâ harfinin ötresi, noktasız tâ harfinin üstünü, altında iki nokta bulunan yânın sükûnu ve hemzeden sonra he vardır”²² şeklinde kayıtlamıştır.

Tercih sebebini belirtmenin önemine dair diğer bir örnek ise Ali Muhammed el-Bicâvî'nin tahkik ettiği Zehebî'nin *el-Müştebih*'inde bulunmaktadır. Nâşir Bicâvî, hızlı okuyuşuyla meşhur Ebu'l-Hasen Ali b. Abdillâh (b. Şâzân) b. el-Bütetî'nin vefatında 607 yerine 671 yılını tercih etmiştir. Bu seçimini ise dipnotta mim ve sad rumuzlu nüshalarda 607 diyerek²³ gerekçelendirmiş ve konuyu bu şekilde sonlandırmıştır. Muhakkik, araştırma yapıp incelese ve kendini biraz yorsaydı dipnota aktardığı tarihin doğru metinde zikrettiğinin ise bariz hatalı olduğunu fark ederdi. **[12]** Ne Zehebî ne de bir başka âlim, vefat tarihini bu şekilde

²⁰ Bu durum, Kurân-ı Kerim ayetleri için geçerli değildir. Çünkü Kurân-ı Kerim; tek bir metindir, sübûtu kat'îdir, hiçbir değişikliğe uğramamıştır. O, Allah Teâlâ'nın koruması altındadır ve herhangi bir açıdan ona batıl bir şey eklenemez.

²¹ Zehebî, *el-İber fî haberî men ğaber*, thk. Selâheddîn el-Müneccid (Kuveyt: Dâiratü'l-Matbûât ve'n-Neşr, 1960), 4/169.

²² İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, nşr. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 1/171.

²³ Zehebî, *el-Müştebih*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Kahire: Dâru İhyâi Kütübü'l-Arabiyye, 1962), 117-118.

kaydetmiştir. Zehebî bizzat kendisi, ilgili şahsı *Târîhu'l-İslâm'*ında²⁴ 607 yılında vefat edenler arasında zikrederken *el-Muhtasarü'l-Muhtâc ileyhi min Tarîhi İbnü'd-Dübeys'*de²⁵ ve *Ma'rîfetü'l-kurrâi'l-kibâr'*da²⁶ ise vefatının bu tarihte olduğunu teyid etmektedir. Nitekim Zehebî'den (ö. 748/1348) önce İbnü'd-Dübeysî (ö. 637/1239),²⁷ Zekiyüddîn el-Münzirî (ö. 656/1258)²⁸ ve Cemalüddîn İbnü's-Sâbûnî (ö. 680/1282),²⁹ el-Bütetî'nin vefatının o yıl 8 Ramazan'da olduğunu zikrederken Zehebî'den sonra ise İbn Nâsırüddîn (ö. 842/1438) *Tavzîhü'l-Müştebih'*de³⁰ aynısını naklederken bazı ilim adamları³¹ da bu görüştedir.³²

Bazı muhakkikler, genellikle sırf meşgul oldukları metindeki tarihi konulara yer verdiği için kaliteli baskılarını seçmeden birtakım matbû kitaplarla karşılaştırırlar. Ancak kötü baskılarla mukabele etmek; metnin daha çok karışmasına, hiçbir fayda sağlamayan ve metne herhangi bir katkısı olmayan dipnotların çoğalmasına sebep olur. Bunun bir örneği Silefî'nin *Mu'cemü's-sefer'*inin mukaddimesinde şöyle nakledilmektedir: “Ebu'l-Abbâs Ahmet b. Abdulgaffâr b. Emşedeh” değerli muhakkik, buradaki emşedeh (أمشته) lafzını *Tezkiretü'l-huffâz'*daki esne (أسنة)³³ ifadesiyle açıklamaktadır. Ben ise her iki kelimenin de tashife uğradığı sonucuna vardım. Zehebî'nin *el-Müştebih'*inde³⁴ yer aldığı üzere söz konusu lafzın doğrusu; üstünlü bir hemze,³⁵ cezimli noktalı şın harfi ve iki noktalı te'nin üstünü şeklindeki eşte (أشته) zabtıdır. İşin ilginç yanı, bizzat Silefî'nin kendisi *Mu'cemü's-sefer'*de bu zatın hâl tercümesine yer vermiş;³⁶ **[13]** ancak muhakkik, bu hususa dikkat etmemiştir. Şayet araştırmacı, konuyla ilgili eserlere başvursaydı benzeri tahkik ettiği kitapta çokça mevcut olan bu hataya düşmezdi.

²⁴ Mim nüshası, vr. 18; Kaf nüshası, vr. 1; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm'* (thk. Beşşâr Avvâd Maruf), 278.

²⁵ Zehebî, *el-Muhtasar*, thk. Mustafa Cevâd (Bağdat: 1371-1397) 3/150.

²⁶ Vr. 186.

²⁷ İbnü'd-Dübeysî, *Zeylû Târîhi Medineti's-selâm*, vr. 175 (Cambridge nüshası).

²⁸ Münzirî, *et-Tekmile li-Vefeyâti'n-nakale*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Necef: Matbaatü'l-Âdâb, 1968-1971) terceme no: 1166 ve buna dair ta'likimiz.

²⁹ İbnü's-Sâbûnî, *Tekmiletü İkmâli'l-İkmâl*, thk. Mustafa Cevâd (Bağdat: el-Mecmau'l-İlmiyyi'l-İrâkî, 1957) 61.

³⁰ İbn Nâsırüddîn, *Tavzîhü'l-Müştebih*, vr. 150 (Sûhâc nüshası).

³¹ Bk. İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihâye*, 1/526.

³² Müelliflerin vefat tarihleri, tarafımızdan eklenmiştir [Çev.].

³³ Silefî, *Mu'cemü's-sefer*, thk. Behîce Bâkır, el-Hasenî (Bağdat: Vizâretü's-Sekâfe, 1978), 1/21.

³⁴ Zehebî, *el-Müştebih*, 28; a.mlf., *el-İber*, 3/231.

³⁵ Bazıları bunu ötreyle okumuşlardır, bk. İbn Hacer, *Tebîrü'l-müntebih bi-tahrîri'l-müştebih*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr-Ali Muhammed el-Bîcâvî (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, 1967) 1/20.

³⁶ Silefî, *Mu'cemü's-sefer*, 1/113.

İyi baskılara müracaat etmenin önemine dair örneklerden bir diğeri ise İbnü'l-Furât'ın *Tarih*'inin birinci cildinde yer alır.³⁷ Muhakkik, "Hafız İbnü'l-Cevzî dedi ki...bana Abdullhayyânî tahdîs etti" ifadesine dair; "asıl nüshada: bana Abdullah el-Cübbâyî el-Abdüssâlih tahdîs etti ki şeklindedir, bunu bir önceki kaynak ve İbnü'l-Hallikân'ın *Vefeyâtü'l-a'yân*'ına (I, 336) başvurarak tashih ettim" açıklamasını yapar. İsimle ilgili yapılan bu açıklama, faydasız bir ta'likten ibarettir. Çünkü ne *el-Muntazam fi târîhi'l-ümem ve'l-mülûk* gibi baskısı oldukça kötü bir kitabın, ne de Muhyiddin Abdulhamid'in tashif, tahrif, saktlarla dolu ve pek sağlıklı olmayan *Vefeyâtü'l-a'yân* baskısının tashih işlemine esas teşkil etmesi mümkün değildir. İşin doğrusu aslında ilgili isim doğrudur ama muhakkik bunu yanlışlıkla değiştirdi. Zehebî *el-Müştebih*'te mezkûr Abdullah el-Cübbâyî'yi,³⁸ "Abdullah b. Ebü'l-Hasen el-Cübbâî; Trablus bölgesindeki Cübbe köyünden olup İsfahân'da bir süre ikamet etmiştir, hadis rivayetleri de vardır" şeklinde kaydetmiştir. Ayrıca söz konusu şahsı, Yâkût el-Hamevî *Mu'cemü'l-büldân*'da³⁹ "Cübbe" maddesinde, İbn Nukta *İkmâlü'l-İkmâl ve et-Takyîd li-marifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânid*'de⁴⁰ "Cübbâî" maddesinde, Münzîrî *et-Tekmile li-Vefeyâti'n-nakale*'de,⁴¹ İbn Receb,⁴² et-Tâzefî,⁴³ İbnü'l-İmâd⁴⁴ ve Kannûcî⁴⁵ de zikretmiştir. Şayet muhakkik, özellikle Zehebî'nin *el-Müştebih*'i, İbn Nâsirüddin'in *Tavzîhü'l-Müştebih*'i, İbn Hacer'in *Tebîrü'l-müntebih*'i, Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemü'l-büldân*'ı gibi nitelikli bazı temel kaynaklara başvursaydı bu hataya düşmezdi.

[14] Aslında selef âlimlerimiz; şahıs isimleri, künyeleri, lakabları, nesepleri, yer isimleri gibi bilgilerin zabtını verirken sahih nüshalar ya da ilgili kitaplara müracaat etmenin önemine dikkat çekmişlerdir. Onlar, bir nakilde bulunurken en sahih nüshalarını seçmeye özen gösterirler ve bu nüshanın müellif hattı veya sika ve mütkin, nakli sağlam ve zabtı iyi bir âlimin hattıyla olmasına dikkat ederlerdi. Hiç şüphesiz âlimlerimizin bu yaklaşımları; yalnızca metni tashih etmek, derinlemesine araştırmak ve yazdıklarının sağlamlığı konusunda okuyucuyu tatmin etme gayesine matuftu. Nüsha seçimine verilen önemin bazı örnekleri, Zehebî'nin *Târîhu'l-İslâm*'daki şu ifadeleridir: "Kindî'nin kendi hattıyla

³⁷ İbnü'l-Furât, *Tarih*, thk. Hasen Muhammed Şemmâ' (Basra: Dâru't-Tibâati'l-Hadîse, 1967), 1/206.

³⁸ Zehebî, *el-Müştebih*, 117.

³⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/32.

⁴⁰ Ezher nüshası, vr. 131.

⁴¹ Terceme no: 1059.

⁴² İbn Receb, *ez-Zeyl alâ tabakâti'l-Hanâbile*, 2/44-47.

⁴³ Muhammed b. Yahyâ et-Tâzefî, *Kalâidü'l-Cevâhir*, 129-130.

⁴⁴ İbnü'l-İmâd *Şezerâtü'z-zeheb*, 5/15-16.

⁴⁵ Sıddîk Hasan Hân el-Kannûcî, *et-Tâcü'l-Mükellel*, 219.

yazılan *Tezkira*'sında şunu okudum",⁴⁶ "bunu ve önceki kısmı Eminüddîn Muhammed b. Ahmed b. Şehid'in hattıyla naklettim. O da, bunu Abdulganî b. Saîd el-Hâfız'ın hattıyla buldum diyerek ilgili yeri nakletti",⁴⁷ "vefatı, Ebû Hakîm Ahmed b. İsmâîl b. Fadlân el-Askerî el-Lüğavî'nin hattıyladır",⁴⁸ "Ziya'nın hattıyla okudum",⁴⁹ "İbn Nukta'nın hattıyla okudum".⁵⁰ Zehebî, Bağdat'ın yüzölçümünden emin olmak isteyince Tayfur'un kitabının biri Sûlî'nin diğeri başka birisinin rivayeti⁵¹ olan iki nüshasına müracaat eder. Zehebî, İbn Hallikân'dan Büveyhoğulları'nın nesebini naklederken "Kadı Şemsüddîn nesebini böyle verdi ve onunla Behrâm arasında on üç nesil saydı, ben de bu bilgiyi her iki nüshadan karşılaştırdım"⁵² demektedir.

Üçüncüsü: İstinsahta Yazım Birliği

Kâtipler ve müstensihler, yazma eserlerin kaleme alındığı dönemde hatta günümüzde bile bazı lafızlar ve harflerin yazımında ihtilaf etmişler ve birçok sebeple farklı yazı formları kullanmışlardır. Bu durumun temel sebepleri şunlardır:

a. Kelimelerde oluşabilecek muhtemel karışıklığı ortadan kaldırmak ve okuyucunun yanlışla düşmesinden endişe etmek.

[15] b. Müstensihlerin işini kolaylaştırmak.

c. Günümüzdeki modern baskı yöntemi gibi bu tarz yazım işlerini düzenleyen bir yazı birliğinin olmaması. Nitekim bu sebeple müellifler, erken dönemlerde normalde yazılması gereken bazı harfleri haffeder, lafza aslından olmayan birtakım harfler ekler ve bir kısım harfleri ise diğerleriyle değiştirirlerdi.

1. Müellifler, "الحارث", "خالد", "إبراهيم", "إسماعيل", "إسحاق", "هارون", "مروان", "سليمان", "عثمان", "معاوية" gibi özel isimlerin çoğundan ortadaki elifi hafzederek bunları "الحرث", "خلد", "إبرهيم", "إسمعيل", "إسحق", "هرون", "مرون", "سليم", "عثمن", "معوية" şeklinde -elif olmaksızın- peş peşe yazarlardı. Onlar "السموات", "ثلثة", "ثلثين", "ثمانية", "ثمنين", "الملئكة", "سبحنه" gibi bazı lafızları da elif olmadan yazarlardı. Bize göre, eski dönemlerdeki söz konusu illetin ortadan kalkması nedeniyle bu tarz kelimelerde hafzedilen eliflerin yeniden yazılması gerekir.

2. Eski âlimlerin çoğu ve günümüz ilim adamlarının da büyük kısmı "مئة"yi elif ekleyerek "مائة" şeklinde yazarlar. Selef mie "مئة" kelimesini, "منه"⁵³ lafızıyla

⁴⁶ (Ayasofya, nr. 3011) vr. 150.

⁴⁷ (Ayasofya, nr. 3008) vr. 81.

⁴⁸ (Ayasofya, nr. 3008) vr. 164.

⁴⁹ (Ayasofya, nr. 3011) vr. 20, 65, 72; (Ayasofya, nr. 3012) vr. 28, 38, 40, 46.

⁵⁰ (Ayasofya, nr. 3011) vr. 46, 48.

⁵¹ Matbû nüsha, VI, 21.

⁵² (III. Ahmed, nr. 10/2917) vr. 22.

⁵³ Bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şû*, 3/179; Safedî, *el-Vâfi*, 1/38 vd.

karışabilir endişesiyle -elif ekleyerek- “مائة” şeklinde yazıyordu. Ancak öğrenim aşamasında olanların çoğu, sonraları bu kelimeyi elif lafzıyla beraber -uzatarak مائة şeklinde- okumaya başladılar ki bu apaçık bir hatadır. Modern matbaa imkânının ortaya çıkışıyla birlikte minhu kelimesiyle karıştırılma illeti ortadan kalktığı için artık bu kelimenin elifle yazımına gerek kalmamıştır.

3. Yazmaların çoğunda yâ (yâ-ı mutetarrife) harfinin altına iki nokta konulmaması metodunu, günümüzde Mısırlılar başta olmak üzere pek çok nâşir ve muhakkik benimsemiştir. Böylece yâ-ı mutetarrife (yani aslında noktalı olması gereken ama tercih edilen yazım tekniği sebebiyle noktası yazılmayan yâ) elif-i maksûreyle (noktasız yâ ile) karışır oldu. Onlarca esmâ-ı menkûse-esmâ-ı maksûreyle veya sıfatlar-mastarlarla ya da mastarlar (yazımı kendisine benzeyen diğer) mastarlarla karışmaya başladı. Günümüzde insanlar, yâ harfinin noktasız yazılması sebebiyle [vefat ettiren anlamındaki fâili] Allah Teâlâ olan “المُتَوَفَّى” (müteveffî) kelimesinin, [mefûl yani] vefat eden kişi manasındaki “المُتَوَفَّى” (müteveffâ) lafzıyla karıştırmaktan muzdariptir. Erken dönemdeki bazı müstensihler ise kelime sonunda bulunan her elifi destek üzere yazarak, yâ-ı mutetarrife’yle elif-i maksûreyi birbirinden ayırmaya çalışmışlardır. Yazma eserlerde bulduğum inceliklerden birisi de Ebû’l-Haccâc Yûsuf el-Mizzî’nin **[16]** kıymetli kitabı *Tehzîbü’l-Kemâl fî esmâ’i’r-ricâl*’in⁵⁴ günümüze ulaşan cüzlerinde, elif-i maksûreyi noktalaması -yani noktası olan yâ-ı mütetarrifeymiş gibi kaydetmesi-, noktalı yâ harfini ise noktasız -yani yâ formundaki elif-i maksûre gibi- yazmasıdır. Doğrusu Mizzî, kitabında çokça tekrar eden yâ-ı mütetarrifeye kıyasla daha az geçtiği için elif-i maksûreyi noktalamayı tercih etmiştir. Her hâlükârda o, bu yöntemle yalnızca yâ harflerinin birbirinden ayrılmasını amaçlıyordu. Biz de bunu dikkate alarak söz konusu karışıklığı önlemesi, okuyucuya kolaylık sağlaması ve okumayı pratik hale getirmesi nedeniyle, yâ’nın (yâ-i mütetarrifenin) noktalı yazılması gerektiğini düşünüyoruz.

4. Selef âlimlerinin çoğu zaman hemzeyi belirtmeyip nadiren zikretmeleri, elif-i maksûrenin elif-i memdûdeyle karışmasına yol açmıştır. Matbû kitaplar, elife dair bu karışıklıklarla doludur. Bunları incelemek, elif yazımındaki mezkûr probleme dair onlarca örnek bulmak için yeterlidir. Bir muhakkik, elif harfinin yazım şekliyle hakkında karar vermeden önce elif-i memdûde ve elif-i maksûre ayrımını dikkate almalı, zabtını iyice düşünmeli ve lûgat-ricâl sözlüklerine başvurmalıdır.

Birçok müstensihin “عليّ” ve “شيماً” gibi kelimelerin yazılışında hemzeden önceki elifin üzerine med işareti koydukları hesaba katılmalı ve tahkik yaparken bu hususa dikkat edilmelidir

⁵⁴ Bk. Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1980) (Mukaddime).

5. “İbn” kelimesinin hemzesinin (elifinin) yazılması veya hafzedilmesi de bu kabildendir. Çünkü bazen ibn kelimesinin hemzesi hafzedilirken bazen de hafzedilmesi gereken yerde yazıldığı görülmektedir. Arapçayla meşgul olan ilim adamları ise hemzenin yazılış formunda son derece farklı görüşlere sahiplerdir.⁵⁵ Dolayısıyla bu harfin yazım şekliyle alakalı muhakkiklerin benimseyeceği genel bir kural konulmalıdır. Biz ise hemzenin yalnızca şu durumlarda zabt edilmesi gerektiği kanaatindeyiz: Müfred olarak/tek başına, satır başında, “el-imâm”, “el-hâfız”, “eş-şeyh” gibi medih bildiren sıfatlardan, “el-Bağdâdî”, “ed-Dımaşkî”, “el-Basrî” benzeri nisbelerden ve “Cemâlüddîn”, “Muhyiddîn”, “el-Esîr” ve “el-Fârûk” tarzı lakablardan önce.

6. Erken dönemlerden son yüzyıllara kadar müellif ve müstensihler, özellikle muhaddislerin isnadlarda kullanmayı âdet edindikleri muhtasar cümleleri tercih etmişlerdir. Ehl-i hadis, bazı tahammül lafızlarına remizlerle işaret etmekle yetinmişlerdir. Örneğin onların “haddesena (حدثنا)” lafzını, peltek se ve nun harflerine nokta koymaksızın “سا” formunda yazdıkları gibi [17] peltek se’yi hafzedilip “سا” şeklinde noktasız nunla kısalttıkları; “ahberana (أخبرنا)” kelimesini ise noktasız hemze, nun ve elifle “أنا” tarzında ya da noktasız hemze, be, nûn ve elifle “أسا” biçiminde yazdıkları da da vâkidir. Bize göre en iyisi, bu kelimelerin teleffuz edildikleri gibi tam olarak yazılmasıdır. Çünkü artık pek çok ilim talebesi, bir taraftan bu kısaltmaları -işaret ettikleri uzun halleri yerine- yalnızca muhtasar formuyla okumaya diğer yandan muhaddislerin kısaltılmasını kesinlikle câiz görmemesine rağmen “أسا” rumuzunu, “enbeenâ / أنبأنا” lafzının kısaltması zannetmeye başladılar.⁵⁶

Öyle görünüyor ki; bütün bu yazım farklarıyla ilgili, yalnızca falanın tercihi doğru filancaınki yanlış demek yerine konunun görmezden gelinemeyecek muhtasar boyutlara ulaştığı farkedilmelidir. Söz konusu tehlikelerden bazıları şöyle özetlenebilir:

- Elif-i maksûrenin elif-i memdûdeyle karıştırılması.
- Elif-i maksûre’nin (noktasız yâ) yâ-ı mutetarrife’yle (noktalı yâ) karıştırılması.
- Doğru yazılışı “الحارث”, “خالد” ve “صالح” olmasına rağmen, aslında gerçekte mevcut olmayan “الحرث”, “خلد” ve “صلح” gibi bazı isimlerin ortaya çıkması.
- Hazif veya ziyade sebebiyle Arap yazısını okuma zorluğu.
- Birçok ilim talebesinin, elif eklenerek “مائة” şeklinde yazılması sebebiyle “مئة” kelimesini yanlış okuması.

⁵⁵ Bk. Ebû Muhammed el-Kâsım el-Harîrî, *Dürretü’l-ğavâs fi evhâmi’l-havâs*; üstadımız Dr. Mustafa Cevâd’ın *el-Muhtasaru’l-Muhtâc ileyh’e mukaddimesi*; *et-Tekmile* hakkında bizim/Beşşâr Avvâd Mârûf’un mukaddimesi.

⁵⁶ Hadis istilâhı kitaplarına bakınız. Örneğin, Süyûtî, *Tedribu’r-râvî*, 302 ve sonrası.

kitaplarına; lakab bilgisiyle alakalı İbnü'l-Fuvatî, İbn Hacer ve Sehâvî'nin eserleri tarzında bu türe ait telifata, [19] mekân bilgisi hususunda ise Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemü'l-büldân*'ı, İbn Abdülhak el-Bağdâdî'nin *Merâsidü'l-ittılâ alâ esmâi'l-emkine ve'l-bikâ'*ı misali coğrafya sözlüklerine müracaat etmelidir.

Belki de isimlerin zabtı/kaydı konusunda en önemli, en faydalı ve kalıcı çalışmalar, *müştebih* kitaplarıdır. Selef âlimleri; en küçük bir karışma ihtimali olan şahıs isimleri, künyeleri, lakapları, nesepleri ve mekân adlarının kayda geçirilerek zabtında olağanüstü gayret göstermişlerdir. Bunu yaparken 'isimler kıyas kabul etmez, ne öncesinde ne de sonrasında onları doğru okutacak herhangi bir gösterge yoktur' prensibini dikkate almışlardır. İsimler, yalnızca kayıt ve zabtla bilinebilir; bu zabtın ise kalem yani harfleri harekelemek veya meşhur olduğu üzere bizzat harflerin kendisiyle gerçekleşmesi arasında fark yoktur. İşte söz konusu *müştebih* kitapları, her muhakkikin tanınması, muttali olması ve elde etmesi gereken güvenilir kaynaklar ve temel başvuru eserleridir. Günümüzde Arapça eserler kitaplığı, zikri geçen değerli ve önemli *müştebih* alanında telif edilmiş azımsanmayacak miktarda eser ihtiva eder. Çünkü âlimler, erken dönemlerden itibaren bu türe özen göstererek ilgili sahada çeşitli kitaplar telif ettiler. Mezkûr literatüre katkıda bulunan âlimlerin bir kısmı şöyle ifade edilebilir:

1. Hamza el-İsfahânî'nin (ö. 360/971) *et-Tenbîh alâ hudûsi't-tashîf ve't-ta'rif*'i. Bu çalışmasında İsfahânî; arap yazısını, bu yazının özellikleri, gelişimi ve önde gelen âlimlerin yaptıkları ileri derecedeki tashifi ele almaktadır.⁵⁸

2. Ebû Ahmed el-Hasen b. Abdillâh el-Askerî'nin (ö. 382/992) *Şerfu mâ yekau fihi't-tashîf ve't-tahrîf*'i.⁵⁹

3. Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*'i.⁶⁰ Bu eser, Hatib el-Bağdâdî'nin kitaplarında kendisinden istifade ettiği başlıca kaynaklardandır. Hatta *müştebih* türünde eser veren başka âlimler de ilgili çalışmadan faydalanmıştır.

4. Ebû Muhammed Abdülganî b. Saîd el-Ezdî el-Mısırî'nin (ö. 409/1018) *Müştebihü'n-nisbe'si*.⁶¹

[20] 5. Hatib Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Telhîsü'l-müteşâbih fi'r-resm ve himâyetü mâ eşkele minhü an bevâdiri't-tashîf ve'l-vehm*'i. Bu çalışma, çok kıymetli ve faydalı bir kitaptır.⁶²

⁵⁸ Merhum Dr. Es'ad Talas'ın tahkikiyle 1968'de Şam'da basıldı.

⁵⁹ Abdülaziz Ahmed'in tahkikiyle 1963'te Kahire'de basıldı.

⁶⁰ Bu kitabın yazma bir nüshası, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'ye bağlı Teymûriyye Kütüphanesi 546 numarada mevcuttur.

⁶¹ Muhammed Muhyiddin el-Caferî'nin tahkikiyle 1327'de Hindistan'da basılmıştır.

⁶² Eserin bir nüshası, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'dedir.

6. Mü'telif ve'l-muhtelif türünde kabile isimlerine dair kitap yazanlardan birisi de *Muhtelifü'l-kabâil ve mü'telifühâ* isimli eseriyle meşhur, edip Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî'dir (ö. 245).⁶³
7. Ebü'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ el-Âmid'nin (ö. 371/981) *el-Mü'telif ve'l-muhtelif fî esmâi's-şuarâ ve künâhüm ve elkâbihim ve ensâbihim ve ba'zı şî'rihim*'i.⁶⁴
8. Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Gassânî el-Ceyyânî el-Endelüsî (ö. 498/1105), *Takyîdü'l-mühmel ve temyîzü'l-müşkil* isimli faydalı eserinde, Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'inde olup isimleri karıştırılabilecek ricâlin zabtına yer verir. Bende bu eserden bir nüsha mevcuttur.
9. Hicrî 5. yüzyılda İbn Mâkûlâ (ö. 475/1082), bu türe dair o döneme kadarki en geniş kitap olan *el-İkmâl*'i⁶⁵ kaleme aldı. O, daha önce müştebih alanında yazılan birçok kitabı derlemesi ve ustaca tasnif etmesi sebebiyle *el-İkmâl*, kişiyi müştebihle alakalı önceki kitaplardan müstağni bırakacak hale geldi. Söz konusu eser; hicrî 5. asır ve öncesini mevzu edinen kitapların tahkikiyle uğraşan muhakkiklerin vazgeçemeyeceği bir çalışmadır.
10. İbn Nukta el-Bağdâdî el-Hanbelî diye tanınan Hafız Ebû Bekir Muhammed b. Abdülğanî (ö. 629/1231), hicrî 7. yüzyılın başlarında İbn Mâkûlâ'nın kitabını ikmal edip üzerine zeyil yazarak *İkmâlü'l-İkmâl*⁶⁶ adlı eserini telif etti.
11. -Kadîm Müstansırıyye Medresesi talebelerinden biri olan- İskenderiyye'nin muhaddisi Vecîhüddîn Ebü'l-Muzaffer Mansûr [21] b. Selîm b. Fettûh el-Hemdânî (ö. 673/1275),⁶⁷ İbn Nukta'nın mezkûr eseri üzerine zeyil yazmıştır.
12. İbnü's-Sâbûnî diye tanınan Ebû Hâmid Cemâlüddîn Muhammed b. Ali b. Mahmud el-Mahmûdî (ö. 680/1282) de İbn Nukta'nın *el-İkmâl*'i üzerine *Tekmiletü İkmâlî'l-İkmâl*⁶⁸ isimli faydalı bir zeyil kaleme almıştır.
13. İslâm tarihçisi Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî (ö. 748/1348), hicrî sekizinci asra tekabül eden 723 yılında çok kıymetli

⁶³ Alman müsteşrik Vestelfilen, 1850'de yayımlamıştır.

⁶⁴ 1354'de Kahire'de basılmıştır.

⁶⁵ Şeyh Abdurrahman el-Muallimî el-Yemânî el-Mekkî, - son cildi 1967'de yayımlanmak üzere altı cildini tahkik etti. -Allah rahmet etsin- Muallimî, tahkikini tamamlayamadan vefat etti.

⁶⁶ Bu kitabın nüshaları için bk. Zahirîyye Kütüphanesi, no: 429, hadis bölümü; Dâru'l-Kütübî'l-Mısıryye, no: 10, mustalahu'l-hadis bölümü; British Museum Kütüphanesi, no: 4586, şarkiyat bölümü.

⁶⁷ Bir nüshası, Dâru'l-Kütübî'l-Mısıryye, mustalahu'l-hadis kısmı, 81 numarada kayıtlıdır. Bu nüshada eserin başlığı, *Zeyl alâ kitabî müştebihî'l-esmâ li-Hafız Ebû Bekr Muhammed b. Abdülğanî*'dir. Ancak İbn Nukta'nın kitabına *İkmâlü'l-İkmâl* ismi verildiği meşhurdur.

⁶⁸ Üstadımız kıymetli ilim adamı Dr. Mustafa Cevâd, bu eseri tahkik edip, 1957'de Irak İlim Akademisi'nde (el-Mecmeu'l-İlmiyyî'l-İrâkî) yayımlamıştır.

ve muhtasar eseri *el-Müştebih fi'r-ricâl: esmâühüm ve ensâbühüm*'ü⁶⁹ telif etti. Zebîdî, her harfe bir bâb açarak alfabetik şekilde tasnif ettiği bu kitabında Abdülğanî b. Saîd el-Ezdî, İbn Mâkûlâ, İbn Nukta, İbnü's-Sâbûnî, Mansûr b. Selîm el-İskenderî ve diğer bazı âlimlerin eserleri gibi müştebih alanının temel kitaplarını kaynak olarak kullanmıştır. Ayrıca hocalarından aldığı ilim, kendi muttali olduğu konular, ricâl ve terâcimle ilgili geniş çaplı araştırmaları ve meşguliyeti sırasında dikkatini çeken bilgilere de bu eserinde yer vermiştir. Müellif mevzusunun çok geniş olması sebebiyle mezkûr kitabını oldukça muhtasar yazmıştır. O, birbiriyle karışması muhtemel kelimeleri kalemle -yani harfleri harekelemek suretiyle- zabtederken nadiren de olsa zor ve müşkil yerlerde harfle kayıtlama yoluna gitmiştir. Kalem (hareke) zabtına güvenmenin zor olduğunu çok iyi bilen Zehebî, eserin mukaddimesinde "Ey kardeşim, nüshanı dosdoğru kıl ve mutlaka hareke ve noktalardan yararlan. Şayet böyle yapmazsan nüshan hiçbir işe yaramaz" sözleriyle bu duruma dikkat çeker.

Zehebî'nin *el-Müştebih fi'r-ricâl*'i, müştebih gibi çetrefilli bir alana dair telifler içerisinde ileri seviye bir çalışmadır. Gerçekten kendisinden yararlanmak için alıştırma ve tecrübe gerektirmesine rağmen bu eser, müştebihe dair diğer birçok çalışmadan müstağni bırakır.

14. Hicrî 9. yüzyılda Şamlı büyük âlim Hafız İbn Nâsîrüddîn [22] ed-Dımaşkî (ö. 842/1438), Zehebî'nin *el-Müştebih*'ini mütalaa ederek bu kitaptan kendisine nefis bir nüsha istinsah etmiş sonrasında ise *Tavzîhü'l-Müştebih (fi zabtı esmâ'ir-ruvât ve ensâbihim ve elkâbihim ve künahüm)*⁷⁰ isimli kıymetli eserini kaleme almıştır. İbn Nâsîrüddîn birbiriyle karışması muhtemel kelimeler konusunda kaleme/harekeye güvenmemesi sebebiyle, *Tavzîhü'l-Müştebih*'deki isimler, nesepler, künyeler ve lakapları harflerle kaydetmiştir. O, Zehebî'nin ihmal ettiği bazı lafızları açıklamış çok muhtasar olduğunu düşündüğü bazı ifadeleri ise şerhetmiştir. İbn Nâsîrüddîn, İslam tarihçisi Zehebî'nin ilgili kitabı üzerine kendisinin bu alandaki geniş ilmi, bilgisi, itkânı ve ehliyetini gösteren eşsiz istidrâkler de yapmıştır. Bu sebeple bana göre onun mezkûr eseri, mutlak anlamda müştebihe dair telif edilen en nefis kitaplardan birisi sayılabilir.

15. Hâfız İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) de Zehebî'nin *el-Müştebih*'ini *Tebisü'l-müntebih bi-tahrîri'l-Müştebih*⁷¹ isimli çalışmasında şerhetmiştir.

⁶⁹ Bu kitabı, ilk olarak Hollandalı müsteşrik tahkik etti ve 1863'te Leiden'da 612 sayfa olarak yayımladı. Daha sonra Mektebetü İsâ el-Halebi, Ali el-Bicâvî'nin gayretiyle -pek çok daha iyi nüsha bulunmasına rağmen- III. Ahmed (nr. 3028) nüshasına dayanarak yeniden bastı.

⁷⁰ Eksik bir nüshası, Mısır Sûhâc Kütüphanesi'nde; bu nüshanın bir kopyası, Mısır Kütüphanesi'nde; tam bir nüshası ise Şam Zahiriye Kütüphanesi'nde mevcuttur.

⁷¹ Bu kitabı Müessesetü'l-Misriyyetü'l-âmmе li't-te'lif ve'l-enbâ ve'n-neşr, Dr. Ali Muhammed el-Bicâvî'nin gayretiyle Kahire'de 1967 yılında yayımlamıştır.

Tebîrü'l-müntebih kıymetli bir kitaptır; ancak bu eser nasıl olur da İbn Nâsirüddin'in *Tavzîh*'inin seviyesine ulaşabilir!.

16. Zehebî'nin talebesi Takıyyüddîn Muhammed b. Râfi' es-Sellâmî (ö. 774/1372), hocası Zehebî'nin müştebihe dair telif ettiği kitabını istidrak etmeye çalıştı.⁷² Ancak zeyil tarzında kaleme aldığı bu çalışmasının bir cüz kadarını tamamlayabildi.

İşte yukarıda sayılan kitaplar, -tamamı olmasa da- müştebih türünde telif edilen en meşhur eserlerdir. Bunlar, bir muhakkikin birbirine benzeyen isimler, nesepler, künyeler ve lakapların zabtını belirleme noktasında ilk silahıdır. Bununla birlikte mezkûr çalışmaları kullanmak için bilgi ve tecrübe sahibi olmak gerekir. Bu sebeple bir muhakkik ilgili eserlere müracaat ederken, müştebih ismin zabtının kesin sahih olduğuna yalnızca bu eserlerin bizzat kendi ifadesi ve beyanı şartıyla hükmetmelidir. Böyle yapmazsa söz konusu kitaplardan ne bir fayda ne de bir katkı beklenebilir.

Müştebih eserlerinden yararlanmak için tecrübe gerektiğine dair örneklerden birisi [23] İbn Akîl el-Bağdatî ez-Zafrî'nin vefeyâtında yer almaktadır. Eserin değerli muhakkiki, ez-Zafrî kelimesine dair dipnota "ensardan bir boy olan - noktalı zâ ve fâ'nın fethalı okunduğu- Zafar'a nisbettir"⁷³ şeklinde açıklama notu düşmüş ve bu bilgiyi İbn Esir'in *el-Lübâb fi tehzîbi'l-ensâb*'ına atıfla vermiştir. Evet, İbn Esir'in "ez-Zafrî" lafzını *el-Lübâb*'ında zikrettiği doğrudur; ancak o, İbn Akîl'in bu boya nisbetine değinmez. İşte *Lübâb*'a yapılan bu tarz atıflar, herşeyden evvel ilgili eserde bu konuda bir açıklama varmış izlenimi vermektedir ki gerçekte durum böyle değildir. Büyük âlim İbn Akîl, Ensar'ın Zafer boyundan değil, aksine Bağdat'ın meşhur doğu bölgelerinden biri olan ez-Zaferiyye'ye mensuptur. Bu mıntika da burasının oraya nisbet edildiği bilgisi de aslında *el-Lübâb*'da mevcuttur. Fakat muhakkikin aceleci tavrı ve bizzat *el-Lübâb* müellifinin mezkûr nisbete dair açıklamasını dikkate almaması, bu seviyedeki kıymetli bir ilim adamı için nispeten büyük sayılabilecek bir hataya düşmesine yol açmıştır. Mevzubahis eserde, hatalı alıntıya dair yukarıda zikrettiğim gibi daha pek çok örnek bulunmaktadır.

⁷² Dr. Selâheddin el-Müneccid, bu eseri, iki adet İstanbul nüshasını esas alarak 1974 senesinde Beyrut'ta yayımladı. Münecid, İbn Hacer'in *Tebîrü'l-müntebih*'iyle İbn Râfi'nin zeylini karşılaştırdığını ve onun, eşsiz bir kitap olmasına karşın bu zeyli elde etmediğinin aşikâr olduğunu ifade etti. Değerli ilim adamının, bu tarz hızlıca yapılmış değerlendirmeleri çoktur. Nitekim buradaki değerlendirmesinde de, İbn Hacer'in zikri geçen zeyle ulaşması ve bunu eserinin son kısmında dile getirmesi sebebiyle, fahiş bir hata yaptığı ortadadır. O, kitabının sonunda "Talebesi Takıyyüddîn Muhammed b. Râfi', bu muhtasarını on varaktan oluşan bir cüz halinde zeyletmiştir. Bu çalışmanın çoğuna, bizzat Zehebî'nin kitabında yer vermesi veya sadece uzak alaka bakımından karışıklık bulunan şeyleri ele alması nedeniyle iltifat edilmez." açıklamasını yapmıştır (İbn Hacer, *Tebîrü'l-müntebih bi-tahriri'l-Müştebih*, 4/1512-1513).

⁷³ Zehebî, *el-İber*, 4/29.

Beşincisi: Mübhem İsimleri Tanıtmak ve Meşhur İsimlere Dipnot Düşmemek

Bazı muhakkikler; metinde yer alan mekan, belde, şahıs ve kitap adları gibi özel isimlerin tamamını tanıtmaya koyulmuş, bu bilgileri edindikleri kaynaklara da dipnotu şişirecek şekilde atıf yapar duruma gelmişlerdir. Bu sebeple tahkik edilen kitapların haşiyeleri, faydası olmayan bilgilerle dolmaya başlar. Şüphesiz muhakkikin temel görevi; özel/genel, bildiği küçük-büyük herşeyi şerh etmek değil bilakis sahih bir metin ortaya koymak, metnin tashîhi ve anlaşılmasına katkı sağlayacak açıklama notları düşmektir. Dipnotlarla doldurulan eserlerin okuyucuları; aslında çoğunlukla uzman ve iyi seviyede yada en azından yeterli derecede kültür sahibi oldukları için meşhur kimseleri tanıtmak gereksizdir. Metinde bulunan kapalı birşeyi tanıtırken de hatayı gideren veya meseleyi açıklayan özet bir yöntem kullanılmalıdır. Maalesef tahkikle ilgilenen birçok kimsenin, bir ayeti ters yüz ettiğine ve meşhur konuları tanıttığına; ancak buna mukabil gayret, mesai, kaynak eserlere müracaat ve çokça sabır gerektirdiği için açıklanması gereken muğlak hususlara değinmediklerine şahit olduk.

Aslında muhakkikin temel görevi; bir metni -yanlışta meydan vermeyecek şekilde- harekelemek, zabt etmek, incelemek ve bu çerçevede kendisini ilgilendiren eserlere başvurmaktır. Kuşkusuz bir muhakkik, bütün bunları yerine getirdikten sonra da [24] tahkik ettiği metindeki tashîf, tahrîf, kelime düşüklüğü, ifade kapalılığı ve doğru olmayan zabt gibi bazı problemlerin hepsinden birinci derecede sorumlu olmaya devam edecektir. Bir muhakkike alanıyla ilgili kitaplara müracaat etmesini şart koştuğumuzda, kendisinden bu kitapların şerhlerini nakletmesini ve önemli önemsiz her yerde başvuru kaynaklarını zikretmesini beklemiyoruz. Çünkü kaynak eser başvurusuna dair az önce ifade edilen husus, yalnızca tahkikle meşgul kişinin yararına ve ilgili metnin iyi bir şekilde zabt edilmesi noktasında ona yardımcı olmak ve onu desteklemek üzeredir. Böylece tahkik edilen çalışmaların ana metnin arka planda kalmasına neden olan haşiyelerle şişirilmemesinden kaçınabiliriz. Okuyucunun sadece tam tahkik edilen, zabtı son derece iyi ve araştırma (dirase) kısmının hakkı verilen metinden istifade edeceği konusunda en ufak bir şüphe duymuyorum.

Altıncısı: Tahrîc

Bazı muhakkikler, neredeyse her özel isim hakkında bilgi verir hatta bu bilgileri elde ettikleri her bir kaynağa da ayrıntılı şekilde işaret eder, mekanlara dair de aynı tavrı gösterir. Birçok muhakkik de kasideler, kıt'alar ve beyitlerin tahririnde aşırıya giderek yerli yersiz her bilgiyi nakler ve neticede tahkiklerini, mekân ve rivayet farklarını dahi verdikleri haşiyelerle doldurur. Tahkikle ilgilenen diğer bir grup ise hadis-i şerifleri tahrir ederken kıymet ve önemini dikkate almaksızın hadisin geçtiği bütün kaynakları zikretmeye girişir. Tahkike dair ifade edilen söz konusu tutum, tahkik ameliyesinde sınırları zorlamaktır ve bu tavrın hiçbir gerekçesi ya da doğruluğunu ortaya koyan hiçbir sebebi yoktur. Diğer taraftan

tahkikle ilgilenen kişi, aslında daha faydalı şeyler için sarfetmesi gereken vakit ve gayretini haşiyeleri şişirmekten başka yararı olmayan bu gibi haşv işlemleriyle zayi etmektedir.

Tabakât ve terâcim konusunda mukabele edip karşılaştırmak suretiyle tahkik edilecek metni tevsîk etmek ve sahih bir metne ulaşmak amacıyla seçilen bazı kaynakları zikretmekte herhangi bir sakınca yoktur. Yoksa söz konusu kaynaklar, sırf malumat yığma ve göze çok gösterme kabilinden zikredilmemelidir. Araştırmasının ileri aşamasında da daha önce elde edemediği bazı yazma ve matbû kaynaklara vakıf olacağı için bir muhakkikin, elde edeceği bütün bu kaynakları derinlemesine incelemesinin neredeyse imkansız olduğu takdir edilecektir.

Arap edebiyatında şiirler bir kitaptan diğerine büyük rivayet farklarıyla nakledilmiş ve nakledilmeye de devam edecektir. Anladığımız kadarıyla ravi farkları ve sayıca çokluğundan kaynaklı rivayet farklılığı, divanlarda bulunan şiirlerde bile hemen göze çarpmaktadır. Bir muhakkik, herhangi bir metinde nakledilen bir şiirin metin müellifi veya şair ya da şiiri derleyen ravinin rivayeti olduğunu anlar ancak metin içerisinde verilmesinin [25] şiir kusuru olacağını farkedirse buna işaret etmeli ve diğer kaynaklardan elde ettiği kendisine doğru gelen varyantını dipnotta -veya rivayeti elde ettiği nüshanın değerine göre ana metinde- vermelidir. Doğru rivayetin hangisi olduğunu kaynaklardan tespit sırasında o şiiri inşad eden kimse muhakkik tarafından bilinen bir divan sahibiyse ilgili divanlara müracaat edilmesi daha doğrudur.

İslâm şeriatının Kuran-ı Kerim'den sonraki ikinci kaynağı olduğu için tahkik esnasında hadislerin tahrîcinin yapılması yerinde olacaktır. Ancak tahrirden gayemiz, yalnızca hadis kaynaklarını zikretmek ya da zikretmemek olmayıp hadis usulündeki usûl ve kaideleri dikkate alarak sahih bir hadisi sakiminden ayırmak ve sıhhat derecesini belirlemektir. Rivayetlerin tahrir edilmesi; özellikle zayıf, vâhi ve mevzû hadislerin çokça yer aldığı ve müelliflerinin de sıhhat yada zayıflık derecesini belirtmeye özen göstermediği tarih, edebiyat ve akîde türü kitaplarda gereklidir. Çünkü halk arasında bu tür eserlere rağbet gösterilmesi; zayıf ve mevzû birçok hadisin pek çok hatip, müderris ve müellifin dilinde yaygınlık kazanmasına yol açmaktadır. Çoğu insan bu gibi zayıf/uydurma rivayetleri, hadis ilmiyle çok da alakası bulunmayan hatip ve müelliflerden öğrenerek bunlarla ya da bunlardan elde edilen hükümlerle amel eder hale gelir. Nihayetinde bu nevi hadisler; insanların düşünceleri, inançları, toplumsal, fikrî ve dinî hayat tarzlarına yönelik büyük bir tehdit oluşturmaya başlar. Hatta mezkûr rivayetler, islâmın özüne uygun olmayan tablolar sergileyerek islâm

hakikatlerini tahrif etmeye başlar.⁷⁴ Bu sebeple iyi bir muhakkikin görevi, sadece hadis kaynaklarını zikretme ve bilgi-dirâyet içermeyen bir incelemeden ziyade gayretinin büyük çoğunu sıhhat ve zayıflık derecesini açıklamaya sarfetmesidir. Böylece sahih rivayetler; hasen, zayıf ve mevzû olanlardan ayrılacaktır.

Yedincisi: Metin Tenkidi

Kültürlü okuyucular için bir muhakkikin görevinin, asıl metni ortaya koymak ve açıklama notu düşmek olduğunu daha önce zikretmiştik. Ancak bu durum işinin ehli bir muhakkikin, aynı zamanda [26] metin yazarının düştüğü hatalara dikkat çekerek yanlışlarını ortaya koyması ve bunların doğrusunu açıklayarak konuyu deliliyle ispat etmesine engel değildir. Neticede müellif de hatasıyla savabıyla bir insandır ve muhakkik yapabiliyorsa bu tarz hataları gidermelidir.

Müellifin hatasını tashih etmek, ilk bakışta muhakkikin görevi değilmiş gibi görünse dahi aslında tam olarak onun icra etmesi gereken bir ameliyedir. Çünkü muhakkik kadar ilgili metne vakit ayıran ve metnin ayrıntısını/arkaplanını onun kadar bilen başka kimse yoktur. O halde metne hakimiyeti sebebiyle bir muhakkik, hataları açıklamaya daha ehildir. Diğer taraftan o, kitapta bulunan hata ya da zayıf bir görüşe dikkat çekerken gerçekleştirdiği bu faaliyetinde doğru veya daha kuvvetli görüşü belirtmek suretiyle araştırmacılara da büyük katkı sağlamış olmaktadır. Araştırmacılar ise kitaptan istifade edip nakilde bulunurken ilmi çalışmayı kolaylaştırması, büyük vakit ve kolaylık sağlaması bakımından muhakkikin bu tashihinden istifade ederler.

Hiç şüphesiz muhakkikleri; müellifin geniş malumat, engin ilim, üzerinde çalışılan metnin konusu ve bu sahada telif edilen kitaplara dair ileri derece bilgi gerektiren zor, yorucu ve usandırıcı olabilen hatalarını tashihten sorumlu tutmamalıyız. Diğer taraftan ise muhakkiklerin tahkiklerinde bazı bilgilere ve muâraza sonucunda elde edecekleri malumata da değinmelerini arzuluyoruz. Özellikle bu vazifeyi de, tahkik alanında ileri seviyede tecrübe, geniş ehliyet ve liyakat sahibi olan bir grup muhakkik yerine getirmelidir.

Tahkik ehlinin bilgi ve tecrübesini kullanması gerektiğinin -sadece örnek kabilinden- bir misali, Şemsüddin İbn Hallikân'ın kıymetli muhaddis Ebû Tâhir es-Silefî'nin doğum tarihi hakkındaki "üç yüz seneden beri, yüz iki yıl yaşayan Kâdî Ebu't-Tayyib Tahir b. Abdillâh et-Taberî hariç, geçmek şöyle dursun yüz yaşına ulaşan hiç kimse bilmiyorum"⁷⁵ ifadesidir. Bir grup muhakkik, tartışmaksızın doğru olmadığını bildikleri halde İbn Hallikân'ın bu sözlerini

⁷⁴ Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-meâd*, thk. Şuayb el-Arnâût-Abdulkadir el-Arnâût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1979) 10-12 (mukaddime).

⁷⁵ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/107.

nakletmişlerdir.⁷⁶ Biz ise İbn Hallikân'dan önce üçyüz yıl içerisinde, yüz yaşına ulaşan veya yüzü geçen çok sayıda kimsenin bulunduğu sonucuna ulaşmış bulunuyoruz.⁷⁷

[27] Bu konudaki örneklerden bir diğeri ise Münzirî,⁷⁸ Zehebî,⁷⁹ İbnü'l-Mülakkın⁸⁰ gibi bir kısım güvenilir tarihçilerin eserlerindeki bazı hâl tercümelerini farkına varmadan tekrar etmeleridir. Bu tekrarlara dikkat çekmek de bir muhakkikin görevleri arasındadır.

Bir muhakkik; çalıştığı eserle alakalı tahkik ettiği kitabın müellifinden sonra yaşayan ve aynı konuda eser telif eden, bu kitap üzerine istidrak yazan, onu tashih eden veya o çalışmada ihtiyaç duyulan bazı şeylere dikkat çeken müelliflerin notlarından istifade etmelidir. -İnceleme ve araştırma yapıp kıymetinden emin olduktan sonra ise- çalışmasında bu bilgi notlarına temas etmek, yalnızca maharetli muhakkiklerin göstereceği bir tavidir.

Daha önce zikredildiği üzere tahkik edilen eserin müellifinden sonra yaşayan âlimlerden yararlanma konusunda şöyle bir örnek verilebilir: Değerli muhakkik Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî, Sem'ânî'nin (ö. 562/1167) *el-Ensâb*'ını tahkik ederken İbn Esîr'in (ö. 630/1233) *el-Lübâb*'ından; İbn Mâkûlâ'nın (ö. 475/1082 sonrası) *el-İkmâl*'inin tahkikinde ise İbn Nukta'nın (ö. 629/1231) *İkmâlü'l-İkmâl*'inden istifade etmiştir.

Nitekim ben de Ebü'l-Haccâc Yûsuf el-Mizzî'nin (ö. 742/1341) *Tehzîbü'l-Kemâl*'ini tahkik ederken müellifi Mizzî'den sonra *Tehzîb* üzerine telif edilen eserlerden çokça istifade ettim. Mukaddimesinde açıkladığım üzere *Tehzîbü'l-Kemâl* tahkikinde yararlandığım çalışmalar şunlardır: Müstedrek kabilinden Alâüddîn Moğultay b. Kılıç el-Hanefî'nin (ö. 762/1361) *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl*'i; muhtasar-müstedrek türünde Zehebî'nin *Tehzîbü't-Tehzîb* ve *el-Kâşif*'i ile İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb*'i; muhtasar tarzında İbn Berdis el-Ba'lebekkî'nin *Buğyetü'l-erîb fi'htisârî't-Tehzîb*'i ve Zehebî'nin *el-Mücerred*'i. Mizzî'nin yaptığı kimi hataları, tercih ettiği bazı görüşleri ve tercihe şayan olmayan birtakım zabtları düzeltme noktasında zikredilen eserler içerisinde özellikle Zehebî, Moğultay b. Kılıç ve İbn **[28]** Hacer'in çalışmalarının bana çok yardımı dokundu.

[29] Hâtime

⁷⁶ Bk. Silefî, *Mu'cemü's-sefer*, 15 (mukaddime).

⁷⁷ Bk. Zehebî, *Ehlü'l-mie fesâiden*, thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf, Bağdat: *Mecelletü'l-Mevrid* 2/4 (1393/1973), 107-142, 130 vd.; Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-kebîr*, thk. Münîre Nâci Sâlim (Bağdat: 1395/1975), 1/266, 611; Zehebî, *el-İber*, 4/133, 137; Yâkût, *İrşâd*, 6/422; İbnü's-Sâbûnî, *Tekmile*, 277; İbnü'd-Dübeysî, *Târîh*, vr. 60 (Şehid Ali Paşa nüshası); Aynî, *İkdü'l-Cümân*, vr. 16/617 vd.

⁷⁸ Münzirî, *et-Tekmile*, terceme no: 1275, 1907.

⁷⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, (Ayasofya, nr. 3011) vr. 72, 198.

⁸⁰ Takiyyüddin Fâsî, *el-'İkdü's-semîn*, vr. 172.

Şimdiye kadar verdiğimiz bilgilerden hareketle bir okuyucu, pek çok muhakkikin *tahkîk* ve *ta'lik* mefhumlarını birbirine karıştırmaları sebebiyle metotlarında bariz farklar bulunduğunu görecektir. Biz işte bu nedenle *tahkîk* ve *ta'lik* terimlerini farklı anlamlarda kullandık. Metnin zabtını, [hareke-harf] kayıtlanması ve onu imkân ölçüsünde müellifinin kaleme aldığı zamanki forma en yakın şekilde hazırlanmasını amaçlayan araştırma notlarına “*tahkîk*” ismini verdik. Elden geldiği kadar okuyucuya katkı sağlayacak ve metni ona anlatmanın yanında şerhler, açıklamalar, tarifler ve hataların ortaya konması suretiyle metni daha açık/anlaşılabilir kılan inceleme notları içinse “*ta'lik*” terimini tercih ettik.

Yukarıdaki ifadelerden hareketle metnin zabtı ve tahkikini hedefleyen açıklama notlarını şöyle özetleyebiliriz:

1. Tahkik edilecek metnin düzenlenmesi ve ilgili metnin manasını ortaya koymak ve delâletlerini belirlemek üzere günümüzde bilinen yazı formuyla kaleme alınması.
2. Doğru anlam vermek, okuyucunun düşebileceği müphem ve muğlaklığı ortadan kaldırmak ve birbirine benzeyen lafızlardaki karışıklığı gidermek için hareketlerden -gerekli durumda ise harflerden- yararlanarak metne açıklama notu düşmek.
3. Doğru ibareyi tercih ettikten sonra nüshalar arasındaki önemli farkları belirtmek ve bu tercihe götüren sebepleri izah gayesi taşıyan açıklama notu düşmek.
4. Belirtmiş olsun veya olmasın müellifin dayandığı kaynaklara, bizzat araştırdıktan sonra işaret etmek. Bu inceleme, müellifin söz konusu kaynaklardan yararlandığından emin olmamızı sağladığı gibi bunlardan hareketle metinde naklettiği ifadeler için müracaat ettiği mezkûr kaynaklar ve asıllarla diğerleri arasındaki farkları belirlemeye yardımcı olur.

[30] 5. Daha sonraki müelliflerin ilgili kitaptan iktibas ettiği nakilleri takip ederek bunların geçtiği yerleri belirlemek ve alıntılanan yerlerle muhakkikin tahkik ettiği metin arasındaki farkları ortaya koymak. Bunun gerekçesi, sonradan yapılan bu tarz nakillerin gerçekte ilgili eserin diğer bir nüshasıymış gibi kabul edilmesidir. Tahkik edilen metne karşı gösterilen bu tavır, onun güvenilirliği ve sağlamlığını artıracaktır.

Tahkike dair burada zikrettiğimiz unsurlar, ehil bir muhakkikin son derece önem vermesi gereken hususlardır. Sayılan maddelerin yerine getirilmesi noktasında herhangi bir noksanlık veya ihmalkâr tutum, hiç şüphesiz “ilmî tahkîkte” eksikliğe yol açacak ve tahkik ameliyesini mecrasından çıkararak asıl yapısından uzaklaştıracaktır. Söz konusu unsurların herhangi birinde gösterilecek kusur ise çalışmayı “*tahkîk*” olmaktan ziyade “*neşir*” hüviyetine dönüştürecektir.

Ta'lik işlemi, şu unsurları ihtiva etmelidir:

1. Tahkik edilen eserde bulunan garîb lafızlar ve kullanılan ıstılahları, metnin telif edildiği dönemdeki manasına göre delâletini ise metnin konusunu göz önüne alarak şerh etmeye özen göstermek. Çünkü lafızların delâletleri, asırdan asra farklılaştığı gibi ilim dalına göre de değişir.

2. Mübhem şahıs, belde, kitap ve benzeri isimleri tanıtmak. Bu tanıtımın özelliği; metni açıklayan, okuyucunun kolayca yararlanacağı ve araştırmacının faydalanmasına imkan verecek yapıda olmasıdır. Ayrıca bilgili ve tecrübeli olduğu konularda ise muhakkik, araştırmacıyı başvuru-inceleme yükünden kurtarmalıdır.

3. Hadis-i şeriflerin, hadis usûlünde başvuru kural ve kaidelere göre sahîhi zayıftan ayıracak şekilde güvenilir kaynaklardan tahrîc edilmesi. Bu yöntem, okuyucunun farkında olmadan zayıf bir hadisle ya da hadisten elde edilen hükümlerle amel etmesine engel olur.

4. Her ne kadar müellifi yararlanmamış ve elde etmemiş olsa da tahkik edilen metin, kendisinden önce ya da sonra kaleme alınan aynı konudaki diğer çalışmalarla karşılaştırılmalıdır. Çünkü bu işlem, bir bakıma araştırmacıların birçok zorluğu aşmasını sağlayacağı gibi bir taraftan ilgilendikleri konuyla alakalı benzer metinlerin ilgili yerlerine başvuru noktasında da araştırmalarına destek olacaktır.

5. Metin tenkidi yapmak, yazarının düşmüş olabileceği hataları açıklamak, bu hataları gideren ve aksini deliliyle ispat edip ta'lik düşen kimsenin kanaatinin doğru olduğunu açıklamak.

[31] Şimdiye kadar temas ettiğimiz hususlardan açıkça anlaşılacağı üzere metne açıklama notu (ta'lik) düşmenin, bu metnin hareke/harfle zabtı (zabtu'n-nas) ya da tahkikiyle hiçbir alakası yoktur. Dolayısıyla bir muhakkik, tahkikiyle uğraştığı metnin durumuna göre ta'likle ilgili burada ifade edilen maddelerden herhangi birisini belki de hiçbirini dikkate almayabilir. Tahkik ve ta'lik farkını kavrayabilirsek kültür mirası olan yazmaların tahkik, ta'lik ve neşriyle ilgilenen ilim adamlarına çalışmalarına uygun isimler vermelerini salık verebiliriz. Bu alanla meşgul bir kişi çalışmada yazmanın nüshaları, basımı ve kendisinden istinsah edilen aslıyla karşılaştırmakla yetinirse "*neşretti (neşerahu)*" denir. Muhakkik, az önce zikrettiğimiz tahkik şartlarına riayet ederse "*tahkik etti (hakkakahu)*", tahkik faaliyetine ta'lik konusunda değindiğimiz hususları da eklerse "*tahkik etti ve ta'lik yazdı (hakkakahu ve alleka aleyhi)*" denir. Her hâlükârda tahkik, muhakkikin ulaşması ve gayretinin çoğunu sarfetmesi gereken bir gaye olmaya devam eder. Ta'lik ise oldukça önemli bir ameliye olmakla birlikte ehemmiyeti bakımından metnin hareke/harfle kayıtlanması ve zabtını hedefleyen hakkı verilmiş ilmî bir tahkikten sonra gelmektedir.

Son Söz [ve ba'dü]

Kuşkusuz metne açıklama notu (ta'lik) düşmek; tarihî, edebî ve ilmî bir sorumluluktur. Bu sebeple bir muhakkik, herbir kelime ve cümlenin durumu ve ilmî kıymetinin hakkını verecek şekilde açıklamalar yapmalı dipnotları ise metnin konusu, tashihi ve incelikleriyle alakası olmayan şeylerle doldurup malumatfuruşluk yapacağı bölüm haline getirmemelidir. Bununla birlikte o, tashih etmek veya açıklama yapmak ya da istidrakte ve yapıcı tenkidde bulunmak üzere kaleme aldığı ta'likâtının her zaman kapsamlı, faydalı ve özet olmasına gayret göstermelidir. Aynı zamanda bu ta'likler, ele aldığı meselenin hakkını veren ve anlaşılmasına katkı sağlayan bir yapı arz etmelidir.

İşin doğrusu tahkik edenin şahsiyeti, bilimsel yöneme ne derece bağlı olduğu, ilim adamı ve araştırmacı meslektaşlarına karşı nezaketini gösteren ta'liklerin, yukarıda değindiğimiz bütün bu hususlardan sonra aslında muhakkikin ilmî seviyesi hakkında izlenim sunduğu anlaşılacaktır.

Kaynakça

- Ateş, Ahmet. "Metin Tenkidi Hakkında". *Türkiyat Mecmuası* 7-8 (1942), 253-267.
- Gacek, Adam. Arapça Elyazmaları İçin Rehber. çev. Ali Benli-M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- İbn Hacer el-Askalanî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali. *Tebisürü'l-müntebih bi-tahrîri'l-müştebih*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr-Ali Muhammed el-Bîcâvî. 4 Cilt. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısrıyetü'l-Âmme, 1967.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân*. nşr. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-meâd*, thk. Şuayb el-Arnâût-Abdulkadir el-Arnâût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1979).
- İbnü'l-Furât, Nâsirüddîn. *Tarih*. thk. Hasen Muhammed Şemmâ'. Basra: Dâru't-Tibâati'l-Hadîse, 1967.
- İbnü's-Sâbûnî, Cemâlüddîn Muhammed b. Ali. *Tekmiletü İkmâlî'l-İkmâl*. thk. Mustafa Cevâd. Bağdat: el-Mecmau'l-İlmiyyi'l-İrâkî, 1957.
- el-İsfahânî, İmâdüddîn. *Harîdetü'l-kasr ve cerîdetü'l-asr*. nşr. Şükrî Faysal. Dimaşk: Matbaatü'l-Hâşimiyye, 1955-1968.
- Müneccid, Salâhuddîn. "Arapça Yazmaların Neşir Kâideleri", çev. Mehmed Hatiboğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (1966), 245-262.
- Marûf, Beşşâr Avvâd. *Fî tahkiki'n-nas: Enzârun tatbikiyye nakdiyye fî menahici tahkiki'l-mahtutati'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2004.
- Marûf, Beşşâr Avvâd. *Enzâr fî menâhici tahkiki'l-mahtutati'l-arabiyye*. London: Müessesetü'l-Furkan li't-türâsi'l-İslâmî, 2016.
- Marûf, Beşşâr Avvâd. *Zabtu'n-nas ve't-ta'liku aleyh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982.
- Marûf, Beşşâr Avvâd. *Tahkik beyne zabti'n-nas ve't-ta'lik aleyh*. London: Müessesetü'l-Furkan li't-türâsi'l-İslâmî, 2015/1436.
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.

- el-Münzirî. Ebû Muhammed Zekiyyüddin, *et-Tekmile li-Vefeyâti'n-nakale*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 4 Cilt. Necef: Matbaatü'l-Âdâb, 1968-1971.
- es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Hellmut Ritter (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1931)
- Sem'ânî Abdülkerîm b. Muhammed. *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-kebîr*. nşr. Münîre Nâcî Sâlim (Bağdad: 1395/1975).
- Silefî. *Mu'cemü's-sefer*. thk. Behîce Bâkır, el-Hasenî. Bağdat: Vizâretü's-Sekâfe, 1978.
- Yılmaz, Okan Kadir. *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*. Ankara: İSAM Yayınları, 2018.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Ehli'l-mie fesâiden*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Bağdat: Mecelletü'l-Mevrid 2/4 (1393/1973), 107-142.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-İber fi haberi men ğaber*. thk. Selâhaddîn el-Müneccid. 5 Cilt. Kuveyt: Dâiratü'l-Matbûât ve'n-Neşr, 1960.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Muhtasarü'l-muhtâc ileyh min târihi'l-Hâfiz İbn Dübeys*. thk. Mustafa Cevâd. Bağdat: Matbaatü'l-Maârif, 1371-1397.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Müştebih fi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Kahire: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, 1962.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târihu'l-İslâm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 3008. 1a-266b.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târihu'l-İslâm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 3009. 493 vr.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târihu'l-İslâm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 3012. 269 vr.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târihu'l-İslâm*. İstanbul: Topkapı Kütüphanesi, Ahmet III, 2917. 280 vr.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütölmüştür.
The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımlıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

Balıkesir İlahiyat Dergisi Yazım Kuralları

Balıkesir İlahiyat Dergisi'nde (BAİD) yayımlanan yazılarda hem metin hem de kaynakça yazımında dipnot ve metin içi atıf yönetiminin kullanılabildiği İSNAD 2.0 Atıf Sistemi / The ISNAD 2.0 Citation Style kullanılır. Dolayısıyla İSNAD Atıf Sistemine göre yazılmış yazılar kabul edilir.

Balıkesir İlahiyat Dergisi'nde (BAİD) yayımlanması istenen yazılar, teolojiyi merkeze alan sosyal bilimler alanında, bilime katkısı olan özgün çalışmalar olmalı ve aşağıda belirtilen nitelikleri taşımalıdır:

- Türkçe ve yabancı dildeki başlıklar; yazının içeriğiyle uyumlu olmalı, yazının konusunu kısa, açık ve yeterli ölçüde yansıtmalıdır.

- Türkçe ve yabancı dildeki özetler; yazının amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalıdır.

- Makale, akademik bir çalışma türü olan bildiri, yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka makalenin ilk sayfasında belirtilmelidir.

- Makalenin hazırlanmasında bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir.

- Yazıda kullanılan kaynaklar, yazım kurallarına uygun olarak düzenlenmeli, değinilen her belge kaynaklar kısmında yer almalı, ancak yazıda değinilmeyen belgelere kaynaklar kısmında yer verilmemelidir.

- Sonuçlar, araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı, ana çizgileriyle ve öz olarak verilmeli, metinde sözü edilmeyen veri ya da bulgulara yer verilmemelidir.

Sayfa düzeni: A4 boyutunda kenar boşlukları sol 3; üst, alt ve sağ 2,5 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

- Yazı biçimi: Metin kısmı Calibri yazı tipi, 10 punto ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı satır aralığı 1,15, dipnotlar ise satır aralığı tam, değer 10 nk ve metinle aynı yazı tipinde 8 punto ile yazılmalıdır. Ana metin ve dipnotlar Aralık → Önce: 6 nk, Sonra: 0 nk şeklinde olmalıdır. Özetler 9 punto ile yazılmalıdır.

- Makalenin başlığı ilk sayfanın başına kalın 12 punto büyük harflerle sayfa ortalanarak yazılmalıdır.

- Yazar Ad(lar)ı ve Kurum(lar): Başlıktan sonra 2 satır aralığı verilerek sayfanın ortasında yazar ad(lar)ına yer verilmelidir.

- Yazar künyesinden sonra 2 satır aralığı boşluk bırakılarak özet kısmı 9 punto Calibri yazı tipiyle yazılmalıdır. Türkçe ve İngilizce özet, en az 150 ve en fazla 250 kelimedenden oluşmalıdır. Özet (Abstract) kısmında; araştırmanın konusu, kapsamı, önemi, amaçları ve sonuçları belirtilmelidir.

- Özet ve Abstract kısımlarının ardından en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan "Anahtar Kelimeler/Keywords" yer almalıdır. İlk kavram mutlaka bilim dalı adı olmalıdır. Daha sonra makale içeriğini tam olarak yansıtan kavramlar eklenmelidir.

- Makale; tablo, şekil, fotoğraf ve kaynaklar dâhil 40 sayfayı geçmemelidir.

N o t:

Dipnot ve metin içi atıf yönetiminin kullanılabildiği İSNAD 2.0 Atıf Sistemi / The ISNAD 2.0 Citation Style'nin kullanımına ilişkin örnekler ve detaylı bilgi için bkz.:

<https://www.isnadsistemi.org/>

Etik Beyanı

Balıkesir İlahiyat Dergisi'nde uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. Balıkesir İlahiyat Dergisi yayın etiği kapsamında tüm paydaşların aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklenmektedir.

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır (Bk. COPE Yönerge Türkçe).

Ayrıca bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştayı I Kararları (20/01/2018)

Ayrıca bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştayı II Kararları (19/01/2019)

Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen enstitülerinin çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımasıdır. Hakemli makaleler bilimsel metotları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayımcı kuruluşlar için önemlidir:

1.Yazarlık

a) Kaynakça listesi eksiksiz olmalıdır.

b) İntihal ve sahte veriye yer verilmemelidir

c) Aynı araştırmanın birden fazla dergide yayımlanmasına teşebbüs edilmemeli, bilim araştırma ve yayın etiğine uymalıdır.

Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

a) İntihal: Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,

b) Sahtecilik: Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,

c) Çarpıtma: Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,

d) Tekrar yayım: Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

e) Dilimleme: Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

f) Haksız yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı

olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,

g) Diğer etik ihlali türleri: Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8).

2. Yazarın Sorumlulukları

- Tüm yazarlar önemli oranda araştırmaya katkıda bulunmalıdır.
- Makaledeki tüm verilerin gerçek ve özgün olduğu beyanı gerekir.
- Tüm yazarlar geri çekmeyi ve hataların düzeltilmesini sağlamak zorundadır.

3. Hakemlerin Sorumlulukları

- Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır.
- Hakemler araştırmayla, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
- Hakemler ilgili yayımlanmış ancak atıfta bulunulmamış eserleri belirtmelidirler.
- Kontrol edilmiş makaleler gizli tutulmalıdır.

4. Editöryal Sorumluluklar

- Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.
- Editörler kabul ettiği ya da reddettiği makaleler ile ilgili çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
- Sadece alana katkı sağlayacak makaleler kabul edilmelidir.
- Hatalar bulunduğu zaman düzeltmenin yayımlanmasını ya da geri çekilmesini desteklemelidir.
- Hakemlerin ismini saklı tutmalıdır ve intihal/sahte veriye engel olmalıdır.

Hakemlik süreci bilimsel yayımlamanın başarısının merkezinde bulunmaktadır. Hakemlik sürecinin korunması ve iyileştirilmesi taahhüdümüzün bir parçasıdır ve Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bilim camiasına yayıncılık etiği ile ilgili her durumda özellikle şüpheli, yinelenen yayınlar olması durumunda ya da intihal durumlarında yardım etme zorunluluğu vardır.

Okuyucu Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinde ya da editöryal içerik ile ilgili herhangi bir şikâyeti (intihal, yinelenen makaleler vb.) olduğu zaman balikesirilahiyatdergisi@balikesir.edu.tr adresine mail atarak şikâyetle bulunabilir. Şikâyetler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikâyetleri memnuniyetle karşılız, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.

İntihali Ortaya Çıkarma

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

Dergi Kurulları ve Görevleri

1- Dergi Sahibi

Derginin ait olduğu birimin dekanı o derginin “Dergi Sahibi” olarak görevlidir.

2- Yazı İşleri Müdürü

(a) Basın Kanunu ve diğer düzenlemelerden kaynaklanan yükümlülükleri yerine getirir.

(b) Yayın kurulu üyeleri arasında koordinasyonun sağlanmasında dergi editörüne yardımcı olur.

(c) Derginin iktisadi konularının çözümlenmesi ve ilgili işlemleri yürütür.

3- Editör

(a) Editörler, fakülte yönetim kurulu tarafından seçilirler.

(b) Editörler birden fazla olduğunda, bunlar kendi aralarında görev paylaşımı yaparlar.

(c) Editör, derginin yayın politikasını belirler ve bu politika ile ilgili olarak Yayın Kurulu’nun katkılarını alır.

(ç) Editör, derginin zamanında, bilimsel ve teknik açıdan eksiksiz basılmasını sağlamakla sorumludur. Dergi sürecinin tüm aşamalarıyla yakından ilgilenir ve bu sürecin hızlı, titiz ve etik anlayışa uygun bir biçimde yürütülmesini sağlar.

(d) Editör, dergiye gelen özel sayı önerilerini değerlendirmek, derginin işleyişi ile ilgili sorunları çözmek ve derginin vizyonunu geliştirmek amacıyla yılda en az dört kez olmak üzere belli aralıklarla Yayın Kurulu’nu toplar ve Yayın Kurulu’na başkanlık eder.

(e) Editör, dergiye gelen makalelerle ilgili ilk değerlendirmeyi yapar; gelen makaleyi konu ve dergi ilkeleriyle uyumu açısından inceledikten sonra alan editörüne gönderir veya dergi için uygun olmadığına karar vererek reddedebilir.

(f) Editör, kabul edilen makaleleri bilimsel geçerlilik, gramer, üslup ve imlâ yönünden inceler veya denetimi altında incelenmesini sağlar.

(g) Editör, dergideki gelişmeleri, Yayın Kurulu kararlarını, derginin yayın durumunu özetleyen yıllık faaliyet raporu hazırlar.

(ğ) Editör, Yardımcı Editör veya Yardımcı Editörlerini belirler; gerekli durumlarda yardımcılarını değiştirebilir. Editörün, herhangi bir nedenle görevinde bulunamadığı hallerde, yerine, tayin edilen Yardımcı Editör vekalet eder.

(h) Editör, Yayın Kurulu’nda oy birliği sağlanamayan konularda, Yayın Kurulu’ndaki eğilimleri de göz önünde bulundurarak son kararı verir.

4- Editör Yardımcıları

(a) Yardımcı Editör, Editör’ün çizdiği çalışma planı çerçevesinde Editör’ün verdiği işleri yürütmekle görevlidir.

(b) Yardımcı Editör, dergi sürecinin hızlı, titiz ve etik anlayışa uygun bir şekilde sorunsuz yürütülmesi ve derginin zamanında ve eksiksiz basılması hususlarında Editör’e yardımcı olmakla sorumludur.

(c) Yardımcı Editör, Editör’ün diğer görev ve sorumluluklarını yerine getirmesinde Editör’e yardımcı olur.

(ç) Yardımcı Editör’ün görev süresi Editör tarafından belirlenir.

5- Alan Editörleri

a) Editörden gelen makalelerle ilgili değerlendirmeyi yapar; makaleyi konu, içerik ve dergi ilkeleriyle uyumu açısından inceledikten sonra hakemlik sürecine dâhil eder ve uygun hakemlere gönderebilir veya makalenin alan için uygun olmadığına karar vermesi durumunda red konusunda editöre öneride bulunabilir.

b) Makalenin hakemlere gönderilmesi ve sonuçlandırılması süreciyle ilgili iş ve işlemleri yürütür.

c) Hakemlik teklif süreci 7 gün, değerlendirme süreci 15 gündür. Süresi içerisinde geri dönmeyen hakemlere 7 gün ek süre verir. Bu bağlamda raporlarını zamanında iletmeyen hakemlere periyodik hatırlatmalarda bulunur.

d) Gelen hakem raporlarını editöre iletir.

6-Yayın Kurulu

a) Yayın Kurulu, derginin bilimsel akışına ve yayınlanmasına ilişkin her türlü değerlendirme ve önerileri görüşür. Bu çerçevede görüş bildirir ve önerilerde bulunur.

b) Yayın Kurulu, derginin yayın yaptığı alanlarda hakem havuzlarının oluşturulmasını sağlar; hakemlik sürecine alınması uygun görülen makaleler için Editör Kurulu'na hakem önerilerinde bulunur. Dergi işleyişinin aksamaması için konuyla ilgili Editör'ün görevlendirdiği Yayın Kurulu Üyeleri, her bir makale için hakem önerilerini Editör Kurulu'na en geç 10 gün içinde iletmekle sorumludur.

c) Yayın Kurulu Üyeleri, derginin yayın politikası, işleyişi, yayın ilkeleri ve yazım kurallarının belirlenmesinde görüşte bulunmak ve karar almakla sorumludur.

ç) Yayın Kurulu toplantıları, toplantı yeter sayısı aranmaksızın Editör'ün başkanlığında yapılır. Bu toplantılara tüm Yayın Kurulu üyeleri katılmakla yükümlüdür. Gerekli görülmesi halinde görüş bildirmeleri için Yayın Kurulu üyeleri dışından kişiler de Yayın Kurulu toplantılarına Editör tarafından davet edilebilirler. Yayın Kurulu'nda, oylama gerektiren hallerde, sadece Yayın Kurulu üyelerinin oy hakkı vardır. Yayın Kurulu toplantılarının bir yıl içinde en az yarısına katılmamış olan veya toplantıya katılmakla beraber görev ve sorumluluklarını aksatan Yayın Kurulu üyeleri, üyeliklerinin sona erdirilmesi doğrultusunda Rektörlüğe bildirilir.

d) Yayın Kurulu üyeleri, derginin e-posta listesine gönderilen elektronik mesajları okumak ve dergiyle ilgili gelişmeleri takip etmek zorundadır.

e) Yayın Kurulu üyeleri aralarında görev ünvanı, kadro derecesi vb. farklılıklardan dolayı, yetki ve sorumlulukları açısından ayrıcalık yoktur. Yayın Kurulu en az 6 kişi oluşur.

7. Danışma Kurulu

a) Danışma Kurulu, hakem havuzunun genişletilmesi, uygun hakemlerin bulunması, derginin ulusal ve uluslararası platformlarda tanıtımı ve diğer bilimsel ve teknik konularla ilgili dergiye danışmanlık yapar.

b) Danışma Kurulu, derginin bilimsel içeriğinin ve kalitesinin geliştirilmesi için öneriler getirir. Bu doğrultuda dergiye nitelikli makale başvurularının gelmesi için temaslarda bulunur.

c) Danışma Kurulu üyeleri, kurulun görev kapsamına giren konularda deneyim kazanmış ve/veya derginin kapsadığı bilimsel alanlarda uzmanlaşmış, akademik etiğe bağlı ve dergiyi uluslararası düzeye taşıyabilecek nitelikte kişilerden seçilir. Danışma Kurulu, en az 10 kişiden oluşur. Belli bir görev süresi yoktur. Bu kurulun belirlenmesinde Editör yetkilidir. Editör, Yayın Kurulu üyelerinin önerilerini ve diğer önerileri değerlendirerek Danışma Kurulu'nu belirler.

8. Hakem Kurulu

(a) İlgili dergiye sunulan makalenin içeriğine göre yayın kurulu tarafından belirlenir.

(b) Hakemler, gönderilen yazıları yöntem, içerik ve özgünlük açısından inceleyerek yayına uygun olup olmadığına karar verir.

9. Dergi Sekreteryası

a) Dergi Sekreterliği, derginin çeşitli kurulları arasında koordinasyonu sağlayarak derginin tüm birimlerinin eşgüdümü çalışmasına yardımcı olan birimdir.

b) Dergi Sekreteri, derginin dosyalama, fotokopi ve diğer sekreterlik işlerini yürütür; dosyalama işlemlerini zamanında, eksiksiz ve denetime açık bir şekilde yapmakla sorumludur.

c) Dergi Sekreteri, dergiye elektronik postayla gelen mesajları takip eder, telefon sorgularını cevaplandırır ve diğer rutin mektuplaşmaları yerine getirir.

ç) Dergi Sekreteri, dergi toplantılarına raportör olarak katılır; görüşülen konular ve alınan kararlarla ilgili toplantı tutanağı hazırlar. Toplantı esnasında tutulan tutanaklar, toplantı sonrası en geç iki hafta içinde tüm Yayın Kurulu Üyeleri'ne yazılı veya elektronik ortamda iletilir.

d) Dergi Sekreteri, Editör Kurulu'nun çizdiği çalışma planı çerçevesinde Editör'ün verdiği işleri yürütmekle görevlidir.

e) Dergi Sekreteri, hakem ve duyuru listelerinin oluşturulması, yıllık faaliyet raporunun hazırlanması (dergiyle ilgili istatistiklerin çıkarılması ve tablolaştırılması), akademik konferanslarda veya oluşturulacak stantlarda dergiyi temsilen görevde bulunmak ve dergi süreciyle ilgili diğer tüm yardımcı görevleri yerine getirmekle sorumludur.

f) Dergi Sekreterlerinin görev süreleri Editör tarafından belirlenir.

Hakemlerin Belirlenmesi

a) Hakemler, Yayın Kurulu Üyeleri'nin önerdiği kişiler arasından Editör Kurulu tarafından belirlenir ve her sene derginin son sayısında hakem gizliliğini sağlamak amacı ile hakem listelerinin en az 30 isimden oluşması durumunda tek liste halinde yayımlanır (Bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştayı II Kararları: 19/01/2019).

b) Hakemler, ulusal ve uluslararası yayınları olan ve kendi alanlarında tanınmış, bilimsel geçmişe ve/veya bilgi birikime sahip kişiler olmalıdır.

c) Editör Kurulu, hakemleri belirlerken hakemle makale sahibi arasında ilgi ve çıkar ilişkisi olup olmadığını gözler. Hakemlere gönderilen makalelerde makale sahiplerinin kimliği gizli tutulur.

ç) Hakemler, Editör Kurulu tarafından oluşturulan puanlama sistemine göre, etik kurallara bağlılık, bilimsel yeterlilik ve hazırlanan raporların niteliği gibi hususlar göz önünde bulundurularak, değerlendirilir ve seçilir.

Dergideki Görevlerin Sona Ermesi

Aşağıdaki koşulların oluşması durumunda dergide görevde bulunan kişilerin görevleri sona erer. Görevli kişinin,

a) Kendi isteğiyle görevden çekilmesi / istifa etmesi,

b) Kendisine verilen görevi eksik, hatalı veya tarafı olarak yapması ve/veya bulunduğu kurulun görev ve sorumluluklarını yerine getirmemesi,

c) Araştırma etiğine aykırı davranışlarda bulunduğu tespit edilmesi, durumlarında görevli kişinin dergideki görevi sona erer.