

dinbilimleri

akademik araştırma  
dergisi

ISSN: 1303- 9199

cilt: 22 sayı:1 2022

22/1

# dinbilimleri

Akademik Araştırma Dergisi



e-ISSN: 1303-9199

**CİLT / VOLUME: 22 SAYI / ISSUE: 1**  
**SAMSUN**  
**MART / MARCH 2022**

**Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**  
**Journal of Academic Researches in Religious Sciences**  
**e-ISSN: 1303-9199**

**Cilt / Volume: 22 Sayı / Issue: 1 (MART, 2022)**

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

Yavuz Ünal

**Editörler / Editors**

Büşra Nur Duran / Hasan Atsız

**Alan Editörleri / Field Editors**

Orhan İyibilgin / Şevket Pekdemir / Kamil Coştu  
Bekir Özüdoğru / Hasan Atsız / Mehmet Köklüdağ / Abdullah Altuncu  
Muhammet Ali Asar / Beyzanur Çavuş / Hakan Temir / Nurdan Genç

**Mizanpaj/Layout**

OMÜ Yayın Koordinatörlüğü

**Dizgi Editörü**

Zübeyir Üçtaş / Kısmet Aydın / Yeter Demir / Özlem Tekiner  
Cemre Aslan / Abdussemet Yapalıkan / Derya Toylak / Mertcan Tural

**Dil Editörleri / Language Editors**

Merve Ar (İngilizce)  
Muhammet Raşit Memiş (Türkçe)  
Nurdan Genç (Türkçe)

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Ahmet Müflih  
Ali Ayten  
Ayşe Zişan Furat  
Bekir Özüdoğru  
Cengiz Batuk  
Hasan Atsız  
Muhammed el-Gazalî  
Muhammed Avad  
Salim ez-Zehrani  
Vejdi Bilgin  
Yavuz Ünal  
Yüksel Salman

Minsüte İslamic University  
Marmara Üniversitesi  
İstanbul Üniversitesi  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi  
İnternational Islamic University  
El-Cazira University  
Umm Al-Qura University  
Uludağ Üniversitesi  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi



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

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



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

**Yayın Yeri ve Tarihi:**

Samsun, 31 Mart 2022

**Tasarım & Mizanpaj/Journal Desing**

db

**İletişim Adresi/Mail address**

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

**e-ISSN: 1303-9199**



# İÇİNDEKİLER

## MAKALELER / ARTICLES

CUMHURİYET DÖNEMİNDE FENER RUM PATRİKLERİNİN SEÇİMİ The Election of the Fener Greek Patriarchs From Past to Present Salih İNCİ	1-36
YAŞANILAN TECRÜBELERİN HADİS METİNLERİNE YAKLAŞIMA ETKİSİ: PANDEMİ ÖRNEĞİ The Effect of Experiences on Approaches to Hadith Texts: Pandemic Sample Abdullah ÖZSOY	37-66
KLASİK ARAP ŞİİRİNDE ZAMAN OLGUSU VE KÖKENİ The Time Phenomenon and Its Origin in Classical Arabic Poetry Esat AYYILDIZ	67-97
İSLAM SANATINDA SOYUTLAMA VE MEKÂN ALGISI Abstraction and Space Perception in Islamic Art Mehmet Ali GENÇ	99-122
HADİS USULÜNDE BİR İNTİHAL VAKASI: İBN EBİ'D-DEM VE TEDKİKUL-İNÂYE ADLI ESERİ A Case of Plagiarism in Uşûl al-Hadiths: Work of Ibn Abi al-Dam Titled Tadqîq al-'Inâyah Yusuf ACAR	123-153
HEMODİYALİZ HASTALARINDA TRAVMA SONRASI MANEVİ GELİŞİM ÜZERİNE NİTEL BİR ÇALIŞMA A Qualitative Study on The Spiritual Growth After Trauma Among Hemodialysis Patients Nur CESUR / Ali AYTEN	155-186
İSLÂM ÖNCESİ ARAP TARİHİNİ YANSITMASI BAKIMINDAN KAYA RESİMLERİ Rock Arts in Reflecting the Life of the Pre-Islamic Arab Society Hakan TEMİR	187-219



İHVÂN-I SAFÂ'NIN FELSEFÎ PARADİGMASINDAN HADİS EDEBİYATINA -ZEYD B. RİFÂA ve KIRK HADİS SEÇKİSİ- From Ikhwân-ı Safâ's Philosophy Paradigm to Hadith Literature - Zeyd b. Rifaa and a Selection of Forty Hadith- Hasan YERKAZAN	221-248
TEVFİK SİDKÎ'NİN HADİS VE SÜNNETE YÖNELİK İTİRAZLARINA REŞİD RİZÂ'NIN YAKLAŞIMI VE ELEŞTİRİLERİ The Approach and Criticism of Rashid Rıdâ towards Tawfîk Sidqî's Objections to the Hadîth and Sunnah Muammer BAYRAKTUTAR	249-280
COVID-19 SALGINI İNANÇ İLİŞKİSİ The Relationship between COVID-19 and Faith İsmail BULUT / Ahmet KOÇ	281-312
OSMANLIDA FERASETİYLE PADİŞAHA YÖN VEREN BİR ŞEYHÜLİSLAM: ANKARARAVÎ MEHMED EMİN EFENDİ (ÖL. 1098/1687) A Shaykh Al-Islam Guiding the Sultan with Her Intuition in The Ottoman Empire: Ankaravî Mehmed Emin Efendi (Öl. 1098 /1687) Ali Aslan TOPÇUOĞLU	313-337
SAÇAKLİZÂDE'NİN MAHREÇ VE SIFATLAR KONUSUNDAKİ TARTIŞMALARA YAKLAŞIMI Saçaklizâde's Approach to the Debates on the Outlet and Adjectives of Letters Ali ÖGE / Fatih DOKGÖZ	339-365
İCÂRE AKDİNİN FESHİNE ETKİSİ AÇISINDAN HANEFİLERDE ZARAR The Notion of Damage in Hanafis in Terms of Its Effect on the Rescission of İjârah Contract Şevket TOPAL / Zahide KESKİN	367-396
BDDK DÜZENLEMESİ SONRASINDA TASARRUF FİNANSMAN SİSTEMİNİN (TFS) FIKHÎ AÇIDAN DEĞERLENDİRMESİ Post-BRSA Regulation Saving Financing System (TFS/SFS) from the Perspective of Islamic Finance Yusuf Erdem GEZGİN / Huzeyfe ÇEKER	397-425

MÜŞKİLÜ'L-HADİS VE HABERÎ SIFATLARIN TE'VİL İ NOKTASINDA EHL-İ HADİSE BİR REDDİYE A Refutation to Ahl al-Hadith at the Point of Explanation of Mushkil al- Hadith and Khabari Adjectives Osman AYDIN	427-454
ECELİN DEĞİŞKENLİĞİ DÜŞÜNCESİNİN NASLARDAKİ REFERANSLARI The Traces of the Death's Variability Idea in the Verses Nezir MAVİŞ	455-482
AKADEMİSYEN ANNELERİN GÖZÜYLE AİLEDE ÇOCUĞUN DİN EĞİTİMİ Religious Education of the Child in the Family with the Eyes of Academician Mothers Ayşe İNAN KILIÇ	483-511
TASNİF VE METİN AÇISINDAN İBN EBÎ 'ARÛBE'NİN KİTÂBÜ'L-MENÂSİK'İ Ibn Ebi 'Arûbe's Kitâb al-Menâsik in terms of Classification and Text Kenan ORAL	513-540
ÖMER ÇELEBİ'NİN (ÖL. 985/1577-8) USÛL-İ HADİSE DAİR RİSÂLESİNİN TAHLİL, TERCÜME VE TAHKİKİ Analysis, Translation and Critical Edition of the Work of Umer Chelebi (985/1577-8) on Usul-İ Hadis Mustafa Celil ALTUNTAŞ / Azamat ZHAMASHEV	541-575
ONTOLOJİK VE EPİSTEMOLOJİK TEMELLERİYLE SADRÜŞŞERİA'DA MÜREC- CİH KAVRAMI: FÂİLİN VE MÜÇTEHİDİN FİLİNE ETKİSİ The Ontological and Epistemological Foundations of the Concept of Muraccih in Sadrusharrîa: Its Effect on the Action of the Perpetrator and the Interpreter Şule GÜLDÜ	577-604
JAPON YENİ DİNİ HAREKETLERİNE GENEL BİR BAKIŞ A General Overview To Japanese New Religious Movements Yetkin KARAOĞLU / Ayhan KUŞÇULU	605-634
ŞEHBENDERZÂDE FİLİBELİ AHMED HİLMİ'NİN ALLAH VE İNSAN TASAVVURU God Human and Conceiving According to Sehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi Mustafa ÜNVERDİ / Veysi ÜNVERDİ	635-664

AZINLIK FIKHİNİN TEMELLENDİRİLMESİ Foundation of Minority Fiqh Mehmet Hicabi SEÇKİNER	665-696
İBRAHİM EN-NEHAÎ'NİN İBN MES'ÛD'DAN İRSÂLLERİNE DAİR SÖZÜ BAĞLAMINDA İLK DÖNEM İRSÂL-ŞÖHRET İLİŞKİSİ The First Period Relationship Between Irsâl and Fame in the Context of İbrâhîm al-Nakhaî's Word from İbn Mas'ûd About His Irsâl's Bekir ÖZÜDOĞRU	697-724
<b>TANITIM ve ELEŞTİRİ YAZILARI / BOOK REVIEWS</b>	
İSLAM DÜŞÜNCESİNDE SİYASET, FIKIH VE CEMAAT: İBN TEYMİYE DÖNEMİ YAZAR: OVAMİR ANJUM, AMMAR KILIÇ (ÇEV.), (İSTANBUL: PINAR YAYINLARI, 2021, 400 SAYFA.) Review of İslam Düşüncesinde Siyaset, Fıkıh Ve Cemaat: İbn Teymiye Dönemi Yazar: Ovamir Anjum, Ammar Kılıç (Çev.), (İstanbul: Pınar Yayınları, 2021, 400 Sayfa.) Değerlendiren /Reviewed by Hakan KIYICI	725-729
PAKİSTAN'DA HADİS TARTIŞMALARI YAZAR: INAM UL HAQ, (ANKARA: TÜRKİYE DİYANET VAKFI YAYINLARI, 2020, 428 SAYFA.) Review of Pakistan'da Hadis Tartışmaları Yazar: Inam Ul Haq, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020, 428 Sayfa.) Değerlendiren /Reviewed by Ömer Faruk AKPINAR	731-737

## EDİTÖRDEN

2022 yılının birinci sayısını siz değerli okuyucularımızın beğenisine sunuyor, göstermiş olduğunuz ilgi ve desteğe teşekkür ediyoruz...



# CUMHURİYET DÖNEMİNDE FENER RUM PATRİKLERİNİN SEÇİMİ

Salih İNCİ\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 15 Ekim 2021, **Kabul Tarihi:** 13 Aralık 2021, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2022, **Atıf:** İnci, Salih. "Cumhuriyet Döneminde Fener Rum Patriklerinin Seçimi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022): 1-36.

<https://doi.org/10.33415/daad.1010461>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 15 October 2021, **Accepted:** 13 December 2021, **Published:** 31 March 2022, **Cite as:** İnci, Salih. "The Election of the Fener Greek Patriarchs in the Republic of Turkey". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/1 (March 2022): 1-36.

<https://doi.org/10.33415/daad.1010461>



## Öz

İstanbul'daki Fener Rum Patrikhanesi, Hristiyanlığın en önemli kiliselerinden biridir. Patrikhanenin başındaki en yüksek dini lider, İstanbul Kilisesi Başpiskoposu ve Fener Patriği olarak bilinir. Patrik seçimleri, Bizans döneminde oluşturulan kilise geleneğine göre gerçekleşmiştir. Kilise, patrik seçimlerinin Tanrı'nın inayeti ve kutsal ruhun rehberliği sayesinde ilahi bir lütufla gerçekleştiğine inanmaktadır. Hristiyan inancına göre bu, patriğe yardımcı olmak için onun başkanlığında patrikhaneyi yönetmekle görevli olan o zamanki Kutsal Sinod'daki piskoposlar aracılığıyla gerçekleşmekteydi. Bizans, Osmanlı ve Cumhuriyet Döneminde de patrik seçimlerine etki eden üç temel aktör ön plana çıkmıştır. Bunlar patrik, Kutsal Sinod ve siyasi iktidarlardır. Ancak seçimlerde her dönemin kendine özgü sosyal, ekonomik, siyasi ve uluslararası şartlarına bağlı olarak başka aktörler de devreye girmiştir. Biz bu çalışmada konuyu tüm bu faktörler çerçevesinde, daha çok Türkiye Cumhuriyeti bağlamında ele almaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Patrikhane, İstanbul, Kutsal Sinod, Osmanlı, Türkiye Cumhuriyeti.

\* Doç. Dr. Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı, Kırklareli, Türkiye, [incisalih@klu.edu.tr](mailto:incisalih@klu.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0003-2252-5564>

## The Election of the Fener Greek Patriarchs in the Republic of Turkey

### Abstract

The Fener Greek Patriarchate in Istanbul is one of the most important churches of Orthodoxy. The supreme ecclesiastical leader at the head of the Patriarchate is known as the Archbishop of the Istanbul Church and the Fener Patriarch. Patriarch elections were held according to the church tradition established in the Byzantine period. The Church believed that the election of the Patriarch was accomplished by divine grace, through the grace of God and the guidance of the Holy Spirit. According to the Christian faith, this was done through the bishops who attended the Holy Synod. In the Byzantine, Ottoman and Republican periods, three main actors that influenced the patriarch elections came to the fore. These; The Patriarch, Holy Synod and political powers. However, depending on each period's specific social, economic, political and international conditions, other side actors were also involved in the elections. In this study, we will try to examine all these factors by chronology, especially in the period of the Republic of Turkey.

**Keywords:** Patriarchate, Istanbul, Holy Synod, The Ottomans, Republic of Turkey.

### Giriş\*\*

2 | db

Hristiyan dünyasındaki birçok kilise, seçilmiş ruhanî bir liderin önderliğinde yönetilir. Bu nedenle kilise hiyerarşisinde en üst makamda olan bu ruhanilerin seçimleri, her zaman önemli olmuştur. Biz bu çalışmada konuyu İstanbul Rum Ortodoks Kilisesi, bilinen adıyla "Fener Rum Patrikhanesi" açısından ele almaya çalıştık. Çalışmanın amacı, muhtemel bir seçimden önce, patrik seçimlerinde geçmişten günümüze yaşanmış tecrübeleri özetleyerek bazı tespit ve değerlendirmelerde bulunmaktır. Buradaki temel iddiamız, seçimlerde belirleyici unsurun - Ortodoks teologların dile getirdikleri gibi- sadece kilise geleneğinin değil, bunun dışında süreci etkileyen farklı aktörlerin de olduğudur. Tüm zamanlarda ana aktörler patrik, Kutsal Sinod ve siyasi iktidarlar olmuştur. Bunların yanı sıra seçimde yerel, bölgesel ve uluslararası değişik aktörlerin de etkin oldukları görülmüştür. Makale boyunca bu iddia, tarihsel veriler ve pratik uygulamalarla desteklenmiştir.

Bu çalışmada daha çok Türkiye Cumhuriyeti dönemine odaklandık. Ancak konuya dair tarihsel süreci hatırlatmak, zaman içerisinde benzerlik ve farklılıklarıyla birlikte seçimlerdeki sürekliliğe ve devamlılığa vurgu yapmak, böylece bir konu bütünlüğünü sağlamak için Bizans ve Osmanlı dönemine de kısaca değinmeyi gerekli gördük. Zira kimi seçim zamanlarında karşılaştığımız gibi konu, tarihsel sü-

\*\* Makaleye, Fransızca kaynaklar konusundaki destekleri için Dr. Arş. Gör. Gülayşe ÜLGEN TÜREDİ'ye teşekkür ederim.

reçten kopuk, sadece belli bir dönem ve konjonktürel etkilerle ele alındığında gündelik politik tartışmalara kurban edilmektedir. Amacımız, tarihsel hafızayı hatırdan çıkarmadan ileride patrikhane bünyesinde yaşanması muhtemel bir patriklik seçimine dair belli bir çerçeveye sunmak ve küçük de olsa bir katkı sağlamaktır.

### 1. Cumhuriyet Dönemi Öncesinde Patrik Seçimleri

Makalenin ana konusu olan Türkiye Cumhuriyeti dönemine geçmeden evvel burada ana hatlarıyla önce Bizans, daha sonra Osmanlı dönemi hakkında bilgi verilecektir. Bununla konunun tarihsel arka planının daha iyi anlaşılması hedeflenmektedir. Her ne kadar bu dönemdeki teolojik tartışmalar makalenin sınırları dışında kalsa da Bizans dönemi, teolojik anlayışların ve kilise geleneğinin oluştuğu çok önemli bir dönemdir. Osmanlı dönemi de kısmi değişikliklerle birlikte Bizans'ta oluşan geleneğin sürdürülmesi ve cumhuriyet'e geçişin tamamlanması bakımından sürecin önemli bir halkasını oluşturmaktadır.

#### 1.1. Bizans Dönemi

İstanbul Kilisesi'nin kurucusu sayılan Havarî Andreas'tan (ö.37) 1453'e kadar Bizans döneminde 158 kişi, kilisenin tarihsel gelişimine paralel olarak; piskopos, başpiskopos ve patrik unvanlarıyla<sup>1</sup> kilisede en üst ruhani olarak görev yapmışlardır.<sup>2</sup> Bizans'ta seçim denilince akla gelen ilk şey din – devlet ilişkileridir. Bu konuda Kaisareialı Eusebios'un, (265-340) teolojik yorumları etkili olmuştur. Eusebios'a göre dünyadan ayrılan İsa, ruhani gücü havarilere, sivil gücü de Sezar'a tahsis etmiş, dolayısıyla imparator meşruiyetini İsa'dan almıştır.<sup>3</sup> İmparator, gökteki tanrısal krallığın yeryüzündeki temsilcisi olduğundan ona itaat etmek gerekirdi. Bu "kutsal kral" anlayışı, Eusebios'tan yaklaşık iki asır kadar sonra Papa Agapetus'un (535-536) konuya yönelik açıklamalarında da görüldüğü üzere, zamanla bir

db | 3

<sup>1</sup> Miladi 330'a kadar kilisenin başındaki yönetici "piskopos" olarak anılmaktaydı ve bunlar bağlı buldukları Ereğli Piskoposluğu'nun onayıyla seçilmekteydiler. İstanbul, imparatorluğun başkenti olunca kilisenin başrahibi "başpiskopos" unvanını aldı. 451 Kadıköy Konsilinden sonra ise kilise patriklik seviyesine yükseltildi ve başrahipler "patrik" olarak isimlendirildi. Vasilios Stavridis, "A Concise History of The Ecumenical Patriarchate", çev. George Dion Dragas, *The Greek Orthodox Theological Review* 45/1-4 (2000), 59-60.

<sup>2</sup> *İmerologion tu İkumeniku Patriarhiu Etus 2009* (Selanik: Ekdosis İkumeniku Patriarhiu, 2009), 607-611; Patrikhane yaylığı bu sayıyı vermekle birlikte bazı kaynaklarda küçük farklılıklar olabilmektedir. Örneğin çağdaş bir isim olan Vasilios Stvaridis, bu sayıyı 162 olarak zikretmektedir. Bkz. Vasilios Stavridis, *İstoria tu İkumeniku Patriarhiu 1453-Simeron* (Selanik: Ekdotos İkos Adelfon Kiriakidi, 1987), 60.

<sup>3</sup> Deno J Geanakoplos, "Bizans İmparatorluğu'nda Kilise ve Devlet: Sezaropapizm Sorununu Yeniden Düşünmek", çev. Mustafa Alican, *Tarih Okulu IX* (2011), 175.

ideolojiye dönüşmüş ve bu ideoloji de sonradan “politik teoloji” ya da “emperyal teoloji” şeklinde ifade edilmiştir. Nitekim Bizans tarihinde imparatorların kilise meseleleri üzerinde de belirleyici roller üstlenmeleri, tamamen değilse de bir ölçüde buradan kaynaklanmaktadır.<sup>4</sup>

Kilise bünyesinde ruhbanların seçimine ya da atanmalarına dair ilk resmî hükümler, İznik Konsili’nin bazı kanonlarında düzenlenmiştir.<sup>5</sup> Bu düzenlemenin hem o dönem hem de sonraki süreç açısından büyük bir zaruret olduğu gözlenmektedir. Çünkü çeşitli şehir ve eyaletlerde görev yapacak üst rütbeli ruhbanların seçimleri, kilise tarihinde bazen kanlı çatışmalara ya da yeni hizipler oluşmasına yol açabilecek ölçüde tartışmalara neden olmuştur.<sup>6</sup> Bu bağlamda imparatorluk yönetimi, bazı dönemlerde çıkarılan yasalar aracılığıyla bu ruhban seçimi meselesini hem hukukî bir zeminde çözmeyi amaçlamış, hem de kilise-devlet ilişkilerinin çerçevesini belirlemek istemiştir. İmparator II. Theodosius (408-50) ile Iustinianus’un (518-527) “Codex”leri, III.Leon’un (717-41) “Evlogia”sı, I. Vasilios’un (867-886) “Prokheiron”u, ve ayrıca VI. Leon’un (886-912) “Epanagoge” adı verilen yasaları buna örnek oluşturmaktadır.<sup>7</sup>

4 | db

Bizans’ta imparator yukarıda bahsettiğimiz şekliyle kutsal bir figür olduğundan o, hem devletin hem de kilisenin birliğinden sorumluydu. Bu nedenle patrik dâhil kilisedeki üst düzey görevlilerin istifa, azl, seçim işlerinde söz sahibi idi.<sup>8</sup> Bu aynı zamanda imparatora seçimler yoluyla kiliseyi kontrol etme imkânı vermekteydi. Bizans’ta imparatorun desteğiyle saray bürokrasisinin etkin olmaya başladığının ilk örneğini Ioannes Chrysostomus’un (398-404) İstanbul Kilisesi Piskoposluğuna seçilmesi<sup>9</sup> ve azledilmesinde<sup>10</sup> görmekteyiz. Benzer durumlarla başkent piskoposluğuna tayin edilen ya da azledilen Paulus, Eusebios, Macedonius ve Eudoxius gibi isimlerde de karşılaşmak-

<sup>4</sup> Bilal Bas, *Eusebius of Caesarea’s Imperial Theology and the Politics of the Iconoclastic Controversy* (Lewiston, Canada: Edwin Mellen Pr, 2013), 38-39.

<sup>5</sup> Turhan Kaçar, *Geç Antikçağ’da Hristiyanlık: Doğu’da İsa doktrininin siyasi ve entelektüel tarihi* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2009), 87.

<sup>6</sup> Örnekler için bkz Kaçar, *Geç Antikçağ’da Hristiyanlık*, 137-138.

<sup>7</sup> J. M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire* (Oxford: The Clarendon Press, 1990), 303-310; Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), 51,71,148,224,229,510.

<sup>8</sup> Steven Runciman, *The Great Church in Captivity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), 57-59; Stavridis, “A Concise History”, 58.

<sup>9</sup> Turhan Kaçar, “Doğu Roma Başkentinde Patrik Seçimi: Ioannes Chrysostomus Örneği (Ms 398)”, *ÖZSÂİT ARMAĞANI Mehmet ve Nesrin Özsaıt Onuruna Sunulan Makaleler*, ed. Hamdi Şahin (Antalya: Suna – İnan Kıraç Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü, 2011), 225-232.

<sup>10</sup> Kaçar, *Geç Antikçağ’da Hristiyanlık*, 124-131.



tayız.<sup>11</sup> Burada imparatorların elini zayıflatan şey, imparatorların meşru görülebilmesi için patrik tarafından taç giydirilerek takdis edilmeleri idi.<sup>12</sup> Partik Arsenius (1255-1259, 1261-1267) örneğinde olduğu gibi nadir durumlarda kimi patrikler Ortodoksluğa sadık kalacaklarına dair yeminlerini bozdukları gerekçesiyle imparatoru aforoz etmişler, buna karşı da imparator patriği azletme hakkını kullanmıştır.<sup>13</sup> Ayrıca imparatorların Hristiyan inançlarının şekillendiği Ekümenik Konsillere katılması ve son onay makamı olması da ellerini güçlendirmekteydi.<sup>14</sup> Bizans'taki kilise – devlet ilişkileri genel olarak devletin baskın olduğu, kilisenin tümüyle seküler yöneticilere itaat ettiği “Sezaro-papizm” olarak tanımlanmıştır.<sup>15</sup> Ancak bu konuda farklı düşünenler de vardır.<sup>16</sup>

Bizans'ta patrikler, metropolitler ve başpiskoposlar yeterli seçim şartlarını taşıdıklarında piskopos derecesini almış olan ruhaniler arasından seçilirlerdi. Bu bakımdan patrik olacak kişi öncelikle bir piskoposun taşıması gereken şartlara sahip olmalıydı. Seçimler, bir zamanlar İznik Konsili'ndeki kararlarla belirlenen, sonrasında Iustinianus (527-565) döneminde tamamen yasal bir çerçeveye oturtulan düzenlemelere göre yapılırdı. Buna göre bir piskoposluk bölgesinde boşluk olduğu zaman, bölgenin piskoposları toplanır ve takdis törenini icra edecek olan eyalet metropolitine üç isim sunarlar, o da onlar arasından birini seçerdi. Metropolit de benzer prosedürle seçilir, ama takdis töreni patrik tarafından yapılırdı. Bütün bu seçimlerde seçilen aday, hem patrik hem de siyasi otorite tarafından onaylanırdı.<sup>17</sup> Bazen bu uygulamanın dışına çıkıldığı da olmuştur. Örneğin devletin kilise üzerindeki hâkimiyetini tahkim etmek isteyen İmparator V. Ioannes (1341-1391), metropolitlik ve piskoposluk gibi üst derece makamların seçim ve terfilerinde imparatora geniş haklar veren düzenlemeler yapmıştır.<sup>18</sup>

<sup>11</sup> Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hristiyanlık*, 131 vd; Kaçar, “Doğu Roma Başkentinde Patrik Seçimi”, 225.

<sup>12</sup> Runciman, *The Great Church*, 57-59; Stavridis, “A Concise History”, 58.

<sup>13</sup> Hussey, *The Orthodox Church*, 221,236; Runciman, *The Great Church*, 67-68.

<sup>14</sup> Geniş bilgi için bkz Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hristiyanlık*, 69.

<sup>15</sup> Daha geniş bilgi için bkz Mehmet Katar, “Ortodokslukta Din-Devlet İlişkisi (Bizans Örneği)”, *Dinler Tarihi Araştırmaları Sekülerleşme ve Dini Canlanma*, ed. Ali İsra Güngör (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Demeği, 2008), VI/162-176.

<sup>16</sup> Ekümenik Patrik Hazretleri I. Bartholomeos, *Sırla Yüz Yüze Günümüzün Gözüyle Ortodoksluğa Bakış* (İstanbul: İstos, 2016), 252-253; Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, 230.

<sup>17</sup> Timothy Ware, *Ortodoks Kilisesi Doğu Hristiyanlığına Giriş*, çev. Mehmet Katar - Arif Gören (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2019), 278 vd; Runciman, *The Great Church*, 19,26.

<sup>18</sup> Runciman, *The Great Church*, 71.

Patrikler piskoposlar içinden seçileceği için patriğin önce piskopos olma şartlarını taşıması gerekiyordu. Ancak o, İstanbul Kilisesi'nin Başpiskoposu olmasının yanı sıra aynı zamanda bir patrik idi. Dolayısıyla onun seçim usulü biraz daha farklılık arz etmekteydi. Patrik diğer piskoposlar gibi otuz beş yaşın üzerinde olmak zorundaydı. Ancak imparatorlar Sinod'a bir aday dayattıklarında bazen bu kural esnetilebiliyordu. Patrik aday özel bir sebebi olmadıkça bir memur olmamalıydı, evli veya dul olabilirdi ancak evliyse kendisinin ve karısının bir kez evlenmiş olmaları, yani boşanıp yeniden evlenmiş olmamaları gerekirdi. Eğer karısı hayatta ise bir rahibeler manastırına çekilmeye razı olmalıydı. Aday, ruhban sınıfından olmayabilirdi. Bu arada henüz papazlık takdisi almamış olan keşişler de laik sayıldıkları için onlar da ruhban sınıfına dâhil değildiler. Eğer laik bir kişi seçilmişse (1283'de seçilen Kıbrıslı II. Gregorios da olduğu gibi) diyakozluktan piskoposluğa kadar, dini takdislerin tümünü, çok kısa süre içinde (üç ayda) tamamlaması gerekirdi.<sup>19</sup> Bizans'ta bu şekilde laik olarak patrik seçilenlerin sayısının altı kişi olduğu rivayet edilir.<sup>20</sup>

6 | db

Patrik adaylarının belirlenmesinde en önemli kurum genelde on iki kişiden oluşan "Kutsal Sinod" idi. Sinod'un başında patrik bulunur ve Sinod patriğin başkanlığında seçimler dâhil kilisenin tüm işlerini yönetirdi. Altıncı yüzyıla kadar İstanbul Piskoposu'nun seçimi, bir nevi karma meclis gibi, rahip ve sivillerden oluşan bir meclis tarafından yürütüldü.<sup>21</sup> Daha sonraki değişikliklerle seçimlerde ruhbanın etkisi artırıldı. Patrikhanede görev yapan yüksek seviyedeki yetkililerle birlikte patrikhanenin metropolitleri, Sinod toplantısına katılarak seçim için üç aday belirlerdi. Bundan sonraki süreci imparator sonuçlandırır. İmparator gerektiğinde kendisine sunulan üç adaydan hiçbirini onaylamaz, bu üç kişinin dışında kendisi başka birisini tercih edebilirdi.<sup>22</sup> Kutsal Sinod'un kararı ve imparatorun onayıyla seçilen patriğin saraydaki atanma töreninde, imparator patriğe patriklik esasını, mor papaz cüppesini ve kutsal haçı verirdi. Törenden sonra patrik atıyla Ayasofya Kilisesi'ne gider ve Ereğli Piskoposu tarafından takdis edilirdi.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Runciman, *The Great Church*, 28.

<sup>20</sup> Elçin Macar, *Cumhuriyet Döneminde İstanbul Rum Patrikhanesi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 38.

<sup>21</sup> Stavridis, "A Concise History", 60.

<sup>22</sup> Hussey, *The Orthodox Church*, 313; Runciman, *The Great Church*, 26-27; G. L. Seidler, *Bizans Siyasal Düşüncesi: Bizans Halk Hareketlerinin İdeolojik Kökeni*, çev. Mete Tunçay (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1980), 20.

<sup>23</sup> Hussey, *The Orthodox Church*, 313; Runciman, *The Great Church*, 27.

İmparatorlar, genelde Kutsal Sinod'un tercihine saygı duymuşlardır. Patriği seçen Kutsal Sinod, onu azletme hakkına da sahipti. Eğer İmparator bir azil kararı alacaksa, konuyu görüşmek için Sinod'u toplantıya çağırırdı. İmparatorların bazen kendi lehine bir karar çıkarmak için Sinod'a baskı yaptıkları da olmuştur. Burada inanç konularını düzenlemenin kendilerinin dinsel bir vazifesi olduğuna inanan imparatorların<sup>24</sup> seçimlerde belirleyici olduğunu tekrar hatırlatmak gerekir.

Patriğin değiştirilmesinin en kolay yolu ya istifa etmesi ya da Kutsal Sinod'un azletmesidir. Eğer imparator bu değişikliği istiyorsa konuyu Sinod'a havale etmesi gerekiyordu. Patriği doğrudan görevden almak Bizans bürokratik yapısı ve kilise geleneği açısından sorunlu bir meseleydi. Teoride bu mümkündü ancak bu, kilise içinde sık sık yaşanan ayrılıkları daha da derinleştiriyordu.<sup>25</sup> Nadirde olsa Kutsal Sinod'un imparatora danışmadan patriği azlettiği durumlar olmuştur. Örneğin Sinod, kendisinin çok sert ve katı olduğu gerekçesiyle Patrik I. Athanasius'u 1293'de azletmişti. Her ne kadar imparator, bu seçimlerde nihai kararı onaylamakla son sözü söylemiş olsa da, bir yere kadar Kutsal Sinod'un ve güçlü patrik adaylarının rolü, ayrıca kısmen özerk konumlarıyla kamuoyu oluşturmada etkin olan manastır keşişlerinin tavrı imparatorun nihai kararında etkili olmuştur.

db | 7

Bizans'taki patrik tercihlerinde dış unsurlar da dikkate alınmaktaydı. Örneğin seçilecek kişilerin İstanbul Kilisesi'nin rakipleri Roma, İskenderiye ve Antakya'ya karşı rekabette güçlü bir temsil yeteneğinin bulunması arzu edilirdi. Ya da tersi olduğunda kiliseleri birleştirme siyasetinde görüldüğü gibi Roma ile yakın ilişkiler kurmak isteyen imparator, kendisine müttefikler aradığında bu politikasını destekleyecek ve kiliseler birliğini savunacak adayları tercih ederdi.<sup>26</sup> Yine patrik tercihlerinde, Bizans'taki hanedan rekabeti ve saray bürokrasisi içindeki siyasi mücadeleler de önemliydi.<sup>27</sup> Ayrıca geleneklere bağlılıklarıyla bilinen ve "Bizans'ın ahlak bekçisi" olarak tanımlanan manastırların desteği de önemliydi. Bu arada devletin resmi bir kurumu olan Kiliseye bağlı ruhbanlarla, daha çok halk tarafından desteklenen manastırların arasında (gizli) bir rekabet de söz konusuydu. Bu nedenle Patrik Arsenius (1255-1259, 1261-1267) örne-

<sup>24</sup> Seidler, *Bizans Siyasal Düşüncesi*, 18-19; Hussey, *The Orthodox Church*, 313.

<sup>25</sup> Runciman, *The Great Church*, 62.

<sup>26</sup> Stavridis, "A Concise History", 58; Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, 185, 210-211, 242.

<sup>27</sup> Kaçar, "Doğu Roma Başkentinde Patrik Seçimi", 230.

ğinde olduğu gibi bazı seçimlerde manastırların daha etkin olduğu görülmüştü.<sup>28</sup>

Sonuç olarak Bizans'ta daha çok kriz dönemlerindeki patrik seçimleri problem olmaktaydı. Çeşitli nedenlerle siyasi erkle kilisenin tercihleri çatıştığında; Bizans tahtında güçlü bir imparator oturuyorsa nihai olarak patriğin seçimi onun kararına göre şekilleniyordu ve Bizans'ta çoğunlukla böyle oluyordu. Ancak nadiren görülse de taraflar arasında bir güç dengesi oluştuğunda süreç sancılı işliyor, problem tarafların karşılıklı verdikleri tavizlerle orta yol bulunarak çözülmeye çalışılıyor ve aslında çatışma konuları geçici olarak ötelenmiş oluyordu.

## 1.2. Osmanlı Dönemi

Osmanlı Dönemi patrikhane ve Ortodoks halk için tümüyle yeni ve bambaşka bir tecrübedir. Zira şimdi üzerlerinde siyasi yöneticiler olarak eski "Kutsal Bizans İmparatorları" yerine artık düşman ve hatta "dinsiz" addedilen Osmanlı sultanları vardı. Ancak kilise bu yeni Müslüman hükümdarlara da itaat edilmesi gerektiği yönünde bir siyaset geliştirecek ve bunu kendi teolojik görüşleri çerçevesinde meşru bir zemine oturtacaktır.<sup>29</sup>

Yeni dönemde patrik, Bizans döneminde olduğundan daha fazla yetkiyle donatılmıştı. Zira Bizans'ta imparatorlar hukukun tek kaynağı olduğundan halkın ve kilisenin üzerinde tam bir yetki sahibi idi. Kilise sadece özel hukuka, yani evlilik gibi şahsi hallere dair konular ve diğer ruhani meselelerle ilgileniyordu.<sup>30</sup> Ancak Osmanlı Döneminde idari, mali, adli, cezai ve medeni hukuk konularında birtakım yeni imtiyazlar verilmiştir.<sup>31</sup> Yeni dönemde patrik ayrıca Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bütün Ortodoks halkların ve diğer kiliselerin en üst temsilcisi, yani "Milletbaşı" olarak anılarak daha geniş bir kitle üze-

<sup>28</sup> Hussey, *The Orthodox Church*, 221,236; Runciman, *The Great Church*, 67-68.

<sup>29</sup> Paraskevas Konortas, "Tarihi Uzlaşmadan EntenteCordial'e?: İstanbul Ortodoks Patrikhane-si ile Osmanlı İdaresi Arasında İdeolojik ve Siyasi Amaç Birliği (15. Yüzyıl Ortası-16. Yüzyıl Sonu)", çev. Yaman Aksu, *Tarihi Siyasi Dini ve Hukuki Açından Ekümenik Patrikhane*, ed. Cengiz Aktar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 32-33.

<sup>30</sup> M. Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi : Mit ve Gerçek*. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 94; M. Süreyya Şahin, *Fener Patrikhanesi ve Türkiye* (İstanbul: Ötüken, 1980), 65-75.

<sup>31</sup> Paraskevas Konortas, "Osmanlı İmparatorluğunda En Üst Düzey Ruhban Sınıfının ve Özel-likle Patriğin Konumu Üzerine Bazı Hipotezler (1453-1923)", *Ortodoksia (II. Periyot) 7/3* (Selanik 2000), 461-480; Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi*, 149 vd. Şahin, *Fener Patrikhanesi*, 37-38.

rinde nüfuz sahibi olmuştur.<sup>32</sup> Ancak son zamanlarda yapılan çalışmalarda bu imtiyazlar meselesine dair farklı görüşler dile getirilmektedir.<sup>33</sup> Tellan, konuyla ilgili temel yanılığının tüm zamanlarda sabit, değişmez uygulamaların olduğu yönündeki varsayımların olduğunu, oysa bir Osmanlı kurumu olan patrikhanenin de devletin ekonomik, siyasi, toplumsal açılardan geçirdiği tüm değişimlere paralel süreçlerden geçtiğini ifade ederek konuya dönemsel değişimleri göz önüne alarak bakmak gerektiğini söylemektedir.<sup>34</sup>

Osmanlı döneminde (1453-1923) yaklaşık 100 kadar patrik görev yapmış olup<sup>35</sup> seçimlerde Bizans'a benzer süreçler işletilmiştir.<sup>36</sup> Fatih, Gennadios'un seçimini onaylamıştır. Ancak döneminin şartları gereği bu ilk seçimdeki Kutsal Sinod'un rolü, mahiyeti, katılımcıları vb. hakkında net bilgiler yoktur.<sup>37</sup> Kimi kaynaklar, Gennadios'un Bizans'taki gibi usulüne uygun bir meclis tarafından seçildiğini yani seçime bir müdahalenin olmadığını, ruhbanın bu tercihinin Fatih tarafından da onaylandığını söylemektedir. Yine seçim sonundaki seremoni de Bizans Dönemindekine uygun şekilde icra edilmiştir.<sup>38</sup> Ancak 1862 tarihli Patriklik Nizamname'si yayınlanana kadar bu uygulamalar bir yeknesaklık arz etmeyip, dönemin şartlarına ve bazen de şahıslara göre değişiklikler gösterebilmiştir. Örneğin başlarda seçime sadece metropolitler katılırken zamanla bazen patrikhane yüksek görevlilerinin ve sivil temsilcilerin de bu Sinod'a katıldıkları görülmüştür.<sup>39</sup> Osmanlı Döneminde de Bizans'taki gibi patrikhanenin yönetiminde ve patrik seçimlerinde Kutsal Sinod'un etkisi büyük olmuştur. Sinod, oy birliği ile bir patriği azletme hakkını korumuştur. Ayrıca Sinod'un onayı olmadan patriğin kararları bağlayıcı olmamıştır. Bu da dönem dönem patriklerle Sinod üyeleri arasında yetki konusunda tartışmaların çıkmasına neden olmuştur. Zamanla buna bir

<sup>32</sup> Halil İnalçık, "The Status of the Greek Orthodox Patriarch Under the Ottomans", *Turcica* 23/ (1991), 407-408; Kemal H. Karpat, "Ottoman Views and Policies Toward the Orthodox Christian Church", *The Greek Orthodox Theological Review* 31/1/2 (1986), 185 vd.

<sup>33</sup> Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi*, 27-56.

<sup>34</sup> Elif Bayraktar Tellan, *The Patriarch and The Sultan: The Struggle for Authority and the Quest for Order in The Eighteenth-Century Ottoman Empire* (Ankara: İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi Tarih Bölümü, Doktora, 2011), 256-258.

<sup>35</sup> *İmerologion tu Patriarhiu*, 607-616; Stavridis, *İstoria tu İkumeniku Patriarhiu*, 60.

<sup>36</sup> Canan Seyfeli, *Millet Sistemi mi? Rum ve Ermeni Patrikliği'nin İdaresi ve Osmanlı Devlet Salnameleri (1847-1918)* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2019), 45 vd.

<sup>37</sup> Runciman, *The Great Church*, 169.

<sup>38</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi Cilt II* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, ts.), 157-159.; Karpat, "Ottoman Views", 132-133; Runciman, *The Great Church*, 169; Şahin, *Fener Patrikhanesi*, 38-43.

<sup>39</sup> Stavridis, *İstoria tu İkumeniku Patriarhiu*, 59; Runciman, *The Great Church*, 173.

çözüm üretmek için “Yerondoslar”<sup>40</sup> denen bir sistem oluşturulmuştur.<sup>41</sup> Bu değişiklikler nedeniyle Osmanlı’daki Sinod’un gücü ve etkisiyle ilgili farklı görüşleri ileri sürülmüştür.<sup>42</sup> 1862 Nizamname’siyle laik üyelerin de katılımıyla “Karma Meclis” oluşturulmuş böylece patrikhane yönetiminde Kutsal Sinod’un ve ruhbanın etkisi azaltılmaya çalışılmıştır.<sup>43</sup>

Osmanlı İmparatorluğu döneminde, Fener Patrikhanesi’nde göreve atanan ya da seçilen patrikler, sultan tarafından verilen beratlarla<sup>44</sup> (bir tür yetki beratı) göreve başlarlardı.<sup>45</sup> Beratların bir kısmında, patriğin bu göreve kaydı hayat şartıyla (te’biden, mürd olana değin) nasb edildiği yazılırken bazılarında herhangi bir süreden bahsedilmemiştir.<sup>46</sup> Patriklerin azliyle ilgili en önemli gerekçe “ayinlerine muhalif davranış içinde bulunmak” olarak zikredilirken diğer gerekçeler; hastalık, yaşlılık, uygunsuz davranışlar, iş bilmezlik, kendi hevasına uyması, cemaate zulmetmesi, ehil olmayanlara görev vermesi vb. sayılmıştır.<sup>47</sup> Örneğin 1483 tarihli beratta ayinlerine muhalif davrandıkları zaman metropolitlerin ittifakıyla azledileceği açıkça ifade edilmiştir.<sup>48</sup> Patriklerin azledilmesi meselesi 1862’deki Nizamname’yle yeniden düzenlenmiştir. Patriklik şartlarındaki çok önemli bir husus da devlete sadakat vurgusudur. 15.-17.yy. da devlete sadık olmaktan bahsedilmezken 18.yy. beratlarında devlete ihanet etmeme şartı açıkça zikredilmiştir.<sup>49</sup>

Osmanlı’daki seçimlerle ilgili bir başka mesele de “pişkeş”tir. Pişkeş, makam karşılığı Osmanlı’da padişaha ve devlet adamlarına

<sup>40</sup> Bunlar Ereğli, Kizikos, İzmit, İznik, Kadıköy, Kayseri, Efes, Terkos metropolitlerinden oluşmaktaydı. Ancak bunlar bazen değişebilmekteydi.

<sup>41</sup> Stavridis, “A Concise History”, 87; Bayraktar Tellan, *The Patriarch and The Sultan*, 222-240.

<sup>42</sup> Örneğin Sir Paul Ricaut, Runciman, Konortas gibi isimler gerektiğinde Sinod’un siyasi erk tarafından manipüle edildiğini söylerken, Karpat Sinod’un etkinliğine vurgu yapar. Stavridis ise, en azından on sekizinci yüzyılın ikinci yarısına kadar Sinod’un karşısında Patriklerin mutlak hakimiyetinin olduğundan bahseder. Runciman, *The Great Church*, 173,204; Konortas, “Patriğin Konumu”, 469-471; Karpat, “Ottoman Views”, 143-144; Stavridis, “A Concise History”, 86.

<sup>43</sup> Düstur (Düstur, I. Tertip, II. Cilt), C. II (1862), Kanun No. I. Tertip, 904-905.

<sup>44</sup> Konuyla ilgili çalışmaların kısa bir değerlendirmesi için bkz. Hasan Çolak - Elif Bayraktar Tellan, *The Orthodox Church as an Ottoman Institution : A Study of Early Modern Patriarchal Berats*. (İstanbul: The Isis Press, 2019), 19-21.

<sup>45</sup> İncalçık, “The Status of the Greek Orthodox”, 416-419; Runciman, *The Great Church*, 170.

<sup>46</sup> Bayraktar Tellan, *The Patriarch and The Sultan*, 132-134, 226-227 (dipnotlarıyla beraber).

<sup>47</sup> Örnek bkz. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Hatt-ı Hümayun (HAT), 180 / 8136, 3 Zilkade 1211 (30 Nisan 1797)”; “HAT. /270, / 15764, 29 Zilhicce 1220 (20 Mart 1806)”.

<sup>48</sup> Bayraktar Tellan, *The Patriarch and The Sultan*, 27-28.

<sup>49</sup> Konortas, “Tarihi Uzlaşmadan”, 43 ve 38 no’lu dipnot.

ödenen para veya eş değer bir maldır.<sup>50</sup> Uygulamada bazı farklılıklar olsa da 1465'ten sonra patrikler patriklik makamı için pişkeş ödemeye başlamışlardır.<sup>51</sup> Örneğin 1483'de Patrik I. Simeon'a verilen beratı, patrikliğin en yüksek meblağı verecek kişiye tahsis edilmesi yasaklanmış, fakat Patrik I. Yeremya'nın 1525 tarihli beratında böyle bir yasaktan söz edilmemiştir.<sup>52</sup> 1763'ten sonra pişkeş, makamdan bağımsız şahsi bir borçlanma sayılmış ve hatta I. Procopius (1785-1789)'da olduğu gibi azledildiğinde borçlu olan sabık patrik, hesabı kapatana kadar gözetim altında tutulmuştur.<sup>53</sup> Pişkeşin zamanında ödenememesi, zenginlerin desteklediği adayın çok daha yüksek meblağ teklif etmesi, patriğin zenginlerin elinde bir oyuncağa dönüşmesi patriklik makamında sık değişikliklere neden olmuştur. Böylece patriklik, açık artırmayla satılan bir makama dönüşmüş, taraflar daha fazla ödeme sözü vererek sıkça "ateşe odun taşıma" yarışına girmişlerdir.<sup>54</sup> Pişkeş 19. yy. daki düzenlemelerle kaldırılmıştır.<sup>55</sup>

19.yy. da Osmanlı İmparatorluğu'nun genel olarak idari ve hukuki alanlarda yaptığı düzenlemelerin bir kısmı Gayrimüslimler ve onların kurumsal yapıları ile ilgili olmuştur. Bunlardan birisi de 3 Kasım 1839'da ilan edilen Tanzimat Fermanı'dır. Fermanla patriklerin ömür boyu seçilmeleri, devlete sadakat yemini etmeleri ve kendilerine devlet tarafından maaş bağlanması gibi bazı yenilikler getirilmiştir.<sup>56</sup> Ancak konu 1862'de yayınlanan Rum Patriklik Nizamname'si ile detaylı bir şekilde hukuki bir zemine oturtulmuş ve Osmanlı'nın son dönemlerine kadar uygulanmıştır.<sup>57</sup> Bu Nizamname cumhuriyetle birlikte geçerliliğini yitirmiş olsa da Cumhuriyet Dönemindeki kimi uygulamalara ilham kaynağı olmuştur. Onun için kısaca buradaki seçim sürecini özetlemekte yarar vardır.

1862 yılında Osmanlı yönetimince yayımlanan Patriklik Nizamname'sine, göre patriklik makamı boşaldığı zaman Ruhani ve Karma Meclis patrik vekili seçecek, akabinde hem İstanbul'da hem de taşrada patrikhaneye bağlı tüm metropolitlerden seçilme şartlarını taşıyan

<sup>50</sup> Filiz Karaca, "Pişkeş", *DİA* (İstanbul: İSAM, 2007), 34/294.

<sup>51</sup> İnalçık, "The Status of the Greek Orthodox", 421-423.; Karpas, "Ottoman Views", 143-144; Karaca, "Pişkeş", 34/294-296.

<sup>52</sup> Konortas, "Patriğin Konumu", 471-472, 475-476.

<sup>53</sup> "HAT., 184/ 8513, 1204 Zilhicce 29 (9 Eylül 1790)".

<sup>54</sup> Konortas, "Patriğin Konumu", 473.

<sup>55</sup> Bayraktar Tellan, *The Patriarch and The Sultan*, 36-37,164.

<sup>56</sup> Geniş bilgi için bkz Cihan Osmanağaoğlu, *1862 Rum Patrikliği Nizamı Çerçevesinde Fener Rum Ortodoks Patrikhanesi* (İstanbul: On İki Levha Matbacılık, 2010), 103-130; Ali Akyıldız, "Tanzimat", *Diyabet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM, 2011), 40/6.

<sup>57</sup> Osmanlıcası için bkz ., *Düstur, C. II* (1862), Kanun No. I. Tertip, 902-938; Günümüz Türkçesiyle bkz Bebiroğlu, *Gayrimüslim Nizamnameleri*, 83-123.

piskopos adaylarının isimlerinin İstanbul'a yazılı olarak bildirmeleri istenecek, patrikhanede oluşturulan liste hükümete gönderilecek, hükümet gelen listeden uygun görmediklerini çıkarabilecek<sup>58</sup> ve sonuçta isim listesini patrikhaneye iade edecekti. Bu isimler, seçim meclisini oluşturan ruhban ve sivil üyelerin oyuyla üçe indirilecek, daha sonra bu üç aday arasında yapılan oyla patrik seçilecek, sonuç hükümete bildirilecektir. En sonunda seçilen kişi padişahın huzuruna çıkarak<sup>59</sup> resmen göreve başlayacaktı. Nizamname gereği patrikhanede "Karma Meclis" oluşturulmuş, seçim sürecine ve yönetime Ortodoks halkı temsilen sivil üyelerin de katılımı sağlanmış ve böylece Kutsal Sinod'un etkisi azaltılmıştır. Nizamname'de patrik olabilmenin şartları sayılırken onun devlete ve millete sadık, en az babasından beri Osmanlı tebaasından olması şartları önemli ayrıntılardır.<sup>60</sup> Nizamname'de önemli bir uyguma da patriğin tek başına karar almasını önlemek için altı parçalı mühür şartının getirilmiş olmasıdır. Bu mühürün diğer parçaları belirli metropolitlere verilmiş ve devlete sunulacak resmi evrakların da bu altı parçalı mühürle gönderilmesi istenmiştir.<sup>61</sup>

12 | db

Yukarıda Osmanlı dönemindeki patrik seçimlerine dair hukuki çerçeveyi kısaca özetlemeye çalıştık. Bunun dışında patrik seçimlerine etki eden harici etkilere de kısaca değinmekte yarar vardır.

Fethin ilk yarım asrındaki (1453-1502) patrikliklerin seçilmelerinde ve azledilmelerinde kilise içi rekabetlerin, Rum soyluların, Eflak prenslerinin ve akrabalık ilişkilerinin patriklik tahtının belirlenmesinde etkin oldukları görülmektedir.<sup>62</sup> Patriklik makamındaki değişimlerde Katolik etkisi de söz konusudur. Bu bağlamda Papalık, Roma Kilisesi'yle birleşme idealini önemseyen ve destekleyen ruhbanların İstanbul'da patrik olmaları için büyük çaba harcamıştır. Papalık bunu, başta Fransa olmak üzere başkentteki Avrupalı sefirler üzerinden gerçekleştirmeye çalışmıştır.<sup>63</sup> İlk yarım asırlık (1453-1502) sürede

<sup>58</sup> Bunun örnekleri için bkz. "MV. (Meclis-i Vükela Mazbataları)102, / 41, 18.Safer 1319 /1901"; "Y.EE.(Yıldız Eas ve Sadrazam Kamil Paşa)38 / 85, 14 Cemaziyülahir /1312 (13 Aralık 1894)".

<sup>59</sup> Patrikler 1657- 1834 yılları arasında imparator yerine sadrazamların önünde tahta çıkmışlardır. Şahin, *Fener Patrikhanesi*, 46-47.

<sup>60</sup> Düstur, *I. Tertip, II. Cilt*, 904-905.

<sup>61</sup> Düstur, *I. Tertip, II. Cilt*, 914-915, 918-919.

<sup>62</sup> Kemal H. Karpat, *Balkanlar'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk.*, çev. Recep Boztemur (Ankara: İmge Kitabevi, 2004), . 28-29,100; Bayraktar Tellan, *The Patriarch and The Sultan*, 110-113.

<sup>63</sup> Charles A. Frazee, *Katolikler ve Sultanlar : Kilise ve Osmanlı İmparatorluğu 1453- 1923.*, çev. Cemile Erdek (İstanbul : Küre Yayınları, 2009), 82-88.



görev yapan patrik sayısı 13 olmuş, bazılarının birden çok göreve gelmeleriyle patriklik makamında 21 kez değişiklik olmuştur.<sup>64</sup>

16'ncı yüzyıla bir bütün halinde bakıldığında, bu dönemde patriklik kürsüsünde patrik değişimlerinin oldukça az yaşandığı gözlenmektedir. Bu durumda patrikhanenin söz konusu dönemde hiç değilse yönetim kademesi bağlamında istikrarlı bir yapı taşıdığı düşünülebilir. Ancak bu dönemde de bir önceki yılda olduğu gibi Katolik etki söz konudur, Nitekim II. Dionisios (1546-1556), III. Mitrofanis (1565-1572, 1579-1580), II Yeremya (1572-1579, 1580-1584, 1587-1595) gibi isimler Sinod tarafından Latin taraftarı olduğu iddiasıyla azledilmişlerdir.<sup>65</sup> Bu yüzyılda (1502-1602) 14 kişi patriklik yapmış, patriklik tahtında 20 kez değişiklik meydana gelmiştir.<sup>66</sup>

Ancak bir sonraki yüzyılda bu durum bir ölçüde değişmiştir. Çünkü bu defa da Protestan hareketin bazı temsilcileri yer yer İstanbul'daki patriklik seçimlerinde etkili olmaya, bu konuda papalıkla rekabete girmeye başlamışlardır. Nitekim 17'nci yüzyıl başlarında Patrik II. Neopitus, II. Timoty, IV. Gregorios, II. Kirillos, II. Athanasios Latin taraftarı olmakla suçlanmışlardır. Bu isimlerin karşısında ise Protestan Kiliseleri ile ilişkisi olan meşhur I. Kirillos Lukaris (1612-1638) yer almıştır. Lukaris, John Calvin'in yorumlarına dayalı bir Protestanlığa meyilli olduğu için "Kalvinist Patrik" olarak nitelendirilmiştir. Kirillos, Hollanda ve İngilizlerin desteğiyle patrik olurken, Katolik Fransa ve Avusturya'nın girişimleri ile de makamdan ayrılmak durumunda kalmıştır. Farklı zamanlarda yedi kez o makama çıkan Kirillos'un dönemi en sonunda idam edilmesiyle son bulmuştur ki bu da Osmanlı'da ilk idam edilen patrik olarak kayıtlara geçmiştir. Halefi II. Kirillos da Roma yanlısı olmakla itham edilip azledilmiş ve sürgüne gönderilmiştir.<sup>67</sup> 17'nci yüzyıl, Fener Patrikhanesi ile Osmanlı yönetimi arasındaki ilişkilerin gergin olduğu bir dönemdir. Nitekim yukarıda Kirillos örneğinde görüldüğü gibi ilk patrik idamları da bu yüzyılda gerçekleşmiş ve devamı da gelmiştir. Çünkü Osmanlı yönetimi, Fener Patrikhanesi hakkında bazı şüpheler taşımaya başlamıştır. Bu şüpheler, kiliseyi yöneten ruhbanların Osmanlı'nın siyasi rakipleriyle gizli ittifaklar içinde bulunuyor olabilecekleri endişesinden ne-

<sup>64</sup> *İmerologion tu Patriarhiu*, 611.

<sup>65</sup> Runciman, *The Great Church*, 200,230; Konortas, "Tarihi Uzlaşmadan", 49-51; Frazee, *Katolikler ve Sultanlar*, 84.

<sup>66</sup> *İmerologion tu Patriarhiu*, 611-612.

<sup>67</sup> Nicolae Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2009), 4/39-43; Frazee, *Katolikler ve Sultanlar*, 99-101, 112-114.; Runciman, *The Great Church*, 232-233, 259-288.

şet etmiştir. Nitekim II. Parthenios, (1644-1646, 1648-1651) Cizvitler ve Ruslar arasındaki rekabette ihanetle suçlanmış (1651), III. Parthenios (1656-1657) ise Rus Çarına gönderdiği bir mektup<sup>68</sup> nedeniyle suçlu bulunmuştur. Patrik II. Gabriel ise eğitimsiz ve yetersiz olduğu için azledilmiş, tahttan ayrıldıktan sonra mühtedi bir Müslümanı vaftiz ettiği gerekçesiyle idam edilmiştir (1659).<sup>69</sup> Bu yüzyılda patriklik makamı 53 kez el değiştirmiştir.<sup>70</sup> Sonuçta bu yüzyıl, patrik değişikliklerini de göz önüne aldığımızda patrikhane - Osmanlı ilişkileri bağlamında gergin ve istikrarsız bir dönem olmuştur.

18'inci yüzyılda da patrikler ve muhalifleri arasında Katolik ve Protestan yanlısı olma tartışmaları gündem olmaya devam eder. Konu 1755'teki Patrikhane Kararnamesiyle (Oros) Ortodoksluğa dönenlerin yeniden vaftiz edilmesi gerektiği kararıyla alevlenir.<sup>71</sup> Tartışma, yeniden vaftize gerek yok diyen Latin yanlısı Patrik II. Paisios (1726-1732, 1740-1743, 1744-1748) ile vaftizin şart olduğunu söyleyen Patrik V. Kirillos Karakallos (1748-1751, 1752-1757) arasında geçer. Kirillos'un ardında etkili bir keşiş olan Auxentios ve halkın desteği varken, II. Paisios'un destekçisi Kutsal Sinod üyeleri ve Latinlerdir. Vaftizin şart olduğu kararı, Sinod üyelerinin itirazına rağmen Karakallos'un patrikliği döneminde alınmıştır.<sup>72</sup> Bu yüzyılda (1702-1801) 25 patrik görev yapmış ve patriklik makamı 34 kez el değiştirmiştir.<sup>73</sup> Bu durum, bir önceki yüzyıla göre daha istikrarlı görünmektedir.

İmparatorluğun en sancılı dönemi olan 19.yy. patrikhane için de bir dönüm noktasıdır. Dönemin en önemli olayı 1821'deki Yunan ayaklanmasını desteklediği iddiasıyla Patrik V. Grigorios'un (1797-

<sup>68</sup> Patrikhane ile Ruslar arasındaki ilk mektuplaşma II. Dionisos (1546-1555) tarafından IV. İvan'a (1533-1584) 1546'da gönderilen mektupla başlamıştır. Patrik gönderdiği üç mektupta da maddi yardım talebinde bulunur. Patrik II. İoasaf ise (1556-1565) Rus Çarına gönderdiği mektupta Türklerden çektikleri zulüm ve işkencelerden şikayetle Rusları kendilerini özgürleştirmeye davet etmiştir. Konortas, "Tarihi Uzlaşmadan", 62-65.

<sup>69</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi : XVI. Yüzyıl Ortalarından XVII. Yüzyıl Sonuna Kadar*. (Ankara : Türk Tarih Kurumu, 2011), 3. c. 2. kısım (XVIII, 658 s.)/1513 nolu dipnot; Runciman, *The Great Church*, 201,232; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi : II. Selim'in Tahta Çıkışından 1699 Karlofça Andlaşmasına Kadar*. (Ankara : Türk Tarih Kurumu, 2009), 3. c. 1. kısım (XXIV, 658 s.)/374; Οικουμενικόν Πατριαρχείον/Εcumenical Patriarchate, "Γαβριήλ Β' (II. Gabriel)" (Erişim 09 Ocak 2020).

<sup>70</sup> *İmerologion tu Patriarhiu*, 612-614.

<sup>71</sup> Frazee, *Katolikler ve Sultanlar*, 199-200.

<sup>72</sup> Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz Elif Bayraktar Tellan, "Sürgün Patrik, Kayıp Keşiş ve İstanbul'da Bir Ayaklanma: On Sekizinci Yüzyılda İstanbul Rum Ortodoks Patrikhanesi", *Ayşegül Keskin Çolak'a Armağan Tarih ve Edebiyat Yazıları (Ayrı Basım)*, (2016), 99-112.

<sup>73</sup> *İmerologion tu Patriarhiu*, 614-615.

1798, 1806-1808, 1818-1821) idam edilmesidir.<sup>74</sup> Bu yüzyılda Osmanlı'daki Ortodoksların hamisi sıfatıyla Çarlık Rusya'sı da<sup>75</sup> patrik seçimlerinde etkin olmaya başlamıştır.<sup>76</sup> Yine bu dönemde ortaya çıkan Bulgar sorunu da taht değişimlerinde önemli olmuştur. Bulgar Eksarhlığı'nı tanımayan patrikhane, 1872'de Bulgarları aforoz etmiş, konu patrikhanenin istediği şekilde çözülmediğinden dönemin birçok patriği peş peşe istifa etmiştir.<sup>77</sup> Osmanlı döneminin son patriği V. Yermanos da (1913-1918) patrikhanedeki ulusalcı kanat tarafından 12 Ekim 1918'de istifa ettirilmiş ve yerine "Megali İdea"<sup>78</sup> cıların temsilci Bursa Metropoliti Dorotheos patrik vekili seçilmiştir (1919-1921).<sup>79</sup> 19.yy. da (1801-1901) 26 patrik görev yapmış ve tahtta 35 değişiklik olmuştur. İmparatorluğun son yıllarında (1901-1918) iki isim patriklik yapmıştır.<sup>80</sup> 19.yy. daki yeni düzenlemelerle seçimler daha kurumsallık kazanmış, ancak iç ve dış unsurların etkisi artarak devam etmiştir.<sup>81</sup>

Sonuçta Osmanlı Döneminde, elbette bazı farklıklar olmakla birlikte, seçimlerle ilgili Bizans'ta oluşturulan temel esaslar ana hatlarıyla korunmuştur. Aynı şekilde aktörler farklı da olsa Osmanlı Döneminde de Bizans'a benzer şekilde seçimlerde iç dış unsurların etkisi görülmüştür.

## 2. Cumhuriyet Döneminde Rum Patriklerinin Seçimi

Türkiye Cumhuriyeti dönemindeki patriklerin sayısı 10'dur. Bunlar; IV. Meletios Metaksis (1921-1923), VII. Grigorios Zervudakis (1923-1924), VI. Konstantinos Arapoğlu (1924-1925), III. Vasilios (1925-1929), II. Fotios (1929-1935), Benyamin Kriakos (1936-1946), V. Maksimos Vaporcis (1946-1948), Athinagoras Spiru (1948-

<sup>74</sup> Nicolae Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2009), 5/5/220-222.; Şahin, *Fener Patrikhanesi*, 147-154.

<sup>75</sup> Rusya ayrıca kiliseler meselesiyle "Panslavizm" hayalinin peşine düşmüştür. Akdes Nimet Kurat, "Panslavizm", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XI/2-4 (1953), 260 vd.

<sup>76</sup> Bülent Atalay, *Fener Rum Ortodoks Patrikhanesi'nin Siyasi Faaliyetleri (1908-1923)* (İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, 2001), 14,22.

<sup>77</sup> Geniş bilgi için bkz Atalay, *Fener Rum Patrikhanesi*, 30-75.

<sup>78</sup> "Megali İdea", kısaca Osmanlı toprakları da dâhil olmak üzere Rumların yaşadıkları bütün toprakları Yunanistan bayrağı altında toplamayı hedefleyen fanatik milliyetçi ve yayılmacı bir dış politika siyasetidir. 1844'de Yunanistan Başbakanı İoannis Koletes'in parlamentoda yaptığı konuşma söz konusu fikrin başlangıç tarihi olarak kabul edilir Macar, *Rum Patrikhanesi*, 60; Şahin, *Fener Patrikhanesi*, 126-127.

<sup>79</sup> Atalay, *Fener Rum Patrikhanesi*, 97-98, 134-135.

<sup>80</sup> *İmerologion tu Patriarhiu*, 615-616.

<sup>81</sup> Osmanlı Dönemine dair daha geniş bilgi için bkz. Salih İnci, "Osmanlı Dönemi Fener Rum Patriklerinin Seçimi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (01 Nisan 2016), 16-58.

1972), Dimitrios Papadopoulos (1972-1991) ve Bartholomeos Arhontonis (1991 -)'tir.<sup>82</sup> Bunlardan III. Vasilios ve II. Fotios hariç tümü Heybeliada Ruhban Okulu mezunudur.<sup>83</sup> Cumhuriyet Döneminde patrikhane ve devlet ilişkileri, Patrik IV. Meletios ve VI. Konstantinos dışında sakin bir seyir izlemiştir. Patrik V. Maksimos (1946-1948) hariç tüm patrikler ölünceye kadar görevde kalmışlardır.

Bugün Patrik, Türk hukuku sistemi açısından tartışmalı bir konu olan "Ekümenik" unvanını kullanarak şahsını "İstanbul ve Yeni Roma Başpiskoposu Ekümenik Patriği" diye tanımlar.<sup>84</sup> Ancak Fener'in bu iddiası, 19'uncu yüzyıldaki uluslaşma sürecinin sonunda bağımsız kiliselerin ortaya çıkmasıyla önemli darbeler almıştır. Nitekim mevcut Patrik Bartholomeos da dönemin bu ulusalcı akımlarını "Ortodoksluğun başına gelen en büyük felaket" olarak tanımlamıştır.<sup>85</sup> Günümüzde artık Fener'den bağımsız birçok Ortodoks kilise<sup>86</sup> vardır. Bugün, sayıları çok az da olsa İstanbul Kilisesi doğrudan kendisine bağlı<sup>87</sup> olan bölgelerde ruhani yetkiye sahiptir. Ancak Patrik Bartholomeos, kendi yetki alanı dışındaki diğer Ortodoks kiliselerin bağımsızlıklarını kabul etmekte birlikte, İstanbul'un tüm Ortodokslar için onursal bir merkez olduğunu, her ne kadar onlar üzerinde idari bir yetkisi olmasa da Fener'in Ortodokslar arasında koordinasyonu sağlayarak onlara liderlik yapmaya çalıştığını iddia etmektedir.<sup>88</sup>

16 | db

### 2.1. İlk Dönemler (1923-1949)

Osmanlı'nın son patriği V. Yermanos (1913-1918), patrikhanede baskın olan "Megali İdea" taraftarlarıncı hakkında mali konulara dair dedikodular yayılarak istifa ettirilip yerine bu düşüncenin müdafilerinden Dorotheos (1919-1921), mevcut Sinod üyelerince patrik vekili olarak seçilmiştir.<sup>89</sup> Nizamname'ye göre 41 gün içerisinde<sup>90</sup> seçim

<sup>82</sup> *İmerologion tu Patriarhiu*, 615-616.

<sup>83</sup> Salih İnci, *Heybeliada Ruhban Okulu* (İstanbul: Yedirenk Kitapları, 2011), 332-342.

<sup>84</sup> *İmerologion tu İkumeniku Patriarhiu Etus 2009* (Selanik: Ekdosis İkumeniku Patriarhiu, 2009), 616; Οικουμενικόν Πατριαρχεῖον/Ecumenical Patriarchate, "Το Οικουμενικό Πατριαρχείο" (Erişim 30.05.2021).

<sup>85</sup> Bartholomeos, *Ortodoksluğa Bakış*, 250.

<sup>86</sup> Bartholomeos, *Ortodoksluğa Bakış*, 45-46, 70-71.

<sup>87</sup> Bugün Patrikhanenin, doğrudan kendi ruhani yetki alanına girdiğini söylediği kiliseler; ABD Rum Ortodoks Kilisesi, Girit Başpiskoposluğu, On İki Adalar Metropolitliği, Aynaroz Manastırları, Avustralya, Yeni Zelanda Başpiskoposluğu, Ortodoksların yaşadığı Avrupa ve Asya'daki Metropolitliklerdir. Toplamı 7 milyon 750 bini bulan bu rakamın iki bin kadarı Türkiye'de yaşamaktadır Macar, *Rum Patrikhanesi*, 27-28.

<sup>88</sup> Bartholomeos, *Ortodoksluğa Bakış*, 45, 68-72; Ware, *Ortodoks Kilisesi*, 16-18.

<sup>89</sup> Atalay, *Fener Rum Patrikhanesi*, 97-98.

<sup>90</sup> Düstur, *I. Tertip, II. Cilt*, 902.

yapılması gerekirken bu yapılmamıştır.<sup>91</sup> Üstelik patrik, hükümetle tüm siyasi ilişkilerini kestiğini ilan ederek İstanbul ve Anadolu Rumlarının tek siyasi temsilcisi iddiasıyla Londra Konferansı görüşmelerine katılmıştır. Ancak Dorotheos'un görüşmeler sırasında Londra'da ölmesiyle (6 Mart 1921) seçim meselesi tekrar alevlenmiştir.<sup>92</sup> Bu dönemin en önemli farkı artık patrik seçimlerinde Osmanlı'nın muhatap alınmamasıdır. Patrikhanede bu dönemlerde iki grup vardır. Birisi aşırı milliyetçi çizgide yer alan ve "Megali İdea"nın temsilcisi sayılan Yunanistan başbakanı "Venizelos" taraftarları, diğeri ise bu çizgiye karşı olan ve Kral Konstantin'i destekleyen "Kralcılarıdır". Bu günlerde baskın olanlar Venizelos taraftarlarıdır. Patrikhanenin adayı, Venizelos taraftarı eski Atina Başpiskoposu Meletios'tur.<sup>93</sup> Bu dönemde kralcıların iktidarda olduğu Yunan hükümeti Meletios'a karşıdır. Kralcıların adayı Trabzon Metropoliti Hrisantos'tur.<sup>94</sup> Ancak patrikhanede hakim olan Venizelosçular, kral taraftarlarının aday göstermelerini engellerler. Seçimde Meletios, Patrik Vekili Nikolaos ve Amasya Metropoliti Yermanos adaydır ki son ikisi formaliteden kilise geleneği yerine gelsin diye gösterilmiş adaylardır. Seçim sonucunda Aralık 1921'de Meletios 16 oyla patrik seçilir.<sup>95</sup> Seçim, Yunanistan'daki kral taraftarlarıyla Venizelos taraftarları arasında geçmiş olup asırlardır tabi oldukları Osmanlı makamları hiç dikkate alınmamıştır.<sup>96</sup> Bu yönüyle Meletios'un seçimi, selef (ve haleflerinden) farklı olmuştur. Usulsüzlük iddiasıyla muhalifler, Yunanistan ve Osmanlı Hükümeti seçim sonucunu tanımadıklarını ilan ederler. Buna rağmen Meletios, Venizelos'un desteğiyle üç yıl patriklik yapar.<sup>97</sup> Dolayısıyla patrikha-

<sup>91</sup> Dorotheos, Ocak 1919'daki Paris görüşmelerine siyasi bir aktör gibi katılmış, 16 Mart 1919 tarihinde Yunanistan'la birleştiğini duyurmuştur. Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations, 1918-1974* (Athens: Center for Asia Minor Studies, 1983), 56-57.

<sup>92</sup> Atalay, *Fener Rum Patrikhanesi*, .104-106, 123-124, 133.

<sup>93</sup> Metaksis'le ilgili kapsamlı çalışmalar için bkz Ramazan Güllü, *Patrik Meletios Metaksakis ve İstanbul Rum / Ortodoks Patrikhanesi (1921-1923)* (İstanbul: Ötüken, 2017); Vasilios Stavridis, "Two Ecumenical Patriarchs from America: Meletios IV Metaxis and Athenagoras I Spyru (1948-1972)", *The Greek Orthodox Theological Review* 44/1-4 (1999), 55-85.

<sup>94</sup> İnci, *Ruhban Okulu*, 318-320.

<sup>95</sup> Güllü, *Meletios Metaksakis*, 94.

<sup>96</sup> Güllü, *Meletios Metaksakis*, 344-346; Alexandris, *The Greek Minority*, 75-76; Chrysostomos Konstantinides, "The Ecumenical Patriarchate and the Ecumenical Patriarchs from the Treaty of Lausanne (1923) to the Present", *The Greek Orthodox Theological Review* 45/1-4 (2000), 9.

<sup>97</sup> Onun patrikliğinin, Ulusal Savunma Örgütü'nün desteğiyle gerçekleştiği söylenir Ethniki Amyna veya Ulusal Savunma Örgütü, Venizelos'un iktidardan düşmesiyle Ege'deki Yunan ordusundan Venizelos yanlısı 150'ye yakın subay kaçarak İstanbul'a gitmiş ve bu örgütü kurmuşlardı. Örgütün İzmir'de ve Selanik'te gizli, Londra'da açık olarak örgütlendiği söy-

nede 1918 – 1923 arasındaki patrik (ve patrik vekilleri) seçimleri, o süreçte Yunanistan merkezli politik çekişmelerin patrikhanedeki izdüşümleri olarak okunmalıdır.

Meletios'un dönemi (1921-1923) Türk tarihinin dönüm noktalarını oluşturan bir zamana rastlar. Meletios, fiilen Milli Mücadelenin karşısında yer almıştır. Bu nedenle Lozan'da Türk heyeti patrikhanenin yurt dışına çıkarılmasını istemiştir.<sup>98</sup> Ancak uzun müzakerelerin ardından, patrikhanenin sadece ruhani bir müessese olarak İstanbul'da kalmasına müsaade edilmiş,<sup>99</sup> fakat Meletios'un istifa etmesi şart koşulmuştur.<sup>100</sup> Varılan mutabakat gereği Meletios, 10 Temmuz 1923'de İstanbul'dan ayrılarak 2 Ekim'de 1923'te istifa etmek zorunda kalmıştır.<sup>101</sup> Akabinde patrikhane hükümeti temsilen vekil-i umumi olarak Milli Mücadeleye destek veren Türk Ortodokslarının lideri Papa Eftim görevlendirilmiştir.<sup>102</sup>

Patriğin istifasının ardından Kutsal Sinod'un 4 Ekim 1923 tarihinde kabul edilen 4810 numaralı kararına göre, patriklik seçimlerine doğrudan patrikhane mensup olup fiilen de görevde bulunan metropolitlerin ve başpiskoposların katılabilecekleri hususu hükme bağlanmıştır. Bu itibarla, söz konusu metropolitlerin ve başpiskoposların, (patriklik makamının boşalmasının ardından geçen) kırk gün içinde Sinod başkanına yazacakları bir mektupta kendi adaylarını teklif edebilecekleri ön görülmüş ayrıca bu adayların asgari yedi yıl-

lenir. Bkz. Nilüfer Erdem, "Yunan Kaynaklarına Göre 1922 Yılında Batı Anadolu'da Otonom Devlet Kurmaya Yönelik Faaliyetler", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* XIV/29 (2014), 105-110.

<sup>98</sup> Seha L. Meray, *Lozan Barış Konferansı Tutanaklar - Belgeler 1 Kitap* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), I/337-338; Şahin, *Fener Patrikhanesi*, 202-207.

<sup>99</sup> Patrikhaneyle ilgili 10 Ocak 1923 tarihli toplantıda varılan mutabakatlar sözlü olup, bunun dışında herhangi bir yazılı metin yoktur. Burada Lozan'da hiçbir resmi belgede patrikhanenin adının geçmemesi, Türk delegasyonunun başarısı olarak yorumlanır. Lozan Antlaşmasının 38-43 maddeleriyle Patrikhane cemaati dâhil Türkiye'deki bütün Gayrimüslimlerin haklarının, azınlıkların himayesi bağlamında Türkiye Cumhuriyetinin koruması altında olduğu ifade edilmiştir. Şahin, *Fener Patrikhanesi*, 210-217.

<sup>100</sup> Güllü, *Meletios Metaksakis*, 197 vd; Atalay, *Fener Rum Patrikhanesi*, 200 vd; Alexis Alexandris, "Lozan Konferansı ve İstanbul Rum Patrikhanesi'nin Ekümenik Boyutu: 10 Ocak 1923 Tarihli Tutanağın Önemi", *Tarihi, Siyasi, Dini ve Hukuki Açından Ekümenik Patrikhane*, ed. Cengiz Aktar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 83-104.

<sup>101</sup> Güllü, *Meletios Metaksakis*, 288-298.

<sup>102</sup> Daha sonra patrik yarışına da girecek olan Eftim, gerekli desteği bulamaz. Sonraki yıllarda, Patrikhane ile arasında cemaat malları ve kiliseler konusunda uzun mücadeleler yaşanacaktır Erol Cihangir, *Papa Eftim'in Muhturaları ve Bağımsız Türk Ortodoks Patrikhanesi* (İstanbul: Turan Yayıncılık, 1996); Bülent Atalay, *Fener Rum Ortodoks Patrikhanesi'nin Siyasi Faaliyetleri (1908-1923)* (İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, 2001), 187-196, 234-250; Elçin Macar, *Cumhuriyet Döneminde İstanbul Rum Patrikhanesi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 84-94, 156-164, 214-217, 264-266.

dır ruhanî görevi ifa ediyor olması şart koşulmuştur. Yine aynı genelgede, 41. gün İstanbul'daki metropolitlerin toplanmaları ve bildirilen adaylar arasında gerekli şartları taşıyanlardan üç kişiyi belirlemeleri, bu üç kişi arasından da yapılacak seçimle yeni patriğin tespit edilmesi kararlaştırılmıştır.<sup>103</sup>

Bu şartlara bakıldığında patrikhanenin Lozan sonrası oluşan yeni siyasi duruma adapte olmaya çalıştığı söylenebilir. Nitekim yeni patrik vekili Ioakimde, yayınladığı beyannameyle kendisinin sadece ruhani işlerle meşgul olacağını deklare etmiştir.<sup>104</sup> Patrik seçimlerinin yaklaşmasıyla bazı mebuslar (Maraş Mebusu Mithat ve Diyarbekir Mebusu Zülfü Beyler) arasında seçime dış müdahalelerin olacağı şeklinde söylentiler çıkar. Bunun üzerine 6 Aralık 1923 tarih 1092 sayılı valilik tezkeresi patrikhaneye gönderilerek seçime katılacakların Türkiye vatandaşı olmaları, hâlihazırda Türkiye sınırları içinde görev yapıyor olmaları gerektiği bildirilir.<sup>105</sup> Yeni şartlar kısmen eski Nizamname'ye uygun olmakla birlikte önemli değişiklikler de içermektedir. Patrikhane zaten kendi genelgesinde seçime sadece ruhanilerin katılacağını deklare etmişti. Lozan'da varılan sözlü - Lozan'da patrikhanenin adı resmi olarak geçmez- mutabakatlar gereği patrikhanenin ruhani işleri dışında başka bir vazifesi olmayacağı için karma bir meclise gerek kalmadığından seçimde sivillerin bir dahli olamayacaktır. Seçim günü bildirilen valilik tezkeresindeki en önemli konu, adayların ve seçici ruhanilerin "Türkiye sınırları içinde görevli olmaları" şartıdır. Dolayısıyla yeni dönemde devletin siyasi sınırları değiştiğinden bu sınırların dışında kalan ruhaniler seçime katılamayacaklardır.

Valilik tezkeresinin patrikhaneye ulaşmasıyla seçime katılmayacak metropolitler, yetkilerini diğer metropolitlere <sup>106</sup>devrederler. İlk üç adayı belirlemek için yapılan seçimde Grigorios 29, Bursa Metropoliti Konstantinos 11 ve Rodos Metropoliti 8 oy alır. Kutsal Sinod tarafından yapılan nihai seçimde ise 11 oyun 10'unu alan Grigorios (Zervudakis) 6 Aralık 1923'te patrik seçilir<sup>107</sup>. Türkiye Cumhuriyeti Döneminin ilk patriği olan Grigorios, resmî yazışmalarda "Başpapaz"

<sup>103</sup> Şahin, *Fener Patrikhanesi*, 209.

<sup>104</sup> Güllü, *Meletios Metaksakis*, 302.

<sup>105</sup> Macar, *Rum Patrikhanesi*, 123-124.

<sup>106</sup> Bunlar; Erdek, İznik, Kadıköy, Terkos, Bursa, Enez, Silivri, Rodos, Anea ve Niksar metropolitleridir.

<sup>107</sup> J.V. Grégoire Lacombe, "Chroniquedes Eglises Orientales", *Echosd'Orient*, 23/133 (1924), 97.

olarak muhatap alınır.<sup>108</sup>11 ay görevde kalabilen Grigorios'un, 16 Kasım 1924'teki ölümü<sup>109</sup> tartışmalı yeni bir seçime kapı aralar.

Tüm bu olaylar sırasında Türkiye ve Yunanistan, 30 Ocak 1923'te "Mübadele Anlaşması" imzalamışlardır. Buna göre, Türkiye'deki Rumlar ile Yunanistan'daki Müslümanların karşılıklı yer değiştirmeleri kararlaştırılmış, ancak İstanbul'daki Rumlar ile Batı Trakya'daki Müslümanlar mübadeleden muaf tutulmuşlardır.<sup>110</sup> Bu durum patrikhanede yapılacak yeni seçimler üzerinde de etkili olur. Çünkü o zamanlar aday olabilecek pozisyonlarda görev yapan bazı metropolit ve başpiskoposların söz konusu anlaşma çerçevesinde Yunanistan'a gitmeleri yani bu durumda aday olma vasfını yitirmeleri söz konusudur. Nitekim 16 Aralık günü, İstanbul Valiliği, patrikhane-ye bir bildirimde bulunarak adaylar arasında adı geçen Konstantinos Arapoğlu'nun mübadeleye tabi olduğunu, yani aday olamayacağını belirtir; hatta bu hususta Yunanistan tarafından gelen tepkiler karşısında ödün vermeyen Türk tarafı bu kararı yineler.<sup>111</sup> Konstantinos ise buna rağmen seçimlere katılır ve Kadıköy Metropolitleri İoakim ile yarışır. İlk turda 82 oyun 68'ini Konstantinos, 20'sini İoakim alır. Seçimin son turuna yarışa Kutsal Sinod'un kararıyla İznik Metropolitleri Vasilios da dâhil edilir. Son oylamada 15 oyun 14'ünü alan Konstantinos patrik seçilir.<sup>112</sup> Hükümet Konstantin'in seçimini tanımaz, 30 Ocak 1925'te patrik, Selanik trenine bindirilerek Türkiye'den sınır dışı edilir.<sup>113</sup>

Yunanistan'ın protestolarına karşın Türkiye konunun bir iç mesele olduğunu ve mübadele hükümlerinin uygulandığını söyler. Konu Türk medyasında "*Halifeyi kolundan tutup trene bindiren bir hükümet, Rum patriğini sınır dışı etmekten elbette ki çekinmez*" şeklinde gazetelere yansır.<sup>114</sup> Mesele Milletler Cemiyeti'ne intikal eder, sonunda Türk ve Yunan taraflarının uzlaşmasıyla sorun çözülür. Patriğin istifası ve mübadele kapsamına girmeyen birinin patrik seçilmesi karşılığında Türkiye, Kutsal Sinod üyelerinin mübadeleden muaf tu-

<sup>108</sup> Atalay, *Fener Rum Patrikhanesi*, 251-252.

<sup>109</sup> Tasos Ath Griçopoulos, "VII. Grigorios Zervudakis", *Thiriskeftiki ke İthiki Engiklopedia (Din ve Ahlak Ansiklopedisi)* (Atina, 1964), 4/746; Prokopiu (İpirotu) Çımanı, *Apo İpsili Skopia I Patriarhe Konstantinupoleos* (Atina, 1981), II. Cilt (1775-1972)/290-291.

<sup>110</sup> Meray, *Lozan Barış Konferansı*, I/s.335-337.

<sup>111</sup> Meray, *Lozan Barış Konferansı*, I/337.

<sup>112</sup> J.V. Grégoire Lacombe, "Chroniques des Eglises Orientales", *Echosd'Orient*, 24/137 (1924), 95; Macar, *Rum Patrikhanesi*, 128-129.

<sup>113</sup> Macar, *Rum Patrikhanesi*, 130.

<sup>114</sup> Olayın dönemin gazetelerindeki yansımaları için bkz. İbrahim Erdal, "Türk Basınına Göre; Patrikhane Konusu ve Patrik Araboğlu'nun İhracı Meselesi", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* 33-34 (2004), 33-49.



tulabileceğini söyler. Bu çerçevede Konstantinos 22 Mayıs 1925'te istifa eder.<sup>115</sup> Görünüşe göre Fener Patrikhanesi, Mübadele Anlaşması kapsamında Yunanistan'a gönderilecek çok sayıda metropolitini kurtarabilmek için seçilmiş bir patriğini feda etmiştir. Nitekim mevcut kayıtlar, o zamanlar patrikhane bünyesindeki 222 din adamından 152'sinin anlaşma kapsamında Türkiye'yi terk edeceğini göstermektedir. Konuyla ilgili yapılan bir başka yorumda Konstantinos'un da aslında en baştan feda edilecek bir ruhban olduğu ve onun istifası karşılığında Türkiye'den daha büyük ödünler koparmaya yönelik bir plan dâhilinde Yunanistan'ın en baştan onu desteklediği ifade edilmektedir.<sup>116</sup>

Konstantinos'un istifasının ardından, Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti, Türkiye dışında yaşayan metropolitlerin seçime katılmaya çağını tekrar patrikhaneye hatırlatır. Ayrıca İstanbul Valiliği, Türkiye aleyhinde kara propaganda için yazılmış olan "Kara Kitap"ın yazarlarından Kadıköy Metropoliti Ioakim'in adaylığının onaylanmayacağını bildirir. Akabinde patrikhanenin belirlediği üç aday İznik Metropoliti Vasilios, Kayseri Metropoliti Nicolas ve Sardes (Manisa) Metropoliti Yermanos'un yarıştığı seçimde 15 oyun 14'nü alan Vasilios (1925-1929) patrik seçilir<sup>117</sup> ve ölüncüye kadar bu makamda kalır.<sup>118</sup> Bu yıllar Türk-Yunan ilişkilerinde yumuşama dönemidir. Nitekim bu ortam sonraki seçimlerin sorunsuz geçmesini sağlar. Vasilios sonrasında, 7 Ekim 1929'da yapılan yeni seçimde Terkos Metropoliti II. Fotios (1929-1935), 18 oyun 17'sini alarak 7 Ekim 1929'da yeni patrik olur.<sup>119</sup>

Yaklaşık altı yıl görev yapan Patrik II. Fotios, 29 Aralık 1935'te ölür. Yeni patrik için Türk Hükümeti ve ayrıca patrikhaneden küçük bir azınlık, İmroz ve Bozcaada Metropoliti İakovas'ı destekleme temayülündedir; ancak patrikhanede çoğunluk Ereğli Metropoliti Ben-yamin'i desteklemektedir. Yunanistan Hükümeti ise uzaktan da olsa daha genç bir aday olarak Kadıköy Metropoliti Maksimos'u tercih

<sup>115</sup> Sadece beş ay patriklik makamında oturan VI. Konstantinos, 1930'da Atina'da ölür. 80 yıl sonra kemikleri İstanbul'a getirilen Patrik, törenle Balıklı Rum Kilisesine gömülecektir "mubadil\_patrik\_86\_yil\_sonra\_huzura\_kavustu", <https://www.sabah.com.tr/yasam/2011/03/07>, ts. (Erişim 06 Haziran 2021).

<sup>116</sup> Macar, *Rum Patrikhanesi*, 137-140.; Alexis Alexandris, "The Expulsion of Konstantine VI: The Ecumenical Patriarchate and Greek Turkish Relations, 1924-1925", *Balkan Studies* 22 (1981), 333-363.; Ramazan Tosun, "Patrik VI. Konstantin Arapoğlu'nun Mübadelesi", *Askeri Tarih Bülteni* 46 (1999), 53-59.

<sup>117</sup> Alexandris, *The Greek Minority*, 167—170.

<sup>118</sup> bkz. Salih İnci, "Üsküdarlı Bir Patrik Vasilios Yeorgiadis (1925-1929)", *Uluslar arası X. Üsküdar Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2019), X/215-231.

<sup>119</sup> Macar, *Rum Patrikhanesi*, 147.

etmektedir. Seçim öncesinde patrikhanenin gönderdiği 12 kişilik listeden, valilikçe Kadıköy Metropoliti Maksimos'un ve Terkos Metropolitinin adı çıkarılır. Yeni Türk Cumhuriyeti'nin kurulduğu 1923 tarihinden beri valilik, ilk kez bu yetkisini kullanmıştır. Osmanlı Döneminde, 1858'ten 1918'e kadar yapılan on üç seçimin beşinde hiçbir metropolitin adı silinmeden liste patrikhaneye geri gönderilmiştir. 18 Ocak 1936'da yapılan seçimde Ereğli Metropoliti Benyamin patrik seçilir.<sup>120</sup> Patrik Benyamin döneminde ilk defa seçim sonucu Valiliğe bildirilir, hükümete, İçişleri Bakanı'na, Başbakan'a ve Cumhurbaşkanına telgraflar gönderilir.<sup>121</sup>

Patrik Benyamin'in 17 Şubat 1946'da ölümünden sonra yeni bir seçim sürecine girilir. Soğuk savaş dönemi rüzgarlarının estiği bu yıllarda Rusya karşısında Türk, Yunan ABD ittifakı oluşur, bu dönemde valilik önceki seçimde ismi çizilen Maksimos'un adaylığına karşı çıkmaz, bu durumda Sinod, istediği kişiyi seçebilecektir. Yapılan seçimle V. Maksimos (1946-1948) 21 Şubat 1946'da Patrik seçilir.<sup>122</sup> Maksimos, Cumhuriyet döneminde istifaya zorlanan, ölümüne kadar görevde kalamayan tek patriktir. Zira dünya değişmektedir. II. Dünya Savaşı'nın ardından Rusya'da, 1945'te Patrik olarak seçilen Moskova Patriği Aleksey, devletin desteğiyle Ortodoks kiliseler üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışır. Ruslar, Yugoslavya, Romanya, Bulgaristan, Kudüs, Antakya ve İskenderiye Kiliseleri ile görüşmeler yapar ve 1947'de tüm Ortodoks Kiliselerini Rusya'da bir Pan-Ortodoks toplantıya çağırır, Fener bu daveti reddeder.<sup>123</sup> Rusya, ayrıca patrik seçimlerini de sorgulayarak Patrikhane Kutsal Sinodu'nun sadece Rumlardan değil, Rus, Bulgar ve Sırp rahiplerden oluşması ve farklı kiliselerin de seçimlere katılması gerektiğini dile getirir.<sup>124</sup>

Yükselen Rus tehdidi karşısında patrikhaneyi savunamayan, hatta komünist olmakla itham edilen patriğin yerine başka birisinin seçilmesi konusunda ABD, Türkiye, Yunan ve patrikhane cenahında fikir birliği oluşur. Patriğin hastalığı gündeme getirilerek istifası istenir. Ancak Patrik, Sinod'dan Efes Metropolitliği'ne atanması, ömür boyu maaşa bağlanması, kendisinden sonra patriklik için ismi geçen Kuzey-Güney Amerika Başpiskoposu Athinagoras'ın bu makama atanmaması gibi taleplerde bulunur. Patrikhane bunların bir kısmını Sinod'a müdahale olarak görür ve reddeder. Rusya ise Patriğin kesin-

<sup>120</sup> Lacombe, "Chroniquedes Eglises Orientales", 1924, 357.

<sup>121</sup> Konstantinides, "Patriarchs from Lausanne", 17.

<sup>122</sup> Alexandris, *The Greek Minority*, 241; *Ortodoksia* 21 (1946), 37-147.

<sup>123</sup> Alexandris, *The Greek Minority*, 244.

<sup>124</sup> Macar, *Rum Patrikhanesi*, 184.

likle istifa etmemesini ister. Yoğun baskılar neticesinde Patrik, 18 Ekim 1948'de istifa eder.<sup>125</sup>

Burada birçok ilkler yaşanmıştır. Cumhuriyet Döneminde ilk kez bir patrik istifa ettirilmiştir. Kutsal Sinod'un patrikten daha muktedir olduğu anlaşılmıştır. Her şeyden önemlisi patrik tercihlerinde artık yeni uluslararası konjonktürün de etkin olmaya başladığı görülmüştür.

## 2.2. Athinagoras (1949-1972) ve Sonrası Dönem

Yeni patrik seçimi öncesinde Yunanistan'ın tercihi eski Atina Başpiskoposu Hrisantos'tur. Türkiye, Trabzon Metropoliti (1918-1922) olarak pontusçuların lideri olan bu isme karşıdır. Ancak yeni seçim denkleminde bir aktör olarak ABD de vardır. SSCB'nin Moskova Patrikliği'ni politik bir araç olarak kullanması üzerine ABD, Fener üzerinden Ortodoks dünyasına nüfuz etmeyi hedefler. ABD'nin adayı Kuzey-Güney Amerika Başpiskoposu Athinagoras'tır, Türk hükümeti de bu isme sıcak bakar. Patrikhane ise "yabancı" birisinin seçilmesine karşı olduğundan Terkos Metropoliti Ioakim'i ister. Sonuçta Athinagoras üzerinde ittifak edilir.<sup>126</sup> Ancak Athinagoras'la ilgili sıkıntı, Türk vatandaşı olmamasıdır. Bu problem, Türk makamlarının ivedi olarak verdiği vatandaşlıkla çözülür. Athinagoras, 1 Kasım 1948'de Kutsal Sinod'da 17 oyun 11'ini alarak patrik seçilir.<sup>127</sup> Patrik, ABD'den Truman'ın özel uçağıyla Türkiye'ye gelir.<sup>128</sup>

Athinagoras Dönemi, patrikhanenin en parlak dönemidir. Tüm tarafların ittifakıyla seçilmiş olmanın avantajlarını patrik iyi kullanır, patrikhanenin bazı mali, hukuki sorunları çözülür, Athinagoras'ın da mezun olduğu Heybeliada Ruhban Okulu üç yıl lise, dört yılda teoloji ihtisası veren bir okula dönüştürülür.<sup>129</sup> Patrikhanenin uluslararası arenada boy gösterdiği bir dönemin sonunda Athinagoras, 7 Temmuz 1972'de ölür.<sup>130</sup>

Yeni seçim döneminde Kıbrıs meselesi nedeniyle Türkiye-Yunanistan ilişkileri gergindir. Daha Athinagoras'ın ölümünden önce

<sup>125</sup> Macar, *Rum Patrikhanesi*, 185-188.

<sup>126</sup> Alexandris, *The Greek Minority*, 244.

<sup>127</sup> *Ortodoksia* 23 (1948), 335-336.

<sup>128</sup> Patrik, ABD'deki bir gazeteyle verdiği beyanatta, kendi seçimini Truman doktrininin dini bölümünü oluşturduğunu söyleyecektir. Türkiye'ye gelişinden bir ay sonra Cumhurbaşkanı'nı ziyaret eder, bu Cumhuriyet Döneminde bir ilktir, Patrik ziyarette İnönü'ye ABD başkanı Truman'ın özel mesajını da iletir. Konstantinides, "Patriarchs from Lausanne", 17; Alexandris, *The Greek Minority*, 246-247.

<sup>129</sup> İnci, *Ruhban Okulu*, 129 vd.

<sup>130</sup> Macar, *Rum Patrikhanesi*, 190.

ABD Başpiskoposu İakovos, Türkiye karşıtı propagandalara girişmiş<sup>131</sup> hükümet de, Silifke Metropolitisi Emilianos'u ve Alaşehir Metropolitisi İakovos'u vatandaşlıktan çıkarıp 1964'te sınır dışı etmiştir.<sup>132</sup> Athinagoras'ın son dönemlerinde, 25 Mayıs 1970'te 9 maddelik bir valilik tezkeresi patrikhaneye gönderilmiş olup tezkeredeki yeni şartlara göre patrikliğe her metropolitin aday olabileceği, aday listesinin üç metropolitenden oluşan komisyon tarafından valiliğe verileceği, valiğin isterse adayları eleyebileceği, seçimin noter huzurunda yapılacağı ve imzalanacağı patrikhaneye bildirilmiştir. Ancak buna rağmen 16 Temmuz 1972'deki seçimde noter şartı uygulanmamıştır.<sup>133</sup> Fakat son iki seçimdir patrikhane gelen listeyi olduğu gibi onaylayan valilik, bu sefer 15 kişilik listeden Kadıköy Metropolitisi Meliton<sup>134</sup>, Tokat Metropolitisi Kirillos, Terkos Metropolitisi İakovos ve Stavrupolis Metropolitisi Maksimos'u çıkarmıştır. Yapılan seçimde Gökçeada ve Bozcaada Metropolitisi Dimitrios, 12 oyla patrik seçilmiştir.<sup>135</sup>

Athinagoras'a göre düşük profilli bir patrik olan Dimitrios Dönemi, Türkiye - Yunanistan arasındaki gerilimli bir döneme rastlar. Bu dönemde Emniyet Genel Müdürlüğü, 1974-1978 yılları arasında beş metropolit<sup>136</sup> pasaport vermez. Buna karşın patrikhane binasının yeniden inşasına izin verilmesiyle yeni bina 1989 yılında görkemli bir törenle açılır.<sup>137</sup> Dimitrios'un Ekim 1991'deki ölümü, soğuk savaşın sona erdiği bir döneme denk gelir. Yeni seçim öncesinde patrikhane ile ilişkiler ılımlı bir seyir izlemektedir. Adaylar arasında Türkiye tarafından istenmeyen adam ilan edilen ABD'deki Başpiskopos İakovos'un da adı geçer.<sup>138</sup> Patrikhane ise bu isme sıcak bakmaz, valiliğe gönderilen 15 kişilik listede adı yer almaz. Bu günlerde dö-

24 | db

<sup>131</sup> İakovos'un tüm önemli yazışmalarını ve kendisi ile yapılan röportajları içeren bir çalışma için bkz. Yeorgios P. Maluhos, *Ego O İakovos* (Atina: Ekdotikos Organismos Livani, 2002).

<sup>132</sup> Alexandris, *The Greek Minority*, 299.

<sup>133</sup> Konstantinides, "Patriarchs from Lausanne", 18.

<sup>134</sup> Kadıköy Metropolitisi Meliton'un Patrikhane çevrelerinde seçilmesine kesin gözüyle bakılmaktaydı Bartholomeos, *Ortodoksluğa Bakış*, 33.

<sup>135</sup> Macar, *Rum Patrikhanesi*, 225-226; Konstantinides, "Patriarchs from Lausanne", 19; Şahin, *Fener Patrikhanesi*, 209-210.

<sup>136</sup> Bunlar Kadıköy Metropolitisi Meliton, Stavrupoli Metropolitisi Maksimos, Tokat Metropolitisi Kirillos, Alaşehir Metropolitisi Arhondonis (şimdiki Patrik Bartholomeos) ve Malatya Metropolitisi İoakim'dir.

<sup>137</sup> Macar, *Rum Patrikhanesi*, 226, 231.

<sup>138</sup> Türkiye lehine olumlu mesajlar veren İakovos'un, beklentisi gerçekleşmeyince ABD'deki Kiliseyi Fener'den ayırmaya çalışacaktır. Macar, *Rum Patrikhanesi*, 213,284.

nemin İstanbul Valisi, gazetelere verdiği beyanatlarda patriği Kutsal Sinodu'n seçeceğini, hiçbir isimin listeden çizilmeyeceğini söyler.<sup>139</sup>

Sonuçta liste valilikten bir çizik almadan patrikhaneye gönderilir. Seçimde yarışacak isimler; Kadıköy Metropoliti Arhondonis, Terkos Metropoliti Konstandinos ve Listra (Niksa) Metropoliti Alexandros'tur. Kutsal Sinod 22 Ekim 1991'de Kadıköy Metropoliti Dimitri Arhondonis'i patrik olarak seçer.<sup>140</sup> Patrik, ruhani isim olarak hemşehrisi İmrozlu bir keşiş olan Bartholomeos'tan esinlenerek bu ismi alır. Bartholomeos, tahta çıkışında yaptığı konuşmada bu zor görevi (Hristiyanlıkta Hz İsa'nın çarmıha gerilişine atfen) "*çarmıha gerilmek*" olarak tanımlar.<sup>141</sup> Patrik, bu çarmıh metaforunu, 2019'da ABD'de katıldığı bir televizyon programında "*kendisini Türkiye'de çarmıha gerilmiş gibi hissettiğini*" söyleyerek<sup>142</sup> yine kullanacak ve Türk kamuoyunda büyük tepkilere yol açacaktır.

Bartholomeos, Soğuk Savaş sonrası değişen yeni denklemde çevre temalı birçok faaliyetlere girer.<sup>143</sup> Çevrenin teolojik bir sorun olduğunu söyleyen Patriğin faaliyetleri, Türkiye'de patrikhanenin "Ekümeniklik" iddialarını destekleme faaliyeti olarak yorumlanmış,<sup>144</sup> yine AB vb. platformlardaki kimi söylemleri de Türkiye'de tepkiyle karşılanmıştır.<sup>145</sup> Patrik, dünyanın birçok yerine seyahatler yapmış ve oralarda yeni metropolitlikler kurmuştur. En büyük desteği ABD ve AB'den gören patrik, devlet başkanları nezdinde üst düzeyde kabul görmektedir. Son olarak 2018'in sonlarında Ukrayna Kilisesi'ne bağımsızlık veren kilise kararnamesini (Tomosu) imzalaması, Rusya ile olan gerginliği üst seviyelere taşımıştır.<sup>146</sup> Bartholomeos'un çabaları, patrikhane üzerinde etkin olmaya çalışan Yunanistan yerine, küresel bir güç olan ABD ve AB üzerinden nüfuz kazana-

<sup>139</sup> *Tercüman*, "İstanbul Valiliği patriklik makamı için kararı Sen Sinod Meclisine bıraktı. Saygısız Yunanlı utansın!" (22 Ekim 1991), 1; Bojidar Çipof, *Patrikhane ile Mücadelem Bulgar Eksarhlığı Vakfı'nda 15 Yıl* (İstanbul: Kitap Matbaacılık, 2010), 56-57.

<sup>140</sup> Çipof, *Patrikhane ile Mücadelem*, 57-58.

<sup>141</sup> Bartholomeos, *Ortodoksluğa Bakış*, 25-26, 117.

<sup>142</sup> *Milliyet Gazetesi*, "Bartholomeos: Çarmıha gerilmiş gibi hissediyorum" Erişim 23 Nisan 2020.

<sup>143</sup> *Çevre sorunu adıyla 1995'ten beri Karadeniz, Ege, Marmara, Tuna, Adriyatik, Baltık, Amazon gibi birçok denizleri konu alan, uluslararası toplantılar düzenlemiştir Religion, Science & the Environment*, "Who is the Ecumenical Patriarch?" (Erişim 06 Haziran 2021)

<sup>144</sup> Samim Akgönül, "Patrikhane, Patrik Bartholomeos ve Türkiye Kamuoyu: Uluslararasılaşmanın Arkeolojisi", *Tarihi, Siyasi, Dini ve Hukuki Açından Ekümenik Patrikhane*, ed. Cengiz Aktar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 226 vd.

<sup>145</sup> Mehmet Çelik, *Fener Patrikhanesi'nin Ökümeniklik İddiasının Tarihi Seyri* (İzmir: Akademi Kitabevi, 2000), 136-141.

<sup>146</sup> *BBC News Türkçe*, "İstanbul'da imza atıldı: Ukrayna'da bağımsız kilise kurulması neden önemli?" Erişim 6 Haziran 2021.

rak Atina Kilisesi'nin<sup>147</sup> yönlendirdiği Yunanistan'ın etkisinden patrikhaneyi kurtarma gayreti olarak da okunabilir.

Bartholomes, bugün Anadolu'da hiç cemaati bulunmayan tarihi yerlere metropolitler atayarak ruhani bölgelerinin sayısını artırmaya çalışmaktadır. En son 21.03.2021'de Kırklareli Metropolitliğine Andreas'ı ataması bunun küçük bir örneğidir.<sup>148</sup>

Patrik Bartholomeos, uluslararası alanda aktif olmasına rağmen genelde birkaç basit olay haricinde, ılımlı bir profil çizmektedir. Örneğin Ayasofya Cami'nin ibadete açılmasıyla Avrupa'nın birçok ülkesinden yükselen karşıt söylemlere rağmen bu konuda sessiz kalmayı tercih etmiştir. Patriğin Türkiye'deki en üst düzey devlet yetkilileriyle doğrudan görüşebilmesi ve sorunlarını birinci ağızdan dile getirebilmesi, problemlerin çözümünde önemli bir noktadır. Seleflerine nazaran çok genç bir yaşta, 51 yaşında bu makama gelen Bartholomeos, bugün 30 yıllık aralıksız görev süresiyle bütün patrikhane tarihi boyunca<sup>149</sup> en uzun bu makamda kalan birisi olarak şimdiden patrikhane tarihine geçmiş bir isimdir.

### 2.3. Muhtemel Bir Seçime Dair Bazı Değerlendirmeler

Muhtemel yeni bir patrik seçiminde Türk tarafının ve kamuoyunun gündeme getireceği en önemli mesele, Türkiye'nin tanıdığı seçim hakkına rağmen Yunanistan'ın aynı hakkı Batı Trakya'daki müftülere tanımaması olacaktır. Bugün Batı Trakya'da yaşayan Müslüman Türk nüfusun; eğitim meselesi, seçilmiş müftülere izin verilmemesi, etnik kimliğin tanınmaması vb. birçok sorunlarla karşı karşıyadır.<sup>150</sup> Nitekim konu, 1991'de Patriğin seçiminde de Türk basınında gündeme taşınmış, patriğin özgür bir şekilde seçilmesine karşın Yunanistan'ın Batı Trakya'daki Müslüman Türk azınlığa kendi müftülerini seçme hakkı vermemesi eleştirilmiştir.<sup>151</sup> Konu Türk hükümetinin yetkililerince de zaman zaman muhataplarına iletilmektedir.

<sup>147</sup> Turgay Cin, "Yunan Basınına Yansdığı Şekliyle, Atina ile İstanbul Rum Başpiskoposları Arasındaki Yönetim Krizi, 'Evrensellik' Ve Türkiye", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8/1 (2006), 47-86.

<sup>148</sup> Οικουμενικόν Πατριαρχεῖον/Ecumenical Patriarchate, "Μητροπολίτες / Αρχιεπίσκοποι του Θρόνου (Tahtın Metropolitleri/Başpiskoposları)" (Erişim 06 Haziran 2021).

<sup>149</sup> *İmerologion tu Patriarhiu*, 607-616.

<sup>150</sup> Geniş bilgi için bkz. Turgay Cin, *Yunanistan'daki Müslüman Türk Azınlığın Din ve Vicdan Özgürlüğü (Baş Müftülük ve Müftülükler Sorunu)* (Ankara: Seçkin, 2003); Baskın Oran, *Türk-Yunan İlişkilerinde Batı Trakya Sorunu* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1991).

<sup>151</sup> Güneş, "Batı Trakya'da dini lider seçimini ipotek altına almışlardı. Patrikhane'de özgür seçim" (23 Ekim 1991), 1; Hürriyet, "Patrik adaylarına kısıtlama olmadı" (23 Ekim 1991), 1; Tercüman, "İstanbul Valiliği patriklik makamı için kararı Sen Sinod Meclisine bıraktı. Saygısız Yunanlı utansın" (22 Ekim 1991), 1.

Bir diğer konu, zamanı geldiğinde patriği de seçecek olan Kutsal Sinod üyeleriyle ilgilidir. Patrikhane 1990'lardan beri iki önemli sorunundan bahseder: Bunlardan biri Heybeliada Ruhban Okulu'nun yeniden açılması<sup>152</sup>, diğeri ve daha önemli görüleni ise yabancı ruhbanlara Türkiye vatandaşlığı hakkının tanınması talebidir. Konu patrik seçimi ve patrikhanenin yönetimi için son derece önemlidir. Patrik, 2004'te Sinod'a; Amerika, İngiliz, Finlandiya, Yeni Zelanda ve Yunanistan uyruklu 6 yabancıyı atamıştır.<sup>153</sup> Ancak konunun hukukiliği oldukça tartışmalıdır. Patrikhanenin bu yöndeki talepleri, ancak 2010'da verilen izinle gerçekleşecektir. Nitekim konu o günkü gazetelere ABD, Fransa ve Yunanistan gibi ülkelerde bulunan 17 metropoliten TC vatandaşlığı almak için pasaport müracaatında buldukları şeklinde yansır.<sup>154</sup> Patrikhane çevreleri, meselenin okuldan daha önemli olduğunu, okul mezunlarının patrikhane kalıp kalmayacaklarının bilinemeyeceğini, buna karşın vatandaşlık alacak metropolitlerle patrikhanenin tarihi merkezindeki geleceğinin teminat altına alınmış olacağını söylemişlerdir.<sup>155</sup>

Türkiye Cumhuriyeti Döneminde, Valilik tezkereleri<sup>156</sup> dışında seçimle ilgili bir düzenleme olmadığından en son metin 1862'deki Patriklik Nizamnamesi'dir. Konunun hukuki yönleriyle ilgilenen Sibel Özel, patrikhanenin seçim süreçlerini ve diğer işlerini düzenleyen söz konusu Nizamname'nin, vatandaşlık ilkesine dayalı bugünkü gibi bir ulus-devlet modeline uygun olmadığını ileri sürmüştür. Ne var ki, Özel'e göre, Cumhuriyet Dönemi'nde patrikhane konusunda yeni bir düzenleme yapılmadığı için son Nizamname'nin Türk Anayasası'yla ve Kanunları'yla aykırılık teşkil etmeyen hükümleri geçerliliğini korumaktadır. Özel'e göre, valilik tezkeresinin (4 Ekim 1923) bahis konusu Nizamname'yi dikkate alan koşullar belirlemesi de bunu teyit etmektedir. Özel, ayrıca yakın dönemlerde yurt dışından gelen metropolitlere Türk vatandaşlığı verilmesinin de doğru olmadığı düşüncesindedir.<sup>157</sup> Konuyu bu yorumlar üzerinden değerlendiren Cihan Osmanağaoğlu da benzer görüşlere sahiptir.<sup>158</sup> Burada, patrik seçimleri de dâhil en önemli sorun, bugün patrikhanenin "ekümeniklik"

<sup>152</sup> İnci, *Ruhban Okulu*, 147-164.

<sup>153</sup> Cin, "Atina İstanbul Yönetim Krizi", 58.

<sup>154</sup> Hürriyet Gazetesi, "Patrik Adaylarına Vatandaşlık Kapıda", Erişim 6 Haziran 2021.

<sup>155</sup> Hürriyet Gazetesi, "Patrikhane'de bayram havası" Erişim 28 Eylül 2021.

<sup>156</sup> Bu arada 4 Ekim 1923 tarih ve 4810'nolu Sinod kararının Türkiye Cumhuriyet dönemi öncesine tekbül ettiğini hatırlatalım.

<sup>157</sup> Sibel Özel, *Heybeliada Ruhban Okulu ve Patrikhane* (İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 2007), 51-54.

<sup>158</sup> Osmanağaoğlu, *Rum Patrikliği Nizamı*, 253-273.

iddiasıyla bu sıfatı ısrarla kullanması ve bunun mevcut Türk hukuk sisteminde bir karşılığının olmamasıdır. Konuyla ilgili hazırlan bir raporda (2009) Hüseyin Hatemi, "İstanbul Ortodoks Patrikhanesi Kanun Taslağı" başlıklı çalışmasının 3 ve 4. maddelerinde patrik seçimini ele almıştır. Burada en dikkat çekici teklifler, seçim aday listesinin (o günkü şartlarda) Din İşlerinden Sorumlu Devlet Bakanlığı'na sunulması, daha da ilginç Türk vatandaşı olmayanların da patrik seçilebileceği, bu seçimi Cumhurbaşkanı veto etmedikçe seçilen patriğe Türk vatandaşlığı verileceği şeklindeki tekliflerdir.<sup>159</sup> Bunlar, bugüne kadarki tüm uygulamaların ve gösterilen hassasiyetlerin dışında kalan, ikna edicilikten ve uygulanabilir olmaktan oldukça uzak tekliflerdir.

Sinod üyeleriyle ilgili bir diğer sorun da iç çekişmelerdir. Patrikler, kiliseyi Sinod üyeleri aracılığıyla yönetmektedirler. Tarih boyu güçlü patrikler Sinod'a hâkim olmuşlardır. Bartholomeos döneminde de Sinod'la bazı problemler yaşanmıştır. 2021 Mart'ında çıkan haberlerde Patriğin 2008'de patrikhanede "temizlik operasyonu" gerçekleştirdiği, patrik olma ihtirası içindeki özel kalem müdürü Sivas Metropolitisi Dimitrios'la Alaşehir Metropolitisi Meliton'u görevlerinden uzaklaştırdığı hatırlatılıyor, akabinde güncel haber "*Patrikhane'de itaatsizlik depremi, 2 numara görevden alındı*" başlığıyla veriliyordu. Haberde Sinod'un iki numaralı ismi Kadıköy Metropolitisi Athanasios Papas'ı görevden alıp yerine Fransa Metropolitisi Emanuil Adamakis'i atadığı bildiriliyordu. Gerekece olarak Athanasios'un Patrik ve Sinod'a itaatsizlik etmesi, patrikhane kurallarını çiğnemesi gösteriliyordu.<sup>160</sup> Ancak haberin devamında "*ayrıca, ev işleri için Rus Patriği Kiril yanlısı bir rahibeyi yanında bulunduruyordu*" ifadesi, henüz çok detayını bilmesek de Athanasios'un azil gerekçesinin Rus yanlısı olma ihtimalini aklımıza getiriyor. Zira bundan bir yıl önce patrikhanenin Ukrayna Kilisesi'nin bağımsızlığını tanınması Rusya'yla gerilimi had safhaya taşımıştı. Athanasios'un Kadıköy Metropolitisi olması nedeniyle patrikhane hiyerarşisinde üst sırada bulunması ve olası bir seçimde patrik olmaya en yakın isim addedilmesi, onun azledilmesi hadisesinde uluslararası konjonktürün etkisinin bulanabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Bu da patrikhane tarihinde yakın geçmişte bize Rus yanlısı Patrik Maksimos'un istifa ettirilmesi olayını hatırlatıyor.

<sup>159</sup> Dilek Kurban - Kezban Hatemi, *Bir 'Yabancı'laşırma Hikâyesi: Türkiye'de Gayrimüslim cemaatlerin Vakıf ve taşınmaz Mülkiyet sorunu* (TESEV Yayınları, 2009), 58-59.

<sup>160</sup> Hürriyet Gazetesi, "Patrikhanede itaatsizlik depremi! 2 numara görevden alındı" Erişim 6 Haziran 2021.



Konuyla ilgili hatırlatmamız gereken son mesele de patrikhane- nin giderek dünyadaki diğer otosefal (bağımsız) Ortodoks kiliseler üzerindeki nüfuzunu artırma çabasıdır. Ortodokslukta, Papalık gibi Ekümenik Konsil toplama geleneği yoktur. Ortodoksların kabul ettikleri son Ekümenik Konsil 787’de yapılmıştır.<sup>161</sup> Ortodoks kiliseler bu tarihten sonra, problemlerini çözmek için yerel konsiller ve Pan-Ortodoks kongreler düzenlemişlerdir. Ancak son dönemlerde Ortodoks çevrelerce yeni bir Ortodoks “Sekizinci Ekümenik Konsil” toplama düşüncesi yüksek dille seslendirilmektedir.<sup>162</sup> Dolayısıyla muhtemel bir seçimde bu perspektifi taşıyabilecek özellikte, tüm Ortodokslarla (hatta Katoliklerle, diğer kiliselerle ve tüm dünya ile) yakın ilişkileri sürdürebilecek, aynı şekilde uluslararası politik dengeleri de gözetebilecek özellikte bir ruhaninin ön plana çıkarılması da mümkündür. Bir ihtimal de, tüm bu öngörülerin dışında tam aksi özelliklerde, modern dünyanın yaşam biçimine bir tepki olarak Ortodoks ruhanilik geleneğini ön plana çıkarmayı hedefleyen, daha çok içe dönük ruhsal gelişimi önemseyen bir kişilik de tercih edilebilir. Ancak seçilen kişi hangi vasıflara sahip olursa olsun, sonuçta Ortodoks çevrelerce tüm bu özelliklere sahip bir patrik olarak takdim edilecektir.

### Sonuç

Kilise ve Hristiyan Ortodoks teologlar, patrik seçiminin tanrısal bir lütufla gerçekleştiğine inanırlar. Bu geleneğe ve inanca saygı duymakla birlikte bugüne kadar sürece etki eden başka faktörlerin de olduğunu söylemek gerekir. Bunlar; patrik, Kutsal Sinod ve siyasi iktidarlardır. Ayrıca bunların yanında dönemin sosyal, ekonomik ve siyasi şartlarına göre sürece doğrudan/dolaylı etki eden iç-dış kaynaklı “diğer aktörler” de devreye girmiştir.

Bizans’ta seçimler siyasal idarenin baskın olduğu Bizans’a özgü bir yönetim anlayışı (Sezaropapizm) çerçevesinde şekillenmiştir. İmparatorlar yasalarla bu ilişkiyi düzenlemişlerdir. Bizans imparatorları, Kutsal Sinod’un tercihiyle saygı duymuşlar ancak gerektiğinde Sinod’a rağmen sürece müdahale ederek bunu Tanrının kendilerine yüklediği misyon olarak açıklamışlardır. Bu nedenle seçimlerde siyasi otoritenin daha baskın olduğu görülmektedir. Bizans’taki seçimlerde

<sup>161</sup> Jean Meyendorff - John Meyendorff, *The Orthodox Church: Its Past and Its Role in the World Today* (St Vladimir’s Seminary Press, 1996), 15-33; Ware, *Ortodoks Kilisesi*, 45.

<sup>162</sup> Meyendorff - Meyendorff, *The Orthodox Church*, 235-237; Andrew M. Sharp, *Postmodern Çağda Ortodoks Hristiyanlar ve İslamiyet*, çev. Seda Doğan (İstanbul: Tekin Yayınevi, 2016), 70, 178, 226.

sorun siyasi otorite ile kilisenin tercihleri çatıştığında ortaya çıkıyordu. Bu kriz dönemlerinde güçlü imparatorlar bir şekilde Sinod'u etkileyerek kendi lehlerine bir sonuç elde edebiliyorlardı. Fakat zayıf bir imparator olduğunda seçim sıkıntılı oluyor, sonuç güçler dengesine bağlı olarak tarafların karşılıklı verdikleri tavizlerle şekilleniyordu. Bunun dışında hanedanların rekabeti, halk üzerinde etkili olan manastır keşişlerinin tercihi, İstanbul'un rakipleri İskenderiye, Antakya ve Roma Kiliseleriyle olan ilişkiler de farklı düzeylerde zaman zaman sürece etki edebilmekteydi.

Bizans'taki seçimle ilgili genel ilkeler Osmanlı ve Cumhuriyet Döneminde kısmi değişikliklerle korunmuştur. Osmanlı'da patriklerin seçimi, azli, tayini vb. beratlarla belirlenmiş olup seçilen patrikler, sultanlar tarafından verilen beratlarla bu makama oturmuşlardır. 19.yy.da seçimler cemaat Nizamnameleri'yle kurumsal bir çerçeveye oturtulmuştur. Osmanlı döneminde de patrik seçimlerinde birçok unsur devreye girmiştir. Cemaat içi rekabetlerde Rum soyluların çıkar çatışması, "pişkeş" in ödenmesinde patrik adayının imkânları ve buna bağlı olarak "Fenerliler" olarak bilinen seçkin ve nüfuz sahibi Rumların etkisi patriğin belirlenmesinde etkin olmuştur. Bir diğer önemli unsur da patrik adaylarının Roma Kilisesiyle ilişkileri olmuştur. Osmanlı bu ilişkilere sıcak bakmadığından Roma ile ilişkisi olduğundan şüphe duyulan patrikler makamlarından olmuştur. 16.yy.da seçim süreçlerine Protestanların dâhil olmasıyla mücadele daha keskin hale gelmiş ve ilk patrik idamları da bu dönemde gerçekleşmiştir. 18.yy. sonlarında Ortodoksluğun hamiliği iddiasıyla Rusya da bu süreçlere müdâhil olmaya başlamış, böylece patrik seçimleri de dâhil Gayrimüslimler meselesi, büyük devletlerin mezhep iddiaları üzerinden güç mücadelesine girdikleri bir alana dönüşmüştür. Bu nedenle de Babıali, seçilen her patriğe "devlete sadakat" şartını ısrarla hatırlatma gereği duymuştur. 19.yy.da Balkanlardaki Ortodokslar arasında yaşanan rekabetler de patriklik makamında peş peşe değişikliklere neden olmuştur.

Bizans ve Osmanlı dönemine göre Cumhuriyet dönemindeki patrik seçimleri ve süreleri göz önüne alındığında Cumhuriyet dönemi en istikrarlı olanıdır. Zira önceki dönemlerin aksine Cumhuriyet döneminde (ikisi hariç) tüm patrikler ölünceye kadar görevde kalmışlardır. Ancak Osmanlı'nın son dönemlerinde patrikhane ile yaşanan gerginlikler, Cumhuriyet'in kuruluş yıllarına da yansımış, ilk patrik seçimlerinde yaşanan kimi krizler uluslararası bir soruna dönüşmüştür. Bu krizlerin aşılmasının ardından ilişkiler sonraki yıllarda daha olumlu yönde seyretmiştir. Bu dönemde patrik seçimlerine dair esas-

lar, valilik tarafından patrikhaneye gönderilen tezkerelerle belirlenmiştir. Yeni dönemde Türk yetkililer, bazen aday listelerinden kimi isimleri çıkarırken kimi zamanda listeye müdahale etmeden geldiği şekliyle onaylamışlardır.

Cumhuriyet döneminde seçimler dâhil patrikhane ile olan ilişkilerde etkin olan faktörlerden biri, Soğuk Savaş Döneminin ve sonrasında etkilediği uluslararası konjonktür olurken diğeri Türk-Yunan ilişkilerindeki dinamikler ve bu bağlamda AB ile olan ilişkiler olmuştur. (Buna ABD ile ilişkiler, Kıbrıs meselesi ve Rusya faktörü de ilave edilebilir) Sonuçta Türkiye'nin bir iç meselesi olan bu konuyla ilgili köklü bir tarihsel tecrübeye ve hafızaya sahip olan devletin ilgili muhatapları, zamanı geldiğinde içinde buldukları ortama uygun çözümler üretmeyi bilmişlerdir.

Muhtemel bir seçimde uluslararası konjonktürel, Sinod üyelerinin tercihi, mütekabiliyet çerçevesinde Batı Trakya'daki Müslüman Türk azınlığa tanınan/tanınmayan haklar, patrikhane ile devlet ilişkilerindeki mevcut atmosfer yeni seçim sürecinde bir yere kadar etkili olabilir. Yukarıda kısmen vurguladığımız gibi patrikhane tarafından dillendirilen yabancı din adamlarına vatandaşlık verilmesi, vakıf mallarının iadesi, tarihi yapıların tamiri vb. Türk hükümetince karşılık bulurken buna karşın Batı Trakya'daki müftülük seçimlerini Yunan hükümetinin hâlâ ısrarla tanımaması, muhtemel bir patrik seçimi vesilesiyle Türkiye'nin mutlaka gündeme taşıyacağı konular olacaktır. Zira Atina tarihten beri patrikhane üzerinden rol çalma politikasını muhtemel bir seçimde yine sürdürecektir ve bunu kendi lehine uluslararası bir propagandaya dönüştürmeye çalışacaktır. Dolayısıyla bu konuda AB ülkesi üyelerin desteğini almaya çalışan Atina ve Kıbrıs kiliselerinin yanı sıra ilgili devletlerin politikacılarının çok fazla istahlı olacakları da muhakkaktır.

Son olarak muhtemel yeni bir patrik seçiminin nasıl ve hangi şartlarda yapılacağını, seçilecek kişinin nasıl bir potansiyele ve etkiye sahip olacağını zaman gösterecektir. Seçim sonucu, zamanı geldiğinde Kutsal Sinod üyelerinin devletin ilgili makamlarına sundukları listeye göre şekillenecek ve nihai kararı Sinod üyelerinin tercihi belirleyecektir. Ancak Avrupa'da İslamofobinin yükselişe geçtiği bir dönemde, sadece uluslararası desteğe sahip olup Türkiye'nin hassasiyetlerini ve buna bağlı iç-dış dengeleri pek fazla dikkate almayan, Türkiye'nin sosyo-kültürel yapısını tanımayan bir kişinin patrik seçileceği senaryosu gerçekleşirse bu durum, böylesi tarihi bir kurumun

muhtemel tartışmalarla gereksiz yere yıpranmasına neden olabilecektir.

Burada bir makale çerçevesi içinde sınırlı bir şekilde ele aldığımız bu konunun çok boyutlu ve çok taraflı yönleri olduğundan konuya dair daha derinlikli ve multidisipliner çalışmalara ihtiyaç olduğunun da altını çizmek isteriz.

### KAYNAKÇA

- Akgönül, Samim. "Patrikhane, Patrik Bartholomeos ve Türkiye Kamuoyu: Uluslararasılaşmanın Arkeolojisi". *Tarihi, Siyasi, Dini ve Hukuki Açından Ekümenik Patrikhane*. ed. Cengiz Aktar. 215-245. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Akyıldız, Ali. "Tanzimat". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 40/1-10. İstanbul: İSAM, 2011.
- Alexandris, Alexis. "Lozan Konferansı ve İstanbul Rum Patrikhanesi'nin Ekümenik Boyutu: 10 Ocak 1923 Tarihli Tutanağın Önemi". *Tarihi, Siyasi, Dini ve Hukuki Açından Ekümenik Patrikhane*. ed. Cengiz Aktar. 70-119. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Alexandris, Alexis. "The Expulsion of Konstantine VI: The Ecumenical Patriarchate and Greek Turkish Relations, 1924-1925". *Balkan Studies* 22 (1981), 333-363.
- Alexandris, Alexis. *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations, 1918-1974*. Athens: Center for Asia Minor Studies, 1983.
- Atalay, Bülent. *Fener Rum Ortodoks Patrikhanesi'nin Siyasi Faaliyetleri (1908-1923)*. İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, 2001.
- Bartholomeos, Ekümenik Patrik Hazretleri I. *Sırla Yüz Yüze Günümüzün Gözüyle Ortodoksluğa Bakış*. İstanbul: İstos, 2016.
- Bas, Bilal. *Eusebius of Caesarea's Imperial Theology and the Politics of the Iconoclastic Controversy*. Lewiston, Canada: Edwin Mellen Pr, 2013.
- Bayraktar Tellan, Elif. "Sürgün Patrik, Kayıp Keşiş ve İstanbul'da Bir Ayaklanma: On Sekizinci Yüzyılda İstanbul Rum Ortodoks Patrikhanesi". *Ayşegül Keskin Çolak'a Armağan Tarih ve Edebiyat Yazıları (Ayrı Basım)*, 99-112. <https://doi.org/10.20427/turkiyat.336207>
- Bayraktar Tellan, Elif. *The Patriarch and The Sultan: The Struggle for Authority and the Quest for Order in The Eighteenth-Century Ottoman Empire*. Ankara: İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi Tarih Bölümü, Doktora, 2011. file:///C:/Users/ASUS/Downloads/288398.pdf
- BBC News Türkçe. "İstanbul'da imza atıldı: Ukrayna'da bağımsız kilise kurulması neden önemli?" 05 Ocak 2019. Erişim 06 Haziran 2021. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-46583594>
- Bebiroğlu, Murat. *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Nizamnameleri*. ed. Cahit Külekcı. İstanbul: Akademi Matbaası, 2008.
- Cihangir, Erol. *Papa Efîm'in Muhturaları ve Bağımsız Türk Ortodoks Patrikhanesi*. İstanbul: Turan Yayıncılık, 1996.
- Cin, Turgay. "Yunan Basınına Yansıdığı Şekliyle, Atina ile İstanbul Rum Başpiskoposları Arasındaki Yönetim Krizi, 'Evrensellik' Ve Türkiye". *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8/1 (2006), 47-86.
- Cin, Turgay. *Yunanistan'daki Müslüman Türk Azınlığın Din ve Vicdan Özgürlüğü (Baş Müftülük ve Müftülükler Sorunu)*. Ankara: Seçkin, 2003.
- Çelik, Mehmet. *Fener Patrikhanesi'nin Ökümeniklik İddiasının Tarihi Seyri*. İzmir: Akademi Kitabevi, 2000.
- Çimani, Prokopiu (İpirotu). *Apo İpsili Skopia I Patriarhe Konstantinupoleos*. Atina, 1981.
- Çipof, Bojidar. *Patrikhane ile Mücadelem Bulgar Eksarhlığı Vakfı'nda 15 Yıl*. İstanbul: Kitap Matbaacılık, 2010.
- Çolak, Hasan - Bayraktar Tellan, Elif. *The Orthodox Church as an Ottoman Institution : A Study of Early Modern Patriarchal Berats*. İstanbul: The Isis Press, 2019.
- Drake, H.A. "The Church, Society and Political Power". *The Cambridge History of Christianity*. ed. Margaret M. Mitchell - Frances M Young. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Düstur. *I. Tertip, II. Cilt*. İstanbul, 1862.
- Erdal, İbrahim. "Türk Basınına Göre; Patrikhane Konusu ve Patrik Araboğlu'nun İhracı Meselesi". *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* 33-34 (2004), 33-49.
- Erdem, Nilüfer. "Yunan Kaynaklarına Göre 1922 Yılında Batı Anadolu'da Otonom Devlet Kurmaya Yönelik Faaliyetler". *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* XIV/29 (2014), 97-140.
- Frazer, Charles A. *Katolikler ve Sultanlar : Kilise ve Osmanlı İmparatorluğu 1453- 1923*. çev. Cemile Erdek. İstanbul : Küre Yayınları, 2009.
- Geanakoplos, Deno J. "Bizans İmparatorluğu'nda Kilise ve Devlet: Sezaropapizm Sorununu Yeniden Düşünmek". çev. Mustafa Alican. *Tarih Okulu* IX (2011), 169-198.

- Griçopolos, Tasos Ath. "VII. Grigorios Zervudakis". *Thiriskeftiki ke İthiki Engklopedia (Din ve Ahlak Ansiklopedisi)*. C. 4. Atina, 1964.
- Güllü, Ramazan Erhan. *Patrik Meletios Metaksakis ve İstanbul Rum / Ortodoks Patrikhanesi (1921-1923)*. İstanbul: Ötüken, 2017.
- Hussey, J. M. *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*. Oxford: The Clarendon Press, 1990.
- Hürriyet Gazetesi. "Patrik Adaylarına Vatandaşlık Kapıda". 22 Temmuz 2010. Erişim 06 Haziran 2021. <https://www.hurriyet.com.tr/dunya/patrik-adaylarina-vatandaslik-kapida-15387311>
- Hürriyet Gazetesi. "Patrikhane'de bayram havası". 22 Mayıs 2010. Erişim 28 Eylül 2021. <https://www.hurriyet.com.tr/dunya/patrikhane-de-bayram-havasi-14800980>
- Hürriyet Gazetesi. "Patrikhane'de itaatsizlik depremi! 2 numara görevden alındı". 18 Mart 2021. Erişim 06 Haziran 2021. <https://www.hurriyet.com.tr/dunya/patrikhane-de-itaatsizlik-depremi-2-numara-gorevden-alindi-41765520>
- İnalçık, Halil. "The Status of the Greek Orthodox Patriarch Under the Ottomans". *Turcica* 23/ (1991), 407-436. <https://doi.org/10.2143/TURC.23.0.2014212>
- İnci, Salih. *Heybeliada Ruhban Okulu*. İstanbul: Yedirenk Kitapları, 3. Basım, 2011.
- İnci, Salih. "Osmanlı Dönemi Fener Rum Patriklerinin Seçimi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (01 Nisan 2016), 9-58.
- İnci, Salih. "Üsküdarlı Bir Patrik Vasilios Yeorgiadis (1925-1929)". *Uluslar arası X. Üsküdar Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. X/215-231. Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2019.
- Jorga, Nicolae. *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*. çev. Nilüfer Epeçeli. 5 Cilt. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2009.
- Jorga, Nicolae. *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*. çev. Nilüfer Epeçeli. 5 Cilt. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2009.
- Kaçar, Turhan. "Doğu Roma Başkentinde Patrik Seçimi: Ioannes Chrysostomus Örneği (Ms 398)". *ÖZSALT ARMAĞANI Mehmet ve Nesrin Özsait Onuruna Sunulan Makaleler*. ed. Hamdi Şahin. 225-232. Antalya: Suna – İnan Kırac Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü, 2011.
- Kaçar, Turhan. *Geç Antikçağ'da Hristiyanlık : Doğu'da İsa doktrininin siyasi ve entelektüel tarihi*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2009.
- Karaca, Filiz. "Pişkeş". *DİA*. 34/294-296. İstanbul: İSAM, 2007.
- Karpat, Kemal H. *Balkanlar'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk*. çev. Recep Boztumur. Ankara: İmge Kitabevi, 2004.
- Karpat, Kemal H. "Ottoman Views and Policies Toward the Orthodox Christian Church". *The Greek Orthodox Theological Review* 31/1/2 (1986), 185-194.
- Katar, Mehmet. "Ortodokslukta Din-Devlet İlişkisi (Bizans Örneği)". *Dinler Tarihi Araştırmaları Sekülerleşme ve Dini Canlanma*. ed. Ali İsmail Güngör. VI/162-176. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği, 2008.
- Kenanoğlu, M. Macit. *Osmanlı Millet Sistemi : Mit ve Gerçek*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- Konortas, Paraskevas. "Osmanlı İmparatorluğunda En Üst Düzey Ruhban Sınıfının ve Özellikle Patriğin Konumu Üzerine Bazı Hipotezler (1453-1923)". *Ortodoksia (II. Periyot)* 7/3 (Selanik 2000), 461-480.
- Konortas, Paraskevas. "Tarihi Uzlaşmadan EntenteCordial'e?": İstanbul Ortodoks Patrikhanesi ile Osmanlı İdaresi Arasında İdeolojik ve Siyasi Amaç Birliği (15. Yüzyıl Ortası-16. Yüzyıl Sonu)". çev. Yaman Aksu. *Tarihi Siyasi Dini ve Hukuki Açından Ekümenik Patrikhane*. ed. Cengiz Aktar. 27-68. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Konstantinides, Chrysostomos. "The Ecumenical Patriarchate and the Ecumenical Patriarchs from the Treaty of Lausanne (1923) to the Present". *The Greek Orthodox Theological Review* 45/1-4 (2000), 5-22.
- Kurat, Akdes Nimet. "Panslavizm". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XI/2-4 (1953), 241-278.
- Kurban, Dilek - Hatemi, Kezban. *Bir 'Yabancı'laştırma Hikâyesi: Türkiye'de Gayrimüslim cemaatlerin Vakıf ve taşınmaz Mülkiyet sorunu*. TESEV Yayınları, 2009.
- Lacombe, J.V. Grégoire. "Chroniquedes Eglises Orientales". *Echosd'Orient*, 23/133 (1924), 93-111.
- Lacombe, J.V. Grégoire. "Chroniquedes Eglises Orientales". *Echosd'Orient*, 24/137 (1924), 86-116.
- M. Sharp, Andrew. *Postmodern Çağda Ortodoks Hristiyanlar ve İslamiyet*. çev. Seda Doğan. İstanbul: Tekin Yayınevi, 2016. <http://www.dr.com.tr/Kitap/Postmodern-Cagda-Ortodoks-Hristiyanlar-ve-Islamiyet/Andrew-M-Sharp/Din-Mitoloji/Hristiyanlik/urunno=000000689411>
- Macar, Elçin. *Cumhuriyet Döneminde İstanbul Rum Patrikhanesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Maluhos, Yeorgios P. *Ego O İakovos*. Atina: Ekdotikos Organismos Livani, 2002.
- Meray, Seha L. *Lozan Barış Konferansı Tutanaklar - Belgeler 1 Kitap*. VIII Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Meyendorff, Jean - Meyendorff, John. *The Orthodox Church: Its Past and Its Role in the World Today*. St Vladimir's Seminary Press, 1996.
- Milliyet Gazetesi. "Bartholomeos: Çarın gibi hissediyorum". 18 Aralık 2009. Erişim 23 Nisan 2020. <https://www.milliyet.com.tr/siyaset/bartholomeos-carmiha-gerilmis-gibi-hissediyorum-1175352>
- Oran, Baskın. *Türk-Yunan İlişkilerinde Batı Trakya Sorunu*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1991.
- Osmanağaoğlu, Cihan. *1862 Rum Patrikliği Nizamı Çerçevesinde Fener Rum Ortodoks Patrikhanesi*. İstanbul: On İki Levha Matbaacılık, 2010.

- Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 5. Basım, 1999.
- Özel, Sibel. *Heybeliada Ruhban Okulu ve Patrikhane*. İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 2007.
- Religion, Science & the Environment. "Who is the Ecumenical Patriarch?" Erişim 06 Haziran 2021. <http://www.rsesymposia.org/more.php?theitemid=3&catid=27>
- Runciman, Steven. *The Byzantine Theocracy*. London: Cambridge University Press, 1977.
- Runciman, Steven. *The Great Church in Captivity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- Seidler, G. L. *Bizans Siyasal Düşüncesi : Bizans Halk Hareketlerinin İdeolojik Kökeni*. çev. Mete Tunçay. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1980.
- Seyfeli, Canan. *Millet Sistemi mi? Rum ve Ermeni Patrikliği'nin İdaresi ve Osmanlı Devlet Salnameleri (1847-1918)*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2019.
- Stavridis, Vasilios. "A Concise History of The Ecumenical Patriarchate". çev. George Dion Dragas. *The Greek Orthodox Theological Review* 45/1-4 (2000), 57-140.
- Stavridis, Vasilios. *Istoria tu İkumeniku Patriarhiu 1453-Simeron*. Selanik: Ekdotos İkos Adelfon Kiriakidi, 1987.
- Stavridis, Vasilios. "Two Ecumenical Patriarchs from America: Meletios IV Metaxis and Athenagoras I Spyru (1948-1972)". *The Greek Orthodox Theological Review* 44/1-4 (1999), 55-85.
- Şahin, M. Süreyya. *Fener Patrikhanesi ve Türkiye*. İstanbul: Ötüken, 1980.
- Tosun, Ramazan. "Patrik VI. Konstantin Arapoğlu'nun Mübadelesi". *Askeri Tarih Bülteni* 46 (1999), 53-59.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi Cilt II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 7. Basım, ts.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi : II. Selim'in Tahta Çıkışından 1699 Karlofça Andlaşmasına Kadar*. Ankara : Türk Tarih Kurumu, 7. Basım, 2009.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi : XVI. Yüzyıl Ortalarından XVII. Yüzyıl Sonuna Kadar*. Ankara : Türk Tarih Kurumu, 7. Basım, 2011.
- Ware, Timothy. *Ortodoks Kilisesi Doğu Hristiyanlığına Giriş*. çev. Mehmet Katar - Arif Gören. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2019.
- Οικουμενικον Πατριαρχειον/Ecumenical Patriarchate. "Γαβριήλ Β' (II. Gabriel)". Erişim 09 Ocak 2020. <http://ec-patr.eu/list/index.php?lang=gr&id=229>
- Οικουμενικον Πατριαρχειον/Ecumenical Patriarchate. "Μητροπολίτες / Αρχιεπίσκοποι του Θρόνου (Tahtın Metropolitleri/Başpiskoposları)". Erişim 06 Haziran 2021. <https://ec-patr.org/mitropolitess-arxiepiskopoi-tou-thronou/>
- Οικουμενικον Πατριαρχειον/Ecumenical Patriarchate. "Το Οικουμενικό Πατριαρχείο". Erişim 30 Mayıs 2021. <https://ec-patr.org/oikoymeniko-patriarxeio/>
- Güneş. "Batı Trakya'da dini lider seçimini ipotek altına almışlardı. Patrikhane'de özgür seçim" (23 Ekim 1991), 1.
- "BOA.HAT./180 / 8136, 3 Zilkade 1211 (30 Nisan 1797)", 03 Nisan 1211.
- "HAT., 184/ 8513, 1204 Zilhicce 29 (9 Eylül 1790)", 29 Eylül 1204.
- "HAT. /270, / 15764, 29 Zilhicce 1220 (20 Mart 1806)", 29 Mart 1220.
- İmerologion tu İkumeniku Patriarhiu Etus 2009*. Selanik: Ekdosis İkumeniku Patriarhiu, 2009.
- Tercüman*. "İstanbul Valiliği patriklik makamı için kararı Sen Sinod Meclisine bıraktı. Saygısız Yunanlı utansın" (22 Ekim 1991), 1.
- <https://www.sabah.com.tr/yasam/2011/03/07>. "mubadil\_patrik\_86\_yil\_sonra\_huzura\_kavustu", ts. Erişim 06 Haziran 2021
- "MV. (Meclis-i Vükela Mazbataları)102, / 41, 18.Safer 1319 /1901", Safer /1901 1319.
- Hürriyet*. "Patrik adaylarına kısıtlama olmadı" (23 Ekim 1991), 1.
- "Y.EE.(Yıldız Eas ve Sadrazam Kamil Paşa)38 / 85, 14 Cemaziyülahir /1312 (13 Aralık 1894)", 14 Aralık 1312.
- Ortodoksia* 21 (1946), 37-147.
- Ortodoksia* 23 (1948), 335-336.

# The Election of the Fener Greek Patriarchs From Past to Present

Salih İNCİ\*

## Extended Abstract

The Fener Greek Patriarchate in Istanbul is one of the most important churches of Orthodoxy. The supreme ecclesiastical leader at the head of the Patriarchate is known as the Archbishop of the Istanbul Church and the Fener Patriarch. The current officeholder is Bartholomew I (1991- ), the 270th bishop of that see. The Church believed that the election of the Patriarch was accomplished by divine grace, through the grace of God and the guidance of the Holy Spirit. According to the Christian faith, this was done through the bishops who attended the Holy Synod. In the Byzantine, Ottoman and Republican periods, three main actors that influenced the patriarch elections came to the fore. These; The Patriarch, the Holy Synod and political powers. However, depending on each period's specific social, political and international conditions, other side actors were also involved in the elections.

## Byzantine Period

The church administrators were named as bishop, archbishop and patriarch in parallel with his power in history. According to faith, the King and the Patriarch were appointed by God to dominate the sovereignty of Him on earth. Therefore, only the king could approve the resignation, dismissal and election of high-ranking officials in the church, including the patriarchs.

The most influential institution in the determination of patriarch candidates was the "Holy Synod." The Holy Synod selected the three candidates. The Emperor would finalize the following process. The Emperor would not approve of any of the three candidates presented to him when necessary, and he could have chosen someone else a candidate except these three. In the end, the election would have been completed with the vote of the Holy Synod and the subsequent approval of the emperor. While respecting the Holy Synod's choice, the emperors sometimes pressured the Synod to choose the name they wanted. After the election, the Emperor has ceremonially presented to the Patriarch the cross, the purple soutane, and the pectoral reliquary cross, which symbolized his office. After the official ceremony, the patriarch was consecrated by the Metropolitan of Heraclea.

There were also external factors that were effective in electing patriarchs in Byzantium. One of these was relations with the Roman church. For example, if the Emperor wanted to establish good relations with Rome, as seen in the last centuries of Byzantium, the clergy who were in favor of union with the Papacy had a better chance of becoming patriarchs. Besides, the rivalry between dynasties in Byzantium.

\* Assoc. Prof., Kırıkkale University, Faculty of Theology, Department of History of Religions, Kırklareli, Turkey, [incisalih@klu.edu.tr](mailto:incisalih@klu.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0003-2252-5564>.

tium, internal political struggles and the rivalries among the bishops can be mentioned as the other factors affecting the elections.

#### **Ottoman Period**

Patriarch elections in the Ottoman Empire were also similar to those in Byzantium. However, until the Patriarchate Regulation (Rum Patrikhane Nizamnamesi) in 1862, these practices changed according to the conditions of the period and individuals. Finally, the influence of the Holy Synod was reduced with the "Mixed Assembly" formed with the 1862 Regulations, with the participation of civilian members. Patriarchs who were elected during the Ottoman period started their duties with the "Berat" given by the sultans.

In the Ottoman period, as in Byzantium, the main factors affecting the election; were political power, the patriarch and the Holy Synod. Apart from these, there are other factors that affect the elections. These are the rivalry between the local Greeks of Istanbul and the Greeks of Trabzon, the money (Pişkeş) paid to the state for the patriarchate, wealthy and aristocratic Greek notables (Fenerliler), conflicts between Protestants and Catholics engaged in missionary activities in Ottoman lands, and the claims of the Russians to protect the Orthodox in the Ottoman State, etc.

#### **Modern Period**

In the modern era (In the Republic of Turkey), there have been no separate regulations regarding elections. Instead, the governor's decrees (İstanbul Valiliği) generally determined the election procedures and sent them to the Patriarchate. These regulations (not laws) are partially similar to the eligibility conditions in the Patriarchate Regulation of 1862 in the Ottoman era. Although there were some crises in the election of patriarchs in the first years of the Turkish Republic, the election processes took place in a more positive atmosphere in the following years. The factors that partially determine the Patriarchate elections and Patriarchate-government relations in the new period are the international balance of power during and after the cold war, the nature of Turkish-Greek relations and minority rights issues within the framework of reciprocity. This situation is still valid today.

**Keywords:** Patriarchate, Istanbul, HolySynod, The Ottomans, Republic of Turkey.





# YAŞANILAN TECRÜBELERİN HADİS METİNLERİNE YAKLAŞIMA ETKİSİ: PANDEMİ ÖRNEĞİ\*

Abdulahap ÖZSOY\*\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 6 Aralık 2021, **Kabul Tarihi:** 2 Ocak 2022, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2022, **Atıf:** Özsoy, Abdulvahap. "Yaşanılan Tecrübelerin Hadis Metinlerine Yaklaşım Etkisi: Pandemi Örneği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022): 37-66.

<https://doi.org/10.33415/daad.1033244>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 6 December 2021, **Accepted:** 2 January 2022, **Published:** 31 March 2022, **Cite as:** Özsoy, Abdulvahap. "The Effect of Experiences on Approaches to Hadith Texts: Pandemic Sample". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/1 (March 2022): 37-66.

<https://doi.org/10.33415/daad.1033244>



## Öz

Hadis metinlerine yaklaşım farklılıkları sahabe döneminden itibaren var olan bir olgudur. Bu farklılıkların birçok sebebi vardır. Bu çalışmada yaşanan önemli tecrübelerden biri olan pandemi süreçlerinin hadis metinlerine yaklaşıma etkisi ele alınmaktadır.

Çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde pandemiden etkilenen İbn Hacer ile pandemi tecrübesi olmayan çağdaşı İbn Melek örneğinde pandemi sürecinin tarihte hadis metinlerine yaklaşıma dair etkisi tespit edilmeye çalışılmıştır.

İkinci bölümde ise günümüzde yaşanan pandemi sürecinin insanların hadis metinlerine yaklaşımına etkisi nicel ve nitel verilerin birlikte değerlendirilebildiği karma yöntem araştırmalarından yararlanılarak belirlenmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede pandemi sürecinin insanların hadis metinlerine ilgisini artırıp artırmadığı, pandemiden etkilenme düzeyinin özellikle din-bilim münasebeti çerçevesinde hadis

\* Bu makale Atatürk üniversitesi tarafından desteklenen SBA-2021-9089 proje no'lu bilimsel araştırma projesi çerçevesinde hazırlanmıştır.

\*\* Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye, avozsoy@atauni.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-7408-5519>.

metinlerini kabul veya reddetme hususundaki etkisi, ayrıca metinlere yaklaşırken teslimiyetçi veya akılcı bir tavır takınma, hadis metinlerinin kaynağı, yorumu gibi hususlarda etkisi anket çalışmasıyla tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tecrübe, Yorum, Tutum, Din-Bilim.

### The Effect of Experiences on Approaches to ʔadīth Texts: Pandemic Sample

#### Abstract

Having different approaches to ʔadīth texts is a phenomenon that has existed since the companions (ṣaḥāba) period. There are many reasons for these differences. This study addresses the effects of the pandemic periods, which are necessary experiences, on approaches to ʔadīth texts.

The study consists of two chapters. The first chapter aims to determine the impact of pandemics on approaches to ʔadīth texts in history using the samples of Ibn Hajar, who experienced a pandemic, and Ibn Malak, who did not experience any pandemics.

As for the second chapter, the effect of pandemics on people's approach to ʔadīths was tried to be identified via qualitative and quantitative researches. Within this scope, questionnaires were used to determine the effect of a pandemic on matters such as whether the interest in ʔadīths increased during the pandemics, the effect of being influenced by the pandemic especially on accepting or denying ʔadīth texts as part of religion-science relation, having a rational or submissive approach towards ʔadīths, and the source or interpretation of the ʔadīth texts.

**Keywords:** Experiences, Comment, Attitude, Religion-Science.

#### Giriş

İnsanoğlu kendi dışındaki dünya ile iletişime geçerek hayatietini sürdürmektedir. Bu varoluşsal zorunluluk bilgi denilen fenomeni ortaya çıkarmıştır. En genel anlamıyla bilgi de zaten obje ile subje arasındaki ilişki şeklinde tarif edilmiştir.<sup>1</sup> İnsanın kendi dışındaki evreni anlamlandırırken çok bilinmeyenli bir meçhuliyet içerisinde olduğu söylenebilir. Bunun sebebi insanın maddi ve manevi olmak üzere ikili bir yapıya sahip olması ve bunlarla ilgili de sayısız etkenin gündeme gelmesidir. İnsanın biyolojik özelliklerinden, almış olduğu eğitime; içinde bulunduğu sosyo-kültürel yapıdan, psikolojik durumuna kadar sayılamayacak kadar çok husus kendi dışındaki dünya ile ilişkisinde az ya da çok belirleyici bir fonksiyon icra etmektedir. Bu çerçevede dini metinlere yaklaşımın da bu faktörlerden bağımsız olduğunu söylemek mümkün değildir.

<sup>1</sup> Abdulkadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi* (İstanbul: Asa Kitabevi, 2009), 35-49.

Günlük hayatta karşılaştığımız meseleleri yönelik yaklaşımımızı belirleyen unsurların başında tutumlarımız gelmektedir. Tutumlarımız; bilişsel, duygusal ve davranışsal olmak üzere üç boyutlu bir yapıya sahiptir. Bilişsel boyut, ele alınan konuya ilişkin inanç, kanaat ve bilgilerimizden müteşekkildir. Duygusal boyut, inançlarla ilgili duygulardan oluşur. Davranışsal boyut ise, gösterilecek olan tepkilere hazırlık süreciyle ilgilidir.<sup>2</sup>

İnsanların yaşamış olduğu tecrübelerden özellikle hastalıkla ilgili olanları fizyolojik faktörler başlığı altında ele alınmaktadır. Zira;

*“Yaşlanma, geçirilen akut ve kronik hastalıklar, ilaç veya ortopedik cihaz kullanımı, fiziksel engeller, yaşanan ameliyatlar vb. durumlar insanların tutumlarının oluşumunu etkileyen fizyolojik koşullardan bazılarıdır. Örneğin; kanser, şeker, kalp gibi kronik hastalıkların kötümser düşüncelere, bazı iç salgı bezlerindeki artış veya azalma yönündeki denge bozulmalarının tutum eğilimlerinde önemli değişimlere neden olduğu bilinmektedir. Bazı bulaşıcı hastalıklar da (cüzzam gibi), toplumsal soyutlama yaratmakta ve bu tür rahatsızlığı olan bireylerden kaçınma veya onları tecrit etme yönünde tutumlar geliştirmektedir.”<sup>3</sup>*

Tarihte hadis metinlerine yönelik farklı yaklaşımların olduğu bilinmektedir. Özellikle hicri ilk asırlardaki ehli hadis ile ehli rey arasındaki tartışmalar incelendiğinde farklı yaklaşımların arkasında zihinsel ve bilişsel faktörlerin yer aldığı ifade edilebilir.<sup>4</sup>

Bu çerçevede Hadis metinlerini dinin kaynağı olarak kabul eden ve bu çerçevede kendisinden istifade edilmesi gerektiğini düşünen biri ile hadis metinlerinin tarihsel birer bilgi kaynağı olduğunu ifade eden kişilerin metinlere yaklaşımı aynı olmayacaktır. 73 fırka hadisinin farklı tutumlara sahip kişiler tarafından nasıl yorumlandığına dair yapılan bir çalışma konuyu somut bir şekilde ortaya koymaktadır. İlgili çalışmada Şemsuddîn el-Makdisî (öl. 390/1000 Civarı), Kâdı

<sup>2</sup> Erkan Kavas, “Dini Tutum - Stresle Başa Çıkma İlişkisi”, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 37 (2013), 144; Michael J. Donahue vd., “Din, Tutumlar ve Sosyal Davranış”, Din ve Maneviyat Psikolojisi -Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları-, 2013, 541-572.

<sup>3</sup> Yıldız Dilek Ertürk, *Sosyal Psikoloji* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi Yayınları, ts.), 122.

<sup>4</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Uyar, “Hadisleri/Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar (Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re’y Ekolleri)”, *Bilimname : Düşünce Platformu* II/5 (Şubat 2004), 29-44; Kadir Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı : İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği* (Bursa : Emin Yayınları, 2007).

Abdulcebbâr (öl. 415/1020), İbn Hazm (öl. 456/1064), Gazzâlî (öl. 505/1111), İbn Rüşd (öl. 595/1198)'ün 73 fırka hadisi ile ilgili yaklaşımları ele alınmış ve farklı yaklaşımların arka planında yatan tutumlar tespit edilmeye çalışılmıştır.<sup>5</sup>

Genelde dini metinlere özelde ise hadis metinlerine yaklaşıma etki etmesi muhtemel tüm hususların bir makale çalışmasında ele alınması mümkün değildir.<sup>6</sup> Ancak bu çalışmada insanların yaşamış oldukları önemli tecrübelerden biri olan pandemi süreçlerinin hadis metinlerine yaklaşıma dair bir etkisinin olup olmadığının izi sürülmeye çalışılacaktır. İçerisinde bulunmuş olduğumuz Covid-19 pandemi süreci dünya çapında yaşanan büyük bir salgının hadis metinlerine yaklaşıma etki edip etmediğinin nicel ve nitel verilerin birlikte değerlendirilebildiği karma yöntem araştırmalarından faydalanarak incelenmesini mümkün kılmıştır.

Hadisler ve salgın konusuna yoğunlaşmış çağdaş bilimsel çalışmalarda çoğunlukla salgınların tarihi,<sup>7</sup> toplumsal yansımaları,<sup>8</sup> Hz. Peygamber'in veya genel anlamda İslam'ın hastalıklara ve salgınlara bakışı, Hz. Peygamber'in tavsiyeleri ve bu tavsiyelere dair şarihlerin yorumları,<sup>9</sup> bu süreçte dikkat edilmesi gereken esaslar, salgın

<sup>5</sup> Muhammet Emin Eren, "Bir Hadis Beş Yorum: 73 Fırka Hadisine Farklı Bazı Yaklaşımlar", *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XXIX/2 (2018), 331-347.

<sup>6</sup> Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum : Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması* (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003); Cengiz Kallek (ed.), "Dini Hükmülerin Kaynağı ve Dini Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı" (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 567; Salih Kesgin, *Hadisleri Anlama Sorunu* (Ankara: TDV Yayınları, 2016).

<sup>7</sup> Orhan Kılıç, *Eskiçağdan Yakınçağa Genel Hatlarıyla Dünyada ve Osmanlı Devleti 'nde Salgın Hastalıklar* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Rektörlüğü, 2004); Mesut Ayar, *Osmanlı Devleti 'nde Kolera Salgını: İstanbul Örneği (1892-1895)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2005); Burcu Kurt, İsmail Yaşayanla (ed.), *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Salgın Hastalıklar ve Kamu Sağlığı* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017); Hüseyin el-Mhemit, "İslâm Tarihi Boyunca Görülen Salgın Hastalıklar ve Alınan Önlemler", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 8 (2020), 123-137; Hakan Temir - Hüseyin el-Mhemit, "Emevî İktidarın Kuruluş ve Yıkılışında Salgın Hastalıkların Etkisi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XX/2 (2020), 933-960; Andrew Nikiforuk, *Mahşerin Dördüncü Atlısı : Salgın ve Bulaşıcı Hastalıklar Tarihi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000).

<sup>8</sup> Bahar Aykan - Onur Bilginer (ed.), *Salgın Halleri Covid-19 ve Toplumsal Eşizlikler* (Ankara: Nika Yayınevi, 2021); Tübitak tarafından desteklene projelerin bulguları için bk. "https://tubitak.gov.tr/sites/default/files/20689/covid\_19\_ve\_toplum\_salginin\_sosyal\_beseri\_ve\_ekonomik\_etekileri\_sorunlar\_ve\_cozumler.pdf", <https://tubitak.gov.tr> (Erişim 17 Ekim 2021).

<sup>9</sup> Abdulvasıf Eraslan, "Tâ'ün Rivayetleri Çerçevesinde Hadis Şarihlerinin Hz. Peygamberin Karantina Tavsiyesine Yönelik Yaklaşımları", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/25 (2020), 487-511.

dönemlerindeki ibadetler ve fikhî hükümleri, salgınların inanca etkisi, bazı âlimlerin salgın hastalıklara yaklaşımı, genel anlamda bu sürecin dini yaşantı ve yaklaşımlara etkisi gibi konular üzerine durulmuştur.<sup>10</sup> Ancak Salgın sürecinin hadislere yaklaşıma etkisine dair bu çalışmadaki gibi saha çalışması yapılmış değildir. Bu husus çalışmanın özgün yönünü ortaya koymaktadır.

Bu çalışmanın hadisleri anlama, yorumlama, dini bilgilere yaklaşım, dini ve bilimsel bilgilerin mukayesesi gibi hususlara dair elde edilecek bulgular vasıtasıyla sahih dini bilgiye ulaşma ve insanları sahih bir din anlayışına ulaştırma hususunda yeni birtakım yaklaşımlar geliştirmeye dair önemli yönlendirmelerde bulunması ise yaygın etki olarak ifade edilebilir.

### 1. Pandemi Süreçlerinin Tarihte Hadis Metinlerine Yaklaşım Etkisi

Geçmişte yaşanan pandemi süreçlerinin hadis metinlerine yaklaşıma etkisinin halk nezdindeki yansımalarını tespit etme imkânına sahip değiliz. Ancak pandemiden şiddetli bir şekilde etkilenen âlimler ile böylesi bir tecrübe yaşamamış âlimlerin eserleri üzerinden bu durumun izini sürmek mümkün olabilir. Bu çerçevede İslam tarihinde pandemi yaşanan coğrafyalar ve bu coğrafyalarda yaşayan alimler incelendiğinde bu süreci ağır bir şekilde yaşayan hadis alimlerinin başında, kendisinin de bulaşıcı bir hastalık olan dizanteriden vefat ettiği aktarılan,<sup>11</sup> İbn Hacer el-Askalânî'nin geldiği söylenebilir. IX. Yüzyılda Kahire'de yaşanan tâun salgınında İbn Hacer kendi çocuklarını kaybetmiş ve bu süreçle alakalı olarak *Bezlü'l-mâ'ûn fî fadli't-tâ'ûn* isimli bir

<sup>10</sup> Veli Atmaca, *Tarih Boyunca Hastalık Algılamasında Dua Şifa İlişkisi* (İstanbul : Gereklî Kitap, 2011); Ramy Mahmoud, "İbn Hacer el-'Askalânî'nin Veba-Tâun Gibi Salgın Hastalıklara Yaklaşımı", *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* III/6 (2020), 67-86; Fatih Kandemir, "Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında Covid-19 Pandemi Neslinin Dindarlık ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi/Tokat İlmîyat Dergisi* VIII/1 (2020), 99-129; Süleyman Kaya, "Covid-19 Pandemi Süreci ve Sonrasına Kur'an Temelli Yaklaşım", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* IV/3 (2020), 1-29; Mehmet Bekir Gültekin, "Covid-19 Pandemisi Sürecinde Din Görevlileri-Cami-Cemaat İlişkileri (Ankara/Yenimahalle Örneği)", *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/2 (2020), 131-164; Mehmet Aziz Yaşar, "Pandemik Hastalıklar ve Karantina Üzerine Fikhî Bir Analiz", *Atlas International Refereed Journal on Social Sciences* VI/29 (2020), 463-479; Muhammed Yamaç, "Religious and Social Impacts in Turkey During the Coronavirus Pandemic", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/1 (2021), 65-84.

<sup>11</sup> Şakir Mahmut Abdu'l-Muni, *İbn Hacer el-Askalânî musannefâtuhu ve dirasetun fî menhecîhi ve mevaridihi fî kitabîhi'l-İsâbe*, (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1997), 1/120.

eser kalem almıştır.<sup>12</sup> Bu noktada tarihte salgın hastalıkların hadis metinlerine yönelik ilk etkisinin konuyla ilgili müstakil çalışmalar yapmak şeklinde ortaya çıktığı ifade edilebilir. İbn Hacer ilgili eseri beş bölümden oluşturmaktadır. Bölümler ve yoğunlaştığı konuların şu şekilde olduğu anlaşılmaktadır: Vebanın hem azab hem de rahmet olarak değerlendirilmesi; veba ile tâ'ûnun anlamı, bu hastalığın sebebine dair 'cin teorisi', hastalıktan korunmak üzere okunması tavsiye edilen ayet ve hadisler; vebadan dolayı ölen Müslümanın şehit olduğu; karantina-nın önemi, karantina bölgesini terk etmenin sakıncası; veba olunca yapılacak dua, alınacak önlemler, hastalara karşı takınılması gereken tavırlar.<sup>13</sup>

İbn Hacer'in veba ve hastalıklarla ilgili meseleleri bu şekilde genişçe ele almasının sebebinin yaşamış olduğu pandemi tecrübesi olduğu açıktır.

İbn Hacer'in Fethu'l-bârî isimli Buhârî şerhinde de yine veba ile ilgili hadisleri *Bezlu'l-mâ'ûn* isimli eseri çerçevesinde özetlediği görülmektedir.<sup>14</sup> Ancak hemen hemen aynı zaman diliminde salgın hastalığın uğramadığı Anadolu'da yaşayan İbn Melek (öl. 821/1418'den sonra) Buhârî'de yer alan salgınla ilgili hadislerin yorumu hususunda oldukça farklı bir tavır takınmıştır. "Bir yerde tâ'ûn olduğunu işiterseniz oraya girmeyin! Sizin bulunduğunuz bir yerde tâ'ûn çıkarsa oradan çıkmayın!" rivayetini şerh ederken tâ'ûn kelimesinin izahını şu şekilde yapmıştır:

"Buradaki yasağın gerekçesinin, takdir edilmemiş bir şeyin başa gelme endişesi değil; tâ'ûn bulunan yere giren kişinin ölümünün o yere girmesi veya tâ'ûn bulunan yerden kaçan kişinin kurtulmasının buradan kaçmasından dolayı gerçekleştiğini insanların zannetmeleri sebebiyle ortaya çıkacak olan muhtemel bir fitnedeki endişe duyulmasından kaynaklandığı söylenmiştir."<sup>15</sup>

İbn Melek "Kim Allah yolunda öldürülürse o şehittir. Kim tâ'ûn sebebiyle ölürse o şehittir." hadisini şerh ederken ise tâ'ûn kelimesinin

<sup>12</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlu'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn* (Riyad : Dâru'l-Âsime, 1991).

<sup>13</sup> Krş. İsmail Kurt, "Bezlu'l-Mâûn Fadli't-Tâûn Adlı Eseri Çerçevesinde Veba Hastalığı", Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi: Akademik - US IV/1 (2020), 104-105.

<sup>14</sup> Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhibbuddin Hatib (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959), 1/180-181.

<sup>15</sup> Abdullatif b. Abdulaziz İbn Melek, *Mebâriku'l-ehzâr şerhu Meşâriki'l-Envâr*, thk. Ebü Muhammed Eşref b. Abdülmaksûd (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1995), 2/57.

manasını en-Nevevî'den naklen aktarmış başka bir izahta bulunmamıştır.<sup>16</sup>

Aynı zaman diliminde ancak farklı tecrübelerle sahip olan bu iki âlimin şerhlerinin tamamen aynı özelliğe sahip olduğunu ifade etmek belki mümkün değildir. Ancak pandemiye çok ağır bir şekilde tecrübe eden İbn Hacer'in konuyla ilgili müstakil bir kitap yazması ve *Fethu'l-bâri*'de bu kitabını özetlemesi, buna mukabil pandemi tercübesi olmayan İbn Melek'in ilgili rivayetin sadece kaderle ilgisine kısaca değinmiş olması yaşanan tecrübelerin hadis metinlerine yaklaşıma etkisine dair önemli bir farklılık olarak yorumlanmaya müsait olmalıdır. Ayrıca şu husus da ifade edilmelidir ki, İbn Melek hadis şerhlerinin tümünde bu şekilde kısa izahlar yapmamakta; kendisi açısından önemli olan bir takım hususlarda ayrıntılı izahlara girişmektedir.<sup>17</sup>

## 2. Günümüzde Yaşanan Pandemi Tecrübesinin Hadis Metinlerine Yaklaşıma Etkisi

Tarihte pandemi süreçlerinin halk üzerindeki etkilerini tespit etme imkânı bulunmamaktadır. Ancak günümüzde devam eden Covid 19 pandemisinin halkın hadis metinlerine yaklaşımını nasıl etkilediğini nicel ve nitel verilerin birlikte değerlendirilebildiği karma yöntem araştırmalarından faydalanarak tespit etme imkânına sahibiz. Bu çerçevede çalışmanın devamında yapılan anket çerçevesinde günümüzde pandemi gibi bir tecrübenin insanların hadis metinlerine yaklaşımını etkileyip etkilemediği ele alınacaktır.

## 3. Araştırmanın Yöntemi

Araştırma süreci karma yöntem araştırma desenlerinden biri olan yakınsayan paralel desen ile yürütülmüştür. Yakınsayan paralel desen araştırmacının, nitel ve nicel aşamaları araştırma sürecinde eş zamanlı olarak uygulaması ile yürütülmektedir. Bu desen yöntemlere eşit öncelik vermektedir ancak verilerin çözümlenmesi aşamasında bu aşamaları birbirinden ayrı tutmaktadır. En son aşamada ise yorumlama yapılırken nitel ve nicel kaynaklardan elde edilen veriler birleştirilir. Yakınsayan desenin amacı araştırma desenini en iyi şekilde anlamak için aynı konu üzerinde farklı fakat birbirini tamamlayıcı veriler

<sup>16</sup> İbn Melek, *Mebâriku'l-ezhâr şerhu Meşâriki'l-Envâr*, 1/145-146.

<sup>17</sup> Örneğin "Kimi, ameli geride bırakırsa, nesebi onu ileriye götürmez." hadisini şerhi hususundaki değerlendirme için 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 (01 Nisan 2012), 19-20.

toplamdır. Yakınsayan desen süreci araştırmacının nicel istatistik sonuçlarını nitel bulgularla doğrudan karşılaştırması ve çeliştirmesi ile yürütölmektedir.<sup>18</sup>

### 3.1.1. Çalışma Grubu

Araştırmaya katılanların demografik bulguları değerlendirildiğinde katılımcıların %63,8'inin kadın, %64,9'unun evli ve 72,8'inin de 21-44 yaş grubunda ki bireyler olduğu görölmektedir. Yaş gruplarının dağılımı için daha detaylı bakıldığında ise en az katılım %8,8 ile 15-20 arası yaş grubundan olanlara aittir.

**Tablo 1:** Demografik Bulgular

		Sayı	%
<b>Cinsiyetiniz</b>	Erkek	229	36,2%
	Kadın	404	63,8%
	<b>Toplam</b>	633	100,0%
<b>Medeni durumunuz</b>	Evli	411	64,9%
	Bekar	218	34,4%
	Diğer	4	0,6%
	<b>Toplam</b>	633	100,0%
<b>Yaş aralığınız</b>	15-20	56	8,8%
	21-44	461	72,8%
	45 ve üzeri	116	18,3%
	<b>Toplam</b>	633	100,0%
<b>Mesleğiniz</b>	Akademisyen	19	3%
	Din Görevlisi	6	0,9%
	Eğitimci	131	20,7%
	Emekli	6	0,9%
	Esnaf	17	2,0%
	Ev hanımı	143	22,6%
	İdareci	7	1,1%
	İşçi	31	4,7%
	İşsiz	24	3,6%
	Memur	104	16,4%
	Öğrenci	121	19,1%
	Sağlık Elemanı	7	1,1%
	Serbest Meslek	19	3,0%
	<b>Toplam</b>	633	100,0%

<sup>18</sup> Bk. J. W. Creswell - V. L. Plano Clark, *Designing and Conducting Mixed Methods Research* (London: Sage Publications Ltd., 2011).



<b>Eğitim Durumu</b>	İlköğretim	52	8,2%
	Lise	140	22,1%
	Önlisans	87	13,7%
	Lisans	285	45,0%
	Yüksek Lisans	49	7,7%
	Doktora	20	3,2%
	<b>Toplam</b>	633	100,0%
<b>Yaşadığınız yer</b>	Köy	51	8,1%
	Kasaba	9	1,4%
	İlçe Merkezi	156	24,6
	İl Merkezi	417	65,9
	<b>Toplam</b>	633	100,0%
<b>Gelir Durumunuz</b>	Çalışmıyor	191	30,2%
	Asgari ücret	59	9,3%
	2500-5000	189	29,9%
	5001-8000	142	22,4%
	8001+	52	8,2%
	<b>Toplam</b>	633	100,0%

Meslekler açısından dağılımları ise %22,6 ile en yüksek katılımın ev hanımlarından en düşük katılımın ise %0,9 ile emekli ve din görevlilerinden olduğu görülmektedir. Eğitim durumları açısından katılımcıların dağılımında ise en yüksek oran %45 ile lisans düzeyine ait görülmektedir. En az katılım ise %3,2 ile doktora düzeyine aittir.

Katılımcıların %65,9'u il merkezinde yaşadığını belirtirken ilçe merkezlerinde yaşayanların oranı %24,6 ve köylerde yaşayanların oranı da %8,1'dir. Gelir durumu açısından verilere bakıldığında ise katılımcıların %30,2'sinin çalışmadığı, %9,3'ünün asgari ücret aldıkları %29,9'unun 2500-5000 TL gelire sahip oldukları ve %8,2'sinin de 8000 TL üzeri gelire sahip oldukları görülmektedir.

Demografik veriler bütün olarak değerlendirildiğinde, çoğunluğunun kadın, lisans ve üzeri eğitim düzeyine sahip oldukları, 21-45 yaş aralığında buldukları, öğrenci, eğitimci ve akademisyen şeklinde eğitim camiasına mensup oldukları, il merkezinde yaşadıkları ve alt ve orta düzey gelire sahip oldukları dikkat çekmektedir.

### 3.1.2. Veri Toplama Araçları ve Verilerin Analizi

Araştırmada veri toplama araçları olarak kişisel bilgi formu, pandemi süreci değerlendirme formu, hadis yaklaşım değerlendirme formu kullanılmıştır. Hadislere yaklaşım değerlendirme formunda şu hadisler sorulmuştur:

1. "Şu çörek otunu kullanmaya devam edin, çünkü onda ölümden başka her hastalığa şifa vardır."<sup>19</sup>

2. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Yüce Allah İnsanlar topluca günah işlediklerinde, öğüt alıp tövbe etsinler diye onlara salgın bir bela gönderir. İyiliği emretmek, kötülükten sakındırmak ilkesini terk ettiklerinde, onları evlerinden dışarı çıkamayacakları duruma düşürür. Allah'ı anmayı unuttuklarında ise, dünyadan lezzet almasınlar diye ölüm korkusunu onların arasında yaygınlaştırır..."<sup>20</sup>

3. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Bir yerde veba ve benzeri, herhangi bir bulaşıcı hastalık olduğunu işittiğiniz zaman, o yere girmeyiniz. Bulduğunuz yerde böyle bulaşıcı bir hastalık varsa, oradan da çıkıp kaçmayınız."<sup>21</sup>

4. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Mallarınızı zekatla koruyunuz. Hastalarınızı sadaka ile tedavi ediniz. Belaları da dua ile karşılayınız."<sup>22</sup>

5. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir hadisinde "Bulaşıcılık / hastalığın bulaşması diye bir şey yoktur." buyurdu. Bedevî, köylü bir adam: "Ya Resülallah! Biz uyuz olmuş bir keçiyi davarların arasına koyduğumuzda onların hepsi uyuz oluyor." deyince, Peygamberimiz (s.a.s.) "Peki o ilk hayvanı kim uyuz etmişti?" diye cevap verdi."<sup>23</sup>

Rivayetler bu süreçte internet üzerinde en çok paylaşılan hadislerden seçilmiştir. Bu rivayetlerden bir tanesi uydurma diğerleri ise sahih olarak değerlendirilmektedir. Uydurma rivayeti de hadis olarak sormaktaki amacımız metinden hareketle bir rivayete dair geliştirilen tutumlarda bir farklılığın olup olmadığını tespit etmektir. Yukardaki hadislerin tümüyle ilgili olarak şu sorular deneklere yöneltilmiştir:

a. Bu hadisin sahih olup olmadığına bakmak lazım. Eğer sahihse doğrudur.

<sup>19</sup> Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünen*, thk. 'İmâdu't-Tayyâr vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirün, 2010), "Tıb", 6 Rivayet muhakkik tarafından sahih olarak değerlendirilmektedir. Bk. dipnot: 1.

<sup>20</sup> Bu rivayet internette hadis olarak yer almaktadır. Örnek olarak Bk. Mühürlü Güller, "Peygamber Efendimiz (s.a.v) Yüce ALLAH İnsanlar topluca günah işlediklerinde, öğüt alıp tövbe etsinler diye onlara salgın bir bela gönderir. Emr-i bi'l-maruf ile Nehy-i ani'l-münker (iyiliği emretmek, kötülükten sakındırmak) +", Tweet, @GullerMuhurlu (blog), 26 Mart 2020. Ancak bu rivayetin kaynağı bulunamamıştır. Bu itibarla uydurma olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>21</sup> Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, *Sahih*, thk. 'Izzuddîn Dali vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirün, 2015), "Tıb", 19.

<sup>22</sup> Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, thk. Muhammed Besyünî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410), 3/282 Rivayet Beyhakî tarafından münker olarak değerlendirilmiştir.

<sup>23</sup> Buhârî, "Tıb", 24.

b. Bilimsel gerçeklere aykırı olduğu için peygamber böyle bir söz söylemez.

c. Bu hadis Hz. Peygamber'in Allah'tan öğrendiği bir bilgiyi ihtiva etmektedir.

d. Hadiste geçen bilgiler o dönem insanının tecrübelerini yansıtmaktadır.

A seçeneği ile deneklerin hadislerin sahih olup olmadığına dair bir bilinç sahibi olup olmadıkları ölçülmeye çalışılmıştır. B seçeneği ise deneklerin din-bilim ilişkisi çerçevesindeki tutumları incelenmiştir. C seçeneği hadislerin vahiy mahsulü olup olmadığına dair yaklaşımlarını ölçmeye yöneliktir. D seçeneği ile ise hadis metinlerinin tarihsel olup olmadığına dair tutumlar incelenmiştir.

Daha genel olarak pandemi sürecinin etkisinin yukardaki seçenekleri tercihte etkileri, değişkenler aracılığıyla tespit edilerek yaşanan tecrübelerin hadis metinlerine yaklaşıma etkisi ölçülmeye çalışılmıştır.

Görüşme formundan elde edilen nitel veriler içerik analizi ile değerlendirilmiş, nicel veriler ise SPSS 22 istatistik programından faydalanılarak uygun istatistik testler ile analiz edilmiştir.

#### 4. Bulgular ve Değerlendirme

##### 4.1. Salgın Sürecinde Yaşananlara Dair Bulgular

Salgın sürecinde katılımcıların iş durumlarında herhangi bir değişiklik olup olmadığı sorusuna verilen cevaplara bakıldığında, katılımcıların yaklaşık olarak yarısının olumlu veya olumsuz şekilde bu süreçten etkilendiği görülmektedir. Etkilenenler açısından ise %8,5'i olumlu, %36,7'sinin ise olumsuz etkilendiği dikkat çekmektedir.

Bu süreçte katılımcıların dini bilgilere ilgilerinde herhangi bir değişiklik olup olmadığı konusunda ise katılımcıların %50,7'sinin ilgilerinin arttığı, %4,7'sinin ise ilgilerinin azaldığı görülmektedir. Dolayısıyla salgın sürecinin bireylerin dini bilgilere yönelmesine katkıda bulunduğu söylenebilir. Aynı bağlamda daha özel bir dini bilgi alanı olarak hastalıklarla ilgili hadislere olan ilgi değişikliği düzeyini tespiti için sorulan soruya verilen cevaplar incelendiğinde, katılımcıların %43,1'inin söz konusu hadisleri merak ettiği ve onları araştırdığı görülmektedir. Bu iki soruya verilen cevaplar bize insanların sıkıntılı durumlarda dini alana yöneldikleri ve sıkıntı konusuna dair dini cevaplar bulmaya çalıştıklarını göstermektedir.

**Tablo 2:** Salgın Sürecinde Yaşananlara Dair Bulgular

		Sayı	%
1. Salgın sürecinde iş durumunuzda herhangi bir değişiklik oldu mu?	Evet, olumlu anlamda	54	8,5%
	Evet, olumsuz anlamda	232	36,7%
	Hayır	347	54,8%
	<b>Toplam</b>	<b>633</b>	<b>100,0%</b>
2. Salgın sürecinde dini bilgilere ilginizde herhangi bir değişiklik oldu mu?	Evet, arttı.	321	50,7%
	Evet, azaldı.	30	4,7%
	Hayır, değişmedi.	282	44,5%
	<b>Toplam</b>	<b>633</b>	<b>100,0%</b>
3. Bu süreçte siz veya yakınlarınız Covid hastalığı geçirdiniz mi?	Ben hastalığa yakalandım.	28	4,4%
	Yakınlarımdan hastalanmalar oldu.	355	56,1%
	Ben ve yakınlarım hastalığa yakalandık.	145	22,9%
	Hiç kimse hastalığa yakalanmadı.	105	16,6%
	<b>Toplam</b>	<b>633</b>	<b>100,0%</b>
4. Pandemi sürecinin hastalıklarla ilgili hadisleri merak ve araştırmanıza etkisi oldu mu?	Evet	273	43,1%
	Hayır	277	43,8%
	Kararsızım	83	13,1%
	<b>Toplam</b>	<b>633</b>	<b>100,0%</b>
5. Covid 19 aşısına dair tutumunuz nedir?	Aşı oldum.	54	8,5%
	Sıramı bekliyorum aşı olacağım.	212	33,5%
	Kararsızım, araştırıyorum.	208	32,9%
	Aşı olmayacağım.	159	25,1%
	<b>Toplam</b>	<b>633</b>	<b>100,0%</b>

48 | db

Covid'e yakalanma ve Covid sebebiyle ölüm durumlarına bakıldığında, kendisi, akraba ve tanıdıkları hastalığa yakalananların oranının %83,4'e ulaştığı görülmektedir. Yine akraba veya tanıdıklarından Covid sebebiyle ölenlerin bulunduğunu belirtenlerin oranı da yine %75,5 olarak görülmektedir. Dolayısıyla bu süreçten hastalık ve ölüm sebebiyle etkilenenlerin oranının çok büyük bir yüzdeye ulaştığı söylenebilir.

Covid 19 salgınının önlenmesinde en önemli araç olarak görülen aşı karşısında katılımcıların tutumlarına bakıldığında ise katılımcıların %25,1'inin aşı olmayacaklarını söyledikleri görülmektedir.

Kararsızları da ekleyince toplumda önemli oranda insanın aşya karşı soğuk durdukları ve şüpheyle yaklaştıkları dikkat çekmektedir.

#### 4.2. Salgın Sürecinde Yaşananların Hadislere Etkisine Dair Bulgular

Salgın sürecinde yaşananların katılımcıların Hz. Peygamber'in (s.a.s.) *"Şu çörek otunu kullanmaya devam edin, çünkü onda ölümden başka her hastalığa şifa vardır."* hadisine bakışlarına etkilerini ele alan tabloya baktığımızda;

Salgın sürecinin dini bilgilere olan ilgiye etkisi değişkeninin söz konusu hadisi algılama açısından katılımcılarda ( $\chi^2$ : 35,683, P: ,000) anlamlı düzeyde bir farklılığa yol açtığı görülmektedir.

Özellikle *"Bilimsel gerçeklere aykırı olduğu için Peygamber Efendimiz böyle bir söz söylemez."* seçeneğine katılımın dini bilgilere ilgisi azalanlarda diğer değişkenlere göre çok yüksek olduğu ama *"Bu hadis Hz. Peygamber'in Allah'tan öğrendiği bir bilgiyi ihtiva etmektedir."* seçeneğine katılımlarının ise diğer değişkenlere göre önemli ölçüde düşüğü dikkat çekmektedir. Aynı grubun hadisin içerdiği bilgiyi o dönemin tecrübesini yansıttığı seçeneğine katılımlarının da önemli ölçüde yüksek çıktığı görülmektedir.

---

db | 49

Pandemi sürecinde hastalığa yakalanma durumu değişkeninin söz konusu hadisi algılama açısından katılımcılarda ( $\chi^2$ : 6,649, P: ,880) anlamlı düzeyde bir farklılığa yol açmadığı görülmektedir. Yine de hadise dair cevaplar arasında yer alan *"Bu hadisin sahih olup olmadığına bakmak lazım. Eğer sahihse çörek otu her derde şifa olmalıdır."* şikkına katılım oranının kendisi hastalığa yakalananlarda, kendisi ve çevresindeki hiç kimsenin hastalığa yakalanmadığını söyleyenlere göre daha yüksek olduğu dikkat çekmektedir.

**Tablo 3: Değişkenler Açısından 1 Numaralı Hadise Yaklaşım**

1. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Şu çörek otunu kullanmaya devam edin, çünkü onda ölümden başka her hastalığa şifa vardır." Hadisi ile ilgili olarak sizin için uygun olan ifadeyi işaretleyiniz.													
		Bilimsel gerçeğe aykırı olduğu için Peygamber Efendimiz böyle bir söz söylemez.		Bu hadisin sahih olup olmadığına bakmak lazım. Eğer sahihse çörek otu her yerde şifa olmalıdır.		Bu hadis Hz. Peygamber'in Allah'tan öğrendiği bir bilgiyi ihtiva etmektedir.		Hadiste geçen bilgiler o dönem insanının tecrübelerini yansıtmaktadır.		Diğer		Toplam	
		N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
1. Dini Bilgilere İlgide Değişiklik	Evet, arttı.	6	1,9 %	145	45,2 %	102	31,8 %	60	18,7 %	8	2,5 %	321	100,0 %
	Evet, azaldı.	6	20,0 %	10	33,3 %	5	16,7 %	8	26,7 %	1	3,3 %	30	100,0 %
	Hayır, değişmedi.	8	2,8 %	124	44,0 %	73	25,9 %	68	24,1 %	9	3,2 %	282	100,0 %
	Toplam	20	3,2 %	279	44,1 %	180	28,4 %	136	21,5 %	18	2,8 %	633	100,0 %
2. Covid Hastalığı Geçirme Durumu	Ben	1	3,6 %	15	53,6 %	6	21,4 %	6	21,4 %	0	0,0 %	28	100,0 %
	Yakınlarım	11	3,1 %	154	43,4 %	101	28,5 %	77	21,7 %	12	3,4 %	355	100,0 %
	Ben ve yakınlarım	2	1,4 %	66	45,5 %	44	30,3 %	30	20,7 %	3	2,1 %	145	100,0 %
	Hiç kimse	6	5,7 %	44	41,9 %	29	27,6 %	23	21,9 %	3	2,9 %	105	100,0 %
3. Hastalıklarla İlgili Hadisleri Merak Ve Araştırma Durumu	Evet	3	1,1 %	116	42,5 %	92	33,7 %	52	19,0 %	10	3,7 %	273	100,0 %
	Hayır	15	5,4 %	121	43,7 %	69	24,9 %	64	23,1 %	8	2,9 %	277	100,0 %
	Kararsızım	2	2,4 %	42	50,6 %	19	22,9 %	20	24,1 %	0	0,0 %	83	100,0 %
4. Covid 19 Aşısına Dair Tutum	Aşı oldum.	0	0,0 %	25	46,3 %	12	22,2 %	14	25,9 %	3	5,6 %	54	100,0 %
	Sıramı bekliyorum aşı olacağım.	8	3,8 %	96	45,3 %	55	25,9 %	49	23,1 %	4	1,9 %	212	100,0 %
	Kararsızım, araştırıyorum.	5	2,4 %	91	43,8 %	63	30,3 %	45	21,6 %	4	1,9 %	208	100,0 %
	Aşı olmayacağım.	7	4,4 %	67	42,1 %	50	31,4 %	28	17,6 %	7	4,4 %	159	100,0 %
	Toplam	20	3,2 %	279	44,1 %	180	28,4 %	136	21,5 %	18	2,8 %	633	100,0 %

Salgın sürecinin hastalıklarla ilgili hadisleri merak ve araştırmaya etkisi değişkeninin söz konusu hadisi algılama açısından katılımcılarda ( $x^2$ : 18,376, P: ,019) anlamlı düzeyde bir farklılığa yol açtığı görülmektedir. Özellikle süreç sebebiyle konu ile ilgili hadislerle meraklarının arttığını ve araştırmaya başladıklarını söyleyenlerin "*Bu hadis Hz. Peygamber'in Allah'tan öğrendiği bir bilgiyi ihtiva etmektedir.*" seçeneğine katılımları en üst düzeyde iken diğer seçeneklere katılımlarının ise en düşük düzeyde olduğu görülmektedir. Bu sonucun, hadisleri araştıranların söz konusu hadisin vahiy kaynaklı olduğuna yönelik inançlarının arttığını gösterdiği söylenebilir.

Pandemi sürecinde Covid aşısına dair tutum değişkeninin söz konusu hadisi algılama açısından katılımcılarda ( $x^2$ : 11,266, P: ,506) anlamlı düzeyde bir farklılığa yol açmadığı görülmektedir. Veriler daha detaylı olarak incelendiğinde aşı olanların "*Bu hadis Hz. Peygamber'in Allah'tan öğrendiği bir bilgiyi ihtiva etmektedir.*" seçeneğine katılım oranlarının diğer katılımcılara göre daha düşük düzeyde olduğu ancak "*Hadiste geçen bilgiler o dönem insanının tecrübelerini yansıtmaktadır.*" seçeneğinin katılımlarının ise en yüksek düzeyde olduğu dikkat çekmektedir. Dolayısıyla aşı olanların olmayacaklarını söyleyenlere göre daha çok akılcı bir şekilde düşündükleri ve hadisin içerdiği bilgileri döneme ait bilgi olarak değerlendirdikleri söylenebilir.

**Tablo 4:** Değişkenler Açısından 2 Numaralı Hadise Yaklaşım

2. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Yüce Allah İnsanlar topluca günah işlediklerinde, öğüt alıp tövbe etsinler diye onlara salgın bir bela gönderir. İyiliği emretmek, kötülükten sakındırmak ilkesini terk ettiklerinde, onları evlerinden dışarı çıkamayacakları duruma düşürür. Allah'ı anmayı unuttuklarında ise, dünyadan lezzet almasınlar diye ölüm korkusunu onların arasında yaygınlaştırır..." hadisi ile ilgili olarak sizin için uygun olan ifadeyi işaretleyiniz.													
	Bu hadisin sahih olup olmadığına bakmak lazımdır. Eğer sahihse doğrudur.		Bilimsel gerçeklere aykırı olduğu için peygamber böyle bir söz söylemez.		Bu hadis Hz. Peygamber'in Allah'tan öğrendiği bir bilgiyi ihtiva etmektedir.		Hadiste geçen bilgiler o dönem insanının tecrübelerini yansıtmaktadır.		Diğer		Toplam		
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	
1. Dini Bilgilere İlgide	Evet, arttı.	164	51,1%	7	2,2%	131	40,8%	15	4,7%	4	1,2%	321	100,0%
	Evet, azaldı.	14	46,7%	3	10,0%	9	30,0%	4	13,3%	0	0,0%	30	100,0%

Değişiklik	Hayır, değişmedi.	152	53,9%	4	1,4%	104	36,9%	18	6,4%	4	1,4%	282	100,0%
	Toplam	330	52,1%	14	2,2%	244	38,5%	37	5,8%	8	1,3%	633	100,0%
2.Covid Hastalığı Geçirme Durumu	Ben	15	53,6%	2	7,1%	8	28,6%	3	10,7%	0	0,0%	28	100,0%
	Yakınlarım	186	52,4%	11	3,1%	130	36,6%	22	6,2%	6	1,7%	355	100,0%
	Ben ve yakınlarım	74	51,0%	0	0,0%	68	46,9%	1	0,7%	2	1,4%	145	100,0%
	Hiç kimse	55	52,4%	1	1,0%	38	36,2%	11	10,5%	0	0,0%	105	100,0%
3. Hastalıklarla İlgili Hadisleri Merak Ve Araştırma Durumu	Evet	113	41,4%	5	1,8%	134	49,1%	17	6,2%	4	1,5%	273	100,0%
	Hayır	167	60,3%	6	2,2%	84	30,3%	17	6,1%	3	1,1%	277	100,0%
	Kararsızım	50	60,2%	3	3,6%	26	31,3%	3	3,6%	1	1,2%	83	100,0%
4. Covid 19 Aşısına Dair Tutum	Aşı oldum.	31	57,4%	2	3,7%	17	31,5%	2	3,7%	2	3,7%	54	100,0%
	Sıramı bekliyorum aşı olacağım.	123	58,0%	5	2,4%	68	32,1%	15	7,1%	1	0,5%	212	100,0%
	Kararsızım, araştırıyorum.	101	48,6%	5	2,4%	90	43,3%	11	5,3%	1	0,5%	208	100,0%
	Aşı olmayacağım.	75	47,2%	2	1,3%	69	43,4%	9	5,7%	4	2,5%	159	100,0%
	Toplam	330	52,1%	14	2,2%	244	38,5%	37	5,8%	8	1,3%	633	100,0%

Salgın sürecinde yaşananların katılımcıların Hz. Peygamber'in, *"Yüce Allah insanlar topluca günah işlediklerinde, öğüt alıp tövbe etsinler diye onlara salgın bir bela gönderir. İyiliği emretmek, kötülükten sakındırmak ilkesini terk ettiklerinde, onları evlerinden dışarı çıkamayacakları duruma düşürür. Allah'ı anmayı unuttuklarında ise, dünyadan lezzet almasınlar diye ölüm korkusunu onların arasında*



*yaygınlaştırır...*" hadisine bakışlarına etkilerini ele alan tabloya baktığımızda,

Salgın sürecinin dini bilgilere olan ilgiye etkisi değişkeninin söz konusu hadisi algılama açısından katılımcılarda ( $x^2$ : 14,843, P: ,062) anlamlı düzeyde bir farklılığa yol açmadığı görülmektedir. Ancak veriler detaylı olarak incelendiğinde *"Bilimsel gerçeklere aykırı olduğu için Peygamber Efendimiz böyle bir söz söylemez."* Seçeneğine katılımın dini bilgilere ilgisi azalanlarda diğer değişkenlere göre çok yüksek olduğu ama *"Bu hadis Hz. Peygamber'in Allah'tan öğrendiği bir bilgiyi ihtiva etmektedir."* seçeneğine katılımlarının ise diğer değişkenlere göre önemli ölçüde düştüğü dikkat çekmektedir. Aynı grubun hadisin içerdiği bilgiyi o dönemin tecrübesini yansıttığı seçeneğine katılımlarının da önemli ölçüde yüksek çıktığı görülmektedir.

Pandemi sürecinde hastalığa yakalanma durumu değişkeninin söz konusu hadisi algılama açısından katılımcılarda ( $x^2$ : 26,054, P: ,011) anlamlı düzeyde bir farklılığa yol açtığı görülmektedir. Cevaplar detaylı olarak değerlendirildiğinde, *"Bu hadisin sahih olup olmadığına bakmak lazım. Eğer sahihse doğrudur."* ve *"Bilimsel gerçeklere aykırı olduğu için Peygamber Efendimiz böyle bir söz söylemez."* şıklarına katılım oranlarının kendisi hastalığa yakalananlarda, kendisi ve çevresinde ki hiç kimsenin hastalığa yakalanmadığını söyleyenlere göre daha yüksek olduğu dikkat çekmektedir.

Salgın sürecinin hastalıklarla ilgili hadisleri merak ve araştırmaya etkisi değişkeninin söz konusu hadisi algılama açısından katılımcılarda ( $x^2$ : 26,363, P: ,001) anlamlı düzeyde bir farklılığa yol açtığı görülmektedir. Özellikle süreç sebebiyle konu ile ilgili hadislerle meraklarının arttığını ve araştırmaya başladıklarını söyleyenlerin *"Bu hadis Hz. Peygamber'in Allah'tan öğrendiği bir bilgiyi ihtiva etmektedir."* Seçeneğine katılımları en üst düzeyde iken *"Bu hadisin sahih olup olmadığına bakmak lazım. Eğer sahihse doğrudur."* Seçeneğine katılımının ise en düşük düzeyde olduğu görülmektedir. Bu sonucun, hadisleri araştıranların söz konusu hadisin ilahi kaynaklı olduğuna yönelik inançlarının arttığını gösterdiği söylenebilir.

Pandemi sürecinde Covid aşısına dair tutum değişkeninin söz konusu hadisi algılama açısından katılımcılarda ( $x^2$ : 17,056, P: ,147) anlamlı düzeyde bir farklılığa yol açmadığı görülmektedir. Veriler daha detaylı olarak incelendiğinde aşılı olanların *"Bu hadis Hz. Peygamber'in Allah'tan öğrendiği bir bilgiyi ihtiva etmektedir."* seçeneğine katılım

oranlarının diğer katılımcılara göre daha düşük düzeyde olduğu dikkat çekmektedir.

**Tablo 5:** Değişkenler Açısından 3 Numaralı Hadise Yaklaşım

		3. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Mallarınızı zekatla koruyunuz. Hastalarınızı sadaka ile tedavi ediniz. Belaları da dua ile karşılayınız." hadisi ile ilgili olarak size uygun olan ifadeyi işaretleyiniz.									
		Bu hadisin sahih olup olmadığına bakmak lazım. Eğer sahihse sadaka vermek hastalıkları tedavi eder.		Bilimsel gerçeklere aykırı olduğu için peygamber böyle bir söz söylemez.		Bu hadis Hz. Peygamber'in Allah'tan öğrendiği bir bilgiyi ihtiva etmektedir.		Hadiste geçen bilgiler o dönem insanının tecrübelerini yansıtmaktadır.		Diğer	
		N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
1.Dini Bilgilere İlgide Değişiklik	Evet, arttı.	113	35,2%	3	0,9%	190	59,2%	11	3,4%	4	1,2%
	Evet, azaldı.	7	23,3%	2	6,7%	14	46,7%	6	20,0%	1	3,3%
	Hayır, değişmedi.	119	42,2%	4	1,4%	136	48,2%	13	4,6%	10	3,5%
	Toplam	239	37,8%	9	1,4%	340	53,7%	30	4,7%	15	2,4%
2.Covid Hastalığı Geçirme Durumu	Ben	10	35,7%	0	0,0%	16	57,1%	1	3,6%	1	3,6%
	Yakınlarım	135	38,0%	7	2,0%	186	52,4%	18	5,1%	9	2,5%
	Ben ve yakınlarım	52	35,9%	0	0,0%	87	60,0%	3	2,1%	3	2,1%
	Hiç kimse	42	40,0%	2	1,9%	51	48,6%	8	7,6%	2	1,9%
3. Hastalıklarla İlgili Hadisleri Merak Ve Araştırma Durumu	Evet	85	31,1%	1	0,4%	172	63,0%	12	4,4%	3	1,1%
	Hayır	116	41,9%	7	2,5%	126	45,5%	17	6,1%	11	4,0%
	Kararsızım	38	45,8%	1	1,2%	42	50,6%	1	1,2%	1	1,2%
4. Covid 19 Aşısına Dair Tutum	Aşı oldum.	27	50,0%	0	0,0%	23	42,6%	1	1,9%	3	5,6%
	Sıramı bekliyorum aşı olacağım.	92	43,4%	5	2,4%	100	47,2%	11	5,2%	4	1,9%

Karar-sızım, araştı-riyo-rum.	67	32,2%	3	1,4%	126	60,6%	10	4,8%	2	1,0%
Aşı ol-maya-cağım.	53	33,3%	1	0,6%	91	57,2%	8	5,0%	6	3,8%
Toplam	239	37,8%	9	1,4%	340	53,7%	30	4,7%	15	2,4%

Salgın sürecinde yaşananların katılımcıların Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Hz. Peygamber'in (s.a.s.) *"Mallarınızı zekatla koruyunuz. Hastalarınızı sadaka ile tedavi ediniz. Belaları da dua ile karşılayınız."* hadisine bakışlarına etkilerini ele alan tabloya baktığımızda,

Salgın sürecinin dini bilgilere olan ilgiye etkisi değişkeninin söz konusu hadisi algılama açısından katılımcılarda ( $\chi^2$ : 33,065, P: ,000) anlamlı düzeyde bir farklılığa yol açtığı görülmektedir. Veriler detaylı olarak incelendiğinde ise *"Bilimsel gerçeklere aykırı olduğu için Peygamber Efendimiz böyle bir söz söylemez."* seçeneğine katılımın dini bilgilere ilgisi azalanlarda diğer değişkenlere göre çok yüksek olduğu ama *"Bu hadis Hz. Peygamber'in Allah'tan öğrendiği bir bilgiyi ihtiva etmektedir."* seçeneğine katılımlarının ise diğer değişkenlere göre önemli ölçüde düşük çıktığı dikkat çekmektedir. Aynı grubun hadisin içerdiği bilgiyi o dönemin tecrübesini yansıttığı seçeneğine katılımlarının da önemli ölçüde yüksek çıktığı görülmektedir.

Pandemi sürecinde hastalığa yakalanma durumu değişkeninin söz konusu hadisi algılama açısından katılımcılarda ( $\chi^2$ : 10,008, P: ,615) anlamlı düzeyde bir farklılığa yol açmadığı görülmektedir.

Salgın sürecinin hastalıklarla ilgili hadisleri merak ve araştırmaya etkisi değişkeninin söz konusu hadisi algılama açısından katılımcılarda ( $\chi^2$ : 27,136, P: ,001) anlamlı düzeyde bir farklılığa yol açtığı görülmektedir. Özellikle süreç sebebiyle konu ile ilgili hadislere meraklarının arttığını ve araştırmaya başladıklarını söyleyenlerin *"Bu hadis Hz. Peygamber'in Allah'tan öğrendiği bir bilgiyi ihtiva etmektedir."* seçeneğine katılımları en üst düzeyde iken *"Bu hadisin sahih olup olmadığına bakmak lazım. Eğer sahihse sadaka vermek hastalıkları tedavi eder."* seçeneğine katılımının ise en düşük düzeyde olduğu görülmektedir.

Pandemi sürecinde Covid aşısına dair tutum değişkeninin söz konusu hadisi algılama açısından katılımcılarda ( $\chi^2$ : 21,007, P: ,050)

anamlı düzeyde bir farklılığa yol açtığı görülmektedir. Veriler daha detaylı olarak incelendiğinde aşı olanların "Bu hadis Hz. Peygamber'in Allah'tan öğrendiği bir bilgiyi ihtiva etmektedir." seçeneğine katılım oranının diğer katılımcılara göre en düşük düzeyde olduğu dikkat çekmektedir.

**Tablo 6:** Değişkenler Açısından 4 Numaralı Hadise Yaklaşım

		Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir hadisinde "Bulaşıcılık / hastalığın bulaşması diye bir şey yoktur." buyurdu. Bedevî, köylü bir adam: "Ya Rasulallah! Biz uyuz olmuş bir keçiyi davarların arasına koyduğumuzda onların hepsi uyuz oluyor." deyince, Peygamberimiz (s.a.s.) "Peki o ilk hayvanı kim uyuz etmişti?" diye cevap verdi." Bu hadisle ilgili olarak size uygun olan ifadeyi işaretleyiniz											
		Bu hadisin sahih olup olmadığına bakmak lazım. Eğer sahihse doğrudur.		Bilimsel gerçeklere aykırı olduğu için peygamber böyle bir söz söylemez.		Bu hadis Hz. Peygamber'in Allah'tan öğrendiği bir bilgiyi ihtiva etmektedir.		Hadiste geçen bilgiler o dönem insanının tecrübelerini yansıtmaktadır.		Diğer		Toplam	
		N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
1. Dini Bilgilere İlgide Değişiklik	Evet, arttı.	161	50,2%	19	5,9%	83	25,9%	51	15,9%	7	2,2%	321	100,0%
	Evet, azaldı.	14	4,67%	3	10,0%	6	20,0%	6	20,0%	1	3,3%	30	100,0%
	Hayır, değişmedi.	123	43,6%	25	8,9%	64	22,7%	50	17,7%	20	7,1%	282	100,0%
	Toplam	298	47,1%	47	7,4%	153	24,2%	107	16,9%	28	4,4%	633	100,0%
2. Covid Hastalığı Geçirme Durumu	Ben	12	42,9%	3	10,7%	7	25,0%	5	17,9%	1	3,6%	28	100,0%
	Yakınlarım	173	48,7%	22	6,2%	84	23,7%	63	17,7%	13	3,7%	355	100,0%
	Ben ve yakınlarım	65	44,8%	14	9,7%	38	26,2%	19	13,1%	9	6,2%	145	100,0%
	Hiç kimse	48	45,7%	8	7,6%	24	22,9%	20	19,0%	5	4,8%	105	100,0%
3. Hastalıklarla İlgili Hadisleri Meraklım Ve Araştırma Durumu	Evet	130	47,6%	13	4,8%	80	29,3%	42	15,4%	8	2,9%	273	100,0%
	Hayır	124	44,8%	23	8,3%	57	20,6%	57	20,6%	16	5,8%	277	100,0%
	Kararsızım	44	53,0%	11	13,3%	16	19,3%	8	9,6%	4	4,8%	83	100,0%
4. Covid 19 Aşısına Oldum.	Aşı	28	51,9%	3	5,6%	6	11,1%	9	16,7%	8	14,8%	54	100,0%

Dair Tutum	Sıramı bekliyorum aşı olacağım.	98	46,2%	17	8,0%	53	25,0%	38	17,9%	6	2,8%	212	100,0%
	Kararsızım, araştırıyorum.	92	44,2%	13	6,2%	53	25,5%	40	19,2%	10	4,8%	208	100,0%
	Aşı olmayacağım.	80	50,3%	14	8,8%	41	25,8%	20	12,6%	4	2,5%	159	100,0%
	Toplam	298	47,1%	47	7,4%	153	24,2%	107	16,9%	28	4,4%	633	100,0%

Salgın sürecinde yaşananların katılımcıların Hz. Peygamber'e isnad edilen,

*"Bulaşıcılık / hastalığın bulaşması diye bir şey yoktur." buyurdu. Bedevî, köylü bir adam: "Ya Rasulallah! Biz uyuz olmuş bir keçiyi davarların arasına koyduğumuzda onların hepsi uyuz oluyor." deyince, Peygamberimiz (s.a.s.) "Peki o ilk hayvanı kim uyuz etmişti?" diye cevap verdi."*

hadise bakışlarına etkilerini ele alan tabloya baktığımızda,

db | 57

Salgın sürecinin dini bilgilere olan ilgiye etkisi değişkeninin söz konusu hadisi algılama açısından katılımcılarda ( $\chi^2$ : 13,000, P: ,112) anlamlı düzeyde bir farklılığa yol açmadığı görülmektedir. Veriler detaylı olarak incelendiğinde ise *"Bilimsel gerçeklere aykırı olduğu için Peygamber Efendimiz böyle bir söz söylemez."* Seçeneğine katılımın dini bilgilere ilgisi azalanlarda diğer katılımcılara göre daha yüksek olduğu ama *"Bu hadis Hz. Peygamber'in Allah'tan öğrendiği bir bilgiyi ihtiva etmektedir."* seçeneğine katılımlarının ise diğer katılımcılara göre önemli düşük çıktığı dikkat çekmektedir. Aynı grubun hadisin içerdiği bilgiyi o dönemin tecrübesini yansıttığı seçeneğine katılımlarının da yüksek çıktığı görülmektedir.

Pandemi sürecinde hastalığa yakalanma durumu değişkeninin söz konusu hadisi algılama açısından katılımcılarda ( $\chi^2$ : 6,255, P: ,903) anlamlı düzeyde bir farklılığa yol açtığı görülmektedir. Veriler detaylı olarak değerlendirildiğinde ise hastalığa yakalananların *"Bilimsel gerçeklere aykırı olduğu için Peygamber Efendimiz böyle bir söz söylemez."* seçeneğine katılımlarının hastalığa yakalanmayanlara göre daha yüksek olduğu dikkat çekmektedir.

Salgın sürecinin hastalıklarla ilgili hadisleri merak ve araştırmaya etkisi değişkeninin söz konusu hadisi algılama açısından

katılımcılarda ( $\chi^2$ : 20,650, P: ,008) anlamlı düzeyde bir farklılığa yol açtığı görülmektedir. Özellikle süreç sebebiyle konu ile ilgili hadislerle meraklarının arttığını ve araştırmaya başladıklarını söyleyenlerin "Bu hadis Hz. Peygamber'in Allah'tan öğrendiği bir bilgiyi ihtiva etmektedir." seçeneğine katılımları en üst düzeyde iken "Bilimsel gerçeklere aykırı olduğu için Peygamber Efendimiz böyle bir söz söylemez." seçeneğine katılımları ise en düşük düzeydedir.

Pandemi sürecinde Covid aşısına dair tutum değişkeninin söz konusu hadisi algılama açısından katılımcılarda ( $\chi^2$ : 24,680, P: ,016) anlamlı düzeyde bir farklılığa yol açtığı görülmektedir. Veriler daha detaylı olarak incelendiğinde aşı olanların "Bu hadis Hz. Peygamber'in Allah'tan öğrendiği bir bilgiyi ihtiva etmektedir." seçeneğine katılım oranlarının diğer katılımcılara göre en düşük düzeyde olduğu dikkat çekmektedir.

**Tablo 7:** Değişkenler Açısından 5 Numaralı Hadise Yaklaşım

		5. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Bir yerde veba ve benzeri, herhangi bir bulaşıcı hastalık olduğunu işittiğiniz zaman, o yere girmeyiniz. Bulduğunuz yerde böyle bulaşıcı bir hastalık varsa, oradan da çıkıp kaçmayınız." Hadisi ile ilgili olarak sizin için uygun olan ifadeyi işaretleyiniz.									
		Bu hadisin sahih olup olmadığına bakmak lazım. Eğer sahihse doğrudur.		Bilimsel gerçeklere aykırı olduğu için peygamber böyle bir söz söylemez.		Bu hadis Hz. Peygamber'in Allah'tan öğrendiği bir bilgiyi ihtiva etmektedir.		Hadiste geçen bilgilerin insanın tecrübelerini yansıtmaktadır.		Diğer	
		N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
1. Dini Bilgilere İlgide Değişiklik	Evet, arttı.	237	73,8%	24	7,5%	44	13,7%	12	3,7%	4	1,2%
	Evet, azaldı.	24	80,0%	1	3,3%	5	16,7%	0	0,0%	0	0,0%
	Hayır, değişmedi.	208	73,8%	22	7,8%	40	14,2%	6	2,1%	6	2,1%
	Toplam	469	74,1%	47	7,4%	89	14,1%	18	2,8%	10	1,6%
2. Covid Hastalığı Geçirme Durumu	Ben	22	78,6%	1	3,6%	4	14,3%	0	0,0%	1	3,6%
	Yakınlarım	256	72,1%	26	7,3%	56	15,8%	12	3,4%	5	1,4%
	Ben ve yakınlarım	117	80,7%	11	7,6%	13	9,0%	2	1,4%	2	1,4%
	Hiç kimse	74	70,5%	9	8,6%	16	15,2%	4	3,8%	2	1,9%
3. Hastalıklarla İlgili Hadisleri Merak ve Araştırma Durumu	Evet	187	68,5%	22	8,1%	49	17,9%	11	4,0%	4	1,5%
	Hayır	218	78,7%	21	7,6%	28	10,1%	4	1,4%	6	2,2%
	Kararsızım	64	77,1%	4	4,8%	12	14,5%	3	3,6%	0	0,0%
	Aşısı oldum.	38	70,4%	3	5,6%	9	16,7%	3	5,6%	1	1,9%

4. Covid 19 Aşısına Dair Tutum	Sıramı bekliyorum aşı olacağım.	151	71,2%	20	9,4%	31	14,6%	7	3,3%	3	1,4%
	Kararsızım, araştırıyorum.	161	77,4%	13	6,2%	27	13,0%	2	1,0%	5	2,4%
	Aşı olmayacağım.	119	74,8%	11	6,9%	22	13,8%	6	3,8%	1	0,6%
	Toplam	469	74,1%	47	7,4%	89	14,1%	18	2,8%	10	1,6%

Salgın sürecinde yaşananların katılımcıların Hz. Peygamber'in *"Bir yerde veba ve benzeri, herhangi bir bulaşıcı hastalık olduğunu işitdiğiniz zaman, o yere girmeyiniz. Bulduğunuz yerde böyle bulaşıcı bir hastalık varsa, oradan da çıkıp kaçmayınız."* hadisine bakışlarına etkilerini ele alan tabloya baktığımızda,

Salgın sürecinin dini bilgilere olan ilgiye etkisi değişkeninin söz konusu hadisi algılama açısından katılımcılarda ( $\chi^2$ : 4,557, P: ,804) anlamlı düzeyde bir farklılığa yol açmadığı görülmektedir. Veriler detaylı olarak incelendiğinde ise *"Bilimsel gerçeklere aykırı olduğu için Peygamber Efendimiz böyle bir söz söylemez."* Seçeneğine katılımın dini bilgilere ilgisi azalanlarda diğer değişkenlere göre çok düşük olduğu ama *"Bu hadis Hz. Peygamber'in Allah'tan öğrendiği bir bilgiyi ihtiva etmektedir."* seçeneğine katılımlarının ise diğer değişkenlere göre yüksek çıktığı dikkat çekmektedir. Aynı grubun hadisin içerdiği bilgiyi o dönemin tecrübesini yansıttığı seçeneğine hiç katılmadıkları görülmektedir.

db | 59

Pandemi sürecinde hastalığa yakalanma durumu değişkeninin söz konusu hadisi algılama açısından katılımcılarda ( $\chi^2$ : 9,050, P: ,699) anlamlı düzeyde bir farklılığa yol açmadığı görülmektedir.

Salgın sürecinin hastalıklarla ilgili hadisleri merak ve araştırmaya etkisi değişkeninin söz konusu hadisi algılama açısından katılımcılarda ( $\chi^2$ : 14,354, P: ,073) anlamlı düzeyde bir farklılığa yol açmadığı görülmektedir. Özellikle süreç sebebiyle konu ile ilgili hadislere meraklarının arttığını ve araştırmaya başladıklarını söyleyenlerin

*"Bu hadis Hz. Peygamber'in Allah'tan öğrendiği bir bilgiyi ihtiva etmektedir."* Seçeneğine katılımları en üst düzeyde iken *"Bu hadisin sahih olup olmadığına bakmak lazım. Eğer sahihse doğrudur."*

seçeneğine katılımının ise en düşük düzeyde olduğu görülmektedir.

Pandemi sürecinde Covid aşısına dair tutum değişkeninin söz konusu hadisi algılama açısından katılımcılarda ( $\chi^2$ : 9,484, P: ,661) anlamlı düzeyde bir farklılığa yol açmadığı görülmektedir.

### Tartışma ve Sonuç

Araştırmada yer alan değişkenlerden iş durumu değişkeninin ve rivayetlerin sıhhat durumunun katılımcılarda anlamlı bir farklılığa yol açmadığı anlaşılmaktadır.

Dini bilgilere olan ilgi değişkeni açısından incelendiğinde iki rivayetin katılımcılarda anlamlı düzeyde bir farklılığa yol açtığı görülmektedir. Bunlar *"Şu çörek otunu kullanmaya devam edin..."* ile *"Mallarınızı zekatla koruyunuz..."* rivayetleridir. Bu rivayetlerle ilgili olarak *"Bilimsel gerçeklere aykırı olduğu için Peygamber Efendimiz böyle bir söz söylemez."* seçeneğine katılımın dini bilgilere ilgisi azalanlarda diğer değişkenlere göre çok yüksek olduğu; bununla birlikte *"Bu hadis Hz. Peygamber'in Allah'tan öğrendiği bir bilgiyi ihtiva etmektedir."* seçeneğine katılımlarının ise diğer değişkenlere göre önemli ölçüde düştüğü dikkat çekmektedir. Aynı grubun hadisin içerdiği bilgiyi o dönemin tecrübesini yansıttığı seçeneğine katılımlarının da önemli ölçüde yüksek çıktığı görülmektedir.

60 | db

Bu rivayetlere bakıldığında yaşanan pandemi sürecinde rivayetlerde ifade edilen hususların pratik karşılıklarının tecrübe edilememesinin bu durumda etkili olduğu ifade edilebilir. Covid 19 pandemi sürecinde çörek otu kullanımının hastalığa çare olmadığı görülmüş, zekât ve sadaka veren kişilerin de bu hastalık sebebiyle vefat ettiği müşahede edilmiştir. Bu durum, ilgili rivayetler yaşanan tecrübelerle aykırı olarak görüldüğünden olsa gerek, pandemi sürecinin izahını dini bilgi alanında arama eğiliminde olmayan kişilerin hadisleri kabul etmemesine sebep olmuş gibi görünmektedir. Bu yaklaşım çerçevesinde ilgili rivayetlerin vahiy kaynaklı olduğuna katılım oranı da bu grupta benzer bir şekilde azalmıştır. Dolayısı ile salgınla ilgili rivayetlerin mahiyetinin yaşanan hastalıkların tedavisi veya önlenmesi şeklinde pratik sonuç ifade etmesi, konuyu zaten dini bir mesele olarak algılama eğiliminde olmayanlar tarafından reddedilmesine sebep olmuştur. Yine aynı gerekçeyle olsa gerek bu süreçte dini bilgilere ilgi düzeyleri azalanların *"Bir yerde veba ve benzeri, herhangi bir bulaşıcı hastalık olduğunu işittiğiniz zaman, o yere girmeyiniz."* hadisini kabul oranlarının diğerlerinden bariz bir şekilde yüksek olduğu da görülmektedir. Zira burada yer alan bilginin bilimsel olarak doğruluğu ispatlanmıştır.



Diğer rivayetler ise yaşanan pandemi sürecinin daha çok dini izahları sadedinde olduğundan olsa gerek verilen cevaplarda dini bilgiye olan ilginin azalması veya artmasının ciddi bir fark oluşturmadığı görülmüştür.

Pandemi sürecinde hastalığa yakalanma değişkeni açısından verilen cevaplar incelendiğinde *"Yüce Allah insanlar topluca günah işlediklerinde, öğüt alıp tövbe etsinler diye onlara salgın bir bela gönderir..."* rivayetine dair anlamlı bir farklılık gözlemlenmektedir. Bu rivayetin sahih olup olmadığına bakmak lazım şeklinde tereddüt ifade eden seçeneğin kendisi hastalığa yakalananlarda, kendisi veya çevresindeki hiç kimsenin hastalığa yakalanmadığını söyleyenlere göre daha yüksek oranda tercih edildiği anlaşılmaktadır. Yine aynı farklılığın *"Bulaşıcılık / hastalığın bulaşması diye bir şey yoktur."* rivayetinde de ortaya çıktığı görülmektedir. Kendisi hastalığa yakalananların *"Bilimsel gerçeklere aykırı olduğu için Peygamber Efendimiz böyle bir söz söylemez."* seçeneğine katılımlarının hastalığa yakalanmayanlara göre daha yüksek olduğu dikkat çekmektedir.

Çörek otu ile ilgili rivayete yaklaşımda hastalığa yakalanma değişkeni katılımcılarda anlamlı düzeyde bir farklılığa yol açmamaktadır. Ancak hastalığa yakalananların yakalanmayanlara nispetle rivayetin sahih olup olmadığına bakmak gerektiğine dair seçeneği daha çok tercih ettikleri görülmektedir.

Bu durum yaşanan hastalık tecrübesinin covid salgınının inkârı anlamına gelebilecek rivayetleri kabule yanaşmadığı veya şüphe ile yaklaştığını göstermektedir. Zira ilgili rivayetlerin zahiri ve parçacı olarak ifade ettikleri anlam mevcut yaşantıya aykırı olarak değerlendirilmekte ve rivayetlerin bu zahiri anlamları reddedilmektedir.

Salgın sürecinin hastalıklarla ilgili hadisleri merak ve araştırmaya etkisi açısından verilen cevaplar incelendiğinde çoğunlukla anlamlı bir farklılığın olduğu görülmektedir. Bu çerçevede yaşanan salgın tecrübesinin hadislere ilgi ve meraklarını artırdığını ifade eden kişilerin *"Bu hadis Hz. Peygamber'in Allah'tan öğrendiği bir bilgiyi ihtiva etmektedir."* şeklinde ilgili rivayetin vahiy kaynaklı olduğunu ifade eden seçeneği tercihleri diğerlerine oranla daha yüksek çıkmaktadır. Yine aynı grubun *"Bu hadisin sahih olup olmadığına bakmak lazım. Eğer sahihse doğrudur."* şeklinde şüphe ifade eden seçeneklere katılımları ise en az düzeyde gerçekleşmektedir. Bu durum hastalıklar ile dini bilgi arasında ilgi kuran kişilerin hastalıklarla ilgili hadislere yöneldiği ve ilgili rivayetler yaşanan tecrübelerle aykırı olsa bile bunların vahiy

kaynaklı olarak değerlendirilmesi gerektiği kanaatinde oldukları şeklinde yorumlanabilir. Böyle olunca hastalıklarla ilgili rivayetler bilimsel bilgilerle çelişse bile bunları kabul yaklaşımının ilgili kesimde ön plana çıktığı görülmektedir.

Covid aşısı olma değişkeni açısından verilen cevaplar da aşılı olanların bu rivayetlerin vahiy kaynaklı olduğuna dair seçeneğe en az katılım sağladıkları; "*Hadiste geçen bilgiler o dönem insanının tecrübelerini yansıtmaktadır.*" seçeneğine ise en çok katılım sağlayanlar olduğu görülmektedir.

Bütün bu değerlendirmeler neticesinde insanların yaşanan salgın tecrübesine yaklaşımlarının ilk olarak mevcut duruma dair algıları tarafından şekillendiğini söyleyebiliriz. Hastalıkların ilahi yönü olduğunu düşünen kişilerin hastalıklarla ilgili hadisleri merak ve araştırma istekleri artmıştır ve bu kişiler rivayetlerde ifade edilen bilgilerin çoğunlukla vahiy kaynaklı olduğu kanaatini taşımaktadırlar. Ancak salgın hastalıkların dini bilgi alanıyla ilgili olmadığını düşünüp dolayısıyla hastalıklarla ilgili hadisleri merak ve araştırma isteği oluşmayan kişilerin ise bu rivayetlere şüphe ile yaklaştıkları, vahiy kaynaklı olduklarını kabule yanaşmadıkları anlaşılmaktadır. Ancak hastalığı bizzat tecrübe edenlerin ise ilgili rivayetlere yaklaşımlarının daha rasyonel ve şüpheli olarak yansıdığı, hadisleri zahiri olarak anlamaya yanaşmadıkları ifade edilebilir.

Bütün bu veriler ışığında yaşanan tecrübelerin geçmişte de günümüzde de hadis metinlerine yaklaşım açısından önemli etkilerinin olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle salgın hastalık gibi insanları çok ağır bir şekilde etkileyen tecrübeleri yaşayan kişilerin hadis metinlerine yaklaşımda daha rasyonel bir tavır içine girdikleri ve bilimsel olarak izahı mümkün olmayan rivayetleri kabule dair tereddütlü bir tavır içine girdikleri; bu bilgilerin ya kabul edilemeyeceği veya ilgili dönemin tecrübelerini yansıttığı kanaatini izhar ettikleri görülmektedir. Bunun aksine hastalık tecrübesini yakinen yaşamayanların ise mevcut durum ve bilimsel bilgilerle uyuşmasa da eğer salgın hastalıkların din ile ilgili olduğunu düşünüyorlarsa, hadis metinlerinin de vahiy kaynaklı olduğu kanaatine sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Nihayetinde hadis rivayetinin bir iletişim faaliyeti olduğunu söylenebilir. Zira belli bir mesajın vasıtalarla hedef kitleye ulaştırılması yönü itibarıyla hadis rivayeti de aslında bir iletişim faaliyet olarak tanımlanabilir. Bu çerçeveden bakılınca Hz. Peygamber'in sünnetinin en önemli taşıyıcı kodları olan hadis metinlerinin hedef kitlelere sağlıklı

bir şekilde iletilmesi açısından hedef kitlenin yaşamış oldukları tecrübeleri de hesaba katıp bu duruma uygun bir strateji belirlemenin gerekli olduğu ifade edilebilir. Aksi taktirde Hz. Peygamber'in sünnetini günümüze sağlıklı bir şekilde taşımak mümkün olmayacaktır.

### KAYNAKÇA

- Andrew Nikiforuk. *Maşherin Dördüncü Atlısı: Salgın ve Bulaşıcı Hastalıklar Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- Atmaca, Veli. *Tarih Boyunca Hastalık Algılamasında Dua Şifa İlişkisi*. İstanbul: Gerekli Kitap, 2011.
- Ayar, Mesut. *Osmanlı Devleti'nde Kolera Salgını: İstanbul Örneği (1892-1895)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2005.
- Aykan, Bahar - Onur Bilginer (ed.). *Salgın Halleri Covid-19 ve Toplumsal Eşsizlikler*. Ankara: Nika Yayınevi, 2021.
- Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Şu'abu'l-İmân*. thk. Muhammed Besyûnî Zağlûl. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410.
- Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il. *Sahih*. thk. 'Izzuddîn Dali vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015.
- Burcu Kurt, İsmail Yaşayanla (ed.). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Salgın Hastalıklar ve Kamu Sağlığı*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017.
- Creswell, J. W. - Plano Clark, V. L. *Designing and Conducting Mixed Methods Research*. London: Sage Publications Ltd., 2011.
- Çüçen, Abdulkadir. *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: Asa Kitabevi, 2009.
- Donahue, Michael J. vd. "Din, Tutumlar ve Sosyal Davranış". *Din ve Maneviyat Psikolojisi -Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları-*. 541-572, 2013.
- Eraslan, Abdulvasıf. "Tâ'ün Rivayetleri Çerçevesinde Hadis Şârihlerinin Hz. Peygamberin Karantina Tavsiyesine Yönelik Yaklaşımları". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/25 (2020), 487-511.
- Eren, Muhammet Emin. "Bir Hadis Beş Yorum: 73 Fırka Hadisine Farklı Bazı Yaklaşımlar". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XXIX/2 (2018), 331-347.
- Ertürk, Yıldız Dilek. *Sosyal Psikoloji*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi Yayınları, ts.
- Görgün, Tahsin. *Anlam ve Yorum: Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*. İstanbul: Gelecek Yayınları, 2003.
- Gültekin, Mehmet Bekir. "Covid-19 Pandemisi Sürecinde Din Görevlileri-Cami-Cemaat İlişkileri (Ankara/Yenimahalle Örneği)". *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/2 (2020), 131-164.
- Gürler, Kadir. *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı: İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği*. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhibbuddin Hatib. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer. *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1991.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid. *Sünen*. thk. 'Imâdu't-Tayyâr vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2010.
- İbn Melek, Abdullatif b. Abdulazîz. *Mebâriku'l-eshâr şerhu Meşâriki'l-Envâr*. thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abdumaksûd. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1995.
- Kallek, Cengiz (ed.). "Dini Hükümlerin Kaynağı ve Dini Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı". 567. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Kandemir, Fatih. "Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında Covid-19 Pandemi Neslinin Dindarlık ve Ölümlük Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi/ Tokat İlmîyat Dergisi* VIII/1 (2020), 99-129.

- Kavas, Erkan. "Dini Tutum - Stresle Başa Çıkma İlişkisi". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 37 (2013), 143-167.
- Kaya, Süleyman. "Covid-19 Pandemi Süreci ve Sonrasına Kur'ân Temelli Yaklaşım". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* IV/3 (2020), 1-29.
- Kesgin, Salih. *Hadisleri Anlama Sorunu*. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Kılıç, Orhan. *Eskiçağdan Yakınçağa Genel Hatlarıyla Dünyada ve Osmanlı Devleti'nde Salgın Hastalıklar*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Rektörlüğü, 2004.
- 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 (01 Nisan 2012), 1-34.
- Kurt, İsmail. "Bezlü'l-Mâûn Fadli't-Tâûn Adlı Eseri Çerçevesinde Veba Hastalığı". *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi: Akademik - US* IV/1 (2020), 103-114.
- Mahmoud, Ramy. "İbn Hacer el-'Askalânî'nin Veba-Tâun Gibi Salgın Hastalıklara Yaklaşımı". *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* III/6 (2020), 67-86.
- Mhemit, Hüseyin el-. "İslâm Tarihi Boyunca Görülen Salgın Hastalıklar ve Alınan Önlemler". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 8 (2020), 123-137.
- Mühürlü Güller. "Peygamber Efendimiz (s.a.v) Yüce ALLAH İnsanlar topluca günah işlediklerinde, öğüt alıp tövbe etsinler diye onlara salgın bir bela gönderir. Emr-i bi'l-maruf ile Nehy-i ani'l-münker (iyiliği emretmek, kötülükten sakındırmak) +". Tweet. @GullerMuhurlu (blog), 26 Mart 2020. <https://twitter.com/GullerMuhurlu/status/1242927423340994560>
- Şakir Mahmut Abdu'l-Muni. *İbn Hacer el-Askalânî musannefâtuhu ve dirasetun fi menhecîhi ve mevaridîhi fi kitabîhi'l-İsâbe*. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1997.
- Temir, Hakan - Mhemit, Hüseyin el-. "Emevî İktidarın Kuruluş ve Yıkılışında Salgın Hastalıkların Etkisi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XX/2 (2020), 933-960.
- Uyar, Ahmet. "Hadisleri/Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar (Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y Ekolleri)". *Bilimname: Düşünce Platformu* II/5 (Şubat 2004), 29-44.
- Yamaç, Muhammed. "Religious and Social Impacts in Turkey During the Coronavirus Pandemic". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/1 (2021), 65-84.
- Yaşar, Mehmet Aziz. "Pandemik Hastalıklar ve Karantina Üzerine Fıkhî Bir Analiz". *Atlas International Refereed Journal on Social Sciences* VI/29 (2020), 463-479.
- <https://tubitak.gov.tr>. "Covid 19 ve Toplum". Erişim 17 Ekim 2021. [https://tubitak.gov.tr/sites/default/files/20689/covid\\_19\\_ve\\_toplum\\_salginin\\_sosyal\\_beseri\\_ve\\_ekonomik\\_etkileri\\_sorunlar\\_ve\\_cozumler.pdf](https://tubitak.gov.tr/sites/default/files/20689/covid_19_ve_toplum_salginin_sosyal_beseri_ve_ekonomik_etkileri_sorunlar_ve_cozumler.pdf)

# The Effect of Experiences on Approaches to Ḥadīth Texts: Pandemic Sample

Abdulahap ÖZSOY\*

## Extended Abstract

Many factors ranging from the biological properties of a person to their current socio-economic circumstances or psychological states function in a less or more determinant way in their relationship to the world outside them. It is unlikely to state that approaches towards religious texts are independent of these factors within this frame.

Attitude is the first thing to determine our approach towards matters we experience in our daily lives. These attitudes, which have significant and directing effects on our approach to issues, have a three-dimensional structure, namely cognitive, emotional and behavioral. People's experiences, especially illnesses, can be listed under physiological factors.

It is known that there have been various approaches towards ḥadīth texts throughout history. Specifically, when the disputes between Ahl al- Ḥadīth and Ahl al-Ra'y are examined, it could be said that there lie cognitive and mental factors behind these different perspectives.

In this context, there would be different approaches between people who believe ḥadīth texts are the source of religion and therefore must be benefited from and those who take them as historical information.

This study aims to determine whether pandemics affect how ḥadīth texts are evaluated. The Covid-19 pandemic period, which we are currently living, provides a significant opportunity at this point. This is because the process makes it possible to research qualitatively and quantitatively on whether this worldwide outbreak has influenced the approach towards ḥadīth texts.

We do not have the chance to identify this kind of effect on society about the pandemics in the past. However, it might be possible to track these effects by looking at the scholars who experienced pandemics and those who did not. Within this frame, the ḥadīth scholars Ibn Hajar, who experienced a pandemic heavily, and Ibn Malak, who did not experience a pandemic, may be compared. When the books of both scholars are examined, Ibn Hajar is seen to differ from Ibn Malak in terms of the

\* Assoc. Prof., Ataturk University Faculty of Theology, Erzurum, Turkey, [avozsoy@atauni.edu.tr](mailto:avozsoy@atauni.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0001-7408-5519>.

hadith interpretations and writing a specific book on the topic. This proves that pandemics in history significantly affected people's approach towards hadiths. It is impossible to determine the effects of pandemics on societies in the past. Yet, we have the chance to identify the society's approach towards hadith texts both in qualitative and quantitative ways, thanks to the Covid-19 pandemic that continues today. In this sense, via the questionnaire made as part of the research, it is discussed whether an experience such as the pandemic has affected people's views of hadith texts.

In the questionnaire used in the study, there are three parts which are personal information form, pandemic period evaluation form and approach to hadith evaluation form.

In the approach to hadith evaluation form, the five hadiths which were shared too often on the internet were asked.

The data obtained via interview form was evaluated using SPSS 20.0 analysis program.

When the demographical findings of the participants are considered, it is seen that 63.8% of them were women, 64.9% were married and 72.8% were aged between 21 and 44. When the distribution of the age groups is regarded, the minimum participation was from the group aged between 15 and 20 by 8.8%.

When the demographic data is taken into consideration as a whole, it is remarkable that most of the participants are women, they have bachelor degrees or higher ones, they are between 21 and 45, they have educational occupations such as student, teacher, or academician, and they live in city centers and are from lower or middle-level income.

In the light of all these data, it is seen that the experiences people gained have significant effects in terms of people's approach to hadith texts. It is also seen that especially those who have had experiences that heavily affect people, such as a pandemic, have had a more rational attitude and have also had a hesitant approach towards accepting the riwāyas, which are not likely to be scientifically explained. They stated that these pieces of information either could not be taken or reflect the previous term's experience. Conversely, those who have not seriously experienced the illness are seen to have the belief that hadith texts are also revelational if they agree on the view that pandemics are related to religion, even though this contradicts with the current state and scientific knowledge.

**Keywords:** Experiences, comment, attitude, religion-science.



# KLASİK ARAP ŞİİRİNDE ZAMAN OLGUSU VE KÖKENİ

Esat AYYILDIZ\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 16 Aralık 2021, **Kabul Tarihi:** 9 Şubat 2022, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2022, **Atıf:** Ayyıldız, Esat. "Klasik Arap Şiirinde Zaman Olgusu ve Kökeni". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022): 67-97.

<https://doi.org/10.33415/daad.1037608>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 16 December 2021, **Accepted:** 9 February 2022, **Published:** 31 March 2022, **Cite as:** Ayyıldız, Esat. "The Time Phenomenon and Its Origin in Classical Arabic Poetry". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/1 (March 2022): 67-97.

<https://doi.org/10.33415/daad.1037608>



## Öz

Zaman olgusu, klasik Arap şiirinde en sık rastlanan motiflerden biridir. Bu çalışmada, kadim Arap şiirindeki zaman mefhumu, çeşitli yönleriyle tetkik edilmiştir. Birinci bölümde, kadim Arap kültüründeki zaman algısının kökeni araştırılmış ve bu hususta sadece üç teori olabileceği bulgulanmıştır. İkinci bölümde, eski Arapların zaman mefhumunu kader yahut uluhiyetle nasıl ilişkilendirdikleri konu edilmiştir. Üçüncü bölümde, klasik Arap şiirinde "zaman" manasında kullanılan yaygın kelimeler, etimolojik açıdan bilimsel bir metotla araştırılmış ve bunlar hakkında bazı mühim bilgiler verilmiştir. Dördüncü bölümde, klasik Arap şiirinde zaman olgusunun nasıl ele alınmış olduğu araştırılmıştır. Bu bağlamda, kadim Arap şairlerinin genellikle zamanı kötücül kavramlarla ilişkilendirdikleri bulgulanmıştır. Ayrıca bu bölümde, insanın kadim şiirlerde zamanın karşısında nasıl konumlandırıldığı mütalaa edilmiştir. Son olarak şairlerin zamanın tabiatı hakkındaki düşünceleri tetkik edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Edebiyatı, Eski Arap Şiiri, Dehr, Eyyâm.

\* Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kars, Türkiye, [esatayyildiz@hotmail.com](mailto:esatayyildiz@hotmail.com), <https://orcid.org/0000-0001-8067-7780>

## The Time Phenomenon and Its Origin in Classical Arabic Poetry

### Abstract

The phenomenon of time is one of the most common motifs in classical Arabic poetry. In this study, the phenomenon of time in ancient Arabic poetry has been examined in various aspects. In the first chapter, the origin of the perception of time in ancient Arab culture was investigated, and it was found that there could be only three theories in this regard. The second chapter discusses how the ancient Arabs related the concept of time with destiny or divinity. In the third chapter, the common words used in the meaning of "time" in classical Arabic poetry are researched in terms of etymology with a scientific method, and some vital information about them is given. The fourth chapter investigated how the concept of time was handled in classical Arabic poetry. In this context, it has been found that the ancient Arab poets generally associated the time with evil concepts. In addition, this chapter has researched how humanity was positioned against the time in ancient poems. Finally, the thoughts of the poets about the nature of time were examined.

**Keywords:** Arabic Language and Literature, Ancient Arabic Poetry, Dahr, Ayyām.

### Giriş

68 | db

Günümüzde bilim ve teknik sayesinde insanoğlunun ulaştığı seviye, ilkel şartlarda doğayı ve uzayı anlamlandırmaya çalışan eski insanların tahayyül sınırlarının muhtemelen çok ötesindedir. Bununla birlikte hayatlarındaki tüm olanaksızlıklara rağmen, eski insanların tefekküre ve felsefeye atfettikleri ehemmiyet, terakki yolunda sarf ettikleri gayret ve evreni anlamlandırma çabaları, bugün bizim için hâlâ canlılığını koruyan bir ilham kaynağı olarak tezahür etmektedir. Eski Yunan, Roma yahut Pers medeniyetlerindeki kadar derin bir felsefî altyapıya sahip olmayan eski Arapların ahvaline bakıldığında, oldukça zorlayıcı bir iklimde ve son derece kaotik bir siyasî ortamda yaşam mücadelesi vermelerine karşın, onların da anlam arayışından asla geri kalmadıkları anlaşılmaktadır. İslam öncesi dönemden günümüze ulaşan veriler değerlendirildiğinde, Arapların en fazla üzerinde durduğu felsefî konulardan birinin şaşırtıcı şekilde "zaman" mefhumu olduğu fark edilmektedir. Zaman olgusu, bugün Einstein'ın izafiyet teorisini okuyan, modern fizikçi, kozmolog, astronom ve teorisyenlerin ilmî çalışmalarına rahatça ulaşabilen ve hatta atom saatleriyle zamanı ölçme imkânına erişen modern insan için dahi fiziğin en anlaşılabilir konularından biridir. Hal böyle olunca, ortaçağ karanlığında, köklü medeniyetlerin uzağında yaşayan ve seleflerinin felsefe kaynaklarına dahi istedikleri gibi ulaşamayan eski Arapların zaman hakkındaki düşüncelerinin iptidai bir düzlemde neşet ettiğini düşününler çıkabilir. Ne var ki akla gelen bu ilk düşüncenin esasen çok da



doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim klasik Arap edebiyatının köklü şiir mirası incelendiğinde, zaman mefhumundan bahseden şairlerin hayli derin felsefî görüşlere sahip oldukları gözlemlenmektedir. Hatta onların zamanın izâfiliğine değindikleri bazı dizelere tesadüf etmek dahi mümkündür.

Bilindiği üzere, bilhassa İslam öncesinde yaşayan Araplardan günümüze ulaşan en temel kültür mirası şiirlerdir. Dolayısıyla bu çalışmada, klasik dönemdeki şiirlerin tetkik edilmesi suretiyle, eski Arapların zaman mefhumuna yaklaşımlarının incelenmesi hedeflenmektedir. Çalışmanın temel kaynağı, şairlerin şiirlerinin derlendiği kadim divanlardır. Arapların zaman olgusu hakkındaki belli başlı düşüncelerinin ilmî bir tasnif çerçevesinde mütalaa edilmesi planlanmaktadır. Çalışma kapsamında, özellikle meşhur Arap şairlerinin şiirlerinden seçilen örneklerin kullanılmasına dikkat edilmiştir. Malum olduğu üzere, kadim şairler zaman mefhumundan bahsetmeye son derece meyilli olduklarından, bu konuyla ilgili sayısız örneğe rastlamak mümkündür, ama bunların birçoğu aynı felsefî anlayışı yansıtan ifadelerdir. Dolayısıyla bu çalışmada en yaygın anlayışın sayısız örneğinin zikredilmesi değil, farklı anlayışları ortaya çıkarcak mahiyetteki örneklerin tetkik edilmesi uygun görülmüştür.

Kadim Arap şairlerinin zaman hakkındaki görüşlerinin ele alınmasından önce, birkaç hususun aydınlığa kavuşturulması gerekmektedir. Bunlardan ilki, Arap kültüründeki zaman algısının kökenidir. Bu mesele müstakil bir başlık altında incelenecek ve bu bağlamda kadim Arapların “zaman” olgusuyla nasıl tanışmış olabilecekleri araştırılacaktır. Ardından eski Arapların zaman mefhumunu kader yahut uluhiyetle ilişkilendirmelerine değinilecektir. Müteakiben klasik Arap şiirinde “zaman” manasında kullanılan yaygın kelimeler, bunların mahiyetleri ve etimolojileri konu edilecektir. Son bölümde, klasik Arap şiirinde zaman olgusunun nasıl ele alındığı ilmî bir tasnif çerçevesinde incelenecektir. Bu bağlamda, kadim Arap şiirinde zamanın kötücül kavramlarla ilişkilendirilmesi, insanın zaman karşısındaki konumu ve zamanın mahiyeti, kendi içerisindeki alt başlıklarla birlikte müstakil olarak ele alınacaktır.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Türk dilinde klasik Arap şiirindeki zaman olgusunu müstakil olarak inceleyen bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bununla birlikte özellikle teoloji alanında zaman konusunu ele alan bazı çalışmalar bulunmaktadır. Örneğin; bk. Ayşe Ünal Çil, “Kur’an’da Zaman Kavramı”, *Kelam Araştırmaları* 9/1 (2011), 335-364.; Mehmet Alıcı, “Zendig-Dehr İlişkisi: Kureysli Zındıkların Zaman ve Ahiret Algısı”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016), 801-823.; Ertuğrul Döner, “Bazı Kültürlerde ve Dinlerde Zaman”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2017), 227-247.; Kadri Ziyaettin Coşan, “Kur’an-ı Kerim’in

## 1. Arap Kültüründeki Zaman Algısının Kökeni

Pek çok kadim medeniyet zaman olgusuyla alakadar olmuştur. Eski Arapların da zaman mefhumu üzerine düşünmeye ve hayatlarında bu mefhumla önemli bir rol atfetmeye son derece meyilli oldukları anlaşılmaktadır. Ne var ki Arap kültüründeki zaman algısının kökeninin tespiti, bu algının nasıl şekillendiğini gösteren somut verilerin olmaması nedeniyle güçleşmektedir. Öyle ki Arap kültüründeki zaman algısının kökenini kesin surette tespit etmek mümkün görünmemektedir. Mamafih bu hususta sadece üç hipotezin ortaya konulabileceği belirtilmelidir. Bu hipotezleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

**1. Hipotez:** Arap kültüründeki zaman algısı, hiçbir harici tesire maruz kalmadan, müstakil olarak gelişim göstermiştir.<sup>2</sup>

**2. Hipotez:** Arap kültüründeki zaman algısı, komşu ülkelerin veya kadim medeniyetlerin etkisiyle gelişim göstermiştir.<sup>3</sup>

**3. Hipotez:** Arap kültüründeki zaman algısı, söz konusu coğrafyadaki en yakın ortak atanın veya toplumun algısını yansıtmaktadır. Diğer bir deyişle, millet kavramı henüz tam manasıyla gelişmeden önce, mevcut egemen toplumun veya yöneticinin zihnindeki zaman algısı farklı varislere miras kalmış ve bu varisler daha sonra farklı milletleri meydana getirmiştir. Buna göre farklı milletlerin içerisinde gelişmeye devam eden zaman algısı, esasen ortak bir kökene dayanmaktadır, ama zamanla değişim göstermiştir.<sup>4</sup>

Yukarıda zikredilen hipotezlerden hangisinin gerçeğe daha yakın olduğunu tespit edebilmek zordur. Mezkûr ihtimallerin hepsi de olasılık dâhilinde görülebilir. Dolayısıyla en makul yol, zaman algısının gelişmesine belirli oranlarda bu üç ihtimalin de katkı sağladığının farz edilmesidir. Örneğin; ikinci ve üçüncü ihtimal girift halinde, yadsınmaz bir gerçeklik içeriyor olabilir. Nitekim Paleolitik Çağ'da insanlığın kullandığı ilk zaman ölçümü metodunun ayı esas aldığı tahmin edilmektedir.<sup>5</sup> Zamanı ölçmek için ay takvimini kullanan

Zamana Bakışını Yansıtan Bazı Temel Kavramlar ve Yaşam Arasındaki Anlam İlişkileri", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2018), 36-53.

<sup>2</sup> Bu hipotezi destekleyen somut bir veriye veya kaynağa rastlanmamaktadır. Bu hipotezin burada zikredilmesinin nedeni, söz konusu hipotezi kesin surette çürütebilecek yeterlilikte bir kanıt ulaşılamamış olmasıdır.

<sup>3</sup> Bu hipotezi destekleyen birtakım verilere ulaşmak mümkündür. Örneğin; bk. Charlie Samuels, *Ancient Science: Prehistory – A.D. 500* (New York: Gareth Stevens Publishing, 2011), 31-32.

<sup>4</sup> Bu hipotezi destekleyen birtakım verilere ulaşmak mümkündür. Örneğin; bk. Richard Rudgley, *The Lost Civilizations of the Stone Age* (New York: Simon & Schuster, 2000), 86-104.

<sup>5</sup> Rudgley, *The Lost Civilizations of the Stone Age*, 86-104.

Arapların, bu bilgiyi köklü bir bilgelikten miras aldığı düşünülebilir. Güney Afrika'da bulunan ve takriben milattan önce 33.000 yılına tarihlendirilen Lebombo kemiği, ay döngüsünün hesaplandığına dair üzerinde bazı işaretler taşımaktadır. Benzer mahiyetteki Ishango kemiği, takriben milattan önce 23.000 yılına tarihlendirilmektedir. Daha sonra Sümerler milattan önce takriben 3000 senesinde, senenin otuz gündün teşekkül eden on iki aya bölünmesi fikrini ortaya atmışlardır.<sup>6</sup> Dolayısıyla kadim Arapların en azından zamanın ölçülmesini eski insanlardan öğrendiği söylenebilir. Araplar eski medeniyetlerin köklü bilgilerini elde ederken farklı milletlerin aracılığından da istifade etmiş olabilir. Araplara kadim toplumların bilgeliğini aktaran araçlar, muhtemelen temas halinde oldukları diğer Sâmî topluluklardır. Yukarıda zikredilen ilk hipotez ise, zamanın ölçülmesi noktasında değil, ancak zamana yüklenen anlam hususunda geçerli olabilir. Mezopotamya halklarının birbirleriyle sıkça temas ettikleri bilindiğinden, bu hipotezin zayıf bir ihtimal olduğu söylenebilir. Bu bağlamda son olarak, bilhassa İbrahîmî dinlerde, insanoğlunun sahip olduğu bazı medeniyet unsurlarının haddizatında semavi bir kaynaktan geldiğine inanıldığı da hatırlatılmalıdır. Ancak bu mevzu edebiyattan ziyade teoloji disiplininin kapsamına girdiğinden burada ayrıca ele alınmayacaktır.

## 2. Eski Arapların Zaman Mefhumunu Kader Yahut Uluhiyetle İlişkilendirmesi

Eski Arap şiirleri incelendiğinde, şairler tarafından zaman olgusunun son derece güçlü bir varlık olarak tahayyül edildiği anlaşılmaktadır. Elbette bu varlık, izahı tam manasıyla mümkün olmayan bir güce yahut mefhuma karşılık gelmektedir. Arap şairlerinin zihnindeki zaman algısının mahiyetinin bu denli karmaşık ve anlaşılmaz olmasının nedeni, zaman mefhumunu ifade etmek için kullanılan kelimelerin aynı zamanda *kader* yahut *uluhiyet* manasında da kullanılabilir olmasıdır. Dolayısıyla erken dönem Arap şairlerinin zihnindeki zaman algısı, modern anlamdaki zaman kavramıyla aynı mefhumu işaret etmemektedir. İslam öncesindeki Arap şairleri, içerisinde yaşadıkları materyalist toplumun etkisiyle, yalnızca gözlemlenebileni hakikat kabul eden katı bir akılcılığın takipçileridir<sup>7</sup>. Bu durumun sağlam kanıtlarına, Kur'ân-ı Kerîm'de de tesadüf etmek mümkündür. Örne-

<sup>6</sup> Samuels, *Ancient Science: Prehistory – A.D. 500*, 31-32.

<sup>7</sup> Klasik Arap şiirinin materyalizm ile ilişkilendirilmesi ve onun *eş-şi'ru'l-mâddi* olarak tanımlanması ile ilgili bk. Esad Duraković, *The Poetics of Ancient and Classical Arabic Literature: Orientalology*, çev. Amila Karahasanović (Oxon-New York: Routledge, 2015), 87-88.

ğin; Câsiye Suresi'nin, yirmi dördüncü ayetinde, Câhiliye Dönemi Araplarının zihniyeti en iyi şekilde yansıtılmaktadır. Buna göre, Câhiliye Araplarının hayat felsefesi yahut Câhiliye zihniyeti şu şekilde izah edilmektedir:

" وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا

إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ.<sup>8</sup>

"Dediler ki: 'Dünya hayatımızdan başka hayat yoktur. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman yok eder.' Bu hususta onların bir bilgisi yoktur. Onlar sadece zanda bulunuyorlar."<sup>9</sup>

Mezkûr âyet-i kerîmenin anlamı yeterince açıktır. Görüldüğü üzere, Câhiliye Araplarına göre insanların üzerinde tesiri bulunan yegâne güç, "zaman" (*dehr*) olgusudur. Klasik Arap şiirine bakıldığında, zaman mefhumu, eski Arapların hayat felsefelerini şekillendiren en temel kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. *Dehriyye* şeklinde isimlendirilen bu inanış biçimi, materyalist bir dünya görüşüne karşılık gelmektedir. (Bu bağlamda İslâm öncesindeki Arapların mutlak bir inanç birliğine sahip olmadığı, Araplar arasında Paganizm, Hanîflik, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi çeşitli inanç biçimlerine rastlandığı da hatırlatılmalıdır.) Bununla birlikte *dehrî* tabirinin aslında sonradan terimleştirildiği belirtilmelidir. Ne var ki *dehrî* felsefe ana hatlarıyla Câhiliye Araplarının dünya görüşüne uygun düşmesi hasebiyle, İslâm öncesindeki Arapların inanış biçimini nitelemek için de kullanılabilir.<sup>10</sup> Malum olduğu üzere, elimize ulaşan ilk Arap şiirlerinin söylenmiş olduğu dönem, genel itibariyle Paganlık, Hristiyanlık ve Yahudiliğin yaygın olduğu bir çağdır. Tüm bu görüşler, genellikle organize bir dinî teşekküle ve ruhban sınıfına sahiptir. Böylesi çevresel şartlar altında, dinî bir arka planı olmayan bu minvaldeki bir felsefî görüşün Araplar arasında yaygınlık kazanmış olması esasen son derece ilginçtir. Eski Araplarda putperestlik ve kâhinlik kültürüne yaygın şekilde tesadüf edildiği bilinmektedir, ama bu durum klasik Arap şiirinde pek silik bir yansıma alanı bulabilmiştir. Eski Arap şiirlerinde doğaüstü olaylara, soyut mefhumlara yahut dinî öğelere neredeyse hiç rastlanmamaktadır.<sup>11</sup> Putların yahut tanrıların isimleriyle nadiren karşı-

<sup>8</sup> *Kur'an-ı Kerim* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), el-Câsiye 45/24.

<sup>9</sup> *Kur'an-ı Kerim Meâli*, haz. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Câsiye 45/24.

<sup>10</sup> Hayrani Altuntaş, "Dehriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/107-109.

<sup>11</sup> Bk. Georges Tamer, *Zeit und Gott: Hellenistische Zeitvorstellungen in der altarabischen Dichtung und im Koran* (Berlin - New York: Walter de Gruyter, 2008), 218.

laşılmakta, cinler gibi soyut varlıklar ise ancak mitolojik, geleneksel yahut retorik bir bağlamda bahis konusu edilmektedir. İtiraf etmek gerekirse bu durum son derece şaşırtıcıdır. Zira kadim Arap şairleri, içerisinde yaşadıkları toplumun dinî inanışlarından sıyrılarak tamamen materyalist bir felsefeyi benimsemiş izlenimi uyandırmaktadır. Bu durum, putperestliğin veya pagan yaşam tarzının daha ziyade avam kesimde yaygınlık kazandığını, şairlerden yahut atlı savaşçılardan (*fursân*) teşekkül eden toplumun elit kesiminin ise genel itibarıyla materyalizmi benimsediğini düşündürmektedir. Diğer ihtimal ise, İslam sonrasında eski Arap şiirindeki şirk söylemlerinin kaside bünyesinden çıkartılmış olmasıdır. Buna karşın İslam öncesindeki şairlerin manzumelerinde, kimi zaman *Allah, rab, ilah* ve nadiren *ahiret, hesap, ceza* ve *mükâfat* gibi sözcüklerin kullanıldığı da vakidir.<sup>12</sup> Dolayısıyla bu hususta kesin yargılardan kaçınılması daha doğru görünmektedir.

Eski Arapların zaman ile uluhiyet kavramlarını nasıl mezcettiklerini anlamak esasen zor değildir. Nitekim her toplum, hayatın yahut varlığın nedenselliğini izah eden bir görüşe ihtiyaç duymaktadır. Gereksinim duyulan bu görüş, Arap toplumunda fazla derinliği bulunmayan bir felsefeyle tezahür etmiştir. Bu tezahür şu şekilde izah edilebilir: Sadece gözüyle gördüğüne inanmayı isteyen İslam öncesindeki bir Arap yurttaşı, beş duyusuyla kendi mevcudiyetine şahit olmakta, dolayısıyla kendi varlığına inanmaktadır. Ardından nedenini çözemediği şekilde çevresindeki insanların günün birinde öldüğünü görmekte ve yaşamın belirli bir noktada beş duyusuyla gözlemleyemediği bir güç tarafından sonlandırıldığına şahit olmaktadır. Dolayısıyla dönem insanı, somut delillerle izah etmekte aciz kaldığı bu gücü tanımlamak için, “zaman” (*dehr*) diye adlandırdığı soyut bir olgunun var olduğu fikrini ortaya atmış olmalıdır. Bu fikrin savunucularına göre, ölümden sonra herhangi bir yaşam veya mevcudiyet de doğal olarak bulunmamaktadır.<sup>13</sup> Kısacası, kader manasında da kullanılan zaman kavramı, yalnızca gözleriyle görebildiklerine inanmak isteyen eski Arapların, gözlemleyemedikleri, ancak etkisini fark ettikleri doğüstü bir gücü tanımlamak için başvurdukları bir isimlendirmeden ibarettir. Fizik disiplninde zaman kavramı son derece karmaşık bir olgudur, ama eski Arapların zihnindeki zaman algısı çok daha basit bir düşüncenin mamulüdür. Bu basit düşüncenin mahiyeti, klasik

<sup>12</sup> Ali Bulut, “Cahiliye Şiirinde Bazı Dini Motifler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2005), 216.

<sup>13</sup> W. L. Schrameier, *Ueber den Fatalismus der vorislamischen Araber* (Bonn: Universitäts-Buchdruckerei von C. Georgi, 1881), 7.

Arap şiirinde zaman kavramı için kullanılan kelimelerin ele alınacağı gelecek bölümde daha iyi anlaşılacaktır.

### 3. Klasik Arap Şiirinde Zaman Manasında Kullanılan Yaygın Kelimeler, Mahiyetleri ve Etimolojileri

Klasik Arap şiirinde zaman manasında kullanılan yaygın kelimelerin tespiti oldukça kolaydır, ama bu kelimelerle neyin kastedildiğinin kesin surette belirlenmesi zordur. Bu durum, daha evvel temas ettiğimiz üzere, “zaman” sözcüğünün genellikle “kader” yahut “uluhiyet” manasıyla eş anlamlı olarak kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Eski Araplara göre, *kader* mefhumunun ilk karşılığı, muhtemelen *zaman* olgusudur. Nitekim klasik Arap şiirlerine bakıldığında, *dehr* (دَهِرٌ) [zaman, çağ, uzun zaman], *zeman/zaman* (زَمَانٌ/زَمَانٌ) [zaman], *eyyâm* (أَيَّامٌ) [günler] ve *leyâl* (لَيَالٍ) [geceler] gibi aslen zaman olgusunu yahut zamanın bir bölümünü ifade eden sözcüklerin kader manasında da kullanıldığı anlaşılmaktadır.<sup>14</sup> Bu kavramların müstakil olarak incelenmesi, eski Arapların kültür ve zihniyetindeki zaman algısının anlaşılması açısından önemlidir.

74 | db

#### 3.1. Dehr (دَهِرٌ) Kavramı

Klasik Arap şiirinde “zaman/kader” anlamında kullanılan en yaygın kelime *dehr* kavramıdır. *Dehr* sözcüğü, birisinin başına bir iş gelmesini ifade eden *dehera* (دَهَرَ) fiilinden türetilmiş olmalıdır. *Dehera bihim emrun* (دَهَرَ بِحَيْمِ أَمْرٍ) yahut *deherahum emrun* (دَهَرَ بِهُمْ أَمْرٌ) ifadesi, “başlarına bir iş geldi” anlamını taşımaktadır. *Dehr* (دَهِرٌ) yahut farklı telaffuz savlarına göre *deher* (دَهَرَ) sözcüğünün temel anlamları, “zaman, uzun zaman, çağ, devir, ömür, sonsuzluk, uzun süre, binyıl” ve “kader” şeklindedir. Kelimenin çoğul hali için ise *edhur* (أَدْهُرٌ) yahut *duhûr* (دُهُورٌ) sözcükleri kullanılmaktadır. *Dehr* kavramının ifade ettiği zamanın mahiyeti hakkında iki görüş bulunmaktadır. İlk görüş *dehr* olgusunun sınırlı bir zamanı, ikinci görüşse başlangıçtan dünyanın sonuna kadar geçecek olan zamanı ifade ettiğini öne sürmektedir. Klasik şiirlerde kullanıldığı şekliyle, bu tabir aslında “evrensel yasa” olarak tanımlanabilir.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Bk. Nevâl Mustafa Ahmed İbrahim, *el-Leyl fi 'ş-i 'ri 'l-câhili* (b.y.: Dâru'l-Yâzûri, 1417/1997), 48-49.

<sup>15</sup> Ebû'l-Fağl İbn Manzûr, *Lisânu 'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Şâdir, ts.), 4/292-295.; Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon: Derived from the Best and the Most Copious Eastern Sources* (Edinburg: Williams and Norgate, 1867), 3/923-924.; Hans Wehr, *Arabisches*

*Dehr* sözcüğü, etimolojik açıdan incelendiğinde, Arapçaya has bir kelime izlenimi vermektedir. Kelimenin kullanımının oldukça eski bir tarihe uzandığını varsaymak mümkündür. Nitekim Sebe dilinde “*dhr*” kelimesi, “(bir binayı, şehri yahut gemiyi) yakmak, yok etmek” manalarına gelmektedir.<sup>16</sup> Bu eylemler, tam olarak kadim Arap şairlerinin *dehr* kavramına atfettiği faaliyetlerdendir. Çünkü çoğu zaman *dehr* mefhumu kötü hadiselerle ilişkilendirilmektedir. Öte yandan Ge’ez dilinde “*dhr*” (ደሐረ) kelimesi, “kutsamak” ve “lütufta bulunmak” anlamlarına gelmektedir.<sup>17</sup> Bu anlamlar, yine *dehr* kavramının olumlu yönüyle ilişkilendirilebilir. Çünkü eski şairler, hem hayrı hem de şerri *dehr* olgusuyla ilişkilendirmektedir. Öte yandan *daḥar* ifadesinin, bazı Afrika dillerinde “kovmak, boşamak” ve “göndermek” gibi anlamlarının bulunduğu gözlemlenmektedir.<sup>18</sup> Mamafih bu anlamlar, *dehr* olgusuyla ilişkili görünmemektedir.

Eski Arap şiirlerinde karşımıza çıkan *dehr* kavramı, genellikle “zaman” yerine “kader” manasıyla tefsir edilmektedir. Onların bu kader algısına göre, insanın başına gelen her şey, *dehr*’in tesiriyle gerçekleşmektedir. Daha evvel belirttiğimiz üzere, *dehr* olgusu çoğu zaman kötü olayların müsebbibi olarak görüldüğünden, kadim şairler de bu olguya karşı daimi bir savaşımın içerisinde yer almışlardır. Elbette bu savaşı daima mukadderat kazanmakta ve şairin başına istenmedik hadiseler gelmektedir. Bu talihsizlikler, genellikle ölüm, yaşlılık, hastalık ve ayrılık gibi daha ziyade zamanın yıkıcılığıyla gerçekleşen durumlardır. Şairlere göre tüm bu olumsuzlukların suçlusu *dehr* kavramından başkası değildir. Eski Arapların başlarına gelen olumsuzluklardan *dehr*’i sorumlu tutması, onu kötülerle, hatta ona sövmeleriyle sonuçlanmış olmalıdır. Bu bağlamda *Sahih-i Müslim*’de kaydedilen bazı hadislerde, insanlar zamana yani *dehre* sövmeleri hususunda Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından uyarılmakta ve zaman olgusu yüce Allah ile ilişkilendirilmektedir. Söz konusu hadislerden ikisi şu şekildedir:

*Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1985), 408.

<sup>16</sup> A. F. L. Beeston vd., *Sabaic Dictionary* (Louvain-la-Neuve: University of Sanaa, 1982), 35.

<sup>17</sup> Wolf Leslau, *Comparative Dictionary of Ge’ez* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1991), 129.

<sup>18</sup> Vladimir E. Orel - Olga V. Stolbova, *Hamito-Semitic Etymological Dictionary: Materials for a Reconstruction* (Leiden – New York – Köln: Brill, 1995), 144-145.

"لَا تَسُبُّوا الدَّهْرَ، فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ"

"Zamana sövmeyiniz; Allah zamandır (yani Allah dehrin bizzat kendisidir)."<sup>19</sup>

"قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: يَسُبُّ ابْنُ آدَمَ الدَّهْرَ، وَأَنَا الدَّهْرُ بِيَدَيْ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ."

"Yüce Allah dedi ki: 'Âdemoğlu zamana sövüyor. Ben zamanım; gece ve gündüz benim elimdedir.'<sup>20</sup>

Muhtemelen mezkûr hadis-i şeriflerde, zamandan kasıt mukadderattır.<sup>21</sup> Mukadderat yani kader, Allah'ın takdiri olduğu için asla sövülmemesi gereken bir olgudur. Çünkü İslam'a göre evrendeki hiçbir hadise, Allah'ın dilemesi olmaksızın kendi kendine gerçekleşebilecek kudrette değildir. Dolayısıyla insanın başına gelen hem şer hem de hayır sadece yüce Allah'tandır. Bu nedenle inananların daima şükür ve sabır halinde olması beklenmektedir. Bununla birlikte bahsi geçen hadislerin büyük bir hassasiyetle değerlendirilmesi gerektiği belirtilmelidir. Bu durum, şiir sanatından ziyade hadis ilmi ve teolojiiyle ilgili olduğundan burada daha fazla üzerinde durulmayacaktır, ama bu hadislerle ilgili daha detaylı kaynaklara bakılabilir.<sup>22</sup> Keza İslam'dan önce şiir söylemiş şairlerle İslam'dan sonra şiir söylemiş şairlerin *dehr* hakkındaki söylemlerine farklı bir nazarla bakmak daha doğru olacaktır. Çünkü Câhiliye anlayışındaki *dehr* olgusu daha ziyade "evrensel bir kural" yahut "doğüstü bir güç" olarak telakki edilirken, İslam'dan sonra *dehr* kavramına dinî bir perspektif kazandırılmış olmalıdır.<sup>23</sup>

Öte yandan İslam öncesindeki şairler zamanın kınanmasına (*zemmü'd-dehr*) ne kadar eğilimli ise, İslâmî dönemde şiir söyleyen klasik şairler de bu hususta bir o kadar eğilimlidir. Bilhassa erken dönem şairlerinin dünya görüşünde zaman kavramı, insan talihsizliğinin müsebbibi olarak telakki edildiğinden, sıklıkla zamandan şikâyetçi olduğu gözlemlenmektedir. Şiirlerde zaman olgusu çoğu

<sup>19</sup> Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Şaḥîhu Muslim*, thk. Râ'id b. Sabrî İbn Ebî 'Alfe (Riyad: Dâru'l-Ḥadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1436/2015), "Kitâbu'l-elfâz mine'l-edeb ve ğayrihi", 1 (No. 2246).

<sup>20</sup> el-Kuşeyrî, *Şaḥîhu Muslim*, "Kitâbu'l-elfâz mine'l-edeb ve ğayrihi", 1 (No. 2246).

<sup>21</sup> Bu hadislerin detaylı bir incelemesi için bk. Abdullah Karahan, "Zamana Sövmeyi Yasaklayan Hadisin Tenkid ve Tetkiki", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 463-518.

<sup>22</sup> Bk. Karahan, "Zamana Sövmeyi Yasaklayan Hadisin Tenkid ve Tetkiki", 463-518.

<sup>23</sup> Bu durumun kanıtı, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dehr kavramının kullanımını yasaklamaması ve Müslümanların dehr olgusunu şiirlerinde işlemeye devam etmesidir. Örneğin; bk. Ali b. Ebî Tâlib, *Dîvânu'l-İmâm 'Alî*, şrh. Na'im Zerzûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 87.



zaman *kişileştirmeye* tabi tutulmakta yahut *tevcih-i kelâmla*<sup>24</sup> birlikte kullanılmaktadır. Zaman genellikle kötücül yahut aşındırıcı bir kuvvetle nitelendirilmekte, değişimin, kaybın yahut ölümün bir simgesi olarak sunulmaktadır. Klasik Arap manzumelerinde zamana atfedilen metafizik duruş, antik Pers medeniyetinin kozmik bir kuvvet olarak gördüğü zaman olgusu hakkındaki görüşlerini yansıttırıyor olabilir.<sup>25</sup> Nitekim *dehr* mefhumunun Perslerin Zurvân adlı tanrısıyla ilişkili olduğu düşünülmektedir.<sup>26</sup>

Zerdüştlüğün bir dalı olarak ortaya çıkan Zurvanizm, *Zurvan* yahut *Zervân* olarak adlandıkları zaman ve kader tanrısını baş tanrı mesabesine çıkarmıştır. Bu tanrının ismi, bizzat “zaman” anlamına gelmektedir ve iyi ile kötünün nihai kaynağı olarak görülmektedir<sup>27</sup>. Dolayısıyla tıpkı *dehr* kavramı gibi, hem insanların mutluluğuna hem de sefaletine sebebiyet verdiği varsayılmaktadır. Sonraları insanın kaderinin Zurvan’ın elinde olduğu kabulünün, Zerdüştlükteki özgür irade kavramıyla çeliştiği öne sürülmüştür. Zurvan’ın nitelikleri, ikili boyutları kapsamaktadır. O, hem sonsuz zamanı hem de sonlu zamanı temsil etmektedir. Bu inancın dünya görüşüne göre, Zurvan kader ve sınırsız zamanın tanrısı olup, bizzat zamanın hipostazı idi. Netice itibarıyla, bu geleneğin kozmogoni, eskatoloji ve kaderle özel bir ilgisi bulunmaktadır. Öte yandan Zurvanizm’in kesin kökeni ve kronolojik gelişimi hâlâ belirsizliğini korumaktadır ve akademik camianın önemli tartışma konularından biridir.<sup>28</sup> *Zurvan* ile *dehr* kavramları arasındaki benzerlikleri savunanlar kadar, iki olgu arasında farklılıkların gözlemlendiğini öne süren araştırmacılar da bulunmaktadır.<sup>29</sup> Öte yandan zaman olgusunun kişileştirilmesine, diğer kadim milletlerin mitolojilerinde de tesadüf edilmektedir. Örneğin; Yunan mitolojisinde, “zaman” manasını taşıyan Khrónos (Χρόνος) mefhumu, zamanın kişileştirilmiş hali olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramın kimi zaman Zeus’un babası Titan Kronos (Κρόνος) ile karıştırıldığı da

<sup>24</sup> Burada *tevcih-i kelâm* terimi, şairin anlatımın seyrini değiştirerek direkt olarak bir kişiye yahut kişileştirilmiş bir varlığa hitap etmesi hadisesini ifade etmek için kullanılmaktadır.

<sup>25</sup> L. E. Goodman, “Time in Islam”, *Religion and Time*, ed. Anindita Niyogi Balslev – J. N. Mohanty (Leiden: E. J. Brill, 1993), 139.

<sup>26</sup> W. Montgomery Watt, “Dahr”, *The Encyclopaedia of Islam*, ed. B. Lewis vd. (Leiden: E. J. Brill, 1991), 2/94-95.

<sup>27</sup> Yuri Stoyanov, *The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy* (New Haven - Londra: Yale University Press, 2000), 47.; Gerald L. Mattingly, “Zurvan”, *Encyclopedia of Time, Science, Philosophy, Theology, & Culture*, ed. James Birx (California: SAGE Publications, 2009), 1460.; Samuel L. Macey, “Indo-Iranian Gods of Time”, *Encyclopedia of Time*, ed. Samuel L. Macey (New York - Londra: Routledge, 2010), 292.

<sup>28</sup> Stoyanov, *The Other God*, 47.; Mattingly, “Zurvan”, 1460.; Macey, “Indo-Iranian Gods of Time”, 292.

<sup>29</sup> Bk. Tamer, *Zeit und Gott*, 141.

gözlemlenmektedir. Netice itibarıyla bu gelenek, daha sonraları Avrupa kültüründe, genellikle elinde bir tırpanla betimlenen Zaman Baba (Father Time) ikonografisinin doğuşuna ilham vermiş olmalıdır.<sup>30</sup>

### 3.2. Zeman/Zemân (زَمَان/زَمَان) Kavramı

Arap dilinde, modern anlamdaki “zaman” kavramını ifade edebilecek en uygun kelime, *zeman/zemân* (زَمَان/زَمَان) tabiridir. *Dehr* kelimesinin aksine, muhtemelen bu sözcük Arapçaya başka diller üzerinden girmiştir. Antik Arap şiirleri incelendiğinde, kadim şairlerin *dehr*e atfettiklerine benzer büyük bir kuvveti *zeman* kavramına da yükledikleri gözlemlenmektedir. Dolayısıyla bu sözcüğün Arapçaya oldukça erken bir tarihte girmiş olması muhtemeldir. Klasik Arap şiirinde zaman yahut kader anlamına gelen lafızlar arasında, *dehr* tabirinden sonra en sık karşılaşılan kelime *zemandır*. Dolayısıyla kelimenin kullanımı Araplar arasında oldukça erken bir dönemde yaygınlaşmış olabilir. Bu sözcüğün kökenini kesin surette tespit etmek mümkün değildir. Ancak tarafımızca bu hususta üç hipotezin ortaya konulabileceği düşünülmektedir. Bunları şöyle sıralamak mümkündür.

78 | db

**1. Hipotez:** *Zeman* sözcüğü, eski Pers dilindeki *jamānā* sözcüğünden Arapçaya geçmiştir. (Bu hipotezin yaygın bir iddia olduğunu belirtmek gerekir. Ayrıca sözcüğün Arapçaya eski Pers dilinden direkt olarak değil de bir aracı dil vasıtasıyla geçmiş olması daha olasıdır).<sup>31</sup>

**2. Hipotez:** *Zeman* sözcüğü, aslen Akadca bir kelimedir. Dolayısıyla Eski Pers dilindeki *jamānā* sözcüğü, Asurca üzerinden ödünç alınmış bir kelime olmalıdır. (Bu ihtimal doğruysa, Arapların bu sözcüğü aracı bir dilden almış olması daha olasıdır).<sup>32</sup>

**3. Hipotez:** *Zeman* sözcüğü Asıl Sâmiçede (*Ursemitisch, Proto-sémitique*) mevcuttur. Dolayısıyla Araplar bu sözcüğü ortak atalarından işitmiş ve kendi dillerinde kullanmaya başlamıştır.<sup>33</sup>

İmparatorluk Aramacısında, *zmn* kök harflerine tesadüf etmek mümkündür. Daha sonra bu sözcük pek çok lehçede de karşımıza

<sup>30</sup> Bk. William F. Hansen, *Handbook of Classical Mythology* (Santa Barbara - Denver - Oxford: ABC-CLIO, 2004), 217.

<sup>31</sup> Ian Young - Robert Rezetko, *Linguistic Dating of Biblical Texts: An Introduction to Approaches and Problems* (Londra - New York: Routledge, 2014), 1/301.

<sup>32</sup> Young - Rezetko, *Linguistic Dating of Biblical Texts*, 1/301.

<sup>33</sup> Bu hipotezi destekleyen somut bir veriye veya kaynağa rastlanmamaktadır. Burada söz konusu hipotezi de ortaya koymamızın nedeni, bunu kesin surette çürütebilecek yeterlilikte bir veriye ulaşılamamış olmasıdır.

çıkılmaktadır. Kelimenin kimi zaman *zbn* formunu aldığı da gözlemlenmektedir. Aramcadaki bu alıntı kelime, daha sonra İbrânîce, Arapça ve Etiyopya dillerine aktarılmış olmalıdır.<sup>34</sup> Elbette kelimenin Aramcadaki kökeni tartışmalıdır. Söz konusu kadim kelime, İbrânîcede *ziman* (זמן) sözcüğüyle karşılık bulmuştur.<sup>35</sup> Klasik Süryânîcede *zamnā* (ܙܡܢܐ) sözcüğü “zaman” manasındadır.<sup>36</sup> Keza Amharcada *zāmān* (ዘመን) sözcüğü, “zaman, çağ” ve “devir” gibi manalar ihtiva etmektedir.<sup>37</sup> Bu benzerlikler, Ge’ez (*zaman*), Mehri (*zemōn, zubōn*), Sokotri (*zem, zman*), Mendâ’î (*zaman, zban*) ve Akad (*simānu*) dili gibi çeşitli Sâmi dillerinde de karşımıza çıkmaktadır.<sup>38</sup> Ermenicede “zaman” anlamına gelen *žamanak* (ժամանակ) ifadesi, muhtemelen yine aynı meçhul köke dayanmaktadır. Daha geç bir dönemde, İslam’ın Asya’da yayılmasından sonra, *zeman* sözcüğü bu kez Arapça üzerinden pek çok Asya diline de girmiş bulunmaktadır.

*Zeman* sözcüğü, Arapçaya muhtemelen Aramca üzerinden geçmiştir. Aramcadaki bu kelimenin muhtemel iki kökeni, Akadcadaki “(doğru) zaman, an” anlamına gelen *simānu*<sup>40</sup> kelimesi yahut Eski Pers dilindeki *jamānā*<sup>41</sup> sözcüğüdür. Bu bağlamda, ilgi çekici bir detaya değinmek gerekir: Asurcada “zaman” manasına gelen *simānu* kelimesi, yine Asurca bir sözcük olan *zāmānu* lafzına benzemektedir. İlginç olan nokta, *zāmānu* kelimesinin “düşman” manasına geliyor olmasıdır.<sup>42</sup> Bu durum, başlarına gelen tüm kötülüklerin mesuliyetini ebedi düşmanları addettikleri zamana yükleyen kadim Arap şairlerinin zamana atfettikleri anlamlarla benzerlik göstermektedir.

### 3.3. Eyyâm (عَیْام) Kavramı

*Eyyâm* (عَیْام) kelimesi, aslen “günler” anlamında olup “gün” manasındaki *yevm* (يَوْم) sözcüğünün çoğuludur. Bu kelime çoğul formuyla

<sup>34</sup> Heinz-Josef Fabry - Holger Gzella (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, çev. B. Eerdmans Publishing Co. (Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2018), “זמן zmn /zemān”, 16.

<sup>35</sup> Eduard König, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1910, s.91.

<sup>36</sup> Richard A. Taylor, *The Peshitta of Daniel* (Leiden-New York-Köln: E. J. Brill, 1994), 105.

<sup>37</sup> Wolf Leslau, *Concise Amharic Dictionary: Amharic-English: English-Amharic* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 1976), 180.

<sup>38</sup> Wolf Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, 638-639.

<sup>39</sup> Pierre François Viguier, *A Pocket Dictionary of the English, Armenian and Turkish Languages* (Venedik: The Press of the Armenian College of S. Lazarus, 1843), 1/387.

<sup>40</sup> Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, 638-639.

<sup>41</sup> Bk. Young - Rezetko, *Linguistic Dating of Biblical Texts*, 1/301.

<sup>42</sup> Ignace J. Gelb vd. (ed.), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago (CAD)* (Chicago: The Oriental Institute, 1998), 21/34.

kullanıldığında, *dehr* ve *zeman* kavramlarının ihtiva ettiği aynı manayı taşımaktadır. Etimolojik açıdan incelendiğinde, Asıl Sâmiçede yer alan bir kelime olması ihtimali daha yüksektir. Dolayısıyla İbrânîce ve Aramca gibi diğer köklü Sâmi dillerinde de karşımıza çıkan bu kelimenin kökeni hakkında fazlaca düşünmeye gerek yoktur. Gün kavramının zamanla ilişkisi ortadadır, ama Arapların bu olguyu kader kavramıyla nasıl ve ne zaman ilişkilendirdiklerini kesin olarak söylemek mümkün değildir. Öte yandan klasik Arap şiirindekilere benzer şekilde, Yahudilerin kutsal kitabı Tanah'ta günlerin kınandığı bazı bölümlere rastlamak mümkündür.<sup>43</sup> Örneğin; Eyüp kitabında şu ifadelerle tesadüf edilmektedir: “*Sonunda Eyüp söze başladı, doğduğu güne lanetler yağdırdı ve şunları söyledi: ‘Doğduğum gün olmaz olsun, ‘Bir yiğit düştü ana rahmine’ denen gece de!’*”<sup>44</sup> Aynı şekilde Yeremya kitabında şu ifadeler geçmektedir: “*Doğduğum güne lanet olsun! Anamın beni doğurduğu gün kutlu sayılmasın!*”<sup>45</sup> Elbette bu durum, Arapların günlere lanet okuma âdetini Yahudilerden veya başka bir millettten aldığı kesin kanıtı sayılamaz, ama en azından Araplardan önce farklı milletlerin de günleri lanetlediğinin yazılı bir delili sayılabilir.

80 | db

### 3.4. Leyâl (لَيْلٍ) Kavramı

*Leyâl* (لَيْلٍ) kelimesi, aslen “geceler” manasında olup “gece” anlamındaki *leyle* (لَيْلَةٍ) yahut *leyl* (لَيْلٍ) kelimelerinin çoğul halidir.<sup>46</sup> Klasik Süryânîce, Aramca ve İbrânîce gibi yaygın Sâmi dillerinde de karşımıza çıkan bu sözcük, muhtemelen Asıl Sâmiçede bulunan bir lafızdır. Dolayısıyla tıpkı *eyyâm* kelimesi gibi, *leyâl* kelimesi de Arapların bizzat kendi atalarından duyup kullandıkları bir sözcük olmalıdır. Benzer şekilde “gece” kavramının zamanla ilişkisi de açıktır, ama Arapların bu olguyu kader kavramıyla nasıl ve ne zaman ilişkilendirdiklerini kesin olarak tespit etmek mümkün değildir. Öte yandan *eyyâm* ile *leyâl* kavramlarına, mezkûr anlamın aynı mantık çerçevesinde yüklendiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla *eyyâm* kavramı hususunda öne sürülen savlar, *leyâl* olgusu için de geçerli olmalıdır. Muhtemelen iki olgu arasındaki en belirgin fark, eski Arap zihniyetinde gece mefhumunun daha büyük zorlukları ifade ediyor olmasıdır. Nitekim zorlayıcı çöl şartlarında yaşam mücadelesi veren eski Araplar, yırtıcı hay-

<sup>43</sup> Goodman, “Time in Islam”, 139.

<sup>44</sup> *Kutsal Kitap: Yeni Dünya Çevirisi* (Wallkill: Watchtower Bible and Tract Society of New York, 2017), Ey. 3:1-3.

<sup>45</sup> Yr. 20:14.

<sup>46</sup> Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, 1178.

van saldırıları yahut askerî baskınlar karşısında geceleri daha savunmasız olduklarından, geceyi tabii olarak kötülükle ilişkilendirmiş olabilirler. Esasen bu durum, pek çok kadim insan topluluğu için de böyledir.

#### 4. Klasik Arap Şiirinde Zamanın Ele Alınışı

Klasik Arap şiirinde zaman farklı perspektiflerle ele alınmaktadır. Eski Arapların bu olguyu nasıl gördüklerinin daha iyi anlaşılması için, zamana atfedilen özelliklerin esas alınması suretiyle yapılacak bir tasnif, onların bu konudaki telakkilerinin tetkikini kolaylaştıracaktır. Bu bağlamda okuyucular, eski Arapların zihninde zaman kavramı hususunda farklı görüşlerin bulunduğunu ve şairlerin birbirleriyle mutlak bir görüş birliğine sahip olmadıklarını da müşahade etme fırsatı bulacaktır.

##### 4.1. Zamanın Kötücül Kavramlarla İlişkilendirilmesi

Kadim Arap şairleri zamanı genellikle kötücül kavramlarla ilişkilendirmişlerdir. Öte yandan onların zamanı sorumlu tuttıkları hadiseler, yalnızca başlarına gelen kötü olaylar değildir. Keza olumlu işleri de zamanla ilişkilendirdikleri aşikârdır. Mamafih şairler içerisinde buldukları olumlu halin geçici olduğunu bildiklerinden, genellikle zamanı yıpratıcılık ve tahripkârlıkla itham etmişlerdir.<sup>47</sup> Onlara göre zaman, ölüm, ayrılık, yaşlılık ve felaket getiren bir güçtür. Eski Arap şairlerinin bu minvaldeki söylemleri tetkik edildiğinde, onların aslında *entropi* kanunundan yahut termodinamiğin ikinci yasasından bahsettikleri anlaşılmaktadır. Kısacası esasen anlatmak istedikleri, evrendeki her şeyin günün birinde yok olacağıdır.

##### 4.1.1. Zamanın Ölümle İlişkilendirilmesi

Klasik Arap şiirinde zaman kavramı sıklıkla ölümle ilişkilendirilmektedir. Nitekim insanoğlunun en büyük çaresizliği ve korkusu ölümdür. Üstelik insan, kendisinin yahut sevdiklerinin ölümü hususunda içini kaplayan bu korkunun, günün birinde kaçınılmaz olarak gerçekleşeceğinin bilincindedir. Antik dünyanın ve Mezopotamya'nın en meşhur destanı olan Gilgamiş, ölümsüzlüğün peşine düşen bir kahramanı anlatmaktadır. Keza sonsuz yaşamın peşine düştüğü rivayet edilen Büyük İskender'in efsanevî anlatıları, Doğu halkları tarafından büyük beğeni görmüştür. Eski Araplar ise, sonsuzluk düşlerinin vereceği yalancı hazlardan ziyade, zamanın yıkıcılığını anlatarak

<sup>47</sup> Örneğin; bk. İmru'ul-Kays, *Dîvânu İmri'i'l-Kays*, thk. Muhammed Ebû'l-Faḍl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 217.

melankolik bir duygulanım yaşamaktan hoşlanıyor gibidir. Bu durumu onların kültürünün pek çok yönünde görmek mümkündür. Örneğin; Arap dilinde zamanın yıkıcılığına işaret eden yahut ölümü konu alan pek çok deyimün teşekkül ettiği gözlemlenmektedir.<sup>48</sup> Keza İslam öncesinden günümüze ulaşan Arap şiirlerinin, pek çok eski dünya edebiyatında yansıması bulunan *memento mori* [öleceğini hatırla] temasıyla dolu olduğunu söylemek abartılı olmayacaktır. Bilindiği üzere mezkûr motifin bir benzeri de *memento te hominem esse* [sadece bir insan olduğunu hatırla] temasıdır ki bu tema da Arap şiirinde son derece yaygındır. Arap şiirindeki bu temalar, göç eden sevgililerinin artlarında bıraktıkları izlerin (*aṭlāl*) üzerinde, yani terk edilmiş oba kalıntılarında durarak yaşadıkları nostaljik duygulanımları anlatmaya meraklı olan Arap şairlerinin ruhundan süzölmüş gibidir. Onlara göre zaman, günün birinde bütün insanoğlunu helak edecektir. Örneğin; eski Arap şiirinin en büyük şairlerinden olan İmru'u'l-Kays (ö. HÖ 83/540 [?]), zaman kavramını ölümle ilişkilendirerek şunları söylemektedir:

82 | db

"بَيْنَمَا الْمَرْءُ شَهَابٌ ثَابِتٌ ضَرَبَ الدَّهْرُ سَنَاهُ فَحَمَدٌ"

"İnsan delici bir meteoriken, zaman onun parlaklığına vurmuş; (o da) sönüvermiştir."<sup>49</sup>

Kardeşlerinin ardından nazmettiği mersiyeleriyle tanınan, *muḥadḍram* şairlerden el-Ḥansâ' (ö. 24/645), zamanın insanları öldürmesini, bir beytinde benzer şekilde konu edinmektedir. Ona göre zamanın kahrına uğrayan kişinin artık geri dönüşü yoktur:

"أَرَى الدَّهْرَ يَرْمِي مَا تَطْيِشُ وَلَيْسَ لِمَنْ قَدْ غَالَهُ الدَّهْرُ سِهَامُهُ مَرْجِعٌ"

"Zamanın ıskalamayan oklarını attığını görüyorum. Zamanın helak ettiği kişinin geri dönüşü yoktur."<sup>50</sup>

#### 4.1.2. Zamanın Felaketle İlişkilendirilmesi

Ölüm mefhumundakine benzer şekilde, zaman kavramı sıklıkla detaylandırılmamış felaketlerle veya musibetlerle ilişkilendirilmiştir. Malum olduğu üzere felaket yahut musibet tesmiyeleri, insanın başına gelen herhangi bir olumsuz durumu adlandırmak için kullanılabilir. Dolayısıyla bu durum, klasik dönem şairlerinin başlarına

<sup>48</sup> Bk. Ebrar Ayyıldız, *Arap Dilinde Doğum ve Ölümle İlgili Deyimler* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021), 49-121.

<sup>49</sup> İmru'u'l-Kays, *Dîvânu İmri 'l-Kays*, 217.

<sup>50</sup> el-Ḥansâ', *Dîvânu 'l-Ḥansâ'*, haz. Ḥamdû Ṭammâs (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1425/2004), 80.

gelen her türden olumsuzluğu zamana atfettiklerinin bariz bir göstergesidir. Örneğin; İslam öncesi Arap şairlerinden 'Adî b. Zeyd (ö. HÖ 22/600 [?]), aşağıdaki beytinde, zamanın sebep olduğu felaketlerin karşısında en güçlü materyallerin dahi çaresiz kalacağını anlatmak için şunları söylemektedir:

"وَحُطُوبُ الدَّهْرِ لَا يَبْقَى لَهَا وَلِمَا تَأْتِي بِهِ صُمُّ الْجِبَالِ"

*"Dağların sert kayaları dahi zamanın felaketlerinin ve beraberinde getirdiklerinin karşısında baki kalmaz."*<sup>51</sup>

İslam öncesinde ortaya atılan bu savlar, asırlar boyunca Arap şairleri tarafından tekrar edilmiştir. Örneğin; zındıklığıyla tanınan Abbâsî Dönemi şairi Sâlih b. 'Abdî'l-Ğuddûs (ö. 167/783 [?]), zamanın insanın tüm uğraşlarını zayi edeceğini aşağıdaki beytinde dile getirmektedir:

"الْمَرْءُ يَجْمَعُ وَالزَّمَانُ وَيَبْطُلُ يَرْقَعُ وَالْحَطُوبُ يُفْرَقُ تَمْرُقًا"

*"İnsan toplar, zaman dağdır. (İnsanlar) yamamaya, musibetler ise parçalamaya devam eder."*<sup>52</sup>

## 4.2. İnsanın Zaman Karşısındaki Konumu

Kadim şairler zamandan bahsederken insanın zaman karşısındaki konumunu işlemeye de özen göstermişlerdir. Bu bağlamda şairlerin görüşleri, genel itibarıyla iki kısımda ele alınabilir: Bunlardan ilki, insanların zaman karşısındaki çaresizliğinin anlatılmasıdır. Bu ilk temayül, klasik Arap şiirindeki en yaygın eğilimdir. Nitekim mantık ve gelenek, insanın kaderinde yazılmış olandan asla kurtulmayacağını ve günün birinde muhakkak öleceğini, hastalanacağını, yoksullaşacağını yahut gücünü yitireceğini bildirmektedir. Bununla birlikte bazen şairlerin zamandan kaçtıklarını yahut zamana tahakküm ettiklerini iddia ettikleri de gözlemlenmektedir, ama bu durum hiç kuşkusuz sadece edebî bir söylem olarak değerlendirilebilir.

### 4.2.1. Zaman Karşısında Çaresizliğe Düşülmesi

İnsanın zaman karşısındaki çaresizliğini anlatan yahut bu kabul üzerine inşa edilen söylemler, klasik Arap şiirinde oldukça yaygındır. Bu görüş, kadim Yunan ve Latin bilgelerinin de sıklıkla dile getirdiği

<sup>51</sup> 'Adî b. Zeyd, *Dîvânu 'Adî b. Zeyd el-'İbâdî*, thk. Muhammed Cebbâr el-Mu'aybid (Bağdat: Şeriketu Dâri'l-Cumhûriyye li'n-Neşr ve't-Tab', 1965), 82.

<sup>52</sup> Abdullah b. Muflih el-Makdisî, *el-Âdâbu's-şer'iyye*, haz. Şu'ayb el-Arna'ût - Ömer el-Ğayyâm (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 3. Basım, 1419/1999), 3/534.

bir söylemdir. Örneğin; Horatius'a (ö. MÖ 65) yahut Ovidius'a (ö. MÖ 43) nispet edilen meşhur *tempus edax rerum* [*zaman her şeyi yok eder*] deyişi<sup>53</sup>, kadim bilgelerin düşünce dünyasını yansıtmaya muktediridir. Kendi varlığının acizliğinin farkında olan insanoğlu, farklı çağ ve kültürlerde daima zamanın insanın üzerindeki tahakkümünü yahut insanın zaman karşısındaki çaresizliğini dile getirmiştir. Örneğin; İslam öncesi Arap şairlerinden Lebîd b. Rebi'a (ö. 40 veya 41/660 veya 661) bir beytinde, zamanın bütün insanlara yapacaklarının kaçınılmaz olarak gerçekleşeceğinden bahsetmektedir:

"أَجْزَعُ مِمَّا أَحَدَتْ الدَّهْرُ بِالْفَتَى وَأَيُّ كَرِيمٍ لَمْ تُصِبْهُ الْقَوَارِعُ"

"Zamanın bu yiğide yaptıklarından dolayı mı kederleniyorsun? Felaketler hangi asilzadeye isabet etmemiştir ki?"<sup>54</sup>

Lebîd'in bu dizesi, insanın zaman karşısındaki çaresizliğinden ve zamanın etkisiyle gerçekleşen hadiselerle üzülmeye nafileliğinden bahsetmektedir. İslam'ın yayılmasının ardından, insanların zamana yükledikleri anlamlar da daha dinî bir perspektifle karşımıza çıkmaktadır. Bu kez zamanın etkisiyle kastedilen, yüce Allah'ın takdiridir. Dolayısıyla İslam sonrasındaki şiirlerde, insanın zaman karşısındaki çaresizliğinin anlatılmaya devam edilmesi şaşırtıcı değildir. Örneğin; Hz. Ali (r.a.) bir şiirinde, zamanın kaçınılması mümkün olmayan olumlu ve olumsuz tesirleri karşısında, sabır ve şükre sığınmayı âdet edindiğini anlatmaktadır:

"لَيْسَ سَاءَ بِي دَهْرٌ لَقَدْ سَرَّ بِي دَهْرٌ وَإِنْ مَسَّنِي عُسْرٌ فَقَدْ مَسَّنِي يُسْرٌ"

"لِكُلِّ مِّنَ الْأَيَّامِ عِنْدِي عَادَةٌ فَإِنْ سَاءَ بِي صَبْرٌ وَإِنْ سَرَّ بِي شُكْرٌ"

"Zaman (bir vechiyle) bana kötülük ederse, zaman (başka bir vechiyle de) beni sevindirir. Bana bir zorluk dokunursa, kolaylık da dokunur. Günlerin her biri için benim bir âdetim vardır: Bana kötülük ederse sabır, beni sevindirirse şükür."<sup>55</sup>

#### 4.2.2. Zamandan Kaçma veya Zamana Tahakküm

Klasik dönem şairleri bazen zamanın elinden kaçabildiklerinden yahut zamana bir şekilde tahakküm edebildiklerinden bahsetmektedir, ama bu durum genel itibarıyla felsefî bir görüş değildir. Şairlerin bu minvaldeki ifadelerini, daha ziyade retorik kapsamında değerlen-

<sup>53</sup> Jon R. Stone, *The Routledge Dictionary of Latin Quotations: The Illiterati's Guide to Latin Maxims, Mottoes, Proverbs, and Sayings* (New York - Londra: Routledge, 2005), 212.

<sup>54</sup> Lebîd b. Rebi'a, *Dîvânü Lebîd b. Rebi'a*, haz. Hännâ Naşr el-Ĥittî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1414/1993), 110.

<sup>55</sup> Ali b. Ebî Tâlib, *Dîvânü'l-İmâm 'Alî*, 87.



dirmek icap eder. Örneğin; Abbâsî dönemi şairlerinden Ebû Nuvâs (ö. 198/813 [?]), iki beytinde zamandan (*dehr*) yani kaderinden nasıl kaçtığı ve günlerin (*eyyâm*) kendisini bulabilecek bilgiye sahip olmadığını anlatmaktadır. Elbette bu ifadeler tamamıyla şiirsel bir güdüyle söylenmiş edebî söylemlerdir. Öyle ki İbnu'l-A'râbî, bu iki beyti sebebiyle Ebû Nuvâs'ı insanlar arasındaki en iyi şair olarak tanımlamaktadır.<sup>56</sup> Burada dikkat çeken diğer bir husus, zaman ifadesinin bir isim tamlaması (*iḍâfe*) içerisinde kullanılmış olmasıdır. Nitekim şair manzumesinde, *dehrî* yani "benim zamanım" ifadesini kullanmaktadır. Takdir edileceği gibi birisinin zamana sahip olması mümkün değildir. Dolayısıyla şairin burada kastettiği mana, tam anlamıyla "kader" yahut "insan hayatındaki talihsizlikler" şeklindedir. Söz konusu iki beyit aşağıda aktarılmaktadır:

"تَعَطَّيْتُ مِنْ دَهْرِي بِظِلِّ جَنَاحِهِ فَعَبَّيْنِي تَرَى دَهْرِي، وَلَيْسَ يَرَانِ  
فَلَوْ سُئِلَ الْأَيَّامُ مَا اسْمِي لَمَا دَرَّتْ وَأَيْنَ مَكَانِي مَا عَرَفَنَ مَكَانِي"

"Kaderimden (kaçıp) kanadının gölgesiyle örtündüm. Gözüm kaderimi görüyor, ama o beni görmüyor. Günlere benim adım sorulacak olursa haberi yoktur, yerim (sorulursa da) bilmez."<sup>57</sup>

db | 85

Abbâsî Dönemi şairlerinden el-Mutenebbî (ö. 354/965), aşağıdaki beytinde, kasidelerinin râvîsi olarak bizzat zamanı göstermektedir. Buradaki anlam temelde basittir: Şair kasidelerinin asırlar boyunca dilden dile dolaşacağını anlatmak istemektedir. Ne var ki daha dikkatli bir bakışta, şairin zamanı kendisine tabi olan bir râvî kimliğiyle sunmasının, herkesi kendine tabi kılan zamanı nasıl tahakkümü altına aldığını anlatma arzusundan ileri geldiği fark edilmektedir. Söz konusu kaside şu şekildedir:

"وَمَا الدَّهْرُ إِلَّا مِنْ رُوَاةٍ قَصَائِدِي إِذَا قُلْتُ شِعْرًا أَصْبَحَ الدَّهْرُ مُنْبِئًا"

"Zaman ancak benim kasidelerimin râvîlerindedir. Ben bir şiir söylesem, zaman da onun seslendiricisi olur."<sup>58</sup>

<sup>56</sup> Ebû'l-Fidâ' İsmail b. Ömer İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. 'Abdi'l-Muhsin et-Turkî (Gize: Dâru Hecr li't-Ṭabâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzi' ve'l-İ'lân, 1419/1998), 14/68.

<sup>57</sup> İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/68.

<sup>58</sup> el-Mutenebbî, *Dîvânu'l-Mutenebbî* (Beyrut: Dâru Beyrût, 1403/1973), 373.

### 4.3. Zamanın Mahiyeti

Klasik Arap şiirindeki en ilginç noktaların başında, hiç kuşkusuz şairlerin zamanın mahiyeti hakkındaki görüşleri gelmektedir. Nitekim bunlardan bazılarının, Orta Çağda nazmedilmiş olmalarına karşın, oldukça belirgin bir felsefi düşüncenin ürünü olduklarını anlamak mümkündür. Örneğin; zamanın göreceliliğinin anlatıldığı dizeler, bir bakıma akla Einstein'ın teorilerini getirmektedir. Ayrıca şairler bu bağlamda genellikle, zamanın çift tabiatlı olması, zamanın fani yahut ebedî olması, zamanın geçiciliği, zamanın kaderle ilişkisi yahut zamanın öngörülemezliği gibi çeşitli konuları işlemişlerdir.

#### 4.3.1. Zamanın Çift Tabiatlılığı

Kadim şairlerin şiirlerindeki zamanla ilgili en yaygın görüş, onun çift tabiatlı olduğu yönündedir. Diğer bir deyişle eski şairler, zamanın kendilerine hem hayır hem de şer getireceğine inanmışlardır. Dolayısıyla insanoğlu kendisini zamanın her iki yönüyle karşılaşmaya da hazırlamalıdır. Abbâsî Dönemi'nin meşhur şairlerinden Beşşâr b. Burd (ö. 167/783-84), zaman kendisine nasıl davranırsa, ona karşı öyle davranacağını belirterek şunları söylemektedir:

"وَمَا كُنْتُ إِلَّا كَالزَّمَانِ إِذَا صَحَا      صَحَوْتُ وَإِنْ مَاقَ الزَّمَانُ أُمُوقُ"

*"Ben ancak zamana benzerim. Ayıkça ben de ayık olurum, ahmakça hareket ederse ben de ahmakça davranırım."*<sup>59</sup>

Abbâsî devrinin en meşhur şairlerinden olan Ebû'l-'Atâhiye (ö. 210/825 [?]), hem zamanın tek tabiatlı olmadığını hem de bu durumun insanoğluna nasıl tesir ettiğini, aşağıdaki dizeleriyle dile getirmektedir:

"وَمَا الدَّهْرُ يَوْمًا وَاحِدًا فِي اخْتِلَافِهِ      وَمَا كُلُّ أَيَّامِ الْفَتَى بِسَوَاءٍ"

"وَمَا هُوَ إِلَّا يَوْمٌ بُؤْسٌ وَشِدَّةٌ      وَيَوْمٌ سُرُورٌ مَرَّةً وَرَحَاءٌ"

<sup>59</sup> Ebû Osman 'Amr b. Baħr el-Câhiz, *el-Beyân ve 't-tebyîn*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1417/1998), 2/259.

*“Zaman ihtilafında tek bir gün değildir. Delikanlının her günü de (bir-birine) denk değildir. Kimi gün dert ve zorluk kimi günse mutluluk ve rahatlık (vardır).”<sup>60</sup>*

Bu bağlamda son olarak zamanın çift tabiatlı olduğunun en güzel beyanlarından bazılarına, Hz. Ali'nin (r.a.) divanında tesadüf edildiği belirtilmelidir. Elbette Hz. Ali'nin (r.a.) burada zamana yüklediği anlam, “Allah'ın takdiri” şeklindedir. Aşağıdaki iki beytinde, zamanın iki halinin bulunduğunu açıkça ifade etmektedir:

"عَجَبًا لِلزَّمَانِ فِي حَالَتِهِ      وَبَلَاءً ذَهَبَتْ مِنْهُ إِلَيْهِ  
رُبَّ يَوْمٍ بَكَيتُ مِنْهُ فَلَمَّا      صُرْتُ فِي غَيْرِهِ بَكَيتُ عَلَيْهِ"

*“İki halinde (bulunan) zamana ve onun (aracılığıyla) itildiğim belaya şaşarım. Nice gün vardır ki ondan ötürü ağlamışumdur. Ondan başka bir (güne) eriştiğimde ise, (bu kez de ardımda bıraktığım güne) ağlamışumdur.”<sup>61</sup>*

db | 87

#### 4.3.2. Zamanın Faniliği, Sonsuzluğu veya Akışkanlığı

Zamanın sonluluğu veya sonsuzluğu konusunda, diğer bir deyişle zamanın fani yahut ebedî olması hususunda, şairlerin görüş ayrılığına düştüğü düşünülebilir. Modern bilimin bizlere sağladığı olanaklarla dahi zamanın başlangıcının yahut sonunun objektif şekilde tespit edilmesi mümkün görünmemektedir. Keza zamanın akıp akmadığı veya hangi yönde aktığı da fiziğin tartışmalı meselelerindedir.<sup>62</sup> Mamafih bu konuda bazı teoriler tarih boyunca tartışılmalıdır. Kadim Arap şairleri de dizelerinde bu hususu gündeme taşımışlardır. Örneğin; hikmetli şairleriyle tanınan, İslam öncesinin meşhur şairi Zuheyr b. Ebî Sulmâ (ö. 609 [?]), bir beytinde zamanın fani olmadığını şu şekilde dile getirmektedir:

"بَدَا لِي أَنَّ النَّاسَ تَفْنَى نَفْسُهُمْ      وَأَمْوَالُهُمْ وَلَا أَرَى الدَّهْرَ فَانِيًا"

<sup>60</sup> Ebû'l-'Atâhiye, *Divânu Ebî'l-'Atâhiye* (Beirut: Dâru Beyrût li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1406/1986), 12.

<sup>61</sup> Ali b. Ebî Tâlib, *Divânu'l-İmâm 'Alî*, 211.

<sup>62</sup> Bk. Brian Greene, *The Fabric of the Cosmos: Space, Time, and the Texture of Reality* (New York: Knopf, 2004), 12-13.

*"Bana öyle görünüyor ki, insanların ruhları ve malları yok oluyor. Zamanınsa fani olmadığını görüyorum."*<sup>63</sup>

Zamanın akışkanlığı, diğer bir deyişle zamanın akıp akmadığı, büyük bir tartışma konusudur. el-Mutenebbî'nin aşağıdaki dizesi, onun zamanın aktığını düşündüğüne yorulabilir. Nitekim zamana "yaşlılık", hatta daha doğru bir tercümeyle "kocamışlık" nispet etmesi, zamanın değişken olduğunu düşündüğüne yorulabilir. Şair bu hususta şunları söylemektedir:

أتى الزمانُ بنوه في شبيبهته      فسرهم وأتيناها على الهرم

*"(Geçmiş kuşaklar) zamana henüz gençliğindeyken (denk) gelmiş, (zaman da) onları mesut etmiştir. Ancak biz zamana yaşlılığında (denk) geldik."*<sup>64</sup>

el-Mutenebbî'nin bu söylemi, takriben kendisinden altı asır sonra doğacak olan İngiliz filozofu Francis Bacon'ın (ö. 1626) meşhur *antiquitas sæculi juvenus mundi* [*antik zamanlar dünyanın gençliği*] deyişini<sup>65</sup> akla getirmektedir.

88 | db

Eski şairler tarafından, zamanın sabit bir kuvvet olarak telakki edildiğini düşünmek mümkündür. Bunun delillerinden birisi, Ebû Temmâm'ın (ö. 231/846) aşağıdaki dizesinde aranabilir. Nitekim şair burada, bir teşbih bağlamında zamanın yere serilmesinden bahsetmektedir. Elbette burada büyük bir mübalağa söz konusudur. Nitekim şair şiirinde, kendi başına gelen felaketlerin, sarsılmaz kabul edilen zamanı dahi yıkabilecek kuvvette olduğunu anlatmaktadır. Dolayısıyla zamanı yıkılmaz bir güç kabul ettiği düşünülebilir.

"تروخ علينا كل يوم وتغتدي      خطوط كأن الدهر منهنَّ يصرع"

*"Felaketler bizi her gün sabah akşam ziyaret ediyor. (Öyle ki) sanki zaman dahi onlar tarafından yere serilmiş gibidir."*<sup>66</sup>

<sup>63</sup> Zuheyr b. Ebî Sulmâ, *Şerhu Dîvâni Zuheyr b. Ebî Sulmâ*, haz. Hâmdü Tammâs (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1426/2005), 76.

<sup>64</sup> Yusuf el-Bedî'î, *eş-Şubhu'l-munbî 'an hayşiyeti'l-Mutenebbî*, thk. Mustafa es-Sekka vd. (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 3. Basım, ts.), 448.

<sup>65</sup> Stone, *The Routledge Dictionary of Latin Quotations*, 9.

<sup>66</sup> Abdurrahman b. 'Abdî'l-lah b. Ahmed b. Dirhem, *Nuzhetu'l-ebşâr bi-ıarâ'ifi'l-aḥbâr ve'l-eş'âr* (Şam: Menşürâtu'l-Mektebi'l-İslâmî, ts.), 2/50.

### 4.3.3. Zamanın Kaderle İlişkisi

Daha önce temas ettiğimiz üzere, eski Arap şairleri zamanı kaderle ilişkilendirmekte, hatta ikisini tek bir olgu olarak görmektedir. Bu duruma sayısız misal getirmek mümkündür. Bunlar arasında, İslam öncesi şairlerinden Lebîd b. Rebî'a'nın aşağıdaki beyitleri, hikmetli yapısıyla ön plana çıkmaktadır. Şairin zamanı mukadderat mesabesinde gördüğü, bu dizelerinden açıkça anlaşılmaktadır:

"فَلَا جَزَعُ إِنْ فَرَّقَ الدَّهْرُ بَيْنَنَا  
وَكُلُّ فِتْنٍ يَوْمًا بِهِ الدَّهْرُ فَاجِعٌ

فَلَا أَنَا يَا تَيْبِي طَرِيفٌ بِفَرَحَةٍ  
وَلَا أَنَا مِمَّا أَخَذَتْ الدَّهْرُ جَارِعٌ

"Zaman bizi ayırmış olsa da kedere mahal yok. Günün birinde zaman her yiğide acı verecektir. (Hayatı öyle tecrübe ettim ki), yeni (kazanımlar) artık bana mutluluk vermiyor. Zamanın yaptıklarından da korkmuyorum."<sup>67</sup>

İslam sonrasında, zaman mefhumunun kader manasında kullanılmaya devam ettiği gözlemlenmektedir. Bunun en güzel örneklerinden birisi, Hz. Ali'nin (r.a.) hem zamandan hem de *levh-i mahfûz*dan aynı beyitte bahsettiği bir dizesidir. İslam'ın bu büyük kahramanına göre, insanoğlu zaman karşısında sabırlı olmalıdır. Çünkü gerçekleşen her şey, Allah'ın *levh-i mahfûz*da yazdıkları mucibince olmaktadır:

"إِصْبِرْ عَلَى الدَّهْرِ لَا تَغْضَبْ عَلَى أَحَدٍ  
فَلَا تَرَى غَيْرَ مَا فِي الدَّهْرِ مَخْطُوطٌ

"Zamana karşı sabırlı ol! Hiç kimseye öfkelenme! (Çünkü) *levh(-i mahfûz)*da yazılmış olandan başkasını görmezsin."<sup>68</sup>

### 4.3.4. Zamanın Göreceliliği

Zamanla ilgi kadim şiirlerdeki en ilginç noktalardan birisi, zamanın göreceliliğinden bahsedilen bazı beyitlere tesadüf edilmesidir. Malum olduğu üzere, günümüzde zamanın göreceliliğinden bahsedildiğinde, akla ilk önce Einstein'ın teorileri gelmektedir. Esasen çoğu insan, bizzat kendi tecrübelerinden hareketle, zamanın kimi durumlarda daha farklı aktığını hissetmiştir. Mamafih bu durum, fiziksel bir

<sup>67</sup> Lebîd b. Rebî'a, *Dîvânu Lebîd b. Rebî'a*, 110.

<sup>68</sup> Ali b. Ebî Tâlib, *Dîvânu 'l-İmâm 'Alî*, 119.

hadiseden ziyade, psikolojik bir algıdan ibarettir. İnsan zihni, mutlu bir haldeyken zamanın geçişini hızlı algılamakta darlık zamanında birkaç dakikayı bir saatmişçesine duyumsayabilir. Eski Arap şairlerinin zamanın göreceliliğinden bahsetmeleri, genelde bu minvaldedir. Örneğin; bu bağlamda Emevî Dönemi şairlerinden Ebû Şahr el-Huzelî'nin (ö. 80/700) aşağıdaki şiiri zikredilebilir:

"عَجِبْتُ لِسَعِي الدَّهْرَ بَيْنِي وَبَيْنَهَا  
فَلَمَّا انْقَضَى مَا بَيْنَنَا سَكَنَ الدَّهْرُ"

"Zamanın benimle onun arasındaki akışına hayret ettim. Aramızdaki (ilişki) sona erdiğinde, zaman da sakince durdu."<sup>69</sup>

#### 4.3.5. Zamanın Geçiciliği

Bilge şairler, zamanın ne kadar hızlı aktığını, ömrün kısalığını yahut dünyanın geçiciliğini sıklıkla konu edinmektedirler. Bu durum, esasen zamanın mahiyetinden ziyade, insanoğlunun zamanı algılama biçimiyle alakalıdır. Zamanın geçiciliğinin anlatıldığı dizeler, diğer kadim milletlerin büyük şairlerinin de ilgisini çekmişe benzemektedir. Örneğin; Ovidius'un meşhur *dum loquor, hora fugit* [ben konuşurken zaman kaçıyor] sözü<sup>70</sup> bu minvaldedir. Arap şairleri de zamanın ne kadar hızlı aktığının bilincindedir. Bu bağlamda, Abbâsî Dönemi'nin en meşhur filozof şairlerinden olan Ebû'l-'Alâ' el-Ma'arrî (ö. 449/1057), zamanın geçiciliğinden bahsederek şunları söylemektedir:

"ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ هِيَ الدَّهْرُ كُلُّهُ  
وَمَا هِيَ غَيْرُ الْيَوْمِ وَالْيَوْمِ الْعَدِيدِ"

"Zamanın tamamı üç gündür: Bunlar, dün, bugün ve yarından başkası değildir."<sup>71</sup>

#### 4.3.6. Zamanın Öngörülemezliği veya Aldatıcılığı

Kadim şairlerin genel itibarıyla ittifak ettiği bir husus, zamanın öngörülemezliği veya aldatıcılığıdır. Buradaki aldatıcılıktan maksat, insanoğlunun dünyada tecrübe ettiği sınırlı zamanın, bir illüzyondan ibaret olduğu varsayımına dayanmaktadır. İnsan, nefsinin verdiği heyecanla kendisine ayrılan sınırlı zamanı hedonistçe tecrübe etmeyi arzular, ama dünya yaşamının ona sunduğu bu parıltılı günler, kısa

<sup>69</sup> Muhammed b. Aydemir el-Musta'şimî, *ed-Durru'l-ferîd ve beytu'l-kaşid*, thk. Kâmil Süleyman el-Cebûrî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1436/2015), 7/172.

<sup>70</sup> Stone, *The Routledge Dictionary of Latin Quotations*, 24.

<sup>71</sup> Ahmed Kabbîş, *Mu'cemu'l-hikem ve'l-emsâl fi'ş-şî'ri'l-'Arabî*, (b.y.: Dâru'r-Reşid, 1405/1985), 160.

sürede son bulacak bir aldatmacadan ibarettir. Zamanın tüm canlılara dayattığı ölüm, kurtulmak için feryat edenleri dikkate almadan, her varlığa ilişecektir. İslam öncesinin meşhur *mu'allaka* şairlerinden olan 'Antera b. Şeddâd (ö. 614 [?]), aşağıdaki iki beytinde zamanın aldatıcılığından bahsetmektedir:

أَعَاتِبُ دَهْرًا لَا يَلِينُ لِعَاتِبٍ وَأَطْلُبُ أَمْنًا مِنْ ضُرُوفِ النُّوَابِ

وَتَوَعِدُنِي الْأَيَّامُ وَعِدًّا تُعْرِبُنِي وَأَعْلَمُ حَقًّا أَنَّهُ وَعْدٌ كَاذِبٌ

*"Zamana serzeniş ediyorum. O, serzeniş edene hiç yumuşak davranmamıştır. Belalardan, musibetlerden aman dilerim. Günler bana bir vaatte bulunurken beni aldatır. Ben bunun gerçekten yalan bir vaat olduğunu biliyorum."*<sup>72</sup>

Zamanın insanın başına neler getireceğini öngörmek mümkün değildir. Zengin fakirleşir, fakir zenginleşir; sağlıklı hastalanır, hasta iyileşir. Bir zaman gönenç halini tecrübe eden insan, bir zaman darlığı da deneyimler. Dolayısıyla zaman mefhumu, çoğu şair tarafından, insanlara ihanet eden, öngörülemeyen bir varlık olarak nitelendirilmiştir. İslam sonrasında zaman kavramı ihanetle itham edildiğinde, zamanın ihaneti ifadesi ile insanın başına gelen imtihanların kastedildiği anlaşılmalıdır. Örneğin; bu bağlamda Hz. Ali (r.a.) şunları söylemektedir:

هِيَ حَالَانِ شِدَّةٌ وَرَخَاءٌ وَسَجَالَانِ نِعْمَةٌ وَبَلَاءٌ

وَالْفَقَى الْحَاذِقُ الْأَرِيبُ إِذَا مَا خَانَهُ الدَّهْرُ لَمْ يَحْتَنُ عَزَاءٌ

*"(Bu dünya) iki halden (ibarettir): zorluk ve rahatlık. İki dolu kovadır: nimet ve bela. Maharetli ve akıllı gence zaman ihanet etse dahi sabır ihanet etmez."*<sup>73</sup>

### Sonuç

Modern bilimin tüm olanaklarına rağmen, günümüzde hâlâ tam manasıyla mahiyetini anlamlandıramadığımız zaman olgusu, klasik Arap şiirinde hayli yaygın şekilde kullanılan bir motif olarak karşımı-

<sup>72</sup> 'Antera b. Şeddâd, *Şerhu Dîvâni 'Antera*, haz. el-Ḥaṭîb et-Tebrîzî - Mecîd Tîrâd (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1412/1993), 35.

<sup>73</sup> Ali b. Ebî Tâlib, *Dîvânu'l-İmâm 'Alî*, 8.

za çıkmaktadır. Bu çalışma kapsamında mezkûr olgu, muhtelif yönle-riyle tetkik edilmiştir. İlk bölümde, kadim Arap kültüründeki zaman algısının kökenine ilişkin üç hipotezin ortaya atılabileceği sonucuna ulaşılmıştır: İlk hipotez, Arap kültüründeki zaman algısının hiçbir harici tesire maruz kalmadan, müstakil olarak gelişim göstermiş ola-bileceğidir. İkinci hipotez, Arap kültüründeki zaman algısının komşu ülkelerin veya kadim medeniyetlerin etkisiyle gelişim göstermiş ol-duğudur. Üçüncü hipotez ise, Arap kültüründeki zaman algısının, söz konusu coğrafyadaki en yakın ortak atanın veya toplumun algısını yansıttığı yönündedir. Yaptığımız araştırma neticesinde ortaya çıkan bulgulara göre, son iki hipotezin daha olası olduğu sonucuna ulaşılmıştır. İlk hipotez, Mezopotamya halklarının sıkı bir kültür alışverişi içerisinde oldukları bilindiğinden, zayıf bir olasılık olarak değerlendirilmektedir.

İkinci bölümde, eski Arapların zaman mefhumunu kader yahut uluhiyetle ilişkilendirmeleri konu edilmiştir. Bu bağlamda, İslam öncesi Arapların hayat felsefesi haline getirdikleri materyalizm yahut *dehriyye* anlayışının, kadim Arap şiirine neden ve nasıl aksettirildiği araştırılmıştır. Erken dönem Arap şiirlerinde, putperestlik yahut pagan kültürünün etkisinden ziyade, *dehriyye* görüşünün izlerine tesadüf edildiği bulgulanmıştır. Kadim şiirdeki bu yaygın temayül, eski Arapların yalnızca beş duyularıyla algılayabildikleri varlıklara inanma arzularıyla ilişkilendirilmiştir.

Üçüncü bölümde, klasik Arap şiirinde “zaman” manasında kullanılan yaygın kelimelerin mahiyetleri ve etimolojileri ele alınmıştır. Bu bağlamda, en sık rastlanan *dehr* kelimesinin, etimolojik açıdan Arapça kökenli bir sözcük olabileceği sonucuna ulaşılmıştır. Bununla birlikte diğer Sâmî dillerindeki bazı benzerlikler de tetkik edilmiştir. Öte yandan eski Arapların bu olguya yükledikleri “kader” yahut “kozmo-lojik güç” manasının, eski Pers inanışlarından etkilenmiş olabileceği bulgulanmış, ama bu hususun hâlâ tartışmalı bir konu olduğu belirtilmiştir. Ardından *zeman/zemân* kelimesi etimolojik açıdan incelenmiş ve bu hususta üç hipotezin oluşturulabileceği sonucuna ulaşılmıştır: İlk hipotez, Arapçadaki *zemân* sözcüğünün eski Pers dilinden ödünç alındığı yönündedir. İkinci hipotez, *zemân* sözcüğünün aslen Akadca bir kelime olduğu ve Asurca üzerinden Pers diline geçtiği yönündedir. Üçüncü hipotez ise, bu kelimenin Asıl Sâmicede zaten mevcut olduğu minvalindedir. Netice itibarıyla, bu kelimenin Akadcadan alınmış olabileceği ihtimalinin daha olası olduğu sonucuna varılmıştır. Bu bölümde ele alınan *eyyâm* ve *leyâl* kavramlarının ise, Asıl Sâmiceden Arapçaya miras kalmış olabileceği öne sürülmüş-



tür. Öte yandan günlerin kınanması âdetine (*zemmü'd-dehr*) ilişkin ilk yazılı kayıtların, farklı milletlere ait olduğu bulgulanmıştır. Dolayısıyla bu geleneğin Araplara başka milletlerden geçmiş olabileceği belirtilmiştir.

Dördüncü bölümde, klasik Arap şiirinde zamanın nasıl ele alındığı konu edilmiştir. Bu bağlamda, zamanın hem iyicil hem de kötücül kavramlarla ilişkilendirildiği bulgulanmış, ama şairlerin daha ziyade zamanı ölüm, ayrılık yahut felaket gibi kötücül kavramlarla ilişkilendirme eğilimi gösterdikleri tespit edilmiştir. Daha sonra insanın zaman karşısında nasıl konumlandırıldığı araştırılmış ve genellikle onun zaman karşısındaki çaresizliğinin, zamandan kaçmasının veya zamana tahakküm etmesinin konu edildiği gözlemlenmiştir. Mütعا-kiben klasik şiirde zamanın mahiyetinin nasıl görüldüğü tetkik edilmiştir. Şairlerin bu bağlamda genellikle, zamanın çift tabiatlılığını, sonluluğunu-sonsuzluğunu, akışkanlığını, kaderle ilişkisini, göreceliğini, geçiciliğini yahut aldatıcılığını konu edindiği sonucuna ulaşılmıştır.

#### KAYNAKÇA

- 'Adî b. Zeyd. *Dîvânu 'Adî b. Zeyd el-'İbâdî*. thk. Muhammed Cebbâr el-Mu'aybid. Bağdat: Şeriketu Dâri'l-Cumhûriyye li'n-Neşr ve't-Tab', 1965.
- Ali b. Ebî Tâlib. *Dîvânu'l-İmâm 'Alî*. şrh. Na'im Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts..
- Alicı, Mehmet. "Zendig-Dehr İlişkisi: Kureyşli Zındıkların Zaman ve Ahiret Algısı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016), 801-823.
- Altıntaş, Hayrani. "Dehriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/107-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- 'Antera b. Şeddâd. *Şerhu Dîvâni 'Antera*. haz. el-Ḥaṭîb et-Tebrîzî - Mecîd Tîrâd. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1412/1993.
- Ayyıldız, Ebrar. *Arap Dilinde Doğum ve Ölümle İlgili Deyimler*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.
- el-Bedî'î, Yusuf. *eş-Şubhu'l-munbî 'an ḥayşiyeti'l-Mutenebbî*. thk. Mustafa es-Sekḳâ vd.. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts..
- Beeston, A. F. L. vd., *Sabaic Dictionary*. Louvain-la-Neuve: University of Sanaa, 1982.
- el-Câhîz, Ebû Osman 'Amr b. Baḥr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 7. Basım, 1417/1998.
- Çil, Ayşe Ünal. "Kur'an'da Zaman Kavramı". *Kelam Araştırmaları* 9/1 (2011), 335-364.
- Coşan, Kadri Ziyaettin. "Kur'an-ı Kerim'in Zamana Bakışını Yansıtan Bazı Temel Kavramlar ve Yaşam Arasındaki Anlam İlişkileri". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2018), 36-53.
- Döner, Ertuğrul. "Bazı Kültürlerde ve Dinlerde Zaman". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2017), 227-247.
- Duraković, Esad. *The Poetics of Ancient and Classical Arabic Literature: Orientalology*. çev. Amila Karahasanović. Oxon-New York: Routledge, 2015.
- Ebû'l-'Atâhiye. *Dîvânu Ebî'l-'Atâhiye*. Beyrut: Dâru Beyrût li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1406/1986.
- el-Ḳuşeyrî, Ebû'l-Ḥuseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim. *Şaḥîhu Muslim*. thk. Râ'id b. Sabrî İbn Ebî 'Alfe. Riyad: Dâru'l-Ḥaḍâra li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Basım, 1436/2015.
- Fabry, Heinz-Josef – Gzella, Holger (ed.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. 15 Cilt. çev. B. Eerdmans Publishing Co.. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2018.

- Gelb, Ignace J. vd. (ed.). *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago (CAD)*. 21 Cilt. Chicago: The Oriental Institute, 4. Basım, 1998.
- Goodman, L. E.. "Time in Islam". *Religion and Time*. ed. Anindita Niyogi Balslev – J. N. Mohanty. 138-162. Leiden: E. J. Brill, 1993.
- Greene, Brian. *The Fabric of the Cosmos: Space, Time, and the Texture of Reality*. New York: Knopf, 2004.
- el-Ḥansâ'. *Divânu'l-Ḥansâ'*. haz. Ḥamdû Ṭammâs. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1425/2004.
- Hansen, William F.. *Handbook of Classical Mythology*. Santa Barbara - Denver - Oxford: ABC-CLIO, 2004.
- İbn Dirhem, Abdurrahman b. 'Abdi'l-lah b. Ahmed. *Nuzhetu'l-ebşâr bi-tarâ'ifi'l-aḥbâr ve'l-eş'âr*. Şam: Menşûrâtü'l-Mektebi'l-İslâmî, ts..
- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ' İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. 'Abdi'l-Muḥsin et-Turkî. 21 Cilt. Gize: Dâru Heçr li't-Ṭabâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 1419/1998.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Faḍl. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, ts.
- İbrahim, Nevâl Mustafa Ahmed. *el-Leyl fi'ş-şeri'l-câhili*. b.y.: Dâru'l-Yâzûrî, 1417/1997.
- İmru'u'l-Ḳays. *Divânu İmri'i'l-Ḳays*. thk. Muhammed Ebû'l-Faḍl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 4. Basım, ts..
- Ḳabbiş, Ahmed. *Mu'cemu'l-hikem ve'l-emsâl fi'ş-şeri'l-'Arabî*. b.y.: Dâru'r-Reşid, 3. Basım, 1405/1985.
- Karahan, Abdullah. "Zamana Sövmeyi Yasaklayan Hadisin Tenkid ve Tetkiki". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 463-518.
- König, Eduard. *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Leipzig: Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung, 1910.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. haz. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Kur'an-ı Kerim*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Kutsal Kitap: Yeni Dünya Çevirisi*. Wallkill: Watchtower Bible and Tract Society of New York, 2017.
- Lane, Edward William. *An Arabic-English Lexicon: Derived from the Best and the Most Copious Eastern Sources*. 8 Cilt. Edinburg: Williams and Norgate, 1867.
- Lebîd b. Rebî'a. *Divânu Lebîd b. Rebî'a*. haz. Ḥannâ Naşr el-Ḥittî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1414/1993.
- Leslau, Wolf. *Comparative Dictionary of Ge'ez*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1991.
- Leslau, Wolf. *Concise Amharic Dictionary: Amharic-English: English-Amharic*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 1976.
- Macey, Samuel L.. "Indo-Iranian Gods of Time". *Encyclopedia of Time*. ed. Samuel L. Macey. 291-293. New York - Londra: Routledge, 2010.
- el-Maḳdisî, Abdullah b. Muffliḥ. *el-Âdâbu'ş-şeri'yye*. haz. Şu'ayb el-Arna'ût - Ömer el-Ḳayyâm. 3 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 3. Basım, 1419/1999.
- Mattingly, Gerald L.. "Zurvan". *Encyclopedia of Time, Science, Philosophy, Theology, & Culture*. ed. James Bix. 1460-1461. California: SAGE Publications, 2009.
- el-Musta'simî, Muhammed b. Aydemir. *ed-Durru'l-ferid ve beytu'l-kaşid*. thk. Kâmil Süleyman el-Cebûrî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1436/2015.
- el-Mutenebbî. *Divânu'l-Mutenebbî*. Beyrut: Dâru Beyrût, 1403/1973.
- Orel, Vladimir E. - Stolbova, Olga V.. *Hamito-Semitic Etymological Dictionary: Materials for a Reconstruction*. Leiden – New York – Köln: Brill, 1995.
- Rudgley, Richard. *The Lost Civilizations of the Stone Age*. New York: Simon & Schuster, 2000.
- Samuels, Charlie. *Ancient Science: Prehistory – A.D. 500*. New York: Gareth Stevens Publishing, 2011.
- Schrameier, W. L.. *Ueber den Fatalismus der vorislamischen Araber*. Bonn: Universitäts-Buchdruckerei von C. Georgi, 1881.
- Stone, Jon R.. *The Routledge Dictionary of Latin Quotations: The Illiterati's Guide to Latin Maxims, Mottoes, Proverbs, and Sayings*. New York - Londra: Routledge, 2005.

- Stoyanov, Yuri. *The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*. New Haven - Londra: Yale University Press, 2000.
- Tamer, Georges. *Zeit und Gott: Hellenistische Zeitvorstellungen in der altarabischen Dichtung und im Koran*. Berlin - New York: Walter de Gruyter, 2008.
- Taylor, Richard A.. *The Peshitta of Daniel*. Leiden-New York-Köln: E. J. Brill, 1994.
- Viguiet, Pierre François. *A Pocket Dictionary of the English, Armenian and Turkish Languages*. 3 Cilt. Venedik: The Press of the Armenian College of S. Lazarus, 1843.
- Watt, W. Montgomery. "Dahr". *The Encyclopaedia of Islam*. ed. B. Lewis vd.. 2/94-95. Leiden: E. J. Brill, 1991.
- Wehr, Hans. *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 5. Basım, 1985.
- Young, Ian – Rezetko, Robert. *Linguistic Dating of Biblical Texts: An Introduction to Approaches and Problems*. 2 Cilt. Londra – New York: Routledge, 2014. 1/301.
- Zuheyr b. Ebî Sulmâ. *Şerhu Dîvâni Zuheyri b. Ebî Sulmâ*. haz. Hâmdû Tammâs. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1426/2005.

# The Time Phenomenon and Its Origin in Classical Arabic Poetry

Esat AYYILDIZ\*

## Extended Abstract

The phenomenon of time, which we still cannot completely understand its nature today despite all the opportunities provided by modern science, appears as a widely used motif in classical Arabic poetry. In this study, the aforementioned phenomenon has been examined in various aspects. The first chapter concludes that only three hypotheses can be put forward regarding the origin of the perception of time in ancient Arab culture. The first hypothesis is that the perception of time in Arab culture may have developed independently, without any external influences. The second hypothesis is that the perception of time in Arab culture developed under the influence of contiguous countries or ancient civilizations. The third hypothesis is that the perception of time in Arab culture reflects the perception of the region's most recent common ancestor or society. According to the historical and archaeological findings, it was concluded that the last two hypotheses are more likely. The first hypothesis was evaluated as a weak possibility because it is known that the Mesopotamian peoples had a close cultural exchange.

The second chapter discusses how the ancient Arabs related the concept of time with destiny or divinity. In this context, it has been researched why or how the idea of materialism or *dahriyya*, which the pre-Islamic Arabs adopted as a philosophy of life, was reflected in ancient Arabic poetry. It has been found that the influence of the idea of *dahriyya*, rather than the influence of idolatry or pagan culture, was dominant in early Arabic poetry. This widespread tendency in ancient poetry has been associated with the desire of the ancient Arabs to believe in concepts that they could only perceive with their five senses.

In the third chapter, common words used in the meaning of "time" in classical Arabic poetry are discussed in terms of etymology. In addition, the importance attributed to these words was examined. In this context, it has been concluded that the phrase *dahr*, the most common word in the meaning of "time" in ancient poetry, maybe of Arabic origin. However, some similarities in other Semitic languages have also been examined. On the other hand, it has been found that the ancient Arabs' ascribing the meaning of "destiny" or "cosmological power" to this phenomenon may have been influenced by ancient Persian beliefs. However, it has been noted that this is still a controversial issue. Then, the word *zaman/zamān* was examined etymologically and it was concluded that three hypotheses could be put forward in this regard. The first hypothesis is that the Arabic word *zamān* was borrowed from the ancient Persian language. The second hypothesis is that the word *zamān* was originally an Akkadian word, and it was borrowed from the Assyrian

\* Assoc. Prof., Kafkas University, Faculty of Science and Letters, Department of Arabic Language and Literature, Kars, Turkey, [esatayildiz@hotmail.com](mailto:esatayildiz@hotmail.com), <https://orcid.org/0000-0001-8067-7780>.

language by the Persian language. The third hypothesis is that this word was already present in the Proto-Semitic language. Consequently, it is concluded that it is more likely that this word may have been borrowed from Akkadian. It has been suggested that the phrase *ayyām* and *layāl*, which are discussed in this chapter, may have passed from the Proto-Semitic language to Arabic. On the other hand, it has been found that the first written records of the custom of condemning the days (*dhamm al-dahr*) belong to non-Arab nations. Therefore, it is stated that this tradition may have entered the Arab culture with the influence of foreign nations.

The fourth chapter discusses how time was handled in classical Arabic poetry. In this context, it has been found that time was associated with both benevolent and malicious concepts. But it has been understood that the ancient poets generally tend to associate time with negative images such as death, separation, or disaster. Later, it was investigated how humanity is positioned against time in classical Arabic poetry. Ancient Arab poets generally described people's desperation in the face of time in their poems. On the other hand, it is possible to see some exceptional verses in which poets exaggeratedly claim that they have escaped from the destructiveness of time. In some verses, the poets claimed they subordinated the time to themselves. Of course, such verses do not have a philosophical dimension and are merely literary expressions. Subsequently, it has been examined how the nature of time is seen in classical poetry. In this context, it has been concluded that ancient poets generally mentioned the duality of time, its eternity, its relationship with destiny, its relativity, its transience, or its deception.

**Keywords:** Arabic Language and Literature, Ancient Arabic Poetry, Dahr, Ayyām.



# İSLAM SANATINDA SOYUTLAMA VE MEKÂN ALGISİ

Mehmet Ali GENÇ\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 19 Ekim 2021, **Kabul Tarihi:** 31 Aralık 2021, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2022, **Atıf:** Genç, Mehmet Ali. "İslam Sanatında Soyutlama ve Mekân Algısı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022): 99-122.

<https://doi.org/10.33415/daad.1012162>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 19 October 2021, **Accepted:** 31 December 2021, **Published:** 31 March 2022, **Cite as:** Genç, Mehmet Ali. "Abstraction and Space Perception in Islamic Art". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/1 (March 2022): 99-122.

<https://doi.org/10.33415/daad.1012162>



## Öz

Çok geniş coğrafyaya yayılmış olan İslâm sanatı alanında yeterince yayın bulunmasına karşılık İslâm sanatının iç anlamı ve biçim dili yönünden incelenmesinin yeterince yapılmadığı görülmektedir. Bu çalışmada, İslâm medeniyetinin görsel sanatlarına yansımış olan soyutlama ve mekân algısının irdelenmesi amaçlanmıştır. Sanatın görsel biçim dili, mekân içinde ifade edilmektedir. Genel olarak dikey mekân ve yatay mekân olarak ayrılan bu mekânlara bakılarak sanatın köken ve aidiyeti hakkında fikir edinilebilmektedir. Fetihlerle farklı kültür ve medeniyetlerin sanat yaklaşımlarından yararlanarak yeni sentezlere ulaşmış olan İslâm medeniyeti, kendine has bir sanat grameri oluşturmuştur. Görülen gerçeğin ötesine geçmekte olan İslam sanatı, sade ve grafiksel bir soyutlamayı dikey bir mekân içinde göstermektedir. Sanata çoklu bakış ve çoklu zaman boyutu sağlayan dikey mekân, gerçeğin doğru ifade edilmesini sağlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm sanatı, sanat ve biçim, soyut sanat, dikey mekân, yatay mekân.

\* Doç. Dr. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi, Güzel Sanatlar Eğitimi Bölümü, Resim-İş Anabilim Dalı, Konya, Türkiye, [magenc@erbakan.edu.tr](mailto:magenc@erbakan.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0002-6255-5218>.

## Abstraction and Space Perception in Islamic Art

### Abstract

Although there are enough publications in Islamic art, which is spread over a wide geography, it is seen that the examination of Islamic art in terms of its inner meaning and form language is not done enough. This study aims to examine the abstraction and the perception of space, which are reflected in the visual arts of Islamic civilization.

The visual form language of art is expressed in space. By looking at these spaces, which are generally divided into vertical and horizontal spaces, an idea about the origin and belonging of art can be obtained. The Islamic civilization, which has reached new syntheses by benefiting from the artistic approaches of different cultures and societies with the conquests, has created a unique art grammar. Islamic art goes beyond the visible reality and shows a graphical and straightforward abstraction in a vertical space. This space, which provides multiple perspectives and multiple time dimensions to art, ensures the correct expression of the truth.

**Keywords:** Islamic art, art and form, abstract art, vertical space, horizontal space.

### Giriş

100 | db

Sanat, mükemmel olanın mükemmel yaratmasıyla başlayan bir süreçtir. Yaratılışında denge, ölçü ve uyum bulunan insanoglunda<sup>1</sup> güzellik duygusu fitridir. Güzellik, varlığın yasalarına uyum sağlama ve yapılacakların mükemmel yapılması ile açığa çıkmaktadır<sup>2</sup>. Yoğun olarak sanat eserlerinde açığa çıkan güzellik, insan yaşamının her alanına da yansımaktadır<sup>3</sup>.

Sanat, bütün din ve medeniyetler için olduğu gibi İslâm medeniyetinin de kendisini anlattığı çok önemli bir dildir<sup>4</sup>. Bir medeniyete kaynaklık edip hayat veren ahlâk, inanç, dünya görüşü ve yaşayış şeklinin estetik kimlik kazanmış hali olan sanat, içinde bulunduğu medeniyetin kurucu prensiplerinden ayrı düşünülmemektedir<sup>5</sup>.

Her din veya dünya görüşü var olduğundan bir süre sonra kendisine ait sanat görüşünü ve estetik algısını gözler önüne sermektedir. İslâm'ın başlangıç zamanından sonra oluşmaya başlayan İslâm este-

<sup>1</sup> Nevzat Tartı, "Sanat İle Dinin Bazı Ortak Yönleri Üzerine Bir Deneme", *İslâm ve Sanat*, ed. Ahmet Ögke (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 20.

<sup>2</sup> Turgut Cansever, *Şehir ve Mimari* (İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1992), 13.

<sup>3</sup> Adem Çalışkan, "İslam Estetiği Üzerine Bir Deneme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998), 323.

<sup>4</sup> Titus Burckhardt, *İslam Sanatı Dil ve Anlam*, çev. Turan Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 7.

<sup>5</sup> Ahmet Ögke, "Açılış Konuşması", *İslâm ve Sanat*, ed. Ahmet Ögke (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 20.

tik anlayışı<sup>6</sup>, İslâm'ın temel görüşü ve istekleri doğrultusunda, farklı kültürlerden etkilenecek kendisine özgü renkli ve zengin bir dünya kurmuştur<sup>7</sup>. İslâm'ın ilk devirlerinde yapılmış resim örnekleri vermek zor<sup>8</sup> olsa da bu durum geçici olmuştur. İslam öncesinde Arapların, biçimsiz taş parçalar ile ya da taşların az işlenişleriyle yetindikleri bilinmektedir<sup>9</sup>. Burckhardt, İslâm ilk devrinin başlangıcında sanata ihtiyacın olmadığını, gerçekte hiçbir dinin meydana geldiği sırada sanatla ilgilenmediğini, bu tarz ihtiyaçların daha sonra ortaya çıktığını söylemektedir<sup>10</sup>.

Araplarla kavgalı olan Bizans ve Pers İmparatorluğu olmak üzere iki büyük medeniyet arasında tampon bir bölgede doğan İslâm, kendi bekası için bunlarla savaşmak ve galip gelmek zorundaydı. Her ikisi de natüralizm ve rasyonalizme yönelmiş bir sanat mirasına sahipti<sup>11</sup>. Bizans ve Persler arasından ayrışıp yaşamını sürdürmüş olan İslam, zamansızlığa ulaşmış bir sanat biçimine sahip olabilmıştır<sup>12</sup>. Tevhid inancıyla doğrudan bağlantılı bir estetik anlayışa sahip olan Müslümanların, Bizans ve Pers natüralizmi ile rasyonalizmine uyması beklenmemiştir.

Başlarda tevhid inancı ile başlayan, kutsal şahısları betimlemek amacıyla yapılan resimler daha sonraki zamanlarda putlaştırılarak Hristiyanlığın müşrik davranışlarına döndüğü bilindiği için Hz. Peygamber bu konuda çok hassas davranmıştır<sup>13</sup>. Hz. Peygamber, Kâbe'yi fethettikten sonra ilk olarak burayı putlardan temizlemiştir. Bu temizlik Müslümanların putlaşma ihtimali olan her şeyden uzak durmasını gerektirmiştir<sup>14</sup>. Heykel sanatının putperestlik geleneklerine sınıksız bağlı olduğu, özellikle Roma ve Yunan heykel sanatının dine dayalı olduğu düşünülürse Müslümanların heykel sanatına neden şüphe ve korkuyla yaklaştıklarını anlamak kolaylaşmaktadır<sup>15</sup>.

<sup>6</sup> Mehmet Özger, "İslam Sanatı ve Estetiğinde Hakikat ve Mecaz", *İslami İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 311.

<sup>7</sup> Beşir Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2021), 10.

<sup>8</sup> Hüseyin Gazi Yurdaydın, "İslam Resminin Menşeleri ve Başlangıçları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1954), 33.

<sup>9</sup> Thomasw Arnold, "İslam Dünyasında Resmin Menşeleri", çev. Hilmi Ömer, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/16 (1930), 1.

<sup>10</sup> Titus Burckhardt, *Akıl Aynası Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*, çev. Volkan Ersoy (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 250.

<sup>11</sup> Burckhardt, *İslam Sanatı Dil ve Anlam*, 27.

<sup>12</sup> İsmail Taşpınar, "Titus Burckhardt ve Mimaride Dini Sembolizm", *Milel ve Nihal* 14/2 (2017), 171.

<sup>13</sup> Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, 47.

<sup>14</sup> Taşpınar, "Titus Burckhardt ve Mimaride Dini Sembolizm", 172.

<sup>15</sup> Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, 63.



Bu anlamda Müslüman sanatçı sembolizme fazlaca kapılıp faniyi baki olana tercih etme anlayışına kapılmamıştır<sup>16</sup>. Bu anlayıştan hareket eden Müslüman sanatçılar, figürü cansızlaştırmaya yönelerek figürü bir çeşit nakış haline getirmişlerdir. İkinci yol olarak figürden kaçınarak doğrudan doğruya soyut formlara yönelmişlerdir<sup>17</sup>.

İslâm sanatı, bilinçsizce karmaşık hale gelmiş tarihsel eklentiler yerine İslâmî vahyin form ve ilkelerinin bir türevidir<sup>18</sup>. Farklı ülkelerin kültürüyle karşılaşan Müslümanlar, fethettikleri yerlerde ödünç aldıkları tüm sanat unsurlarına kendi damgalarını vurmuşlardır<sup>19</sup>. İslâm'ın doğuşundan önce Türklerin, Sasanîlerin, Bizanslıların, Suriye Hıristiyanlarının, Koptların, Vizigotların, Hinduların kendilerine mahsus sanatları vardı. İslâm sanatı, Müslüman olmayı kabul eden memleketlerin sanat unsurlarından, sanatkârlarından ve işçilerinden faydalanarak gelişmiştir<sup>20</sup>. İslâm'ın ilk asırlarında yapılan resim ve heykeller, Yunan ve Sasanî örneklerine göre yapılmıştır. İlk asırlar İslâm sanatının kendini aradığı, gelişmeye çabaladığı bir devirdir<sup>21</sup>. Bulanıklığın görüldüğü bu ilk devirden sonra İslâm sanatı, billurlaşmaya ve kendine has olmaya başlamıştır. Müslümanların karşılaştıkları kültürlerden birisi de Türk kültürüdür. Türklerin İslâmiyet'ten önceki estetik anlayışlarındaki soyut düşünce<sup>22</sup>, İslâm'ın soyut olan sanat formuna geçişte kolaylık sağlamıştır. Burckhardt, göçebe sanatın basit ama çarpıcı grafik şekilleri, tezyinî motifleri, armaları ve sembolleri yerleşik medeniyetlere ait sanat teknikleriyle karşılaştıklarında hemen çiçeğe durabilecek yaratıcı bir potansiyel taşıdıklarını söylemektedir<sup>23</sup>. Türklerin Orta Asya'dan taşıdıkları sanat anlayışları, Yunan sanatındaki tabiat taklitçiliği gibi bir karmaşayı barındırmadığı için İslâm sanatının ilkeleri tarafından kolayca benimsenmiştir<sup>24</sup>.

Fetihlerle gelişen İslâm medeniyetinin farklı kültür ve medeniyetlerle karşılaşması ve bunlarla sürekli ilişki içinde olması, onların sanat yaklaşım ve yorumlarından faydalanarak yeni sentezler elde

<sup>16</sup> Turan Koç, "İslâm Estetiği ve Sanatı", *İslâm ve Sanat*, ed. Ahmet Ögke (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 27.

<sup>17</sup> Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, 220.

<sup>18</sup> Burckhardt, *İslam Sanatı Dil ve Anlam*, 12.

<sup>19</sup> Taşpınar, "Titus Burckhardt ve Mimaride Dini Sembolizm", 164.

<sup>20</sup> Suut Kemal Yetkin, *İslam Mimarisi* (Ankara: Türk İslam Sanatları Enstitüsü Yayınları, 1959), 7.

<sup>21</sup> Suut Kemal Yetkin, "İslâm Sanatının Mahiyeti", *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1952), 46.

<sup>22</sup> Yakup Göktaş, "Türkiye'de Geleneğin Reddi ve Ortaya Çıkan Estetik Sorunlar", *Ekev Akademi Dergisi* 16/50 (2012), 189.

<sup>23</sup> Burckhardt, *İslam Sanatı Dil ve Anlam*, 71.

<sup>24</sup> Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, 126.

etmesi, İslam sanatının gelişmesi açısından son derece olumludur<sup>25</sup>. Kutub ve Nasr, İslâm dininin bir yansıması olduğundan İslam sanatını vahiy kaynaklı olarak görmektedir<sup>26</sup>. Sentezlenen farklı sanat unsurları, zaman içinde değişime uğrayıp bambaşka etkileşimler neticesinde dönüşüme uğramıştır. Bu gelişimin sonucu olarak ortaya çıkan ürün, başlangıç aşamasındaki bileşenlerine indirgenemeyecek bir şekildedir<sup>27</sup>. Çeşitlilik içinde birlik fikrinin olduğu bu sanat, çoklukta birliği (kesrette vahdeti) temel almaktadır. Başka bir ifadeyle birlikten doğduğu için harmonik bir yapıdadır<sup>28</sup>.

Literatüre bakıldığında İslâm sanatı iç anlamı ve biçim dili konusunda çalışmaların yeterince yapılmadığı görülmektedir. Bu konuda Nasr, muazzam bir belge bolluğuna rağmen bu konunun ihmal edildiğini düşünmekte ve ilham sonucu ortaya çıkmış bazı eserler bulunmasına rağmen, İslâm sanatının sembolik anlamı söz konusu olduğunda, açılmamış bir kitap olarak kalmaya devam ettiğini söylemektedir. Literatür taraması şeklinde olan bu çalışmada, soyut, sade ve grafiksel bir mahiyette olan İslâm sanatının biçim dili ele alınmaya çalışılmıştır. Biçim dili, kendisini sanatta farklı mekân anlayışı içinde ortaya koymaktadır. Mekân anlayışı, bir sanat eserinin kültürel kodlarını göstermektedir. İslâm sanatının biçim dili, dikey mekân şeklinde gösterilmektedir. Batı kaynaklı medeniyetlerin sanat biçim dili ise yatay mekân şeklinde ortaya konmaktadır.

### 1. İslâm Sanatlarında Soyutlama

Mükemmel yaratılmış insanın, doğası gereği mükemmel iş ve ürün üretmesi beklenmektedir. Eşya âleminin sürekli olmayıp fâni olması, sürekli ve baki olanın ise sadece Allah olması<sup>29</sup> gerçeği karşısında insan, kendi acizliğinin farkına varmaktadır. İslâm inanç ve prensipleri üzerinde yükselen uygarlığın ifadesi<sup>30</sup> olan İslâm sanatında sanatçı, yaptıklarını kendi ürünü olarak görmeyerek bu eserlerin evrensel güzelliği yansıtan, ortak bir anlayışın sonucu ve kişi üstü olduğu bilinciyle hareket etmektedir<sup>31</sup>. Hayatın kısa ve fâni olmasından dolayı sanatçı, izafi güzellik yerine mutlak olan güzelliğe ulaşma-

<sup>25</sup> Koç, "İslâm Estetiği ve Sanatı", 26.

<sup>26</sup> Burckhardt, *Akıl Aynası Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*, 237.

<sup>27</sup> Cihat Arıncı, "İslam Estetiğini Yeniden Düşünmek: Oliver Leaman'ın Islamic Aesthetics: An Introduction Adlı Eseri Üzerine", *Dîvân* 21 (2006), 131-132.

<sup>28</sup> Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, 119.

<sup>29</sup> Osman Mutluel, *S. Ahmet Arvasi'de İslam Estetik ve Sanatı* (İstanbul: Lord Matbaası, 2012), 55.

<sup>30</sup> Turan Koç, *İslâm Sanat Gelenegi ve Estetik* (İstanbul: İsam Yayınları, 2009), 30.

<sup>31</sup> Burckhardt, *Akıl Aynası Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*, 230.

yı arzulamaktadır<sup>32</sup>. Çıplak gözün gördüğü dünya kesret, bir var bir yok olma dünyasıdır. Asıl olan bu süreksizliği, görünüşteki karmaşayı aşip devamındaki sürekliliği ve değişmeyi elde etmektir. Allah kâinatı kusursuz olarak var ettiğine göre somut olarak algıladığımız yapının arkasındaki armoniyi görebilmeye ihtiyaç duyulmaktadır<sup>33</sup>.

Dünyadaki karışıklık ve belirsizlikten arınmayı uygar budunların işi olarak gören Worringer, dünyadaki olayların karmaşıklığı ve her an değişmesi karşısında huzursuzluk duyulduğunu, bunun sonucunda ruhların büyük bir huzura ihtiyacı olduğunu belirtmektedir. Bunun için görüntüyü, zorunlu ve değişmez kılmak için soyut biçimlere yaklaşmak, görünüşleri ölümsüz kılarak mutlak değerlere yaklaşmak gerekmektedir. Böylece görünüşler dünyası, sığınılacak bir huzur noktası olmakta<sup>34</sup>, keyfilik ve kaotikten uzak bir dünya haline gelmektedir<sup>35</sup>. Cabrera, “Müslüman sanatçı zaten var olanı taklitçi bir şekilde tasvirle uğraşmaz, yaratılmışı yeniden yaratmaya çalışmaz” demektedir<sup>36</sup>. Tabiatta bulunan her şeyin Allah’ın yansımaları olduğuna inanan sanatçı, gerçeği olduğu gibi uygulamaktan kaçınmaktadır. Maddenin kıymetsiz oluşu sebebiyle, maddenin dünyasından kurtulmaya ve mutlak varlığın aydınlanmalarını elde etmeye çalışmaktadır. Tabiat varlıklarını birer kalıp şeklinde anlamakta ve bu varlıkların arkasında bulunan değişmeyi aramaktadır<sup>37</sup>.

Sanatçının dış dünyadan hareketle nesnelere kopyaladığı süreçte eşyanın sathında kalacağını, eşyanın künhüne, hakikatine vâkıf olmayacağını belirten Ayvazoğlu, sanatçının güzelliği yaratan değil keşfeden adam olduğunu söylemektedir<sup>38</sup>. Duyularımızla kavradığımız bir çiçeğin hücrelerinin ölüp kendisini yenilemesi gibi doğa sürekli değişim halindedir. Burada gerçek güzellik bir çiçeğin değişmeyen öz yapısındadır. Öz yapıya stilizasyon, şemalaştırma ve soyutlama yaparak ulaşabilmek mümkündür<sup>39</sup>. Bu işlemlerden sonra resim fazlalık ve derinliğinden arınarak yüzeyselleşmeye başlayacaktır.

<sup>32</sup> Tartı, “Sanat İle Dinin Bazı Ortak Yönleri Üzerine Bir Deneme”, 49.

<sup>33</sup> Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, 59.

<sup>34</sup> Wilhelm Worringer, *Soyutlama ve Özdeşleşim*, çev. İsmail Tunali (İstanbul: Hayalperest Yayınevi, 2017), 26.

<sup>35</sup> Muharrem Hafız, “Gelenekselci Ekolün Kutsal Sanat Doktrini”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*, thk. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 26/836.

<sup>36</sup> Hashim Cabrera, *İslam ve Çağdaş Sanat*, çev. İbrahim Ayberk (Ankara: Hece Yayınları, 2017), 115.

<sup>37</sup> Belgin Pekpelvan, “Türkiye’de Gelenekli ve Çağdaş Sanatta Anlatım Biçimi”, *Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (2009), 71.

<sup>38</sup> Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, 241.

<sup>39</sup> Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 41.

Yüzeyselleşmeyi sanatın gereği gören Worringer, bir plastik figür, kübik olarak görüldüğü sürece sanat açısından biçimlendirmesinin başlangıcındadır; kübik olup aynı zamanda yüzey etkisi de varsa o vakit bir sanat biçimi elde edildiğini söylemektedir<sup>40</sup>.

Müslüman sanatçı, aldatıcı görünüşlerin yani anlık izlenimlerin tespit edilmesine değmediğinin farkındadır. Hz. İbrahim'in yıldızlar için kaybolan ve batanları sevmem demesi<sup>41</sup> geçici olan görüntüler yerine kalıcılığa ya da kalıcı olana olan tutkusunu belirtmektedir. Objektif görüntüler birer ayet olduklarından bunların değişmeyen özlerini elde etmek için görüntüler, özelden genele doğru değişime uğrayarak soyutlanmaktadır<sup>42</sup>. Dış dünyadaki nesnelere belirsiz durumu ve farklı görüntüleri karşısında insanda oluşan huzursuzluk ve sıkıntı durumu, sanatın çıkış noktasını soyutlamaya yöneltmektedir. Bu konuda Worringer, soyut biçimleri dünyanın büyük karmaşıklığı içinde insanın huzur bulabileceği yüksek nitelikteki biçimler olarak görmektedir<sup>43</sup>. Bunun için sanatçı, geçiciliği hatırlatan hacim, gölge ve derinlik etkilerinden uzak durmakta, dünya ötelereinden derlenmiş duygusunu veren canlı ve neşeli renkler uygulayarak özlediği sonsuz dünyanın doyulmayan tadını hissettirmektedir.<sup>44</sup>

Allah'ın eşsiz, görünmez olması, tüm zaman ve mekânlardaki mevcudiyeti, Kur'an'ın söyleyişi ile eşsiz olması üzerine kurulan tenzih ilkesi, İslâm sanatının soyut sanata yaklaşmasının arkasındaki itici güçtür<sup>45</sup>. Ayrıca tenzih ilkeleri kapsamında Allah, resim ve heykelle tecessüm ettirilmemiştir<sup>46</sup>. Resuller ve evliyanın portrelerinin çizilmesinden, portrelerin putperest tapınmasının bir ögesi olma ihtimalinden değil, onların taklit edilemezliğinin oluşturduğu saygı gereği olarak da kaçınılmıştır<sup>47</sup>. Böylece oluşan figür endişesi ve taklitten kaçınma, sanatın soyuta yönelmesine, stilize ve deruni bir saha bulmasına neden olmuştur<sup>48</sup>. Bu konuda Cabrera, soyut işlevin nede-nini Müslüman olmanın gerektirdiği hakikat ve yaşamda aranmasının gerektiğini belirtmektedir<sup>49</sup>.

<sup>40</sup> Worringer, *Soyutlama ve Özdeşleyim*, 31.

<sup>41</sup> Koç, *İslâm Sanat Geleneği ve Estetik*, 36.

<sup>42</sup> Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, 118-241.

<sup>43</sup> Worringer, *Soyutlama ve Özdeşleyim*, 28.

<sup>44</sup> Suut Kemal Yetkin, "İslam Minyatürünün Estetiği", *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1953), 34.

<sup>45</sup> Koç, "İslâm Estetiği ve Sanatı", 70-71.

<sup>46</sup> Yetkin, *İslam Mimarisi*, 78.

<sup>47</sup> Burckhardt, *İslam Sanatı Dil ve Anlam*, 55.

<sup>48</sup> Ahmet Çaycı, *İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol* (Konya: Palet Yayınları, 2017), 58.

<sup>49</sup> Cabrera, *İslam ve Çağdaş Sanat*, 109.

Doğada insanın duyuvar dünyasında elde ettiği izlenimler geçici olduklarından bir öneme haiz olmamaktadır. Platon'a göre (m.. 427-348) sanatta değişmez zn (idea) verilmesi gerekmekte, sadece dış görüntüyü yansıtan taklit (mimesis) rnler gerçeklikten kopuşu ifade etmektedir. Bunun için aldatıcı illzyonizm ve natüralistik bir estetik anlayışa karşı çıkan Platon, güzelin duyusal alanda aranmayacağını ve görünüşler dünyasında güzel olan şeylerin güzelin kendisi olamayacağını vurgulamaktadır<sup>50</sup>. Sanatı, salt tabiatın basit taklitleri değil, güzellik ideasının dile getirilmesi olarak gören Platon, Sokrat'ın (m.. 384-322) akli bakış açısından uzaklaşarak, güzellik yorumunda aşkın düşünceye varmakta ve soyut sanata yönelmektedir<sup>51</sup>. Aristoteles, Platon gibi aşkın bir güzellik ideası yerine obje ve sanat eserinden hareket etmekte, somut varlıkların ifadesini ve taklidini sanat olarak değerlendirmektedir. Aristoteles'in bu görüşünün, Rönesans'la beraber hkim olmaya başladığı görülmektedir<sup>52</sup>. Rönesans resmi, ressamın yaşadığı dünyada gördüğü nesnelere açık olarak kişisel bir düzene sokmasına dayanmaktadır. Objektif bakış açısı olan Rönesans, göz noktasından görünenler verilmekte, önceden kabul edilmiş değerlendirmeler bu görüntüyü etkilememektedir<sup>53</sup>. Soyut gerçeklerden hareket eden Doğu'da ise tabiatın olduğu gibi anlatılmaya değer bir özelliği görülmediği için sanatçı, zamana, mekna ve insana göre değişmeyen kalıpları ve kavramları kullanmayı tercih etmiştir<sup>54</sup>. Görsel dış görüntü üzerine yoğunlaşmak, hakikati anlamamızı engellemektedir. nk mükemmellik dışta (zahirde) değil ite (btında) gizli olduğundan göz, varlıkların dış görünüşlerine takılıp aldanmakta, kusursuzluğu elde edememektedir<sup>55</sup>. Dolayısıyla Müslüman ressamın, gözlerini dış dünyaya kapatarak biçim vermek istediği i dünyaya aması, bir sanat anlayışının öz ifadesi olmaktadır<sup>56</sup>. Bu z ifade sanatçının, kalıcı güzelliği tecrübe etmesine yol açmakta ve geçici güzelin peşine düşüp esir olmasına engel olmaktadır<sup>57</sup>. İlkel bir eğilim olan taklid resim, estetik önemi olmayan bir el ustalığı olarak görülmektedir<sup>58</sup>.

<sup>50</sup> Muharrem Hafız, "Platon, Aristoteles ve Plotinus'ta Mimesis Teorisi" 26/1 (2015), 46-47.

<sup>51</sup> Altıntaş, *İslam Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi*, 15.

<sup>52</sup> Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, 38-39.

<sup>53</sup> Cansever, *şehir ve Mimari*, 217.

<sup>54</sup> Mazhar ř İpşiroğlu - Sabahattin İpşiroğlu, *Avrupa Resminde Gerçek Duygusu* (İstanbul: Hayalperest Yayınevi, 2013), 12.

<sup>55</sup> Arınç, "İslam Estetiğini Yeniden Düşünmek: Oliver Leaman'ın Islamic Aesthetics", 137-146.

<sup>56</sup> Yetkin, "İslam Minyatürünün Estetiği", 33.

<sup>57</sup> Hafız, "Gelenekselci Ekolün Kutsal Sanat Doktrini", 26/834.

<sup>58</sup> Worringer, *Soyutlama ve zdeşleyim*, 22.

On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde Avrupa sanatı, natüralistik formlarının çirkinliğinden kaçınmaya başlamıştır<sup>59</sup>. Cezanne'nın doğanın silindir, küre ve koni gibi görüldüğünü söylemesi ve doğayı sade formlarda gösterme isteği, kendinden sonraki ressamlar tarafından kabul görmüştür. Bu kabul, kübizmin ortaya çıkmasına zemin sağlamıştır<sup>60</sup>. Duyulara güven duymayan kübistler, natüralist sanatı bir yanıltma olarak görmüş, nesnelere dış görünüşünü değil, özünü, değişmeyen bölümünü anlatmak istemişlerdir<sup>61</sup>. Vassily Kandinsky, Paul Klee ve Piet Mondrian gibi sanatçıların, görüntü dünyasından uzaklaşma, objelerin gerçek (mutlak) özüne yönelme, eserlerine gizemli anlamlar yükleme gibi amaçları olmuştur<sup>62</sup>. Klee'nin "Sanat, görüneni vermiyor. Bir düşünmeyi görselleştiriyor. Onun işlevi görünmeyeni görünür kılmaktır"<sup>63</sup> sözü sanatta soyutun önemini ortaya koymaktadır.

Soyutlama, sanatın yüksek bir niteliği olmakta ve yüksek kültür basamaklarındaki belli budunlarda egemen olmaktadır<sup>64</sup>. Genel olarak soyut olan İslâm sanatı anlayışı ile on dokuzuncu yüzyılda soyuta yönelen Batı sanatı anlayışı, farklı kültürlerin ürünleri olduklarından, her ikisi soyut olsa da çok farklı yönleri bulunmaktadır. Bu konuda Burckhardt, farklı kutuplarda yer alan bu sanatların birinin, bütünüyle beşerî ve rasyonalistik bir düzenin matematiksel bir soyutlaması, diğerinin ise ruhanî semadaki ilk örneklerin somut gerçekleri olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Batılı soyutlamada bireysel bilinçaltından gelen etkilerin olduğunu söyleyen Burckhardt, Müslüman için soyutlamanın bir kânunun ifadesi olduğunu ve birliği çokluk içinde (kesrette vahdeti) aradığını söylemektedir<sup>65</sup>.

Doğa görüntüleri yerine görüntülerin yorumunu yapan İslâm sanatçısı, nesnenin öz kısmına inerek nesneyi şemalaştırma seçeneğini tercih etmekte böylece nesneyi kişisel duygu ve düşüncelerden uzaklaştırmış olmaktadır<sup>66</sup>. Metafizik gerçek, hem ifade edilebilir hem de ifade edilemez olanı içerdiğinden<sup>67</sup> dil, metafiziği anlatmada

<sup>59</sup> Burckhardt, *İslam Sanatı Dil ve Anlam*, 11.

<sup>60</sup> Yüksel Bingöl, "İslâm ve Modern Sanat", *İslâm ve Sanat*, ed. Ahmet Ögke (İstanbul: Ensar, 2015), 69.

<sup>61</sup> Nazan İpşiroğlu - Mazhar Ş İpşiroğlu, *Sanatta Devrim* (İstanbul: Hayalperest Yayınevi, 2011), 26.

<sup>62</sup> Pekpelvan, "Türkiye'de Gelenekli ve Çağdaş Sanatta Anlatım Biçimi", 73.

<sup>63</sup> İpşiroğlu - İpşiroğlu, *Sanatta Devrim*, 16-66.

<sup>64</sup> Worringer, *Soyutlama ve Özdeşleşim*, 25.

<sup>65</sup> Süleyman Saz - Şenay Yıldız, "Titus Burckhardt: İslam Sanatına Aşk(ın)cı Bir Bakış", *TJSS* 3/3 (2019), 282.

<sup>66</sup> Pekpelvan, "Türkiye'de Gelenekli ve Çağdaş Sanatta Anlatım Biçimi", 71.

<sup>67</sup> Hafız, "Gelenekselci Ekolün Kutsal Sanat Doktrini", 26/830.

yetersiz kalmaktadır. Sanat bu durumda başka şekilde anlamı aktarılamaz ve ifade edilemez olanın ifadesi olmaktadır<sup>68</sup>.

İnsandaki dünya duygusunun derinliği ve dünya görüntüsünün temelsizliği kişiyi aşkın bir düşünceye götürmekte, bu düşünce de soyuta yönelmiş bir sanat istemini doğurmaktadır<sup>69</sup>. Değişende değişmeyi ve görünür olanda görünmeyeni elde etme çabası olan soyutlama, ele aldığı görsel nesneyi kavramsallaştırarak doğallığını yok etmektedir. Bu durumda bir at, kendine has bir at değil, herhangi bir at veya atlık olmaktadır<sup>70</sup>. Resimlenecek olan bir şeyin gelecekteki, geçmişteki ve bugünkü halinin gösterilmesi istenmektedir<sup>71</sup>. Bunun için zaman ve mekân ayrıntılarından arınan biçimler, şematik bir hal olmakta<sup>72</sup> ve bütün geçici özelliklerinden sıyrılan resim, zamansızlığa ulaşabilmektedir.

Soyutlama, kendi kendinden vazgeçen, bireysel varlıktan kaçan, değişmezlere özlem duyan insanoğlunun varlıkta gördüğü tesadüfi ve keyfi görüntüden kurtulma mücadelesidir<sup>73</sup>. Soyutlama, kalıcılığı arama ve bu kalıcılığı sanatın biçimine yansıtma sürecidir. Bunun için biçimi çürüyecek ve dayanıklı olmayan unsurlardan arındırma, dayanıklı olanı ortaya koyma arayışıdır. Bu konuda Sezai Karakoç, soyutlamayı matematiksel imkânlardan faydalanarak doğanın iskeletini ortaya çıkarma ve geometrisine erme, böylece eserde şematizmi yakalama çabası olarak görmektedir<sup>74</sup>. Resimde biçim ve renklerin yalın ve ilkel olmasının duygu derinliğini daha iyi ortaya çıkaracağı ve biçim yalınlaştıkça düşüncenin de zenginleşeceği belirtilmektedir<sup>75</sup>. Gazali, "Dış dünyanın yankıları ne kadar yalınsa ruhani dünyanın etkisi de o kadar derin olacak" demektedir<sup>76</sup>. İslâm sanatkarı, şekil ve figürler ne kadar soyutlaşırsa dünyadan o kadar uzaklaşacağı ve tabiatüstü kavramları hatırlatacağı bilincindedir.

Soyutlanmış görüntü, bir tasavvur bütünü oluşturmakta ve seyirciye bir rahatlık bilinci sağlamaktadır. İçinde huzur olanağı olan soyutlama, geometrik soyutlamayı kendiliğinden ortaya çıkarmaktadır. Bu geometri dünyası, bütün zamansallık ve keyfilikten kurtulma-

<sup>68</sup> Tartı, "Sanat İle Dinin Bazı Ortak Yönleri Üzerine Bir Deneme", 56.

<sup>69</sup> Worringer, *Soyutlama ve Özdeşleşim*, 51.

<sup>70</sup> Koç, *İslâm Sanat Geleneği ve Estetik*, 41.

<sup>71</sup> Richard Leppert, *Sanatta Anlamın Görüntüsü* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 25.

<sup>72</sup> Sezer Tansuğ, *Resim Sanatının Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995), 29.

<sup>73</sup> Worringer, *Soyutlama ve Özdeşleşim*, 32.

<sup>74</sup> Özger, "İslam Sanatı ve Estetiğinde Hakikat ve Mecaz", 318.

<sup>75</sup> İpşiroğlu - İpşiroğlu, *Avrupa Resminde Gerçek Duygusu*, 152.

<sup>76</sup> Cabrera, *İslam ve Çağdaş Sanat*, 114.

nın biricik yolu olarak görülmektedir<sup>77</sup>. Kesret içinde birliği arayan sanatçı, insanın algılayabildiği tabiatın içinde sürekli mevcut olan geometriden hiç ayrılmamıştır<sup>78</sup>. Çokgen motifler, Kur'an'da çok zikredilen tefekkür ve ahiret âlemini düşünmek için en ideal ifade vâsıtası olarak görülmüştür. Yıldız motifleri, diğer yıldız kümeleri ve çokgenlerle bir araya gelerek kişinin ruhu üstünde çok derin tesirlere neden olan girift kompozisyonlar oluşturmaktadır. Kompozisyonların başlangıç ve son noktaları belli olmadığından insanın duyuları onları yakalamakta yetersiz kalmaktadır. Bu geometrik kompozisyonlar Allah'ın geçmişte de gelecekte de varlığının çizgisel bir yansımasıdır<sup>79</sup>. Geometrik biçimlerin hayali dünyaya erişimi sağladıklarını ve ruhani dünyaya geri dönüşü tetiklediğini söyleyen Cabrera, biçimin nerede sonlanacağı konusunda ipucunu vermeksizin tekrar ve akışla görsel bir zikir gibi sonsuza dek tekrar ettiğini söylemektedir. Ayrıca Cabrera, geometrik istiflemenin tevhid evrenine girme çabası olduğunu, düz çizgilerin öze yönelmek için gözle görünür dünyayı terk ettiklerini belirtmektedir<sup>80</sup>. İslam sanatçısı, varlık içinde birliği geometrik diyagramlarla ortaya koymayı vazife edinmiştir<sup>81</sup>. Sanatçı, üzerinde çalışmayı düşündüğü görselleri en aza indirdikten sonra bunları fazlalık ya da geçici formlarından arındırarak en sade biçimine indirerek anlatımda bulunmaktadır. Kutup'un deyimiyle sanatkâr, çıplak gözle görülmeyen eşyanın deruni gerçeklerini açığa çıkaran bir açıklayıcıdır<sup>82</sup>.

Sanattaki ilhamını Kâbe'den alan sonsuzluk ve sınırsızlık<sup>83</sup> vurgusu en iyi ifadesini geometrik şekilde göstermektedir. İnsanı huzura kavuşturan bu geometrik şekiller gökyüzünü hatırlatmaktadır. Gündüz göğün mavisi, gece gökteki yıldızlar insana huzur vermektedir<sup>84</sup>. Taşıdıkları denge unsuru sayesinde etkileyici özelliği olan<sup>85</sup> geometrik biçim, belirsizlikte olan kişiyi sınırsız kavrar, güçlü bir iradeyle kendine yakınlaştırır. Sunduğu yapı, tartışma dışı olduğu için dönemeçler adeta idealini bulmuş bir dış âlemin en oturmuş sistematığıdır. Ne fazlası ne de eksikliği olan mükemmel bir yapıdadır. İnsan zihnini oyalayan dönemeçler duygu yerine düşünceyi uğraştırır<sup>86</sup>. Platon,

<sup>77</sup> Worringer, *Soyutlama ve Özdeşleşim*, 47-49.

<sup>78</sup> Çaycı, *İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol*, 56.

<sup>79</sup> Nusret Çam, *İslamda Sanat Resim ve Mimari* (Ankara: Elektronik İletişim Ajansı, 1994), 85.

<sup>80</sup> Cabrera, *İslam ve Çağdaş Sanat*, 149-158.

<sup>81</sup> Çaycı, *İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol*, 58.

<sup>82</sup> Muhammed Kutup, *İslam Düşüncesinde San'at* (İstanbul: Fikir Yayınları, 1979), 255.

<sup>83</sup> Koç, *İslâm Sanat Geleneği ve Estetik*, 39.

<sup>84</sup> Altıntaş, *İslam Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi*, 257.

<sup>85</sup> Arıncı, "İslam Estetiğini Yeniden Düşünmek: Oliver Leaman'ın Islamic Aesthetics", 146.

<sup>86</sup> Selçuk Mülayim, *İslam Sanatı* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 174.



“Biçimsel güzellik olarak belirttiği katı ve düz çizgiler olmadan bir hayvan ya da belirli bir resim hayal edemiyorum” demektedir<sup>87</sup>. Dünyalık görüntüleri yansıtmayan tezyinî sanatın, dünyayı güzelleştirme gibi bir amacı üstlenmiş olması, sanatın hayata dâhil olmasını sağlamıştır<sup>88</sup>. Bu yönüyle İslam sanatı madde yönüyle ne kadar somut ise muhteva yönüyle de o kadar soyut bir niteliktedir<sup>89</sup>. Dolayısıyla İslâm estetiği mânâ ile suretin mükemmel uyumunu sergilemektedir<sup>90</sup>.

İslâm sanatçısının kullandığı biçim dillerinden biri de çeşitlemedir (tenevvü). Biçim ve renk çeşitlemesi şeklinde kullanılan bu dilde kimi zaman benek ve doku çeşitlemesine de gidilmektedir. Söz gelimi klişe şeklinde kullanılan at figürü tekrarı önlemek için farklı renk ve beneklerde farklılaştırılmaktadır. Bu durum resme espas yönünden de katkı sunmaktadır. Soyutlama ve şematizme yönelen sanatçı, şemaların kullanımıyla ilgili (hazır biçim ve klişeler) söylenebilecek her şeyi söylemiştir. Şekilde tekdüzelik ve tekrara düşmemek için yeni görsel şeyler geliştirmek gerektiğinden binlerce değişik biçim ve kompozisyon ortaya koyabilme, çeşitleme (tenevvü) yoluyla mümkündür<sup>91</sup>. Çeşitlemenin başka bir örneği de mimaride verilebilir. Rönesans, taşın sert özelliğinin vurgusu için çalışmış, Gotik mimari, taşın tabii karakterini örtmek için çalışmıştır. İslâm medeniyetinde tahta ile taş, maden ile çini gibi farklı karakterli malzemeler bir arada kullanılarak tezatlı gibi görünen malzemelerin birbirine uyumu sağlanmıştır<sup>92</sup>. Farklı karakterli malzemeleri kullanan ve sınırlı bir varlık olduğunun bilincinde olan sanatçı, eserlerinde sınırlılığa, tabiiliğe, biçim berraklığına ve ışıklı dünyaya yer vermektedir<sup>93</sup>. Sanatçı, renk derecelendirmelerinden kaçınarak ve tabii olmayan renkleri kullanarak çeşitleme sağlamaya çalışmaktadır. Böylece klişelerin sınırlarını aşan sanatçı, sonsuz bir çeşitleme ortaya koyarak eşsiz bir zevk incelemesine ulaşmaktadır<sup>94</sup>.

İslâm sanatının görsel anlatım dili sükûnet ve sadelik üzerinedir. Sükûnet arayışında olan İslâm sanatında<sup>95</sup> sanatçı, dünyayı trajik unsurlardan yani tezatlardan arındırarak asıl gerçeğe ulaştırmak için

<sup>87</sup> Cabrera, *İslam ve Çağdaş Sanat*, 48.

<sup>88</sup> Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, 21.

<sup>89</sup> Çaycı, *İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol*, 12.

<sup>90</sup> Koç, *İslâm Sanat Geleneği ve Estetik*, 36-42.

<sup>91</sup> Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, 116-117.

<sup>92</sup> Turgut Cansever, “İslam Mimarisi Üzerine Düşünceler”, *Divan* 1 (1996), 129.

<sup>93</sup> Cansever, *Şehir ve Mimari*, 13.

<sup>94</sup> Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, 113-117.

<sup>95</sup> Turan Koç, *İslâm Estetiği* (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), 191.

çalışmaktadır<sup>96</sup>. Sanat ve sanat sorunları hayat ile iç içe ya da aynı doğrultuda olmaktadır<sup>97</sup>. Hayatın bitmeyen ihtiyaçları, zahmetleri, buna mukabil ömrün kısalığı, meselelerin çokluğu sanata yansımakta ve sanatın gereksiz görüntülerden arındırılmasını gerektirmektedir. Bu durum ruhu ezici zaruretlerden kurtarmakta, güzellik, aydınlık ve özgürlük dolu bir âleme yükseltmektedir<sup>98</sup>. Böylece sanatçı, tabiat bağımlılığından kurtularak tevhid anlayışı doğrultusunda öz sanat için saf imge, renk ve çizgi ifadelerini tercih ederek birliği oluşturan bir yaklaşım sergilemekte<sup>99</sup>, sanatın sanatçı ve izleyiciye huzur vermesini sağlamaktadır.

İslâm sanatının görsel anlatım dilinde insan evrenin bir parçasıdır. Doğanın eserleri ve insanoğlunun eserleri aynı anda Yaradan'ının tek yaratışına ait olduklarından yaşantısında doğa ve kültür arasında yapısal bir zıtlık bulunmamaktadır. Yaratılışın bir parçası olarak kendini gören Müslüman için Batıda görülen doğanın fethedilmesi sorunu bulunmamaktadır<sup>100</sup>. Ölümlü ve eksik olma hâli sanatçıların hiçbir zaman üzerlerinden atamadıkları bir ruh hâlidir. İnsan, eksik ve fâni bir varlık olduğundan onun idealize edilmesi ya da yüceltilmesi lüzumsuz bir uğraş olarak görülmektedir<sup>101</sup>. Sanat, bireyi aşan bir özelliğe sahip olduğundan sanatçı, bir hiç olduğunun farkına varmakta ve kişisel özelliklerini geri plana atmaktadır. Şahsi özelliğe vurgu yapan imza ve isime mesafeli durmakta ve çoğu zaman eserleri imzasız ve isimsiz olmaktadır<sup>102</sup>.

## 2. Resimde Mekân

Sanatın soyut, geometrik ve yalın olma biçimleri görsel olarak mekân üzerinden gerçekleşmektedir. Mekân, oluşun meydana geldiği yer anlamındadır<sup>103</sup>. Amaçsızlık ya da eserin taklitliği söz konusu değilse sanat eserinde mekân, bilinçli bir eylemin sonucunda elde edilmektedir. Mekân, insanın bilinç ve biçim alanıdır: Kesrete ilişkin her şey mekân sayesinde anlamlı, bilinçli ve biçimli olmaktadır. Dış dünyada olduğu gibi sanat eserinde de mekân, izleyiciyi ve izleneni kendi amacına yönlendirmek üzere özne tarafından şekillendirilmek-

<sup>96</sup> Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, 173.

<sup>97</sup> Cansever, *Şehir ve Mimari*, 14.

<sup>98</sup> Kutup, *İslam Düşüncesinde San'at*, 43-281.

<sup>99</sup> Özger, "İslam Sanatı ve Estetiğinde Hakikat ve Mecaz", 312.

<sup>100</sup> Cabrera, *İslam ve Çağdaş Sanat*, 116.

<sup>101</sup> Çam, *İslamda Sanat Resim ve Mimari*, 94.

<sup>102</sup> Koç, *İslâm Sanat Geleneği ve Estetik*, 36-42.

<sup>103</sup> Çaycı, *İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol*, 74.

tedir<sup>104</sup>. Bilinçli bir şekilde mekân oluşturan sanatçı, dünyaya yönelik iddialara sahip olmaktadır. Sanat, bir mekânın inşa edilme bilincidir<sup>105</sup>. Dolayısıyla sanat ürünleri, belirli bir görme biçiminin ürünü olduklarından mekânın farklı biçimleri, farklı dünya görüşlerini ifade etmektedir<sup>106</sup>. Bu bakımdan bir sanat eseri, sanatçının kültürel kodları yanında, sanatkârın inanç, dünya görüşü, şahsiyet, mizaç, zekâ, özlem ve komplekslerini de yansıtmaktadır<sup>107</sup>.

İnsanlığın yön algısı iki yönde gelişmiştir. Biri dikey eksen, diğeri yatay eksen olan bu iki mihver, farklı sembolik anlamlar kazanmıştır. Dikey eksen aşkın varlıkla irtibatın, yatay eksen ise beşerî boyutla irtibatın yani somut alana yönelişin sembolü olmuşlardır. Dikey ve yatayın birleştiği nokta ise merkezi bir anlam kazanmıştır<sup>108</sup>. İnsanlık tarihi boyunca mekân, dikey ve yatay olmak üzere iki temel şekilde tanımlanmıştır<sup>109</sup>. Dikey mekân mutlak, yatay mekân ise görece mekân olarak da ifade edilmektedir.

### 2.1. Dikey Mekân

112 | db

Kendini dikey düzlemde ifade eden bu mekân, resme çoklu bakış ve çoklu boyut olanağı vermektedir. Çoklu boyut, zamana da yansımış zaman anlık olanın ötesine geçerek çoğalmıştır<sup>110</sup>. Dikeylik evrenin karakterini belirtirken oluşun yönünü kutsalın ekseninde tutmaktadır. Mekânın iki boyutlu ve dikey ekseninde konumlanması fikrinin kaynağına ilişkin tatmin edici bilgi bulunmasa da mitolojilerin, inanç ve düşünce sistemlerinin yansımaları karşımıza çıkmaktadır. Yaratılış söylencelerinde, evrenin kuruluşu sırasında yeryüzü ve gökyüzünün birbirinden uzaklaştırılması eylemi dikey ekseninde gerçekleşmiştir<sup>111</sup>.

Resmin dikey düzlemde yapılması, görsel sınırlandırmaları ortadan kaldırmakta, resmin çoklu boyut kazanması ve yüzeyselleşmeye başlaması gerçeğin doğru ifade edilmesini sağlamaktadır. Dikey mekân üzerinde gelişen çoklu bakış anlayışı, temel farklar bulunsa da modern Batı resminde de görülmektedir. Dikey mekân anlayışında çalışan Matisse, “mademki resim düz bir yüzey üzerine yapılıyor,

<sup>104</sup> Ruhi Konak, *Boş Özne Dolu Nesne* (İstanbul: Lâkin Yayınları, 2017), 8.

<sup>105</sup> Cansever, “İslam Mimarisi Üzerine Düşünceler”, 125.

<sup>106</sup> Gönül Eda Özgül, “Farklı Bir Görme Biçimi Olarak Tasvir: Matrakçı Nasuh’un Topografik Tasvirleri”, *Milli Folklor* 24/96 (2012), 171.

<sup>107</sup> Mutluel, *S. Ahmet Arvasi’de İslam Estetik ve Sanatı*, 38.

<sup>108</sup> Çaycı, *İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol*, 56.

<sup>109</sup> Konak, *Boş Özne Dolu Nesne*, 22.

<sup>110</sup> Özgül, “Farklı Bir Görme Biçimi Olarak Tasvir: Matrakçı Nasuh’un Topografik Tasvirleri”, 184.

<sup>111</sup> Konak, *Boş Özne Dolu Nesne*, 22-30.

neden hacim ve mekân duygusu verilerek oyunlarla bizi aldatmaya çalışsın?" demektedir. Burada resmin en yalın öğelerine dönüştürülerek yeni bileşimler ve yeni anlatım olanakları arama gündeme gelmiştir<sup>112</sup>.

Dikey olan gerçek mekân, metafizik bir niteliktedir<sup>113</sup>. Her bakışta yeni şeyler görmek mümkün olduğu gibi<sup>114</sup> aynı anda birden çok mekânda bulunabilme hali de<sup>115</sup> izlenmektedir. Resim farklı bakış açılarına göre yapıldığı için farklı zamanlar da söz konusudur<sup>116</sup>. Çoklu zaman anlayışına göre her şey eş zamanlı bir oluş içerisinde. Zaman, süreç olarak alınmadığı için resim içerisinde uzakta duran herhangi bir nesne, sonraki zamana ait değil, önde bulunan nesne ile aynı düzlemde ve zamandadır. Ölçülerde ve renklerde herhangi bir değişme söz konusu değildir<sup>117</sup>. İzleyici olay ve perspektifler arasında dolaşabilmekte, göz, bir kuş misali resmin farklı olayları arasında gezinebilmektedir. Farklı zaman ve mekânlarda gördüklerimiz resimsel bir düzlem içinde aynı anda ve bir arada görülebilecek biçimde sunulmaktadır<sup>118</sup>.

Dikey mekân anlayışında olan minyatürde üçüncü boyut yanılması bulunmadığından görseller yüzeyin düzlüğünde dikey bir ekseninde gerçekleşmektedir. Görsel elemanlar gerçekte yaslandığı yönüyle ifade edilmektedir. Mekânı kurgulayan sanatçı, hiyerarşik durum yerine varlıkların kendi durumu ve oluş şekillerine öncelik vermektedir<sup>119</sup>. Çünkü doğa, Tanrı'dan neşet etmiş gerçek bir içeriğe sahiptir. Yapılması gereken güzelliklerin görünür bir şekilde verilmesi için nesnelere doğasına uygun bir tarzda biçimlendirmektir<sup>120</sup>. Resimde çoklu zaman imkânı, farklı zaman olaylarını bir arada yaşatarak bütünsel bir zaman olanağı sağlamaktadır. Bu anlayışın temelinde tasvirin kalıcı olana yönelmesi bulunmaktadır<sup>121</sup>. Zamanın her şeye aynı anda yansması, resim yüzeyine yayılmış her şeyin aynı

<sup>112</sup> İpşiroğlu - İpşiroğlu, *Avrupa Resminde Gerçek Duygusu*, 160-161.

<sup>113</sup> Konak, *Boş Özne Dolu Nesne*, 23.

<sup>114</sup> Hüseyin Tahir - Zade Behzad, "Minyatürün Tekniği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1953), 30.

<sup>115</sup> Mustafa Aydoğan, "Vücut ve Yön", *İslâm ve Sanat*, ed. Ahmet Ögke (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 79-64.

<sup>116</sup> Özgül, "Farklı Bir Görme Biçimi Olarak Tasvir: Matrakçı Nasuh'un Topografik Tasvirleri", 186.

<sup>117</sup> Konak, *Boş Özne Dolu Nesne*, 45-48.

<sup>118</sup> John Berger, *Görme Biçimleri*, çev. Yurdanur Salman (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 26.

<sup>119</sup> Konak, *Boş Özne Dolu Nesne*, 32-33.

<sup>120</sup> Hafız, "Gelenekselci Ekolün Kutsal Sanat Doktrini", 26/851.

<sup>121</sup> Özgül, "Farklı Bir Görme Biçimi Olarak Tasvir: Matrakçı Nasuh'un Topografik Tasvirleri", 183.

zamandaki durumunu göstermektedir. Eylemler, ardışık bir diziliş sergilemediğinden<sup>122</sup> zaman ve mekânda manevra<sup>123</sup> yapma olanağı vermektedir.

Mekânda çoklu bakış açıları nesnelere uzaydaki dizilimine etki etmekte ve uzay tasviri ortadan kaybolmaktadır. Burada bütün çaba, uzaydan kurtulmuş resimsel bir mekâna yönelmektir<sup>124</sup>. Varlıkta birlik arayışı, her nesnenin önemli olduğunu gösteren estetik bir algı gerektirmektedir<sup>125</sup>. Bu nedenle dikey mekânda nesnelere, figürlerin küçüklük ve büyüklükleri bakan kişiye göre değişmemektedir.

Resimler sorgulama, araştırma ve keşif yollarıdır. Dikey mekân anlayışındaki sanat eseri seyirciye telkinde bulunmaz. Sadece bakış seçenekleri sunarak insanın yaşadığı dünyayı güzelleştirmeye çalışmaktadır. Bu durumda seyirci, güzelleştirme eylemine katılmakta, kendini bağımsız ve hür hissetmektedir<sup>126</sup>. Seyirci kendini, inançlarını, arzularını ve zevklerini sanat içinde bulduğunda sanatın anlamını sanatçıyla birlikte inşa etmeye başlamış olacaktır<sup>127</sup>. Böylece eser aracılığıyla izleyici kendiliğinden estetik haz almış olacaktır<sup>128</sup>. Tabiat ve çevredeki görsel unsurların bir bütün oluşturmak üzere bir araya gelip mekânı oluşturması, özne ve nesne arasındaki diyalogun benlik sorunsalı olmaktan çıkarıp bir bütünlük sorunu olmaya başlaması açısından önemlidir. Bu doğrultuda insan, çevrenin ve dolayısıyla evrenin bir parçası olmaktadır<sup>129</sup>.

### 2.1. Yatay Mekân

Yatay (görece) mekân, biçimlerin yer düzlemi üzerinde ifade edilmesidir. Biçimler yan yana, üst üste, arka arkaya sıralanmakta ve yer çekimini esas almaktadır. Tek bakış açısına sahip olan bu mekân, tek zaman olan anı sunmakta, zamanı da süreç olarak görmektedir. Zaman ve mekânda manevra yapma imkânı bulunmamaktadır. Yatay mekân, hakikate ilişkin bir sınır getirerek gerçekliği görüntüden ibaret kılmaktadır. Mekânı görüntü olarak keşfeden sanatçı, nesnelere öznellik taslayarak onlara yön ve değer biçen bir konumda olmaktadır<sup>130</sup>. Mekâna bağlı olma, zamana bağlı olma sonucunu getirdiğin-

<sup>122</sup> Konak, *Boş Özne Dolu Nesne*, 32-49.

<sup>123</sup> Leppert, *Sanatta Anlamın Görüntüsü*, 18.

<sup>124</sup> Worringer, *Soyutlama ve Özdeşleşim*, 30.

<sup>125</sup> Hafız, "Gelenekselci Ekolün Kutsal Sanat Doktrini", 26/838.

<sup>126</sup> Cansever, *Şehir ve Mimari*, 14.

<sup>127</sup> Leppert, *Sanatta Anlamın Görüntüsü*, 19-22.

<sup>128</sup> Worringer, *Soyutlama ve Özdeşleşim*, 19.

<sup>129</sup> Konak, *Boş Özne Dolu Nesne*, 58.

<sup>130</sup> Konak, *Boş Özne Dolu Nesne*, 22-23.

den<sup>131</sup> çoklu mekân çoklu zamanı, tek mekân tek zamanı (an) sağlamaktadır. Yatay mekânda zaman ardışık ve işleyen bir süreç şeklindedir.

Rönesans dönemi natüralist sanatı, yatay mekân anlayışındadır. Temeli Eski Yunan'a dayanan perspektif, dünyaya, mekâna, zamana ve insana belli bir bakışı dayatmaktadır. Oluşturduğu yapay mekân, gerçeklik yanılsaması üreterek<sup>132</sup> yanıltıcı olmaktadır. Rönesans'ta biçim, gözün gördüğünü olduğu gibi aksettirmektedir. Böylece gerçekliğin yansıtıldığı zannı oluşturmaktadır. Bu durum gerçekliği anlamayı zorlaştırmaktadır<sup>133</sup>. Bu açıdan Rönesans mekânı, yorum sonucu oluşmuş bir çeşit yapay bilinç ve biçim halidir<sup>134</sup>. Rönesans sanatçısı, tarif ettiği anını dondurup o anda olanların gerçek doğruları ifade ettiği yanılgısına düşmektedir<sup>135</sup>. Mekâna üç boyutluluk verirken aslında resme bakını da resmin içindekileri de sınırlandırmaktadır. Bir uzama dönüştürülmüş mekânda sanatçı, perspektif ve gölgeleri kullanarak elde ettiği özerklik sayesinde hâkimiyet kurmakta insanı da etkisi altına almaktadır<sup>136</sup>. Rönesans resmi, incelenen herhangi bir şeyin etrafında dolaşmaya imkân vermediği gibi hayatı statik bir yapı olarak da kabul etmektedir<sup>137</sup>.

Yatay mekânda üretkenlik ve oluş çabası, öznenin yaratandan rol çalma fikrini yansıtmakta, eylemin özneye göre tanımlanması ise resmin iç disiplininin sanatçı tarafından manipüle edildiğini göstermektedir. Böylece mekânda sanatçının kurduğu simülasyon, yapay bilinç ve biçim haline dönüşmektedir.<sup>138</sup> Yatay yerleşik şekiller birbirinin önüne geçerek birbirini kapatmakta, öndekiler önemli, arkadakiler ise önemsiz kabul edilmektedir. Görsellerde, uzaklaştıkça küçülme ve silik görünme hali görülmektedir<sup>139</sup>. Burada kalp gözü kapandığı gibi baş gözü de tam görememektedir.

Hristiyan sanatının ilk dönemi sembolik ve ruhanî bir nitelik göstermekteydi. Ancak natüralistik ve bireyselci düşüncelerin etki-

<sup>131</sup> Aydoğan, "Vücut ve Yön", 61.

<sup>132</sup> Özgül, "Farklı Bir Görme Biçimi Olarak Tasvir: Matrakçı Nasuh'un Topografik Tasvirleri", 172-173.

<sup>133</sup> Cansever, *Şehir ve Mimari*, 218.

<sup>134</sup> Konak, *Boş Özne Dolu Nesne*, 22.

<sup>135</sup> Cansever, *Şehir ve Mimari*, 218.

<sup>136</sup> Özgül, "Farklı Bir Görme Biçimi Olarak Tasvir: Matrakçı Nasuh'un Topografik Tasvirleri", 173.

<sup>137</sup> Cansever, *Şehir ve Mimari*, 218.

<sup>138</sup> Konak, *Boş Özne Dolu Nesne*, 87.

<sup>139</sup> İpşiroğlu - İpşiroğlu, *Avrupa Resminde Gerçek Duygusu*, 42.

sinde kalan bu sanat ilk dönemdeki niteliğini yitirmiştir<sup>140</sup>. Nasr, Hristiyan sanatının ilk dönemindeki Batı sanatı ile İslâm sanat anlayışının yakın karakterde olduklarını, Batı sanatı ile İslâm sanatı arasındaki kırılmanın Rönesans'la başladığını savunmaktadır<sup>141</sup>. Rönesans'ın görece mekânında Batılı sanatçı, kendini kanıtlamak için öncelikle nesneyi hiçleştirerek yoluyla kendi benliğini zamanın başlangıcına taşımakta, kendini hiyerarşik düzenin merkezinde ve her şeyin en önemlisi olarak izah edip kabullendirmek istemektedir. Dolayısıyla batılı sanatçı gözünde gerçeklik, öteki her şeyin yanıldığı bir kurgudur. Nesnenin değersizliği, öznenin yıkıcılığını ve sömürgeciliğini dışa vurmaktadır<sup>142</sup>. Bireyciliği ön plana çıkararak kendi görme biçimini insanlara dayatan perspektif, nesnel gerçekliği temsil etmektedir<sup>143</sup>. Nesnel gerçekliliği benimseyen sanatçı, öğelerin hiyerarşisini, konumunu ve düzlemini belirlemede kendisine üst bir merteye belirlemede ve faaliyetini yatay mekân üzerinden yapmaktadır. Ressamın önerdiği hazır mekân, durum ve eylem izleyiciyi sıkıştırmakta ve ona kendi psikolojisini veya amacını destekleyen motivasyonu dayatmaktadır<sup>144</sup>. Tasvir ettiğini yüceltme ya da alçaltma eğiliminde olan bu mekân anlayışında İzleyicinin bilinçle karar verme hakkı bulunmamaktadır<sup>145</sup>.

116| db

Yatay mekânda, gerçek dış dünya yerine dış dünyanın benzerini oluşturmak psikolojik bir istek olarak görülmektedir. Bu bir yandan narsisizm ve bir yandan maddî dünyaya bağlılığının tezahürüdür<sup>146</sup>. Zihinleri biçimlendirmek için tek bir bakış açısı dayatan sistemler, bunu yaparken insanları özgür özneler şeklinde isimlendirmektedir. Perspektif, resme bakan kişinin resim içinde dolaşmasına fırsat vermediği gibi bireylerin farklı bakış açılarına da tahammül etmemektedir<sup>147</sup>. Sanatçı perspektif sayesinde seyirciye dünyanın biricik merkezinin kendisi olduğunu söylemektedir. Tüm gerçeklik imgeleri tek izleyicinin görebileceği biçimde dizilmektedir. Dolayısıyla seyirci ancak tek bir yerde bulunabilmektedir<sup>148</sup>.

<sup>140</sup> Hafız, "Gelenekselci Ekolün Kutsal Sanat Doktrini", 26/848.

<sup>141</sup> Hüsnü Aydeniz, "Din-Sanat İlişisine Gelenekselci Bir Yaklaşım (Seyyid Hüseyin Nasr Örneği)", *İslâm ve Sanat*, ed. Ahmet Ögke (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 193.

<sup>142</sup> Konak, *Boş Özne Dolu Nesne*, 90-92.

<sup>143</sup> Özgül, "Farklı Bir Görme Biçimi Olarak Tasvir: Matrakçı Nasuh'un Topografik Tasvirleri", 170-171.

<sup>144</sup> Konak, *Boş Özne Dolu Nesne*, 43-88.

<sup>145</sup> Cansever, *Şehir ve Mimari*, 14.

<sup>146</sup> Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, 35.

<sup>147</sup> Özgül, "Farklı Bir Görme Biçimi Olarak Tasvir: Matrakçı Nasuh'un Topografik Tasvirleri", 173-176.

<sup>148</sup> Berger, *Görme Biçimleri*, 16-18.

## Sonuç

En güzel şekilde yaratılan insanın yaptığı her işte ve davranışlarında güzellik aranmaktadır. Yapılan sanatın yaradılış güzelliğine uygun olması, seyircilerin özlem ve inançlarını bulabildikleri bir sanat olması beklenmektedir. Bir iletişim aracı olan sanat, İslâm medeniyetinin kendisini ifade ettiği önemli bir dildir. Sanat, bir medeniyet kaynağı olarak medeniyetin ahlâk, inanç, dünya görüşü ile yaşam şekillerinde kendini ortaya koymaktadır. Toplumun inanç, dünya görüşü ile yaşam şekillerinin ete kemiğe bürünmesi ile sanat eserleri meydana gelmektedir. Dolayısıyla sanat, bir medeniyetin kurucu ilkelerinden soyutlanamaz.

Fetihlerle gelişen İslâm medeniyeti, İslâm öncesi oluşmuş olan İran, Roma ve Türk kültürüyle karşılaşmış ve bu medeniyetlere ait sanat tekniklerini kendi sanat gramerine katarak kendilerine has bir sanat haline getirmiştir. İslâm'ın farklı medeniyetlerle sürekli ilişki içinde olması, sanatta farklı yorum ve tekniklerden yararlanmasını, yeni sentezlere ulaşmasını sağlamıştır. Bu durum, tevhid ilkelerine göre şekillenen sanatın olgunlaşmasını kendi özünde yenilenmesini sağlamıştır.

İnsanın duyuvar dünyasında elde ettiği izlenimler birer yansımadır. Bu yansımalar sürekli değıştiklerinden ve geçici olduklarından bilgi sağlamayan aldaticılardır. Dünyayı bir hayal, kısa ve fâni olarak gören sanatçı; hayal, kısa ve fâni olmayan bir âleme yönelmiştir. Bu âlemin yansımalarını sanatına aksettiren sanatçı, kesretten vahdete bir dünya sunmaktadır. Dünyanın geçici ve gereksiz izlenimlerini bir tarafa bırakarak fâni olanı değil bâki olanı esas alan Müslüman sanatçı için önemli olan, geçiciliği ve görüntüdeki karmaşayı sadeleştirmek ve mutlak kanunluğa ulaşmaktır. Müslüman sanatçılar, figürü cansızlaştırarak adeta nakış haline getirmişler ya da figürden kaçınarak doğrudan doğruya soyut formlara yönelmişlerdir. Soyut formlar içinde sadeleşen ve tüm zamanlar için kalıcı hale gelen görüntüler izleyiciye ezellilik ve ebedilik hatırlatmaları yapmakta, insana hiçliğini hatırlatmakta ve onun kibir ve dünya hırslarından arınmış bir dünyaya bakmasını sağlamaktadır.

İslâm medeniyetinde görülen soyut formlar ile Batı medeniyetindeki on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan soyut formlar, farklı kültürlerin ürünleri olduklarından zıt kutuplarda yer almaktadır. Batıda soyutlama, bireysel bilinçaltından gelen akıl dışı duyguları önemser. Müslüman sanatçıda ise soyut sanat bir kânunun ifadesidir. Kesrette vahdeti dışa vurur. İslâm sanatçısı, görünmeyene yönelerek öz biçim



için soyutlama yaparken Batılı sanatçı, insanın yapıcılığına odaklanmaktadır. Soyut formlara yönelen İslâm sanatı, kimi zaman da geometrik şekilleri kullanmış, tabiattan aldıklarını adeta tabiattan uzaklaştırmıştır. Çokgen motiflerin tefekkür ve düşünmek için ideal ifade vâsıtası olması, yıldız motiflerinin insan ruhu üzerinde etkiler uyandırması, çokgen motiflerden kompozisyonlar meydana getirilmelerini sağlamıştır.

Sanatın soyut olması, geometrik olması, yalın olması ve çeşitleme içermesi birer biçim göstergeleri olmaktadır. Bu biçimler, görsel olarak mekân üzerinden gerçekleşmektedir. Görsel sanatlarda ayırt edici unsur olarak mekân karşımıza çıkmaktadır. Mekânın dizaynı sanatçının dünyaya bakışını belirlediği gibi sanatın kültürel kodları ve aidiyeti hakkında bilgi vermektedir. Sanatta mekân, dikey mekân ve yatay mekân şeklinde ayırt edilmektedir.

Dikey mekânda biçimler dikey düzlemde ifade edilmektedir. Yer düzlemi, yer çekimi ya da uzay ifadesi bulunmayan dikey mekân, çoklu bakış ve çoklu boyut olanağı vermektedir. Burada çok boyutluluk zamanın da çok boyutlu olmasını sağlamaktadır. Resmin dikey düzlemde yapılması, görsel sınırlandırmaları ortadan kaldırmış ve gerçeğin doğru ifade edilmesini sağlamıştır. Dikey mekân anlayışında ardışık zaman bulunmadığından uzakta olan bir görüntü, sonraki zamanın ifadesi olmamaktadır. Resimde bulunan bütün varlıklar eş zamanlı bir oluş ifade etmektedir. Resme bakan kişi, farklı perspektiflerin arasında dolaşma imkânı bulduğu gibi farklı zaman boyutları arasında da dolaşabilmektedir. Zaman ve mekâna bağlılık olmadığından izleyicinin farklı zaman ve mekânlar arasında manevra yapma imkânı vardır. Önemlilerin öne alınması, önemsizlerin arkaya gönderilmesi, uzaktakilerin soldurulması ve küçültülmesi söz konusu değildir.

Yatay mekân, yer düzlemi şeklinde ifade edilmektedir. Tek bakış açısına sahip olan bu mekân, tek zaman sunmaktadır. Zaman ve mekânda manevra yapılamayan bu mekân, zamana bağlı olma sonucunu getirmektedir. Yatay mekânda zaman ardışık bir süreç şeklindedir. Yatay mekân, hakikate ilişkin bir sınır getirerek gerçekliği, görüntüden ibaret görmektedir. Bu görme biçimi, Rönesans döneminin perspektif ve natüralizme dayanan anlayışına dayanmaktadır. Tek bakış sunan perspektif, mekâna ve zamana belirli bir bakış açısını dayatmaktadır. Gerçeklik yanılması yaparak doğayı, insanları etkisi altına almakta ve onları yönlendirmektedir. Dilediğini yüceltmekte, dilediğini yerebilmektedir. Tek güç sahibi sanatçı olmakta ve

bu gücünü, kurmuş olduğu yatay mekân düzeneğiyle gerçekleştirmektedir. Bu düzenek, izleyiciye resimde zaman ve mekân seçenekleri sunmadığı gibi, izleyiciye sanatçının belirlediği rotanın dışına çıkma imkânı vermemektedir.

## KAYNAKÇA

- Altıntaş, Ramazan. *İslam Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- Arınç, Cihat. "İslam Estetiğini Yeniden Düşünmek: Oliver Leaman'ın Islamic Aesthetics: An Introduction Adlı Eseri Üzerine". *Divân* 21 (2006), 127-168.
- Arnold, Thomasw. "İslam Dünyasında Resmin Menşeleri". çev. Hilmi Ömer. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/16 (1930), 1-19.
- Aydeniz, Hüsnü. "Din-Sanat İlişisine Gelenekselci Bir Yaklaşım (Seyyid Hüseyin Nasr Örneği)". *İslâm ve Sanat*. ed. Ahmet Ögke. 181-204. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Aydoğan, Mustafa. "Vücut ve Yön". *İslâm ve Sanat*. ed. Ahmet Ögke. 20-21. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Ayvazoğlu, Beşir. *Aşk Estetiği*. İstanbul: Kapı Yayınları, 6. Basım, 2021.
- Berger, John. *Görme Biçimleri*. çev. Yurdanur Salman. İstanbul: Metis Yayınları, 27. Basım, 2020.
- Bingöl, Yüksel. "İslâm ve Modern Sanat". *İslâm ve Sanat*. ed. Ahmet Ögke. 65-91. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Burckhardt, Titus. *Akıl Aynası Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*. çev. Volkan Ersoy. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- Burckhardt, Titus. *İslam Sanatı Dil ve Anlam*. çev. Turan Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Cabrera, Hashim. *İslam ve Çağdaş Sanat*. çev. İbrahim Ayberk. Ankara: Hece Yayınları, 2017.
- Cansever, Turgut. "İslam Mimarisi Üzerine Düşünceler". *Divan* 1 (1996), 119-146.
- Cansever, Turgut. *Şehir ve Mimari*. İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1992.
- Çalışkan, Adem. "İslam Estetiği Üzerine Bir Deneme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998), 323-350.
- Çam, Nusret. *İslamda Sanat Resim ve Mimari*. Ankara: Elektronik İletişim Ajansı, 1994.
- Çaycı, Ahmet. *İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol*. Konya: Palet Yayınları, 2017.
- Göktaş, Yakup. "Türkiye'de Geleneğin Reddi ve Ortaya Çıkan Estetik Sorunlar". *Ekev Akademi Dergisi* 16/50 (2012), 187-196.
- Hafız, Muharrem. "Gelenekselci Ekolün Kutsal Sanat Doktrini". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. thk. Bayram Ali Çetinkaya. 26/827-857. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Hafız, Muharrem. "Platon, Aristoteles ve Plotinus'ta Mimesis Teorisi". *Journal of Islamic Research* 26/1 (2015), 45-52.
- İpşiroğlu, Mazhar Ş - İpşiroğlu, Sabahattin. *Avrupa Resminde Gerçek Duygusu*. İstanbul: Hayalperest Yayınevi, 2013.
- İpşiroğlu, Nazan - İpşiroğlu, Mazhar Şevket. *Sanatta Devrim*. İstanbul: Hayalperest Yayınevi, 2011.
- Koç, Turan. *İslâm Estetiği*. İstanbul: İsam Yayınları, 2008.
- Koç, Turan. "İslâm Estetiği ve Sanatı". *İslâm ve Sanat*. ed. Ahmet Ögke. 23-29. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Koç, Turan. *İslâm Sanat Geleneği ve Estetik*. İstanbul: İsam Yayınları, 2. Basım, 2009.
- Konak, Ruhi. *Boş Özne Dolu Nesne*. İstanbul: Lâkin Yayınları, 2017.
- Kutup, Muhammed. *İslam Düşüncesinde San'at*. İstanbul: Fikir Yayınları, 1979.
- Leppert, Richard. *Sanatta Anlamın Görüntüsü*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Mutluel, Osman. *S. Ahmet Arvasi'de İslam Estetik ve Sanatı*. İstanbul: Lord Matbaası, 2012.
- Mülayim, Selçuk. *İslam Sanatı*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Ögke, Ahmet. "Açılış Konuşması". *İslâm ve Sanat*. ed. Ahmet Ögke. 20-21. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Özger, Mehmet. "İslam Sanatı ve Estetiğinde Hakikat ve Mecaz". *İslami İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 311-321.

- Özgül, Gönül Eda. "Farklı Bir Görme Biçimi Olarak Tasvir: Matrakçı Nasuh'un Topografik Tasvirleri". *Milli Folklor* 24/96 (2012), 170-189.
- Pekpelvan, Belgin. "Türkiye'de Gelenekli ve Çağdaş Sanatta Anlatım Biçimi". *Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (2009), 66-82.
- Saz, Süleyman - Yıldız, Şenay. "Titus Burckhardt: İslam Sanatına Aşk(ın)cı Bir Bakış". *TJSS* 3/3 (2019), 277-284.
- Tahir, Hüseyin - Behzad, Zade. "Minyatürün Tekniği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1953), 29-32.
- Tansuğ, Sezer. *Resim Sanatının Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 3. Basım, 1995.
- Tartı, Nevzat. "Sanat İle Dinin Bazı Ortak Yönleri Üzerine Bir Deneme". *İslâm ve Sanat*. ed. Ahmet Ögke. 33-44. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Taşpınar, İsmail. "Titus Burckhardt ve Mimaride Dini Sembolizm". *Milel ve Nihal* 14/2 (2017), 160-174. <https://doi.org/10.17131/milel.377641>
- Worringer, Wilhelm. *Soyutlama ve Özdeşleşim*. çev. İsmail Tunalı. İstanbul: Hayalperest Yayınevi, 1. Basım, 2017.
- Yetkin, Suut Kemal. *İslam Mimarisi*. Ankara: Türk İslam Sanatları Enstitüsü Yayınları, 1959.
- Yetkin, Suut Kemal. "İslam Minyatürünün Estetiği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1953), 3-40.
- Yetkin, Suut Kemal. "İslâm Sanatının Mahiyeti". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1952), 45-47.
- Yurdaydın, Hüseyin Gazi. "İslam Resminin Menşeleri ve Başlangıçları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1954), 31-56.

# Abstraction and Space Perception in Islamic Art

Mehmet Ali GENÇ\*

## Extended Abstract

The Creator's creation of everything in the most beautiful way enabled man's aesthetic understanding to come from birth, and one of the basic tendencies of man began to be beauty. Since art is a means of communication, it is a vitally important language in which Islamic civilization expresses itself. Art cannot be isolated from the founding principles of civilization, as it is the aesthetic form of belief, morality, worldview and lifestyle that creates and gives life to civilization. The Islamic civilization, which reached new syntheses by using the artistic approaches of different cultures and civilizations with the conquests, has created a unique art grammar. Turkish culture is one of the cultures encountered by Muslims, which left its mark on artistic elements borrowed from Byzantine and Persian naturalism and rationalism. The abstract thought of the pre-Islamic religious beliefs and lives of the Turks facilitated the transition of Islam to the abstract art form.

Capturing a scheme, pure color, pure line and pure image in an abstract understanding, the Islamic civilization artist did not see his works as his product but acted with the awareness that his works resulted from a shared experience reflecting universal beauty. The aim of Islamic art, based on oneness and tanzih, was to go beyond the world of senses and reach absolute beauty from relative attractiveness. This study, which is a literature review, is aimed to examine the visual form language reflected in the visual arts of Islamic civilization. In the study, the form of visual art expression comes to the fore and it is seen that the art form is an expression of cultural belonging. Abstract, geometric and simple forms of art are realized visually through space. When we look at the visual arts in general, it is seen that they are in the form of space, vertical space and horizontal space.

In vertical space images are expressed in the vertical plane. This understanding of space gives art the opportunity of multiple perspectives and multiple dimensions. Multidimensionality is also reflected in time, allowing time to go beyond the instantaneous and multiply and be multidimensional. The understanding of time in vertical space is based on the idea that time reflects on everything simultaneously. Drawing the picture on a vertical plane removes visual limitations. Thus, the multidimensionality and superficiality in the painting allow the truth to be expressed correctly. Thanks to multiple perspectives and multiple times, the audience has the opportunity to navigate between stories and times. Thanks to the simultaneity of the paintings constructed in vertical space (absolute), different objects and different time events come together to form pattern integrity in time and space. Multiple perspectives affect the arrangement of objects in space and eliminate the depiction of space, offering the viewer an opportunity where many perspectives inter-

\* Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Education, Department of Fine Arts Education, Department of Painting and Crafts Education, Konya, Turkey, [magenc@erbakan.edu.tr](mailto:magenc@erbakan.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0002-6255-5218>.

sect. Therefore, there is no change in the proximity and distance of the objects, the smallness of the figures, their size and colors in the space.

In horizontal space forms are expressed on the ground plane. The arrangements are arranged side by side, on top of each other, back to back, and are based on gravity. This space, which has a single point of view, offers a single time. In horizontal space, time is a sequential and working process. This way of seeing is based on the ideology of perspective, which was widely used in the Renaissance period and laid foundations in Ancient Greek mathematics. It imposes a particular point of view on the world, time, and people. There is a psychological desire to create a likeness of the external world instead of the real. Since the images overlap and overlap each other, the ones in the front are important while the ones in the back are unimportant. Thus, it becomes difficult to reflect the correct expression. The created illusory space is a kind of artificial consciousness and form established by the artist.

The vertical space adopted by the Islamic civilization allows art to be multidimensional. Since time is not taken as a process, any distant object in the picture is in the same plane and time as the object in front. Thus, an essential part is formed and a unity consisting of a pure image, pure color and pure lines is seen. Since humans are a part of the universe in this visual language, such art will inevitably give peace to the artist and the audience.

**Keywords:** Islamic art, art and form, abstract art, vertical space, horizontal space.



# HADİS USULÜNDE BİR İNTİHAL VAKASI: İBN EBİ'D-DEM VE TEDKÎKU'L- 'İNÂYE ADLI ESERİ

Yusuf ACAR\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 24 Aralık 2021, **Kabul Tarihi:** 28 Ocak 2022, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2022, **Atıf:** Acar, Yusuf. "Hadis Usulünde Bir İntihal Vakası: İbn Ebi'd-Dem ve *Tedkîku'l-'Înâye* Adlı Eseri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022): 123-153.

<https://doi.org/10.33415/daad.1041161>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 24 December 2021, **Accepted:** 28 January 2022, **Published:** 31 March 2022, **Cite as:** Acar, Yusuf. "A Case of Plagiarism in Uşûl al-Hadith: Ibn Abi al-Dam and His Book *Tadqîq al-'Înâyah*". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/1 (March 2022): 123-153.

<https://doi.org/10.33415/daad.1041161>



## Öz

Bu makalede, hadis usulü kaynaklarında çok sık olmasa da İbnü's-Salâh'a (öl. 643/1245) itiraz bağlamında ismi geçen İbn Ebi'd-Dem'in (öl. 642/1244) ve *Tedkîku'l-'Înâye fî tahkîki'r-rivâye* adlı kitabının *Mukaddimetu İbni's-Salâh* ile olan ilişkisi ele alınmaktadır. *Tedkîku'l-'Înâye*'nin intihal olduğu yönünde Şemsuddîn es-Sehâvî'nin (öl. 902/1497) iddiası ile eserin tahkik heyetinin kanaatinin örtüşmesi sebebiyle söz konusu iki eser mukayeseli okunarak aralarındaki ilişki tespit edilmeye çalışılmıştır. Henüz İbnü's-Salâh hayattayken eseri hakkında çalışma yapılmış olması ve bunun da intihal niteliğini taşıması fevkalade dikkat çekicidir. Şekil, yöntem ve muhteva açısından *Tedkîku'l-'Înâye*'deki intihalin boyutlarının ve niteliğinin ortaya konması bu araştırmanın temel hedefidir. Bu arada bahse konu eserin sahip olduğu bazı orijinal yönleri ile müellifinin İbnü's-Salâh'a yaptığı birtakım eleştirilere de dikkat çekilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, İbnü's-Salâh, İbn Ebi'd-Dem, Eleştiri, İntihal.

\* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Anabilim Dalı, Hadis Bilim Dalı, Konya, Türkiye, [yusufacar42@gmail.com](mailto:yusufacar42@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0001-7579-5264>.

**A Case of Plagiarism in Uşul al-Hadith:  
Ibn Abi al-Dam and His Book Tadqîq al-'Ināyah**

**Abstract**

In this article, the relevance of *Tadqîq al-'Ināyah* of Ibn Abi'l-Dam (d. 642/1244), whose name is mentioned in the context of objection to Ibn al-Şalāh (d. 643/1245) although not very often, to *Muqaddimah Ibn al-Şalāh* is discussed. Based on Şams al-Din al-Sakhāwî's (d. 902/1497) claim that *Tadqîq al-'Ināyah* is plagiarism and the book's critical edition committee being of the same opinion, it is tried to determine the relationship between the two works by reading them comparatively. It is very remarkable that there was a study on Ibn al-Şalāh's work while he was still alive, and that it contained plagiarism. The main objective of this research is to reveal the dimensions and nature of plagiarism in *Tadqîq al-'Ināyah* in terms of form, method and content. In the meantime, the paper will draw researchers attention to some of the original aspects of the work in question and to some criticisms of its author against Ibn al-Şalāh.

**Keywords:** Hadith, Ibn al-Şalāh, Ibn Abi'l-Dam, Criticism, Plagiarism.

**Giriş**

124 | db

İbnu's-Salāh'ın (öl. 643/1245) '*Ulûmu'l-hadîs*'ini hadis usulü alanında tüm zamanların en meşhur eseri olarak nitelendirmek hatalı olmaz. Nitekim hakkında yüzlerce çalışma yapılan, asırlarca medreselerde okutulan ve kendisinden sonrasına kaynaklık eden bu düzeyde başkaca bir hadis usulü eserine rastlanmamaktadır.<sup>1</sup> İngilizce ve Farsçanın yanı sıra Türkçeye de birkaç defa çevrilmiştir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> İbnu's-Salāh'ın 'Ulûmu'l-hadîs'i üzerine yapılan çalışmalar için bk. Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Şerafettin Yaltkaya - Rifat Bilge (İstanbul: Maârif Matbası, 1941), 1/465, 2/1161-1163, 1936-1937; Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'arabiyyi*, çev. 'Abdulhalîm en-Neccâr (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1959), 6/202; Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Hasenî el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatrafe (Hadis Literatürü)*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayıncılık, ts.), 430-432; Talat Koçyiğit, "İlmu Uşûl'l-Hadîs veya İlmu Muştalahi'l-Hadîs", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/ (1969), 117-135; Hüseyin Kahraman, "İbnu's-Şalāh ve 'Ulûmu'l-Hadîs'i", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (1994), 335-342; Mehmet Özşenel, "Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnu's-Şalāh ve Eseri 'Ulûmu'l-Hadîs'", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 55-68; Nuri Tuğlu, "Hadis İlminde Kitap Esaslı Sıhhat Tespiti Üzerine Bazı Mülâhazalar (Hâkim en-Neysâbüri ve İbnu's-Şalāh Özelinde)", *Dini Araştırmalar Dergisi* 15/41 (2012), 136-155; Ali Arslan, "Mukaddimetü İbni's-Salāh İsimli Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (2017), 2459-2474. Hanefilerin Mukaddime üzerine yaptıkları çalışmalar için bk. Zübeyde Özben, "Hanefiler'in Mukaddime Temelli Hadis Usulü Litaratürüne Katkısı", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 36 (2016), 1-31.

<sup>2</sup> Abdullah Aydınli, *Ulûmu'l-hadîs üzerine yapılan çalışmalar arasında diğer dillere çevirile-riyle ilgili de bilgi vermektedir. Bk. Ebû 'Omer 'Oşmân b. 'Abdirrahmân eş-Şehrazürî. İbnu's-Şalāh, Ulûmu'l-Hadîs Hadis İlminin Ana Konuları*, çev. Abdullah Aydınli (İstanbul: İFAV, 2019), 23-24.

Müellifce kitabın tam adı *Ma'rifetu envâ'i 'ilmi'l-hadîs* olarak kaydedilmesine<sup>3</sup> karşın Nevevî'nin (öl. 676/1277) *Ulûmu'l-hadîs* şeklindeki kullanımından itibaren bu isimle anılır olmuştur.<sup>4</sup> Müttehahirûn döneminin ilk kapsamlı ve sistematik hadis usulü çalışması sayılan<sup>5</sup> bu eser üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde kahir ekseriyetinin şerh ve ihtisar nitelikli olduğu göze çarpmaktadır. Bu çalışmaları, hem asıl metnin daha iyi anlaşılmasına ve ihtiva ettikleri ilave bilgilerle metnin ikmaline katkı sağlayan hem de birtakım itirazları barındırabilen telifat olarak değerlendirmek gerekir. Örneğin Nevevî'nin, *Sahîhayn* hadislerinin değeri ve hadise hüküm verme konularında İbnü's-Salâh'ın açıklamalarına, '*hadiste ictihat kapısı kapanmıştır*' şeklinde anlaşılabilirliği gerekçesiyle itirazları söz konusudur.<sup>6</sup>

*Mukaddime* etrafında oluşan geniş literatür içerisinde doğrudan salt tenkit muhtevalı müstakil bir çalışmaya rastlanmasa da söz konusu edebiyat içerisindeki ıslâh ve nüket türü telifatın diğerlerine nispetle daha fazla eleştiriyi muhtevi oldukları muhakkaktır.<sup>7</sup> Nitekim İbn Hacer'in (öl. 852/1449) *en-Nüket*'inde toplam 129 nükteye yer verilmiş olup bunlardan %27'sini eleştiri (35), %13'ünü savunu (17) ve geriye kalan %60 civarındakileri de genel anlamda şerh ve ziyade denilebilecek nükteler oluşturmaktadır.<sup>8</sup> Moğoltay b. Kılıç'ın

<sup>3</sup> Ebû 'Omer 'Osmân b. 'Abdirrahmân eş-Şhrazürî. İbnü's- Şalâh, *Ma'rifetu envâ'i 'ilmi'l-hadîs*, thk. Nüreddîn 'İtr (Dimaşk-Beyrût: Dâru'l-Fikr-Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1986), 6.

<sup>4</sup> Bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti sineni'l-beşîri'n-nezîr fi usûli'l-hadîs*, thk. Muhammed 'Osmân el-Huş (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1985), 23. Eserin isimlendirmesiyle ilgili Aydınlı geniş bilgi vermektedir. Bk. İbnü's- Şalâh, *Ulûmu'l-Hadîs Hadîs İliminin Ana Konuları*, 18-19. Fakat Özşenel'in de işaret ettiği gibi "Mukaddime" olarak anılmasında bizzat İbnü's- Şalâh'ın 28. nevinin sonunda kendi eserini bir "medhal" olarak tavsif etmesinin de önemli olduğu anlaşılmaktadır. Bk. İbnü's- Şalâh, *Mukaddime*, 255; Özşenel, "Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnü's-Şalâh ve Eseri 'Ulûmu'l-Hadîs", 62.

<sup>5</sup> Hadis usulü alanında genel olarak Müttehahirûn dönemin İbnü's-Salâh ile başladığı kabul edilir. Bk. İsmail Lutfî Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: İFAV, 1989), 181. Müttekaddimûn-müttehahirûn ayrımları ve tartışmaları hakkında geniş bilgi için bk. Murtaza Bedir, "Müttekaddimîn ve Müttehahirûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006); İbrahim Koç, *Günümüz Arap Dünyasında Hadis Usulü Tartışmaları* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 11-26.

<sup>6</sup> Bk. Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, 28.

<sup>7</sup> Nüket türü çalışmaların hususiyetleri ve Zerkeşi ile İbn Hacer'in ilgili eserlerinin yöntem itibarıyla mukayesesi için bk. Yahya Zakareya Maabdeh, "el-Muşannefât fi'n-nüketi'l-hadîsiyye 'avâmilü neş'etihâ ve mecâlâtihâ", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XXI/1 (2021), 451-484; Thamer Hatamleh, "Menhecû'z-Zerkeşi fi'n-Nüket 'alâ İbnü's-Şalâh Muğârane ma'a menheci İbn Hacer fi Nüketih", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 452-474.

<sup>8</sup> Bu tespitleri, eser üzerine doktora çalışması yapan Medhalî'nin bulgularından elde ettik. Bk. Ebû'l-Fadl Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ kitâbi İbni's-Şalâh*, thk.



(öl. 762/1361) eserinde olduğu gibi ıslah türü çalışmalar ise *‘Ulûmi’l-hadîs*’ın bazı hatalarının tashihini ve daha iyi anlaşılmasına yönelik derkenarları ihtiva etmeleri yanında rivayet tekniklerine dair bazı itirazları barındırmaları sebebiyle *Mukaddime*’nin kâmil hale gelmesine büyük katkı sağlamışlardır.<sup>9</sup>

İbnü’s-Salâh’ın *‘Ulûmu’l-hadîs*’i üzerine ilk yapılan çalışmaların Nevevî’ye ait olduğu kabul edilmekte ve *Mukaddime* etrafında oluşan literatür arasında İbn Ebi’d-Dem (öl. 642/1244) adına rastlanmaktadır. Hadis ilimleri bağlamında İbn Ebi’d-Dem’e ve *Tedkîku’l-înâye* adlı eserine ilk defa İbnü’s-Salâh’a bazı itirazlar sadedinde Bedreddin ez-Zerkeşî (öl. 794/1392) atıf yapmaktadır.<sup>10</sup> Şemsüddîn es-Sehâvî’ye (öl. 902/1497) gelinceye kadar da böyle devam etmiştir. Sehâvî, hocası İbn Hacer’in biyografisine tahsis ettiği eserinde “*Başkasının yazdığı esere yalnızca küçük eklemeler ve çıkarmalar yaparak ama çoğunu o eserden aynı lafizlarla alıp kendisinin yazdığını iddia edenler hakkında.*” adıyla bir fasıl açmış ve dokuz kişilik bir liste vermiştir. Yedisinin hadis ilimleri alanında olduğu görülen bu eserlerden iki tanesi doğrudan hadis usulüne dairdir. Birisi İbn Ebi’d-Dem’in *Tedkîku’l-înâye*’si, diğeri de Bülkînî’nin (öl. 805/1403) *Mehâsinu’l-istilâh*’dır. Sehâvî, söz konusu dokuz müellif arasında doğrudan intihal anlamına gelen ifadeleri yalnızca İbn Ebi’d-Dem için kullanmakta ve şöyle demektedir: “*İbn Ebi’d-Dem’in Ulûmu’l-hadîs’i: Müellifi bu kitabı harfi harfine İbnü’s-Salâh’ın Ulûmu’l-hadîs’inden almış ve pek çok ilavelerde bulunmuştur.*”<sup>11</sup>

İşte bu makalede, henüz İbnü’s-Salâh hayattayken *‘Ulûmu’l-hadîs*’e bazı eleştiriler yönelttiği ileri sürülen İbn Ebi’d-Dem’in yakın zaman önce yayımlanan eseri tetkik edilmekte, İbnü’s-Salâh ve *Mukaddime* ile olan ilişkisi ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

Rabî b. Hâdî ‘Umeyr el-Medhalî (Medîne: ‘Imâdetü’l-Bahşî’l-‘İlmî bi’l-Câmi’ati’l-İslâmiyye, 1984), 1/55-132.

<sup>9</sup> Bk. Muhammet Emin Eren, “Moğoltay b. Kılıç’ın İbnü’s-Şalâh ile Derdi Ne İdi?: Memlük Dönemi Hanefilerin Hadisçi Olarak Var Olma Mücadelesi”, *Hadis ve Ulema* (Memlüklerde İlim Geleneği-1 XIII-XIV Yüzyıllar, İstanbul: İSAV, 2021). Ayrıca Moğoltay’ın eseriyle ilgili muhakkikin tespitleri için bk. Ebû ‘Abillah ‘Alâüddîn Moğoltay b. Kılıç Moğoltay, *İşlâhu Kitâbi İbni’s-Şalâh*, thk. Nâşır ‘Abdulazîz Ferac Ahmed (Riyâd: Advâü’s-Selef, 2007), 1/500-515.

<sup>10</sup> Bk. Ebû ‘Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır et-Türkî ez-Zerkeşî, *en-Nüket ‘alâ Mukaddimeti İbni’s-Şalâh*, thk. Zeynül’âbidîn b. Muhammed Belâ Ferîc (Riyâd: Advâü’s-Selef, 1998), 1/369, 3/482, 3/524.

<sup>11</sup> Bk. Ebu’l-Ħayr Şemsüddîn Muhammed b. ‘Abdirrahmân es-SeĦâvî, İbrâhîm Bâcis ‘Abdulmecîd, *el-Cevâhir ve’l-durer fi tercemeti Şeyhi’l-İslâm İbn Hacer* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999), 1/391.

## 1. İbn Ebi'd-Dem ve İlmî Formasyonu

Ebû İshâk Şihâbüddîn İbrâhîm b. Abdillâh el-Hamevî hicri 583 yılında (İbnü's-Salâh'tan beş yıl sonra) Hama'da doğmuş, dedelerinden Ebu'd-Dem'e nisbetle İbn Ebi'd-Dem şeklinde meşhur olmuş, Bağdat'tan Kahire'ye kadar farklı şehirlere rihleler yaparak hadis ve fıkıh alanında ilmi tahsilini gerçekleştirmiştir. Şâfiî mezhebinde imam denilebilecek seviyede fıkha hâkim olan ve uzun yıllar kâdılık yapan İbn Ebi'd-Dem, muhakeme usulü ve tarih sahalarında kıymetli eserler kaleme almıştır. Zaten biyografilerinde de tarihçi ve fıkıhçı yönüne vurgu yapılmaktadır. Yaklaşık altmış yıllık ömrünün son üçte birini kâdılık ve elçilik görevleriyle geçiren İbn Ebi'd-Dem, İbnü's-Salâh'tan bir yıl önce 642/1244 yılında vefat etmiştir.<sup>12</sup>

İbn Ebi'd-Dem'e tahsis edilen birkaç satırı geçmeyen biyografilerde Şâfiî fıkının yanı sıra tarih ilmindeki maharetine dikkat çekilerek bu alanlarda telif ettiği eserleri zikredilmekte, hadis ilimlerine dair bir eserinden bahsedilmemektedir.<sup>13</sup> Nitekim Zehebî (öl. 748/1348), hocası Şihâbüddîn ed-Deştî (öl. 713/1313) vasıtasıyla İbn Ebi'd-Dem'den *Cüz'ü İbn Ğitrîfi* ahzettğini aktarmakta, hadis ilimlerine dair herhangi bir telifinden söz etmemektedir.<sup>14</sup> Hatta üç satırlık biyografisinde İbn Ebi'd-Dem'in hocası olarak yalnızca Abdülvehhâb İbn Sükeyne (öl. 607/1210) ismine yer verirken, övgü dolu ifadelerle genişçe tanıttığı İbn Sükeyne biyografisinde bu zatın öğrencileri arasında örnek olarak zikrettiği birkaç isimden birisi de İbnü's-Salâh olmuş, İbn Ebi'd-Dem'i 'daha pek çokları' grubuna havale etmiştir.<sup>15</sup> Her ne kadar İbn Sükeyne haricinde bir hadis hocasının

<sup>12</sup> Biyografisi ve eserleri için bk. Ebû İshâk Şihâbüddîn İbrâhîm b. 'Abdillâh el-Hamevî İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-înâye fi tahkîki'r-rivâye*, thk. Râmîz Hâc Hasen ve Arkadaşları (Medine: Merkezü'l-Basâir li'l-Bahsi'l-İlmiyyi, 2015), 1/9-12; Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân b. Kaymaz et-Türkmâni ez-Zehabi, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 23/125-126; Ebû Naşr Tâcüddîn 'Abdülvehhâb b. 'Alî b. 'Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulvi, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Riyad: Dâru'l-Hicr, 1413), 6/115-117; Sabri Hizmetli, "İbn Ebü'd-Dem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/455-456.

<sup>13</sup> Mesela bk. Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Sâlim el-Hamevî İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürüb fi ahbâri benî Eyyüb*, thk. Hasaneyn M. Rebî ve Cemâleddin eş-Şeyyâl (Kahire: Dâru'l-Kütüb, 1957), 4/174; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, 23/176; Şalâhüddîn Halîl b. Aybek eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvut-Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâş, 2000), 6/25; Sübkî, *et-Tabakât*, 8/116, 117; 'Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnâvut, 'Abdulkâdir el-Arnâvut (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 7/370. İlk iki eser matbudur.

<sup>14</sup> Bk. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, 23/126. Muhammed b. Ahmed b. el-Hüseyn b. el-Kâsım b. el-Ġitrîfi'nin (öl. 377/978) söz konusu cüz'ü 91 hadisi muhtevi olup matbudur.

<sup>15</sup> Bk. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, 21/502-505.

adı verilmese de kaynakların satır aralarında İbnu'l-Esîr'den (öl. 630/1233) *Câmi'u'l-usûl*'ü semâ' ettiği<sup>16</sup> ve hemşehrisi olan İbn Cemâ'a ailesi başta olmak üzere pek çok kişiye okuttuğu anlaşılmalıdır.<sup>17</sup> Yine onun öğrencileri arasında isimleri zikredilen ed-Deştî ile İbn Hamdân (öl. 695/1295) da dönemin önemli hadisçilerindedir.<sup>18</sup> Aynı coğrafyada hatta aynı şehirde bulunmuş olmalarına karşın İbnü's-Salâh ile buluştuklarına veya karşılaştıklarına dair bir bilgiye rastlanmamıştır.

İbn Ebi'd-Dem'in bazı nakillerinde kullandığı isnatlardan anlaşıldığına göre onun en fazla yararlandığı hocası İbn Sükeyne'dir.<sup>19</sup> Yine bu isnatlar, dönemin önemli hadisçileri arasında yer alan İbnu'l-Ahđar (öl. 611/1214),<sup>20</sup> İbn Büzğuş (öl. 612/1215)<sup>21</sup> ve Hama'lı hemşehrisi Ebu'l-Kâsım Abdullah'ın da (öl. 646/1248)<sup>22</sup> onun hocaları arasında yer aldığını göstermektedir.

Şâfiî mezhebinin furû-i fıkıh kitaplarında üç yüzü aşkın ve genel tarih kaynaklarında da elliye yakın yerde otorite olarak görüşlerine başvurulması esasen İbn Ebi'd-Dem'in ilmî müktesebatı ve formasyonu hakkında yeterli ipuçları vermektedir. Fıkıh alanında İbn Ebi'd-Dem'i referans gösterenlerin ilki olarak görülen Nevevî'nin 30 kadar atfının tamamı *el-Mecmû*'da olup ahkam ve muhakeme usulü konula-

<sup>16</sup> Bk. Ebu'l-Meħâsin Yusuf b. Tağrı Berdî b. 'Abdillâh İbn Tağrı Berdî, *el-Menhelü's-şâfiî ve'l-müstevfâ ba'de'l-vâfi*, thk. Muħammed Muħammed Emîn (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısrıyye el-Âmme li'l-Küttüb, ts.), 1/159; Taqıyyüddîn Muħammed b. Aħmed el-Fâsî, *el-İkdu's-semîn fi târihi'l-beledi'l-emîn*, thk. Muħammed 'Abdulqâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 1998), 3/163.

<sup>17</sup> Ebû 'Abdillâh Bedruddîn Muħammed b. İbrâhîm el-Hamevî İbn Cemâ'a, *Meşveħatu İbn Cemâ'a*, thk. Muvaffak b. 'Abdilqâdir (Beyrut: Dâru'l-Arabi'l-İslâmî, 1988), 5; İbn Tağrı Berdî, *el-Menhelü's-şâfiî*, 1/159.

<sup>18</sup> Bk. Zehebî, *Sıyeru A'lâmi'n-nübelâ*, 23/126; Ebû Muħammed Taqıyyüddîn Aħmed b. 'Alî el-Mağrızi, *el-Muħaffâ'l-kebir*, thk. Muħammed el-Ya'lâvî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2006), 1/143.

<sup>19</sup> Bk. İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-'inâye*, 1/49, 52, 69, 101, 171, 175, 231, 394, 401.

<sup>20</sup> Bk. İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-'inâye*, 1/54, 64. İbnü'l-Ahđar olarak bilinen Ebû Muħammed Taqıyyüddîn Abdülaziz b. Mahmud b. Mübarek el-Cünâbizî el-Bağdadî'nin biyografisi için bk. Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muħammed b. Aħmed b. 'Osmân b. Kaymaz et-Türkmânî ez-Zehebî, *Tezkıratu'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 4/118-119.

<sup>21</sup> İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-'inâye*, 64. Sika bir hadisçi olarak kaynaklarda yer alan Ebu'l-Feth Abdulvehhâb b. Büzğuş el-'Iyebî'nin biyografisi için bk. Ebû Bekr Mu'ınuddîn Muħammed b. 'Abdilğani İbn Nokta, *İkmâlu'l-İkmâl*, thk. 'Abdulqayyûm 'Abdi Rabbi'n-Nebî (Mekke: Câmî'atu Ummi'l-Kurâ', 1410-1989), 4/262-263.

<sup>22</sup> Bk. İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-'inâye*, 1/55, 56 Meşhur hadisçi es-Silefi'nin ilmi birikimini İskenderiye'den Hama'ya taşıyan İbn Ravâha'nın biyografisi için bk. Ebû Bekr Mu'ınuddîn Muħammed b. 'Abdilğani İbn Nokta, *İkmâlu'l-İkmâl*, thk. 'Abdulqayyûm 'Abdurabbinnebi (Mekke: Câmîatu Ummi'l-Kurâ, ts.), 2/361; Zehebî, *Sıyeru A'lâmi'n-nübelâ*, 16/428-429.

rındadır.<sup>23</sup> İbn Vâsıl (öl. 697/1298) ile Ebü'l-Fidâ (öl. 732/1331) gibi tarihçilerin İbn Ebi'd-Dem'i referans göstermeleri, onun bu alandaki eserlerinin çok erken dönemde dikkati çektiğine işaret etmektedir.<sup>24</sup>

Hadis ilimlerinde referans alınma durumu fıkıh ve tarih literatüründeki kadar yoğun olmasa da hadis şerh kitaplarında otuz civarında İbn Ebi'd-Dem referansı bulunmaktadır. Birkaçı dışında bunların tamamı fikhî tercihler ya da yorumlardan oluşmaktadır. Yani isnad, râvî ve mervînin durumları gibi hadis usulünü ilgilendiren rivayet kriterleriyle ilgili değildir.<sup>25</sup>

Mevcut kaynaklar dikkate alındığında hadisçiliği yönüyle İbn Ebi'd-Dem'den ve *Tedkîku'l-înâye* adlı eserinden ilk söz eden kişi Zerkeşî olmuştur. IX. Asırdan itibaren ise hemen bütün hadis usulü eserlerinde İbnü's-Salâh'a yapılan eleştiriler bağlamında İbn Ebi'd-Dem'e rastlanır hale gelmiştir.<sup>26</sup>

## 2. Tedkîku'l-înâye fi tahkîki'r-rivâye Adlı Eseri

İbn Ebi'd-Dem'in hadis ilimleri alanında yegâne çalışması olan *Tedkîku'l-înâye fi tahkîki'r-rivâye*, Ahmed Ebû Zeyd'in editörlüğünde dört kişilik bir heyet tarafından tek nüsha üzerinden tahkik edilerek 2015 yılında iki cilt halinde yayımlanmıştır. Zerkeşî'nin atıflarında

<sup>23</sup> Mesela bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühazzeb* (Dâru'l-Fikir, ts.), 10/102, 137, 11/93, 105, 12/48, 69, 209, 250, 263, 282, 283, 13/371, 14/198. Görüleceği üzere temizlik ve ibadetler gibi fıkıhın ilk konularının ele alındığı bölümlerde yani el-Mecmû'un ilk ciltlerinde İbn Ebi'd-Dem'e atıf yoktur. Diğer bazı atıflar için bk. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. 'Ali İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetu't-tenbîh fi şerhi't-Tenbîh*, thk. Mecdî Muhammed Surûr Bâsim (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 8/374, 9/61, 262, 19/279, 6/138, 299, 307; Muhammed b. Ahmed el-Ĥatîb eş-Şirbîni, *Muġni'l-muhtâc ilâ ma'ri-feti me'âni'l-Minhâc*, thk. Muavvad Ali Muhammed, Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut, 1994), 1/590, 2/28,144, 3/106, 243.

<sup>24</sup> Bk. İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb fi aĥbâri benî Eyyûb*, 1/5; 'Imâdüddîn İsmâ'îl b. 'Ali Ebu'l-Fidâ', *el-Muĥtaşar fi aĥbâri'l-beşer* (Mısır: el-Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, ts.), 1/153, 2/57, 196.

<sup>25</sup> Mesela bk. Ebû Ĥafş Sirâcuddîn 'Ömer b. 'Ali İbn Mulâkkin, *et-Tevdîh li şerhi'l-Câmi'i's-Şaĥîh*, thk. Dâru'l-Felâh li'l-Baĥşi'l-İlmî ve Tahkîku't-Türâş (Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2008), 4/116; Ebû Ĥafş Sirâcuddîn 'Ömer b. 'Ali İbn Mulâkkin, *el-I'lâm bi fevâidi Umde-ti'l-aĥkâm*, thk. 'Abdülazîz b. Ahmed el-Müşeykîh (Suudi Arabistan: Dâru'l-Âsime, 1997), 1/452; Ebu'l-Fağl Zeynüddîn 'Abdurrahîm b. el-Hüseyn el-'Irâkî, *Tarĥu't-teşrîb fi şerhi't-Takrîb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 2/248; Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyin er-Ramlî İbn Raslân, *Şerhu Süneni Ebi Dâvûd*, thk. Ĥalîd er-Rabâţ editörlüğünde heyet (Mısır: Dâru'l-Felâh, 2016), 10/317, 13/703, 17/605; Ebû'l-Fağl Ahmed b. 'Ali el-'Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri Şerhu Şaĥîhi'l-Buĥârî*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959), 1/246, 9/588, 11/578; Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr b. 'Abdilmelik el-Mısrî el-Kastallânî, *İrşâdü's-sâri li şerhi'l-Buĥârî* (Mısır: el-Matbaatu'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1323), 2/257, 8/250.

<sup>26</sup> Bk. Zerkeşî, *en-Nüket*, 1/369, 2/160, 3/482, 524.

açıkça belirtilen eser ismi ile müellif adı ve konuların,<sup>27</sup> *Tedkîku'l-înâye*'nin başında müellif tarafından yazılan mukaddimedeki kitap ismiyle örtüşmesi ve yapılan atıfları olduğu gibi içermesi, eserin İbn Ebi'd-Dem'e aidiyetini kesinleştirmektedir.<sup>28</sup>

### 2.1. Telif Tarihi

Eserin telif tarihi tam olarak belli olmamakla birlikte muhtevasında müellife ait bir başka eser olan *et-Târîh*'e atıf yapılması<sup>29</sup> ve bu eserin 628 senesine kadar olan olaylara kısaca yer vermesi<sup>30</sup> sebebiyle *Tedkîku'l-înâye*'nin bu tarihten sonra yazılmış olma ihtimalini güçlendirmektedir.

*Tedkîku'l-înâye*'nin telif tarihine ışık tutan verilerden birisi de İbnü's-Salâh'ın *Ulûmu'l-hadîs*'idir. Zira her ne kadar birer yıl arayla vefat eden İbn Ebi'd-Dem ile İbnü's-Salâh eserlerinde birbirlerinden hiçbir şekilde söz etmeseler ve atıf yapmasalar da eserleri incelendiğinde konu başlıklarından muhtevada yer alan cümlelere kadar aralarında çok büyük bir benzerlik olduğu görülür. Boyutları ilerde detaylı biçimde ele alınacak olan bu benzerliğin kaynağını tespit etmek söz konusu iki eserin telif tarihlerini aydınlatmaya önemli katkı sağlayacaktır. Aynı zaman diliminde yaşamış olmaları hasebiyle her birinin diğerinden etkilenmiş ve alıntı yapmış olması muhtemeldir. Lakin *Tedkîku'l-înâye*'de karşımıza çıkan “قال بعض المتأخرين / *Müteah-hirûndan birisi şöyle dedi*” şeklindeki on kadar ifadede yer alan cümlelerin kelimesi kelimesine *Mukaddime*'de yer alması,<sup>31</sup> İbnü's-Salâh'ın çalışmasının daha önce yazıldığını göstermektedir.

İbnü's-Salâh'ın *Dâru'l-hadîs el-Eşrefiyye*'deki hadis derslerini okuttuğu esnada *Ulûmu'l-hadîs*'ini öğrencilere imlâ ettiği bilinmektedir.<sup>32</sup> Nurettin İtr, *Ulûmu'l-hadîs*'in tahkikinde yararlandığı nüsha-

<sup>27</sup> Bk. Zerkeşi, *en-Nüket*, 1/369, 2/160, 3/482, 524.

<sup>28</sup> Bk. İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-înâye*, 1/40; Ebû İshâk Şihâbüddîn İbrâhîm b. 'Abdillâh el-Ĥamevî İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-înâye fi tahkîki'r-rivâye*, el-Mektebetu'l-Vaĥaniyye bi'l-Cezâir, 544 (Erişim 17 Kasım 2021), 4a. Yazma nüsha 163 varak ve 266 sayfadan oluşmaktadır. İstinsah tarihi ve müstensih adı belli olmamakla birlikte muhakkik tarafından 8. asır olarak kaydedilmiştir.

<sup>29</sup> Bk. İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-înâye*, 2/355.

<sup>30</sup> Bk. Hizmetli, “İbn Ebü'd-Dem”, 19/456.

<sup>31</sup> Mesela karşılaştırmız: *Tedkîku'l-înâye*, 1/93- *Mukaddimetü İbni's- Şalâh*, 127; *Tedkîku'l-înâye*, 1/95- *Mukaddimetü İbni's- Şalâh*, 130; *Tedkîku'l-înâye*, 1/162- *Mukaddimetü İbni's- Şalâh*, 177; *Tedkîku'l-înâye*, 1/308- *Mukaddimetü İbni's- Şalâh*, 39.

<sup>32</sup> Bk. Abdullah Hikmet Atan, *Dâru'l-Hadis Müessesesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Dönem Dışmaşk Dâru'l-Hadisleri* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 100-101; Özşenel, “Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnu's-Şalâh ve Eseri 'Ulûmu'l-Hadîs'”, 57; Arslan, “Mukaddimetü İbni's-Salâh İsimli Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar”, 2462.

lardan birisinde eserin 630-634 yılları arasında yazıldığına detaylıca anlatıldığı bilgisini vermektedir.<sup>33</sup> Diğer taraftan İbnü's-Salâh'ın, öğrencilerine imla ettiği notlar ile kitap halini almış olan nüsha arasında herhangi bir fark oluşmaması için eseri ilk hali üzere bıraktığı ifade edilmektedir.<sup>34</sup>

Netice olarak *Tedkîku'l-'inâye*'nin 630 yılından sonra yazıldığı anlaşılmaktadır. Fakat İbn Ebi'd-Dem'in, öğrencilerin ellerindeki ders notlarından mı yoksa İbnü's-Salâh'ın cemettiği nüshadan mı yararlandığını tespit etmek mümkün olmadığından kesin bir tarih verme imkânımız yoktur.

## 2.2. Telif Maksadı

*Tedkîku'l-'inâye*'nin yazılış gerekçesini ve takip edilen sistemi açıklamak üzere kaleme aldığı mukaddimede İbn Ebi'd-Dem, ilmi seyahatlerinde edindiği bilgi birikimini ve tecrübesini bir kitaba dönüştürmeyi düşünerek derli toplu bir hadis usulü kitabı yazmaya karar verdiğini belirtmektedir.<sup>35</sup> Zira ona göre hadis ve rivayet ilmiyle alakalı ahkamı ve şartları muhtevi olan mevcut telifat, ihtilaflarla dolu olmalarının yanı sıra hem sistematik değiller hem de ya aşırı uzun ya da çok kısa olduklarından sadra şifa değildirler. Muhtevayı yansıttığı için *Tedkîku'l-'inâye fî tahkîki'r-rivâye* ismini tercih ettiğini ifade ettikten sonra<sup>36</sup> kitabın telif amacını şöyle belirlemektedir:

*“İlm-i Hadisin nevilere, problemlerinin izahına, kapalı kısımlarının keşfine, bazı faydalı noktelerinin arzına, kaynaklarının ve özelliklerinin derlenmesine, temel kurallarının ortaya konmasına ve iskeletinin oluşmasına dair bilgileri bir araya getirmek için bu kitabı telif ettim.”*<sup>37</sup>

## 2.3. Kaynakları

Hadis usulünde mütekaddimûn ve müteahhirûn dönem belirlenmesinde temel kriter olarak *bilginin isnad ile aktarılması* itibara alınarak Hatîb el-Bağdâdî'nin (öl. 463/1071) *el-Kifâye*'si mütekaddimûn dönemin son eseri ve Kâdî İyâz'ın (öl. 544/1149) *el-İlmâ'* adlı

<sup>33</sup> İbnü's- Şalâh, *Mukaddime*, 17. Ayrıca bk. Özşenel, “Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnü's-Şalâh ve Eseri 'Ulûmu'l-Hadîs”, 57; Atan, *Dâru'l-Hadis Müessesesinin Ortaya Çıkışı*, 101. Atan söz konusu talikin Zeynüddin el-İrâkî'ye ait olduğunu söylerken, Nurettin İtr bunun İrâkî'nin oğlu olan Ahmed'e ait olduğunu ifade etmektedir.

<sup>34</sup> Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1162.

<sup>35</sup> Bk. İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-'inâye fî tahkîki'r-rivâye*, 544, 1/39.

<sup>36</sup> Bk. İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-'inâye*, 1/39, 40.

<sup>37</sup> İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-'inâye*, 1/39-40.

eseri de müteahhirûn dönemin ilk mahsulü şeklinde değerlendirilir.<sup>38</sup> Lakin salt mezkûr kriter nazar-ı dikkate alındığında *el-İlmâî* geçiş dönemi eseri şeklinde nitelenmek daha doğru görünmektedir.<sup>39</sup> Buna göre bilginin isnadlı rivayetlerden ziyade yazılı kaynaklardan aktarıldığı ilk hadis usulü eserleri olarak *Tedkîku'l-'inâye* ile *'Ulûmu'l-hadîs* karşımıza çıkmaktadır.

Genellikle yazılı kaynaklardan istifade eden İbn Ebi'd-Dem ilk bölüme, ilm-i hadisin önemine dair selef alimlerin haberlerini kendi hocaları vasıtasıyla isnadlı bir şekilde naklederek başlamakta, ikinci bâbtan itibaren ise yazılı kaynaklara müracaat etmek suretiyle bilgi aktarımını sürdürmektedir.

İbn Ebi'd-Dem yöntem olarak genellikle müellif ismini zikrederek atıf yapmakta ve nadiren kitap ismi belirtmektedir. *Tedkîku'l-'inâye*'de adına en fazla rastlanan kişi Hatîb el-Bağdâdî'dir. Kırktan fazla yerde "*Hatîb şöyle dedi*" şeklinde kitap adı zikretmeksizin atıfta bulunan İbn Ebi'd-Dem<sup>40</sup> ayrıca muhakkikin tespitine göre isim vermeden de Hatîb'ten yararlanmakta ve böylece toplam atıf sayısı yüz elliye bulmaktadır. Bu atıfların yarısını *el-Kifâye* oluşturmaktadır. Hatîb'ten sonra adına en çok rastlanan isim Hâkim en-Neysâbü'rî'dir (öl. 405/1014). Bizzat müellif tarafından otuzdan fazla yerde doğrudan Hâkim ismi zikredilerek atıf yapılmakta,<sup>41</sup> muhakkikin dipnotlandığı atıf sayısı ise yüze balığ olmaktadır. Hâkim'den ve Hatîb'ten yaptığı alıntılar bazen birkaç sayfa tutarında olabilmektedir.<sup>42</sup> Kâdî İyâz'ın *el-İlmâî* da neredeyse Hâkim'in eseri kadar referans gösterilmekte,<sup>43</sup> hatta *el-Kifâye* ve *Ma'rifetu 'ulûmi'l-hadîs* isimleri sarahaten hiç yer almazken *el-İlmâî* adı üç defa zikredilmektedir.<sup>44</sup> Hadis usulü konuları anlatılırken ismen bir-iki defa kendilerine

<sup>38</sup> Bk. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 178-181.

<sup>39</sup> Bk. Salih Kesgin, "Hadis Usul Tarihindeki Yeri Bağlamında Kâdî İyâz'ın (v. 544/1149) *el-İlma' İla Ma'rifeti Usulî'r-Rivaye ve Takyidi's-Sema' Adlı Eseri*", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 67.

<sup>40</sup> Mesela bk. İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-'inâye*, 1/110, 118, 120, 139, 140, 154, 233, 340, 414, 2/147, 149, 165, 206, 356, 370, 396, 422.

<sup>41</sup> Mesela bk. İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-'inâye*, 1/273, 275, 328, 349, 431, 2/108, 110-116, 138, 216, 336, 407, 422.

<sup>42</sup> Mesela bk. İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-'inâye*, 2/457-470, 2/451-457.

<sup>43</sup> İbn Ebi'd-Dem yirmiden fazla yerde Kâdî İyâd ismini zikrederek atıf yapmaktadır. Muhakkikin tespitleriyle bu atıfların sayısı elliye bulmaktadır. Bk. İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-'inâye*, 1/95-97, 107, 123, 131-132, 184, 190, 201-203, 239, 244, 2/323.

<sup>44</sup> Bk. İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-'inâye*, 1/104, 131, 190.

atıf yapılan diğer alimler ise Râmhürmüzî (öl. 360/971),<sup>45</sup> Cüveynî (öl. 438/1047)<sup>46</sup> ve Gazzâlî'dir (öl. 505/1111).<sup>47</sup>

*Tedkîku'l-înâye*'de birkaç istisnası olmakla birlikte şahıslar ve güvenilirliklerine dair verilen bilgilerde kaynak gösterilmemektedir.<sup>48</sup> Râvîlerle alakalı bilgilerin çoğunlukla İbn Sa'd (öl. 230/845), Berdîcî (öl. 301/914), İbn Abdilber (öl. 463/1071) ve Hatîb gibi alimlerin eserlerinden alındığını tahkik heyeti tespit etmiştir. Örnek kabilinden zikredilen hadisler için ise “*ehracehû Ahmed, el-Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, et-Tirmizî, el-Humeydî*” şeklinde genel referans gösterimi tercih edilmiş, kitap ve bâb gibi ayrıntıya gidilmemiştir.<sup>49</sup>

İbn Ebi'd-Dem'in açıktan ya da işaret yoluyla herhangi bir atıfta bulunmaksızın İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) *el-Mevdû'ât*'ından ve İbnü'l-Esîr'in (öl. 606/1210) *Câmi'u'l-usûl*'ünden çok sayıda alıntı yaptığı tahkik heyeti tarafından tespit edilmiştir.<sup>50</sup> Bu durum İbn Ebi'd-Dem'in hassaten çağdaşlarından istifade ederken onları kaynak göstermediğini ortaya koyar ki *Tedkîku'l-înâye*'nin kaynakları arasında İbnü's-Salâh'ın *Ulûmu'l-hadîs*'inin bulunmamasını da bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Fakat dönemin telif anlayışında, çağdaşların çalışmalarından faydalanırken kaynak göstermeme gibi bir teamül bulgusuna rastlanmamıştır. Mesela bir kaynaktaki bilgilerin ve tespitlerin olduğu gibi iktibas söz konusu olduğunda İbnü's-Salâh'ın mutlaka müellif veya kitap ismi zikrettiği görülmektedir.

## 2.4. Yöntemi

Eserine geniş sayılabilecek bir mukaddime ile başlayan İbn Ebi'd-Dem, kitabını altı kısımdan/bölümden oluşturduğunu ve her birinin altına bâblar/alt başlıklar yerleştirdiğini ifade ederek yöntemi şöyle detaylandırmaktadır:

**Birinci Kısım:** *Hadis İlmini Öğrenmenin Önemi*. Bu bölüm yedi bâbtan oluşmaktadır.

**İkinci Kısım:** *Mervî ve Çeşitleri ile Kısımlarının Bilgisi*. Yirmi sekiz bâbtan oluşan bu bölüm, usulün ana konularını muhtevindir.

<sup>45</sup> İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-înâye*, 1/159.

<sup>46</sup> İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-înâye*, 1/210.

<sup>47</sup> Gazzâlî'ye atıf yaparken el-Mustasfâ adını da zikretmektedir. Bk. İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-înâye*, 1/147, 155, 168.

<sup>48</sup> Yalnızca birkaç yerde Buhârî ismiyle birlikte “fi Târihihi” denmektedir. Bk. İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-înâye*, 2/6, 352.

<sup>49</sup> Örneğin bk. İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-înâye*, 1/177, 280, 284, 416.

<sup>50</sup> Bk. İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-înâye*, 1/29. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Cevzî ismi bir defa (1/273) geçmektedir.



**Üçüncü Kısım:** *Sahâbe Bilgisi*. On bâbın yer aldığı bu bölümde sahâbe ve tâbiûn bilgisi ile akraların ve kardeşlerin birbirlerinden rivayetleri gibi rivayet özellikleri ele alınmıştır.

**Dördüncü Kısım:** *İsimler ve Künyeler Bilgisi*. Dokuz bâbtan oluşan bu bölümde müteşabih ve müphem isimler ile yazılıştta birleşen ve okunuştta ayrılan (mü'telif-muhtelif) raviler alfabetik olarak sıralanmıştır.

**Beşinci Bölüm:** *Râvîler ve Tabakaları Bilgisi*. Üç bâbtan oluşan bu bölümde İbn Ebi'd-Dem Ebû Yusuf'tan başlamak üzere fakih muhadisleri, ihtilata maruz kalan ravileri, sika veya zayıf olduklarında ittifak edilen ravileri, hadis uydurmakla itham edilenleri ele alarak cerhin cevazını konu edinmiştir.

**Altıncı Bölüm:** *Hadislerin Sayısı*. Beş bâbı muhtevi olan bu bölümde sahih hadis sayısı ve konuyla ilgili ihtilafı, Sahîhayn'ın şartlarını haiz olmayan merfû sahih hadislerin miktarı, dört râşid halifeden nakledilen rivayet adedi, meşhur sahâbîlerden ve ezvâc-ı tâhirâtın nakledilen rivayet sayısı, meşhur ve güvenilir oldukları halde kendilerinden sahih bir rivayet bulunmayan sahâbîler ve tâbiîler ele alınmaktadır.

134 | db

Hadis usulünün konularını bu şekilde ilk defa sistematik bir şekilde ele alması sebebiyle İbn Ebi'd-Dem'in bu yönteminin birkaç açıdan orijinal olduğunu düşünüyoruz. Her şeyden önce kitabına verdiği isim fevkalade dikkat çekicidir. *Rivayet araştırmasında ve tespitinde titizlikle uyulması gereken hassasiyetler ve kurallar* şeklinde anlayabileceğimiz *Tedkîku'l-înâye fî tahkîki'r-rivâye* adlandırması, Hâkim'in tasnif sistemini benimseyen İbnü's-Salâh ve onun etrafında oluşan literatürün esasını oluşturan *envâ'i ulûmi'l-hadîs* anlayışının müellifimizce benimsenmediği anlamına gelmektedir.

Hâkim ile İbnü's-Salâh'ın eserlerinde *Hadis İlmi*'nden değil, *Hadis İlimleri*'nden söz edildiği görülmektedir. Fakat tadat edilen ilimlerin ya da nevelerin çoğunun birer müstakil disiplin olarak kabulünün pek de mümkün olmayışı ve tamamına yakınının râvî ile rivâyet konularıyla alakalı olup merviye yönelik nev'ilerin mahdûd sayıda kalışı, esas itibarıyla yapılan işin bir *Rivâyet Usulü* ya da *Rivâyet İlmi* ortaya koymak olduğunu göstermektedir.<sup>51</sup> Hatîb'e bakıldığında ise hem eserin adı olan *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye* söyleminden hem de muhtevada konuların nev' yerine bâb şeklinde ele alınışından onun

<sup>51</sup> Bk. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 96-97.

farklı düşündüğü ve *Hadis İlmi* kavramını benimsediği anlaşılmaktadır. İbn Ebi'd-Dem'in ifadeleri de bunu desteklemektedir.<sup>52</sup> Örneğin sahih-zayıf, merfû-mevkûf, muttasıl-munkatı' gibi konular Hâkim ve İbnü's-Salâh nazarında hadis ilimlerinin birer alt disiplini olarak görülürken Hatîb'e göre ilm-i hadisin birer konusu ve alt başlığıdır. Her üçünde de ortak nokta ise hadis ilminin ya da ilimlerinin büyük oranda rivâyet bilgisine indirgenmesi ve metni anlamaya yönelik başlıkların sınırlı kalmasıdır.<sup>53</sup>

İbn Hacer, *Ma'rifetu 'ulûmi'l-hadîs*'in dağınık ve sistemsiz olduğunu, *Mukaddime*'nin ise derli toplu ama sistematik olmadığını dile getirmekte, Hatîb'in *el-Kifâye*'si hakkında ise herhangi bir tenkit yapmamaktadır.<sup>54</sup> *Mukaddime*'deki mezkûr eksikliğin, ders notları şeklinde belirli bir süreçte öğrencilere imla ettirilmesinden kaynaklandığı dile getirilmektedir.<sup>55</sup> Nitekim Hatîb'in usulcülüğüne dair yapılan bir çalışmada *el-Kifâye*'nin çok daha sistematik olduğu ifade edilmiştir.<sup>56</sup>

İbn Ebi'd-Dem'in hem kitabına verdiği isimden hem de konuları bâb anlayışıyla ele almasından hareketle Hatîb'in yolunu izlediği söylenebilir. Çağdaşı İbnü's-Salâh ise Hâkim'in yöntemini benimsemiş ve *Ma'rifetu 'ulûmi'l-hadîs*'deki tertîb kusurlarına yönelik köklü bir düzenlemeye gitmemiştir.<sup>57</sup> Dolayısıyla yöntem açısından İbnü's-Salâh'ın *Ulûmu'l-hadîs*'ine yöneltilen eleştirilerin<sup>58</sup> *Tedkîku'l-înâye* adına geçerli olmadığını söylemek mümkündür. İbn Ebi'd-Dem'den sonra konuları sistematik bir yaklaşımla eserini telif eden ilk kişinin Seyyid Şerîf el-Cürcânî (öl. 816/1413)<sup>59</sup> olduğu dikkate alındığında *Tedkîku'l-înâye*'nin yöntem açısından değeri daha iyi anlaşılacaktır.

<sup>52</sup> Bk. İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-înâye*, 1/39-40.

<sup>53</sup> Bk. Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 97; Veli Aba, *Hatîb el-Bağdâdî'nin Hadis Usulü Anlayışı* (Konya: Palet Yayınları, 2013), 287-289.

<sup>54</sup> Bk. Ebû'l-Fağl Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî İbn Hacer, *Nüzhetu'n-naazar fî tavdîhi Nuhbeti'l-fiker fî muştalahi ehli'l-eser*, thk. 'Abdullah b. Dayfillâh er-Raĥîlî (Riyâd: Matbaatu Sefir, 1422-2001), 32-34.

<sup>55</sup> Bk. Ebû 'Abdillâh Rağıyyuddin Muĥammed b. İbrâhîm el-Hanefî İbnu'l-Hanbelî, *Kafvu'l-eser fî şafvi 'ulûmi'l-eser*, thk. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde (Halep: Mektebetu'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1408-1987), 41.

<sup>56</sup> Aba, *Hatîb el-Bağdâdî'nin Hadis Usulü Anlayışı*, 289.

<sup>57</sup> Bk. H. Musa Bağcı, "Hadis Çalışmalarının Gerileme Dönemlerinde Hadiste İctihad Kapısının Kapatılması Sorunu", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri* (Kutlu Doğum Sempozyumu-2001, Ankara: TDV Yayınları, 2003), 546-547.

<sup>58</sup> İbn Hacer, *Nüzhetu'n-naazar*, 34. *Tedkîku'l-înâye*'nin bu orijinalliğinin tahkik heyeti tarafından görülmeyişinin üzüntü verici olduğunu not etmek isteriz.

<sup>59</sup> Cürcânî'nin hadis usulüne dair risalesinde konular dört ana başlık altında fasıllar şeklinde ele alınmıştır. Bk. 'Alî b. Muĥammed b. 'Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, 'Alî Zevîn, *el-Muĥtaşar fî 'ulûmi'l-hadîs* (Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1407-1987).

Sonuç olarak *Tedkîku'l-înâye*'nin, hadis usulü konularını altı ana bölüm halinde ele alması, her bir bölümü bâb mantığı içerisinde alt başlıklarla detaylandırması ve konuların ilgili bölüm içerisinde insicamlı bir şekilde sıralanması sebebiyle tertip açısından sistematik ve özgün olduğu ifade edilebilir.

## 2.5. Muhtevası

İbn Ebi'd-Dem hadis ve sünnet anlayışını daha birinci bölümün ilk bâbında ortaya koymuş ve eserini de bu bakış açısına uygun olarak oluşturmuştur. Müellif, şeriâtın aslının Kitap ve Sünnet olduğunu ifade ettikten sonra Kitab'ın tarifini yapmakta ve ardından şöyle demektedir:

*“Sünnet, aynı şekilde Rasûlullâh'ın (s.a.v.) Allah'tan aldığı vahye dayalı olarak verdiği haberlerdir, lakin o tilavet olunmaz, her ikisi de Allah'tan olduğu halde tilavet olunduğu için Kur'ân'a Kur'ân denilmiş ama sünnet tilavet olunmadığından sünnet diye isimlendirilmiştir.”*<sup>60</sup>

136 | db

Bu ifadeler, hadis için ayrıca bir tarif yapmayan İbn Ebi'd-Dem'in, sünneti hadisin müteradifi olarak kabul ettiğini göstermektedir.

*Tedkîku'l-înâye*'nin şekil açısından orijinalliği, bu eserin muhteva itibarıyla de özgün bir çalışma olduğu izlenimini vermektedir. Elbette müellifin yaşadığı asır itibarıyla bu özgünlüğü, müteakdimûn dönem eserlerindeki isnadlı bilgileri isnadlardan arındırarak sunmak, aynı konuda serdedilen dağınık bilgileri bir araya getirmek ve bir hadis usulü kitabında bulunması gereken başlıklar ile muhtevalarında yer alması gereken malumatı sistematik bir şekilde sunmak şeklinde anlamak gerekmektedir. Nitekim Hâkim'in eserindeki elli iki nevinin kırk ikisini olduğu gibi alıp onunu diğer branşlar içerisine dağıtan ve daha önce telif edilen kitaplardaki bilgilerden de yararlanmak suretiyle yirmi üç yeni dal daha ekleyerek altmış beş çeşidi muhtevi *Ulûmu'l-hadîs*'ini ortaya koyan İbnü's-Salâh'ın yaptığı da budur.<sup>61</sup> Dolayısıyla aynı dönemde yaşayan ama İbnü's-Salâh'a hiçbir şekilde atıfta bulunmayan İbn Ebi'd-Dem'in eserinin de muhteva açısından en az İbnü's-Salâh'ın *Ulûmu'l-hadîs*'i kadar özgün olması beklenir.

<sup>60</sup> İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-înâye*, 53.

<sup>61</sup> Bk. Bağcı, “Hadis Çalışmalarının Gerileme Dönemlerinde Hadiste İçtihad Kapısının Kapatılması Sorunu”, 546-547.

Muhteva açısından *Tedkîku'l-înâye*'nin durumunu anlayabilmek için altı bölümde yer verilen toplam altmış iki bâbın adlandırılışına ve içeriklerine bakmak gerekir.

### 2.5.1. Bâbların/Başlıkların Adlandırılış

Altı bölümün (القسم) bütün başlıklarında İbn Ebi'd-Dem, nev' (النوع) kelimesini kullanan Hâkim ve İbnü's-Salâh'ın hilafına bâb (الباب) kelimesini tercih etmektedir. Fakat bu bâbların adlandırılışında kullanılan ifadeler İbnü's-Salâh'ın *Ulûmu'l-hadîs*indeki nev'ilerin isimlendirilmesi ile aynılık arz etmektedir. Her iki eserin konu başlıklarını birlikte görmek durumu daha iyi ortaya koyacaktır.

**Tablo-1: Başlıkların Karşılaştırılması 1**

علوم الحديث لابن الصلاح		تدقيق العناية في تحقيق الرواية لابن أبي الدم	
النوع	الرقم	الرقم	التعليق
معرفة آداب المُعْجَزَات	28	1	في الحث على طلب الحديث والسنن وتحمله وتعلمه وبيان شرفه
معرفة صفة من نُقِلَ روايته، ومن نُزِلَ روايته.	23	2	في بيان صفة من نُقِلَ روايته، ومن نُزِلَ روايته
معرفة كيفية سماع الحديث وتحمله، وفيه بيان أنواع الإجازة وأحكامها وسائر وجوه الأخذ.	24	3	في كيفية سماع الحديث وتحمله وأخذ روايته فراءة وسماعا ومناولة وإجازة
معرفة كتابة الحديث، وكيفية ضبط الكتاب	25	4	في معرفة كتابة الحديث وضبطها وانفاها
معرفة كيفية رواية الحديث وشروط أدائه	26	5	في معرفة رواية الحديث وشروطها وأدائها
معرفة آداب المُعْجَزَات.	27	6	في آداب المُعْجَزَات المسبوع
معرفة آداب طالب الحديث.	28	7	فما يجب على طالب الحديث وبس له من الآداب
معرفة التصحيح من الحديث.	1	1	في معرفة التصحيح من الحديث
معرفة الحُسن منه.	2	2	في معرفة الحُسن منه
معرفة الضعيف منه.	3	3	في معرفة العريب والعزير والضعيف منه
معرفة التسنيد.	4	4	في معرفة التسنيد منه
معرفة المشهور من الحديث.	30	5	في معرفة المشهور منه
معرفة التفصيل.	5	6	في معرفة التفصيل منه
معرفة الترتوع.	6	7	معرفة الترتوع منه

7	معرفة المؤلف.	8	في معرفة المؤلف منه	1	0
8	معرفة المصطلح، وفهم غرض المصطلح.	9	في معرفة المصطلح منه، وفهم غرض المصطلح	1	1
10	معرفة المصطلح.	1	في معرفة المصطلح منه	1	1
11	معرفة المفصل وتفريعات بنها في الإسناد المعنى ومنها في التعليق.	1	في معرفة المفصل منه، وفيه تفريعات تتعلق بالإسناد المعنى والتعليق	1	2
9/38	معرفة المنزل / معرفة التراويل الحقي إسناده	1	في معرفة المنزل والمراسيل الحقي إسناده	1	3
12/40	معرفة التلخيص وحكم التلخيص / معرفة المدرج في الحديث.	1	في معرفة التلخيص والتلخيص، وفيه معرفة المدرج في الحديث وحكم ذلك	1	4
13	معرفة الشارح.	1	في معرفة الشارح منه	1	5
14	معرفة المنكر.	1	في معرفة المنكر منه	1	6
18	معرفة الحديث العقل.	1	في معرفة الحديث العقل منه	1	7
19	معرفة المضطرب من الحديث.	1	في معرفة المضطرب منه	1	8
21	معرفة الحديث الموضوع.	1	في معرفة الحديث الموضوع منه	1	9
22	معرفة المغلوب.	1	في معرفة الحديث المغلوب	2	0
29	معرفة الإسناد العالي والشارح.	2	في معرفة الإسناد العالي والشارح	2	1
33	معرفة المستأني.	2	في معرفة المستأني	2	2
35	معرفة المصنف من أسانيد الأحاديث وطريقها.	2	في معرفة المصنف من أسانيد الأحاديث وطريقها	2	3
15	معرفة الاختيار والفتايات والشواهد.	2	في معرفة الاختيار والفتايات والشواهد	2	4
16	معرفة زيادات الفتايات وحكمها.	2	في معرفة زيادات الفتايات وحكمها ومعرفة الأفراد		

25	2	في معرفة رواية الحديث بلعني واختلاف العلماء فيه	26	في صفة رواية الحديث، وشروط أدائه، وما يتعلّق بذلك
26	2	في معرفة النبي في مُصَيَّب الأَسَانِيد	37	معرفة النبي في مُصَيَّب الأَسَانِيد.
27	2	في معرفة مُتَخَلِّف الحديث	36	معرفة مُتَخَلِّف الحديث.
28	2	في معرفة ناسخ الحديث ومُشَوِّحوه	34	معرفة ناسخ الحديث ومُشَوِّحوه.
29	1	في معرفة أصحاب رسول الله وذكر مراتبهم في الفضيلة وطبقاتهم	39	معرفة الصحابة رضي الله عنهم.
30	2	في معرفة التابعين بعدهم وذكر طبقاتهم ومرتباتهم	40	معرفة التابعين رضي الله عنهم.
31	3	في معرفة المديح وما سواه من رواية الأقران بعضهم عن بعض	42	معرفة المديح وما سواه من رواية الأقران بعضهم عن بعض
32	4	في رواية الأكارب عن الأصاغر	41	معرفة الأكارب الرواة عن الأصاغر.
33	5	في معرفة الإخوة والأخوات من علماء الحديث ورواته	43	معرفة الإخوة والأخوات من العلماء والرواة.
34	6	في معرفة رواية الأبناء عن الأبناء وعكسه	44/4 5	معرفة رواية الأبناء عن الأبناء/معرفة رواية الأبناء عن الأبناء
35	7	في معرفة الموالى من العلماء والرواة	64	معرفة الموالى من الرواة والعلماء.
36	8	في معرفة من اشترك في الرواية عنه زواجران مُتَّفَقٌ ومُتَأَخِّرٌ، تبيان وقت موطنها تبياناً	46	معرفة من اشترك في الرواية عنه زواجران مُتَّفَقٌ ومُتَأَخِّرٌ
37	9	في معرفة من لم يرو عنه إلا زواجر واحدٌ	47	معرفة من لم يرو عنه إلا زواجر واحدٌ.
38	10	في معرفة المُفْرَدَاتِ الأحاديث من أسماء الصحابة وغيرهم من العلماء وكماهم وألقابهم	49	معرفة المُفْرَدَاتِ من أسماء الصحابة والرواة والعلماء.
39	1	في معرفة الأسماء والألقاب ومن اشتهر بكنيته دون اسمه وبالعكس	50/5 1	معرفة الأسماء والألقاب/معرفة من اشتهر بكنيته دون اسمه وبالعكس
40	2	فيمن ذكر بأسماء مختلفة أو بعُور مُتَعَدِّدَةٍ	48	معرفة من ذكر بأسماء مختلفة أو بعُور مُتَعَدِّدَةٍ.
41	3	في معرفة غرائب أسماء جماعة من نقله الحديث ورواته مشبهة	54	معرفة الغرائب والألقاب.
42	4	في معرفة الألقاب المُتَخَذِينَ	52	معرفة الألقاب المُتَخَذِينَ.
43	5	في معرفة من اشتهر باسمه دون أبيه وفي التنسين إلى غير آبائهم وإلى أمهاتهم	57	معرفة المُتَسَوِّبِينَ إلى غير آبائهم وإلى أمهاتهم.

6	في غرائب المؤلفين والمؤلفات	53	معرفة المؤلفين والمؤلفات.
7	في معرفة الرواة المتشابهين في الاسم والنسب المفقوتين بالقدم والتأخر في الإين والأب	55/5 6	معرفة الرواة المتشابهين في الاسم والنسب، المتشابهين بالتقديم والتأخير في الإين والأب.
8	في الأكتساب التي تاتيها بحالف لظهورها السابق الى الفهم منها	58	معرفة الأكتساب التي تاتيها على خلاف ظاهرها.
9	في معرفة المنهج من الروايات وغيرهم ممن ذكر في إسناد الحديث أو منته	59	معرفة المنهجيات.
1	في مشاهير الفقهاء الذين جمعوا بين الفقه ورواية الأحاديث وتاريخ وقاعهم، وأوطانهم	60/6 5	معرفة تواريخ الرواة في الوقات وعمرها وأوطان الرواة وتلقايم
2	في معرفة من خلط في آجر عمره من الثقات وامتنع الحدائون من السماع عليه	62	معرفة من خلط في آجر عمره من الثقات.
3	في معرفة الثقات من الرواة للفق عليهم وفيمن نسب الى الضعف في روايته ومن رمي	61/6 3	معرفة الثقات والضعفاء من الرواة / معرفة طبقات الرواة
1	في العدد الأحاديث الصحيحة واختلاف العلماء في كميتها واشتمل عليه الصحيحين منها		
2	في ذكر عدد ما روي عن النبي من الأحاديث المروية عنه المدونة في السانيد المصنفة التي لم تشمل على شرط الشيخين في صحيحهما		
3	في ذكر عدد الأحاديث التي رواها الخفاء الأربعة عن النبي		
4	في ذكر عدد الأحاديث التي رواها مشاهير الصحابة وأرواح النبي وذكر ما اتفق البخاري ومسلم وما انفرد كل واحد منهما عن الآخر فيه		
5	في ذكر جماعة من مشاهير رواة الصحابة ومن بعدهم لم يفتح بحديثهم ولم يستقروا		
		32	معرفة غريب الحديث

Yukardaki tabloda görüleceği üzere *Tedkîku'l-'inâyê*'deki beş bölüm, İbnü's-Salâh'ın *Ulûmu'l-hadîs*'inde yer alan altmış dört başlığın olduğu gibi alınıp uygun düşen kısma yerleştirilmesinden ibarettir. Bu ilk beş bölüm içerisinde *Ulûmu'l-hadîs*'te bulunup da *Tedkîku'l-'inâyê*'de yer verilmeyen tek başlık *Garîbu'l-hadîs*'tir ki bu konuyu İbn Ebî'd-Dem eserinde ele almamıştır. Birkaçı dışında her iki eserdeki başlıkların aynı cümlelerle hatta aynı kelimelerle oluşturulması ve aralarında cümle yapısı itibarıyla anlamlı bir farklılığın bulunmaması son derece dikkat çekicidir. Bu benzerliğin ya da aynılığın, salt VII. asırda hadis istilahlarının artık yerleşmiş olması durumuyla izah

etmek oldukça güçtür. Şüphesiz sahih, hasen, rivâyetü'l-ebnâ ani'l-âbâ vs. istilâhların başlıklardaki ifadesinde bir farklılık beklenemez. Fakat her iki eserde de ortak olan mesela “ مَعْرِفَةُ الْمُقْطُوعِ مِنْهُ، وَهُوَ غَيْرُ / مَعْرِفَةُ الرُّوَاةِ الْمُتَشَابِهِينَ فِي الْأَسْمِ وَالنَّسَبِ الْمُفْتَرِقِينَ بِالتَّقْدِيمِ وَالتَّأَخُّرِ فِي الْإِبْنِ وَالْأَبِ / الْمُتَقَطِّعِ / مَعْرِفَةُ فِي الْأَنْسَابِ الَّتِي بَاطِنُهَا مُخَالَفٌ لظَاهِرِهَا السَّابِقِ إِلَى الْفَهْمِ مِنْهَا ” gibi çok sayıdaki cümle yapılarının terminoloji ile açıklanamayacağı ortadadır.

Diğer taraftan ilk beş bölüm itibarıyla tabloda da görüldüğü gibi *Tedkiku'l-înâye*'de yer alıp da *Ulûmu'l-hadîs*'te doğrudan başlık halinde bulunmayan üç bâb söz konusudur. Bunlar; birinci kısmın birinci bâbı, ikinci kısmın yirmi beşinci bâbı ve beşinci kısmın birinci bâbıdır. Bu bâblarda İbn Ebi'd-Dem, hadis ilmi ve bu ilmi öğrenmenin önemini uzun uzun anlatmaktadır ki bu konu *Ulûmu'l-hadîs*'te birkaç cümleyle geçiştirilmiştir. Mânâ ile rivayet konusunu ise İbnü's-Salâh nev' olarak ele almakla birlikte başka bir başlığın içerisinde işlemiştir.<sup>62</sup> Son başlık ise isim olarak *Ulûmu'l-hadîs*'te kısmen mevcut bulunsa da muhteva olarak farklıdır. Zira bu başlık altında İbn Ebi'd-Dem, Ebû Yûsuf'tan (öl. 182/798) başlayıp Ferrâ el-Begavî (öl. 516/1122) ile tamamladığı yirmi üç fakih muhaddisin kısa biyografilerine yer vermiştir.<sup>63</sup> İçerisindeki beş alt başlıkla birlikte altıncı kısmın ise *Mukaddimetu İbni's-Salâh*'ta herhangi bir karşılığı bulunmamaktadır. Başlıklar yönüyle *Tedkiku'l-înâye*'yi *Mukaddime*'den ayıran tek bölüm de burasıdır.

### 2.5.2. Başlıkların İçerikleri

İbn Ebi'd-Dem mukaddimedede hem furû'unu hem de usulünü ihtiva edecek şekilde hadis ilimleriyle yeterince meşgul olduğunu, ricâl edebiyatına varıncaya kadar hadis ilimlerine dair literatürü şekil ve muhteva olarak incelediğini belirtir. Ona göre selef ulemasının farklı boyutlarda tasnif ettikleri hadis usulü kitapları hepsi faydalı olmakla birlikte ihtilaflara boğulmuştur. Kendisinin yapmak istediği şeyi ise şöyle açıklamaktadır: “*Arzu edilen faydanın kâmil manada hâsil olması için selefın kitaplarındaki dağınık bilgileri bir araya getirmek ve disipline etmek istedim. Böylece bu kitabı derlemiş oldum.*”<sup>64</sup>

Mütekaddimûn dönem usul kitaplarında aynı veya birbiriyle ilgili konular oldukları halde dağınık bir vaziyette ele alınan nev'ileri veya bâbları İbn Ebi'd-Dem yeniden düzenlemiştir. Örneğin Râmhürmüzî'nin *el-Muhaddisu'l-fâsıl*ı hadis-sünnet öğrenmenin

<sup>62</sup> Bkz İbnü's-Şalâh, *Mukaddime*, 213-215.

<sup>63</sup> Bk. İbn Ebi'd-Dem, *Tedkiku'l-înâye*, 2/362-380.

<sup>64</sup> İbn Ebi'd-Dem, *Tedkiku'l-înâye*, 1/39.



önemi ve âdâbı, Hâkim'in *Ma'rife'*i âlî-nâzil isnâd, Hatîb'in *el-Kifâye'*si de Sünnet'in konumu meseleleriyle başlamaktadır.<sup>65</sup> Hadisçinin riayet etmesi gereken kurallar diyebileceğimiz konuya Hâkim hiç yer vermemiş ve Hatîb de müstakil eserlerde ele almıştır.<sup>66</sup> Âlî-nâzil isnâd konusu ise başlık olarak ne *el-Muhaddisu'l-fâsil*'de ne de *el-Kifâye'*de mevcuttur. İbnü's-Salâh ise *hadisçinin âdâbı* konusunu 27 ve 28. nev'ilerde ele almış ve hemen peşine de 29. nev' olarak âlî-nâzil isnâd başlığını yerleştirmiştir.<sup>67</sup> Dolayısıyla İbn Ebi'd-Dem, yukardaki tabloda da görüleceği üzere hem hadis usulünü konu bütünlüğü içerisinde sistematik hale getirmiş hem de bir usul kitabında bulunması gereken konuları farklı kaynaklardan derleyerek cemetmeye çalışmıştır. Lakin tertîb bakımından takdiri hak etmesine karşın parça parça da olsa mütekaddimûn dönem usul eserlerinde bulunan *garîbu'l-hadîs*, *esbâbu vurûdi'l-hadîs* ve *fıkhü'l-hadîs* gibi önemli konulara *Tedkîku'l-'inâyé'*de yer verilmemesi, eserin *efrâdını câmi'* ve *ağyârını mâni'* bir usul kitabı olarak nitelenmesine mâni olmaktadır.

Akıcı bir üslubu haiz olan *Tedkîku'l-'inâyé'*de konuların işlenişinde takip edilen temel yöntem, daha önce ilm-i hadise dair eserler telif eden hadisçilerden nakiller yapılmasıdır. Dolayısıyla önsözde belirlenen ihtisar ve derleme hedefi gerçekleşmiş görünmektedir. Fakat konuların anlatımında ciddi bir düzensizlik hemen göze çarpmaktadır. Mesela Sahih hadis konusuna "*Hadis âlimlerinin ıstılahında o, beşi sahih oluşunda ittifak edilen ve beşi de ihtilaf edilen olmak üzere on nev'eye ayrılır.*" cümlesiyle başlanmış ve bunlar uzun uzun ele alındıktan sonra iki faydalı not ile konu tamamlanmıştır. Yani ne sahih hadisin tanımı yapılmış ne de taksim bakımından konumu ile bilgi değeri üzerinde durulmuştur.<sup>68</sup> Aynı durum hasen hadis konusu için de geçerli olup içeriğin sunumunda görülen bu eksikliğe kitaptaki bütün konularda şahit olmak mümkündür.

İbn Ebi'd-Dem konuları işlerken, "*Müteahhirûndan bazıları/birisi şöyle dedi*" ve "*Ben de şunu derim*" tarzında isim belirtmeksizin çağdaşı olan bazı âlimlerden de alıntılar yapmış, bu ifadeleri kullandığı bazı yerlerde az da olsa birtakım itirazlarda bulunmuştur.

<sup>65</sup> Ele alınan konular bakımından üç hadis usulü kitabı arasında geniş bir mukayese ve değerlendirme için bk. Aba, *Hatîb el-Bağdâdî'nin Hadis Usulü Anlayışı*, 289-296.

<sup>66</sup> Hatîb'in *Şerafu aşhâbi'l-hadîs* ile *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî* söz konusu meseleleri müstakil olarak ele almaktadır.

<sup>67</sup> Bkz İbnü's-Şalâh, *Muqaddime*, 255.

<sup>68</sup> İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-'inâyé'*, 1/269-299.

*Tedkîku'l-înâye*'yi tahkik eden heyetin tespitlerine göre bu ifadelerin ve tartışmaların tamamına yakınında muhatap İbnü's-Salâh'tır.<sup>69</sup>

### 3. Tedkîku'l-înâye'nin Mukaddimetu İbni's-Salâh ile İlişkisi

İki eser arasındaki ilişkiyi ve etkileşimi tespit etmenin en sağlam yolunun mukayese olduğunda şüphe yoktur. Böyle bir karşılaştırmayı ilk defa Sehâvî yapmış ve pek çok ilaveleri muhtevi olmakla birlikte *Tedkîku'l-înâye*'deki bilgilerin harfi harfine İbnü's-Salâh'ın *Ulûmu'l-hadîs*'inden alıntı olduğu kanaatine varmıştır.<sup>70</sup> Eseri tahkik eden heyet de Sehâvî'nin tespitinden habersiz olmalarına rağmen aynı kanaati paylaşmaktadır.<sup>71</sup> Heyete göre İbn Ebi'd-Dem eserini hiçbir işarette bulunmadan tamamen İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'si üzerine bina etmiş, genellikle takdim-tehir ve bazen de ihtisar ya da anlamın nakli gibi tasarruflarla oradaki bilgileri olduğu gibi kendi kitabına aktarmış, konu anlatımında ve başlıklarda bazı ilavelerde ve eleştirilerde bulunmuştur.<sup>72</sup>

#### 3.1. Tedkîku'l-înâye'nin Mukaddimetu İbni's-Salâh'taki Bilgileri Karşılama Oranı ve Şekli

Garîbu'l-hadîs dışında *Mukaddimetu İbni's-Salâh*'ta yer alan bütün konular, muhtevalarıyla birlikte *Tedkîku'l-înâye*'de de bulunmaktadır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi bâblar adlandırılırken *Ulûmu'l-hadîs*'teki aynı cümleler hatta aynı kelimeler kullanılmıştır. Başlıkların içeriğinde yer alan bilgilerin de durumu esas itibarıyla bundan farklı değildir. Zira İbnü's-Salâh'ın hemen her konuda verdiği bilgileri *Tedkîku'l-înâye*'de bulmak mümkündür. Hatta İbnü's-Salâh'ın hasen,<sup>73</sup> mu'dal,<sup>74</sup> rivâyetü'l-hadîs<sup>75</sup> ve kırâ'e 'ale's-şeyh<sup>76</sup> gibi pek çok konuyu anlattıktan sonra "Tefrî'ât" alt başlığıyla verdiği

<sup>69</sup> Bk. İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-înâye*, 1/93, 95, 144, 151, 162, 308, 327, 366, 367, 2/285. Sözü edilen tartışmaların birinde muhatabın İbnü'l-Esîr (1/274) ve birisinde de İbnü'l-Cevzî olduğu (1/301) yine muhakkiklerce ifade edilmektedir.

<sup>70</sup> Bk. Sehâvî, İbrâhîm Bâcis 'Abdulmecid, *el-Cevâhir ve'd-durer fi tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*, 1/391.

<sup>71</sup> Sehâvî'nin ifadelerini muhakkiklerin görmedikleri anlaşılıyor, zira küçük de olsa vakıf olduklarına dair bir atıf mevcut değildir.

<sup>72</sup> Bk. İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-înâye*, 1/14-15, 28-29.

<sup>73</sup> Karşılaştırınız İbnü's- Şalâh, *Mukaddime*, 32-40; İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-înâye*, 1/304-310.

<sup>74</sup> Karşılaştırınız İbnü's- Şalâh, *Mukaddime*, 61-72; İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-înâye*, 338-347.

<sup>75</sup> Karşılaştırınız İbnü's- Şalâh, *Mukaddime*, 210-235; İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-înâye*, 212-236.

<sup>76</sup> Karşılaştırınız İbnü's- Şalâh, *Mukaddime*, 141-150; İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-înâye*, 117-127.

detaylar dahi madde madde “*Tenbîhât/Furû/Fâide*” adıyla *Tedkîku'l-înâye*'ye aktarılmıştır.

Bilgi aktarımında başvuru kaynak bakımından iki eser arasındaki yegâne farklılık, aynı kaynaklar referans gösterilmekle birlikte *Ulûmu'l-hadîs*'te yalnızca konu ile ilgili kısmın nakliyle yetinilmesi; *Tedkîku'l-înâye*'de ise alıntıların daha uzun tutulmasıdır. Örneğin İbnü's-Salâh *Müsned* konusunu Hâkim, Hatîb ve İbn Abdilber'den yaptığı kısa nakillerle anlatmış, İbn Ebi'd-Dem de aynı hadisçilerin referansına müracaat etmiş ama İbnü's-Salâh'ın tek cümleyle Hâkim'e yaptığı atfı yirmi satıra çıkartmıştır.<sup>77</sup> Yine mesela “*Tâbiûn Bilgis*” başlığını işlerken İbnü's-Salâh, tâbiûnun tabakalara ayrıldığını ve Hâkim'in bunları on beş tabaka olarak tadat ettiğini söylemekle iktifa edip konuyu özet halinde ele alırken;<sup>78</sup> *Tedkîku'l-înâye*'de neredeyse bütün içeriği Hâkim'in ifadeleri oluşturmakta ve doğrudan alıntı cümleleri dört sayfayı bulmaktadır.<sup>79</sup> Dolayısıyla *Ulûmu'l-hadîs*'te yapılan atıfların tamamına yakını İbn Ebi'd-Dem de referans olarak göstermiş ama alıntıları daha uzun tutmuştur. Elbette İbn Ebi'd-Dem'in referansları arasında İbnü's-Salâh'ın atıf yapmadığı kaynaklar da mevcuttur. Örneğin *Ulûmu'l-hadîs*'te İbnü'l-Cevzî ile İbnü'l-Esîr'e herhangi bir atfa rastlanmazken, bunlar *Tedkîku'l-înâye*'nin kaynakları arasında yer almaktadır.<sup>80</sup>

144 | db

*Tedkîku'l-înâye* muhakkiklerinin de ifade ettikleri gibi İbn Ebi'd-Dem eserinin içeriğini, bazen takdim-tehir yaparak bazen de ihtisar veya mana olarak özetlemek suretiyle İbnü's-Salâh'ın *Ulûmu'l-hadîs*i üzerine bina etmiş ama buna hiçbir şekilde işarette bulunmamıştır. Bu söylenenlerin hepsini bir arada görmek bakımından örneğin “*Munkatî' Hadîs*” başlığını karşılaştırmalı olarak okumak kafidir. İbn Ebi'd-Dem bu başlığın izahına İbnü's-Salâh'ın cümlesinin aynıyla başlamış, ardından *Ulûmu'l-hadîs*'te Hâkim'den, İbn Abdilber'den ve Hatîb'ten yapılan nakillerin ve munkatî' hadise verilen iki örnek rivayetinin sadece yerlerini değiştirmiştir.<sup>81</sup> Bazen İbn Ebi'd-Dem, “*Muttasıl Hadîs*” ve “*Merfû' Hadîs*” konularında olduğu gibi bırakın farklı bir cümle kurmayı tek bir farklı kelime dahi kullanmayı örnekler ve nakiller de dahil olmak üzere kelimesi kelimesine *Ulûmu'l-hadîs*'teki

<sup>77</sup> Karşılaştırmız İbnü's- Şalâh, *Muqaddime*, 42-43; İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-înâye*, 1/319-320.

<sup>78</sup> Bk. İbnü's- Şalâh, *Muqaddime*, 302-307.

<sup>79</sup> Bk. İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-înâye*, 1/113-117.

<sup>80</sup> Mesela bk. İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-înâye*, 1/29, 277, 301, 312, 355, 381, 2/60, 196.

<sup>81</sup> Bk. İbnü's- Şalâh, *Muqaddime*, 5-59; İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-înâye*, 1/333-335.

bilgileri öylece ama kendi telifiymiş gibi sunmaktadır.<sup>82</sup> Hulasa ne bir eksik ne de bir fazla, *Tedkîku'l-înâye*'deki munkatı', muttasıl ve merfû' konuları %100 *Ulûmu'l-hadîs*'teki bilgileri karşılamakta olup ikisinden birisinin okunması kişiyi diğerinden âzâde kılmaktadır. Bu durumu bütün başlıkların muhtevalarında görmek mümkündür. Dolayısıyla İbn Ebi'd-Dem'in şekilsel olarak *Ulûmu'l-hadîs*'i daha sistematik hale getirdiğini ve muhtevadaki bilgileri de disipline etmeye çalıştığını söyleyebiliriz.

### 3.2. Tedkîku'l-înâye'nin Mukaddimetu İbni's-Salâh'a Nispetle Ziyadeleri

Gerek *Mukaddimetu İbni's-Salâh*'taki konuların ziyade açıklamaları izahı gerekse orada bulunmayan bazı konuların ilave edilmesi *Tedkîku'l-înâye*'yi çok daha hacimli hale getirmiştir. Hacmi artıran bu ziyadelerin kahir ekseriyetini, rivayetleriyle ve ilim sahibi olmalarıyla meşhur olan 145 sahabenin alfabetik olarak kısa biyografilerine yer verilen "*Sahabe ve Tabakalarının Bilgisi*";<sup>83</sup> çok sayıda râvînin alfabetik bir şekilde tadat edildiği "*Ġarâibu'l-Mu'telif ve'l-Muhtelif*" konusu;<sup>84</sup> "*Hadislerin Sayısı*"<sup>85</sup> başlığı olmak üzere üç konu oluşturmaktadır. Bunların haricinde konu anlatımlarında selef alimlerden yapılan nakillerin geniş tutulması da hacmi artırmaktadır.

*Tedkîku'l-înâye*'nin üçte birinden fazlasına tekabül eden bu ziyadelerin,<sup>86</sup> hadis usulüne katkı bağlamında nitelikli bilgiler olduğunu söylemek oldukça zordur. Hadis ilimlerinin tartışmalı konularına ve yapısal problemlerine<sup>87</sup> dair İbn Ebi'd-Dem'in yeni ve orijinal sayılabilecek herhangi bir katkısı tespit edilememiştir. Öyle ki Sahîhayn hadislerinin değeri ve tashihte içtihat kapısının durumuyla<sup>88</sup> ilgili

<sup>82</sup> Karşılaştırınız İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-înâye*, 1/325, 326; İbnu's- Şalâh, *Mukaddime*, 44, 45.

<sup>83</sup> Bu başlık takriben 150 sayfayı bulmaktadır. Bk. İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-înâye*, 1/453-496 ile 2/5-111. Muhakkik heyetinin tespitlerine göre bu biyografiler, İbn Sa'd ve İbn Abdîlber'in konuyla ilgili eserlerinden naklen sunulmaktadır (bk. 1/17).

<sup>84</sup> Bk. İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-înâye*, 2/227-350. Tahkik heyetine göre bu bölüm, Abdulġanı el-Ezdî ile İbn Mâkûlâ'nın konuyla ilgili eserlerine dayanmaktadır (bk. 1/17).

<sup>85</sup> Bk. İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-înâye*, 2/407-470.

<sup>86</sup> Tahkikli haliyle iki cildin toplamı 930 sayfa olup sözü edilen ziyadeler 350 sayfa civarındadır.

<sup>87</sup> Hadis usulünün bazı yapısal problemleri konusunda geniş bilgi için bk. Abdulkadir Evgin, "Hadis'e Dayalı Bazı Problemlerin Günümüze Yansımaları", *Dini Araştırmalar Dergisi* 5/13 (2002), 179-185.

<sup>88</sup> Konuyla ilgili tartışmalar için bk. Bağcı, "Hadis Çalışmalarının Gerileme Dönemlerinde Hadiste İctihad Kapısının Kapatılması Sorunu", 547-554; Özşenel, "Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnu's-Şalâh ve Eseri 'Ulûmu'l-Hadîs'", 65-66; Tunahan Erdoğan, "Hadiste İctihad Kapısı Kapanmış mıdır?", 5. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı* (Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, İlmî Etüdler Derneği, 2016), 37-55.

dahi İbnü's-Salâh'tan farklı bir görüş veya ifade sarf etmiş değildir. Dolayısıyla bu ziyade bilgileri daha çok müellifin tarihçi kimliğinin bir yansıması olarak değerlendirmek yerinde olacaktır. Çünkü Hz. Peygamber'in ve hulefâ-i râşidîn'in tercemelerinin bir hadis usulü kitabında yer almasını başka türlü izah etmek pek de mümkün değildir.

### 3.3. İbn Ebi'd-Dem'in İbnü's-Salâh'a Yönelik Eleştirileri

Hadis ilimleri literatürü içerisinde İbn Ebi'd-Dem ismine ilk atfı yapan Zerkeşî'den sonra Sehâvî ve Suyûtî (öl. 911/1505) gibi *Mukaddimetu İbni's-Salâh* merkezli çalışma yapan hadisçiler de yine itiraz bağlamında İbn Ebi'd-Dem adını zikretmektedirler. Her ne kadar Sehâvî itiraz dışında da bazı atıflarda bulunsa da hadis usulü eserleri perspektifinden İbn Ebi'd-Dem'in hadisçiliği, İbnü's-Salâh'a yaptığı itirazlarla özdeş addedilebilir. Nitekim Molla Ali el-Kârî (öl. 1014/1605), İbn Hacer'in *Mukaddimetu İbni's-Salâh* üzerine çalışma yapanlar arasında onu eleştirenlerin de bulunduğu şeklindeki ifadesine örnek olarak İbn Ebi'd-Dem'i gösterir. Çünkü Ali el-Kârî'ye göre İbn Ebi'd-Dem, İbnü's-Salâh'ın eserinin benzeri bir kitap yazmış ve oradaki konuları yeniden düzenleyerek lafız ve mana olarak itirazlarını yöneltmiştir.<sup>89</sup> O halde *Tedkîku'l-înâye* adlı eseri elimizde olduğuna göre İbn Ebi'd-Dem'in yönelttiği tenkitlerin hadis usulü kitaplarında zikredilenlerle sınırlı olup olmadığı ve bunların hem kemiyet hem de keyfiyet açısından değeri ortaya konulmalıdır.

Usul kitaplarındaki işaretler ve *Tedkîku'l-înâye* muhakkiklerince yapılan tespitler birlikte değerlendirildiğinde İbnü's-Salâh'a yönelik İbn Ebi'd-Dem'in altı konuda itirazda bulunduğu görülmektedir.<sup>90</sup>

1. Zerkeşî'nin anlatımına göre Tirmizî'nin “*Bu hasen sahih bir hadistir/هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ*” ifadesinin, hadisin iki farklı isnadından biri itibariyle hasen ve diğeri itibariyle sahih anlamına geldiğini söyleyen İbnü's-Salâh'a İbn Ebi'd-Dem itiraz etmiştir. Zira İbn Ebi'd-Dem'e göre isnad yönüyle sahih veya hasen olan bir hadis metin açısından şaz veya muallel olabileceğinden Tirmizî'nin ifadesini İbnü's-Salâh'ın anladığı gibi salt isnada indirgeyerek anlamak doğru olmayıp hasen kelimesi lügat anlamında okunmalıdır.<sup>91</sup> İbnü's-Salâh da mercûh görmekle birlikte Tirmizî'nin hasen kelimesiyle lügat manayı

<sup>89</sup> Bk. Nûruddîn 'Ali b. Sultân Muḥammed el-Heravî Molla 'Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Nuḥbeti'l-fiker fî muṣtalahâti ehli'l-eşer*, thk. Muḥammed Nizâr-Hüseyim Nizâr (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.), 147.

<sup>90</sup> Tahkik heyetinin yaptığı tespitler için bk. İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-înâye*, 1/17-26.

<sup>91</sup> Bk. Zerkeşî, *en-Nüket*, 1/369.

kastetmiş olabileceğinin yadsınamayacağını kabul etmektedir.<sup>92</sup> İbn Ebi'd-Dem, Tirmizî'nin söz konusu kullanımını hakkında “*Müteah-hirînden birisi şunu söyledi*” diyerek İbnü's-Salâh'ın ifadelerini kelimesine nakletmekte ve arkasından da “*Ben de derim ki*” diyerek geniş bir şekilde itirazını dile getirmektedir.<sup>93</sup>

2. İbn Ebi'd-Dem'in hadis usulü kaynaklarında yer alan tenkilerinden bir diğeri, hadis tahammül yollarından *kırâe 'ale's-şeyh* hususundadır.<sup>94</sup> Bu yöntemle ahzedilen bir rivayetin *حدثنا* veya *سمعت* gibi sema ifadeleriyle nakledilip edilemeyeceğinde ihtilaf bulunduğu yönünde İbnü's-Salâh'ın iddiasını İbn Ebi'd-Dem reddetmekte ve böyle bir şeyin caiz olamayacağını, dolayısıyla da bir ihtilaftan söz edilemeyeceğini söylemektedir.<sup>95</sup>

3. Bir şeyhin kitabını elde ettiğinde öğrencinin o kitaptaki *حدثنا* ve *أخبرنا* lafızlarını, genel olarak bu terimlerin birbirlerinin yerlerine kullanılıyor olmalarına rağmen, aynen muhafaza edip birbirlerinin yerine kullanmaması gerektiğini söyleyen İbnü's-Salâh'ın görüşünü İbn Ebi'd-Dem iki açıdan tenkit etmektedir.<sup>96</sup>

4. İbn Ebi'd-Dem, hadisçinin kendisine vasiyet edilen bir kitaptan rivâyetini caiz görmenin doğru olmadığını savunan İbnü's-Salâh'ı eleştirmekte ve çok daha zayıf olan vicâde yöntemiyle rivayeti kabul ettiği halde vasiyetle elde edilen kitaptan rivâyeti reddeden İbnü's-Salâh'ın tutumunu garipsemektedir.<sup>97</sup>

5. İcazetle elde edilen rivayetlerde öğrenci, her ne kadar hem semaya hem de icazete ihtimalli olduğundan bir tereddüt oluşsa da kendisine icazet veren hocanın şeyhlerini zikrederken ‘an/عن lafzını kullanabileceğini kabul eden İbnü's-Salâh'ın izahlarına İbn Ebi'd-Dem “fîhi nazar” diyerek katılmamakta ve gerekçesini açıklamaktadır.<sup>98</sup>

<sup>92</sup> İbnü's- Şalâh, *Muqaddime*, 39.

<sup>93</sup> Bk. İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l- 'inâye*, 308-309.

<sup>94</sup> Bk. Zerkeşi, *en-Nüket*, 3/482; Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. 'Abdirrahmân es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîş bi şerhi Elfiyeti'l-hadîs*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 2003), 2/180.

<sup>95</sup> Bk. İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l- 'inâye*, 1/111-112; İbnü's- Şalâh, *Muqaddime*, 138-140.

<sup>96</sup> Bk. İbnü's- Şalâh, *Muqaddime*, 143-144; İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l- 'inâye*, 1/119-120; Sehvâvî, *Fethu'l-muğîş bi şerhi Elfiyeti'l-hadîs*, 2/197.

<sup>97</sup> Bk. İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l- 'inâye fî tahkîki'r-rivâye*, 544, 1/162-163; İbnü's- Şalâh, *Muqaddime*, 177; Sehvâvî, *Fethu'l-muğîş bi şerhi Elfiyeti'l-hadîs*, 3/20; Ebu'l-Fağl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*, thk. Ebü Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî (Riyad: Dâru Taybe, 2005), 1/487.

<sup>98</sup> Bk. İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l- 'inâye*, 1/151-152; İbnü's- Şalâh, *Muqaddime*, 172.

6. İbnü's-Salâh şâz ve münker rivâyet konusunu anlatırken “*Müslüman, kâfire ve kâfir de Müslümana mirasçı olamaz.*” merfû hadisini örnek vererek İmam Mâlik'in bu rivayeti Ömer b. Osmân tarikiyle naklettiğini, oysa Amr b. Osmân olması gerektiğini ifade etmekte ve bunun münker olduğunu söylemektedir.<sup>99</sup> İbn Ebi'd-Dem ise “Ben derim ki bana göre burada problem vardır, zira bu ne münker ne de şâz hadisin örneği olabilir, bu tamamen râvî adının tashîfinden ibaret bir durumdur” diyerek İbnü's-Salâh'a itiraz etmektedir.<sup>100</sup>

Hem *Mukaddimetu İbni's-Salâh*'ı hem de *Tedkîku'l-înâye*'yi mukayeseli okumamız esnasında yukardaki konular haricinde dikkate değer bir eleştiriye rastlanmamıştır. Dolayısıyla kemiyet açısından bu itirazlar, İbnü's-Salâh'ı eleştiri bağlamında ilk akla gelen ismin İbn Ebi'd-Dem olamayacağını göstermektedir. Nitelik olarak da İbn Ebi'd-Dem'in mezkûr eleştirilerinin, Ali el-Kârî'nin ifadelerini doğrulayacak düzeyde olmadığı belirtilebilir.

### Değerlendirme

148 | db

Fıkıhçılığı ve tarihçiliği ile tanınan Şâfiî âlimi Kâdî İbn Ebi'd-Dem, kendi ifadesine göre selefin tasnifatında dağınık bir şekilde yer alan hadis usulü konularını belirli bir disiplin içerisinde bir araya getirmek üzere *Tedkîku'l-înâye fî tahkîki'r-rivâye* adıyla bir eser telif etmiştir. Yakın zaman önce iki cilt halinde tahkikli olarak yayımlanan bu eserin öne çıkan hususiyeti, İbnü's-Salâh'ın *Ulûmu'l-hadîs* ile benzerlik taşımasıdır. Çünkü yayınlanan nüshaya göre İbn Ebi'd-Dem, İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'sini gerek şekil gerekse muhteva açısından daha sistematik hale getirmiş ve bir kısmı konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayan ama büyük bölümü doğrudan hadis usulünü ilgilendirmeyen ziyade bilgilerle tezyin etmeye çalışmıştır. Bu eser hem başlıkları hem de içeriklerindeki bilgiler yönüyle İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'sini ne bir eksik ne de bir fazla denebilecek tarzda ihtiva etmektedir. Öyle ki söz konusu iki eserden birisinin okunması kişiyi diğerinden âzâde kılmaktadır. Diğer taraftan *Tedkîku'l-înâye*'nin, birisi İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'sinin daha tertipli hale getirilmesi ve diğeri de yaygın kanaatin aksine *Mukaddime* üzerine ilk çalışmanın Nevevî tarafından değil de henüz İbnü's-Salâh'ın sağlığında İbn Ebi'd-Dem tarafından yapıldığını göstermesi olmak üzere iki açıdan hadis ilimlerine katkı sunduğu söylenebilir.

<sup>99</sup> İbnü's- Şalâh, *Mukaddime*, 80-81.

<sup>100</sup> İbn Ebi'd-Dem, *Tedkîku'l-înâye*, 1/366-367.

İbn Ebi'd-Dem'in eserinin ahlâkî açıdan durumu ise problemlidir. Zira müellif mukaddimede veya muhtevada işaret yoluyla da olsa hiçbir şekilde İbnü's-Salâh'ın adını anmamakta ve kitabına atıf yapmamakta, bütünüyle *Tedkîku'l-İnâye*'yi kendisine ait özgün bir derleme çalışması olarak takdim etmektedir. Bundan dolayıdır ki Sehâvî, *başkasının yazdığı eseri aynı lafızlarla alıp küçük bazı değişikliklerle kendisinin yazdığını iddia edenler* listesine İbn Ebi'd-Dem'i de yerleştirmiştir. Bunun günümüzdeki karşılığı ise intihaldir ve bir eser için yöneltilebilecek en ağır eleştiridir.

### KAYNAKÇA

- Aba, Veli. *Hadib el-Bağdâdî'nin Hadis Usulü Anlayışı*. Konya: Palet Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Arslan, Ali. "Mukaddimetü İbni's-Salâh İsimli Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (2017), 2459-2474. <http://www.itobiad.com/tr/download/article-file/369569>
- Atan, Abdullah Hikmet. *Dâru'l-Hadis Müessesesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Dönem Dimaşk Dâru'l-Hadisleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Bağcı, H. Musa. "Hadis Çalışmalarının Gerileme Dönemlerinde Hadiste İctihad Kapısının Kapatılması Sorunu". *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*. 541-576. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bedir, Murtaza. "Mütekaddimin ve Müteahhirin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/186-188. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-arabiyyi*. çev. 'Abdulhalîm en-Neccâr. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1959.
- Cürcânî, 'Ali b. Muḥammed b. 'Ali es-Seyyid eş-Şerîf, 'Ali Zevîn. *el-Muḥtaşar fî 'ulûmi'l-ḥadîṣ*. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1. Basım, 1407-1987.
- Çakan, İsmail Lutfi. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: İFAV, 1. Basım, 1989.
- Ebu'l-Fidâ, 'İmâdüddîn İsmâ'il b. 'Ali. *el-Muḥtaşar fî aḥbâri'l-beşer*. 4 Cilt. Mısır: el-Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısıriyye, 1. Basım, ts.
- Erdoğan, Tunahan. "Hadiste İctihad Kapısı Kapanmış mıdır?" 5. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*. 37-55. İlmî Etüdler Derneği, 2016. <https://doi.org/10.12658/TLCK.5.3.B003>
- Eren, Muhammet Emin. "Moğultay b. Kılıç'ın İbnu's-Salâh ile Derdi Ne İdi?: Memlük Dönemi Hanefîlerin Hadisçi Olarak Var Olma Mücadelesi". *Hadis ve Ulema*. İstanbul: İSAV, 2021.
- Evgin, Abdulkadir. "Hadis'e Dayalı Bazı Problemlerin Günümüze Yansımaları". *Dinî Araştırmalar Dergisi* 5/13 (2002), 177-186.
- Fâsî, Taqıyyüddîn Muḥammed b. Aḥmed. *el-İkdu's-semîn fî târihi'l-beledi'l-emîn*. thk. Muḥammed 'Abdulḳâdir 'Atâ. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım, 1997.
- Hatamleh, Thamer. "Menhecü'z-Zerkeşi fi'n-Nüket 'alâ İbni's-Salâh Muḳârane ma'a menheci İbn Ḥacer fi Nüketih". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 452-474.
- Hizmetli, Sabri. "İbn Ebü'd-Dem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/455-456. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- 'İrâkî, Ebu'l-Faḍl Zeynüddîn 'Abdurrahîm b. el-Ḥüseyn. *Tarḥu't-teşrib fî şerhi't-Takrib*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, ts.
- İbn Cemâ'a, Ebü 'Abdillâh Bedruddîn Muḥammed b. İbrâhîm el-Hamevî. *Meşveḥatu İbn Cemâ'a*. thk. Muvaffâk b. 'Abdikâdir. Beyrut: Dâru'l-Arabî'l-İslâmî, 1. Basım, 1988.



- İbn Ebi'd-Dem, Ebû İshâk Şihâbüddîn İbrâhîm b. 'Abdillâh el-Hamevî. *Tedkîku'l-'inâyê fi tahkîki'r-rivâye*. thk. Râmîz Hâc Hasen ve Arkadaşları. 2 Cilt. Medine: Merkezü'l-Basâir li'l-Bahsi'l-İlmiyyi, 1. Basım, 2015.
- İbn Ebi'd-Dem, Ebû İshâk Şihâbüddîn İbrâhîm b. 'Abdillâh el-Hamevî. *Tedkîku'l-'inâyê fi tahkîki'r-rivâye*. el-Mektebetü'l-Vataniyye bi'l-Cezâir, 544, 163 varak. Erişim 17 Kasım 2021.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fağl Aĥmed b. 'Alî el-'Askalânî. *en-Nüket 'alâ kitâbi İbni's-Şalâh*. thk. Rabî b. Hâdî 'Umeyr el-Medĥalî. Medîne: 'İmâdetü'l-Baĥşî'l-İlmi bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1984.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fağl Aĥmed b. 'Alî el-'Askalânî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Şaĥîhi'l-Buĥârî*. thk. Muĥammed Fuâd 'Abdülbâkî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım, 1959.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fağl Aĥmed b. 'Alî el-'Askalânî. *Nüzhetu'n-naẓar fî tavdîhi Nuĥbeti'l-fiker fi muştalahi ehli'l-eşer*. thk. 'Abdullah b. Đayfillâh er-Raĥîlî. Riyâd: Matbaatu Sefir, 1. Basım, 1422–2001.
- İbn Mulakĥkin, Ebû Ĥafş Sirâcuddîn 'Ömer b. 'Ali. *el-İ'lâm bi fevâidi Umdeti'l-aĥkâm*. thk. 'Abdülazîz b. Aĥmed el-Müşeyĥî. 11 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Âsime, 1. Basım, 1997.
- İbn Mulakĥkin, Ebû Ĥafş Sirâcuddîn 'Ömer b. 'Ali. *et-Tevdîh li şerhi'l-Câmi'i's-Şaĥîh*. thk. Dâru'l-Felâĥ li'l-Baĥşî'l-İlmi ve Tahkîki't-Türâş. 36 Cilt. Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1. Basım, 2008.
- İbn Nokta, Ebû Bekr Mu'innuddîn Muĥammed b. 'Abdilġani. *İkmâlu'l-İkmâl*. thk. 'Abdulkayyûm 'Abdi Rabbi'n-Nebî. Mekke: Câmi'atu Ummi'l-Kurâ', 1. Basım, 1410–1989.
- İbn Nokta, Ebû Bekr Mu'innuddîn Muĥammed b. 'Abdilġani. *İkmâlu'l-İkmâl*. thk. 'Abdulkayyûm 'Abdurabbinnebî. 5 Cilt. Mekke: Câmiatu Ummi'l-Kurâ, 1. Basım, ts.
- İbn Raslân, Ebu'l-'Abbâs Şihâbüddîn Aĥmed b. Hüseyin er-Ramlî. *Şerhu Süneni Ebî Đavûd*. thk. Ĥâlid er-Rabât editörlüğünde heyet. 20 Cilt. Mısır: Dâru'l-Felâĥ, 1. Basım, 2016.
- İbn Taġrî Berdî, Ebu'l-Meĥâsin Yusuf b. Taġrî Berdî b. 'Abdillâh. *el-Menhelü's-şâfi ve'l-müstevfâ ba'de'l-vâfi*. thk. Muĥammed Muĥammed Emîn. 7 Cilt. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kütüb, ts.
- İbn Vâsıl, Ebû 'Abdillâh Muĥammed b. Sâlim el-Hamevî. *Müferricü'l-kürûb fi aĥbâri beni Eyyûb*. thk. Hasaneyn M. Rebî ve Cemâleddin eş-Şeyyâl. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb, 1957.
- İbnu'l-Ĥanbelî, Ebû 'Abdillâh Rağıyyuddîn Muĥammed b. İbrâhîm el-Hanefî. *Ĥafvu'l-eşer fi şafvi 'ulûmi'l-eşer*. thk. 'Abdulfettâĥ Ebû Ğudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1408–1987.
- İbnu'l-İmâd, 'Abdulĥay b. Aĥmed b. Muĥammed. *Şezerâtu'zeheb fi aĥbâri men zeheb*. thk. Maĥmûd el-Arnâvût, 'Abdulĥâdir el-Arnâvût. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1986.
- İbnu'r-Rif'a, Ebu'l-'Abbâs Aĥmed b. Muĥammed b. 'Ali. *Kifâyetu't-tenbîh fi şerhi't-Tenbîh*. thk. Mecdî Muĥammed Surûr Bâsim. 21 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2009.
- İbnu's-Şalâh, Ebû 'Omer 'Osmân b. 'Abdirrahmân eş-Şehrazûrî. *Ma'rîfetü envâ'i 'ilmi'l-ĥadiş*. thk. Nüreddîn 'İtr. Dimaşk-Beyrût: Dâru'l-Fikr-Dâru'l-Fikri'l-Muâşir, 1. Basım, 1986.
- İbnu's-Şalâh, Ebû 'Omer 'Osmân b. 'Abdirrahmân eş-Şehrazûrî. *Ulûmu'l-Ĥadis Ĥadis İlminin Ana Konuları*. çev. Abdullah Aydınlı. İstanbul: İFAV, 1. Basım, 2019.
- İbnü'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn 'Abdurrahmân b. 'Ali. *Kitâbu'l-mevdû'ât mine'l-ehâdisi'l-merfû'ât*. thk. Nureddin Boyacılar. 4 Cilt. Riyad: Advâü's-Selef, 1. Basım, 1997.
- Kahraman, Hüseyin. "İbnu's-Şalâh ve 'Ulûmu'l-Ĥadiş'i". *Uludaġ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (1994), 335-342.  
[http://isamveri.org/pdfdrq/D00193/1994\\_6/1994\\_6\\_KAHRAMANH.pdf](http://isamveri.org/pdfdrq/D00193/1994_6/1994_6_KAHRAMANH.pdf)
- Ĥastallânî, Aĥmed b. Muĥammed b. Ebî Bekr b. 'Abdilmelik el-Mısrî. *İrşâdü's-sârî li şerhi'l-Buĥârî*. 10 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emiriyye, 6. Basım, 1323.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh. *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Şerafettin Yaltkaya - Rifat Bilge. 2 Cilt. İstanbul: Maârif Matbası, 1. Basım, 1941.

- Kesgin, Salih. "Hadis Usul Tarihindeki Yeri Bağlamında Kâdî İyâz'ın (v. 544/1149) el-İlma' İla Ma'rifeti Usuli'r-Rivaye ve Takyidi's-Sema' Adlı Eseri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 61-81.
- Kettânî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Hasenî. *er-Risâletü'l-müstatrafe (Hadis Literatürü)*. çev. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık, ts.
- Koç, İbrahim. *Günümüz Arap Dünyasında Hadis Usulü Tartışmaları*. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Koçyiğit, Talat. "İlmu Uşûli'l-Hadîş veya 'İlmu Muştalaḥi'l-Hadîş". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/ (1969), 117-135.
- Maabdeh, Yahya Zakareya. "el-Muşannefât fi'n-nüketi'l-hadîşiyye 'avâmilü neş'etihâ ve mecâlâtiḥâ". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XXI/1 (2021), 451-484.
- Makrîzî, Ebû Muhammed Taḳıyyüddîn Aḫmed b. 'Alî. *el-Muḳaffâ'l-kebir*. thk. Muhammed el-Ya'lâvî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2. Basım, 2006.
- Moğoltay, Ebû 'Abillâh 'Alâüddîn Moğoltay b. Kılıç. *İslâhu Kitâbi İbni's-Salâh*. thk. Nâşır 'Abdulazîz Ferac Aḫmed. 2 Cilt. Riyâd: Advâü's-Selef, 1. Basım, 2007.
- Molla 'Aliyyu'l-Kârî, Nûruddîn 'Ali b. Sulṭân Muhammed el-Heravî. *Şerḫu Nuḫbeti'l-fiker fi muştalahâti ehli'l-eşer*. thk. Muhammed Nizâr-Hüşeym Nizâr. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' şerḫu'l-Mühezzeb*. Dâru'l-Fikir, 1. Basım, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *et-Taḳrîb ve't-teysrîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr fi uşûli'l-hadîş*. thk. Muhammed 'Osmân el-Ḥuş. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1. Basım, 1985.
- Özben, Zübeyde. "Hanefiler'in Mukaddime Temelli Hadis Usulü Litaratürüne Katkısı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 36 (2016), 1-31.
- Özşenel, Mehmet. "Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnu's-Salâh ve Eseri 'Ulümü'l-Hadîş". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 55-68.
- Şafedî, Şalâhüddîn Ḥalîl b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvût-Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000.
- Şehâvî, Ebu'l-Ḥayr Şemsüddîn Muhammed b. 'Abdirrahmân, İbrâhîm Bâcis 'Abdulmecîd. *el-Cevâhir ve'd-durer fi tercemetü Şeyhi'l-İslâm İbn Ḥacer*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1999.
- Şehâvî, Ebu'l-Ḥayr Şemsüddîn Muhammed b. 'Abdirrahmân. *Fethu'l-muğîş bi şerḫi Elfiyeti'l-hadîş*. thk. Ali Hüseyin Ali. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1. Basım, 2003.
- Suyûtî, Ebu'l-Faḍl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Tedribu'r-râvî fi şerḫi Taḳrîbi'n-Nevâvî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî. 2 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1. Basım, 2005.
- Sübkî, Ebû Naşr Tâcüddîn 'Abdülvehhâb b. 'Alî b. 'Abdilkâfi. *Tabaḳâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 10 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hicr, 2. Basım, 1413.
- Şîrbînî, Muhammed b. Aḫmed el-Ḥatîb. *Muğni'l-muḫtâc ilâ ma'ri-feti me'âni'l-Minhâc*. thk. Muavvad Ali Muhammed, Âdil Ahmed Abdulmevcüd. 6 Cilt. Beyrut, 1. Basım, 1994.
- Tuğlu, Nuri. "Hadis İlminde Kitap Esaslı Sıhhat Tespiti Üzerine Bazı Mülâhazalar (Ḥâkim en-Neysâbüri ve İbnu's-Salâh Özelinde)". *Dinî Araştırmalar Dergisi* 15/41 (2012), 136-155.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḫmed b. 'Osmân b. Ḳaymaz et-Türkmânî. *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvut v.dğr. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḫmed b. 'Osmân b. Ḳaymaz et-Türkmânî. *Tezkiratu'l-ḥuffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- Zerkeşî, Ebû 'Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır et-Türkî. *en-Nüket 'alâ Muḳaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Zeynü'l'âbidîn b. Muhammed Belâ Ferîc. Riyâd: Advâü's-Selef, 1. Basım, 1998.

# A Case of Plagiarism in Uşul al-Hadiths: Work of Ibn Abi al-Dam Titled Tadqīq al-‘Ināyah

Yusuf ACAR\*

## Extended Abstract

In the sources of Uşul al-Hadith, references are made to the work titled Tadqīq al-‘Ināyah fī taḥqīq al-rivāyah by Ibn Abi al-Dam (d. 642/1244) in the context of objection to him. Şams al-Din al-Sakhāwī (d. 902/1497) claimed that this work was entirely a quote from Ibn al-Salāh's Ulumu'l-hadith. Ibn Abi al-Dam, whose identity as a historian and jurist, and his duties as a judge and embassy are highlighted in his short biographies, studied hadith from ‘Abd al-Wahhāb Ibn Sukaynah (d. 607/1210), Ibn al-Athīr (d. 630/1233) and contributed to the upbringing of important hadith scholars of the period such as Ibn al-Aḥḍar (d. 611/1214), Ibn Hamdān (d. 695/1295), and Shihāb ad-Dīn ed-Dashtī (d. 713/1313).

His only work related to hadith sciences Tadqīq al-‘Ināyah was published by an edition critic committee in two volumes in a single copy in 2015. The opinion of the committee is not different from that of al-Sakhāwī's. Since we have both works, a comparative reading will reveal both the dimensions of the quotation and, if any, the different characteristics of Tadqīq al-‘Ināyah. First of all, it is noteworthy that Tadqīq al-‘Ināyah was compiled while Ibn al-Salāh was still alive.

It is understood that Ibn Abi al-Dam made a study on the Ulūm al-Hadith of his contemporary citizen, Ibn al-Salāh, which was still in the form of lecture notes in scholarly circles, but had not turned into a book, including the title. In this work, the author made Ibn al-Salāh's Muqaddimah more systematic in terms of both form and content decorating it with more information some of which contributes to a better understanding of the subject, but most of which does not directly concern Uşul al-Hadiths. Ibn Abi al-Dam, who dealt with the issues of Uşul al-Hadiths in a unity and coherence in six main chapters/section, interiorized al-Kḥaṭīb's (d. 463/1071) logic of section not al-Ḥākim (d. 405/1014) and Ibn al-Salāh's understanding, in which each subject was considered as a sub-discipline/nav' of Uşul al-Hadiths. Thus, the criticism of disorganization by hadith scholars such as Ibn Hajar (d. 852/1449) directed against Muqaddimah Ibn al-Salāh was actually answered while Ibn al-Salāh was alive. However, the titles of the sections is nothing but taking the titles in Ibn al-Salāh's Ulūm al-Hadith (except for only one) as they are and placing them in the appropriate part. It is remarkable that the titles in both works, except for a few, are composed of the same sentences or even the same words, and that there is no meaningful difference between them in terms of sentence structure. It is highly difficult to explain this similarity or sameness with the fact that the hadith terms had then been established, and both authors relied on al-Ḥākim and al-Kḥaṭīb as the main sources. The condition of the information in the content is not different from the titles, either, because it is possible to find the information given by Ibn al-Salāh on almost every subject in Tadqīq al-‘Ināyah, but in the form of Ibn Abi al-Dam's own expressions. As for the only difference between the two works in terms of the sources referred to in the transfer of information; although the same sources are cited, only the relevant part is conveyed in the Ulūm al-Hadith, and the quotations are kept longer in

\* Assoc. Prof. Dr., Selcuk University, Faculty of İslamic Studies, Department of Hadith, Konya, Turkey, [yusufacar42@gmail.com](mailto:yusufacar42@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0001-7579-5264>.

Tadqîq al-'Inâyah. In short, Tadqîq al-'Inâyah contains Ibn al-Salâh's Muqaddimah in terms of both the titles and the information in the contents, in a way that we can say neither a deficiency nor an excess. So much so that reading one of the two works in question makes the person free from the other; therefore, in the context of the comparison of these two books, we can use the phrase "there is more, there is no shortage".

From the short biographies of the 145 Companions in alphabetical order, who are famous for their knowledge, especially al-'aşhara al-mubaşşhara and Ahl al-Bayt, which exist in Tadqîq al-'Inâyah compared to Muqaddimah Ibn al-Salâh, the short biographies of the It consists of the taste of names and tags in alphabetical order, information about the number of hadiths, and the length of the narrations made by predecessor scholars in the narratives. Compared to Muqaddimah Ibn al-Salâh, the extras in Tadqîq al-'Inâyah consist of the followings: short biographies of the 145 Companions famous for their knowledge, especially al-'aşhara al-mubaşşhara and ahl-i bayt were given in alphabetical order, the names and tags with the same spelling but different pronunciation are also cited in alphabetical order, the information on the number of hadiths was given, and the narrations made by the predecessor scholars were kept long in narrating the subjects. Although these extras, which can be considered as a reflection of the historian's identity of the author and which correspond to more than one third of Tadqîq al-'Inâyah are useful, it is rather difficult to say that they are qualified information in terms of the contribution to Uşul al-Hadiths in general.

In addition to all these, we should also state that Tadqîq al-'Inâyah contributed to the sciences of hadith in two aspects, one of which is about eliminating the criticisms for Ibn al-Salah's Muqaddimah in terms of composition, and the other, contrary to the common belief, is that the first study on the Muqaddimah was not by al-Nawawi, but by Ibn Abi al-Dam on the days when Ibn al-Salâh was still alive. When looked at the hadith method works, it will be seen that Ibn Abi al-Dam's hadithism consisted of his objections to Ibn al-Salâh. As a matter of fact, according to Molla Ali al-Qari (d. 1014/1605), Ibn Abi al-Dam wrote a book similar to Ibn al-Salâh's and rearranging the subjects there, he addressed his objections in terms of wording and meaning. However, both the determinations of the edition critic committee and our complete examination of the work reveal that the aforementioned criticisms do not exceed 5-6 and are far behind the criticisms of Ibn Hajar in terms of both quantity and quality.

The situation of the work named Tadqîq al-'Inâyah is problematic in respect to moral values because Ibn Abi al-Dam determined the purpose and method of the book's copyright as to gather the knowledge of uşul al-Hadiths scattered in the classification of the salaf in their works within a certain discipline and to explain the aspects that need explanation. The author did not refer to Ibn al-Salâh and his book in any way, even in the introduction or in the content, but presented Tadqîq al-'Inâyah as an original work of his own. Moreover, the fact that the sentences in ten or so expressions such as " قال بعض / المتأخرين / someone from the Muteakhhirin said" took place word for word in Muqaddimah Ibn al-Salâh reveals that Ibn Abi al-Dam definitely wrote his own book after seeing it. The current equivalent of this is plagiarism, which is the most severe criticism to be directed against a work.

**Keywords:** Hadith, Ibn al-Salâh, Ibn Abi al-Dam, Criticism, Plagiarism.



# HEMODİYALİZ HASTALARINDA TRAVMA SONRASI MANEVİ GELİŞİM ÜZERİNE NİTEL BİR ÇALIŞMA\*

Nur CESUR\*\*  
Ali AYTEN\*\*\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 30 Kasım 2021, **Kabul Tarihi:** 28 Şubat 2022, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2022, **Atf:** Cesur, Nur ve Ayten, Ali. "Hemodiyaliz Hastalarında Travma Sonrası Manevi Gelişim Üzerine Nitel Bir Çalışma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022): 155-186. Katkı Düzeyi: 1. Yazar: % 60 - 2. Yazar: % 40.

<https://doi.org/10.33415/daad.1030537>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 30 November 2021, **Accepted:** 28 February 2022, **Published:** 31 March 2022, **Cite as:** Cesur, Nur and Ayten, Ali. "A Qualitative Study on The Spiritual Growth After Trauma Among Hemodialysis Patients". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/1 (March 2022): 155-186. Contribution Level: Author 1: % 60 - Author 2: % 40.

<https://doi.org/10.33415/daad.1030537>



## Öz

"Manevi gelişim", yüksek derece zorlu hayat krizleri sonrasında kişilerin dinî/manevi hayatlarında yaşadıkları her türlü olumlu değişim deneyimini ifade eden bir kavramdır. Travma Sonrası Gelişim (TSG) model ve araştırmalarının önemli bir

\* Bu makale, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak Prof. Dr. Ali Ayten danışmanlığında gerçekleştirilen Nur Cesur'un 'Hemodiyaliz Hastalarında Travma Sonrası Büyüme, Din ve Maneviyat: Karşılıklı İlişki Üzerine Nitel Bir Araştırma' (İstanbul, 2021) başlıklı yüksek lisans tezi verilerinden üretilmiştir. Araştırma verilerinin toplanması için Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırma Etik Kurulu'nun 19.03.2021 tarih 2021-1/7 sayılı izni alınmıştır.

\*\* Din Psikolojisi Yüksek Lisans Mezunu, [ncesur561@gmail.com](mailto:ncesur561@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-8531-4177>.

\*\*\* Sorumlu Yazar, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye, [alياهو@marmara.edu.tr](mailto:alياهو@marmara.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0002-2787-2429>.

parçasını oluşturur. Bu makale manevi gelişim deneyimini, zorlu ve sınırlayıcı bir hastalık ve tedavi süreciyle yaşamlarına devam eden hemodiyaliz (HD) hastaları bağlamında; dinî inançta, dinî duyguda, dinî yaşayışta ve insan ilişkilerinde gelişim olmak üzere dört alanda incelemektedir. Ayrıca, anlamlandırma ve bilişsel değerlendirmelerin merkezinde olduğu TSG modellerine uygun olarak katılımcıların yaşadıkları sürece yükledikleri dinî/manevi anlamlandırma şekilleri farklı bir başlık olarak ele alınmaktadır. Çalışma, nitel araştırma deseni ve yarı yapılandırılmış mülakat tekniğiyle 24 HD hastasından oluşan örnekleme gerçekleştirilmiştir. Bulgulara göre, hastalar hastalıklarını dinî bağlamda genellikle olumlu çağrışımlarla anlamlandırmıştır. Yukarıda zikredilen alanların en az birinde manevi gelişim deneyimi yaşamışlardır. 15 hastanın gelişimlerinin arka planında; hastalık ve ölüm karşısındaki acizlik/çaresizlik, olumlu Allah tasavvuru, "hikmet" kavramı ve ahiret inancının önemli parametreler olduğu anlaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Maneviyat, Travma Sonrası Gelişim, Manevi Gelişim, Anlamlandırma, Ahiret.

#### A Qualitative Study on the Spiritual Growth After Trauma Among Hemodialysis Patients

##### Abstract

As part of the Post-traumatic growth models and research, spiritual growth describes all kinds of positive changes in a person's spiritual life after severe life crises. This study examines the spiritual growth experiences of 24 hemodialysis patients using a semi-structured interview method with a qualitative research design. It handles possible "spiritual growth" experiences in four areas: growth in religious belief, religious feeling, religious life, and human relations. In addition, the religious-related interpretations of the sample group are discussed as a different heading. According to the study results, the patients generally interpret their experiences with positive religious connotations. About 15 of the patients have experienced spiritual growth in at least one area that appears to be essential parameters; helplessness/despair in the face of sickness and death, a positive image of God, the concept of "wisdom," and the belief in the hereafter.

**Keywords:** Spirituality, Post Traumatic Growth, Spiritual Growth, Meaning, Hereafter.

##### Giriş

Zorlu yaşam olayları ve bu olayların birey tarafından yorumlanıp anlamlandırılması, kişinin hayatının pek çok alanında olduğu gibi dinî ve manevi yaşantısında da önemli ve kalıcı etkiler bırakabilir. Yaşadığı olayların yorumlanması ve anlamlandırılmasının bireyin kutsalla ilişkisinde ve hayata bakış açısında yaptığı değişimler genel olarak "manevi gelişim" kavramı içerisinde değerlendirilmektedir. Bu süreçte bireyde hayatın faniliğine, ölüme ve insanlar arasındaki ilişkilere yönelik genişleyen ve olgunlaşan bir bakış açısı değişimi görülür. Kişi, süreçte inançlarının hayatında taşıdığı önemi daha fazla kavrar. Bilişsel, duygusal ve davranışsal olarak hayatında inançlarının öngördüğü yönde gelişmeler gözlemler. Bu makalede "manevi gelişim"

kavramıyla bireyin dinî/manevi alana dair yaşadığı her türlü olumlu değişim kastedilmiş; ampirik olarak ise konu dinî inanç, dinî duygu, dinî yaşayış ve insan ilişkilerinde yaşanan gelişim ile sınırlandırılmıştır. Kişilerin dindarlık ve maneviyatının, zorlu olay karşısında neden olumlu veya olumsuz etkilendiği sorusuna önemli cevaplar sunabilecek bu kavram, Travma Sonrası Gelişim (TSG) araştırmalarıyla ampirik psikoloji araştırmalarının daha görünür bir konusu haline gelmiştir.<sup>1</sup>

Travma Sonrası Gelişim kavramı, “travmatik ya da yüksek derece zorlu hayat krizleriyle mücadele sonucu ortaya çıkan olumlu değişimi” ifade eder.<sup>2</sup> Bir çalışma alanı olarak 1990’larda psikoloji disiplini yerini alan TSG kavramı, o zamana kadar araştırmaların baskın konusu olan travmatik anların kişinin hayatında bırakabileceği olumsuz etkilere mukabil, olumlu etki ve değişimlere de sebep olabileceği tezinden hareket eder. Modele öncülük eden araştırmalar, bu olumlu değişikliklerin hangi alanlarda olabileceğini tespit etmeye çalışmıştır. Nitel yöntemlerden destek alan bu ilk çalışmalar sonucu insanların sıklıkla gelişim deneyimledikleri beş alan tespit edilmiş ve elde edilen sonuçlara göre Travma Sonrası Gelişim Ölçeği<sup>3</sup> geliştirilmiştir. Bu beş alandan birisi de “manevi gelişim”dir.<sup>4</sup> Böylece “manevi gelişim” bireyin hayatında bilişsel, duygusal ve pratik yansımaları olan “travma sonrası gelişimin” bir parçasını ifade eden bir kavram olarak alan yazındaki yerini almıştır. Sonrasında, TSG kavramı ve onunla beraber gelen modeller, manevi gelişimi de içererek ölçekler ve araştırmalar çerçevesinde, aslında binlerce yıldır pek çok din ve kültürün öğretisi içerisinde yer alan; acının insanı büyütme, geliştirme ve manevi olarak olumlu anlamda dönüştürme potansiyelinin deneysel olarak incelenmesi amacını taşımıştır<sup>5</sup>. Böylece psikoloji, dinî ve manevi başa çıkma

<sup>1</sup> Bkz. Richard G. Tedeschi - Lawrence G. Calhoun, “The Posttraumatic Growth Inventory: Measuring the positive legacy of trauma”, *Journal of Traumatic Stress* 9/3 (1996), 455-471; Annick Shaw vd., “Religion, spirituality, and posttraumatic growth: A systematic review”, *Mental Health, Religion & Culture* 8/1 (2005), 1-11.

<sup>2</sup> Richard G. Tedeschi - Lawrence G. Calhoun, "Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence", *Psychological Inquiry* 15/1 (01 Ocak 2004), 1-18.

<sup>3</sup> Richard G. Tedeschi - Lawrence G. Calhoun, *Trauma and Transformation* (SAGE, 1995).

<sup>4</sup> Tedeschi - Calhoun, “The Posttraumatic Growth Inventory”, 459. Gelişimin tespit edildiği diğer dört alan ise şöyle sıralanmıştır: Kişisel güçlenme (Personal Strength); Yeni seçenekler (New Possibilities); Yaşamın değerini anlama (Appreciation of Life); Kişilerarası ilişkiler (Relating to Others) ve bu makalenin konusunu oluşturan Manevi/Varoluşsal değişim (Spiritual/Existential Change)

<sup>5</sup> Ryan Myles Denney, Posttraumatic Spiritual Growth: A Phenomenological Study of Cancer Survivors (The University of Southern Mississippi, *PhD Thesis*, 2009), 17,32; Richard G.

kavramlarına ilave olarak, travmanın kişinin dinî/manevi yaşantısını nasıl etkilediğinin de ampirik olarak araştırılabileceği yeni bir kavram ve çalışma alanı kazanmıştır.

Psikoloji ve din psikolojisi araştırmalarında manevi gelişimin bir araştırma alanı olarak netleşmeye başlamasına, din ve maneviyatın travma ile ilişkisine dikkat çekilmesine rağmen, TSG ve din-maneviyat ilişkisini ele alan çalışmalar görece daha az sayıda olmuştur. Travmanın dinî inanç ve yaşayış üzerine etkisi ise çok daha sınırlıdır.<sup>6</sup> TSG'ye ilişkin alan yazında özellikle ampirik araştırmalarda görülen önemli sorunlardan diğeri ise, TSG ölçeğinde yer alan "manevi gelişim" maddelerinin sayıca az olmasıdır (yalnızca iki adet). Bu çerçevede manevi gelişimin daha ayrıntılı betimlenebilmesi için nitel çalışmaların gerekliliği gündeme gelmiştir.<sup>7</sup> Benzer şekilde Türkiye'de TSG ile dindarlık ve maneviyat ilişkisini ele alan çalışmalar oldukça azdır.<sup>8</sup> Bu makale, alan yazınında görülen bu boşluğa mütevazı bir katkı yapmayı amaçlamaktadır.

TSG çalışmaları, gelişimi kişinin anlamlandırmaya yönelik bilişsel çabasıyla birlikte alır. Travmanın sebep olduğu sarsıntı ve stres, kişinin zihninde yer alan olumlu anlam şeması ile tekil olayın içerdiği anlam arasındaki tutarsızlıktan kaynaklanır.<sup>9</sup> Aradaki tutarsızlık ne kadar artarsa, travmatik olayın şiddeti; dolayısıyla kişinin yeni bir anlam dünyası için yapacağı mücadele de o kadar fazla olur. Gelişirse, bu tutarsızlığı azaltmak için devreye giren anlamlandırma çabasının niteliği ve sonucuyla bağlantılıdır.<sup>10</sup> Aynı şekilde, TSG'nin bir parçası olan "manevi gelişim" de anlamlandırmada yaşanan tutarsızlık, anlamlandırma ve anlamın yeniden inşası ile yakından ilgili olacaktır. Bundan

Tedeschi vd., *Posttraumatic Growth: Theory, Research, and Applications* (New York: Routledge, 2018), 13-15.

<sup>6</sup> Sulani Perera - Patricia A. Frazier, "Changes in religiosity and spirituality following potentially traumatic events", *Counselling Psychology Quarterly* 26/1 (2013), 35.

<sup>7</sup> Perera - Frazier, "Changes in religiosity and spirituality following potentially traumatic events", 27-28.

<sup>8</sup> Mebrure Doğan, "Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Gelişimlerinde İçsel Dinî Motivasyon, Dinî Başa Çıkma, Sabır Ve Şükürün Rolü", *Turkish Studies* 13/25 (2018), 212.

<sup>9</sup> Crystal L. Park, "Religion as a Meaning-Making Framework in Coping with Life Stress", *Journal of Social Issues* 61/4 (Aralık 2005), 707-729; Crystal L. Park, "Making sense of the meaning literature: an integrative review of meaning making and its effects on adjustment to stressful life events.", *Psychological bulletin* 136/2 (2010), 257.

<sup>10</sup> Lawrence G. Calhoun vd., "A correlational test of the relationship between posttraumatic growth, religion, and cognitive processing", *Journal of Traumatic Stress: Official Publication of The International Society for Traumatic Stress Studies* 13/3 (2000), 522.



dolayı, travmayı anlamlandırma süreci, kişinin manevi hayatında olumludan olumsuzuza geniş tayfta bir değişim ve dönüşümü içerir.

**Araştırmanın amacı ve soruları:** Bu bağlamda bu makale, travmatik bir olay sonrasında dinî/manevi hayatta yaşanan olumlu değişimin (manevi gelişim) altında ilerleyen anlamlandırma sürecinin nasıl şekillendiği, duygusal ve bilişsel değerlendirmelerin neler olduğu sorusuna cevap aramaktadır. Örnekleme olarak ele alınan grup ise beklenmedik ve oldukça sınırlayıcı bir hastalık ve tedavi süreciyle yaşamlarına devam eden hemodiyaliz hastalarıdır. Son dönem böbrek yetmezliği (SDBY) ve hemodiyaliz tedavisi (HD), kansere yakın seyreden ölüm oranları, yaşamın devamlılığı için böbrek nakli ya da hemodiyaliz tedavisinden başka çözüm yolunun olmaması, haftanın ortalama üç gününü alan sürekli tedavi süreci, sosyal hayatın sınırlanması ve diyet kısıtlamaları gibi pek çok nedenle oldukça zorlu bir deneyimdir. Ölüm tehdidi ve geleceğin belirsizliği hastalık ve tedavi sürecine eşlik eder. Böbrek nakli bir çözüm olmakla beraber, uygun donör bulma zorluğu ve vücudun böbreği reddetme ihtimali, enfeksiyon riski bu çözümü de herkes için ulaşılabilmekten çıkarmaktadır.<sup>11</sup> Bu zorlukların geri planında, varoluşsal sorunlar da kişinin gündemine taşınabilir.<sup>12</sup> Kişiyi derinden etkileyen, hayata ve ölüme verdiği anlamı sorgulamasına neden olan böyle bir durum karşısında dinî ve manevi yaşantı, bu bağlamda süreçte verilen tepkiler, başa çıkmada kullanılan kaynaklar ve hastalığa verilen anlam oldukça önemlidir. Bu deneyimde, dinî başa çıkma süreci de önemli olmakla beraber, bu makalede dinî/manevi unsurların başa çıkma sürecine katkısı değil -ki bu pek çok araştırmanın konusu olmuştur (bkz. Sağlam-Demirkan, 2020)- bireylerin dinî/manevi alanlarında gerçekleşen gelişimleri konu edilmiştir. Bireylerin manevi gelişimi bağlamında makalede cevap aranan sorular ise şunlardır:

- Bireyler hastalıklarını ve yaşadıklarını inançları çerçevesinde nasıl yorumlamaktadırlar? Bu yorumları, Allah ile olan ilişkilerini nasıl etkilemektedir? Söz konusu bu yorumlar maneviyat dünyalarında ne tür yansımalar bulmuştur?
- Bireyler, hastalıkları süresince manevi gelişim deneyimlemişler midir? Deneyimledilerse, hangi alanlarda manevi gelişim yaşamışlardır?

<sup>11</sup> Linda Darrell, "Faith that God cares: the experience of spirituality with African American hemodialysis patients", *Social Work and Christianity* 43/2 (2016), 189.

<sup>12</sup> Nalika Unantenne vd., "The strength to cope: Spirituality and faith in chronic disease", *Journal of religion and health* 52/4 (2013), 1147-1161.

- Yaşanan manevi gelişimin ardındaki bilişsel ve duygusal motivasyonlar nelerdir?

### Metot

Araştırmada, katılımcıların deneyimlerinin derinlemesine analiz edilmesi amacıyla nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Bulguların toplanması ve yorumlanmasında fenomenolojik yaklaşım tercih edilmiştir. Veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış görüşme formuna başvurulmuştur. Görüşme formu hazırlanırken, diyaliz hastalarıyla yapılmış din psikolojisi alanındaki çalışmalar, manevi gelişimi içeren alan yazın, özellikle travma sonrası gelişim alanında yapılmış psikoloji araştırmaları incelenmiştir. Ayrıca Tedeschi ve Calhoun'un<sup>13</sup> geliştirmiş olduğu modelin alt boyutları da dikkate alınmıştır. Seçilen sorular örneklem grubuna uygun hâle getirilerek bir soru havuzu oluşturulmuştur. Böylece hazırlanan sorular birisi daha önce din psikolojisi alanında hemodiyaliz hastalarıyla ilgili çalışma yapmış iki uzmana gönderilmiş ve verilen tavsiyelere göre yeniden düzenlenmiştir. Ayrıca pilot görüşme yapılmamış olup ilk gün yapılan görüşmeler sonrası sorularda en son düzenlemeler yapılmış, ilk görüşülen kişilere eksik kalan sorular sorularak görüşmelere devam edilmiştir. Nihayetinde demografik bilgiler (7 soru) ve görüşme soruları (10 soru) olmak üzere iki bölümden oluşan form en son hâlini almıştır.

*Çalışma Grubu:* Araştırmada katılımcılar amaçlı örnekleme yöntemi ile seçilmiş ve 24 kişiyle görüşme yapılmıştır. 24 katılımcının 11'i erkek, 13'ü kadındır. Bu katılımcılardan 3'ü 25-30 yaş arasında, 9'u 31-50 yaş arasında, 12'si 51-70 yaş arasındadır. Örneklem grubunun yaş ortalaması  $M=49,5$ 'tir. Katılımcıların 21'i evli, 3'ü bekârdır. 2 katılımcı okula hiç gitmemiş, 11'i ilkokul mezunu, 5'i ortaokul mezunu, 1'i lise mezunu, 3'ü üniversite ve 1'i lisansüstü mezunudur. Hemodiyaliz tedavi süreleri ise 6 ay ile 1 sene arasında olanlar 2 kişi, 1 sene olanlar 3 kişi, 2-5 sene arası 9 kişi, 5-15 sene arası olanlar 10 kişidir. Makale boyunca yapılan alıntılarda katılımcıların isimleri kullanılmamış, bunun yerine hasta ile mülakat sırası ve kadın/erkek olduğunu ifade edecek şekilde (mesela K/2: 2 numaralı kadın katılımcı) kısaltmalar kullanılmıştır.

*Verilerin Toplanması:* Katılımcılar amaçlı örnekleme yöntemiyle seçilmiş, araştırma amacına göre katılımcı seçiminde şu ölçütler belirlenmiştir:

<sup>13</sup> Tedeschi - Calhoun, "The Posttraumatic Growth Inventory", 457-59.

- Son Dönem Böbrek Yetmezliği (SDBY) teşhisi almış ve en az 6 aydır hemodiyaliz tedavisi görüyor olmak,
- Araştırma sürecinde Gaziantep Üniversitesi Şahinbey Araştırma ve Uygulama Hastanesinde tedavi alıyor olmak,
- 20 yaşın üzerinde olmak
- Araştırmaya katılmayı gönüllü olarak kabul etmek.

Görüşmeler başta 30 kişiyle yapılmış ancak 6 kişi soru-cevap kısmının eksik kalması, görüşmeyi yarıda bırakma veya yukarıda geçen şartları sağlamama gerekçesiyle araştırma dışı bırakılmıştır. Görüşmeler, araştırma grubunun tedavi görmekte olduğu Gaziantep Üniversitesi Şahinbey Araştırma ve Uygulama Hastanesi'nde altı HD grubunun her birisinde görüşmeyi kabul eden kişilerle yapılmıştır. Görüşmeler, nefroloji bölümünde ilgili uzman doktordan ve HD ünitesinde çalışan sağlık görevlilerinden izin alındıktan sonra yapılmıştır. Ayrıca Marmara Üniversitesi SBE Etik Kurulu izni ve hastane başhekimliğinden de onay belgesi alınmıştır. Görüşme öncesinde katılımcılar araştırma hakkında bilgilendirilmiş, hastane şartları gereği sözlü onam alındıktan sonra görüşmeler yapılmıştır. Görüşme süresince hastalara herhangi bir zarar ihtimalini en aza indirmek için hijyen kurallarına dikkat edilmiş, ayrıca kendilerini kötü hissetmeleri veya herhangi başka bir nedenden dolayı görüşmeyi bırakmak istemeleri hâlinde istedikleri zaman bırakabileceklerinin teminatı verilmiştir. Nitekim bazı hastalar farklı gerekçelerle görüşmeyi yarıda bırakmışlardır. Görüşme süresince katılımcılardan izin alınarak ses kaydı alınmış ve araştırmacı tarafından yazıya geçirilerek analize hazır hâle getirilmiştir.

db | 161

*Verilerin Analizi, Güvenirlik ve Geçerlik:* Araştırmada, katılımcıların hastalıklarını dinî ve manevi bağlamda nasıl anlamlandırdıklarına ve hastalık sürecinde yaşananların manevi gelişimlerine olan etkilerine dair soruları içeren mülakat formu kullanılmıştır. Mülakat sorularının geçerliğini sağlamak için, toplanan veriler inandırıcılık ve aktarılabilirlik açısından incelenmiştir. İnandırıcılığı arttırmak için *uzman değerlendirme* ve *örüntü eşleşme*; aktarılabilirliğin artırılması için ise gerekli görüldüğünde katılımcıların söylediklerinden doğrudan alıntı yapılarak *ayrıntılı betimleme* tekniğine başvurulmuştur. Güvenirliğin sağlanması amacıyla görüşmeler ses kaydına alınmış ve bilgisayar ortamında transkribe edilmiştir. Ayrıca yapılan kodlamalar tekrar tekrar kontrol edilmiş, gerektiğinde yeniden ses kayıtlarına dönülmüştür. Sonuçlar din psikolojisi alanında bir uzmanla paylaşılarak *teyit incelemesi* yapılmıştır. Bunların yanında, hem geçerlik hem de güvenirliliği artırma yöntemi olarak bilgisayar destekli veri analiz

programı MAXQDA 2020 kullanılmıştır. Transkriptlerin kodlaması program üzerinden manuel olarak yapılmış, kodlar arası ilişkilerin kolayca tespit edilebilmesi ve hata payının azaltılması amaçlanmıştır.

## Bulgular ve Yorumlar

Makalenin bu kısmında, elde edilen görüşme kayıtlarına uygulanan içerik analizi sonucu elde edilen bulgular ve bunların yorumlarına yer verilecektir. Bulgular, katılımcıların hastalık ve tedavi süreçlerindeki anlamlandırmaları ve deneyimlemiş oldukları manevi gelişim alanlarını içeren iki ana başlık altında incelenecektir.

### 1. Hastalığa Yüklenen Anlam

Anlam oluşturma bilişsel bir süreçtir ve bilişsel çabaya değer veren TSG modeli için de oldukça önemlidir. Anlamlandırma pek çok teorisyen tarafından insan olmanın kaçınılmaz bir şartı olarak görülür.<sup>14</sup> İnsanlar, acılar da dâhil yaşadıkları her olaya bir anlam yükleyerek yaşamlarını sürdürürler. Anlamın olmaması bizatihi acı ve stresin de kaynağıdır. Bir anlam bulunduğu acı, acı olmaktan çıkabilir.<sup>15</sup> TSG modelinin merkezinde yer alan “varsayım dünyasının yeniden inşası” aslında bir anlam oluşturma çabasıdır. Yıkılan veya sarsılan anlam dünyası yeniden kurulur. Dolayısıyla, TSG'nin bir parçası olan manevi gelişim de kişinin bilişsel anlamlandırma çabasıyla yakından ilişkili olmak durumundadır.

Bütün hayatı kaplayan, hayata dair önceki hayallerin gerçekleşmesini önleyen ve kişiyi pek çok yönden sınırlandıran kronik hastalığa yüklenen mana, kişinin bütün hayatını nasıl anlamlandırdığıyla yakından ilgili olacaktır. Hayat ve ölümü, hatta ölüm sonrasını da içine alan bir anlam dünyası sunan din ise bu süreçte oldukça önemlidir. Din insanların en derin varoluşsal sorularına cevaplar verebilir.<sup>16</sup> Bu araştırmanın katılımcıları da, dinî inançlarının kendilerine kazandırmış olduğu bakış açısıyla hastalıklarını ve yeni yaşamlarını anlamlandırmaktadır. Katılımcılara, hastalık deneyimlerine yükledikleri anlamları

<sup>14</sup> Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak (İstanbul: Okuyan, 2018); Ronnie Janoff-Bulman, “Posttraumatic growth: Three explanatory models”, *Psychological Inquiry* 15/1 (2004), 30-34.

<sup>15</sup> Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 127; Crystal L. Park, “The meaning making model: A framework for understanding meaning, spirituality, and stress-related growth in health psychology”, *European Health Psychologist* 15/2 (2013), 40-47.

<sup>16</sup> Israela Silberman, “Religion as a meaning system: Implications for the new millennium”, *Journal of social issues* 61/4 (2005), 647.

tespit edebilmek amacıyla “hastalıkları süresince dinin kendilerine nasıl destek olduğu” ve “Allah’ın kullarına neden hastalık verdiği” soruları yöneltmiştir.

Hastaların hastalıklarını olumlu anlamda yorumlamak için “Allah’ın sevdiği kuluna hastalık vereceği” (11 kişi), “bir uyandırma çağrısı” (6 kişi), “ahirette iyi olmak için umut” (6 kişi), “hayatın yalnızca dünyadan ibaret olmadığı” (5 kişi), “imtihan-sınama” (4 kişi), “kader-yazgı” (4 kişi) ve “Rab’den gelen bir hediye” (2 kişi) ifadelerini kullanmışlardır. Üç katılımcı ise, hastalığın Allah tarafından neden verildiği noktasında derince düşünmediklerini belirtmişlerdir. Katılımcılardan birisi, “kendi bedenini Allah’ın istediği gibi düzgün kullanmadığı” için bu hastalığın kendisine verildiğini ifade etmiştir. Son olarak bir katılımcı da, hastalığın “asi kulları zapt etmek” için verildiğine inandığını söylemiştir. Fakat aynı katılımcı kendi hastalığı hakkında da böyle düşünüp düşünmediği sorulduğunda şu cevabı vermiştir:

*“Öyle değil de, Allah beni zapt ediyor diye, mevcut bir şey var, zamanında alkol aldım, ondan öyle oldu. Yalnız 5 yaşındaki çocuk da geliyor, 10 yaşındaki çocuk da geliyor. Ya rabbi bunlar ne yaptı? O zaman ne oluyor, kaderde birleşiyoruz.” (E/25)*

db | 163

Katılımcılar kendi hastalıklarını değerlendirirken olumlu çağrışımara sahip olma eğilimindedirler. Nitekim katılımcıların kendi hastalıklarını anlamlandırmak için en çok kullandıkları ifade “Allah’ın sevdiği kuluna hastalığı/musibeti vereceği” cümlesidir (11 katılımcı). Katılımcılar, Allah’ın kulunun günahlarını temizlemek, onun sesini duymak ya da onu uyandırmak için hastalığı sevdiği kuluna vereceğini ifade etmişlerdir:

*“Okuduğum kadarıyla Allah iyi insana dert, keder, üzüntü (ve) hastalık verirmiş. Sürekli beni ansın Bana dua etsin diye. Ne bileyim, ben öyle hissettim. (K/16)”*

Bu durum aynı zamanda olumlu Allah tasavvuruyla da ilişkilidir. Yaptığı işi boşuna yapmayan, yarattığı her şeyin yaratılış amacına göre bir gayesi olan, “hikmetli” bir Allah tasavvuru, daha önce de geçtiği gibi İslam dininde zorluk ve sıkıntılarla başa çıkma adına önemli bir kaynaktır.<sup>17</sup> Ayrıca peygamberlerin zorluk çekmiş olması da bu konuda kişiye teselli veren bir gerçekliktir. Pek çok dinde yer alan önemli

<sup>17</sup> Bkz. Emine Ögük, “İslâm Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etikili Öğreti: Hikmet”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2015), 11-38.

figürler, hatta dinî geleneğin önderi olan kişiler (peygamberler, veliler, azizler vb.) zorluk ve sıkıntılarla mücadeleleri ile müntesiplerine anlatılmıştır.<sup>18</sup> Bu algılama biçimi katılımcılar tarafından şu şekilde aktarılmıştır:

*“Yani kudret de kendinde, güç de kendinde. İstersek verir yani. O kadar bizim peygamberlerimiz hastalık çekmişler, biz onların kesip attığı turnak bile gelemeyiz. (K/28)”*

Hastalığın “sevilen kula” verilmesinin hastalığın kabulüyle beraber isyanı da önlediğini bir katılımcı şöyle ifade etmiştir:

*“İnanıyoruz. Şimdi bazıları derdi, şimdi bu derdi ben... a yoo. Allah sevdiği kuluna dert verir. Devamlı, bu da benim mükâfatım mı? İnşallah bu dünyada çekiyoruz, öte yanda Allah’ım öte dünyamız tarafımız güzel olur. Yani hiç isyan etmedim. (K/6)”*

Altı katılımcı ise hastalığı bir “uyandırma çağrısı” olarak görmüştür. Özellikle yaptığı hatalardan vazgeçmek ve dinî konularda gevşekliği bırakmak için uyarılmış olma düşüncesi kişilerin zorluklarla başa çıkarken kullandıkları anlamlandırma mekanizmalarındandır. Mesela, Albaugh’un, çeşitli kronik hastalıklarla mücadele eden hastalarla yaptığı çalışmaya göre,<sup>19</sup> hastaların hayata dair daha derin bir anlamlandırmaya kavuştuklarını söylemektedir. Hastalar, her birisi için farklılık sebebi farklı olmakla beraber, hastalıklarını bir tür “uyan” çağrısı olarak değerlendirmişlerdir. Bu çalışmadaki katılımcılar ise hastalıklarını dünyaya dalmaktan kendilerini kurtararak Allah’ı hatırlatan bir uyarı/uyandırma çağrısı olarak görmüşlerdir:

*“Kulum beni unutmasın diye. Kulum beni unutup da dünya şeyine dalmasın diye.” (K/4)*

*“Ama Rabbime şükürler olsun beni uyardı, ben 3 yıldır elimden geldiği kadar Rabim için...” (K/18)*

İleride geleceği gibi, bu düşünme tarzı kişinin manevi anlamda bir gelişim yaşamasını da tetikleyen önemli bir etken olarak ortaya çıkmaktadır.

Ahret inancı, hastalığı anlamlandırmak noktasında hastalara yardımcı olan önemli bir kaynaktır. Katılımcılardan 6’sı hastalıklarını

<sup>18</sup> Allison C. Hart vd., “Predictors of self-reported growth following religious and spiritual struggles: exploring the role of wholeness”, *Religions* 11/9 (2020), 2.

<sup>19</sup> Jeffrey A. Albaugh, “Spirituality and Life-Threatening Illness: A Phenomenologic Study”, *Oncology Nursing Forum* 30/4 (07 Ağustos 2003), 593-598.

“ahirette daha iyi olmaları için bir umut” olarak görürken, 5 kişi de “hayatın yalnızca bu dünyadan ibaret olmadığını” söylemiştir. Böylece hastalığı hayatlarını ellerinden alan bir düşman manasından çıkarmışlardır. Hastalığın ahirette daha iyi durumda olmak için günahlara kefarete olması düşüncesi, hastalığın daha kabullenilebilir bir anlam kazanmasına yardım etmektedir. Bu dünyanın zor olmasına rağmen geçici olması da önemli bir teselli ve anlamlandırma kaynağı olmaktadır.

Hayatın bu dünyadan ibaret olmadığı düşüncesi ise, hayatın hangi anlamda önemli olduğuna dair bir farkındalık içerir. Hastalar, ahiretin kendileri için dünya yaşamından daha önemli olduğunu kabul ettikten sonra, hastalık zamanını da ahirete çalışmak için bir ganimet olarak görebilir. Böylece hastalık kişinin hayata dair amaçlarını engellemekten ziyade, bu hayattan daha önemli olan ahiret amaçları için kendilerine verilmiş bir zaman dilimi olmaktadır:

*“Kalbin görevi sadece bu dünyalık değildir. (...)Ya diyorsun daha erken, hep öteleme hep öteleme. Bir bakıyorsun yaş gelmiş, bir bakıyorsun, ecel gelmiş. O yüzden dini boyutuna değer veriyorum.” (E/1)*

db | 165

Böyle bir kişi için asıl kayıp sağlık değil, iman ve ahiret olmaktadır:

*“Allah bes (yeter ki) imandan ayırmasın. Hep söylediğim kelime bu. İmandan ayrılmak çok kötü bir şey, o kadar yaptığın, sen bir ay boyunca çalışırsın, maaş günü gelir, bir hatan yüzünden o beş milyon maaşın batır gider.” (E/1)*

Bununla beraber yaşanmışlıkların kişinin nasıl tepki vereceğini ölçecek bir “imtihan-sınama” olduğu şeklinde bir düşünce de kişinin hastalığa vereceği tepkiyi önemli oranda etkilemektedir. 4 katılımcı kendi hastalıklarını böyle gördüğünü ifade etmiştir:

*“Rabbim sevdiği insanlara işte hastalık verir, onları sınamak için. Acaba kulum şükür mü edecek, isyan mı edecek. Yani zaten bir sınavdayız. Şu anda ben kendimi şanslı hissediyorum. Neden, zaten bir sınavdayım. Rabbim bana bir sınav daha verdi, sen güçlüsün veya dayanıklısın. Ben sana bir sınav daha vereyim. Ya da senin şükürün mü isyanın mı onu bir göreyim. Ben böyle algılıyorum.” (E/20)*

Kula, depresyon ve bedensel engellilik tecrübesi olan gençlerin yaşadıkları dini krizi değerlendirdiği bir makalesinde, “imtihan” düşüncesinin böyle bir krize önemli bir cevap olduğunu söylemektedir. Allah-

kul ilişkisinde insanın denendiği hususlardan biri de imanın kendisidir. Kuran'ın acılar karşısında en aşikâr cevabı, acıların aynı zamanda bir iman imtihanı olduğudur. Kişinin Allah'ın kudretine, ilmine, adaleatine, merhametine, sevgisine güveniyle ilişkilidir.<sup>20</sup> Katılımcılarımızın yukarıdaki ifadeleri de imanlarından kaynaklı böyle bir algının tezahürüdür.

4 hastanın ifade ettiği “kader-yazgı” düşüncesi de yaşanan bu deneyimin kaçınılmazlığını vurgulayarak kabullenmeyi kolaylaştırmaktadır:

*“Zaten hani bir noktadan sonra alışmaya başlıyorsunuz, demek ki kaderim böyleymiş. Bu şekilde yaşamam gerekiyormuş, kadere inanç da zaten o alışma sürecine yardımcı oluyor yani.” (E/22)*

HD hastalarıyla çalışan Gencer<sup>21</sup> de katılımcıların hastalığı anlamlandırmak için en fazla “imtihan ve kader” kelimelerini kullandıklarını tespit etmiştir. Benzer şekilde Apaydın ve arkadaşları<sup>22</sup> da hastalarla yaptığı çalışmada, katılımcıların % 40,90'lık oranla, en fazla Allah'ın kullarını imtihan etmek için onlara hastalık verdiği düşüncesine katıldıklarını bulmuştur. Bütün bu sonuçlar, imtihan ve kader düşüncesinin kronik hastalık gibi bütün hayatı etkileyen bir durumda önemli bir başa çıkma kaynağı olduğunu göstermektedir.

Son olarak 2 katılımcı hastalıklarını “Rabbin bir hediyesi” olarak gördüklerini ifade etmişlerdir. Bir katılımcı bunu hastalığın kendisine çok şey öğrettiğini söyleyerek açıklamıştır:

*“(Niye hediye diyorsunuz? Ne kattı hastalık size?) Her şeyi kattı. Nasıl? Şöyle: İyiliği öğreniyorsun, kötülüğü öğreniyorsun. Hastalığı öğreniyorsun.” (K/5)*

Öyle görülüyor ki, katılımcılar kendi hastalıklarını değerlendirirken olumsuzdan ziyade olumlu çağrışımlara sahiptir. Katılımcılardan yalnızca 2 tanesi hastalığın ceza olabileceğini fakat kendi hastalıklarını kendilerine verilen bir ceza olarak görmediklerini ifade etmiştir. Hastalık pek çoğu için ceza, gazap ve öfke değil, “sevilen kula verilen bir imtihan” olarak görülmüş, böylece ahirete çalışması gerektiği

<sup>20</sup> Naci Kula, “Gençlerde İzdırıp Tecrübesine Bağlı Dini Krizle Başa Çıkmaya Yönelik Öneriler”, *Gençlik Dönemi ve Eğitimi 2/* (2003).

<sup>21</sup> Nevzat Gencer, Hemodiyaliz hastalarında dindarlık ve öznel iyi oluş (Doktora tezi) (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 181.

<sup>22</sup> Halil Apaydın vd., “Hastalık sürecinde bireylerin dini eğilimlerine psikolojik bir yaklaşım”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3* (2014), 14.



düşüncesiyle hayatın ve ölümün yeniden anlamlandırılması sağlanmıştır. Bu başlık altında ortaya çıkan önemli bir diğer tema hastaların anlamlandırma sürecinde “ahiret inancını” önemli bir referans noktası olarak kullanmalarındır. Hastalığın günahlara kefaretle olmasıyla ahirette daha iyi olacaklarına dair bir umut ve asıl hayatın ahiret hayatı olduğu inancı; hastaların hem yaşadıkları bu zorlu deneyimi hem de yaşamın tamamını anlamlandırmaları, buna göre yaşam tarzı ve amaç belirlemeleri için önemli bir yerde durmaktadır. Katılımcılarımızın ifadelerine göre bu anlamlandırma mekanizması, zorluklar karşısında daha güçlü bir dinî yaşantıyla karşılık verebilmenin de (manevi gelişim) önemli bir kaynağı gibi durmaktadır. Seven ve merhamet eden bir Allah tasavvurunun yansımaları olarak düşünebileceğimiz bu tür algılama ve anlamlandırma biçimleri, hastalık sürecinde ve sonrasında olumlu manevi gelişim için temel payanda olmaktadır.

## 2. Manevi Gelişim Deneyimi

Travma sonrasında yaşanan manevi değişim, kişinin dinî inancının tümüyle ilgili olabileceği gibi (inanmıyorken inanmaya başlama, inancını değiştirme, mezhep değiştirme vb.) yalnızca var olan dinî inançlarının kuvvetini de etkileyebilir. Bireylerin dinî yaşantıları, ibadet sıklıkları, dini öğrenme çabaları, Tanrı ile olan ilişki biçimleri (sevgi, güven vb.) gibi unsurlar travmadan etkilenebilir. Kişi, öncesinde var olan inancına daha çok bağlanabilir ya da inancına ait unsurlar hakkında daha derinlikli bir anlayış kazanabilir. Hayatını ve dinî inancını, travmanın gün yüzüne çıkardığı ölüm gibi gerçeklere göre yeniden düzenleyebilir ve bu doğrultuda hayatında yeni amaçlar edinebilir. Fakat dikkat çekmek gerekir ki “manevi gelişim”, kişinin başa çıkma süreci olarak dine başvurmaktan farklıdır. Kişi ciddi olarak önündeki bu zorluğu değişim için bir imkân ve ders almak için bir ibret olarak görmediği sürece, dine olan bu yöneliş de geçici olacaktır.<sup>23</sup>

Araştırmada ele alınan “gelişim”, hastaların hastalık sonrası hayatlarında gerçekleşen kalıcı değişimlerdir. Bu değişimler, dinî yaşantının farklı boyutlarına ait gelişimleri anlayabilmek amacıyla manevi gelişim olarak dört ana başlık altında incelenmiştir: dinî inançta gelişim, dinî duyguda gelişim, dinî yaşantıda gelişim ve insan ilişkilerinde olgunlaşma.

<sup>23</sup> Ali Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 66; Ayşe Murat, Yas ve Dinî Başçıkma: Bir Klinik Örneklem Değerlendirmesi (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 105.

## 2.1. Olumlu/Olumsuz Manevi Değişim

Manevi gelişimi ele alan çalışmalardan bir kısmı trajik olayların, bazı insanlar için dinî ve manevi inançta geçici bir zayıflamaya, şüpheliğe ya da daha az dindar olmaya yol açabildiğini göstermiştir. Buna karşın pek çok araştırmada anlamlandırma çabasının çoğu bireyin inançlarını güçlendiren bir etki yaptığı bulgulanmıştır.<sup>24</sup> HD hastalarıyla yapılmış olan bu çalışmada da bulgular alan yazınla uyumludur. Katılımcıların çok azı, dinî inanış ve dinî duygu anlamında olumsuz bir değişim yaşadığını ifade etmiştir. Yalnızca bir katılımcı (E/13), dinî konular hakkında konuşmak istemediğini belirtmiştir. Hatta “Hastalık dinî inançlarınızı etkiledi mi?” sorusuna pek çoğu “*Hayır, niye etkilesin, onu hiç etkilemedi valla. Daha çok Rabbime şükrediyorum*” (K/26) gibi kesin bir şekilde olumsuz çağrışımları reddeden cümlelerle cevap vermişlerdir. Görüşme yapılan 24 hastadan 15’i başta belirlenen dört manevi gelişim alanlarından en az birinde gelişim deneyimlediğini belirtmiştir. Olumsuz değişim olarak, yalnızca 4 katılımcı namaz ve ibadetlerde zorlandıklarını, bu vazifeleri eskisi gibi yerine getiremediklerini fakat yapmaktan istediklerini ifade etmişlerdir.

## 2.2. Dinî İnançta Gelişim

Dinî inançta yaşanan farklılaşma esasında çok köklü bir değişimdir. Kişinin var olan inançlarını yıkıp, yeni gerçeklik karşısında yeniden inşa etmesini ifade eder. Kişi, Tanrı hakkında var olan tasavvurunun ve inancını değiştirebilir. İnanıyorsa inanmamaya, inanmıyorsa inanmaya başlayabilir ya da mezhep değiştirebilir. Görüştüğümüz hastaların hiçbirisi bu manada köklü bir değişim yaşamamıştır. Nitekim eldeki verilere göre bu tip köklü değişimler nadirdir.<sup>25</sup> Bu başlıkta ele alınan “dinî inançta gelişim” ise, yeni inançların ortaya çıkışını değil,

<sup>24</sup> Doğan, “Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Gelişimlerinde İçsel Dinî Motivasyon, Dinî Başa Çıkma, Sabır ve Şükürün Rolü.”, 218; Tedeschi - Calhoun, “The Posttraumatic Growth Inventory”, 457; Bazı çalışmalar için bkz. James A. Roberts vd., “Factors influencing views of patients with gynecologic cancer about end-of-life decisions”, *American journal of obstetrics and gynecology* 176/1 (1997), 166-172; Gül Tokgöz vd., “Kanserli hastalarda travma sonrası stres bozukluğunun yaygınlığı ve ruhsal gelişim.(The prevalence of post traumatic stress disorder in patients with cancer and post-traumatic growth)”, *New Symposium Journal* 46/2 (2008), 51-61; Zeynep Şimşir vd., “Religion and spirituality in the life of individuals with paraplegia: Spiritual journey from trauma to spiritual development”, *Spiritual Psychology and Counseling* 2/1 (2017), 89-110; Gencer, Hemodiyaliz hastalarında dindarlık ve öznel iyi oluş (Doktora tezi).

<sup>25</sup> Darius Leo vd., “The effect of trauma on religious beliefs: a structured literature review and meta-analysis”, *Trauma, Violence, & Abuse* 22/1 (2021), 161-175.

var olan dinî inançların güçlenmesini ve kişinin hayatında daha belirgin hâle gelmesini ifade etmektedir.

Hastalıkla beraber dinî inançlarına dair bir değişim belirten katılımcılar 3 kişidir. Bu katılımcılardan 2 tanesi, *hastalık sonrası kader inançlarının daha da güçlendiğini*, bir diğer hasta ise *Allah'ın kudretini daha çok hissettiğini* söylemiştir. Kader inancı konusunda K/2, yaşadığı değişimi şöyle ifade etmiştir:

*“Gençken çok kader, bizim elimizde sanardım ama kaderime razıyım şu an. Her şey Allaha geliyor. (...) aslında gerçekten kader, alın yazında ne varsa onu göreceksin.” (K/2)*

Allah'ın kudretini daha çok hissettiğini söyleyen E/1 ise yaşadıklarını şöyle anlatmıştır:

*“Allah sana güç vermezse yapamazsın ki. Onu fark ediyorsun. O sana güç vermezse gözünü kapatamazsın.” (E/1)*

Bu iki temanın (*kader inancında güçlenme* ve *Allah'ın kudretini hissetme*) birleştiği nokta ise, kişinin hissettiği aciziyet ve çaresizlik karşısında kontrolün kendisinde değil, bütün olayları yöneten daha yüce bir kudrette olduğunu fark etmesidir. Kişi, yaratıcının kudretinin her şeyi kapsadığını ve kontrolün onda olduğunu fark etmiştir. Denney,<sup>26</sup> kanser hastalarının manevi gelişimini anlamak için yaptığı çalışmada böyle bir değişimi “kontrol odağında artış” olarak isimlendirmiş ve bireyin Tanrı'nın kudretinin kapsayıcılığına olan inanç ve teslimiyetteki artışı, kendi çalışmasında manevi gelişim alanlarına dâhil etmiştir. Esasında, dinî yaşayışta gelişim alanına ait olan duanın sıklığında ve derinliğinde olan artış da bu inancın güçlenmesiyle ilgilidir. Allah'ın kudretinin kapsayıcılığının hissedilmesi kişiyi duaya itmekte ya da tam tersi aciziyet sonucu yöneldikleri dua tavırları kişinin inancının güçlenmesine yardım etmektedir.

### 2.3. Dinî Duyguda Gelişim

Çok boyutlu bir olgu olan din ve maneviyatın tezahür ettiği en önemli boyutlardan birisi duygu boyutudur. Özellikle kişinin Allah ile kurduğu ilişki, dinin en önemli dayanak noktalarından biridir. Hatta daha çok hayatın içinde benimsenmiş bir dindarlığı (iç güdümlü dindarlık), dış şartlara bağlı dindarlıktan ayıran (dış güdümlü dindarlık) şey de dinin duygu boyutudur. Bu boyut kişinin din ve Allah ile kurmuş

<sup>26</sup> Denney, Posttraumatic Spiritual Growth ,17,32 .

olduğu ilişkinin derinliğini ifade eder. “*Dinî duyguda gelişim*” ifadesi de bu derinliğin artışı ve zenginleşmesini ifade etmektedir.

Toplamda 8 katılımcı, hastalıklarının dinî duygularında olumlu değişime neden olduğunu ifade etmiştir. Katılımcılardan 5 tanesi, *Allah ile ilişkilerinde gelişme* olduğunu; 3 tanesi ise *dine daha çok bağlandıklarını ifade etmiştir.*

Allah ile ilişkilerinde gelişme deneyimleyen hastalar, hastalık sonrası “*Allah’a daha yakın olduklarını*”, “*Ona daha çok güvendiklerini*”, “*Ona daha çok teslim olduklarını*” ve “*Yaptıkları dualarda Allah’a karşı daha içten olduklarını*” söylemişlerdir. Tekrar ifade etmek gerekir ki bu değişim, başa çıkma için geçici bir yönelişi değil; kişinin hayatında yer alan kalıcı bir değişimi ifade etmektedir. Mesela dua pratikleri açısından yaşadığı duygusal değişimi anlatan K/28 şu cümleleri sarf etmiştir:

*“Şimdi Kurban olduğum Allah’a, yani devamlı diyorum ki, çocuklarıma da diyorum, annem Allah’ı unutmayın. Allah’tan isteyin. Yani Allah ile aranıza kimseyi koymayın. Allah kulun vakti zamanı geldiği zaman istediğiniz her şeyi verir.” (K/28)*

170 | db

Burada ifade edilen dua pratiği, kişinin yalnızca yardım almak için Allah’a dönmesini değil, Allah ile kurduğu daha yakın ve güven dolu bir ilişkiyi ifade etmektedir. Benzer şekilde K/5:

*“Değişmedim de, Rabbime daha güvendim” (K/5)* sözleriyle böyle bir ilişki değişimini ifade etmiştir.

Denney’in<sup>27</sup> kanser hastalarıyla yaptığı çalışmada hastalar, duanın sıklığında olmasa da derinliğinde artış yaşadıklarını, dualarının resmiyetten çıktığını ve duaları içerisinde Tanrı ile daha yakın bir bağ kurabildiklerini bildirmişlerdir. De Castella ve Simmonds’un<sup>28</sup> farklı travmalar geçirmiş kişilerle yapmış olduğu çalışmada da katılımcılar, yaşadıklarından sonra Tanrı ile daha kişisel bir ilişki kurduklarını ifade etmişlerdir.

Omurilik felci geçiren kişilerle görüşme yapan Şimşir ve arkadaşları da hastaların manevi hayatlarındaki değişim konusunda benzer sonuçlara ulaşmışlardır. Katılımcıların neredeyse yarısı hastalıkla

<sup>27</sup> Denney, Posttraumatic Spiritual Growth., 17, 32.

<sup>28</sup> Rosemary De Castella - Janette Graetz Simmonds, ““There’s a deeper level of meaning as to what suffering’s all about’: experiences of religious and spiritual growth following trauma”, *Mental Health, Religion & Culture* 16/5 (2013), 536-556.

beraber Allah'a daha yakın olduklarını ifade etmişlerdir. Ayrıca bir kısmı Allah'a olan imanlarının arttığını söylerken bir kısmı Allah'ın cömert/kerim olduğuna inandığını söylemiştir. Yazarlar, hastaların çoğunun Allah'a karşı tutumlarına olumlu değişim yaşamasını İslam inancının barındırdığı ilkelere bağlamışlardır. Onlara göre Kuran-ı Kerim'de peygamberlerin yaşadığı zorlukları anlatan hikâyeler ve İslam'ın öngördüğü olumlu Allah tasavvuru (affedici, merhametli, cömert ve kullarına yakın) hastaların olumsuz değişimden ziyade olumlu değişimler yaşamasına katkıda bulunmuştur.<sup>29</sup>

Bunlardan başka 3 katılımcı, hastalık ve tedavi sonrası dinlerine daha çok bağlandıklarını ifade etmişlerdir. "*Dinî yaşayış*"la da ilgili olan bu değişim, *dinî duygu* açısından dinî faaliyetlere verilen önceliği ifade etmektedir. Kişi için bu faaliyetler, diğer meşguliyetlerinden daha değerli hâle gelmektedir. Yapılan ibadetler yapılması gereken resmî vazifelerden öte, yapılmaya değer ve öncelikli işler hâline gelmektedir. Ölümün farkındalığı da bu konuda değişimi tetikleyen unsurlardandır:

*"Şimdi daha yakın. Önce yapıyordum ama şimdi daha zamanımı ayırıyorum Allah yolunda. Şimdi hastasın, diyaliz altında gidebilirsin, o yüzden daha kendimi veriyorum. İşe değil, ama Allah yoluna."* (K/18)

db | 171

Travmatik olay dinin kişi için anlamını ve değerini yenileyip dinî inancı ile daha derinden bağ kurmasına yardım edebilmektedir. De Castella ve Simmonds'un farklı travmalar yaşamış 10 kadınla yaptığı mülakatta katılımcıların çoğu daha öncesinde üstünkörü ve şekillenmemiş dinî nosyonlarının yaşadıklarıyla birlikte parçalandığını ve daha derin bir anlam arayışına girdiklerini ifade etmişlerdir. Dinin hayatlarının her yanına sızmaya başladığını, dinî pratiklerin daha az resmî hâle geldiğini ve Tanrı'nın varlığını her an hissedebildiklerini söylemişlerdir.<sup>30</sup> Siegel ve Schrimshaw'ın HIV/AIDS'li kadınlarla yapmış oldukları görüşmede de katılımcılar uzun zamandır gaflette oldukları dinî köklerine yeniden döndüklerini ifade etmişlerdir.<sup>31</sup> Özellikle İslam dini söz konusu olduğunda bu değişim ahiret inancıyla kesişmektedir. Asıl çalışılması gerekenin ölüm sonrası hayat olduğu ve bu

<sup>29</sup> Şimşir vd., "Religion and spirituality in the life of individuals with paraplegia", 100.

<sup>30</sup> De Castella - Simmonds, "There's a deeper level of meaning as to what suffering's all about", 536-556.

<sup>31</sup> Karolynn Siegel - Eric W. Schrimshaw, "Perceiving benefits in adversity: Stress-related growth in women living with HIV/AIDS", *Social science & medicine* 51/10 (2000), 1543-1554.

dünyadaki zevk ve kazanımların geçici olduğu inancının kişinin kendi hayatı için daha belirgin hâle gelmesi böyle bir değişimin özünü oluşturur. Bilişsel olarak kabul edilen bu gerçeklik, benimsendiğinde duygusal olarak da kişinin dinine daha çok bağlanması ve ehemmiyet vermesi ile sonuçlanır.

#### 2.4. Dinî Yaşayısta Gelişim

Katılımcıların en çok değişim bildirdiği 2 alandan biri (*insan ilişkilerinde olgunlaşmayla beraber*) bireysel *dinî yaşayış*larıdır (10 katılımcı). Kişi, inanç ve duygu boyutuyla yaşadığı değişimi pratik olarak da hayatına aktarmaya karar verir ve hayatı için yeni bir yön tayin eder. Bu değişim bir önceki başlıkta ele alınan duygusal ve bilişsel değişimle de yakından ilgilidir. Pratik anlamda yaşanan bu kalıcı değişim, kişinin yalnızca hastalığına değil hayatına da yeni bir anlam ve gaye yüklemesinin sonucudur. Ardındaki bilişsel ve duygusal süreçlerle beraber kişinin hayatına dair aldığı önemli bir kararı ve dolayısıyla manevi alana dair belki de en zor ve kapsamlı değişimi ifade eder.

172 | db

Dinî yaşayısta gelişim bildiren bu 10 katılımcının bildirdikleri değişimler şunlardır: *hastalık deneyimi sonrası ölümün yakınlığını hissederek yaşamak* (5 kişi), *dine göre hayatını yeniden düzenlemek* (4 kişi), *daha düzenli namaz kılmak* (4 kişi), *dinî kitap okumak* (1 kişi), *kötü alışkanlıklarını bırakmak* (1 kişi).

Katılımcıların manevi anlamda yaşadıkları değişimlerden ilki "*ölümün yakınlığını hissederek yaşama*"ya başlamaları olmuştur. SDBY kaynaklı ölüm oranları, kanser kaynaklı ölüm oranlarına yakın ilerlemektedir.<sup>32</sup> Ayrıca, diyaliz ortamında beraber tedaviye girdikleri arkadaşlarının ölümünü görmek de hastanın ölüm konusundaki farkındalığını arttırmaktadır. Dünya hayatının biteceği gerçeği daha derinden hissedilmektedir. Bir başka ifadeyle, hastalık süresince ve tedavi ortamında yaşananlar, bir taraftan kişinin acziyet deneyimi yaşamasına diğer taraftan da ölüm farkındalığının artmasına katkıda bulunmaktadır:

*"Tabi ölüm var, ben bir saat sonra eve gidip gidemeyeceğimi bilmemem ki, belki de öleceğim. Bilemem. (...) Çünkü ben burada çok şey görüyorum ki, kadın buraya geliyor sapsarı, çıkmadan yoruluyor, kalp yoruluyor duruyor. Şimdi ben buraya her gelmem de diyorum ki,*

<sup>32</sup> Gülendamlar Akgül, "Son Dönem Böbrek Yetmezliği (SDBY)", *Sağlık Psikolojisi Alan Uygulamaları: Kronik Hastalıklar*, ed. Nuran Aydemir - Ayla Hocaoğlu Uzunkaya (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2020), 494.

*ölüm her an aklımda, her gün aklımda, eve gidecek miyim, eve gidecek miyim?” (K/6)*

Ölümün her an gerçekleşebileceği kabulüyle beraber kişi ölüm fikriyle beraber yaşamaya başlamaktadır. Bu fikirle beraber katılımcılar önceliklerinin ve neyin önemli olduğu konusunda bakış açılarının değiştiğini ifade etmişlerdir:

*“Hayatı gerçek anlamıyla anlıyorsun, yaşamak iyi bir şeydir. Kıymetini biliyorsun. Çok şükür bugün de nefes alıyoruz diyoruz, şükre diyoruz.” (E/19)*

*“Dünya malına şey yapmamayı öğrendim... Tabi ölüm var, ben bir saat sonra eve gidip gidemeyeceğimi bilmemem ki, belki de öleceğim.” (K/6)*

Bu durum bazı hastalar için yaşam boyunca daha dikkatli adımlar atmalarına sebep olmuştur:

*“Ölümü biliyorsun ya, yanlış kırmak istemiyorsun, haram lokma, işte vs. Yaptığım şeyleri söylemek istemiyorum. Ufak da olsa yardım ediyorum.” (K/2)*

*“Yani günah işlememeye çalışıyorum. Çocuklarıma iyi şey olmak istiyorum.” (K/28)*

Katılımcıların yaşadıkları değişimlerden ikincisi “dine göre yeniden hayatlarını düzenlemek”tir. Bu değişim, yalnızca ibadetlere yönelme ve duygusal olarak dine daha çok bağlanmaktan farklıdır. Dinin önem verdiği bütün boyutlarıyla hayatına yeni alışkanlıklar katmayı ifade etmektedir. Manevi gelişim yönünde yaşanan böyle bir değişim travma sonrası gelişimi tanımlayan “dopdolu bir dönüşümü”<sup>33</sup> ifade etmektedir. Dört hasta böyle bir değişim yaşadığını ifade etmiştir:

*“Dine, Allah yoluna daha çok bağlanıyorsun. Sabahları erken kalkarım. Çok da erken kalkarım. Diğer aile fertleri, çalışmalar hariç 10-11 e kadar yatarlar. Sabah kalkarım kendi başıma, elimi yüzümü yıkar abdestimi alırım, namazımı kılarım. Çayımı korum ocağıma, 2 bardak çayımı içerim. O süreçte telefonumu açarım. Mesela dini sohbetler oluyor ya, Nihat Hatipoğlu gibi, örnek vermek istersek, bunların sohbetlerini dinlerim.” (E/1)*

<sup>33</sup> Pınar Dursun - İbrahim Söylemez, “Travma sonrası büyüme: Gözden geçirilmiş son model ile kapsamlı bir değerlendirme”, *Türk Psikiyatri Dergisi* 31/11 (2020), 4.

*“Daha çok dua, Kuran. Artıyor. Namaz kılmıyordum, namaza başladım. İyiliği falan öğrendim. Birine yardımcı olmayı.” (K/5)*

Son cümleleri kullanan katılımcının (K/5), 14 yıldır HD tedavisine devam ediyor olması yaşadığı değişimin geçici bir yönelme değil, travma sonrası gelişim tanımlarının ifade ettiği şekliyle, hayatına dair “dopdolu bir değişim” olduğunu göstermektedir.

Bazı katılımcılar içinse hastalık, İslam’ın en değerli ve günde beş vakit olmasıyla kişilerin özel bir çaba ve iradesini gerektiren namaza başlamalarına ya da daha düzenli bir namaz alışkanlığı edinmelerine sebep olmuştur:

*“Çok şükür hastaneden çıktıktan sonra çok şükür namazımı da. Ha daha önce de arar ara kılıyordum ama ara ara. Biraz kıl biraz terk et. Şu an şükür devam ediyorum, bir sıkıntım yok.” (E/1)*

Özellikle hâlsizlik, fiziksel kısıtlamalar, diyaliz süresi sebebiyle hastaların namaz ve abdest konusunda yaşadıkları zorluklar ve hatta bazı hastaların namazı bırakmak/azaltmak durumunda kaldıklarını ifade ettikleri göz önünde bulundurulursa manevi alanda yaşanan bu değişimin önemi anlaşılabilir.

Bunların dışında katılımcılardan bir tanesi “*daha çok dinî kitap okuduğu*”nu, bir diğeri de alkol ve uyuşturucu gibi “*kötü alışkanlıklarını bıraktığını*” ifade etmiştir. Benzer sonuçlar Şimşir ve arkadaşlarının omurilik felci geçiren hastalarla yaptığı görüşmede de yer almaktadır. Hastaların dördü namazlarını daha düzenli ve sık kılmaya başlarken, biri dinî kitaplar okumaya başlamış, dört hasta da yeni dinî ritüelleri hayatına katmıştır. Yalnızca bir hasta ibadetlerinde azalma yaşadığını belirtmiştir.<sup>34</sup> Doğan’ın şehit aileleriyle yaptığı çalışmada da katılımcıların yarısı ibadet ve dinî yaşayış adına olumlu değişimler yaşadıklarını ifade etmişlerdir. dinî yaşayış ya da duygu boyutunda olumsuz değişim bildiren olmamıştır.<sup>35</sup>

Yaşanan bu değişimler aynı zamanda kişilerin hayatlarına yükledikleri anlam ve amaçla yakından ilgilidir. Din ve maneviyat ise, ölümün gerçekliğinin ve dünyanın geçiciliğinin daha çok fark edildiği böyle bir deneyim içerisinde -nitekim katılımcılardan 8 tanesi hastalıkla beraber ölümü daha yakın hissettiklerini ve daha çok

<sup>34</sup> Şimşir vd., “Religion and spirituality in the life of individuals with paraplegia”, 89-110.

<sup>35</sup> Doğan, “Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Gelişimlerinde İçsel Dinî Motivasyon, Dinî Başa Çıkma, Sabır ve Şükürün Rolü.”, 196.



hatırladıklarını açıkça ifade etmişlerdir- hayatla beraber ölümlerini de anlamlı kılacak bir amacın varlığını bireylere sunar. Değişim, kişinin yaşadığı bu gerçeklik karşısında girdiği varoluşsal sorgulama sonucu dünyayı da aşan bir amaca yönelme gayretinin sonucudur. Fakat olumlu dinî başa çıkmayı kullanan hastaların hepsinin böyle bir değişimi yaşamamış olması, bu konuda kişinin özel bir gayret ve tercihinin de olması gerektiğini göstermektedir. Nitekim hastalardan bazıları, hastalıkları sonrası din adına daha çok gayret etmeleri gerektiğinin farkında olduklarını, ancak bunu yapamadıklarını ifade etmişlerdir:

*“(Dini inancı) Etkilemiyor, biz uzaklaşıyoruz. Hiç etkilemiyor. Şurada ezan okunuyor, kalk diyor ya seni Rabbin çağırıyor. Bu en başta senin görevin zaten. Ama yok biz oturduğumuz yerden, ben kendi adıma, aman başlarız ya...” (E/20)*

Dünyayı aşan bir amacın kabulüyle beraber gelen yeni bir anlamlandırılmaya eşlik eden çabayla gelen değişim katılımcı E/1’in sözlerinde açıkça izlenebilmektedir:

*“(Bazen hastalık kişinin Allah’tan daha çok uzaklaşmasına sebep olur?) Tam tersi, tam tersi. Cenab-ı Allah insanlara bir kalp verdi. Kalbin görevi sadece bu dünyalık değildir. Bunu diyor, Bana karşı iman etmezsen, seni cennete almam. Ha Cennete girecek insan olur. Yüzde doksanı girecek diyor. Ama atıyorum senin 5 kâğıtlık günahın var, ama benim günahım 100 kâğıtlık. Ben daha fazla süreçte cehennemde kalacağım. Biz de şunu düşünüyoruz. Arada arkadaki 30 yıl geçti. 30 yıl boyunca, az önce bahsettiğimiz, bazı hatalarımız da olmadı dersek, (...) kul haklarına girdiğimiz de olmuştur. Bilerek ya da bilmeyerek. O yüzden diyorum, kalan süreci cenabı Allah bilir ha, yaşımız elli. En azından diyoruz, 3-5 sene yaşayacaksak yaşayalım. Bu arada tam dört dörtlük İslamiyet’i yaşamıyoruz, yaşıyoruz dersek yalan söyleriz. Ölüm anı diyelim. Normalde derdim ki, hasta yattı öldü, toprağa gömüldü gitti. Ama orda bir süreç var. Dini açıdan bir şeyler var. Onları öğreniyorsun. Ancak bunları hissetmiyorsun. Ya diyorsun daha erken, hep öteleme hep öteleme. Bir bakıyorsun yaş gelmiş, bir bakıyorsun, ecel gelmiş. O yüzden dini boyutuna değer veriyorum.” (E/1)*

“Kalbin görevi sadece bu dünyalık değildir” sözü, katılımcının hayatına yüklediği anlamı ifade etmektedir. Katılımcı, bu anlamlandırılmaya uygun olarak hayatını yeniden düzenleme yoluna gitmiştir. Yukarıdaki alıntılarda görülebileceği gibi, diğer hastaların yaşadığı değişimler de bir şekilde ahiret inancıyla ve bunun kişiye yüklediği sorumlulukla alakalıdır. Bununla beraber hem dinî başa çıkma hem de

manevi gelişim alanında yapılan daha önceki araştırmalarda ahiret inancına az temas edilmesi şaşırtıcıdır.<sup>36</sup>

## 2.5. İnsan İlişkilerinde Olgunlaşma

Travma sonrası gelişim, her ne kadar bireyin kendi bilişsel, duygusal ve davranışsal farklılaşma sürecini ifade ediyorsa da söz konusu değişim ve dönüşüm toplum içerisinde gerçekleşen bir olgudur. Kişinin bireysel hayatını etkilediği gibi diğer insanlarla ilişkisine tesir etmesi de olağandır. Bu değişimler doğrudan kişinin dinî-manevi kaygılarıyla ilgili olabileceği gibi onlardan bağımsız da olabilir. Fakat özellikle İslam inancında ahlak ve insan ilişkilerinin özel yeri ve hastaların bu alanı çoğunluğunun dinî hayatlarının önemli bir parçası olarak görmesi sebebiyle bu temayı manevi gelişimden ayırmak kolay görünmemektedir. Nitekim aşağıda görüleceği üzere bazı hastalar yaşadıkları bu değişimleri dinî terimlerle açıklamaktadırlar.

Hastalık ve hemodiyaliz ile değişen yeni hayatlarında, insan ilişkilerinde olumlu anlamda değişim bildiren 10 katılımcı bulunmaktadır. Bu katılımcılar, *şefkat-empati ve yumuşak huyluluklarında artış olduğunu* (5 kişi), *insanlarla daha yakın ilişkiler kurduklarını* (4 kişi), *daha hoşgörülü ve nazik olduklarını* (3 kişi) ve *daha yardımsever olduklarını* ifade etmişlerdir (2 kişi).

İnsan ilişkilerine dair en çok ifade edilen değişim, "*şefkat-empati ve yumuşak huyluluk*"ta artıştır. Katılımcılar, yaşadıkları hastalıkla birlikte özellikle hastaları daha iyi anladıklarını, daha şefkatli hâle geldiklerini ve insanları kırmamak için daha dikkatli olduklarını söylemişlerdir:

*"Daha önce hani, karşıdaki insanı yargılıyorsun, dinlemeden etmeden. Bir bakışta anlayamıyorsun, hasta mı sağlıklı mı. şimdi hani insanlara yaklaşırken daha temkinli yaklaşıyoruz. Sağlıklı mı, hasta mı bir sıkıntısı var mı?" (K/16)*

Katılımcılar, şefkat ve empati konusundaki değişimlerini hastalık tecrübesine bağlarken, başkalarını kırmama gayretindeki değişimi ölümün farkındalığına ve dinî sorumluluklarına bağlamışlardır:

*"Şefkat, hep vardı bende zaten. Daha da iyi oldu zaten. Ölümü biliyorsun ya, yanlış kırmak istemiyorsun, haram lokma, işte vs." (K/2)*

<sup>36</sup> Kula, "Gençlerde İzdırıp Tecrübesine Bağlı Dini Krizle Başa Çıkmaya Yönelik Öneriler".

*“Daha kendimi veriyorum. Kuranımı okuyorum, işte diyorum kimseyi kırmıyorum, Allah için.” (K/18)*

Elde edilen ikinci tema insanlarla “*daha yakın ilişkiler*” kurmaktır. Aile ilişkilerine daha çok önem verme, insanlara daha sıcakkanlı davranma ve sevginin artması bu temada katılımcıların bildirdiği değişim özellikleridir. Bu değişimin sebebi hastalık döneminde çevredekilerin yaptığı fedakârlıklar olabildiği gibi, yalnızca kişinin kendi iç dünyasında duygusal bir değişimden de kaynaklanabilmektedir. Katılımcılar bu temada dinî bir atıfta bulunmamışlardır:

*“Evini biliyorsun. Eşinin kıymetini biliyorsun. Eşin bırakabilirdi yani, hasta oldum ben. Eşim bayağı bir mücadele etti yani.” (K/5)*

*“Daha önce daha önce karşı konuşmazsa hiç konuşmazdım. Ama şimdi artık, diyelim ki komşuları görüyorum veya çevreyi. ‘Merhaba nasılsın, komşu nasılsın iyi misin’ diyorum. Hani önceden konuşmazdım.” (K/28)*

Ortaya çıkan üçüncü tema ise “*daha hoşgörülü ve nazik*” olmadır:

*“Belki de insanlara karşı biraz daha hoşgörülü olmayı öğretti. Aileme daha yakın daha yumuşak davranmayı öğretti.” (E/22)*

Bu temalarda hastalar dinî bir atıfta bulunmamışlardır. Hatta dinî konular hakkında konuşmama ricasında bulunan katılımcı E/13, hastalıkla beraber “*daha hoşgörülü ve nazik*” oluşunu ifade etmiştir. Fakat özellikle prososyal davranışın gelişimi, İslam özelinde kişinin dinî inanç ve motivasyonu ile bağlantılıdır. Nitekim katılımcılarımız, bu başlık altında ortaya çıkan son tema olan “*daha yardımsever olmak*”ı da “*şefkat ve insanları kırmama*”da olduğu gibi dinî bağlamda açıklamışlardır:

*“Ölümü biliyorsun ya, yanlış kırmak istemiyorsun, haram lokma, işte vs. Yaptığım şeyleri söylemek istemiyorum. Ufak da olsa yardım ediyorum.” (K/2)*

*“Daha çok dua, Kuran. Artıyor. Namaz kılmıyordum, namaza başladım. İyiliği falan öğrendim. Birine yardımcı olmayı.” (K/5)*

Travmatik olayın insan ilişkilerine etkisiyle ilgili yukarıdaki bulgular alan yazınla da uyumludur. Hefferon ve arkadaşlarının fiziksel hastalık akabinde travma sonrası gelişimi ele alan 57 nitel çalışmayı taramışlar ve “*empatide artışı*” pek çok çalışmada ortaya çıkan ortak bir tema olarak tespit etmişlerdir. Ayrıca, insanların fiziksel bir

hastalık sonrası “daha sabırlı ve ilgili” olmaları, “bütün insanlıkla kurulan duygusal bir bağ” hissini deneyimlemeleri de elde edilen ortak temalardandır.<sup>37</sup> Benzer şekilde kanser hastalarının yaşadıkları değişimleri ele alan çalışmalardan faydalanan Thornton da, hastaların sosyal ilişkilere daha çok önem verdiğini, özellikle aile bireyleriyle daha iyi ilişki içerisinde olduklarını, insanlara yakınlık hissettiklerini tespit etmiş ve kendi aileleri de daha yakın ve ilgili hâle gelme gibi durumları sıklıkla deneyimlediklerini ifade etmiştir. Hastaların ilişkilerindeki değişimler daha çok olumlu olmuştur.<sup>38</sup> Ayrıca Yorulmaz ve arkadaşlarının HD hastalarıyla yaptığı çalışmada kişilerarası ilişkiler ve yaşam felsefesi hastaların en fazla gelişim gösterdiği alanlardandır.<sup>39</sup> Benzer şekilde Arjeini ve arkadaşlarının çalışma yaptığı HD hastaları da en fazla manevi ve kişilerarası ilişkilerde gelişim göstermiştir.<sup>40</sup>

Bu çalışmanın yukarıdaki araştırmalardan farklı olarak ele aldığı konuya kişilerarası değişimin manevi gelişimle de bağlantılı olabileceğidir. Her ne kadar katılımcılar, bu bağlamda yaşadıkları her değişimi dinî ve manevi bir çerçeve içerisinde açıklamamış olsalar da, *şefkat, insanları kırmama* konusunda hassasiyet elde etme ve *daha yardımsever olma* noktasında yaşadıkları değişimi dinî bağlantılarla açıklamışlardır. Özellikle ölüm farkındalığı ve bununla gelen sorumluluk hissi katılımcıları İslam’ın özellikle öğütlediği insanlara güzel muamele hususunda daha dikkatli davranmaya itmiştir. Kişinin inancıyla beraber hayatına yüklemiş olduğu “vazife ve sorumluluk” manası hastalara yeni bir farkındalık ve amaç kazandırmış görünmektedir. Bu hayatın “ahiret hayatına hazırlanma” olduğu gerçeği, kişinin hastalıkla beraber kendi köşesine çekilmek yerine başkalarına da faydalı olmak, hiç değilse onları incitmemek noktasında daha dikkatli olmak gayretini doğurabilmektedir.

<sup>37</sup> Kate Hefferon vd., “Post-traumatic growth and life threatening physical illness: A systematic review of the qualitative literature”, *British Journal of Health Psychology* 14/2 (2009), 343-378.

<sup>38</sup> Andrea A. Thornton, “Perceiving benefits in the cancer experience”, *Journal of Clinical Psychology in Medical Settings* 9/2 (2002), 153-165.

<sup>39</sup> Hatice Yorulmaz vd., “Posttraumatic growth in chronic kidney failure disease”, *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 5/ (2010), 2313-2319.

<sup>40</sup> Zahra Arjeini vd., “The relationship between posttraumatic growth and cognitive emotion regulation strategies in hemodialysis patients”, *Journal of Education and Health Promotion* 9/ (2020).

## Sonuç ve Öneriler

Makalede, hayat sınırlayıcı bir hastalık ve zorlayıcı tedavi sürecinden geçen hemodiyaliz hastalarının bu meşakkatli deneyimleri ile değişen hayatlarında deneyimledikleri “manevi gelişim” ve bunun ardında yatan duygusal ve bilişsel değerlendirmeler ele alınmıştır. Ayrıca manevi gelişim alanında sayılan davranış farklılaşmaları üzerinde durulmuştur.

Anlamlandırma, genel olarak TSG ve bu makale özelinde manevi gelişim için kilit bir unsurdur. Dinî anlamda hastaların hastalıklarını ve tedavi süreçlerini nasıl değerlendirdikleri manevi gelişim sürecini anlamak için önemlidir. Mülakatlar, katılımcıların hastalıklarını dinî anlamda olumsuzdan ziyade olumlu bir şekilde anlamlandırmaya yatkın olduğunu göstermektedir. Katılımcılar yaşadıklarını anlamlandırırken en çok “Allah’ın sevdiği kula hastalık vereceği” ifadesini kullanmışlardır. Kur’an’da zorluk çeken peygamberlerin kıssalarıyla da pekiştirilen bu bakış açısı, kişinin yaşadığı zorluğu “ceza, lanet, gazap” gibi olumsuz çağrışımlardan korumaktadır. Aynı zamanda Allah’a karşı hoşnutsuzluk yaşanmasının da önüne geçmektedir. Ayrıca hikmetli bir Allah tasavvuru ve inancının sonucu olarak bazı hastalar, sevilen kula verilen bu hastalığın kulun günahlarını temizlemek, onun sesini duyurmak ya da onu uyandırmak gibi gayeleri olduğunu ifade etmişlerdir. Katılımcılar, hastalıkları için “uyarı/uyandırma”, *ahirette iyi olmak için umut*, “*hayat yalnızca bu dünyadan ibaret değil*”, “*imtihân-sınama*”, “*kader-yazgı*”, “*Rabbimin hediyesi*” şeklinde olumlu ifadeler kullanmışlardır. Katılımcılardan yalnızca 2 tanesi hastalığın ceza olabileceğini fakat hastalıklarını kendilerine verilen bir ceza olarak görmediklerini ifade etmişlerdir. Bu başlık altında ortaya çıkan önemli bir tema ise hastaların yine “ahiret inancı”nı anlamlandırmada önemli bir referans noktası olarak kullanmalarınıdır. Hastalığın günahlara kefaret olarak ahirette daha iyi olacaklarına dair bir umut olması ve asıl hayat olarak ahiret hayatı olduğu inancı hastaların hem yaşadıkları bu zorlu deneyimi hem de yaşamın tamamını anlamlandırmaları ve buna göre bir yaşam tarzıyla amaç belirlemeleri için önemli bir yerde durmaktadır. Katılımcıların ifadelerine göre bu anlamlandırma mekanizması, zorluklar karşısında daha güçlü bir dinî yaşantıyla karşılık verebilmenin de (manevi gelişim) önemli bir kaynağı gibi durmaktadır.

Manevi gelişim başlığında elde edilen bulgulara göre ise 24 katılımcıdan 15’i en az bir alanda manevi gelişim deneyimlediğini ifade etmiştir. Bu alanlar dinî inanç, dinî duygu, insan ilişkilerinde olgunlaşma

ve dinî yaşantıdır. Hastalardan hiçbiri, dinî pratiklerde (özellikle namaz) zorlanma veya azalma dışında manevi bir gerileme yaşamamış, yalnızca bir katılımcı dinî konular hakkında konuşmak istemediğini belirtmiştir. *Dinî inançta gelişim* açısından, literatürle uyumlu olarak radikal değişimler yaşanmamış, yalnızca bazı hastalar (3 kişi) kader inancında ve Allah'ın kudretini daha çok hissetme bağlamında bir güçlenme olduğunu belirtmişlerdir. Bu iki ifadenin birleştiği nokta ise kişinin hissettiği acizyet ve çaresizlik karşısında kontrolün kendisinde değil, bütün olayları yöneten daha yüce bir kudrette olduğunu fark etmesidir.

*Dinî duyguda yaşanan* gelişim ise, kişinin Allah ile daha yakın bir ilişki kurmasını ve dinine daha çok bağlanmasını ifade eder. Travmatik olay dinin kişi için anlamını ve değerini yenileyip dinî inancı ile daha derinden bir bağ kurmasına yardım edebilmektedir. Hastaların ifadeleri göz önüne alındığında, bu değişim kişinin hastalık ve tedavinin zorlukları karşısında hissettiği çaresizlik/acizyet hissiyle olduğu gibi ahiret inancıyla da ilişkilidir. Asıl çalışılması gerekenin ölüm sonrası hayat olduğu, bu dünyadaki zevk ve kazanımların geçici olduğu inancının kişinin kendi hayatı için daha belirgin hâle gelmesi böyle bir değişimin özünü oluşturmaktadır. Bilişsel olarak kabul edilen bu gerçeklik benimsendiğinde duygusal olarak da kişinin dinine daha çok bağlanması ve önemiyet vermesi ile sonuçlanmıştır.

180 | db

Kişinin dinî/manevi hayatına dair en zor ve kapsamlı değişimi ifade eden *dinî yaşayışta gelişim*, duygusal ve bilişsel süreçlerden sonra kişinin hayatına dair aldığı önemli bir kararı barındırmaktadır. Dinî yaşayışta değişim, en çok olumlu değişimin yaşandığı iki alandan biridir (insan ilişkilerinde olgunlaşmayla birlikte). Hastalar, *hastalık sonrasında ölümün yakınlığını hissederek daha dikkatli yaşadıklarını, hayatlarını dine göre yeniden düzenlediklerini, daha düzenli namaz kıldıklarını, dinî kitaplar okumaya başladıklarını ve kötü alışkanlıklarından bazılarını bıraktıklarını* ifade etmişlerdir. Bunların arka planında ortak olan tema ise, hastaların bu dünyayı aşan bir amacı kabul etmeleridir. Bir katılımcının "*kalbin görevi yalnızca bu dünya için değildir*" (E/1) sözüyle özetlediği şekliyle, bu başlıkta değişim yaşayan hastalar, hastalıkları içerisinde bu dünyanın ötesinde uzanan bir amacın varlığını kabul etmiş ve hayatlarını buna göre yeniden düzenlemişlerdir.

Katılımcıların hastalık sonrası yaşadıkları son manevi gelişim alanı *insan ilişkilerinde olgunlaşmadır*. Katılımcılar *şefkat ve empati*

*duygularının arttığını, insanları kırmamak için daha dikkatli olduklarını, daha hoşgörülü ve nazik, daha yardımsever olduklarını* ifade etmişlerdir. Bununla beraber bu değişimi yaşayan her hasta bu değişimi din/maneviyatla ilişkilendirmemiştir. Fakat özellikle *şefkat ve insanları kırmama konusunda hassasiyet elde etme ve daha yardımsever olma* noktasında yaşadıkları değişimi dinî bağlantılarla açıklamışlardır. Bilhassa ölümün farkındalığı ve bununla beraber gelen sorumluluk hissi katılımcıları İslam'ın özellikle öğütlediği insanlara güzel muamele hususunda daha dikkatli davranmaya itmiştir. Kişinin inancıyla beraber hayatına yüklemiş olduğu "vazife ve sorumluluk" manası hastalara yeni bir farkındalık ve amaç kazandırmaktadır. Bu hayatın "ahiret hayatına hazırlanma" olduğu gerçeği, kişinin hastalıkla beraber kendi köşesine çekilmek yerine başkalarına da faydalı olmak, hiç değilse onları incitmemek noktasında daha dikkatli olmak gayretini doğurabilmektedir.

Alan yazındaki vurgulardan farklı olarak bu araştırmada ortaya çıkan önemli tema, kişinin hissettiği "çaresizlik ve acizyet hissiyle" beraber "ahiret inancı"nın da hem başa çıkma hem de manevi gelişim adına önemli olduğudur. Bu anlayış, kişinin "tek hayatının kronik bir hastalıkla mahvolduğu" düşüncesini bertaraf ederek yeni bir hayatın umudunu vermekte ve günahlara kefaret olduğu düşüncesiyle hastalığa olumlu bakmasını temin ederek hastayı teselli etmektedir. Bununla beraber asıl hayatın ahiret olduğu ve oradaki kurtuluş için çalışılması gerektiği düşüncesi hastalığın içerisinde kişiye bir amaç vermekte ve hayatını bu öncelik sırasına göre yeniden düzenlemesini sağlayarak manevi gelişimin de temelini oluşturmaktadır. Ahiret inancıyla beraber dinî inancın kişiye vermiş olduğu "vazife bilinci" ve "sorumluluk duygusu" da kişiyi geçmiş hayatını telafi etmek ve Allah ve ahiret için çalışmak noktasında teşvik etmektedir. Bu da olumlu manada manevi bir değişimi hazırlamaktadır.

Ayrıca manevi değişim konusunda ibadetlerde zorlanma dışında olumsuz bir değişim gözlenmemiştir. İngilizce alan yazınla uyumlu olarak şu söylenebilir ki; acı ve din başlığı altında zihinsel olarak Tanrı'nın neden kötülöklere izin verdiği sorusu gündeme gelse de psikolojik olarak kişiler dinî inançları içerisinde kalarak acıyı anlamlandırabilmekte ve hatta dinî inancın kendisiyle teselli bulup kendilerine yeni bir hayat amacı çizebilmektedir. İngilizce alan yazında travma sonrası araştırmalarında din değiştirme gibi radikal değişimlerin

genele oranla çok az olması<sup>41</sup> ve yine yapılan literatür taramalarına göre yaşanan değişimin genellikle olumlu yönde olması<sup>42</sup> bunu desteklemektedir. İlginç bir şekilde böyle zorlu durumlar acının neden var olduğu sorusu konusunda da kişilere cevap sunabilmektedir. Bununla birlikte farklı travmatik yaşantılara sahip kişilerle yapılan çalışmaların farklı sonuçlar doğurabileceği ve daha sağlıklı sonuçlar için benzer çalışmaların tekrarlanması gereği de unutulmamalıdır.

Şu hâlde, din (İslam bağlamında) kişinin hem Allah ile hem de diğer insanlarla ilişkisi noktasında kişiye yüklediği vazife ve sorumluluk duygusuyla "travma sonrası manevi gelişim" in bir katalizörü olabilmektedir. Olumlu bir Allah tasavvurunun kabulü, çaresizlik ve acziyet hissinin etkisiyle yaşanan yakınlıktan sonra, ahiret inancı da manevi gelişimde merkezî bir konumda yer almaktadır. Bu anlamlandırma ile dini yaşamaya çalışan kişi, hastalık sonrasında dinî inançlarında bir sarsılma yerine, ahirete hazırlık olarak gördüğü yaşamında yeni bir vazife ve amaç (farkındalığı) ile hayatına devam etmektedir. Frankl'ın şu cümleleri bu araştırma sonuçları için de geçerli gözükmektedir: "Maneviyatı güçlü insanlar 'hayattan ne bekliyorum' sorusunu geçmişlerdir. Onların yeni sorusu 'hayat benden ne bekliyor'dur. Acı ve yaklaşan ölüm karşısında dindar insan başka biri tarafından kendisine verilmiş bireysel bir görev algısına sahiptir." <sup>43</sup>

182 | db

Hemodiyaliz hastalarıyla yapılan bu çalışma belli sınırlılıklar içermektedir. Mülakatların yapıldığı örneklem, ağırlıklı olarak dindar ve yaş ortalaması yüksek bir gruptan oluşmaktadır. Dindarlık oranı daha düşük ya da heterojen dağılmış ve yaş ortalaması daha düşük gruplarla yapılacak çalışmalar, travma sonrasında manevi ve dinî sahada yaşanan değişimin arka planını anlamada çok daha farklı sonuçlar ortaya koyabilir. Yine, uzun döneme yayılmış kronik hastalıktan farklı olarak ani travmaların oluşturacağı sonuçların çalışılacağı araştırmalar da manevi gelişim olgusunu anlamada önemli ipuçları sunabilir. Son olarak bu araştırma, önemli oranda manevi gelişim deneyimleyerek hayatlarına yeniden yön veren katılımcılar tespit edilerek tekrarlanabilir. Daha homojen olacak böyle bir grupla yapılacak derinlemesine mülakatlar ya da boylamsal çalışmalar manevi gelişimin tüm yönleriyle anlaşılması açısından önemli sonuçlar verecektir.

<sup>41</sup> Leo vd., "The effect of trauma on religious beliefs".

<sup>42</sup> Shaw vd., "Religion, spirituality, and posttraumatic growth"; Tedeschi - Calhoun, "The Posttraumatic Growth Inventory", 457.

<sup>43</sup> Viktor E. Frankl, "The will to meaning", *Journal of Pastoral Care*, 12 (1958), 82– 88. akt. Albaugh, "Spirituality and Life-Threatening Illness".



## KAYNAKÇA

- Akgül, Gülemdam. "Son Dönem Böbrek Yetmezliği (SDBY)". *Sağlık Psikolojisi Alan Uygulamaları: Kronik Hastalıklar*. ed. Nuran Aydemir - Ayla Hocaoglu Uzunkaya. 491-522. Ankara: Nobel Yayıncılık, 1. Basım, 2020.
- Albaugh, Jeffrey A. "Spirituality and Life-Threatening Illness: A Phenomenologic Study". *Oncology Nursing Forum* 30/4 (07 Ağustos 2003), 593-598. <https://doi.org/10.1188/03.ONF.593-598>
- Apaydın, Halil vd. "Hastalık sürecinde bireylerin dini eğilimlerine psikolojik bir yaklaşım". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2014), 5-51.
- Arjeini, Zahra vd. "The relationship between posttraumatic growth and cognitive emotion regulation strategies in hemodialysis patients". *Journal of Education and Health Promotion* 9/ (2020), 1-6.
- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Calhoun, Lawrence G. vd. "A correlational test of the relationship between posttraumatic growth, religion, and cognitive processing". *Journal of Traumatic Stress: Official Publication of The International Society for Traumatic Stress Studies* 13/3 (2000), 521-527.
- Darrell, Linda. "Faith that God cares: the experience of spirituality with African American hemodialysis patients". *Social Work and Christianity* 43/2 (2016), 189-212.
- De Castella, Rosemary - Simmonds, Janette Graetz. "There's a deeper level of meaning as to what suffering's all about": experiences of religious and spiritual growth following trauma". *Mental Health, Religion & Culture* 16/5 (2013), 536-556.
- Denney, Ryan Myles. *Posttraumatic Spiritual Growth: A Phenomenological Study of Cancer Survivors*. The University of Southern Mississippi, Ph.D. Thesis, 2009.
- Doğan, Mebrure. "Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Gelişimlerinde İçsel Dinî Motivasyon, Dinî Başa Çıkma, Sabır ve Şükürün Rolü." *Electronic Turkish Studies* 13/25 (2018), 207-230.
- Dursun, Pınar - Söylemez, İbrahim. "Travma sonrası büyüme: Gözden geçirilmiş son model ile kapsamlı bir değerlendirme". *Türk Psikiyatri Dergisi* 31/11 (2020), 57-68.
- Frankl, Viktor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Okyanus, 48. Basım, 2018.
- Gencer, Nevzat. *Hemodiyaliz hastalarında dindarlık ve özne iyi oluş (Doktora tezi)*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Hart, Allison C. vd. "Predictors of self-reported growth following religious and spiritual struggles: exploring the role of wholeness". *Religions* 11/9 (2020), 1-21.
- Hefferon, Kate vd. "Post-traumatic growth and life threatening physical illness: A systematic review of the qualitative literature". *British journal of health psychology* 14/2 (2009), 343-378.
- Janoff-Bulman, Ronnie. "Posttraumatic growth: Three explanatory models". *Psychological inquiry* 15/1 (2004), 30-34.
- Kula, Naci. "Gençlerde İzdirap Tecrübesine Bağlı Dini Krizle Başa Çıkmaya Yönelik Öneriler". *Gençlik Dönemi ve Eğitimi II*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2003.
- Leo, Darius vd. "The effect of trauma on religious beliefs: a structured literature review and meta-analysis". *Trauma, Violence, & Abuse* 22/1 (2021), 161-175.
- Murat, Ayşe. *Yas ve Dinî Başçıkma: Bir Klinik Örneklem Değerlendirmesi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Öğük, Emine. "İslâm Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etkili Öğreti: Hikmet". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2015), 11-38.
- Park, Crystal L. "Making sense of the meaning literature: an integrative review of meaning making and its effects on adjustment to stressful life events." *Psychological bulletin* 136/2 (2010), 257.
- Park, Crystal L. "Religion as a Meaning-Making Framework in Coping with Life Stress". *Journal of Social Issues* 61/4 (Aralık 2005), 707-729. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.2005.00428.x>

- Park, Crystal L. "The meaning-making model: A framework for understanding meaning, spirituality, and stress-related growth in health psychology". *European Health Psychologist* 15/2 (2013), 40-47.
- Perera, Sulani - Frazier, Patricia A. "Changes in religiosity and spirituality following potentially traumatic events". *Counselling Psychology Quarterly* 26/1 (2013), 26-38.
- Roberts, James A. vd. "Factors influencing views of patients with gynecologic cancer about end-of-life decisions". *American journal of obstetrics and gynecology* 176/1 (1997), 166-172.
- Sağlam-Demirkan, Fatma. *Diyaliz Hastalarında Bağlanma, Dini Başa Çıkma ve Yaşam Memnuniyeti Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: İstanbul Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Shaw, Annick vd. "Religion, spirituality, and posttraumatic growth: A systematic review". *Mental Health, Religion & Culture* 8/1 (2005), 1-11.
- Siegel, Karolynn - Schrimshaw, Eric W. "Perceiving benefits in adversity: Stress-related growth in women living with HIV/AIDS". *Social science & medicine* 51/10 (2000), 1543-1554.
- Silberman, Israela. "Religion as a meaning system: Implications for the new millennium". *Journal of social issues* 61/4 (2005), 641-663.
- Şimşir, Zeynep vd. "Religion and spirituality in the life of individuals with paraplegia: Spiritual journey from trauma to spiritual development". *Spiritual Psychology and Counseling* 2/1 (2017), 89-110.
- Tedeschi, Richard G. vd. *Posttraumatic Growth: Theory, Research, and Applications*. New York: Routledge, 2018. <https://doi.org/10.4324/9781315527451>
- Tedeschi, Richard G. - Calhoun, Lawrence G. "TARGET ARTICLE: 'Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence'". *Psychological Inquiry* 15/1 (01 Ocak 2004), 1-18. [https://doi.org/10.1207/s15327965pli1501\\_01](https://doi.org/10.1207/s15327965pli1501_01)
- Tedeschi, Richard G. - Calhoun, Lawrence G. "The Posttraumatic Growth Inventory: Measuring the positive legacy of trauma". *Journal of traumatic stress* 9/3 (1996), 455-471.
- Tedeschi, Richard G. - Calhoun, Lawrence G. *Trauma and Transformation*. SAGE, 1995.
- Thornton, Andrea A. "Perceiving benefits in the cancer experience". *Journal of Clinical Psychology in Medical Settings* 9/2 (2002), 153-165.
- Tokgöz, Gül vd. "Kanserli hastalarda travma sonrası stres bozukluğunun yaygınlığı ve ruhsal gelişim.(The prevalence of post traumatic stress disorder in patients with cancer and post-traumatic growth)". *New Symposium Journal* 46/2 (2008), 51-61.
- Unantenne, Nalika vd. "The strength to cope: Spirituality and faith in chronic disease". *Journal of religion and health* 52/4 (2013), 1147-1161.
- Yorulmaz, Hatice vd. "Posttraumatic growth in chronic kidney failure disease". *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 5/ (2010), 2313-2319.

# A Qualitative Study on the Spiritual Growth After Trauma Among Hemodialysis Patients\*

Nur CESUR\*\*  
Ali AYTEN\*\*\*

## Extended Abstract

### Background

The concept of "spiritual growth" forms a part of Post Traumatic Growth (PTG) research, which investigates trauma experiences based on the thesis that negative experiences can also positively affect people's lives. According to studies conducted to build the model, it is one of the five areas where people often experience positive change after a traumatic and challenging event. However, posttraumatic growth research's emphasis on religion and spirituality has been limited. In order to determine spiritual growth, the items in the PTG model are only two and are limited to a general statement about the spiritual/religious field. For this reason, attention has been drawn to the necessity of qualitative and quantitative research for an in-depth investigation of the field of spiritual growth in the literature.

### Research Problem

This research seeks to answer the question of how people's spiritual lives are affected/changed in a traumatic event and, if any, what are the emotional and cognitive evaluations that progress under the positive change (spiritual growth), in line with the emphasis on cognitive evaluation and meaning at the center of the PTG model.

### Research Sample

In the study, hemodialysis patients who had to continue their lives with an unexpected, restrictive, and challenging disease and treatment process were selected as the sample. The participants to be interviewed were selected by purposive sampling method, and 24 people who were being treated at Gaziantep University Şahinbey Research and Application Hospital were interviewed. In determining the participants, being treated at the specified hospital, continuing the treatment for at least six months, being over 20 years old, and participating in the research voluntarily were determined as criteria. The participants' hemodialysis duration varied

\* This article was produced from the data of Nur Cesur's master's thesis titled "Post-Traumatic Growth, Religion and Spirituality in Hemodialysis Patients: A Qualitative Research on the Interrelationship" (Istanbul, 2021) conducted under the supervision of Prof. Ali Ayten, affiliated to Marmara University Social Sciences Institute. The permission of Marmara University Human Research Ethics Committee, dated 19.03.2021 and numbered 2021-1/7 was obtained for the collection of research data.

\*\* Masters Degree at Psychology of Religion, İstanbul, Turkey, [ncesur561@gmail.com](mailto:ncesur561@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-8531-4177>.

\*\*\* Corresponding Author, Prof., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, İstanbul, Turkey, [aliayten@marmara.edu.tr](mailto:aliayten@marmara.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0002-2787-2429>.

between 6 months and 15 years. 11 were men, and 13 were women. The mean age is M=49.5.

### **Methodology**

The research is conducted with a qualitative research design, and a semi-structured interview method is used as the research method. The interviews were coded with the help of the MAXQDA 2020 data analysis program and analyzed by the researcher by content analysis.

### **Results**

As a result, it was observed that patients were more likely to make sense of their experiences with positive connotations. It was determined that 15 out of 24 participants experienced spiritual growth in at least one area. None of the patients reported a negative change in their spiritual life, except for the difficulties they experienced in their worship due to physical problems. The areas in which patients grow the most are religious life and human relations. In the background of this spiritual growth experience, helplessness/despair in the face of illness and death, the positive vision of God, the concept of "wisdom," and belief in the hereafter are essential parameters.

### **Conclusions**

In particular, "belief in the hereafter" constitutes an important part of the spiritual growth experience. The belief in the hereafter, which reinforces the "consciousness of duty" and "sense of responsibility" that religious belief gives to the person, encourages the person to make up for his/her past life and to work for Allah/hereafter. This prepares a positive spiritual change.

Consistent with the general spiritual growth literature, very few participants had negative experiences in the spiritual field in this study. This makes it possible to interpret that, although the question of why God allows evil mentally under the heading of pain and religion from a philosophical point of view, psychologically people, by remaining within their religious beliefs, can make sense of despair and even find solace in religious belief and draw a new life purpose for themselves.

**Keywords:** Religion, Spirituality, Post Traumatic Growth, Spiritual Growth, Meaning, Hereafter.



# İSLÂM ÖNCESİ ARAP TARİHİNİ YANSITMASI BAKIMINDAN KAYA RESİMLERİ

Hakan TEMİR\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 31 Aralık 2021, **Kabul Tarihi:** 9 Şubat 2022, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2022, **Atıf:** Temir, Hakan. "İslâm Öncesi Arap Tarihini Yansıtmaları Bakımından Kaya Resimleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022): 187-219.

<https://doi.org/10.33415/daad.1051965>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 31 December 2021, **Accepted:** 9 February 2022, **Published:** 31 March 2022, **Cite as:** Temir, Hakan. "Rock Arts in Reflecting the Life of the Pre-Islamic Arab Society". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/1 (March 2022): 187-219.

<https://doi.org/10.33415/daad.1051965>



## Öz

Yazı, insan ilişkilerini mikro sevide yansıtan bir araç olduğundan "tarih yazıyla başlar" tezi haklı bir söylemdir. Lakin yazıdan önce de insan vardı ve varlığını bir şekilde duyurmak, sonraki nesillere nasihatte bulunmak ya da hiç değilse iç dünyalarını yansıtmak isteyen kimseler; malzeme yetersizliğine aldırış etmeden taşların üzerine resimler çizmişlerdir ki bunlar alfabeyle dayalı olmayan bir aktarım sisteminin ürünleridir. Yazıdan önce veya sonra hiç fark etmez, insan ilişkilerini kompozisyonlar hâlinde sunan kaya resimleri 19. yüzyıldan itibaren dikkatleri üzerine topladığından arkeologlar, taşlar üzerine resmedilen geçmişi keşfetmeye yöneldiler. Dünya genelindeki bu zengin miras, birçok coğrafyanın tarihini aydınlatmaya ve bazı genel kanaatleri değiştirmeye namzettir.

Tarihî materyal mahiyeti taşıyan kaya resimleri, Arap Yarımadası'na gelişleri çok eski olan Arapların tarihini aydınlatmada da argümandır. Kısmen dinî haberler ve İslâmî dönemdeki kurgularla anlatılan kadim Arap tarihi, sınırlı bilgilerden ibaret olduğundan bunların bir milletin uzak geçmişini aydınlatmaya yeterli gelmeyeceğini artık kabul etmek gerekir. Tarihteki bu boşluk, son birkaç asır boyunca sürdürülen arkeolojik kazılar sayesinde doldurulabilir. Zira uzman arkeologların öncülüğünde yürütülen kazılarda bugünkü Suudi Arabistan'da 4 bin sit bölgesi ve 1.500

\* Doç. Dr., Tokat Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bilim Dalı, Tokat, Türkiye, [h.temir@hotmail.com](mailto:h.temir@hotmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-4142-6310>.

civarında kaya resmi alanı keşfedilmiştir. Yarımada'nın farklı yerlerinde ortaya çıkan bu zengin miras, birçok kaya yüzeyinde belirgin veya yarı belirgin şekilde durarak ulusal kimliğin tespiti de dâhil olmak üzere çeşitli konularda işe yarayacaktır. Dolayısıyla bu çalışmada İslâm öncesi Arap tarihini gün yüzüne çıkarmada kaya resimlerinin konumunu belirlemek amacıyla kaya resimleri tabirinden başlayarak ören yerleri, kayalarda bulunan şekil ve yazıların değerlendirilmesi ile bunların tarihe olan katkıları üzerinde durulacaktır. Arkeolojik buluntular henüz yeni bir uğraş olduğundan araştırmada daha çok güncel kaynaklardan ve web sitelerinden yararlanılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tarih, Arabistan, Arkeoloji, Kaya Resmi, İslâm Öncesi.

### Rock Arts in Reflecting the Life of the Pre-Islamic Arab Society

#### Abstract

Since writing is a tool that reflects human relations at a micro level, the statement that "history begins with writing" is a justified discourse. However, the existence of humankind predates writing. Those who desired to proclaim their existence somehow, convey their experiences to future generations or reflect their inner world, if nothing else, have drawn numerous pictures on rocks despite all limitations in terms of material availability back then. These are, indeed, artifacts of historical value. Whether before or after writing, rock paintings that present human relations as compositions have attracted attention since the 19th century, leading archaeologists to explore the past depicted on these rocks. This rich heritage worldwide holds great potential to illuminate the history of many geographies and change particular views and opinions.

Rock arts, which are historical materials, are a primary tool for illuminating the history of the Arabs, whose arrival in the Arabian Peninsula goes a long way back. There is limited information on ancient Arab history, partly comprised of religious news and stories from the Islamic period. It has to be accepted that these resources will not be sufficient to illuminate the distant past of a nation. This gap in history can be filled thanks to archaeological excavations carried out over the last few centuries. During the excavations carried out under the leadership of expert archaeologists, 4 thousand protected areas and around 1,500 rock art areas have been discovered in today's Saudi Arabia. This rich heritage, which has emerged in different parts of the peninsula, will be visible or semi-visible on many rock surfaces and serve various purposes, including the determination of national identity. Therefore, in this study, to determine the role of petroglyphs in revealing the pre-Islamic Arab history, starting from the term rock art, the contribution of ancient writings and shapes located on rocks and historical ruins after their recent increase in value will be discussed. Since archaeological finds are a relatively new endeavor yet, mainly up-to-date sources and websites will be utilized for the research.

**Keywords:** History, Arabia, Archeology, Rock Art, Pre-Islam.

#### Giriş

Resim ve yazı birbirini takip eden iki uğraştır. İnsanlığın başlangıcından itibaren bunların mağara duvarlarına ve kayalık bölgelere kazınması sebepsiz değildir. Vicdani ve psikolojik olarak kendini ifa-

de veya ispat etme niyetini taşıyan kimseler, bu iş için yeterli malzeme bulmanın zorluğuna aldırış etmeden doğanın sunduğu imkânlarla taş resimler karalamışlardır. Onlar için kaya resmi; görülen, içerisinde yaşanan ve etkileşimde bulunulan dünyanın somutlaştırıldığı tasvir aracıdır. Resimde belli bir tecrübe kazanılmasının ardından sesler çizilmiş yani yazı diye adlandırılan alan geliştirilmiştir.<sup>1</sup> Her iki uğraşın ürünleri de varlığını bir şekilde duyurmak isteyen kimselerin bilinçli veya bilinçsiz tarihe bıraktıkları kalıcı nişaneleri olmuştur.



**Şekil 1:** Sahra Çölündeki 6 bin yıllık olduğu düşünülen zürafa oymaları.<sup>2</sup>

Yazının kullanılmadığı zamanlarda duygu ve düşüncelerini somutlaştırmak isteyen insanların taşlara ve mağara duvarlarına çizdikleri resimler, günümüzde tarihî niteliğe sahip beşeri üretimlerdir. Küresel bir olgu olarak karşımıza çıkan bu resimler, dünyanın farklı bölgelerinde dağınık hâdedirler ve Antarktika kıtası hariç her kıtada bulunmaktadır.<sup>3</sup> Bunları gün yüzüne çıkarmak isteyen sayısız araştırma neticesinde dünya genelinde 69 ülkede 148 önemli kaya resim alanı tespit edilmiştir. Bu alanlardan en önemli yedi tanesinin Orta Doğu'da (İran, İsrail, Ürdün, Uman, Suudi Arabistan, Mısır ve Türkiye<sup>4</sup>) yer aldığı artık gün yüzüne çıkmıştır.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Ali et-Ticâni el-Mâhî, "el-İbil fi'r-rusûmu's-Sahriyye fi Zifâr", *Mecelletü Âdab ve Ulûmi'l-İctimaiyye*, (2013), 103.

<sup>2</sup> "rock art | Definition, History, Painting, Designs, & Facts | Britannica" (08.09.2021).

<sup>3</sup> "Rock art across the world | Images on Stone", *MCQ* (blog) (09.09.2021).

<sup>4</sup> Bk. Ahmet Veysel Baban, "Taş Mektuplar (Kaya Resimleri)", Sunum: Atakan Akçay, *Ankara (TRT AVAZ, 2021)*.

Tarihî nitelikteki en eski kaya resimleri; Avrupa, Avustralya, Asya ve Afrika kıtalarındadır.<sup>6</sup> Üst Paleolitik döneme (çok geniş anlamda 50.000 ila 10.000 yıl öncesi) ait bu resimler, ilk defa 19. yüzyılın sonlarında Batı Avrupa'daki mağaralarda bulunan kaya sanatını inceleyen Fransız bilim adamları tarafından bulunmuştur.<sup>7</sup> Bu çalışma başka ülkelerdeki arkeologlarda büyük heyecan uyandırdığından İskandinavya, Sibirya, Avustralya, Kuzey Amerika, Güney Afrika, Avrupa ve Arabistan vb. ülkelerde bu konuda pek çok araştırma yapılmıştır. Her geçen gün artan ilgi ve bilgi birikimi ile kaya resimleri, Arkeoloji alanında alt disiplin olarak yerini alarak 20 ve 21. yüzyılın heyecanla takip edilen uğraşı hâline dönüşmüş durumdadır. Üniversitelerin arkeoloji bölümleri ile çeşitli ülkelerde kurulan kaya resimleri dernekleri sayesinde dünyanın farklı yerlerinde başlatılan araştırma ve incelemelerle milletlerin geçmişleri artık daha münevverdir.

Kaya resimleri açısından zengin bir birikime sahip olduğu bilinen Arap Yarımadası, son zamanlarda artan arkeolojik çalışmalarla bu yöndeki mirasını sergilemeye başlamıştır. Elbette 3.2 milyon km<sup>2</sup> alanıyla geniş bir alanı kapsayan bölgenin tamamını bir arada işlemek zordur. Kaldı ki kuzeydeki ile güneydeki çizimlerin farklılığı, Hicaz bölgesinin kendisine ait üslubu hesaba katıldığında bunların hepsini bir arada değerlendirmek kafa karıştırıcıdır. Bu sebeple dünyanın en zengin kaya sanatı bölgeleri arasında 4. sırada yer aldığı iddia edilen Suudi Arabistan Krallığının sınırları içerisindeki bölgeye yoğunlaşmış ihtiyaç halinde Yemen, Şam, Umân, Zufâr gibi bölgelerdeki verilere müracaat etmek yeterli gelecektir.

Arabistan ile sınırlı olması düşünülen bu araştırmada; arkeologlar tarafından incelemeleri yapılmış sit alanlarındaki resimlerden hareketle İslâm öncesi dönem hadiselerini aydınlatmaya çalışmaktan çok, kaya resmi tabirinin kullanımının neyi ifade ettiği, bu uğraşın geçmişi, resimlerin tespit yöntemleri, mevcut çalışmaların mahiyeti, bahse konu olan alandaki kazı alanları ve buluntulardan hareketle bunların İslâm öncesini yansıtmaları bakımından üstlendikleri rolleri

<sup>5</sup> Michel Jung, "Research on Research on Rock Art in North Yemen", *Istituto Universitario Orientale, Supplemento n. 66* (Napoli: ANNALI, 1991), VII.

<sup>6</sup> Mecit Han, *Dirâsetü İlmü'r-Rusumi's-Sahriyye* (Suudi Arabistan: Vizârütü't-terbiye ve't-tâlim, 2007), 28.

<sup>7</sup> Olivia Rivero - Juan F. Ruiz, "The Rock Art of Sub-Scandinavian Europe", *The Oxford Handbook of the Archaeology and Anthropology of Rock Art* (Oxford: Oxford University Press, 2018). Batı Avrupa'da, 19. yüzyılın ortalarında, Edouard Lartet, La Madeleine ve Laugerie-Basse (Fransa) gibi yerlerdeki arkeolojik kazılardan kaya resimleri ortaya çıkarmaya başladı. Ortaya çıkan resimlerin Üst Paleolitik döneme ait olduğu anlaşıldı. Ayrıca bk. "Rock Art of the World - Scotland's Rock Art Project" (10.09.2021).



üzerinde durulacaktır. Çalışma ispattan ziyade tanıma, tanıma ve birtakım iddiaları öne sürmekten ibaret olacaktır.

## A. Genel Anlamda Kaya Resimleri

### 1. Kavramsal Çerçeve

Kaya resimleri, eski insanların işlemeye elverişli kayaların yüzeylerini düzleyerek çeşitli kazıma/boyama aletleri vasıtasıyla duygu ve düşüncelerini ifade etmek için çizdikleri anlamlı veya belli bir manayı ihtiva etmeyen geometrik işaret ya da şekillerdir.<sup>8</sup> Yeryüzünün temel unsurlarından biri olan kayalar, sağlam olmaları dolayısıyla insanlığın avlanma, kesme, delme ve kendilerini savunma amaçlarıyla çeşitli silahlar imal ettikleri nesnelere başında gelir. Aynı dönemde barınakların taş kovuklar ya da mağaralar olarak tercih edilmesi, insanın kaya ile olan ilişkisini daha da arttırmıştır. Taşın günlük hayata sirayeti artınca onun sağlamlığı ve şekil vermeye müsait olması da hesaba katılarak üzerlerine çeşitli şekillerde tasvirler çizilmiştir. Sanatların ilki ve en kadimi olarak tanıtılacak bu uğraşla insan aklının tahayyül ettiği suretler, binyıllar boyu şekil almış ve öyle ki dinî önem atfedilen putlar dahi genellikle taştan imal edilmiştir.

Yapıldığı dönemde bir mektup ya da uyarı levhası işlevi gördüğü düşünülen resimler, kayaların zamana direnç gösteren özellikleri sayesinde günümüze ulaşarak artık tarihî bir misyon üstlenmişlerdir. Eski insanların bakıyelerini araştırarak insanlık tarihini aydınlatmayı hedefleyen arkeoloji, günümüzde bu resim veya benzeri işaretlerin anlamlarını, birbirleriyle veya yazılı kaynaklarla ilişkilerini karşılaştırarak veri elde etmeye başlamıştır. Mağaralarda veya kısmen kapalı kaya sığınaklarında bulunan bu tür resimler, eski kültürlerin ritüellerini; toplumsal yapılarını ve ekonomilerini tasvir eden en ilkel görsel formlar kabul edildiklerinden tarihî öneme haizdirler. Taşlar üzerine tasvir edilen antik hayvanlar, aletler ve insan faaliyetlerinin bir kısmı, sembolik olmakla birlikte bazıları uzak geçmişteki günlük hayata ışık tutmaya yardımcı olurlar.

Arkeolojide henüz yeni bir alan olan kaya resimleri, kendi içerisinde birtakım zorlukları barındırmanın yanında isimlendirme konusunda da bir hayli deneme yaşamış ve artık yavaş yavaş kendi terminolojisini oluşturmaya başlamıştır. Zira 1940'ların başlarında yayınlanmış çalışmalarda bu ameliye kaya sanatları (rock arts), kaya oy-

<sup>8</sup> Han, *İlmü'r-Rusumi's-Sahriyye*, 13.

maları (rock carvings), kaya çizimleri (rock drawings), kaya gravürleri (rock engravings) kaya yazıları (rock inscription), mağara resimleri (cave paintings), kaya resimleri (rock paintings) kaya fotoğrafları (rock-pictures) kaya kayıtları (rock records) ve kaya heykelleri (rock sculptures) vb. farklı tariflerle tanıtılmıştır.<sup>9</sup> Artan bilgi birikimiyle birlikte bu farklı tariflerden ikisi yani kaya sanatı ve kaya resmi tabirleri, daha çok ön plana çıkarak milletler bu iki tabirden birini seçmeye yönelmişlerdir.

Literatürdeki muhtelif isim denemeleri, son dönemlerde arkada bırakılarak tutarlı tanımlamalar belirlemiştir. İngilizcede “rock arts” (kaya sanatı), Arapçada “الرسوم الصخرية”<sup>10</sup> (kaya resmi) ve Türkçede “kaya resimleri”<sup>11</sup> tabiri artık ön plana çıkmış durumdadır. İngilizceden Türkçeye yapılan birebir çeviride kaya sanatı tabirinin kullanılması gerektiği fikri, ağırlık kazanmış olsa dahi Arapçada bu işin kaya resmi olarak tanıtılması ve çizimlerin sanatsal ifadeden çok ilkel işaretlemlerle olmalarıyla kaya resmi tabirinin daha anlamlı olacağını söylemek mümkündür.

## 2. Kaya Resim Türleri

Paleolitik çağdan başlayıp tarihsel dönemler boyunca devam eden uzun sürecin mamulü olan kaya resimleri, nakşedilmeleri sırasında kullanılan araç-gereçlerin farklılığı; oymada kullanılan kayaların direnci ve sanatçının istekleri vb. nedenlerle zengin bir koleksiyona sahiptir. Farklılığın başlıca sebebi, kayalar üzerinde denenen belirli ya da farklı tekniklerle elde edilen resimlerin figüratif veya soyut temsiller olmalarıdır. Yine bölgeden geçen insanların arkalarında bıraktıkları avlanma tekniklerindeki farklılıklar, vahşi yaşam unsurları, bitkiler, semboller ve dinî inançlar, resmi kazıyan sanatçının üslubu ya da yöntemi kaya resimlerindeki farklılıkların sebeplerindendir.

Kişisel tecrübenin etkisinde kalan kaya resimlerinin, başvurulan teknikler açısından, kazımaya elverişli yüzeylere üç şekilde uygulandığı görülür: Birincisi, kayanın üst tabakasındaki malzemeyi gagalayıp veya bunları kaldırarak yani onları çizerek/oyarak (النقر) ya da sürterek (الحك) resim elde etmek;<sup>12</sup> ikincisi kayayı ezmek, kırmak, kesmek veya bir kısmını çıkarmak suretiyle tıraşlanan kısımdan

<sup>9</sup> [https://tr.wikipedia.org/wiki/Kaya\\_sanat%C4%B1](https://tr.wikipedia.org/wiki/Kaya_sanat%C4%B1) (05.09 2021).

<sup>10</sup> Han, *İlmü'r-Rusumi's-Sahriyye*, 13.

<sup>11</sup> Bk. Servet Somuncuoğlu, *Seyahatname: Kaya Resimleri Gezi Notları* (İstanbul: Matbuat Yayın Grubu, 2019).

<sup>12</sup> Han, *İlmü'r-Rusumi's-Sahriyye*, 88-89.

sfenks türü kabartılmış şekil çıkartmak; üçüncüsü ise kayalar üzerine boyamalar yapmaktan ibarettir.<sup>13</sup> Bu farklılıklar sonucu arkeolojide piktograflar<sup>14</sup> (boyamalar veya tablolar), petroglifler (oymalar veya yazılar), gravürler (çizilmiş motifler), petroformlar (desenlerde düzenlenmiş kayalar) ve jeoglifler (zemin çizimleri) vb. terimler türemiştir.<sup>15</sup>



### Şekil 2: Soldan sağ doğru çizme, kabartma ve boyama teknikleri.

Yukarıdaki çizim teknikleri, evrensel bir olgudur ve yapılan araştırmalar neticesinde Avrupa, Afrika, Avustralya ile Asya'nın her yerinde bu yöntemlerden birisi kullanılarak resim kazıma işleminin yapıldığı ispatlanmıştır.<sup>16</sup> Anlaşılan kaya üzerinde etki bırakmak bu üç yolla mümkün olduğundan ilkel insanlar, sahip oldukları materyallerle bu yöntemlerden birini veya birkaçını tecrübe ederek resimlerini çizmişlerdir.

### 3. Resimlerin Tespiti

Binlerce yıl milletlerin yanı başında duran kaya resimleri, arkeologların ilgilerini çekmeleri ve yerel halkın bu tür yapıların varlığını

<sup>13</sup> Majeed Khan, "From Prehistoric to Nomadic Art – A Synopsis of the History and Development of Tribal Art in Saudi Arabia", *American International Journal of Social Science* 8/2 (Haziran 2019), 72.

<sup>14</sup> Herhangi bir eşyayı, objeyi, mekânı veya kavramı sembolleştirip temsili resmini çıkarma işidir.

<sup>15</sup> Robert Bednarik - Majeed Khan, "Living Rock Art Traditions in Saudi Arabia", *INORA* 82 (2018), 2.

<sup>16</sup> Majeed Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", *The Artist and Journal of Home Culture* 2 (Aralık 2013), 461.

uzmanlara bildirmeleriyle gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Fakat coğrafya, zaman, mekân ve kayalar üzerindeki resimlerin tür farklılıkları sebebiyle hepsini çıplak gözle görüp tespit etmek mümkün olmamıştır. Zamanın tahrip ettiği veya birbiri üstüne kazınmış belirsiz resimlerin tespitinde birkaç yöntem denemek, zaruri hale gelmiştir. Arkeologlar petrogliflerin doğasına da bakarak şu yöntemleri geliştirmişlerdir:

**a. Yüksek Çözünürlüklü Panoramik Fotoğraflama:** Teknolojinin gelişmesine bağlı olarak GigaPan teknolojisinin ürettiği<sup>17</sup> yüksek çözünürlükteki bir kamera sayesinde kusursuz bir panoramik görüntü çekmek suretiyle resimlerin tespit edildiği yöntemdir. Kayalar üzerindeki yüzlerce ayrıntıyı dijital ortama aktaran bu yöntemle gizli kalan resimlerin bazılarını keşfetmek mümkündür. Arkeologlar, bu sayede antik ressamlar tarafından seçilen jeolojik ortamı anlamaya gayret ederler; onların yaşam alanlarını ve önemli gördükleri yerleri ortaya çıkarmaya uğraşabilir.<sup>18</sup>

194 | db

**b. Gece Fotoğrafçılığı:** Özellikle derin oyulmuş figürlere sahip karmaşık resimleri daha net ayırmaya yarayan bir yöntemdir. Bazı petrogliflerin üretim yöntemleri, renk farklılıkları, üst üste binen şekiller ve hava koşulları nedeniyle normal gün ışığında kaydedilmeleri zordur. Bu, özellikle güneş ışığının doğrudan ve aşırı yoğun olduğu Suudi Arabistan'da sık karşılaşılan bir durumdur. Bu nedenle düşük insidanslı aydınlatma uygulamasından büyük ölçüde yararlanılarak resimlerin mahiyeti belirlenir.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Bk. <http://gigapan.com> (11.09.2021).

<sup>18</sup> <http://saudi-archaeology.com/imaging-techniques/gigapan-imaging> (10.09 2021).

<sup>19</sup> <http://saudi-archaeology.com/imaging-techniques/night-photography/> (10.09 2021).



**Şekil 3:** Gündüz (solda) ve gece (sağda) çekilen “Kraliçe” panelinin karşılaştırılması.

**c. Yansıma Dönüşümlü Görüntüleme (RTI):** Belirli bir nesnenin farklı ışık yönleriyle çekilmiş bir dizi fotoğraf görüntüsünün sentezlemesidir. Özellikle tahribata uğramış ya da üzerine başka resimlerin bindirildiği kayalarda görsel materyal artırılarak analiz noktasında olumlu katkılar sunar.<sup>20</sup>

db | 195

**d. Üç Boyutlu Dijital Lazer Görüntüleme:** Üç boyutlu lazer tarayıcısı, bir nesnenin şekli ve görünümü hakkında kesin veriler toplamak için yardımcı olan bir analiz cihazıdır. Toplanan veriler, daha sonra bilgisayar ekranında dijital üç boyutlu modeller oluşturmak veya nesnenin gerçek fiziksel kopyalarını yazdırmak için kullanılabilirler. Bu yöntem, tamamen tahribatsız olduğundan tarihî yerler veya eserler içeren çeşitli kültürel miras projelerinde hem belgelemek hem de analitik amaçlar için hâlihazırda kullanılmaktadır.

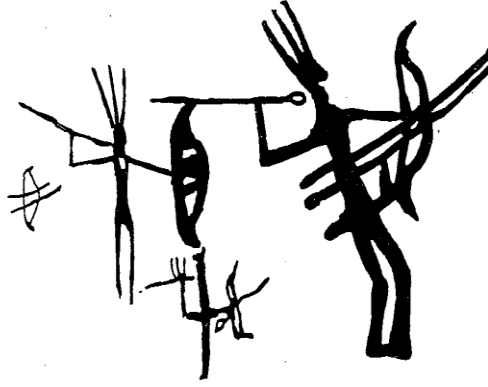
<sup>20</sup> Marta Diaz-Guardamino vd., “RTI and the Study of Engraved Rock Art”, *Digital Applications in Archaeology and Cultural Heritage* 2 (2015), 41.



Şekil 4: Üç boyutlu lazer uygulaması.<sup>21</sup>

**e. Sanatsal Çizimler:** Arkeolojik alana dair daha fazla netlik sağlanması için panellerin üzeri boyanarak ya da silinerek anlamlı bir kompozisyon elde edildikten sonra onların temsili resimlerinin çizilmesi işidir. Uzman ressamların yardımıyla oluşturulan bu karelerde maksimum doğruluğu elde etmek için her ayrıntıya mümkün olduğunca sıkı sıkıya bağlı kalınır.

196 | db



Şekil 5: Kaya resimlerinin figüratif çizim örnekleri.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> <http://saudi-archaeology.com/imaging-techniques/laser-imaging/> (30.11.2021).

<sup>22</sup> Jung, "Research on Research on Rock Art in North Yemen", 12.

Kayalar üzerine nakşedilen düşünce dünyasının her bir ayrıntısını kaçırmamak için geliştirilen yöntemler, olumlu neticeler vermiştir. Arkeologlar, onlar sayesinde resimlerin derinden mi oyulmuş yoksa karanlık bir patina üzerine yüzeysel mi çizilmiş olduklarına; farklı yaşlardaki görüntü katmanlarının bulunup bulunmadığına ve çevreyle ilişkili olarak nasıl yönlendirilme yapıldığına bakarak bazı çıkarımlarda bulunurlar.

#### 4. Çizimlerin Tarihlendirilmesi

Yazının icadından önce en önemli iletişim aracı olan kaya resimleri, insanlık tarihinin ve özellikle tarih öncesi dönemin en eski şahitlerinden birisidir.<sup>23</sup> Taşın direncine duyulan itimat her dönemde kabul gördüğünden tarihin farklı devrelerinde aynı kaya üzerine farklı motiflerin çizildiği görülür. Fakat bu sıralarda insanlarda kronoloji bilinci gelişmediğinden çizilen resimlere tarihî kayıtlar düşülmemiştir.

Tarihî endişelerden uzak bir şekilde kazınan resimleri incelemek ve üst üste bindirilen grift yapıdaki kompozisyonları çözmek arkeologlara kalmıştır. Arkeologlar, bölgedeki kaya resimlerinin deneysel kronolojisini belirlemek için patina, radyokarbon<sup>24</sup> ve U-serisi analizi,<sup>25</sup> üst üste bindirme tekniklerini hesaplama, kaplama ve resmin alanlarının üzerindeki veya yanındaki nesnelere ilişkilerindeki değişimi temele alma yöntemleriyle bir sonuca varmaya çalışmaktadırlar.<sup>26</sup> Fakat resimlerin buldukları sitelerin tamamı açık havada olduğundan bunların pek azı bilimsel olarak tarihlendirmeye müsaittir.<sup>27</sup> Aslında Petrogliflerin tarihlendirilmesi için erozyon olgusuna dayalı yeni bir kalibre edilmiş yöntem (mikro erozyon analizi) denemeleri yapılırsa da kesin bir sonuç alınmamaktadır.<sup>28</sup> Bu durumda arkeologların yaptıkları, bilimsel çıkarımdan ibaret olduğundan kaya resimleri kronolojisi büyük oranda deneysel ve görecelidir denilebilir. Yine de yaşları kronometrik yöntemlerle elde edilemeyen bu çalışmalar, hiç olmazsa göreceli tarihleme yöntemi kullanarak bir za-

<sup>23</sup> Khan, "Tribal Art in Saudi Arabia", 71.

<sup>24</sup> Arkeolojik kazılarda ele geçirilen buluntuların, içinde karbon elementi bulunan çeşitli bileşenler vasıtasıyla tarihlendirilmesi yöntemidir. Lakin dış etkiler (erozyon, deprem, rüzgar vb.) sebebiyle tarihlendirme arzu edilen sonuçlara ulaşmayı engelleyebilir.

<sup>25</sup> Robert Bednarik - Majeed Khan, "New Rock Art Complex in Saudi Arabia", *Rock Art Research* 34/1 (2017), 182.

<sup>26</sup> Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", 448.

<sup>27</sup> Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", 452.

<sup>28</sup> Robert Bednarik, "A New Method to Date Petroglyphs", *Archaeometry* 34/2 (1992), 279. Ayrıca bk. Robert Bednarik, "Geoarchaeological Dating of Petroglyphs at Lake Onega, Russia", *Geoarchaeology* 8/ (1993).

man çizelgesi sunarlar. Bu zaman çizelgesi, eski kültürel gelişmelerin zengin bir kaydını genel hatlarıyla gözler önüne sermektedir.

### B. Arabistan'daki Kaya Resimleri Keşfinin Tarihî Arka Planı

Arap Yarımadası, eski tarihi konusunda pek çok kimse tarafından boş bir alan (terra incognita) olarak düşünülür; ancak gerçek hiç de öyle değildir. Buranın eski sakinlerinin yolları yarımada bol miktarda bulunan kayalarla keşiştiğinden bu kanıyı değiştirecek güçlü bir tarihî veri mevcuttur. İlk zamanlar çöllerde avcı-toplayıcı olarak dolaşan ilkel insanlar, kayaları bir yazı aracına dönüştürdüklerinden kayalar, kadim bir geçmişin izlerini taşırlar. Kayalara kazınan her bir resim, arkeolojik araştırmalarla belgelendikçe bölgenin son derece zengin bir kültürel mirasa sahip olduğu anlaşılır.<sup>29</sup> Zira uzun yıllar boyunca Arabistan çöllerinde dolaşan sayısız bedevî çoban, gelecek nesiller için hikâyelerini kayalara kaydetmişlerdir. Neticede Arap Yarımadası tarih öncesi ve sonrası döneme ait binlerce kaya resmi bulunan ve köklü bir geçmişi olan coğrafyadır.<sup>30</sup> Dolayısıyla burası yürüyüşe çıkarak dahi büyük arkeolojik keşiflerin yapılabileceği nadir yerlerden biridir.

198 | db

Avusturalya, Afrika<sup>31</sup> ve Hindistan'dan sonra kaya resimleri konusunda dünyada 4. sırada yer alan Arabistan,<sup>32</sup> bu zengin mirasın keşfini yabancılara borçludur. Buradaki kaya resimleriyle ilk temas, İngiliz İmparatorluğu'na karşı Müslüman sömürgelerinin kurtuluş hareketlerini destekleyen siyaset adamı ve şair Wilfrid Scawen Blunt (1840-1922) ile eşi Lady Anne Blunt'un 1879'da Nefud Çölü'ndeki vahaya gelmelerine kadar gider. Blunt'lar, at almak için çöle üç defa gezi düzenlemişler; el-Cevf yolundayken Lady Anne, karşılaştığı yaklaşık 1,5 m genişliğinde düz bir kayaya oyulmuş deve ve at petroglifini çizmeye fırsat bulamasa da hatıratları arasına kaydetmiştir.<sup>33</sup> Yolculuklarının devamında, çarpıcı kumtaşı oluşumlarını çizerken taşta oyulmuş birkaç yazılı harfin yanı sıra ceylan ve deve resimlerinden de bahsetmiştir.<sup>34</sup> Ancak onun kayıtları, arkeolojik analiz olmaksızın sadece betimlemelerden ibarettir.

<sup>29</sup> <https://biodiversity.ku.edu/archaeology/research/arabian-rock-art> (05.10.2021).

<sup>30</sup> Han, *İlmü'r-Rusumi's-Sahriyye*, 14.

<sup>31</sup> Benjamin W Smith, "The Oxford Rock Art Research in Africa", *Handbook of African Archaeology* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 145-161.

<sup>32</sup> Han, *İlmü'r-Rusumi's-Sahriyye*, 42.

<sup>33</sup> Lady Anne Blunt, *A Pilgrimage to Nejd, The Cradle of the Arab Race (Vol 1 of 2)*, USA: Gorgias Press, 2002, 127.

<sup>34</sup> Blunt, *A Pilgrimage to Nejd*, 147-148.



Blunt'ların ziyaretinden sonra Antonin Jaussen (1871/1962) ve Rafael Savignac (1874/1951) 1914 yılında kaya resimleri konusunda bir keşifte bulunmuşlardır.<sup>35</sup> 1932 yılında Agnes Horsfield (1885/1950) dünyanın en eski sit alanı olarak tanıttığı Kilva kaya resimleri üzerine araştırma yapmış ve 1968 yılında Harding bazı alanlardaki araştırmalara katılmıştır.<sup>36</sup> Kayalardan elde edilen veriler, ciddi sonuçlar içerince araştırmacılar tarafından bireysel yürütülen bu çalışmalar, müze müdürlüklerinin yönelimiyle daha düzenli hale dönüşmüştür. 1976 ve 1977 Yıllarında Suudi Arabistan Eski Eserler ve Müzeler Müdürlüğü kontrolünde ilk araştırma çalışmaları başlatılmıştır. Bu kurum; krallıktaki kaya resimlerinin taranması, tespit edilmesi ve yerlerinin kayıt altına alınması için bilimsel bir program geliştirerek çeşitli bölgelerdeki kaya çizimlerini içeren yüzlerce yerin keşfini sağlamıştır. Ön araştırma raporlarının sonuçları, 1978 yılından itibaren Suudi Arabistan Eski Eserler Dergisi (*Journal of Saudi Arabian Archaeology Atlâ*) tarafından yayımlanarak resimler üzerinde bilimsel değerlendirmeler yapılmaktadır.<sup>37</sup>

Çok ilginçtir ki 1960'ların sonlarında ve 1970'lerin başlarında, Suudi Arabistan'ın uzak bölgelerinde geniş çaplı arkeolojik araştırmalar başladığında kaya resim alanları ihmal edilmiştir. Bu durum, Emmanuel Anati'nin Orta Arabistan'daki kaya sanatı üzerine yaptığı öncü nitelikteki çalışmasına kadar<sup>38</sup> sürdü. Fakat 1968-1974 yılında onun neşrettiği dört ciltlik *Rock-Art in Central Arabia* ile gün yüzüne çıkmaya başladı.<sup>39</sup> Arabistan'ın güneybatı bölgesindeki kaya resimleri üzerine yaptığı çalışmada 200 kayadan toplanan 232'den fazla levhayı inceledi.<sup>40</sup> Ayrıca Necran'ın yaklaşık 100 km kuzeydoğusundaki "Kare" Dağı mevkiini ziyaret etti. Bu sit alan, ince detaylarla yapılmış doğal insan figürlerinin sanatsal levhalarını ve diğer canlılara ait başka levhaları içermekteydi.<sup>41</sup> Bunun haricinde alana sağladığı katkı ve yaptığı çalışmalar arkeologlar tarafından takdirle karşılandı.<sup>42</sup> Çalış-

<sup>35</sup> Han, *İlmü'r-Rusumi's-Sahriyye*, 43.

<sup>36</sup> Han, *İlmü'r-Rusumi's-Sahriyye*, 44.

<sup>37</sup> Abdullah b. Abdurrahman Abdülcebbâr, "el-Cins fi'r-Rusûmu's-Sahriyye bi Memleteti'l-Arabiyyeti's-Suudiyye", *Hadârâtü'l-Şarki'l-Ednâ* 1 (2010), 177.

<sup>38</sup> Robert G. Bednarik, "The Rock Art of Southern Arabia Reconsidered", *Adumatu*, (Temmuz 2009), 7.

<sup>39</sup> Han, *İlmü'r-Rusumi's-Sahriyye*, 44.

<sup>40</sup> Bk. Emmanuel Anati, *Rock Art in Central Arabia*, Vol. 3, Corpus of the Rock Engravings (Parts I,II) Université Catholique de Louvain, Institute Orientaliste, Louvain, p. 3.

<sup>41</sup> Bednarik, "The Rock Art of Southern Arabia Reconsidered", 7. Bk. Emmanuel Anati, *Rock Art in Central Arabia* (Louvain: Institut Orientaliste, 1968), 1/47-50.

<sup>42</sup> Majeed Khan, "A Critical Review of Rock Art Studies in Saudi Arabia", *East and West* Vol. 48, No. 3/4 (December 1998), 427.

maları bu alanda ilk olduğundan Arabistan'ın diğer bölgelerinden gelen materyaller, onun koyduğu ilkelere göre değerlendirildi.<sup>43</sup>

Kaya sanatı çalışmaları Suudi Arabistan'da daha büyük ölçekte başladığında Michael Jung, Yemen'deki kaya resimlerini konu edinen iki çalışma yayımladı.<sup>44</sup> Bilimsel içerikli bu çalışmalarla Yemen'deki resimler tanındı. 1974 yılında Chicago Üniversitesi arkeoloji bölümünü tamamlayan Letonyalı Juris Zarins, 1978 yılına kadar Suudi Arabistan Eski Eserler Departmanında arkeoloji danışmanı olarak görev yaptı. Burada kaldığı sürede kaya resmi araştırmalarını sürdürdü ve Anati'nin yolunu takip ederek belirlediği esaslara uygun analizlerde bulundu.<sup>45</sup>

Suudi Arabistan Turizm ve Eski Eserler Departmanlığında uzun süre çalışmakta olan Mecîd Han (Majeed Khan),<sup>46</sup> çok sayıda insan ve hayvan figürünü içeren birçok alanı inceledi. Hâlâ da bu alanda çalışmalar yürüten Mecîd Han, Anati'nin çalışmalarını da kritize ederek eski ve yeni çalışmaların tutarlı olması noktasında görüşlerini beyan etti.<sup>47</sup> Mecîd Han ile ortak çalışmalar yapan Uluslararası Kaya Sanatı Birliği Federasyonunun (IFRAO) sorumlusu Robert Bednarik'in kaya resimlerine katkısı büyüktür. Suudi Arabistan'ın kaya sanatından yoksun olduğu düşüncesini bir kenara bırakıp büyük bir keşif için Arabistan'a ilk ziyaretini gerçekleştirdiğinde Şüveymis'te yaptığı incelemelerin sonunda Suudi Arabistan, Güney Afrika, Avustralya ve Hindistan ile birlikte kaya sanatı açısından dünyanın en zengin dört bölgesinden biri olduğu ve Arap Yarımadası'ndaki mirasın diğer tüm kaya sanatı sitelerini geride bırakmaya hazır olduğu kanaatine ulaştı.<sup>48</sup>

Nayef el-Kanur, "Düvadmî" ilinin yaklaşık 45 km güneybatısında bulunan "Sehlan" dağı silsilesindeki kaya resimlerini araştırdı. Bu, genel olarak bölgeyi, özel olarak ise bol miktarda sanatsal materyal içeren "Sehlan" dağlarının bulunduğu mevki ele alan ilk bilimsel çalışmadır. Burada figürlerin ve temaların yapısı, üslup özellikleri ile medeniyet ve kültürel içerikleri bakımından farklı olan toplam 43

<sup>43</sup> Khan, "A Critical Review of Rock Art Studies in Saudi Arabia", 427.

<sup>44</sup> Jung, "Research on Research on Rock Art in North Yemen", 2-59; Michel Jung, "Bronze Age Rock Pictures in North Yemen", *East and West* Vol. 41 (Aralık 1991), 47-48.

<sup>45</sup> Juris Zarins, "Early Rock Art of Saudi Arabia", *Archaeology* 35/6 (Aralık 1982), 20.

<sup>46</sup> Majeed Khan, 1989 yılında "Suudi Arabistan'ın Kaya Sanatı" üzerine doktorasını tamamladı ve şu anda Suudi Turizm ve Eski Eserler Komisyonu'nda Danışman Arkeolog olarak görev yapıyor.

<sup>47</sup> Khan, "A Critical Review of Rock Art", 428.

<sup>48</sup> Robert G. Bednarik - Majeed Khan, "Scientific Studies of Saudi Arabian Rock Art", *Rock Art Research* 22/1 (2005), 49-50.

seçilmiş levhayı içeren dokuz yer inceledi.<sup>49</sup> Abdurrahim Habram ise “el-Karyatülfav”ın yaklaşık 70 km kuzeydoğusunda bulunan “Cebeli Ne’îc” mevkiindeki kaya resimleri ve onlarla ilgili nakışlar üzerine bir çalışma sundu.<sup>50</sup>

Arkeologların özverili çalışmaları neticesinde Arabistan’daki 1.500 civarında kaya resim alanı gün yüzüne çıkarılarak analiz edildi.<sup>51</sup> Özellikle 2010 ve 2011 yıllarında yapılan keşifler ile Suudi Arabistan’ın kuzey, orta ve güneybatı bölgelerinin sit alanları genel hatlarıyla gün yüzüne çıkarıldı. Mevcut bulgular dünya tarihi açısından büyük önem arz ettiğinden Cübbe, Şüveymis, Bi’r Himâ ve Hâ’il gibi kaya resim alanları UNESCO tarafından Dünya Mirası Alanları olarak ilan edildi.

### C. Arabistan’daki Kaya Resim Alanları

Arkeolojik araştırma sonuçlarının göstergeleri, kaya resimlerinin Arap Yarımadası’nın tamamına hâkim olduğunu doğrular niteliktedir. Geçtiğimiz asırda Medâin-i Salih, el-Ulâ, Teymâ, Dumetü’l-Cendel, Tâc, Karyetü’l-Fav ve Uhdud gibi antik kasaba ve şehirlere ek olarak çöllerde, gizemli ve mistik alanlarda yapılan çalışmalar kaya resimlerinin tahmin edilenden daha fazla bir alana yayıldığını ortaya çıkarmıştır. Ülkenin her yerine dağılmış yüzlerce kaya resim alanı Arap tarihini yansıtmaya aday taş levhalarla araştırmacıları cezbetmektedir. Taşın olduğu her yerde bir kaya resmiyle karşılaşmak mümkün olduğundan burada tüm dağ, tepe, ova ve mekânlardaki yazıtları listelemek yerine önemli sit alanlarını belirtmek yeterli olacaktır.<sup>52</sup> Elbette bu alanlar, bir sıralamaya tabi tutulmak istendiğinde bölgesel bazlı sıralama daha kolay olabilir. Bu nedenle kuzeyden güneye doğru belli başlı kaya resim alanları şöyledir:

#### 1. Cevf (الجوف)

Suudi Arabistan Krallığı’nın kuzeybatı kesiminde 400 km civarında yer işgal eden Cevf eyaleti; Sekake, el-Kureyyat, Dumetü’l-Cendel ve Tebercel Valiliği olmak üzere dört idari alana taksim edilmiştir. Konumu itibarıyla burası Güney ve Kuzey Arabistan’ı birbirine

<sup>49</sup> Nayef b. Ali b. Muhammed el-Kanur, *er-Rusûmi’s-Sahriyye fî Silsileti’l-Cibâli Sehlân bi Muhafazati Dîvadmî*, Risâletü Macester, Kısmü’l-Âsâr, (Riyad: Câmiatü Melik Suud, 1429/2008).

<sup>50</sup> Bk. Abdurrahim b. İbrahim Habram, *er-Rusumu’s-Sahriyye ve’n-Nuguşi’l-Mütealligati biha fi Cebeli Ne’îc bi Muhafazati’l-Karyat* (Riyad: Camiatü Melik Suud, Risaletü Macister, Gayri Menşura, 1426).

<sup>51</sup> Han, *İlmü’r-Rusumi’s-Sahriyye*, 32-40.

<sup>52</sup> Daha fazla bilgi için arkeolojik çalışmaları içeren basılı ve görsel medya takip edilebilir.

bağlayan stratejik bir mevkidedir. Burası aynı zamanda Mezopotamya, Mısır ve Akdeniz havzasıyla irtibatlı, binlerce yıldır ticaret ve hac kervanlarını uğurlayan, müstahkem bir alandır. Stratejik konumu sebebiyle eski bir yerleşim yeri olduğundan Paleolitik döneme kadar uzanan tarihi ile Cevf; kaya çizimleri, eski Arap ve İslâmî dönem yazıtları konusunda en zengin bölgelerden birisidir. Bölgede keşfedilen kaya resimleri ve Semûdî yazıtlar; buradaki ticari, siyasi, dinî ve sosyal birçok faaliyeti gösteren oldukça zengin tarihî kayıtlardır.<sup>53</sup>

## 2. Sekâke (سككا)

Sekâke, Suudi Arabistan Krallığı'nın kuzeybatı kesimindeki Cevf eyaleti içerisinde yer alır. Şehir, antik döneme ait resim ve yazılarıyla ön plandadır.<sup>54</sup> Burası eski eserler, çizimler, tarihî ve arkeolojik yazılar açısından zengin bölgelerden biridir. Bu bölge, tarih boyunca çeşitli insan uygarlıklarına tanık olmuştur. Dolayısıyla özgünlüğünün kökleri tarihin derinliklerinde yatmaktadır.

## 3. Şüveythiya (الشويحية)

Sekâke şehrinin yaklaşık 45 km kuzeyindeki Şüveyhiya, Arap Yarımadası'nda insan yaşamı açısından en eski yerleşim bölgelerinden birisi olarak kabul edilir ve arkeolojik sit alanıyla ön plana çıkar.<sup>55</sup> Burası sadece bölgesel düzeyde değil, aynı zamanda ulusal düzeyde de tarihi değeri olan 16'dan fazla arkeolojik yerleşim alanına sahiptir.

## 4. Kilva (كلوة)

Kilva; Tebük'ün kuzeydoğusunda, Kuzey Arabistan-Ürdün sınırına yakın, yaklaşık 280 km uzaklıkta bulunan ve şimdiye kadar tespit edilen 313 kaya resim alanıyla Arap Yarımadası'nda en eski zamanlı arkeolojik alanlardan birisidir. Bu site ilk olarak 1932'de İngiliz arkeolog Agnes Horsfield ve Amerikalı arkeolog Nelson Gluck tarafından keşfedilmiştir.<sup>56</sup> Sit alanı, inek ve antilop gibi doğal formlarla birlikte insan ve başka hayvan figürlerini içermektedir. Horsfield, buradaki kaya çizimleri ile Kuzey Afrika arasında Neolitik döneme kadar tarihlenebilecek bir ilişki olduğuna inanmaktadır.<sup>57</sup>

<sup>53</sup> “النقوش والرسوم الصخرية في منطقة الجوف”, ويكيبيديا (05.06 2021).

<sup>54</sup> Bk. Süleyman b. Abdurrahman Ziyeb, *Nugüşü's-Semüdiyye min Sekake* (Riyad: Mektebetü Melik Fehd- Gayra Mahdud, 2002).

<sup>55</sup> Halil b. İbrahim el-Mu'aykıl, “Mevkiü Şüveythiya: İktişâfı Akdemü Mevki Âsar fi'l-Cezireti'l-Arabiyye”, *Merkezü Abdurrahman es-Südeyrî es-Sekafî* 23/ (2009), 108.

<sup>56</sup> Han, *İlmü'r-Rusumi's-Sahriyye*, 43.

<sup>57</sup> Abdülcebbâr, “el-Cins fi'r-Rusümü's-Sahriyye”, 181.

## 5. Hâ'il (حائل)

Hâ'il, Suudi Arabistan'ın kuzeyinde bulunan bir şehirdir. Tarih öncesi döneme, özellikle Neolitik döneme kadar uzanan kaya çizimleri ve Semûdi yazıtlar, bölgede çeşitli yerlerde bulunurlar.<sup>58</sup> Her birisi tarihin şahitleri olan bu resimler, tarih öncesi ve tarihî dönemlerde Hâ'il bölgesi sakinlerinin yaşam aktivitelerini, günlük yaşamlarını, dinî uygulamalarını ve çevre ile etkileşimlerini ifade ederler.<sup>59</sup> Çeşitli etkinliklerde soyut insan figürlerinin yanında yaban inekleri, geyikler, devekuşları ve dağ keçileri kayalar üzerine kazınmıştır.

Hâ'il antik sitesi, aslında, birbirinden nispeten uzak iki ana bölüme ön plana çıkar. Bunlardan birincisi, Hâ'il şehrinin 90 km kuzeybatısında yer alan Cübbe'deki "Cebeli Ümm Sinmân" dağdır. Burada günümüz Araplarının atalarının hem kelimelerden hem de resimlerden oluşan çok sayıda kaya oymacılığı yer alır. İkincisi, Hâ'il şehrinin 270 km güneyinde bulunan Şüveymis'teki "Cebeli al-Mancur" ve "Rât" Dağlarıdır. Her iki mekân da tarihi 10.000 yıl öncesine uzanan çok sayıda kaya oymacılığını içerir.

Hâ'il bölgesindeki kaya resim alanları, dünya genelindeki resim alanları içerisinde zengin birikime sahip olduğundan Suudi Arabistan Krallığı tarafından özellikle Cübbe ve Şüveymis bölgesi, Dünya Miras Komitesi'ne tanıtılmak üzere dosya konusu olarak seçilmiştir. Bu zengin miras, komitenin ilgisini çekmeyi başardığından 28 Haziran-8 Temmuz 2015 tarihleri arasında Almanya'nın Bonn şehrinde düzenlenen toplantının 39. oturumunda Hâ'il kaya resimleri, UNESCO Dünya Mirası Listesine dâhil edilmiştir.<sup>60</sup>

## 6. Cübbe (جبة):

Suudi Arabistan'da bilinen 2000 kaya sanatı bölgesinin merkezinde yer alan Cübbe, Hâ'il kentine 103 km uzaklıkta 12.500 km<sup>2</sup> bir alanı kaplayan eski antik bölgedir. Konum itibarıyla Doğu Akdeniz'i ile Necd Yaylası'nı birbirine bağlayan eski kervan yolu üzerinde yer alır. Yazıtları açısından en önemli arkeolojik alanlardan biri olarak kabul edilir ve Suudi Arabistan'da tescilli Suudi sitelerinden birisi-

<sup>58</sup> Bk. Süleyman b. Abdurrahman Ziyeb, *en-Nugûşu'd-Da'viyye fi'l-Kitâbatî 'Semûdiyye bi Mintakati Hâil* (Riyad, 1439).

<sup>59</sup> Han, *İlmü'r-Rusumi's-Sahriyye*, 42.

<sup>60</sup> Bednarik - Khan, "New Rock Art Complex in Saudi Arabia", 179-180.

dir.<sup>61</sup> 2015 yılından bu yana UNESCO Dünya Mirası Listesine dâhil edilmiştir.<sup>62</sup>

Cübbe; hayvan, insan, bitki, sembol ve Semûdi yazıları içeren çok çeşitli kaya çizimlerinden müteşekkil açık hava müzesidir. Resimlerde dev hayvan ve insan figürleriyle temsil edilen çizimler, sanatsal teknik ve yöntemleri, farklı temaları ile karakterize edilir. Çizimler, büyük oval başları ve vücutlarının etkileyici detaylarıyla insan figürlerinin yanı sıra uzun boynuzlu ve oval yüzlü inekleri de içerir.<sup>63</sup> Bu resimler; farklı yaşam biçimlerini, gelenekleri ve adetleri net olarak yansıtan bir aynadır. Çizimlerde ve yazıtlarda, tek seferde değil de farklı ve aralıklı zamanlarda uygulandıkları için değişen zaman dilimlerini gösteren azat ve eskime katmanı göze çarpmaktadır.

### 7. Şüveymis (الشويمس)

Şüveymis, Hâ'il bölgesinin 270 km güneybatısında yer alan antik bir yerleşim alanıdır. Buradaki resimler, özellikle Rât ve el-Mancûr Dağlarında bulunur. Cebeli Rât ve bir mil ötedeki Cebeli Mancûr, bedvî veya Semûdi yazıtları ile ilişkili yüzlerce deve petroglifi ile daha sonraki döneme ait kaya resmi içerir.<sup>64</sup> Resimler arasında insan ve hayvan figürlerini doğal bir şekilde gösteren çeşitli sanatsal çizimler bulunur ve en dikkat çeken yaklaşık 12 metre uzunluğundaki sanatsal bir levhadır. Burası, üstün bir yöntemle yapılan insan, hayvan ve geometrik şekillere ait çeşitli çizimler içerir.<sup>6566</sup>

Bednarik'in ifadesiyle Şüveymis bundan 25 yıl öncesine kadar çok fazla bilinmeyen ancak geçmişi Neolitik döneme kadar uzanan yoğun bir şekilde kaya resmi içeren ve geçmişte insan yoğunluğunun fazla olduğu yerleşim merkezidir. Bölge genelinde yer alan dağların cephelerinde hayvan, insan, bitki ve sembolik formlar yayılmış durumdadır.<sup>67</sup>

<sup>61</sup> Han, *İlmü'r-Rusumi's-Sahriyye*, 42.

<sup>62</sup> Robert Bednarik, "Saudi Arabian Sites Proposed for World Heritage Listing", *The Newsletter of The Australian Rock Art Research Association (Aura) Inc. The Newsletter of The Australian Rock Art Research Association (Aura) Inc* 32/1 (ts.), 2015.

<sup>63</sup> Abdülcebbâr, "el-Cins fi'r-Rusümü's-Sahriyye", 183-184.

<sup>64</sup> Khan, "Tribal Art in Saudi Arabia", 73.

<sup>65</sup> Abdülcebbâr, "el-Cins fi'r-Rusümü's-Sahriyye", 184.

<sup>66</sup> es-Sa'id, Sa'id b. Fâyiz ve diğerleri, *Hâ'il Bölgesinin Eski Eserleri*, Suudî Arap Krallığı'nın Eski Eserler Dizisi (8), Riyad, Eski Eserler ve Müzeler Kurumu, Eğitim Bakanlığı, h. 1423, s. 175-176.

<sup>67</sup> Han, *İlmü'r-Rusumi's-Sahriyye*, 42.

### 8. Tâif (الطائف)

Arap Yarımadası'nın eski şehirlerinden olan Tâif'te kaya yazıtları ve resimleri, bol miktarda bulunur. İslâm'dan önceki arenada Mekke ve Medine'den sonra üçüncü şehir olarak bilinen Tâif, kayalara kazınan resimleri konusunda birinci sırada yer alır.<sup>68</sup> Zira Raniye'den Tâif'e uzanan "es-Serat" tepelerinin doğu yamaçlarına kaya resimleri bolca kazınmıştır.<sup>69</sup> Nitekim burası İslâm öncesi dönemde dünya çapında bir üne sahip ve Roma, Pers, Habeşistan ve Yemen arasında yer alan bir ticaret merkezi olmuştur. Tarihi, eski eserleri, doğası ve yıl boyunca ılıman havası nedeniyle şehir pek çok millet ya da kabileyeye ev sahipliği yaparak onlardan geriye kalan mirası da korumuştur.

### 9. Hanâkiya (الحنائية)

Medine'nin kuzeybatısında yer alan Hanâkiya, şehrin yaklaşık 10 km doğusunda bulunan Hanâkiya kayası ile meşhurdur ve burası bölgedeki en önemli kaya boyama alanlarından birisidir.<sup>70</sup> Kayaların üzerindeki hayvan çizimleri; aslanlar, develer, antilop leoparlar, keçiler, zürafalar, devekuşlarının yanı sıra öne doğru uzanan büyük kavisli boynuzları olan ineklerden ve hurma ağaçlarından oluşmaktadır. Bunların bazıları Semûdî yazıtlarıyla bitişiktir. Çizimlerin tarihi, eski (9000 - 7000 yıl) döneme kadar gider ve bazıları M.Ö. 4000-2000 yılları arasına tarihlendirilirler. Bu durum bölgenin kültürel ve entelektüel zenginliğini gösteren hususlardandır.<sup>71</sup>

### 10. Düvadmî (الدوادمي)

Riyad'ın yaklaşık 200 kilometre batısındaki Düvadmî, Suudi Arabistan'ın merkezi bölgesi olan Necd tepesinin üzerinde yer almaktadır. Arabistan Kültür Bakanlığı Miras Kurumu tarafından yürütülen yüzey araştırmaları, Düvadmî'nin bazı bölümlerinde Eski, Orta ve Modern Taş Çağlarına ait hayvan yazıtları, çizimleri ve tarihi yazıtların yer aldığı 35'ten fazla önemli arkeolojik alanın varlığını ortaya çıkarmıştır. Bunlardan en önemlileri Sebe alfabesi ile yazılmış beşinci yüzyıla ait iki tarihî yazıttır. Her iki yazıt da orta Arabistan'ın bazı kabilelerine karşı askerî kampanyaların varlığına atıfta bulunur. Bu iki kitabe dışında, Düvadmî'deki dağların cephelerinde dağ keçisi ve deve-

<sup>68</sup> Juris Zarins vd., "Bernameci Meshi'l-Eseri's-Şâmil li Ardi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti'-Suudiyye", *Atılâl* 5 (2001), 32.

<sup>69</sup> Abdülcebbâr, "el-Cins fi'r-Rusûmu's-Sahriyye", 185.

<sup>70</sup> Zarins vd., "Bernameci Meshi'l-Eseri's-Şâmil", 35.

<sup>71</sup> Abdülcebbâr, "el-Cins fi'r-Rusûmu's-Sahriyye", 184.

kuşundan büyük kayalar üzerinde kitabeler ve çizimleri bulunmaktadır.<sup>72</sup>

### 11. Bi'r Himâ (بئر حما)

Suudi Arabistan'ın güneybatısındaki kurak ve dağlık bir bölgede yer alan Bi'r Himâ, Necran'ın 80 ila 110 km kuzeyinde yer alır. Cebeli Kare'nin doğu uzantıları<sup>73</sup> ile yakındaki Cebeli Kevkeb'i kapsar.<sup>74</sup> Yaklaşık 557 km alanı kapsayan Bi'r Himâ, antik Arap kervanlarının güzergâhı boyunca yer alan kaya yazıtları ve kuyular dâhil olmak üzere 34'ten fazla ayrı alana sahiptir.<sup>75</sup> Burası Arabistan'ın güney bölgelerine giden ve gelen ticaret ve hac yollarındaki kervanlar için bir duraktır.<sup>76</sup> Batıdaki dağlık ve erişilmez bölgelerden çekinen, güneyde Yemen'den içlere doğru gitmek isteyen kervanlardan kaçınmak için geniş Rub'ulhali'nin batı kenarları boyunca dar bir koridoru takip etmek zorunda kalmışlardır.<sup>77</sup>

Bi'r Himâ'daki resimlerin sanatkarlarının muhtelif kesimler olduğu düşünülür. Buraya ulaşan kervanlar, etrafta yaşayan bedeviler ve geçici süre uğrayan ordular; duygu ve düşüncelerini kayalara nakşederken arkalarında çağlar boyunca korunacak çok sayıda kaya resmi ve yazıtı bırakmışlardır. Bu resimlerde büyük hacimli insan figürleri ile geçit töreni pozlarında, başlarında özenle süslenmiş başlıklar bulunan bir dizi erkeğin temsili olan çizimler bulunmaktadır. Üstelik resmi tasvir edilen birçok kimsenin bıyık ve sakalı vardır. İnsan şekillerine ilaveten uzun boynuzlu inekler, develer, eşekler, geyikler, şişman kuyruklu koyunlara ait hayvan çizimleri de bulunur. Ayrıca buradaki resimler deve kuşu avı sahnelerini içerir.<sup>78</sup> Resimlerin yanı sıra çeşitli dillerde yazılar da bulunur.<sup>79</sup> Resim çeşitliliği ve bol yazı malzemesiyle Himâ kaya resimleri, Suudi Arabistan'ın UNESCO Dünya Mirası Alanı olarak koruma altına alınmıştır.

Bi'r Himâ'da özellikle ilgi çekici olan, İslâm öncesi bir aşk ve bereket tanrıçası olan Aliah'ın belirgin bir şekilde tasvir edilmiş olması-

<sup>72</sup> <https://rs.ksu.edu.sa/en/node/18941> (10.11.2021).

<sup>73</sup> Anati, "The Realistic-Dynamic/ Style of Rock Art in the Jebel", *Rock Art in Central Arabia*, 2.

<sup>74</sup> Jung, "Research on Research on Rock Art in North Yemen", 39.

<sup>75</sup> Bednarik - Khan, "Living Rock Art Traditions in Saudi Arabia", 2.

<sup>76</sup> Zarins vd., "Bernameci Meshi'l-Eseri's-Şâmil", 34.

<sup>77</sup> Bednarik - Khan, "Living Rock Art Traditions in Saudi Arabia", 2.

<sup>78</sup> Zarins vd., "Bernameci Meshi'l-Eseri's-Şâmil", 35; Abdülcebbâr, "el-Cins fi'r-Rusümü's-Sahriyye", 185.

<sup>79</sup> <https://whc.unesco.org/en/list/1619> (10.11.2021). Burası aynı zamanda höyükler, taş yapılar, mezarlar, taş alet saçakları ve antik kuyular şeklinde kazılmamış arkeolojik kaynaklar açısından da zengindir.



dır. İslâm öncesi putlardan Lât, Uzzâ veya Menât ile ilişkili olduğu düşünülen Aliah; uzun saçı, dar beli ve geniş kalçalarının ayrıntılı tasviri ile belirgin bir şekilde kadınsı bir fiziğe sahiptir, ancak normal boyutlarda bir kafa veya yüze sahip değildir.<sup>80</sup>



**Şekil 6:** Güney Arabistan'ın Tanrıçası Aliah.<sup>81</sup>

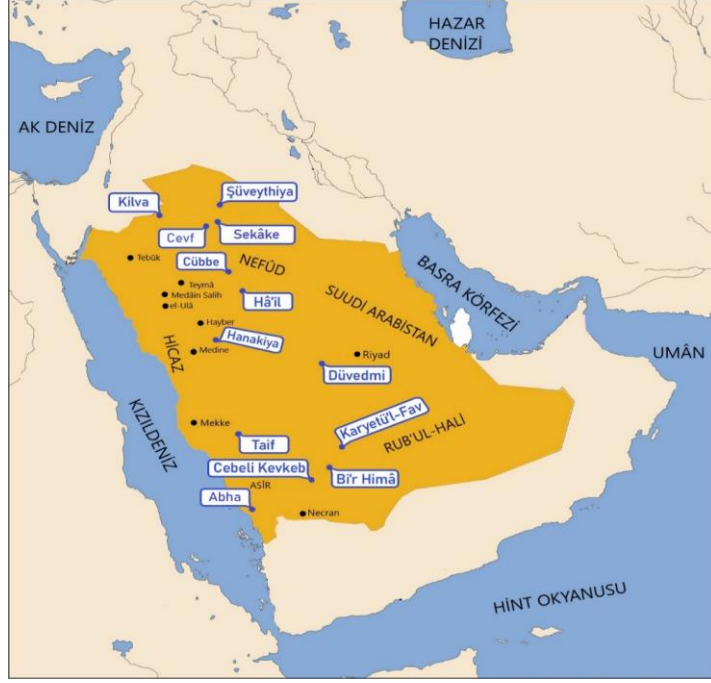
## 12. Asîr (عسير)

Arabistan'ın güneybatı sınırında yer alan Asîr, çeşitli eyaletlere ayrılan Suudi Arabistan'ın 13 eyaletinden birisidir. Asîr'deki Benî Razzâm mevkiinde geyik, ceylan, deve ve aslanlara ait kaya resimleri ile Semudî döneminden kalma kadınlara ait resimler bulunmuştur. Buradaki resimlerde en eski zaman dönemlerini, uzun boynuzlu olarak çizilmiş inek ve dağ keçisi çizimleri temsil eder. Ayrıca at üzerinde savaş sahneleri ve köpekler vasıtasıyla yapılan antilop avı sahneleri de mevcuttur.<sup>82</sup>

<sup>80</sup> Bednarik - Khan, "Living Rock Art Traditions in Saudi Arabia", 2.

<sup>81</sup> Bednarik - Khan, "Living Rock Art Traditions in Saudi Arabia", 3.

<sup>82</sup> Zarins vd., "Bernameci Meshi'l-Eseri'ş-Şâmil", 47-48; Abdülcebbâr, "el-Cins fi'r-Rusûmu's-Sahriyye", 185.



**Harita 1:** Arabistan'daki önemli kaya resim alanlarını gösterir harita.

Arabistan'ın muhtelif bölgelerinde bulunan kaya resim alanlarına ait bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla kaya resimleri belli başlı alanlarda yoğunlaşmış ve buralarda zengin bir miras alanı oluşturmuş durumdadır. Bu alanlar; dünya genelinde mağaralara, kayalık çıkıntılara, açık arazilere ve doğal kaya sığınaklarına yayılan çizim alanlarıyla karşılaştırıldığında Arap kaya resimlerinin mahiyeti daha net anlaşılır. Belli bölgelerde yoğunlaşan resimler, daha öncesinde buraların hayat merkezi olduğuna işaret eder ve daha çok doğal kaya sığınaklarında yaşayan insanların, resimlerini açık arazilerde bulunan kayalar üzerine işlemek mecburiyetinde oldukları fark edilir. Dolayısıyla Arap kaya resim alanları açık hava müzesi formundadırlar.

#### D. Resimlere Konu Olan Nesnelere

Arabistan'da kayalara kazınan resimler; soyut, evren dışı ve insanüstü varlıkların tasvirinden ziyade insanın etrafında gerçekleşen, gündelik hayatın renklerini yansıtan ve günün şartlarında baskın

olan nesnelere vurgulayan, büyük kısmı anlamlı çizimlerdir.<sup>83</sup> Yapımları Neolitik döneme kadar uzanan bu resimlerin sahnelerinde insan figürleri, hayvanlar, tanrılar ve bunlar arasındaki ilişkiler konu olarak işlenmiştir. Böylelikle birçok resimde insanlar hayvanlar birlikte nakşedilerek aradaki güçlü bağ vurgulanmak istenmiştir. Yazının icadıyla resimlerin yanına farklı kalemlerde/türlerde yazılar da ilave edilmiştir.<sup>84</sup>

İnsan, kendi bilinmezinin meraklısı veya diğer bir ifadeyle kendisini tanıtmaya en yatkın canlı olduğundan kayalar üzerine kazınan resimlerin ana kahramanı yine kendisi olmuştur.<sup>85</sup> Bu arada yapılan tasvirler zaman, mekân, malzemenin kalitesi, alet ve ressamın becerisine göre farklılık arz ettiğinden ilk zamanlarda yapılan resimlerin neredeyse tümünde insanların başları ve yüzleri belirsiz, boyunları da uzunken sonraları yapılan resimler ise gerçek boyutlara doğru evrilmiştir.<sup>86</sup> Fakat bazılarında insan uzuvlarının abartılı ya da olandan farklı tasvir edilmesi gözlerden kaçmaz.<sup>87</sup>

İnsan portreleri yalnız bir halde resmedilmeyip yanlarında mutlaka başka bir insan, nesne veya hayvan kazınmıştır. Arabistan'ın eski insanları; dans, avcılık, dövüş ve diğer sosyal aktivitelerini kayaların üzerine boyayarak veya oymalar yaparak tasvir etmişlerdir. Toplu insan resimleri daha çok yerel dansların canlandırıldığı sahnelere işlenmiş ve binlerce yıl devam eden Arap folkloru gözler önüne serilmiştir.<sup>88</sup> İnsan resimlerine doğada kendiliğinden bulunan veyahut insan eliyle işlevsel hale gelen yay, ok, hançer, balta ve kılıç gibi delici kesici aletler iliştilerle onların şövalye veya avcı oldukları bildirilmek istenmiştir. Avlanma sahnelerinin yer aldığı kaya yazıtlarında ellerinde ok ve mızrak taşıyan adam profillerinin sıklıkla işlenmesi bunu doğrular.<sup>89</sup>

İnsanın hayvanla ilişkilendirilmesi eski bir gelenektir. İnsan hayatını kolaylaştırmaları ve ekonomik değerlerinin bulunması sebebiyle hayvanlar, insanların ayrılmaz dostu olmuştur.<sup>90</sup> Tarihin çok eski dönemlerine ait gravürler; insanoğlunun sütü, eti, derisi ve kür-

<sup>83</sup> Han, *İlmü'r-Rusumi's-Sahriyye*, 14.

<sup>84</sup> Abdülcebbâr, "el-Cins fi'r-Rusûmu's-Sahriyye", 179.

<sup>85</sup> Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", 449.

<sup>86</sup> Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", 448.

<sup>87</sup> Bednarik, "The Rock Art of Southern Arabia Reconsidered", 8.

<sup>88</sup> Ali al-Manaser, "Traditional Music or Religious Ritual? Ancient Rock Art Illumined by Bedouin Custom", *In To the Madbar and Back Again* (Leiden: Brill, 2018), 77-80.

<sup>89</sup> <https://www.arabnews.com/d%C3%BC%C4%9F%C3%BCm/1901886/suudi%20arabistan> (11.11.2021)

<sup>90</sup> Han, *İlmü'r-Rusumi's-Sahriyye*, 2.

kü için kullandığı birçok hayvan resmini içerir. Neolitik dönemden itibaren geçimleri avcılığa ve toplayıcılığa bağımlı olan yarımada sakinleri, avladıkları ya da çeşitli şekilde istifade ettikleri uzun ve kısa boynuzlu sığır, yaban sığırı, geyik, ceylan, dağ atı, katır, eşek ve avlanmada kendilerine yardım eden köpek gibi hayvanların resimlerini çizmişlerdir. Böylelikle somut insan figürleri ile gündelik hayatın rızık kaynağı olarak görülen yaban inekleri, geyikler, devekuşları ve dağ keçileri gibi çeşitli hayvan türleri bir araya getirilmiştir.

Neolitik döneme ait olduğu varsayılan resimlerde köpekler ve sığırlar insanların etrafındadır. Mevcut tablodan bu iki hayvanın evcilleştirilip gündelik hayatın bir parçası oldukları, sosyal ve kültürel yaşamın merkezinde oldukları anlaşılır.<sup>91</sup> Kaldı ki Suudi Arabistan'daki kaya resimleri, yerel halkın tanıdığı türdendir. Nitekim dünyanın bu bölgesini habitat alanı edinen köpekler, yılanlar, kertenkeleler, keçiler vb. hayvanlar resimlerin temel figürleridir.<sup>92</sup> Bu çizimlere ilaveten insanlar tarafından güçlü oldukları kabul edilen çita, sırtlan, aslan ve kaplan gibi vahşi hayvanların görüntüleri de unutulmamıştır.

210| db

Yarımadadaki geniş habitat alanlarıyla doğru orantılı olarak resimlerdeki hayvanların çeşitliliği pek çok hayvana dair fikir verse de bazı hayvanların sıklıkla işlendiği fark edilir. Köpek, sığır ve deve bunların başında gelir. Köpek, evcilleştirilen ve avlanmak için kullanılan ilk hayvanlardan biridir. Suudi Arabistan'daki kaya resimlerinin de işaret ettiği üzere evcilleştirilmiş köpek resimleri, en eski tasvirler arasında yer alır. İnsan, en iyi arkadaşı olarak en az 8.000 hatta belki 9.000 yıldan beri köpeklerle birlikte olduğundan oymaların çoğu insanlarla köpekleri birbirine bağlayan ilişki üzerine kurgulanmıştır.<sup>93</sup>

Avcı köpeklerden sonra kaya resimleri motiflerinde sığırın çok sayıda tasvir edildiği görülmektedir. Sığırların üzerine kazınmış Wusum adı verilen geometrik şekilli damgalar, onların evcilleştirildiğine işaret eder.<sup>94</sup> Zira aidiyeti ifade eden damgalar, sahip olunan hayvanlar üzerine kazınırdı. Evcilleştirilen ve uzun süre kayalara işlenen sığırları develer takip eder. Suudi Arabistan'ın iklimi Neolitik çağda soğuk ve nemli iken Bronz çağında aşırı derecede sıcak ve kurak hale geldiğinden özellikle kuzey ve batı bölgelerinde sığırlar yavaş yavaş

<sup>91</sup> Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", 448.

<sup>92</sup> Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", 461.

<sup>93</sup> <https://www.abouthere.com/node/14671/lifestyle/travel-food/10000-years-old-and-simply-stunning-rock-art-saudi-arabia> (12.11.2021)

<sup>94</sup> Majeed Khan, *Wusum - The Tribal Symbols of Saudi Arabia* (Suudi Arabistan: Kingdom Of the Arabia Ministry Education, 1421), 12-20.

yok olmuş; onların yerlerini çok sayıda evcilleştirilen deve, dağ keçisi ve evcil keçi gibi kuru ortama daha uygun hayvanlar almıştır.<sup>95</sup>

Sığırların önemini kaybetmesinin ardından Arap Yarımadası'nda deve ve at resimleri daha yaygınlaşmıştır.<sup>96</sup> İnsan ve mal taşımacılığında kimi zaman da savaşta kritik roller üslenen deve, Arapların gündelik hayatlarında bir iletişim aracı olduğu kadar gıda deposu ve tüyünden çadır imal edilen bir sığınak olmuştur. Devenin Arabistan'da ilk olarak ne zaman evcilleştirildiği bilinmemekle birlikte Bronz çağında evcil hayvan olarak çok miktarda tasvir edildiği anlaşılmaktadır.<sup>97</sup> Mevcut resimler, develerin ilk olarak Tebuk'un kuzeydoğusundaki Kilva kayalıklarında tasvir edildiğine işaret eder. Yine Arap Yarımadası'ndaki kayalara oyulmuş yüzbinlerce deve figürü arasında, Cübbe'deki figürlerin en eskisi olduğuna inanılır. Yaklaşık 4000 yaşında olan bu develer, Tunç Çağı'nın başlarını tarihlendirilir.<sup>98</sup>

Netice itibarıyla kayalara resmedilen köpek, koyun, keçi, sığır, at ve deve gibi figürler; bu hayvanların ne zaman evcilleştirildiğini, Arap Yarımadası'na ne zaman girdiğini ve göçebe Arap kültürlerinin ekonomilerinde hayvancılığın ve avlanmanın yerini nasıl aldığını genel hatlarıyla göstermektedir. Şaşırtıcı olan ise devekuşları hariç hiçbir kuş türünün ve hurma ağacı olduğu tahmin edilen birkaç resim hariç herhangi bir bitkinin resminin tasvir edilmemiş olmasıdır.<sup>99</sup> Bunların eksikliği kaya resimlerinin Arap yaşantısını bir bütün olarak yansıtmayacağı endişesini barındırır.

İnsan ve hayvan çizimlerine ağırlık veren eski insanlar, taşların kalıcı etkisini de hesaba katarak taşlar üzerine tanrı veya tanrıçalarını çizip buraları açık hava tapınağı formuna dönüştürmüşlerdir. Çöl şartlarında kalıcı mekân tesisi zor olması da onları bu açık hava tapınaklarına yönlendirmiş olmalıdır. Birçok yerde görülen belirsiz yüzler ve doğal insan görünümünün bir taklidi olan başsız figürler ve bu figürlerin resmedildiği konumlar, sanatçıların kendi ilahlarını ya da tanrılarını çizdiğini düşündürür.<sup>100</sup> Elbette bulunan her bir tanrı veya tanrıça figürü, eski insanların ilkel inançlarını anlamayı ve onların dinî hayatlarına dair veriler elde etmeyi sağlar.

<sup>95</sup> Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", 450.

<sup>96</sup> <https://biodiversity.ku.edu/archaeology/research/arabian-rock-art> (24.11.2021).

<sup>97</sup> Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", 450.

<sup>98</sup> <https://archive.aramcoworld.com/issue/200202/art.rocks.in.saudi.arabia.htm> (24.11.2021).

<sup>99</sup> Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", 461.

<sup>100</sup> Khan, "Tribal Art in Saudi Arabia", 71.

### E. İslâm Öncesi Tarih ve Kronoloji Üzerinde Etkisi

İslâm öncesi Arap yaşantısından bahseden dinî metinler, Suudi Arabistan'da yapılan arkeolojik çalışmalar,<sup>101</sup> çevre milletlerin tarihi ve kaya resimlerinden elde edilen bulgular bir araya getirildiğinde Arapların kadim geçmişi genel anlamda aydınlanır. Arkeolojik araştırmaların Arap Yarımadası'na girişleri yaklaşık bir milyon yıl öncesi-ne kadar giden eski insanların başlangıçta mağaralarda avcı ve toplayıcı geçindiklerini göstermesi,<sup>102</sup> bir başlangıç olarak kabul edilebilir. Fakat kaya resimlerinde buradaki hayat, Neolitik Çağdan itibaren başlar. Zira mevcut kaya resimleri bunun ötesine gitmez. Muhtemelen eski çağlardan taş devrine kadar devam eden süreçte ikelliğin bir neticesi olarak resim ve yazı henüz keşfedilmemişti. Fakat erken Neolitik Dönemden (m.ö 8000-5000 arası) itibaren başlayan üretim ve bilgi birikimi, sanatsal faaliyetleri de beraberinde getirerek kayalar üzerine muhtelif resimler kazınmıştır.<sup>103</sup>

Kaya resimleri, ilkel bir sanat çalışmaları olmalarından öte geçmişteki insanların yaşantılarını genel hatlarıyla resmeden antik tablolarıdır. Resimlerde işlenen konular, tarihin görsel ansiklopedisidir ve her bir resim gelecek nesillere iletmeyi bekleyen taş mektuplardır. Çizimlere konu olan insan, hayvan ve tanrı kompozisyonları karşılaştırmalı olarak incelendiğinde sosyal, dinî, kültürel, ekonomik ve hatta siyasi hayata dair genel bilgiler elde edilir. Böylelikle birçok kabile ve ilaha dair bilgiler toplanır.<sup>104</sup> Keşfi yapılan her bir kaya resim alanı, geçmişte seçilen yerleşim merkezlerini tespit etmeyi de kolaylaştırır. Nitekim Cübbe'de yapılan araştırmalar, bölgede var olan yüzlerce yerleşim yerini ortaya çıkarmıştır.<sup>105</sup>

Neolitik dönemden günümüze 8 veya 10 bin yıllık zamanın geçtiği hesaba katıldığında bu uzun sürecin kronolojik olarak sıralanarak hadiselerin kendi döneminde incelenmesi tarihçilerin işini kolaylaştıracaktır. Zira İslâm'la birlikte başlayan kronolojinin daha öncesi karanlıktır. İşte bu belirsizliği genel hatlarıyla tarif etmede kaya resimlerine büyük iş düşmektedir. Çünkü kayalar üzerindeki insan, hayvan ve nesnelereki değişimler ile bir kaya üzerine farklı dönemlerde kazınan resimler hesaba katılarak yarımada'daki insanların atlattıkları

<sup>101</sup> Bk. İbrahim Oğuzhan, "İstanbul Arkeoloji Müzeleri Eski Şark Eserleri Müzesi'nde Teşhir Edilen İslâmiyet Öncesi Arabistan Koleksiyonu Eserlerinin Tahlili", *Archivum Anatolicum-Anadolu Arşivleri* 15/2 (2021), 465-511.

<sup>102</sup> Khan, "From Prehistoric To Nomadic Art", 71.

<sup>103</sup> Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", 448.

<sup>104</sup> Ziyeb, *en-Nugüşu 'd-Da 'viyye fi'l-Kitâbatî 'Semûdiyye bi Mintakati Hâil*, 71.

<sup>105</sup> Abdülcebbâr, "el-Cins fi'r-Rusûmu's-Sahriyye", 183.

rı devreler genel hatlarıyla bazı dönemlere ayrılarak tasnif edilebilir.<sup>106</sup>

Kaya resimlerinden elde edilen verileri bir araya toplayarak genel bir kronoloji çıkarma gerekliliği erken dönemde fark edilmiş ve ilk deneme Anati'den gelmiştir.<sup>107</sup> Kendisine sunulan resimlerden hareketle yaptığı kronoloji şöyledir:<sup>108</sup>

Dönem	Tarih Aralığı
İslâm	M.S. 622'den sonra
Okuryazarlık Dönemi	M.S. 650-1000
Geç Avcılık ve Çobancılık	M.Ö. 500-1200
I. Orta Avcılık ve Çobancılık	M.Ö. 1000-2000
II. Orta Avcılık ve Çobancılık	M.Ö. 2000-3000
III. Orta Avcılık ve Çobancılık	M.Ö. 3000-4000
Erken Avcılık ve Çobancılık	M.Ö. 4000-6000
İlk Avcılar	M.Ö. 6000'den önce

db | 213

Anati'nin kronolojisinden etkilenen Zarins, Arap Yarımadası'ndaki kaya resimlerinin dört ana kronolojik aşamadan geçtiğini söyleyerek<sup>109</sup> onların atlattığı dönemleri şöyle sıralamıştır:

Dönem	Zaman Aralığı
İlk avcıların Dönemi	Holosen Döneminin başları
Avlanma ve Çobanlık Dönemi	Neolitik - M.Ö. 2 bin yılın Geç Dönemi
Semûdiyye Dönemi	M.Ö. 2 bin yıl- Miladi 7. Yüzyıl

<sup>106</sup> Abdülcabbâr, "el-Cins fi'r-rusûmi's-sahriyye", 178. Kübavî, Abdurrahman ve diğerleri, "Hicrî 1405 yılı için kuzey bölgesindeki kaya nakış ve resimlerinin genel taraması hakkında ikinci aşamaya ilişkin ön rapor", *Atlat*, sayı 10 (h. 1406), s. 107.

<sup>107</sup> Bednarik, "The Rock Art of Southern Arabia Reconsidered", 7.

<sup>108</sup> Anati, *Rock Art in Central Arabia*, 1/160.

<sup>109</sup> Zarins vd., "Bernameci Meshi'l-Eseri's-Şâmil", 34.

İslâm Dönemi	MS 622 –Günümüz
--------------	-----------------

Anati ve Zarins'in yaptığı kronolojileri inceleyen Khan, *East and West Dergisi*'nde kaleme aldığı makalede, bu konuda ilk olması sebebiyle Anati'nin yaptığı işi anlamlı bulsa da bahse konu kronolojik belirlemedeki eksiklikleri ve yanlışlıkları tenkit ederek onun hatalarını delilleriyle birlikte sıralamıştır. Lakin Khan'ın da bu konuda tutarlı bir kronoloji belirlememiş olması Anati'nin listesini tamamen ortadan kaldırmamıştır. Nitekim son dönemde yapılan çalışmalar, Anati'nin tarihlendirmesindeki ihmalleri gün yüzüne çıkarsa da yeni tasniflere acil ihtiyaç duyulmaktadır. Zira bundan sonra yapılacak dikkatli bir tasnif uzun yıllar kullanılacak bir kronolojiyi verebilir. Khan'ın ifadesiyle "kronolojinin ortaya çıkmasından önce Arapların köklü bir geçmişi vardır ve geçmişi anlamak ya da genel hatlarıyla tarif etmek için kaya resimlerine önemli bir misyon düşmektedir."<sup>110</sup>

### Sonuç

214 | db

Sanat, insan kişiliğinin dokusundaki önemli bir yöndür ve insanoğlu her zaman kişiliğindeki farklı biçim ve tarzla sanatı sanat haline getirme telaşında olmuştur. Zira insan; incelik, hikmet ve öğüt veren kelimeleri bir araya getirip oluşturduğu düzen ve ritimden zevk alan bir varlıktır. Bu nedenle, insanlığın başlangıcından bu yana mağara duvarlarına ve kayalık gölgeliklere çizimler yapmışlardır. İlginç olan ise bazı araştırmacıların da altını çizdiği üzere farklı kıtalardaki taş yazıtlar arasındaki benzerliklerin olmasıdır. Hatta dünyanın önde gelen araştırmalarına dayanarak sit alanlarını birbirine bağlamayı ve kaya çizimleri arasında karşılaştırma yapmayı hedefleyen çok sayıda girişim, bu benzerliği ortaya koymuştur. Benzerliğin en başlıca nedeni eski devirlerde gerçekleşen kitlesel göç hareketleri olarak gösterildiği gibi bunun insanların birbirinden miras aldığı genlerden kaynaklandığı düşünülür.

Kıtalar arasındaki benzerlik, karşılaştırmalı yaklaşımla sınıflandırılıp insanlığın ortak hafızası veya geçmişi aydınlatılabilir. Benzer yöntemle Arap Yarımadası'ndaki kaya resimlerinin karşılaştırılması, dünya tarihini aydınlattığı kadar Arap tarihine dair de önemli şeylerden bahsetmeye aday olmuştur. Ülkenin dört bir yanındaki dağlarda, tepelerde ve kayalarda bulunan bu sanatsal çalışmalar; günümüzde Suudi Arabistan olarak bilinen topraklarda yaşayan insanların sosyal, kültürel, dinî ve ekonomik hayatını gözler önüne sermektedir. Neoli-

<sup>110</sup> Han, *İlmü'r-Rusumi's-Sahriyye*, 14.



tik dönemden itibaren başlayan kaya sanatı; tüm sosyal grupların, kabilelerin veya klanların, belirli hayvan türlerinin, sığırların ve köpeklerin baskın bir şekilde tasvir edildiği ve ortak bir kozmolojinin paylaşıldığı oldukça önemli bir bilişsel sistemi yansıtmaktadır.

Kayalar üzerine tasvir edilen antik hayvanlar, aletler ve insan faaliyetleri, genellikle sembolik olsa da uzak geçmişteki günlük hayata ışık tutmaya yardımcı olur. Bazen tek bir sitede birkaç yüzyıla ait sanat eserleri olabilir. Kaya sanatı, muhtemelen eski mitler veya din adamlarının faaliyetleri ile bağlantılı olarak tarih öncesine ait dinde bir rol oynamış olabilir. Fakat bazen bu fikirler, sadece kuramsal veya modern zihinlerimizin varsayımları olmaktan da öteye gitmeyebilir.

İslâm dininin neşet ettiği coğrafyanın geçmişini belgeleyen kaya resim geleneğinin olduğunun farkına varılması, büyük bir gelişmedir. Zira İslâmî perspektifle ve sınırlı bilgilerle yansıtılan yarımadanın geçmişini dogmalardan kurtarmanın yolu, taşlara kazınan mektupların aydınlatılmasıyla mümkündür. Hatta bu belgeler iyi tahlil edildiğinde doğru bilinen yanlışlar ve genel geçer bilgiler değişebilir. Nitekim tarihe düşülen notlar arasında Türklerin Anadolu'ya gelişleri 1071 ile başladığı genel kabulü hâkimdir. Hâlbuki buraya daha önce gelip kayalar üzerine bıraktıkları "taş mektuplar" Türklere giydirilen bu kıyafetin öncesine işaret eder. Türk arkeologlar, eski Türk boylarının arkalarında bıraktıkları damgaları, kurganları ve taş yazıtları takip edip bunları, Orta Asya'dakilerle karşılaştırarak tarihî kanaatleri yeniden yorumlamaya açmıştır.

Eldeki verilerle Arap Yarımadası'nın geçmişini genel hatlarıyla anlatmada yeterli olan kaya resimleri, ilerleyen yıllarda artan bilgi birikimi ve değerlendirmelerle geçmişi gitgide aydınlatacaktır. Böylelikle Arabistan'ın taştan yazılmış tarihi gün yüzüne çıkacaktır. Lakin günümüzde çölde izole kayalar üzerindeki bu uygulama, kısmen kentsel yaşam tarzının benimsenmesi nedeniyle yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu sebeple kaya resimleri ile ilgili uygulamalar yabana atılmadan resim alanlarının hızla koruma altına alınarak bu alandaki çalışmaların artırılması gerekir.

## KAYNAKÇA

- Abdülcebbâr, Abdullah b. Abdurrahman. "el-Cins fi'r-Rusûmu's-Sahriyye bi Memleteti'l-Arabîyyeti's-Suudîyye". *Hadârâtü'l-Şarki'l-Ednâ* 1 (2010), 176-202.
- Anati, Emmanuel. *Rock Art in Central Arabia*. Louvain: Institut Orientaliste, 1968.
- Baban, Ahmet Veysel. "Taş Mektuplar (Kaya Resimleri)". *Ankara: TRT AVAZ*. Yayın Tarihi 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=WL6iD9GGI8U>
- Bednarik, Robert. "A New Method to Date Petroglyphs". *Archaeometry* 34/2 (1992), 279-291.
- Bednarik, Robert. "Geoarchaeological Dating of Petroglyphs at Lake Onega, Russia". *Geoarchaeology* 8/ (1993), 443-463.
- Bednarik, Robert. "Saudi Arabian Sites Proposed for World Heritage Listing". *The Newsletter of The Australian Rock Art Research Association (Aura) Inc. The Newsletter of The Australian Rock Art Research Association (Aura) Inc* 32/1 (ts.), 2015.
- Bednarik, Robert - Khan, Majeed. "Living Rock Art Traditions in Saudi Arabia". *INORA* 82 (2018).
- Bednarik, Robert - Khan, Majeed. "New Rock Art Complex in Saudi Arabia". *Rock Art Research* 34/1 (2017).
- Bednarik, Robert G. "The Rock Art of Southern Arabia Reconsidered". *Adumatu*. (Temmuz 2009).
- Bednarik, Robert G. - Khan, Majeed. "Scientific Studies of Saudi Arabian Rock Art". *Rock Art Research* 22/1 (2005), 49-82.
- Diaz-Guardamino, Marta vd. "RTI and the Study of Engraved Rock Art". *Digital Applications in Archaeology and Cultural Heritage* 2 (2015), 41-54.
- Habram, Abdurrahim b. İbrahim. *er-Rusumu's-Sahriyye ve'n-Nuğuşi'l-Mütealligati biha fi Cebeli Ne'ic bi Muhafazati'l-Karyat*. Riyad: Camiatü Melik Suud, Risaletü Macister, Gayri Menşura, 1426.
- Han, Mecit. *Dirâsetü'lilmü'r-Rusumi's-Sahriyye*. Suudi Arabistan: Vizârütü't-terbiye ve't-tâlim, 20007.
- Jung, Michel. "Bronze Age Rock Pictures in North Yemen". *East and West* vol. 41 (Aralık 1991).
- Jung, Michel. "Research on Research on Rock Art in North Yemen". *Istituto Universitario Orientale, Supplemento n. 66*. Napoli: ANNALI, 1991.
- Khan, Majeed. "From Prehistoric to Nomadic Art – A Synopsis of the History and Development of Tribal Art in Saudi Arabia". *American International Journal of Social Science* 8/2 (Haziran 2019).
- Khan, Majeed. "Rock Art of Saudi Arabia". *The Artist and Journal of Home Culture* 2 (Aralık 2013).
- Khan, Majeed. *Wusum - The Tribal Symbols of Saudi Arabia*. Saudi Arabistan: Kingdom Of the Arabia Ministry Education, 1421.
- Mâhî, Ali et-Ticâni. "el-İbil fi'r-rusûmu's-Sahriyye fi Zifâr". *Mecelletü Âdab ve Ulûmi'l-İctimaiyye*.
- Manaser, Ali al-. "Traditional Music or Religious Ritual? Ancient Rock Art Illumined by Bedouin Custom". *In To the Madbar and Back Again*. Leiden: Brill, 2018.
- Mu'aykıl, Halil b. İbrahim. "Mevkiü Şüveythiya: İktişâfû Akdemü Mevki Âsar fi'l-Cezîreti'l-Arabîyye". *Merkezü Abdurrahman es-Südeyrî es-Sekafî* 23/ (2009).
- Oğuzhan, İbrahim. "İstanbul Arkeoloji Müzeleri Eski Şark Eserleri Müzesi'nde Teşhir Edilen İslâmiyet Öncesi Arabistan Koleksiyonu Eserlerinin Tahlili". *Archivum Anaticum-Anadolu Arşivleri* 15/2 (2021), 465-511.
- Rivero, Olivia - Ruiz, Juan F. "The Rock Art of Sub-Scandinavian Europe". *The Oxford Handbook of the Archaeology and Anthropology of Rock Art*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Smith, Benjamin W. "The Oxford Rock Art Research in Africa". *Handbook of African Archaeology*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Somuncuoğlu, Servet. *Seyahatname: Kaya Resimleri Gezi Notları*. İstanbul: Matbuat Yayın Grubu, 2019.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz, "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 11/1 (2014), 9-50.

- Zarins, Juris vd. "Bernameci Meshi'l-Eseri'ş-Şâmil li Ardi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti'-Suudiyye". *Atlâl* 5 (2001), 37-53.
- Zarins, Juris. "Early Rock Art of Saudi Arabia". *Archaeology* 35/6 (Aralık 1982), 20-27.
- Ziyeb, Süleyman b. Abdurrahman. *en-Nugüşu 'd-Da 'viyye fi'l-Kitâbatî 'Semüdiyye bi Muntikati Hâil*. Riyad, Mektebetü Melik Fehd., 1439.
- Ziyeb, Süleyman b. Abdurrahman. *Nugüşü 's-Semüdiyye min Sekake*. Riyad: Mektebetü Melik Fehd- Gayra Mahdud, 2002.
- "rock art | Definition, History, Painting, Designs, & Facts | Britannica". Erişim (08.09.2021) <https://www.britannica.com/art/rock-art>
- MCQ. "Rock art across the world | Images on Stone". Erişim (09.09.2021). <https://imagesdanslapierre.mcq.org/en/discover/where/>
- "Rock Art of the World - Scotland's Rock Art Project". Erişim (10.09.2021). <https://www.rockart.scot/about-rock-art/rock-art-of-the-world/>
- "08 ويكيبيديا , النقوش والرسم الصخرية في منطقة الجوف". (05.06. 2021).

# Rock Arts in Reflecting the Life of the Pre-Islamic Arab Society

Hakan TEMİR\*

## Extended Abstract

Rocks, one of the essential components of the earth, have attracted the attention of people with their durability and functionality. That's why life is shaped around rocks. The experience of living together with rocks has also caused them to be used as a communication tool. The surfaces of the rocks, which are suitable for painting, cutting, drilling, and carving, were smoothed using various scraping tools, and pictures were drawn on them. Meaningful or the meaning of some not yet discovered, geometric shapes and signs were engraved on these areas, which were thought to have been used as a means of communication in the absence of writing. These arts, the oldest examples of which started from the Paleolithic age (around 40 thousand BC) and have survived to the present day, have the feature of historical documents as well as being a cultural communication tool.

Some arts have been destroyed by the effects of external factors such as earthquakes, avalanches, wind, and erosion after a long time has passed since they were engraved on the rocks. In addition, they have moved away from their primary forms with the engraving of other pictures or writings on them at different stages of history. It is very difficult to determine the time of these pictures, the original of which has deteriorated. Although many dating methods have been developed in parallel with the development of technology today, it is not easy to determine when the arts that the author did not date were excavated. Therefore, it is only possible to obtain a relative date with all the available data.

Rock arts, which are mentioned in every region except the Antarctic continent, are abundant in the Arabian Peninsula. Moreover, the peninsula ranks fourth in the world in this regard. Since the nature and historical values of these arts, which spread over many areas from north to south, were perceived as a part of the daily life of the local people, they could not be understood for a long time, and their existence was limited to the peninsula. Since their value is unknown, much has not been said about them, and they have not been transferred to the written culture. However, this situation changed with the arrival of the orientalist (westerners) to the region, and this hidden treasure was recorded and announced to the whole world. The discovery of rock arts in Arabia dates back to the visit of the Blunt family in 1879. Seeing the impressive pictures on the rocks, Anny Blunt wrote down what she saw in her yearbook. In this way, Europe became aware of this heritage. In the 1900s, many foreign researchers came to the peninsula, made investigations, prepared reports, and worked academic.

\* Assoc. Prof. Tokat University, Faculty of Islamic Studies, Department of Islamic History and Arts, Tokat, Turkey, [h.temir@hotmail.com](mailto:h.temir@hotmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-4142-6310>.

As a result of the devoted work of expert archaeologists, many rock art areas were discovered in Arabia; however, among these, al-Jawf, Sakakah, Shuwayhitiyah, Kilwa, Jubbah, Ha'il, Shuwaymis, Hanakiyah, Taif, Davadmi, Kara, Bir Hima, Kawkab, Faw and Asir came to the fore in terms of diversity. When we look at the subjects of the rock arts found here, it is understood that human, animal, god, plant, and non-representational figures are predominant. Sometimes they are presented as a nested composition. It can be seen as a natural result that people who want to introduce themselves mostly draw their figure. It is also humane to process animals from which he uses meat, milk, and wool afterward, conveying the friendship he has gained with animals into art.

The former situation of Arabia, which was partially known two centuries before Islam, was largely obscure. Illuminating this period, which did not have sufficient written documents despite being home to thousands of people, indicates a need for rock art and archaeological excavations. These arts, made at different stages of history, can be brought together by experts and grouped within themselves, and a chronological table can be drawn. Moreover, ancient people's social, political, military, and economic situations can be illuminated in general terms, based on the people and objects that are the subject of rock arts. Possibly, in this century, as a result of the joint work of archaeologists and historians, desired discoveries will be made, and concrete information will be revealed.

**Keywords:** History, Arabia, Archeology, Rock Art, Pre-Islam.



# İHVÂN-I SAFÂ'NIN FELSEFÎ PARADİGMASINDAN HADİS EDEBİYATINA -ZEYD B. RİFÂA ve KIRK HADİS SEÇKİSİ-

Hasan YERKAZAN\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 2 Kasım 2021, **Kabul Tarihi:** 12 Ocak 2022, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2022, **Atf:** Yerkazan, Hasan. "İhvân-ı Safâ'nın Felsefî Paradigmasından Hadis Edebiyatına -Zeyd B. Rifâa ve Kırk Hadis Seçkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022): 221-248.

<https://doi.org/10.33415/daad.1017902>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 2 November 2021, **Accepted:** 12 January 2022, **Published:** 31 March 2022, **Cite as:** Yerkazan, Hasan. "From Ikhwân-ı Safâ's Philosophy Paradigm to Hadith Literature - Zeyd b. Rifâa and a Selection of Forty Hadith-". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/1 (March 2022): 221-248.

<https://doi.org/10.33415/daad.1017902>



## Öz

İhvân-ı Safâ; dinî, felsefî, siyasî ve ilmî amaçlarla hicrî dördüncü yüzyılda Basra'da kurulmuş bir ekoldür. Bu grubun öncüleri kozmoloji, psikoloji, metafizik, astronomi, matematik vs. gibi alanlarda çalışarak toplam elli iki risâleden oluşan ve *Resâ'ilü İhvânî's-Safâ* olarak isimlendirilen ansiklopedik bir eser kaleme almışlardır. Zeyd b. Rifâa da bu topluluğun önemli şahsiyetlerinden biri kabul edilmektedir. Bu makalede öncelikle Zeyd b. Rifâa'nın hayatı ve hadis tarihindeki yeri incelenmiştir. Akabinde ona nispet edilen kırk hadis mecmuasının mevsukiyeti, râvileri, şerhleri, hadislerin kaynağı, sıhhati ve içeriği tetkik edilmiştir. Çalışma neticesinde felsefe ile iştigal eden bir zatın ve naklettiği kırk hadisin hadisçiler nezdindeki değeri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kırk Hadis, Zeyd b. Rifâa, İhvân-ı Safâ, Mevzu hadis, Tenkid.

\* Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Amasya, Türkiye, [hasanyerkazan@gmail.com](mailto:hasanyerkazan@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0001-8673-0546>.

**From İkhvân-ı Safâ's Philosophy Paradigm to Hadith Literature  
- Zeyd b. Rifaa and a Selection of Forty Hadith-**

**Abstract**

İkhwan al-Safâ is a school founded in Basra in the fourth century AH for religious, philosophical, political, and scientific purposes. The pioneers of this school who were interested in the fields such as cosmology, psychology, metaphysics, astronomy, mathematics, etc., wrote an encyclopedic work called *Resâilu İkhwan al-Şafâ*, consisting of a total of fifty-two treatises. Zayd b. Rifaa is accepted as one of the important figures of this community. In this article, the life of Zayd b. Rifaa and his place in the history of hadith are examined. Subsequently, the solidity of the forty hadiths collection attributed to him, its narrators, commentaries, sources, authenticity, and its content were questioned. As a result of the study, the value of a person engaged in philosophy and the forty hadiths he narrated in the eyes of hadith scholars was tried to be revealed.

**Keywords:** Forty Hadith, Zayd b. Rifaa, İkhwan-i Safa, Mawdu hadith, Criticism.

**Giriş**

222 | db

“Kırk Hadis”, hadis edebiyatı tarihinde en çok eser yazılan alanlardan biridir.<sup>1</sup> Bu çalışmaların yaygınlaşmasında Hz. Peygamber’in (s.a.s.) “Ümmetim içinde dinî işlere dair kırk hadis ezberleyen kişiyi Yüce Allah kıyamet gününde fakîhler ve âlimler arasında diriltir.”<sup>2</sup> sözü etkili olmuştur. Bu hadisin müjdesine nâil olmak isteyen birçok âlim, kırk hadis eseri telif etmiştir. Bunlardan biri de İhvân-ı Safâ ekolüne müntesip olduğu iddia edilen Zeyd b. Rifâa’dır.

İhvân-ı Safâ dinî, felsefî, siyasî ve ilmî amaçlarla IV. (X.) yüzyılda Basra’da kurulmuş bir ekoldür. Bu grup, İslâm toplumunda birlik, beraberlik, kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışma ruhunu yaygınlaştırmaya ve canlandırmaya çalışmıştır. Faaliyetlerini gizli olarak sürdüren bu topluluğun kimler tarafından kurulduğu tam olarak bilinmemektedir. Her ne kadar kendileri isimlerini ifşa etmeseler de Zeyd b. Rifâa (öl. ?), Ebû Ahmed el-Mihricânî (öl. ?), Ebü’l-Hasan Ali b. Hârûn ez-Zencânî (öl. ?), Ebû Süleymân Muhammed b. Ma’şer el-Mukaddesî (el-Makdisî) (öl. ?) ve Avfî’nin (öl. ?) İhvân-ı Safâ ekolü-

<sup>1</sup> Kırk hadis hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Abdülkadir Karahan, *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis: Toplama, Tercüme ve Şerhleri* (Ankara: DİB Yayınları, 1991); Selahattin Yıldırım, *Osmanlı’da Kırk Hadis Çalışmaları* (İstanbul: Osmanlı Hadis Araştırmaları, 2000); M. Yaşar Kandemir, “Kırk Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/467-470.

<sup>2</sup> Bu hadis zayıf olarak değerlendirilmiştir. Bk. Ebü’l-Hasan Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *el-İlelü’l-vâride fi’l-ehâdisi’n-nebeviyye* (Riyad: Dâru Tayyibe, 1985), 6/33; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdilber, *Câmi’u beyâni’l-ilm ve fadlihi*, thk. Ebü’l-Eşbal ez-Züheyrî (Demmâm: Dâru İbni’l-Cevzi, 1994), 1/12-199.

nün kurucuları olduğu kabul edilmektedir. Bu şahıslar, *Resâ'ilü İhvânî's-Safâ* olarak isimlendirilen ve toplam elli iki risâleden oluşan ansiklopedik bir eser kaleme almışlardır. Bu risâlelerde kozmoloji, psikoloji, metafizik, astronomi, matematik vs. gibi birçok konuya yer vermişlerdir.<sup>3</sup>

Zeyd b. Rifâa daha çok felsefî kimliği ile ön plana çıkmıştır. Ancak kırk hadis çalışması yaptığından dolayı, hadisçilerin de ilgi alanına girmiştir. Bu makalede Zeyd b. Rifâa'nın hayatı, kırk hadis risalesinin ona aidiyeti, eserde bulunan hadislerin sıhhat analizi, rivâyetlerin içeriği, şerhleri vs. ele alınacak ve farklı boyutları ile tetkik edilecektir. Bu çalışma vesilesiyle felsefî kimliği ile öne çıkmış bir şahsın ve bu şahsa ait bir eserin hadis tarihindeki yeri ilim dünyasının dikkatine sunulacaktır.

### 1. Zeyd b. Rifâa ve Hadis Tarihindeki Yeri

Ebü'l-Hayr Zeyd b. Rifâa'nın hangi tarihte ve nerede doğduğu ile ilgili kesin bir bilgiye ulaşılamamıştır. Küçük yaştan itibaren dönemin önde gelen âlimlerinden ders almıştır. Cibâl ve Horâsân'da İbn Dureyd (öl. 321/933) ve Ebû Bekir b. el-Enbârî'den (öl. 328/939) edebiyat kitapları nakletmiştir. Aynı şekilde babası aracılığı ile Ebû Kâmil el-Cahdî (öl. 237/851) ve başkalarından da rivâyette bulunmuştur. Ebû Nasr Muhammed b. Abdilazîz İsfahânî Sibeveyh (öl. ?), ondan hadis rivâyet etmiştir.<sup>4</sup> Zeyd b. Rifâa'nın uzun süre Basra'da kaldığı ve felsefecilerin görüşünü benimsediği rivâyet edilmektedir. Kırk hadis dışında *Cevâmi'u İslâhî'l-mantık* isimli bir eseri daha vardır.<sup>5</sup> Hicrî dördüncü asırda yaşayan Zeyd b. Rifâa'nın tam olarak hangi tarihte vefat ettiği bilinmemektedir.

Tespit edilebildiği kadarıyla Zeyd b. Rifâa hakkında ilk cerh ve ta'dil değerlendirmesi Hatîb el-Bâğdadî'ye (öl. 463/1071) aittir. Hatîb, onun yalancı (kezzâb) bir kimse olduğunu söylemektedir.<sup>6</sup> Daha sonraki süreçte Bağdâdî, Zeyd b. Rifâa konusunda birçok cerh

<sup>3</sup> İhvân-ı Safâ ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/1-6; *Resâ'ilü İhvânî's-Safâ*'da bulunan hadisler için bk. Recep Aslan, *İhvân-ı Safâ ve Hadis* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2017).

<sup>4</sup> Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Ali b. Yûsuf el-Kıfî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1982), 3/169.

<sup>5</sup> Hayruddîn Ziriklî, *el-A'lâm*, thk. Züheyr Fethullah (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 3/98.

<sup>6</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002), 9/459; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, thk. Beşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 8/675.



ve ta'dil eserine kaynaklık etmiştir. Ayrıca Hatîb'in yaşadığı dönem göz önünde bulundurulduğunda onunla aynı veya yakın dönemde yaşadığını da söylemek mümkündür.

Hatîb'in Zeyd'i eleştirmesi, gerçekten onun hadis uydurduğundan mı yoksa felsefe ile iştigal ettiğinden mi kaynaklandığı tetkike muhtaç bir durum arz etmektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla Hatîb, Zeyd'e nispet edilen kırk hadis eserindeki rivâyetleri teker teker inceleyip bir kritiğe tabi tutmamıştır. Sadece hadis uydurduğunu söylemektedir. Bunda hadis mecmuasında nakledilen hadislerin senedlerinin olmaması veya uydurulması etkili olmuş olabilir. Ancak çalışmanın ilerleyen başlıklarında da izah edileceği üzere bu kırk hadis çalışmasındaki rivâyetlerin bir kısmı, Zeyd b. Rifâa öncesinde telif edilen eserlerde de yer almıştır. Dolayısıyla Zeyd'i cerh noktasında toptancı bir yaklaşım ve değerlendirme pek isabetli görünmemektedir. Hatîb'in Zeyd'i cerh etmesinde, daha çok onun felsefe ile meşgul olduğu düşünülmektedir. Zira Hatîb'in nakletmiş olduğu bir rivâyet, bu kanaati destekler mahiyettedir. Şöyle ki:

224 | db

Ebü'l-Kâsım Hibetullah b. el-Hasen et-Taberî (öl. 418/1027), Zeyd b. Rifâa hakkında şöyle demiştir:

“Onu Rey’de gördüm ve hakkında kötü şeyler söyleniyordu. Nitekim Kâdî Ebü'l-Kâsım et-Tenûhî'nin de Zeyd b. Rifâa ile ilgili şöyle dediğini işittim: Onu tanıyorum, Muhammed b. Ömer el-Alevî'nin nahiyesindeki bazı bölgeleri idare etmektedir. İlmi ve hadis seması hakkında bir şey bilmiyorum. Felsefecilerin yolunu takip ettiği bana anlatıldı. Dedim ki: O, Hâşimî mi? Dedi ki: Allah’a sığınırım bununla ilgili kesin bir bilgiye sahip değilim.”<sup>7</sup>

Yukarıda yer alan bilgiye göre Zeyd b. Rifâa'nın felsefecilerin yolunu takip etmesi, cerh edilmesinde etkili olmuştur. Aynı zamanda Hatîb, Zeyd ile ilgili değerlendirmelerinde zaman zaman çelişkiye de düşmüştür. O, Ebû Bişr Abdullâh b. Hüseyin es-Sicistanî (öl. ?) hakkında bilgi verirken bu kimsenin Zeyd b. Rifâa ve Ebû Nasr Ahmed b. el-Hasen el-Mervezî'den (öl. ?) hadis naklettiğini belirtmektedir. Akabinde ondan kitabette bulunduğunu ve onun sadûk olduğunu söylemektedir.<sup>8</sup> Hatîb el-Bağdâdî burada tutarsız gibi görünmektedir. Kezzâb olarak değerlendirdiği bir kişiden hadis alan Ebû Bişr'i sadûk olarak nitelendirmiştir. Yalancı olan bir kimseden hadis nakledenin sadûk olması mümkün olabilir mi? Bu kişinin de cerh edilmesi ge-

<sup>7</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/459.

<sup>8</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/107.

rekmetedir. Hatta o, bu kimseden kitabette bulunduğunu söylemiş ve dolayısıyla kendini de dolaylı olarak cerhe konu etmiş gibi görünmektedir. Buna karşın Hatîb ondan nakletmiş olduğu aşağıda yer alan hadisin sonunda Zeyd b. Rifâa hakkında bir değerlendirmede bulunarak onun hadis uydurduğunu belirtmiştir. Rivâyet şöyledir:

Ebû Bişr Abdullâh b. el-Hüseyin (415 yılının hac döneminin başında) > *Ebü'l-Kâsım Zeyd b. Rifâa el-Hâşimî* > Muhammed b. Yahyâ > Abdullâh b. el-Mu'tez > Affân b. Müslim > Hammâd b. Seleme > Bir adam (recul) > Nâfi > İbn Ömer > Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur:

" لا يُكْمَلُ عَبْدُ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ حَتَّى تَكُونَ فِيهِ حَمْسٌ خِصَالٍ: التَّوَكُّلُ عَلَى اللَّهِ، وَالتَّقْوِيضُ إِلَى اللَّهِ، وَالتَّسْلِيمُ لِأَمْرِ اللَّهِ، وَالرِّضَا بِقَضَاءِ اللَّهِ، وَالصَّبْرُ عَلَى بَلَاءِ اللَّهِ، إِنَّهُ مَنْ أَحَبَّ لِلَّهِ، وَأَبْغَضَ لِلَّهِ، وَأَعْطَى لِلَّهِ، وَمَنَعَ لِلَّهِ، فَقَدِ اسْتَكْمَلَ الْإِيمَانَ."

"Hiçbir kul kendisinde şu beş özellik bulunmadıkça imanda kemâl mertebesine ulaşamaz: Allah'a tevekkül, bütün işleri Allah'a havale, Allah'ın emrine teslim, Allah'ın kazasına rıza, Allah'tan gelen belalara sabır. Her kim Allah için severse, Allah için buğz ederse, Allah için harcarsa ve Allah için engel olursa, imanını kemâle erdirmiş olur."

Hatîb bu rivâyeti naklettikten sonra hadisin batıl olduğunu, senede ismi geçen İbnü'l-Mu'tez'in (öl. 296/908) Affân b. Müslim (öl. 220/835) döneminde henüz doğmadığını, dolayısıyla bu sözleri Zeyd b. Rifâa'nın uydurduğunu iddia etmektedir.<sup>9</sup> Muhtemelen yukarıda dikkat çekildiği üzere Hatîb el-Bağdâdî çelişkiye düşmediğini ifade etmek üzere bu rivâyeti naklederek bir açıklama yapma ihtiyacı hissetmiştir. Hadis uydurduğunu iddia ettiği bir kimsenin talebesinin sadûk olabileceğini de belirtme gayreti içerisinde olmuştur. Ayrıca bu rivâyet, Zeyd b. Rifâa'nın kırk hadis risâlesinde de yer almaktadır.<sup>10</sup> Ancak elde mevcut olan kırk hadis mecmuasında nakledilen hadislerin senedleri olmadığı için Hatîb'in haklılığı tam olarak tespit edilememiştir. Ancak daha sonra ayrıntılı bir şekilde bilgi verileceği üzere İbn Ved'ân'ın (öl. 494/1100) nakletmiş olduğu kırk hadiste, Abdullâh b. Mu'tez yerine Abdullâh b. Muğîre'nin (öl. ?) ismi geçmektedir. Do-

<sup>9</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/107.

<sup>10</sup> Bu rivâyet, kırk hadis risalesinde altıncı hadis olarak nakledilmiştir.

layısıyla burada farklı bir bilginin olduğunu da söylemek mümkündür.<sup>11</sup>

Hatîb, İbn Mücahid (öl. 324/936) ile Ebû Bekir eş-Şiblî (öl. 334/946) arasında geçen Kur'ân okuma ile ilgili bir konuyu da Zeyd b. Rifâa aracılığı ile aktarmıştır.<sup>12</sup> Bu kişiye güvenilemeyecekse eserinde kesinlikle ismine değişik vesileler ile de olsa yer vermemesi beklenirdi.<sup>13</sup> Muhtemelen Hatîb, felsefe ile iştigal eden veya Şiî/Zeydî eğilimleri olduğu iddia edilen bir kimseyi tezkiye etmek istememiştir. Ayrıca Zeyd'in Şiblî'den bir nakilde bulunması onun dönemin önde gelen sufileri ile görüşüğünü<sup>14</sup> ve onlarla bilgi alışverişinde bulunduğunu göstermektedir.<sup>15</sup> O, Şiblî'den şu beyitleri nakletmiştir:

Ebû Tâhir Muhammed b. Ahmed b. Ali Hamdân (kıraeten) > *Ebü'l-Kâsım Zeyd b. Rifâa el-Hâşimî el-Bağdâdî (semâen)* > Ebû Bekir eş-Şiblî Câmîu'l-Medîne'de ve insanlar etrafında iken şu beyitleri okumuştur:<sup>16</sup>

وَكَمْ كَذَبَةٍ لِي فِيكَ لَا أَسْتَفِيئُهَا ... بِقَوْلِي لِمَنْ أَلْقَاهُ إِنِّي صَالِحٌ

وَأَيُّ صَالِحٍ بِي وَجَسْمِي نَاحِلٌ ... وَقَلْبِي مَشْغُولٌ وَدَمْعِي سَافِحٌ

Söylemek istemediğim nice yalan uydurdum senin hakkında

Beni görüp soranlara iyiyim diyerek

Nasıl iyi olurum ki vücudum bitkin

Kalbim dolu (tutulmuş) ve gözyaşlarım akarken.

Hatîb her ne kadar Zeyd'i eleştirse de onun aracılığı ile nakledilen rivâyetlere eserlerinde yer vermiştir. Bir başka rivâyet ise şöyledir: İbn Yezdâd > *Ebü'l-Hayr Zeyd b. Rifâa el-Hâşimî* > Babası > Ebû Kâmil el-Cahdî > Ebû'l-Hüseyn b. Fudayl dedi ki bir adam Ebû Osmân Amr b. Ubeyd'in yanına gelmiş ve aralarında şöyle bir konuşma geçmiştir:

<sup>11</sup> el-Mektebetü's-şâmile'de bulunan *el-Erba'üne'l-Ved'âniyye*'nin yazma nüshasında, rivâyetlerin senedine yer verilmiştir. Ancak eserin yazma nüshasına ulaşılammıştır.

<sup>12</sup> Bk. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/564.

<sup>13</sup> Başka bir rivâyet için bk. el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/343; Bu rivâyetin aynısını İbn Asâkir (ö. 571/1176) de nakletmektedir. bk. Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen ed-Dımaşkî İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk* (Dâru'l-Fikr, 1995), 66/54-55.

<sup>14</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, 66/65.

<sup>15</sup> Şiblî'nin vefat tarihi göz önünde bulundurulduğunda Zeyd'in yaşadığı dönem daha belirgin olmaktadır.

<sup>16</sup> Yahyâ b. el-Hüseyn eş-Şecerî el-Cürcânî, *Tertîbu'l-emâli'l-hamisiyye*, thk. Muhammed Hasen (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 2/307.

- “Ey Ebû Osmân! insanların senin hakkında konuştukları şeylerden dolayı sana acıyorum.
- Ey kardeşim! Benim onlar hakkında söylediğim bir şey işittin mi?
- Hayır.
- Asıl sen onlara acı. Git ve benim hakkımda konuşan kimseye şunları söyle: Ölüm hepimizi bir araya getirecek. Kıyamet bizi birbirimize katacak. Allah aramızda hüküm verecek.”<sup>17</sup>

Zeyd b. Rifâa hakkında ilk değerlendirmeyi yapan Hatîb el-Bağdâdî, cerh ve ta'dil alanında çalışma yapan bir çok âlimi düşünceleriyle etkilemiştir. İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201), Zeyd b. Rifâa el-Hâşimî'nin kırk hadis uydurduğunu söylemektedir.<sup>18</sup> Zehebî (ö. 748/1348), Hatîb el-Bağdâdî'nin Zeyd b. Rifâa hakkındaki kanaatini aktardıktan sonra onun hadis uydurma konusunda meşhur olduğunu;<sup>19</sup> bahse konu eserdeki rivâyetlerin, felsefecilerin ve Lokman He-kim'in sözleri ile uzun hadislerin karışımından oluştuğunu belirtmektedir. Ayrıca Zehebî, bu kırk hadis seçkisini İbn Ved'ân'ın çalıp kendisine nispet ederek aktardığını, senedsiz olarak nakledilen rivâyetlere Zeyd b. Rifâa'ya ulaşacak şekilde râviler eklediğini iddia etmektedir.<sup>20</sup>

İbn Hacer (öl. 852/1449) de Hatîb el-Bağdâdî ve Zehebî'nin söylediklerini benzer lafızlarla tekrar etmektedir.<sup>21</sup> Ayrıca o, Mizzî'nin (öl. 742/1341) Zeyd b. Rifâa ile ilgili değerlendirmelerine de yer vermiştir. Mizzî'ye göre Zeyd, Allah'ın yarattıkları arasında hadis konusunda en cahil, haya bakımından en düşük, yalan söyleme konusunda ise en cüretkâr; Ehl-i hadis tarafından bilinen meşhur ve güvenilir isnadları uydurduğu hadislere ekleyen, gizli ve karışık ifadeleri en belîğ bir şekilde ifade eden bir kişidir. Daha sonra İbn Hacer, Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (öl. 414/123) *Kitâbu'l-İmta' ve'l-müânese* isimli eserinde Zeyd b. Rifâa ile kanaatlerine yer vermiştir. Tevhîdî'ye göre Zeyd, zekâ, zihin, idare, uyanıklık, nazm, nesir, kitabet konusunda geniş bir bilgiye sahip; farklı alanlarda behresi bulunan ve İhvân-ı

<sup>17</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/459.

<sup>18</sup> Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Abdullâh el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 1/305.

<sup>19</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 2/103; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî *Divânü'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Hammâd b. Muhammed el-Ensârî (Mekke: Mektebetü'n-Nahda el-Hadîse, 1967), 150.

<sup>20</sup> Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, 3/656-657.

<sup>21</sup> Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-mizân*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde (Mektebetü'l-Makbû'âti'l-İslâmiyye, 2002), 3/478.

Safâ'ya müntesip olan bir zattır.<sup>22</sup> Ayrıca İbn Hacer'e göre her ne kadar Zeyd b. Rifâa'nın hadis olarak naklettiği sözler, güzel ve anlamlı olsa da Hz. Peygamber'e nispet edilmesini uygun görmemekte ve eleştirmektedir.<sup>23</sup> Yukarıda yer alan bilgilere göre, en ağır ve şiddetli cerh işlemi Mizzî tarafından yapılmıştır.

Ebü'l-Kâsım Hibetullah b. el-Hasen et-Taberî el-Lâlekâî (öl. 418/1027) Zeyd b. Rifâa hakkında şöyle demektedir: "Ben onu Rey'de gördüm. Onun hakkında iyi şeyler söylenmiyordu. Şeyhi Ali b. Şuayb meçhul; İsmâîl b. İbrâhîm el-Esedî gayr-ı maruf; Abbâd b. İshâk meçhuldür."<sup>24</sup> Bu bilgilere göre, hocaları dahi bilinmemektedir. Lâlekâî Zeyd hakkında böyle bir kanaate sahip olmasına rağmen onun aracılığı ile bir şiir nakletmiştir. O, her ne kadar hadis konusunda Zeyd'e güven izlenimi verse de ondan başka bir bilgi almaktan imtina etmemiştir.<sup>25</sup> Ayrıca başka kaynaklarda senedde Zeyd b. Rifâa'nın isminin yer aldığı hadisler de nakledilmiştir. Şöyle ki:

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Bekr es-Senevî (İsfahân'da) > Hibetullah b. Ali b. Bundâr > Ebî (babası) > Zeyd b. Rifâa el-Hâşimî > Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen b. Mıksem el-Kattân > el-Kâdî Ebû Abdillâh ed-Dabbî > Yûsuf b. Mûsâ > Muhammed b. Ubeyd et-Tanâfisî > Muhammed b. İshâk > Zührî > Nâfi' b. Cübeyr b. Mut'im > babasında naklettiğine göre Nâbiğa (öl. 65/685) Rasûlullah'ın huzuruna geldiğinde ona şu şiiri okumuştur:

أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ إِذْ جَاءَ بِالْهُدَى ... وَيَتْلُو كِتَابًا وَاضِحَ الْحَقِّ نَبِيًّا

بَلَّغْنَا السَّمَاءَ مَجْدُنَا وَجَدُودُنَا ... وَإِنَّا لَنَرْجُو فَوْقَ ذَلِكَ مَظْهَرًا

Allah'ın Rasûlü hidayeti getirdiğinde ona geldim

Hakkı açıklayan parlak kitabı okuyordu

İtibarımız ve varlığımız göğe ulaştı

Biz bunun üstüne çıkmayı da umarız.

<sup>22</sup> İbn Hacer, *Lisânu'l-mizân*, 3/554-555.

<sup>23</sup> İbn Hacer, *Lisânu'l-mizân*, 7/381-384.

<sup>24</sup> Muhammed Nâsuruddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-da'ife ve'l-mevdü'a ve eseruha's-seyyi fi'l-ümme* (Riyad: Dâru'l-Me'ârif, 1992), 10/100-101.

<sup>25</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, 52/109.

Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.s.) “Ey Ebû Leyla! Bunun üstü ne-residir?” diye sormuş, o “Cennettir” deyince, Rasûlullah “İnşallah” demiştir.<sup>26</sup>

Yukarıda yer alan bilgilerden de anlaşılacağı üzere Zeyd b. Rifâa birçok kesim tarafından tanınan ve hakkında bir kanaate sahip olunan bir şahıstır. Tamamen hadis ilimleri ile iştigal eden bir kimse değildir. Ancak daha önce de belirtildiği üzere o, kırk hadis risâlesi vesilesiyle hadisçilerin ilgi alanına girmiştir. Hadisçiler, onu içinde bulunduğu konumdan dolayı cerh etmişlerdir. Bunda, Zeyd’in felsefe ile ilgilenmesinin en önemli etken olduğu düşünülmektedir. Şeriatın cehaletle kirlendiği, dinde olmayan hususların ona karıştığı, bunu felsefe dışında başka bir şeyle temizlemenin mümkün olamayacağı, Yunan felsefesi ve Arap şeriatı yaygınlaşırsa insanların kemali elde edeceğini düşünen bir ekolün (İhvân-ı Safâ)<sup>27</sup> üyesini, hadisçilerin ta’dil etmesi mümkün görünmemektedir. Hal böyle olmasına rağmen onun aracılığı ile farklı konularda birçok rivâyet nakledilmiştir.

## 2. Kırk Hadis ve Kaynak Değeri

Zeyd b. Rifâa’ya nispet edilen kırk hadis mecmuasındaki rivâyetlerin senedleri bulunmamaktadır. Her ne kadar Hatîb el-Bağdâdî, Zeyd’i hadis uydurmakla itham etse de bir eserde nakledilen hadislerin senedsiz olması onların uydurma olduğu anlamına gelmemektedir. Bu tür rivâyetlerin isnad zincirini başka kaynaklarda tespit etmek elbette ki mümkündür.

Aşağıda bahse konu eserde bulunan rivâyetlerin kaynakları ve hangi eserlerde tahrir edildiği tespit edilmeye çalışılacaktır. Hadisler incelenirken Zeyd b. Rifâa öncesi ve sonrasında telif edilen hem Sünnî hem de Şîî eserler imkânlar ölçüsünde dikkate alınacaktır. Ayrıca hadis kitapları dışında da bu rivâyetlerin izi sürülmeye gayret edilecek, tarihî süreç içerisinde hangi kaynaklarda nakledildiği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Ancak hadislerin tamamının burada verilmesi makale boyutunu aşacağından dolayı kırk hadis içerisinde değerlendirilmesi uygun görülen bazı örnek rivâyetler üzerinden konu ele alınacak ve sonunda genel bir değerlendirme ile yetinilecektir.

<sup>26</sup> Abdulhâlık b. Esed b. Sâbit et-Tarablusî, *Kitâbu'l-Mu'cem*, thk. Nebil Saduddîn Cerrâr (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2013), 128; İbn Hacer'in İbrâhim b. Ahmed et-Tenûhî'den rivâyet ettiği uşârî hadisler için bk. Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Nazmü'l-le'âli bi'l-mi'eti'l-'avâlî*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 142.

<sup>27</sup> Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ Serkîs ed-Dımaşkî, *Mu'cemü'l-matbû'âti'l-'Arabîyye ve'l-mu'arabe* (Kahire: Matbaatu Sekîs, 1928), 2/410.

*-Birinci hadis;*

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: "حَطَبْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى نَاقَتِهِ الْجُدَعَاءِ فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ كَأَنَّ الْمَوْتَ فِيهَا عَلَى غَيْرِنَا كُتِبَ، وَكَأَنَّ الْحَقَّ فِيهَا عَلَى غَيْرِنَا وَجِبَ". وَكَأَنَّ الَّذِينَ نُشَيِّعُ مِنَ الْأَمْوَاتِ سَفَرًا قَلِيلًا إِلَيْنَا رَاجِعُونَ. نُبَوِّئُهُمْ أَجْدَانَهُمْ وَنَأْكُلُ ثَرَاثَهُمْ كَأَنَّا مُخَلَّدُونَ بَعْدَهُمْ، قَدْ نَسِينَا كُلَّ وَاعِظَةٍ وَأَمْنًا كُلَّ جَائِحَةٍ، طُوبَى لِمَنْ شَعَلَهُ عَيْنُهُ عَنِ عُيُوبِ النَّاسِ، طُوبَى لِمَنْ أَنْفَقَ مَالًا اكْتَسَبَهُ مِنْ غَيْرِ مَعْصِيَةٍ وَجَالَسَ أَهْلَ الْفِئَةِ وَالْحِكْمَةِ وَخَالَطَ أَهْلَ الدُّلِّ وَالْمَسْكَنَةِ، طُوبَى لِمَنْ ذَلَّتْ نَفْسُهُ وَحَسُنَتْ خَلِيقَتُهُ وَطَابَتْ سَرِيرَتُهُ وَعَزَلَّ عَنِ النَّاسِ شَرَّهُ، طُوبَى لِمَنْ أَنْفَقَ الْفُضْلَ مِنْ مَالِهِ، وَأَمْسَكَ الْفُضْلَ مِنْ قَوْلِهِ، وَوَسِعَتْهُ السُّنَّةُ، وَلَمْ تَسْتَهْوِهِ الْبِدْعَةُ."

Bu rivâyet bir bütün olarak temel hadis kitaplarında bulunamamıştır. Tespit edilebildiği kadarıyla en eski kaynak olarak Ya'kûbî'nin (öl. 292/905) *et-Târih* isimli eserinde nakledilmiştir.<sup>28</sup> Ya'kûbî, Zeyd b. Rifâa'dan önce veya yakın dönemde yaşadığından dolayı bu rivâyetin Zeyd tarafından uydurulduğunu söylemek mümkün değildir. Ya'kûbî'nin, Zeyd b. Rifâa'dan önce yaşadığı kabul edildiği takdirde bu hadisin, Zeyd öncesinde bilindiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bu rivâyet, Zeyd ile çağdaşı olduğu düşünülen Ebû Bekir ed-Dîneverî (öl. 333/945),<sup>29</sup> İbn Vehb el-Kâtib (öl.315/947),<sup>30</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Murâdî en-Nehhâs (öl. 338/950)<sup>31</sup> tarafından da nakledilmiştir.

İbn Hibbân (öl. 354/965) *el-Mecrûhîn* isimli eserinde Ebân b. Ebî Ayâş (öl. ?) hakkında bilgi verirken yukarıdaki rivâyeti nakletmiştir.<sup>32</sup> Râmhürmuzî (öl. 360/971), *Emsâlû'l-hadîsi'l-merviyye 'ani'n-nebî* isimli eserinde hadis metninde bold olarak işaretlenen yerleri bir vâiz sözü olarak aktarmış ve akabinde bu sözlerin Rasûlullah'a

<sup>28</sup> Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk el-Ya'kûbî, *et-Târih* (Necf: Matbaatu'l-Garbî, 1358), 2/82.

<sup>29</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Mervan el-Malikî ed-Dineverî, *el-Mucâlese ve cevâhiru'l-'ilm*, thk. Ebû 'Ubeyde Meshûr b. Hasen Âl Süleymân (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998), 4/111. Bu eserde rivâyet Hz. Aişe aracılığı ile nakledilmiştir.

<sup>30</sup> Ebû'l-Hüseyn İshâk b. İbrâhîm İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fî vucûhi'l-beyân* (Kahire: Mektebetu's-Şebâb, 1969), 155.

<sup>31</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Murâdî en-Nehhâs, *Umdetu'l-kuttâb*, thk. Bessâm Abdu'l-Vehhâb el-Câbî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004), 346.

<sup>32</sup> Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân İbn Hibbân el-Bustî, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddîşîn ve'l-du'afâ ve'l-metrûkîn* (Halep: Dâru'l-Va'y, 1976), 1/97.

nispet edildiğinden de bahsetmiştir.<sup>33</sup> Taberânî (öl. 360/971) de *Cüz'un fihî mâ intekâ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ 'alâ Ebi'l-Kâsım et-Taberânî min hadîsihi li-Ehli'l-Basra* isimli eserinde bunu Ebû Hüreyre aracılığı ile rivâyet etmiştir.<sup>34</sup> Taberânî'nin bu eserde aktardığı hadisin Basra ehli tarafından tanındığını göstermektedir. Zeyd b. Rifâa'nın da Basra'da yaşadığı göz önünde bulundurulduğunda bahse konu rivâyetin bu coğrafyada birçok kişi tarafından bilindiğini göstermektedir. Yukarıda yapılan izahlardan da anlaşılacağı üzere birçok kişi tarafından nakledilen bu rivâyetin Zeyd b. Rifâa tarafından uydurulduğunu doğrudan söylemek mümkün değildir. İbn Adî (öl. 365/976) de *el-Kâmil* isimli eserinin muhtelif yerlerinde zayıf râviler hakkında bilgi verirken bu rivâyeti nakletmiştir.<sup>35</sup> İlk dönem tasavvuf kaynaklarında da bu rivâyete rastlamak mümkündür. Ebû Tâlib Muhammed b. Ali el-Mekkî (öl. 386/996) *Kûtu'l-kulûb* isimli eserinde bu hadisi aktardıktan sonra Hz. Peygamber'in sözlerinin icazlı olduğuna dikkat çekmiştir. Rivâyetin sıhhati ile ilgili herhangi bir açıklama yapmamasına rağmen bu meyanda çok sayıda hadis olduğunu söyleyerek tereddütleri izale etmeye çalışmıştır.<sup>36</sup>

Zeyd b. Rifâa sonrasında bu rivâyeti Ebû Hayyân et-Tevhîdî (öl. 400/1010 civârı),<sup>37</sup> Temmâm ed-Dimeşkî (öl. 414/1023),<sup>38</sup> Âbî (öl. 421/1030),<sup>39</sup> Ebû Nu'aym (öl.430/1039),<sup>40</sup> Mâverdî (öl. 450/1058),<sup>41</sup> Kudâ'î (öl. 454/1062),<sup>42</sup> Beyhakî (öl.458/1066),<sup>43</sup>

db | 231

<sup>33</sup> Ebû Muhammed el-Hasen b. Abdurrahmân b. Hallâd el-Fârisî er-Râmihürmuzî, *Emsâlu'l-hadîsi'l-mervîyye 'ani'n-Nebî*, thk. Ahmed Abdulfettâh Temmâm (Beyrut: Mu'essesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1988), 34.

<sup>34</sup> Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed eş-Şâmî et-Taberânî, *Cuz'un fihî mâ intekâ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ 'alâ Ebi'l-Kâsım et-Taberânî min hadîsihi li-Ehli'l-Basra*, thk. Bedr b. Abdullâh el-Bedr (Riyad: Edvâ'u-s-Selef, 2000), 105.

<sup>35</sup> Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/384, 2/61, 2/274.

<sup>36</sup> Ebû Tâlib Muhammed b. Ali el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb fî mu'ameleti'l-mahbûb ve vasfu tariki'l-murîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 1/139.

<sup>37</sup> Ebû Hayyân Ali b. Muhammed et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, thk. Vedâd el-Kâdî (Beyrut: Dâru Sâdır, 1988), 8/143.

<sup>38</sup> Ebû'l-Kâsım Temmâm b. Muhammed el-Becelî ed-Dimeşkî, *el-Fevâid* (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1982), 1/208.

<sup>39</sup> Ebû Sa'd Mansûr b. el-Hüseyn er-Râzî el-Âbî, *Nesru'd-durri fî'l-muhâdarât*, thk. Hâlid Abdulğani Mahfût (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 124.

<sup>40</sup> Ebû Nu'aym Abdullâh b. Ahmed el-Isbehânî, *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ* (Mısır: es-Sa'ade, 1974), 3/203.

<sup>41</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Basrî el-Mâverdî, *A'lâmu'n-nübüvve* (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988), 227. Farklı alanlarda yazılan eserlerde bu rivâyete yer verilmesi, hadisin yaygın bir şekilde bilindiğini göstermektedir.



Ḥatîb el-Bağdâdî,<sup>44</sup> Gazzâlî (öl. 505/1112),<sup>45</sup> İbnü'l-Kayserânî (öl. 507/1114),<sup>46</sup> Deylemî (öl. 509/1116),<sup>47</sup> İbn Hibetullâh (öl. 515/1121),<sup>48</sup> İbn Hamdûn (öl. 562/1167),<sup>49</sup> İbn Asâkir (öl. 571/1176),<sup>50</sup> İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201),<sup>51</sup> İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240),<sup>52</sup> Süyûtî (öl. 911/1505),<sup>53</sup> İbn Arrâk (öl. 963/1556),<sup>54</sup> Muttakî el-Hindî (öl. 975/1567)<sup>55</sup> ve Meclisî (öl.1111/1699)<sup>56</sup> nakletmiştir.

Yukarıda isimleri belirtilen eser ve yazarlardan da anlaşılacağı üzere, Zeyd b. Rifâa'nın rivâyet ettiği ilk hadis, kendisinden sonra farklı alanda yazılmış birçok kitapta nakledilmiştir. Bu durum bahse konu hadisin oldukça bilindiği göstermektedir. Ayrıca uydurma hadisler ile ilgili yapılan çalışmalarda bu rivâyete yer verilmiştir. Mevzu olarak değerlendirilmesinde daha önce de izah edildiği üzere Hatîb el-Bağdâdî'nin düşünceleri etkili olduğu görülmektedir.

<sup>42</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme el-Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Silefî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 1/358.

<sup>43</sup> Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, thk. Abdulali Abdulhamîd Hâmid (Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 13/142.

<sup>44</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Muvaddahu evhâmi'l-cem' ve't-tefrîk* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986), 2/277. Hatîb, ilk eleştiri yapmasına rağmen bu risâlede bulunan hadise eserinde yer vermiştir. Hz. Aişe'den nakledilmiştir. Senedde Zeyd bulunmamaktadır.

<sup>45</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Erba'în fi usûli'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 164.

<sup>46</sup> Ebû'l-Fadl Muhammed b. Tâhir el-Makdisî İbnü'l-Kayserânî, *Zahîratul-huffâz*, thk. Abdurrahman el-Feryevâ'î (Dâru's-Selef, 1996), 5/2750.

<sup>47</sup> Ebû Şicâ' Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*, thk. Muhammed es-Said el-Besyûni Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 3/280.

<sup>48</sup> Ebû Ca'fer Emînu'd-Devleti Muhammed b. Muhammed İbn Hibetullâh, *el-Mecmû'u'l-lefîf* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2004), 36.

<sup>49</sup> Ebû'l-Me'âlî Muhammed b. el-Hasan İbn Hamdûn, *et-Tezkiretu'l-Hamdüniyye* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1996), 41.

<sup>50</sup> Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan İbn Asâkir, *Mu'cemu's-şuyûh*, thk. Vefâ Takiyyuddîn (Dimaşk: Dâru'l-Beşâir, 2000), 2/1052. İbn Asâkir, hadisin münker olduğunu, Zeyd b. Rifâa'nın uydurduğunu ve İbn Ved'ân'ın ondan sirkat ettiğini söylemektedir. Ancak bu rivâyet, Zeyd öncesinde de bilinmektedir.

<sup>51</sup> Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, thk. Nureddin Şükrü Boyacılar (Riyad: Edvâ'u's-Selef, 1997), 3/440.

<sup>52</sup> Muhyiddîn Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkîyye*, ed. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 9/370.

<sup>53</sup> Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-Le'âli'u'l-masnû'a*, thk. Salâh b. Muhammed b. Avî'da (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 2/300.

<sup>54</sup> Ali b. Muhammed b. Ali İbn Arrâk el-Kinânî, *Tenzihü's-şerî'a*, thk. Abdullâh Muhammed el-Ğumârî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981), 2/2/340.

<sup>55</sup> Alauddîn Ali el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî - Safvetü's-Sakâ (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 16/125.

<sup>56</sup> Muhammed Bâkir el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr* (Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1983), 74/175.

-Üçüncü hadis;

عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: "حَطَبْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ جُمُعَةٍ فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، تَوْبُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا، وَبَادِرُوا بِالْأَعْمَالِ الصَّالِحَةِ قَبْلَ أَنْ تُشْغَلُوا، وَصَلُّوا الَّذِي بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ رَبِّكُمْ بِكَثْرَةٍ ذِكْرِكُمْ إِيَّاهُ تَسْعُدُوا، وَأَكْثَرُوا الصَّدَقَةَ تُرْزَقُوا، وَأَمُرُوا بِالْمَعْرُوفِ تُحْصَنُوا، وَاهْتَمُّوا عَنِ الْمُنْكَرِ تُنْصَرُوا. أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ أَعْْيَسَكُمْ أَكْثَرُكُمْ ذِكْرًا لِلْمَوْتِ، وَأَخْزَمَكُمْ أَحْسَنُكُمْ اسْتِعْدَادًا لَهُ، أَلَا وَإِنَّ مِنْ عِلَامَاتِ الْعَقْلِ التَّجَانِّي عَنْ دَارِ الْغُرُورِ، وَالْإِنَابَةَ إِلَى دَارِ الْخُلُودِ، وَالتَّوَدُّدَ لِسُكْنَى الْقُبُورِ، وَالتَّأَهُبَ لِيَوْمِ الشُّورِ."

Bu rivâyetin tamamı ilk dönem kaynaklarında tespit edilememiştir. Metinde bold olarak işaretlenen kısım ise İbn Mâce (öl. 273/887),<sup>57</sup> Ebû Ya'lâ (öl. 307/920),<sup>58</sup> Taberânî (öl. 360/971),<sup>59</sup> İbn Adî<sup>60</sup> Dârekutnî (öl. 385/995),<sup>61</sup> Kudâî<sup>62</sup> tarafından nakledilmiştir. Buna göre Zeyd öncesinde bu rivâyetin kısmen bilindiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu durum Zeyd'in hadislerin tamamını uydurduğu şeklindeki iddiayı çürütmektedir. İbnü'l-Arabî<sup>63</sup> ve Meclisî<sup>64</sup> ise bu rivâyetin tamamına kitaplarında yer vermişlerdir. Muhtemelen bu rivâyetler doğrudan Zeyd'in eserinden alınmıştır.

-Dördüncü hadis;

عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ فِي حُطْبَةٍ: "أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ لَكُمْ مَعَالِمَ فَانْتَهُوا إِلَى مَعَالِمِكُمْ، وَإِنَّ لَكُمْ نَهْيَةً فَانْتَهُوا إِلَى نَهْيَتِكُمْ، إِنَّ الْمُؤْمِنَ بَيْنَ مَخَافَتَيْنِ: بَيْنَ أَجَلٍ قَدْ مَضَى لَا يَدْرِي مَا اللَّهُ صَانِعٌ فِيهِ، وَبَيْنَ أَجَلٍ قَدْ بَقِيَ لَا يَدْرِي مَا اللَّهُ قَاضٍ فِيهِ، فَلْيَأْخُذِ الْعَبْدُ مِنْ نَفْسِهِ لِنَفْسِهِ،

<sup>57</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Beşşâr Avvâd (Beirut: Dâru'l-Cil, 1998), "İkâmetü's-Salâ", 78.

<sup>58</sup> Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali b. el-Müsenâ et-Temîmî el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya'la*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984), 13/3/381.

<sup>59</sup> Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed eş-Şâmî et-Taberânî, *el-Ehâdisü't-tvâil*, thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi (Beirut: Mektebetü'l-İslâmî, 1998), 78..

<sup>60</sup> İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 5/298.

<sup>61</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer el-Bağdâdî Dârekutnî, *el-Mu'telif ve'l-muhtelif*, thk. Muva'ffak b. Abdullâh (Beirut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1986), 1/474..

<sup>62</sup> Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, 1/421.

<sup>63</sup> İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkîyye*, 9/371.

<sup>64</sup> Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 74/176.

وَمِنْ دُنْيَاهُ لِآخِرَتِهِ، وَمِنْ الشَّيْبَةِ قَبْلَ الْهَرَمِ، وَمِنْ الْحَيَاةِ قَبْلَ الْمَوْتِ، فَوَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ مَا بَعْدَ الْمَوْتِ مِنْ مُسْتَعْتَبٍ، وَمَا بَعْدَ الدُّنْيَا دَارٌ إِلَّا الْجَنَّةُ أَوْ النَّارُ."

Yukarıdaki rivâyetin tamamı; Câhız (öl. 255/869),<sup>65</sup> İbn Kuteybe (ö.276/890),<sup>66</sup> İbn Ebi'd-Dünyâ (ö.281/894),<sup>67</sup> Ya'kûbî,<sup>68</sup> Nehhâs,<sup>69</sup> Bâkillânî (öl. 403/1013),<sup>70</sup> Âbî,<sup>71</sup> Mâverdî,<sup>72</sup> Beyhakî,<sup>73</sup> Deylemî,<sup>74</sup> İbnü'l-Arabî,<sup>75</sup> İbn Ebi'l-Hadîd (öl. 656/1258)<sup>76</sup> ve Meclisî<sup>77</sup> tarafından nakledilmiştir. Câhız, İbn Kuteybe ve İbn Ebi'd-Dünyâ'nın yaşadığı dönem göz önünde bulundurulduğunda bu rivâyetin Zeyd öncesinde bilindiğini göstermektedir.

-On Dokuzuncu hadis;

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قِيلَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ الَّذِينَ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ؟" فَقَالَ: الَّذِينَ نَظَرُوا إِلَى بَاطِنِ الدُّنْيَا حِينَ نَظَرَ النَّاسُ إِلَى ظَاهِرِهَا، وَاهْتَمُّوا بِأَجْلِ الدُّنْيَا حِينَ اهْتَمَّ النَّاسُ بِعَاجِلِهَا، وَأَمَانُوا مِنْهَا مَا حَشُوا أَنْ يُمَيِّتَهُمْ، وَتَرَكَوا مِنْهَا مَا عَلِمُوا أَنْ سَيَتَرَكُهُمْ، فَمَا عَرَضَ لَهُمْ مِنْ نَائِلِهَا عَارِضٌ إِلَّا رَفَضُوهُ، وَلَا خَدَعَهُمْ مِنْ رَفْعَتِهَا خَادِعٌ إِلَّا وَضَعُوهُ، خَلَقَتِ الدُّنْيَا عِنْدَهُمْ فَمَا يُجِدُّوْهَا، وَخَرِبَتْ بُيُوتُهُمْ فَمَا يُعَمِّرُوْهَا، وَمَاتَتْ مَحَبَّتُهَا فِي صُدُورِهِمْ فَمَا يُحْيِيْهَا، بَلْ يَهْدِمُوْهَا فَيَبْنُونَ بِهَا آخِرَتَهُمْ، وَيَبْعِثُوْهَا فَيَسْتَرُونَ بِهَا مَا يَبْقَى لَهُمْ، وَنَظَرُوا إِلَى أَهْلِهَا صَرَغَى قَدْ خَلَّتْ بِهِمُ الْمَثَلَاتُ، فَمَا يَرَوْنَ أَمَانًا دُونَ مَا يَرْجُونَ، وَلَا خَوْفًا دُونَ مَا يَحْذَرُونَ."

<sup>65</sup> Ebü Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve 't-tebyîn* (Beirut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002), 1/249.

<sup>66</sup> Ebü Muhammed Abdullâh b. Muslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *'Uyûnu'l-ahbâr* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/251.

<sup>67</sup> Ebü Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Kureşî İbn Ebi'd-Dünyâ, *Kasru'l-emel*, thk. Fâdıl b. Halef el-Hammâde (Riyad: Dâru Atlasi'l-Hadrâ', 2012), 77.

<sup>68</sup> Ya'kûbî, *et-Târih*, 1/140.

<sup>69</sup> Nehhâs, *'Umdetu'l-kuttâb*, 346.

<sup>70</sup> Ebü Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkillânî, *Î'câzu'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Sakr (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1997), 129.

<sup>71</sup> Âbî, *Nesru'd-durri fi'l-muhâdarât*, 110.

<sup>72</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Basrî el-Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve 'd-dîn* (Beirut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1986), 121.

<sup>73</sup> Beyhakî, *Şu'abu'l-imân*, 13/153.

<sup>74</sup> Deylemî, *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*, 5/278.

<sup>75</sup> İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, 9/371.

<sup>76</sup> İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa*, 1762.

<sup>77</sup> Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 74/129.

Bu rivâyetin tamamı; Ahmed b. Hanbel (öl. 241/856),<sup>78</sup> Câhız,<sup>79</sup> İbn Kuteybe,<sup>80</sup> İbn Ebi'd-Dünyâ,<sup>81</sup> Ebû Nu'aym,<sup>82</sup> İbnü'l-Arabî,<sup>83</sup> İbn Ebi'l-Hadîd,<sup>84</sup> ve Meclisî<sup>85</sup> tarafından nakledilmiştir. Ancak Ahmed b. Hanbel bu hadisi, Hz. İsa'dan naklen aktarmıştır. Buradan hareketle bazı Peygamber sözlerinin Rasûl-i Ekrem'e nispet edilerek bu eserde rivâyet edildiğini söylemek mümkündür.

-Otuz Dördüncü Hadis;

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: "سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لِرَجُلٍ يَعْطُهُ: ارْزُقْ فِيمَا عِنْدَ اللَّهِ يُجِبُّكَ اللَّهُ، وَارْزُقْ فِيمَا فِي أَيْدِي النَّاسِ يُجِبَّكَ النَّاسُ، إِنَّ الرُّزْهَدَ فِي الدُّنْيَا يُرِيحُ قَلْبَهُ وَبَدَنَهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَلِكَيْجِيَنَّ أَقْوَامٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لُهُمْ حَسَنَاتٌ كَأَمْثَالِ الْجِبَالِ فَيُؤْمَرُ بِهِمْ إِلَى النَّارِ. فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَوْ يُصَلُّونَ كَانُوا؟ قَالَ: كَانُوا يُصَلُّونَ وَيَصُومُونَ وَيَأْتِحُدُونَ وَهَنًا مِنَ اللَّيْلِ لَكِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا لَحَ لُهُمْ شَيْءٌ مِنَ الدُّنْيَا وَتَبَوَّأُوا عَلَيْهِ."

Bu hadisin içindeki bold olan kısım, Dâvûd b. Süleymân (öl. 203/819) tarafından *Müsnedü'r-Ridâ* isimli eserde nakledilmiştir.<sup>86</sup> Buna göre rivâyetlerin içindeki bazı sözlerin en azından Zeyd'in uydurmadığı anlaşılmaktadır.

Yukarıda yer alan örnek rivâyetlerden de anlaşılacağı üzere Zeyd b. Rifâa'ya nispet edilen bu eserde nakledilen hadislerin tamamı ilk dönem kaynaklarında tespit edilememiştir. Ancak Zeyd'in hadislerin hepsini uydurduğunu söylemek mümkün değildir. Zira birçok rivâyetin Zeyd öncesinde kaleme alınan kaynaklarda nakledildiği ve bazı sözlerin temel hadis kaynaklarında tahrir edildiği görülmüştür. Ayrıca rivâyetlerin tamamının İbnü'l-Arabî'nin *el-Futûhatü'l-Mekkîyye*<sup>87</sup>

<sup>78</sup> Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *ez-Zühd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 53.

<sup>79</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/95.

<sup>80</sup> İbn Kuteybe, *'Uyûnu'l-ahbâr*, 2/379.

<sup>81</sup> Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Kureşî İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Evliyâ*, thk. Muhammed es-Se'îd b. Besyûni Zağlûl (Beyrut: Muessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1992), 15.

<sup>82</sup> Ebû Nu'aym, *Hilyetu'l-evliyâ*, 1/10.

<sup>83</sup> İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkîyye*, 9/373.

<sup>84</sup> İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa*, 5782.

<sup>85</sup> Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 74/181.

<sup>86</sup> Dâvûd b. Süleymân el-Gâzi, *Müsnedü'r-Ridâ*, thk. Muhammed Cevâd el-Celâlî (Kum: Mektebü'l-İ'lâmi'l-İslâmî, 1997), 78.

<sup>87</sup> Bk. İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkîyye*, 9/368-376.

ve Meclisî'nin *Bihâru'l-envâr*<sup>88</sup> isimli eserlerinde nakledildiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu rivâyetlerin hem Sünnî hem de Şîî kaynaklarda yer aldığı görülmüştür.

### 3. Kırk Hadisin İçeriği

Zeyd b. Rifâa'ya nispet edilen kırk hadis risâlesindeki rivâyetlerin neredeyse tamamı terğib ve terhib içeriklidir. İtikadî ve amelî mahiyette herhangi bir hadis bu eserde nakledilmemiştir. Hadis olarak nakledilen bu sözler, oldukça etkileyici ve anlam yüklüdür. Genel olarak bakıldığında İslâm'ın genel öğretilerine uygunluk arz etmektedir. Ancak buradan hareketle hadislerin sahih olduğunu söylemek mümkün değildir.

Burada, bahse konu hadis mecmuasında yer alan hadislerin içerikleri hakkında bilgi verilmeye çalışılacaktır. Rivâyetlerin tamamını tercüme edilerek aktarılması makalenin boyutlarını aşacağından dolayı burada birkaç örnek tercüme ile yetinilecektir. Geri kalanlar hakkında ise genel bir değerlendirmede bulunulacaktır.

236 | db

*-Birinci Hadis;*

Enes b. Mâlik'ten (r.a.) rivâyet edildiğine göre, Rasûlullah (s.a.s.) Ced'a adındaki devesi üzerinde bir hutbe irad ederek şöyle buyurmuştur: "Ey insanlar! Sanki ölüm, burada bizden başkasına yazıldı ve sanki hak (hukuk), bizden başkasına vacip oldu. Teşyi etmekte olduğumuz ölümler, sanki yakın bir zaman sonra tekrar geri gelecekler. Sanki biz bu dünyada baki kalacakmışız gibi ölümleri kabirlerine koyuyor miraslarını da yiyoruz. Biz bütün ibret verici vaazları unutup canlarımız da ve mallarınıza gelecek afetlerden emin görünüyoruz. Ne mutlu! kendi ayıpları ile meşgul olup başkalarının ayıplarını görmeyene. Ne mutlu! Günaha bulaşmadan mal kazanıp harcamaya, ilim ve hikmet ehli ile oturana, miskin ve kimsesiz kişilerle ihtilat edene. Ne mutlu! Nefsi zelil ve ahlâkı güzel, yaşantısı iyi ve kötü insanlardan uzak durana. Ne mutlu! İhtiyaç fazlası malını infak edene, dilini mala-yaniden uzak tutana, sünnetin yolunu genişlettiği ve bidatın aldatmadığı kimseye."

*-İkinci Hadis;*

Kays b. Âsım el-Minkarî'den (r.a.) şöyle nakledilmiştir: Beni Temîm kabilesinden bir grup içinde Rasûlullah'ın (s.a.s.) yanına geldim. Bana 'Su ve sedir ile yıkan' dedi. Ben yıkandım sonra da onun

<sup>88</sup> Bk. Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 1/168-178, 7/228, 33/587, 67/312, 68/171, 69/ 199, 74/122-188, 100/16.

huzuruna çıktım. Dedim ki: 'Ey Allah'ın Rasûlü! Bize faydalanacağımız bir vaaz et.' Dedi ki: "Ey Kays! İzzetle beraber zillet vardır. Hayat ile beraber ölüm vardır. Dünya ile beraber âhiret vardır. Her şeyin bir muhasibi vardır. Her şeyin bir gözeteni vardır. Her iyilik için sevap ve her kötülük için ceza vardır. Her ecel için levh-i mahfuzda bir takdir vardır. Ey Kays! sana beraber defnolunacağın bir arkadaş lazımdır. Hâlbuki arkadaşın sağ, sen ise ölüsün. Şayet o kerim ise sana ikram edecek. Şayet alçak bir kimse ise seni terk edecek. Sonra seninle haşrolacak. Ancak onunla dirilteceksin. Sadece ondan sorulacaksın. Onu, ancak sâlih kıl. Şayet o sâlih olursa, ancak onunla ünsiyet kurarsın. Şayet o kötü olursa, ondan korkarsın. Bil ki, bu kimse amelidir."

*-Üçüncü Hadis:*

Ebü'd-Derdâ'dan (r.a.) şöyle nakledilmiştir: Rasûlullah (s.a.s.), bir cuma gününde bize hutbe okuyarak şöyle buyurdu: "Ey insanlar! Ölümünden önce tevbe ediniz. Meşguliyetiniz çıkmadan sâlih amel işlemede acele ediniz. Zikrederek kendinizle ve Rabbinizle aranızdaki bağı sıkı tutunuz ki bununla mesut olasınız. Bol bol sadaka verin ki rızıklanasınız. İyiliği emredin ki korunasınız. Kötülükten menediniz ki yardım göresiniz. Ey İnsanlar! Sizin en akıllınız, ölümü en çok ananız ve ona en güzel şekilde hazırlananızdır. Biliniz ki, gurur evi olan dünyadan uzaklaşıp ebedi olan dar-ı ukbaya yönelmek, kabir durağı için donanmak ve yeniden dirilişe hazırlanmak akıllı olmanın alametlerindedir."

Bu üç hadis dışındaki diğer rivâyetlerin içeriği şöyledir:

- ❖ Farz namazlar ve sâlih amellerle cennete ulaşılmaya çalışılması,
- ❖ Ömrün sonuna kadar kulluk vazifesine devam edilmesi,
- ❖ Dünya hayatının âhiret için değerlendirilmesi,
- ❖ İlim ile amelin dışında insana fayda sağlayacak başka bir şeyin olmadığı,
- ❖ Ölüm gelmeden hak sahiplerine haklarının verilmesinin gerekliliği,
- ❖ Kur'ân'a sarılanların cennete vasıl olacağı,
- ❖ Tevekkül, tevfiz, teslimin; Allah için buğz ve muhabbetin ve malı Allah için harcamanın kemale sebep olduğu,
- ❖ İnsanların övgüsü için Allah'a karşı gelen kimsenin zelil olacağı,
- ❖ Zikri bırakıp dünyaya dalanın ömrünün sıkıntı ile geçeceği,
- ❖ Kur'ân ile amel edenin bahtiyar olacağı,
- ❖ Mü'minin elinden ve dilinden başkalarının güven duyacağı,

- ❖ Mü'minin şüpheli şeylerden dahi sakındığı ve niyetinin amelinden daha değerli olduğu,
- ❖ Allah'ın muradı dışında hareket edenin ondan uzak olacağı,
- ❖ Allah rızası için insanların eziyetlerine katlanan kimsenin Cenâb-ı Hakkın korumasına gireceği,
- ❖ Tevekkül edene Allah'ın kâfi olduğu,
- ❖ Allah'ın hoşnutluğu için gayret gösterenin insanlar arasında konumunun iyileşeceği,
- ❖ Kalbi hastalıklardan kurtulmak isteyenleri Allah'ın ıslah edeceği,
- ❖ Âhiret için çalışanın dünyada da başarılı olacağı,
- ❖ Diline dikkat edenin rahmete kavuşacağı,
- ❖ Dünyanın fitnelerinden ve ahiretin azabından emin olan kimsenin sâlih amele ve kasr-ı emele sarılması gerektiği,
- ❖ Âhiretin bineği olduğu için dünyayı kötülememek gerektiği,
- ❖ Dünyaya lanet edilmemesi,
- ❖ Ölümü anmanın dünyanın gam ve kederini izale edeceği,
- ❖ Ölümün emelleri keseceği,
- ❖ Ruh bedenden ayrıldıktan sonra insana tek fayda sâlih amelin olduğu,
- ❖ Rızıkların taksim edildiği, fazla veya eksik verilmeyeceği,
- ❖ Takdir neyse insanın onu yaşayacağı,
- ❖ İnsan her türlü amelinden dolayı hesaba çekileceği,
- ❖ Cennetin sâlih amelle elde edileceği,
- ❖ Zühd ile yaşamakta tam bir rahatlık olduğu,
- ❖ Zevkine uyup haramla yaşayanın sonunun hüsrana olacağı,
- ❖ İlim ve hikmetin ehil olmayanlara terk edilmemesi gerektiği,
- ❖ İhtiyaç sahiplerine sadaka vermenin malı azaltmayacağı,
- ❖ Sükût ve güzel ahlâkın amellerin en faziletlisi olduğu,
- ❖ Tevazu sahibi en yüksek rütbeye sahip olacağı,
- ❖ Niyetin amelden üstün olduğu,
- ❖ Kanaat sahibi olan kimsenin karnının daima doyacağı,
- ❖ Günahın azlığı ölüm anını kolaylaştıracağı vs.

#### 4. Kırk Hadis ile İlgili Çalışmalar ve Özellikleri

Zeyd b. Rifâa'ya nispet edilen bu kırk hadis mecmuası, farklı boyutlarıyla birçok çalışmaya konu ve kaynak olmuştur. Kırk hadis risalesine ilk şerh, tespit edilebildiği kadarıyla Zeydî âlimlerden el-Mansûr-Billâh Abdullâh b. Hamza (öl. 614/1217) tarafından yapılmıştır. Eserin adı *Hadîkatü'l-hikmeti'n-nebeviyye fî tefsîri'l-erba'îni's-*

*Sîlkıyye'*dir. Hadisleri nakleden ravilerden el-Hasen b. Muhammed b. Mehdî es-Sîlkî'ye (öl. ?) nispetle Sîlkıyye olarak isimlendirilmiştir.<sup>89</sup>

İkinci şerh yine Zeydî âlimlerden Ebû İdrîs Yahyâ b. Hamza el-Alevî (ö. 749/1348) tarafından kaleme alınmıştır.<sup>90</sup> Eserin adı *el-Envârü'l-mudî'e fî şerhi'l-ahbâri'n-nebeviyye'*dir.<sup>91</sup> Yahya b. Hamza, hadisleri edebî sanatlar bağlamında şerh etmiş ve bu kırk hadisin icaz yönüne dikkat çekmiştir. Hadisler, dil ve edebiyat açısından tetkik edilerek açıklanmıştır.

Üçüncü şerh ise Ahmet b. Ali b. Ahmet Mergam es-San'ânî (öl. 793/1391) tarafından yapılmıştır. Eserin adı *et-Tuhfetü's-seniyye li-me'ânî'l-erba'î'n-Sîlkıyye* olarak isimlendirilmektedir. Bu şerhin matbu hâlinin var olup olmadığı tespit edilememiştir. Eser, Yemen Mektebetü'l-Ahkâf Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.<sup>92</sup>

Her üç şerh de Zeydî âlimler tarafından yapılmıştır. Zeydîlerin bu esere ilgi göstermeleri oldukça dikkat çekici bir husustur. Bunda aşağıda izah edileceği üzere Zeydilerin Zeyd b. Rifâa'yı kendi âlimleri arasında saymalarından kaynaklandığı düşünülmektedir.

Zeyd b. Rifâa ait olan *el-Erbe'ûn hadîsen es-Sîlkıyye* muasır muhakkiklerden Abdullâh b. Hamûd el-Izzî tarafından tahkik edilmiştir. Aslında eser incelendiğinde tam teşekküllü bir tahkik yapıldığından bahsetmek oldukça güç görünmektedir. Bahse konu eserde yer alan hadisler, yazmalar mukayese edilerek oluşturulmuştur. Ancak hadislerin tahririne yer verilmemiştir. Muhakkik, eserin dirâse kısmında bu mecmuada bulunan hadislerin tahrir edilmesine gerek bulunmadığını söylemektedir. Gerekçe olarak da imamların yani Zeydî âlimlerin bu rivâyetleri telakki bi'l-kabul<sup>93</sup> ettiklerini ve sika âlimler aracılığı ile nesilden nesile aktarıldığını beyan etmektedir. Ayrıca Abdullâh b. Hamûd, Zeyd b. Rifâa hakkında Zehebî'nin görüşlerinin kendilerini (Zeydîleri) bağlamadığını; çünkü o ve onun gibi âlimlerin Şîa hakkındaki görüşlerinin malum olduğunu söylemektedir. Yani muhakkike

<sup>89</sup> Bk. Abdullâh b. Hamza, *Hadîkatü'l-hikmeti'n-nebeviyye fî tefsîri'l-erba'înes-Sîlkıyye* (San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1991).

<sup>90</sup> Bk. Mustafa Öz, "Müeyyed-Billâh, Yahyâ b. Hamza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/483-484.

<sup>91</sup> Ebû İdrîs el-Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza el-Alevî, *el-Envârü'l-mudî'e fî şerhi'l-ahbâri'n-nebeviyye (Dirâse ve Tahkîk)* (San'a: San'a Üniversitesi, 2000).

<sup>92</sup> Eserin kütüphane kayıt numarası tespit edilememiştir.

<sup>93</sup> Telakki bi'l-kabul, merdut olan bir hususun ümmet veya bir grubun uygulama ve fetvasıyla kabul edilmesini ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim İhsan Bayraktar, *Hadislerin Takviyesinde Telakkî Bi'l-Kabûlün Etikisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).



göre Zeyd hakkında görüş beyan edenler, mezhep taassubundan dolayı onu cerh etmişler ve rivâyetleri hakkında olumsuz kanaatte sahip olmuşlardır. Ayrıca muhakkik, bu eserde isimleri geçen bazı râvilerin kendilerine göre cerh edilmiş olmasına rağmen bazı rivâyetlerde isimlerinin bulunma durumunu izah etme ihtiyacı duymuştur. Mesela otuz ikinci hadisi nakleden Muâviye b. Ebî Süfyân (öl. 60/680), onuncu hadisi nakleden Ebû Mûsâ el-Eş'arî (öl. 42/662-63) ve toplam yedi hadis nakleden Ebû Hüreyre (öl. 58/678) kendilerince cerh edilmiş kişilerdir. Bazı Zeydî âlimlerin görüşlerinden de delil getiren muhakkik, herhangi bir şahıstan bir rivâyette bulunulacağı zaman ta'dil veya kabul şartının zaruri olmadığını, kendi âlimlerinin güvenilir olmayan kişilerden de hadis naklettiklerini, terğib ve terhib konusunda tesahül olduğunu, bu kişilerden nakledilen rivâyetlerin onların önceki hâllerine ait bir durum olduğunu söylemektedir. Ayrıca muhakkik, Zeyd b. Rifâa'nın İhvân-ı Safâ ekolüne müntesip olmadığını ve risâlelerin yazımına katkıda bulunmadığını söylemektedir. Ona göre *Resâilu İhvân-ı Safâ* hicrî üçüncü asırda yazılmıştır. Oysa Zeyd dördüncü asırda yaşamıştır. Onun bu ekole mensup olduğunu Zehebî ve İbn Hacer gibi kişiler iddia etmektedirler. Onların da Şia hakkındaki önyargılı ve bu konudaki görüşlerinin de malum olduğunu söylemektedir.<sup>94</sup> Burada bahse konu eserin sıhhati konusunda ciddi bir tartışmanın olduğu görülmektedir. Zeydî âlimlere göre, bu eserde bulunan hadisler, güvenilir kişiler tarafından nakledildiğinden dolayı telakki bi'l-kabul bağlamında kabul görmeli; Hatîb el-Bağdâdî ile başlayan Zehebî ile devam eden diğer kesimde ise bu eserdeki rivâyetler senedsiz bir şekilde nakledildiğinden ve Zeyd de cerh edildiğinden dolayı reddedilmesi kanaatindedirler.

Bu kırk hadis mecmuası, İbn Ved'ân, tarafından yaygınlaştırıldığından dolayı *el-Erba'üne'l-Ved'âniyye* olarak da meşhur olmuştur. Bir çok eserde bu kırk hadis, İbn Ved'ân'a nispet edilmiştir. Hadislerin sıhhatinden dolayı o da Zeyd b. Rifâa gibi hadis uydurmakla itham edilmiştir. Hatta zaman içerisinde Zeyd gölgede kalmıştır.<sup>95</sup> İbn Ved'ân'ın talebelerinden Ebû Tâhir es-Silefî (öl. 576/1180), onu bu kitapta nakledilen hadislerden dolayı zemmetmiş, hâlik (helâk olmuş) ve müttehemun bi'l-kizb (yalancılıkla itham edilmiş) lafızlarını kullanarak cerh etmiştir. Silefî, bahse konu eseri açıp baktığında birçok şeyin karıştığını ve bu durumun onun yalancı olduğuna delalet

<sup>94</sup> Zeyd b. Rifâa, *el-Erbe'un hadîsen es-Silkıyye*, thk. Abdullâh b. Hamûd el-Izzî (Amman: Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2002), "Mukaddime", 5-12.

<sup>95</sup> Emin Aşıkutlu, "İbn Ved'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/440-441.

ettiğini söylemiştir.<sup>96</sup> Her ne kadar İbn Ved'ân bu rivâyetleri isnadla nakletmiş olsa da hem senedler hem de metinler cerh edilmiştir.

İbn Kesir'e (öl. 774/1373) göre de İbn Ved'ân, Zeyd b. Rifâa'nın nakletmiş olduğu hadislere sened eklemiştir. Rivâyetler her ne kadar uydurma olsa da bazı hadislerin manasının doğru olduğunu söyleyerek farklı bir değerlendirmede bulunmuştur.<sup>97</sup> Molla Ali el-Kârî (öl. 1014/1605), Süyûtî'den naklen şöyle demektedir: “*el-Erbe'ûn el-Ved'âniyye*'de merfu bir hadis bulunmamaktadır. İsnadları sahih değildir. Sözler, güzel ve öğüt verici olsa da bunlar hadis olarak değerlendirilemez. İbn Ved'ân, bu rivâyetleri Zeyd b. Rifâa'dan çalmıştır. O, hadis konusunda Allah'ın yarattığı en cahil, hayâ bakımından en az ve yalan söyleme konusunda ise çok cüretkardır.”<sup>98</sup> Şevkânî (öl. 1250/1834) de bu sözlerin aynısını tekrar etmektedir.<sup>99</sup>

Sehâvî (öl. 902/1497) hadis olarak nakledilen bu rivâyetlerin Rasûl-i Ekrem'e (s.a.s.) nispet edilemeyeceğini belirtmektedir. Ayrıca bu sözleri içeriğinin güzel olması ve öğüt verici mahiyette olması bunların Rasûlullah'a aitmiş gibi göstermenin uygun olamayacağını belirtmektedir.<sup>100</sup> Ebû Hafs el-Kazvînî (öl. 750/1349) *Meşîhâtu'l-Kazvînî* isimli eserinde *Kitabü'l-erba'în*'in Ebü'l-Hayr Zeyd b. Rifâa'nın telifi olduğunu belirttikten sonra bu hadisleri nakleden kişilerin kimler olduğu ile ilgili bilgiler de nakletmektedir.<sup>101</sup>

Buraya kadar yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere İbn Ved'ân bahse konu eserdeki hadislerden dolayı cerh edilmiştir. Onun hakkında herhangi bir ta'dil edici bir söz ve değerlendirmeye de rastlanmamıştır. İbn Ved'ân'a nispet edilerek nakledilen *el-Erba'üne'l-Ved'âniyye*, Abdülazîz b. Ahmed el-Bârcîlgî (ö. 750/1349) tarafından şerh edilmiştir. Mehmed Şefik Arvâsî (öl. 1970) tarafından bu eser

<sup>96</sup> Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî tevârihi'l-mulûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 17/71; İbn Hacer, *Lisânu'l-mizân*, 7/381-384.

<sup>97</sup> Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer ed-Dımaşkî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru'l-Hicre, 2003), 16/179.

<sup>98</sup> Ebü'l-Hasen Nürüddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-ahbârü'l-mevdû'a*, thk. Muhammed es-Sabbâğ (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 389.

<sup>99</sup> Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *el-Fevâ'idü'l-mecmû'a fi'l-ehâdisi'l-mevdû'a*, thk. Rıdvân Câmî' Rıdvân (Mekke: Nizâr Mustafa el-Bâz, 1415), 1/520.

<sup>100</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân es-Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-merdıyye fî mâ üs'ile 'anhü mine'l-ehâdisi'n-nebeviyye*, thk. Muhammed İshak Muhammed İbrâhîm (Riyad: Dâru'r-Râye, 1997), 117.

<sup>101</sup> Ebü Hafs Ömer b. Ali b. Ömer el-Kazvînî, *Meşîhâtu'l-Kazvînî*, thk. Âmir Hasen Sabrî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005), 455.

tahkik edilerek önce Arapça metni neşredilmiş, daha sonra Türkçe tercümesi ve şerhiyle birlikte yayımlanmıştır.<sup>102</sup>

### Sonuç

Bu çalışmada, İhvân-ı Safâ ekolüne mensup olduğu iddia edilen Zeyd b. Rifâa ve ona nispet edilen kırk hadis eseri tetkik edilmiştir. Bu risale, her ne kadar bir kırk hadis seçkisinden oluşsa da dolaylı ve dolaysız bir şekilde vermiş olduğu bilgiler sayesinde birçok konuya açıklık getirmektedir. Bu eserle bağlantılı olarak felsefe ile iştigalin cerh sebebi olup olmadığı, İhvân-ı Safâ'ya mensup kişilerin hadis bilgisi, senedsiz bir şekilde hadis rivâyetine bakış tarzının nasıl olduğu, bu esere şerhler yazmak suretiyle hangi mezhebin ilgi duyduğu, senedsiz bir şekilde nakledilen rivâyetlerin kabulünün mümkün olup olmadığı vs. gibi konuların vuzuha kavuşturulması yönüyle büyük önemi haizdir.

Öncelikle elde mevcut olan bilgilere göre, bahse konu risalenin Zeyd b. Rifâa'ya nispeti kesin görünmektedir. Ancak Zeyd, bu rivâyetlerin kimlerden aldığı hususunda bilgi vermediğinden dolayı, kendinden önce bu hadisleri kimlerin naklettiği hususunda net bir malumata ulaşamamıştır. Zeyd'in bu hadisleri bir hocadan mı yoksa farklı kişilerden mi aldığı tam olarak tespit edilememiştir.

Hatib el-Bağdâdî ile başlayıp Zehebî ve İbn Hacer ile devam eden ricâl tenkid tarihinde Zeyd b. Rifâa'nın cerh; Zeydî kaynaklarda ise ta'dil edildiği görülmüştür. Tespit edilebildiği kadarıyla kırk hadisin tamamı, Zeyd öncesinde kaleme alınan hiçbir eserde tahrir edilmemiştir. Ancak rivâyetlerin birkaçı veya uzun rivâyetlerin içerisinde bulunan bazı cümlelerin hadis kaynaklarında varlığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu eserde nakledilen hadislerin tamamının uydurma olduğunu veya sahih olduğunu söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte Zeydî âlimler, Zeyd ve eserine oldukça değer vermişler ve bu esere -tespit edilebildiği kadarıyla- üç tane de şerh yazmışlardır. Zeydiler tarafından bu eserdeki hadislerin senedsiz bir şekilde nakledilmesi bir kusur olarak görülmemiş, rivâyetler telakki bi'l-kabul bağlamında değerlendirilerek önemsenmiştir.

İlk dönem kaynaklarında bu rivâyetlerin tamamının izini sürmek zor olsa da Zeyd sonrasında kaleme alınan birçok eserde bu hadisler nakledilmiştir. Özellikle tasavvuf geleneğinde önemli bir isim olan İbnü'l-Arabî ve Şîî gelenekten gelen Meclîsî bu kırk hadisin tamamına

<sup>102</sup> Bk. Âşıkutlu, "İbn Ved'ân", 20/241.

eserlerinde yer vermişlerdir. Özellikle hadislerin içeriğinden dolayı sufilere bu rivâyetlere ilgi gösterdikleri görülmüştür.

Bu eserde bulunan hadisler, ruhun/nefsin hastalıkları tedavi edecek mahiyette olup terğib ve terhib içeriklidir. Genel olarak bakıldığında rivâyetler insanları zühd hayatına yönlendirmeye çalışmaktadır. Bu çerçevede bu kırk hadisin, İslâm'ın temel öğretileri ile çelişen veya ters düşen herhangi bir yönü tespit edilememiştir. Rivâyetler içindeki sözler, kısa ve özlü olup oldukça etkileyicidir. Böyle bir özelliğe sahip olduğundan dolayı Ebû İdrîs Yahyâ b. Hamza el-Alevî, hadisleri icaz yönü ile ele alarak şerh etmiştir. Her ne kadar bu kırk hadis Zeydiler tarafından telakki bi'l-kabul çerçevesinde değerlendirilse de rivâyetlerin zahiren sıhhat şartları taşımadığından dolayı her kesim tarafından kabul görmesinin mümkün olamayacağı kanaatine varılmıştır.

#### KAYNAKÇA

- Abdullâh b. Hamza. *Hadikatü'l-hikmeti'n-nebeviyye fi tefsiri'l-erba'ines-Silkiyye*. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1991.
- Âbî, Ebû Sa'd Mansûr b. el-Hüseyn er-Râzî. *Nesru'd-durri fi'l-muhâdarât*. thk. Hâlid Abdulgâni Mahfût. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *ez-Zühd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Ali el-Müttakî, Alauddîn el-Hindî. *Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. thk. Bekrî Hayyânî - Safvetü's-Sakâ. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Aslan, Recep. *İhvân-ı Safâ ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2017.
- Âşikkutlu, Emin. "İbn Ved'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/440-441. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *İ'câzu'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Sakr. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1997.
- Bayraktar, İbrahim İhsan. *Hadislerin Takviyesinde Telakkî Bi'l-Kabûlün Etkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn. *Şu'abu'l-imân*. thk. Abdulali Abdulhamîd Hâmid. 14 Cilt. Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer. *el-İlelü'l-vâride fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye*. 11 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1985.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer el-Bağdâdî. *el-Mu'telif ve'l-muhtelif*. thk. Muvaffak b. Abdullâh. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1986.
- Deylemî, Ebû Şücâ' Şirüye b. Şehredâr. *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*. thk. Muhammed es-Saîd el-Besyûnî Zağlûl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Dineverî, Ebû Bekr Ahmed b. Mervan el-Malikî. *el-Mucâlese ve cevâhiru'l-ilm*. thk. Ebû Ubeyde Meshûr b. Hasen Âl Süleymân. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998.
- Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Ali b. Muhammed. *el-Besâir ve'z-zehâir*. thk. Vedâd el-Kâdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1988.
- Ebû Nu'aym, Abdullâh b. Ahmed el-İsbehânî. *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-aşfiyâ*. 9 Cilt. Mısır: es-Sa'ade, 1974.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Alî. *Kûtu'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfu tarîki'l-murîd ilâ makâmi't-tevhîd*. thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

- Ebü Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsîfî. *Müsnedü Ebi Ya'la*. thk. Hüseyin Selim Esed. 13 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984.
- Elbânî, Muhammed Nâsuruddîn. *Silsiletü'l-ehâdisi'd-da'ife ve'l-mevdû'a ve eseruha's-seyyi fi'l-ümme*. 14 Cilt. Riyad: Dâru'l-Me'ârif, 1992.
- Fettenî, Muhammed Tâhir b. Alî es-Siddikî el-Hindî. *Tezkiratü'l-mevdû'ât*. Kahire: İdâratu't-Tabâ'ati'l-Muniriyye, 1924.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Erba'în fi usûli'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Gâzî, Dâvûd b. Süleymân. *Müsnedü'r-Ridâ*. thk. Muhammed Cevâd el-Celâlî. Kum: Mektebü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1997.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebü Bekr Ahmed b. Alî. *Muvaddahu evhâmi'l-cem'î ve't-tefrik*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1986.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebü Bekir Muhammed b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 16 Cilt. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- İbn Abdilber, Ebü Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh. *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlihi*. thk. Ebü'l-Eşbal ez-Züheyri. 2 Cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1994.
- İbn Arrâk, Alî b. Muhammed b. Alî el-Kinânî. *Tenzihü's-şerî'a*. thk. Abdullâh Muhammed el-Gumârî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî. *Târîhu Medineti Dımaşk*. 80 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen. *Mu'cemu's-suyûh*. thk. Vefâ Takiyyuddîn. 3 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Beşâir, 2000.
- İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebü Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Kureşî. *Kasru'l-emel*. thk. Fâdıl b. Halef el-Hammâde. 8 Cilt. Riyad: Dâru Atlasi'l-Hadrâ', 2012.
- İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebü Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Kureşî. *el-Evliyâ*. thk. Muhammed es-Se'îd b. Besyûni Zağlûl. Beyrut: Muessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1992.
- İbn Ebi'l-Hadîd, Abdulhamîd b. Hibetullâh. *Şerhu Nehci'l-belâğa*. thk. Muhammed Abdulkereim en-Nemerî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nazmü'l-le'âlî bi'l-mi'eti'l-avâli*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânu'l-mizân*. thk. Abdulfettâh Ebü Ğudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Makbû'âti'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hamdûn, Ebü'l-Me'âlî Muhammed b. el-Hasan. *et-Tezkiretu'l-Hamdûniyye*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1996.
- İbn Hibbân, Ebü Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Bustî. *Mecrûhin mine'l-muhaddişin ve'd-du'afâ ve'l-metrûkin*. 3 Cilt. Halep: Dâru'l-Va'y, 1976.
- İbn Hibetullâh, Ebü Ca'fer Emînu'd-Devleti Muhammed b. Muhammed. *el-Mecmû'u'l-leff*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2004.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer ed-Dımaşkî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türki. 21 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hicre, 2003.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullâh b. Muslim ed-Dineverî. *Uyûnu'l-ahbâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenu İbn Mâce*. thk. Beşşâr Avvâd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1. Basım, 1998.
- İbn Vehb el-Kâtîb, Ebü'l-Hüseyn İshâk b. İbrâhîm. *el-Burhân fi vucûhi'l-beyân*. Kahire: Mektebetü's-Şebâb, 1969.
- İbn Adî, Ebü Ahmed Abdullâh b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Alî Muhammed Mu'avvid. 9 Cilt. Beyrut: el-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Ali. *Futuhâtü'l-Mekkîyye*. ed. Ahmed Şemsüddîn. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî. *el-Muntazam fi tevârihi'l-mulûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî. *Kitâbü'd-Du'afâ ve'l-metrûkin*. thk. Abdullâh el-Kâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî. *el-Mevdû'ât*. thk. Nureddin Şükrü Boyacılar. 3 Cilt. Riyad: Edvâ'u's-Selef, 1997.

- İbnü'l-Kayserânî, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Tâhir el-Makdisî. *Zahîratul-huffâz*. thk. Abdurrahman el-Feryevâ'î. 5 Cilt. Dâru's-Selef, 1996.
- Kandemir, M. Yaşar. "Kırk Hadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/467-470. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Karahan, Abdülkadir. *İslâm-Türk edebiyatında Kırk Hadis: Toplama, Tercüme ve Şerhleri*. Ankara: DİB Yayınları, 1991.
- Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-ahbârî'l-mevdû'a*. thk. Muhammed es-Sabbâğ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Kazvîni Ebû Hafs Ömer b. Alî b. Ömer. *Meşîhâtü'l-Kazvîni*. thk. Âmir Hasen Sabrî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005.
- Kıfî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*. thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1982.
- Kudâî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Selâme. *Müsnedü'ş-Şihâb*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Silefî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Kuleynî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâfî*. thk. Alî Ekber el-Ğîfârî. 8 Cilt. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1968.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hayât, 1986.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî. *A'lâmu'n-nübüvve*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Meclisî, Muhammed Bâkır. *Bihâru'l-envâr*. 110 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1983.
- Musta'simî, Muhammed b. Eydemir. *ed-Dürrü'l-ferîd ve beytu'l-kâsîd*. thk. Kâmil Selmân el-Cebürî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- Müeyyed-Billâh, Ebü İdrîs Yahyâ b. Hamza el-Alevî. *el-Envârü'l-mudî'e fî şerhi'l-ahbârî'n-nebeviyye (Dirâse ve Tahkik)*. San'a: San'a Üniversitesi, 2000.
- Nehhâs, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Murâdî. *Umdetu'l-kuttâb*. thk. Bessâm Abdu'l-Vehhâb el-Câbî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004.
- Öz, Mustafa. "Müeyyed-Billâh, Yahyâ b. Hamza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/483-484. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Râmhürmuzî, Ebü Muhammed el-Hasen b. Abdurrahmân b. Hallâd el-Fârisî. *Emsâlu'l-hadîsi'l-merviyye 'ani'n-Nebî*. thk. Ahmed Abdulfettâh Temmâm. Beyrut: Mü'essesetü'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1988.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân. *el-Ecvibetü'l-merdiyye fî mâ üs'ile 'anhü mine'l-ehâdisi'n-nebeviyye*. thk. Muhammed İshak Muhammed İbrâhîm. Riyad: Dâru'r-Râye, 1997.
- Serkîs, Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ ed-Dimaşkî. *Mu'cemü'l-matbû'âtî'l-Arabiyye ve'l-mu'arreb*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatu Sekîs, 1928.
- Siddîk Hasen Hân, Ebü't-Tayyib Muhammed b. Hasan el-Kannûcî. *Ebcedu'l-'Ulûm*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Le'âlî'u'l-masnû'a*. thk. Salâh b. Muhammed b. Avî'da. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *el-Fevâ'idü'l-mecmû'a fî'l-ehâdisi'l-mevdû'a*. thk. Rıdvân Câmî' Rıdvân. 2 Cilt. Mekke: Nizâr Mustafa el-Bâz, 1415.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed eş-Şâmî. *Cuz'un fîhi mâ intekâ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ 'alâ Ebî'l-Kâsım et-Taberânî min hadîsihi li-Ehli'l-Basra*. thk. Bedr b. Abdullâh el-Bedr. Riyad: Edvâ'u-s-Selef, 2000.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed eş-Şâmî. *el-Ehâdisü't-tuvâl*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefî. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1998.
- Tarablusî, Abdülhâlık b. Esed b. Sâbit. *Kitâbu'l-Mu'cem*. thk. Nebil Saduddîn Cerrâr. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2013.
- Temmâm ed-Dimeşkî, Ebü'l-Kâsım Temmâm b. Muhammed el-Becelî. *el-Fevâ'id*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1982.
- Uysal, Enver. "İhvân-ı Safâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/1-6. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Yahyâ b. el-Hüseyn eş-Şecerî el-Cürcânî. *Tertibu'l-emâlî'l-hamisiyye*. thk. Muhammed Hasen. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

- Yahyâ b. Hamza. *et-Tirâz li'esrâri'l-belâgati ve'ulâmi hakâiki'l-i'câz*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Ansariyye, 2002.
- Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk. *et-Târîh*. 3 Cilt. Necef: Matbaatu'l-Garbî, 1358.
- Yıldırım, Selahattin. *Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları*. İstanbul: Osmanlı Hadis Araştırmaları, 2000.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Dîvânü'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Hammâd b. Muhammed el-Ensârî. Mekke: Mektebetü'n-Nahda el-Hadîse, 1967.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*. thk. Beşâr Avvâd Ma'ruf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zeyd b. Rifâa. *el-Erbe'un hadîsen es-Silkıyye*. thk. Abdullâh b. Hamûd el-Izzî. Amman: Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2002.
- Zirikî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. nşr. Züheyr Fethullah. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.

# From Ikhwân-I Safâ's Philosophy Paradigm to Hadith Literature - Zeyd b. Rifaa and A Selection of Forty Hadith-

Hasan YERKAZAN\*

## Extended Abstract

Ikhwan al-Safâ is a school that was founded in Basra in the fourth century AH for religious, philosophical, political, and scientific. The pioneers of this school who were interested in the fields such as cosmology, psychology, metaphysics, astronomy, mathematics, etc., wrote an encyclopedic work called *Resâilu Ikhwan al-Safâ*, consisting of a total of fifty-two treatises. Zayd b. Rifaa is accepted as one of the important figures of this community. In this article, the life of Zayd b. Rifaa and his place in the history of hadith are examined. Subsequently, the solidity of the forty hadiths collection attributed to him, its narrators, commentaries, sources, authenticity, and its content were questioned.

Although this watch is attributed to Zayd b. Rifaa is a collection of forty hadiths; its direct and indirect information clarifies multiple issues. In connection with this forty hadiths collection, whether dealing with philosophy is a reason for jars, hadith knowledge of people who belong to Ikhwan al-Safa, how the way of looking at the hadith narration without the chain of the narrators (sanad), which sect is interested in writing commentaries on this work, whether it is possible to accept the narrations transmitted without the chain, etc. have great importance in terms of clarification of such issues.

First of all, according to the available information, it is inevitable that the forty hadiths collection belongs to Zayd b. Rifaa. However, since Zayd did not give any information about whom he received these narrations, no clear information could be reached about who transmitted these hadiths before him. It has not been determined precisely whether Zayd received these hadiths from a teacher or different people.

In the history of rijal criticism, which began with Khatib al-Baghdâdî and continued with Zahabî and Ibn Hajar, Zayd has been unreliable (jarh); and reliable (ta'dil) in Zaidi sources. As far as it can be determined, all forty hadiths have not been falsified (takhrij) in any work written before Zayd. However, it has been seen that some of the narrations or some sentences in the long narrations were transmitted in the hadith sources. Therefore, it is not impossible that all the hadiths reported in this work are fabricated (mawdu) or authentic (sahîh). However, Zaidi scholars highly valued Zayd and his work and wrote three commentaries on this work, as far as they could be determined. The fact that the hadiths in this work were transmitted without the chains (sanad) was not seen as a defect by the Zaydis, and the narrations were considered important in the context of talaqqi bi'l-qabul.

\* Assoc. Prof., Amasya University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Amasya, Turkey, [hasanyerkazan@gmail.com](mailto:hasanyerkazan@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0001-8673-0546>.



Although it is difficult to trace all these narrations in the sources of the first period, these hadiths were narrated in multiple works written after Zayd. Especially Ibn al-Arabî, an essential Sufi tradition, and Majlisî from the Shiite tradition, have included forty hadiths in their careers. Due to the content of the hadiths, it was seen that especially the Sufis showed interest in these narrations.

The hadiths in this collection generally include the following topics: trying to reach Paradise through obligatory prayers and righteous deeds, to continue the duty of servitude until the end of life, evaluation of worldly life for the Hereafter, that others will have confidence from the hands and the tongue of the believer, that the believer avoids even doubtful things and that his intentions are more valuable than his deeds, whoever abandons the remembrance of Allah and enters the world will spend his life in trouble, those who act against the will of Allah will be far from Him, whoever opposes Allah for the praise of people will be humiliated, a person who endures people's oppression for the sake of Allah will be under the protection of Allah Almighty, etc.

In general, the narrations try to lead people to the life of asceticism (Zuhd). In this context, any aspect of these forty hadiths that contradicts the basic teachings of Islam could not be determined. The words in the narrations are short and short. Because the hadiths had such a feature, Abu İdris Yahyâ b. Hamza al-Alawî commented on the hadiths in terms of concision (ijaz). Although these forty hadiths were evaluated within the framework of talaqqi bi'l-qabul by the Zaydis, it was concluded that it would not be possible for them to be accepted by all segments of the society since the narrations did not meet the conditions of authenticity.



# TEVFİK SİDKÎ'NİN HADİS VE SÜNNETE YÖNELİK İTİRAZLARINA REŞİD RIZÂ'NIN YAKLAŞIMI VE ELEŞTİRİLERİ

Muammer BAYRAKTUTAR\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 13 Aralık 2021, **Kabul Tarihi:** 17 Şubat 2022, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2022, **Atf:** Bayraktutar, Muammer. "Tevfik Sıdkî'nin Hadis ve Sünnete Yönelik İtirazlarına Reşid Rızâ'nın Yaklaşımı ve Eleştirileri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022): 249-280.

<https://doi.org/10.33415/daad.1036140>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 13 December 2021, **Accepted:** 17 February 2022, **Published:** 31 March 2022, **Cite as:** Bayraktutar, Muammer. "The Approach and Criticism of Rashid Rıdâ towards Tawfik Sidqî's Objections to the Hadith and Sunnah". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/1 (March 2022): 249-280.

<https://doi.org/10.33415/daad.1036140>



## Öz

Modern zamanlarda Hz. Peygamber'in sünneti ve hadisleri tartışmaların odağında yer almaya başlamış, sünnetin ve hadislerin dindeki yerine ve otoritesine yönelik birtakım itirazlar yöneltilmiştir. Ehl-i Kur'an hareketinin başını çektiği hadis ve sünnet karşıtı söylemler Hindistan'da ortaya çıkmış, akabinde İslâm dünyasına da intikal ederek ilk önce Mısır'da seslendirilmeye başlanmıştır. Mısır'da "Kur'an'la yetinme" söylemiyle sünnete ve hadislere itiraz yönelten isimlerden biri de M. Tevfik Sıdkî'dir (öl. 1920). O, bu hususta *Mecelletü'l-Menâr*'da "İslâm sadece Kur'an'dan ibârettir" adıyla iki makale kaleme almış; sünnet ve hadislerin dinde delil olmasına itiraz eden birtakım iddialarda bulunmuş ve görüşler ortaya

\* Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami Bilimler Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı, Tokat, Türkiye, [muammer.bayraktutar@gop.edu.tr](mailto:muammer.bayraktutar@gop.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0003-0814-0529>.

koymuştur. Sıdkî'nin iddia ve itirazlarına diğer bazı âlimler gibi Reşîd Rızâ da (öl. 1935) cevap vermiş, tenkit ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Muhammed Abduh (öl. 1905) ve Reşîd Rızâ'nın öncülüğünü yaptığı tecdit hareketine yakın bir isim olarak Tefvîk Sıdkî'nin itirazlarına üstadı Rızâ'nın nasıl bir yaklaşım sergilediği araştırılmayı hak eden bir konudur. Rızâ'nın bu bağlamda ortaya koyduğu yaklaşımlar, ayrıca hadis ve sünnet anlayışını yansıtmaları bakımından oldukça önem arz etmektedir. Bu makalede Rızâ'nın sadece Sıdkî'nin meşhur iki makalesinde sünnete ve hadislerle yönelttiği bazı itirazlara yaklaşımı incelenecek, bu bağlamda ortaya koyduğu cevap, tenkit ve itirazlar özelinde hadis ve sünnetle ilgili tartışmalı konulardaki tavrı ve hadis ve sünnet anlayışı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Sünnet, Kur'ân İslâmî, Reşîd Rızâ, Tefvîk Sıdkî.

### The Approach and Criticism of Rashid Riḍā towards Tawfik Sidqī's Objections to the Ḥadīth and Sunnah

#### Abstract

In modern times, the Sunnah and ḥadīths of the Prophet have started to take place at the center of the discussions, and some objections have been raised against the position and authority of the sunnah and ḥadīths in religion. The discourses against ḥadīth and sunnah, led by the Ahl al-Qur'an movement emerged in India, were subsequently transferred to the Islamic world and first started to be addressed in Egypt. M. Tawfik Sidqī (d. 1920) is one of the names who raised objections to the Sunnah and ḥadīths with the discourse of being content with the Qur'an in Egypt. He wrote two articles on this subject in *al-Manar* with the name "Islam consists only of the Qur'an"; there have been some claims and opinions that objected to the fact that sunnah and hadiths are evidence in religion. Like some other scholars, Rashid Riḍā (d. 1935) gave answers to Sidqī's claims and objections and made criticisms and evaluations. As a name close to the tajdid movement pioneered by Muḥammad 'Abduh (d. 1905) and Rashid Riḍā, the approach of his master Riḍā to the objections of Tawfik Sidqī has a value that needs to be investigated. The approaches that Riḍā put forward in this context are also critical in reflecting his understanding of hadith and sunnah. In this article, Riḍā's approach to some of the objections that Sidqī made to the sunnah and ḥadīths in his two famous articles will be examined. In this context, his attitude towards controversial issues related to hadith and sunnah and his understanding of ḥadīths and sunnah will be discussed, particularly his response, criticism, and objections.

**Keywords:** Ḥadīth, Sunnah, Quranic Islam, Rashid Riḍā, Tawfik Sidqī.

#### Giriş

Modern zamanlarda Hz. Peygamber'in sünnetinin ve hadislerinin kaynak değerine yönelik birtakım itirazlar yöneltilmekte, sadece Kur'ân'la yetinmeye çağırılan söylemlere şahit olunmaktadır. Klasik dönemde sünnetin dindeki yerine itiraz eden bazı söylemler ortaya çıkmış olsa da bunlar marjinal olmaktan öteye

geçememiş ve makes bulmamıştır.<sup>1</sup> İslâm ilim ve düşünce tarihinde, bütün ekol ve mezhepler hadis ve sünnetin tespitinde ve anlaşılmasında birbirinden farklı görüş ve yaklaşımlar benimsemiş olsalar da, sünnetin Kur'ân'dan sonra dinin temel kaynağı olduğunda ittifak vardır. Klasik dönemde âhâd haberlerin tespiti ve kaynak değeri hususunda tartışmalar yaşanmış olsa da modern zamanlarda sadece âhâd hadisler tartışma konusu yapılmakla yetinilmemiş, bizatihi sünnetin kaynak değeri sorgulanmaya başlanmıştır. Bu tür sorgulamaların arkasında İslâm dünyasının maruz kaldığı birtakım krizlerin bulunduğu söylenebilir. İslâm dünyasının son asırlarda Batı medeniyeti karşısında zayıflamaya ve gerilemeye başlaması müslümanları yeni arayışlara sevketmiştir. Bu krizi aşmak için bir kısım müslümanlar çözüm olarak Kur'ân ve sünnete geri dönmeyi ileri sürmüş, bazıları da hadisleri yeni bir yorumla ve değerlendirmeye tabi tutmayı önermiştir.<sup>2</sup> Ancak bazı kişi ve gruplar, bu süreçte hadis ve sünneti toptan reddeden ve şüpheler ortaya atan bir tavır içine girmiştir. Sünnetin ve hadislerin hüccet oluşuna yönelik itiraz ve şüphelerin arka planında şüphesiz müsteşriklerin etkisi bulunmaktadır. Bu hususta ilk itirazların Hindistan'da ortaya çıkması müsteşriklerin ve sömürgeci güçlerin rolüne işaret etmektedir. Nitekim kendilerini Ehl-i Kur'ân olarak nitelendiren birtakım şahıslar ilk defa Kur'ân'la yetinme fikrini savunmuşlar ve sünnetin hüccet oluşuna itiraz etmişlerdir.<sup>3</sup> Modern zamanlarda sünnet/hadis karşıtı bir duruş sergileyen en önemli hareket olarak Hindistan merkezli Ehl-i Kur'ân ekolü, mütevatir ve sahih bile olsa Hz. Peygamber'in hadislerinin/sünnetinin tamamını reddederek

<sup>1</sup> Hz. Peygamber'den rivayet edilen ve Erike hadisi olarak bilinen meşhur rivayet, sadece Kur'an'la yetinmek isteyen birtakım kimselerin ortaya çıkacağına işaret etmesinin yanı sıra, ilk dönemlerden itibaren bu anlayışta olan bazı kimselerin bulunduğu delâlet etmektedir. Ebu Davud, Sünne 6; Tirmizî, İlim 10; İbn Mâce, Mukaddime 2. Sahabî İmran b. Husayn'ın Kur'an'la yetinmek isteyen birisine yönelik sert sözleri, bu fikrin yine erken zamanlarda mevcut olduğunu göstermektedir. Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi' (Abdurrezzâk'ın Musannef'i ile birlikte basım)*, thk. Habîburrahman el-'Azamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403), 11/255. İlk asırlarda sadece Kur'an'la yetinmek gerektiğini ileri süren, sünnet ve hadislerin dinde delil oluşunu reddeden bazı kişi ve grupların bulunduğu hakkında bk. Ebû Abdullah Muhammed b İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1410/1990), 7/287; Celâlüddîn b. Abdurrahman es-Suyûtî, *Miftâhu'l-cenne fi'l-i'tisâm bi's-sünne*, thk. Mustafa Âşûr (Riyâd: Mektebetu's-Sâ'î, 1407/1987), 19-22. Konuyla ve rivayetlerle ilgili değerlendirmeler için bk. M. Hayri Kırbâçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 128-131; Mehmet Emin Özafşar, "Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mâhiyeti", *İslâmiyât* 1/3 (1998), 20-33.

<sup>2</sup> Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 82-83.

<sup>3</sup> Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 89-90.

hepsinin birer uydurmadan ibâret görmüş, ayrıca sünnetle/hadislerle amel edenleri tekfir etmiştir.<sup>4</sup>

Hindistan'dan sonra benzer itirazlar Mısır'da ortaya çıkmış, hadis/sünnet karşıtı fikirler daha önce Mirzâ Bakır gibi kimseler tarafından dile getirilmiş olsa da ilk defa Tevfik Sıdkî tarafından yayımlanarak yaygın olarak tartışılmaya başlanmıştır.<sup>5</sup> Dolayısıyla Ehl-i Kur'ân'ın söylemlerinden etkilenerek Mısır'da sünnet ve hadise itiraz yönelten ilk isimlerden biri Dr. Muhammed Tevfik Sıdkî'dir. Sıdkî, sünnet ve hadisin delil olması hususunda birtakım şüphelere düşmüş, şüphe ve itirazlarını öncelikle Muhammed Reşîd Rızâ'yla paylaşmıştır. Rızâ da bu konunun ilmi olarak değerlendirilmesi, itirazların cevaplandırılması ve şüphelerin giderilmesi için düşüncelerini yazarak âlimlerin dikkatine sunmasını önermiştir.<sup>6</sup> Bunun üzerine Sıdkî, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdeh: ârâun ve efkârün" isimli bir makale kaleme almış, bu makale de *el-Menâr* dergisinde yayımlanmıştır. Kendisine yönelik itirazlar üzerine birinci makalenin devamı niteliğinde "el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdeh: raddun li-raddin" isimli ikinci bir makale daha kaleme alarak sünnete ve hadislere yönelik itirazlarını sürdürmüştür. Sıdkî'nin eleştiri ve itirazları oldukça yankı bulmuş, farklı âlimler cevap, itiraz ve tenkitleriyle tartışmaya katılmış,<sup>7</sup> konu etrafında cereyan eden tartışmalar *el-Menâr*'da uzun müddet devam etmiştir. Yönelttiği itiraz ve iddiâlar sebebiyle Sıdkî, modern dönemlerde hadis ve sünnet karşıtı isimlerin önde gelenleri arasında zikredilmiştir.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Ebu-t Tayyib Muhammed el-Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Beyrut: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1388/1968), 9/1821.

<sup>5</sup> Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, 9/7, 524-525; Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 90.

<sup>6</sup> Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, 9/7, 525.

<sup>7</sup> Taha el-Bişrî, "Usûlu'l-İslâm: el-Kitâb- es-Sünne- el-İcmâ- el-Kıyâs", *Mecelletü'l-Menâr* 9/9 (1324-1906), 699-711; Ahmed Mansur el-Bâz, "ed-Dînu kulluhû mâ câe bihi'r-Rasûl", *Mecelletü'l-Menâr* 9/8 (1324/1906), 610-613; Şeyh Sâlih Yâfî, "es-Sünen ve'l-ehâdisu'n-nebeviyye", *Mecelletü'l-Menâr* 11/2 (1326/1908), 141-144.

<sup>8</sup> Bu hususta mesela Bk. Enbiya Yıldırım, "Sünnet veya Rivayet Karşıtı Söylemlerin Tarihi", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 183. Mustafa Ertürk, "Kur'an İslam'ı Söyleminin İlmî Değeri", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 217. Mustafa Sîbâî, *İslam Hukukunda Sünnetin Yeri*, çev. Halil Kendir (İstanbul: Işık Akademi, 2009), 193-208; M. Tahir Hekim, *Sünnetin Etrafındaki Şüpheler*, çev. Hüseyin Aslan (İstanbul: Pınar Yayınları, ts.), 57-61; Mustafa Öztürk, "Dinî Hükümlerin Kaynağını Kur'an ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı", *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı*, ed. Cengiz Kallek (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 13-67. Muhittin Düzenli, "Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar: Ehl-i Kur'an Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012), 101-138; Hamûd İbrahim İbrahim, *Mustafa es-Sîbâî ve cühûduhu fi's-sünneti'n-nebeviyye* (Beyrut, 1436/2017), 380-399.

Sıdkî, hadis alanında yeterince mütehassıs olmamakla birlikte, hadis ve sünnete yönelttiği itirazlar Kur'ân İslâm'ı söylemi açısından güncel bir değeri hâizdir. İleride bahsedileceği üzere Tevfik Sıdkî, her ne kadar Reşîd Rızâ'nın tenkit, cevap ve müdahaleleriyle hadis ve sünnet hakkındaki iddiâlarından ve görüşlerinden büyük oranda vazgeçmiş olsa da tartışmalar sona ermemiş, varlığını günümüze kadar sürdürmüştür. Zira günümüzde benzer söylemi savunan birtakım gruplar, Sıdkî ve onunla benzer anlayışta olanların ileri sürdükleri iddiâları birer argüman olarak kullanmaktadırlar.

Sıdkî, düşünce yapısı olarak Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ çizgisinde bir zattır. Zira kendisi Reşîd Rızâ'dan daima “üstadım” diyerek bahsetmektedir. Dolayısıyla Menâr ekolüne yakın bir duruş sergileyen Sıdkî'nin sünnet ve hadis karşıtı itiraz ve iddiâlarına tecdid yanlısı hareketin önde gelen isimlerinden Reşîd Rızâ'nın nasıl bir yaklaşım sergilediği oldukça önem arz etmektedir. Zira Sıdkî, kendisini “Biz Kur'âncılar” olarak nitelendirerek<sup>9</sup> Kur'ân İslâm'ı olarak ifade edilebilecek bir anlayışı savunmaktadır. Dolayısıyla Sıdkî'nin makalesi ve beraberinde cereyan eden tartışmalar Reşîd Rızâ'nın hadisin güvenilirliği ve sünnet ile ilgili meselelere karşı tavrını ortaya koymasından önemlidir.<sup>10</sup> Bu bakımdan Rızâ'nın aynı itiraz ve iddiâları paylaşıp paylaşmadığı, Sıdkî'nin iddiâ ve görüşlerini gözden geçirmesinde Sıdkî'ye etki edip etmediği veya ne oranda etkide bulunduğu vb. hususlar araştırılması gereken bir değeri hâizdir.

Rızâ, Sıdkî'nin itiraz ve iddiâlarına bigâne kalmamış, hatalı anlayış ve yaklaşımlarına dikkat çeken, kendi bilgi ve değerlendirmelerine göre doğrusunu ortaya koyan yazılar kaleme almıştır. Rızâ'nın, Sıdkî'nin itirazlarına cevap mahiyetinde kaleme aldığı yazıları, onun hadis/ sünnet anlayışı ve müdafaasına yönelik değerlendirmeler de ihtiva etmektedir. Rızâ'nın bu hususta ortaya koyduğu yaklaşım ve değerlendirmeler, günümüzde hâlâ sürdürülen hadis ve sünnet karşıtı söylem ve iddiâlar için de bir cevap niteliği taşımaktadır. Hiç şüphesiz Rızâ'nın devasa telifatında, hadis ve sünnete ilişkin ortaya koyduğu pek çok görüşü ve yaklaşımı bulunmaktadır. Nitekim son zamanlarda Reşîd Rızâ'nın da bu konudaki yaklaşımlarına yer veren Menâr ekolüne ilişkin bazı

<sup>9</sup> Muhammed Tevfik Sıdkî, “el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdeh: ârâun ve efkârün”, *Mecelletu'l-Menâr* 9/7 (1324/1906), 517.

<sup>10</sup> Daniel Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, çev. Salih Özer - Sabri Kızılkaya (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 71.

çalışmalar yapılmıştır.<sup>11</sup> Ancak tespitlerimize göre ilgili çalışmalarda Reşîd Rızâ'nın yanı sıra genel olarak modernistlerin ve Menâr ekolünün hadis ve sünnet anlayışının konu edinilmesi, Rızâ'nın Tevfik Sıdkî'ye yönelik eleştiri ve yaklaşımlarına anahatlarıyla ve kısmen değinilmesi, bilhassa Sıdkî'nin meşhur iki makalesinde ileri sürdüğü iddiâlar özelinde Rızâ'nın yaklaşımının müstakil olarak ele alınmaması, bizi böyle bir çalışma yapmaya sevk etmiştir. Rızâ'nın sünnet ve hadisle ilgili tüm görüşlerine yer vermek makalenin boyutlarını aşacağından, çalışmanın konusu Rızâ'nın, Sıdkî'nin iki makalesine verdiği cevaplar ve yaklaşımlar ile sınırlandırılmıştır.

### 1. Tevfik Sıdkî'nin Sünnete ve Hadise Yönelik İtirazları

Reşîd Rızâ'nın konuyla ilgili değerlendirmelerine geçmeden önce, Sıdkî'nin sünnete ve hadise yönelik başlıca iddiâ ve itirazlarına değinmek isabetli olacaktır. Sıdkî tıp alanında ihtisas sahip olmasına rağmen dinî meselelere ilgi duymuş, bu alanda kendini yetiştirmiş ve görüşlerini yazarak ortaya koymuş bir şahsiyettir. O, hadis ve sünnetle ilgili dönemin fikri tartışmalarından etkilenecek, bu alanda oldukça iddiâli söylemlerde bulunmuş, ismi modern dönemlerde hadis ve sünneti reddeden isimler arasında zikredilmiştir. Böyle bir vasıfla anılmasına sebep ise bilhassa İslâm'ın sadece Kur'ân'dan ibâret olduğunu konu edinen meşhur makaleleridir.<sup>12</sup> Tevfik Sıdkî'yi önemli kılan, XX. yüzyılın başlarında modernleşme döneminde Mısır'da, bir başka ifadeyle İslâm dünyasında, İslâm'ı yalnız Kur'ân'dan ibâret gören bir söylemle, hadis ve sünnete yönelik ilk itirazları yönelten kimse olmasıdır. Bu da Sıdkî'nin isminin bu hususta ön plana çıkmasına yol açmıştır. Oysa onun hadis ve sünnete yönelik itirazları büyük oranda daha önce Hint altkıtasında Ehl-i Kur'ân ekolü gibi bazı ekol ve şahsiyetler tarafından ileri

<sup>11</sup> Reşîd Rızâ'nın hadis/sünnet anlayışı hakkında yapılan bazı çalışmalar için bk. Muhammed b. Ramazân Ramazânî, *Arâu Muhammed Reşîd Rızâ fî kadâya's-sünneti'n-nebeviyye min hilâli Mecelleti'l-Menâr* (Riyâd: Mecelletu'l-Beyân, 1434); Mustafa Aydın, *Neo-Selefilik Ekolünün Hadis-Sünnet Anlayışı (Reşîd Rızâ Örneği)* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018). Mustafa Aydın tarafından yapılan çalışmada Reşîd Rızâ'nın sünnet ve hadis anlayışı ortaya konulurken, Tevfik Sıdkî'nin itirazlarına yaklaşımına genel olarak ve kısmen değinilmiştir. Mahmoud Salloum, *Menâr Ekolü'nün Hadis Anlayışı* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020). Bu çalışmada Rızâ dahil genel olarak Menâr Ekolü'nün hadis ve sünnet anlayışı incelenmiş, Rızâ'nın Sıdkî'nin iddiâlarına yaklaşımına nadiren yer verilmiştir.

<sup>12</sup> Bk. Muhammed Tevfik Sıdkî, "el-İslâmü hüve'l-Kur'ân vahdeh: ârâun ve efkârun", *Mecelletu'l-Menâr* 9/7 (1324/1906), 515-525; a.mlf., "el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdeh: raddun li-raddin", *Mecelletu'l-Menâr* 9/12 (1324/1907), 906-930.

sürülmüştür.<sup>13</sup> Sıdkî'nin hadis sahasında iddiâlı görüşlerde bulunmasını, Ehl-i Kur'ân gibi hadis ve sünnet karşıtlarının fikirlerinden ve içinde bulunduğu Menâr ekolünün tecdit anlayışı ile hadis ve sünnete akılcı yaklaşımlarından etkilenmesine bağlamak mümkündür.

Sıdkî, yazdığı ilk makalede İslâm'da yegâne kaynağın Kur'ân, dolayısıyla namazın rek'atları dahil her şeyi Kur'ân'dan tespit etmenin mümkün olduğunu ileri sürerek sünnetin ve hadislerin dinde delil olmasına itirazlarda bulunmuştur. Bu düşünceden hareketle sünnet ve hadislerin delil olmadığına -kendi düşüncesine göre- mesned teşkil edecek birtakım iddiâlarda bulunmuştur. Sıdkî'nin bu hususta ileri sürdüğü itirazlar, büyük oranda Ehl-i Kur'ân ekolünün iddiâlarıyla benzerlik arz etmektedir. Sıdkî'nin söz konusu iddiâları arasında; Hz. Peygamber'in hadisleri yazdırmadığı ve hadislerin geç dönemlerde yazıldığı, Allah'ın sünneti ve hadisleri korumayı garanti etmediği, Kur'ân'da hiçbir şeyin eksik bırakılmadığı ve Kur'ân'ın tek başına yeterli olduğu, Kur'ân'ı anlamak için sünnetin ve hadislerin beyânına ihtiyaç olmadığı, Hz. Peygamber'in Kur'ân dışında hüküm koyamayacağı, sünnetin Hz. Peygamber döneminde yaşayanlara hâs olduğu, haber-i vahidlerin zan ifade edip zannın dinde zemmedildiği, dinin bir kısmının Kur'ân'la, bir kısmının sünnetle sabit olamayacağı vs. şeklinde itiraz ve iddiâlar bulunmaktadır.<sup>14</sup>

Burada Rızâ'nın, Sıdkî'nin itirazlarına ve iddiâlarına nasıl yaklaştığı ve bu tür tartışmalı konularda nasıl bir hadis ve sünnet anlayışına sahip olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

## 2. Reşîd Rızâ'nın Tevfik Sıdkî'nin İtirazlarına Yaklaşımı

Tevfik Sıdkî'nin *el-Menâr*'da yayımlanan "el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdeh: ârâun ve efkârün" isimli ilk makalesinin devamında Reşîd Rızâ, Sıdkî'nin yazısını değerlendiren kısa bir açıklamada

<sup>13</sup> Bu hususta Bk. Düzenli, "Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar: Ehl-i Kur'an Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012), 101-138

<sup>14</sup> Sıdkî'nin iddiâları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sıdkî, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdeh: raddun li-raddin", 913. Sıdkî'nin hadis ve sünnet anlayışı hakkında Halil İbrahim Yıldız tarafından bir tez hazırlanmış, ancak çalışmada sünnete yönelttiği itirazların tenkit ve değerlendirilmesine yer verilmemiştir. Bk. Halil İbrahim Yıldız, *Muhammed Tevfik Sıdkî'nin Hadis ve Sünnet Anlayışı* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018). Tevfik Sıdkî'nin iddiâları, tarafımızdan sunulan bir tebliğde değerlendirilmiştir. Bk. Muammer Bayraktutar, "Modernleşme Sürecinde Sünnete/Hadise İtirazlar: Tevfik Sıdkî Örneği" (Uluslararası Günümüzde İslami İlimler Algısı Sempozyumu I "Sünnet Algısı", Bayburt, 2021), 320-336.



bulunmuştur. Rızâ, Sıdkî ile arkadaşı Dr. Abduh İbrahim'in meseleyi kendisiyle müzakere ettiklerini, Sıdkî'ye görüşlerini ve iddiâlarını *el-Menâr*'da âlimlerin dikkatine sunmasını önerdiğini, Ezher ulemâsını da bu meselede gerçeği delilleriyle açıklamaya ve şüpheleri ortadan kaldırmaya davet ettiğini ifade etmektedir. Ayrıca Rızâ, âlimlerin bu hususta yaptıkları açıklamalara veya sükut etmelerine baktıktan sonra esas değerlendirmelerini yapacağını ancak Sıdkî'nin namaz konusundaki sözlerine hemen cevap vereceğini belirtmektedir. Rızâ'ya göre, Sıdkî'nin en aykırı ve şâz görüşü, namazın rek'atlarına ilişkin görüşleri ve iddiâlarıdır.<sup>15</sup> Nitekim Sıdkî, Kur'an'daki korku namazını esas alarak, iki rek'attan fazla farz namazın bulunmadığı şeklinde birtakım itiraz ve değerlendirmelerde bulunmuştur.<sup>16</sup> Rızâ'ya göre bu tamamen hatalı bir yaklaşımdır. Zira Kur'an nassıyla sabit olduğu üzere Hz. Peygamber (sas) sözü ve fiili ile vahyin mübeyyinidir. Hz. Peygamber'den tevatüren sabit olan ve kesinlik ifade eden bilgiye göre farz kılınan namaz, bugün bütün müslümanlar tarafından farz olarak kabul edilen namazdır. Bu itibarla Sıdkî'nin, farz olan namazın iki rek'at olduğu şeklindeki iddiâlarını açıklarken sünnetten müstağni kalması kabul edilemez.<sup>17</sup>

256 | db

Sıdkî, Tâhâ el-Biştirî tarafından birinci makalesine yöneltilen tenkitler üzerine<sup>18</sup> ikinci makalesini kaleme alarak, bir taraftan Biştirî'ye cevap verirken, diğer taraftan itiraz ve iddiâlarını sürdürmüştür.<sup>19</sup> Rızâ, Sıdkî'nin bu ikinci makalesinin akabinde meseleyi daha geniş ele alıp itirazlarını değerlendirmek üzere "el-İslâm hüve'l-Kur'an ve's-Sünne"<sup>20</sup> ve "Babu'l-munâzara ve'l-murâsale"<sup>21</sup> başlıklı yazılar kaleme almış ve yaklaşımlarını ortaya koymuştur.

### 2.1. Sünnetin Husûsîliği ve Umûmîliği

Sıdkî'nin ileri sürdüğü iddiâlardan biri, sünnetin Hz. Peygamber'in döneminde yaşayanlara mahsus olduğu, sonradan gelenler için bağlayıcı olmadığı yönündeki iddiâsıdır.

<sup>15</sup> Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, 9/7, 524-525.

<sup>16</sup> Sıdkî, "el-İslâm hüve'l-Kur'an vahdeh: ârâun ve efkârün", 517-520.

<sup>17</sup> Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, 9/7, 525.

<sup>18</sup> Biştirî, "Usûlu'l-İslâm: el-Kitâb- es-Sünne- el-İcmâ- el-Kıyâs", *Mecelletü'l-Menâr* 9/9 (1324-1906), 699-711.

<sup>19</sup> Sıdkî, "el-İslâm hüve'l-Kur'an vahdeh: raddun li-raddin", 906-930.

<sup>20</sup> Bk. M. Reşîd Rızâ, "el-İslâm hüve'l-Kur'an ve's-Sünne", *Mecelletü'l-Menâr* 9/12 (1324/1907), 925-930.

<sup>21</sup> M. Reşîd Rızâ, "Babu'l-munâzara ve'l-murâsale", *Mecelletü'l-Menâr* 12/9 (1327/1909), 693-699.

Rızâ'ya göre tartışmanın özü esasında “İslâm, bütün insanlık için sadece Kur’ân’dan ibâret umumî bir din midir, yoksa Peygamberimiz Muhammed’in (sas) din olarak bildirip ortaya koyduklarının tamamı mıdır?”<sup>22</sup> sorusunda toplanmaktadır. Rızâ, öncelikle Sıdkî'nin, birinci makalesinde namazın rek’atları ile zekat miktarları meselesinden sonra bu soruya cevap verdiğine işaret etmektedir. Sıdkî cevabında, bu iki meselenin mütevatir olduğunda şüphe bulunmadığını, esas tartışma konusunun, Kur’ân’da zikredilmese dahi Peygamber’in (sas) yaptığına ve emrettiğine dair ondan mütevatir olarak sabit olan her şeyin, bütün zaman ve mekanlarda ümmet üzerine vacip olup olmadığıdır. Sıdkî, kendi kanaatine göre bunun farz olmadığını ileri sürmüştür.<sup>23</sup> Sıdkî'ye göre bunlar, sadece Hz. Peygamber döneminde yaşayan müslümanlara has olup, sonradan gelen müslümanlar için bağlayıcı değildir.<sup>24</sup> Ayrıca Sıdkî, Kur’ân’la amel edenin Müslüman olacağını ve sünneti öğrenmeye ihtiyacı kalmayacağını ileri sürmüştür. Zira ona göre sünnet, geçici (muvakkat) bir şeriattir.<sup>25</sup> Bu sebeple Rızâ, Sıdkî'nin karşılaştığı, ortaya koymaya ve müdafaa etmeye çalıştığı en büyük kural dışı ve aykırı yönünün, sünnetin dinin asıllarından olmadığına ilişkin kendisine şüphelerin âriz olması ve uzun süre İslâm’ın sadece Kur’ân’dan ibâret olduğu fikriyle yetinmesi olduğunu ifade etmektedir.<sup>26</sup>

Rızâ'ya göre, Sıdkî'nin, Peygamber’in sünnetinin sadece kendi döneminde yaşayanlara has olduğuna ilişkin iddiâsının bir temeli yoktur. Her akıl ve insaf sahibi kişinin tartışmasız kabul edeceği apaçık gerçek; Peygamber tarafından dinde yapılması emredilen her şeyin, ona inananlar tarafından kabul edilmesinin Peygambere iman etmenin bir gereği olmasıdır. Eğer Peygamber sadece belirli bir kavme gönderilseydi, bu hükümler yalnız onlara vacip olurdu. Belirli bir kavme gönderilmemesi durumunda, Peygamberin davet ettikleri kime, ne zaman ulaşırsa, bu hükümler ulaştığı anda onlara da vacip olur. Peygamberimiz Muhammed’in (sas) kendi döneminde yaşayan Arap olan ve olmayan dahil, kıyamete kadar gelecek bütün insanlığa gönderildiği apaçık bir gerçek olup, hiç kimse bunu tartışma konusu

<sup>22</sup> Rızâ, “el-İslâm hüve'l-Kur’ân ve's-Sünne”, 925.

<sup>23</sup> Rızâ, “el-İslâm hüve'l-Kur’ân ve's-Sünne”, 925. Tevfik Sıdkî'nin sözü için Bk. Sıdkî, “el-İslâm hüve'l-Kur’ân vahdeh: ârâun ve efkârun”, 517.

<sup>24</sup> Sıdkî, “el-İslâmü hüve'l-Kur’ân vahdeh: ârâun ve efkârun”, 517, 522, a.mlf., “el-İslâm hüve'l-Kur’ân vahdeh: raddun li-raddin”, *Mecelletu'l-Menâr* 9/12 (1324/1907), 913, 919-920.

<sup>25</sup> M. Reşid Rızâ, “Tercemetü't-tabib Muhammed Tevfik Sıdkî”, *Mecelletu'l-Menâr* 21/9 (1338/1920), 491.

<sup>26</sup> Rızâ, “Tercemetü't-tabib Muhammed Tevfik Sıdkî”, 491.

yapamaz. Bu da, tahsise delâlet eden bir delil olmadıkça Peygamberin dinin emri olarak getirdiği her şeyin, bütün zaman ve mekanlarda kendilerine gönderilen insanların tamamına tevcih edilmiş olmasını gerektirir.<sup>27</sup> Şu halde Rızâ'ya göre, Peygamberlerin dinin gereği olarak bildirdiklerinin kabul edilmesi imanî bir zorunluluktur.

Rızâ, imânî zorunluluk şeklindeki bu temel esasa bir ilke daha eklemekte ve bu durumda artık Sıdkî'nin de bu hususta bir şüphesinin kalmayacağını ifade etmektedir. O da; Peygamber dinde bir şey emrettiğinde, bunu ondan doğrudan alanların tamamının, bunu bütün mükellefler için umumî görüp, sonra da Peygamber'in bunu sadece kendilerine ya da dil ve vatan gibi kendileriyle ortak özelliğe sahip olanlara has olarak emrettiği şeklinde anlamaları ve akıllarından geçirmelerinin düşünülmemeyeceğidir. Zira böyle bir şey tasavvur olunamaz. Bu takdirde Peygamber'in tebliğ ve beyânda eksiklik yaptığı ve ihmâlkârlıkta bulunduğu anlamına gelir ki bunu hiçbir Müslümanın câiz görmesi mümkün değildir.<sup>28</sup> Rızâ'ya göre işte bu iki esas (imani zorunluluk ve dini hükümlerin sadece ilk muhataplara hâs olduğu şeklinde anlaşılmasının doğru olmaması), iki temel ilke olarak takdir edildiğinde, bunlar dinde zaruri olarak bilinen ve ilk dönem neslinin üzerinde icmâ ettiği her şeyin İslâm'dan olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bunu terk eden Müslüman olarak kabul edilmez.<sup>29</sup> Bir bütün olarak Kur'ân ve beş vakit namaz da bunlardandır.<sup>30</sup> Şu halde Rızâ'ya göre dinde zaruri olarak bilinen ve ilk nesillerin üzerinde icmâ ettiği her husus İslâm'dandır ve bunların reddi asla mümkün değildir. Bunların dışında kalanlar icthad konusudur. Ancak sabit/sahih olması durumunda bunlara da uyulması gerekir. Zira ona göre, *kime Hz. Peygamber'den, üzerinde icmâ edilmeksizin dinde zaruri olarak bilinen bir şey ulaşır ve de kendi kanaatine göre sabit olursa, o şeyi dinden kabul etmesi o kimseye vacip olur. Yine kim bir müctehide güvenir ve onun katında Peygamber'den sabit bir şeyin olduğu bilgisini öğrenirse, o şeyi dinden sayması da yine o kimseye vacip olur.*<sup>31</sup> Kısacası Rızâ'ya göre sübutu sabit olan hususlar da dinden olup uyulması vaciptir ve bunlar üzerinde icmâ bulunması da zorunlu değildir. Ona göre,

<sup>27</sup> Rızâ, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân ve's-Sünne", 926.

<sup>28</sup> Rızâ, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân ve's-Sünne", 926.

<sup>29</sup> Rızâ'nın bununla üzerinde icmâ bulunan mütevatir haberlerin inkârını kastettiği anlaşılmalıdır. Nitekim Sıdkî de ileride bahsedileceği üzere mütevatir haber ve sünnetlerin dinde delil olduğunu kabul ve itiraf etmiştir. Bunda Rızâ'nın bu tür açıklama ve görüşlerinin etkili olduğu anlaşılmalıdır.

<sup>30</sup> Rızâ, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân ve's-Sünne", 926.

<sup>31</sup> Rızâ, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân ve's-Sünne", 926, 928.

Sıdkî'nin bu hususu dikkate alması durumunda, İslâm'ın aslına ilişkin aykırı/şâz görüşleri sona erer. Aynı zamanda Peygamber'den Kur'ân dışında nakledilenler ile Müslümanların ondan amel olarak aldığı, dinde zarurî olarak biliniş de icmâ derecesine ulaşmayanlar hakkındaki sorun ve işkâlleri de azalır. Zira bunların dışında kalan ve ictihadla ulaşılan her şey, ilk dönemlerde yaygınlık arz eden birer durumdan ibârettir.<sup>32</sup>

Rızâ'ya göre dinde zarurî olarak bilinen, üzerinde icmâ edilen hususların furûdaki en açık örneği; sayıları, vakitleri ve rek'atları ile beş vakit namazdır. Sahabenin tamamının, kıyamete kadar İslâm'a girecek bütün insanlara bu keyfiyet ve sayıyla namazın farz kılındığı şeklinde Peygamber'i (sas) anladıkları hususunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Namaz hususunda tabiûnun da sahâbenin alıp öğrendiği, insanların da üzerinde uygulayageldikleri yine budur. Eğer bunda bile bir şüphe mümkün olursa, o halde geçmişe dair her şeyden şüphe etmek gerekir.<sup>33</sup> Eğer Sıdkî'nin bu tür en temel konularda ileri sürdüğü şüpheli yaklaşım kabul edilirse, bin dört yüz kusur yaşanan İslâm'ın reddi ve bütün bir tarihî süreç batıl ve safsata üzerine inşa edilmiş gibi bir duruma yol açar. Ayrıca bu durum vahyin aktarıldığı ilk kuşağın vahyi doğru anlamadığına ve İslâm'ın asla doğru düzgün anlaşılmadığına ve yaşanmadığına delâlet eder ki bunun kabulü mümkün değildir.<sup>34</sup> Bu sebeple Rızâ'ya göre Sıdkî'nin Kur'ân'dan korku namazını/salâtu'l-havf delil getirerek farz olan namazın iki rekat olduğuna dair iddiâsının bir temeli yoktur. Zira dinlerde ve şeriatlerde genel kaideler ve yasalar insanların ekseriyetle ve çoğunlukla üzerinde buldukları hal dikkate alınarak vaz' edilir. Nadir ve zarurî haller dikkate alınarak vaz' edilmez. Kezâ ruhsatlar, asıl olan kaideler ve genel hükümler üzerine kıstas olarak kabul edilmez. Bu itibarla korku halinde kılınan namazın, genel ve çoğunluk durumunu ifade eden emniyet halindeki namazın farziyetine mesned teşkil etmesi mümkün değildir. Kur'ân, ne emniyet ne de korku hallerinde namazın rek'atlarına işaret etmediğinden, bu hususta sünnete uymak zaruridir. Dolayısıyla Sıdkî'nin amelî sünnetlerle delil getirmeyi benimsemesi durumunda, namazın keyfiyetinde ve adedinde diğer Müslümanlara tabi olması kendisine vacip olur. Zira Müslümanlar, bu hususta Rasulullah'a ittiba etmişlerdir. Allah *"O hâlde, Allah'a ve O'nun sözlerine inanan Resûlüne, o ümmî peygambere iman edin ve ona ittiba edin ki doğru*

<sup>32</sup> Rızâ, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân ve's-Sünne", 926.

<sup>33</sup> Rızâ, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân ve's-Sünne", 927.

<sup>34</sup> Enbiya Yıldırım, *Kur'an Biz'e Yeter Söylemi* (Ankara: Takdim Yayınları, 2019), 37-38.

*yolu bulasınız*<sup>35</sup> âyetinde müslümanlara Rasulullah'a ittiba etmeyi emretmiştir. Allah'ın bütün insanlara hitap ettiği bu umûmi emir, sadece Araplara has olmayıp bütün insanları kapsayan mutlak bir emir ve hükümdür.<sup>36</sup> Rızâ, Sıdkî'nin 'Evet, Peygamber'e ittiba farzdır. Ancak her kavmin kendisine davet edilene ittiba etmesi gerekir. Peygamber zamanındaki Araplar Kitab ve sünnete davet edilmiş, diğer insanlar ise sadece Kitab'a davet edilmiştir' şeklindeki itirazına da cevap vermiştir. Rızâ'ya göre davette böyle bir ayırım yapmanın bir delili yoktur. Zira sünnet, Peygamber'in (sas) hidayette ve Kur'ân'la hidayete çağırmadaki siretinden başka bir şey değildir. O, insanların Kur'ân'ı en iyi bilen ve yaşayış olarak onların en iyi ve en güzel olanıdır.<sup>37</sup> Sonuç olarak Rızâ'ya göre sünnet Hz. Peygamber'in hayatında Kur'ân'ın pratik tatbikinden ve beyânından ibârettir. Bu sebeple İslâm dini asıl olarak Kur'ân ve sünnetten ibârettir.

## 2.2. Dinin Kur'ân ve Sünnetle Sübûtu

Tevfîk Sıdkî'nin sünnete ve hadise yönelik bir diğer menfi yaklaşımı, dinin bir kısmının Kur'ân'la, bir kısmının sünnet ve hadisle sabit olmasına itirazda bulunmasıdır.<sup>38</sup> Rızâ, Sıdkî'nin bu itirazına katılmayarak sünnetin önemine ve işlevine dikkat çekmektedir. Zira din ta'lim ve terbiyeden ibârettir. Allah Teala Peygamber'i (sas) *"Nitekim kendi aranızdan, size âyetlerimizi okuyan, sizi her kötülükten arındıran, size kitap ve hikmeti öğreten, ayrıca bilmediklerinizi de öğreten bir peygamber gönderdik"*<sup>39</sup> şeklinde tavsif etmiştir. Ta'lim; âyetleri, Kitab'ı ve vahyin sırları ve felsefesi olan hikmeti öğretmekle gerçekleşir. Tezkiye, bir başka ifadeyle terbiye sünnetle olur. Sünnet, Peygamber'in hidayette ve kendisinde gözetilen hikmeti gerçekleştirecek tarz üzere Kur'ân'la amel etmede izlediği yoldan müteşekkildir. Bu sebeple Allah Teala *"Andolsun, Allah'ın Resûlünde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır"*<sup>40</sup> buyurmuştur. Âyetteki 'üsve'/teessî, Peygamber'i siretinde ve uygulamalarında örnek almak demektir.<sup>41</sup>

Sıdkî'nin "Şayet sünnete uymak farz/vacip ve dinin ikinci yarısı olsaydı, Peygamber ve ashâbı, herhangi bir tartışma ve ihtilâf

<sup>35</sup> el-A'râf 7/158.

<sup>36</sup> Rızâ, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân ve's-Sünne", 927-928.

<sup>37</sup> Rızâ, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân ve's-Sünne", 928.

<sup>38</sup> Sıdkî, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdeh: ârâun ve efkârün", 515.

<sup>39</sup> el-Bakara 2/151.

<sup>40</sup> el-Ahzâb 33/21.

<sup>41</sup> Rızâ, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân ve's-Sünne", 928-929.

bulunmaksızın Kur'ân'ın ulaştığı gibi onun da bize ulaşması için muhafaza ederdi. Aksi halde Allah Teala, bizim zanla kullukta bulunmamızı murad ederdi. Oysaki Allah katında zannın bir değeri bulunmamaktadır"<sup>42</sup> şeklindeki itirazına Rızâ şöyle cevap vermektedir: "Selefin ve bizim örfümüzde sünnetin, Peygamber'in (sas) ve ashâbının, namazın ve haccın keyfiyeti gibi konularda sürekli yaptıklarını ifade etmesinden başka bir anlamı yoktur. Bunlar bize, sünnetin tamamını kuşkuyla kılan bir tartışma ve ihtilâftan uzak bir şekilde ulaştırmıştır. Fıkıh âlimlerinin rükû ve secdelerde okunacak duâ ve zikirlerin hükmünde ihtilâf etmeleri, Peygamber ve ashâbının uygulamasının bu şekilde cereyan edip etmediğine ilişkin namazın aslına dayalı bir ihtilâf değildir."<sup>43</sup> Rızâ'ya göre sünnette, Kur'ân'da aslı olmayan bir şey bulunmamaktadır. Sünnetin sahibinin ahlâkı Kur'ân'dan ibârettir.<sup>44</sup> Kur'ân'la amel ederken sünnetten müstağni kalınmaz. Bir kimsenin kendisini Peygamberin örnek ve model olmasından müstağni görmesiyle, sünnetten müstağni görmesi arasından herhangi bir fark yoktur. Bu ise Kur'ân'ın yolundan sapmak ve nassını/hitâbını göz ardı etmek demektir.<sup>45</sup> Müslümanların birliğinin gerçekleştirecek olan da Kur'ân ve sünnettir.<sup>46</sup> Netice olarak Rızâ'ya göre, Peygamber'den itibaren dinde amel edilerek tevarüs eden sünnetler dinde hüccet ve asıl olup, aksi görüşlerin kabulü mümkün olmadığı gibi geçerli bir vasfı da hâiz değildir.

Rızâ, bu görüş ve yaklaşımlarıyla Sıdkî'nin amelî olanlar dahil toptancı bir anlayışla sünnetin hüccet değerine itirazda bulunmasını doğru bulmamaktadır. Rızâ'ya göre amelî olarak intikal eden sünnetlerin hüccet oluşunda bir problem bulunmamaktadır. Ona göre bu noktada geriye tartışma konusu olan sünen-i akvâl olarak nitelendirilen hadislerin<sup>47</sup>, özellikle ilk dönemlerde (sadr-ı evvel) üzerinde bir tartışma bulunmayan, amelle uyulan sünnetler şeklinde olmasa bile yine de bunlar din ve genel bir şeriat mıdır?' sorusu kalmaktadır. Rızâ cevap olarak şöyle demektedir: "Eğer bu soruya 'evet' dersek, bu durumda bize varit olacak en büyük şüphe; konuyla ilgili bir şey yazmadan önce Sıdkî'nin bizimle müzakeresinde de ona

<sup>42</sup> Sıdkî, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdeh: raddun li-raddin", 912.

<sup>43</sup> Rızâ, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân ve's-Sünne", 929.

<sup>44</sup> el-Kalem 68/4. Ayrıca bk. Ebu'l-Hasen Müslim b. el-Haccac, *el-Müsnedu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbaki (Beyrut: Dâru İhyai't-turasi'l-Arabî, ts.), Salâtu'l-musâfirîn 139 (746).

<sup>45</sup> Rızâ, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân ve's-Sünne", 929.

<sup>46</sup> Rızâ, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân ve's-Sünne", 930.

<sup>47</sup> Sünen-i akvâl ifadesiyle genel olarak âhâd hadislerden kavli olanlar kastedilmektedir.

söylediğimiz gibi, Peygamber'in Kur'ân dışında bir şey yazmaktan nehyetmesi, sahâbenin hadis yazmaması, halifeler başta olmak üzere âlim ve önderlerinin hadis rivâyetine önem vermemesi, aksine onlardan bundan yüz çevirdiklerinin nakledilmiş olmasıdır. İlim ehlinde pek çok kimseye hadis yazımının yasaklanması hakkındaki görüşünü sorduğumuzda, onlardan ancak bazıları Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Sahih-i Müslim Şerh'i*nde verdiği cevabı verdiler. Bu ise taklidi arkalarına atan bu asrın insanları için ikna edici cevap olmaktan uzaktır."<sup>48</sup> Rızâ bu meselede din âlimlerine cevap vermelerini ve ilimlerini gizlememelerini teklif etmektedir.<sup>49</sup>

Rızâ, esasında sübutu halinde hadislerin/sünen-i akvâl dinde delil olamayacağı görüşünde değildir. O, yukarıdaki sözleriyle bir anlamda hadislerin delil olmasına mani teşkil edecek bir takım şüphelerin doğmasına yol açacak olan yukarıda bahsedilen soru/nların geride soru işareti bırakmayacak ve şüpheleri izale edecek şekilde günümüz insanına izah edilmesinin önemine dikkat çekmektedir. Bu sorunların odağında ise hadislerin yazımı meselesi bulunmaktadır. Burada öncelikle Nevevî'nin konuyla ilgili değerlendirmelerine yer vermek isabetli olacaktır. Nevevî, şerhinde iki yerde bu meseleye değinmektedir. Nevevî, Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin rivâyet ettiği Hz. Peygamber'in "*Benden bir şey yazmayın. Kim benden Kur'ân'dan başka bir şey yazmışsa onu silsin. Benden hadis rivâyet edin, zararı yok. Her kim benim üzerimden kasden yalan söylerse, cehennemdeki yerine hazır olsun*"<sup>50</sup> hadisini şerh ederken Kadı İyâz'ın (ö. 544/1149) değerlendirmelerine yer vermektedir. Kadı İyâz'a göre, bu meselede sahabe ve tabiîn arasında pek çok ihtilâf meydana gelmiş, birçokları hadis yazmayı kerih görürken ekseriyeti yazılmasına cevaz vermiştir. Sonraları ise hadis yazımının cevâzı hususunda Müslümanlar ittifak etmiş ve ihtilâf ortadan kalkmıştır. Nevevî, Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin rivâyet ettiği hadisin maksadının ihtilâflı olduğunu belirterek, bazılarına göre bu yasağın ezberine itimad edilen, yazdığı takdirde ezberlememesinden endişe edilenlere yönelik olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda yazmaya izin veren hadisler, ezberine itimad edilmeyen kimselere haml olunmuştur. Nitekim "*Ebu Şah için yazın*"<sup>51</sup> hadisi, Hz. Ali'nin Sahifesi,

<sup>48</sup> Rızâ, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân ve's-Sünne", 929-930.

<sup>49</sup> Rızâ, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân ve's-Sünne", 930.

<sup>50</sup> Müslim, "Zühd", 72.

<sup>51</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, thk. Muhammed Züheyr en-Nâsir (Dâru tavki'n-necât, 1422/2002), "Lukata", 7, "Diyât" 8; Müslim, "Hac", 447-48,

içinde ferâiz, sünen ve diyetlerin yer aldığı Amr b. Hazm'ın Kitabı, Hz. Ebubekir'in Enes'i Bahreyn'e gönderirken ona yazdığı içinde zekâtla ilgili bilgilerin bulunduğu mektubu, Ebu Hureyre'nin, Abdullah b. Amr b. el-Âs'ın hadisleri yazdığını, kendisinin yazmadığını ifade eden hadisi<sup>52</sup> gibi rivâyetler, hadis yazımına izin verildiğini gösteren nakiller kabilindedir. Bazı âlimlere göre yasak hadisleri, izin hadisleri ile neshedilmiştir. Yazım yasağı, Kur'ân'la karışır endişesinden dolaydı. Bu endişe zail olunca hadislerin yazımına izin verilmiştir. Bazılarına göre ise hadisin yazılmasının yasaklanmasında maksat, hadisle âyeti bir sahifeye yazmaktır. Okuyan kimsenin aynı sayfada yer alan âyet ve hadisi birbiriyle karıştırmaması için, Kur'ân ile hadisin aynı sayfaya yazılması yasaklanmıştır.<sup>53</sup>

Rızâ, hadislerin yazım yasağına ilişkin Nevevî'nin bu minvaldeki açıklama ve değerlendirmelerini yeterli bulmamaktadır. Oysa hadislerin yazımı hususunda ileri sürülen şüpheler, kavli hadislerin delil olmasına engel teşkil edecek bir mahiyet arz etmemektedir. Zira Hz. Peygamber'in bir sözünün delil ve huccet olması için mutlaka yazılı olması zorunlu değildir. Rasulüllâh, hadislerinin bizatihi başkalarına iletilmesini talep ederek teşvikte bulunmuş<sup>54</sup>, hadisleriyle amel edilmesinde şifâhî nakli yeterli bulmuştur. Yazım yasağının dâimî ve genel bir yasak olduğunu söylemek mümkün değildir. Sahabe ve tabiûnun Hz. Peygamber'e âdiyetinde şüphe duymadıkları<sup>55</sup> hadislerle yazılı olmasa dahi amel ettikleri bir vâkiadır. Ayrıca hadislerin bizatihi sahabe ve tabiûn tarafından yazıldığı da bir başka realitedir.<sup>56</sup> Kezâ sahabe ve tabiûnun tamamı hadis yazımı konusunda ortak bir yaklaşıma sahip değildir. Hadis yazımına olumsuz tutum sergileyenler olduğu gibi olumlu bir yaklaşım sergileyenler de vardır ve bunlar çoğunluğu

<sup>52</sup> Buhârî, "İlim", 39.

<sup>53</sup> Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref, en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-arabî, 1392), 1/244-245, 18/129-130.

<sup>54</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût - M. Kâmil Karabellî (Dimaşk: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430/2009), "İlim", 10; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-garbi'l-arabî, 1418/1998), "İlim", 7; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb vd. el-Arnaût (Dimaşk: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430/2009), "Sünne", 12, 18.

<sup>55</sup> Sahabe döneminde hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyeti ile ilgili tartışmalar için bk Abdulvahap Özsoy, *Hadis Tenkidi* (İstanbul: Beka Yayınları, 2021).

<sup>56</sup> Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-Nebevî ve târihi tedvînih* (el-Mektebu'l-İslâmî, 1400/1980), 71-143; Abdullah Aydın, "Hadis Rivayetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği", *Sünnetin Dindeki Yeri* (İstanbul, 1995), 307-320; Mehmet Sait Toprak, "Hadislerin Rivâyeti ve Korunmasında Şahsî Kayıtlar", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 8/2 (2008), 101-126.



oluşturmaktadır. Yine hadis yazımına olumsuz yaklaşanlardan, hadis yazımına müspet baktıklarını ifade eden sözler ve uygulamalar da kaynaklarda yer almaktadır. Hadis yazımına menfî yaklaşan sahabe ve tabiûnun, Allah'ın kitabının geri planda kalacağı, kendi görüşlerinin hadislerle karıştırılabileceği gibi bazı endişeleri bulunmaktadır. Sahabe ve tabiûn neslinin yaşadığı ilk asırda Arap yazısı henüz gelişmediğinden ve yazı malzemeleri yeterli olmadığından onlardan bazıları hadis yazımına menfî yaklaşmışlardır. Ancak yazının ve yazanın güven verdiği durumlarda ise hadis kitâbetine müspet bir yaklaşım sergilemişlerdir.<sup>57</sup> Ayrıca çokça hadis rivâyet etmekten sakındıran halifelerin bizatihi kendilerinin de hadis rivâyet etmeleri, onların hadise ve hadis rivâyetine yönelik olumsuz bir duruşa sahip olmadıklarının açıkça ortaya koymaktadır. Onların çokça hadis rivâyet edilmesine zaman zaman sıcak bakmamaların temelinde de Kur'ân'ın ihmâli, Hz. Peygamber'e yalan isnad etme korkusu gibi birtakım düşünce ve endişeler bulunmaktadır.<sup>58</sup>

264 | db

Şu halde Rızâ'nın ileride belirtileceği üzere, bir taraftan sübutu halinde kavli/âhâd hadislerin hüccet olduğunu ifade ederken, diğer taraftan hadislerin yazımı konusunda net bir tutum ortaya koyamadığı anlaşılmaktadır. Sıdkî ise bazı görüşlerinden sonradan rücu ederek, Hz. Peygamber'in sadece amelî beyânının delil olduğunu kabul etmiş, fakat Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in kavli beyânına ihtiyacı bulunmadığını iddiâ ederek kavli sünnetlerin/âhâd hadislerin delil teşkil etmesine yönelik itirazını sürdürmüştür. O, özellikle Kur'ân ile hadislerin sübut ve mahiyet gibi birçok yönden farklılık arz ettiğini, Kur'ân'ın anlamının açık olup Peygamber'in kavli sünnetiyle Kur'ân'ı açıkladığını söylemenin bir anlamı bulunmadığını ileri sürmektedir. Ona göre Allah Teala'nın "*İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamak için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'ân'ı indirdik.*"<sup>59</sup> âyeti amelî beyânı da içine almakta olup, âyette kavli beyânın kastedildiği doğru değildir. Amelî beyân da Kitaptakileri açıklamak ve fülle tasvir etmekle sınırlıdır.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Bu hususta geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Sait İnan, *Hicri Birinci Yüzyılda Hadis Kitabeti - Hz. Peygamber Sonrası* (Konya: Hikmetevi Yayınları, 2021).

<sup>58</sup> Mustafa Karataş, "Hadis Rivayeti Karşısında Sahâbenin Tutumu", *Diyanet İlmî Dergi* 36/1 (2000), 5-18. Hz. Ömer'in meselâ Ebû Hureyre'ye müdahalesi doğrudan hadis rivayetine değil, yapılan rivayetin yöntem, usul ve tarzına matuftur. Geniş bilgi için Bk. Abdulvahap Özsoy, "Ebû Hureyre'ye Yönelik İksârü'l-Hadis Eleştirisine Farklı Bir Bakış", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 239-255.

<sup>59</sup> en-Nahl 16/44.

<sup>60</sup> Sıdkî, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdeh: raddun li-raddin", 922-925.

Rızâ, Sıdkî'nin bu itirazını yerinde bulmamış, Peygamber'in (sas) söz ve fiili ile Kur'ân'ın mübeyyini olduğunu ifade ederek tafsîl, tahsîs ve takyîdin bu beyânın kapsamı dahilinde yer aldığına dikkat çekmiş, ancak Kur'ân'ın hükümlerinden bir hükmü iptal etmenin buna dahil olmadığını belirtmiştir.<sup>61</sup> Dolayısıyla Rızâ'nın bu değerlendirmeleri oldukça isabetli olup, Sıdkî'nin kavli hadislerle yönelik bu tür itirazlarının hiçbir açıdan vâkıyla ve gerçeklerle bağdaşır bir yönü bulunmamaktadır. Zira Hz. Peygamber'in ilk muhatapları sahabenin, Hz. Peygamber'in sadece amelî beyânlarını dikkate alıp kavli beyânlarını dikkate almadıkları gibi bir durum asla söz konusu değildir. Kezâ kaynağı itibariyle Hz. Peygamber'e ait olduktan sonra onun kavli/sözü ve amelî/fiili arasında bir ayırım yapmanın bir manası bulunmamaktadır. Hz. Peygamber'den ashâbına kendi fiillerine tabi olup sözlerine tabi olmamasını emrettiğine dair bir beyân asla vaki değildir. Bu itibarla sahabe ve tabiûnun kavli sünnetlerden müteşekkil Hz. Peygamber'in hadislerini yazmaları, rivâyet etmeleri ve tedvin faaliyetlerinde bulunmaları bunların delil olmasının en büyük kanıtıdır.

Buna rağmen Rızâ'nın ilk başlarda kavli hadisler hakkında çekinceli bir tavır sergilemesi, Ebû Reyze gibi bazı isimlerin onun da bunları delil olarak görmediği şeklinde değerlendirmeler yapmasına yol açmıştır. Ancak Mustafa Sıbâî (ö.1964), Ebû Reyze'nin dinin Kur'ân'dan ve amelî sünnetle gelenlerden ibâret olduğu, bunların dışında kalan sözlü sünnetlerin (hadislerin) amelî gerektirmediği şeklindeki görüşünü Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'ya dayandırmasına itiraz etmiştir. Sıbâî'ye göre, Abduh'un hadis bilgisi yetersiz olduğundan kendisinden Ebû Reyze gibilerin dayanak olarak alacağı görüşler sadır olmuştur. Ancak bu durum Rızâ için geçerli değildir. Zira Rızâ, ilk başlarda hadis bilgisi yetersiz olsa da, ıslah çalışmalarını üstlendikten sonra hadis bilgisi artmış, Ezher âlimlerinin sünnet ilimlerini ihmâl etmeleri üzerine Mısır'da sünnet bayrağının taşıyıcısı ve âlimlerin kavli sünnete en sıkı sarılanı haline gelmiştir.<sup>62</sup> Dolayısıyla Rızâ'nın ilk başlarda kavli sünnetler konusunda farklı bir yaklaşım içinde olsa da zaman içinde müsbet manada bir değişim geçirdiği anlaşılmaktadır.<sup>63</sup> Rızâ'nın tefsirinde ve yazılarında sahih olarak nitelendirdiği hadislerle yer vermiş olması

<sup>61</sup> Rızâ, "Babu'l-munâzara ve'l-murâsale", 698.

<sup>62</sup> Sıbâî, *İslam Hukukunda Sünnetin Yeri*, 53-54.

<sup>63</sup> Reşîd Rızâ'nın ilk başlarda kavli hadislerle mesafeli bir tutum sergilediği halde, zamanla kavli hadislerin hucuyetini kabul ettiğine ilişkin olarak ayrıca Bk. Ramazânî, *Ârâu Muhammed Reşîd Rızâ fî kadâya's-sünneti'n-nebeviyye min hilâli Mecelleti'l-Menâr*, 122-124.

bunu teyit etmektedir. Dolayısıyla Rızâ, hadis ve sünnete ilişkin meselelerde çoğu noktada Sıdkî'yle hemfikir değildir.<sup>64</sup> Nitekim Rızâ'nın, sadece amelî sünnetleri kabul edip sened ve metinleri sahih olan, Peygamber'den sabit kavî hadisleri reddeden kişi ve grupları bid'at ehli olarak değerlendirmesi de<sup>65</sup> kendisinin kavî hadislere müspet baktığının bir delilidir.

### 2.3. Âhâd Hadislerin Hüccet Oluşu

Sıdkî âhâd hadislerin dinde hüccet oluşuna hem amel hem de bilgi değeri açısından bir takım itirazlarda bulunmuştur.

#### 2.3.1 Âhâd Hadislerin Amel Değeri

Tevfik Sıdkî, kavî sünnetler olarak isimlendirdiği âhâd hadislerin dinde delil olması hususunda yeterince ikna olmamış ve bu hususta itirazlarını sürdürmüştür. Ancak Rızâ, hadislerin yazımı meselesindeki tutumuna rağmen âhâd hadislerin hüccet oluşunda Sıdkî'nin itirazlarına katılmamaktadır. Ona göre, Hz. Peygamber'in (sas) dinle ilgili olarak açıkladığı ve ortaya koyduğu her söz, fiil ve takrir, kendi nezdinde sabit/sahih olan kimse için hüccettir ve delâlet ettiği şeye boyun eğmesi o kimsenin üzerine vaciptir. Eğer hadis, sübutundan sonra Kur'ân'dan bir âyet veya bir başka hadisle, ya da hissî ve aklî bir delille teâdul ederse, bu durumda teâdul,<sup>66</sup> tercih, cem ve te'vîl kaidelerinin gereğine göre hareket edilir ve hüküm verilir. Zira muhaddisler de hadisin, Kur'ân nassına, dinde kat'î olarak yer alan hususlara, hissî ve aklî gerçeklere aykırı olmasını, mevzû olmasının birer alâmeti olarak değerlendirmişlerdir.<sup>67</sup>

Sıdkî'nin âhâd hadislere yönelttiği bir itiraz da âhâd hadislerle amelin vacip olması durumunda, her mükellefin işini gücünü bırakarak gece gündüz devasa hadis kitaplarını araştırması ve bunlardan hangisinin sahih, hasen, zayıf, mevzû, nasih, mensûh, mevkûf ve merfû olduğunu öğrenmesi gerektiği şeklindeki itirazdır.<sup>68</sup> Rızâ'ya göre bu itiraz yerinde bir itiraz olmayıp realiteyle bağdaşmamaktır. Ümmetin selefinden ve fıkıh imamlarından hiçbirini, dini bilmenin muhaddislerin rivâyet ettiği hadislerin ekseriyetini değil tamamını bilmeye bağlı olduğu şeklinde bir söz söylememiştir.

<sup>64</sup> G. Herald A. Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 34.

<sup>65</sup> Reşid Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, 30/688.

<sup>66</sup> Teâdul ifadesiyle nassların/delillerin sübut ve delâlet bakımından denkliliğinin kastedildiği anlaşılmaktadır.

<sup>67</sup> Rızâ, "Babu'l-munâzara ve'l-murâsale", 694.

<sup>68</sup> Sıdkî, "el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdeh: ârâun ve efkârün", 516.

Nitekim müslümanların ekseriyetinin amelî hükümlerinde kendilerine ittiba ettikleri dört mezhep imamı da hadislerin tamamına muttali değildi. Özellikle de Ebû Hanife, İslâm beldelerine yayılmış olan râvilerden hadis almak için herhangi bir rıhlede bulunmamıştır. Keza hadisler kolaylıkla alınabilececek şekilde kitaplarda tedvin edilmemişti. Bununla beraber onun imameti ve ictihadı kendi tabiileri ve ehl-i sünnetten diğerleri tarafından kabul edilmiştir.<sup>69</sup> Bu bakımdan Rızâ'ya göre, ümmetin selefi ve halefi nezdinde cari olan, kime bir hadis ulaşır, kendi nazarında da sübut bulursa, o hadisle amel etmesi o kimseye vacip olur. Bir kimse de kendi nazarında sübut bulmadığı veya bunun bilgisine sahip olmadığı için bazı hadislere muhalefet ederse, bu hususta ma'zurdur. Allah'ın Kitabı dinde birinci mertebede, üzerinde ittifak edilen amelî sünnetler ikinci mertebede yer alır. Hakkında rivâyet ve delâlet bakımından ihtilâfın bulunduğu ahâd hadisler ve sünnetlerden sabit olanlar ise üçüncü mertebede yer alır. Kim ittifak edilenle amel ederse, âhirette kurtulan ve Allah'a yakın olan bir Müslüman olmuş olur.<sup>70</sup>

Görüldüğü üzere Rızâ, üzerinde rivâyet ve delâlet bakımından ihtilâf bulunan ahâd hadislerden sabit olanların amelî gerektirdiğini, dinde Allah'ın Kitabı ve üzerinde ittifak edilen amelî sünnetlerden sonra üçüncü mertebede yer aldığını açıkça ifade etmektedir. Ona göre ilk dönem Müslüman toplumu ve sevad-ı azam tarafından üzerinde amelin carî olmadığı, sahabeden raşid halifelerin ve diğerlerinin yazmadığı, çağrıda bulunmadığı, himmetlerini haberleri ve âsârı toplamaya ve hıfz etmeye sarf eden bazı kimselerin rivâyetinde tek kaldığı (infirad) hadislere gelince bunun tafsilatı vardır. Bunun özü ise bu tür hadisleri araştırmanın her mükellef için gerekli olmamasıdır. Ancak bunları öğrenmek bilgisini artırır. Kim bu hadislerden bir şey öğrenir, kendisinden daha güçlü bir delile muhalif olmaksızın metin ve sened bakımından kendi kanaatine göre sahih olursa, onu kabul etmesi ve ona göre hareket etmesi o kimseye vacip olur.<sup>71</sup> Hâsılı Rızâ'ya göre, bu tür hadislerin sabit olduğunun bilgisine ulaşılması ve sıhhatine kani olunması halinde ahâd hadisler hem kabulü hem de amelî gerektirir.

<sup>69</sup> Rızâ, "Babu'l-munâzara ve'l-murâsale", 695.

<sup>70</sup> Rızâ, "Babu'l-munâzara ve'l-murâsale", 695.

<sup>71</sup> Rızâ, "Babu'l-munâzara ve'l-murâsale", 699. Ayrıca bk. Aydın, *Neo-Selefilik Ekolününün Hadis-Sünnet Anlayışı (Reşid Rızâ Örneği)*, 118-119.

### 2.3.2. Âhâd Hadislerin Bilgi Değeri

Sıdkî'nin bir diğer itirazı âhâd hadislerin bilgi değeri hakkındadır. Ona göre âhâd hadisler zan ifade etmekte olup, zanla amel Kur'ân'da zemmedilmiştir.<sup>72</sup> Rızâ, bu itirazında da Sıdkî'ye katılmamaktadır. O, âhâd hadislerin bilgi mi yoksa zan mı ifade ettiğini *el-Menâr*'da çokça dile getirdiğini ve "*Allah, onların imanını artırdı*"<sup>73</sup> âyetinin tefsirinde<sup>74</sup> değerlendirdiğini belirterek zan ifadesinin iki anlamı ihtiva ettiğine dikkat çekmektedir. Birincisi zan, sabit olduğuna inanılan, ancak zayıf da olsa sabit olmama ihtimali bulunan zandır. Bu ise Kur'ân'da "*Şüphesiz zan, hakikat adına bir şey ifade etmez (gerçek ve kesin bilginin yerini tutamaz)*"<sup>75</sup> âyetinde yer alan zandır. İkincisi ise, sabit olmama gibi bir ihtimal barındırmayan, bir şeyin sabit olduğuna kesin olarak inanmayı ifade eden zandır. Böyle bir zanda sabit olmamaya dayanak teşkil edecek bir burhan da bulunmamaktadır. Böyle bir zan bazen dilde ve dinde yakîn ve ilim olarak isimlendirilir. Ancak mantık ve kelam âlimlerine ve de filozoflara göre bu yakîn olarak isimlendirilmez. Zira onlar yakîni, ilimde en üst mertebeyi ifade etmek üzere kullanmaktadır. O da bir şeyin burhanla sübut bulması ve zıddının imkânsız olmasıdır.<sup>76</sup>

268 | db

Zannın bu farklı kullanımlarına ilişkin değerlendirmelerinden hareketle, Rızâ'ya göre bazı âhâd haberler dil, din ve âdet/örf bakımından ilim ve yakîn ifade edip, bazıları böyle bir bilgi ifade etmezken; âhâd haberlerden hiçbiri burhanî ilim ve mantıkî yakînlik anlamında bir bilgi ifade etmez.<sup>77</sup> Ayrıca Rızâ, haber-i vahitlerin ilim ifade edeceğini, Sıdkî'nin bizâtihi kendisi de inkar edemeyeceğini belirtir. Nitekim eğer ona arkadaşlarından birisi, tasdik edeceği ve kalbinin mutmain olacağı bir şeyi haber verecek olsa, o da onu haber verir, doğruluğu hususunda şüphe duymazdı. Meselâ bu günlerde onun, namaz ve iftar vaktinin girişi hakkında müezzini tasdik etmesi bunun gibidir. O, bu hususta şüphe etmez ve gereğiyle amel etmede işi ağırdan almaz. Dolayısıyla bu durumda Sıdkî'nin, Kur'ân'ın zemmettiği zanla amel ettiği söylenemez.<sup>78</sup>

<sup>72</sup> Muhammed Tevfik Sıdkî, "en-Nesh fi'ş-şerâi'i'l-ilâhiyye", *Mecelletu'l-Menâr* 10/9 (1325/1907), 687.

<sup>73</sup> Âl-i İmrân, 3/173.

<sup>74</sup> Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr* (Mısır: Daru'l-Menar, 1367), 4/240-241.

<sup>75</sup> Yunus, 10/36.

<sup>76</sup> Rızâ, "Babu'l-munâzara ve'l-murâsale", 695.

<sup>77</sup> Rızâ, "Babu'l-munâzara ve'l-murâsale", 695.

<sup>78</sup> Rızâ, "Babu'l-munâzara ve'l-murâsale", 696.

Rızâ, bu bağlamda temel hadis kaynaklarında yer alan hadislerin bilgi değerine ilişkin de değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ona göre muhaddislerin meşhur kitaplarında nakledilen hadislerin ekseriyetinin ilim ve yakîn ifade ettiğinde asla bir şüphe söz konusu değildir. Zira Müslümanların Peygamber'den (sas) naklettiklerinin tamamının güvenilir olmadığı düşünülemez. Kezâ tarihçilerin üzerinde ittifak ettikleri tarihî rivâyetlerin ekseriyetinin yalan olduğunu düşünmek de makul değildir. Şu halde muhaddisler, hadislerin sıhhatini araştırmayı ve zabtını tarihçilerden daha sıkı tuttuklarına göre muhaddislerin naklettiklerinin ve sıhhatinde ittifak ettiklerinin ekseriyeti nasıl yalan olabilir? Muhaddislerin râvileri sırf ta'dil etmesi, hiçbir araştırmada bulunmaksızın ve tenkide tabi tutmaksızın rivâyetlerinin tamamının kabul edilmesini gerektirmediği gibi bazı âdil râvilerin hata etme ihtimalinin bulunması ve bazılarında bu durumun vuku bulması, rivâyetlerinin tamamına güven duyulmasına engel değildir.<sup>79</sup>

Rızâ, bu meyanda özel olarak Buhârî (öl. 256/870) ve Müslim'in (öl. 261/875) konumuna ve hadislerinin değerine ilişkin bazı değerlendirmelerde de bulunur. Ona göre Buhârî ve Müslim eserlerine hadis alırken sıhhatini sıkı tuttukları için onların *Sahîh*'leri sened ve metin bakımından hadis kitaplarının en sahih olanıdır. Bununla birlikte muhaddisler, onların hadislerini araştırarak tenkide tabi tutmuşlar, bazı râvilerini cerh etmişler, bazı hadislerin metinlerindeki hata ve kusurlara dikkat çekmişlerdir. Nitekim Müslim ve diğer bazı muhaddislerin, Buhârî'nin Şerîk'ten rivâyet ettiği Mirac hadisini<sup>80</sup> hatalı olarak değerlendirmesi,<sup>81</sup> yine bazı muhaddislerin de Müslim'in, Allah'ın toprağı cumartesi günü yarattığı,<sup>82</sup> üç rûkû ve üç secde şeklindeki küsuf namazı<sup>83</sup> ve Ebû Süfyan'ın müslüman olduktan sonra Peygamber'in (sas), kızı Ümmü Habîbe ile evlenmesini ve oğlu Muâviye'yi katib edinmesini istemesi hadislerinde<sup>84</sup> hata ettiği yönünde değerlendirmelerde bulunmaları bu duruma birer örnektir.<sup>85</sup> Rızâ'ya göre her ne kadar *Sahîhayn*'ın bazı rivâyetleri tenkide uğramış olsa da Buhârî ve Müslim râvi

<sup>79</sup> Rızâ, "Babu'l-munâzara ve'l-murâsale", 696.

<sup>80</sup> Buhârî, "Menâkıb". 24, "Tevhîd", 67.

<sup>81</sup> Şerîk'in rivayet ettiği hadisin değerlendirilmesi için bk. Mehmed Said Hatiboğlu, "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslâmî Araştırmalar* 10/1 (1997), 10-11.

<sup>82</sup> Müslim, "Sıfatu'l-kıyâme", 27.

<sup>83</sup> Müslim, "Kusûf", 6.

<sup>84</sup> Müslim, "Fezâilu's-sahâbe", 168.

<sup>85</sup> Rızâ, "Babu'l-munâzara ve'l-murâsale", 696.

değerlendirmelerinde ve hadislerin tashihinde otorite olup bu konuda onları tenkit eden münekkitlere göre daha üstün bir vasfı hâizdirler. Özellikle de Buhârî, hadislerin tashihinde muhaddislerin en müdekkik olanıdır. Buna rağmen Buhârî cerh ve ta'dilde hata ve yanlışlıktan masum değildir.<sup>86</sup>

Buradan hareketle Rızâ, *Sahîhayn*'da yer alan ve Kur'ân'a uygunlukta şüphe arz eden bazı rivâyetlerin reddedilmesini câiz görmektedir. Zira ona göre, senedi sahih olan küsuf namazı hakkındaki rivâyetin, carî olan amele muhalif olması ve yine Allah'ın toprağı/yeri cumartesi günü yarattığı rivâyetinin, yerlerin ve göklerin altı günde yaratıldığını ifade eden âyetlere<sup>87</sup> ve buna muvâfakat eden rivâyetlere aykırılığı sebebiyle reddi câiz olduğunda hıfzı, zabtı ve kendisinde bir şeyin kaybolmaması açısından Kur'ân'a uygunlukta şüphe arz eden rivâyetlerin reddedilmesi daha evlâ ve câizdir. Özellikle de bu tür şüpheleri gidermede bir çıkış yolu bulamayan Sıdkî gibi kimseler için bu durum geçerlidir.<sup>88</sup> Rızâ'ya göre yine müşâhede olunan vakıya aykırılık arz eden rivâyetler de bunun gibidir. Meselâ güneşin battıktan sonra nereye gittiğiyle ilgili rivâyet, bu duruma bir örnektir.<sup>89</sup> Ona göre bu hususta verilen cevaplar ve yapılan yorumlar ikna edici olmaktan uzak olup, rivâyetteki soru ve cevapla uyumlu değildir.<sup>90</sup> Rızâ dünyanın ahvâliyle ilgili *Sahîh*'te az yer tutan bu tür hadislerden bazılarının Peygamber'in re'yine dayandığını belirterek, Peygamberlerin bu konularda hata edebileceklerini ifade etmektedir. Zira Peygamberler, davetlerinin ve nübüvvetlerinin doğruluğunu, mahlukatla ilgili durumları hakikatleri üzere bilmeye dayandırmazlar. Din âlimleri, hurma aşılama ile ilgili sahih hadisin delâlet ettiği gibi, onların bu konularda masum olduklarını ifade etmemişlerdir. Ancak, gayb âleminden haber vermek bundan istisna edilmiştir. Onlar bu hususta masumdurlar.<sup>91</sup>

Rızâ, *Sahîhayn* hadislerini ciddî bir tetkikten geçirmeden derhal Kur'ân'a aykırı görülerek reddedilmesini ise isabetli bulmamaktadır.

<sup>86</sup> Rızâ, "Babu'l-munâzara ve'l-murâsale", 696.

<sup>87</sup> el-A'râf 7/54, Yunus 10/3, Hûd 11/7, el-Furkân 25/59, es-Secde 32/4.

<sup>88</sup> Rızâ, "Babu'l-munâzara ve'l-murâsale", 697. Nitekim Rızâ'ya göre bu tür şüphe arz eden rivâyetlerden biri de bazı yahudilerin Peygamber'e (sas) sihir yapması hakkındaki rivâyet olup el-Üstâzu'l-İmam (Muhammed Abduh) bunu reddetmiş, rivâyetin te'viline ilişkin yorumlardan hiçbirini yerinde bulmamıştır. Abduh'un gerekçeleri için bk. Rızâ, "Babu'l-munâzara ve'l-murâsale", 697.

<sup>89</sup> Buhârî, Tevhîd 22-23; Müslim, İmân 250-51.

<sup>90</sup> Rızâ, "Babu'l-munâzara ve'l-murâsale", 697.

<sup>91</sup> Rızâ, "Babu'l-munâzara ve'l-murâsale", 697-698.

Dolayısıyla o, bu hususta Sıdkî'nin yaklaşımını yerinde görmemektedir. Rızâ'ya göre, haberin kendisi, anlamı yahut hakiki muhalefet nevilerinden biri bakımından Kur'ân'a muhalif hadislere gelince, muhaddisler senedlerindeki râvileri tevsîk etseler dahi gerçekte sahih olmaları mümkün değildir. Ancak haklarında hüküm vermeden önce bu hususta tetkik gerekir. Dolayısıyla Sıdkî'nin altın ve gümüş kaplarda yeme içmenin haram olmasını, ziyneti ve temiz olan şeyleri mübah sayan âyete muhalif olarak değerlendirmesi isabetli değildir. Zira Peygamber (sas) bu hükmü, zinet âyetinden önceki Allah Teala'nın şu kavlimden istinbat etmiştir: *"Yiyin için fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez."*<sup>92</sup> Şu halde altın ve gümüş kaplarda yemek ve içmek, özellikle de bu zamanda yaşayan müslümanlar açısından büyük bir israftır. Yine kadını, halası veya teyzesi ile bir nikahta toplamak da bunun gibidir. Peygamber (sas) bunun haram olması hükmünü, iki kız kardeşi aynı anda nikahlananın haram olmasından almıştır. Zira her ikisinde de illet aynıdır. Allah Teala'nın *"Bunların dışındaki kadınlarla evlenmeniz size helal kılındı"*<sup>93</sup> âyeti, kadını, halası veya teyzesi ile aynı nikah altında toplamayı içermez. Dolayısıyla hadis, bu ayete muhalif değildir. Fakat cumhur hadisi, âyeti tahsis edici olarak değerlendirmiştir. Sünnetin Kur'ân'ı tahsis etmesi ise câiz ve vakidir. Bazıları bunu nesh olarak isimlendirse de mana bakımından yine aykırı bir durum söz konusu değildir.<sup>94</sup> Kısacası Rızâ'ya göre *Sahîhayn* hakkında sözün özü, rivâyetlerinin ekseriyetinin hadis âlimleri nezdinde müttfekun aleyh olması, sened ve metinleri bakımından tartışmaya mahal bir durumun bulunmamasıdır. Onlarda yer alan sadece az sayıda rivâyet muhtelefun fih olup, fıkıh imamlarının neredeyse tamamı da bu az sayıdaki ihtilâflı hadislerin ekseriyetine muhaliftir.<sup>95</sup>

#### 2.4. Hz. Peygamber'in Teşrî Yetkisi

Sıdkî'nin sünnete yönelik itirazlarından biri de Peygamber'in Kur'ân dışında bir şeyi helal ve haram kılamayacağı görüşüdür. Ona göre *"İşte o Peygamber onlara iyiliği emreder, onları kötülükten meneder, onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar"*<sup>96</sup> âyetinde Peygamber'in Kur'ân dışında emir ve nehyde bulunacağına veya hüküm koyabileceğine yönelik bir delâlet bulunmayıp, âyette

<sup>92</sup> el-A'râf 7/31.

<sup>93</sup> en-Nisa 4/24.

<sup>94</sup> Rızâ, "Babu'l-munâzara ve'l-murâsale", 698.

<sup>95</sup> Rızâ, "Babu'l-munâzara ve'l-murâsale", 697.

<sup>96</sup> el-A'râf 7/157.



Kur'ân'a ittibain aynı zamanda Peygamber'e ittiba olduğu kastedilmiştir.<sup>97</sup>

Rızâ, Hz. Peygamber'in hüküm koyma yetkisinin bulunmadığı şeklindeki itirazında da Tevfik Sıdkî'ye katılmamaktadır. Zira ona göre Hz. Peygamber (sas) Allah'ın izniyle Şâri'dir. Bu sebeple bazı meseleler hakkında sorulduğunda “*Şayet evet deseysenim, vacip/farz olurdu*”<sup>98</sup> buyurmuştur. Nitekim O (sas) bu yetkiyle Medine'nin iki harre arasını yasak ilan etmiş ve Mekke'nin harem bölgesi gibi harem kılmıştır. Dolayısıyla orada avlanmak helal değildir, ağacı kesilmez ve otu koparılmaz.<sup>99</sup> Burada Kur'ân'ı nakzeden ve ona aykırı olan bir durum söz konusu değildir. Peygamberin Medine'yi, özel bir vahiy dışında, kendi kararıyla haram kılmasına delâlet eden delillerden biri de Abbas'ın, Peygamber'e (sas) ‘izhir otu hariç’ demiş olması, Peygamberin de bunun üzerine “*izhir otu hariç*” buyurmak suretiyle haram kılmış olmasıdır.<sup>100</sup> Böylece Hz. Peygamber “otu koparılmaz” sözüyle izhir otunu istisna etmiştir. Zira izhir onların ihtiyaç duyduğu kokulu bir bitkidir. Ancak bu tür teşrî oldukça azdır ve hakkında ihtilâf vardır.<sup>101</sup> Bu itibarla Rızâ'ya göre, Sıdkî'nin Peygamberin Allah'ın Kitabı dışında teşrîde bulunamayacağı şeklindeki iddiâsı delilden yoksun bir iddiâdan ibârettir.<sup>102</sup>

272 | db

### 3. Rızâ'nın, Sıdkî'nin Görüşlerini Gözden Geçirmesine ve Rücûuna Tesiri

Reşîd Rızâ, Sıdkî'nin meşhur “İslâm, yalnız Kur'ân'dan ibârettir” şeklindeki makâleleri üzerine “el-İslâm hüve'l-Kur'ân ve's-sünne”, “İslâm, Kur'ân ve sünnet'ten ibârettir” isimli bir yazı kaleme almış, Sıdkî'nin içine düştüğü çelişiklere ve hatalara dikkat çekerek tenkitler yöneltmiş, meselenin hakiki boyutlarına yer vermiştir.<sup>103</sup> Rızâ'nın yazısı Sıdkî üzerinde oldukça etkili olmuş, akabinde *el-Menâr*'da “Usulu'l-İslâm: Kelimetu insâf ve i'tirâf” başlıklı bir yazı yazarak bilhassa amelî sünnetlerle alâkalı görüşlerinden rücu ettiğini beyân etmiştir.<sup>104</sup>

<sup>97</sup> Sıdkî, “el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdeh: raddun li-raddin”, 909.

<sup>98</sup> Müslim, Hacc 412; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaut - Adil Murşid (Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1421/2001), 2/237, 5/458.

<sup>99</sup> Buhârî, “Fezâilü'l-Medîne”, 1; Müslim, “Hac” 454-459.

<sup>100</sup> Buhârî, “İlim”, 39, “Cenâiz”, 77, “Cezâu's-sayd”, 7, “Buyû”, 28, “Meğâzî”, 52; Müslim, “Hac”, 445.

<sup>101</sup> Rızâ, “Babu'l-munâzara ve'l-murâsale”, 698.

<sup>102</sup> Rızâ, “el-İslâm hüve'l-Kur'ân ve's-Sünne”, 925.

<sup>103</sup> Rızâ, “el-İslâm hüve'l-Kur'ân ve's-Sünne”, 925-930.

<sup>104</sup> Sıdkî, “Usulu'l-İslâm, kelimetu insaf ve i'tirâf”, 140. Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 33.

Sıdkî, yazısında meselenin özünün kavî sünnetler ile amelî sünnetler olmak üzere iki konuya münhasır olduğunu, ancak kavî sünnetler konusunda kendisine reddiyede bulunanların sadra şifa bir şey ortaya koyamadıklarını, hatta üstadı Rızâ'nın bu konuda kendisiyle aynı kanaatte olduğu belirtmektedir. Sıdkî, amelî sünnetler konusundaki yaklaşımının hatalı olduğunu kabul ederek, Kur'ân'da zikredilmediği halde, sahabenin Peygamber'den (sas) anladıklarının bağlayıcı bir din olduğunun gerekliliğini inkâr etmesinin aşırılık olduğunu, zira Müslümanların selefi ve halefinin, aralarında en küçük bir ihtilâf olmaksızın amel ve itikad açısından bu hususta icmâ ettiğini, hakikatte bunun en ehemmiyet arz edeninin, namazın rek'ât sayıları meselesi olduğunu ifade etmektedir. Sıdkî, bu hususta Rızâ'nın yazdıklarının kendisine reddiye olarak yeterli olduğunu belirterek hatasını itiraf etmekte, bu amaçla yazdıklarından ve söylediklerinden dolayı Allah'tan kendisini bağışlamasını ve bu tür hatalara tekrar düşmekten kendisini korumasını dilemektedir.<sup>105</sup> Sıdkî, bu mesele üzerinde uzunca tedebbür ve tefekkür ettikten sonra ulaştığı inanç ve kanaatini şöyle ifade etmektedir: "İslâm, Kur'ân ve Müslümanların selef ve halefinin amel ve itikad olarak bağlayıcı din olduğu hususunda üzerinde icmâ ettiklerinden ibârettir. Bir diğer ifadeyle, İslâm'ın üzerine bina edildiği iki asıl Kitab ve selef nezdindeki anlamıyla Sünnet-i Nebeviyye'dir. Sünnet, Peygamber'in (sas), dini tatbikte ve gereğiyle amel etmede tuttuğu yoldur. Bana göre, ittiba edilmesinde üzerinde icmâ bulunmayan kavî sünnetler ile dünyevî durumlarla sıkı bir alâkası olan söz gelimi bazı hadler, zekât ve fitre mallarının oranları, sınıfları ve Kitap'ta zikredilmeyen diğer bazı konular buna dahil değildir."<sup>106</sup>

Görüldüğü üzere Sıdkî, meşhur makalesini kaleme alırken amelî sünnetler dahil sünnetin dinde hiçbir delil değeri olmadığı, İslâm'ın sadece Kur'ân'dan ibâret olduğu şeklinde toptancı bir fikriyat içerisindeyken, bilhassa Reşîd Rızâ'nın reddiyeleri neticesinde sünneti toptan reddetmiş, amelî sünnetleri tartışmasız kabul ederek İslâm'ın açıkça Kur'ân ve Sünnet'ten ibâret olduğunu itiraf ve ilan etmiştir. Ancak Sıdkî, kavî sünnetler olarak nitelendirdiği, üzerinde icmânın bulunmadığı âhâd hadislerle, dünyevî durumlarla sıkı bir alâkası olan bazı hususları bunun dışında tutmuş, bunların delil olması hususunda yeterince ikna olmamış ve mesafeli bir yaklaşım sergilemiştir. Oysa Rızâ bu hususta ona tam olarak katılmamakta ve Sıdkî'nin istisna ettiği hadislerden bazıları üzerinde

<sup>105</sup> Sıdkî, "Usûlu'l-İslâm kelimetu insâf ve i'tirâf", 140.

<sup>106</sup> Sıdkî, "Usûlu'l-İslâm kelimetu insâf ve i'tirâf", 140.

de icmâ bulunduğuna dikkat çekmektedir. Rızâ, Sıdkî'nin hadislerin mutlak olarak Peygamber'e âdiyetine değil, dinin kat'î asıllarından olmasına itiraz ettiğini belirtmektedir.<sup>107</sup> Şu halde bu durum, meselenin ve tartışmanın kavî sünnetler/âhâd hadisler ekseninde yoğunlaştığını göstermektedir. Dolayısıyla Juynboll'in ifadesiyle, modern dönemde Mısır'da sahihlik üzerinde tartışmalar zaten ekseriyetle kavî sünneti kaydeden âhâd hadislerin hüccet değeriyle sınırlı kalmış, amelî sünneti betimleyen âhâd hadislerin hüccetliğine nadiren itiraz edilmiştir.<sup>108</sup>

Burada şu hususu da ifade etmek gerekir ki, Sıdkî her ne kadar âhâd hadisler konusunda yeterince ikna olmamış, eleştirel ve mesafeli bir tutum sergilemiş olsa da, yine de kavî sünnetleri/hadisleri kabul etmekten delil olarak kullanmaktan imtina edememiştir. Örneğin, kadının elleri ve yüzünün tesettür kapsamına dahil olmadığını âhâd hadislerden<sup>109</sup> getirdiği delillerle ortaya koymuştur.<sup>110</sup> Ayrıca yine âhâd hadislerle sabit pek çok hükmü, Kur'ân'la temellendirerek kabul etmiş ve savunmuştur.<sup>111</sup> Dolayısıyla Sıdkî'nin zamanla geçirdiği değişimler dikkate alındığında, onun toptan hadis ve sünnet karşıtı olarak değerlendirilmesi pek mümkün gözükmemektedir. Bazı âhâd hadislerin Kur'ân'la ve akılla bağdaşmadığı gerekçesiyle tenkitler yöneltilmesi ise tecdid taraftarlarının genel yaklaşımıdır.

274 | db

### Sonuç

Hadis ve sünnetin hüccet değerine klasik dönemlerde bazı eleştiriler yöneltilmiş olsa da bunlara pek itibar edilmemiştir. Modern zamanlarda sünnetin ve hadisin hüccet değerine yönelik yeni itiraz ve iddiâlar Hindistan merkezli olarak gündeme gelmiş, bu anlayışı benimseyen Ehl-i Kur'ân ekolü gibi bazı gruplar ortaya çıkmıştır. Benzer söylem ve itirazlar Mısır'a intikal etmiş ve Mısır konuyla ilgili tartışmaların yeni merkezi haline gelmiştir. Modern dönemlerde Mısır'da bu fikir ve söylemleri ilk defa sahneye koyan, dolayısıyla hadis ve sünnete menfî yaklaşım sergileyen isimler arasında adı en çok zikredilenlerden biri M. Tevfik Sıdkî'dir. O, hadis ve sünnetin dinin asıllarından olup olmadığı hususunda birtakım

<sup>107</sup> Rızâ, "Tercemetü't-tabîb Muhammed Tevfik Sıdkî", 493.

<sup>108</sup> Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 21.

<sup>109</sup> Ebû Dâvûd, "Libâs", 32.

<sup>110</sup> Muhammed Tevfik Sıdkî, "Hicâbu'l-mer'e fi'l-İslâm", *Mecelletu'l-Menâr* 13/9 (1328/1910), 693.

<sup>111</sup> Muhammed Tevfik Sıdkî, "ed-Dînu kulluhû mine'l-Kur'ân", *Mecelletu'l-Menâr* 15/3 (1330/1912), 215-220.

şüphelere düşmüş, bu hususta ileri sürülen iddiâ ve itirazların etkisinde kalmış, İslâm'ın sadece Kur'ân'dan ibâret olduğunu iddiâ eden meşhur makalelerini kaleme alarak üstadı Reşîd Rızâ'nın *e/-Menâr* dergisinde yayımlamıştır. Sıdkî'nin modern zamanlarda bu tür iddiâ ve itirazları Mısır'da ilk defa gündeme getiren şahsiyet olması dikkatleri üzerine çekmiştir. Her ne kadar Sıdkî, hocasının eleştiri ve cevaplarıyla görüşlerinden büyük oranda rücu etmiş olsa da, ortaya attığı iddiâlar ve ileri sürdüğü itirazlar tartışma konusu olmaya devam etmiş ve günümüze kadar da varlığını sürdürmüştür.

Rızâ'nın, talebesi Sıdkî'nin sünnete ve hadislere yönelik itirazlarına verdiği cevaplar sünnete ve hadislere yaklaşımını tespit etme açısından önem arz etmektedir. Zira Rızâ'nın bu hususta ortaya koyduğu yaklaşım ve değerlendirmeler, aynı zamanda günümüzde hâlâ sürdürülen hadis ve sünnet karşıtı söylem ve iddiâlar için de bir cevap niteliği taşımaktadır. Rızâ, Sıdkî'nin sünnetin ve hadislerin dinde delil olamayacağına yönelik ileri sürdüğü iddiâların -bazı kavî hadislerle ilgili kuşkuları dışında- hemen hemen hiçbirisine katılmamış, sünnetin ve hadisin dindeki yerini, önemini ve kaynak değerini ilmî ve aklî izahlarla ortaya koymuştur. Bu bağlamda Rızâ, Sıdkî'nin aksine sünnetin tüm zamanlar için geçerli ve bağlayıcı olduğunu, İslâm'ın Kur'ân ve sünnetten teşekkül ettiğini, sabit ve sahih olması halinde âhâd hadislerin amel ve bilgi gerektirdiğini ve Hz. Peygamber'in teşrî yetkisini hâiz olduğunu beyân etmiştir. Rızâ, ayrıca Peygamber'den sabit ve sahih olarak intikal eden sünnet ve hadislerle amel etmeyi imanî bir zorunluluk olarak değerlendirmiştir. Ona göre Kur'ân'la amel edilirken sünnetten müstağni kalınamaz. Sünnetten müstağni kalmak, Kur'ân'ın yolundan sapmak ve hitabını göz ardı etmek demektir. Bu itibarla Rızâ, rivâyet ve delâlet bakımından ihtilâf bulunan âhâd hadislerden sabit olanların amelî gerektirdiğini, Allah'ın Kitabı ve üzerinde ittifak edilen amelî sünnetlerden sonra dinde üçüncü mertebede yer aldığını açıkça ifade etmiştir.

Sıdkî, başlangıçta toptancı bir yaklaşımla sünnet ve hadislerin dinde delil olmasına itiraz etmiş, ancak üstadı Rızâ'nın tenkit ve değerlendirmeleri üzerine bazı görüşlerinin hatalı olduğunu itiraf ederek amelî sünnetleri kabul etmiş ve İslâm'ın Kur'ân ve Sünnet'ten müteşekkil olduğunu beyân etmiştir. Buna karşın o, kavî sünnetler olarak ifade ettiği âhâd hadislerin delil olması hususunda yeterince ikna olmamış, bu husustaki tavrını sürdürmüştür. Ancak Sıdkî, âhâd hadisler konusunda tutarlı bir tavır sergileyememiş, yeri geldiğinde bu tür hadisleri delil olarak kullanmaktan çekinmemiştir. Dolayısıyla

Sıdkı'nın fikirlerindeki değişim dikkate alındığında, onun toptan hadis ve sünnet karşıtı olarak değerlendirilmesi pek isabetli gözükmemektedir.

Sonuç olarak XIX. asrın başlarında Mısır'da hadis ve sünnet konusundaki tartışmaların özellikle âhâd olan kavli sünnetler üzerinde cereyan ettiği müşahede edilmektedir. Bu bağlamda Sıdkı'nın, âhâd hadisler konusunda çelişkili ve mesafeli bir tutum sergilerken, Rızâ'nın zamanla âhâd hadisler lehine bir değişim yaşadığı söylenebilir. Zira Rızâ ilk zamanlar kavli sünnetler konusunda çekinceli bir tutum içindeyken zamanla temel hadis kaynaklarındaki âhâd hadislerle müspet bir yaklaşım sergilemiş, kahir ekseriyetinin ilim ve yakîn düzeyinde bir bilgi ifade ettiğine dikkat çekmiştir. Ancak Rızâ yine de Buhârî ve Müslim'in bazı hadislerine eleştirel bir yaklaşım sergilemekten geri durmamıştır. Bu yaklaşım ise tecdîd taraftarlarının genelinde görülen bir tavidir. Zira Kur'ân'la ve akılla bağdaşmayan bazı âhâd hadislerle, *Sahîhayn*'da yer alsa dahi tenkitler yönelmek, tecdîd taraftarlarının genel yaklaşımıdır.

#### KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaüt - Adil Muşşid. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1421/2001.
- Aydın, Mustafa. *Neo-Selefilik Ekolünün Hadis-Sünnet Anlayışı (Reşid Rızâ Örneği)*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Aydınlı, Abdullah. "Hadis Rivayetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği". *Sünnetin Dindeki Yeri*. 307-320. İstanbul, Ensar Neşriyat., 1995.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-Nebevî ve târihi tedvînih*. el-Mektebu'l-İslâmî, 1400/1980.
- Azîmâbâdî, Ebu-t Tayyib Muhammed. *Avnu'l-Ma'bûd*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. I-XIV Cilt. Beyrut: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1388/1968.
- Bayraktutar, Muammer. "Modernleşme Sürecinde Sünnete/Hadise İtirazlar: Tefkîk Sıdkî Örneği". 320-336. Bayburt, 2021.
- Bâz, Ahmed Mansur. "ed-Dînu kulluhû mâ câe bihi'r-Rasûl". *Mecelletu'l-Menâr* 9/8 (1324/1906), 610-613.
- Bişrî, Tâhâ. "Usûlu'l-İslâm: el-Kitâb- es-Sünne- el-İcmâ- el-Kiyâs". *Mecelletu'l-Menâr* 9/9 (1324-1906), 699-711.
- Brown, Daniel. *İslâm Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*. çev. Salih Özer - Sabri Kızılkaya. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Zühayr en-Nâsir. Dâru tavki'n-necât, 1422/2002.
- Düzenli, Muhittin. "Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar: Ehl-i Kur'ân Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012), 101-138.
- Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaüt - M. Kâmil Karabellî. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. thk. M. Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, ts.
- Ertürk, Mustafa. "Kur'ân İslâm'ı Söyleminin İlmî Değeri". *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*. 213-236. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

- Hatiboğlu, Mehmed Said. “Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim’e Yönelik Eleştirileri”. *İslâmî Araştırmalar* 10/1 (1997), 1-14.
- Hekim, M. Tahir. *Sünnetin Etrafındaki Şüpheler*. çev. Hüseyin Aslan. İstanbul: Pınar Yayınları, 1985.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şuayb vd. el-Arnaüt. 5 Cilt. Dimaşk: Dâru’r-risâleti’l-âlemiyye, 1430/2009.
- İbrahim, Hamûd İbrahim. *Mustafa es-Sibâi ve cühûduhu fi’s-sünneti’n-nebeviyye*. Beyrut, 1436/2017.
- İnan, Sait. *Hicri Birinci Yüzyılda Hadis Kitabı - Hz. Peygamber Sonrası*. Konya: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Juynboll, G. Herald A. *Modern Mısır’da Hadis Tartışmaları*. çev. Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Karataş, Mustafa. “Hadis Rivayeti Karşısında Sahâbenin Tutumu”. *Diyanet İlmî Dergi* 36/1 (2000), 5-18.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslâm Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Ma’mur b. Râşid, Ebû Urve Ma’mur b. Râşid el-Basrî es-San’ânî. *el-Câmi’ (Abdurrezzâk’ın Musannefi’i ile birlikte basım)*. thk. Habîburrahman el-’Âzamî. Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1403.
- Müslim, Ebu’l-Hasen Müslim b. el-Haccac. *el-Müsnedü’s-Sahih*. thk. Muhammed Fuâd Abdulkakî. Beyrut: Dâru İhyai’t-turasi’l-Arabî, ts.
- Özağar, Mehmet Emin. “Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mâhiyeti”. *İslâmiyat* 1/3 (1998), 19-48.
- Özsoy, Abdulvahap. “Ebû Hureyre’ye Yönelik İksârü’l-Hadis Eleştirisine Farklı Bir Bakış”. *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 239-255.
- Özsoy, Abdulvahap. *Hadis Tenkidi*. İstanbul: Beka Yayınları, 2021.
- Öztürk, Mustafa. “Dini Hükümlerin Kaynağını Kur’ân ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı”. *Dini Hükümlerin Kaynağı ve Dini Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı*. ed. Cengiz Kallek. 13-67. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Ramazânî, Muhammed b. Ramazan. *Ârâu Muhammed Reşid Rızâ fi kadâya’s-sünneti’n-nebeviyye min hilâli Mecelleti’l-Menâr*. Riyâd: Mecelletu’l-Beyân, 1434.
- Rıza, M. Reşid. “Babu’l-Munâzara ve’l-Murâsale”. *Mecelletu’l-Menâr* 12/9 (1327/1909), 693-699.
- Rıza, M. Reşid. “el-İslâm hüve’l-Kur’ân ve’s-Sünne”. *Mecelletu’l-Menâr* 9/12 (1324/1907), 925-930.
- Rıza, M. Reşid. “Tercemetü’t-tabib Muhammed Tevfik Sıdkî”. *Mecelletu’l-Menâr* 21/9 (1338/1920), 483-495.
- Rızâ, Muhammed Reşid. *Tefsiru’l-Menâr*. 12 Cilt. Mısır: Daru’l-Menar, 1367.
- Salloum, Mahmoud. *Menâr Ekolü’nün Hadis Anlayışı*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Sibâi, Mustafa. *İslâm Hukukunda Sünnetin Yeri*. çev. Halil Kendir. İstanbul: Işık Akademi, 2009.
- Sıdkî, Muhammed Tevfik. “ed-Dînu kulluhû mine’l-Kur’ân”. *Mecelletu’l-Menâr* 15/3 (1330/1912), 215-220.
- Sıdkî, Muhammed Tevfik. “el-İslâm hüve’l-Kur’ân vahdeh: ârâun ve efkârün”. *Mecelletu’l-Menâr* 9/7 (1324/1906), 515-525.
- Sıdkî, Muhammed Tevfik. “el-İslâm hüve’l-Kur’ân vahdeh: raddun li-raddin”. *Mecelletu’l-Menâr* 9/12 (1324/1907), 906-930.
- Sıdkî, Muhammed Tevfik. “en-Nesh fi’ş-şerâi’i’l-ilâhiyye”. *Mecelletu’l-Menâr* 10/9 (1325/1907), 683-689.
- Sıdkî, Muhammed Tevfik. “Hicâbu’l-mer’e fi’l-İslâm”. *Mecelletu’l-Menâr* 13/9 (1328/1910), 689-694.
- Sıdkî, Muhammed Tevfik. “Usûlu’l-İslâm kelimetu insâf ve i’tirâf”. *Mecelletu’l-Menâr* 10/2 (1325/1907), 140.
- Suyûtî, Celâluddin b. Abdurrahman. *Mifâhu’l-cenne fi’l-i’tisâm bi’s-sünne*. thk. Mustafa Âşûr. Riyâd: Mektebetü’s-Sâ’î, 1407/1987.
- Şâfi’î, Ebû Abdillâh Muhammed b İdrîs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Daru’l-Ma’rife, 1410/1990.

- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-garbi'l-arabî, 1418/1998.
- Toprak, Mehmet Sait. "Hadislerin Rivâyeti ve Korunmasında Şahsî Kayıtlar". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 8/2 (2008), 101-126.
- Yâfiî, Şeyh Sâlih. "es-Sünen ve'l-ehâdisu'n-nebeviyye". *Mecelletu'l-Menâr* 11/2 (1326/1908), 141-144.
- Yıldırım, Enbiya. *Kur'ân Bize Yeter Söylemi*. Ankara: Takdim Yayınları, 2019.
- Yıldırım, Enbiya. "Sünnet veya Rivayet Karşıtı Söylemlerin Tarihi". *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*. 155-186. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yıldız, Halil İbrahim. *Muhammed Teyfik Sıdkî'nin Hadis ve Sünnet Anlayışı*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

# The Approach and Criticism of Rashid Riḍā towards Tawfik Sidqī's Objections to the Ḥadīth and Sunnah

Muammer BAYRAKTUTAR\*

## Extended Abstract

In classical antiquity, some criticisms have been made on the proof (hujjat) value of the ḥadīths and sunnah of the Prophet (pbuh). However, these criticisms did not go beyond individual objections and found no repercussions. In modern times, however, several new challenges have been raised against the proof value of ḥadīths and sunnah, with some discourses claiming that only the Qur'an is sufficient as religious evidence. Streams of thoughts that emerged for the first time in the Indian subcontinent with the people of al-Qur'an (Ahl al-Qur'an) movement and demonstrated an attitude against the authority of the Sunnah extended to other parts of the Islamic world, for the first time, similar views and objections were put forward in Egypt. Muhammad Tawfik Sidqī was one of the names who objected to the authority of ḥadīth and sunnah in the Islamic religion in Egypt (died in 1920). He had some doubts as to whether ḥadīth and sunnah were among the origins of faith; he first expressed his doubts and objections to his master Muhammad Rashid Riḍā (died in 1935); his master Riḍā suggested that this subject be considered as a science and that he should write his thoughts and present them to the attention of scholars to find the answer to the objections and dispel the doubts. Thereupon, Sidqī wrote an article entitled 'Islam is composed of only the Qur'an' and published it in the journal of al-Manar. Sidqī's critiques and objections were widely echoed, and several other scholars contributed to the debate with their responses, complaints, and criticisms. The discussions taking place around the subject lasted for a long time.

It is noteworthy how Riḍā approached the objections and claims of Sidqī, who took a close stance to the opinion of the novation (tajdid) movement led by Muḥammad 'Abduh and Rashid Riḍā in Egypt. Sidqī's published article and the debates that took place around it are worthwhile in terms of expressing Riḍā's attitude towards discourses against ḥadīth and sunnah. Rashid Riḍā did not remain indifferent to Sidqī's objections and claims; thus, he authored articles highlighting Sidqī's erroneous understandings and approaches and revealing the truth in those articles based on his expertise and judgments. The articles written by Riḍā in response to Sidqī's criticisms contained not only the analyses of defending ḥadīth and sunnah but also shed light on his understanding of ḥadīth and sunnah. Meanwhile, the approach and evaluations put forth by Riḍā on this issue have also been a response to the discourse and claims against ḥadīth and sunnah that are still maintained today.

Sidqī's objections against sunnah and ḥadīth were remarkably similar to the people's claims of al-Qur'an Ecole. Because Sidqī referred to himself as 'We are al-Qur'anists.' The following statements were among the Sidqī's claims and objections, which may

\* Assoc. Prof. Tokat University, Faculty of Islamic Studies, Department of Hadith, Tokat, Turkey, [muammer.bayraktutar@gop.edu.tr](mailto:muammer.bayraktutar@gop.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0003-0814-0529>.



constitute a justification for the fact that the sunnah and ḥadīths may not be evidence: The Prophet (pbuh) did not dictate the ḥadīths, but they were written in later periods; Allah (swt) did not guarantee to protect the sunnah and ḥadīths; nothing is missing in the Qur'an, and the Qur'an is sufficient on its own; it is not necessary to base the sunnah and ḥadīths to understand the Qur'an; the Prophet (pbuh) cannot make any judgments other than the Qur'an; the sunnah was unique to those who lived in Prophet's (pbuh) time; the news conveyed (haber-i wahids) by ḥadīths has expressed conjuncture (doubt), and doubt is unglorified in the Islamic religion, and some part of the religion cannot be present in the Qur'an and some others in the Sunnah, etc.

Rashid Riḍā did not agree with almost any of Sidqī's claims as evidence against the sunnah and ḥadīths in religion – except for his doubts about some conceptual (qawli) ḥadīths – and he defined the essence, significance, and source value of sunnah and ḥadīths in religion with scholarly and rational explanations. In this context, Riḍā, contrary to Sidqī, stated that the sunnah is valid and binding omnitemporal, that Islam consists of the Qur'an and the sunnah, that if it is accurate and authentic, even the 'aḥād' ḥadīths (with single narrator) require practice and knowledge. He also declared that the Prophet (pbuh) was the legislative authority. Riḍā also considered it a religious obligation to follow the sunnah and ḥadīths that were correctly and authentically transmitted from the Prophet (pbuh), emphasizing that separation from the sunnah is impossible while acting by the Qur'an. According to him, staying detached from the Sunnah means deviating from the Qur'an's path and ignoring the facts it addresses. In this respect, Riḍā stated unequivocally that if there are authentic ḥadīths among the 'aḥād' ḥadīths that conflict with terms of consent, narration, and indication, those ḥadīths must also be practiced, and such ḥadīths rank third in religion after Allah's Book (the Qur'an) and the practical sunnahs on which scholars mutually agreed upon.

280 | db

After Riḍā's criticisms and evaluations, Sidqī confessed that some of his beliefs were incorrect, embraced the practical sunnahs, and declared that Islam is composed of the Qur'an and the Sunnah. However, he remained unconvinced regarding the proof of the 'aḥād' ḥadīths, also refers to as conceptual (qawli) sunnahs, and maintained his stance on this issue. Nevertheless, he failed to hold a consistent position on the 'aḥād' ḥadīths, and he could not refrain from using such ḥadīths as evidence when appropriate. Therefore, considering the changes that Sidqī went through over time, it would be reasonable to regard him as thoroughly an anti-ḥadīth and anti-sunnah scholar. In the meantime, it is plausible to claim that Sidqī's contradictions were because he was neither a professional ḥadīth scholar nor competent enough in religious sciences. As a result, the clear debate focused mainly on the 'aḥād' ḥadīths, which were expressed as conceptual (qawli) sunnahs. Much as Riḍā had a hesitant manner towards the concept of the Qur'an at first, he revised it in time and regarded a positive view on the 'aḥād' ḥadīths referred in the primary ḥadīth literature, pointing out that the vast majority of those ḥadīths express knowledge at the level of certainty (yakīn) and wisdom. However, Riḍā still took a skeptical stance towards some Bukhari and Muslim ḥadīths. It is the general approach of novation (tajdīd) scholars to critique several 'aḥād' ḥadīths, which they argue to be irreconcilable with the Qur'an and wisdom, even if they are included in the *Ṣaḥīḥayn* literature.

**Keywords:** Ḥadīth, Sunnah, Quranic Islam, Rashid Riḍā, Tawfik Sidqī.



# COVID-19 SALGINI İNANÇ İLİŞKİSİ\*

İsmail BULUT\*\*  
Ahmet KOÇ\*\*\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 23 Kasım 2021, **Kabul Tarihi:** 17 Şubat 2022, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2022, **Atıf:** Bulut, İsmail ve Koç, Ahmet. "COVID-19 Salgını İnanç İlişkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022): 281-312. Katkı Düzeyi: 1. Yazar: % 50 – 2. Yazar: % 50.

<https://doi.org/10.33415/daad.1027706>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 23 November 2021, **Accepted:** 17 February 2022, **Published:** 31 March 2022, **Cite as:** Bulut, İsmail and Koç, Ahmet. "The Relationship between COVID-19 and Faith". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/1 (March 2022): 281-312. Contribution Level: Author 1: % 50 – Author 2: % 50.

<https://doi.org/10.33415/daad.1027706>



## Öz

Bu çalışma, 2020 yılında bütün dünyayı etkisi altına alan ve hâlâ devam etmekte olan COVID-19 salgını ile dini inanç arasındaki ilişkiyi tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu kapsamda- Hitit Üniversitesi'nde öğrenim gören öğrencilerin COVID-19 salgını ve bundan kaynaklı tıbbi, psikolojik, sosyal vb. durumları inanç açısından nasıl değerlendirdiklerini ve inancın hastalık üzerindeki etkisini tespit etmek amacıyla 344 öğrenciye anket uygulanmıştır. Katılımcıların vermiş olduğu cevaplar analiz

\* Araştırma verilerinin toplanması için Hitit Üniversitesi girişimsel olmayan araştırmalar etik kurulu'nun 02/07/2021 tarih 2021/73 sayılı izni alınmıştır.

\*\* Sorumlu Yazar, Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Çorum Türkiye, [ismailbulut@hitit.edu.tr](mailto:ismailbulut@hitit.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0002-8588-1585>.

\*\*\* Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye, [ahmetkoc@hitit.edu.tr](mailto:ahmetkoc@hitit.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0001-6165-4401>.

edildiğinde salgının açıklanma biçiminin nedensellik ilkesi çerçevesinde, bireylerin sosyal, kültürel ve ekonomik durumları doğrultusunda heterojenlik gösterdiği saptanmıştır. İnsan-din ilişkisinde salgın ve doğal afetler gibi olağanüstü durumların etkisinin kaçınılmaz olduğu görüşü dile getirilmiştir. Dinî bağlamda açıklamalar, nedensellik ilkesini destekler niteliktedir. Dinsel söylem, insan sağlığı ve dünya odaklı yaşam sürmeye karşılık salgın gibi felaketlerin ibret, ceza ve hikmet bağlamında değerlendirilebileceğini öne sürmektedir. Elde edilen bilgiler ışığında katılımcıların, virüsün insanlar tarafından laboratuvar ortamında üretildiğini düşünseler dahi- değişmez ve yazılı bir kader anlayışına sahip oldukları, virüsün Allah'tan gelen bir imtihan olduğu düşüncesini taşıdıkları görülmüştür. Katılımcıların salgın karşısında geliştirdikleri tutumlar üzerinde yetiştikleri kültürün ve çevrelerinden edindikleri dinî inancın ve aldıkları dinî eğitimin önemli rol oynadığı, aynı zamanda bireyin dinî yaşantısının, eğitim düzeyinin ve yaşadığı çevrenin olaylara bakış açısını etkilediği görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Kalam, COVID-19, Koronavirüs, Salgın, İnanç, Din.

### The Relationship between COVID-19 and Faith

#### Abstract

This study aims to determine the relationship between the COVID-19 and religious belief. In this context, a questionnaire was applied to 344 students with the "COVID-19-belief relationship scale" in order to determine how the students of Hitit University, Corum evaluate the COVID-19 virus and the resulting medical, psychological, social, etc. situations in terms of belief. In our study, the data obtained from the questionnaire were analyzed with the quantitative analysis method using SPSS.

Considering the answers given by the participants, it has been determined that the way the epidemic was explained showed heterogeneity within the framework of the causality principle and in line with their social, cultural, and economic conditions. It has been expressed those impacts of situations such as epidemics, and natural disasters are inevitable in the human-religion relationship. Explanations in the religious context support the causality principle. Religious discourse suggests that disasters such as epidemics can be evaluated in the context of warning, punishment, and wisdom instead of living a life focused on human health and the world. In the light of the information obtained, it has been observed that even if the respondents had the idea that humans were producing the virus in a laboratory environment, they had an unchanging and written understanding of destiny, thus even if the virus was artificial, it was a test from God. It was seen that the culture in which the participants grew up and the religious belief they acquired from their environment played an essential role in their evaluation of the epidemic-type situations, and at the same time, the religious life of the individual, the level of education and the environment they lived affected the perspective of the events.

**Keywords:** Kalam, COVID-19, Koronavirüs, Pandemic, Faith, Religious.

#### Giriş

Din, bireysel ve toplumsal açıdan etkin işlev gören, insanların davranışlarının şeklini ve yönünü belirlemedeki denge sağlayıcı rolü

itibariyle, varoluşsal çözümlene ve hayatı anlamlandırma görevine/misyonuna sahip güçlü bir olgudur. Bu çerçevede bireyin hayatta karşılaştığı kriz ve bunalım gibi olağanüstü durumlarda ona destek olmakta ve etkin bir başa çıkma aracı olmaktadır.<sup>1</sup> Dinî başa çıkma sürecinde birey, özellikle karşılaştığı fiziksel ve ruhsal zorluklarla mücadele etmede azmini arttırmakta, motivasyonunu güçlendirmekte, içsel huzurunu elde etmekte ve böylece hastalık/engelliliği kabullenip onunla daha iyi baş edebilmektedir.<sup>2</sup>

İnsanın hayatında karşılaştığı sorunların üstesinden gelmesi ve psikolojik rahatlama açısından dinin önemli bir yeri vardır.<sup>3</sup> Bireyin, çevresiyle uyumlu bir şekilde günlük hayatını sürdürebilmesi için hayatına olumlu katkıları olan manevi değerleri iyi, doğru bir şekilde tanıması, anlaması ve hayatında uygulaması gerekir. İnsanın hayatında önemli bir rol oynayan dinin birey tarafından doğru bir şekilde öğrenilip yaşanması, dinin olumlu katkıları artıracaktır. Kişinin Tanrıyla içten ve güçlü bir bağ kurması, hayatı anlamlandırma ve bireysel güç kazanma açısından manevi bir yönelim sağlamaktadır.<sup>4</sup>

Günümüzde COVID-19 pek çok belirti ile görülen ve ölümcül olabilen yeni bir hastalıktır. Virüsün hızlıca yayılması, mutasyona uğrayarak her bireyde farklı etkiler göstermesi, insanlarda belirsizlik, korku ve izolasyon gibi durumlara sebebiyet vermektedir.<sup>5</sup> Bütün bunlar yaşam ve gelecek kaygısı, ölüm korkusu gibi psikolojik rahatsızlıklara neden olmaktadır. Bireyler kendilerini anlamsızlık veya boşluk duygusu içerisinde hissetmektedir. Bireylerin yaşadıkları bu tür olağanüstü durumları fizyolojik ve psikolojik açılarından anlamlandırılmaya çalışıldığında inançlarının ön plana çıktığı da görülmektedir. Bu stresli ve zorlu sürecin daha az zararla atlatılmasında bireyler, bilinen baş etme mekanizmalarını kullanmakta ya da yeni baş etme yolları denemektedir. Bu nedenle virüs olgusuna yaklaşımda, hastalıktan korunmada ve maruz kalındığı takdirde tedavi sürecinde dinî başa çıkma

<sup>1</sup> Ali Ayten vd., “Dinî başa çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 48.

<sup>2</sup> Halil Ekşi, *Başaçıkma, Dinî Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2001), 7.

<sup>3</sup> Kenneth I. Pargament vd., “Religion the Problem Solving Process, Three Styles of Coping”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 27/1 (1998), 91.

<sup>4</sup> Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan Yayınları, 2007), 161, 162.

<sup>5</sup> Uğurcan Sayılı vd., “Coronavirüs (COVID-19) Salgını Döneminde İstanbul’da Ölüm Hızındaki Artış”, *Sağlık ve Toplum COVID-19 Özel Sayısı* (2020), 83-84.

araçlarından biri olarak değerlendirilmektedir. Diğer yandan alın yazısı şeklinde anlaşılan ve insan iradesini yok sayan kader algısının ruh sağlığını koruyor gibi görünen bir tarafı olsa da bunun krizi atlarmaya yönelik geçici bir çözüm olarak değerlendirilmektedir. Ancak böyle bir geçici faydanın, uzun vadede insanı sorumluluk üstlenmemeye, tembelliğe, çaresizliğe ittiği görülmektedir.<sup>6</sup>

COVID-19 salgını yeni bir durum olsa da salgınlar insanlık tarihinin hemen her döneminde var olagelmıştır. Bu tür olağanüstü durumlara karşı kelâmî açıklamalar yapılmaya çalışılmıştır. Müslüman ilahiyatçılar, hastalık ve afetlere karşı genelde imtihan olgusu üzerinden yaklaşım sergilemişlerdir. Allah'ın evreni ve içindeki varlıkları yarattığı ve ona sünnetullah olarak adlandırılan temel ilkeler yerleştirdiği benimsenmiştir. Evrende gerçekleşen tüm olayların da bu adet üzere yürüdüğü kabul edilmiştir.

Literatürde hastalık, engellilik, kötülük gibi konulara dair teoloji ve psikolojinin kesişim alanında yapılmış çalışmalar bulunmaktadır. Bu araştırmada disiplinlerarası perspektifle çalışmaya katılan öğrencilerin hastalık-inanç ilişkisine teolojik yaklaşımları tespit edilmesi öngörülmektedir. Bu kapsamda üniversite öğrencilerinin virüs ve etkilerini inanç açısından nasıl değerlendirdiklerinin tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Sahip oldukları inanç açısından COVID-19'a nasıl yaklaşım sergiledikleri, hastalığın neden olduğu zor durumlarda bireylerin verdiği tepkilere dinî inancın olumlu/olumsuz etkilerinin ortaya konulması hedeflenmektedir.

### 1. Kavramsal Çerçeve

İnanç-hastalık ilişkisi hakkında yapılan değerlendirmeler kelam literatüründe Tanrı anlayışı ve kader yaklaşımları doğrultusunda belirlenmiştir. Bilindiği gibi kelimada daha çok insan fiilleri üzerinde yoğunlaşan kader tartışmaları sonucu insan özgürlüğünü ön plana çıkaran kaderi/Mu'tezilî<sup>7</sup>, Allah'ın mutlaklığından hareket eden ve belirlenmiş kader anlayışını benimseyen cebri<sup>8</sup> ve bu iki görüşü uzlaştıran

<sup>6</sup> Cüneyd Aydın, "Kader İnancının Savunma Mekanizması ve Dinî başa çıkma Kavramları Açısından Değerlendirilmesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/35 (30 Haziran 2019), 114.

<sup>7</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), 2/46.

<sup>8</sup> Ebu'l-Hasan Eş'ari, *Kitâbu'l-Luma' fi'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1953), 41-42; Ebû Mansûr Abdulkâhir Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 137-138.

Eş'arî ve Mâtürîdî<sup>9</sup> olmak üzere üç temel yaklaşım bulunmaktadır. Bu yaklaşımlar irade açısından iki grupta toplanabilir: Birinci yaklaşım, Tanrıyı merkeze yerleştiren ve bunun üzerinden yapılan değerlendirmelerde birey ve toplumların yaşadıkları durumları yazgıcı anlayış çerçevesinde doğrudan İlahi kudrete bağlamaktadır. İnsan davranışlarının önceden belirlendiğini savunan cebri anlayış insanın başına gelen musibetlerin ezeli bir yazgı ile belirlendiğini savunmaktadır. İkinci yaklaşım ise insan özgürlüğü ve sorumluluğu üzerinden hareket ederek bireylerin maruz kaldığı durumları insan iradesine dayandırmaktadır. İnsan iradesi ve fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ileri sürerler, önceden belirlenmiş bir kader algısına sahip olurken özgür irade sahibi insanın fiillerini kendisinin yaptığını/yarattığını düşünenler ise insanı kader konusunda belirleyici olarak görmüşlerdir. Kelami literatürde kader konusunda yapılan tartışmalar, işlediği fiillerden sorumlu olan insanın fiillerinin Allah tarafından ezelde tayin ve tespit edilip edilmediği noktasında yoğunlaşmaktadır. Cebri yaklaşım dışında genelde insanın sorumlu olabilmesi için fiillerini kendi iradesi ile tercih ettiği ve gerçekleştiği kanaati benimsenmiştir. Evrendeki her varlığın kendine has bir kaderi vardır, akıl ve irade verilmiş insanın kaderi de iyilik ve kötülük işleyecek tarzda yaratılmasıdır. İnsan, akıl ve iradesiyle yaratılış amacını gerçekleştirme çerçevesinde özgür iradesi ile fiillerini yapmaktadır.<sup>10</sup>

Kelamda hastalık, salgın gibi durumlar kader anlayışı doğrultusunda kötülük problemi ekseninde değerlendirilmiştir. Mu'tezile, insandan kaynaklanan hastalıkları insan sorumluluğu içerisinde, insanı aşanları ise adalet ilkesi doğrultusunda imtihan ve lütuf olarak görmüştür.<sup>11</sup> Çünkü insan iradesi dışında gelişen bu tür olaylar Allah tarafından belirlendiğine göre adaletin tam olarak gerçekleşmesi için karşılığının da Allah tarafından verilmesi zorunludur.<sup>12</sup> Oysa sorumluluk alanında yaptığı eylemler sonucu ortaya çıkan musibetlerden insanın kendisi sorumludur. Mu'tezile, teolojik sisteminin en önemli esaslarından biri olan adalet anlayışına göre Allah kusursuz adalet sahibidir. Allah asla kötülük yapmadığı ve onu seçmediği gibi O'nun bütün eylemleri iyi, değerli ve hikmetlidir ve kötülükler O'na kesinlikle izâfe

<sup>9</sup> Ebu Mansûr Matürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Fatıma Yusuf el-Hıyemî (Beyrut: Resalah Publishers, 2004), 2/155.

<sup>10</sup> Ahmet Akbulut, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/1 (1992), 130.

<sup>11</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012), 6/289.

<sup>12</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 13/450.

edilemez.<sup>13</sup> Bu nedenle insanların eylemlerinden kaynaklanan kötülükler insanın kendisine aittir. İnsan özgür irâdesi ile iyilik ve kötülüğü aklıyla bilir. Kötü olan eylem yergiye tabidir.<sup>14</sup>

Mu'tezile, insan iradesi dışında oluşan hastalık, salgın ve afet gibi musibetleri Allah'ın mihnesi (bela ile imtihan) olarak görmektedir. Bu tür olaylar Allah'ın fiilleri olduğundan insanın bir yükümlülüğü yoktur. Mu'tezile, insanların çektikleri acıları ve yaşadıkları maddi-manevi mağduriyetleri bir imtihan süreci kapsamında değerlendirmekte, buna ilişkin geliştirdikleri ivaz teorisi kapsamında bu tür mağduriyetlerin Allah tarafından telafi edileceğini ileri sürmektedir.<sup>15</sup> Böylece nedensiz yere acı çektirmedeği vurgusuyla bir yönden Allah tenzih edilirken, diğer yönden O'nun adaletine herhangi bir eksiklik izafe edilmiş olmaktadır.

Evren içindeki varlıkları Allah'ın mülkü olarak değerlendiren Eş'arî'ye göre, Allah mülkünde dilediği gibi tasarruf ettiği gibi O'nun hikmetinden de sual olunamaz. Evrende gerçekleşen tüm olaylar gibi hastalık, afet gibi durumlar da ilahî irade ve kudretin etkisiyle meydana gelir. Varlıkların hikmetini ve amacını; iyi veya kötü olduğunu akıl ancak vahyin bildirmesiyle kavrayabilir.<sup>16</sup> İnsanların maruz kaldıkları acılar ve hastalıklar kötü olarak değerlendirilemez. Çünkü her şeyi yapmaya hakkı ve kudreti bulunan Allah, imtihan amacıyla veya herhangi bir nedene dayanmaksızın insanlara acı çektirebilir.<sup>17</sup> Eş'arîler'in Allah dışında mutlak irade ve yaratıcı tanımama adına benimsedikleri kader anlayışları doğrultusunda hastalık gibi durumları Allah'a izafe ettikleri görülmektedir. Ancak bu anlayışın neticesinde eylemlerinde bir hikmet ve amaç aranamayan, akılla sorgulanamayan bir tanrı tasavvuru ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu tanrı tasavvuruna göre insana bağlı olsun ya da olmasın insanların maruz kaldıkları tüm olumsuz durumlar Allah tarafından yaratılmaktadır.

Mâturîdî'ye göre, insanlar tarafından faydalı ve zararlı olarak nitelendirilen varlıklar, Allah'ın varlığına, birliğine, hikmetine işaret eden tek bir cevher gibi yaratılmıştır. Bu yüzden her cevher hem fayda hem de zarar içerebildiği için varlıklar iyi veya kötü olarak nitelendirilemez. Örneğin su, tüm canlılar için hayat kaynağı olduğu gibi sel ve

<sup>13</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 132-133.

<sup>14</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 6/31-34.

<sup>15</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 413, 450.

<sup>16</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail Eş'arî, *Risâle ila ehli's-sağr* (Şam: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1988), I/268.

<sup>17</sup> Ebu'l-Hasan Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne* (Beyrut, t.y.), 85-86.

taşkın durumunda yıkıcı ve zarar verici olabilir. Zehirli ve acı olarak bilinen birçok maddenin hastalıklar için ilaç ve şifa barındırdığı bilinmektedir. Allah'ın yarattığı her şeyde bir hikmet yönü bulunmaktadır. Zararlı şeyden duyulan acı, faydalı olandan duyulan tadın hissedilebilmesi için bir imtihan süreci yaşanmalıdır.<sup>18</sup> Hastalık gibi kötü olarak nitelendirilen durumların, dünya ve ahiretteki iyiliklerin elde edilmesi amacıyla yönelik faydaları vardır.<sup>19</sup> Mâtürîdîler'in, hikmet teorisi çerçevesinde insanlara yönelik ilahî fiillerde amaç ve yarara işaret ederek, sınırsız sıfatlara sahip Tanrı ile özgür ve sorumlu insan arasında dengeye dayanan bir anlayış geliştirdikleri söylenebilir.

Dinî ve felsefi alanın ortak problemlerinden olan kötülük, günümüze değin genelde Tanrı-merkezli dünya anlayışı ekseninde değerlendirilmiştir. Ancak son zamanlarda toplumsal ve düşünsel zemininin insan merkezli dünya anlayışına evrilmesi, kötülük yaklaşımlarında sorumluluğun Tanrı'dan insana dönmesine yol açmıştır. Böylece savaşlar, salgın hastalıklar ve depremler gibi felaketlerle cezalandıran veya sınavan Tanrı'dan ziyade toplumsal ve çevresel felaketlerde insanlar sorumlu görülmektedir.<sup>20</sup> Geçmişe nazaran günümüzde bilimsel gelişmeler, araştırmalarla elde edilen bulgular, daha önceleri nedeni açıklanamayan birçok problemin insan kaynaklı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda kötülük problemi içerisinde değerlendirilen hastalığın kaynağı açısından insan sorumluluğunun vurgulanması önem taşımaktadır. Mevcut ilmî birikimlerin eleştirel bir yaklaşımla ele alınmasının, hastalık, engellilik ve kötülük sorununun çözümünde etkili olacağını söylemek mümkündür.<sup>21</sup>

Sosyo-kültürel, psikolojik ve siyasi etkenlerin, bireylerin din anlayışında olduğu gibi kader düşünceleri üzerinde de belirleyici rolü bulunmaktadır. Çünkü kişilerin yaşamış oldukları hayat şartları, politik ve dinî hayat anlayışları, eğitim ve kültür düzeyleri bir kanaat sahibi olmalarına sebep olur. Bu kanaat onların algılarını etkileme kapasitesine sahiptir.<sup>22</sup> Söz konusu bu etkenlerin bireylerde cebri kader

<sup>18</sup> Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM, 2002), 108-110.

<sup>19</sup> Mâtürîdî, *Te'vilatu Ehli's-Sünne*, thk. Fatıma Yusuf el-Hayme, Resalah Publishers Beyrut, 2004, Cilt: 2, s. 155.

<sup>20</sup> Celaleddin Çelik, "Teodisenin Sosyolojisi: Toplumsal Süreçlerle İlişkisi İçinde Teodise Konusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Bilimname* 13/2007 (2007), 63.

<sup>21</sup> İsmail Bulut, "Kader Engellilik İlişkisine Kelami Bir Yaklaşım", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (05 Temmuz 2015), 35.

<sup>22</sup> Daniel T. Gilbert - Joel Cooper, "Social Psychological Strategies of Self-deception", *Self Deception and Self Understanding*, ed. M. W. Martin (New York: University Press of Kansas, 1985), 77.



düşüncesinin oluşmasında daha da belirgin olduğu söylenebilir. Genelde insanlar kendilerinden kaynaklanan olumsuz durumlarda sorumluluk üstlenerek çözüme yerine başkalarına havale ederek çözümü onlarda arama yolunu tercih ederler. İlk dönemlerden itibaren Müslüman toplumlarında genel olarak yazgıcı kader anlayışının hâkim olduğu söylenebilir. İnsanlar üstesinden gelemeyecekleri olaylarla mücadelede bazen sorumluluk duygusundan kaçma eğilimi içerisine girerler. Cebri kader anlayışı insanların sorumluluklardan kaçıp olayın nedeni kadere bağlayarak kendi öz saygılarını kurtarma işlevi görmektedir.<sup>23</sup> Gerçekte sorumluluk duygusu, doğuştan gelmeyen, öğrenilerek oluşan, bebeklikte başlayarak yaşam boyu süren bir durumdur. Birey potansiyelini ve yeteneklerini fark ederek kendini gerçekleştirebilmesiyle sorumluluk bilincini geliştirir. Bireylerde sorumluluk bilincinin gelişmesi, duyarlı aile ve toplum öğretisiyle mümkün olabilir. Netice olarak insanların maruz kaldıkları hastalık, afet gibi durumların anlaşılması, anlamlandırılması ve bu durumlarla başa çıkılmasında dinî referanslar yanında sosyo-psikolojik ve diğer etkenlerin dikkate alınması önem taşımaktadır.

288 | db

## 2. Yöntem

### 2.1. Araştırma Modeli

Araştırma, nicel araştırma yöntemine göre gerçekleştirilmiştir. Üniversite öğrencilerinin COVID-19 salgını inanç ilişkisine dair görüşlerinin çeşitli değişkenlere göre farklılaşp farklılaşmadığını incelediğimiz bu çalışmada tarama modeli kullanılmıştır. Tarama modeli, geçmişte veya hâlen var olan bir durumu var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan araştırma yaklaşımıdır.<sup>24</sup> Ortalama ve sapmaların istatistiksel verilerini ölçmeye odaklanan nicel araştırma tasarımının bu çalışmada tercih edilmesinin sebebi, genel anlamda değişkenler arasındaki ilişkiyi araştırmaktır. Bu bağlamda bir değişkenin diğeri üzerindeki etkilerini test etmek için keşfedici araştırma tasarımı yöntemiyle durum tespiti yapılmış ve genellemelere ulaşmak amaçlanmıştır.

### 2.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni Hitit Üniversitesi öğrencilerinden oluşmaktadır. Araştırmanın yapıldığı 2021 Haziran ayı itibarı ile araştırma

<sup>23</sup> Ali Kuşat, "Psikolojik Bir Olgu Olarak Kendini Aldatma ve Dini İnançla İlişkisi", *Dini Araştırmalar* 3/8 (Haziran 2000), 110.

<sup>24</sup> Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019), 98.

evrenini oluşturan toplam öğrenci sayısı 17778 olup, bu öğrencilerin 344'ü araştırmanın örneklemini oluşturmaktadır. Örneklem seçiminde seçkisiz örnekleme yöntemlerinden basit tesadüfi örnekleme yöntemi tercih edilmiştir. Araştırmanın örneklemini olan 344 öğrenci fakülte, yüksek okul ve meslek yüksek okulu gibi üniversitenin farklı eğitim birimlerinde okumaktadırlar. Örneklem grubunun evreni temsil gücünü hesaplamada 0,95 güven düzeyi ve 0,05 sapma miktarı olarak kabul edilmiştir. Araştırmada basit tesadüfi örnekleme yönteminin seçilmiş olmasının sebebi, örneklemin seçiminde Hitit Üniversitesi'nde okuyan tüm öğrencilere anketlerin ulaştırılmış olması ve ankete katılma imkânının verilmiş olmasıdır. Çünkü seçkisiz örnekleme, tanımlanmış bir evrendeki tüm elemanlara, örnekleme seçilmek için eşit ve birbirinden bağımsız şans verir. Diğer bir deyişle tüm elemanların seçilme olasılığı aynıdır ve bir elemanın seçimi diğer elemanın seçimini etkilememektedir. Güçlü bir temsil özelliğine sahip örneklem seçiminin geçerli ve en iyi yolu seçkisiz örneklemedir. Hiçbir teknik buna seçkisiz örnekleme de dahil, temsil etme gücü bakımından tam bir garanti vermez, fakat bu yöntem temsil özelliği bakımından diğerlerinden daha yüksek bir olasılığa sahiptir.<sup>25</sup> Araştırma katılımcılarının demografik özellikleri Tablo 1'de verilmiştir:

**Tablo 1.** Araştırmada Yer Alan Katılımcıların Demografik Özellikleri

Değişken		N	%
Cinsiyet	Kadın	233	67,7
	Erkek	111	32,3
Öğrenim Gördüğü Fakülte	İlahiyat Fakültesi	79	23,0
	Tıp Fakültesi ve Sağlık Bilimleri Fakültesi	82	23,9
	Diğer Fakülteler	112	32,5
	Meslek Yüksek Okulları	71	20,6
Mezun Olduğu Lise	Anadolu İmam Hatip Lisesi	81	23,6
	Diğer liseler	263	76,4
Dindarlık Açısından Kendisini Tanımlaması	Dinin tüm gereklerini tam yerine getiren dindar biri	9	2,6
	Dinin gereklerini yerine getirmeye çalışan dindar biri	181	52,6
	İnançlı ama dinin gereklerini pek yerin getiremeyen biri	130	37,8

<sup>25</sup> Yener Özen - Abdulkadir Gül, "Sosyal ve Eğitim Bilimleri Araştırmalarında Evren-Örneklem Sorunu", *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 399.

	Dini inancı olmayan, dinin gereklerine pek inananmayan birisi	24	7,0
COVID-19 Hastalığını Geçirdiniz Mi?	Hayır, geçirmedi.	267	77,6
	Evet, geçirdim.	77	22,4
Bir Yakınınız COVID-19 Hastalığını Geçirdi Mi?	Hayır, geçirmedi.	76	22,1
	Evet, geçirdi.	268	77,9
COVID-19 Nedeniyle Vefat Eden Bir Yakınınız Oldu Mu?	Hayır, olmadı.	234	68,0
	Evet, oldu.	110	32,0
TOPLAM		344	%100

Katılımcıların görüşlerinin çok farklı açılardan analiz edilebilmesi için demografik özellikler geniş tutulmuştur. Öğrencilerin cinsiyetlerine göre dağılımlarına bakıldığında okuldaki öğrenci profiline uygun olarak<sup>26</sup> kadın katılımcıların daha fazla (%67,7) olduğu görülmektedir. Öğrencilerin %23'ünün İlahiyat Fakültesi öğrencisi olduğu, %23,9'unun Tıp ve Sağlık Fakülteleri'nde okuyan öğrenciler olduğu belirlenmiştir. Özellikle inanç ve COVID-19 ilişkisinin incelendiği bu araştırmada İlahiyat ve Tıp/Sağlık Fakülteleri'ndeki öğrencilerin katılımı önem arz etmektedir. Benzer şekilde katılımcıların %23,6'sı Anadolu İmam Hatip Lisesi mezunudur. Bu da inanç ve COVID-19 salgını ilişkisinin temellendirilmesi ve gruplar arasındaki farkların tespiti açısından önemlidir. Katılımcılara kendilerini dindarlık açısından nasıl değerlendirdikleri sorusu yöneltilmiş, böylelikle inanç ve COVID-19 salgını ilişkisinde bir zemin oluşması amaçlanmıştır. Katılımcıların %52,6'sı kendisini "*Dinin gereklerini yerine getirmeye çalışan dindar biri*" olarak tanımlarken %37,8'si kendisini "*İnançlı ama dinin gereklerini pek yerine getiremeyen biri*" olarak tanımlamıştır. Katılımcılara kendisinin veya bir yakınının COVID-19 hastalığını geçirip geçirmediği sorulduğunda %22,4'ünün bu hastalığı geçirdiği, yakınlarından ise %77,9'unun bu hastalığı geçirdiği görülmektedir. Katılımcıların %32'sinin ise COVID-19 sebebiyle bir yakını kaybettiği tespit edilmiştir. Bu demografik özelliklere bakıldığında katılımcıların anket sorularına verecekleri cevapların inanç ve COVID-19 salgını arasındaki ilişkiyi yordayacağı, diğer bir ifadeyle katılımcıların farklı özelliklere sahip olmalarının araştırma konusunu çok boyutlu ortaya koyacağı söylenebilir.

<sup>26</sup> <https://oidb.hitit.edu.tr/SayfaDosyaları/531202114702PM.pdf>

### 2.3. Veri Toplama Aracı

Anket sorularını hazırlamaya başlamadan önce birinci aşamada literatür çalışması yapılmış, COVID-19 ve din; COVID-19 ve psikoloji, COVID-19 ve din eğitimi ilişkisini inceleyen güncel araştırmalar incelenmiştir. Konu ile ilgili yapılan araştırmaların dinî başa çıkma ve salgının psikolojik ve eğitimsel yansımalarını betimleyici tarzda olduğu tespit edilmiştir. Bireylerin sahip olduğu din anlayışı ve inançlarının salgın ve hastalığa nasıl yaklaşım sergiledikleri temel problemlerinden hareketle, COVID-19 ile inanç ilişkisini inceleyen bir araştırma yapılması ve bununla ilgili anket soruları hazırlanması gerekli görülmüştür.

Literatür taramasının ardından ikinci aşamada, araştırmacılar tarafından soru havuzu oluşturulmuş ve kelam, din psikolojisi, din eğitimi ve din sosyolojisi alanlarında uzman akademisyenlerin görüşleri alınarak anket maddelerinin sayısı 28 olarak belirlenmiştir. Son durumda katılımcılara 7 maddelik kişisel bilgiler formu ve 28 maddelik anket formu yöneltilmiştir. Anketin pilot uygulaması 142 katılımcı ile gerçekleştirilmiş ve anlaşılmayan bir maddenin olmadığı tespit edildikten sonra ana uygulamaya geçilmiştir.

### 2.4. Verilerin Toplanması ve Analizi

Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurulu'nun 28.06.2021 tarih ve 2021/73 sayılı izninin ardından araştırmanın uygulanması aşamasına geçilmiştir. Veriler 2021 yılında katılımcıların onayları alındıktan sonra elde edilmiştir.

Araştırmanın istatistiksel analizi için SPSS 25.0 programı kullanılmıştır. Öğrencilerin görüşlerine göre inanç ve COVID-19 ilişkisinin tespit edilmesinde aritmetik ortalamalar hesaplanmıştır. Ankette kullanılan beşli Likert Ölçeği, 1'den 5'e kadar olan değerlendirme ölçeği olduğundan beş eşit parçaya bölünerek her seçeneğe karşılık gelen puan aralığı belirlenmiştir. Buna göre; 1,00-1,79 arası "hiç", 1,80-2,59 arası "az", 2,60-3,39 arası "orta", 3,40-4,19 arası "yüksek" ve 4,20-5,00 arası ise "tam" olarak değerlendirilmiştir. Anket sonuçlarının bağımlı ve bağımsız değişkenlere ilişkin frekans ve yüzdelik tabloları verilmiş, daha sonra değişkenler arasında anlamlı ilişki olup olmadığını tespit amacıyla Ki-Kare ( $\chi^2$ ) analizi yapılmıştır.

### 3. Bulgular

#### 3.1. COVID-19 Salgını ve İnanç İlişkisi

Üniversite öğrencilerinin COVID-19 salgını ve inanç ilişkisi hakkındaki görüşlerini belirlemek için yapılan analizlerin sonuçları tablolar halinde gösterilmiştir. Araştırma konusu olan COVID-19 salgını ve inanç ilişkisi hakkındaki görüşlerini gösteren veriler Tablo 2’de verilmiştir:

**Tablo 2.** Öğrencilerinin COVID-19 Salgını ve İnanç İlişkisi Hakkındaki Görüşleri

Anket Soruları	N	X̄	Std.	Değer
1- COVID-19'un manevi yönümü güçlendirdiğine inanıyorum.	344	3,33	,074	Orta
2- COVID-19 nedeniyle hastalanmanın kaderde olduğuna, daha önce yazıldığına inanıyorum.	344	3,11	,082	Orta
3- COVID-19'dan korunma ve hastalığımın iyileşmede inancın etkili olduğuna inanıyorum.	344	3,02	,075	Orta
4- COVID-19'un Allah'ın insanlara verdiği bir bela/ceza olduğuna inanıyorum.	344	3,35	,079	Orta
5- COVID-19'dan ölenlerin eceli ile öldüğünü düşünüyorum.	344	2,58	,079	Az
6- COVID-19'un Allah'ın bir imtihanı, ibreti olduğuna inanıyorum.	344	2,36	,078	Az
7- Sabrın COVID-19'a karşı önemli bir dinî başa çıkma aracı olduğuna inanıyorum.	344	2,53	,078	Az
8- COVID-19 hastalığına yakalananların çektiği sıkıntı ve acıların günahlarına kefarete olacağını düşünüyorum.	344	3,41	,081	Orta
9- Tevekkülün COVID-19'a karşı önemli bir dinî başa çıkma aracı olduğuna inanıyorum.	344	2,67	,077	Az
10- COVID-19'un doğadaki düzeni bozan insanlardan kaynaklandığına inanıyorum.	344	2,50	,077	Az
11- COVID-19'un insanların inançlarının samimiyetini ölçmek için bir fırsat olduğunu düşünüyorum.	344	3,16	,077	Orta
12- COVID-19'un insanların inancını sarstığını, ateizme kaymaya neden olduğunu düşünüyorum.	344	4,45	,055	Tam
13- COVID-19 nedeniyle vefat edenlerin şehit olduğuna inanıyorum.	344	4,04	,069	Yüksek
14- COVID-19'un kıyametin alameti/habercisi olduğuna dair kaygılarım var.	344	3,36	,077	Orta
15- COVID-19'un neden olabileceği sağlık sorunları nedeniyle insanlığın geleceği hakkında kaygı duyuyorum.	344	2,38	,072	Az
16- COVID-19'un insanlar arasındaki sosyal ilişkileri azaltacağından kaygı duyuyorum.	344	2,51	,076	Az
17- COVID-19'un ortaya çıkmasından sonra dinî pratikleri aksatmamaya dikkat ediyorum.	344	3,40	,069	Yüksek
18- COVID-19'un ortaya çıkmasından sonra muhtaçlara daha çok sadaka ve yardımda bulunuyorum.	344	3,47	,069	Yüksek
19- Kişisel temizlikte hijyen ürünlerinin içeriğinde alkol bulunmayanları tercih ediyorum.	344	3,49	,082	Yüksek
20- COVID-19 nedeniyle hasta olan kimsenin tedavi görmesini dinî açıdan gerekli görüyorum.	344	2,35	,082	Az
21- Virüslü bireyin tedbirli davranmayıp virüsü insanlara	344	2,00	,080	Az

bulaştırmasının kul hakkına girdiğini düşünüyorum.				
22- COVID-19 bulaşının yayılmasını engellemek için ahlaki sorumlulukla hareket edilmesi gerektiğini düşünüyorum.	344	1,99	,071	Az
23- COVID-19 hastalığından iyileşmede inancın etkili olduğuna inanıyorum.	344	2,87	,075	Orta
24- Hastalıktan korunmak için Hadislerde önerilen bitkisel ilaçları kullanıyorum.	344	3,97	,068	Yüksek
25- COVID-19 nedeniyle tüketim maddelerinin stok yapılmasının haram olduğunu düşünüyorum.	344	3,14	,081	Orta
26- COVID-19 salgını nedeniyle sahip olduğum nimetlerin değerini daha iyi anlıyorum.	344	2,07	,068	Az
27- COVID-19'un yaşamın anlamsız olduğunu görmeye ve dünyadan el etek çekmeye neden olduğunu düşünüyorum.	344	3,60	,079	Yüksek
28- COVID-19 nedeniyle toplu ibadet (namaz, taziye vb.) yapmaktan kaçınıyorum.	344	2,96	,082	Az

Tablo 2'deki bulgular katılımcıların COVID-19'un inancı derinden etkilediğini düşündüklerini göstermektedir. Çünkü katılımcılar COVID-19'un insanların inancını sarsarak ateizme kaymalarına yol açtığını ( $\bar{X}=4,45$ : tam) ve yaşamın anlamsız olduğunu görmelerine, dünyadan el etek çekmelerine neden olduğunu ( $\bar{X}=3,60$ : yüksek) düşünmektedirler. Bununla birlikte katılımcılar COVID-19 salgını sürecinde bireysel olarak dinî hassasiyetlerinin arttığını ortaya koymuşlardır. COVID-19 salgınının ortaya çıkmasından sonra dinî pratikleri aksatmamaya dikkat ettikleri ( $\bar{X}=3,40$ : yüksek) ve muhtaçlara daha çok sadaka vererek yardımda buldukları ( $\bar{X}=3,47$ : yüksek) tespit edilmiştir. Ayrıca bu süreçte alkolsüz hijyen ürünlerini ( $\bar{X}=3,49$ : yüksek) ve hadislerde önerilen bitkisel ilaçları daha fazla tercih ettikleri ( $\bar{X}=3,97$ : yüksek) belirlenmiştir.

Katılımcılar COVID-19 salgınının insanlar için Allah'tan gelen bir bela/ceza olduğunu ( $\bar{X}=3,35$ ) puanla, insanların inançlarının samimiyetini ölçmek bir araç olduğunu ( $\bar{X}=3,16$ ) puanla ve bunlara bağlı olarak da COVID-19 hastalığına yakalanmanın kaderde olduğuna, daha önce yazıldığına inanıyorum sorusunu ( $\bar{X}=3,11$ ) puanla orta düzeyde değerlendirmişlerdir. Bu sonuçlarla uyumlu olarak katılımcılar COVID-19'dan korunma ve hastalıktan iyileşmede inancın etkili olduğuna dair soruyu da ( $\bar{X}=3,02$ ) puanla orta düzeyde değerlendirmişlerdir.

COVID-19 hastalığına karşı manevi mücadele ve dinî başa çıkma ile ilgili katılımcıların bunlar arasında az düzeyde bir ilişki olduğunu düşündükleri görülmektedir. Katılımcılar COVID-19'a karşı bir dinî başa çıkma aracı olarak sabrın ( $\bar{X}=2,53$ ) puanla, tevekkülün ise ( $\bar{X}=2,67$ ) puanla az düzeyde etkili olduğunu ifade etmişlerdir. Benzer şekilde bireyin tedbirli davranmayıp virüsü insanlara bulaştırmasının kul hakkı olduğuna dair soruyu ( $\bar{X}=2,00$ ) puanla, ölenlerin ise eceli ile

öldükleri şeklindeki soruyu da ( $\bar{X}=2,58$ ) puanla az düzeyde değerlendirmişlerdir.

### 3.1. Cinsiyet Değişkenine Göre COVID-19 Salgını ve İnanç İlişkisi

Üniversite öğrencilerinin inanç ve COVID-19 salgını ilişkisi hakkındaki görüşlerinin cinsiyet değişkenine göre farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek için yapılan Ki-Kare ( $\chi^2$ ) analizlerini ve sonuçların yüzdelik değerlerini gösteren veriler Tablo 3'te verilmiştir:

**Tablo 3.** Cinsiyet Değişkenine Göre İnanç ve COVID-19 Salgını İlişkisi

Anket Soruları	X <sup>2</sup>	df	P	Farklılık Değerleri	
				Gruplar	Yüzdeler
COVID-19 nedeniyle hastalanmanın kaderde olduğuna, daha önce yazıldığına inanıyorum.	12,753	4	0,01*	K>E	%21 - %36 (Kesinlikle katılmıyorum)
COVID-19'un Allah'ın insanlara verdiği bir bela/ceza olduğuna inanıyorum.	10,598	4	0,03*	K>E	%28 - %36 (Kesinlikle katılmıyorum)
COVID-19'un Allah'ın bir imtihanı, ibreti olduğuna inanıyorum.	12,586	4	0,01*	K>E	%8 - %20 (Kesinlikle katılmıyorum)
Tevekkülün COVID-19'a karşı önemli bir dinî başa çıkma aracı olduğuna inanıyorum.	12,586	4	0,02*	K>E	%10 - %22 (Kesinlikle katılmıyorum)
COVID-19'un doğadaki düzeni bozan insanlardan kaynaklandığına inanıyorum.	10,398	4	0,03*	K>E	%47 - %31 (Kesinlikle katılmıyorum)
COVID-19'un kıyametin alameti/habercisi olduğuna dair kaygılarım var.	20,793	4	0,00*	K>E	%22 - %47 (Kesinlikle katılmıyorum)

\*P<0,05; \*\*P<0,01; E: Erkek; K: Kadın

Tablo 3'teki bulgular cinsiyet değişkeninin COVID-19 salgını ve inanç ilişkisini yordadığını, kadın ve erkek katılımcılar arasında farklılıklar olduğunu ortaya koymaktadır. Genel olarak kadın katılımcıların COVID-19 hastalığının menşei hakkında erkeklerden farklı düşüncükleri görülmektedir. Kadınların COVID-19'a yakalanmanın kaderde olduğunu, daha önce yazıldığını ("kesinlikle katılmayanlar" E=%36; K=%21) ve COVID-19'un insanlara bir bela/ceza için gönderildiğini ("kesinlikle katılmayanlar" E=%36; K=%28) daha fazla düşündükleri söylenebilir. Benzer bir sonuç olarak kadınlar, insanların başına gelen bu bela/cezanın sebebinin insanların doğadaki düzeni bozmasından kaynaklandığını ("kesinlikle katılanlar" K=%47; E=%31) ve bu

hastalığın kıyametin habercisi olduğunu (“kesinlikle katılmayanlar” E=%45; K=%22) erkeklere göre daha fazla düşünmektedirler. Son olarak kadınlar tevekkülün COVID-19’a karşı önemli bir dinî başa çıkma aracı olduğunu (“kesinlikle katılmayanlar” E=%22; K=%10) erkeklere göre daha fazla kabul etmektedirler.

### 3.2. Fakülte Değişkenine Göre COVID-19 Salgını ve İnanç İlişkisi

Üniversite öğrencilerinin COVID-19 salgını ve inanç ilişkisi hakkındaki görüşlerinin öğrenim gördükleri fakülte değişkenine göre farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek için yapılan Ki-Kare ( $\chi^2$ ) analizlerini ve sonuçların yüzdelerle gösteren veriler Tablo 4’te verilmiştir:

**Tablo 4.** Fakülte Değişkenine Göre COVID-19 Salgını ve İnanç İlişkisi

Anket Soruları	$\chi^2$	df	P	Farklılık Değerleri	
				Gruplar	Yüzdeler (Kestahlık Katılımı)
COVID-19 nedeniyle hastalanmanın kaderde olduğuna, daha önce yazıldığına inanıyorum.	23,083	12	0,02*	I > S	%31 > %14
COVID-19’dan korunma ve hastalığından iyileşmede inancın etkili olduğuna inanıyorum.	33,686	12	0,01*	I, D, M > S	%26, 23, 21 > %6
COVID-19’un Allah’ın insanlara verdiği bir bela/ceza olduğuna inanıyorum.	36,822	12	0,00**	I, D, M > S	%26, 19, 24 > %3
COVID-19’dan ölenlerin eceli ile öldüğünü düşünüyorum.	26,469	12	0,00**	I > S, D	%50 > %28, 29
COVID-19’un Allah’ın bir imtihanı, ibreti olduğuna inanıyorum.	54,758	12	0,00**	I > S	%58 > %28
Sabrın COVID-19’a karşı önemli bir dinî başa çıkma aracı olduğuna inanıyorum.	28,010	12	0,00*	I > S	%50 > %20
COVID-19 hastalığına yakalananların çektiği sıkıntı ve acıların günahlarına kefarete olacağını düşünüyorum.	33,454	12	0,00*	I > S, D, M	%33 > %15, 15, 12
Tevekkülün COVID-19’a karşı önemli bir dinî başa çıkma aracı olduğuna inanıyorum.	32,337	12	0,00**	I > D	%49 > %18
COVID-19’un doğadaki düzeni bozan insanlardan kaynaklandığına inanıyorum.	31,394	12	0,00**	I, D, M > S	%34, 44, 43 > %20
COVID-19’un insanların inançlarının samimiyetini ölçmek için bir fırsat olduğunu düşünüyorum.	41,770	12	0,00**	I, D, M > S	%24, 19, 25 > %9
COVID-19’un kıyametin alameti/habercisi olduğuna dair kaygılarım var.	28,967	12	0,00**	I, D, M > S	%20, 18, 23 > %6
COVID-19’un neden olabileceği sağlık sorunları nedeniyle insanlığın geleceği hakkında kaygı duyuyorum.	26,357	12	0,00*	I, D, M > S	%43, 36, 47 > %22



COVID-19'un ortaya çıkmasından sonra dinî pratikleri aksatmamaya dikkat ediyorum.	40,252	12	0,00**	İ, D, M > S	%34, 37, 46 > %19
COVID-19'un ortaya çıkmasından sonra muhtaçlara daha çok sadaka ve yardımda bulunuyorum.	23,864	12	0,02**	İ, D, M > S	%15, 13, 13 > %2
Kişisel temizlikte hijyen ürünlerinin içeriğinde alkol bulunmayanları tercih ediyorum.	28,945	12	0,00**	İ, D, M > S	%19, 20, 28 > %11
COVID-19 nedeniyle hasta olan kimsenin tedavi görmesinin dinî açıdan gerekli görüyorum.	24,529	12	0,01*	İ > D	%63 > %36
COVID-19 salgını nedeniyle sahip olduğum nimetlerin değerini daha iyi anlıyorum	28,943	12	0,00**	İ, M > S	%59, 56 > %31

\*P<0,05; \*\*P<0,01; İ: İlahiyat Fak., S: Sağlık Bilimleri ve Tıp Fak., D: Diğer Fak., M: Meslek Yüksek Okulları

Tablo 4'teki bulgular fakülte değişkeninin COVID-19 salgını ve inanç ilişkisini yordadığını ortaya koymaktadır. Genel olarak İlahiyat Fakültesi'nde okuyan öğrencilerin COVID-19 salgını ve inanç ilişkisi hakkında en yüksek puanları, Sağlık Bilimleri ve Tıp Fakülteleri'nde okuyan öğrencilerin ise en düşük puanları verdikleri görülmektedir. İlahiyat Fakültesi'nde okuyan öğrencilerin COVID-19 hastalığının kaderde yazılı olduğunu (İ=%31; S=%14), Allah'ın bir imtihanı/ibreti olduğunu Sağlık Bilimleri ve Tıp Fakülteleri'nde okuyan öğrencilerden daha fazla (İ=%58; S=%28) düşündükleri söylenebilir. Bununla uyumlu bir bulgu olarak İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin COVID-19 hastalığı ile mücadelede sabrın (İ=%50; S=%20) ve tevekkülün önemli bir dinî başa çıkma aracı olduğunu diğer fakültelerde okuyan öğrencilerden daha fazla (İ=%49; D=%18) düşündükleri görülmektedir. Sağlık Bilimleri ve Tıp Fakülteleri'nde okuyan öğrencilerin COVID-19 hastalığından iyileşmede inancın etkili olduğunu diğer gruplardan daha az düşündükleri (İ, D, M=%26, 23, 21; S=%6) belirlenmiştir. Benzer bir bulgu olarak diğer fakültelerde okuyan öğrencilerin Sağlık Bilimleri ve Tıp Fakülteleri'nde okuyan öğrencilere nazaran, COVID-19'un insanların inançlarındaki samimiyeti ölçmek için bir fırsat olduğunu daha fazla düşündükleri (İ, D, M=%24, 19, 25; S=%9) ve hastalığın ortaya çıkmasından sonra dinî yönelimlerinin daha fazla arttığını (İ, D, M=%34, 37, 46; S=%19) ifade ettikleri tespit edilmiştir.

### 3.3. Lise Mezuniyeti Değişkenine Göre COVID-19 Salgını ve İnanç İlişkisi

Üniversite öğrencilerinin COVID-19 salgını ve inanç ilişkisi hakkındaki görüşlerinin mezun oldukları lise değişkenine göre farklılaşıp

farklılaşmadığını belirlemek için yapılan Ki-Kare ( $\chi^2$ ) analizlerini ve sonuçların yüzdelik değerlerini gösteren veriler Tablo 5'te verilmiştir:

**Tablo 5.** Mezun Oldukları Lise Değişkenine Göre COVID-19 Salgını ve İnanç İlişkisi

Anket Soruları	X <sup>2</sup>	df	P	Farklılık Değerleri	
				Gruplar	Yüzdeler (Kesinlikle Katılıyorum)
COVID-19 nedeniyle hastalanmanın kaderde olduğuna, daha önce yazıldığına inanıyorum.	13,015	4	0,01*	AİHL > D	%37 > %20
COVID-19'un Allah'ın insanlara verdiği bir bela/ceza olduğuna inanıyorum.	13,554	4	0,00**	AİHL > D	%27 > %15
COVID-19'dan ölenlerin eceli ile öldüğünü düşünüyorum..	15,604	4	0,00**	AİHL > D	%49 > %31
COVID-19'un Allah'ın bir imtihanı, ibreti olduğuna inanıyorum.	16,138	4	0,00**	AİHL > D	%53 > %33
Sabrın COVID-19'a karşı önemli bir dini başa çıkma aracı olduğuna inanıyorum.	11,926	4	0,01*	AİHL > D	%50 > %20
COVID-19 hastalığına yakalananların çektiği sıkıntı ve acıların günahlarına kefaret olacağını düşünüyorum.	21,707	4	0,00*	AİHL > D	%31 > %15
Tevekkülün COVID-19'a karşı önemli bir dini başa çıkma aracı olduğuna inanıyorum.	20,980	4	0,00**	AİHL > D	%47 > %27
COVID-19'un ortaya çıkmasından sonra dini pratikleri aksatmamaya dikkat ediyorum.	23,848	4	0,00**	AİHL > D	%16 > %8
COVID-19 hastalığından iyileşmede inancın etkili olduğuna inanıyorum.	14,440	4	0,00**	AİHL > D	%37 > %20
COVID-19 salgını nedeniyle sahip olduğum nimetlerin değerini daha iyi anlıyorum.	15,039	4	0,00**	AİHL > D	%64 > %43
COVID-19'un yaşamın anlamsız olduğunu görmeye ve dünyadan el etek çekmeye neden olduğunu düşünüyorum.	9,570	4	0,04*	AİHL > D	%21 > %12

\*P<0,05; \*\*P<0,01; AİHL: Anadolu İmam Hatip Lisesi Mezunları D: Diğer Lise Mezunları

Tablo 5'teki bulgular katılımcıların mezun oldukları lise değişkeninin COVID-19 salgını ve inanç ilişkisini yordadığını ortaya koymaktadır. Gruplar arasında farklılığın olduğu tüm sorularda AİHL mezunlarının diğer liselerden mezun olmuş katılımcılardan daha fazla COVID-19 salgını ve inanç ilişkisini kurdukları görülmektedir. Farklılık

olan maddeler bağlamında değerlendirildiğinde, AİHL mezunlarının COVID-19'a yakalanmanın kaderde yazılı olduğunu (AİHL=%37; D=%20), COVID-19'un Allah'ın bir bela/cezası olduğunu (AİHL=%27; D=%17), imtihanı/ibreti olduğunu (AİHL=%58; D=%38) daha fazla düşündükleri belirlenmiştir. Buna bağlı olarak bu hastalıkla başa çıkma mada sabrın (AİHL=%53; S=%33), tevekkülün (AİHL=%47; D=%27) ve inancın (AİHL=%37; D=%20) etkili olacağını diğer gruplardan daha fazla düşünmektedirler. Ayrıca AİHL mezunu olan katılımcıların COVID-19 salgını nedeniyle sahip oldukları nimetlerin değerini daha fazla fark ettikleri (AİHL=%64; D=%43) ve dinî pratikleri hayatlarına daha fazla yansıttıkları (AİHL=%16; D=%8) tespit edilmiştir.

#### 3.4. Dindarlık Tanımı Değişkenine Göre COVID-19 Salgını ve İnanç İlişkisi

Üniversite öğrencilerinin COVID-19 salgını ve inanç ilişkisi hakkındaki görüşlerinin kendilerini tanımladıkları dindarlık seviyelerine göre farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek için yapılan Ki-Kare ( $\chi^2$ ) analizlerini ve sonuçların yüzdeler gösteren veriler Tablo 6'da verilmiştir:

298 | db

**Tablo 6.** Katılımcıların Dindarlık Tanımlarına Göre COVID-19 Salgını ve İnanç İlişkisi

Anket Soruları	$\chi^2$	df	P	Farklılık Değerleri	
				Gruplar	Yüzdeler (Kesinlikle Katılıyorum)
COVID-19'un manevi yönümü güçlendirdiğine inanıyorum.	66,827	12	0,00**	D > B, İ, A	%44 > %18, 11, 4
COVID-19 nedeniyle hastalanmanın kaderde olduğuna, daha önce yazıldığına inanıyorum.	84,636	12	0,00**	D, B > İ, A	%33, 35 > %14, 0
COVID-19'dan korunma ve hastalığından iyileşmede inancın etkili olduğuna inanıyorum.	87,136	12	0,00**	D > B, İ, A	%44 > %25, 14, 0
COVID-19'un Allah'ın insanlara verdiği bir bela/ceza olduğuna inanıyorum.	50,302	12	0,00**	D > B, İ, A	%55 > %18, 18, 0
COVID-19'dan ölenlerin eceli ile öldüğünü düşünüyorum.	95,477	12	0,00**	D > İ, A	%55 > %30, 4
COVID-19'un Allah'ın bir imtihanı, ibreti olduğuna inanıyorum.	165,876	12	0,00**	D > İ, A	%66 > %34, 0
Sabrın COVID-19'a karşı önemli bir dinî başa çıkma aracı olduğuna inanıyorum.	136,539	12	0,00**	D > İ, A	%55 > %30, 0

COVID-19 hastalığına yakalananların çektiği sıkıntı ve acıların günahlarına kefaret olacağını düşünüyorum.	49,754	12	0,00**	D > B, İ, A	%55 > %23, 13, 0
Tevekkülün COVID-19'a karşı önemli bir dini başa çıkma aracı olduğuna inanıyorum.	156,001	12	0,00**	D > B, İ, A	%77 > %41, 19, 4
COVID-19'un insanların inançlarının samimiyetini ölçmek için bir fırsat olduğunu düşünüyorum.	82,373	12	0,00**	D > B, İ, A	%55 > %23, 15, 0
COVID-19 nedeniyle vefat edenlerin şehit olduğuna inanıyorum.	40,798	12	0,00**	D > B, İ, A	%33 > %9, 6, 0
COVID-19'un kıyametin alameti/habercisi olduğuna dair kaygılarım var.	40,798	12	0,00**	D > B, İ, A	%55 > %18, 14, 0
COVID-19'un neden olabileceği sağlık sorunları nedeniyle insanlığın geleceği hakkında kaygı duyuyorum.	48,260	12	0,00**	D > B, A	%55 > %36, 16
COVID-19'un ortaya çıkmasından sonra dini pratikleri aksatmamaya dikkat ediyorum.	148,625	12	0,00**	D > B, İ, A	%66 > %12, 3, 4
COVID-19'un ortaya çıkmasından sonra muhtaçlara daha çok sadaka ve yardımda bulunuyorum.	59,783	12	0,00**	D > B, İ, A	%55 > %12, 7, 4
Kişisel temizlikte hijyen ürünlerinin içeriğinde alkol bulunmayanları tercih ediyorum.	52,188	12	0,00**	D > B, İ, A	%44 > %25, 12, 0
COVID-19 nedeniyle hasta olan kimsenin tedavi görmesinin dini açıdan gerekli görüyorum.	70,795	12	0,00**	D, B, İ > A	%66, 55, 38 > %20
Virüslü bireyin tedbirli davranmayıp virüsü insanlara bulaştırmasının kul hakkına girdiğini düşünüyorum.	45,638	12	0,00**	D, B, İ > A	%44, 63, 69 > %20
COVID-19'un bulaşının yayılmasını engellemek için ahlaki sorumlulukla hareket edilmesi gerektiğini düşünüyorum.	49,114	12	0,00**	D, B, İ > A	%77, 62, 52 > %20
COVID-19 hastalığından iyileşmede inancın etkili olduğuna inanıyorum.	79,224	12	0,00**	D > İ, A	%44 > %20, 0
Hastalıktan korunmak için Hadislerde önerilen bitkisel ilaçları kullanıyorum.	49,920	12	0,00**	D > B, İ, A	%33 > %7, 5, 0
COVID-19 salgını nedeniyle sahip olduğum nimetlerin değerini daha iyi anlıyorum.	103,895	12	0,00**	D, B, İ > A	%55, 59, 38 > %8
COVID-19'un yaşamın anlamsız olduğunu görmeye ve dünyadan el etek çekmeye neden olduğunu düşünüyorum.	28,832	12	0,00**	D > B, İ, A	%44 > %16, 10, 4

\*\*P<0,01; D: Dindar, B: Biraz dindar, İ: İnançlı ama dindar değil, A: Dinî inancı pek olmayan.

Tablo 6'daki bulgular katılımcıların kendileri için kabul ettikleri dindarlık tanımının onların COVID-19 salgını ve inanç ilişkisi hakkındaki görüşlerini yordadığını ortaya koymaktadır. Buna göre kendini dindar olarak tanımlayan öğrencilerin COVID-19 salgını ve inanç ilişkisi arasında pozitif bir ilişki kurdukları, kendini dinî inancı pek olmayan şekilde tanımlayan öğrencilerin ise COVID-19 salgını ve inanç ilişkisi arasında negatif ilişki kurdukları görülmektedir. Farklılık olan maddeler bağlamında değerlendirildiğinde, kendilerini dindar olarak tanımlayan öğrencilerin COVID-19 sebebiyle manevi yönlerinin daha fazla arttığı (D=%44; B=%18, İ=%11, A=4) ve COVID-19'un insanların inançlarının samimiyetini ölçmek için bir fırsat olduğunu daha fazla (D=%55; B=%23, İ=%15, A=0) düşündükleri söylenebilir. Dindar öğrencilerin COVID-19'un Allah'ın insanlara verdiği bir bela/ceza (D=%55; B=%18, İ=%18, A=0), Allah'ın bir imtihanı, ibreti (D=%66; İ=%34, A=0) ve kıyametin alameti/habercisi olduğunu (D=%55; B=%18, İ=%14, A=0) diğer gruplardan daha fazla düşündükleri belirlenmiştir. Buna bağlı olarak bu hastalıkla başa çıkmada sabrın (D=%55; İ=%30, A=0), tevekkülün (D=%77; B=%41, İ=%19, A=4) ve inancın (D=%44; B=%25, İ=%14, A=0) etkili olacağını dindar grup diğer gruplardan daha fazla düşünmektedirler. Bu bölümde kendilerini dindar, biraz dindar ve inançlı olarak kabul eden grupların birleşerek dinî inancı pek olmayan gruptan farklılaştığı maddeler ise COVID-19'un tedavisi ve bulaşın engellenmesi ile ilgili sorulardadır. İlk üç grup COVID-19 nedeniyle hasta olan kimsenin tedavi görmesini dinî açıdan gerekli görmektedirler (D=%66, B=%55, İ=%38; A=20). Aynı şekilde ilk üç grup COVID-19 bulaşının yayılmasını engellemek için ahlaki sorumlulukla hareket edilmesi gerektiğini (D=%77, B=%62, İ=%52; A=20) ve virüslü bireyin tedbirli davranmayıp virüsü insanlara bulaştırmasının kul hakkına girdiğini (D=%44, B=%63, İ=%69; A=20) daha fazla düşünmektedirler. Burada dikkat çeken bir bulgu ise dinî inancı pek olmayan grubun %20'sinin de tedavinin dinî bir gereklilik ve virüsü bulaştırmanın kul hakkı olduğunu düşünmeleridir.

Katılımcıların kendileri için kabul ettikleri dindarlık tanımı ile aldıkları yüksek din öğretimi arasındaki ilişki Ki-Kare ( $\chi^2$ ) analizleri ile incelendiğinde aralarında anlamlı bir ilişkinin ( $\chi^2=74,445$ ;  $df=9$ ;  $P=0,00$ ) olduğu tespit edilmiştir. Buna göre İlahiyat Fakültesi'nde yüksek din öğretimi gören öğrencilerin kendilerini "dinin tüm gereklerini yerine getiren" veya "dinin gereklerini yerine getirmeye çalışan" biri olarak görmeleri %87 iken, bu oran diğer fakültelerde sırasıyla %46, 38, 56 şeklindedir. Bu durum bireylerin kendileri için kabul ettikleri

dindarlık tanımı ile aldıkları yüksek din öğretimi arasındaki anlamlı ve pozitif ilişki olduğunu ortaya koymaktadır. Katılımcıların kendileri için kabul ettikleri dindarlık tanımı ile lisede gördükleri örgün din öğretimi arasındaki ilişki Ki-Kare ( $x^2$ ) analizleri ile incelendiğinde aralarında anlamlı bir ilişkinin ( $x^2=40,342$ ;  $df=3$ ;  $P=0,00$ ) olduğu tespit edilmiştir. Buna göre İmam Hatip Lisesi'nde örgün din öğretimi gören öğrencilerin kendilerini “dinin tüm gereklerini yerine getiren” veya “dinin gereklerini yerine getirmeye çalışan” biri olarak görmeleri %84 iken, bu oran diğer liselerde okuyan öğrenciler için %46 şeklindedir. Bu durum bireylerin kendileri için kabul ettikleri dindarlık tanımı ile lisede aldıkları örgün din öğretimi arasındaki anlamlı ve pozitif ilişki olduğunu ortaya koymaktadır.

### 3.5. COVID-19 Hastalığını Geçirme Durumuna Göre COVID-19 Salgını ve İnanç İlişkisi

Üniversite öğrencilerinin inanç ve COVID-19 salgını ilişkisi hakkındaki görüşlerinin COVID-19 hastalığını geçirme durumuna göre farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek için yapılan Ki-Kare ( $x^2$ ) analizleri neticesinde gruplar arasında anlamlı düzeyde bir farklılığın oluşmadığı tespit edilmiştir. Buna göre hastalığı geçirme durumunun katılımcıların inanç ve COVID-19 ilişkisi hakkındaki görüşlerini etkilemediği söylenebilir.

### 3.6. Bir Yakınının COVID-19 Hastalığını Geçirme Durumuna Göre COVID-19 Salgını ve İnanç İlişkisi

Üniversite öğrencilerinin COVID-19 salgını ve inanç ilişkisi hakkındaki görüşlerinin bir yakınının COVID-19 hastalığını geçirme durumuna göre farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek için yapılan Ki-Kare ( $x^2$ ) analizlerini ve sonuçların yüzdelik değerlerini gösteren veriler Tablo 7'de verilmiştir:

**Tablo 7.** Bir Yakınının COVID-19 Hastalığını Geçirme Durumuna Göre COVID-19 Salgını ve İnanç İlişkisi

Anket Soruları	$x^2$	df	P	Farklılık Değerleri	
				Gruplar	Yüzdeler
Virüslü bireyin tedbirli davranmayı virüsü insanlara bulaştırmasının kul hakkına girdiğini düşünüyorum.	872	4	,01*	E > H	%12 - %25 (Kesinlikle katılmıyorum)
COVID-19 hastalığından iyileşmede inancın etkili olduğuna inanıyorum	2,605	4	,01*	E > H	%14 - %25 (Kesinlikle katılmıyorum)

\* $P<0,05$ ; H: Hayır, geçirmedim. E: Evet, geçirdim.

Tablo 7'deki bulgular katılımcıların bir yakınının COVID-19 geçirmesinin onların COVID-19 salgını ve inanç ilişkisi hakkındaki görüşlerini yordadığını ortaya koymaktadır. Gruplar arasında farklılığın olduğu iki soruda da bir yakını COVID-19 geçiren öğrencilerin diğer öğrencilerden daha fazla COVID-19 salgını ve inanç ilişkisini kurdukları görülmektedir. Farklılık olan maddeler bağlamında değerlendirildiğinde, bir yakını COVID-19 geçiren öğrencilerin virüslü bireyin tedbirli davranmayıp virüsü insanlara bulaştırmasının kul hakkı olduğunu ("kesinlikle katılmayanlar" E=%12; H=%25) daha fazla düşündükleri belirlenmiştir. Bununla uygun olarak bir yakını COVID-19 geçiren öğrencilerin COVID-19 hastalığından iyileşmede inancın etkili olduğunu ("kesinlikle katılmayanlar" E=%14; H=%25) daha fazla düşündükleri tespit edilmiştir.

### 3.7. COVID-19 Hastalığı Sebebiyle Vefat Eden Bir Yakını Olma Durumuna Göre COVID-19 Salgını ve İnanç İlişkisi

Üniversite öğrencilerinin COVID-19 salgını ve inanç ilişkisi hakkındaki görüşlerinin bir yakını COVID-19 hastalığı sebebiyle kaybetme durumuna göre farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek için yapılan Ki-Kare ( $\chi^2$ ) analizlerini ve sonuçların yüzdeleri gösteren veriler Tablo 8'de verilmiştir:

**Tablo 8.** COVID-19 Hastalığı Sebebiyle Vefat Eden Bir Yakını Olma Durumuna Göre İnanç ve COVID-19 Salgını İlişkisi

Anket Soruları	2	f	P	Farklılık Değerleri	
				Gruplar	Yüzdeler
Virüslü bireyin tedbirli davranmayıp virüsü insanlara bulaştırmasının kul hakkına girdiğini düşünüyorum.	0,951	4	,02*	E > H	%64-%58 (Kesinlikle katılıyorum)

\*P<0,05; H: Hayır, kaybetmedi. E: Evet, kaybetti.

Tablo 8'deki bulgular katılımcıların bir yakını COVID-19 hastalığı sebebiyle kaybetmesinin onların COVID-19 salgını ve inanç ilişkisi hakkındaki görüşlerini yordadığını ortaya koymaktadır. Gruplar arasında farklılığın olduğu tek soruda da bir yakını COVID-19 sebebiyle vefat eden öğrencilerin diğer öğrencilerden daha fazla COVID-19 salgını ve inanç ilişkisini kurdukları görülmektedir. Farklılık olan madde bağlamında değerlendirildiğinde, bir yakını COVID-19 sebebiyle vefat eden öğrencilerin virüslü bireyin tedbirli davranmayıp virüsü insanlara bulaştırmasının kul hakkı olduğunu (E=%64; H=%58) daha fazla düşündükleri belirlenmiştir.

## Sonuç ve Tartışma

Üniversite öğrencilerinin katılımıyla COVID-19 salgını ve inanç ilişkisinin incelendiği bu çalışmada katılımcıların inançlarının, görüşlerinin ve kanaatlerinin COVID-19'dan etkilendiği sonucuna ulaşılmıştır. Katılımcılar COVID-19 sürecinde bireysel olarak dinî hassasiyetlerinin arttığını, COVID-19'dan korunma ve hastalıktan iyileşmede inancın etkili olduğunu ifade etmişlerdir. Literatürde COVID-19 salgını sürecinde gençlerin dine yönelimlerinin arttığı, tevekkül, sabır ve şükür şeklindeki olumlu dinî başa çıkma yöntemlerini kullandıkları ve ibadette artış gibi manevi değişimler yaşadıkları ifade edilmektedir.<sup>27</sup> Sağlık çalışanlarında dinî başa çıkma ve psikolojik sağlamlığın incelendiği başka bir çalışmada ise, olumlu dinî başa çıkma yöntemleri ile psikolojik sağlamlık arasında mühim bir ilişki olduğu, olumlu dinî başa çıkma yöntemlerini kullanmanın sağlık çalışanlarının psikolojik sağlamlığına katkı sağladığı ortaya konulmaktadır.<sup>28</sup>

Bu çalışmada katılımcıların hayatın anlamsızlaşması, dünyadan el etek çekme gibi düşüncelere kaydıkları belirlenmiştir. Bunun sebebi olarak COVID-19 hastalığının yıkıcı etkileri, ölümlerin oldukça ani ve fazla olması olabilir. Yapılan bir çalışmada COVID-19 sebebiyle yakınına kaybeden bireylerde ölümü kabullenmeme ve hayatın anlamsızlaşması gibi psiko-sosyal değişimlerin yaşandığı ortaya konulmaktadır.<sup>29</sup> Benzer bir çalışmada COVID-19 hastalığına yakalanan sağlık çalışanlarının %69'unun hayatın anlamını sorguladıkları sonucuna ulaşılmıştır.<sup>30</sup>

Katılımcılar COVID-19'un insanlar için Allah'tan gelen bir bela/ceza ve insanların inançlarının samimiyetini ölçmek için bir araç olduğunu orta düzeyde değerlendirmişlerdir. COVID-19 hastalığına yakalanan kişilerdeki dindarlık ve dinî başa çıkma konusunun araştırıldığı bir çalışmada ise katılımcıların önemli kısmının bu hastalığı ilahî bir ceza ve Allah'ın bir imtihanı olarak kabul ettikleri sonucuna

<sup>27</sup> Said Sami vd., "COVID-19 Sürecinde Gençlerde Hayatın Anlamına Yönelik Değişim ve Dönüşümler", *İlahiyat Akademi* 12 (2020), 249.

<sup>28</sup> Yasemin Angın, "Covid-19 Pandemi Sürecinden Geçerken Sağlık Çalışanlarında Dinî başa çıkma ve Psikolojik Sağlamlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (2021), 342.

<sup>29</sup> Sami Said, "Covid-19 Nedeniyle Yakınlarını Kaybeden Bireylerde Yas Süreci ve Dinî başa çıkma", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/55 (2021), 441.

<sup>30</sup> Orhan Gürsu - Salih Bayındır, "Covid-19 Hastalığını Geçiren Sağlık Çalışanlarının Başa Çıkma Sürecinde Din Ve Maneviyat", *Turkish Academic Research Review* 6/1 (2016), 214.



ulaşmıştır.<sup>31</sup> Gerek bu araştırmada gerekse benzer araştırmalarda katılımcıların salgınları ve doğal afetleri ilahî bir ceza olarak nitelendirdiği görülmektedir. Bu konuyu inceleyen başka bir çalışmada, konu helak kıssaları bağlamında değerlendirilerek, bunların ilahî bir ceza olarak nitelendirilemeyeceği üzerinde durulmakta, literal ve lafzi okuma yerine akli ve mantıki delillerle yapılacak din eğitimine vurgu yapılmaktadır.<sup>32</sup> Daha önceki doğal afetlerin ardından yapılan çeşitli araştırmalarda da bu afetlerin ilahî bir ceza olarak görülmesinin<sup>33</sup> sebepleri olarak; kriz dönemlerinde dine yönelme, kaderci anlayışa sahip olma, bilimsel açıklama yapamama, eğitim eksikliği ifade edilmektedir.<sup>34</sup>

Araştırmada cinsiyet değişkeninin COVID-19 salgını ve inanç ilişkisini yordadığı, kadın ve erkek katılımcılar arasında farklılıklar olduğu belirlenmiştir. Genel olarak kadın katılımcıların COVID-19 hastalığının menşei hakkında erkeklerden farklı düşündükleri ve kadınların COVID-19'a yakalanmanın kaderde olduğunu ve COVID-19'un insanlara bir bela/ceza için gönderildiğini düşündükleri tespit edilmiştir. Ayrıca kadınlar tevekkülün COVID-19'a karşı önemli bir dinî başa çıkma aracı olduğunu erkeklere göre daha fazla kabul etmektedirler. Kadınların COVID-19 salgını ve inanç ilişkisi hakkında erkeklere göre daha farklı düşünmesinin sebebi, kadınların daha duygusal olmaları ve manevi desteğe daha fazla ihtiyaç duymaları olabilir. Literatürde genel anlamda kadınların olumlu dinî başa çıkma yöntemlerine daha çok başvurdukları,<sup>35</sup> COVID-19 salgını sürecinde de kadınların olumlu dinî başa çıkma yöntemlerini erkeklere göre daha fazla kullandıkları,<sup>36</sup> bu süreçte kadınların dinî inançlarında olumlu değişimler olduğu ve

<sup>31</sup> Mehmet Emin Kalgı, "Covid-19 Salgınına Yakalanan Kişilerde Dindarlık ve Dinî Başa Çıkma", *Marife* 21/1 (2021), 146.

<sup>32</sup> Muhammet Karaosman, "Kur'an'dan Hareketle Doğal Âfetlerin ve Salgın Hastalıkların İlahî Bir Ceza Olarak Nitelendirilmesi Sorunu", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/3 (ts.), 116.

<sup>33</sup> Talip Küçükcan - Ali Köse, *Doğal Âfetler ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000); Mehmet Baki Bilik, "Depremleri Anlamlandırma ve Açıklama Biçimlerinin Sismik Risk Azaltma Süreçlerine Etkisi Açısından 2011 Van Depremleri", *Resilience* 3/2 (2019), 233.

<sup>34</sup> Mehmet Emin Kalgı, "Koronavirüs Salgını ve Dindarlıkla İlgili Yapılmış Ampirik Çalışmaların Analizleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2021), 125.

<sup>35</sup> Nevzat Gencer - Muammer Cengil, "Travma Sonrası Büyüme ve Din", *Dindarlık, Kişilik ve Ruh Sağlığı*, ed. Nevzat Gencer, Muammer Cengil (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020), 339.

<sup>36</sup> Mebrure Doğan - Faruk Karaca, "Covid-19 Salgın Sürecinde Aktif Çalışan Sağlık Çalışanlarında Ölüm Kaygısı ile Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55 (2021), 340.

manevi destek alma ihtiyacını daha fazla hissettikleri ortaya konulmaktadır.<sup>37</sup>

Araştırmada fakülte değişkeninin COVID-19 salgını ve inanç ilişkisini yordadığı, genel olarak İlahiyat Fakültesi'nde okuyan öğrencilerin COVID-19 salgını ve inanç ilişkisi hakkında en yüksek puanları, Sağlık Bilimleri ve Tıp Fakülteleri'nde okuyan öğrencilerin ise en düşük puanları verdikleri belirlenmiştir. İlahiyat Fakültesi'nde okuyan öğrencilerin COVID-19 hastalığının kaderde yazılı olduğunu, Allah'ın bir imtihanı/ibreti olduğunu, COVID-19 hastalığı ile mücadelede sabrın ve tevekkülün önemli bir dinî başa çıkma aracı olduğunu diğer fakülte-lerde okuyan öğrencilerden daha fazla düşündükleri görülmektedir. Bunun sebebi olarak İlahiyat Fakültesi'nde okuyan öğrencilerin diğer fakültelerde okuyan öğrencilere göre daha fazla din eğitim-öğretimi yapmaları, buna bağlı olarak zihin ve duygu dünyalarındaki bu birikimin bir musibet ve salgın karşısındaki tavırlarını etkilemesi olabilir. Sağlık çalışanlarıyla yapılan bir araştırmada da katılımcıların cevaplarında COVID-19'un ortaya çıkmasının ve yayılmasının doğal yollarla olduğu ilk sırada yer alırken (%35,2), virüsün ilahî bir uyarı olduğu yönündeki görüş üçüncü sırada (%16,7) yer almaktadır.<sup>38</sup>

db | 305

Araştırmada katılımcıların mezun oldukları lise değişkeninin COVID-19 salgını ve inanç ilişkisini yordadığı, tüm sorularda AİHL mezunu katılımcıların diğer liselerden mezun olmuş katılımcılardan daha fazla COVID-19 salgını ve inanç ilişkisini kurdukları tespit edilmiştir. AİHL mezunu katılımcıların COVID-19'a yakalanmanın kaderde yazılı olduğunu, COVID-19'un Allah'ın bir bela/cezası ile O'nun imtihanı/ibreti olduğunu diğer lise mezunu katılımcılara göre daha fazla düşündükleri belirlenmiştir. Buna bağlı olarak AİHL mezunları bu hastalıkla başa çıkmada sabrın, tevekkülün ve inancın etkili olacağını diğer gruplardan daha fazla düşünmektedirler. Ayrıca AİHL mezunu olan katılımcıların COVID-19 salgını nedeniyle sahip oldukları nimetlerin değerini daha fazla fark ettikleri ve dinî pratikleri hayatlarına daha fazla yansıtıkları tespit edilmiştir. Bu sonuçlar bireylerin bir musibet ve salgınla karşılaşmadan önce aldıkları din eğitiminin hem musibetin kaynağı hakkındaki görüşleri hem de bu süreçte verecekleri mücadele üzerinde etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum; bireyin önceden almış olduğu din eğitiminin onun zihin ve duygu dünyasını

<sup>37</sup> Veysel Karani Altun, "Dinin Salgın Hastalık Dönemlerindeki Eğitsel Rolü: Covid-19 Pandemisi Özelinde Bir Araştırma", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 11 (2021), 100.

<sup>38</sup> Doğan - Karaca, "Covid-19 Salgın Sürecinde Aktif Çalışan Sağlık Çalışanlarında Ölüm Kaygısı ile Dinî başa çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", 341.

şekillendirmesi, çeşitli karşılaştırmalara imkân tanınması ve daha dayanıklı bir ruh hâline sahip olmasından kaynaklanabilir.”. COVID-19 salgını sürecinde din eğitimi ile dinî başa çıkmanın araştırıldığı bir çalışmada da din eğitimi alanların almayanlara göre daha yoğun bir şekilde dinî başa çıkma etkinliklerine katıldıkları tespit edilmiştir.<sup>39</sup> Başka bir çalışmada da bireylerin dinî bilgi düzeyi ile stresle başa çıkma yöntemleri arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin olduğu, bireylerin dinî bilgi seviyesi yükseldikçe stresle başa çıkma yöntemlerinin de güçlendiği ortaya konulmaktadır.<sup>40</sup>

Katılımcıların kendileri için kabul ettikleri dindarlık tanımının onların COVID-19 salgını ve inanç ilişkisi hakkındaki görüşlerini yordadığı, kendilerini dindar olarak tanımlayan katılımcıların diğer gruplardan daha fazla COVID-19 salgını ve inanç ilişkisi kurdukları tespit edilmiştir. Kendilerini dindar olarak tanımlayan öğrencilerin COVID-19 sebebiyle manevi yönlerinin daha fazla arttığını, COVID-19’un insanların inançlarının samimiyetini ölçmek için bir fırsat olduğunu, COVID-19’un Allah’ın insanlara verdiği bir bela/ceza, Allah’ın bir imtihanı, ibreti ve kıyametin alameti/habercisi olduğunu diğer gruplardan daha fazla düşündükleri belirlenmiştir. Kendilerini dindar olarak tanımlayan katılımcıların COVID-19’u Allah’ın bir cezası ve imtihanı olarak görmelerinin sebebi, insanlığı bu denli aciz bırakan bu felaketi sadece doğal nedenlere bağlayarak dinden alınabilecek desteği sınırlandırmak istememelerinden kaynaklanabilir.<sup>41</sup> COVID-19 salgını sürecinde dindarlık ve ölüm kaygısı konusunun işlendiği bir çalışmada, insanların bu çetin hastalıkla ve psikolojik etkileriyle başa çıkabilmeleri için dinin ciddi bir işlev görebileceği ve rehabilite edici bir rol üstlenebileceği ifade edilmektedir.<sup>42</sup> Benzer bir bulgu olarak, COVID-19 salgını sürecinde en ağır yükü omuzlayan sağlık çalışanlarından COVID-19 hastalığını geçirenlerin bu durumla başa çıkmak için dinî-manevi pratiklere yönelmelerinin %80 oranında olduğu ortaya konulmuştur.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Veysel Karani Altun, “Din Eğitimi Açısından Dindarlık ve Olumlu Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 547.

<sup>40</sup> Büşra Nur Yüksel, “Dindarlık ve Stresle Başa Çıkma Yöntemleri İlişkisi: İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (Haziran 2019), 80.

<sup>41</sup> Doğan - Karaca, “Covid-19 Salgını Sürecinde Aktif Çalışan Sağlık Çalışanlarında Ölüm Kaygısı ile Dinî başa çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma”, 346.

<sup>42</sup> Fatih Kandemir, “Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında Covid-19 Pandemi Neslinin Dindarlık ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (2020), 126.

<sup>43</sup> Gürsu - Bayındır, “Covid-19 Hastalığını Geçiren Sağlık Çalışanlarının Başa Çıkma Sürecinde Din Ve Maneviyat”, 212.

Başka bir araştırmada da COVID-19 hastalığına yakalananların dua etmek, namaz kılmak ve Kur'an okumak gibi dinî ibadetlere yöneldikleri ifade edilmektedir.<sup>44</sup>

Kendilerini dindar olarak tanımlayan öğrencilerin bu hastalıkla başa çıkmada sabrın, tevekkülün ve inancın etkili olacağını, COVID-19 hastalığına yakalanan kimsenin tedavi görmesini dinî açıdan gerekli gördükleri, COVID-19 bulaşının yayılmasını engellemek için ahlaki sorumlulukla hareket edilmesi gerektiğini ve virüslü bireyin tedbirli davranmayıp virüsü insanlara bulaştırmasının kul hakkı olduğunu daha fazla düşündükleri tespit edilmiştir. Bunun sebebi olarak hastalık ve ölüm gibi stres ve acı veren durumlar karşısında dinî ve manevi öğelerin bireyi olumlu yönde desteklemesi olabilir. Literatürde genel anlamda zorluklarla başa çıkma sürecinde bireyler için dinî uygulamalara başvurmanın önemli bir paya sahip olduğu, bireylerin dinî başa çıkma stratejileri içerisinde en çok duaya başvurdukları tespit edilmiştir.<sup>45</sup> Özel olarak ise COVID-19 sebebiyle bir yakını kaybeden bireylerin dua, sabır, ahiret ve kader inancı şeklindeki olumlu dinî başa çıkma yöntemlerine başvurdukları ifade edilmektedir.<sup>46</sup> COVID-19 sürecinde ölüm kaygısı ve dinî başa çıkma ile ilgili bir araştırmada da özel dindarlık algısı daha yüksek olan kişilerin olumlu dinî başa çıkma yöntemlerine daha fazla yöneldikleri ortaya konulmuştur.<sup>47</sup>

db | 307

Araştırmada katılımcıların kendileri için kabul ettikleri dindarlık tanımı ile üniversitede ve/veya üniversiteden önce gördükleri din eğitimi arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Buna göre İlahiyat Fakültesi'nde okuyan ve/veya İHL mezunu olan öğrencilerin kendilerini diğer gruplara göre daha fazla "dinin tüm gereklerini yerine getiren" veya "dinin gereklerini yerine getirmeye çalışan" biri olarak gördükleri belirlenmiştir. Bu durum bireylerin kendileri için kabul ettikleri dindarlık tanımı ile aldıkları din eğitimi arasındaki anlamlı ve pozitif ilişki olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda katılımcıların gördükleri din eğitiminin, kendileri için kabul ettikleri dindarlık tanımları ile COVID-19 salgını ve inanç ilişkisi arasında aracılık rolü üstlendiği söylenebilir. Araştırmada ortaya çıkan sonuçlar ışığında din eğitimi gören bireylerin dindarlık kabullerinin ve kendilerine yönelik

<sup>44</sup> Kalgi, "Covid-19 Salgınına Yakalanan Kişilerde Dindarlık ve Dinî Başa Çıkma", 147.

<sup>45</sup> Sema Karagöz, "Remisyon Sürecindeki Lösemi Tanılı Çocukların Anne-Babalarının Başa Çıkma Süreçlerinde Dinin Rolü", *Hittit İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2021), 710.

<sup>46</sup> Said, "Covid-19 Nedeniyle Yakınlarını Kaybeden Bireylerde Yas Süreci ve Dinî Başa Çıkma", 441.

<sup>47</sup> Doğan - Karaca, "Covid-19 Salgın Sürecinde Aktif Çalışan Sağlık Çalışanlarında Ölüm Kaygısı ile Dinî başa çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", 344.

tanımlamalarının pozitif etkilendiği, salgın dönemlerinde ve musibetler karşısında da dindar kişiliklerinin devreye girdiği ifade edilebilir. Çünkü yapılan araştırmalar, içten bir inanca sahip olan bireylerin genelde psikolojik bakımdan daha iyi durumda olduklarını ve endişe, stres, bunalım gibi olumsuz durumlara karşı da daha dirençli olduklarını ortaya koymaktadır.<sup>48</sup> COVID-19 salgını döneminde dinin eğitsel rolü üzerine yapılan bir araştırmada, bilhassa salgın sürecinde dinin birey ve toplum için eğitsel bir rolünün olduğu ve insanın dönüşümünde dinin ciddi bir etkisi olduğu üzerinde durulmaktadır.<sup>49</sup> Zira insanın kendisine sorduğu sorularda ve hayatı anlamlandırmasında din eğitimi bireye anlam katmakta<sup>50</sup> ve zihni çıkarsamalar yapmasını sağlamaktadır.<sup>51</sup>

COVID-19 hastalığını geçirme durumunun üniversite öğrencilerinin inanç ve COVID-19 salgını ilişkisi hakkındaki görüşlerini etkilemediği, bu hastalığı geçiren ve geçirmemiş olan katılımcıların COVID-19 salgını ve inanç ilişkisi ile görüşlerinin farklılaşmadığı tespit edilmiştir. Ancak bir yakını bu hastalığı geçiren ve COVID-19 sebebiyle bir yakını vefat eden katılımcıların “virüslü bireyin tedbirli davranmayıp virüsü insanlara bulaştırmasının kul hakkı olduğu” hakkındaki görüşe sahip oldukları belirlenmiştir. Bunun sebebi olarak hastalık ve ölüm gibi elem verici bir olayın sebebi olan COVID-19 hastalığının yayılmasında, insanların sorumluluğunu daha yakından ve derinden hissetmiş olmaları gösterilebilir.

Hastalık, salgın ve virüs gibi durumları dinî açıdan anlama, anlamlandırma ve bunlara yönelik tutumların geliştirilmesinde din anlayışı, kader ve kötülük yaklaşımlarının etkin olduğu gözlemlenmiştir. Din anlayışında olduğu gibi kader ve kötülük yaklaşımlarının farklı olması söz konusu tutumları da farklılaştırmaktadır. Tersten bakılacak olursa din anlayışı ve meselelere ilişkin yaklaşım ve tutumlardan bireylerin aldığı din eğitiminin niteliği ve niceliğine dair veriler elde edilebilir. Hastalık gibi durumlara karşı yapılan teolojik açıklamalarda genelde imtihan olgusu üzerinden yaklaşım sergilenmektedir. Allah'ın evreni ve içindeki varlıkları yarattığı ve ona sünnetullah olarak adlandırılan

<sup>48</sup> Mustafa Köylü, “Dinin Ruh ve Beden Sağlığı Üzerindeki Etkisi”, *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, ed. Nurullah Altaş – Mustafa Köylü, 101-126, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 103; Suat Cebeci, *Dini Danışma ve Rehberlik* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012), 104.

<sup>49</sup> Altun, “Dinin Salgın Hastalık Dönemlerindeki Eğitsel Rolü”, 101.

<sup>50</sup> Yurdagül Mehmedoğlu, *Erişkin Bireyin Kendilik Bilinci* (İstanbul: Dem Yayınları, 2005), 125.

<sup>51</sup> Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Gün Yayıncılık, 1998), 28.

temel ilkeler kapsamında gerçekleşen bu tür olaylar karşısında insanın konumu ve etkinliği üzerinde farklı anlayışlar bulunmaktadır. İnsan iradesi ve özgürlüğünü ön plana çıkaran yaklaşımlarda bireyin olaylardaki etkisi vurgulanırken Tanrının mutlaklığı üzerinde yoğunlaşan anlayış, bireyi pasif ve mahkûm konumda görmektedir. Kesişim alanında bulunan bu meseleler üzerinde daha somut verilerin elde edilmesi için kelam, din psikolojisi, din eğitimi ve din sosyolojisi alanı uzmanlarının ortak çalışmalar yapması gerekli görünmektedir.

### KAYNAKÇA

- Akbulut, Ahmet. "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 33/1 (1992), 129-156.
- Altun, Veysel Karani. "Din Eğitimi Açısından Dindarlık ve Olumlu Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/2 (2021), 549-571.
- Altun, Veysel Karani. "Dinin Salgın Hastalık Dönemlerindeki Eğitsel Rolü: Covid-19 Pandemisi Özelinde Bir Araştırma". Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi 11 (2021), 89-103.
- Angın, Yasemin. "Covid-19 Pandemi Sürecinden Geçerken Sağlık Çalışanlarında Dini Başa Çıkma ve Psikolojik Sağlamlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 25/1 (2021), 331-345.
- Aydın, Cüneyd. "Kader İnancının Savunma Mekanizması ve Dini Başa Çıkma Kavramları Açısından Değerlendirilmesi". Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 18/35 (30 Haziran 2019), 101-122. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.469645>
- Ayten, Ali vd. "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 12/2 (2012), 45-79.
- Bağdâdi, Ebû Mansûr Abdulkâhir. Usûlu'd-dîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Bilgin, Beyza. Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi. Ankara: Gün Yayıncılık, 1998.
- Bilik, Mehmet Baki. "Depremleri Anlamlandırma ve Açıklama Biçimlerinin Sismik Risk Azaltma Süreçlerine Etkisi Açısından 2011 Van Depremleri". Resilience 3/2 (2019), 229-237.
- Bulut, İsmail. "Kader Engellilik İlişisine Kelami Bir Yaklaşım". Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 43 (05 Temmuz 2015), 20-51.
- Büyüköztürk, Şener vd. Bilimsel araştırma yöntemleri. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 27. Basım, 2019. <https://doi.org/10.14527/9789944919289>
- Çelik, Celaleddin. "Teodisenin Sosyolojisi: Toplumsal Süreçlerle İlişkisi İçinde Teodise Konusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım". Bilimname 13/2007 (2007), 2.
- Daniel T. Gilbert - Cooper, Joel. "Social Psychological Strategies of Self-deception." Self Deception and Self Understanding. ed. M. W. Martin. New York: University Press of Kansas, 1985.
- Doğan, Mebrure - Karaca, Faruk. "Covid-19 Salgın Sürecinde Aktif Çalışan Sağlık Çalışanlarında Ölüm Kaygısı ile Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma". İlahiyat Tetkikleri Dergisi 55 (2021), 327-351.
- Ekşi, Halil. Başaçıkma, Dini Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2001.
- Eş'ari, Ebu'l-Hasan. el-İbâne an usûli'd-diyâne. Beyrut, Dâr-u İbn Zeydün li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî., t.y.
- Eş'ari, Ebu'l-Hasan. Kitâbu'l-Luma' fi'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida'. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1953.

- Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. Risâle ila ehli's-sağr. Şam: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1988.
- Gencer, Nevzat - Cengil, Muammer. "Travma Sonrası Büyüme ve Din". Dindarlık, Kişilik ve Ruh Sağlığı. ed. Nevzat Gencer, Muammer Cengil. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020.
- Gürsu, Orhan - Bayındır, Salih. "Covid-19 Hastalığını Geçiren Sağlık Çalışanlarının Başa Çıkma Sürecinde Din Ve Maneviyat". Turkish Academic Research Review 6/1 (2016), 181-220.
- Kâdi Abdülcebbar. el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012.
- Kâdi Abdülcebbar. Şerhu'l-usûli'l-hamse. thk. Abdulkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.
- Kalgı, Mehmet Emin. "Covid-19 Salgınına Yakalanan Kişilerde Dindarlık ve Dini Başa Çıkma". Marife 21/1 (2021), 131-150.
- Kalgı, Mehmet Emin. "Koronavirüs Salgını ve Dindarlıkla İlgili Yapılmış Ampirik Çalışmaların Analizleri". Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 53 (2021), 111-132.
- Kandemir, Fatih. "Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında Covid-19 Pandemi Neslinin Dindarlık ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma". Tokat İlmîyat Dergisi 8/1 (2020), 99-129.
- Karaosman, Muhammet. "Kur'an'dan Hareketle Doğal Afetlerin ve Salgın Hastalıkların İlâhî Bir Ceza Olarak Nitelendirilmesi Sorunu". Tefsir Araştırmaları Dergisi 4/3 (ts.), 98-120.
- Kenneth I. Pargament vd. "Religion the Problem Solving Process, Theree Styles of Coping". Journal for the Scientific Study of Religion 27/1 (1998).
- Kuşat, Ali. "Psikolojik Bir Olgu Olarak Kendini Aldatma ve Dini İnançla İlişkisi". Dini Araştırmalar 3/8 (Haziran 2000), 97-116.
- Küçükcan, Talip - Köse, Ali. Doğal Afetler ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. Kitabü't-tevhîd. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM, 2002.
- Matürîdî, Ebu Mansûr. Te'vilâtü ehli's-sünne. thk. Fatma Yusuf el-Hiyemî. Beyrut: Resalah Publishers, 2004.
- Mehmedoğlu, Yurdagül. Erişkin Bireyin Kendilik Bilinci. İstanbul: Dem Yayınları, 2005.
- Özen, Yener - Gül, Abdulkadir. "Sosyal ve Eğitim Bilimleri Araştırmalarında Evren-Örneklem Sorunu". Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi 15 (2007), 394-422.
- Said, Sami. "Covid-19 Nedeniyle Yakınlarını Kaybeden Bireylerde Yas Süreci ve Dini Başa Çıkma". İlahiyat Tetkikleri Dergisi 1/55 (2021), 421-444.
- Sami, Said vd. "COVID-19 Sürecinde Gençlerde Hayatın Anlamına Yönelik Değişim ve Dönüşümler". İlahiyat Akademi 12 (2020), 217-256.
- Sayılı, Uğurcan vd. "Coronavirüs (COVID-19) Salgını Döneminde İstanbul'da Ölüm Hızındaki Artış". Sağlık ve Toplum COVID-19 Özel Sayısı (2020), 77.
- Yapıcı, Asım. Ruh Sağlığı ve Din Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık. Adana: Karahan Yayınları, 2007.

# The Relationship between COVID-19 and Faith\*

İsmail BULUT\*\*  
Ahmet KOÇ\*\*\*

## Extended Abstract

COVID-19 is a reasonably new virus with many symptoms and sometimes fatal consequences. The virus spreads rapidly and mutates and has different effects on each individual, causing situations such as uncertainty, fear, and isolation. It may lead to a life and future anxiety or a fear of death, and as a result, individuals can experience meaninglessness or emptiness.

Individuals trying to make sense of physiological and psychological aspects seek new coping methods to overcome this stressful and challenging process with minor damage. For this reason, they use religious coping tools in their approach to the virus phenomenon, the prevention of the disease, and the treatment process. It is known that religious understandings of fate and evil effectively understand and interpret situations such as diseases, epidemics, and viruses and develop attitudes towards them from a religious perspective.

The different approaches of individuals on fate and evil differentiate these attitudes. Nonetheless, religious understanding of individuals and their approaches and attitudes towards problematic issues parallels the religious education. Theological explanations on conditions such as illnesses generally favor the phenomenon of the test. There are different understandings on the position and behavior of man in the face of such events, which take place within the scope of the basic principles Allah created the universe and the beings in it, called sunnatullah. In approaches that emphasize human will and freedom, the effects of individuals on events are emphasized. In the understanding that focuses on the absoluteness of God, the individual is seen as passive and doomed.

This study aims to determine the relationship between the COVID-19 and religious belief. It has been determined that research on COVID-19 and religion are descriptive of religious coping and the psychological and educational reflections of the epidemic. Based on the fundamental problem of how individuals' understanding of religion and beliefs approach the epidemic and disease, it was deemed necessary to

\* The permission of Hitit University Human Research Ethics Committee, dated 02/07/2021 and numbered 2021/73 was obtained for the collection of research data.

\*\* Corresponding Author, Assoc. Dr. Hitit University, Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic Sciences, Çorum, Turkey, [ismailbulut@hitit.edu.tr](mailto:ismailbulut@hitit.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0002-8588-1585>.

\*\*\* Corresponding Author, Assoc. Dr. Hitit University, Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic Sciences, Çorum, Turkey, [ismailbulut@hitit.edu.tr](mailto:ismailbulut@hitit.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0002-8588-1585>.



conduct a study examining the relationship between COVID-19 and faith and religious education. In this context, a questionnaire was applied to 344 students with the "COVID-19-belief relationship scale" in order to determine how the students studying at Hitit University evaluate the COVID-19 virus and the resulting medical, psychological, social, etc. situations in terms of belief. In our study, the data obtained from the questionnaire were analyzed with the quantitative analysis method using SPSS.

Considering the answers given by the participants, it has been determined that the way the epidemic was explained showed heterogeneity within the framework of the causality principle and in line with their social, cultural, and economic conditions. It has been expressed those impacts of situations such as epidemics, and natural disasters are inevitable in the human-religion relationship. Explanations in the religious context support the causality principle. Religious discourse suggests that disasters such as epidemics can be evaluated in the context of punishment and wisdom instead of living a life focused on human health and the world.

Even if the respondents thought that the virus was produced by humans in a laboratory environment, it was observed that they had an unchanging and written understanding of destiny and that even if the virus was artificial, it was a test from God. It was seen that the culture in which the participants grew up and the religious belief they acquired from their environment played an essential role in the evaluation of the epidemic-type situations, and at the same time, the religious life of the individual, the level of education and the environment in which they lived affected the perspective of the events.

In this study relationship between COVID-19, belief, and religious education was examined with the participation of university students. It was concluded that the participants' opinions, views, and convictions were affected by COVID-19 and religious education. It has been determined that individual religious sensitivities increased during the COVID-19 process, and belief was effective in protection from COVID-19 and healing from the disease.

To obtain a better understanding, it seems necessary that experts from the field of theology, psychology of religion, religious education and sociology of religion should conduct joint studies.

**Keywords:** Kalam, Religious Education, COVID-19, Coronavirus, Disease, Faith.



# OSMANLIDA FERASETİYLE PADİŞAHA YÖN VEREN BİR ŞEYHÜLİSLAM: ANKARARAVÎ MEHMED EMİN EFENDİ (ÖL. 1098/1687)

Ali Aslan TOPÇUOĞLU\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 28 Aralık 2021, **Kabul Tarihi:** 2 Mart 2022, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2022, **Atf:** Ali Aslan Topçuoğlu. "Osmanlıda Ferasetiyle Padişaha Yön Veren Bir Şeyhülislam: Ankararavî Mehmed Emin Efendi (Öl. 1098/1687)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022): 313-337.

<https://doi.org/10.33415/daad.1049456>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 28 December 2021, **Accepted:** 2 March 2022, **Published:** 31 March 2022, **Cite as:** Topçuoğlu, Aslan Ali. "A Shaykh Al-Islam Guiding the Sultan with Her Intuition in The Ottoman Empire: Ankaravî Mehmed Emin Efendi (Öl. 1098 /1687)". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/1 (March 2022): 313-337.

<https://doi.org/10.33415/daad.1049456>



## Öz

Doğduğu yere nispetle Ankaravî diye anılan Mehmed Emin Efendi, Osmanlı eğitim sisteminde farklı âlimlerden ilim tahsil etmiş, Sahn-ı Semân ve Süleymaniye medreselerinde müderrislik görevinde bulunmuştur. Ayrıca fetva eminiği ve farklı yerlerde kadılık yapan Mehmed Emin Efendi, Rumeli kazaskerliğine tayin edildikten sonra bu görevi esnasında Şeyhülislam Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin rahatsızlığı nedeniyle ona vekâlet etmiştir. 1685 yılında ikinci defa kazaskerliğe ve sonrasında Çatalcalı Ali Efendi'nin yerine şeyhülislamlık görevine getirilmiştir. Şeyhülislamlığı esnasında avcılığa düşkün olmasıyla bilinen IV. Mehmed'in devlet işlerinden uzak kalması ve cephelerden gelen kötü haberler sebebiyle onu asli göreviyle uğraşmaya ikna ederek muhtemel ayaklanmayı önlemede etkin bir rol üstlenen Mehmed Emin Efendi, bilhassa şeyhülislamlığı döneminde verdiği fetvaları "Fetâvâ-yı Ankaravî" adı altında toplamıştır. Diğer taraftan 1676'da Rumeli kazaskerliğinden azledildikten sonra Ankara'da ikamet ettiği dönemde Hanefî fıkıh âlimlerinden Timurtâşî'nin güvenilir kitaplardan derleyerek telif ettiği "Tenvîru'l Ebsâr" adlı eserine hâşiye

\* Doç. Dr., Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Trabzon, Türkiye, [aatopcuoglu@hotmail.com](mailto:aatopcuoglu@hotmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-7721-9751>.

yazmıştır. Bunun yanında tefsirle ilgili çalışmaları da bulunan Mehmed Emin Efendi, önceki dönemlerden almış olduğu dinî ilimlerdeki birikimiyle sonraki nesillere ilham kaynağı olan önemli simalardan biridir.

**Anahtar Kelimeler:** Fâkîh, Medrese, Şeyhülislam, Fetva, Hâşiye.

**A Shaykh Al-Islam Guiding The Sultan with Her Intuition in the Ottoman Empire: Ankaravî Mehmed Emin Efendi (Öl. 1098 /1687)**

**Abstract**

Mehmed Emin Efendi, who is known as Ankaravî about her birthplace, received knowledge from different scholars in the Ottoman education system and served as a professor in the Sahn-ı Semân and Süleymaniye madrassas. In addition, Mehmed Emin Efendi, a fatwa surety and a kadi in different places, was appointed as a judge in Rumelia. During this duty, he acted as the deputy of sheikh al-Islam Minkârîzâde Yahyâ Efendi due to his disease. In 1685, he was appointed as a judge for the second time and then as a sheikh al-Islam instead of Çatalcalı Ali Efendi. He was fond of hunting during his Shaykh al-Islam, IV. Mehmed Emin Efendi, who took an active role in preventing a possible uprising by convincing Mehmed to deal with his primary duty due to his staying away from state affairs and bad news from the fronts, gathered the fatwas he gave, especially during his sheikh al-Islam period under the name "Fetava-yi Ankaravî." On the other hand, after he was dismissed from Rumelia qazaskari in 1676, he wrote an annotation for his work called "Tenvîru'l Ebsâr", which was compiled from reliable books by Timurtaşî, one of the Hanafi fiqh scholars, while he was residing in Ankara. Mehmed Emin Efendi, who also has works on tafsir, is one of the important figures who inspired the next generations with her knowledge in religious sciences from previous periods.

**Keywords:** Faqih, Madressa, Shaykh al-Islam, Fatwa, Hashiye.

**Giriş**

İslam'ın erken döneminden itibaren toplumsal alanda oluşan ihtiyaçların sevkiyle fetva işleminin, İslam medeniyetinin gelişmesine bağlı olarak kurumsal bir niteliğe kavuştuğu, İslam hukuku literatüründe müstakil bölümlerde ele alındığı veya konuyla ilgili eserlerin oluşturulduğu görülmektedir.<sup>1</sup> Osmanlıda şeyhülislamlığın kuruluşu ve bu makama ilk kez tayin edilen kişiyle ilgili farklı görüşler ileri sürülmesine rağmen yıllarca Bursa kadılığı görevinde bulunan Molla Fenârî'nin (öl. 834/1431),<sup>2</sup> 828/1425 yılında Bursa müftülüğüne atanması, genellikle Osmanlı'da müftülüğün ve şeyhülislamlığın

<sup>1</sup> Fahrettin Atar, "Fetva", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/490.

<sup>2</sup> Hakkı Aydın, *İslam Hukuku ve Molla Fenârî* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1991), 45 vd.

başlangıcı olarak kabul edilmiştir.<sup>3</sup> Müftülerin aynı zamanda şeyhülislam olarak anıldığı<sup>4</sup> bu dönemde II. Murad tarafından yapılan atamayla Molla Fenârî, altı yıl şeyhülislamlıkla birlikte Bursa kâdılığı ve müderislik görevini yürütmüştür.<sup>5</sup> Kaynaklarda ilk şeyhülislam olarak anılması, esasen bu resmî görevle ilgilidir. Yoksa bu terimin, XVI. yüzyılda şeyhülislamlık makamının kazandığı anlamda kullanılmadığı açıktır.<sup>6</sup> Bu dönemde dinî ve hukukî bir niteliği olan müftülük makamının ortaya çıkmasında XV. yüzyıl başlarında oluşan dinî ve siyasî amillerin etkisinin olduğu bir vakiydir. Ancak şu var ki bunu XVI. yüzyılda bütün ilmiye teşkilatının temsilcisi vasfını taşıyan ve bu camiayı temsil eden şeyhülislamlık müessesesi ile eşdeğer görme imkânı yoktur. Esasen şeyhülislam unvanı, İstanbul müftüsüne özgü olarak kullanılmış ve Osmanlı Devleti'nin XVI. yüzyılın başlarında geçirdiği sosyal ve siyasî değişimin etkisiyle ehemmiyeti artmış, "Müftülenâm" olarak da adlandırılan şeyhülislamlık, zamanla meşihat ya da meşihat-ı İslamiyye şeklinde ifade edilmiştir. XVII. yüzyılda ise şeyhülislamlık, nüfuzu gittikçe artan bir kurum halini almıştır.<sup>7</sup> Şeyhülislamlığın öneminin artması münasebetiyle mühim devlet işlerinde vekil-i ruhanî makamında bulunan şeyhülislamların görüşlerinden istifade edilmesi teamülü oluşmuştur. Osmanlı kaynaklarında belirtildiğine göre en yüksek ilmiye makamı sahibi, XVII. yüzyıl sonlarına kadar genelde müftü unvanı taşıırken, XVIII. yüzyıldan itibaren onun yerine şeyhülislam tabiri umumileştirilmiştir.<sup>8</sup> Şeyhülislamlar için "Efendi" vasfı kullanılmakla birlikte soyunda "Bey" veya "Paşa" olanlara "Beyefendi" diye hitap edilmiştir.<sup>9</sup>

Osmanlı tarihinde şeyhülislamlığa atama, padişahla sadrazamı doğrudan ilgilendiren bir konu olarak görülmüştür. İlmiye mesleğinin belirgin bir düzeye geldiği XVI. yüzyılda şeyhülislamların tayini, belirli bir eğitim ve kariyer sahibi ilim erbabı kişiler arasından sadrazamın arzı ve padişahın tasdikiyle yapılmıştır. Bu atama işlemlerinde teamül,

<sup>3</sup> Müstakimzâde Süleyman Sâdettin, *Devhatü'l Meşayih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978), 3-4; İlmiye Sâlnâmesi, Haz. Seyyit Ali Kahraman- Ahmet Neziğ Galitekin- Cevdet Dadaş (İstanbul: İşaret Yayınları, 1998), 283; Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, tsz.), 1/314.

<sup>4</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti-ni İlmiye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 181.

<sup>5</sup> Abdulkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamları* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972), 1.

<sup>6</sup> Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2013), 174.

<sup>7</sup> Mehmet İpşirli, "Şeyhülislâm", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/92.

<sup>8</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, 182, 194.

<sup>9</sup> Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamları*, XLI.

Rumeli kazaskerliği görevinde bulunanların şeyhülislamlık makamına ataması yönünde olmuştur. Ancak önceki dönem uygulamalarına bakıldığında, kazasker veya kadı ya da müderris görevini ifa eden bir âlimin müftülüğe atandığı görülmektedir.<sup>10</sup> Nitekim Molla Fenârî, müderris ve Bursa kadısı iken Müftü olmuştur.<sup>11</sup> Yine Fahreddîn-i Acemî (öl. 865/1460) de Edirne’de müderrislikten müftülüğe getirilmiştir.<sup>12</sup> Şeyhülislamların belirlemede birinci derecede sadrazam müessir olduğu gibi sadrazamın azli hususunda da bazen şeyhülislamın müessir olduğu görülmektedir. Sadrazam, kazaskerler veya azledilmiş olan kazaskerler arasında kendisiyle anlaşabileceği birisini o makama tayinini yapmıştır. Bununla birlikte padişah, bazen sadrazama sormadan da kendi uygun gördüğü kazasker veya kazasker mâzullerinden birisini şeyhülislam yaptığı gibi sadrazamın mütaâlasını alarak yaptığı da olmuştur.<sup>13</sup> Bilhassa XVI. yüzyılın sonlarından itibaren ilmî kriterler yanında siyasî yönden de uyum şartı ön plana çıkarılmış, böylece padişahlar ve sadrazamlar, kendisiyle uyumlu çalışabilecekleri kişileri bu makama getirmeyi tercih etmişlerdir.<sup>14</sup>

316 | db

Şeyhülislamlar, kendisinden fetvası istenilen meseleleri, Hanefî fıkıhında “*mütûn-ı erbaa*” diye ifade edilen muteber kaynaklar ve bunların şerh ve haşiyeleri ayrıca diğer Hanefî kaynaklara müracaat ederek çözüme kavuşturmuşlardır. XV. yüzyılda Molla Hüsrev (öl. 885/1480), yıllarca kadılık ve kazaskerlik görevlerinin deneyimiyle önce fıkha dair *Çureru’l- ahkâm*” adlı muhtasar eseri yazmış, daha sonra Osmanlı muhitinde uzun süre kadıların başvurdukları yarı resmi bir hukuk metni işlevi görecek olan bu kitabını “*Dureru’l hukkâm*” adıyla şerh etmiştir.<sup>15</sup> Bu eser, Fatih Sultan Mehmed döneminden itibaren yürürlükte olmuştur.<sup>16</sup> XVI. yüzyılda ise İbrahim Halebî’nin (ö. 956/1594) “*Mülteka’l ebhûr*” adlı eseri, Osmanlı medreselerinde okutulan meşhur fıkıh kitabı olması<sup>17</sup> yanında Kanunî Sultan Süleyman döneminden itibaren Osmanlı Devleti’nin yarı resmi bir hukuk külliyyatını teşkil ederek sonradan gelen müftülerin işlerini kolaylaştırmıştır. Bu kaynaklar dışında Osmanlı şeyhülislamlarının bazıları verdikleri

<sup>10</sup> İpşirli, “Şeyhülislâm”, 39/92.

<sup>11</sup> Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamları*, 1.

<sup>12</sup> Cahit Baltacı, “Fahredîn-i Acemî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/82.

<sup>13</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, 196.

<sup>14</sup> İpşirli, “Şeyhülislâm”, 39/93.

<sup>15</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 204.

<sup>16</sup> Mehmet Akif Aydın, *Osmanlı Devleti’nde Hukuk ve Adalet* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 233.

<sup>17</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 247-248.

fetvaları derleyerek bir eser halinde ya bizzat bir araya getirmişler ya da toplatmışlardır ki bunlardan bir kısmı basılmıştır ve matbu olmayanları ise kütüphanelerde bulmak mümkündür.<sup>18</sup> Bu fıkıh/hukuk kitapları yanında fetva mecmuaları da hem müftüler hem de kadılar için başvuru kaynakları arasında yer almıştır. Özellikle Şeyhülislam Ebusuûd Efendi (öl. 982/1574), Zekeriyazade Yahya Efendi (öl. 1041/1681), Ankarâvî Mehmed Emin Efendi (öl. 1098/1687), Çatalcalı Ali Efendi (öl. 1103/ 1692) ve Yenişehirli Abdullah Efendi (öl. 1156/1743) fetva mecmuaları, âdeta yarı resmi birer yürürlük kaynağı olmuştur.<sup>19</sup> İşte ele alacağımız bu çalışmada yazdığı fetâva kitabıyla fikhî literatüre katkısı olan Ankarâvî Mehmed Emin Efendi'nin Osmanlı Dönemi hiyerarşisi içerisinde önemli görevlerde bulunması yanında ilmî ve sosyal içerikli hizmetleriyle İslam hukuk tarihinde müstesna bir yere sahip olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

### 1. Ailesi ve Eğitimi

1028/1629 Ankara doğumlu olan Mehmed b. Hüseyin er-Rûmî, XVII. yüzyıl Osmanlı şeyhülislamlarından kırk dördüncüsü olup yaşadığı dönemin önemli Hanefî fakihlerindedir.<sup>20</sup> Mehmed Emin Efendi, Ankara'da ticaretle uğraşan<sup>21</sup> ve aynı zamanda hukukçu olan Hüseyin Efendi'nin oğludur. Doğduğu yere nispetle Ankaralı anlamında "Ankaravî" / "Engûrî" ismiyle anılmaktadır.<sup>22</sup> Bu bakımdan kaynakların bir kısmında ismi "Mehmed Engûrî"<sup>23</sup> şeklinde geçerken bazısında "Mehmed Efendi"<sup>24</sup> bazısında ise "Mehmed Emin Efendi"<sup>25</sup> olarak yer alır. Hasan Efendi (Ankaravîzâde) adındaki oğlu da ilmî tedrisatını yaparak müderrislik görevinde bulunmuş ve Ankara kadısı iken

<sup>18</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, 181.

<sup>19</sup> Aydın, *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet*, 233.

<sup>20</sup> Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbillah ed-Dimeşkî el- Muhibbî, *Hülâsetü'l -eser fi terâcimi a'yânî'l -karnî'l- hâdî 'a'şer* (Beyrut: 1290), 4/ 314; İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hedi-yetü'l -'arifîn esmâ'ü'l- müellifin ve asârü'l- musannifin* (Beyrut: Dâru İhyâ-it Turasil Arabî, 1955), 2/ 300; Bursalı Mehmet Tahir Efendi, 1/396.

<sup>21</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyü'l fuzalâ*, nşr. Abdulkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 1/ 543; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmani*, çev. Seyyit Ali Kahraman (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 3/ 985; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi, 1988), 4/ 180; Tahsin Özcan, "Mehmed Emin Efendi, Ankaravî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/461.

<sup>22</sup> el-Muhibbî, *Hülâsetü'l -eser*, 4/314; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l müellifin terâcimü musannifi'l- kütübî'l Arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1414/1993), 3/ 246; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, 96.

<sup>23</sup> Kehhâle, *Mu'cemü'l müellifin*, 3/ 246; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lam Kâmûsu terâcim* (Beyrut: Daru'l İlm li'l Melayin, 2002), 6/103.

<sup>24</sup> Şeyhî, *Vekâyü'l fuzalâ*, 1/543; İlmiyye Sâlnâmesi, 395; Özel, *Hanefî Fıkah Âlimleri*, 322.

<sup>25</sup> Müstakimzâde, 73; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/396.

Cemaziyelâhir1104/Şubat1693 yılında vefat etmiş Osmanlı dönemi âlimlerinden biridir.<sup>26</sup> Bunun dışında ailesiyle ilgili kaynaklarda bir malumat bulunmamaktadır. Gençliğini ilim öğrenerek geçirmiş olan Mehmed Emin Efendi, ilk eğitimini babasından aldıktan sonra Ankara müftüsü Kırşehirli Mehmed Efendi'nin yanında bulunup ondan ilme ve irfana dayalı bilgiler almıştır.<sup>27</sup> Kaynaklarda onun aklî ve naklî ilimlerde özellikle fıkıh alanında temayüz ettiği ve tahsilini bitirdikten bir süre sonra da müderrisliğe başladığı konusunda görüş birliği mevcuttur.<sup>28</sup> Şimdi Mehmed Emin Efendi'nin müderrislikle başladığı Osmanlı Devleti kurumlarındaki görevlerine kısaca temas edeceğiz.

## 2. Osmanlı Kurumlarındaki Görevleri

### 2.1. Müderrislik- Kadılık ve Kazaskerlik

◊ **Müderrislik:** Mehmet Emin Efendi, tahsilini tamamladığında Osmanlı devrinin yirmi yedinci Şeyhülislâmı Zekeriyazâde Yahya Efendi'nin<sup>29</sup> yanında bir nevi stajyerlik yaptıktan sonra müderris olmuş,<sup>30</sup> keskin zekâsı ve ilimlere vukûfiyeti nedeniyle İstanbul'da "*mü-derrisîn-i kirâm*" /yüksek müderrisler zümresinden sayılmıştır.<sup>31</sup> Osmanlı Devleti'nde farklı medreselerde yaptığı on beş yıllık görevi sırasında ilmî hayata ve İslam âlemine önemli ölçüde katkıları olabilecek nitelikte hizmetlerde bulunmuştur. Osmanlı medreselerinde müderris olan kişi, önce hâşiye-i tecrid, miftah, kırklı hâriç, dâhil ve en son Sahn-ı Seman'da ders vermeye kadar yükselebilmektedir. Sahn-ı Seman, Fatih Sultan Mehmed tarafından yaptırılmış o dönemin en yüksek medresesidir.<sup>32</sup> Bunun ardından Kanuni Sultan Süleyman, dâru'l-hadis medreselerini kurmuş, daha sonraki süreçte Süleymaniye Medreseleri

<sup>26</sup> Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, 2/621; 3/985.

<sup>27</sup> Şeyhî, *Vekâyü'l fuzalâ*, 1/ 543.

<sup>28</sup> el-Muhibbî, *Hülâsetü'l -eser*, 4/314.

<sup>29</sup> 1553 İstanbul doğumlu olan Zekeriyazâde Yahya Efendi, genç yaşlarında dönemin âlimlerinden dersler alarak ulema arasında yerini almıştır. Daha sonra Osmanlı medreselerinde müderrislik yapmış, Anadolu ve Rumeli kazaskerliği görevinde bulunmuş ve birçok Osmanlı sultanıyla çalışma imkânı bulmuş olan Yahya Efendi, bu süre zarfında üç defa şeyhülislamlık makamına getirilmiş ve 1053/1644 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. Ayrıntılı bkz. Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, 60-63.

<sup>30</sup> Şeyhî, *Vekâyü'l fuzalâ*, 1/ 544; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, 96; Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, 322.

<sup>31</sup> el-Muhibbî, *Hülâsetü'l -eser*, 4/ 314; İlmîyye Salnâmesi, 395; Müstakimzâde, *Devhatü'l Meşayih*, 72; Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, 3/ 985; el-Bağdâdî, *Hediyetü'l- 'arifin*, 2/300; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstulâhatı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1992), 3/ 433; Kehhâle, *Mu'cemü'l müellifin*, 3/ 246.

<sup>32</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, 9, 18; Fahri Unan, "Sahn-ı Semân", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/532.

olarak tanınan bu medreselere yüksek rütbeli müderrisler tayin edilmiştir.<sup>33</sup> Ankaravî Mehmed Emin Efendi de tüm bu kademelerde görev yaparak en son Süleymaniye Medreseleri'nde ders vermiş, böylece bir müderrisin eğitim alanında ulaşabileceği en yüksek mertebeye ulaşmıştır.

XVIII. yüzyıl biyografi yazarlarından Şeyhî Mehmed Efendi (öl. 1144/1731), Mehmed Emin Efendi'nin müderrislik görevine dair kronolojik olarak şu bilgileri vermektedir: İlk önce Kırk Akçe Medresesi'nde görevlendirilmiş ancak kısa bir süre sonra bu görevden azledilerek Şevval 1060 /Ekim 1650'de ibtidâi hâric derecesiyle Nallı Mes-cid yakınında bulunan Mehmed Ağa Dârulhadisi'ne tayin edilmiştir. Bunun akabinde sırasıyla Şevval 1066/ Ağustos 1656'da Yusuf Paşa imamı Ebû Bekir Efendi yerine Pervîz Efendi Medresesi'ne tayin edilmiştir. Receb 1067/Nisan 1657'de Eyyüb Şeyhîzâde Abdüllâtif Efendi yerine Cezerî Kâsım Paşa Medresesi'ne atanması yanında kendisine "*fetvâ emînliği*"<sup>34</sup> görevi de verilerek terfi ettirilmiştir. Safer 1068/ Kasım 1657'de Malkaravî Mehmed Efendi yerine Sekbân Ali Medresesi'ne; aynı yıl Şa'ban ayında ise Halîfezâde Mustafa Efendi yerine Haydar Paşa Medresesi'ne tayin edilmiştir. Muharrem 1069/ Eylül 1658'de Nâkibzâde Seyyid Abdullah Efendi yerine Ayşe Sultan Medresesi'ne atanmış; Recep 1070/ Mart 1660'da Müezzinzâde Şeyh Mehmed Efendi yerine Sahn-ı Semaniye'nin birinde "*mihrâb-ı nişân tahkik*" görevine getirilmiş ve bu görevi iki yıl yürütmüştür. Safer 1072/Eylül 1661'de Şehlâ Abdülbâkî Efendi yerine Zâl Paşa Sultanî Medresesi'ne tayin edilmiştir. Yine aynı yıl Şevvâl 1072/Mayıs 1662'de Serbendîzâde İsmail Efendi yerine İsmihân Sultan Medresesi'ne müderrislik görevine getirilmiştir. Recep 1073/Şubat 1663'te ise Minkârîzâde damadı Mustafa Efendi yerine Süleymaniye Medreseleri'nden birine tayin olunarak ün kazanmıştır.<sup>35</sup>

◊ **Kadılık:** Osmanlı Devleti'ndeki şer'i mahkemelerde dinî ve hukukî tüm meseleler, Hanefî mezhebine göre Kadı tarafından yürütülmüştür. Aynı zamanda şehir ve kasabaların belediye işleri bugünkü

<sup>33</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlim ve Teşkilâtı*, 39-43.

<sup>34</sup> Fetva Emîni: Kanunî Sultan Süleyman'dan sonra ihdas edilmiş olan bu makam, şeyhülislam kapısındaki fetvâhânenin başında bulunan kişiye verilen bir ünvanıdır. Şeyhülislam'a sorulan dinî meselelerin fetvalarını hazırlama, dilekçeyle sorulan sorulara cevap verme ve şer'iyye mahkemeleri tarafından verilen ilâmları tetkik etme görevi bulunmaktadır. Ayrıntılı bkz. Mehmet Zeki Pakalın, "Fetva Emîni", *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971), 1/621; Ferit Develioğlu, "Fetvâ Emîni", *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1993), 263.

<sup>35</sup> Şeyhî, *Vekâyiü'l fuzalâ*, 1/544; ayrıca bkz. Müstakimzâde, *Devhatü'l Meşayih*, 72.



noterlik gibi vekâletnameler, alım-satım muamelelerinin tanzimi de bunlara aittir. Hükümetin mahalli herhangi bir iş hakkında göndermiş olduğu fermanların infaz ve tatbiki de yine kadıların görevleri arasındadır. Osmanlı Devleti'nin kuruluşu esnasında en büyük kadılık, ilk olarak İznik, sonra da Bursa kadılığı olup fethedilen yerlerde ise ikinci ve üçüncü derecelerde kadılıklar kurulmuştur.<sup>36</sup> Kadılık, aslında İslam devlet geleneğinde özgün bir yeri olan adlî ve mülkî işlerle ilgilenen bir görevli için kullanılan bir terimdir.<sup>37</sup> Kadılar, büyük ve küçük kazalarla sancak ve eyalet olmak üzere başlıca iki sınıftır. Son zamanlarda ilçe denilen ve mülkiye teşkilatımızda kullanılan kaza adı, herhangi bir ilçenin askerî işleri hariç olarak diğer idarî, hukukî ve mahalli işlerin kadılar tarafından görülmesi itibarıyla idarî teşkilâtımıza girmiş ve devam etmiştir.<sup>38</sup>

Medrese tahsili görüp bir âlimin yanında meslekî eğitime tabi tutulduktan sonra kâdıların atamaları yapılmıştır. Medreselerden çıkıp kazasker divanına mülâzemet edenler, müderris olmak istemeyip kadılık görevinde bulunmak isterlerse doğrudan kaza kadılıklarına tayin edildikleri gibi bir süre müderrislik görevinde bulunduktan sonra kâdi olmak isteyenler de müderrisliklerinin derecesine göre kaza, sancak veya eyaletlerden birinin kaza kadısı olarak tayin edilmişlerdir. Kaza kadılıkları, Rumeli, Anadolu ve Mısır'daki kazaların kadılıkları olmak üzere üç sınıftan oluşmuştur. Rumeli'de kadılık yapanlar Rumeli kazaskerleri defterinde kayıtlı olduğu için bunlar Anadolu kadılığına geçemeyip Rumeli'ndeki kazalarda terfi ederek kadılık görevinde bulunmuşlardır. Anadolu'daki kadılar için de aynı durum olduğunu söylemek mümkündür.<sup>39</sup> Osmanlı Dönemi'nde bir kadının geniş yetki alanı bulunduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, onun kadar bu yetkilerle donatılmış başka bir memurun da olduğu söylenemez.<sup>40</sup>

Osmanlı'da atama hiyerarşisi içinde Mehmed Emin Efendi, çeşitli medreselerde müderrislik yaptıktan sonra şer'î /hukukî hükümleri uygulayan ve yönetimin talimatlarını da icra eden bir makam olan kadılık<sup>41</sup> görevine terfi etmiştir. Bu çerçevede Sadrazam Köprülü Fâzıl

<sup>36</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, 91.

<sup>37</sup> İlber Ortaylı, "Kadı", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24/ 69.

<sup>38</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, 98.

<sup>39</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, 94, 98.

<sup>40</sup> Ortaylı, "Kadı", 24/ 69.

<sup>41</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, 91.

Ahmed Paşa (öl. 087/1676)<sup>42</sup> döneminde Rebülevvel 1074/Ekim 1663'de Hısmzâde Abdurrahim Efendi'nin vefatıyla boşalan Yenişehir Bölge Kadılığına tayin edilmiş ve yaklaşık on beş ay bu görevde kalmıştır.<sup>43</sup> Çünkü Recep 1075/Ocak 1665'te azledilerek yerine Menteszâde Ahmed Efendi getirilmiştir. Aynı yıl İstanbul'a döndüğünde ikinci kez "fetva eminliği" görevine getirilmiştir. Cemâziyelâhir 1076/Aralık 1665'te Fâzıl Süleyman Efendi'nin üzerine Pınarhisar ve Keşân kazalarının arpalıkları;<sup>44</sup> Şevvâl 1077/Mart 1667'de ise selefi olan Damat Efendi yerine Bursa kadılığı ve arpalığı kendisine verilmiştir. Ancak bu görevi kabul etmekle birlikte yerine bir vekil gönderilmesini isteyerek fetvâ emînliği görevine devam etmiştir. Ne var ki Cemâziyelâhir 1078/Kasım 1667'de bu görevinden azledilerek yerine Galata kadısı Çavuşzâde Osman Efendi naklen atanmıştır.<sup>45</sup>

Rebülâhir 1079/Eylül 1668 yılında Bosnevî Abdullah Efendi yerine doğum yeri Ankara'ya kadı tayin edilerek kendisine arpalık tahsis edilen Mehmed Emin Efendi, Receb 1080/Kasım 1669'da aynı yılın Şevvâl ayından geçerli olmak üzere selefi Damad Efendi yerine Mısır kadılığına getirilmiş, arpalıklar da mevleviyyet Salih Paşa İmamı İsmail Efendi'ye verilmiştir. Diğer taraftan Receb 1081/Kasım 1670 yılında ise Hamîd Efendi yerine Mekke kadılığına atandığında mevcut görevinin Çatalcalı Ali Efendi'ye (öl. 1103/1692) tevcih edildiğine dair ferman gönderilmiş ancak bu ferman eline geçmeden önce İstanbul'a çağrılmıştır. Mekke kadılığı ise Esîrî'nin kardeşi Mustafa Efendi'ye tevcih edilmiştir. Safer 1082/Haziran 1671'de Es'adzâde Seyyid Mehmet Saîd'in yerine İstanbul kadılığına tayin olunmuştur.<sup>46</sup> Böylece Mehmed Emin Efendi'nin yaklaşık on yıllık bir süre kadılık görevini başarılı bir şekilde ifa etmiş olması, esasen onun daha büyük ve ehemmiyetli görevlerin de üstesinden gelebileceğini göstermiştir.

<sup>42</sup> Köprülüzade Fâzıl Ahmed Paşa diye de anılan Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa, Osmanlı Devleti'nde IV. Mehmed zamanında on beş yıl sadrazamlık yapmış bir devlet adamıdır. Bkz. Abdulkadir Özcan, "Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 22/260.

<sup>43</sup> Şeyhî, *Vekâyiü'l fuzalâ*, 1/ 544; ayrıca bkz. İlmiyye Sâlnâmesi, 395; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, 96.

<sup>44</sup> Arpalık: Osmanlı'da devlet memurlarına hizmette buldukları süre zarfında maaşlarına ilâve olarak ya da görevden ayrıldıktan sonra bir nevi emekli maaşı şeklinde tahsis edilen gelir anlamında bir terimdir. Ayrıntılı bkz. Cahit Baltacı, "Arpalık", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3/ 392.

<sup>45</sup> Şeyhî, *Vekâyiü'l fuzalâ*, 1/ 544; ayrıca bkz. Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, 96.

<sup>46</sup> Şeyhî, *Vekâyiü'l fuzalâ*, 1/ 544; ayrıca bkz. Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, 3/ 985; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, 96; ancak Müstakimzade, s. 72 ve İlmiyye Sâlnâmesi, s. 395'de Mehmed Emin Efendi'nin sadece Yenişehir, Bursa, Mısır ve İstanbul kadılıkları belirtmektedir.

Osmanlı devletinde kadılığın dereceleri yüzyıllara göre kısmen değişse de tüm derecelendirmelerde İstanbul kâdılığı ilk sırada yer almıştır. Bundan sonra Mekke ve Medine (Haremeyn) kadılığı, Bursa, Edirne, Mısır, Şam gibi beldelerin kadılığı gelmektedir. Böyle önemli yerlerin kadılıklarına “*Eyalet kadılığı*” veya “*Mevleviye*” denilmiş ve buralarda çalışma süresi bir yıl olarak belirlendiği için görevli kişi azlolunarak başka bir yere tayin edilmiştir.<sup>47</sup> Mehmed Emin Efendi de kadılık görevi sırasında Bursa, Mısır, Mekke (göreve başlamadan çağrılmış olsa da) ve İstanbul kadılığı gibi oldukça önemli görevlere atanarak müderrislikte olduğu gibi kadılıkta da gelebileceği en önemli mevkilere gelmiştir. Daha sonra ise Osmanlı adli teşkilat içinde bulunan ve ilmiye mesleğinin en yüksek mertebelerinden biri kabul edilen<sup>48</sup> Anadolu ve Rumeli kazaskerliği görevlerine sırasıyla 1672 ve 1673 yıllarında getirilmiştir.<sup>49</sup> Ancak 1087/1676’da kazaskerliği görevinden azledilerek Murtazââbad, Yörükân (Ankara) ve Çukurcuk kazaları ilave edilerek Ankara kazası; 1681’de ise Galata kazası arpalık olarak kendisine tahsis edilen Mehmed Emin Efendi,<sup>50</sup> 1685’te ikinci defa Rumeli kazaskerliğine getirilmiştir.<sup>51</sup>

322 | db

◊ **Kazaskerlik:** Askerî sınıfın şer’î ve hukukî işlerine bakmakla görevli olan kazaskerlik, ilk defa I. Murat zamanında kurulmuş ve bu göreve ilk olarak Bursa kadısı Çandarlı Kara Halil Hayreddin Efendi atanmıştır.<sup>52</sup> Kazaskerlik, 885/1480 yılına kadar bir iken sınırların genişlemesi dolayısıyla iş yoğunluğunun artması sonucu bu tarihte Rumeli ve Anadolu kazaskerlikleri olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Osmanlı sınırlarının genişlemesine bağlı olarak farklı isimler altında kazaskerlikler ihdas edilmiş olmasına rağmen bunlardan bir kısmı lağvedilmiştir. Anadolu ve Rumeli kazaskerlikleri ise Osmanlı saltanatının kaldırılışına kadar varlığını sürdürmüştür. Kazaskerliğe mevleviyet denilen beş yüz akçe yevmiyeli büyük kadılıklardan gelinmiştir. XVI. yüzyılın ikinci yarısına kadar kazasker olabilmek için belirli bir tertip söz konusu olmamıştır. Ancak bu tarihten sonra Anadolu kadılığına Anadolu kazaskeri pâyesıyla İstanbul kadılığı yapanların atanmasına başlanmış

<sup>47</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilâtı*, 98-106.

<sup>48</sup> Kazaskerliğin kuruluşu Hz. Ömer’e dayandırılır. Bu konuda detaylı bkz. Ziya Kazıcı, *İslâm Müesseseleri Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991), 131.

<sup>49</sup> Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, 3/985; İlimiye Sâlnâmesi, 395.

<sup>50</sup> Özcan, “Mehmed Emin Efendi, Ankaravî”, 28/461.

<sup>51</sup> el-Muhibbî, *Hülâsetü’l -eser*, 4/314; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, 3/ 985; İlimiye Sâlnâmesi, 395; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 4/ 180; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, 96.

<sup>52</sup> Mehmet İpşirli, “Kazasker”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 25/141.

ve oradan da Rumeli kazaskerliğine terfi usulü tesis edilmiştir. Rumeli kazaskerliğinde bulunmuş olan kazaskerler, Anadolu'dan mâzul olanlar arasında göreve uygun birisi bulunmadığı takdirde tekrar Rumeli kazaskeri olarak atanmaları caiz görülmüştür. Kazaskerlik süresi ise diğer mevleviyetler gibi bir yıl olup o süreyi tamamlayan, kazasker mâzulü sayılarak yerine sırada olan başka biri tayin olunmuştur. Anadolu kazaskeri ise o makamın pâyesini alıp fiilen Anadolu kazaskeri olduktan sonra Rumeli kazaskerliği pâyesini alarak Rumeli kazaskeri olarak tayin olunmuştur. XVI. yüzyılın ikinci yarısından sonra ise Rumeli kazaskerleri şeyhülislam olarak tayin edilmiştir. XVI. yüzyılın ortalarına kadar kazaskerler, derece/protokol bakımından şeyhülislamların üstünde yer alırken Ebüsuûd Efendi'nin (öl. 982/1574) şeyhülislamlığından itibaren bu üstünlüğü kaybetmişlerdir; ancak XIX. yüzyılın ortalarına kadar Divan-ı hümayun üyesi olarak kalmışlardır.<sup>53</sup>

Mehmed Emin Efendi, Anadolu ve Rumeli olmak üzere iki kısma ayrılan kazaskerlik görevlerine getirilmiş ve böylece Osmanlı Devleti'nde saray protokolünde yer almış önemli bir isimdir. Onun bu göreve getirilişi kısaca şöyledir: Mehmed Emin Efendi'nin kazaskerlik görevi, İstanbul kadılığından Anadolu kazaskerliğine atanarak başlamıştır. Buna göre Muharrem 1083/ Mayıs 1672'de selefi Damat Efendi yerine Anadolu kazaskerliğine naklen atanmıştır. İstanbul kadılığından bu makama geçen Mehmet Emin Efendi'nin yerine ise selefi Hâmid Efendi İstanbul kadılığına getirilmiştir. Anadolu kazaskerliğindeki görevi yaklaşık on üç ay sürmüştür.<sup>54</sup> Rebûlevvel 1084/ Haziran 1673 yılında ise halefi Ali Efendi yerine Rumeli kazaskerliğine getirilmiş, Anadolu kazaskeri olarak ise selefi Es'adzâde Efendi tayin edilmiştir.<sup>55</sup> Mehmed Emin Efendi, Rebûlevvel 1084/ Temmuz 1673'te Rumeli kazaskerliği görevinde iken Şeyhülislam Minkârîzâde Yahyâ Efendi (öl.1609/1678) nörolojik bir rahatsızlık geçirdiğinde ona vekâlet etmiştir.<sup>56</sup>

Bu görevi, 14 Zilkade 1084/21 Şubat 1674 Çarşamba günü asâleten bu göreve atanan Çatalcalı Ali Efendi'ye devretmiş ancak kendisi Rumeli kazaskerliğine devam etmiştir.<sup>57</sup> Şeyhî Mehmed Efendi'nin belirttiğine göre Cemâziyelâhir 1087/Ağustos 1678'de Rumeli kazaskerliği görevi sona ermiş ve kendisine Ankara ve Çukurcuk kadılıkları

<sup>53</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, 155-157.

<sup>54</sup> Şeyhî, *Vekâyiü'l fuzalâ*, 1/544.

<sup>55</sup> Şeyhî, *Vekâyiü'l fuzalâ*, 1/544-545.

<sup>56</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV, 180; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamları*, 93, 96.

<sup>57</sup> el-Muhibbî, *Hilâsetü'l -eser*, 4/314-315.

verilmiştir. Muharrem 1092/Ocak 1681 tarihinde ise Musazâde Abdülbâkî Efendi mansıbı olan Galata kazası arpalığı verilerek Ankara kazası, mevleviyet Hatibzâde Ahmet Efendi'ye tevcih edilmiştir.<sup>58</sup> Cemâziyelevvel 1096/ Nisan 1685 tarihinde Esîrî'nin kardeşi Mustafa Efendi yerine ikinci defa Rumeli kazaskerliğine getirilmiş ve Galata kazası arpalığı bu kez Derdârî Şeyhzâde Abdulğânî Efendi'ye verilmiştir.<sup>59</sup> Mehmet Emin Efendi, ikinci kez atandığı Rumeli kazaskerliği görevine yaklaşık bir buçuk yıl devam ettikten sonra ilmiye sınıfının en üst makamı kabul edilen şeyhülislamlığa getirilmiştir.<sup>60</sup>

## 2.2. Şeyhülislamlık

### ◊ Minkârîzâde Yahyâ Efendi'ye Vekâleti

Mehmed Emin Efendi, Rebûlevvel 1084/Haziran 1673'te Rumeli kazaskerliğine atandıktan on beş gün sonra Şeyhülislam Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin rahatsızlanarak Edirne'de dinlenmeye çekildiğinde onun görevini vekâleten sekiz ay yürütmüş fetva işlerinde ona yardımcı olmuştur.<sup>61</sup> Bu sürenin bitiminde ise vekâleten yürüttüğü bu görevi Zilkade 1084/Şubat 1674'te asâleten bu göreve atanan Çatalcalı Ali Efendi'ye devretmiştir. 1683 yılında Sadrazam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa (öl. 1095/1683) idam edildikten sonra azl ve uzatmalar hususunda devletin işleri iyice karışmış ve Mehmed Emin Efendi'nin Osmanlı'da en yüksek ilmiye makamı kabul edilen şeyhülislamlığa asâleten atanması ise Çatalcalı Ali Efendi'nin ayrılmasından sonra gerçekleşmiştir.<sup>62</sup>

### ◊ Şeyhülislamlığa Atanması ve Padişaha Yön Vermesi

Mehmet Emin Efendi'nin "*meşîhat makamına*" asâleten atanması dönemin siyasi ve ictimai yapısı yanında padişahın bazı alışkanlıkları ile ilgilidir. IV. Mehmed, 1648'de hükümdar olmuş bunun ilk sekiz yılı içerde ve dışarda cereyan eden mücadeleler içinde geçmiş, Köprülü Mehmed Paşa'nın (öl. 1072/1661) sadaretinden Viyana bozgununa kadar yirmi sekiz yıl rahat ederek avcılıkla uğraşmıştır. En sıkıntılı zamanlarda bile devlet işlerini ihmal edip avcılık tutkusunu sürdürmüş ve Avusturya cephesinden gelen kötü haberlere rağmen bu

<sup>58</sup> Şeyhî, *Vekâyiü'l fuzalâ*, 1/ 545; ayrıca bkz. Özcan, "Mehmed Emin Efendi, Ankaravi", 28/461.

<sup>59</sup> Şeyhî, *Vekâyiü'l fuzalâ*, 1/ 545.

<sup>60</sup> Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, 3/ 985; İlmîye Sâlnâmesi, 395; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 4/ 180; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, 96; Kehhâle, *Mu'cemü'l müellifin*, 3/ 246.

<sup>61</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 4/181; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, 93, 96.

<sup>62</sup> el-Muhibbî, *Hülâsetü'l -eser*, 4/314-315.

alışkanlığından geri adım atmamıştır. Bu itibarla IV. Mehmed, “*Avcı*” lakabı ile anılmıştır.<sup>63</sup> 1683 yılında başlatılan II. Viyana kuşatması kaybedilince başlangıçta Kara Mustafa Paşa’ya olan itimat sarsılmamış hatta IV. Mehmed ona kılıç ve kaftan göndermek suretiyle iltifatta bulunmuş<sup>64</sup> ancak daha sonraki süreçte Sadrazam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa idam edilmiştir. Bu sürecin devamında Osmanlı ordusu Estergon’da yenilmiş ve Budin kaybedilmiştir. Osmanlı Devleti’nin bu sıkıntılı durumundan faydalanmak ve XVII. yüzyılın ortalarında terk ettikleri Girit’in intikamını almak isteyen Venedikliler, karadan ve denizden Mora’yı ele geçirmişlerdir. Bu sırada Mora’da ve Yunanistan’ın bazı yerlerinde isyan eden halkın yardımından faydalanıp Preveze’yi kuşatmışlardır.<sup>65</sup>

Osmanlı toprakları bu şekilde kuzeyden ve güneyden bir işgale uğrarken, büyük bir mali kriz baş göstermiş, aynı zamanda Anadolu’da bir kısım kişilerce isyan başlatılmıştır. Padişah IV. Mehmet ise tüm bu olup bitenler karşısında umursamaz bir tavırla av tutkusundan vazgeçmemiştir. Bunun üzerine her taraftan padişah aleyhine sözler söylenmeye başlanmış ve ilmiye sınıfı da padişaha karşı cephe almıştır. Bu çerçevede IV. Mehmed, avlanmak üzere Davutpaşa’da bulunduğu sırada Evhad tekkesi şeyhi Hüseyin Efendi’yi Davutpaşa camisinde vaaz etmek üzere davet ettiğinde Hüseyin Efendi, “*nasihat kabul etmeyen bir adamın ayağına gitmek caiz değildir*” diyerek IV. Mehmed’in davetini kabul etmemiştir. Buna mukabil padişahın davetini reddetmeyen diğer bir şeyh Himmet-zâde Abdullah Efendi ise belirtilen camiye giderek hükümdar karşısında IV. Mehmed’in ava gitmesini bir beis olmadığını ancak her şeyin bir zamanı olduğunu belirterek çok acıklı bir konuşma yapmıştır. Ancak Padişah bu sözlere de aldırmış etmemiş, hatta şeyhülislam daha konuşurken ava gitmek üzere yola çıkarak, ‘gittiğim camilerde vaaz olmasın’ talimatını vermiştir. Bu tavır ise mevcut tansiyonu daha da yükseltmiştir.<sup>66</sup>

Böyle bir ortamda Rumeli’nin en önemli kapısı mahiyetinde olan Budin’in düşmesi haberi, toplumda infiale sebep olması üzerine padişah mevcut durumun görüşülmesi için dönemin şeyhülislamını davet ettiğinde Çatalcalı Ali Efendi, “*Bizim gelmemize ulemanın müsaadesi*

<sup>63</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 4/ 588-589.

<sup>64</sup> Silâhdar Mehmed Ağa, *Silahtar Tarihi* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 2/97.

<sup>65</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3/ 449-481; M. Cavit Baysun, “Mehmed IV”, *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993), 7/ 554.

<sup>66</sup> Silâhdar Mehmed Ağa, 2/ 245; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3/ 484-485; Baysun, “Mehmed IV”, 7/ 554.

*yoktur, emirleri ne ise bildirsinler*" diye haberini iletmiştir. Bu durum, IV. Mehmed'in ülkede ne kadar itibar kaybına uğradığını, halk nezdinde nüfuzunun azaldığını göstermektedir. Padişahın davetine icabet etmeyen bu yaklaşım sonucunda Çatalcalı Ali Efendi azledilerek yerine Rumeli kazaskeri Ankaravî Mehmed Emin Efendi getirilmiştir.<sup>67</sup> Mehmet Emin Efendi'nin huzur-ı humâyunda, "*hil'at-i beyza ve fetva'l-libâs olunması*" ve şeyhülislâmlık "*Hatt-ı Hümayun'un*"<sup>68</sup> eline verilmiş tarihi 8 Zilkade 1097/26 Eylül 1686 Cuma günüdür.<sup>69</sup> Bu tarih itibarıyla Mehmed Emin Efendi'nin yerine Rumeli kazaskerliğine Ebûsaidzâde Feyzullah Efendi (öl. 1110/1698)<sup>70</sup> tayin edilmiştir. Şeyhülislâmlıktaki selefi Çatalcalı Ali Efendi ise Haseki Ağa aracılığıyla Yalı Köşküne davet edilmiş ve Bostancıbaşı sandalıyla Bursa'ya gönderilmiştir.<sup>71</sup> Mehmet Emin Efendi'nin fetva makamına getirilişine dair Rüşdî Ahmed Efendi, "*Alim'ül-fikh Mehmed ve 'aleyhi'l-fetvâ 1097 / (Fetvâ vermek fikh âlimi Mehmed'e aittir)* veya "*Müftü'yi rüy-ı zemîn oldu Mehmed Emîn*"<sup>72</sup> 1097 (*Mehmet Emin yeryüzünün müftüsü oldu*)<sup>72</sup> şeklinde tarih düşmüştür.

326 | db

Osmanlı Devleti'nin çok kötü günler geçirdiğinin idrakinde olan Şeyhülislâm Mehmet Emin Efendi, bu çalkantılı sürecin oluşmasında padişahın devlet işlerine ilgisizliğini ve av tutkusundan kaynaklandığını bildiği için padişahı av sevdasından vazgeçirip devlet işlerine yönelmesini sağlamak onun ilk görevi olmuştur. Bu itibarla daha şeyhülislâmlık hil'atini giyer giyemez münasip bir lisanla konuya değinip şu tavsiyelerde bulunmuştur:

*"Padişahım lütfedip birkaç gün şikârdan<sup>73</sup> el çekip ya Yeni Saray'a ya da yalılardan birine teşrif buyurup şu dedikodu basılsın, yine zevkinizde olun; şikârdan el çekmeyip burada oldukça halkın söylentisi ek-sik olmaz, özellikle hudut işleri böyle olduğundan halkın kalbi kırıktır,*

<sup>67</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3/ 485-486; Ankaravî Mehmed Emin Efendi'nin şeyhülislâmlığa getirilmesi ile ilgili ayrıntılı bkz. Silâhdar Mehmed Ağa, 2/ 246-247.

<sup>68</sup> Silâhdar Mehmed Ağa, 2/ 247.

<sup>69</sup> Müstakimzâde, *Devhatü'l Meşayih*, 72; İsmail Yakıt, "Şeyhülislam Ankaravî Mehmed Efendi", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 51(Aralık 1987), 1987), 26.

<sup>70</sup> Yeniçerilerin ayaklanması üzerine tahtan indirilen IV. Mehmed'in yerine padişah olan II. Süleyman (öl. 1102/1691), 14 Şubat 1688'de Osmanlı devrinin kırk beşinci şeyhülislam Debağzâde Mehmed Efendi'nin (öl. 1114/ 1702) yerine Feyzullah Efendi'yi şeyhülislâmlığa atamıştır. Bkz. Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, 97-98; Özel, *Hanefî Fıkah Âlimleri*, 329.

<sup>71</sup> Silâhdar Mehmed Ağa, 2/ 287.

<sup>72</sup> Şeyhî, *Vekâyiü'l fuzalâ*, 1/ 545; Müstakimzâde, *Devhatü'l Meşayih*, 72; Müstakimzâde, *Devhatü'l Meşayih*, 72-73.

<sup>73</sup> Şikâr: av, avlanan hayvan, avlamak, avlanmak anlamlarına gelir. Bkz. Şemseddin Sâmî, "Şikâr", *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 781.

*bir yaramaz meydana çıkacak olursa ona uymaya fırsat bekliyorlar, sonra def'i müşkül olur, dilediklerini yaparlar*" diye nasihat yoluyla padişahın tahttan indirilme ihtimalini söyleyerek hükümdarı etkilemiştir. Bu tavsiye nitelikli sözleri dinledikten sonra IV. Mehmed ise *"Şikârdan vazgeçtiğini ve birkaç gün içinde Tersaneye geçeceğini"* söylemiştir.<sup>74</sup>

Böylece Mehmed Emin Efendi'nin şeyhülislamlık makamına getirilmesi Osmanlı Devleti'nin hem içerde hem de dışarda zor günler geçirdiği bir döneme rastlamaktadır. İsyancılar, şeyhülislamı kendilerine engel olarak gördüklerinden onu kendi eylemlerine yardımcı olmak için ikna çabaları ise sonuç vermemiştir. Hatta Şeyhülislam'ın IV. Mehmet'in yanında bile yer almayarak objektif kaldığı görülmektedir.<sup>75</sup>

### 2.3. Vefatı

Mehmed Emin Efendi, IV. Mehmed'in saltanatının son yılında meydana gelen karışıklıklarda padişahın oğlu Mustafa'nın (öl. 1115/1703) yerine kardeşi II. Süleyman'ın padişah olmasını desteklediyse de onun cülüsünü<sup>76</sup> göremeden 26 Zilhicce 1098/ 3 Kasım 1687'de yetmiş yaşında iken İstanbul'da vefat etmiş ve Çarşamba semtindeki Kovacı Dede/Koğacı Dede Camii hazîresine defnedilmiştir.<sup>77</sup> Böylece 27.09.1686'da atandığı şeyhülislamlık görevi bir yıl bir ay beş gün sürmüştür.<sup>78</sup> Mezar taşı kitabesinde ise şair Nazım Çelebi tarafından yazılan şu şiir yer alır:

Huve Hayy'ül Bâkî

Fâzıl-ı rûy-ı zemîn, müftî'i devr-i zemân

Mürşîd-i râh-ı hedâ, kutb-ı sipihr-i yakîn

Terk-i cihân eyleyüb, azm-i cinân eyledi

Ruh-ı revânî ola sidre-i cennet mekîn

<sup>74</sup> Silâhdar Mehmed Ağa, 2/ 247; ayrıca bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3/486.

<sup>75</sup> Yakıt, "Şeyhülislam Ankaravî Mehmed Efendi", 30.

<sup>76</sup> Cülüs: Hükümdarın ilk tahta çıktığı gün verdiği bahşıdır. Bkz. Develioğlu, "Cülüs", 147; başka bir ifadeyle padişahın ölümü veya tahttan indirmesi akabinde seçilen yeni hükümdar tarafından askerlerle memurlara verilen hediye için kullanılan bir tabirdir. Bkz. Pakalın, "Cülüs", 1/312.

<sup>77</sup> Şeyhi, *Vekâyü'l fuzalâ*, 1/545; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmani*, 3/ 985; İlmîyye Sâlnâmesi, 395; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 4/, 180; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, 96.

<sup>78</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* 3/ 494-495; 4/ 181; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, 96.



Söyledi tarihini hâtif-i gaybî Nazîm:

*“Müftî’i dehr idi hayf göçdü Mehmed Emin”*

Son mısra’ olan *“Müftî’i dehr idi hayf göçdü Mehmed Emîn”* ibâresi ebced rakamıyla hesaplandığı zaman vefat tarihi olan hicri 1097 yılını vermektedir.<sup>79</sup>

### 3. Eserleri

Mehmed Emin Efendi, bütün ilimlere hâkim, meşhur fetvaların sahibi, eşine az rastlanan ilmî niteliklere haiz önemli simalardan biridir.<sup>80</sup> Kaynaklarda dürüst, doğru sözlü, vakur, iyiliksever ve müşfik bir kişi olduğu belirtilir.<sup>81</sup> Arap dili ve edebiyat âlimi ve tarihçi el-Muhibbî (öl. 1111/1699), onun ilmî kişiliğine dair şu bilgileri vermektedir: “İlmî hükümler konusunda taviz vermemesi, hak ve hükümlerin cüzlelerini bilmedeki kudretiyle meşhurdur. Nakli ilimlere ve tashihâta vâkîf bir fakih olması yanında tercüme, izah ve sözlerden kaynaklanan bozulmaları düzelten bir kişi olmasıyla büyük bir ünü bulunmaktadır. Kısaca söylemek gerekirse son asırda ondan daha fakih biri gelmemiştir. Takrîr ve tahrîrde onun görüşlerinden daha isabetli hüküm veren olmamıştır. Onda her zaman suskunluk ve sükût hali hâkim ancak ilmi bir mevzu mevzubahis olduğunda adeta bardaktan boşanırcasına yağın bereketli bir yağmura dönüşen bir özelliğe sahip bir âlimdir.”<sup>82</sup>

#### 3.1. İlmî Eserleri

Osmanlı Devleti’nde çeşitli kademelerde görev alarak ilme hizmet eden Mehmed Emin Efendi, bunun yanı sıra telif eser yazmayı da ihmal etmemiştir. Bu kapsamda üç çalışması bulunmaktadır. Bunlardan biri, Osmanlı fetva literatüründe önemli bir yere sahip olan Fetâvâ-yı Ankaravî adındaki kitabıdır. İkincisi, fıkıh alanında Hanefî fakîhi Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşî (öl. 1006/1598) tarafından telif edilen Tenvirü’l Ebsâr adlı esere yazmış olduğu haşiyedir. Üçüncüsü ise Ayet’el- Kürsî’nin tefsiridir. Yazmış olduğu eserlerde Osmanlı Türkçesi dışında Arapça ve Farsça’yı kullanmış olması bu dillere ne kadar vakıf

<sup>79</sup> Şeyhî, *Vekâyiü’l fuzalâ*, 1/545; Müstakimzâde, *Devhatü’l Meşayih*, 73; İlmîyye Sâlnâmesi, 395; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/ 396.

<sup>80</sup> Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/ 396; İlmîyye Sâlnâmesi, 395.

<sup>81</sup> Şeyhî, *Vekâyiü’l fuzalâ*, 1/54; Müstakimzâde, *Devhatü’l Meşayih*, 73.

<sup>82</sup> el-Muhibbî, *Hülâsetü’l –eser*, 4/314.

olduğunu göstermektedir. Şimdi bu çalışmaların mahiyeti hakkında fazla ayrıntıya girmeden bilgi vereceğiz.

### 3.1.1. Fetâvâ-yı Ankaravî

Farklı meselelere dair verdiği fetvalar kadılar tarafından muteber görülen Mehmed Emin Efendi'nin şeyhülislâmlık zamanında verdiği fetvaların bir araya getirilmesiyle oluşan bu esere<sup>83</sup> "*Fetâvâ-yı Ankaravî*"<sup>84</sup> veya "*el-Fetâva'l-Ankaraviyye*" ya da "*Mecmû'a-i Fetâvâ*" / "*Mecmû'atü'l Fetvâ*" denmektedir.<sup>85</sup> Bu fetva kitabı, o dönem âlimleri tarafından çokça başvurulan bir fetva kitabı niteliği taşımakla birlikte kendisinden sonraki dönemlerde de bu özelliğini korumuş ve Mehmed Emin Efendi'ye "*meşhur fetvâların sahibi*" unvanını kazandırmıştır. Klasik fıkıh kitaplarının sistematiğine göre "*Kitâbü't-Tahâre*" ile başlayıp "*Kitâbü'l-Ferâiz*"le son bulan bu eser, elli "kitab"a, bunlar da fasıllar halinde alt bölümlere ayrılmıştır.<sup>86</sup> Dolayısıyla klasik fetva kitabı düzeninden ayrılmamakla birlikte gerek bazı konuları ele alması gerekse konulara ait teorik bilgiye yer vermemesi ya da çok az yer vermesi yönüyle diğerlerinden farklılık göstermektedir. Örneğin Fetâvâ-yı Hindiyye'de konu girişlerinde teorik bilgiler verildiği halde Fetâvâ-yı Ankaravî'de bu tarz bilgiye rastlanılmamaktadır.<sup>87</sup>

Arapça olarak kaleme alınan bu eserde önceki dönemin fetva kitaplarında yer alan soru- cevap tarzı dışına çıkılarak "soru" zikredilmeksizin sıkça karşılaşılan fikhî meselelerin cevapları kısaca belirtilmiştir. Bunun yanında her meselenin hükmü, Hanefî mezhebinin muteber fıkıh ve fetva kitaplarından aynen ya da özetlenmek suretiyle derlenmiş, son kısımda da bilginin alındığı kaynağa atıfta bulunulmuştur. Bu fetva kitabında, bilhassa evlenme, boşanma, vakıf, satım, kiralama, vekâlet, yargılama, şahitlik, dava ile ilgili kısımlara ayrıntılı yer verilmiştir. Bununla birlikte bölümlerin isabetli tespit edildiği söylenemez. Örneğin had suçlarına özel bir bölüm tahsis edildiği halde ayrı bir bölümde ele alınması gereken ta'zir suçları bu bölüme dâhil edilmiş; yine had suçları kapsamında ele alınması gereken hırsızlık suçuna

<sup>83</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 4/ 181; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, 96; Kehhâle, *Mu'cemü'l müellifin*, 3/ 246.

<sup>84</sup> el-Bağdâdî, *Hediyetü'l- 'arifin*, 2/300.

<sup>85</sup> Şeyhî, *Vekâyiü'l fuzalâ*, 1/545; Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, 3/ 985; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/396; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 4/ 181.

<sup>86</sup> Ahmed Akgündüz, "Fetâvâ-yı Ankaravî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/ 438.

<sup>87</sup> Kübra Nugay, *Şeyhülislam Mehmed Emin Ankaravî'nin Fetâvâ-yı Ankaravî Adlı Eserindeki Metodu (Aile Hukuku Örneğinde)*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012, 56.

ayrı bir bölümde yer verilmiş ve yol kesme gibi bazı had suçları da bu bölüme dâhil edilmiştir.<sup>88</sup> Ayrıca dönemsel ihtiyaçların sevkıyla hazırlandığı için tüm konulara yer verilmemesine rağmen yine de kitabın değindiği meseleler birbiriyle bağlantılı ve belirli bir dizgi gözetilerek ele alındığını söylemek mümkündür.<sup>89</sup> Fukaha arasında muteber görülen ve önceki dönemlerde şeyhülislamların kendi fetvalarından derledikleri fetâvâ kitaplarının aksine fikhî meselelerde genelde müftâbih görüşlerin toplandığı bu eserin çeşitli kütüphanelerde çok sayıda yazma ve matbu nüshası 1281/ 1864'te Mısır'da (Bulak) ve İstanbul'da iki cilt olarak basılmıştır. Toplamda 443+535 978 sayfeden ibaret olan, oldukça hacimli ve büyük boy bir kitaptır.<sup>90</sup> Eserin nesih ve ta'lik Arapça yazmaları İstanbul kütüphanelerinde, özellikle Süleymaniye (Hacı Beşir Ağa, 316; Pertevniyal 0 326/-326/2; Yahya Efendi. 157; Esat 545 ve 546; Halet Efendi 123; Hasib Efendi 0 176-177; Yeni Câmi 628 ve 629; Lâleli 1256 ve Ragıb Paşa 437/607) da mevcuttur.<sup>91</sup> Bu fetva kitabının ilk sayfası şu şekildedir:

330 | db



*Fetâvâ-yı Ankaravî'nin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 1155)*

<sup>88</sup> Akgündüz, "Fetâvâ-yı Ankaravî", 12/ 438.

<sup>89</sup> Nuğay, *Şeyhülislam Mehmed Emin Ankaravî'nin Fetâvâ-yı Ankaravî Adlı Eserindeki Metodu*, 57.

<sup>90</sup> Yakıt, "Şeyhülislam Ankaravî Mehmed Efendi", 31; Akgündüz, "Fetâvâ-yı Ankaravî", 12/ 438.

<sup>91</sup> Yakıt, "Şeyhülislam Ankaravî Mehmed Efendi", 31; bu eserin yazma nüshaları için bkz. Nuğay, *Şeyhülislam Mehmed Emin Ankaravî'nin Fetâvâ-yı Ankaravî Adlı Eserindeki Metodu*, 57-60.

### 3.1.2. Hâşiyetü Tenvîrû'l ebsâr:

"*Tenvîrû'l ebsâr ve câmi'u'l- bihâr*", Hanefî fâkihî Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşî tarafından 1006/1587'de telifi tamamlanmış, muteber fıkıh kitaplarındaki meselelerin derlendiği, özellikle kadı ve müftüler için bir nevi el kitabı mahiyetinde ve birçok kütüphanede yazması bulunan fûruya dair bir kitaptır.<sup>92</sup> Hanefî fakihlerden Haskefî (öl. 1088/1677) bu eseri "*Dürrü'l muhtâr*" adıyla şerh etmiş, İbn Âbidîn de bu şerhe "*Reddü'l muhtâr*" adlı hâşiyesini yazmıştır. Bu nedenle İbn Âbidîn'in eserinde "musannif" sözü karine olmadan zikredildiğinde Timurtâşî kastedilir. Ayrıca Timurtâşî'nin bu eseri üzerine pek çok şerh ve hâşiyeler de yapılmıştır.<sup>93</sup> İşte bunlardan biri de Mehmed Emin Efendi'nin, 1087/1676'da Rumeli kazaskerliği görevinden azledilmesini müteakiben Ankara'da ikamet ettiği dönemde Timurtâşî'nin belirtilen eserine yazmış olduğu mufassal bir haşiyedir.<sup>94</sup> Ancak neredeyse tüm kaynaklarda belirtilen bu eser, günümüze ulaşmamıştır.<sup>95</sup>

Bu esere dair el-Muhibbî'nin yaptığı değerlendirme şöyledir: "Aslında yazdığı bu mükemmel şerhte Mehmed Emin Efendi, ilmî faziletlerini ortaya koymuş ve ne kadar engin bir bilgi ve birikime sahip olduğunu ispat etmiştir. Temurtaş'ın telif ettiği eserdeki hatalara dair isabetli, tartışılmayacak düzeyde sağlam temellere dayalı tenkitlerde bulunmuştur." Aynı müellif eserinde hem Mehmed Emin Efendi, hem de kaleme aldığı haşiyeye ilgili şöyle demektedir: "*Bir defasında onun sohbetinde bulundum. O, bu eseri Kanlıca'daki evinin bahçesinde okumaktaydı. Sohbetinde değerli dostumuz Abdülbâkî b. Ahmed el-Semmân ve yüksek payeli müderrislerden bir grup da vardı...*"<sup>96</sup>

### 3.1.3. Tefsiru Ayeti'l-Kürsî:

Kur'an'daki Bakara Suresi 255. ayetinin yorumunu ihtiva eden<sup>97</sup> bu eser hakkında kaynaklarda ayrıntılı bir malumat verilmemektedir.

<sup>92</sup> el-Muhibbî, *Hülâsetü'l -eser*, 4/18-20; el-Bağdâdî, *Hediyetü'l- 'arifîn*, 2/ 262; ez-Zırickî, *el-A'lam Kâmûsu*, 6/239; Ahmet Özel, "Timurtâşî Muhammed b. Abdullah", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 41/188.

<sup>93</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 282-283.

<sup>94</sup> el-Muhibbî, *Hülâsetü'l -eser*, 4/ 314; Müstakimzâde, *Devhatü'l Meşayih*, 73; İlmiyye Sâlnâmesi, 395; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/396; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamları*, 96; Bilmen, 1/ 433.

<sup>95</sup> Yakıt, "Şeyhülislam Ankaravî Mehmed Efendi", 31.

<sup>96</sup> el-Muhibbî, *Hülâsetü'l -eser*, 4/ 314-315.

<sup>97</sup> Kehhâle, *Mu'cemü'l müellifîn*, 3/ 246.

#### 4. Sosyal Nitelikli Faaliyetleri/Vakıf Eserleri

Mehmed Emin Efendi Osmanlı Dönemi'nde uzun süre yüksek payeli görevlerde bulunmuş ayrıca bu yoğunluk içerisinde fıkıh ve tefsir sahasında nitelikli çalışmalar ortaya koymuştur. Bunun dışında hayır/hasenat maksadıyla yaptırarak vakfettiği sosyal içerikli hizmetleri de olmuştur. Buna göre memleketi Ankara'da bir cami ve odalarla çevrili bir dersane, bir mektep, bir hamam, yirmi dört çeşme ve bir kervansaray inşa ettirdiği gibi İstanbul'da da bir medrese yaptırmıştır.<sup>98</sup> Bu medrese, vasiyeti üzerine vefatından yirmi yıl sonra İstanbul'da Şehzadebaşı'nda varlığını günümüzde de sürdüren ve Belediye Sarayı ile Hoşkadem Mescidi arasında bulunmaktadır.<sup>99</sup> Mehmed Emin Efendi'nin vasiyetinde "*Dâhil-i hareket*" seviyesinde bir medrese inşa edilerek vakfedilmesi ve buraya birinci, ikinci ve üçüncü derecede olmak üzere üç müderrisin tayin edilmesi hükme bağlanmıştır.<sup>100</sup> Bahse konu medrese, mimarî yapı itibarıyla Fatih Sultan Mehmed dönemine ait bir görünüm arz etmektedir. Çünkü program ve seviye bakımından onun döneminde "*Tetimme*"<sup>101</sup> diye anılan medreselerin aynısı olan medreseler, sonraki devirlerde de mimarî özellikleri ve yerleşim planı yönüyle o dönem medreseleri ile benzerlik göstermektedir.<sup>102</sup> Dolayısıyla bu medresede hangi derslerin okutulduğu çıkarımı yapmak mümkündür. Buna göre Mehmed Emin Efendi'nin inşa ettirdiği medresede "*ulûmü'l-âliye*" diye adlandırılan dersleri okutan "*Hareket-i dâhil*" medresesinde olduğu gibi belirli bir ders müfredatı takip edilmiştir. Bu dersleri okuyan öğrenciler, "*Musıla-i sahn*" ve oradan "*Sahn*" medreselerine geçerek yüksek tahsillerini tamamlamışlardır. Aynı şekilde müderrisler de her terfide bir üst medreseye ya hiyerarşik

<sup>98</sup> Şeyhî, *Vekâyiü'l fuzalâ*, 1/ 545; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, 3/985; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 4/ 181.

<sup>99</sup> Yakıt, "Şeyhülislam Ankaravî Mehmed Efendi", 32-33.

<sup>100</sup> Şeyhî, *Vekâyiü'l fuzalâ*, 1/ 545.

<sup>101</sup> Sahn'a ulaştıran anlamına gelen Mûsıla-i Sahn da denilen Tetimme medreseleri, Sahn-ı Semân medreselerini tamamlayıcı mahiyette olan ve ondan bir derece altta bulunan medreseler için kullanılan bir terimdir. Esasen bu medreseler, Sahn-ı Semân'a danışmend yetiştirmek üzere kurulmuş olan orta seviyede eğitim veren medreselerdir. Bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, 9, 12.

<sup>102</sup> Yakıt, "Şeyhülislam Ankaravî Mehmed Efendi", 26.

olarak/sıra ile veya sıra beklemeksizin “*tafra*”<sup>103</sup> usulüyle geçmişlerdir.<sup>104</sup> Ancak bu eserlerin bizzat kendisi tarafından mı yoksa vasiyeti gereği akrabaları tarafından mı yaptırıldığına dair kaynaklarda bir malumat bulunmamaktadır.

### Sonuç

Çok yönlü bir kişiliğe sahip olan Mehmed Emin Efendi, eğitim faaliyetleri bulunmuş, dönemin hiyerarşik ilmî yapılanması içinde müderrislik, kadılık, kazaskerlik ve nihayetinde şeyhülislamlık gibi Osmanlı ilmiye teşkilatının önemli kademelerinde kendisine tevdi edilen görevleri başarılı bir şekilde yürütmüştür. Uzun süren bu görevleri yanında aklî ve naklî ilimlerde vukûfiyeti ve fıkıh ilmine hâkim bir bilgi ve birikiminin bulunması dolayısıyla fıkıh alanında önemli eserler ortaya koymuştur. Bu çerçevede şeyhülislamlık döneminde verdiği fetvalardan oluşan ve o dönem kadıları tarafından muteber görülen “*Feâvâ-yı Ankaravî*” adlı eserini kaleme alarak Osmanlı fetâvâ literatüründe yerini almıştır. Ayrıca Rumeli kazaskerliği görevinden azledildikten sonra Ankara’da ikamet ettiği sırada Hanefî fakihlerden Timurtâşî’nin “*Tenvîrü’l’Ebsâr*” adlı eserine yazdığı hâşiye de bu konuda Hanefî fıkıh külliyyatına onun yaptığı bir katkı mahiyetindedir. Bunun yanı sıra önceki dönemlerden itibaren İslam kültür medeniyetinde önemli bir yere sahip olan vakıf eserlerine yenilerini de kazandırmış mümtaz şahsiyetlerden biridir.

Diğer taraftan Osmanlı Devleti’nin içeride ve dışarıda zor günler geçirmesi ancak padişah IV. Mehmed’in bu durum karşısında av tutkusundan vazgeçmemesi, halkın padişaha karşı hoşnutsuzluğunu doğurmuştur. İşte böyle bir ortamda şeyhülislamlık makamında bulunan Mehmed Emin Efendi, bu görevin vermiş olduğu sorumluluk bilinciyle IV. Mehmed’e bazı tavsiyelerde bulunarak Ona karşı muhtemel bir iç ayaklanmanın önlenmesinde önemli rol oynamıştır. Padişahı tahtan indirme girişimleri de yine onun şeyhülislâmlık yaptığı bir döneme rastlamaktadır. İsyançılar, Şeyhülislâm Mehmet Efendi’yi kendileri için bir engel gördükleri için ikna etmeyi denemelerine rağmen başarılı olamamışlardır. Onun devletin bekası için IV. Mehmed’in bile

<sup>103</sup> Taфра: İlmiye sınıfında rütbe/derece alma demektir. Bkz. Develioğlu, “Taфра”, 1013; daha geniş ifadeyle bu terim, İlmiye sınıfında rütbelerinin atlanarak ilerlemesi yerinde kullanılır. Osmanlı’da ilmiye mesleğinde pâyeye atlamak II. Mustafa’nın şeyhülislâmı Feyzullah Efendi’nin (öl. 1115/1703) ihdas ettiği “Zadegân”lıkla başlamıştır. O’ndan önce meslekte terfi kanunla düzenlendiği için sırası gelmedikçe kimse terfi edememiştir. Ayrıntılı bkz. Pakalın, “Taфра”, 3/372-373.

<sup>104</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, 25-28.

yanında yer almayarak objektif duruşunu koruduğu görülmektedir. Şeyhülislam'ın böyle bir yaklaşım içine girmesinde, öncelikle şahsi-yetli bir kişiliğe sahip olması, bunun yanı sıra devlet işlerinde taviz vermeyen anlayışı ve ferasetiyle tüm olup bitenden haberdar olması etkili olmuştur.

### KAYNAKÇA

- Akgündüz, Ahmed. "Fetâvâ-yı Ankaravî", TDV İslam Ansiklopedisi. 12/438-439. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Altunsoy, Abdulkadir. Osmanlı Şeyhülislamı. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972.
- Atar, Fahrettin. "Fetva". 12/486-496. TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Aydın, Hakkı. İslam Hukuku ve Molla Fenârî. İstanbul: İşaret Yayınları, 1991.
- Aydın, Mehmet Akif. Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Baskı. 2017.
- Baltacı, Cahit. "Arpalık", TDV İslam Ansiklopedisi. 3/392-393. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- ....., "Fahredîn-i Acemî". TDV İslam Ansiklopedisi. 12/82. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- el-Bağdâdî, İsmâil Paşa. Hedyetü'l- 'arifin esmâ'ü'l- müellifin ve asârü'l- musannifin. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ-it Turasil Arabî, 1955.
- Baysun, M. Cavit. "Mehmed IV". İslâm Ansiklopedisi. 12 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhatı Fıkhiyye Kâmusu. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1992.
- Bursalı Mehmet Tahir Efendi. Osmanlı Müellifleri. 3 Cilt. haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınevi, tsz.
- Develioğlu, Ferit. Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 11. Baskı, 1993.
- İlmiyye Sâlnâmesi. haz. Seyyit Ali Kahraman- Ahmet Nezh Galitekin- Cevdet Dadaş. İstanbul: İşaret Yayınları, 1998.
- İpşirli Mehmet. "Şeyhülislâm". TDV İslam Ansiklopedisi. 39/91-96. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- , "Kazasker". TDV İslam Ansiklopedisi. 25/14-143. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Kazıcı, Ziya. İslâm Müesseseleri Tarihi. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991.
- Kehhâle, Ömer Rıza. Mu'cemü'l müellifin terâcimü musannifi'l- kütübî'l Arabiyye. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1414/1993.
- el-Muhibbî, Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbillah ed-Dımeşki. 4 Cilt. Hülâsetü'l- eser fi terâcimi a'yâni'l -karni'l- hâdî 'a'şer. Beyrut: 1290.
- Müstakimzâde Süleyman Sâdettin. Devhatü'l Meşayih. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978.
- Nugay, Kübra, Şeyhülislam Mehmed Emin Ankaravî'nin Fetâvâ-yı Ankaravî Adlı Eserindeki Metodu (Aile Hukuku Örneğinde). Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Ortaylı İlber. "Kadı". TDV İslam Ansiklopedisi. 24/69-73. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Özcan, Tahsin. "Mehmed Emin Efendi, Ankaravî". 28/461-462. TDV İslam Ansiklopedisi, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

- , "Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa". TDV İslam Ansiklopedisi. 22/260-263. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Özel, Ahmet. Hanefî Fıkıh Âlimleri. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Baskı, 2013.
- , "Timurtâşî Muhammed b. Abdullah", TDV İslam Ansiklopedisi. 41/188-189. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Pakalın, Mehmet Zeki. Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü. 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2 Baskı, 1971.
- Sâmî, Şemseddin. "Şikâr". Kâmûs-ı Türkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 3. Baskı, 1989.
- Silâhdar Mehmed Ağa. Silahtar Tarihi. 2 Cilt. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Süreyyâ, Mehmed. Sicilli Osmanî. 6 Cilt. çev. Seyyit Ali Kahraman. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Şeyhî Mehmed Efendi. Vekâyiü'l fuzalâ. 3 Cilt. nşr. Abdulkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Unan, Fahri. "Sahn-ı Semân". TDV İslam Ansiklopedisi. 35/532-534. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. Osmanlı Tarihi. 6. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayinevi, 6. Baskı, 1988.
- , Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 4. Baskı, 2014.
- Yakıt, İsmail. "Şeyhülislam Ankaravî Mehmed Efendi". Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, 51(Aralık 1987), 9-42.
- ez-Ziriklî, Hayreddin. el-A'lam Kâmûsu terâcim. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l İlm li'l Melayin, 15. Baskı, 2002.



# A Shaykh Al-Islam Guiding The Sultan With Her Intuition In The Otto-man Empire: Ankaravî Mehmed Emin Efendi (Öl. 1098 /1687)

Ali Aslan TOPÇUOĞLU\*

## Extended Summary

Mehmed Emin Efendi, known as Ankaravî because he was born in Ankara, was born in XVII. He became one of the leading Hanafi jurists during his lifetime as the forty-fourth-century Ottoman sheikh al-Islam. He received his first education from his father, then stayed with the Ankara mufti Kırşehirli Mehmed Efendi and took lessons on science and wisdom from him. In addition, he received knowledge from different scholars in the Ottoman education system and was appointed to Mehmed Ağa Darülhadisi after his duties in minor madrasahs. He also worked as a professor in Sahn-ı Seman and Süleymaniye madrasahs. The person who was a professor in Ottoman madrasahs was able to rise to give lectures first in Hâşiye-i tecrid, Miftah, Kırklı, Hâriç, Dahil and lastly in Sahn-ı Seman. Sahn-ı Seman is the highest madrasa of that period, built by Fatih Sultan Mehmed. After this, Suleiman the Magnificent established Darul-hadith madrasahs, and high-ranking professors were appointed to these madrasahs, later known as Süleymaniye madrasahs. Ankaravî Mehmed Emin Efendi also served at all these levels, and finally, he gave lectures in the Süleymaniye Madrasahs, thus reaching the highest level that could be achieved in teaching. During her fifteen-year duty in different madrasahs, he provided services that could significantly contribute to scientific life and the Islamic world. There is a consensus in the sources that he excelled in mental and transmitted sciences, especially in fiqh, and started teaching as a professor after a while.

After his duty as a mudarris, he was promoted to the duty of kadi in 1663, an office that implements the shar'i / legal provisions in the Ottoman Empire and executes the administration's instructions. Because a woman had a wide range of authority in the Ottoman period, it cannot be said that there was an officer equipped with these powers as much as he was. Even though the degrees of kadi in the Ottoman Empire partly changed according to the centuries, the Istanbul kadi took first place in all ratings. Mehmed Emin Efendi was a person who duly assumed this duty. The kazaskery, which was established for the first time in the time of Murat I in the Ottoman Empire and was responsible for taking care of the religious and legal affairs of the military class, was one until 1480. Still, due to the increase in work intensity due to the expansion of the borders, it was divided into two parts as Rumelian and Anatolian kazaskers. Here, Mehmed Emin Efendi is an important name who was appointed to the duties of both Anatolian and Rumelian kazasker at different times and thus took part in the palace protocol in the Ottoman Empire. During his duty in the Rumelia district army, to which he was appointed in 1673, he acted as the deputy of Shaykh al-Islam Minkarizâde Yahyâ Efendi for about eight months due to his

\* Assoc. Prof., Trabzon University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Trabzon, Turkey, aatopcuoglu@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7721-9751>.

neurological disease. It can be said that the appointment of Mehmed Emin Efendi, who was dismissed from his duty in 1676 and was appointed to the position of qazasker for the second time in 1685 and as sheikh al-Islam instead of Çatalcalı Ali Efendi in 1686, is related to the political and social structure of the period as well as some habits of the sultan. Mehmet Emin Efendi, who was aware of the fact that the Ottoman Empire was going through evil days when he was appointed to this task, knew that the sultan's indifference to state affairs and his passion for hunting resulted from the formation of the turbulent process, so it was his first duty to make the sultan give up his love of hunting and turn to state affairs. Because during the period of his duty, the Ottoman Empire had hard times both inside and outside, but Sultan IV. Mehmed did not give up his hunting passion in the face of this situation led to the people's discontent against the sultan. In such an environment, Mehmed Emin Efendi, who was in the office of sheikh al-Islam, played an important role in preventing a possible internal uprising by giving some advice to Mehmed IV. Attempts to dethrone the sultan also coincide with a period when he was a sheikh al-Islam. Although the rebels tried to persuade Shaykh al-Islam Mehmet Emin Efendi because they saw an obstacle, they were unsuccessful. For the survival of his state, even Mehmed IV. does not take his side and maintains his objective stance. Shaykh al-Islam took such an approach, primarily having a personality and being aware of all the happenings with her uncompromising understanding and foresight in state affairs were influential.

Mehmed Emin Efendi, who held high positions for a long time in the Ottoman period, produced qualified studies in the field of fiqh and tafsir despite this intensity. In this context, he took its place in the Ottoman fatawa literature by penning her work called "Fetava-yi Ankaravî", which consists of the fatwa he gave during the sheikh al-Islam period and was respected by the judges of that period. In this work, which was written in Arabic, the answers to frequently encountered fiqh issues are briefly stated, without mentioning the "question", by going beyond the question-answer style found in the fatwa books of the previous period. In addition, the provisions of each issue have been compiled from the traditional fiqh and fatwa books of the Hanafi school, either precisely or by summarizing. In the last part, the source from which the information was taken is referred. In addition, the annotation he wrote for the work of Timurtashi, one of the Hanafi jurists, called "Tenvîrû'l ebsâr", while he was residing in Ankara after he was dismissed from his duty as a Rumelia judge, is a significant contribution he made to the Hanafi fiqh corpus in this regard. Apart from this, he also had social services that he donated by having them done for charity/endowment purposes. In this context, he is one of the distinguished personalities who have brought new ones to the foundation works, which have an important place in the Islamic cultural civilization since the previous periods. Mehmed Emin Efendi, who is stated to be an honest, truthful, dignified, benevolent, and benevolent person in the sources, took his exceptional place in the history of Islamic law as one of the important personalities with a command of all sciences, the owner of famous fatwas, and a rare scientific qualification. When he died in Istanbul in 1687, he was buried in the Kovacı Dede Mosque in the Çarşamba district



# SAÇAKLIZÂDE’NİN MAHREÇ VE SIFATLAR KONUSUNDAKİ TARTIŞMALARA YAKLAŞIMI\*

Ali ÖGE\*\*  
Fatih DOKGÖZ\*\*\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 4 Mayıs 2021, **Kabul Tarihi:** 18 Ağustos 2021, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2022, **Atf:** Öge, Ali ve Dokgöz, Fatih. “Saçaklızâde’nin Mahreç ve Sıfatlar Konusundaki Tartışmalara Yaklaşımı”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022): 339-365. Katkı Düzeyi: 1. Yazar: % 40 – 2. Yazar: % 60.

<https://doi.org/10.33415/daad.932556>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 4 May 2021, **Accepted:** 18 August 2021, **Published:** 31 March 2022, **Cite as:** Öge, Ali and Dokgöz, Fatih. “Saçaklızâde’s Approach to the Debates on the Outlet and Adjectives of Letters”. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/1 (March 2022): 339-365. Contribution Level: Author 1: % 40 – Author 2: % 60.

<https://doi.org/10.33415/daad.932556>



## Öz

Tecvid ve kıraat ilminin en temel konularından olan harflerin mahreç ve sıfatları ilk dönemlerden beri tartışma alanı olmuştur. Gerek mahreç bölgeleri gerek mah-

\* Bu makale Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak 2018 yılında Dr. Öğr. Üyesi Ali Çiftçi danışmanlığında gerçekleştirilen Fatih Dokgöz’ün “Muhammed B. Ebi Bekir El-Mar’aşî ve Cühdü’l-Mukill Adlı Eserinin Tecvid İlmindeki Yeri” (Konya, 2018) başlıklı yüksek lisans tezinin verilerinden üretilmiştir.

\*\* Sorumlu Yazar, Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Kur’an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı, Konya, Türkiye, [alican\\_042@hotmail.com](mailto:alican_042@hotmail.com), <https://orcid.org/0000-0001-6688-3908>.

\*\*\* Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Kur’an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi, Konya, Türkiye, [fdokgoz2@gmail.com](mailto:fdokgoz2@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-7153-5438>.

reç sayıları tecvid ve kıraat âlimlerinin yanında ilk dönem dil âlimlerini de meşgul etmiştir. Hatta tarihi süreç içerisinde belli harfler üzerinden ilmi müzakereler kadar münazaralar da yapılmıştır.

Saçaklızâde nâmiyle meşhur Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'aşî (ö.1145/1732) tarafından telif edilmiş olan *Cühdü'l-muqill* tecvid ilminin önde gelen eserlerinden sayılmaktadır. Eserde mahreçleri 17 kabul eden müellif, sıfatlar konusunda ise Mekki b. Ebî Tâlib'in (ö. 437/1045) tasnifinden hareketle konuyu etrafıca incelemiş ve sadece nakillerle yetinmeyip özellikle ihtilafı hususlar üzerine yoğunlaşarak birçok yerde kendi fikirlerini ön plana çıkarmıştır.

Makalede söz konusu ulemânın görüşlerinin naklinden sonra Mar'aşî'nin tarihi süreçte olduğu gibi günümüzde de alana dair yapılan çalışmalarda ses getirmeye devam eden yorum ve değerlendirmeleri ele alınmış ve *Cühdü'l-muqill*den hareketle harflerin mahreç ve sıfatları konusundaki ilmi canlılık ortaya konmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi, Harf, Mahreç, Sıfat, Cühdü'l-mukill.

### Saçaklızâde's Approach to the Debates on the Outlet and Adjectives of Letters

#### Abstract

Pronouncing places and characteristics of letters have been topics of discussion from the first terms. Both pronouncing places and pronouncing times have been handled by reading scholars and first term linguistic scientists. Even in this historical term, discussions and debates on some specific letters have been made.

Cuhd al-muqill, which was compiled by Muhammed b. Ebî Bekr al-Mar'aşî (ö. 1145/1732) is accepted prime works of tajweed scholar.

Mar'aşî started seventeen pronouncing places for letters. To support this view, he quoted from a lot of sources. On the subject of characteristics of letters, he researched it in detail, and he didn't continue with the exact quotations, so he put forward his own opinions. He also got help from Mekki b. Ebî Tâlib's classification.

In this article, after it was quoted his opinions, it was handled Mar'aşî's comments and evaluations which are essential both in his historical period and at present. With the help at *Cuhd al-muqill* it is presented aliveness on pronouncing letters' places and characteristics.

**Keywords:** Reading the Quran and the Science of Qiraat, Letter, Pronouncing Place, Characteristics, Cuhd al-muqill.

### Giriş

Kur'ân-ı Kerim, Peygamber efendimiz vasıtasıyla Yüce Rabbimizin insanlığa son hitabı, son kelimedir. Arapça olarak ve apaçık bir dille (en-Nahl 13/103) indirilmiş olan Kur'an'ın kıyamete kadar korunması da Rabbimizin himayesinde (el-Hicr 15/9) ve tabii ki insanların gayretleriyle olacaktır. Bu nedendir ki âlimlerimiz asırlar boyu Kur'ân-ı Kerim'i her harfine kadar titizlikle muhafaza etmişler, bize kadar ulaşmasında hiçbir şüpheye, tereddüde mahal bırakmamışlardır. Bu gayret sadece yazılı metni korumayla sınırlı kalmamış, her

harfin hakkının verilmesi, yerinde/n ve düzgün telaffuz edilmesi ayrıca mananın doğru anlaşılması gibi hususları da kapsamıştır.

Arap olmayan milletlerin İslâm'a girmeye başlamasıyla Kur'ân-ı Kerim'i okumada ve Kur'ân harflerinin telaffuzunda yaşanmaya başlayan güçlükler dönemin ileri gelenlerini birtakım usûller koymaya itmiştir. Bu konudaki ilk faaliyetler cem ve istinsah çalışmalarından sonra Kur'ân-ı Kerim'in noktalınması ve harekelenmesi olmuştur.<sup>1</sup>

Yukarıda belirtilen Kur'ân-ı Kerim'in doğru okunması, bunun yanında harflerinin hakkının verilerek telaffuz edilebilmesi için onun indirildiği dil olan Arapçanın inceliklerinin; fonetik (ses bilimi), etimolojik (kök bilimi) ve morfolojik (yapı bilimi) özelliklerinin de bilinmesi zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Halil b. Ahmed (ö. 175/791), onun talebesi Sîbeveyhi (ö. 180/796) vb. dilbilimcilerin gayeleri birtakım kural ve usûller tespit ederek Arap dilini korumak gibi görünse de temelde yatan mesele Kur'ân-ı Kerim'in muhafazasıdır. Harflerin mahreçleri ve sıfatlarına dair ilk sayılabilecek sistematik çalışmaları da adı geçen âlimlerin yaptığı söylenebilir.<sup>2</sup>

Mahreç, harfin kendisinden doğduğu yer,<sup>3</sup> sıfat ise harfin mahreçten çıkışı esnasında harfte ortaya çıkan keyfiyet<sup>4</sup> olarak tarif edilir. Karın boşluğundan başlayıp genize kadar uzanan alan içerisinde bir harf nereden çıkıyorsa orası onun mahrecidir. Harfin çıktığı yerde oluşan sese ait özellikler ise harfin sıfatını oluşturur. Yani mahreç anatomiyile ilgili iken sıfat fonetikle ilgilidir. Aynı mahreç bölgesine sahip olan harflerin birbirinden ayrılması noktasında sıfatların önemi ön plana çıkmaktadır.

Muhammed b. Ebû Bekr el-Mar'aşî yani meşhur olmuş adıyla Saçaklîzâde Mehmet Efendi Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde ya-

<sup>1</sup> Bununla alakalı ilk çalışmanın Basra valisi Ziyad b. Sümeyye'nin (ö. 53/673) isteğiyle Ebû'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) tarafından yapıldığı rivayet edilir. Ebû 'Amr Osmân b. Sa'îd ed-Dânî, *el-Muḥkem fî nakḥi'l-mesâḥif* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 11-12; Ebu 'Abdullah ez-Zencânî, *Târîḥu'l-Kur'ân* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2014), 109-110; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü* (Ankara: TDV, 2011), 88-95; Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı* (Ankara: Otto, 2015), 300-302.

<sup>2</sup> Ali Çiftci, "Hicri İlk Dört Asrın Önde Gelen Arap Dilbilimcileri Perspektifinden Harflerin Mahreçleri ve Sıfatlarının Değerlendirilmesi", *Biliname* 2016/2/XXXI (2016), 131-180.

<sup>3</sup> Ebû 'Amr Osmân b. Sa'îd ed-Dânî, *et-Taḥdîd fî'l-itḳâni ve't-tecvîd*, thk. Gânim Ḳaddûrî el-Hamed ('Ummân: Dâru 'Ammâr, 2000), 102; Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü* (Konya: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 190; Ali Öge- M. Vehbi Dere- li, *Kur'an Bilgisi Soru Bankası* (Konya: Kitap Dünyası, 2014), 139.

<sup>4</sup> Gânim Ḳaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye 'inde 'ulemâi't-tecvîd* ('Ummân: Dâru 'Ammâr, 2007), 195; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 140-141; Öge- Dere- li, *Kur'an Bilgisi*, 142.

şamış, son derece verimli bir âlimdir. Kütüphanelerde kendisine atfedilen çok sayıda eser ve bir o kadar da eserlerine yazılmış şerhler bulunmaktadır. O, sadece dinî ilimlerle ilgili eserler yazmamış; mantık, münazara, ilimlerin tasnifi gibi aynı zamanda çağın modern ilimleriyle ilgili eserler de vermiştir.<sup>5</sup>

*Cühdü'l-mukill* gerek müellifin hayatında gerekse sonraki dönemlerde ve hatta günümüzde tecvid ilminde ayrı bir yeri olan önemli bir başvuru kaynağıdır. Sonraki dönemlerde yazılmış tüm tecvid kaynaklarında eserden söz edildiği ve bir şekilde faydalandığı görülmektedir.<sup>6</sup> Saçaklızâde, kitabını yazarken birçok kaynaktan faydalanmış, bunun yanında kendi görüşlerine de yer vermiştir. Makalemizde eserin Sâlim Kaddûri el-Hamed'in tahkikiyle yayımlanmış olan 2. baskısı esas alınmıştır.<sup>7</sup>

### 1. Harflerle İlgili Görüşleri

Mar'aşî harfleri aslî harfler ve fer'î harfler olarak iki gruba ayırır. Aslî harfler bildiğimiz 29 harften oluşan Arap harfleridir.<sup>8</sup> Fer'î harfleri ise beşe ayırarak inceler. Bu harfler şunlardır:

*Hemzetü Beyne Beyne: (Hemzetü'l-müsehhele)*

Bu da üç çeşittir. Hemze ve elif, hemze ve vav, hemze veya arası okunan hemze.<sup>9</sup>

*Sâd ve Zây Arası Bir Ses (İşmam)*

Hamza kırâatında "الصراط" (el-Fâtiha 1/6) kelimesindeki "ص" harfinin "ص" ve "ز" arasında bir sesle telaffuz edilmesi gibi.<sup>10</sup>

*Elifü'l-Mümâle (İmâle)*

<sup>5</sup> Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'aşî, *Tertibü'l-'ulûm*, thk. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988); Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'aşî, *Takrîrü'l-kavânini'l-mütedâvile fi 'ilmi'l-münâzara* (Ankara: Milli Kütüphane, 5494).

<sup>6</sup> İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 30. Baskı (İstanbul: İFAV, 2016), 165-166-171-173-174-185-187-189-191-195-202-203-204-206-210-212...; Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 36. Baskı (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 92-98-104-122-137...; Ramazan Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 11. Baskı (İstanbul: İFAV, 2016), 81-108-172...

<sup>7</sup> Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'aşî, *Cühdü'l-mukill*, thk. Sâlim Kaddûri el-Hamed (Ummân: Dâru 'Ammâr, 2008).

<sup>8</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-mukill*, 119.

<sup>9</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-mukill*, 120. Teshil için: Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvit İstihlaları* (İstanbul: İFAV, 2009), 133-134.

<sup>10</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-mukill*, 120. Verş kıraatındaki tağlîz kuralı için: Ebubekir İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*, thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref (Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 2007), 75.

Med harfi olan elifi, <sup>۱</sup> ile ي arası bir sesle okumak.<sup>11</sup>

#### *Elifü'l-Mufahhame (Tefhim)*

Elifin telaffuzunu “و” harfine yaklaştırarak okumak. Verş kırâatında “صلاة” (el-Bakara 2/5), “مصلي” (el-Bakara 2/225) kelimele-  
rinde meddi kalın bir şekilde telaffuz etmek.<sup>12</sup>

#### *Nûnu'l-Muhfât (İhfâ Edilen Nûn)*

“ن” harfini, mahrecinin dışında, genizden çıkarmak. Yani ihfâ yapmak.<sup>13</sup>

Mar'aşî'nin fer'î harfleri açıklarken hocası Darendeli Hamza Efendi'den (ö. 1105/1694) etkilendiği göze çarpar. Darendeli Hamza Efendi de *Tecvîdi Edâiyye*'de aynı şekilde fer'î harfleri beşe ayırarak incelemiştir. Ancak yukarıda dördüncü maddede bahsedilen tefhim kavramını Elifü'l-Mufahhame diye değil Lâm-ı Mufahhame şeklinde açıklamıştır.<sup>14</sup> Bu daha doğru bir yaklaşımdır. Çünkü burada kalınlık eliften değil ل harfinden kaynaklanmaktadır.

Mar'aşî burada özellikle bazı nahivcilerin “صلاة” kelimesinin “و” ile “صلوة” şeklinde yazılmasının tefhim kuralından dolayı olduğu görüşünü aktarır. Ancak bu daha çok yazım kuralı ile ilgilidir.<sup>15</sup>

db | 343

Mahmûd Halîl Husarî (ö. 1980), fer'î harf kavramını iki harf arasında kalan ve iki mahreçten çıkan harfler olarak tanımlar ve Mar'aşî'nin bölümlenmesine iki daha ekleyerek fer'î harfleri 7 olarak ifade eder. Diğer ikisi şunlardır:

Yâü'l-Müşemm: “قيل” ve “غيض” gibi kelimelerde Kisâî ve Hişâm tarafından yapılmış olan işmamdır.<sup>16</sup> Yani med olan “ي” harfinin harekesini ي ile و arası bir sesle çıkarmaktır.

Lâmü'l-Mufahhame: “ظلم”, “مطلع” gibi kelimelerde yapılan tefhim.<sup>17</sup> Husarî de Mar'aşî gibi “صلاة”, “مصلي” gibi kelimelerdeki tefhim

<sup>11</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 120.

<sup>12</sup> Tefhim için: Ebû 'Amr Oşmân b. Sa'îd ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-kirâati's-seb'*, thk. Ferîd Muhammed b. 'Azzûz (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2013), 283.

<sup>13</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 120-121.

<sup>14</sup> Darendeli Hamza Efendi, *Tecvîd-i Edâiyye*, 14931, 33.

<sup>15</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 21; Gânim Kaddûri el-Hamed, *Resmü'l-Mushaf* (Bağdat, 1982), 330; Maşalî, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 228.

<sup>16</sup> Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstihlaları*, 80.

<sup>17</sup> Mahmud Halil Husari, *Ahkâmu kirâeti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011), 47-48.

kuralını **Elifü'l-Mufahhame** olarak kaydetmiştir. Bundan dolayı yukarıdaki tefhim kuralına ait kelimeler için ayrı bir başlık kullanmıştır.<sup>18</sup>

Mar'aşî'nin mahreçler ve sıfatlar konusunda kendisinden çokça istifade ettiği Mekkî b. Ebî Tâlib fer'î harfler kavramını kullanmamış, bu konudan harflerin illetleri diye bahsetmiştir.<sup>19</sup>

## 2. Mahreçlerle İlgili Görüşleri

Mar'aşî, mahreç konusunda ilk başta harfin gerçek mahrecinin ortaya çıkması için sesin o harf üzerinde kesilmesi -med harfleri hariç- gerektiğine değinir. Ona göre med harfleri dışında tüm harflerin mahreçleri eşittir. Birbirinden fazla ya da eksik olamaz. "ض" harfinin mahrecinin uzun olarak görünmesi<sup>20</sup> sesin akması cihetindedir.<sup>21</sup> Harflerin mahreçlerinin eşitliği fikri Mar'aşî'ye mahsustur. Müellif sadece "ض" harfinden bahsetmiş olsa da "ش ص ظ ع غ ف" gibi diğer bazı harflerin telaffuzu esnasında da sesin aktığı dikkat çekmektedir.

Mar'aşî, harflerin mahreçlerinin sayısının, âlimlerin büyük çoğunluğuna göre 17 olduğunu belirtir.<sup>22</sup> Kendisi de aynı görüşü desteklemektedir. Nitekim mahreç konularını incelediği bölümde mahreçlerin sayısını 17 kabul eder.<sup>23</sup> Sîbeveyhi'nin mahreçlerin sayısını; elifi (ل) hemzenin (ء) mahrecinden, med harflerinden olan و ve ي harflerini med harflerinden olmayanların mahrecinden sayarak 16 olarak kabul etmesine<sup>24</sup> de değinir. Mar'aşî, Sîbeveyhi'nin bu görüşünün harflerin yakınlığından kaynaklandığını; bunun yanında elifin (ل) mahrecinin başlangıcının hemze olduğunu, med harflerinden olan و ve ي harflerinin mahrecinin med harfi olmayan و ve ي harflerinin mahrecinden sayılabileceğini belirterek açıklar.<sup>25</sup> Bu harflere tam bir mahreç noktasının tespit edilememesi, bu harflerin mahrecinin ağız ve boğaz boşluğu boyunca uzaması Sîbeveyhi'yi böyle bir kısımlan-

<sup>18</sup> Husari, *Ahkâmu kırâeti'l-Kur'âni'l-Kerim*, 47.

<sup>19</sup> Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *er-Ri'âye li tecvidi'l-kırâeti ve tahkiki lafzi't-tilâve*, thk. Ahmet Hasan Ferhat ('Ummân: Dâru 'Ammâr, 1996), 107-112.

<sup>20</sup> Bu durum 16. sayfada bahsi geçen, harfteki istitâle sıfatı dolayısıyladır. Mar'aşî bu harfteki istitâle sıfatının sesin akmasına sebep olduğu, dolayısıyla harfin mahrecinin diğer harflerden uzun olduğu görüşündedir.

<sup>21</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 123-124.

<sup>22</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 121. (Mar'aşî böyle söylese de ulemanın ekserisine göre mahreç yerleri esasen 16'dır. Kaysî, *Ri'âye*, 144; Dâni, *Tahdîd*, 102.

<sup>23</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 127.

<sup>24</sup> Ebû Bîşr 'Amr b. Oşman b. Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. 'Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1982), 4/433.

<sup>25</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 122. Boğaz ve ağız boşluğunun ayrı bir mahreç yeri olarak kabul edilmesi Halil b. Ahmed tespitleri nedeniyledir. Çiftci, "Hicri İlk Dört Asrın Önde Gelen Arap Dilbilimcileri Perspektifinden Harflerin Mahreçleri ve Sıfatlarının Değerlendirilmesi", 154.



dırmaya götürmüş olabilir. Ferrâ'nın (ö. 207/822) ise harflerin mahreçlerini 14 kabul ettiğini, bu görüşün de onun “ل, ن” ve “ز” harflerinin mahreçlerini bir saymasından kaynaklandığını ifade eder.<sup>26</sup>

Yukarıda da belirtildiği gibi Ma'raşî mahreçleri 17 kabul ederek inceler. Bu mahreçler şunlardır:

#### *Birinci Mahreç*

“اقصي الحلق” -Boğazın en uzak noktası -sonu-: Boğazın mide ile birleştiği noktadan ء ve ة harfleri çıkar.<sup>27</sup> Bu görüş Halil b. Ahmed'e ve ona tabii olanlara mahsustur.<sup>28</sup> Ancak bunun yanında bazı kaynaklarda elifin (ل) de bu mahreç bölgesinden çıktığı iddia edilmektedir.<sup>29</sup> Mar'aşî, daha önce de bahsettiği gibi bu görüşü de irdeler ve ikisinin (ل ve ء) küllî mahreçlerinin aynı olduğunu fakat cüz'î mahreçlerinin farklı olduğunu savunur.<sup>30</sup>

Mar'aşî'nin mahreçler konusunda kıraat ilminin zirvesi kabul edilen İbnü'l-Cezerî'den (ö. 833/1429) ayrıldığı tek nokta da burasıdır. İbnü'l-Cezerî burada mahreçleri 17 kabul ederek izinden gittiği Halil b. Ahmed'den ayrılarak elifi (ل) boğazın başlangıç noktası kabul eder. Halil b. Ahmed'in bunu zikretmediğini de ilave eder. Bunun dışındaki mahreçlerde ve bu mahreçlerden çıkan harflerde ise bir farklılık yoktur.<sup>31</sup>

#### *İkinci Mahreç*

“وسط الحلق” -Boğazın Ortası: Buradan “ح” ve “ع” harfleri çıkar.<sup>32</sup>

#### *Üçüncü Mahreç*

“ادني الحلق” -Boğazın Ucu- Başı-: Buradan “ح” ve “غ” harfleri çıkar.

#### *Dördüncü Mahreç*

“اقصي اللسان” Dil kökü ve “الحنك الاعلى”-üst damaktan “ق” harfi çıkar.

<sup>26</sup> Dâni, *Tahdîd*, 104; Ebu'l-Ḥayr Şemsüddin Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed b. 'Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fî 'İlmi't-tecvîd*, thk. 'Alî Ḥüseyn el-Bevvâb (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1985), 105; Mar'aşî, *Cühdü'l-muḥîll*, 122.

<sup>27</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muḥîll*, 127.

<sup>28</sup> İbnü'l-Cezerî, *Temhîd*, 106.

<sup>29</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4/433; Dâni, *Tahdîd*, 102; Abdülvehhâb b. Muḥammed el-Ḳurtubî, *el-Müddih fî't-tecvîd*, thk. Gânim Ḳaddûrî el-Ḥamed ('Ummân: Dâru 'Ammâr, 2000), 78; İbnü'l-Cezerî, *Temhîd*, 106.

<sup>30</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muḥîll*, 127.

<sup>31</sup> İbnü'l-Cezerî, *Temhîd*, 105-106; Ebu'l-Ḥayr Şemsüddin Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed b. 'Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Muḳaddime*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd (Riyad: Dâru Nûru'l-Mektebât, 2006), 1-2.

<sup>32</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muḥîll*, 128.

### Beşinci Mahreç

“الحنك الاعلى”-üst damaktan ق harfinin mahrecinden daha sonra “ك” harfi çıkar. Dâni (ö. 444/1053) “ق” ve “ك” harflerinin mahreçlerini beraber zikreder, bununla birlikte “ق” harfinin mahrecinin “ق” harfinin mahrecinin hemen akabinde geldiğini belirtir.<sup>33</sup>

### Altıncı Mahreç

“وسط اللسان” Dil ortası ve “الحنك الاعلى”-üst damaktan “ج, ش, ve ي” harfleri çıkar. Bu tercih Şatbî'ye (ö. 590/1194) göredir.<sup>34</sup> Buradaki “ي” harfiyle med harfi olmayan “ي” harfi kastedilir.<sup>35</sup>

### Yedinci Mahreç

“حافتا اللسان”-Dilin iki yan tarafı (iki yan tarafından biri) ve “الاضراس”-üst azı dişleri arasından “ض” harfi çıkar. Bu harfi sol azı dişleri tarafından çıkarmak daha kolaydır.<sup>36</sup> Müellifin dat harfine dair şiddetli tartışmalara neden olan görüşleri **Birbirine Karıştırılan Bazı Harfler Arasındaki Farklar** bölümünde ayrıca değerlendirilmiştir.

### Sekizinci Mahreç

“حافتا اللسان” Dilin iki yan tarafı ile “اللثة العليا”-üst diş etleri arasından ve “ض” harfinin mahrecinden sonra “ل” harfi çıkar.<sup>37</sup>

### Dokuzuncu Mahreç

“رأس اللسان”-Dilin en ucu -baş kısmı- ile “اللثة الثنيتين العلين”-üst ön diş etleri arasından “ن” harfi çıkar. Bu “نون المظهر”dır. Yani ihfâ edilen “ن” değildir.<sup>38</sup> Aliyyü'l-Kârî, (ö. 1014/1605) ise “ن” harfinin mahreci için dilin en ucu ve onun arkasından çıktığı görüşündedir.<sup>39</sup>

<sup>33</sup> Dâni, *Tahdîd*, 102.

<sup>34</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muğill*, 129; Kasım b. Firrûh eş-Şâtübî, *Hzü'l-emânî ve vecühü't-tehânî fi'l-kıraâtî's-seb'*, thk. Muhammed Temîm ez-Zu'bî (Dımaşk: Dârü'l-Ğavsânî, 2010), 91. 91 (1140. beyit şu şekildedir: حافة اللسان فاقصاها لحرف تطولا ج, ش, ve ي harfleridir. Abdülfettâh Abdülğani el-Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi's-Şâtübîyye fi'l-kıraâtî's-seb'* (Cidde: Mektebetü's-Sevâdî li't-Tevzî', 1992), 388-389.

<sup>35</sup> Ebü'l-Hasen Nürüddîn 'Alî b. Sultân Muhammed 'Aliyyü'l Kârî, *el-Minehü'l-fikriyye fi şerhi'l-mukaddimeti'l-cezeriyye*, thk. 'Usâme 'Atâyâ (Dımaşk: Dârü'l-Ğavsânî, 2012), 83.

<sup>36</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muğill*, 130.

<sup>37</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muğill*, 130.

<sup>38</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muğill*, 130-131.

<sup>39</sup> 'Aliyyü'l Kârî, *Minehü'l-fikriyye*, 87. Buradaki ifade şu şekildedir: مخرج النون من طرف اللسان وهو رأسه وأوله

### Onuncu Mahreç

Dilin en ucu-“رأس اللسان” ile onun biraz gerisi ve üst ön diş etleri-“لثة الثنيتين العلين” arasında “ر” harfi çıkar. Mekî b. Ebî Tâlib'e göre “ر” harfinin mahreci “ن” harfinin mahrecinden az bir miktar dilin arka kısmından çıkmaktadır.<sup>40</sup> Yani “ر” harfinin mahreci “ن” harfinin mahrecinin biraz gerisindedir. Mar'aşî buradaki dilin arka kısmından maksadın dilin ucuna yakın kısmının üst tarafı yani damağa bakan kısmı olduğunu belirtir.

Mar'aşî, daha önce geçtiği gibi Ferrâ ve onun görüşünü destekleyenlerin “ل, ن ve ر” harflerinin mahrecini aynı saymasının nedenini temyizdeki kolaylık ve diş eti sayılan bölgenin genişliğine bağlamaktadır. Kendisi de ilgili harflerin mahrecinin zaten birbirine yakın olduğunu kabul etmektedir.<sup>41</sup>

### On Birinci Mahreç

“رأس اللسان” Dilin en ucu ve üst ön dişlerin kökünden-“الثنيتين اصول” harfleri çıkar. Diş etlerinden “ط” harfi onun hemen arkasından “ت” harfi ve onun hemen arkasından “د” harfi çıkar.<sup>42</sup>

### On İkinci Mahreç

“رأس اللسان”-Dilin en ucu ve üst ön dişlerin yüzeyinden-“صفحتا الثنيتين العلين” harfleri çıkar. Mar'aşî, bu tasnifin Ebû Şâme'ye (ö. 665/1267) göre olduğunu söyler.<sup>43</sup> Ancak Ebû Şâme bu harflerin dilin en ucundan-“رأس اللسان” değil de onun biraz gerisinden/arkasından-“طرف اللسان” çıktığını belirtmektedir.<sup>44</sup>

### On Üçüncü Mahreç

“ظهر اللسان”-Dilin arkası ve ucu ile üst ön dişlerin en ucundan-“رأسا الثنيتين العلين” harfleri çıkar. Bu harflerin telaffuzu esnasında dil ağzın dışına çok yakındır. Dilin ağzın dış kısmına yakınlık bakımından en fazla olduğu harf “ث” harfidir. Onun ardından “د” harfi, en son da “ط” harfi gelir.<sup>45</sup>

<sup>40</sup> Kaysî, *Ri'âye*, 195; Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 131.

<sup>41</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 132-133.

<sup>42</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 133.

<sup>43</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 133.

<sup>44</sup> 'Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'âni min ħurzi'l-emâni fî'l-kirâati's-seb'*, thk. İbrahim 'Avaz (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 747. Burada bahsi geçen her iki tabir de-رأس اللسان ve طرف اللسان- aslı itibarıyla dil ucu anlamındadır. Ancak biraz daha arkadadır. Ahmed Hâlid Şükrî vd., *el-Münir fî ahkâmi't-tecvîd* ('Ummân: Cem'iyetü'l-Muhâfazati 'ale'l-Kur'âni'l-Kerim, 2013), 48.

<sup>45</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 135.

Mar'aşî, bazı risalelerde<sup>46</sup> bu harflerin mahreçleri anlatılırken dilin ucunun üst ön dişlerin hizasını biraz geçtiğinin belirtildiğini ifade etmekle birlikte bu durumun “ظ” harfi için geçerli olmayacağını da ilave eder.<sup>47</sup>

#### On Dördüncü Mahreç

“باطن الشفة السفلي”-Alt dudakın iç tarafı ve üst ön dişlerin en ucundan- “رأسى الثنيتين العلين” “ف” harfi çıkar.<sup>48</sup>

#### On Beşinci Mahreç

Dudakların arasından “م, ب, ve و” harfleri çıkar. Mar'aşî, burada Aliyyü'l-Kârî'ye atıfta bulunarak onun med harfi olmayan “و” harfinin mahrecinde dudakların açık olduğunu, “ب ve م” harflerinin mahrecinde ise dudakların kapalı olduğu görüşünü nakleder.<sup>49</sup> Mahreçlerin çıkış sırasına göre en geriden “و”, ortadan “ب” ve en dıştan “م” harfi çıkar.<sup>50</sup>

#### On Altıncı Mahreç

Boğazdan ve ağız boşluğundan med harfleri çıkar. (ا و ي) Bu harflerin çıkış yeri boğazın başlangıcından başlayıp ağız boşluğu boyunca devam eder ve nefes bitinceye kadar da sürer.<sup>51</sup> Bundan dolayı ilgili harflere tam bir mahreç noktası tayin etmek mümkün olmaz.<sup>52</sup>

#### On Yedinci Mahreç خيشوم-Geniz

Buradan ihfâ yapılan “النون المخفأة”-“ن” çıkar. Mar'aşî, burada gunne ile ihfâ yapılan ن arasında fark olup olmadığını da sorgular ve ikisinin aynı olduğu sonucuna varır. Her ikisi de genizden çıkmaktadır. Gunne ifadesi genizden çıkan “م ve ن” için kullanılır. Ancak geniz bölgesini bağımsız bir harfin mahreci olarak kabul edeceğiz bu, ihfâ edilen nûnun-“النون المخفأة” mahrecidir.<sup>53</sup>

Mekkî b. Ebî Tâlib bu ikisini -gunne ve ihfâ edilen nûnu-“النون المخفأة” farklı kabul etmektedir.<sup>54</sup>

<sup>46</sup> Eserin muhakkiki Sâlim Kaddûri el-Hamed, Mar'aşî'nin burada bahsettiği risalelerin hangisi olduğunu tespit edemediğini belirtmektedir.

<sup>47</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 135.

<sup>48</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 135.

<sup>49</sup> 'Aliyyü'l Kârî, *Minehü'l-fikriyye*, 93; Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 135.

<sup>50</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 136.

<sup>51</sup> 'Aliyyü'l Kârî, *Minehü'l-fikriyye*, 77; Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 136-137.

<sup>52</sup> 'Aliyyü'l Kârî, *Minehü'l-fikriyye*, 77.

<sup>53</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 137-138.

<sup>54</sup> Kaysî, *Ri'âye*, 41.

Mar'aşî, mahreçleri temelde, mahrecü'l-muhakkak "مخرج المحقق" ve mahrecü'l-mukadder "مخرج المقدر" olarak ikiye ayırmıştır.<sup>55</sup> Med harfleri dışında kalan tüm harflerin mahreci muhakkak (kesin-net) mahreçtir. Yani mahreç /çıkış/ yerleri tam olarak tespit edilebilir.<sup>56</sup>

Eserin muhakkiki Sâlim Kaddûri el-Hamed, burada bahsi geçen muhakkak "مخرج المحقق" için ünsüz "صوامت"; mukadder "مخرج المقدر" için ise ünlü "صوائت" nitelemesini yapar.<sup>57</sup> Muhakkikin kullandığı "صوائت ve صوامت" (ünlü-ünsüz) tabirleri bilinen anlamda Türkçedeki ünlü ve ünsüz sözlerinin doğrudan karşılığı değildir. Arapçadaki ünlü "صوائت" kelimesi med harfleri ve hareketler (fetha, zamme, kesra) için kullanılmaktadır. Harekelerden sonra med harfi yoksa kısa ünlü, med harfleri mevcutsa uzun ünlü diye adlandırılmaktadır.<sup>58</sup> Herhangi bir harf sâkin veya şeddeli olduğunda harfin üzerindeki ses basıncının fazla olmasından dolayı kesin mahreç "مخرج المحقق" ortaya çıkar.<sup>59</sup> Harf hareketli olursa harfin mahreci üzerindeki ses basıncının yeter-sizliğinden dolayı harfin mahreci tam olarak ortaya çıkmaz. Med harfleri üzerinde sesin kesilmemesi sebebiyle bu harflerin üzerinde yeterli ses basıncının oluşmaması ve nefes bitinceye kadar çıkmaya devam etmesinden ötürü -on altıncı mahreçte de belirtildiği gibi- bu harflere kesin mahreç "مخرج المحقق" belirlenemez.<sup>60</sup> Mar'aşî, geniz "خيشوم" denilen bölge için de net bir mahreç yerinin tayin edilemeyeceği bu yüzden bunun da takdir edilmiş mahreç "مخرج المقدر" grubuna gireceği görüşündedir.<sup>61</sup> Bu tespit Mar'aşî'ye aittir ve uygun bir tespittir. Çünkü geniz de ağız boşluğu gibi geniş bir bölgedir ve tam mahreç noktası tespit edilemez. Burada dikkati çeken husus genizden çıkan ihfâ nûnunun "النون المخفأة" sâkin olmasıdır. Harflerin gerçek mahrecinin ortaya çıkması için o harfin sâkin veya şeddeli olması gerektiği belirtilmişti. Burada nun sâkin olsa da gunneli olduğundan dolayı takdir edilmiş mahreç grubuna girmektedir. Bu harf üzerinde ihfâ yerine izhâr yapılırsa gerçek mahreç ortaya çıkar.

<sup>55</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 125.

<sup>56</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 123.

<sup>57</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 61. (Naşirin girişi)

<sup>58</sup> Muhammed Muhammed Dâvud, *es-Şavâit ve'l-ma'nâ fi'l-arabiyye* (Kahire: Dâru Garîb, 2001), 15-16; Namık Özgeçit, *Arapça ve Türkçede Ünlü ve Ünsüzlerin Birbirine Etkisi - Karşıtsal Çözümleme-* (Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 48-50.

<sup>59</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 123. (Saçaklızâde burada *el-minehu'l-fikriyye*'den alıntı yaparak şu cümleyi kullanır: تلفظك به صحيحاً فسكنه أو شدده وهو الاظهر هذا وإذا اردت ان تعرف مخرج حرف صريحاً بعد Aliyyü'l Kârî, *Minehü'l-fikriyye*, 74. (Buradaki ifade de şu şekildedir: هذا وإذا اردت ان تعرف مخرج حرف صريحاً بعد تلفظك به صحيحاً فسكنه أو شدده وهو الاظهر

<sup>60</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 123-126.

<sup>61</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 126.

Mar'aşî, yine mahreçleri cüz'î "جزئي" ve küllî "كلي" şeklinde bölümlere ayırır. Mahreçlerin sayısı ile ilgili ihtilafları da bu şekilde açıklar. Meselâ daha önce bahsi geçen Ferrâ'nın "ر, ل, ن" harflerinin mahrecini aynı saymasını küllî "كلي" yani bölgesel bir yakınlığa -diş eti gibi- bağlar. Ancak harflerin cüz'î "جزئي" yani net, kesin mahreçleri - yukarıda belirtildiği şekilde- birbirinden farklıdır.<sup>62</sup>

Telaffuz sırasında aynı mahreç yerinden doğan harflerin birbirine karıştırılması veya birinin diğerine yakın, harfin sıfatını bozmaya- cık tarzda telaffuz edilmesi ciddi bir hata sayılmaz ve bu, lahn-i hafidir. Dolayısıyla bu telaffuz haram yahut tahrîmî bir mekruh teşkil etmez. Meselâ "ط, ت ve د" harflerinin birbirine yakın telaffuzu gibi. Ancak "د" ile "ذ" harflerinin birbirine karıştırılması veya yakın şekilde telaffuz edilmesi gibi mahreçleri hiç de yakın olmayan harflerde böyle bir durumun oluşması kabul edilemez; bu, lahn-i celî olur ve caiz olmaz.<sup>63</sup>

### 3. Harflerin Sıfatları ( صفات الحروف ) Hakkındaki Görüşleri

350 | db

Mar'aşî, harflerin sıfatları konusuna Mekkî b. Ebî Tâlib'ten alıntı yaparak başlar. Onun *er-Ri'âye*'de harflerin sıfatlarını 44'e ayırarak incelediğini belirtmiş lâkin kendisi bunlardan yalnızca bilinmesi gerekenleri aldığını ifade etmiştir.<sup>64</sup> Bu başlık altında harflerin sıfatları Mar'aşî'nin tertibi ve işleyiş sırasına göre incelenmiştir.

Her ne kadar başlığımız **Harflerin Sıfatları** olsa da burada lazîmî sıfatlar anlatılacaktır. Çünkü ihfâ, med, idgam gibi ârızî sıfatlar ayrı bir makale konusu olmaya adaydır.<sup>65</sup>

Eserde bahsi geçen sıfatlar şunlardır:

#### *Hems ve Cehr*

Hems, sözlükte sesi gizlemek; cehr ise yükseltmek anlamına gelmektedir. İstîlâhî manada hems, harfin mahrecine olan itimadın zayıflığı sebebiyle harfle birlikte nefesin de akması, cehr ise bunun zıddı yani harfin mahrecine olan itimadın kuvvetli olması sebebiyle harfle birlikte nefesin akmamasıdır. Hems zayıf, cehr kuvvetli sıfattır.<sup>66</sup>

<sup>62</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muķill*, 132-133.

<sup>63</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muķill*, 139-140.

<sup>64</sup> Kaşî, *Ri'âye*, 115; Mar'aşî, *Cühdü'l-muķill*, 141.

<sup>65</sup> Lazîmî ve ârızî sıfat kavramları için: Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 142.

<sup>66</sup> Kaşî, *Ri'âye*, 116-117; Mar'aşî, *Cühdü'l-muķill*, 141.

Hems harfleri 10 adettir. Bunlar “ستشحك خصفه”<sup>67</sup> terkindeki harflerdir. Bunların bazıları diğerlerine göre daha kuvvetlidir. Hems harflerinin en kuvvetlisi “ص” harfidir. Çünkü bu harf hepsi kuvvetli olan itbâk, isti'lâ, safir sıfatlarını da haizdir.<sup>68</sup> Mar'aşî, hems ve cehr sıfatlarını tarif ederken *er-Ri'âye*'den yararlandığını belirtse<sup>69</sup> de burada Mekkî b. Ebî Tâlib'ten ayrılmaktadır. Çünkü Mekkî hems harflerinin en kuvvetlileri olarak “ص ve ح” harflerini -birini diğerinden üstün tutmadan- beraber zikreder. Ancak hemen sonrasında kendisi de “ص” harfinin hepsi kuvvetli sıfat olan itbâk, isti'lâ ve safir sıfatlarını haiz olduğunu, “ح” harfinin ise kuvvetli sıfatlardan yalnızca isti'lâ sıfatını haiz olduğunu belirtir.<sup>70</sup> Bu da sonuç olarak “ص” harfinin “ح” harfine göre daha kuvvetli olduğunu ortaya çıkarır. Zaten günümüzde hems harflerinin en kuvvetlisi olarak “ص” harfi onun akabinde “ح” harfi zikredilmektedir ki bu daha doğru bir tercihtir.<sup>71</sup>

Cehr harfleri ise bu hems harflerinin dışında kalan 19 harftir. Bunların en kuvvetlisi ط harfi ve onun ardından da “د” harfidir. “ط” harfi aynı zamanda kuvvetli sıfatlardan itbâk, isti'lâ, tefhîm sıfatlarını haizdir.<sup>72</sup>

Mar'aşî, nefesin hems harfleri üzerinde akarken, cehr harfleri üzerine ise hapsolmesinden dolayı sesin kuvvetli çıktığını belirtir. Bu görüşünü “ق” ve “ك” harflerinin sukûn üzereyken telaffuzunu örnek göstererek açıklar.<sup>73</sup> Fakat burada muhakkik Sâlim Kaddûrî el-Hamed *el-Eşvâtü'l-lügaviyye* adlı eserden verdiği dipnotla modern ses araştırmalarında “ق” harfinin cehr değil hems sıfatını haiz olduğunun ortaya çıktığını belirtir. Bahsi geçen eserin müellifi İbrahim Enis (ö. 1977) modern çalışmalar neticesinde “ق” ve “ط” harflerinin hems harfleri arasında sayıldığını bildirmektedir.<sup>74</sup> Ancak bu sınıflandırma için bize somut bir delil sunmamıştır. Kalkale bahsinde de belirtilece-

<sup>67</sup> Mar'aşî, burada yalnızca tercih ettiği bir terkihi vermekle yetinmiştir. Mekkî b. Ebî Tâlib hems harfleri için bunun yanında سكت فحته شخص سكت فحته شخص terkiplerini de kullanmıştır. Kaysî, *Ri'âye*, 116. İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) de سكت فحته شخص terkiplerini tercih etmiştir. İbnü'l-Cezerî, *Temhîd*, 86. Ancak bu terkip İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'de kullandığı سكت فحته شخص şeklinde meşhur olmuştur ve günümüzde de bu şekilde yaygın biçimde kullanılmaktadır. İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 3; Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 201; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 116; Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 69.

<sup>68</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 142.

<sup>69</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 142.

<sup>70</sup> Kaysî, *Ri'âye*, 116.

<sup>71</sup> Şükrî vd., *Münîr*, 69.

<sup>72</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 142.

<sup>73</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 142.

<sup>74</sup> İbrahim Enis, *el-Eşvâtü'l-lügaviyye* (Kahire: Mektebetü Nehdatü Mısır, ts.), 22.

ği üzere bu iki harf sükûn üzere bulunduğunda nefesin akması söz konusu olmaz, ortaya çıkan zâid ses için nefes harcanmaz. Nefesin akması durumunda ise ilgili harflerdeki kalkale sıfatı kaybolur. Dolayısıyla böyle bir sınıflandırma doğru kabul edilemez. Bu son dönemde -özellikle Mısır ve civarında- ortaya çıkmış olan hatalı bir durumdur. Konuşmalardaki birtakım dönüşümlerden kaynaklanmaktadır. Böyle bir kullanım Kur'an için söz konusu olamaz.<sup>75</sup>

Mar'aşî, hems ve cehr sıfatlarından bahsederken aynı zamanda önemli bir ses kuralına da atıfta bulunur. Yüksek ses, az nefes harcanırken; alçak ses, daha fazla nefes harcamaktadır.<sup>76</sup> Muhakkik, bu bilgilerden yola çıkarak Mar'aşî'nin aynı zamanda modern bir ses bilimci gibi ses bilgisinin olduğu kanaatine varır.<sup>77</sup>

#### *Şiddet, Rihvet, Tevessut/Beyniyye*

Şiddet ile rihvet birbirinin zıddı, tevessut ise bu ikisinin arasında kalan bir ses hususiyetidir. Şiddet, lügatte kuvvet anlamına gelirken; rihvet ise yumuşaklık anlamındadır. İstılâhî olarak şiddet; harfin mahrecine olan itimadın kuvveti dolayısıyla harf üzerinde sesin ve nefesin kesilmesi/hapsolmesi anlamındadır. Şiddet harfleri “ اجدك ” ibaresindeki 8 harftir. Rihvet ise harfin mahrecine olan itimadın zayıflığı dolayısıyla sesin harf üzerinde, az bir nefesle akması anlamındadır. Rihvet harfleri 16'dır. Bunlar “ ا ث خ ح ذ ز س ش ص ض ظ غ ف ه ا ” harfleridir. Rihvet harflerinin en uzun telaffuzlu olanları med harfleridir. Tevessut ise şiddet ve rihvetin arasındadır. Yani bu harfler üzerinde ses ne şiddet harflerindeki gibi tam manasıyla hapsolür ne de rihvet harflerindeki gibi tam olarak akar. Bu harfler “ لن عمر ” ifadesindeki harflerdir.<sup>78</sup> Mar'aşî burada da Mekkî b. Ebî Tâlib'ten ayrılmaktadır. Çünkü Mekkî tevessut harflerini -med harflerini de ilave ederek “ لم يرو عنا ” terkibindeki 8 harf olarak kabul eder.<sup>79</sup>

Bütün bu sayılan mahreç ve sıfatların ortaya çıkması için Kur'ân-ı Kerim'in işitilebilir bir sesle okunması lazımdır.<sup>80</sup> Mar'aşî, bu açıklamasıyla aslında önemli bir noktaya da işaret etmektedir. Kur'ân-ı Kerim sessiz okunamaz. Şöyle ki harflerin mahreç ve sıfatlarının tam manasıyla ortaya çıkması için Kur'ân-ı Kerim'i işitilebilecek bir sesle -kendi işiteceğimiz kadar da olsa- okumak gerekir. Kişinin

<sup>75</sup> Hamed, *Dirâsâtü 'ş-şavtiyye*, 112-113.

<sup>76</sup> Mar'aşî, *Cühdü 'l-muķill*, 145-146.

<sup>77</sup> Mar'aşî, *Cühdü 'l-muķill*, 66-67. (Nâşirin Girişi).

<sup>78</sup> Mar'aşî, *Cühdü 'l-muķill*, 143-144.

<sup>79</sup> Kaysî, *Ri 'âye*, 118.

<sup>80</sup> Mar'aşî, *Cühdü 'l-muķill*, 145.



içinden sessizce yapmış olduğu okuma kıraat sayılmaz. Kıraatın olabilmesi için harfin mahreç ve sıfatlarına itimat ederek okumak gerekir. Onun için namazda da kendi işiteceğimiz kadar bir sesle okumamız gerekir.

### *Kalkale*

Lügatte “çalkalanmak, sallanmak” anlamlarına gelen kalkale; ıstılâhî olarak ise vakf halinde harfin telaffuzu sırasında ortaya çıkan artik/fazlalık/zâid ses anlamına gelmektedir.<sup>81</sup> Kalkale harfleri “قطب” ibaresindeki harflerdir. “ك” ve “ت” harfleri buharfler arasında sayılmamaktadır. Oysa bu harflerin telaffuzunda da zaid ses ortaya çıkmaktadır. Fakat bu harfler telaffuz edilirken ortaya çıkan zâid ses nefesin akması cihetiyle gerçekleşmektedir. Yani nefes akmazsa bu harflerdeki ziyade ses de ortaya çıkmayacaktır. Hâlbuki kalkalede nefesin akması gerçekleşmez. Yalnızca zâid ses ortaya çıkar.<sup>82</sup>

Haddizatında söz konusu kalkale harflerinde şiddet sıfatı asıldır; ilave olan sıfat kalkaledir. “ك” ve “ت” harfindese her ne kadar ilk sıfat şiddet olsa da veya diğer bir deyişle kalkale harflerinde bulunan şiddet sıfatını haiz olsalar da ilave sıfat hems olması sebebiyle kalkale uygulaması bunlar için muhaldir. (Burada her iki grup harfler için çıkış noktası şiddet iken ardından ilave gelen sıfat birileri için kalkale olurken diğer iki harfte hems olmuştur.) Esasen bu durumu ifade etme adına şiddet-i mehmûse ifadesini de kullanmak yerinde olacaktır. Aslında işin farklı bir boyutu her iki harf mahreç olarak birbirinden bu sıfat sayesinde tefrik edilmektedir. Yani “ق” ile “ك” harfimahreçleri yakın ve ortak bir sığata (şiddet) sahipler; keza “ط” ile “ت” harfi yakın mahreçtedir. (Her ne kadar aynı mahreç dense de az da olsa dilin değdiği noktalar farklı) Bunlar da şiddet sıfatında müşte-rektir; hal böyle olunca ilgili harflere ilişkin yaygın hatalara da baktığımızda söz konusu ayırımın tam icrâ edilmemesinden kaynaklandığını görürüz.

Kalkalenin aşırıya kaçan bir cehr ile yapılması gerekir. Yani kârî kalkaleyi yalnızca kendisinin işitebileceği kadar bir sesle yapmış olsa harfteki kalkale sıfatı ortaya çıkmamış olur. Kalkale yapılırken ortaya çıkan fazlalık ses başkasının işitebileceği kadar yüksek olmalıdır.<sup>83</sup>

<sup>81</sup> Kaysî, *Ri'âye*, 125; Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 148.

<sup>82</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 149. İlk dönem kaynaklarında kalkale harflerini ifade için بطق tabiri kullanılmıştır. Kaysî, *Ri'âye*, 124; Dâni, *Tahdîd*, 109. Ancak İbnü'l-Cezerî ile birlikte söyleniş dile daha kolay gelen قطب tabiri yaygınlaşmıştır. Cezerî, *Temhîd*, 91.

<sup>83</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 148; Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 213.

Kalkale sıfatı en kuvvetli olarak ق harfinde ortaya çıkmaktadır. Hatta asıl itibariyle bu sıfat ق harfinin sıfatıdır, diyenler de olmuştur.<sup>84</sup> Ancak Mar'aşî eserinde bu konuya değinmemiştir.

Mar'aşî, burada Ebû Şâme'nin Müberred'den (ö. 286/900) naklen "ك" harfini de kalkale harflerinden kabul etmesine<sup>85</sup> değinir. Yukarıdaki açıklamalarından yola çıkarak bunu reddeder. Çünkü "ك" harfindeki zâid sesin ortaya çıkması için nefesin akması gerekir. Şayet nefes kesilirse "ك" harfindeki fazlalık ses kaybolur. Ayrıca bu tasnif kabul edilirse "ت" harfinin de kalkale harfleri arasında sayılması gerekir. Çünkü "ت" harfinde de fazlalık ses ortaya çıkmaktadır.<sup>86</sup>

Mar'aşî'nin kalkale harflerine dair açıklamaları çok yerindedir. Gerçekten yukarıda bahsi geçen altı kalkale harfinin hepsinde, vakf halinde meydana gelen fazlalık sesin ortaya çıkması için nefes harcanmaz. Ancak yukarıda belirtildiği şekilde "ك" ve "ت" harfleri üzerinde vakf yapıldığında ortaya çıkan fazlalık ses nefesin akması sonucunda gerçekleşir ki bu, harfler üzerindeki hems sıfatının bir neticesidir. Nefes kesilirse harflerdeki fazlalık ses de kaybolur. Bu yüzden bu harfler kalkale harflerinden sayılmamalıdır.

354 | db

"أفواجاً" (en-Nebe 78/18) ve "جعلنا" (el-Bakara 2/125) örneklerindeki gibi "ل" ve "ف" harfleri sükûn üzere bulunduğu bu harflere hafif bir kesra tayin ederek "جَعَلْنَا" veya "أَفْوَاجًا" gibi harekeye kaçacak tarzda bir nevi kalkale yapmaktan kaçınmak gerekir. Bunun yanında kalkale yapmaktan kaçınırken "أواجنا" şeklinde idgam yapmamaya da dikkat edilmelidir.<sup>87</sup>

Kalkale sıfatında dikkati çeken husus hemze (ء)'dir. Çünkü hemzenin vakf halinde telaffuzu esnasında ziyade ses ortaya çıkabilir. Ayrıca bu ziyade ses için nefes de harcanmamaktadır. Fakat hemzenin (ء) telaffuzu esnasında böyle bir ziyadelik öğürme ve istifrâya benzer şekilde bir ses ortaya çıkaracağı için âlimlerimiz hemze üzerinde kalkale yapılmasını uygun görmemiş ve hemzeyi kalkale harfle-

<sup>84</sup> Kaysî, *Ri'âye*, 120.

<sup>85</sup> Makdisî, *İbrâzü'l-me'âni*, 755; Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezid el-Müberred, *Kitâbü'l-Mükteḍab*, thk. Muhammed Abdülhâlık 'Azîme (Kahire, 1994), 1: 332. (Müberred, kalkaleye değinirken ق ve ك harflerini birlikte zikreder ve ق harfinin ك harfinden kalkale yönüyle daha kuvvetli olduğunu belirtir.)

<sup>86</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muḳill*, 149.

<sup>87</sup> İbnü'l-Cezerî, *Muḳaddime*, 5; Mar'aşî, *Cühdü'l-muḳill*, 150. Burada bahsi geçen açıklamalar kalkale sıfatıyla bağlantısız gibi görünmektedir. Müellifin bu bölümde yer vermesi dolayısıyla biz de çalışmaya dâhil ettik. Haddi zatında burada "ل" ve "ف" harflerinde ortaya çıkabilecek durum kalkale değil bir nevi hareke tayinidir. Ancak ortaya çıkan ses kalkaleyi de andırmaktadır.

ri arasında saymamıştır.<sup>88</sup> Bununla birlikte hemze (ء) med harflerinin ardından gelir ve üzerinde vakf yapılırsa burada da kalkale yapılması gerekir. Ancak burada kalkaleden maksat esasen sesin şiddeti anlamındadır.<sup>89</sup>

### *İsti'lâ ve İstifâle*

Bunlar birbirinin zıddıdır. İstılâhî olarak isti'lâ, harfin telaffuzu sırasında sesin dil kökünden (اقصي اللسان) başlayıp üst damağa (الحنك) yükselmesidir. İsti'lâ harfleri "خص ضغط قط" ibaresindeki 7 harftir. İstifâle ise bunun zıddıdır. Bahsi geçen 7 harf dışındaki harfler istifâle harfleridir.<sup>90</sup>

Burada "ر" ve "ل" harflerinin durumu dikkat çekmektedir. Çünkü bu harfler yerine göre kalın veya ince okunabilir. Bunlar kalın okununca daha çok isti'lâ harflerine benzemektedir. Mar'aşî, buna atıfta bulunarak kalın okunan "ر" ve "ل" harflerinin isti'lâ harflerinden sayılabileceğini vurgular.<sup>91</sup>

### *İtbâk ve İnfitâh*

Bu iki sıfat da birbirinin zıddıdır. Sözlük anlamı olarak itbâk yapışmak, infitah ise ayrılmak anlamına gelmektedir. İstılâhî olarak ise itbâk; dil kökü ve ortasının üst damak boyunca yükselmesi ve dilin ortasının üst damağa yapışması sonucunda sesin ikisi arasında hap-solmasıdır. İtbâk harfleri 4'tür. Bunlar "ض, ط, ظ, ص" harfleridir. İnfitâh ise istılâhî olarak dil ve damağın arasında herhangi bir yapışma olmadan harfin telaffuz edilmesidir. Bu dört harfin dışında kalan diğer harfler infitâh harfleridir.<sup>92</sup>

İtbâkta aslolan dil kökünün yükselmesidir. Yoksa "ج" harfinde de dilin ortasıyla üst damağın yapışması gerçekleşir. Ancak bu harfin telaffuzunda dil kökü yükselmez. Bunun için bu harf itbâk harflerinden sayılmaz.<sup>93</sup>

### *Tefhîm ve Terkîk*

Bunlar da birbirinin zıddıdır. İstılâhî olarak tefhîm harfin telaffuzu sırasındaki şişkinlik, dolgunluk, sesin ağzın tamamını doldurma-

<sup>88</sup> Kaysî, *Ri'âye*, 134; Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 150.

<sup>89</sup> Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 213.

<sup>90</sup> Kaysî, *Ri'âye*, 123-124; Dâni, *Tahdid*, 106-107; Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 151; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 40.

<sup>91</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 151.

<sup>92</sup> Kaysî, *Ri'âye*, 122-123; Dâni, *Tahdid*, 106; Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 152-153.

<sup>93</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 153.

sı anlamlarına gelir. Terkîk ise bunun zıddına harfin telaffuzu sırasındaki zayıflık, sesin ağzın tamamını doldurmaması manalarına gelir. İsti'lâ harflerinin tamamı aynı zamanda tefhîm harfleridir. “ر” ve “ل” dışındaki istifâle harflerinin tefhim üzere okunması caiz değildir. Med harfi olan elif ise kendinden önceki harfe uyar. Yani önceki harf tefhîm harfiyse tefhîm üzere; tekrîr harfiyse tekrîr üzere okunur.<sup>94</sup> Buradan hareketle “Tefhîm sıfatı için isti'lâ sıfatının sonucu, terkîk için ise istifâle sıfatının sonucudur denilebilir.” şeklinde bir yargıya ulaşmak mümkün gibi görünse de “ر” ve “ل” harflerinin yukarıda bahsi geçen durumu bunu engellemektedir.

Mar'aşî, bu bölümde med harflerinden olan “ي” ve “و”dan da bahsederek bu harflerin, öncesine uymaksızın terkik üzere okunacağını belirtir. Fakat bazı tefhim harflerinden sonra gelen و harfinin tefhîm üzere okunabileceğini de vurgular.<sup>95</sup> Özellikle itbâk harflerinden (ط, ظ, ص, ض) sonra gelen med harfi “و”ı terkik üzere okumak çok sakıncalıdır. Nitekim bu harflerden sonra gelen “و” terkîk üzere okunursa bu durum harfin kendi sıfatından uzaklaşarak başka harflerin sıfatına yaklaşmasına sebebiyet verebilir. Şöyle ki böyle bir okuyuş “ط” harfini “ت” harfine; “ص” harfini “س” harfine dönüştürebilir ki bu da mânânın bozulması sonucunu doğurur.

### *Safîr*

Lügatte kuş sesi anlamına gelmektedir. İstilahî olarak ise harfin telaffuzu sırasında harften ortaya çıkan ıslık sesine benzer bir ses anlamındadır. Safir harfleri 3 tanedir. Bu harfler “ز, ص, س” harfleridir.<sup>96</sup>

### *Tekrîr*

Lügatte “tekrarlamak, tekrar etmek” anlamına gelen tekrar, ıstılâhî olarak da “harfin telaffuzu sırasında dil ucunun titremesi” manasındadır. Tekrîr harfi “ر”dır.<sup>97</sup>

Mar'aşî, burada Mekki'nin “ر” harfindeki bu sıfatın harf şeddeli olduğunda daha belirgin olduğu; bunun yanında harf kalın okunduğu zaman pek belirgin olmadığı, gizli kaldığı hususundaki görüşünü<sup>98</sup> de değerlendirerek şu sonuca varır: Burada bahsi geçen harfteki tekrîr

<sup>94</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 154.

<sup>95</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 154.

<sup>96</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 156.

<sup>97</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 156. Bu sıfatı ifade etmek için önceleri **mükerrer** tabiri kullanılmıştır: *Çaysî, Ri'âye*, 130-131; *Dâni, Tahdîd*, 108.

<sup>98</sup> *Çaysî, Ri'âye*, 195-197; Mar'aşî, *Cühdü'l-muqill*, 157.

sıfatının gizlenmesi, sıfatın tamamen terk edilmesi anlamına gelmez. Çünkü bu sıfat terk edilirse ses, dil ucu ve diş etlerinin arasında hap-solarak kaybolur.<sup>99</sup> Dikkat edersek “ر” harfinin sesinin ortaya çıkması için her şekilde dil ucunun titremesi gerekir. Şayet dil ucu titremezse “ر” harfinin sesi çıkmaz.

### *Tefeşşî*

Tefeşşî lügatte “yayılmak” anlamındadır. Tecvid ilminde ise “sesin hava ile beraber damak ve dil arasından yayılarak çıkması” anlamındadır. Tefeşşî harfi/harfleri hakkında iki görüş vardır: Birincisi tefeşşî harfi yalnızca “ش”dır. Tercih edilen görüş de budur. İkinci görüş ise en kuvvetlisi “ش” olmak üzere diğer bazı harflerde de tefeşşî sıfatının mevcut olduğu şeklindedir.<sup>100</sup>

Kaynaklarda “ش” harfinin dışında tefeşşî harflerinden sayılan harfler şunlardır: “ل, ض, ث, ط.”<sup>101</sup> İbnü'l-Cezerî tefeşşî harflerinin sayısının 8'e kadar çıkarıldığını belirtir. Bunlar; “ش” harfinin yanında “ث, ر, م, ف, ض, ص, س, ر” harfleridir. Bu harflere “ل” ve “ي” da eklenerek toplamda 10 harfin tefeşşî sıfatını haiz olduğundan bahsedilir.<sup>102</sup> Zikredilen bu harflerin hepsinde tefeşşî sıfatı vardır. Fakat en fazla ve en belirgin şekilde “ش” harfinde ortaya çıkar. Bundan dolayı şin “ش” harfindeki tefeşşî sıfatı hususunfa ittifak vardır.<sup>103</sup>

### *İstitâle*

İstitâle sıfatının sözlük anlamı “uzatmak”tır. Tecvid ilminde ise sesi, dilin kenarından başlayarak harfin mahreci üzerinde uzatmaktır. Bu sıfat “ض” harfine mahsustur. İstitâlenin süresi ise med harflerine yakındır.<sup>104</sup>

### *Hafâ*

Lügat anlamı “örtmek, gizlemek” demektir. Tecvid ilminde ise harfin sesini gizlemektir. Bu harfler üç med harfi (ا و ي) ve “ه” olmak üzere 4 tanedir.<sup>105</sup>

<sup>99</sup> Mar'âşî, *Cühdü'l-muqill*, 157.

<sup>100</sup> Mar'âşî, *Cühdü'l-muqill*, 158.

<sup>101</sup> Kaysî, *Ri'âye*, 134-135.

<sup>102</sup> İbnü'l-Cezerî, *Temhîd*, 97. Mar'âşî burada vav (و), ya (ي), sin (س) ve mim (م) harflerini zikretmemiştir.

<sup>103</sup> Mar'âşî, *Cühdü'l-muqill*, 159.

<sup>104</sup> Kaysî, *Ri'âye*, 134; Mar'âşî, *Cühdü'l-muqill*, 161.

<sup>105</sup> Mar'âşî, *Cühdü'l-muqill*, 163.

### Gunne

Gunne “genizden gelen ses” demektir. Gunne harfleri “م” ve “ن”dur. Bu harflerde her şekilde -harekeli, sâkin veya şeddeli-gunne sıfatı mevcuttur. Gunne sesi harfler harekeliyken az, şeddeliyken veya sakinken veya daha fazladır. “ن” harfindeki gunne sıfatı “م”den daha kuvvetlidir.<sup>106</sup>

Mekkî b. Ebî Tâlib gunneden bahsederken gunne harflerini **sakin** “ن” ve “م” olarak tanıtır.<sup>107</sup> Buradan bakınca bu harfler harekeli olduğunda gunne sıfatının oluşmadığı anlamı çıkar. Bu noktada Sibeveyhi'nin verdiği bilgiler bizim için önemlidir. Sibeveyhi gunne sıfatını burundan ve dilden çıkan ses şeklinde açıklayıp şayet burnumuzu tıkarsak bu harflerin sesinin oluşmayacağını belirtir.<sup>108</sup> Gerçekten de harekeli olan “ن” ve “م” harflerinin telaffuzu esnasında burnumuzu tıkarsak sesin çıkmadığını görürüz. Bu sebeple ilgili harflerdeki gunne sıfatı-şeddeli veya sakin olduğundaki kadar kuvvetli olmasa bile harflerin harekeli hallerinde de mevcuttur. Bu harflere gunne sıfatı takdir edilirken sonrasındaki harfin durumuna göre özellikle nûn harfinde ihfâyı kalın yapmak ya da sesi tam olarak genize vermeden dili üst damağa yapıştırarak ihfâ yapmaya kalkmak da yanlış uygulamalar olarak göze çarpmaktadır.

358 | db

#### 4. Kuvvetli ve Zayıf Sıfatlar

Kuvvetli sıfatlar itbâk, isti'lâ, cehr, şiddet, kalkale, tefhîm, tekrîr, tefeşî, safîr, istitâle ve gunnedir. Bunların dışındaki sıfatlar ise zayıf sıfatlardır.<sup>109</sup> Eğer bir harfte kuvvetli sıfatlardan biri bile bulunsa bu harf kuvvetli harftir. Aynı şekilde bir harfte zayıf sıfatlardan biri mevcut olsa bu harf zayıf harflerdendir. Bununla birlikte bir harfte birden fazla zayıf veya kuvvetli sıfat mevcut olursa bu harf çok zayıf yahut çok kuvvetli sayılır. Mesela ه harfinde zayıf sıfatlardan hems, hafâ ve rihvet sıfatları vardır. Bu sebeple bu harf çok zayıftır. Aynı şekilde ط harfinde kuvvetli sıfatlardan itbâk, isti'lâ, cehr ve şiddet sıfatları mevcut olduğu için bu harf de çok kuvvetli sayılır.<sup>110</sup> En kuvvetli sıfat kalkaledir. Kalkaleden sonra şiddet ve cehr, bunların akabinde de tefeşî ve safîr gelir.<sup>111</sup>

<sup>106</sup> Mar'asî, *Cühdü'l-mukîll*, 163-165.

<sup>107</sup> Kaysî, *Ri'âye*, 131.

<sup>108</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4/435.

<sup>109</sup> Mar'asî, *Cühdü'l-mukîll*, 165.

<sup>110</sup> Kaysî, *Ri'âye*, 119-120; Mar'asî, *Cühdü'l-mukîll*, 165-166.

<sup>111</sup> Mar'asî, *Cühdü'l-mukîll*, 166.

## 5. Birbirine Karıştırılan Bazı Harfler Arasındaki Farklar

Harflerin birbirine karıştırılması; mahreçlerinin, sıfatlarının yahut her ikisinin arasındaki yakınlıktan veya bunların bir sayılmasından kaynaklanmaktadır.

Mar'aşî de bu başlıkta sıfatları yakın olan bazı harflerin farklılıklarını açıklamıştır. Burada dikkati çeken nokta “ض” harfinin diğer bazı harflerle yakınlığıdır. “ض” harfi telaffuz açısından “ط” harfine öyle yakındır ki dinleyen kişi iki harf arasındaki farkı idrak edemez. İki harf arasındaki yegâne fark “ض” harfinde mevcut olan istitâle sıfatıdır.<sup>112</sup>

Bununla birlikte “ض” harfi ve “ط” harfi birbirine hiç yakın değildir. Her ne kadar ikisi isti'lâ, itbâk ve tefhîm sıfatlarında ortak olsalar da “ط” harfindeki itbâk sıfatı çok kuvvetlidir. Ayrıca “ض” harfi rihvet, “ط” harfi ise şiddet sıfatına sahiptir. “ض” harfinde kalkale sıfatı mevcut değildir. “ط” harfinde de istitâle sıfatı yoktur.<sup>113</sup> Mar'aşî, kendi zamanında garip bir biçimde “ض” harfinin “ط” harfine yakın okunduğunu kendisinin buna bir anlam veremediğini, bunun sebebini de bilmediğini ifade eder.<sup>114</sup> İbnü'l-Cezerî, Mısırlıların büyük kısmının ve bazı Kuzeybatı Afrikalıların “ض” harfini “ط” gibi çıkardıklarını belirtir. Fakat İbnü'l-Cezerî bu durumun kasıtlı olmadığını, bunun onların bu harfin telaffuzunda yaşadıkları güçlükten kaynaklandığını da ilave eder.<sup>115</sup>

Mar'aşî, “ض” harfinin “ط” gibi telaffuz edilmesinin yanlışlığını 3 madde ile açıklar:

Birincisi: “ض” harfinde rihvet, “ط” harfinde şiddet sıfatı vardır.

İkincisi: “ض” harfinin sahip olduğu istitâle sıfatı sesin uzatılmasını sağlar. Bu ise ط için uygun değildir.

Üçüncüsü: “ض” harfinde bir miktar da olsa tefeşşî sıfatı vardır. Bunun yanında rihvet sıfatı da sesin akmasını sağlar.<sup>116</sup>

Mar'aşî'nin -yukarıda bahsi geçen- “ض” harfinin sesini uzaktan işitenin “ط” harfi zannedeceği fikri ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. “ض” harfindeki istitâle sıfatının iki harf arasındaki yegâne fark olması bu harfin “ط” harfi gibi telaffuzuna delil teşkil etmez. Nitekim “ر” ve

<sup>112</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muķill*, 168-169.

<sup>113</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muķill*, 169.

<sup>114</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muķill*, 170.

<sup>115</sup> İbnü'l-Cezerî, *Temhîd*, 131.

<sup>116</sup> Mar'aşî, *Cühdü'l-muķill*, 171.

“ن” harfleri arasındaki tek fark da “ر”daki tekrîr sıfatıdır. Binâenaleyh hiç kimse “ر” harfi “ن” gibi telaffuz edilebilir, dememiştir.<sup>117</sup> Ancak burada şunu da eklemek gerekir: “ض” harfinin “ظ”ya benzemesi “ط”ya benzemesinden daha az yanlıştır.<sup>118</sup> Kanaatimizce Mar’aşî’nin belirtmiş olduğu “ض” ve “ظ” arasındaki benzerlik yalnızca bir ses benzerliğidir. Yani burada kasıt aynı ses değil, bir somutlaştırma/yakınlaştırma çabasıdır.

Mar’aşî, burada İbnü’l-Hümam’dan (ö. 861/1467) alıntı yaparak harflerin telaffuzundaki birtakım hataların namazın sıhhatine verdiği zarardan da bahseder: Bir kişi “ص” harfini “ط” gibi okursa-“الصالحات” kelimesini “الطالحات” benzeri- namazı fâsit olur. Bununla birlikte “ض” harfini “ظ, ط” harfini “ت, ص” harfini “س” gibi yahut bunların tam tersi şekilde okursa ulemânın çoğunluğuna göre namazı fâsit olmaz.<sup>119</sup>

### Sonuç

Mar’aşî, harflerin mahreçleri hususunda görüşlere yer verse de kendisi mahreçleri 17 olarak kabul eder. Mahreç sayılarındaki farklılık bazı harflerin mahrecinin küllî/bölgesel olarak aynı yerden çıktığının kabul edilmesinden kaynaklanır. Ancak harflerin cüz’î/kesin mahreçleri birbirinden farklıdır.

Bir harfin mahrecinin net olarak ortaya çıkması ancak o harf üzerinde vakf yapılması veya harfin sükûn üzere bulunması durumunda gerçekleşir. Med harflerine tam bir mahreç noktası tespit edilememesinin sebebi de bu harflerin sükûn üzere bulunamamasıdır. Bu harfler boğaz ve ağız boşluğu içerisinde nefes kesilinceye kadar çıkmaya devam eder. Bunun yanında ihfâ edilen “ن” harfi için her ne kadar geniz/hayşûm bölgesi ifade edilse de tam bir mahreç noktası tespit edilemez. Çünkü geniz de ağız boşluğu gibi geniş bir bölgedir. Burada dikkati çeken ihfâ edilen “ن”un sâkin olmasıdır.

Müellif, med harfleri hariç tüm harflerin mahreçlerinin süresinin eşit olduğu görüşündedir. Birtakım harflerin mahreci uzun gibi görünse de bu, sesin akması cihetindedir. Yoksa mahreçleri eşittir.

<sup>117</sup> Muḥammed b. Ebi Bekr el-Mar’aşî, *Tenbîhâtü ‘alâ keyfiyyeti edâi’ d-âdât*, thk. Fergâli Seyyid ‘Arabavî (Cize: Mektebetü Evladü’ş-Şeyḥ li’t-Türâs, 2008), 116-117. (Nâşirin girişi)

<sup>118</sup> Mustafa Şen, “Kur’an Harflerinin Mahrec ve Sıfatlarında Mübalağa: İfrat ve Tefrit”, *Journal of Turkish Studies* 10/14 (2015), 709.

<sup>119</sup> Kemâlüddîn Muḥammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî el-Ma’rûf bi-İbnü’l-Hümâm, *Şerhü Fet-hü’l-Kadir* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2003), 1/332; Mar’aşî, *Cühdü’l-mukîll*, 171.



Birtakım Arap kavimlerinde olduğu gibi “ض” harfini “ط” harfine benzer şekilde telaffuz etmek ciddi bir hatadır. Eğer telaffuzda zorluk varsa o zaman “ض” harfini “ظ” harfine benzer çıkarmak daha uygun bir yaklaşım olur. Ancak unutmamak gerekir ki her harfin cüzî/kesin mahreci birbirinden ayrıdır. Benzerlik mevcut olsa bile hiçbir harf büsbütün diğerinin aynısı şeklinde telaffuz edilmez. Kaldı ki bu iki harfin sıfatlarında da farklılıklar söz konusudur. Bir harfin ağızdan çıkış sesi tarif edilirken mutlaka başka bir harfin benzerliğinden dem vurarak ifade etmek bir zorunluluk değildir. Sonuçta her harfin kendine mahsus telaffuzu vardır. “ض” harfinin telaffuzu tarif edilirken de bu kural geçerlidir. Bu harfin kendine mahsus bir telaffuzu vardır ve fem-i muhsinden öğrenilir.

Mahreç ve sıfatları birbirine yakın harflerden birini diğerine benzeterek okumak lahn-ı hafîdir ve bu şekilde okumak namazı bozmaz ancak mahreç ve sıfat bakımından yakınlığı bulunmayan harfleri benzer şekilde telaffuz etmek lahn-ı celîdir ve namazı bozar.

Mar'aşî kalkale sıfatıyla ilgili de uyarılar yapmıştır. Kalkale sıfatının ortaya çıkması sırasında meydana gelen ziyade ses için nefes harcanmaz. Burada ortaya çıkan ziyade ses aşırıya kaçmamalı ancak başkalarının duyabileceği kadar yüksek olmalıdır.

Birçok harfte (ي, م, ف, ض, ص, س, ر, ث, ل, ض, ث, ظ) tefeşsi sıfatının varlığından bahsedilse de bu sıfat en belirgin şekilde “ش” harfinde mevcuttur.

“م” ve “ن” harflerinde her halükârda gunne sıfatı bulunur. Ancak bunun derecesi harfler harekeliyken ve sakinken birbirinden farklıdır. Uygulama mahir bir hocadan öğrenilmelidir.

Hem harflerin mahreçlerinin hem de sıfatlarının kesin olarak ortaya çıkabilmesi için Kur'ân'ın işitilebilecek kadar sesle -hiç olmazsa kendi işitebileceğimiz kadar- okunması gerekir.

Yüksek ses az nefes harcarken alçak ses çok nefes harcar. Yaşadığı dönem itibariyle Mar'aşî'nin bunu tespit etmiş olması aynı zamanda onun iyi bir ses bilimci olduğuna da delildir.

### KAYNAKÇA

'Aliyyü'l Kârî, Ebü'l-Hasen Nürüddin 'Alî b. Sultân Muhammed. *el-Minehü'l-fikriyye fi şerhi'l-mukaddimeti'l-cezeriyye*. thk. 'Usâme 'Atâyâ. Dımaşk: Dârü'l-Ğavsânî, 2. Baskı., 2012.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV, 20. Basım, 2011.

Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 36. Baskı., 2016.

Çiftci, Ali. “Hicri İlk Dört Asrın Önde Gelen Arap Dilbilimcileri Perspektifinden Harflerin Mahreçleri ve Sıfatlarının Değerlendirilmesi”. *Bilimname* 2016/2/XXXI (2016).

- Dânî, Ebû 'Amr Osmân b. Sa'id. *el-Muḥkem fî nakḥi'l-mesâḥif*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Dânî, Ebû 'Amr Osmân b. Sa'id. *et-Taḥdîd fî'l-itḳâni ve't-tecvîd*. thk. Gânim Ḳaddûri el-Ḥamed. 'Ummân: Dâru 'Ammâr, 2000.
- Dânî, Ebû 'Amr Osmân b. Sa'id. *et-Teysîr fî'l-kırâati's-seb'*. thk. Ferîd Muhammed b. 'Azzûz. Beyrut-Lübnan: Dâru İbn Kesir, 1. Baskı., 2013.
- Darendeli Hamza Efendi. *Tecvîd-i Edâiyye*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi: 14931.
- Dâvud, Muhammed Muhammed. *es-Şavâit ve'l-ma'nâ fî'l-ârabîyye*. Kahire: Dâru Ğarîb, 2001.
- Enis, İbrahim. *el-Eşvâtü'l-lügaviyye*. Kahire: Mektebetü Nehdatü Mısır, ts.
- Fırat, Yavuz. *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. Konya: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018.
- Ḥamed, Gânim Ḳaddûri. *ed-Dirâsâtü's-şavtiyye 'inde 'ulemâi't-tecvîd*. 'Ummân: Dâru 'Ammâr, 2. Baskı., 2007.
- Hamed, Gânim Kaddûri. *Resmü'l-Mushaf*. Bağdat, 1. Baskı., 1982.
- Husari, Mahmud Halil. *Ahkâmu kırâeti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011.
- İbn Mücâhid, Ebubekir. *Kitâbü's-Seb'a fî'l-kırâât*. thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref. Tanta-Mısır: Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 1. Basım., 2007.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Ḥayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. 'Ali b. Yûsuf. *Muḳaddime*. thk. Eymen Rüşdi Süveyd. Riyad: Dâru Nûru'l-Mektebât, 4. Baskı., 2006.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Ḥayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. 'Ali b. Yûsuf. *et-Temhîd fî 'İlmi't-tecvîd*. thk. 'Ali Hüseyn el-Bevvâb. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1985.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvehid es-Sivâsi. *Şerḥü Fethü'l-Kadîr*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Ḳâdî, Abdülfettâḥ Abdülğani. *el-Vâfi fî şerḥi's-Şâtibiyye fî'l-kırâati's-seb'*. Cidde: Mektebetü's-Sevâdi li't-Tevzî', 4. Baskı., 1992.
- Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*. İstanbul: İFAV, 30. Baskı., 2016.
- Ḳaysî, Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib. *er-Ri'âye li tecvîdi'l-kırâeti ve taḥḳîki lafzi't-tilâve*. thk. Ahmet Hasan Ferhat. 'Ummân: Dâru 'Ammâr, 3. Baskı., 1996.
- Ḳurtubî, Abdülvehhâb b. Muhammed. *el-Müddih fî't-tecvîd*. thk. Gânim Ḳaddûri el-Ḥamed. 'Ummân: Dâru 'Ammâr, 2000.
- Maḳdisî, Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm Ebû Şâme. *İbrâzü'l-me'âni min ḥurzi'l-emâni fî'l-kırâati's-seb'*. thk. İbrahim 'Avaz. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mar'aşî, Muhammed b. Ebî Bekr. *Cühdü'l-muḳill*. thk. Sâlim Ḳaddûri el-Ḥamed. Ürdün: Dâru 'Ammâr, 2. Baskı., 2008.
- Mar'aşî, Muhammed b. Ebî Bekr. *Taḳrîrü'l-kavânini'l-mütedâvile fî 'ilmi'l-münâzara*. Ankara: Millî Kütüphane, 5494.
- Mar'aşî, Muhammed b. Ebî Bekr. *Tenbihâtü 'alâ keyfiyyeti edâi'd-dât*. thk. Ferğali Seyyid 'Arabavî. Cize-Amman: Mektebetü Evladü's-Şeyḥ li't-Türâs, 2008.
- Mar'aşî, Muhammed b. Ebî Bekr el-. *Tertîbü'l-ulûm*. thk. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı*. Ankara: Otto, Genişletilmiş 2. Baskı., 2015.
- Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *Kitâbü'l-mükedâb*. thk. Muhammed Abdülğâlîk 'Azîme. Kahire, 1994.
- Öge, Ali - Dereli, M. Vehbi. *Kur'an Bilgisi Soru Bankası*. Konya: Kitap Dünyası, 4. Baskı., 2014.
- Özgeçit, Namık. *Arapça ve Türkçede Ünlü ve Ünsüzlerin Birbirine Etkisi -Karşısal Çözümleme*. Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Pakdil, Ramazan. *Ta'lim Tecvîd ve Kıraat*. İstanbul: İFAV, 11. Baskı., 2016.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. Oşman b. Ḳanber. *el-Kitâb*. thk. 'Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2. Baskı., 1982.
- Şâtîbî, Ḳasım b. Firrûh. *Ḳur'ü'l-emâni ve vehü't-teḥâni fî'l-kırâati's-seb'*. thk. Muhammed Temîm ez-Zu'bî. Dimaşq: Dâru'l-Ğavsânî, 5. Baskı., 2010.

- Şen, Mustafa. "Kur'an Harflerinin Mahrec ve Sifatlarında Mübalağa: İfrat ve Tefrit". *Journal of Turkish Studies* 10/14 (2015).
- Şükrî, Ahmed Hâlid vd. *el-Münîr fî ahkâmi't-tecvîd*. 'Ummân: Cem'iyetü'l-Muḥâfazati 'ale'l-Kur'âni'l-Kerîm, 22. Baskı., 2013.
- Temel, Nihat. *Kıraat ve Tescvit İstılahları*. İstanbul: İFAV, 2. Baskı., 2009.
- Zencâni, Ebu 'Abdullah. *Târîhu'l-ḳur'ân*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2014.

# Saçaklızâde's Approach to the Debates on the Outlet and Adjectives of Letters\*

Ali ÖGE\*\*  
Fatih DOKGÖZ\*\*\*

## Extended Abstract

Pronunciation places and adjectives of letters, one of the most essential subjects of tajweed and reading disciplines, has been a discussion area from the first terms. Pronunciation places and pronunciation numbers have been handled by reading scholars and first term language scholars. Even in this historical period, language Ecoles formed in areas like Basra, Kufe, and some specific letters, discussions, and debates have been made. Also, we will see that our author had participated in some discussions and had some opinions about this subject.

Saçaklızade Mehmet Efendi, who lived in the recession of the ottoman Empire (Muhammed b. Ebi Bekr el Mar'aşi), was an efficient scholar and drew attention with his work as a tajweed and reading scholar. Although he had lots of work on this subject, especially his work Cuhdil Mukill was admired by people interested in this area. His work isn't famous only in his time, and also it protects its fame in the present time.

Authors' opinions about pronunciations of some letters caused serious discussions in his term and the present time, and it became a subject of scholarly debates and evaluations.

As the Nations, who are not Arabic, entering the religion of İslam, some wrong pronunciations appeared, and it is going important to study adjectives and the origin of letters. So many scholars have been interested in this subject seriously from the beginning to the present time.

The first facility to protect Qur'an was the process of punctuation and sowel point. Soon afterward, determining the origin of letters and adjectives aired.

- 
- \* This article was produced from the data of Fatih Dokgöz's master's thesis titled "Muhammed B. Ebî Bekir El-Mar'aşî ve Cühdü'l-Mukill Adlı Eserinin Tecvid İlmindeki Yeri" (Konya, 2018) conducted under the supervision of Prof. Ali Çiftçi, affiliated to Necmettin Erbakan University Social Sciences Institute.
- \*\* Corresponding Author, Ass. Prof., Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Theology Faculty, Department of Basic Islamic Sciences, Konya, Turkey, [alican\\_042@hotmail.com](mailto:alican_042@hotmail.com), <https://orcid.org/0000-0001-6688-3908>.
- \*\*\* PhD.c., Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Theology Faculty, Department of Basic Islamic Sciences, Konya, Turkey, [fdokgoz2@gmail.com](mailto:fdokgoz2@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-7153-5438>.

Muhammed b. Ebi Bekr el Mar'aşî stated seventeen pronunciations for letters, and to support this view; he quoted from many sources. Besides, he studied the views that accepted the pronunciation places fourteen and sixteen, and he refused these opinions kelly without street criticism. I classified pronunciation paces as Kullî (wide, regional) and Cuz'î (local, special), and he clarified these different opinions in this way. And it was drawn attention to the explained concept of mukadder (estimated, place of it undetected certainly) and muhakkak (sure, specific) using the terms consonant and vowel-like in Turkish. Mainly as he focussed and discussed matters, he evaluated necessary information and presented his views. Besides all these subjects, he was interested in fight subjects, and he handled about as the false pronunciation ruins the Namaz or not. So he showed his scholar knowledge about this subject.

On this adjective of letters, he researched the subject in detail and didn't continue with some quotations, so he put forward his own opinions. He also gets help from Mekkî b. Ebî Tâlib's classification. However, he classified adjectives of Mekkî b. Ebî Tâlib's adjectives Mar'aşî didn't put all of them in his work, he only handled some of them primarily, which should be known by a reader of Qur'ân.

In his work, he handled in detail seventeen adjectives, which are classified by Mekkî b. Ebî Tâlib. As he explained adjectives, he first gave place to vocabularies meaning of dictionary, then gave place to the importance of the term, and finally, he handled letters. Opposite adjectives weren't given a title and were evaluated under the same title. In our article, we moved according to this classification.

After he evaluated adjectives, he started a new title called strong and weak adjectives, and he revealed how letters accepted solid and soft.

Although Mar'aşî accepted Mekkî b. Ebî Tâlib, as an example to himself, evaluated these opinions, and finally, he revealed his own opinions.

After that, Mar'aşî analyzed some letters which are mispronounced each other it was the most important point of his work. Especially pronunciation of the letter dat (ض) and similarities and differences of dat (ض) and za (ظ) and beside this the letter ta (ط) that he handled how it for from this letters still protects its aliveness. And scholar discussions and evaluations are continuing.

And besides this, it is interesting that he handled some rules at voice and specialties of voices that were not established before.

After we transferred these opinions and evaluations, we studied the writer's opinions in our article. We handled Mar'aşî's popular comments in his term and protected its aliveness in our present time. Thanks to this work with the example of *Cühdü'l-muqill* we can see the aliveness of tajweed and reading scholars, which are taught to be stable structures.

**Keywords:** Reading the Quran and the Science of Qiraat, Letter, Pronouncing Place, Characteristics, Cuhd al-muqill.



# İCÂRE AKDİNİN FESHİNE ETKİSİ AÇISINDAN HANEFÎLERDE ZARAR\*

Şevket TOPAL\*\*  
Zahide KESKİN\*\*\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 8 Aralık 2021, **Kabul Tarihi:** 17 Mart 2022, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2022, **Atf:** Topal, Şevket ve Keskin, Zahide. "İcâre Akdinin Feshine Etkisi Açısından Hanefîlerde Zarar". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022): 367-396. Katkı Düzeyi: 1. Yazar: % 40 – 2. Yazar: % 60.

<https://doi.org/10.33415/daad.1034386>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 8 December 2021, **Accepted:** 17 March 2022 **Published:** 31 March 2022, **Cite as:** Topal, Şevket ve Keskin, Zahide. "The Notion of Damage in Hanafis in Terms of Its Effect on the Rescission of Ijârah Contract". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/1 (March 2022): 367-396. Contribution Level: Author 1: % 40 – Author 2: % 60.

<https://doi.org/10.33415/daad.1034386>



## Öz

İslam borçlar hukuku açısından sürekli edimli sözleşmelere model olabilecek bir akit olan icâre, günümüzdeki kira ve iş sözleşmelerine karşılık gelmektedir. Bu makalede zararın icâre akdinin feshine etkisi Hanefî mezhebi özelinde incelenmiştir. İcâre akdi yapısı itibarıyla bağlayıcı olmakla birlikte bazı durumlarda feshi kabil hale gelir. Bunda zarar da bir etkidir. Bu çalışmanın hedefi icâre akdi kapsamında

\* Bu makale Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Prof. Dr. Şevket Topal danışmanlığında Zahide Keskin tarafından devam ettirilen doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Rize, Türkiye, [sevket.topal@erdogan.edu.tr](mailto:sevket.topal@erdogan.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0001-8628-2800>.

\*\*\* Sorumlu Yazar, Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Rize, Türkiye, [zahide.keskin@erdogan.edu.tr](mailto:zahide.keskin@erdogan.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0001-6606-1023>.

tarafra fesih hakkı tanınan veya akdi münfesh hale getiren durumların zararlı bağlantısını ortaya koymaktır. Fesih gerekçelerinin zararlı bağlantısının tespiti hükümlerin genişletilmesi ve güncel meselelere uygulanması noktasında yol gösterici olması açısından önemlidir. Bu makalede akitlere etkisi açısından zarar kısaca açıklanmış, sonrasında zararın icârenin feshini gerektirdiği ve feshine mâni olduğu durumlar incelenmiştir. Çalışmada doküman analizi yöntemi tercih edilmiş, kaynaklardaki dağıtık veriler bir araya getirilerek yorumlanmıştır. Elde edilen verilere göre tarafların akitle üstlenmedikleri bir zarara katlanmaları gerekirse o takdirde zararın icâre akdinin feshine neden olduğu, akdin feshinin zarara yol açacağı durumlarda ise feshe engel teşkil ettiği görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, İcâre, Fesih, Zarar, Hanefî mezhebi.

### The Notion of Damage in Hanafis in Terms of Its Effect on the Rescission of İjârah Contract

#### Abstract

İjârah, a contract that can be a model for contracts of continuous performance in terms of Islamic obligations law, corresponds to current rental and labour contracts. In this article, the effect of the damage on the rescission of the ijârah contract has been examined in the Hanafi school. Although the ijârah contract is intrinsically obligatory, it has been rescinded in some cases. Damage is also a factor in this matter. The purpose of this study is to reveal the connection between the damage and the right of parties to rescind or being the contract defunct within the context of the ijârah contract. Determining the relationship between the reasons for rescission and the damage is vital in guiding the expansion of the conclusions and their application to current issues. In this study, the damage is explained briefly in terms of its effect on the contracts; then, it's requiring and preventing the rescission of the ijârah contract are examined. The document analysis method was preferred in the study, and the nonsystematic data in the sources were brought together and interpreted. According to the data obtained, it has been seen that in cases where the parties have to bear a loss that they have not undertaken by contract, the damage causes the rescission of the ijârah contract. In cases where the rescission of the contract will cause damage, it is an obstacle to the rescission.

**Keywords:** Islamic Law, İjârah, Rescission (*Faskh*), Damage (*Darar*), Hanafi school.

#### Giriş

Zararın giderilmesi kaidesi İslam'ın temel ilkelerindedir ve pek çok fıkhi hükümde bu ilkenin yansımaları bulunmaktadır. İslam borçlar hukuku özelinde ele alındığında zararın akitlerle ilgili hükümler açısından da etkili olduğu görülmektedir. İcâre akdi de hakkında hüküm verilirken zararın dikkate alındığı hukuki işlemlerden biridir. Günümüzde kira ve iş sözleşmelerine karşılık gelen icâre akdi İslam hukukunda sürekli edimli sözleşmelere model olması açısından önemlidir. Yapısı itibarıyla bağlayıcı olan bu akit bazı durumlarda feshedilebilir kabul edilmiştir. Bu çalışmada akitlerin sona ermesi açısından

önemli bir yere sahip olan fesih işleminin yine İslam hukuku açısından önemli olan “zarar giderilir” ilkesiyle ilişkisi ele alınacak, icâre akdi kapsamında taraflara fesih hakkı tanınan veya akdi münfesi hale getiren durumların zararlarla bağlantısı ortaya konulacaktır. Konunun boyutları göz önünde bulundurularak çalışmanın kapsamı Hanefî mezhebiyle sınırlandırılacaktır.

Akitlerin feshiyle alakalı doğrudan veya dolaylı olarak konuya temas eden çalışmalar mevcuttur. Ancak çağdaş olanlar da dahil bu çalışmaların zararın akitlerin feshine etkisini bütün yönleriyle incelemedikleri anlaşılmaktadır.<sup>1</sup> Bununla birlikte bu makale zararın icâre akdinin feshine etkilerini ve klasik Hanefî füru’ eserlerinde konunun ele alınışını daha detaylı incelemeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda öncelikle akitlere etkisi açısından zarar kavramı kısaca açıklanacak, sonrasında zararın icâre akdinin feshine etkisi, feshine imkân tanıdığı ve feshine mâni olduğu haller şeklinde iki başlıkta incelenecektir.

### 1. Zarar

Zarar sözlükte “bir şeydeki eksiklik” ve “faydanın zıddı” demektir.<sup>2</sup> Zarar kelimesi ve türevleri Kur’an’da yetmişten fazla yerde geçer<sup>3</sup> ve genellikle kişinin maddi manevi uğradığı kayıp veya yaşadığı

<sup>1</sup> Genel olarak mülkiyet ve akit nazariyesine dair eserlerde konuyla ilgili ipuçlarına rastlamak mümkündür. Bk. Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûri, *Meşâdirü'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Menşuratu'l-Halebi el-Hukukiyye, 1998); Abdülkerim Zeydân, *el-Medhal li-dirâseti's-şer'i'ati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Naşirün, 1432/2011); Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fikhi'l-İslâmî ve edilletühü* (Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1405/1985). Bunların haricinde doğrudan fesihle alakalı çalışmalarda da zarar fesih ilişkisine değinilmektedir. Bk. Hasan Ali ez-Zennûn, *en-Nazariyyetü'l-'âmme li'l-fesh fi'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-kânûni'l-medenî* (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, 1364/1946); Hürân Muhammed Süleymân, *Nazariyyetü'l-fesh ve'tabîkâtuhâ fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Dimaşk: Darü'n-Nevadir, 1433/2012); Esmâdi Muhammed Nuaym, *Nazariyyetü feshi'l-'ukûd fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Amman: Dârü'n-Nefâis, 1426/2006); Üveys Ateş, *İslam Hukukunda Akitlerin Feshi* (Ankara: Gece Akademi, 2019). Yine akit teorisini çeşitli açılardan ele alan akademik çalışmalarda da konuyla alakalı bazı kısa değerlendirmeler bulunmakla birlikte zarar, ele alınan konu çerçevesinde sınırlı olarak işlenmektedir. Örnekler için bk. Hasan Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016); Mehmet Selim Aslan, *Sürekli Akitlere Etkisi Açısından İslam Borçlar Hukukunda Özür* (Bursa: Emin Yayınları, 2018); Mustafa Harun Kıyık, *İslam Borçlar Hukukunda Doğal Afetlerin Akitlere Etkisi* (İstanbul: Hiper Yayın, 2018); Ali Haydar Bölükbaş, *İslam Borçlar Hukukunda Niza* (Rize: STS Yayınları, 2020). Bizim amacımız bu çalışmalardan farklı olarak zararın icâre akdine etkisini, özür ve ayıp konularının da ötesine geçerek daha kapsamlı bir şekilde ortaya koymaktır.

<sup>2</sup> Ebû Abdîrrahmân Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, nşr. Mehdi Mahzûmî, İbrâhim es-Sâmerrâî (Daru ve Mektebetü'l-Hilal, ts.), 7/7; Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 4/482.

<sup>3</sup> Bilal Aybakan, “Zarar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/131.



mağduriyeti ifade eder. Zarar aidiyet fikriyle de yakın ilişkilidir. Zira bir varlığın kısmen veya tamamen yok olması durumunda zarardan bahsedebilmek için bundan olumsuz etkilenen birinin de bulunması gerekir. Dolayısıyla zarar aynı zamanda hak kavramıyla da bağlantılıdır. Bu açıdan bakıldığında zarar, *hakka konu olan varlığın ya da değerinin zedelenmesi veya yok olması* şeklinde tanımlanabilir.<sup>4</sup> Nitekim zararın fıkıhtaki kullanımını da bu anlamdadır.

Zarardan etkilenen hak, mal varlığı veya ekonomik değerle ifade edilebilecek bir haksa maddi zarardan, kişilik haklarıysa manevi zarardan söz edilir. Zararın geneli etkilemesi halinde umumi zarar, belirli kişileri mağdur etmesi durumunda ise hususi zarar söz konusu olur.

İslam'da zarar ve meşakkatin giderilmesi asıldır. Aksine bir delil veya meşrulaştırıcı bir sebep olmadığı sürece genel kural zararın ortadan kaldırılmasıdır.<sup>5</sup> Bu husustaki ilke "*Zarar verme ve zarara zararlarla karşılıkta bulunma yoktur.*"<sup>6</sup> hadisinde ifade bulmuştur. Zarara neden olan şeyler yasaklanmış, bu konuda gerekli tedbirlerin alınması istenmiş, uğranan zararın tazmini gibi tamamlayıcı hükümler konmuştur. Yine azimet-ruhsat ayırımına gidilmesi de zararı önleme ilkesinin bir uzantısıdır.<sup>7</sup> Tüm bunlar insanlar arası ilişkilerin istikrarı ve toplumsal düzenin sağlanması için önem arz etmektedir.

Fıkhi hükümler açısından, zararın haklı bir sebebe dayanması durumu hariç, öncelikle zararı önlemek ve zarar meydana gelmişse bunu tazmin etmek esastır. Mecelle'de bu hususla ilgili "*Zarar ve mukabele bi'z-zarar yoktur.*"<sup>8</sup> ve "*Zarar izâle olunur.*"<sup>9</sup> gibi pek çok genel kaide yer almaktadır. Esas olan zararın tümüyle ortadan kaldırılmasıdır. Bundan kaçınmanın mümkün olmadığı hallerde ise mevcut zararın, kendisinden daha az bir zararla giderilmesi genel kuraldır. Bu noktada

<sup>4</sup> "Zarar", *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1414/1993), 28/179; Aybakan, "Zarar", 44/131.

<sup>5</sup> Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/78 (mad. 19); Zeydân, *el-Medhal*, 93; "Zarar", 28/179.

<sup>6</sup> "لا ضرر ولا ضرار" Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995), 5/55; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *Süneni İbn Mâce*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), "Ahkâm", 17.

<sup>7</sup> Senhûrî, *Meşâdirü'l-hak*, 4/168; Aybakan, "Zarar", 44/131-132.

<sup>8</sup> Ahmed Akgündüz, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2013), 57 (mad. 19).

<sup>9</sup> Akgündüz, *Mecelle*, 57 (mad. 20).

zararın misliyle veya daha fazla bir zararla giderilemeyeceği<sup>10</sup> ve zararların denk olması halinde geneli ilgilendiren zararın giderilmesi için özel zarara katlanılacağı<sup>11</sup> da yine bu husustaki temel ilkeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar kaynaklarda açıkça ifade edilmese de zararın misliyle giderilemeyeceği ilkesinin temelinde mülkün özünde Allah'a ait olduğu ve karşı tarafa verilen zararın dolaylı olarak kamuya verildiği düşüncesinin yattığı söylenebilir.

Borçlar hukuku kapsamında ele alındığında şüf'a hakkı, itlaf edilen malların tazmini gibi pek çok hüküm zararın giderilmesi ilkesine dayanmaktadır. Akitler özelinde incelendiğinde de zararın pek çok meselede dikkate alındığı görülür. Özellikle ayıp muhayyerliği olmak üzere muhayyerlikler zararın önlenmesi gayesini taşımaktadır. Karşı tarafa zarar verme ihtimaline binaen akit esnasında koşulan şartlar İslam hukukunda oldukça sınırlı tutulmuş ve zarara yol açmaları halinde fasit şart kapsamında değerlendirilmiştir. Ayrıca zarar akdin fesat sebeplerinden biri kabul edilmiştir.<sup>12</sup> Akitle birlikte haksız bir zarara katlanılmayacağı hususunda Kâsânî'nin (ö. 587) zararın akde dahil olmayacağını ve delaleten akitten müstesna olduğunu belirten ifadeleri mevcuttur.<sup>13</sup> Dolayısıyla tarafların akitle üstlenmediği bir zarar söz konusu olduğunda bu zararın giderilmesi için fıkıhta çeşitli uygulamalar ortaya konmuştur. Bu hususun vuzuha kavuşturulabilmesi adına önce icâre akdinin feshinde etkin olan zararın niteliklerine değinmek gerekir. Zira hiçbir ayrıma tabi tutmaksızın bütün zararların bir fesih gerekçesi olarak kabul edilmesi akitlerin devamı bakımından bir istikrarsızlık ve belirsizlik doğurabilir. Hatta bireysel menfaati korumak adına toplumsal zarara yol açabilir. Bu ise hukukun arzu ettiği bir şey değildir. Fıkıhta "zararın giderilmesi" bir ilke olarak kabul edilse de bu ilke mutlak uygulama imkânına sahip değildir. Öyleyse fıkıh açısından akdin feshine etki eden zararın; akitle üstlenilmemesi, taraflardan birinden kaynaklanmaması ve de kaçınılmasının mümkün olmaması gerekir. Bu nitelikleri taşıyan bir zarar söz konusu olduğunda mevcut akitte muhayyerlik, özür, fesat vb. durumlardan biri oluşur ve de akit feshedilebilir hale gelir. Dolayısıyla akdin feshinde etkili olan zarar doğrudan bir fesih gerekçesi olarak değil, fesih gerekçelerinin temelinde yatan bir ölçüt olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada "zararın

<sup>10</sup> "Bir zarar kendi misliyle izale olunamaz." Bk. Akgündüz, *Mecelle*, 57 (mad. 25).

<sup>11</sup> "Zarar-ı âmî için zarar-ı hâs ihtiyar olunur." Bk. Akgündüz, *Mecelle*, 57 (mad. 26).

<sup>12</sup> Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'î 'u 'ş-şanâ 'i 'fi tertibi 'ş-şerâ 'i*, nşr. Muhammed Muhammed Tâmir vd. (Kahire: Dâru 'l-Hadîs, 1426/2005), 6/556.

<sup>13</sup> Kâsânî, *Bedâ'î 'u 'ş-şanâ 'i*, 5/531-532.

giderilmesi” ilkesi mutlak olmayıp olayla bağlantılı ve de sınırları belli bir durumu ifade eder.

## 2. Zararın İcâre Akdinin Feshine Etkisi

İcâre akdi, menfaatin ücret karşılığında temlik olarak tanımlanmaktadır.<sup>14</sup> İcârede akit konusu menfaattir. Elde edilen menfaatin kaynağı açısından ayn icâresi ve amel icâresi olarak ikiye ayrılır. Bunların günümüzdeki karşılığı kira ve iş sözleşmeleridir.<sup>15</sup> Malını icâreye veren kimse âcir, mucîr veya muâcir; iş gücünü icâre eden kimseye ecîr; ücret karşılığında menfaatten faydalanan kimseye ise müste’cir denir.<sup>16</sup>

İcâre her iki tarafa da bazı haklar kazandıran ve bazı sorumluluklar yükleyen lazım (bağlayıcı) bir akittir. Muâcir, ma’kudun aleyhi akdin gereğine uygun olarak yararlanabileceği şekilde müste’cire teslim etmekle, müste’cir ise menfaatin karşılığı olan semeni muâcire ödemekle sorumludur. Ayrıca müste’cirin bir diğer görevi ma’kudun aleyhi akitte belirlenen sınırlar dahilinde kullanmaktır. Bu sınırlar akitte belirlenmemişse örf dikkate alınır.<sup>17</sup>

İcâre akdi icâre süresinin dolması, ikâle veya fesih ile sona erer. Diğer lazım akitlerde olduğu gibi icârede de tarafların akdi tek başına feshedebilmesi için geçerli bir gerekçesinin olması gerekir. Bu gerekçeler arasında muhayyerlikler, akdin fasit oluşu vb. zikredilebilir. Ayrıca Hanefîlere göre taraflardan birinin ölümü ve mazeretler de taraflara akdi feshetme imkânı tanıyan gerekçelerdendir.<sup>18</sup> Bir gerekçeye bağlı olarak feshedilen icâre akdinde feshin nasıl bir etkisinin olacağı ve geriye dönük bir sonucunun olup olmayacağı hususundan da bahsetmemiz uygun olacaktır.

<sup>14</sup> Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsû’* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 15/74; Akgündüz, *Mecelle*, 143 (mad. 405).

<sup>15</sup> Ali Bardakoğlu, “İcâre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/380.

<sup>16</sup> Akgündüz, *Mecelle*, 143 (mad. 409, 410, 413).

<sup>17</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtaşari’l-Tahâvî*, nşr. Muhammed İsmetullah b. İnâyetullah vd. (Beyrut, Medine: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Dâru’s-Sirâc, 1431/2010), 3/404; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i’*, 5/537; Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm*, 1/107-110 (mad. 43, 44, 45); Bardakoğlu, “İcâre”, 21/382.

<sup>18</sup> Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i’*, 6/26, 87; “İcâre”, *el-Mevsû’atü’l-fıkhiyye* (Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf ve’s-Şuûni’l-İslâmiyye, 1414/1993), 1/253, 271.

İcâre gibi sürekli edimli akitlerde fesih geçmişe dönük etkisi olmayan bir işlemdir. Zira bu tür sözleşmeler zaman unsuru barındırmakta ve fesih anına kadar eksiksiz bir şekilde elde edilen menfaatin iadesi gibi bir durum söz konusu olmamaktadır.<sup>19</sup> Akdin fasit olması halinde dahi fesih anına kadarki sürede elde edilen menfaatin ecr-i mislinin ödenmesi gerektiğine hükmedilmiştir.<sup>20</sup> Böylece Hanefilerce mal olarak görülmeyen menfaatlerden fasit dahi olsa bir akit dahilinde yararlanılmasının sonucu olarak karşı tarafın hak kaybı yaşamaması sağlanmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla icâre akdinde fesih gerçekleştiği andan itibaren ileriye dönük etkisi olan bir işlem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Fıkhın diğer meselelerinde olduğu gibi icâre akdinin devamı veya sonlandırılması hususunda da zararın önlenmesi ve giderilmesi ilkesi önemli bir ölçüt olarak karşımıza çıkmaktadır. Zarar bazen icâre akdinin feshine gerekçe olarak gösterilirken bazen de akdin feshine mâni olmakta ve devam ettirilmesine dayanak oluşturmaktadır. Çalışmamızın bu kısmında zararın icâre akdinin feshine imkân tanıdığı ve mâni olduğu durumlar incelenecektir.

### 2.1. Zararın İcâre Akdinin Feshine İmkân Tanıdığı Haller

Zararın icâre akdinin feshine imkân tanıdığı haller; icâreyle ilgili özellikle me'cur aynın kullanımı hususunda belirlenen sınırlar, muhayyerlikler, mazeretler, fesat ve istihkak meselelerinde karşımıza çıkmaktadır. Bu hususlarda verilen hükümlerin genellikle zararın önlenmesi ve giderilmesi ilkesine dayandığı görülmüştür.

#### 2.1.1. Me'cur Aynın Kullanım Şekli ve Sınırları

Me'cur aynın kullanım keyfiyeti ve sınırlara uyma hususunda müste'cirin dikkat etmesi gereken şeylerin başında akit esnasında koşulan şer'an muteber şartlara uymak gelir.<sup>21</sup> İcâre akdi kurulurken belirlenen şartlar müste'cir için bağlayıcıdır. Müste'cirin şarta uymaması halinde muâcire akdi feshetme hakkı tanınmıştır. Tanınan bu fesih hakkının temelinde ise muâcirin zarar görmesini önleme düşüncesi bulunmaktadır. Örneğin icâre akdinde ücretin peşin ödenmesi (ta'cili) şart koşulabilir. Hanefilere göre icâre akdinde ücret akdin kendisiyle değil, menfaatin elde edilmesi veya ta'cilin şart koşulmasıyla hak

<sup>19</sup> Mustafâ b. Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm* (Dımaşk: Daru'l-Kalem, 1425/2004), 1/597.

<sup>20</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 6/77.

<sup>21</sup> "İcâre", 1/276-277.

edilir.<sup>22</sup> İcâre bedelinin peşin ödenmesi şart koşulduğunda günümüzdeki kimi uygulamalarda olduğu gibi akdin ayn veya amel üzere kurulmuş olması fark etmeksizin müste'cirin önce icâre bedelini teslim etmesi gerekir. Bu durumda muâcir ücreti alıncaya dek icâre konusu şayet ayn menfaati ise müst'eceri teslimden, amel ise ilgili ameli yerine getirmekten kaçınabilir. Müste'cir ücreti peşin ödemezse muâcirin icâreyi feshetme hakkı vardır. Mesela kişi ücreti peşin olmak şartıyla bir ev icâre etse ve müste'cir ücreti ödemekten kaçınsa, ücreti teslim alıncaya kadar muâcir evi teslim etmeyebilir. Bununla birlikte ücreti alıncaya dek evi teslimden sakınması muâcirin zararına olacağından muâcire akdi feshetme hakkı da tanınmıştır. Zira ev teslim edilmeden geçen süre boyunca evden elde edilecek ve icâre konusu olacak menfaat ücretsiz olarak kaybedilmiş olur.<sup>23</sup>

Me'cur aynın kullanım keyfiyeti ve sınırlara uymasında müste'cirin dikkat etmesi gereken bir başka husus ise me'cur kullanım farklılığından etkilenecek bir tabiattaysa akitte belirlenenden daha fazla zarar verecek şekilde kullanmamaktır. Daha az zarar verecek şekilde kullanmasında ise sakınca yoktur. Akit mahalline zarar verecek davranışlarda bulunulmaması gerektiğinin icâre akdinde delaleten kayıt altına alındığı (takayyud) kabul edilir. Bu hususta bir sınır belirlenmişse âmm ya da hâs olmasına bakılmaksızın kullanım konusunda örf dikkate alınır. Ayrıca icâre akdi ile elde bulundurulanan ayn, emanet hükmündedir. Taksir veya taaddi halinde tazmin edilmesi gerekir.<sup>24</sup> Örneğin ziraat için isti'car edilen bir tarlaya akitte belirlenen ürünün ekilmesi gerekir. İsti'car ettiği tarlaya akitte zikredilen ürünü eken kimse doğal afet sebebiyle bu ekinin yok olması halinde, belirlenen ürünün vakti geçtiği için başka bir şey ekmek isteyebilir. Böyle bir durumda ekeceği yeni ürünün toprağa hasarının belirlenen ürüne denk ya da daha az olması gerekmektedir. Ekilecek yeni ürün daha zararlı olacaksa akit feshedilir ve müste'cirin o zamana kadarki ücreti ödemesi istenir, sonraki ücret sakıt olur.<sup>25</sup> Akdin feshedilmesinin sebebi, devam etmesi halinde her iki tarafın da zarar görmesidir. Zira toprağa

<sup>22</sup> Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, nşr. Muhammed Adnân Dervîş (Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.), 3/228; "İcâre", 1/265.

<sup>23</sup> Alî Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/702-702 (mad. 468).

<sup>24</sup> Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, nşr. Emîn Sâlih Şa'bân (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000), 10/248; Alî Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/854 (mad. 605); "İcâre", 1/270, 276-277.

<sup>25</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 6/23; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşar*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Alî Muhammed Muavvaz (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Küttüb, 1423/2003), 9/49.

akitte belirlenen üründen daha çok hasar verecek başka bir ürünün ekilmesi toprak sahibini zarara uğrattırken, bu zarara mâni olmak için müste'cirin başka bir ürün ekmesine izin verilmeden icâreyi devam ettirmek zorunda bırakılması ise menfaat elde etmeden ücret ödemesine neden olacağından müste'ciri zarara maruz bırakacaktır.

Tarlaya ekilen ürünün helak olması halinde icâre süresi içerisinde akitte belirlenen ürünün aynısı veya tarlaya vereceği zarar açısından mislini ekme imkânı varsa akit feshedilemez ve tarlaya yeni ürün ekilmese dahi ücretin tamamının ödenmesi gerekir.<sup>26</sup> Çünkü böyle bir durumda müste'cir kendi rızasıyla tarlayı ekmemiş ve boş kalmasının zararına katlanmış olur.

Bir evin ne için olduğu açıklanmayarak (mutlak) icâre edilmesi halinde müste'cir kendisi oturmak veya başkasını oturtmak, eşya koymak gibi binaya zarar vermeyecek her şeyi yapabilir. Ancak binaya zarar verecek herhangi bir iş, sahibinin rızası olmaksızın veya icâre akdi esnasında şart koşulmaksızın yapılamaz. Binaya zarar verecek davranışlarda bulunulmaması gerektiği hususu icâre akdinde delaleten takayyüd edilmiş sayılır. Dükkân da ev ile aynı hükme tabidir. Müste'cirin sahibinin rızası olmadan dükkânda demircilik yapması icâre sınırlarını aşmak olarak değerlendirilir. Bu sebeple bina zarar görürse zararı tazmin eder. Bununla birlikte demircilik yapar ve icâre süresi olduğu halde binaya zarar gelmezse istihsanen ecr-i müsemma ödemesi gerekir.<sup>27</sup>

İncelediğimiz örneklerde de görüldüğü üzere me'cur aynın kullanımını hususunda esas olan müste'cirin, akitte belirlenen veya daha az zararlı bir şekilde menfaatten faydalanmasıdır. Bu husustaki sınırlamalar ve şartlara uyulmaması sebebiyle tanınan fesih hakkının tarafların özellikle de müste'cirin kullanımından kaynaklı olarak muâcirin zarar görmesini önleme gayesi taşıdığını söylememiz mümkündür. Zira bu tür bir zarara maruz bırakılması muâcirin akitle üstlenmediği bir zarara katlanması anlamına gelir ve bu durum İslam hukukunun zararlı ilgili genel kaidelerine aykırıdır. Fesih hakkı ise böyle bir durumda akdin bağlayıcılığını ortadan kaldırarak zararın önüne geçilmesini sağlar. Ancak kiralayanın, mal sahibinin rızası olmadan dükkânında demircilik yapması örneğinde olduğu gibi akit tamamlanmasına

<sup>26</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/104.

<sup>27</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtaşari'l-Taḥâvî*, 3/404; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, nşr. Abdürrezzâk Gâlib Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2003), 9/81; Akgündüz, *Mecelle*, 163 (mad. 529).

rağmen ortaya bir zararın çıkmaması halinde sadece ecr-i müsemma ödenmesine hükmedilir ve böylelikle akdin tarafların baştan anlaşığı şekliyle yürütülmesine çalışılır.

### 2.1.2. Muhayyerlikler

Bu başlık altında muhayyerlikler kapsamında değerlendirilen müste'cerin ayıpsız ve müste'cir tarafından görülmüş olması yani ayıp ve görme muhayyerlikleri ele alınacaktır. Akdin lazım olarak devamının şartı olan özrün meydana gelmemesi durumu ise mazeretler başlığı altında ayrıca incelenecektir.

Muhayyerlik, sözlükte "dilediğini tercih etmek, iki şeyden iyi olanı seçmek" anlamına gelmektedir.<sup>28</sup> Fıkıh terimi olarak ise şer'î bir gerekçe ya da taraflar arasındaki anlaşma gereği taraflardan birinin veya her ikisinin akdi onama yahut feshetme seçeneklerinden birini tercih etme hakkına sahip olması şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>29</sup> Muhayyerliklerin amacı tarafların iradelerini gerçekleştirmelerini ve zarardan korunmalarını sağlamaktır.<sup>30</sup>

Muhayyerlikler, yapısı itibariyle lazım olan akitlerdeki bağlayıcılığı ortadan kaldırır. Bir akitte muhayyerlikten bahsedebilmemiz için akdin feshi kabil ve en azından tek taraf için lazım olması gerekir.<sup>31</sup> Bu konuda yeterli ve doyurucu tasnifi sebebiyle Hanefî alimlerinden Kâsânî'nin eserinden hareketle şunları söyleyebiliriz: O, icâre akdinin lüzûm şartlarını iki grupta ele almıştır. Birincisi icârenin başlangıçtan lazım olarak in'ikad etmesinin şartları, ikincisi ise akdin lazım olarak sürdürülmesinin şartlarıdır. İcârenin lazım olarak kurulmasının temel şartı akdin sahih olması, müste'cerin ayıpsız ve müste'cir tarafından görülmüş olmasıdır. İcârenin lazım olarak sürdürülmesinin şartları ise akit sonrasında müste'cerden faydalanmaya engel olacak bir ayıbın ortaya çıkmaması ve taraflardan birinde veya müste'cerde bir özrün meydana gelmemesidir.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l- 'Arab*, "hır", 4/264; Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), "hır", 2/37-38.

<sup>29</sup> "Hıyâr", *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1410/1990), 20/41; H. Yunus Apaydın, "Muhayyerlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/25.

<sup>30</sup> Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*, 221.

<sup>31</sup> Orhan Çeker, *İslam Hukukunda Akidler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2014), 66.

<sup>32</sup> Kâsânî, *Bedâ'i u's-şanâ'i*, 6/22, 26.

### 2.1.2.1. Ayıp Muhayyerliği

Ayıp sözlükte kusur, eksiklik, leke, rahatsızlık gibi anlamlara gelmektedir.<sup>33</sup> İcâre akdinde ayıp ise akit mahalli aynda ortaya çıkan ve akit konusu menfaatin elde edilmesine tamamen veya kısmen engel olan şeydir.<sup>34</sup> Müste'cerde böyle bir ayıp ortaya çıkarsa akit lazım olarak kalmaz. Müste'cir akdi devam ettirme veya feshetme arasında muhayyer olur.<sup>35</sup> Müste'cir akdi feshetmeden ve zarar meydana gelmeden önce ayıp ortadan kalkarsa muhayyerlik hakkı da ortadan kalkar.<sup>36</sup>

Bey' akdinden farklı olarak icâre akdi, ayb-ı hâdis (sonradan meydana gelen kusur) ile de feshedilebilir. İcâre akdi hacet sebebiyle istihsanen caiz görülen ve bağlayıcılığı tarafların menfaatinin gerçekleşmesi gayesini taşıyan bir akittir. Hanefilere göre mevcut durum zarara dönüştüğünde icâre akdinin cevazı hususunda kıyasa dönülür. İcâre akdinin ayıp gerekçesiyle feshi ayıbın kendisi sebebiyle değil zararın giderilmesi maksadıyladır. Akdin ifâsında zarar gerçekleştiğinde ma'kudun aleyhte ayıp bulunmasa dahi bu durum fesih için bir gerekçe olarak kabul edilir.<sup>37</sup> Örneğin icâre edilen evin tamamen yıkılması veya değirmenin suyunun tamamen kesilmesiyle meydana gelen zarar, akde konu olan menfaatin tamamen ortadan kalkmasına neden olacağından muhayyerlik gerektirir.<sup>38</sup> İcâre akdinde akit mahallinde meydana gelen ve menfaatin eksilmesine neden olan kısmi eksiklikler de ayıp kapsamındadır. Mesela evin çatısının veya içinde oturulmasına zararı olacak bir kısmının yıkılması ya da değirmenin suyunun yarıya yakınının kesilmesi gibi durumlar akit konusu menfaati ihlal etmesi nedeniyle ayıp kabul edilir ve müste'cir için muhayyerlik hakkı doğurur. Zira menfaatin eksilmesi sebebiyle akdin zararsız olarak yerine getirilmesi mümkün olmaz.<sup>39</sup>

Menfaat ortadan kalktığı anda akdin feshi için me'cûr ayının muâcire iadesi şartı aranmaz. Örneğin bir yıllığına bir su değirmeni kiralanır ve altı ay sonra suyu kesilirse, müste'cirin süre doluncaya kadar

<sup>33</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1/633; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*, 1/118.

<sup>34</sup> Mecelle'de şu şekilde tanımlanmıştır: "İcârede hıyârî mûcib olan ayb, menâfi'-i maksûdenin bi'l-küllîyye fevt, yahut muhtel olmasına sebep olan şeydir." Bk. Akgündüz, *Mecelle*, 161 (mad. 514).

<sup>35</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 6/22.

<sup>36</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 6/22-23; "İcâre", 1/275.

<sup>37</sup> Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 16/2.

<sup>38</sup> Akgündüz, *Mecelle*, 161 (mad. 514); Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-ḥükkâm*, 1/665.

<sup>39</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 6/23; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/244; Akgündüz, *Mecelle*, 161 (mad. 514). Serahsî değirmen suyunun eksilmesi gibi durumları "ma'kudun aleyhteki ayıptan kaynaklanan özür" olarak ifade etmektedir. Bk. Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 16/3.



değirmeni teslim etmese dahi sadece ilk altı ayın ücretini ödemesi gerekir. Geri kalan süre için herhangi bir şey ödemesi gerekmez. Çünkü değirmenin menfaati ortadan kalkmış ve akit münfesihi olmuştur. Bununla birlikte değirmenin binası başka amaçlar için de kullanılabilirse akit devam eder ve geri kalan süre için de ücretten hissesinin ödenmesi gerekir.<sup>40</sup>

Me'cûr ayndan elde edilecek menfaate tamamen engel olan bir aybın bulunması halinde akdin kendiliğinden infisah mı edeceği yoksa ilgili tarafa fesih hakkı mı tanınacağı konusunda ihtilaf vardır. Örneğin icâre konusu evin tamamen yıkılması durumunda bazı rivayetlere göre icâre akdinde fesih hakkının sabit olacağı ifade edilirken bazılarına göre akdin münfesihi olacağına delalet eden ifadeler yer almaktadır.<sup>41</sup> Bu ihtilaf akdin karşı tarafın bilgisi olmaksızın feshedilip edilemeyeceği hususunda verilecek hükmü de etkilemektedir.

Böyle bir durumda muâcir gaip olsa bile müste'cirin evden çıkmasına cevaz verilmesi akdin münfesihi olacağı hususuna delil olarak gösterilir. Zira akit münfesihi kabul edilmeseydi feshin muâcirin huzurunda gerçekleşmesi gerekirdi. Oysaki ev tamamen yıkıldığında muâcir orda bulursa da bulunmasa da müste'cirin evden çıkma hakkı vardır. Burada hareket noktası ma'kûdun aleyhin helak olmasıyla birlikte akdin de infisah edeceği kuralıdır. Evden beklenen içinde oturarak menfaat sağlamaktır. Oysa evin yıkılmasıyla bu menfaat ortadan kalkmış, akit ise münfesihi olmuştur.<sup>42</sup>

Evin tamamen yıkılması halinde fesih hakkının sabit olacağı görüşü ise şu hükme dayanmaktadır. İcâre akdine bağlı olarak kabzedilmiş bir ev icâre süresi içerisinde çöker ve muâcir onu yeniden inşa ederse, İmam Muhammed'e (ö. 189) göre inşasından sonra müste'cirin buna ihtiyacının olmadığını söylemeye hakkı yoktur. Aynı şekilde müste'cir akdi devam ettirmek istediği halde muâcirin bundan kaçınma hakkı da bulunmamaktadır. Bu hüküm icârenin vakit dolmadan münfesihi olmayacağını savunanların görüşüdür. Hatta onlar ev çöktükten sonra evin arsasına çadır kurmak suretiyle de oturma menfaatinin devam edeceğini ve ma'kûdun aleyhin ortadan kalkmış sayılamayacağını savunur.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 6/25.

<sup>41</sup> Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 6/24; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/665.

<sup>42</sup> Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 6/24; Ebû Muhammed Fahrüddin Osmân b. Alî ez-Zeylâî, *Tebyinü'l-hakâ'ik fi şerhi Kenzi'd-dekâ'ik* (Bulak: el-Matbaâtü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313), 5/143-144.

<sup>43</sup> Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 6/24; Zeylâî, *Tebyinü'l-hakâ'ik*, 5/143-144.

Eğer me'cûr aynda ortaya çıkan ayıp menfaati tamamen ortadan kaldırmıyor ancak menfaatin elde edilmesine kısmen engel oluyorsa icâre akdi bu ayıp sebebiyle karşı tarafın haberi olmadan feshedilemez. Muâcire haber vermeden gerçekleştirilen fesih dikkate alınmaz ve ücreti ödeme borcu devam eder. Zira muâcirin durumdan haberinin olmaması kalan sürede icârenin devam ettiğini zannederek malını başkalarına icâre etmekten mahrum kalacağından zarar görmesine yol açar.<sup>44</sup> Bununla birlikte kabzdan önce veya sonra ortaya çıkması fark etmeksizin icâre akdi ayıp sebebiyle feshedilirken hâkimin hükmü veya muâcirin rızası gerekmez.<sup>45</sup>

Menfaate engel teşkil etmeyen durumlar ise icâre akdi için ayıp kapsamında görülmez. Ayıbın fesih hakkı doğurması için müste'cerden menfaat elde edilmesine zarar veriyor olması gerekir. Eğer menfaate zarar vermiyorsa akit lâzım olarak kalır, müste'cire muhayyerlik hakkı tanınmaz. Örneğin evin içerisine yağmur veya soğuk girmeyecek şekilde sıvasının dökülmesi menfaate engel olmadığından bu durum ayıp muhayyerliğini gerektirmez.<sup>46</sup> Yine akdin belirli bir ayn üzerine kurulmuş olması da ayıp sebebiyle fesih açısından önemlidir. Mesela yük taşıma maksadıyla kiralanan hayvanın menfaat elde edilemeyecek şekilde hastalanması halinde eğer akitte belirli bir hayvan tayin edilmişse akit feshedilebilir ancak hayvan tayin edilmeksizin mutlak bir akit yapılmışsa müste'cir akdi feshedemez. Muâcirin yeni bir hayvan vermesi istenir.<sup>47</sup>

db | 379

İcâre akdinin ayıp sebebiyle feshiyle ilgili örnekler incelendiğinde akit feshedilmeden veya herhangi bir zarar oluşmadan ayıbın giderilmesiyle muhayyerlik hakkının da ortadan kalkması, menfaati eksiltmeyen ayıbın fesih gerekçesi kabul edilmemesi ve icâre belirli bir ayn üzerine kurulu değilse ayıp sebebiyle akdin feshedilememesi gibi durumlar ayıp muhayyerliği sebebiyle verilen fesih hakkında menfaatin eksilmesi nedeniyle ilgili tarafın zarar görmesinin esas olduğu kanaatini oluşturmaktadır.

### 2.1.2.2. Görme Muhayyerliği

Müste'cirin icâre akdi öncesinde görmediği bir şeyi isti'car etmesi halinde görme muhayyerliği vardır. Sonrasında akit mahallini gördüğünde dilerse akdi fesheder, dilerse devam ettirir. Ancak daha önce

<sup>44</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-ḥükkâm*, 1/760 (mad. 518).

<sup>45</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-ḥükkâm*, 1/663.

<sup>46</sup> Kâsânî, *Bedâ'î 'u 'ş-şanâ'î*, 6/22-23; Akgündüz, *Mecelle*, 161 (mad. 514).

<sup>47</sup> Senhürî, *Meşâdirü'l-ḥak*, 6/220.

görmüş olduğu bir şeyi isti'car ederse görme muhayyerliği bulunmaz. Mesela kişi daha önce görmüş olduğu bir evi akit için tekrar görmeden isti'car ederse akit sonrasında görme muhayyerliğine sahip olmaz. Bununla birlikte daha önceden görmüş olduğu evi isti'car eder, sonrasında evin ilk halinin değiştiğini ve menfaat elde etmesine engel olacak bir kısmın yıkıldığını görürse muhayyerlik kapsamında akdi feshetme hakkı vardır.<sup>48</sup> Zira böyle bir durumda akdin feshine izin verilmemesi müste'cirin haksız bir zarar görmesine neden olur.

Muhayyerliklerle ilgili meseleler zarar açısından değerlendirildiğinde taraflara verilen fesih hakkının temelde tarafların akitle üstlenmediği bir zararla karşılaşmasına neden olan veya akitten bekledikleri menfaati azaltan durumlarda tanındığı görülmektedir. Daha önceden görülmüş bir evin akit esnasında görülmeden icâre edilmesi örneğinde müste'cire görme muhayyerliği tanınmasının evdeki değişikliğe bağlanması ve bu değişikliğin muhayyerlik hususunda muteber kabul edilmesinde menfaate etkisinin ölçüt kabul edilmesi de bu görüşü desteklemektedir. Zira söz konusu değişiklik menfaate mâni olmadığı, başka bir ifadeyle taraflara zarar vermediği sürece muhayyerlik hakkına yol açmamaktadır. Bu hususta da zararın giderilmesi ilkesi belirleyici bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

### 2.1.3. Mazeretler

Mazeret kelimesi özrün mastarıdır. Özür sözlükte günahattan çıkmak, mazeret olarak öne sürülen gerekçe, düzgün olmamak, düzelme gibi anlamlara gelmektedir.<sup>49</sup> Borçlar hukuku açısından özür, akit esnasında öngörülme ve taraflardan birinin akitle üstlenmediği bir zarara katlanmasına neden olan olaylardır.<sup>50</sup>

Akitler açısından özür kavramı zararla yakından ilişkilidir. Mazeret sebebiyle feshin mümkün olması zarar kavramı ile açıklanmıştır. Nitekim buradaki fesih aslında zararın iltizamından sakınmak içindir ve ilgili tarafın buna yetkisi vardır.<sup>51</sup> Serahsî (ö. 483) özrün icârenin feshiyle izâle edilen bir zarar olduğunu ifade etmiştir.<sup>52</sup> Mergînânî (ö. 593) ise özrü "taraflardan birinin akitle üstlenmediği fazlalık bir zararı yüklenmeksizin akdin gereğini yerine getirmekten aciz olması" olarak

<sup>48</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/753.

<sup>49</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 4/545; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*, 1/437.

<sup>50</sup> Bk. Ali Bardakoğlu, "Fesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/431; Aslan, *İslam Borçlar Hukukunda Özür*, 22.

<sup>51</sup> Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 16/2; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 6/26.

<sup>52</sup> Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 15/135.

tanımlamıştır.<sup>53</sup> İcâre akdinin tarafları veya müste'cer bir zarar görmeksizin akitten menfaat elde edilmesini imkânsız hale getiren her özür Hanefilere göre akdin bağlayıcılığını ortadan kaldırır ve fesih hakkı doğurur.<sup>54</sup>

Bu noktada ayıp ve özür ayrımından da bahsetmek gerekir. Hanefilerin diğer mezheplerden farklı olarak özrü de ayıp gibi bir fesih sebebi kabul etmeleri icâre akdinin aşama aşama kurulduğu kanaatinden kaynaklanmaktadır.<sup>55</sup> Zira buradan hareketle kabz sonrasında gerçekleşen ayıp da bey' akdinin aksine fesih için bir gerekçe olarak görülmektedir. Özür ve ayıp sözleşme sırasında öngörülmemeleri ve tarafların kusuru dışında olmaları açısından benzerdir. Ancak ayıp akit mahallinde oluşan bir kusur iken özür konu ve bedel dışında tarafların iradesi olmaksızın gerçekleşen durumlardır. Ayrıca özür, ayıpta olduğu gibi menfaati tamamen veya kısmen ortadan kaldırmaz, sadece akde devam edildiğinde ilave bir zararla karşılaşılmasına neden olur.<sup>56</sup>

Özür durumunda akdin feshedilmesi hacetten kaynaklanır. Her ne kadar icârenin lazım bir akit olduğu ve tek tarafın iradesiyle feshedilmeyeceği kabul edilse de icârenin menfaatten yararlanmak için istihsanen meşru olduğuna dikkat çekilerek devamının da menfaatin devamıyla kayıtlı olduğu ifade edilmiş, dolayısıyla menfaatin özürlenmesiyle icârenin gayri lazım olacağı söylenmiştir.<sup>57</sup> Nitekim akdin bağlayıcılığının devam etmesi özür sahibi tarafın akdin gerektirmediği bir zarara katlanmak zorunda kalmasına neden olacağından icâre akdinin feshi bir ihtiyaç haline gelir. Kâsânî böyle bir durumda fesih için karşılıklı rızanın şart koşulmasının akıl ve şeriattan çıkış olduğunu ifade etmiştir. Örneğin dişini çektirmek için icâre akdi yapan kimsenin dişi akit sonrasında düzeldiği halde onu bu akitle bağlı tutmak ve dişini çektirmek zorunda bırakmak aklen de şer'an da kabihtir.<sup>58</sup> Akdin muavazalı olması zararın giderilmesine ihtiyaç duyulduğunda feshe engel teşkil etmez.<sup>59</sup>

Özür durumunda icârenin kendiliğinden infisah mı edeceği yoksa feshedilmeye ihtiyaç mı duyacağı tartışılmıştır. Her iki görüşte olanlar

<sup>53</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/245.

<sup>54</sup> Kâsânî, *Bedâ'î u 'ş-şanâ'î*, 6/26; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/110; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/660.

<sup>55</sup> Kâsânî, *Bedâ'î u 'ş-şanâ'î*, 6/32; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 9/148.

<sup>56</sup> Aslan, *İslam Borçlar Hukukunda Özür*, 42.

<sup>57</sup> "İcâre", 1/262.

<sup>58</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 3/401; Kâsânî, *Bedâ'î u 'ş-şanâ'î*, 6/26.

<sup>59</sup> Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 15/79.

bulunmakla birlikte bu noktada Kâsânî'ye göre özre bakılır. Akdin uygulanmasının haram olması sebebiyle şer'an akdin gereğini yerine getirmek mümkün değilse icâre kendiliğinden bozulur. Eğer özür akdin yerine getirilmesine engel değil de akdin gerektirmediği bir zarar türünü içeriyorsa, feshedilmeksizin infisah etmez.<sup>60</sup>

Tartışılan bir başka mesele ise akdin feshedilmeksizin infisah etmediği durumlarda hâkimin feshi veya karşılıklı rızaya ihtiyaç olup olmadığıdır. Bu hususta farklı görüşler nakledilmiştir. *el-Aşl* ve *el-Câmi'u's-şagîr*'de nakledilen görüş böyle bir durumda hâkimin feshine ihtiyaç olmadığı, ilgili tarafın tek taraflı iradesiyle fesih hakkının bulunduğudır. Çünkü icâre zaman içerisinde aşama aşama kurulduğundan özrün ortaya çıkması kabzdan önce ortaya çıkan ayıp mesabesinde olur. *ez-Ziyâdât*'ta aktarılan görüş ise hâkimin feshi ya da karşılıklı rıza olmaksızın icârenin özür sebebiyle feshedilemeyeceği şeklindedir. Zira bu, akdin tamamlanmasından sonra sabit olan bir muhayyerliktir ve kabzdan sonra ayıp sebebiyle gerçekleşen iadeye benzer.<sup>61</sup> Kâsânî üçüncü bir görüş olarak ise Hanefî meşayihinin meseleyi detaylandırarak ortaya koyduğunu nakletmekte ve kendisinin de bunu benimseyişini ifade etmektedir. Buna göre özrün zâhir olması halinde kazaya ihtiyaç yoktur ancak haff olması halinde özrün tespit edilip açığa çıkarılması için kaza şarttır.<sup>62</sup>

382 | db

Fesih, mazeretler sebebiyle zarar gören tarafa tanınan bir haktır. Mazeretler; tarafların veya müste'cerin zarar görmesine sebebiyet veren durumlara bağlı olarak üç ana başlıkta incelenebilir.

### 2.1.3.1. Müste'cir Açısından Feshe İmkân Tanıyan Mazeretler

Dükkân isti'car eden bir kimsenin iflas edip çarşıdan ayrılması, yolculuğa çıkmak istemesi, zanaattan ziraata geçmesi, bir zanaattan diğerine geçmesi gibi durumlar o kişi için özür sayılır ve müste'cire bu mazeretler sebebiyle akdi feshetme hakkı tanınır.<sup>63</sup> Terzinin yanında çalıştırmak üzere yardımcı isti'car ettikten sonra iflas edip işi bırakması da bir özürdür. Zira akdin devam ettirilmesi zararına neden olur.<sup>64</sup> Bu tür durumlarda fesih imkânının verilmemesi halinde

<sup>60</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 6/34. Ayrıca bk. Akgündüz, *Mecelle*, 149 (Mad. 443).

<sup>61</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 6/34-35; Burhânüddin Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz el-Buhârî, *el-Muḥîṭü'l-Burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*, nşr. Abdülkerim Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004), 7/498.

<sup>62</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 6/35; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-ḥükkâm*, 1/663.

<sup>63</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 16/4; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 6/27.

<sup>64</sup> Aynî, *el-Binâye*, 10/352.

müste'cirin icâre akdinden beklediği menfaatten yararlanmaksızın akdi devam ettirmesi söz konusu olur ve bu müste'ciri akdin gerektirmediği bir zarara katlanmak zorunda bırakır.

Eğer müste'cir aynı işi yapacağı halde isti'car ettiği dükkândan daha ucuz bir dükkâna geçmek isterse bu, icâre akdinin feshi için özür kabul edilmez. Zira ilk dükkândan da herhangi bir zarar görmeksizin menfaat elde etmesi mümkündür. Akdi feshedemediğinde sadece daha fazla menfaat sağlama amacını gerçekleştirememiş olur.<sup>65</sup> Yolculuğa çıkmak için hayvan kiralayıp sonrasında yolculuktan vazgeçen kimse için ise fesih hakkı söz konusudur. Yolculuğun kendisi için zarar getireceği kanaatine vardığında veya yolculuğu gerektiren durum ortadan kalktığında müste'cire icâre akdinden vazgeçme imkânı tanınmıştır. Belirli bir yere gitmek için hayvan kiralayan müste'cir yarı yolda hasta olur ve yolculuğa devam etmezse yine icâreyi feshetme hakkı vardır.<sup>66</sup>

Bir kimse mülkü veya bedeni zarar görmeden menfaate ulaşamayacağı bir iş için icâre akdi yaptığında akit sonrasında buna gerek kalmayınca icâre akdi münfesihtir.<sup>67</sup> Böyle bir durumda müste'cirin fesih hakkına sahip olacağı da söylenmiştir. Mesela kumaşını kestirmek, evini yıktırmak ya da dişini çektirmek için icâre akdi yapar, sonrasında bunları yapmamayı uygun görürse müste'cirin akdi feshetme hakkı vardır. Zira akdin devamı müste'cirin malının itlafı veya bedeninin zarar görmesine yol açar. Kişi bu işlemleri zararından fazla olacak bir menfaat umarak yaptırmak istemiştir. Bunlardan maslahatının olmayacağını fark ettiğinde bu fiiller sırf zarar olarak kalır. Kişinin fesihle kendisini zarardan koruma hakkı vardır. Çünkü insan kendisine zarar verecek şeyleri yapmaya zorlanamaz.<sup>68</sup>

Sütanne icâre edilmesi halinde çocuğun sütanneyi emmemesi nedeniyle menfaatin gerçekleşmemesi veya sütannenin hastalanması gibi durumlarda çocuğun zarar görmesini engellemek amacıyla icâre akdinin feshedilmesi de özür kapsamında değerlendirilmektedir.<sup>69</sup>

Senhûrî (ö. 1971) me'cûr hayvanın yorulmasının akdin feshi için mazeret kabul edilmesi hususunda akitte belirli bir aynın tayin edilip edilmemiş olmasının belirleyici olacağını ifade etmiştir. Akit belirli bir

<sup>65</sup> Kâsânî, *Bedâ'i u 'ş-şanâ'i*, 6/27.

<sup>66</sup> Kâsânî, *Bedâ'i u 'ş-şanâ'i*, 6/28; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-ḥükkâm*, 1/662.

<sup>67</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-ḥükkâm*, 1/661.

<sup>68</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 16/2-3; Kâsânî, *Bedâ'i u 'ş-şanâ'i*, 6/27-28; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-ḥükkâm*, 1/660-662.

<sup>69</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 15/121-123; Kâsânî, *Bedâ'i u 'ş-şanâ'i*, 6/33-34.

hayvan üzerine kurulmuşsa hayvanın yorulması müste'cir için fesih imkânı tanıyan bir özür olur. Ancak akitte belirli bir hayvan tayin edilmişse hayvanın yorulması özür kabul edilmez ve akit feshedilemez. Bu durumda müâcir müste'cire yeni bir hayvan vermekle sorumlu olur.<sup>70</sup> Senhûrî'nin bu yaklaşımı bu meselede Kâsânî'nin ayıp konusundaki yaklaşımını esas aldığı izlenimini vermektedir.

### 2.1.3.2. Muâcir Açısından Feshe İmkân Tanıyan Mazeretler

Akitten beklenmeyen bir zarara yol açan durumlar müste'cir için özür kabul edildiği gibi muâcir için de özürdür. Zira taraflardan herhangi birinin akdin içermediği bir zararı üstlenmesi beklenmez. Muâcir için özür kabul edilen durumlar arasında iş değiştirmesi, ödeyemeyeceği bir borcunun bulunması, icâre konusu malın ayıplı olduğunun ortaya çıkması vb. durumlar zikredilebilir. Muâcirin karşılamakta zorlandığı bir borcu varsa ve bu borcu ödemek için icâre ettiği malını satarak elde edeceği semenden başka bir mal varlığı bulunmuyorsa bu durum bir mazeret sayılır ve muâcir bu gerekçe ile icâre akdini feshedilebilir. İcâre akdinin devam etmesi durumunda ise bey' akdi caiz olmayacağından borç, icârenin feshi için özür kabul edilmiştir. Çünkü böyle bir borcun varlığı halinde icârenin devam ettirilmesi muâciri zarara uğratmak anlamına gelir. Taraflardan birinin akdin gerektirmediği bir zararı yüklenmek zorunda bırakılması ise caiz değildir.<sup>71</sup>

İcâre akdinin feshi için mazeret kabul edilmesi hususunda borcun nasıl ve ne zaman sabit olduğu da önem arz etmektedir. Eğer borç icâreden önce veya sonra beyyine ile sabit olmuşsa mazeret kapsamında kabul edilmiştir. İcâreden önce ikrarla sabit olan borç da bu kapsamdadır. İcâre akdinden sonra ikrarla sabit olan borcun özür olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceği hususunda ise Ebû Hanîfe (ö. 150) ve İmameyn farklı görüşler ileri sürmüştür. Ebu Hanîfe icâreden sonra ikrarla sabit olan borcu özür kapsamında kabul ederken İmameyn bu şekildeki bir borcu bu kapsamda kabul etmez. Zira İmameyne göre kira akdi ile ilişkili olmayan bir başka borcun varlığını iddia/ikrar etmesi halinde muâcir bir nevi töhmet altındadır. Çünkü onun asıl maksadı zayıf bir ihtimal de olsa mevcut icâreyi böyle bir gerekçe öne sürerek sonlandırmak olabilir. Ebû Hanîfe ise kişinin icâreyi

<sup>70</sup> Senhûrî, *Meşâdirü'l-hak*, 6/220.

<sup>71</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 16/3; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-ş-šanâ'i'*, 6/29.

feshedebilmek için böyle büyük bir borcu yalan olarak ikrar edip kendini zarara sokmayacağını açık olduğunu söylemiştir.<sup>72</sup>

Satın aldığı bir malı icâre eden kimse icâre akdi kurulduktan sonra bu malın ayıplı olduğunu fark ederse icâreyi feshetme ve ayıp sebebiyle malı satın aldığı kişiye iade etme hakkına sahiptir. Ayıp sebebiyle malı iade etme hakkı icârenin feshi hususunda bir özür kabul edilmiştir. Çünkü icârenin devam ettirilmesi müacirin ayıplı mebi'i kabul etmek zorunda bırakılması anlamına gelir ki bu durum müacirin zarar görmesine neden olur.<sup>73</sup>

Biri kendisine hizmet etmesi için bir yardımcı tutar ve sonrasında da yardımcıyla birlikte yolculuğa çıkma kararı alırsa bu durum yardımcı için özürdür. Zira yolculuğun hizmeti daha meşakkatli olacağından bu durum yardımcı açısından akde ziyade bir zarar içerir.<sup>74</sup>

Bir zanaatkar ya da işçinin bir işi yerine getirmek için icâre akdi yaptıktan sonra bu işi terk edip başka bir işe geçmeye karar verdiğini söylemesi halinde kira feshinden önce sözün doğruluğunu tespit için onun bu işi daha önce yapıp yapmadığına bakılır. Bırakmak istediği iş şayet onun icâre akdi öncesinde de yaptığı bir işse ayıplanma korkusu gibi sebepler geçerli olmayacağından bu durum mazeret kapsamında kabul edilmez ve icâre akdini feshetme hakkı olmaz. Zira icâre akdi lazım bir akit olup, kişinin bu işi tamamlayıp sonra başka bir işe geçmesi istenir. Eğer bu iş ya da zanaat o kimsenin daha önceden yaptığı bir iş değilse ve bundan dolayı ayıplanacaksa bu durumdan zarar görmüş olacağından onun için mazeret sayılır ve akdi feshedebilir. Aynı şekilde sütannelikten dolayı ayıplanacak bir kadın sütannelik yapmak için icâre akdi yaparsa ailesinin akdi feshetme hakkı vardır. Çünkü bu durumdaki kimselerin zarara uğramaksızın menfaati ifa etme imkânları yoktur. Akdin zarar olmaksızın ifası mümkün değilse menfaatin de zararsız olarak teslimi mümkün olmaz.<sup>75</sup>

Bazı durumlar ise tarafların her ikisinin de farklı açılardan zarar görmesine yol açmakta ve her iki tarafa özür sebebiyle fesih hakkı tanımaktadır. Kiralanan yük hayvanının hastalanması hem hayvan sahibi hem de müste'cir için fesih hakkı doğurur. Hayvanın hastalığı sebebiyle akitten elde edeceği menfaat azalacağı için müste'cir zarara uğrayacağından hayvanda ortaya çıkan bu durum onun için ayıp

<sup>72</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 16/3; Kâsânî, *Bedâ'î u 'ş-şanâ'î*, 6/29.

<sup>73</sup> Kâsânî, *Bedâ'î u 'ş-şanâ'î*, 6/30; Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hükkâm*, 1/662.

<sup>74</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/245.

<sup>75</sup> Kâsânî, *Bedâ'î u 'ş-şanâ'î*, 6/30-31.



kapsamında icâreyi feshetme imkânı oluşturur. Muâcir ise hasta hayvanın yük taşımak için kullanılması sebebiyle hayvanının dolayısıyla kendisinin zarar göreceğini düşünerek akdi feshedebilir. Bu durum muâcir için özür kabul edilmektedir. Zira böyle bir durumda hayvana zulmedilmiş olur ve sahibi de akdin içermediği bir zarara uğrayacağından fesih hakkına sahip olur.<sup>76</sup>

Zararın özür kapsamında değerlendirilmesi ve fesih hakkı sağlanması için önemli ölçütlerden biri de icâre akdinin devam ettirilmesi halinde zarardan kaçınmanın mümkün olmamasıdır. İcâre akdi sonrasında ortaya çıkan yeni durumun getireceği zarardan kaçınmak mümkün olursa bu durum fesih için mazeret kabul edilmez. Örneğin muâcirin evi helak olur ve başkasına icâre etmiş olduğu evinden başka evi bulunmazsa bu durum muâcirin icâreyi feshetmesi için özür kabul edilmez. Çünkü icâre ettiği evinde oturmak yerine başka bir ev kiralama imkânı vardır ve icâreyi feshetme zarureti yoktur. Aynı şekilde müste'cir de bir ev satın alıp icâre akdini bozarak satın almış olduğu kendi evine geçmek isterse bu durum da fesih için özür kabul edilmez. Zira kendi evini icâre etme imkânı bulunmaktadır.<sup>77</sup> Her iki örnekte de ilgili tarafın zarar göreceği bir durum söz konusu değildir.

386 | db

İcâre edilen malın ecri mislinin yükselmesi vakıf mallarının icâresi hariç icâre akdinin infisah etmesine sebep olan bir özür değildir. Bir kimsenin evini icâre ettikten sonra evin ecr-i mislinin yükselmesi gerekçesiyle mevcut icâre akdini feshetme hakkı yoktur. Vakıf söz konusu olduğunda ise ecr-i mislin yükselmesi durumunda vakfî gözetmek için eğer feshine bir mâni bulunmuyorsa icâre akdi feshedilebilir.<sup>78</sup>

### 2.1.3.3. Müste'cer Açısından Feshe İmkân Tanıyan Mazeretler

Babası, dedesi ya da kadı tarafından işçi olarak çalışması için icâre edilen küçüğün icâre akdi süresi içerisinde buluşa ermesi mazeret kapsamında değerlendirilmektedir. Buluşa erdiğinde dilerse icâreyi devam ettirme, dilerse feshetme hakkına sahip olur. Zira buluşandan sonra icâre akdinin devam ettirilmesi bu kişi için bir külfet oluşturacağından zarar olarak görülmüştür.<sup>79</sup> Söz konusu kimseler eğer küçüğün malından bir şeyi icâre eder ve akit süresi dolmadan küçük buluşa ererse bu kez muhayyerlik hakkı tanınmaz. Malının icâre edilmiş

<sup>76</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 6/30.

<sup>77</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 16/4; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 6/31.

<sup>78</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 6/33.

<sup>79</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 6/32.

olması bu kimse için zarar getiren bir durum olarak değerlendirilmemiştir.<sup>80</sup>

İcâre edilen kölenin azat edilmesi de icâre akdinin feshi için bir özür kabul edilmiştir. İcâre süresi henüz dolmadan azat edilen köle akdin geri kalan kısmında bağımsız bir ecîr (işçi) olarak akdi devam ettirmek veya feshetmek arasında muhayyerdir.<sup>81</sup>

#### 2.1.4. Fesat

Zarar satım akdinde olduğu gibi icâre akdinde de akdin fesat sebepleri arasındadır. İcârenin aynın istihlâkı üzerine kurulması caiz değildir. Yine taraflardan biri için akdin gerektirmediği bir zarar içeren icâre akdi de sahih olmaz.<sup>82</sup> Ayrıca akdin muktezasına aykırı olan veya taraflardan birine fazladan menfaat sağlayan herhangi bir şartın koşulması da akdi ifsat eder.<sup>83</sup>

İcâre akdinin hükmü müste'cerin ücreti, muâcirin ise menfaatten yararlanmaya herhangi bir engel olmaksızın müste'ceri teslim etmesidir. Bu bağlamda işgal edilmiş bir aynın icâresi, boşaltılarak teslim edilmesi halinde sahih kabul edilmiştir. Mesela evin veya dükkânın içerisinde eşya varken icâresi sahih olup muâcirin eşyayı tahliye ederek evi teslim etmesi gerekir. Bununla birlikte muâcire zarar gelmesizin tahliye mümkün değilse akit fasit olur. Örneğin üzerinde yonca bulunan bir arazinin icâre edilmesi veya ekilmiş bir tarlanın hasat zamanı gelmeden icâre edilmesi halinde akit fasittir. Çünkü zarar olmaksızın arazinin müste'cere teslimi mümkün değildir ve kişi kendisine zarar vermeye zorlanamaz. Ancak böyle bir durumda muâcir, akit fesat sebebiyle feshedilmeden önce yoncayı veya ekini söküp tarlayı boşaltarak teslim ederse icâre sahihe dönüşür. Zira bu zarara kendi rızasıyla katlanmış olur.<sup>84</sup>

İcâre sonrasında müste'cerin iadesi taşımayı ve zahmeti gerektiriyorsa nakil ücreti muâcire aittir. Bu külfeti müste'cerin üstlenmesi şart koşulursa icâre fasit olur. Zira müste'cer akit konusu menfaate ücret karşılığı sahip olmuştur ve bu ücretin üzerine ilave olarak iade

<sup>80</sup> Kâsânî, *Bedâ'i u 'ş-şanâ'i*, 6/33.

<sup>81</sup> Kâsânî, *Bedâ'i u 'ş-şanâ'i*, 6/31.

<sup>82</sup> Kâsânî, *Bedâ'i u 'ş-şanâ'i*, 5/551; "İcâre", 1/259.

<sup>83</sup> Senhûrî, *Meşâdirü'l-hak*, 3/126-128; Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm*, 380; "İcâre", 1/257.

<sup>84</sup> Kâsânî, *Bedâ'i u 'ş-şanâ'i*, 5/551; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/765-766 (mad. 523); Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 4/743.

külfetini üstlenmesi müste'cirin zararına olacağından bununla sorumlu tutulmaz.<sup>85</sup>

Fasit icârenin hükmü, ne kadar menfaat elde edilmişse onun karşılığında ecr-i misil ödenmesidir. Bu genel hükmü zarar açısından uygulayacak olursak benzer şekilde akit zarar sebebiyle fasit olduğunda da kıyasen ecr-i misil gerekir.<sup>86</sup> Şunu da ifade etmek gerekir ki böyle bir durumda fesih hakkı tanınması mutlak olarak zarardan değil, akdin fesadından kaynaklanır. İlgili tarafın kendi rızasıyla zarara katlanması örneğinde olduğu gibi zarar mevcut olsa dahi fesadın giderildiği ve akdin sahihe dönüştüğü durumlarda fesat sebebiyle elde edilen fesih hakkı da ortadan kalkar. Zarar fesadın tespitinde etkili bir ölçüt olmakla birlikte doğrudan fesih hakkı doğuran bir durum değildir. Benzer durum fesat haricinde ele almış olduğumuz fesih gerekçelerinde de görülmektedir.

### 2.1.5. İstihkak

İstihkak sözlükte hakkın sabit olması ya da hakkın talep edilmesi şeklinde iki anlama gelmektedir.<sup>87</sup> Hanefîler istihkakı bir şeyin başkası için vacip bir hak olduğunun ortaya çıkması şeklinde tanımlamışlardır.<sup>88</sup> Diğer bir ifadeyle istihkak kişinin herhangi bir şeyin kendi mülkiyetinde olduğunu iddia ve ispat etmesidir. İstihkak mülkiyetin bütünüyle ortadan kalmasına veya bir kişiden diğerine nakledilmesine neden olabilir. Akit konusu olan kölenin aslında hür olduğunun anlaşılması halinde mülkiyetin bütünüyle ortadan kalkması söz konusudur. Akit konusu malın onu elinde bulundurana değil de başkasına ait olduğunun ortaya çıkması durumunda ise mülkiyet nakli gerçekleşmiş olur.<sup>89</sup>

Kiralanan bir ayn üzerinde bazen muâcirin farkında olarak ya da olmayarak haksız bir zilyedliği söz konusu olabilir. Böyle bir durumun ortaya çıkması halinde aynın menfaatiyle birlikte gerçek hak sahibine iadesi gerekir (istihkak). İslam hukukunda hukuki işlemlerin üçüncü şahıslar açısından sonuçları da dikkate alınmakta, zararın önlenmesi

<sup>85</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/840 (mad. 595).

<sup>86</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/767, 771-772.

<sup>87</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 10/49.

<sup>88</sup> Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısri İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1311), 6/151-152; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 5/348; "İstihkâk", *el-Mevsû'atü'l-fıkhîyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1414/1993), 3/219.

<sup>89</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/636-637 (mad. 430); Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 5/363.

ilkesi burada da işletilmektedir. İcâre akdi özelinde incelendiğinde me'cûr aynda istihkak ortaya çıkması halinde Hanefilere göre akit hak sahibinin icâzetine mevkuftur.<sup>90</sup> Hak sahibi mevkuftur olan akdin devamına karar verebileceği gibi feshini de isteyebilir.

İstihkak sebebiyle bir ortaklık olması halinde, örneğin bir evin tamamının icâre edilmesi sonrasında evin yarısının üçüncü bir şahsa ait olduğu ortaya çıkarsa istihkak konusu olan hissedeki icâre hak sahibi üçüncü şahsın icâzetine mevkuftur olur. Kendi hissesindeki icâreyi onaylama veya feshetme hakkına sahiptir. İcâreyi feshetmesi halinde geri kalan hissede yani istihkaka konu olmayan hissede icâre sahih olarak devam eder. Akdin üçüncü şahsa ait kısmının feshedilmesi durumunda müste'cire de akdi feshetme hakkı tanınmış ve me'cûr aynda ortaya çıkan istihkak müste'cir için de fesih sebebi kabul edilmiştir. Zira sonradan ortaya çıkan bu ortaklık taraflar için istenmeyen bir durum olup, ayıp olarak kabul edilmektedir.<sup>91</sup> Böyle bir durumda hak sahibi üçüncü kişiye fesih hakkı tanınarak malının kendi rızası dışında icâre edilmesi sebebiyle göreceği zarardan kaçınması sağlanmış, aynı şekilde müste'cire de akdin bölünmesi neticesinde menfaatin eksilmesiyle karşılaşacağı zararı önleyebilme imkânı sunulmuştur.

## 2.2. Zararın İcâre Akdinin Feshine Mâni Olduğu Haller

Zarar akdin feshine sebep olabileceği gibi, akdin feshini imkânsız hale de getirebilir. İcâre akdinin feshedilmesi taraflardan birine zarar verecekse taraflara fesih hakkı veren bir durum ortaya çıkarsa, hatta akit süresi dolsa dahi akdin devamına hükmedilir.

Hanefilere göre icâre akdi feshine engel bir özür bulunmuyorsa akit süresi dolmadan taraflardan birinin vefatı ile münfesihtir.<sup>92</sup> Bu genel kurala göre örneğin bir kimse bir yere gitmek için hayvan kiraylayıp yola çıkarsa ve henüz yoldayken muâcir ölse icârenin münfesihtir olması gerekir. Ancak böyle bir durumda müste'cire gideceği yere ya da güvenli bir yere varıncaya kadar o hayvanı kullanma hakkı tanınır ve icâre devam ettirilir. Bu durum icârenin devamı için özür kabul edilmiştir. Çünkü böyle bir durumda ölüm sebebiyle icârenin infisahına hükmetmek müste'ciri zarara uğratar. Zira bulunduğu yerde binebileceği ya da yükünü taşıyabileceği bir hayvan bulamayabilir. Aynı şekilde akdin infisahi hayvanın menfaatinin bedelsiz olarak yok olmasına sebebiyet vereceğinden varisler orada bulunmadığında onları da

<sup>90</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 5/363; "İstihkâk", 3/231.

<sup>91</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/636-637 (mad. 430); Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 5/363.

<sup>92</sup> Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 6/87-88.

zarara uğratar. Çünkü icârenin infisah etmesi hayvanın en yakın şehre kadar icâre akdi olmaksızın götürülmesine neden olur ki, akit mevcut değilse ücret de talep edilemez. Dolayısıyla böyle bir durumda akdin devamı her iki tarafın da zararını önler. Müste'cir gideceği yere vardığında durumu hâkime bildirir. Hâkim burada mukteza-i hâle göre hareket eder. Akdi feshederek deveyi satıp semenini varisler için saklamayı uygun görmesi halinde akdi feshedebileceği gibi, dönüş için icâreyi onaylayıp devam da ettirebilir. Bu uygulama icârenin özür sebebiyle feshedildiği gibi yine özür sebebiyle devam ettirilebileceğini de gösterir.<sup>93</sup>

Özür sebebiyle akdin devam ettirilmesinin bir başka örneği de arazi icâresinde karşımıza çıkar. İcâre edilmiş olan arazideki ürün henüz olgunlaşmadan taraflardan birinin vefat etmesi halinde ürünün hasat edilmemiş olması özür kabul edilir ve hasat zamanına kadar müste'cire ek süre verilir. Müste'cir verilen bu ek süre için ecr-i müsemmayı öder. Zira infisaha hükmedip ekini söktürmek müste'cire zarar verirken, herhangi bir bedel olmaksızın arazide kalmasına hükmetmek de muâcire zarar verir. Her iki tarafın da menfaatinin korunması, en azından zarar görmemesi için ekinin hasada kadar ücret karşılığı tarlada bırakılması gerekir. Burada ecr-i müsemmanın gerekmesi ise istihsanendir. Aslında kıyas ecr-i mislin ödenmesini gerektirir. Çünkü akit hakikaten infisah etmiş, hükmen devam ettirilmiştir. Ancak burada akdin süresi dolduktan sonra devam ettirilmesinden farklı bir durum vardır. Zira bu süre karşılıklı rızaya dayanan bir akitle belirlenmiştir.<sup>94</sup>

İcâre akdinin süresinin dolmasıyla da akit infisah eder. Bununla birlikte özür bulunması halinde icâre devam ettirilebilir. Örneğin icâre süresi dolduğunda arazide hasat edilmemiş ekinin bulunması akdin devam ettirilmesi için özür kabul edilir. Ekin hasat edilinceye kadar ecr-i misil karşılığında tarlada bırakılır. Ekinin tarlada bırakılması müste'cirin zarara uğramasını engellemek içindir. Çünkü ürünün olgunlaşmadan sökülmesi müste'cirin zararına olur.<sup>95</sup> Akdin uzamasıyla muâcirin uğrayacağı zarar ise ecr-i misil ödenerek giderilir. Bu meselede yukarıdaki meseleden farklı olarak ecr-i misil ödenmesine hükmedilmesinin sebebi, akitle karşılaştırılan sürenin dolması ve özür sebebiyle bu süreye ek olarak icâre akdinin devam ettirilmesidir. Bu ek

<sup>93</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 15/154; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 6/89; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/665.

<sup>94</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 6/90.

<sup>95</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 6/90-91; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 7/307.

süre için akitte belirlenen bir bedel olmadığından ecr-i misil ödenmesine hükmedilmiştir. Oysaki yukarıdaki örnekte taraflardan birinin ölümü nedeniyle icârenin akitte kararlaştırılan süre henüz dolmadan infisahı söz konusudur ve akdin özür sebebiyle devam ettirilmesi halihazırda akitle belirlenen süreyi içermektedir. Dolayısıyla icârenin devamı halinde istihsanen akitte belirlenen bedel olan ecr-i müsemmanın ödenmesine hükmedilmiştir.

### Sonuç

İslam hukukunda zarara neden olan şeyler yasaklanmış ve “zarar giderilir” kaidesi küllî bir ilke olarak benimsenmiştir. Bu bağlamda zararın önlenmesi ve şayet meydana gelmişse tazmin edilmesi genel esastır. Fıkhın diğer meselelerinde olduğu gibi icârenin devamı ve sonlandırılması hususunda da zararın önlenmesi ve giderilmesi ilkesi önemli bir ölçüttür. Yapısı itibarıyla bağlayıcı bir akit olan icâre, akit süresinin dolması, ikâle veya fesih ile sona erebilir. Fesih akitlerin sona ermesi açısından önemli bir uygulamadır. Bununla birlikte tarafların lazım bir akdi tek taraflı olarak feshedebilmeleri ancak bazı gerekçelerin varlığına bağlıdır. İcâre akdinin feshine gerekçe olarak kabul edilen durumlar incelendiğinde bunlardan önemli bir kısmının zararın giderilmesi ilkesine dayandığı görülür.

İcâre akdinin zararla bağlantılı olarak feshedilebilmesi özellikle şu meselelerde karşımıza çıkmaktadır. Akit esnasında me’cur ayının kullanım şekliyle ilgili belirlenen sınırlara ve koşulan şartlara uyulması gerekir. Müste’cir me’cur aynı akitte belirlenen sınırların ötesinde bir zarar verecek şekilde kullanıyorsa akit feshedilir. Burada verilen fesih hakkının zarara bakılmaksızın sırf akitte belirlenen sınırların aşılmasından (taaddi) kaynaklandığı düşünülebilir. Ancak gerçekleştirilen fiilin taaddi olarak değerlendirilmesinde belirleyici olan esas etken zarardır. Zira ilgili örnekler incelendiğinde müste’cirin akitte kararlaştırılan şeklin dışında bir kullanımı söz konusu olduğunda iki durumun zarar açısından kıyaslandığı görülmektedir. Eğer müste’cirin kullanımı akitte konuşulana denk veya bundan daha az bir zarara yol açıyorsa bu durum akde etki etmez. Başka bir ifadeyle taaddi hususunda belirleyici olan zarardır ve akitte belirlenen şeklinden daha fazla bir zarar söz konusu olmayacaksa tarafların fesih hakkı yoktur. Dolayısıyla burada tanınan fesih hakkı, müste’cirin kullanımından kaynaklı zararlardan muâciri koruma amaçlıdır.

Muhayyerliklerin temel amacı da esasında tarafların iradelerini gerçekleştirmelerini ve zarardan korunmalarını sağlamaktır. Ayp

muhayyerliği sebebiyle icâre akdinin feshedilmesine izin verilmiştir. İcârenin ayıp gerekçesiyle feshi ayıbın kendisi sebebiyle değil zararın giderilmesi maksadıyladır. Aksi halde müste'cirin akitle amaçladığı menfaati tam olarak elde edemeden ücret ödeyerek zarara uğratılması söz konusu olur. Görme muhayyerliği de zarar kapsamında değerlendirilmiş ve müste'cirin beklemediği bir zarara katlanmak zorunda kalmasının önüne geçilmek istenmiştir. Mazeretler sebebiyle icârenin feshinin mümkün olmasının temelinde de zarar kavramı yatar. Bundan maksat tarafları hak etmedikleri bir zararı üstlenmek zorunda olmaktan korumaktır.

İcâre akdinde aynın zararsız olarak müste'cire tesliminin mümkün olmaması veya akdin taraflardan birine veya ma'kudun aleyhe zarar veren bir şart içermesi halinde icâre fasit olup feshedilir. İstihkak da zararla bağlantılı olarak ilgili tarafa fesih hakkı tanıyan bir durumdur. Bunların yanı sıra zararın icâre akdinin feshine mâni olduğu durumlar da vardır. Mazeretler icârenin feshine sebep olabileceği gibi mâni de olabilir. Akdin feshi veya infisahı taraflardan birine zarar verecekse bu durum akdin devam ettirilmesi için özür kabul edilir.

392 | db

Neticede zararın, icâre akdinin feshinde gerek buna imkân tanıyarak gerekse mâni olarak etkili olduğu görülmüştür. İcâre akdinde asıl olan taraflardan hiçbirinin akitle üslenmediği bir zarara maruz bırakılmamasıdır. Zararın önlenmesi ve giderilmesi için taraflara gerektiğinde fesih hakkı, gerektiğinde akdin devam ettirilmesi imkânı tanınmıştır. Ayrıca durumun zararsız çözümlenme imkânı olmadığında genel zararın giderilmesi için özel zarara, daha büyük zararları önlemek için daha küçük zararlara katlanması tercih edilmiştir. Şunu da belirtmek gerekir ki zarar doğrudan akitlerin feshine sebep olmamaktadır. Zarar akdi ifsat etme, özür kabul edilme, muhayyerlik hakkının temeli oluşturma vb. şekillerle akdin feshine etki etmektedir. Bu aşamaları atlayarak feshin doğrudan zarara bağlanması keyfi uygulamalara yol açma ihtimalini barındırır. Bu nedenle akdin feshi hususunda dikkate alınacak zararın akdin gereği olmayan, kaçınılması imkânsız olan ve taraflardan birinden kaynaklı olmayan bir zarar olması önem arz etmektedir. Zararın giderilmesi genel ilkesi pek çok yerde olduğu gibi akitlerin feshi noktasında da temel bir ölçüt olmakla birlikte fikhın diğer ilkeleri dikkate alınmadan mutlak anlamda zarara dayanarak fesih hakkının tanınması hukuk açısından çok da haklı görülemez.

#### KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî.

- Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel.* nşr. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995.
- Akgündüz, Ahmed. *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye.* İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2013.
- Ali Haydar Efendi, Hocaeminefendizâde. *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm.* 4 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Apaydın, H. Yunus. "Muhayyerlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 31/25-30. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Aslan, Mehmet Selim. *Sürelî Akitlere Etkisi Açısından İslam Borçlar Hukukunda Özür.* Bursa: Emin Yayınları, 2018.
- Ateş, Üveys. *İslam Hukukunda Akitlerin Feshi.* Ankara: Gece Akademi, 2019.
- Aybakan, Bilal. "Zarar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 44/130-134. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-. *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye.* nşr. Emîn Sâlih Şa'bân. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Bardakoğlu, Ali. "Fesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 12/427-436. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Bardakoğlu, Ali. "İcâre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 21/379-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bölükbaş, Ali Haydar. *İslam Borçlar Hukukunda Niza.* Rize: STS Yayınları, 2020.
- Buhârî, Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-. *el-Muhtâtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî.* nşr. Abdülkerim Sâmi el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî.* nşr. Muhammed İsmetullah b. İnâyetullah vd. 8 Cilt. Beyrut, Medine: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Dâru's-Sirâc, 1431/2010.
- Çeker, Orhan. *İslam Hukukunda Akidler.* Konya: Tekin Kitabevi, 2014.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-. *el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ.* Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrahmân. *Kitâbu'l-'ayn.* nşr. Mehdî Mahzûmî, İbrâhim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Daru ve Mektebetü'l-Hilal, ts.
- "Ḥıyâr". *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye.* 20/41-48. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1410/1990.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşar.* nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Alî Muhammed Muavvaz. 14 Cilt. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *Süneni İbn Mâce.* nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab.* 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Baḥrû'r-râ'ik*



- şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1311.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-kadir*. nşr. Abdürrezzâk Gâlib Mehdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2003.
- “İcâre”. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*. 1/252-302. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1414/1993.
- “İstihkâk”. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*. 3/219-236. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1414/1993.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-. *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fî tertibi's-şerâ'i'*. nşr. Muhammed Muhammed Tâmir vd. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2005.
- Kıyık, Mustafa Harun. *İslam Borçlar Hukukunda Doğal Afetlerin Akitlere Etkisi*. İstanbul: Hiper Yayın, 2018.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr el-. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. nşr. Muhammed Adnân Dervîş. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.
- Nuaym, Esmâdî Muhammed. *Nazariyyetü feshi'l-'ukûd fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Amman: Dârü'n-Nefâis, 1426/2006.
- Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed es-. *Meşâdirü'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî*. 6 Cilt. Beyrut: Menşuratu'l-Halebi el-Hukukiyye, 1998.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *el-Mebsûf*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Süleymân, Hûrân Muhammed. *Nazariyyetü'l-fesh ve tatbîkâtuhâ fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Dımaşk: Darü'n-Nevadir, 1433/2012.
- Şahin, Hasan. *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- “Zarar”. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*. 28/179-191. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1414/1993.
- Zennûn, Hasan Ali ez-. *en-Nazariyyetü'l-âmm li'l-fesh fi'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-kânûni'l-medenî*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1364/1946.
- Zerkâ, Mustafâ b. Ahmed b. Muhammed ez-. *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm*. 2 Cilt. Dımaşk: Daru'l-Kalem, 1425/2004.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Medhal li-dirâseti's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Naşîrûn, 1432/2011.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî ez-. *Tebyînü'l-hakâ'ik fî şerhi Kenzi'd-dekâ'ik*. 6 Cilt. Bulak: el-Matbaâtü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313.
- Zuhaylî, Vehbe ez-. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû*. 8 Cilt. Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1405/1985.

# The Notion of Damage in Ḥanafīs in Terms of Its Effect on the Rescission of Ijārah Contract\*

Şevket TOPAL\*\*  
Zahide KESKİN\*\*\*

## Extended Abstract

Things that cause damage (ḍarar) are prohibited in Islamic law. It is a general principle to prevent the damage and compensate if it has occurred. As in other fiqh issues, the principle of prevention and remotion of injury is an essential criterion for the continuation and rescission (*faskh*) of ijārah. Ijārah, an obligatory contract intrinsically, may end with the expiration of the contract period or mutual rescission (*iqāla*) or rescission.

In this article, the effect of the damage on the rescission of the ijārah contract has been examined in Ḥanafīs. This study aims to reveal the connection between the damage and the right to rescind or being the contract defunct (*munfasikh*) within the context of the ijārah contract.

Rescission is an essential transaction in terms of ending contracts. However, the parties' ability to rescind an obligatory contract unilaterally depends on the existence of some justifications. When the reasons for the rescission of the ijārah contract are examined, it is seen that a significant part of them is based on the principle of prevention and remotion of damage.

The fact that the ijārah contract can be rescinded in connection with the damage appears mainly in the issues of limits determined for the way of using the property (*musta'car*), rights of the option (*khiyār*), excuses (*udhr*) and corruption (*fasād*). It is necessary to comply with the limits and conditions determined regarding the use of the property. If a situation such as a prepayment (*ta'cīl*) has been stipulated and the renter (*musta'cīr*) has not complied with this condition, the right of rescission is granted to the letter (*muācīr*). Likewise, if the renter uses the property in a way that causes damage beyond the limits determined in the contract, the contract is rescinded. With the right of rescission, it aims to protect the letter from the damages caused by the renter's use.

\* This article was produced from the data of Zahide Keskin's continuing doctoral thesis conducted under the supervision of Prof. Şevket Topal, affiliated to Recep Tayyip Erdoğan University Social Sciences Institute.

\*\* Prof. Dr. Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Rize, Turkey [sevket.topal@erdogan.edu.tr](mailto:sevket.topal@erdogan.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0001-8628-2800>.

\*\*\* Corresponding Author, Research Assist., Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Rize, Turkey [zahide.keskin@erdogan.edu.tr](mailto:zahide.keskin@erdogan.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0001-6606-1023>.

The primary purpose of the rights of option is to ensure that the parties realize their will and protect them from damage. It is allowed to rescind the *ijārah* contract due to defect (*ayb*) within the right of option. The rescission here is not because of the defect itself but to eliminate the damage. Otherwise, the renter will incur losses by paying a fee without fully obtaining the benefit that is intended with the contract.

The notion of damage is also the basis of the possibility of rescission of *ijārah* due to excuses. In particular, accepting excuses as justification for rescission is an approach unique to Ḥanafis. The purpose here is to avoid the obligation of damage. If the excuse prevents the fulfillment of the contract requirements in terms of Shari'ah, the contract will be rescinded. If it does not prevent the fulfillment of the contract and requires excess damage, the *ijārah* will not be defunct without being rejected. Whoever is damaged by the continuation of the *ijārah*, the parties or the leasehold, has the right of rescission on the grounds of an excuse. Regarding the necessity of the adjudication for rescission, the nature of the excuse is considered. If the excuse is apparent, there is no need for a dijudication; if it is concealed, it is required for its determination.

In the *ijārah* contract, if it is impossible to deliver the property to the renter without damage, or if the agreement contains a condition that damages one of the parties or the property, *ijārah* is corrupt and rescinded. Recovery of property (*istiḥqāq*) is also a reason that gives the right of rescission to the related party in connection with the damage. In such a case, the *ijārah* contract becomes dependent (*mavqūf*) for ratification of the right holder.

The damage may prevent the rescission of *ijārah* as well as cause it. If the rescission or defunct of the contract will damage one of the parties, this is an excuse for the continuation of the contract.

As a result, the damage is effective in the rescission of the *ijārah* contract, both by enabling this and preventing it. The main thing in an *ijārah* contract is that none of the parties is exposed to a loss that is not, based on the contract. To prevent and remove the damage, the parties are given the opportunity to rescind or to continue the contract when it is necessary.

**Keywords:** Islamic Law, *ijārah*, rescission (*faskh*), damage (*ḍarar*), Ḥanafī school.



# BDDK DÜZENLEMESİ SONRASINDA TASARRUF FİNANSMAN SİSTEMİNİN (TFS) FIKHÎ AÇIDAN DEĞERLENDİRMESİ

Yusuf Erdem GEZGİN\*  
Huzeyfe ÇEKER\*\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 01 Ocak 2022, **Kabul Tarihi:** 02 Mart 2022, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2022, **Atıf:** Gezgin, Erdem Yusuf ve Çeker, Huzeyfe. "Bddk Düzenlemesi Sonrasında Tasarruf Finansman Sisteminin (TFS) Fikhî Açından Değerlendirmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022): 397-425. Katkı Düzeyi: 1. Yazar: % 50 – 2. Yazar: % 50.

<https://doi.org/10.33415/daad.1052282>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 01 January 2022, **Accepted:** 02 March 2022, **Published:** 31 March 2022, **Cite as:** Gezgin, Erdem Yusuf and Çeker, Huzeyfe. "Post-BRSA Regulation Saving Financing System (TFS/SFS) from the Perspective of Islamic Finance". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/1 (March 2022): 397-425. Contribution Level: Author 1: % 50 – Author 2: % 50.

<https://doi.org/10.33415/daad.1052282>



## Öz

İnsanların müreffeh bir hayat sürebilmeleri için temin etmeleri gereken ev ve araba gibi temel ihtiyaçları vardır. Bu malların elde edilebilmesi için gerekli olan meblağın temininde genellikle bireysel tasarruflar ön plana çıksa da farklı finansman yöntemlerine müracaat edilebilmektedir. Bu yöntemlerin başında konvansiyonel bankaların kredileri gelmektedir. Ancak dînî sebeplerle alternatif finansman yolları da tercih edilebilmektedir. Bunlardan biri olan tasarruf finansman sistemi (TFS), bireylerin temel ihtiyaçlarını karşılamak üzere biriktirmeyi hedeflediği tasarruflarını

\* Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, [yegezgin@gmail.com](mailto:yegezgin@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-0221-8965>.

\*\* Sorumlu Yazar, Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi A.K. İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, [hceker@gmail.com](mailto:hceker@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-6200-2453>.

organize bir yapı içerisinde değerlendiren bir kurum olarak dikkat çekmektedir. Zaman içerisinde çok sayıda kişi tarafından tercih edilen bu sistemin fiiki durumu çeşitli araştırmalara konu edilmiştir. Ancak bu çalışmalar 2021 yılında yapılan hukuki düzenleme öncesine aittir. Dolayısıyla işleyiş ile ilgili önemli düzenlemelerin yapıldığı yeni yönetmelik dikkate alınarak sistemin yeniden incelenmesi gerekmektedir. Bu amaçla kaleme alınan bu makalede, sistem hem yatırımcıların durumu hem de şirketin iç yapısı bakımından incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Elbirliği, Tasarruf, Finansman, Faizsiz Finans.

### Post-BRSA Regulation Saving Financing System (TFS/SFS) from the Perspective of Islamic Finance

#### Abstract

People have basic needs, such as a home and a car, to meet to live a good life. Although individual savings are often the primary source of the money needed to purchase these products, other financing methods are also available. Conventional bank loans are the first of these methods. On the other hand, alternative finance methods may be favored for religious reasons. One of these, the savings finance system (SFS), stands out as an institution that assesses and organizes the savings that people want to accumulate to meet their basic requirements. The fiqh status of this system, which many people have preferred over time, has been the subject of various studies. On the other hand, these studies belong to the legal regulation made in 2021. Therefore, it is necessary to re-examine the system, considering the new regulation, where essential regulations regarding the functioning are made. In this article, written for this purpose, the system has been examined in terms of investors' status and the company's internal structure.

**Keywords:** Islamic Law, Cooperation System, Savings, Finance, Interest-Free Finance.

#### Giriş

Gündelik hayatın sürekliliği için bireylerin temel ihtiyaçları olup konut ve taşıt geçmişten günümüze bu ihtiyaçlar arasında ilk sıralarda kabul edilmiştir. Bireylerin bu zaruri ihtiyaçlarının temin edilmesinde genellikle bireysel tasarruflar ön plana çıksa da farklı finansman yöntemlerine müracaat edildiği de görülmüştür. Bu finansman yöntemlerinin başında finansal piyasaların önemli bir unsuru olan bankacılık sektörü yer almış, ancak bireyler bankacılık sektörü dışında farklı kurumları da zaman zaman tercih etmişlerdir. Bireylerin dînî hassasiyetleri gereği süreç içerisinde katılım bankalarının kendine özgü finansman yöntemleri tercih edildiği gibi daha sonraları hem iktisadi hem de dînî nedenlerle tasarruf finansman şirketleri kurulmuş ve oldukça fazla tercih edilir hale gelmiştir. Çalışmamız bireylerin temel ihtiyaçlarını karşılamak üzere biriktireceği tasarruflarını organize bir yapı

içerisinde değerlendiren alternatif modern bir kurum olarak tasarruf finansman sistemini incelemeyi hedeflemiştir.

Kuruluşu itibariyle değişik branşlardan birçok araştırmacının ilgisini çeken sistem, fıkhi açıdan da çok sayıda değerlendirmeye konu edilmiştir. Ancak bu çalışmaların tamamı 4 Nisan 2021 tarihinde Resmi Gazete’de yayınlanan ve sistemin ayrıntılı bir şekilde düzenlendiği yönetmelik öncesine aittir. Dolayısıyla piyasada faaliyet gösteren şirket sayısınca farklı uygulama biçimleri ya belirli firmaların işlemleri ya da ortak işleyişin temel konuları perspektifinden değerlendirilmiştir. Dolayısıyla 2021 yılında yapılan ayrıntılı hukuki düzenlemeler sonrası sistemin yeniden değerlendirilmesi zaruri olmuştur. Nitekim önceki çalışmalarda üzerinde çokça durulan, sistemi aktif şekilde yürüten şirketlerin hukuki manada herhangi bir denetim ve yaptırıma tabi olmaması kaynaklı endişeler giderilmiş olsa da bu düzenleme çerçevesinde ihmal edilen hususların olup olmadığı merak konusu olmuştur. Çalışmamız bu ve benzeri konular üzerinde durmayı da amaçlamıştır.

Sistemi tanıtmayı ve fıkhi açıdan değerlendirmeyi hedefleyen çalışmaların tamamında isimlendirme ile ilgili bir insicamın olmadığı da görülmektedir. Zira isimlendirmeler arasında “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi”, “Tasarrufa Dayalı Finans Sistemi”, “Elbirliği Sistemi”, “Yapı Tasarruf Sistemi”, “İpoteğe Dayalı Paylaşımli Faizsiz Finansman Modeli” gibi farklı şekillerde birçok tercih yapılmaktadır. Bu manada yönetmelik ilgili farklılığa son vermiş ve Tasarruf Finansman Sistemi (TFS) isimlendirmesini benimsemiştir.<sup>1</sup> Araştırmamızda bu isimlendirme ve kısaltma tercih edilecektir.

Çalışmanın temel hareket noktası 2012 yılında çıkarılan kanun ve bu kanunun kapsam ve mahiyetini açıklayan yönetmelik (2021) olacaktır. Önceki çalışmalarda olduğu gibi uzunca sistemi tanıtmaktan ziyade hukuki düzenleme öncesi ile sonrasının mukayesesi yapılacaktır. Ayrıca fıkhi açıdan TFS’yi değerlendirirken somut verilere dayanılacak, sistem kanun ve yönetmelikte tanımlandığı şekliyle ele alınacak, sübjektif değerlendirmelerden uzak durulacaktır. Bir diğer önemli husus ise konuyla ilgili yapılan çalışmaların çoğunda, yatırımcılar ile şirket arasındaki ilişki yahut yatırımcıların kendi aralarındaki ilişkinin incelenmesi ile yetinilirken, sistem yürütücüsü şirketlerin topladığı tasarrufların ne şekilde değerlendirildiği hususu ihmal edilmektedir.

<sup>1</sup> TFS şirketlerinin isimlerinde “katılım” ibaresi kullanılmayacağı da teyit edilmiştir. Resmi Gazete, Tasarruf Finansman Şirketleri Kanunu (Tasarruf Finansman Şirketleri Kanunu), 6361 (13 Aralık 2012), No. 9/5.

Eksik bırakılan bu hususun değerlendirmesiyle devam eden çalışmamız, sonuç ve önerilerle neticelendirilmiştir.

### 1. Konuyla İlgili Literatür ve Çalışmamız

TFS'nin fıkhi değerlendirmesiyle ilgili kimi İslam hukukçularının fetva niteliğinde beyanları söz konusu olsa da kapsamlı olarak kaleme alınan ilk çalışma Süleyman Kaya'nın "Günümüz Konut Finansman Teknikleri" (2015) adlı makalesidir. Kaya, sistemin işleyişindeki fıkhi açıdan problemleri noktaları tespit etmiş, *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi Çalıştay'*nda sunduğu "Faizsiz Finans İlkeleri ve Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemine Dair Öneriler" (2016) isimli tebliğinde sistemle ilgili tespit ettiği sorunların çözümüne dönük önerilerde bulunmuştur. Netice olarak mevcut sistemin ıslah edilebilir bir yapıda olduğunu beyan etmiştir.

Aynı çalıştayda Abdullah Kahraman'ın sunduğu "Bir Faizsiz Finansman Yöntemi Olarak Müşârahe Akdi ve Tasarrufa Dayalı Faizsiz Sistem (Elbirliği Sistemi Örneği)" (2016) başlıklı tebliğde, sistemin mevcut yapısı itibariyle müşârahe akdi olarak değerlendirilmesi gerektiği savunulmuştur. Neticede tasarruf finansman şirketleriyle yapılan işlemlerin cevazı yönünde kanaat belirtilmiştir.

Murat Kumbasar'ın "Ev Sahibi Olmak ve Eminevim Örneği" (2016) adlı makalesi, literatürdeki ilk çalışmalar arasında olması nedeniyle bazı eksiklikler içermekte, örneğin sistemi bütünüyle ele almak yerine sadece bir firma özelinde konut finansmanına odaklanmaktadır. Sistem daha çok ivazlı hibe ekseninde değerlendirilmiş olup caiz olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Sistemin işleyişini somut örnekler üzerinden ele alarak hukuki mahiyetini tespit etmeye çalışan bir diğer araştırma Hasan Hacak tarafından kaleme alınan "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemine Yeni Yaklaşımlar" (2016) adlı çalışmadır. Bu araştırmasında Hasan Hacak, konuya önemli açılımlar getirmekte ve sistemin İslam borçlar hukukunda detaylı olarak beyan edilen tip akitlerin bağlamına dahil edilmesini isabetli görmemektedir. Ona göre konu, genel ilkeler ve kabul görmüş yasaklara aykırı olup olmamak yönüyle incelenmelidir.

İsmi geçen çalıştayda konunun fıkhi yönü tartışılırken sunulan bir diğer önemli tebliğ, Ömer Öztürk'ün (2016) çalışmasıdır. Yazar bu çalışmada sistemin işleyişi ve yatırımcıların sistem aracılığıyla konut/araç sahibi olmasından öte sisteme dahil edilen mevduatlardan arta kalan fazlalıkların nemalandırılması konusunu incelemektedir.

Bu çalışma neticesinde TFS'nin sırf bir yardımlaşma organizasyonundan daha fazlasına sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan TFS'yi farklı bir perspektiften değerlendiren ilk çalışma olduğu söylenebilir.

*VII. Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı'nda* Fatih Mehmet Aydın (2017) tarafından sunulan tebliğ de konuyu genişçe ele alan bir çalışmadır. Ancak maalesef kendinden önce hazırlanmış çalışmaları ya hiç dikkate almamış ya da sınırlı şekilde atıf yapmıştır. Bununla birlikte konu kapsamlı şekilde ele alınmış, sistemin caiz olan ve olmayan yönleri müstakil başlıklar altında gerekçeli olarak açıklanmıştır.

Aynı toplantıda Hasan Hacak, "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemine Yeni Yaklaşımlar" (2017) başlıklı bir tebliğ sunmuş, daha önceki çalıştayda sunduğu önerilerini yinelemiş, hukuki düzenleme teklifinde bulunmuştur.

Güncel gelişmeler ve geçmiş çalışmaların genel bir değerlendirmesinin yapıldığı Mehmet Birsin ve Hatice Ötegeçeli'ye ait "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi ve Fıkhî Meşruiyeti Üzerinde Yapılan Değerlendirmeler" (2019) adlı makale de yazarlara ait kanaatleri içermesi bakımından ayrıca kaydedilmelidir.

db | 401

"Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finans (Elbirliği) Sisteminin Fıkhî Analizi" (2021) başlıklı yüksek lisans tezinde İsrail Polat, öncelikle sistemi tanıtmış, tezinin ikinci bölümünde önceki araştırmacıların görüşlerini değerlendirmiş, ardından sistemin yapısı itibarıyla şirket-i mülk esasına dayandırılması gerektiği yönünde kanaat izhar etmiştir. Çalışmasını klasik kaynaklara dayanarak kaleme aldığını belirten araştırmacı, TFS ile ilgili hazırlanan kanun ve yönetmelikten haberdar olduğu halde, ilgili kanun ve yönetmeliğin henüz tam olarak net hükümler ifade etmemesi nedeniyle dikkate almadığını belirtmiştir.

TFS'nin işleyişi ve fıkhi hükmüyle ilgili ismi geçen bu çalışmalar içerisinde araştırmamızın doldurmayı hedeflediği boşluk, kamu otoritesinin yeni düzenlemesi çerçevesinde sistemi tanımlamak ve fıkhi açıdan değerlendirmektir. Nitekim sektör temsilcilerinin, kamu otoritesinin yaptığı ve yapacağı düzenlemeler dışında herhangi bir işlem yapmaları mümkün değildir. Dolayısıyla bu aşamadan sonra hukuki düzenlemelerin göz ardı edildiği fıkhi değerlendirmeler realiteyle bağdaşmayacaktır.



## 2. 2021 Tarihli Hukuki Düzenleme Sonrası TFS'nin Yapısı ve Fıkhî Değerlendirmesi

BDDK düzenlemesi öncesinde var olan sistemlerin mevcut haliyle fon toplama ve fon kullandırma yöntemleri eskisi gibi devam ediyor olsa da ilgili hukuki düzenleme sonrası yapısal olarak önemli değişikliklerin yapıldığı peşinen ifade edilmelidir. Bu değişikliklerle ilgili detaylardan önce sistem içerisindeki başta konut olmak üzere diğer gayrimenkuller ile taşıt temin yöntemleri hakkında bilgi verilmesi gereklidir. Bu kapsamda şirketlerin eskiden benimsedikleri finansman yöntemlerini aktif olarak kullandıkları görülmekle birlikte yapılan hukuki düzenlemeyle şirket yöneticilerinin kuruluş ve devam süreçlerini bağlayıcı ciddi şartlar getirilmek suretiyle hem şirketin hem de yatırımcının korunması hedeflenmiştir.

Ülkemizde tasarruf finansman şirketleri ilgili ilk hukuki düzenleme 21/11/2012 tarihinde 6361 numaralı kanunla yapılmıştır. Ancak bu düzenleme ilk olması hasebiyle bazı eksiklikler barındırdığı için bunları tamamlamak amacıyla bazı değişiklikler yapılmıştır. Değişikliklerden ilki 04/03/2021 tarihli ve 7292 sayılı kanunla, ikincisi ise 04/07/2021 tarihli ve 31447 sayılı yönetmelikle gerçekleştirilmiştir.

Tasarruf finansman sözleşmesi kanunda şöyle tanımlanmaktadır:

*"Tasarruf finansman sözleşmesi, belirli bir tasarruf tutarı ve dönemine bağlı olarak önceden belirlenmiş koşulların gerçekleşmesi şartıyla konut, çatılı iş yeri veya taşıt edinimi için müşteriye finansman kullanma hakkı veren, şirkete ise müşteriye ait birikmiş tasarruf tutarını yönetme, geri ödeme ve finansman kullandırma yükümlülüğü ile organizasyon ücreti alma hakkı veren, faizsiz finansman esaslarına göre düzenlenen sözleşmedir."*<sup>2</sup>

Kanunda hem temel faaliyet sahası hem de sözleşmenin dayalı olduğu esaslar hakkında bilgi verilmektedir. Buna göre şirketin faaliyet sahası konut, çatılı iş yeri veya taşıt edinimiyle sınırlandırılmıştır.<sup>3</sup> Şirketin görevi yatırımcıdan fon toplayıp bu fonları onların lehine korumak ve kullanmak olduğu gibi yatırımcının görevi ise şirketin yükümlülükleri yerine getirmesine karşılık organizasyon ücreti ödemektir. Bu çerçevede sistemi iki aşamada değerlendirmeyi hedefliyoruz. Öncelikle müşteri ile sistem yöneticisi şirketlerin ilişkileri, sonrasında da

<sup>2</sup> Resmi Gazete, Tasarruf Finansman Şirketleri Kanunu, No. 39/A-1.

<sup>3</sup> Resmi Gazete, Tasarruf Finansman Şirketleri Kanunu, No. 9/5.

finansman yönetimini üstlenen şirketin kendi iç yapısı değerlendirilmeye alınacaktır.

### 2.1. Yatırımcılarla İlişkileri Açısından TFS

TFS şirketlerinde farklı isimlerle ifade edilen çok sayıda yönetimin bulunduğu bilinmektedir. Esasında bunların tamamını 'Çekilişli Yöntemler' ve 'Çekilişsiz Yöntemler' başlığının altında toplamak mümkündür. Bu nedenle çalışmamızda ismi geçen başlıkları tercih edilmiştir.<sup>4</sup>

#### 2.1.1. Çekilişli Yöntemlerin İşleyişi

TFS'nin ilk uygulanış şekli bireylerin kendi içlerinde yardımlaşması temelinde ortaya çıkmıştır. Çekilişli denilmek suretiyle esasında sistemde birden fazla kişinin bir araya geldiği anlaşılmaktadır. Klasik manada altın gününe benzer bir yapıya benzese de hatta ondan ilhamla geliştirildiği ifade edilse de temelde en büyük fark, karşılıklı para ödemesinden ziyade, bireylerin ev, araba gibi bir ihtiyacını temin etmek üzere bir araya gelmeleri söz konusudur. Klasik altın gününde grup içerisinde bireyler karşılıklı olarak önceden aldıkları yahut gelecekte alacakları altınları altın olarak verdiği halde bu sistemde karşılıklı verilen finansal varlıklarla konut yahut taşıt alınması zorunludur.

Çekilişli yöntemin farklı uygulama şekilleri olsa da<sup>5</sup> hepsinin ortak yönü çekilişli olmasıdır. Farklı adlar altında ifade edilen uygulama biçimleri sistemin ana yapısında radikal bir değişiklik meydana getirmemektedir. Değişik isimlerdeki çeşitli uygulama örneklerinin altında

<sup>4</sup> Detaylar için bk. Süleyman Kaya, "Günümüz Konut Finansman Teknikleri", *II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi: Günümüzdeki Meseleleri* (Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016), 662, 672; İlker Koç - Ömer Çekin, "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi: İşleyiş, Değerlendirme ve Tasarım", *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*, ed. H. Mehmet Günay vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 13-17; Hasan Hacak, "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sisteminde Yapılan Akitlerin Analizi (Elbirliği Finansman Sistemi Üzerinden)", *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*, ed. H. Mehmet Günay vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 87-88, 97-98; Piyasadaki farklı uygulamalar ve kullanılan isimler için bk. Eminevim, "Çözümlerimiz" (Erişim 17 Kasım 2021); Fuzulev, "Faizsiz Ev Alma Modelleri" (Erişim 17 Kasım 2021); Birevim, "Tasarruf Yöntemleri" (Erişim 17 Kasım 2021).

<sup>5</sup> Ergüven, *Konut Finansmanında Elbirliği Sistemi*, 40-42; Murat Ergüven, *Tasarrufa Dayalı Finans Sistemi İçin İslâmi Finans İlkelerine Uygun Model Önerisi* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 24-27; Birsin - Ötegeçeli, "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi", 96-97; Süleyman Kaya, "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemine Yeni Yaklaşımlar Üzerine", *Güncel Dini Meseleler İstisare Toplantısı - VII/Faizsiz Finans ve Tasarruf Sistemleri ile İlgili Güncel Uygulamalar*, ed. Fatih Mehmet Aydın - Mustafa Çakır (Ankara: DİB Yayınları, 2019), 43-44.

yatan temel husus yatırımcı çekme amacı ile şirket ve yatırımcıların menfaatlerini korumadır. Çekilişli sistemin işleyişi şöyle açıklanabilir:

Konut yahut taşıt temin etmek isteyen ancak finansman sıkıntısı yaşayan bireyler öncelikle satın alacakları varlığın bedelini belirler ve aynı bedelle talep edilen varlığı satın almak isteyen yatırımcılardan oluşan bir grup kurulur. Bir kişiye satın alınacak varlığın toplam bedeli gruptaki kişi sayısına bölünerek bireylerin aylık ödemesi gereken rakam tespit edilir. Sonrasında her ay noter huzurunda gerçekleştirilen çekilişlerle konut yahut taşıt satın alma hakkını kazanan grup üyesi tespit edilir. Sahip olunmak istenen varlığın bedelinde artırım yapma yahut azaltma imkânı bulunurken genellikle grup üyeleri sayısı şirket tarafından makul taksit rakamlarına ulaşmak için 40, 60, 80, 100 yahut 120 olarak belirlenir.<sup>6</sup> Ayrıca konut finansmanı için sisteme dahil olan grup üyelerinden kurada çıkan ve evini alan grup üyesi, diğer üyelere kira yardımı adı altında ödemeler yapmaktadır. (Bu yardımlaşma, taşıt teminlerinde söz konusu değildir.) Çekilişli yöntemde TFS grup üyelerinin tamamının elde etmek istedikleri varlığa sahip olmaları yani çekilişler sonucunda en son grup üyesinin talebi karşılandıktan sonra nihayete ermektedir. Ancak bazı çekilişli yöntemlerde vade ortasında tüm grup üyelerinin talepleri karşılanmakta ve ödemeler kaldığı yerden devam etmektedir.<sup>7</sup> Örneğin ilk aylarda çekilişten çıkanlar kira ödemekten daha erken kurtulacakları için avantajlı gözükmektedir. Bu avantajı diğer grup üyelerine de sağlamak amacıyla her ay kira yardımı altında bir bedel tahsil edilmektedir.<sup>8</sup> Tabiatıyla TFS şirketi bu organizasyon için katılımcılardan tasarruf finansman maliyeti ve tasarruf fon havuzunun yönetimi için bir miktar ücret tahsil etmektedir.

TFS içerisinde geleneksel yöntem olarak da ifade edilen çekilişli yöntemin kuruluşu ve devamıyla ilgili bazı yönetmelik hükümlerinin bu aşamada zikredilmesi uygundur. Nitekim ilgili düzenlemelerin fıkhi

<sup>6</sup> Buradaki vadeler güncel yönetmelikte konut için 120 ay/kişi, taşıt için 60 ay/kişi olarak sınırlandırılmıştır. Resmi Gazete, Tasarruf Finansman Şirketlerinin Kuruluş ve Faaliyet Esasları Hakkında Yönetmelik, No. 22/3; Bazı çalışmalarda her ne kadar grup kişi sayıları hakkında farklı sayılar zikredilse de bunlar son yönetmelikle sınırlandırılmıştır. Farklı grup kişi sayıları için bk. Birsin - Ötegeçeli, "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi ve Fıkhi Meşruiyeti Üzerinde Yapılan Değerlendirmeler", 96.

<sup>7</sup> Fatih Mehmet Aydın, "Tasarrufa Dayalı Yardımlaşma Usulü Finansman Modelleri ve Fıkhi Açısından Değerlendirilmesi", *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı - VII/Faizsiz Finans ve Tasarruf Sistemleri ile İlgili Güncel Uygulamalar*, ed. Fatih Mehmet Aydın - Mustafa Çakır (Ankara: DİB Yayınları, 2019), 43-44.

<sup>8</sup> Bazı sektör temsilcilerinin kira yardımlı sistemi tercih etmedikleri ve bunu da bilinçli şekilde yaptıkları ifade edilmektedir. Bk. Kaya, "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemine Yeni Yaklaşımlar Üzerine", 43.

hükme doğrudan etki ettiği düşünülmektedir. “...Grubun ay sayısı ile müşteri sayısının eşit olması zorunlu değildir..., Cayma veya fesih hakkının kullanımı dolayısıyla müşteri sayısı bu oranın altına düşen gruplarda şirket kendi özkaynaklarını kullanarak asgari müşteri sayısını tamamlar...”<sup>9</sup> Bu maddeye göre organizatör şirket gerekli durumlarda gruba bir nevi yatırımcı vasfıyla dahil olabilmektedir.

### 2.1.2. Çekilişli Yöntemlerle İlgili Fıkhi Görüşler

Çekilişli yöntem aracılığıyla TFS’den yararlanmayla ilgili görüş beyan eden İslam hukukçuları iki grupta ele alınabilir. Bunlar; sistemin mutlak olarak caiz olduğunu beyan edenler, mevcut işleyişin meşru bir sistem olmadığını savunanlardır. Her iki görüş sahipleri de belirli düzenlemelerin gerekli olduğu hususunda ittifak halindedirler. Buna mukabil çekilişli sistemin caiz olmadığını beyan edenlerin teklifleri tabiiyle daha radikaldir.

**a. TFS Çekilişli Yöntemlerin Caiz Olduğu Görüşü:** Sistemin lehine cevaz görüşünde olanlar her ne kadar neticede aynı sonuçlara ulaşırlar da gerek temel hareket noktaları gerekse yöntemleri açısından farklıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla yazılı ve gerekçeli bir şekilde TFS’nin meşru bir finansman yöntemi olduğu kanaati ilk olarak Abdullah Kahraman ve Hasan Hacak tarafından açıklanmıştır. Onlar yatırımcı ve şirket arasındaki finansal ilişkiyi ortaklık (müşaraketu’l-mutenâkisa) temelinde ele alırlarken tek bir akit bağlamında sistemin tanımlanamayacağını da ifade ederler. Grup içerisinde olanlar ödedikleri aylık taksit oranında diğer grup üyeleri için satın alınan varlığa ortak olurlar ve birbirlerinin vekili olarak kabul edilirler. Bu iştirak miktarı, çekilişten ilk çıkan için de yatırdığı taksitlerin toplam miktara oranla sınırlı olduğu halde bazı konut temini uygulamalarında bu yatırımcı diğer ortaklara ödenmek üzere kira vermektedir. Sistemin devamını sağlayan şirket ise tüm tarafların vekili olarak kabul edilir ki işin başında grup üyelerinden tahsil ettiği organizasyon ücreti vekalet ücretidir. Dolayısıyla grup sayısının doldurulamadığı durumlarda TFS firması sisteme hem kendi öz sermayesi ile dahil olmakta hem de grup üyelerini bir arada tutan vekil vasfını haiz tüzel kişilik olarak bulunmaktadır.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Resmi Gazete, Tasarruf Finansman Şirketleri Yönetmeliği, No. 17/3.

<sup>10</sup> Abdullah Kahraman, “Bir Faizsiz Finansman Yöntemi Olarak Müşarake Akdi ve Tasarrufa Dayalı Faizsiz Sistem (Elbirliği Sistemi Örneği)”, *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*, ed. H. Mehmet Günay vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 77-78; Hacak, “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sisteminde Yapılan Akitlerin Analizi (Elbirliği Finansman Sistemi

Çekilişli yöntemin cevazı yönünde görüş beyan edenlerden bir diğer grup ise taraflar arasında kurulan hukuki ilişkinin ivaz şartlı hibe olmasından hareket ederler. Bu görüşe göre grup üyeleri birbirlerine ödeme yaparken bu ödemeleri hibe/bağış olarak gerçekleştirirler. Ancak bu hibeye karşılık tüm grup üyeleri birbirine karşılıklı sorumluluk yüklerler. Bu sorumluluk TFS'nin yapısı gereği konut, işyeri veya taşıt satın alma şeklinde tezahür eder. Böyle bir akitte taraflar arası ilişkinin sarf yahut karz akdi olduğu yönündeki kanaatin isabetli olmadığı belirtilmekte, bilakis akdin ivaz şartlı hibe olduğu ve bu akdin meşru akitlerden olduğu klasik fıkıh eserlerindeki görüşler perspektifinden temellendirilmektedir. TFS şirketi ise organizatör olup aldığı ücret organizasyon masraflarına ve emeğine mukabildir.<sup>11</sup>

Bir diğer cevaz görüşü TFS şirketiyle müşteriler sipariş sözleşmesi (selem yahut istisna) yaptıkları kanaatine dayanmaktadır. Selem veya istisna akitleri bilindiği üzere siparişe dayalı sözleşmeler olduğu için üyeler organizatör şirkete temin etmek istedikleri varlığı kendi içlerinde belirledikleri fiyattan sipariş ederler. Şirket de bunları belirli periyotlarla teslim eder. Bu görüşün kime ait olduğu konusunda net bir bilgi söz konusu değildir. Ancak çalışmalarda bu görüş üzerinde durulmakta, lehte ve aleyhte görüşler beyan edilmektedir. Takdir edilmedir ki bu görüşün bir varsayımdan ibaret olduğu düşünülse bile fıkıh mükteşebatının zenginliği açısından değerlendirilip tartışmaya açılmış olması son derece önemlidir.<sup>12</sup>

Ebubekir Sifil tarafından yapılan değerlendirmeye göre çekilişli sistem de dahil olmak üzere tüm TFS şirketleriyle kurulan ilişkiler İslam borçlar hukukunda isimleri zikredilen herhangi bir tip akdin kapsamına girmeyip mürekkep yeni bir akitir. Bu akit vekalet ve icare akitlerinden oluşmaktadır. Dolayısıyla bu akitlerin şartlarına riayet edilmesi kaydıyla gerçekleştirilen akdin caiz olduğu ifade edilebilir. Ona göre yatırımcılar TFS şirketine sözleşme konusu varlığı temin

Üzerinden)", 96-97; Hasan Hacak, Abdullah Kahraman ve Tahsin Özcan'ın da onayıyla yayınlanan icazet belgesi için bk. Eminevim, "İcazet Belgelerimiz" (25 Şubat 2018).

<sup>11</sup> Konuyu Mehmet Talu'dan aktaran çalışma için bk. Murat Kumbasar, "Ev Sahibi Olmak ve Eminevim Örneği", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Nisan 2016), 160-166; Ergüven, *TDFS İçin İslami Finans İlkelerine Uygun Model Önerisi*, 51; Ayrıca bk. Kaya, "Günümüz Konut Finansman Teknikleri", 664; Birsin - Ötegeçeli, "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi", 102-105; İbrahim Polat, *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finans (Elbirliği) Sisteminin Fıkhi Analizi* (İstanbul: FSMVakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 30-31.

<sup>12</sup> Süleyman Kaya, "Faizsiz Finans İlkeleri ve Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemine Dair Öneriler", *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*, ed. H. Mehmet Günay vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 664.

etmesi şartıyla umumi bir vekalet sözleşmesi yapar, kurum ise müvekkillerin lehine olacak şekilde fon toplamaya başlar ve bu fonlarla gerekli satın alımı yapar. Tabiatıyla bu varlık tüm iştirakçilerin ortak malı olup kendi iç işleyişi itibarıyla vekil şirket bu varlığı belirli süreliğine ortaklardan çekilişle belirlediği birine kiralar. Kira bedeli henüz talep ettiği varlığa ulaşamamış ortaklara yardım olarak kullanılır. Neticе olarak tüm iştirakçiler talep ettikleri şeylere ulaşınca işin başında yapılan akit nihayete erer.<sup>13</sup>

**b. TFS Çekilişli Yöntemlerin Caiz Olmadığı Görüşü:** 2015 ve 2016 yıllarında hazırladığı çalışmalarla sistemi tanıtan ve problemlerine işaret eden Süleyman Kaya, şirket ve yatırımcılar arasındaki hukuki ilişkinin karz temelinde ele alınması gerektiğini ifade eder. Sistemin ilk örneklerinde daha küçük varlıkların finansmanı sağlandığı için genellikle bu yöntem grup içerisinde kalınmakta iken konut yahut işyeri gibi taşta göre daha yüksek finansman ihtiyacı olan varlıkların temininde grup dışına çıkmaktadır. Dolayısıyla burada şirketle yapılan akit sırf yardımlaşma değil finansal bir ilişkidir. Ayrıca şirketin aldığı organizasyon ücreti emlakçıların danışanlarından aldığı gibi vekâlet ücreti olarak da değerlendirilemez. Zira şirket bireylere emlakçıların yaptığı şekilde konut yahut işyeri bulma hizmeti de sağlamamaktadır. Çünkü yatırımcılar satın almak istedikleri varlığı kendileri bulurlar ve şirketten bu varlığı satın almak üzere finansman elde ederler. Süleyman Kaya sistemin fıkhi açıdan caiz olmama yönündeki görüşlerini birtakım hukuki ve iktisadi gerekçelerle teyit etme yoluna gider. Ona göre sistem bazı araştırmacıların yahut şirketlerin beyanları üzere katılım bankaları aracılığıyla gerçekleştirilen teminlerden daha cazip değildir. Zira şirkete yatırılan tasarruflar müşteriler lehine değerlendirilmekte bilakis şirket tarafından kullanılmaktadır. Ayrıca sistem yürütücüsü şirketler henüz BDDK gibi bir üst kurul tarafından denetlenmediği gibi TMSF'nin banka mevduatlarının belirli bir oranını zararlara karşı teminat altına alması şeklinde bir güvenceye de sahip değildir. Dolayısıyla ilgili şirketlerin bu iki perspektiften de değerlendirilmesi gerekmektedir.

Süleyman Kaya ilk çalışmasında dile getirdiği fıkhi sakıncaları özet şekilde ikinci çalışmasında da gündeme getirdikten sonra bunların telafi edilmesiyle ilgili önerilerde bulunmaktadır. Çekilişli sistemlerle ilgili önerilerini Kaya üç başlık altında değerlendirmektedir: (I.)

<sup>13</sup> Sifil'in değerlendirmeleri için bk. Ergüven, *TDFS İçin İslami Finans İlkelerine Uygun Model Önerisi*, 67-68.

*Paranın Fazla Fon Oluşmayacak şekilde Toplandığı ve Enflasyon Farkının Ödemelere Yansıtıldığı Çekilişli Sistem, (II.) Paranın Fazla Fon Oluşmayacak şekilde Toplandığı ve Tüm Müşterilerin Aynı Ürünü Satın Aldığı Çekilişli Sistem, (III.) Paranın Fazla Fon Oluşacak şekilde Toplandığı Çekilişli Sistem: Vekalet-Müşâreke-Murabaha.* Görüldüğü üzere ilk iki sistemin fon fazlası olmayacak bir yapıda olması önerilmektedir. Böylelikle sisteme dahil olan tüm finansal varlıklar müşterilere dağıtılmaktadır. İlk sistemde ödemeler enflasyona endeksli olduğu için kira yardımı adıyla ek bir ödemeye ihtiyaç bulunmamaktadır. Ayrıca sistem organizatörü şirketin aldığı ücret de artık vekalet ücreti olarak değerlendirilebilir. Üçüncü öneride ise şirket ve müşteriler arasındaki ilişki yardımlaşmadan ziyade ticari bir sözleşme olup İslam borçlar hukukunda detaylı şekilde beyan edilen tip sözleşmelerin şartlarına riayet edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

### 2.1.3. Çekilişsiz Yöntemlerin İşleyişi

TFS şirketlerinin müşterilere sunduğu finansman önerilerinden bir diğeri de çekilişsiz yöntemlerdir. Çekilişsiz yöntemlerde vade ortası yöntem ile peşinatlı erken teslim olmak üzere iki farklı uygulama bulunmaktadır.

#### a. Vade Ortası Yöntemin İşleyişi

Temini talep edilen varlığın teslim zamanıyla ilgili bilinmezlik içermemesi ve müşterinin peşinat yatırma zorunluluğunun olmaması vade ortası yöntemini avantajlı kılmaktadır. Buna göre peşinatı olmayan müşteri total miktarını belirlediği varlığı ödeyebileceği aylık taksit miktarına göre aylara bölmektedir. Toplam ay sayısının ortasından bir ay sonra TFS şirketi yatırımcının talep ettiği varlığı satın alması için gerekli tüm meblağı ödemektedir. Bu sistemde herhangi bir grup yapısı olmadığı için vade ortası yöntemi tercih eden yatırımcının talebi ya diğer sistem kayıtlılarının fonlarından ya da şirketin kendi fonlarından temin edilir. Tabiatıyla aynı şekilde şirket, vade ortasına kadar bu yatırımcının fonlarını diğer yatırımcıların taleplerinde yahut doğrudan şirket için kullanmaktadır.<sup>14</sup> Ancak bu husus yeni çıkan yönetmeliğe göre net bir hal kazanmıştır. Yatırımcıların TFS şirketine yatırdığı bireysel tasarruflar ile şirketin tasarruflarının ayrı havuzlarda

<sup>14</sup> Kaya, "Günümüz Konut Finansman Teknikleri", 672; Koç - Çekin, "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi: İşleyiş, Değerlendirme ve Tasarım", 13; Hacak, "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sisteminde Yapılan Akitlerin Analizi (Elbirliği Finansman Sistemi Üzerinden)", 97-98; Birsin - Ötegeçeli, "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi", 99.

tutulması ve birbirine karıştırılmaması zorunlu hale getirilmiştir.<sup>15</sup> Konuyla ilgili yönetmelik maddesi şu şekildedir: “*Tasarruf fon havuzunda biriken tutarların tutulduğu hesaplar, şirketin kendi hesaplarından ayrılır.*”<sup>16</sup> Ancak gerekli durumlarda şirket kendi öz sermayesini yatırımcı vasfıyla müşterilerin hesabına dahil edebilmektedir. Tüm TFS yöntemlerinde olduğu gibi şirket bu yöntemde de yatırımcıdan organizasyon ücreti almaktadır.

### b. Peşinatlı Erken Teslim Yöntemi

Talep ettiği varlığı çekilişli ve vade ortası yöntemdeki teslim sürelerine göre erkenden elde etmek isteyen yatırımcı şirkete ödeyeceği peşinat miktarıyla bu arzunu gerçekleştirebilir. Yatırımcının şirkete ödediği peşinat miktarına göre teslimat daha erkene alınmaktadır ki bu durum erken teslim yöntemini cazip hale getirmektedir. Toplam finansman miktarına, vade süresine ve tabi ki peşinat miktarına göre teslimat tarihi net olarak belirlenmektedir. Yatırımcı teslimat vadesine kadar ödemelerine devam eder ve talep ettiği finansal varlığın toplam tutarı için eksik kalan miktar TFS tarafından tamamlanır. Bir diğer çekilişsiz yöntem olarak piyasaya sunulan bu finansman yönteminde de vade ortası sistemde olduğu üzere herhangi bir grup yardımlaşması söz konusu olmadığı için eksik kalan tutar ya sistemden farklı yöntemler aracılığıyla faydalananlardan elde edilen fazla fonlardan ya da şirketin özkaynaklarından tamamlanır. Ayrıca çekilişli yöntemlerde olduğu şekliyle kira yardımı gibi ek bir ödeme de gündeme gelmemektedir.<sup>17</sup>

#### 2.1.4. Çekilişsiz Yöntemlerle İlgili Fıkhi Görüşler

Çekilişsiz yöntemlerle ilgili fıkhi görüş beyan eden araştırmacılar genellikle vade ortası yöntemden hareket etmektedirler. Onlara göre peşinatlı erken teslim yöntemi ise vade ortası teslim yöntemiyle mahiyet itibarıyla aynıdır. Nitekim her iki yöntemde de aynı yöntemi tercih eden yatırımcılardan öte genel olarak sistemdeki fonlar üzerinden bir finansman söz konusudur.

<sup>15</sup> Resmi Gazete, Tasarruf Finansman Şirketleri Yönetmeliği, No. 15/2-c.

<sup>16</sup> Resmi Gazete, Tasarruf Finansman Şirketleri Yönetmeliği, No. 23/5.

<sup>17</sup> Koç - Çekin, “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi: İşleyiş, Değerlendirme ve Tasarım”, 19; Aydın, “TDFS ve Fıkhi Açından Değerlendirilmesi”, 47; Ergüven, *TDFS İçin İslami Finans İlkelerine Uygun Model Önerisi*, 27-28.



### a. Çekilişsiz Yöntemlerin Caiz Olduğu Görüşü

Çekilişli yöntemlerde olduğu üzere çekilişsiz yöntemlerin cevazı yönünde görüş beyan eden Hasan Hacak, esasında sistemin problemlili olduğunu da zımnen kabul etmektedir. Ancak buna rağmen sistemin mevcut haliyle yatırımcının ödemeleri ve teslimat zamanı şirketin yatırımcıya yaptığı ödeme yardımlaşma esasına göre herhangi bir problemi haiz değildir. Fakat o bazı düzenlemeler neticesinde sistemin fıkhi açıdan daha sağlıklı bir yapıya oturacağını belirtir. Bu düzenlemeler şu şekildedir: Üyeleri TFS'ye kaydolurken sistem yürütücüsü şirkete vekalet vermesi gerektiği ve bu sayede şirketin vekâlet ücretini hak ettiğini ifade eder. Şirket yetkilileri yatırımcıdan aldığı bu vekalet doğrultusunda yatırımcının fonlarının onun lehine olacak şekilde sisteme kayıtlı yatırımcıların taleplerini karşılamak üzere başka bir kurum veya şahısla mudârabeye akdi yapar. Aynı şekilde çekilişsiz yöntemde kayıtlı bu yatırımcının talebi de aynı fonlardan temin edilir. Tabiatıyla mudârib vasfıyla şirket elde edilecek total kardan yatırımcılardan daha fazla bir oran alabilir. Böylelikle yürütücü için yaptığı iş cazip hale gelir. Bu öneriden başka ikinci bir öneriye göre çekilişsiz sistem yatırımcıları kendi içlerinde finanse etmektedir ki buna göre yatırımcılar kira ve diğer bazı ek ödemeler yapmamalıdır. Böylelikle karşılıklı bir ortaklık söz konusu olur.<sup>18</sup>

410 | db

Bir diğer cevaz görüşü ise ivazlı hibe anlayışına dayanmaktadır. Bu görüş sahipleri ödemelerin hibe/bağış olarak kabul ederler. Şirket ise sistem yürütücüsü olup aldığı ücret, yaptığı birçok masrafa mukabil olarak ödenmektedir.<sup>19</sup> Bazı görüş sahipleri bu yöntemin tamamen karz-ı hasene dayandığını belirtirler. Sisteme önce giren yatırımcılar ile sonra girenler arasında karşılık borç verme işlemi söz konusudur

<sup>18</sup> Hacak, "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sisteminde Yapılan Akitlerin Analizi (Elbirliği Finansman Sistemi Üzerinden)", 98-99; Hasan Hacak, "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemine Yeni Yaklaşımlar", *Güncel Dini Meseleler İstisare Toplantısı - VII/Faizsiz Finans ve Tasarruf Sistemleri ile İlgili Güncel Uygulamalar*, ed. Fatih Mehmet Aydın - Mustafa Çakır (Ankara: DİB Yayınları, 2019), 99-102; Çekilişli yöntemin cevazı yönünde görüş açıklayan Kahraman, çekilişsiz yöntemlerle ilgili sarıh açıklamalar yapmamaktadır. Kanaatimizce çekilişli yöntemde cevaz veren anlayış benzer gerekçelerle zaten çekilişsiz yöntemde cevaz verir. Detaylar için bk. Kahraman, "Bir Faizsiz Finansman Yöntemi Olarak Müşâra Akdi ve Tasarrufa Dayalı Faizsiz Sistem (Elbirliği Sistemi Örneği)", 76-79; Aydın, "TDFS ve Fikhî Açıdan Değerlendirilmesi", 67; Hacak, Kahraman ve Özcan'ın vade ortası yöntemle ilgili fikhî uygunluk görüşleri için bk. Eminevim, "İcazet Belgelerimiz" (25 Şubat 2018).

<sup>19</sup> Kumbasar, "Ev Sahibi Olmak ve Eminevim Örneği", 160-166; Ergüven, *TDFS İçin İslâmî Finans İlkelerine Uygun Model Önerisi*, 51; Ayrıca bk. Kaya, "Günümüz Konut Finansman Teknikleri", 664; Polat, *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finans (Elbirliği) Sisteminin Fikhî Analizi*, 30-31.

ki herhangi bir fark ödenmeksizin bedeller eşit şekilde yatırımcılar arasında tebadül eder.<sup>20</sup>

Hayreddin Karaman'ın çekilişsiz sistemlerle ilgili tespit edebildiğimiz tek yazılı izahı, sistemi karşılıksız borç olarak değerlendirdiği şeklindedir. Bu değerlendirmesinde en çok üzerinde durduğu husus yatırımcıların sisteme ödediklerinden fazla bir bedel almamaları ve şirketin herhangi bir şekilde yatırımcılara kendi öz sermayesini kullandırmamasıdır. Böyle olması halinde çekilişsiz sistemin caiz olacağı ve şirketin organizasyon ücreti alabileceğini beyan etmektedir.<sup>21</sup> Değerlendirme başlığında izah edileceği üzere, mevcut uygulamanın Karaman'ın ileri sürdüğü şartlarla mutabık olmadığı söylenebilir.

### **b. Çekilişsiz Yöntemlerin Caiz Olmadığı Görüşü**

Çekilişsiz yöntemin meşru bir finansman yöntemi olmadığını ifade eden araştırmacıların ortak noktası müşteriler arasındaki hukuki ilişkinin karşılıklı menfaat içeren karz olmasıdır. Menfaat içeren borçların ribâ olduğu şeklindeki naslara ters düşmektedir. Nitekim yatırımcılar sisteme belirli miktarda karz vermekte ancak vade ortasında önceden ödediği miktara ilaveten sistemden daha fazlasını tekrar borç/karz almaktadır. Sistem içerisinde bu ilave miktarı karşılayan ise genellikle şirket öz sermayesidir. Dolayısıyla şirketin işin başında organizasyon ücreti adıyla tahsil ettiği miktar bu borca karşılık gelmektedir. Ayrıca şirket yatırımcıların bu fonlarını farklı şekillerde nemandırmakta olup bu fazlalığı yatırımcılara yansıtmamaktadır. Neticede sistemin mevcut haliyle caiz bir yapıda olduğu ifade edilememektedir.<sup>22</sup>

Bu haliyle sistemin caiz olmadığını ifade eden Süleyman Kaya, çekilişsiz sistemler içerisinde değerlendirilmesi gereken bir model önermektedir. Mudârabe-Murabaha başlıklı bu öneriye göre, vade tarihine kadar yatırımcıyla şirket arasında mudârabe sözleşmesi, talep edilen varlığın temini esnasında ise murabaha sözleşmesi yapılmaktadır. Şirket yatırımcıdan elde ettiği fonlardan mudârabe akdi çerçevesinde işletmekte ve elde ettiği kârdan belirli bir oranı yatırımcıya yansıtmaktadır. Daha sonra elde bulunan bedeli peşinat kabul etmek suretiyle

<sup>20</sup> Kaya, "Günümüz Konut Finansman Teknikleri", 672.

<sup>21</sup> Hayreddin Karaman, "Faize Girmeyin Demek Yetmiyor, Alternatif Göstermek Gerekıyor", *Elbirliği Dergisi* 9 (2011), 18.

<sup>22</sup> Kaya, "Günümüz Konut Finansman Teknikleri", 672-673; Birsin - Ötegeçeli, "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi", 104; Polat, *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finans (Elbirliği) Sisteminin Fıkhi Analizi*, 70.

talep edilen varlığı peşin satın alıp yatırımcıya belirli bir kâr ilave ederek vadeli satmak şeklinde murâbaha gerçekleştirilir.<sup>23</sup>

Çekilişli ve vade ortası sistemlerin fıkhi durumuyla ilgili yukarıda belirtilen hükümler tabiatıyla Resmî Gazete’de yayınlanan yönetmelikten öncedir. Bu aşamada çalışmamızın TFS bünyesinde icra edilen farklı yöntemlerin hükmüyle ilgili kanaati hem yönetmelikle yapılan düzenleme çerçevesinde hem de daha önce ifade edilen fıkhi hükümlerin değerlendirilmesi bağlamında yapılacaktır.

### 2.1.5. Değerlendirme

Görüldüğü üzere TFS şirketlerinin müşterilerine sunduğu finansman yöntemleri, ortaklık (mudârabe, müşârahe; tâmme, mütenakısa), ivaz şartlı hibe ve karz-ı hasen akitleri temelinde değerlendirilmiştir. Biz ise değerlendirmelerimizi bu perspektiften yapmaktan ziyade sistemin kanun ve yönetmelikteki tanımlamaları üzerinden yürütmeyi planlıyoruz. Tabiatıyla ilgili değerlendirmelerin olumlu yahut olumsuz yönlerine işaret edilecek olmakla beraber derinlikli tahlillere yer verilmeyecektir. Buna göre TFS şirketleri ile yatırımcılar arasındaki ilişki yukarıda ismi zikredilen akitlerden birinin kapsamına girip girmediği araştırılmalıdır. Bu kapsamda Finansal Kiralama, Faktoring, Finansman ve Tasarruf Finansman Şirketleri Kanunu kapsamında 39/A maddesinin 1. fıkrasında tasarruf finansman sözleşmesinin kapsam ve mahiyeti ile kurulduğu zemin şöyle tanımlanmaktadır:

*“Tasarruf finansman sözleşmesi, belirli bir tasarruf tutarı ve dönemine bağlı olarak önceden belirlenmiş koşulların gerçekleşmesi şartıyla konut, çatılı iş yeri veya taşıt edinimi için müşteriye finansman kullanma hakkı veren, şirkete ise **müşteriye ait birikmiş tasarruf tutarını yönetme, geri ödeme ve finansman kullandırma yükümlülüğü ile organizasyon ücreti alma hakkı veren, faizsiz finansman esaslarına göre düzenlenen sözleşmedir.**”<sup>24</sup>*

Görüldüğü üzere TFS şirketlerinin yatırımcılarla yaptığı sözleşmeler ‘...faizsiz finansman esaslarına göre...’ kaydı konulmak suretiyle belirli meşru bir zemine çekilmek istense de bütünüyle finansman temini üzerine kuruludur. Kanaatimizce hem kanun hem de yönetmelik

<sup>23</sup> Kaya, “Faizsiz Finans İlkeleri ve Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemine Dair Öneriler”, 49; Kaya, “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemine Yeni Yaklaşımlar Üzerine”, 113-114; Aydın, “TDFS ve Fıkhi Açıdan Değerlendirilmesi”, 68-69; Mustafa Evli, “El Birliği Sistemleriyle Ev Almaya Emin miyiz?” (Erişim 19 Ekim 2021).

<sup>24</sup> Resmi Gazete, Tasarruf Finansman Şirketleri Kanunu, No. 39/A-1; Resmi Gazete, Tasarruf Finansman Şirketleri Yönetmeliği, No. 16/1.

hükümleri gereği TFS şirketlerinin müşterisiyle olan ilişkilerinde sadece finansman temin ve tedarik işlemleri söz konusudur. Her ne kadar araştırmacılar yapılan işlemleri içerdiği lafızlardan öte manalara yani akdin hedeflediği amaçlara yoğunlaşarak<sup>25</sup> İslam borçlar hukukunda beyan edilen tip sözleşmelerden birine yahut bu sözleşmelerden mürekkep akitler kapsamına dahil ederek hüküm beyan etseler de esasında TFS işlemlerinin mahiyeti onların bu görüşlerini teyit etmemektedir. Dolayısıyla müşterinin TFS şirketi aracılığıyla yaptığı belirli bir miktar tasarruf etmesi ve bu tasarruf süresinin belirli bir dönemde yatırdığı toplam miktardan daha fazlasını temin etmesi gündeme gelmektedir. Finansman temini ifadesiyle de akla ilk olarak karz akdi gelir ki bu akit teberru türü bir akit olup taraflardan herhangi birine herhangi bir fayda sağlanması nasta<sup>26</sup> ribâ olarak ifade edilmektedir.<sup>27</sup> Dolayısıyla TFS içerisindeki şirket sözleşmelerinde kuruluş ve devam itibarıyla ne ortaklık ne de ivaz şartlı hibe söz konusudur. Netice olarak kanun ve yönetmelik perspektifinden bakıldığında sistemin fıkhi açıdan mahzurlu olduğunu düşündüğümüz ve düzenlenmediği takdirde problem teşkil etmeye devam edecek hususlar şunlardır:<sup>28</sup>

1. Hem çekilişli hem de hem çekilişsiz yöntemlerde TFS şirketinin rolü sadece organizatörlük olmalıdır. Bunun dışında sistemde tedavül eden fonların birleşik olması yahut ayrılmasının herhangi olumlu bir sonuç doğurması mümkün değildir. Aksi takdirde organizasyon ücreti adıyla ödenen bedel karz akdindeki karşılıksız fazlalık şeklinde ribâ olarak değerlendirilecektir.

<sup>25</sup> Araştırmacıların konuyla ilgili kanaatlerinin dayanağı şu genel kuraldır: “Ukûdda i'tibâr makâsîd ve me'âniyedir. Elfâz ve me'bâniye değıldir.” Detaylar için bk. *Mecelle-i ahkâm-ı adliyye* (İstanbul, 1979), No. 3; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: DİB Yayınları, 2017), 1/45-48.

<sup>26</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 5/571-574.

<sup>27</sup> Mezhepler bu tür bir işlemin faiz olduğu konusunda ittifak halindedir. Detaylar için bk. Ebû Bekr Alâuddîn b. Mes'ud el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 7/395; Muhammed Emin b. Ömer ed-Dımaşkı İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1992), 5/166; Takiyyüddîn Ali b. Abdilkâfi es-Sübki, *Tekmilatü'l-Mecmû' şerhi'l-Mühezzeb* (Kahire, 1344), 11/240; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, *ez-Zahîra* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 5/231; Muhammed b. Ahmed Hatîb eş-Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni'l-Minhâc* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 4/390; Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Abdulfettâh el-Hulv, Abdullah et-Türki (Riyad: Dâru Âlemi'l-kütüb, 1997), 6/436.

<sup>28</sup> Benzer endişeler için bk. Birsin - Ötegeçeli, “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi”, 105-109; Aydın, “TDFS ve Fıkhi Açından Değerlendirilmesi”, 68-69; Polat, *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finans (Elbirliğı) Sisteminin Fıkhi Analizi*, 157-158.

2. TFS şirketinin kendi özkaynakları ile dahil olmadığı çekilişli sistemlerde, talep ettiği varlığa ilk aylarda sahip olan yatırımcıların ödediği kira yardımı, tıpkı organizasyon ücretinde olduğu gibi karz karşılığı ödenmiş bir fazlalıktır. Bu da çekilişli sistemleri sakıncalı kılmaktadır. Şayet çekilişli sisteme vade ortasında TFS şirketi kendi öz sermayesi ile dahil olursa ve işin başında organizasyon ücreti tahsil etmişse bu takdirde de ribâ probleminin devam edeceği açıktır.<sup>29</sup>

3. Diyelim ki şirket ve fon sahipleri arasında bir ortaklık sözleşmesi var ve taraflar bu ortaklık neticesinde belirli işlemler yapmaktadır. Böyle bir tasavvurda neredeyse tüm ortaklık sözleşmelerinin iç içe geçtiği ve tarafların rollerinin karıştığı görülmektedir. Şirketin zimmine tevdi edilen fonların değerlendirilmesi ve bunların kime hangi oranda yansıtılacağı hususu kapalıdır. Dolayısıyla lafızlardan öte manalara itibar edilse bile ortaklık sözleşmesinin tüm gerekleri hakkıyla ifa edilememektedir. Netice itibarıyla bu hususun yönetmelikte yapılacak yeni düzenlemelere konu edilebileceği ön görülmektedir. Mevcut haliyle ilgili problemin süreceği açıktır.

414 | db

Sistemle ilgili çalışmalarda hiç dile getirilmeyen bir problemin bu aşamada ifade edilmesi son derece önemlidir. Çekilişli yönetime kayıtlı müşterilerin taksit sayıları her ne kadar aynı olsa da herkesin satın aldığı varlığın (konut, taşıt vs.) piyasa değeri ve satış fiyatı birbirinden farklıdır. Dolayısıyla aylık ödemeler de farklı olması gerekecektir. Eğer sistem çekirdek uygulamada olduğu gibi çalışsa herkesin yatırdığı ve aldığı bedeller eşit olacaktı. Aksi takdirde eşitlik sağlamazdı. Gündeme getirdiğimiz problemi bir örnekle açıklayacak olursak: beş kişiden oluşan bir grup tasavvur edelim. Dolayısıyla taksit sayıları da beş olacaktır. Bu grup üyelerinin almak istedikleri ev fiyatları da 500.000, 500.000, 600.000, 750.000 ve 1 milyon (TL) olsun. Taksitleri sırayla 100.000, 100.000, 120.000, 150.000, 200.000; böyle bir gruptan elde edilecek toplam aylık gelir de 670.000 olur. İşte bu aşamada kura sonucunda çıkacak kişiye göre problemler meydana gelir. Söz gelimi kura 750.000 TL'lik konut isteyen kişiye çıkarsa toplanan miktar 80.000 TL eksik kalır. Eksik kalan miktar ise kuvvetle muhtemel şirket tarafından finanse edilir. İşte burada şirket özkaynakları ile tasarruf fon hesaplarının gerçekten ayrılabilme imkanı tartışmaya açılacaktır. Tabiatıyla tüm aylar bitince şirketin fazladan verdiği para geri gelecek olsa da hesaplar arasında para transferi muhakkak olacaktır ki şirketin konumu gereği ve işin başında aldığı organizatörlük ücreti sebebiyle

<sup>29</sup> Resmi Gazete, Tasarruf Finansman Şirketleri Yönetmeliği, No. 17/3.

problemler devam edecektir. Kura sonuçlarının farklı kişilere çıkması neticesinde farklı problemlerin doğacağı ise izahtan varestedir.

## 2.2. Kendi İç Yapısı İtibariyle TFS

TFS şirketlerini fikhî açıdan inceleyen çalışmaların ortak özelliği yatırımcıların finansman talepleri çerçevesinde konuyu ele almalarıdır. Her ne kadar yer yer şirketlerin bünyesinde tutulan fonlar hakkında bazı hususlar gündeme gelse de bunlar genellikle diğer konulara göre daha kısıtlı incelenmiştir. Mevcut çalışmalarda bu boşluğu doldurmak için, sistemde işlem yapan şirketlerin gerek yatırımcı fonları gerekse kendi sermayelerini nemalandırma/değerlendirme yöntemleri incelenecektir.

### 2.2.1. TFS Fonları ve Kullanım Alanları

TFS'de, bu alanda faaliyet gösteren şirketlerin kendine ait sermayeleri ve bu şirketler aracılığıyla sistemden finansman talep eden müşterilerin sisteme yatırdığı fonlar bulunmaktadır. Yatırımcıların şirkete ödediği peşinat tutarları, finansman öncesi tasarruflar, finansman sonrası taksitler ve organizasyon ücretleri TFS şirketlerinin başlıca fonlarıdır.<sup>30</sup> Tabiatıyla bu fonların bir kısmı şirketin özkaynaklarına aktarılırken büyük bir kısmı ise sisteme kayıtlı yatırımcıların finansman talebini karşılamak üzere kullanıldığı ifade edilebilir. Ancak gerçekte durum tam olarak bu şekilde yürütülememektedir. Zira kimi yatırımcı grupları her ne kadar birbirlerini finanse etseler de herhangi bir gruba dahil olmadan çekilişsiz yöntemleri tercih eden müşterilerin fonları sistemde tutulabilmektedir. Dolayısıyla bu fonların TFS şirketi bünyesinde bulundurulma ve değerlendirme ilkeleri merak konusudur. Esasında hukuki düzenleme öncesi birtakım kapalılıklar olsa da mevcut düzenleme ile bu fonlarla ilgili kapalılık giderilmiş, belirli kurallarla tarafların finansal ilişkileri kurallara bağlanmıştır.

Bu kuralların bir kısmı taraflar arası ilişkilerde meydana gelmesi muhtemel suiistimallerin önüne geçmek ticari ve iktisadi hayatın sekteye uğramasını engellemek<sup>31</sup> ile belki birtakım fikhî mahzurların önüne geçmek olduğu düşünülmektedir. Çalışmamız açısından mülhaza edildiğinde fikhî açıdan önemli olduğunu düşündüğümüz

<sup>30</sup> Ali Öztürk, "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sisteminde Fon Fazlası Varlıkların Değerlendirilmesi", *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*, ed. H. Mehmet Günay vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 60-61.

<sup>31</sup> Ticari ve iktisadi bu düzenlemeler ya şirketin yatırımcılar dışında fon toplaması ya da tasarruf fon hesabına kayıtlı yatırımcılara kullanacağı fonların yönetimi ile ilgilidir. Örnek düzenlemeler için bk. Resmi Gazete, Tasarruf Finansman Şirketleri Yönetmeliği, No. 22/1-2, 5-6.

düzenlemelerin değerlendirilmesi önceliklidir. Kanaatimizce bu kural-  
ların fıkhi açıdan en mühimi yatırımcılara ait fonların tutulduğu tasarruf  
fon havuzu hesapları ile şirketin özkaynaklarına ait hesapların bir-  
birinden bağımsız hale getirilmiş olmasıdır.<sup>32</sup>

Bağımsız hale getirilen hesaplardaki fonların kullanımı ve değer-  
lendirilmesi ile ilgili yapılan düzenlemelerin temelinde tarafların  
menfaatini korumak olduğu görülse de belki fıkhi bir kaygı olduğu da  
düşünülebilir. Nitekim yatırımcıların talep ettiği varlıkların temininin  
yardımlaşma usulüyle yürütülmesi ve şirket özkaynaklarının bu yar-  
dımlaşma sistemine dahil edilmemesi gibi önemli gerekçelerle bu  
madde yönetmeliğe dahil edilse de bir başka maddeyle fonların yer yer  
iç içe geçtiği yahut geçebileceği de söz konusu olmuştur.<sup>33</sup> Bir diğer ta-  
birle yönetmelik, şirket özkaynakları ve tasarruf fon havuzları birbi-  
rinden tamamen bağımsız hale getirmeyi başaramamıştır. TFS şirket-  
lerinin fon fazlası finansal varlıkların kullanımı konusunda düzenleme  
öncesi ve sonrasındaki politikaları oldukça önemlidir. Nitekim konu  
bazen hakkıyla değerlendirilememiş bazen de sadece öneri olarak kal-  
mıştır.

416 | db

Düzenleme öncesi tasarruf fon havuzu ile şirketin özkaynakları-  
nın iç içe geçtiğini ifade etmiştik. Bu çerçevede şirket özkaynaklarını  
oluşturan sermaye ve bunu takviye eden organizasyon ücretleri yatı-  
rımcıları finanse etmek üzere kullanılmaktadır. Bunun dışında şirketle  
yatırımcılar arasında açık bir düzenleme yapılmadığı için şirket bu  
kaynakları herhangi bir kısıtlama olmaksızın kullanabilmektedir. Do-  
layısıyla şirketlerin bireysel tercihleri ve ticari çıkarları devreye gir-  
mektedir ki bu çerçevede herhangi bir denetim ve sınırlamanın olma-  
yışı oldukça problemlidir. Nitekim şirketin ortak havuzdaki fonları  
hem meşru hem de gayrimeşru yatırım araçlarında kullanması imkân  
dahilindedir. Burası biraz daha açılacak olursa: meşru yöntemler ara-  
sında TFS şirketlerinin bireysel ticari faaliyetleri ile katılım bankacılığı  
yatırım enstrümanları zikredilebilir. Konvansiyonel iktisat enstrü-  
manlarından vadeli mevduat hesapları, repo, vadeli işlemler ve opsi-  
yon piyasaları (VİOP), forward ve swap sözleşmeler ise gayrimeşru ya-  
tırım araçları olarak ifade edilebilir. Her ne kadar somut bir veri ışı-  
ğında TFS şirketlerinin gayrimeşru yöntemleri kullandıkları ifade

<sup>32</sup> Resmi Gazete, Tasarruf Finansman Şirketleri Yönetmeliği, No. 15/2-c.

<sup>33</sup> Resmi Gazete, Tasarruf Finansman Şirketlerinin Kuruluş ve Faaliyet Esasları Hakkında Yö-  
netmelik, No. 17/3 Bu maddelerin tam metni şu şekildedir: "...Cayma veya fesih hakkının  
kullanımı dolayısıyla müşteri sayısı bu oranın altına düşen gruplarda şirket kendi özkaynak-  
larını kullanarak asgari müşteri sayısını tamamlar..."

edilemese de yasal olarak bu yöntemleri kullanmadıklarını söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla şirketlerin fonları nasıl kullanacağı ve değerlendireceği hususunda bir düzenleme yapılması önemli ve zaruri görülmektedir.

TFS ile ilgili 2021 yılı nisan ayında yapılan hukuki düzenleme sonrasında bir önceki paragrafta gündeme getirilen sakıncaların dikkate alındığı görülmektedir. Buna göre tasarruf fon havuzundaki fonları sadece faizsiz yatırım araçlarında değerlendirilmelidir. Hem kanunda<sup>34</sup> hem de yönetmelikte<sup>35</sup> belirtilen bu hükmün detayları yönetmelikte şu şekilde geçmektedir:

*“Tasarruf fon havuzunda toplanan tutarlar; a) Hazine ve Maliye Bakanlığının ihraç etmiş olduğu Türk Lirası cinsi yurt içi kira sertifikalarının alımında, b) Türkiye’de faaliyet gösteren katılım bankalarında açılacak Türk Lirası cinsi özel cari hesaplarda ya da katılma hesaplarında, c) Türkiye’de faaliyet gösteren varlık kiralama şirketleri tarafından ihraç edilen Türk Lirası cinsi yurt içi kira sertifikalarının alımında, ç) Kurulca uygun görülecek diğer faizsiz yatırım araçlarında değerlendirilebilir.”*

db | 417

Bilindiği üzere özkaynaklar ile tasarruf fon havuzları ayrıldığı için şirket özkaynaklarını dilediği gibi kullanıp değerlendirebilmektedir. Dolayısıyla şirketin genel yapısıyla ilgili net bir bilgiye sahip olunamamaktadır. Her ne kadar fonların ayrılması esasına binaen şirketin özkaynaklarını gayrimeşru şekilde kullanmasının/kullanabilecek olmasının, tasarruf hesap sahiplerinin işlemlerine hanel getirmeyeceği ifade edilebilirse de böyle bir imkanın mevcut olması dahi üzerinde durulmayı hak etmektedir.

### 2.2.2. TFS Fonları ve Kullanım Alanlarının Fikhi Durumu

TFS şirketlerinin kendi özkaynaklarıyla yatırımcılarının hesaplarının ayrılmasından önceki durumun fikhi açıdan isabetli sonuçlar doğurması mümkün gözükmemektedir. Nitekim fon toplama esnasında şirketle yatırımcı arasında ilişki hangi hukuki zeminde değerlendirilse değerlendirilsin problemi çözüme kavuşturmak mümkün gözükmemektedir. Çünkü şirketle yatırımcı arasındaki ilişkinin meşru

<sup>34</sup> Resmi Gazete, Tasarruf Finansman Şirketleri Kanunu, No. 39/B-3.

<sup>35</sup> Resmi Gazete, Tasarruf Finansman Şirketleri Yönetmeliği, No. 23/2; Şirket özkaynaklarıyla ilgili sınırlamalar arasında hem gayrimenkul edinimiyle hem de bağışlarla ilgili sınırlamalar vardır. Detaylar için bk. Resmi Gazete, Tasarruf Finansman Şirketleri Yönetmeliği, No. 24-25.



olduğunu (müşârake, ivaz şartlı hibe vb.) ifade eden anlayışa göre<sup>36</sup> bile şirketin mevcut fonları değerlendirme neticesinde elde ettiği fazlalıkları (faiz veya kâr) yatırımcıya yansıtması bir problem olarak görülmektedir. Cevaz vermeyen anlayış<sup>37</sup> ise zaten işin başındaki sözleşmeyi (menfaat içeren karz) problemlilik olarak değerlendirdiği için elde edilen gelirle ilgili de olumlu bir yaklaşım söz konusu olmamalıdır. Her iki anlayışın değerlendirmedeği yahut somut veri olmadığı gerekçesiyle gündeme getirmediği TFS şirketlerinin mevcut fonları gayrimişru yöntemlerle değerlendirmelerinin caiz olmadığı hususu ise açıktır.

TFS şirketlerinin uhdesine verilen tasarruf fon havuzu hesaplarıyla ilgili hukuki düzenleme sonrası şirket hesapları ve yatırımcı hesapları ayrılması neticesinde belirlenen kural gereği tasarruf fon havuzundaki fonlar faizsiz yatırım araçlarında değerlendirilmelidir. Ancak bu değerlendirme neticesinde elde edilen tutarların yatırımcılara yansıtılması hususu şirketin inisiyatifine yani yatırımcıyla olan anlaşmasına bırakılmıştır. Konuyla ilgili yönetmelik maddesi şöyledir:

418 | db

*“Tasarruf fon havuzunda toplanan tutarlar, şirket tarafından ikinci fıkrada belirtilen faizsiz yatırım araçlarında değerlendirilir. Bu yatırımlardan elde edilen getiri, sözleşmede müşteriye getiri sağlanması öngörülmüş olması halinde sözleşmede yer alan hükümler çerçevesinde müşterilerin tasarruf birikimlerine ilave edilir. Sözleşmede müşteriye getiri sağlanmasının öngörülmemiş olması halinde, söz konusu getiriler tasarruf fonu havuzunun içinde 30 uncu maddenin birinci fıkrasındaki asgari oranın karşılanıp karşılanmadığına bakılmaksızın ihtiyat fonuna eklenir.”<sup>38</sup>*

Bu madde gereği şirket değerlendirme neticesinde elde ettiği tutarı yatırımcılara aktarmayabilir. Ancak yatırımcıların hesaplarına

<sup>36</sup> Hacak, “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sisteminde Yapılan Akitlerin Analizi (Elbirliği Finansman Sistemi Üzerinden)”, 98-99; Hacak, “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemine Yeni Yaklaşımlar”, 99-102; Çekilişli yöntemin cevazı yönünde görüş açıklayan Kahraman, çekilişsiz yöntemlerle ilgili sarıh açıklamalar yapmamaktadır. Kanaatimizce çekilişli yöntemle cevaz veren anlayış benzer gerekçelerle zaten çekilişsiz yöntemle cevaz verir. Detaylar için bk. Kahraman, “Bir Faizsiz Finansman Yöntemi Olarak Müşârake Akdi ve Tasarrufa Dayalı Faizsiz Sistem (Elbirliği Sistemi Örneği)”, 76-79; Aydın, “TDFS ve Fikhî Açından Değerlendirilmesi”, 67; Hacak, Kahraman ve Özcan’ın vade ortası yöntemle ilgili fikhî uygunluk görüşleri için bk. Eminevim, “İcazet Belgelerimiz” (25 Şubat 2018).

<sup>37</sup> Kaya, “Günümüz Konut Finansman Teknikleri”, 672-673; Birsin - Ötegeçeli, “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi”, 104; Polat, *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finans (Elbirliği) Sisteminin Fikhî Analizi*, 70.

<sup>38</sup> Resmi Gazete, Tasarruf Finansman Şirketleri Yönetmeliği, No. 23/1.

yansıtılmayan fazlalıklar tümüyle ihtiyat fonuna eklenir. İhtiyat fonu ise yine yatırımcılar lehine kullanılan tasarruf fon havuzunun bir bölümüdür. Şöyle ki:

*“Şirketler, müşteri giriş veya çıkışları dolayısıyla karşı karşıya kalabilecekleri öngörülme-yen yükümlülüklerini karşılamak üzere tasarruf fon havuzu toplamının asgari yüzde üçünü, tasarruf fon havuzunun içinde ihtiyat fonu olarak tutmakla yükümlüdür. Kurul, asgari ihtiyat fonu oranını yüzde bire kadar azaltmaya veya iki katına kadar arttırmaya yetkilidir. İhtiyat fonunun tutulabileceği yatırım araçları, yalnızca katılım hesaplarından veya en fazla iki gün valörlü olarak nakde dönüştürülebilir faizsiz yatırım araçlarından oluşabilir.”<sup>39</sup>*

Detaylarıyla ilgili verilen bilgi de her ne kadar yatırımcıların lehine bir tasarruf gibi ifade edilse de şirketle yatırımcılar arasındaki hukuki ilişki bu yatırımların nemalandırılmasına müsaade edip etmediği tartışmalıdır. Kanaatimizce burada fıkhi açıdan herhangi bir problem yoktur. Zira şirketin yatırımcılar lehine mudâra-be sözleşmesi yapabileceği yönetmelikteki düzenlemeyle mümkün kılınmıştır. Dolayısıyla buradaki yapılan işlemlerde herhangi bir problem olduğu ifade edilemez. Tabiatıyla cevaz yönündeki görüşümüzün, mevcut katılım bankacılığı sisteminde gerçekleştirilen sözleşmelerin meşru olduğu yargısına dayalı olduğu belirtilmelidir.<sup>40</sup>

“Yatırımcı ile TFS şirketi arasındaki ilişkinin mudâra-be akdi olması yönünde herhangi bir karine yoktur. Dolayısıyla kârdan yatırımcının yahut şirketin pay alması meşru değildir” şeklinde bir iddia gündeme getirildiği takdirde yönetmelikte şirket uhdesine verilen, yatırımcı lehine sözleşme yapma yetkisinin ve yatırımcının sisteme girmesiyle bunu dolaylı da olsa onayladığı hususu şirketin bu konuda mudâra-be vekili olmadığı şeklindeki iddiayı zayıflatmaktadır.

### Sonuç ve Öneriler

Başta konut ve taşıt olmak üzere farklı varlık teminlerinde son dönemde gittikçe yaygınlık kazanan bir finansman sağlayıcısı olan TFS şirketleri, sistem yürütücüsü olarak oldukça kritik bir konumda oldukları gibi kendileriyle ilgili hukuki düzenlemeler de son derece önemlidir. Hukuki düzenlemeler şirketlerin iç işleyişlerini konu edindiği gibi

<sup>39</sup> Resmi Gazete, Tasarruf Finansman Şirketleri Yönetmeliği, No. 30/1-2.

<sup>40</sup> Takdir edilmelidir ki mevcut katılım bankacılığı sisteminde finansal varlıkların değerlendirilmesinin gayrimeşru olduğu yönünde görüş beyan edenlerin kanaatlerinin burada da olumsuz olacağı açıktır. Ayrıca sistemin problemlerini buraya taşımak ve bunları değerlendirmek hem çalışmanın hacmi hem de konuyla doğrudan ilgisi olmaması yönüyle isabetli olmayacaktır.

müşterileriyle olan ilişkilerini de ele almaktadır. Çoğunlukla tarafların ticari/iktisadi menfaatlerini korumaya dönük olan kurallar, yer yer sistemin fıkhi açıdan mahzurlu yönlerini düzenleme kastı taşısa da kanaatimizce bu kısım yeteri düzeyde değildir. Bu kapsamda müşteri ile şirket arasındaki ilişki net olarak tanımlanmamaktadır. Müşteri-müşteri, şirket-müşteri arası hukuki ilişkinin finansman temini üzerine yoğunlaştığı sistemde fıkhi çekinceler, yapılan işlemlerin cevazına dönük kanaatlere olumsuz etki etmektedir.

Şirketle müşteriler arası ilişkinin finansman temini olduğu kanaatine binaen fıkhi manada tarafların konumu paranın tüketim ödünçünü konu edinen karz akdidir. Durum böyle olunca iki tür karz ilişkisi gündeme gelecektir.

1. Müşteriler arası ve müşteri ile şirket arasındaki karz uygulamalarıdır. Çekilişli yöntemi tercih eden müşterilerin birbirlerine karz vermesi ve bunun karşılığında kira yardımı adı altında fazla bedel almaları ki bu durum fıkhi açıdan apaçık ribâdır. Çekilişsiz yöntemlerde ise müşterinin şartlarına göre erken teslim yahut vade ortası teslim uygulanmaktadır. Yardımlaşma esaslı bir grubun da varlığı söz konusu olmayınca çekilişli yöntemi tercih eden müşterilerden bir finansman temini olduğu varsayılmaktadır. Ancak böyle bir fon fazlasının olup olmadığı ayrıca bu fon fazlasının diğer yöntemleri tercih eden müşterilerin lehine kullanılıp kullanılmadığıyla ilgili kapalılık söz konusudur. Bu kapalılığın kapsamıyla ilgili yeni düzenlemelerin yapılması ise fıkhi açıdan önemlidir. Şayet çekilişsiz yöntemi tercih edenlerin talepleri şirket öz sermayesinden karşılanması halinde şirket-müşteri arasında karz ilişkisi söz konusu olur.

2. Müşteriler ile şirketin finansal ilişkiye girdikleri, bir diğer deyişle şirketin özkaynaklarıyla müşterilerini finanse ettiği yöntemler caiz değildir. Zira şirket tüm TFS yöntemlerinde müşterilerden organizasyon ücreti tahsil etmektedir. Buna karşın hem çekilişli hem de çekilişsiz yöntemlerde zaman zaman özkaynaklarını kullanmaktadırlar. Her ne kadar yönetmelik, şirket özkaynaklarının tasarruf fon havuzlarından ayrılması gerektiğini beyan etse de fiili durum bunun aksinedir. Çekilişli yöntemlerde grup üyesi müşterilerin eksilmesi halinde şirketin gruba dahil olabileceği yönündeki yönetmelik maddesi bu durumu teyit etmektedir. Çekilişli sistemlerde vade ortası teslim uygulamaları devam etmekteyken, çekilişsiz sistemlerde müşterinin şartlarına göre talep ettiği varlığın ödemesi vade ortasında veya erken teslimle yapılırken hesaplar arası ayırmadan söz etmek realiteyle

bağdaşmamaktadır. Neticede işin başında alınan organizasyon ücreti fıkhi açıdan problemlili hale gelmektedir. Kimi araştırmacıların beyanları üzere TFS şirketleriyle müşteriler arası ilişkinin ortaklık olarak tanımlamak da gerçekçi değildir. Zira bu sistemde müşterinin şirket aracılığıyla bir miktar tasarruf etmesi ve bu tasarruf süresinin belirli bir dönemde yatırdığı toplam miktardan daha fazlasını temin etmesi söz konusudur. Finansman temini ifadesiyle de akla ilk olarak karz akdi gelir. Karz akdinde taraflardan herhangi birine herhangi bir fayda sağlanması ribâdır. Buna göre önerilerimiz şunlardır:

Tasarruf fon havuzuna şirket hiçbir şekilde dahil olmamalıdır. Sistemi ortaklık/müşârahe hükümlerine göre yapılandırmaya dönük öneriler oldukça kıymetli olmakla birlikte bu önerilerin hukuki zeminde temellendirilmesi elzemdir. Kanun ve yönetmelik düzeyindeki düzenlemelerden önceki ticari kaygılar her ne kadar son düzenlemelerle giderilmiş olsa da fıkhi açıdan bu düzenlemelerin nihai olmadığı bilinmelidir. Bu çerçevede tıpkı katılım bankalarında olduğu gibi TFS danışma kurulu oluşturulmalı ve sistemde kayıtlı şirketlerin gerek kuruluş gerekse işleyiş süreçleriyle ilgili somut, uygulanabilir kararlarla/kurallarla denetlenmelidir. Nitekim bunun mevcut örnekleri üzerinden uygulanabilir bir öneri olduğu şüphesizdir. Netice olarak hem sistemi kullananların hassasiyetleri gözetilecek hem de sistem aracısı şirketlerin 'faizsiz'lik iddiaları hakikate dönüşecektir.

### KAYNAKÇA

- Ali Haydar Efendi. *Düerü 'l-hükkâm şerhu Mecelleti 'l-ahkâm*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Aydın, Fatih Mehmet. "Tasarrufa Dayalı Yardımlaşma Usulü Finansman Modelleri ve Fıkhi Açidan Değerlendirilmesi". *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı - VII/Faizsiz Finans ve Tasarruf Sistemleri ile İlgili Güncel Uygulamalar*. ed. Fatih Mehmet Aydın - Mustafa Çakır. 41-72. Ankara: DİB Yayınları, 2019.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü 'l-kübrâ*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Birevim. "Tasarruf Yöntemleri". Erişim 17 Kasım 2021. <https://www.birevim.com/tasarruf-yontemleri/>
- Birsin, Mehmet - Ötegeçeli, Hatice. "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi ve Fıkhi Meşruiyeti Üzerinde Yapılan Değerlendirmeler". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi X/1* (2019), 85-114.
- Eminevim. "Çözümlerimiz". Erişim 17 Kasım 2021. <https://www.eminevim.com/faizsiz-ev-alma-cozumleri>
- Eminevim. "İcazet Belgelerimiz". 25 Şubat 2018. Erişim 17 Kasım 2021. <https://www.eminevim.com/icazet-belgelerimiz>
- Ergüven, Murat. *Konut Finansmanında Elbirliği Sistemi: Müşterilerin Elbirliği Sistemi Tercihleri Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: THK Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

- Ergüven, Murat. *Tasarrufa Dayalı Finans Sistemi İçin İslâmi Finans İlkelerine Uygun Model Önerisi*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Evli, Mustafa. "El Birliği Sistemleriyle Ev Almaya Emin miyiz?" Erişim 19 Ekim 2021. [https://www.suleymaniyevakfi.org/islam-iktisadi/el-birligi-sistemleriyle-ev-almaya-emin-miyiz.html#\\_ftnref2](https://www.suleymaniyevakfi.org/islam-iktisadi/el-birligi-sistemleriyle-ev-almaya-emin-miyiz.html#_ftnref2)
- Fuzulev. "Faizsiz Ev Alma Modelleri". Erişim 17 Kasım 2021. <https://www.fuzulev.com/faizsiz-ev-alma-modelleri/firsat-modeli>
- Hacak, Hasan. "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sisteminde Yapılan Akitlerin Analizi (Elbirliği Finansman Sistemi Üzerinden)". *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*. ed. H. Mehmet Günay vd. 85-102. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Hacak, Hasan. "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemine Yeni Yaklaşımlar". *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı - VII/Faizsiz Finans ve Tasarruf Sistemleri ile İlgili Güncel Uygulamalar*. ed. Fatih Mehmet Aydın - Mustafa Çakır. 85-109. Ankara: DİB Yayınları, 2019.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşkı. *Raddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvirü'l ebsâr*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1992.
- İbn Kudâme, Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed. *el-Muğni*. thk. Abdulfettâh el-Hulv, Abdullah et-Türkî. Riyad: Dâru Âlemi'l-kütüb, 1997.
- Kahraman, Abdullah. "Bir Faizsiz Finansman Yöntemi Olarak Müşârake Akdi ve Tasarrufa Dayalı Faizsiz Sistem (Elbirliği Sistemi Örneği)". *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*. ed. H. Mehmet Günay vd. 69-84. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Karâfi, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris el-Mısri. *ez-Zahira*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 1994.
- Karaman, Hayreddin. "Faize Girmeyin Demek Yetmiyor, Alternatif Göstermek Gerekıyor". *Elbirliği Dergisi* 9 (2011).
- Kâsânî, Ebi Bekr Alâuddîn b. Mes'ud. *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986.
- Kaya, Süleyman. "Faizsiz Finans İlkeleri ve Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemine Dair Öneriler". *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*. ed. H. Mehmet Günay vd. 41-50. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Kaya, Süleyman. "Günümüz Konut Finansman Teknikleri". *II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi: Günümüzdeki Meseleleri*. 661-675. Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Kaya, Süleyman. "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemine Yeni Yaklaşımlar Üzerine". *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı - VII/Faizsiz Finans ve Tasarruf Sistemleri ile İlgili Güncel Uygulamalar*. ed. Fatih Mehmet Aydın - Mustafa Çakır. 111-114. Ankara: DİB Yayınları, 2019.
- Koç, İlker - Çekin, Ömer. "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi: İşleyiş, Değerlendirme ve Tasarım". *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*. ed. H. Mehmet Günay vd. 9-39. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Kumbasar, Murat. "Ev Sahibi Olmak ve Eminevim Örneği". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Nisan 2016), 155-166.
- Mecelle-i ahkâm-ı adliyye*. İstanbul, 1979.
- Öztürk, Ali. "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sisteminde Fon Fazlası Varlıkların Değerlendirilmesi". *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*. ed. H. Mehmet Günay vd. 51-68. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Polat, İsrail. *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finans (Elbirliği) Sisteminin Fıkhi Analizi*. İstanbul: FSM-Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Resmî Gazete. Tasarruf Finansman Şirketleri Kanunu, Tasarruf Finansman Şirketleri Kanunu. 6361 (13 Aralık 2012). Erişim 10 Ekim 2021. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=6361&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>
- Resmî Gazete. Tasarruf Finansman Şirketleri Yönetmeliği, Tasarruf Finansman Şirketleri Yönetmeliği. 6361 (07 Nisan 2021). Erişim 10 Ekim 2021. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=38500&MevzuatTur=7&MevzuatTertip=5>

Sübki, Ebü'l-Hasen Takiyyüddin Ali b. Abdilkâfi. *Tekmiletü 'l-Mecmû' şerhi 'l-Mühezzeb*. Kahire, 1344.  
Şirbînî, Muhammed İbn Hatîb. *Muğni 'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni 'l-Minhâc*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

# Post-BRSA Regulation Saving Financing System (TFS/SFS) from the Perspective of Islamic Finance

Yusuf Erdem GEZGİN\*  
Huzeyfe ÇEKER\*\*

## Extended Abstract

Individuals' basic needs for life, housing, and transportation are considered the first among these necessities from the past to the present. Although individual savings usually come to the fore in meeting these essential needs of individuals, it has also been observed that different financing methods are applied. The banking sector, a necessary component of financial markets, is beginning different funding methods. On the other hand, individuals can have preferences for institutions other than banks. Naturally, economic and religious considerations played a role in the way of these preferences. Due to the religious sensitivities of individuals, the unique financing methods of participation banks were preferred during the process, and later on, saving financing companies were established for economic and religious reasons and became highly preferred. Our research evaluates the saving finance system (TFS/SFS) as an alternative modern institution where people can organize and assess the savings they have accumulated or intend to save to meet their basic needs. Unlike previous studies in this field, our research considered the SFS legal regulation introduced in 2021.

The system, which has attracted the attention of many researchers from various fields since its establishment, has also been the topic of many fiqh evaluations. All of these studies, however, are belong to the regulation issued in the Official Gazette on April 4, 2021, which covers all details. Therefore, it became necessary to re-evaluate the system after the legal regulations.

The system's methods are divided into two main categories: with and without a draw. The legal infrastructure of mid-term delivery techniques was mentioned among the drawing methods, and the legal opinions were discussed in detail. It was claimed in terms of fiqh before and after the legal regulation, and early delivery with down payment and mid-term methods within the non-drawing method were introduced. The system's current status has been stated, regardless of whether the opinions of Faqih who declared fiqh views are accurate or not. The critical point is that most studies focus on the investor-company relationship or the investor-investor

424 | db

\* Assistant Professor, Karamanoğlu Mehmetbey University Faculty of Islamic Sciences Department of Islamic Law [yegezgin@gmail.com](mailto:yegezgin@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-0221-8965>.

\*\* Corresponding Author, Assist. Prof., Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology Department of Islamic Law, [hceker@gmail.com](mailto:hceker@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-6200-2453>.

relationship. The topic of how the savings collected by system executive companies are protected and evaluated, on the other hand, is neglected. In the evaluation of this issue, which is thought to have been failed, the following came to the fore: To prevent any abuses in the relations between the company and its investors and the interruption of commercial and economic life, some rules have been established. In this way, it is possible to avoid some fiqh problems. When considered from the point of view of our study, the most important of the regulations in terms of fiqh is that the savings fund pool accounts, where the funds of the investors are kept, and the accounts of the company's resources become independent. Even though it is seen that the basis of the arrangements made regarding the use and evaluation of the funds in the separate accounts is to protect the interests of the parties, it can also be considered that there is a fiqh concern.

Even though this article was included in the regulation for important reasons such as the supply of assets demanded by investors is carried out through mutual aid and the company's funds are not included in this mutual aid system, it has also been mentioned in another article that the funds may be intertwined. SFS companies' pre- and post-regulation policies on utilizing fund surplus financial assets are critical. Apart from that, since there is no formal agreement between the company and the investors, the company is free to use these resources. As a result, individual preferences and the company's financial interests come into play, and the lack of control and limitation in this context is problematic. It is possible for the company to use the funds in the shared pool in illegitimate investment instruments. Even though it cannot be stated that SFS companies use unlawful methods in the light of concrete data, it does not mean that they do not use these methods. Therefore, it is essential to make a significant regulation on how companies use and evaluate the funds. In this context, it has been concluded with some suggestions in the light of the data obtained from the study, which points to important issues.

**Keywords:** Islamic Law, Cooperation System, Savings, Finance, Interest-Free Finance.





# MÜŞKİLÜ'L-HADİS VE HABERÎ SIFATLARIN TE'VİLİ NOKTASINDA EHL-İ HADİSE BİR REDDİYE

Osman AYDIN\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 6 Aralık 2021, **Kabul Tarihi:** 12 Ocak 2022, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2022, **Atıf:** Aydın, Osman. "Müşkilü'l-Hadis ve Haberî Sıfatların Te'vili Noktasında Ehl-i Hadise Bir Reddiye". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022): 427-454.

<https://doi.org/10.33415/daad.1033183>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 6 December 2021, **Accepted:** 12 January 2022, **Published:** 31 March 2022, **Cite as:** Aydın, Osman. "A Refutation to Ahl al-Hadith at the Point of Explanation of Mushkil al-Hadith and Khabari Adjectives". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/1 (March 2022): 427-454.

<https://doi.org/10.33415/daad.1033183>



## Öz

Bu araştırmada Eş'ârî mütekellim İbn Fûrek'in (ö. 406/1015), haberî sıfatlara dair rivayetleri te'vîl noktasında İbn Huzeyme'ye (ö. 311/924) yönelik tenkitleri ele alınacaktır. İbn Fûrek böylesi haberleri te'lîfe gayret gösterdiği *Müşkilü'l-âsâr* isimli eserinde, İbn Huzeyme için hususî bir bölüm açmış ve burada eleştirilerine yer vermiştir. Çalışmanın amacı, farklı ilmî duruşa sahip kişiler ya da kesimler arasında gerçekleşen "reddiye"lerdeki eleştiri üslûbuna ve bunun niteliğine tesir eden etkenleri doğru tespit etmektir. Bu bağlamda yöntemsel açıdan; mezkûr iki isimden İbn Fûrek'in te'vîl metodunu benimsemesi, İbn Huzeyme'nin ise tevakkuf yönteminin temsilcisi bir Ehl-i Hadis alimi olması ve her ikisinin de haberî sıfatları izâh noktasında ve Müşkilü'l-hadis sahasında hususî eserlerinin bulunması sebebiyle tümevarım yöntemine başvurulmuştur. Kezâ İbn Fûrek'in eleştirilerinin nev'ini anlamlandırabilme adına karşılaştırma usûlüne de sıklıkla yer verilmiştir. Kapsam ve sınırlılıklar noktasında İbn Fûrek ve İbn Huzeyme'nin eserleri ile bir tahdide gidilmesine karşın; ilmî, fikrî ve mezhebî anlamda onların durdukları yerleri belirleyebilmek açısından meseleye dair genel literatür de mercek altında tutulmuştur. Makalede, böylesi tenkitlerin altında en az ilmî gayeler kadar, mezhebî aidiyet ve taasub gibi faktörlerin de bulunabileceğinin göz ardı edilmemesi gerektiği varsayı-

\* Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye, [osmanaydin@gmail.com](mailto:osmanaydin@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0003-0413-1799>.

mından yola çıkmıştır. Sonuç itibarıyla; İbn Fûrek özelinde kendisinin eleştirilerinin haklı yanları saklı tutulmakla birlikte, kimi zaman görüşünü destekleyebilmek adına bazı rivayetleri ve delilleri görmezden gelebildiği, gerek rivayet gerekse usûle yönelik eleştirdiği hususları bizzat kendisinin tatbik edebildiği, muâzirini ilmî anlamda itibarsızlaştırma üzerinden ilzâma çalışabildiği gibi sonuçlara ulaşılmıştır. Buradan hareketle reddiye mantığı ile kaleme alınan çalışmalarda benzer problematik sahalara muhtemel olduğu söylenmelidir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, İbn Fûrek, İbn Huzeyme, Haberî Sıfatlar, Müşkilü'l-hadis.

### A Refutation to Ahl al-Hadith at the Point of Explanation of Mushkil al-Hadith and Khabari Adjectives

#### Abstract

In this research, the criticisms of Ashari mutakallim Ibn Furak (d. 406/1015) against Ibn Khuzaymah (d. 311/924) will be discussed in terms of how to explain khabari adjectives. Ibn Furak wrote a book called Mushkil al-Asar to resolve such narrations and opened a special section for Ibn Khuzaymah. Here he criticized Ibn Khuzaymah. The study aims to correctly determine the factors that affect the style and quality of criticism among people or groups with different scientific stances. In this context, methodically; The induction method was used. Because Ibn Furak is one of the important names of the Ahl al-Ray school and Ibn Khuzaymah is one of the important names of the Ahl al-Hadith school. Both of them have notable works on the attributes of Allah. In terms of scope and limitations, a limitation has been made with the works of Ibn Furak and Ibn Khuzaymah. In addition, the general literature on the issue was also scrutinized to determine their scientific, intellectual and sectarian positions. The article assumes that factors such as sectarian belonging and bigotry have a great place under such criticisms and scientific purposes. As a result, although Ibn Furak's criticisms have their justifications; It has been concluded that he can sometimes ignore some narrations and evidence to support his view, apply the issues that he criticizes both about the narration and the method, and try to prevail by discrediting his opponent in a scientific sense.

**Keywords:** Hadith, İbn Furak, İbn Khuzaymah, khabari adjectives, Mushkil al-Hadith.

#### Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in inen ilk âyetlerinin, “müşahhasan mücerrede”<sup>1</sup> bir yaratıcı tasavvuru ortaya koyduğu düşünüldüğünde, selbî sıfatları doğru tanımlamak son derece önemlidir. Bu bağlamda zahirî anlama neticesinde tenzih ilkesine<sup>2</sup> muarız görülen/sanılan naslar bulunabilmiş ve bunlar arasında ilk bakışta Allah'a atfedilemez evsâfa da *haberî sıfatlar* denmiştir. Mezkûr evsâfın izahında genel anlamda

<sup>1</sup> Metin Yurdağür, “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 251.

<sup>2</sup> Örneğin âyette, insana da yakıştırılabilecek bir sıfatla Allah'ın kullarına merhameti anlatılırken hemen bunun yanına onun yaratılmış hiçbir mahluka benzemeyeceğine telmihte bulunulabilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdüllatif Harpûti, *Tenkîhu'l-kelâm* (İstanbul: Necmi İstikbal Matbaası, 1330), 178-195.

dört yöntem takip edilmiştir. Bunlar; herhangi bir yorumlama çabasına girişmeyen *tevakkuf*, haberî sıfatları doğrudan cismanî ve beşerî anlamlarıyla mütalaâ eden *teşbîh ve teccîm*, Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) ile ilk defa gündeme gelen, Allah'a böylesi sıfatların verilemeyeceğini dile getiren *nefy* ve bunların mânalarını izaha gayret gösteren *ispât ve te'vîl* metotlarıdır.<sup>3</sup>

Sıfatların anlamlandırmasında yaşanan işkâlin çözümüne dair ulemânın istidlâl yöntemlerine ve kullandıkları argümanlara bakıldığında kimi zaman farklı değerlendirmelere açık tercihlerin varlığı dikkat çekmektedir. Bu, bazen yanlış ya da yanlış yorumlamaları doğurabilecek düzeylere ulaşabilmektedir. Araştırmada te'vîl yönteminin önemli isimlerinden İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) *Müşkilü'l-hadis ve beyânuhû* isimli eserinde, tevakkuf metodunu benimseyen İbn Huzeyme'ye (ö. 311/924) tenkitlerinin tetkik edilmiş ve bahse konu eleştirilerinin arka planı üzerinde durulmuştur. Böylesi bir konunun seçilmesinin sebebi, tenkîdin objektifliği sorununun haberî sıfatların te'vîlindeki izdüşümlerini görmektir. Konunun bu iki isimle sınırlandırılmasının gerekçesi, sıfatlar meselesinin Hadîs usûlünün bir alt dalı olan Müşkilü'l-hadis ilmi içerisine girmesi ve her iki âlimin de bu sahada otorite kabul edilmesidir. Makalede İbn Fûrek'in muhatabını doğrudan hedef alan izahları İbn Huzeyme'nin kendi açıklamaları ile karşılaştırılarak mukayeseli bir yöntem takip edilmiştir.<sup>4</sup>

### 1. Müşkilü'l-Hadis İlmi Açısından Haberî Sıfatların İzahında İbn Huzeyme ve İbn Fûrek'in Yöntemlerine Genel Bakış

Hadisler arasında görülen çelişkileri ifade etmek için; muhtelif, muhtelef<sup>5</sup>, ihtilâf<sup>6</sup>, te'âruz<sup>7</sup>, tenâkuz<sup>8</sup> gibi birçok farklı kavram kullanılmıştır. Bunlardan biri de müşkildir. İstilahî açıdan müşkilin ilk

<sup>3</sup> Tanım ve yorumlamalar için bk. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, (Kahire: y.y. 2007), 209, 225; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Tefâtânî, *Şerhu'l-Akaid* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1991) 153; Recep, Önal, "Kelâm Tarihinde Haberî Sıfatlara Yaklaşım ve Ebu'l-Berekâten En-Nesefî'nin Konuya Bakışı", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2016, 14/2, 380-390; Yurdagür, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", 255-260; Haberî sıfatın kaynakları için bk. Ömer Aydın, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Darulfunun İlahiyat* 1 (1999), 133-135..

<sup>4</sup> Makale içerisinde geçen te'lif kelimelerinin müte'âruz rivayetleri çözümleme yöntemlerinden biri olarak istilâhî anlamda kullanıldığını belirtmek gerekmektedir.

<sup>5</sup> Nasr b. Muhammed Semerkandî, *Muhtelefû'r-rivaye* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2005).

<sup>6</sup> Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Müsnedü's-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.s.), 166.

<sup>7</sup> Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ fi'l-ilmî'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 249, 315; Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî, *Şerhu't-telvîh ale't-tavdîh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 2/218.

<sup>8</sup> Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1972), 110, 111, 114, 116, 120, 121, 122, 128, 130.

dönem eserlerde herhangi bir tanımlaması yapılmamıştır.<sup>9</sup> İlerleyen süreçte ise her ilim dalı için farklı anlamlar taşıyacak şekilde istilahlaştığı söylenebilir.<sup>10</sup> Mute'arız rivayet metinlerinin te'vili açısından konuya bakıldığında ise ilk başlarda mânası kapalı ya da çelişki içeren her sözü kapsayacak biçimde tarif edilse de<sup>11</sup> devam eden süreçte yine bir kavramsal birlik yakalanamamıştır. Zira bir kısım ulemâ muhtelif ile müşkil kavramlarını eş anlamlı sayarken<sup>12</sup> kimileri onu hadisler arasındaki zahirî te'ârûza hasretmişlerdir.<sup>13</sup> Bazı âlimler de hadislerin diğer şer'î delillerle tenâkuzu için müşkil istilahını seçmişlerdir.<sup>14</sup> Daha geç dönemlere geldiğinde ise haberî sıfatlar konusunda aralarında çelişki bulunduğu düşünülen rivayetlerin te'lifi için bu ismin tercih edildiği görülmüştür.<sup>15</sup>

### 1.1. İbn Huzeyme ve Müşkil Rivayetlerin Te'lifi Noktasında Genel Yaklaşımı

Tam ismi Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme b. el-Muğîre b. Sâlih b. Bekir en-Neysâbü'rî mevlâ Mucşir b. Müzâhim es-Sülemî eş-Şâfiî<sup>16</sup> olan İbn Huzeyme 223/838'de Nişabur'da doğmuş<sup>17</sup>

<sup>9</sup> Abdülaziz b. Mukrin el-Kusayyir, *el-Ehâdisül-müşkiletil-vârideti fi tefsîril-Kurân* (Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzi, 2008), 21.

<sup>10</sup> Tefsîr, usûl-i fıkıh ve hadis ulemâsı nezdinde müşkil kavramının farklı anlamlarda kullanımı için bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 26; Zekiyyüddîn Şabân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 285; Râmhurmuzî, Kadı el-Hasen b. Abdirrahman, *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'i* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1971), 329-350; Abdullah Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 2015), 225-226.

<sup>11</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415), 1/6.

<sup>12</sup> Kettâni, M.Ca'fer, *er-Risâletü'l-müstatrefe* (Karaçi: y.y., 1980), 158; Nüreddin el-Itr, *Men-hecû'n-nakd fi ulûmi'l-hadis* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979), 337.

<sup>13</sup> Mustafa Sa'id Hân, *el-İzah fi ulûmi ve mustalahi'l-hadis* (Dimeşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1999), 158; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, 1/6.

<sup>14</sup> Muhammed Ebû Şehbe, *el-Vasît fi'l-ulûm ve mustalahi'l-hadis* (Cidde: Âlemü'l-Marife, 1983), 442-443; Fethuddîn Muhammed el-Beyânünî, *Müşkilü'l-hadis* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2012), 11-23.

<sup>15</sup> Ayhan Tekineş, *Hadisleri Anlama Problemi* (İstanbul: Işık Yayınları, 2002), 29-32. Ayrıntılı bilgi için bk. Fatih Çimen, *İbn-i Fûrek ve Müşkili'l-Hadis ve Beyânüh Adlı Eseri* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 5-17.

<sup>16</sup> Sehmî, Hamza b. Yusuf Ebu'l-Kâsım el-Cürcânî, *Târîhu Cürcân* (Beyrut: Âlimü'l-kütüb, 1981), 456; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 14/365; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ* (b.y.: y.y., 1964), 3/109.

<sup>17</sup> el-Atabekî, Ebu'l-Mehasin Yûsuf, *en-Nucûmu'z-zâhire fi mulûki Mısır ve'l-Kâhire* (Mısır: Müessesetü'l-Misriyye, 1383); Zehebî, *Siyer*, 14/365-383; Zehebî, *Târîhu'l-islâm ve ve-feyâtu meşâhir ve'l-a'lâm* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 7/243; Sehmî, *Târîhu Cürcân*, 456.

ve 311/924 senesinde, 89 yaşındayken yine burada vefat etmiştir.<sup>18</sup> Kaynaklarda hayatına ilişkin bilgi azdır. Her ne kadar kendisine Şâfiî diyenler bulunsun da herhangi bir mezhebe mutlak mânada müntesip sayılamayacağı ve müctehid şeklinde nitelenmesi gerektiğine dair değerlendirmeler de<sup>19</sup> mevcuttur.

Kendisinin fıkhu'l-hadis ve muhtelifu'l-hadis hususunda başarısına sıklıkla vurgu yapılmıştır. Hatta bu konuda onun, "Allâh Resulü'nden sahih isnâdla gelmiş birbirine zıt iki hadis bilmiyorum; kimin elinde böyle hadis varsa getirsin te'lîf edeyim" sözü meşhurdur.<sup>20</sup> Bu bağlamda; *Sahih'i fikhî* içerikli hadisleri, *Kitâbu't-tevhîd* ise haberî sifatlara dair çelişki arz eden haberleri te'lîf gayretleriyle doludur.<sup>21</sup>

İbn Huzeyme'nin çelişik sanılan haberî sifatlara ilişkin rivayetleri te'lîfte takip ettiği hususî usullerden evvel kendisinin Ehl-i hadis ulemasının genel yaklaşımını da benimseyerek sadece denk rivayetler arasında işkâl aradığı söylenebilir. Dolayısıyla sonradan tespiti yapılmış ve Ehl-i Hadisin sıhhat bakımından biri diğerine müsâvî sayılmayan metinler arasında çelişkiden söz edilemeyeceğine dair yaklaşımını<sup>22</sup> kendisinin de sürdürdüğünü söylemek hatalı olmaz.

Ehl-i Hadis'in genel yaklaşımı üzere İbn Huzeyme de müteşâbih hadisleri kabul etmekle birlikte onların keyfiyetine ilişkin net yorumlarda bulunmaz ve te'vilden uzak durur.<sup>23</sup> Ancak kimi araştırmalarda bu hususta aşırıya kaçması sebebiyle kendisinin teşbîhe düştüğü iddia edilmiştir.<sup>24</sup> Bu bağlamda çözümlenmelerinde çoğu kez, mev-

<sup>18</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 3/728; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *el-'Ubr fî haberî ğubr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 1/83; Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed İbn İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb* (Beyrut: y.y., 1986), 2/262.

<sup>19</sup> es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 3/109; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1981), 1/170.

<sup>20</sup> İbn Salah, Ebû Amr Osman b. Abdîrrahman eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadis*, çev. Nurettin İtr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986), 285.

<sup>21</sup> İbn Huzeyme'nin haberî sifatlara yönelik tevilleri için bk. Rabia Zahide Temiz, *İbn Huzeyme'nin Kitâbu't-Tevhîd Adlı Eseri ve Hadis İlmi Açısından Değeri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014).

<sup>22</sup> Ebû Şehbe, *el-Vasît*, 443; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü'l-Ulûmi'l-hadis* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977), 122.

<sup>23</sup> Ancak Abdurrahmân el-Mehdî (ö. 198/813) ve Beyhakî (ö. 458/1066) gibi ehl-i hadis alimlerinden bir kısmının te'vile başvurabildiği ifade edilmiştir. Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sifât* (Cidde: Mektebetü's-Sevâdiyye, 1994), 402; İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî* (Amman: Mektebetü'l-Menâr, 1987), 346; Tekineş, *Hadisleri Anlama Problemi*, 98. Muhammed Ali Asar, "Beyhakî'nin el-Esmâ ve's-Sifât Adlı Eseri Özeline Ehl-i Hadis'in Haberî Sifat Anlayışına Farklı Bir Yaklaşım", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (2020), 235-277.

<sup>24</sup> Çimen, *İbn Fûrek*, 20.

cut herhangi bir soruya cevap vermek yerine bizzat kendisi bunu tasavvur ederek işkâl addettiği meseleleri ele almıştır.<sup>25</sup>

Tüm bunları yaparken Arap dilinin hususiyetlerinden ciddi mânada istifade ettiği ve yorumlamalarında bunlardan destek aldığı görülmektedir. Kimi zaman farklı kelimelerin aynı anlama gelme ihtimalleri üzerinden,<sup>26</sup> kimi zaman ifade sanatlarını konuya dair ayetlerden<sup>27</sup> destek alarak açıklayabilmiştir.<sup>28</sup> Tezat içeren ifadeleri muhtemel anlamlara hamletme İbn Huzeyme'nin sıklıkla ve çoğunlukla başvurduğu bir usuldür. Bununla birlikte kendisi bazen de mümtenî ilkesini tercih ederek te'lifler yapabilmiştir. Örneğin, Hz. Peygamber'in şefaet edenlerin ilki olduğunu belirten hadisin,<sup>29</sup> başka şefî'lere de delalet ettiğini belirtir. Zira Arap dilinde ikincisi ya da üçüncüsü bulunmayan şey için birinci denilmesi mümkün değildir.<sup>30</sup>

İbn Huzeyme'nin, müteşâbih rivayetleri izah noktasında vücûdun ademe öncelenmesini kimi zaman kullandığı da görülmektedir. Allah'ın görülmesi meselesinde, Hz. Âişe'nin bunun imkânsızlığına dair yaklaşımı<sup>31</sup> yerine, bunu kabul eden görüşlere değer atfetmiştir. Yani, Hz. Peygamber'in Allah'ı gördüğünü belirten rivayetler aksi muhteviyattaki haberlere tercih edilmelidir.<sup>32</sup>

## 1.2. İbn Fûrek'in Müşkil Rivayetlerin Te'lîfi Noktasında Genel Yaklaşımı

İbn Fûrek'in tam ismi Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan el-Ensârî'dir. Takriben 330/941 senesinde İsfahan'da doğmuştur.<sup>33</sup>

<sup>25</sup> Hâdî Rûşû et-Tûnusî, *Muhtelifü'l-hadis ve cuhûdü'l-muhaddisîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009), 610.

<sup>26</sup> Ebû Bekir Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme, *Kitâbü't-tevhîd ve isbâtu sıfâtü'r-Rabb azze ve celle* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1994), 2/708.

<sup>27</sup> Nisa 4/48.

<sup>28</sup> İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, 2/874.

<sup>29</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: y.y., 1955-56), "İmân" 332.

<sup>30</sup> İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, 2/618.

<sup>31</sup> Müslim, "İmân" 287.

<sup>32</sup> İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, 2/555.

<sup>33</sup> Ebu'l-Abbâs Şemsu'd-Din İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân* (Beyrut: Daru Sadr, 1978), 272; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek, *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, t.s.), 15-16; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis ve beyânuhu* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 17-30; Allâl Abdulkadir Bendevîş, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm, Mu'minûn Suresinden Ahzab Suresine Kadar* (Riyad: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009), 9-59; Ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, *İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti: Ahmet b. Hanbel, İbn Fûrek, Kâdî Beydavî* (Ankara: Kültür Yayınları, 1989).

Tıpkı İbn Huzeyme gibi yaşamının büyük bir kısmını Nişabur'da<sup>34</sup> geçirmiştir.<sup>35</sup> İbn Fûrek, İmam Eş'arî'nin eserlerini bize en iyi şekilde tanıtan isimlerin başında gelmektedir. Defaatle Gazneli Mahmud'un huzurunda Mücessime fikrine reddiyede bulunmak için Kerrâmiyye müntesipleri ile münazaralarda bulunmuştur.<sup>36</sup> Kendisi 406/1015 senesinde vefat etmiştir.

İbn Fûrek'in haberî sıfatlarda işkâl arz eden rivâyetleri te'lifine dair *Müşkilü'l-hadis ve beyânuhû* isminde hususî bir çalışması vardır. Eser içerisinde bizzat kendisinin yaptığı bazı izahlar ve daha sonradan farklı isimler tarafından müstakil çalışmalarda ortaya konulan değerlendirmeler, onun rivayet te'lifleri noktasındaki yönetsel tasarrufları hakkında ışık tutucudur.<sup>37</sup>

Eserini, gayr-i müslimlerin müteşâbih rivayetler üzerinden alayları ve ehl-i bid'atin muhaddisleri kötümeleri üzerine bir cevap niteliğinde kaleme aldığı belirten<sup>38</sup> İbn Fûrek; Allah'ın kendi dinini, kolay anlaşılması ve aklın kavrayabilmesi için gönderdiğini, dolayısıyla O'nun hitâbının mutlak mânada doğru anlamlarının bulunduğu söyler. Bu sebeple mezkûr hitâbın kavranamazlığını savunmak müellife göre Allah'ın zikrinin anlamsızlığına delalet eder.<sup>39</sup> Erken dönem Eş'arî mütekellimün içerisinde genel temayül, sıfatlara ilişkin müteşâbih rivayetlerin te'vîl edilebileceği yönündedir.<sup>40</sup> Bununla birlikte haberî sıfatların te'vîl edilmesine sıcak bakmayan Ehl-i Hadis'in varlığı<sup>41</sup> düşünüldüğünde, İbn Fûrek'in eserinde tüm bu kesimlere cevap vermeyi amaçladığı anlaşılmaktadır.

<sup>34</sup> İlyas Üzüm, "Mücessime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/449-450.

<sup>35</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 11/189.

<sup>36</sup> Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 25/294.

<sup>37</sup> İbn Fûrek'in müşkil hadisleri izahı noktasındaki yönetsel tasarrufları adına ayrıntılı bilgi için bk. Abdulfettah Mahmud İdris, "Kitâbu Müşkili'l-hadis ve beyânuhû li İbn Fûrek Dirâsetün Menhecîyyetün", *Mecelletü'l-buhûs* 4/29 (2014), 207-224; Abdurrahman Ece, "Müşkil ve Müteşâbih Hadisleri Yorumlama İlkeleri: İbn Fûrek Örneği", *e-Şarkıyat* 10/20 (2018), 548-577; Sabri Türkmen, "İbn Fûrek'in 'Müşkilü'l-Hadis ve Beyânuhû' Adlı Eserinde Müteşâbih ve Te'vîli", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017), 53-69.

<sup>38</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 37.

<sup>39</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 496.

<sup>40</sup> Bkz. Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn Asâkir, *Tebyînü kezibil-müfteri fimâ nüsibe ile'l-Eş'arî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983), 447-455; Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/447-455.

<sup>41</sup> Bkz. Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân Süyûfi, *Savnu'l-mantik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 33-83; M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/402.

İbn Fûrek'in müşkil rivayetleri te'lîfi noktasında gayretlerine genel bir perspektiften bakıldığında şu hususların zikredilmesi gerekir. Ele aldığı rivayetlerin genelinde sened zikretmeyen müellifin, halk arasında yaygın bir biçimde kullanılan zayıf ve kimi zaman da uydurma rivayetleri te'lîf etmeye çalıştığı görülmektedir. Tüm bunlara rağmen onun ifadelerine bakıldığında ise kendisine göre sahih isnâdlı bir rivayeti reddetmek âyeti reddetmekle aynı şeydir.<sup>42</sup>

Bir rivayetin mefhûmu itibarıyla zâhiren izâhında zorlanılmasını onun reddi için doğrudan bir gerekçe görmediği anlaşılan İbn Fûrek'in çözümleme uğraşları içerisinde âyetlerden istifade edişi önemli bir yer tutar. Örneğin; rivayette geçen, (مَرْ بَيْنَ يَدَيْ) ifadesindeki (د) kelimesini Hucurât Suresi'nin ilk âyeti üzerinden<sup>43</sup> izah etmiştir. Keza Allah'ın dünya semâsına inmesi meselesinde de<sup>44</sup> farklı üç âyetten istifade ile<sup>45</sup> açıklanmıştır.<sup>46</sup> Bunun örnekleri çoğaltılabilir.<sup>47</sup>

İbn Fûrek işkâl arz eden rivayetlerdeki bahse konu çelişkinin zahiri olduğu ön kabulünden yola çıkarak te'liflerde bulunulabileceğini belirtir.<sup>48</sup> Bu yüzden kendisinin takip ettiği usullerin başında *cem' ve te'lîf* gelmektedir. Örneğin, Kible istikametine tükürmeye dair rivayetleri<sup>49</sup> Allah'ın kulun yüzü tarafında bulunduğunu belirten nakillerle<sup>50</sup> birlikte mütalaa etmiş; keza üç kız çocuğu yetiştirmenin kişiyle ateş arasında perde sayılacağını ifade eden<sup>51</sup> rivayetleri de konuya ilişkin başkaca rivayetlerden destek alarak izaha çalışmış ve buradaki "hicab"ın üç kız çocuğu değil onları yetiştirmekle elde edilen sevap olduğunu söylemiştir.<sup>52</sup> İbn Fûrek'in, cem' ve te'lîf yönteminin bir diğer vechesi kabul edilen rivayetleri uygun zaman, şart ve durumlara göre hamletme prensibini rivayet te'liflerinde kullandığı görül-

<sup>42</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 38-40.

<sup>43</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 132.

<sup>44</sup> Mâlik b. Enes, *Muvatta* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1985), 30; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şâhih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), 14; Müslim, "Salâtu'l-musâfirin" 170.

<sup>45</sup> Nahl, 16/26; Bakara, 2/210; Fecr, 89/22.

<sup>46</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 211.

<sup>47</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 152-153, 214.

<sup>48</sup> Örneğin akraba ziyaretinin ömrü uzattığını belirten hadis, ecelin öne ya da ileri alınmamasını belirten rivayetlere zıt görünmekle birlikte ömrü uzatma ifadesini rızkın artırılması şeklinde değerlendirildiğinde sorunun kalmayacağını belirtmesi bu meyanda güzel bir örnektir. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 304.

<sup>49</sup> Buhârî, "Salât", 33; Müslim, "Mesâcid", 13.

<sup>50</sup> Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *Musannefu İbn Ebî Şeybe* (Beyrut: Dâru'l-Kible, 2006), 130; Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sıfât*, 2/398.

<sup>51</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (Beyrut: y.y., 1405/1985), 28; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce* (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Edeb" 3.

<sup>52</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 263, 264.



mektedir. Örneğin; Allah'ın kürsüsü tabirinde, kürsünün onun ilmine; ya da hadiste geçen kadem ifadesinin meleklere hamledilebileceğini belirtmiştir.<sup>53</sup> Cem' ve te'lîf dışında İbn Fûrek'in muhkemi, müteşâbihe; mütekassayı, muhtasara tercih ettiği görülmektedir.<sup>54</sup>

İbn Fûrek'in Arap dili noktasında yetkinliği kaynaklarda hususî bir şekilde ifade edilmiştir.<sup>55</sup> Bunun yansımalarını haberî sıfatları te'lîfde de kendisini göstermektedir. Bu bağlamda kendisine göre Arap örfünde mevcut bir kullanım şekli üzerinden müteşâbih rivayetleri izah yoluna gitmek, Müşebbihe'nin Allah'a organlar nispet etmesi veya Mu'attıla'nın konuya dair haberleri toptan reddinden daha doğrudur.<sup>56</sup> Çelişik iki ifadeden mecaz<sup>57</sup> ve benzetim sanatı kullanılan metnin seçilmesi gerektiğini söylemektedir.<sup>58</sup> Örneğin, "Rabbimi en güzel (ahsen) surette gördüm."<sup>59</sup> hadisinde "ahsen" kelimesi Hz. Peygamber'i ya da Allah'ın sıfatlarının bir nitelemesi şeklinde görülmelidir. Çünkü böylesi bir kullanım Araplar arasında yaygındır.<sup>60</sup> Keza hadiste geçen "Rahman'ın sağ" ifadesi<sup>61</sup> sağ kelimesine Araplar tarafından yüklenen "makam, mevki" anlamı üzerinden düşünülerek Allah'ın yanındaki değeri şeklinde yorumlanabilir.<sup>62</sup> Bu tarz örneklerle eserde sıklıkla rastlanmaktadır.<sup>63</sup>

İbn Fûrek kelime anlamı üzerinden yorumlamalarda bulunduğu kadar sarf ve nahiv kaideleri ile de te'lîflere yer vermektedir. Arapçada, (ي) harf-i cerri kimi zaman (ب) harf-i cerri yerine kullanılabilir. Örneğin, hadiste geçen, (ي صورة) ifadesinin asıl anlamı (بصورة) şeklindedir. Zira bu şekilde kabul edildiğinde sûret kelimesi, Allah'ın zatına değil sıfatlarına hamledilebilmektedir.<sup>64</sup>

Arap dilindeki yetkinliğinin sıfatlara dair müşkil rivayetleri çözümlene noktasında İbn Fûrek'e kattığı faydalardan bir diğeri de şiir kullanımıdır. Böylesi bir usule kendisinden önce bu amaçla çok baş-

<sup>53</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 388.

<sup>54</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 48.

<sup>55</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed b. Sa'îd Gâmidî, *Ebü Bekir b. Fûrek ve Ârâuhu'l-usûliyye* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000).

<sup>56</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 134.

<sup>57</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 152.

<sup>58</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 302-303.

<sup>59</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Tefsîr, Kâf Suresi" 1. el-Elbânî rivayeti sahih kabul etmiştir.

<sup>60</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 69-72.

<sup>61</sup> Müslim, "İmâre", 5.

<sup>62</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 115-116.

<sup>63</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 82, 98-99, 111, 222-223, 224, 228, 243-245.

<sup>64</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 79-81, 235-241.

vurulmadığı belirtilmektedir.<sup>65</sup> Örneğin hadislerde geçen, “Allah’ın ayağını cennet ve cehennemin üzerine koyması” meselesi başta olmak üzere,<sup>66</sup> birçok başlıkta şiirle istişhâdda bulunmuştur.<sup>67</sup>

## 2. İbn Fûrek’in İbn Huzeyme’ye Tenkitleri

İbn Fûrek’in *Müşkilü’l-hadis* isimli eseri, (ذكر خبر) ismini taşıyan alt başlıklar ve (فصل) adı verilen üst bölümlerden meydana gelmektedir. Bu bölümlerden biri de, (ذكره ابن حُرَيْمَةَ فِي كِتَابِ التَّوْحِيدِ فَفَصْلٌ فِيهِمَا) ismini taşımaktadır. Başlıktan da anlaşılacağı üzere İbn Fûrek, *Kitâbü’t-tevhid* üzerinden İbn Huzeyme’nin yorumlamalarını ele almıştır. Öncelikle belirtmekte fayda vardır ki; İbn Fûrek, İbn Huzeyme’yi bir hasım gibi görmez, onu “şeyh” diye niteler ve hakkında hayır duâda bulunur. İbn Fûrek, İbn Huzeyme’nin kendi eserinde müteşâbih addettiği rivayetleri işlediğine vurgu yaptıktan sonra, onun hem doğru hem de yanlış yönlerine işaret edeceğini belirtir. Sıfat değerlendirmelerinde câiz ve gayr-i câiz izâhlarını dile getireceğini, ardından da rivayet tahrîc ya da te’lîflerinde vehme düştüğü noktaları, bunların asıl mânalarını ve onlara götüren yolları izah edeceğini söyler.<sup>68</sup> İbn Huzeyme hakkındaki genel kanaatini de, “Allah’a ait sıfatların yaratılmışların hiçbirine benzemeyeceği” üzerine bina etmiştir. Bu bağlamda İbn Fûrek, İbn Huzeyme’yi birçok başlık üzerinden tenkîde tâbi tutmuştur.<sup>69</sup>

### 2.1. Allah’ın Eli ve Ta’tîl İddiası

İbn Fûrek’in İbn Huzeyme’ye yönelik tenkit başlıklarının ilki, naslarda yer alan “Allah’ın eli”ne yüklenecek anlamda kendisini göstermektedir.<sup>70</sup> İbn Huzeyme bu meselede sadece (يَدٌ/yed) meselesini *on beş* bâb üzerinden işlemiştir.<sup>71</sup> (يَدُ اللَّهِ) başlığı altında ise İbn Huzeyme’nin izahlarının genel teması, “Allah’ın eli vardır ve mahlukatına benzemez” şeklindedir.<sup>72</sup> Ancak burada önem arz eden nokta, İbn Huzeyme’nin bu tamlamaya kimi âyetlerden<sup>73</sup> yola

<sup>65</sup> Çimen, *İbn Fûrek*, 75.

<sup>66</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadis*, 418.

<sup>67</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadis*, 107, 112, 113, 115, 127, 130, 266, 273, 275, 317, 327. Ece, “Müşkil ve Müteşâbih Hadisleri Yorumlama İlkeleri”, 566.

<sup>68</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadis*, 368.

<sup>69</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadis*, 374, 384, 389, 392, 399, 406, 417.

<sup>70</sup> Allah’ın eli noktasındaki genel tartışmalar için bk. Recep Ardoğan, “‘Yed’in Ayetlerde Allah’a İzafe Edilmediyle İlgili Kelamî Yaklaşımlar”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/28 (2012), 7-46.

<sup>71</sup> İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, 1/118-187.

<sup>72</sup> İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, 1/53-76; 118-123.

<sup>73</sup> Maide 5/64

çıkarak “nimet” anlamının verilmesinin Cehmiyye ve Muattıla'ya ait hatalı bir iddia olduğunu söylemesidir.<sup>74</sup>

İbn Fûrek'e gelindiğinde kendisi, yed sıfatını kabul etmenin yanında –tam da İbn Huzeyme'yi karşısına alarak– belli durumlarda ona nimet ve kudret anlamının verilmesinde bir beis görmemektedir. Müellif konuyla alakalı izahların sadece mevcut haberler üzerinden yapılabileceğini söylemiş ve bu sebeple bu meselede aklî çıkarımlara ihtimâl bulunmadığını belirtmiştir.<sup>75</sup>

Bu bağlamda; (أَنَّ كَتَبَ النَّوْرَةَ بِيَدِ وَغَرَسَ شَجْرَةَ طُوًى بِيَدِهِ) hadisinde<sup>76</sup> geçen el kelimesinin de tıpkı, (قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ) âyetinde<sup>77</sup> Adem'in Allah'ın eliyle hilkatindeki gibi yaratmaya râcî' olduğunu ve bahse konu hadiste de mânanın, “Tevratın yazımını Levh-i mahfuzda ya da başka bir yerde yarattı” şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler. Burada tafsîlin tahsîsi ve tebyîni vardır ve bu bağlamda kendisi Mu'tezile ile bu konuda tartıştığını dile getirmektedir.<sup>78</sup> İbn Fûrek'in Mutezile ile tartışma konusu yaptığı kısmın el sıfatına yönelik te'vilin varlığına değil, niteliğine dair olduğu anlaşılmaktadır. Zira Mu'tezile sıfatları reddederek hallerin olumlanması üzerine görüşlerini bina etmesi neticesinde, bu konuda (يد) kelimesinin kudretten mecaz olduğunu belirtmektedirler. Nimetten mecazını ise genel anlamda reddetmektedirler.<sup>79</sup> Dolayısıyla İbn Fûrek'in naslarda geçen ve Allah'a izafe edilen “el”in bir sıfat olarak nitelenebileceğini, ayrıca onun sadece kudret anlamıyla sınırlı tutulamayacağını, yeri geldiğinde nimet ve zât şeklinde de te'vil edilebileceğini belirtmektedir.

İbn Fûrek, cennetliklerin makam itibarıyla en yükseğinin durumundan bahseden rivayette Allah'ın onların için muradını belirten, (غَرَسْتُ كَرَامَتَهُمْ بِيَدِي) ifadesindeki<sup>80</sup> (بِيَدِي) tabiri üzerinden İbn Huzeyme'ye tenkitlerini sürdürür. İbn Fûrek buradaki (iki el/بِيَدِي) tamlamasının sıfat sayılması gerektiğini, bu sefer de onu nimet ya da organ şeklinde anlamamanın imkânsızlığını dile getirir. Bununla birlikte ta'til ve teşbihten uzak, kitap ve sünnete dayalı muhtemel

<sup>74</sup> İbn Huzeyme, *et-Tevhid*, 1/63, 66-67.

<sup>75</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 372.

<sup>76</sup> Müslim, “Kader” 13; Ebû Dâvud, “Sünne” 17.

<sup>77</sup> Sa'd 38/75

<sup>78</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 373.

<sup>79</sup> Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 178-179.

<sup>80</sup> Müslim, “İman” 312; İbn Huzeyme, *Kitâbu't-tevhid*, 1/164.

iki mânasını ortaya koyacağını söyler. Bu mânalardan ilki; Allah'ın muhataplarına üstünlüğü, verme/hibe etme ile hükmetmesidir. Diğeri ise bolluk ve faziletlerin kullara akıbet kılınmasıdır. Bu anlamlar dışında Allah'ın iki eli denildiğinde bunu organ gibi düşünmek mümkün değildir. Bu sebeple İbn Huzeyme'nin ya da onun gibi düşünenlerin Allah'ın Kitâbı ve sünnetinin hükümlerini boşa çıkarma vehmine düşebildiklerini dile getirmiştir.<sup>81</sup> Son tahlilde İbn Fûrek rivayetlerdeki (el/يد) kelimesinin geçtiği yere göre, bir sıfat ya da nimet mânasını taşımasının yanında kudret ve mülk gibi daha farklı anlamlara da gelebileceğini söyler. Yani, Allah'ın kulları üzerinde elleri vardır ve bu eller; kimi zaman sıfat, kimi zaman nimet, kudret ya da mülk anlamlarındadır.<sup>82</sup>

## 2.2. Vech Sıfatı ve Nassa Ziyade İddiası

İbn Huzeyme'nin Allah'ın vechi ile ilgili görüşleri şu şekilde özetlenebilir. O, istidlâlde bulunduğu hadis ve âyetlerden hareketle Allah'ın kendisi için bir vech ispât ettiğini; Mısır, Şam, Irak, Yemen, Tihame ve Hicaz ulemâsının da bu görüşte bulduklarını aktarmaktadır. Dolayısıyla o, Allah'ın zâtı için ispât ettiği şeyleri kendilerinin de tasdik ettiklerini ancak bunu hiçbir varlığa da asla benzetmediklerini, bu yönüyle teşbîhte bulunan Muattıla ve Cehmiyye'nin hataya düşüklerini, Arapça bilgilerinin de son derece zayıf olduğunu söylemektedir.<sup>83</sup>

İbn Fûrek, İbn Huzeyme'nin Allah'ın vechi ile ilgili açtığı bir bâbda yer verdiği ve içerisinde vech lafzı bulunan dört rivayet zikretmiş, bunları İbn Huzeyme'nin doğru yorumlamadığını söylemiştir. Ayrıca İbn Fûrek'e göre İbn Huzeyme, ( *بَابُ ذِكْرِ ضَوْءٍ وَجْهِ رَبِّنَا جَلَّ وَعَلَا وَصَفَةِ سُبْحَاتِ* ) şeklinde açtığı bâbda ışık anlamına gelen (ضوء) kelimesini Allah'ın haşmeti mânasındaki (السبحات) ile ilişkilendirmiştir. Buna göre İbn Huzeyme (ضوء) kelimesini Allah'ın haşmet ve azametini bildiren konuya dair hadislerin mefhûmunda bulunduğu vehmiyle koymuştur ve hata etmiştir.<sup>84</sup> Öyle ki bu hata ona göre nassa bulunmayan bir şeyi ziyade etmektir ve İbn Huzeyme yanlış te'vîl ile vehme düşmüştür.

<sup>81</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 380-381.

<sup>82</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 381

<sup>83</sup> Bu konuya dair ayrıntılı bilgi için bk. Rabia Zahide Temiz, "İbn Huzeyme'nin 'Kitabu't-Tevhid' Adlı Eseri Çerçevesinde Allah'ın Vech Sıfatı ile İlgili Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015), 112-139. Konuya dair İbn Huzeyme'nin yorumlamaları için bk. İbn Huzeyme, *et-Tevhid*, 1/45-81.

<sup>84</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 375.

Oysaki İbn Fûrek'e göre, örneğin İbn Huzeyme'nin de izahlarında yer verdiği, (إِنَّ الْمَرْأَةَ عَوْرَةٌ، فَإِذَا حَرَجْتَ اسْتَشْرِفَهَا الشَّيْطَانُ، وَأَقْرَبُ مَا تَكُونُ مِنْ وَجْهِ رَجُلٍ وَهِيَ فِي فَعْرِ بَيْتِهَا) hadisindeki<sup>85</sup> “vech” sıfatı için muhtemel anlamlar, “tâ'ât” ve “kullukta ihlâsı isteme ve buna kastetme”dir. Yani burada vecih, yönelmeyi ifade eder. Keza bir başka rivayette<sup>86</sup> ise bu defa vech sıfatı Allah'ın azamet ve yüceliğine dönüktür ve bu iki sıfat üzerinden te'vîl edilmelidir.<sup>87</sup> Son tahlilde ona göre İbn Huzeyme, değerlendirmeleriyle ciddi bir hataya düşmüştür.

### 2.3. Allah'ın Ayağı/Ricl ve Hadise Yanlış Anlam Verme İddiası

İbn Fûrek'in İbn Huzeyme'yi tenkit ettiği bir diğer mesele de Allah'ın “ayağı/رجل” bahsidir. Burada onun üç temel eleştirisi vardır. Bunlardan ilki; âyetin yanlış yorumlanmasıdır. Zira İbn Huzeyme, “Allah'ın ricl/ayak kelimesini Kur'an'da ve sünnette açıkça ortaya koymasına karşın, bunu inkâr eden Muattıla ve Cehmiyye'ye cevap niteliğinde kendisinin ispât edeceğini” belirtmiş<sup>88</sup> ve ilk delilini, (أَهْمُ (الرِّجْلُ) يَمْشُونَ بِهَا أَمْ هُمْ آئِدٌ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ هُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا) âyetiyle<sup>89</sup> sunmuştur. İbn Fûrek ise, İbn Huzeyme'nin âyeti yanlış anlayarak büyük bir hata ettiğini söyler. Zira ilgili âyet öncesiyle birlikte mütalaa edildiğinde putların durumundan bahsetmektedir.<sup>90</sup>

db | 439

İbn Fûrek'in “ricl” sıfatına ilişkin ikinci eleştirisi İbn Huzeyme'nin rivayetleri eksik aktararak izahlarını kapalı bırakmasıdır. Buna göre İbn Huzeyme'nin kullandığı, (جَاءَ جَلَالُهُ رِجْلُهُ فِي النَّارِ يَضَعُ الْجَبَابِرَ) rivayetinin çoğu versiyonunda “ricl” kelimesi yerine “kadem” geçmekte, nadiren de “kademehû ev riclehû” lafzı yer almaktadır. Dolayısıyla İbn Fûrek'e göre İbn Huzeyme ya rivayetleri karıştırmış ya da “ricl” ile “kadem”i biri diğerine mutlak mânada mürâdif sanmıştır. İbn Fûrek'e göre ise kadem-ricl meselesinde üç yön vardır. Birincisi sıfatın izafesidir ki bu mümkün değildir. Zira bir mekân içerisinde ayağını koyma işini Allah'a izafe etmek muhaldir. İkincisi, kademi organ vasfıyla düşünmektir. Bu da zaten Allah için düşünülemez. Geriye tek bir seçenek kalmaktadır ki o da kademin mânasının, Allah'ın “yaratıkları” ve “mülkü” olmasıdır. Bu sebeple İbn Huzeyme'nin rivayetinin

<sup>85</sup> Süleyman b. Ahmed Taberânî, *Mu'cemu'l-kebir* (Musul: Mektebetü'l-'Ulüm, 1983), 9/295.

<sup>86</sup> Müslim, “İman” 296.

<sup>87</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 377.

<sup>88</sup> İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, 1/202.

<sup>89</sup> Araf 7/195.

<sup>90</sup> “Onların ayakları mı var yürüyebildikleri? Onları elleri mi var tutabilecekleri? Onların gözleri mi var görebilecekleri? ...!”

birçok tarikinde bulunan ve meselenin çözümü noktasında veri sağlayan “kadem” içerikli metinleri vermemesi ve verdiği zamanda şüpheli bir üslupla nakletmesi onun doğrudan saptığını göstermektedir. İbn Fûrek açısından meselenin bu yönü, rey ve heva ile genişletilemeyecek kadar sınırları belli bir alandır. Zira bu konuda sadece âyet ve sahih sünnete itibar edilmelidir. İbn Fûrek, İbn Huzeyme’nin kendisinin de bunu söylemesine karşın kendi dediğine muhalif hareket ettiğini vurgular.

İbn Fûrek’in, ricl bahsinde İbn Huzeyme’ye yönelttiği üçüncü tenkit başlığı, (وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ) âyetini<sup>91</sup> delil getirmesidir. Zira İbn Huzeyme’ye göre kürsü, ayağın varlığını zorunlu kılar. İbn Fûrek’e göre ise buradaki kürsünün anlamı Allah’ın ilmîni ifade edebilir. Buradaki ayağın meleklere nisbeti iddiası da İbn Fûrek’e göre sonucu değiştirmez. Bu zaviyeden yukarıda “kadem”e yüklenen mülk ve halk anlamları burada da geçerlidir.<sup>92</sup>

#### 2.4. Arşa İstivâ, ‘Uluvv-Nüzûl Bahisleri ve Tecsîm İddiası

Arşa istivâ bahsi kendi içerisinde alt başlıkları bulunan bir meseledir. Bu mevzuda İbn Fûrek’in İbn Huzeyme’yi eleştirdiği nokta ise arşa istivânın anlamı üzerinedir. Zira İbn Huzeyme istivâyı yer edinme ve oturma (temkin ve istikrar) biçiminde yorumlamaktadır. Oysaki burada mâna İbn Fûrek’e göre, düzen ve üstünlükte yücelik şeklinde düşünölmelidir.

İbn Huzeyme’nin görüşlerini ispât için sunduğu, (إِنَّ كُرْسِيَّهُ وَسِعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَإِنَّ لَهُ أَلْفَ أَلْفٍ مِائَةِ أَلْفٍ رَجُلٍ الْجَدِيدِ إِذْ رَكِبَ مِنْ نُفْلِهِ) rivayetinde<sup>93</sup> Allah’ın kürsüsünden çıkan sesin ağırlık sebebiyle yeni bir oturaktan çıkan sese benzetilmesinde geçen, “rahl-i cedîd ve onun ağırlığı” ifadelerini İbn Fûrek, İbn Huzeyme’nin yanlış yorumladığını; bu ağırlığın cennetin ağırlığı değil, Allah’ın azamet ve yüceliğinden gelen manevi ağırlık anlamına geldiğini söyler. Bunun dışında İbn Huzeyme’nin kullandığı rivayetlerin sağlam bir destekçisinin bulunmadığını belirtir. Şayet Allah’ın “ku’ûdu”nda bahsi geçtiği üzere velev ki âyet ve sahih sünnette karşılığı bulunsa bile o vakit de uygun şekilde te’vîl edilebileceğini söyler. Burada ku’ûdun nusret ve mu’âvenet gibi mânalara gelebileceğini belirtir.<sup>94</sup>

<sup>91</sup> Bakara 2/255.

<sup>92</sup> Tüm bu izahlar için bk. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 384-389.

<sup>93</sup> Rivayetin farklı bir tariki için bk. Abdullah b. Abdîrahmân Dârimî, *Sünen* (Mekke: Dâru'l-Muğni, 2000), 3/1845; İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, 1/244.

<sup>94</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 389-399.

Bir diğer başlık olan Allah'ın 'uluvv ve nüzûlü meselesinde İbn Huzeyme konuya dair açtığı bâbda, (... دَحْرُ نُزُولِ الرَّبِّ عَزَّ وَجَلَّ كُلَّ لَيْلَةٍ بِمَا كَيْفِيَّةِ نُزُولِ... دَحْرُ نُزُولِ...) cümleleriyle Allah'ın nüzûlü ya da yükselişi noktasında keyfiyetin sorulmayacağını belirtir. Kendisi Allah'ı, gerek Kitâb'ında gerekse sünnette yapıldığı dışında herhangi bir niteleme ile tavsif etmediğini hususiyetle belirtmektedir. Sünnet malzemesini kullanırken de sadece muttasıl isnâdlı ve râvileri âdil ve zâbit isimleri seçtiğini, uydurma yahut mürsel rivayetleri kullanmadığını, şahsi görüşler ve kıyaslara da başvurmadığını hususiyetle belirtmektedir.<sup>95</sup> Bu bağlamda ilgili kısımda; merfû, mevkûf ve maktû rivayetlerden müteşekkil otuzu aşkın rivayetle görüşlerini temellendirmeye çalışır.<sup>96</sup>

İbn Fûrek, İbn Huzeyme'nin Allah'ın 'uluvv ve nüzûlüne dair rivayetleri de yanlış anladığını düşünmektedir. Zira hadislerde Allah'ın geceleyin 'Adn cennetine oradan da Dünya semâsına inmesine ilişkin rivayetteki<sup>97</sup> inmeden kasıt; tıpkı Kabe'nin Allah'ın evi denildiğinde bunun gerçek anlamda bulunduğu yer olmayıp ona duyulan sevgi bağının ve ululuğun ifadesinde olduğu gibidir. Dolayısıyla bu, bir değer ve ödül bahsetme mânâsına gelmektedir. Allah'ın inişi sırasında bazı enbiânın onun yanında bulunması da yine o nebîlere verilen değer ve yardımın göstergesidir. Hadiste geçen, "Gecenin üçüncü saatine bakar"<sup>98</sup> kısmındaki bakmak da gözle bakmak değil, rahmet ve esirgeycilik ile nazar etmek anlamındadır. Yani bu rivayette geçen inzâl Rabbin bizâtihi inişi değildir.<sup>99</sup> Buradan hareketle İbn Huzeyme'nin tecsîme yakın ifadeler kullanmakla eleştirir.

## 2.5. Allah'ın Gülmesi ve Rivayetler Arasında Seçicilik

İbn Huzeyme Allah'ın gülme sıfatının keyfiyeti üzerine tıpkı O'nun konuşmasındaki gibi herhangi bir açıklamada bulunmaz. Zira ona göre Allah bizzat kendisi gülmesinin mahiyetini âyetlerde açıklamamıştır. Onun gülmesinin kullarınkine benzemediği âşikardır. Bu bağlamda İbn Huzeyme rivayetlerde yer alması sebebiyle gülme sıfatının tasdik etmekle mükellef olduğuna ve onun açıklanmayan yönleriyle uğraşmanın beyhudeliğine vurgu yapar.<sup>100</sup>

<sup>95</sup> İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, 1/136.

<sup>96</sup> Konuya dair İbn Huzeyme'nin bütün değerlendirmeleri için bk. İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, 1/289-328.

<sup>97</sup> Müslim, "Musâfirîn" 170.

<sup>98</sup> Rivayetteki ifade şu şekildedir: "ثُمَّ يَنْظُرُ فِي السَّاعَةِ التَّالِيَةِ".

<sup>99</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 399-401.

<sup>100</sup> Müellifin konuya dair izahlarının tamamı için bk. İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, 1/563-588.

İbn Fûrek, Allah'ın gülmesi meselesinde İbn Huzeyme'nin bu başlığı Allah'ın konuşması ile irtibatlandırmasını hatalı görmekte ve bunu bir vehim diye nitilemektedir.<sup>101</sup> Ona göre gülmek, Allah'ın zâtına has bir şekilde zuhûru ve görünmesidir. Bu tecelli, yağmurun yeryüzüne inmesi, ya da sonunda cenneti de içine alan nimetlerini bahşetmesi şeklinde tezahür edebilir. Burada kendisi İbn Huzeyme'ye şaşırdığını da söylemektedir. Zira İbn Huzeyme bazı rivayetleri verip hakkında söz söylerken bazılarında susmaktadır.<sup>102</sup> Yani İbn Fûrek'e göre İbn Huzeyme kendi görüşleri dışındaki yaklaşımlara medâr sayılabilecek kimi rivayetleri görmezden gelmektedir.

## 2.6. Allah'ın Mûsâ ile Konuşması ve Müşkil Arz Etmeyen Konuları İşlemesi

İbn Huzeyme konuya dair açtığı iki hususi bâbda, öncelikle, Allah'ın konuşma sıfatını içeren Bakara 253. âyete mücmelen yer verdikten sonra Allah'ın ancak peygamberleriyle vahiy ile konuştuğunu beyân eden Şûra Suresi 51. âyetini zikreder. Bu kısmın sonunda ise Allah'ın Hz. Mûsâ ile kelâmını anlatan, Nisâ Sûresi 164. âyeti verir. Akabinde bu görüşünü altı farklı âyetle daha destekler. Tüm bu delillerden hareketle Allah'ın Mûsâ ile konuşmasının bir melek aracılığıyla da olamayacağını dile getirir. Bu bâbı takiben gelen bölümde ise Allah'ın Hz. Mûsâ ile arada bir elçi bulunmaksızın doğrudan bir örtü arkasından konuştuğuna delil gördüğü beş rivayet verir ve uzunca bir izahta bulunur. Yani İbn Huzeyme'ye göre Allah'ın keyfiyeti bilinmeyen bir konuşmasının kabulü gereklidir ve bunun niteliği sorgulanmamalıdır.<sup>103</sup>

İbn Fûrek, Hz. Mûsâ'nın Allah ile konuşması mevzuunda da İbn Huzeyme'ye birtakım eleştiriler getirmektedir. Buna göre; Hz. Mûsâ'nın Allah ile konuşması noktasında mezhepler arasında ihtilâf bulunmazken İbn Huzeyme böyle bir durum varmış zannına kapılmıştır. Bu konudaki tek ihtilâf Hz. Musa'nın konuşmasının mânası üzerinedir. İbn Huzeyme'nin konuya dair açtığı bâbın ise Kur'ân'ın gayr-ı muhdes ve gayr-ı mahlûk olduğu şeklindeki sünnetin asıllarından birine zıt düştüğünü söyler. Zira İbn Huzeyme'ye göre Allah'ın kelâmında insandaki gibi nefes alıp vermeden ya da düşünmeden kaynaklı bir fâsıla bulunamaz. O'nun kelâmı sessizlikten berî ve duraksamaksızın süreklilik arz eder.<sup>104</sup> İşte bu, Kur'ân'ın gayr-ı mahluk

<sup>101</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 419.

<sup>102</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 420.

<sup>103</sup> İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, 1/328, 346.

<sup>104</sup> İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, 1/349.



ve gayr-ı muhdes olmasına aykırıdır. Çünkü süreklilik arz eden bir şeyde önceki, şu ankiye göre eski sayılır. Allah'ın kelâmı için bu muhaldir. İbn Fûrek devamla, Kur'ân'ın mahlukiyeti noktasında Cehmîlerin dediğinin de bundan farklı sayılmadığını söyler. Bu şekilde noktaladığı değerlendirmelerinin ardından sistematik açıdan da birtakım eleştiriler getirir. Buna göre İbn Huzeyme'nin bu meselede seçtiği bâb ismi ile bâbın altındaki rivayetler dahi birbirine uyumlu değildir ve biri diğerini nakzedecek mahiyettedir. Tüm bu izahların ardında İbn Fûrek, İbn Huzeyme'yi tutarsızlık, fâsid bir reyle hükmetmek, âyet ve hadisleri anlamlandırmada aşırıya kaçmak ve taklit üzere yol almakla itham etmektedir.<sup>105</sup>

### 2.7. Ru'yet Meselesi ve Kabul Görmeyen Görüşü Savunma

Ru'yetullâh meselesi İbn Fûrek'in İbn Huzeyme ile fikir ayrılığına düştüğü başlıklardandır. Burada İbn Fûrek'in iki temel eleştirisi söz konusudur. Bunlardan ilki; İbn Huzeyme bu konuda çoğunun mânası, müşkil kabul edilmeyen haberler koymuştur. Te'âruz arz eden rivayetlerde ise daha çok lafızdan kaynaklı ihtilâflar söz konusudur. İbn Huzeyme bunları dahi karıştırmış ve söylediği şeye delâlet etmeyen te'villerde bulunmuştur. Öyle ki kendisi, kâfirlerden bir grubun kıyamet günü Allah'ı görebileceğini söylemiştir. Buna göre İbn Huzeyme, (كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّحُجُونَ) âyetindeki mahcûbiyeti, kıyamet günü kâfirlerin Allah'ı ilk başta görmelerinin ardından duyacakları tekrar görme isteği ve bunun reddinden kaynaklı mahrumiyet ve azap diye değerlendirmektedir. İbn Fûrek bu görüşün sonradan ortaya atıldığını söylemektedir.<sup>106</sup> Kendisine göre ise Allah'ın görülmesi meselesinde iki temel eğilim vardır. Bunlardan ilki; mümin ya da kafir hiç kimsenin Allah'ı göremeyeceğidir ki bu, Mutezile ve Cehmiyye'nin görüşüdür. İkincisi ise ahirette ve sadece Müslümanların göreceği düşüncesidir ki bu ise Ehl-i hakkın yaklaşımıdır. Bu izahlarının ardından İbn Fûrek devamla İbn Huzeyme'nin bahse konu iddiasının İbn Silm el-Basri (ö.?) dışında kimse tarafından ileri sürülmediğini söyler. Onun da mezhebinin ulemâ nazarında rağbet görmeyen ehl-i zühd olduğunu ekler.<sup>107</sup>

İbn Fûrek'in ru'yetullâh bahsinde İbn Huzeyme'yi eleştirdiği ikinci husus ise Nebî'nin Miraç'ta Allah'ı görüş keyfiyeti üzerinedir. Buna göre İbn Fûrek İbn Huzeyme'yi rivayetleri yanlış anlamakla suçlamaktadır. Zira İbn Huzeyme, Âişe'den gelen ve Hz. Peygamber'in

<sup>105</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 402-403.

<sup>106</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 406-408.

<sup>107</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 402-403.

Allah'ı gözüyle doğrudan görmediğini bildiren rivayet<sup>108</sup> ve Ebû Zerr'den aktarılan Nebî'nin gördüğünü sadece nûr şeklinde ifade eden haberlerden<sup>109</sup> yola çıkarak kafa gözüyle bir görmeyi kabul etmemektedir. İbn Fûrek ise başkaca rivayetlerde geçen, "Siz İbrâhim'in halilliğine, Mûsâ'nın Allah'la konuşmasına ve Hz. Muhammed'in Allah'ı görmesine mi şaşırıyorsunuz" şeklindeki sahabeden gelen görüşleri öne sürerek doğru anlamın Nebî'nin Allah'ı baş gözüyle görmesi şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir.

### 3. İbn Fûrek'in İbn Huzeyme Hakkındaki Değerlendirmelerinin Tahlîli

İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis* isimli çalışmasında sadece İbn Huzeyme'ye değil, İbn Kuteybe ve İbn Şucâ' es-Selcî gibi isimlere de eleştiriler yöneltmiştir. Bu açıdan bakıldığında örneğin, İbn Kuteybe'yi Allah'ın suretine dair yorumlaması sebebiyle ciddi mânada tenkîde tabi tutmuş, kendisiyle çelişkiye düşmekle itham etmiştir.<sup>110</sup> Kezâ Selcî için de eserinde hususi bir bölüm açmıştır. İbn Huzeyme özelinde bakıldığında ise İbn Fûrek'in kendisine yönelttiği eleştirileri *altı* ana başlık üzerinde toplamak mümkündür. Bunlar, nasta yer almayan lafzı ilave etmek, Nebevî ifadenin mânasını yanlış anlamak, teccîme götürecektir izahlar serdetmek, yorumlamalarda hata yapmak, Cehmiyyeyi eleştirirken onların yöntemlerini hem de yanlış biçimde kullanmak, müşkil arz etmeyen konularda sanki ihtilâf var gibi izahlara girişmek şeklinde ifade edilebilir.

İbn Fûrek'in, İbn Huzeyme'ye yönelik eleştirel ifadelerine bakıldığında son derece haklı yönlerinin varlığı görülür. Örneğin; Allah'ın gülme sıfatı üzerinden İbn Huzeyme'nin istidlâlde kullanmadığı rivayetleri, (نسكت) ifadesiyle değerlendirmemesi yönündeki tenkîd, son derece tutarlı ve geçerli görülmektedir.<sup>111</sup> Kezâ Allah'ın konuşması sıfatında İbn Huzeyme'nin konuya ilişkin rivayetlerin lafzına herhangi bir yorumlama getirmeden izah bulma arayışında ortaya çıkan sorunları, İbn Fûrek son derece yerinde tespitlerle eleştirmiştir. Allah'ın Mûsâ ile konuşması bahsinde de asıl tartışma konuları yerine doğrudan ihtilaf bulunmayan başlıkları öncelemesi de bu meyanda İbn Fûrek'i haklı kılan yönler arasındadır. Son tahlilde Allah'ın ahiret-

<sup>108</sup> Tirmizî, "Tefsir", 7;

<sup>109</sup> Müslim, "İmân" 178.

<sup>110</sup> Konunun geçtiği kısım için bk. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 68. Bu mesele noktasında hususi bir çalışma için bk. Yahyâ Ali Fuâd, "el-Muhtelif ve'l-müşkil fi te'viley İbn Kuteybe ve İbn Fûrek li'l-ehâdisi'l-'akâid", *Mecelletü'l-Kalem* 4/ (2015), 146-182.

<sup>111</sup> Bununla birlikte İbn Huzeyme'nin böylesi bir tercihinin altında tevakkuf yönteminin de mevcudiyeti hatırdan uzak tutulmamalıdır.

te görülmesi meselesinde İbn Huzeyme'nin ikincil bir görüşü kendine mesned teşkil etmesine dair İbn Fûrek'in tenkitleri de bu minvalde tutarlı ve haklı gözükten eleştirilerdir.

Bununla birlikte İbn Fûrek'in İbn Huzeyme'yi eleştirdiği başlıklar irdelendiğinde kimi zaman farklı mütalaalara açık izahlarının mevcudiyeti dikkat çeker. Örneğin İbn Fûrek; el/ـه سifatına "nimet" anlamının verilmesi noktasında Mu'tezile ile mücadeleye giriştiğini böylesi bir anlamlandırmanın bazı durumlarda geçerli olduğu hâlde kimi zaman mümkün olmadığını belirtmiştir. İbn Huzeyme ise bu sıfata "nimet" mânasını verenleri doğrudan eleştirmiş ve Cehmîlikle itham etmiştir. Daha da önemlisi; her iki isim de böylesine izahlarda bulunurken bir taraftan da aynı anda Muattıla'ya cevap verdiklerini iddia etmişlerdir. Buradan hareketle İbn Fûrek'in, İbn Huzeyme'ye karşı bir yöntem ve tespit eleştirisi kadar mezhebî aidiyet noktasında tenkitinin de varlığı açıktır. Yani eleştiri sadece el sıfatına yüklenen anlamların yanlışlığı üzerine değil, arka planda el sıfatına kendi yaklaşımından farklı mânalar verenlere yönelik tenkit ifadelerinin karşı tenkitidir. Yukarıda ifade edildiği üzere belli konularda İbn Huzeyme'nin temellendiremediği rivayetleri kullanmamasını eleştiren İbn Fûrek bu meselede İbn Huzeyme için yaklaşık seksen sayfalık bir kısımda yüze yakın rivayetle konuyu işlemesine rağmen, rivayet kullanımına en ufak bir telmihte bulunmamıştır. Dolayısıyla rivayet kullanımıyla ilgili eleştirilerin belli konulara hasredilmesi de farklı mütalalara açıktır.

İbn Fûrek'in bir diğer eleştirisi Allah'ın vechi sıfatında İbn Huzeyme'nin nassa ziyadede bulunduğu iddiasıdır. Oysaki İbn Fûrek'in konuya dair değerlendirmeleri ile İbn Huzeyme'nin izahları tam örtüşmemektedir. Bu bağlamda *Kitâbu't-tevhid*'in elde mevcut baskısı üzerinden ilerlendiği zaman bir ayrıntı dikkat çekmektedir. Buna göre İbn Fûrek'in eleştirilerinin odak noktası ve İbn Huzeyme'nin ilavede bulunduğunu söylediği (ضوء) kelimesi elimizdeki nüshadaki bâb başlığında yer almamaktadır.<sup>112</sup> Bizzat İbn Fûrek'in tahkîkli neşrinde de mezkûr kelimenin varlığı nüshalar arasında farklılığı göstermektedir.<sup>113</sup> Son tahlilde *Kitâbu't-tevhid*'in yazma nüshası incelendiğinde de ibarenin



<sup>112</sup> İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, 1/45.

<sup>113</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 375.

şeklinde olduğu görülür.<sup>114</sup> Dolayısıyla İbn Fûrek'in İbn Huzeyme'nin nassın lafzına –te'vîl metodu ile örtüşmeyecek ölçüde– ziyadede bulunarak değerlendirmeler yaptığı ya da bazı çıkarımlardan hareketle yorumlamalarda bulunduğu iddiası<sup>115</sup> net bir şekilde ispâtı yapılabilir düzeyde gözükmemektedir.<sup>116</sup>

Yukarıda ifade edildiği üzere İbn Fûrek İbn Huzeyme'yi Allah'ın ayağı meselesinde üç temel hususta eleştirmiştir. Bunlardan ilki, konuya dair âyette putlar kastedildiği halde İbn Huzeyme'nin bu âyeti Allah ile irtibatlandırmasıdır. Oysaki ayette, Allah putların eksik yönlerini belirtirken “Yürüye bildikleri ayakları mı var onların” buyurmuş yani Allah yürüyecek ayak sahibi olmayı tanrıda bulunmaması gereken bir özellik diye nitelememiştir. Kısacası İbn Huzeyme düz ve basit bir mantık yürüterek mefhûmu muhalefet prensibini kullanmıştır. İbn Fûrek'in böylesi basit bir çıkarımı anlamaması düşünülemez. Bu sebeple mefhumu muhalefet gibi kullanım alanı fikhî sahada bile sınırlı bir usulî itikadî alana taşıdığı<sup>117</sup> için İbn Huzeyme'yi eleştirmek yerine, âyetteki “ayak” ifadesinin putlara söylendiğini anlamamakla itham etmesi düşündürücüdür.

446 | db

İbn Fûrek'in ikinci eleştirisi ise (يَضَعُ الْجَبَّارُ حَلَّ جَدْلُهُ رَجُلَهُ فِي النَّارِ) rivayetinde “ricl” geçmesine karşın bu rivayetin neredeyse tüm varyantlarında “kadem” olduğunu, dolayısıyla İbn Huzeyme'nin ya rivayetleri karıştırdığını ya da iki kelimeyi mutlak mânada müradif zannettiği şeklindedir. İbn Fûrek'in bu rivayet özelinde eleştirisi son derece makul ve mantıklı görünmekle beraber gözden kaçırdığı husus, İbn Huzeyme'nin bu rivayeti doğrulamak ya da sadece bu rivayet üzerinden Allah'ın ayağının varlığını ispât etmek istememiş olmasıdır. Bu sebeplerdir ki eserinde Allah'ın ayağını “ricl” kelimesi ile ifade eden başkaca iki rivayet<sup>118</sup> daha kullanmıştır. İbn Fûrek'in bu rivayetlere hiç değinmemesi akıllara bazı sorular getirecektir. Zira bu metinler İbn Huzeyme'ye yönelik eleştirisini boşa çıkarması muhtemel malzemelerdir. Bunun dışında İbn Huzeyme'yi ricl rivayetinde kademli versiyonlarını kullanmamakla eleştiren İbn Fûrek, kendisi de hiçbir

<sup>114</sup> Ebû Bekir Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd* (Süleymaniye Kütüphanesi: Köprülü Mehmed Asım Bey Koleksiyonu, 173/89), 10a.

<sup>115</sup> et-Tûnusî, *Muhtelifü'l-hadis ve cuhûdü'l-muhaddisin*, 615.

<sup>116</sup> Metinde geçen “صورة” kelimesinin noktalar düşünülmediğinde muhtemel bir müstensih hatası ile “ضوء” şeklinde kaydedilmiş olma ihtimali de saklıdır.

<sup>117</sup> Zübeyir Bulut, *Haberî Sıfatlar, Anlama Yöntemleri ve Yorumlar* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 145.

<sup>118</sup> İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, 202, 207.

hadis kaynağında bulunmayan bir senedle kadem rivayetini aktarmıştır.<sup>119</sup>

Burada İbn Fûrek'in bu şekilde doğrudan eleştirel bir üslup benimsemesinde mezhebî saiklerin bulunduğu açıktır. Ayrıca İbn Huzeyme'nin, Allah'ın riclini olduğu gibi kabul etmeyenleri hayvan ve hatta ondan daha aşağı nitelenmesi de<sup>120</sup> İbn Fûrek açısından bir karşı duruşu adeta zorunlu kılmış, o da bunu İbn Huzeyme'nin son derece basit hatalar, vehimler ve yanlışlar yaptığını ortaya koyarak gerçekleştirmeye çalışmıştır.

Yukarıda ifade edildiği üzere İbn Huzeyme Allah'ın yedi kat semâ üzerine mahiyeti bilinmeyecek şekilde istivâ ettiğini kabul eder.<sup>121</sup> Keza kendisine göre 'uluvv ve nüzûlün keyfiyetine girilmeden onun varlığına inanmak gerekir. Zira eğer bunun keyfiyetinin bilinmesi gerekseydi Allah, ayetleriyle ya da Nebî'sinden gelen sağlam rivayetler ile kıyasa da gerek kalmayacak ölçüde açıklardı. En kaba haliyle İbn Huzeyme'nin yorumlarını bu şekilde özetlemek mümkündür.<sup>122</sup> İbn Fûrek'in İbn Huzeyme'ye bu iki başlıktaki eleştirileri ise genel anlamda yorumlamalarının Mücessime'ye benzediği yönündedir.<sup>123</sup> Bunu doğrudan belirtmese de ifadelerinin zımnından bu anlaşılacaktır. Burada meselenin kelâmî boyutu bir kenara bırakılarak *Müşkilü'l-hadis* açısından yaklaşıldığında ise İbn Fûrek'in çok genel bir ifade üzerinden tenkitte bulunması dikkate değerdir. Kendisi İbn Huzeyme'nin özellikle de istivâ bahsinde seçtiği rivayetlerin Kur'ân ve sahih sünnette vârid olan malumatla desteklenemeyeceğini söylemektedir. *Kitâbu't-tevhîd*e bakıldığında; istivâ, 'urûc ve nüzûl bahislerine İbn Huzeyme'nin yaklaşık yüz sayfa ayırdığı görülür. Bu bölümlerde ise kırka yakın rivayet kullanmıştır. Mütâbeât türü rivayetlerle bu sayı yüzü aşmaktadır. İbn Fûrek'in başkaca meselelerde İbn Huzeyme'nin yanlış değerlendirdiği rivayetleri gündemine taşımaya karşın burada işlenen hiçbir rivayeti hangi kıstaslar muvacehesinde sahih kabul etmediğini belirtmemesi tenkitin ilmiliği açısından tutarlı gözükmemektedir. Bu bağlamda İbn Fûrek'in hadis sıhhat kıstasları da zaten tartışmaya açılmıştır. Kendisi değerlendirmeye tabi tuttuğu rivayetlerin çoğunu sadece sahabî ravisi ile zikrederek

<sup>119</sup> Bk. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 125.

<sup>120</sup> Konuya dair tüm malumat için bk. İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, 1/202-231.

<sup>121</sup> İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, 1/231-253.

<sup>122</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, 1/254.

<sup>123</sup> Aynı şekilde İbn Huzeyme'de Kerramiye ile mücadele edenlerin başında geldiği halde onu Mücessime noktasında eleştirmesi de bu duruma benzerdir. Zehebî, *Târîhu'l-islâm*, 8/1212; İsmail Pirlanta, *Orta Çağın İncisi Nişabur* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), 134.

sened kullanmamıştır. Rivayetlerde yer verdiği az sayıdaki râvîler hakkında ve hatta rivayet metinleri üzerinde hatalı aktarımlarda bulunabilmiştir. Kimi zaman tahminî bilgiler aktarmış bazen de bilinmeyen senedlere yer vermiştir. Rivayet metinleri açısından da hadisin anlamını terse çevirebilecek şekilde yanlış aktarımlarda bulunabildiği tespit edilmiştir.<sup>124</sup> Genellikle halk arasında meşhur ve yanlış yorumlanan rivayetler olduğu için mezkûr haberleri çoğu kez sıhhat noktasında ciddi bir süzgeçten geçirmediği anlaşılmaktadır. Öyle ki uydurma ve isrâliyat nevi rivayetler de kullandığı iddia edilmiştir.<sup>125</sup> Hatta sahih hadisler varken te'vîle gitmekle de itham edilmiştir.<sup>126</sup> Tüm bunların dışında bir taraftan İbn Huzeyme'nin hadis kullanımını sıhhat noktasında eleştirirken, diğer taraftan sadece İbn Huzeyme'nin *Kitâbu't-tevhid*'inde geçen bazı nakilleri kullanması da düşündürücüdür.<sup>127</sup> Elbette İbn Fûrek'in te'vîl yöntemini benimsemiş olması sebebiyle yöntemsel olarak İbn Huzeyme ile mutlak manada ortak bir zeminde buluşması mümkün değildir. Burada kastedilen bizzat onu eleştirdiği hususlarda tenkit ettiği hususlara kendisinin riayet etmesidir.

448 | db

İbn Fûrek'in eleştirileriyle yapmak istediği; rivayetlerin sıhhatini öne sürerek, yorumlamaların sıhhatindeki sıkıntıyı gün yüzüne çıkarmaktır. Zira kaynaklarda İbn Huzeyme'nin istivâyı mutlak mânada kabul etmeyen küfürle itham ettiği ve Müslüman mezarlığına gömmülmemesi gerektiğine dair yorumlar yer almaktadır.<sup>128</sup> Dolayısıyla İbn Fûrek'in tenkitlerinde; işkâlde rivayetlerin sıhhat denkliği prensibinin işletilmesinden öte, kendi düşüncelerine ağır ithamda bulunan bir şahsa karşı bir duruş ve söylem söz konusudur. Bu bağlamda muhalifin yorumlarını hatalı göstermenin en sağlam yolu da onun rivayetlere aykırılığını iddia etmektir.

İbn Fûrek'in, Allah ile Hz. Mûsâ'nın konuşması meselesinde haklı biçimde eleştirdiği, ihtilâf bulunmayan başlıkları müşkil gibi tartış-

<sup>124</sup> Çimen, *İbn Fûrek*, 66-70.

<sup>125</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadis*, 69, 80, 109, 354, Ayrıntılı bilgi için bk. Ece, "Müşkil ve Müteşâbih Hadisleri Yorumlama İlkeleri", 554-555.

<sup>126</sup> Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-nakl* (Riyad: Câmîatu İmam Muhammed b. Su'ûd, 1991), 236; Zâhid Kevserî, *Muqaddimâtü'l-İmâm el-Kevserî* (Beyrut: Dâru's-Sürâya, 1997), 97.

<sup>127</sup> İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, 2/429. İbn Fûrek kimi zaman hakkında tam bilgi sahibi olmadığı isimleri eleştirildiği görülmektedir. Örneğin hadis uydurduğu kaynaklarda ifade edilen ve metruku'l-hadis denilen Muhammed b. Şucâ' es-Selcî'nin (ö. 266/880) kimi değerlendirmelerini eleştirirken kimilerini kullanması onun hakkında net bir bilgisinin bulunmadığı şeklinde yorumlanmıştır. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 170, 175, 216, 242, 247, 292; Ayrıntılı bilgi için bk. Ece, "Müşkil ve Müteşâbih Hadisleri Yorumlama İlkeleri", 558.

<sup>128</sup> Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadis*, 84.

maya açmak şeklinde özetlenebilecek tenkîdi, çok ilginç bir biçimde bazı çalışmalarda kendisine yöneltilmiştir.<sup>129</sup> Bu sebeple İbn Fûrek'in böylesi bir yaklaşımının ardındaki farklı hususlar önem arz etmektedir.

Hiz. Peygamber'in Miraç'ta Allah'ı görmesi bahsinde İbn Fûrek, İbn Huzeyme'yi rivayetleri yanlış anlamakla itham etmiş ve görüşlerini sadece bazı sahabeden gelen nakillere dayandırmakla itham etmiştir. Oysaki kendisi de aynen İbn Huzeyme gibi yaparak yine sahabe kavli üzerinden kendi görüşünü temellendirmiştir. Kezâ genel anlamda ru'yetullâh başlığı altında, hadis ulemâsı nezdinde uydurma olduğu kabul gören bazı rivayetleri te'vîle uğraştığı da<sup>130</sup> vâkıdır.

### Sonuç

Farklı yönetsel tercihlerine rağmen, haberî sıfatları izâh noktasında yetkin iki isimden İbn Fûrek'in, İbn Huzeyme'ye tenkitlerinin ele alındığı bu çalışmada müşkilü'l-hadis kapsamında birtakım sonuçlara ulaşılmıştır.

İbn Fûrek, İbn Huzeyme'yi ilmî manada bir hasım saymamaktadır. Eleştirilerinin bir kısmı da son derece tutarlı gözükmektedir. Ancak kimi eleştirilerinin mahiyeti farklı mütalaalara açıktır. Bunda kendisinden önce yaşamış olan İbn Huzeyme'nin muârizlarına yönelik sert ve bir o kadar acımasız tenkitlerine aynı şekilde cevap verme uğraşının olduğu düşünülebilir. Bu bağlamda İbn Fûrek; kimi zaman sağlamasını tam yapmadan temin ettiği bilgileri eleştirilerine dayanak kılabilmiştir. Bununla ilişkili olarak bazen, ilmî tenkit mantığının aksine muhatabın yorumlarını basite indirgemeye çalışmıştır. Başkaca isimler tarafından kendisinin yoğun bir biçimde eleştirildiği hususlarda, İbn Huzeyme'yi yargıladığı da gözükmektedir. Bununla birlikte kendi argümanlarına karşı cevap olabilecek malzemeleri mütalaasının dışında tuttuğu fark edilmiştir. Aynı şekilde eleştirdiği hususların doğru kullanımının bulunduğu yerlerde herhangi bir değerlendirme yapmadığı da olmuştur. İbn Huzeyme'nin bir meseledeki net olmayan tespitlerini genele teşmil etmekte, mezkûr bahisteki ilmî mesaisine atıfta bulunmamaktadır. Tüm bunlar ise İbn Fûrek'in kimi zaman fikrî ve mezhebî şâiklerin tesiriyle yorumlamalarda bulunabildiğine ilişkin karine niteliğindedir. Bu açıdan bakıldığında özelde haberî sıfatlara, genelde ise her branştaki müte'âriz rivayetlere dair te'vîl bu iki ekolün yaklaşımlarını doğru okumak gerekmektedir. Aynı şekilde bu

<sup>129</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi 'l-'akl ve 'n-nakl*, 5/236,237.

<sup>130</sup> İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 69.

konulara yönelik karşılıklı tenkitlerin altındaki farklı sâiklerin tespiti, sağlıklı neticeyi elde etmek için zorunludur.

### KAYNAKÇA

- Abdullah Aydın. *Hadis İstihlaları Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 2015.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Ardoğan, Recep. “‘Yed’in Ayetlerde Allah’a İzafe Edilmediyle İlgili Kelamî Yaklaşımlar”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/28 (2012), 7-46.
- Asar, Muhammed Ali. “Beyhakî’nin el-Esmâ ve’s-Sıfât Adlı Eseri Özelinde Ehl-i Hadis’in Haberi Sıfat Anlayışına Farklı Bir Yaklaşım”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (2020), 235-277.
- Atabekî, Ebu’l-Mehasin Yûsuf. *en-Nucûmu’z-zâhire fî mulûki Mısır ve’l-Kâhire*. Mısır: Mûesse-setü’l-Misriyye, 1383.
- Aydın, Ömer. “Haberi Sıfatları Anlama Yolları”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 133-158.
- Bendeviş, Allâl Abdulkadir. *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm, Mu’minûn Suresinden Ahzab Suresine Kadar*. Riyâd: Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.
- Beyânûnî, Fethuddîn Muhammed. *Müşkilü’l-hadis*. Kahire: Dâru’s-Selâm, 2012.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *el-Esmâ’ ve’s-sıfât*. Cidde: Mektebetü’s-Sevâdiyye, 1994.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi’u’s-şâhih*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Bulut, Zübeyir. *Haberi Sıfatlar, Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsîr Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu’l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Çimen, Fatih. *İbn-i Fûrek ve Müşkilü’l-Hadis ve Beyânüh Adlı Eseri*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Dârimî, Ebû Muhammed. *Sünen*. Mekke: Dâru’l-Muğni, 2000.
- Ebû Şehbe, Muhammed. *el-Vasît fî’l-ulûm ve mustalahi’l-hadis*. Cidde: Âlemü’l-Marife, 1983.
- Ece, Abdurrahman. “Müşkil ve Mütüşâbih Hadisleri Yorumlama İlkeleri: İbn Fûrek Örneği”. *e-Şarkiyat*. 10/20 (2018), 548-577.
- Fuâd, Yahyâ Ali. “el-Muhtelif ve’l-Müşkil Fî Te’viley İbn Kuteybe ve İbn Fûrek li’l-ehâdisi’l-’akâid”. *Mecelletü’l-Kalem* 4/ (2015), 146-182.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ fî ilmi’l-usûl*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993.
- Ğâmidî, Muhammed b. Sa’id. *Ebû Bekir b. Fûrek ve Ârâuhu’l-usûliyye*. Mekke: Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000.
- Hâkim en-Nisâbü’rî, Ebû Abdillâh Muhammed. *Ma’rifetü ’Ulûmi’l-hadis*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1977.
- Harpûtî, Abdüllatif. *Tenkîhu’l-keâm*. İstanbul: Necmi İstikbal Matbaası, 1330.
- Itr, Nüreddin. *Menhecü’n-nakd fî ulûmi’l-hadis*. Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 1979.
- İbn Asâkir, Ebû’l-Kâsım Ali b. el-Hasen. *Tebynü kezîbil-müfterî fimâ nusibe ile’l-Eş’arî*. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1983.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *Musannefu İbn Ebî Şeybe*. Beyrut: Dâru’l-Kible, 2006.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan. *Kitâbu’l-Hudûd fî’l-Usûl*. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, t.s.
- \_\_\_\_\_ *Müşkilü’l-hadis ve beyânuhu*. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1985.
- İbn Hallikân, Ebu’l-Abbâs Şemsu’d-Dîn. *Vefâyâtu’l-a’yân ve enbâu ebnâi’z-zemân*. Beyrut: Daru Sadr, 1978.



- İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk. *Kitâbu't-Tevhîd*. Süleymaniye Kütüphanesi: Köprülü Mehmed Asım Bey Koleksiyonu, 173/89.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk. *Kitâbü't-tevhîd ve isbâtu sıfâtı'r-Rabb azze ve celle*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994.
- İbn İmâd, Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*. Beyrut: y.y., 1986.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrut: Mektebetü'l-Mearif, 1991.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1972.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünen-i İbn Mâce*. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Receb. *Şerhu İleli't-Tirmizî*. Amman: Mektebetü'l-Menâr, 1987.
- İbn Salah, Ebû Amr Osman b. Abdîrrahman eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-hadis*. çev. Nurettin İtr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed. *Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-nakl*. Riyad: Câmîiatu İmam Muhammed b. Sü'ûd, 1991.
- Kettânî, M. Ca'fer. *er-Risâletü'l-müstatrefe*. Karaçi: y.y., 1980.
- Kevserî, Zâhid. *Mukaddimâtü'l-İmâm el-Kevserî*. Beyrut: Dâru's-Sürâya, 1997.
- Kutlu, Sönmez. "Kerrâmiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/294-296. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Mahbûbî, Ubeydullah b. Mes'ûd. *Şerhu't-telvîh ale't-tavdîh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Mahmud İdris, Abdulfettah. "Kitâbu Müşkili'l-hadis ve beyânühü li İbn Fûrek Dirâsetün Menhecîyyetün". *Mecelletü'l-buhûs* 4/29 (2014), 207-224.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *Muvatta*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1985.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Önal, Recep. "Kelâm Tarihinde Haberi Sıfatlara Yaklaşım ve Ebu'l-Berekâten En-Neseffî'nin Konuya Bakışı", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2016, 14/2, 376-407.
- Pırlanta, İsmail. *Orta Çağın İncisi Nişabur*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Râmhurmuzî, Kadî el-Hasen b. Abdîrrahman. *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'i*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1971.
- Sa'îd Hân, Mustafa. *el-İzah fi ulûmi ve mustalahi'l-hadis*. Dimeşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1999.
- Sehmî, Hamza b. Yusuf Ebu'l-Kâsım el-Cürcânî. *Târîhu Cürcân*. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1981.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ. *Muhtelifü'r-rivaye*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. b.y.: y.y., 1964.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *Savnu'l-mantık*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şabân, Zekiyyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kafi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *Müsnedü's-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.s.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *Mu'cemu'l-kebir*. Musul: Mektebetü'l-'Ulûm, 1983.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Müşkili'l-âsâr*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415.
- Tekineş, Ayhan. *Hadisleri Anlama Problemi*. İstanbul: Işık Yayınları, 2002.
- Temiz, Rabia Zahide. "İbn Huzeyme'nin 'Kitabu't-Tevhîd' Adlı Eseri Çerçevesinde Allah'ın Vech Sıfatı ile İlgili Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015), 112-139.
- Temiz, Rabia Zahide. *İbn Huzeyme'nin Kitâbu't-Tevhîd Adlı Eseri ve Hadis İlmi Açısından Değeri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Tünüsü, Hâdî Rüşû. *Muhtelifü'l-hadis ve cuhûdü'l-muhaddisîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009.

- Türkmen, Sabri. "İbn Fûrek'in 'Müşkilü'l-Hadis ve Beyânuh' Adlı Eserinde Müteşâbih ve Te'vili". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (2017), 53-69.
- Üzüm, İlyas. "Mücessime". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/449-450. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Eş'ariyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/447-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- \_\_\_\_\_. *İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti: Ahmet b. Hanbel, İbn Fûrek, Kâdi Beydavî*. Ankara: Kültür Yayınları, 1989.
- Yurdagür, Metin. "Haberî Sıfatları Anlamada Metod". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 249-264.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-'Ubr fî haberi ğubr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Târîhu'l-islâm ve vefeyâtu meşâhir ve'l-a'lâm*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-islami, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Tezkiretü'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.

# A Refutation to Ahl al-Hadith at the Point of Explanation of Mushkil al-Hadith and Khabari Adjectives

Osman AYDIN\*

## Extended Abstract

Considering that the first verses of the Qur'an revealed a creative imagination from the abstract to the concrete, it is essential to define the adjectives salbi correctly for a sound understanding of the image above. In this context, there are some verses and narrations that do not comply with the principle of tanzih. The adjectives that do not seem to belong to Allah at first glance are called khabari adjectives. In general, four methods have been followed to explain news adjectives. These; tawakkuf, which does not attempt any interpretation; tashbih and taksim, which considers khabari adjectives directly with their bodily and human meanings, Cad b. Dirham, the nefy method, which came to the fore for the first time, states that such attributes cannot be given to God, and lastly, isbat and ta'wil methods try to explain their meanings.

Many different concepts are used to express the contradictions seen among the hadiths. One of them is mushkil. Mushkil as a term has not been defined in the works of the first period. In the following process, it can be said that it has become a term that has different meanings for each branch of science. The contradictory situations among the verses have taken this name from tafsir scholars. Also, in fiqh; It has been described in words that can have various meanings. When we look at the subject in terms of interpretation of contradictory narrative texts, at first; Although it is generally defined to cover every word with a closed or contradictory meaning, a conceptual unity has not been achieved in the ongoing process. Because while some ulama consider the concepts of mukhtalif and mushkil to be synonymous, others have devoted it to the apparent contradiction between hadiths. Some scholars have chosen the term mushkil to contradict hadiths with other evidence.

When we look at the methods of proofing the methods above and the arguments used by scholars, it is noteworthy that sometimes there are preferences open to different interpretations. This can sometimes reach levels that can lead to biased or misinterpretations. In the study, the criticisms of Ibn Furak, who is considered one of the important names of the "ta'wil" method, to Ibn Khuzaymah, who adopted the "tawakkuf" method, were discussed. In addition, the background of the criticisms above is emphasized. The reason for choosing such a topic is to see the position of the problem of the objectivity of criticism in the interpretation of newsworthy attributes. The reason for limiting the subject with these two names is that the issue of adjectives falls within the boundaries of the science of "Mushkil al-hadith" and both scholars are accepted as an authority in this field. A comparative method

\* Asst. Prof., Hitit University, Faculty Of Theology, Department Of Hadith, Çorum, Turkey, [osmanaydin@gmail.com](mailto:osmanaydin@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0003-0413-1799>.

compares Ibn Furak's explanations that directly target his interlocutor with Ibn Khuzaymah's explanations.

Ibn Furak does not see Ibn Khuzaymah as an opponent in the scientific sense, and some of his criticisms seem very consistent. However, the nature of some criticisms is open to different opinions. It can be thought that Ibn Huzeyme, who lived before him, tried to respond in the same way to his harsh and ruthless criticisms of his opponents. In this context, Ibn Furak; was able to base his information without providing it entirely on his criticisms. He sometimes tried to simplify the interpretations of the interlocutor by going beyond the logic of scientific criticism. However, it has been noticed that sometimes he ignores the materials that can answer his arguments. In the same way, it is also common for him to make explanations as if they did not exist where the correct use of the points he criticizes. Extending the unclear determinations of Ibn Khuzaymah on an issue to general, he did not refer to his scholarly work in the issue above. These show that Ibn Furak's intellectual and sectarian feelings sometimes precede his scientific view. From this point of view, it is necessary to read the approaches of these two schools regarding the news adjectives in particular and the contradictory narrations in every branch in general correctly. Likewise, it is imperative to determine the different motives under the mutual criticisms on these issues to obtain a healthy result.

**Keywords:** Hadith, İbn Furak, İbn Khuzaymah, khabari adjectives, Mushkil al-Hadith.



# ECELİN DEĞİŞKENLİĞİ DÜŞÜNCESİNİN NASLARDAKİ REFERANSLARI

Nezir MAVİŞ\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 7 Aralık 2021, **Kabul Tarihi:** 7 Şubat 2022, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2022, **Atıf:** Maviş, Nezir. "Ecelin Değişkenliği Düşüncesinin Naslardaki Referansları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022): 455-482.

<https://doi.org/10.33415/daad.1033358>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 7 December 2021, **Accepted:** 7 February 2022, **Published:** 31 March 2022, **Cite as:** Maviş, Nezir. "The Traces of the Death's Variability Idea in the Verses". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/1 (March 2022): 455-482.

<https://doi.org/10.33415/daad.1033358>



## Öz

İnsan ecelinin mahiyeti tartışılmalı bir konu olmuştur. Yoksulluk, hastalık, kazâ ve savaş gibi arızî durumların insanın yaşamına olumsuz yansıdığı; sağlık, huzur ve refahın ise olumlu yansıdığı bilinmektedir. İnsanın yaşama süresinin sünnetullah kapsamındaki biyolojik, toplumsal ve diğer yasa ve şartlarla kuşatılması, yaşlılık dönemine kadar yaşamada tercih ve etkisinin bulunduğunu düşündürmekte, bu da bireyin kaderci anlayıştan sıyrılarak kendisinin ve başkalarının yaşamını koruma bilincini pekiştirmektedir. Bu durum, ecele ilişkin ilahi takdirin her insanın yaşayacağı değişmez bir süre mi yoksa insana belli bir yaşama kapasitesi mi belirlediği ve bunlardan ikincisinin ilahi ilimde değişim anlamına gelip gelmediği sorularını gündeme getirmektedir. Makalemizin amacı, bu sorulara naslar temelinde cevap aramaktır. Bunu yaparken konuyla ilgili örnek nasların yorumları üzerinde durulacak, müfessirlerin bu nasları nasıl yorumladıkları irdelenecek, gerektiği yerlerde Mu'tezilî ve Sünnî görüşlere başvurulacaktır. Böylece ecelin değişmezliği ve değişkenliği görüşlerinden hangisinin naslarla, insan özgürlük ve sorumluluğuyla ve eceli sınırlayan sünnetullah kapsamındaki yasalarla uyum halinde olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

\* Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı. Ph.D., Muğla, Türkiye, [nezirmavis@mu.edu.tr](mailto:nezirmavis@mu.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0001-9762-9849>.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, nas, ecel, takdîm, te'hir.

### The Traces of The Death's Variability Idea in the Verses

#### Abstract

The nature of human death has been a controversial issue. Poverty, illness, accident, and war are reflected in people's lives negatively; It is known that health, peace and well-being reflect positively. The fact that man's life span is surrounded by biological, social and other laws and conditions within the scope of sunnah makes us think that he has a choice and effect on living until old age, and this reinforces the consciousness of protecting the life of himself and others by getting rid of the fatalistic understanding of the individual. This situation raises the questions of whether the divine providence regarding death determines an unchanging period for every human being or a specific capacity to live and whether the latter means a change in religious science. The purpose of our article is to seek answers to these questions based on the texts. While doing this, the interpretations of good verses on the subject will be emphasized how the commentators interpret these verses will be examined, and Mu'tazilite and Sunni views will be consulted when necessary. Thus, it will be tried to determine which of the views of the immutability and variability of the time is in harmony with the scriptures, human freedom and responsibility, and the laws within the scope of sunnatullah that limit the time.

456 | db **Keywords:** Kalâm, verse, death, procrastination, delay.

#### Giriş

Allah, canlı ve cansızlar için bir varoluş süresi takdir etmiştir. İnsanlardan bir kısmı doğal bir şekilde yaşlandıktan sonra ölürlen diğer bir kısmı erken yaşlarda savaş, hastalık, trafik kazası ve doğal afet gibi arızî bir sebeple yaşamını yitirebilmektedir. İnsanın yaşamının bu sebeplerle kesintiye uğrayabilmesi, onun için önceden takdir edilen ecelin/sürenin değişken olduğunu düşündürmektedir.

Erken dönemlerden itibaren tartışılacağı bu mesele ilmîlikten ziyade mezhebî sâiklerle şekillenmiştir. Konuya insan özgürlük ve sorumluluğu açısından bakan Mu'tezile'ye mensup bazı âlimler, yaşamın bazı şartlarla kuşatıldığından hareketle, bu hususla ilgili nasları akıl ve sünnetullah ışığında te'vil ederek insan ecelinin/yaşama süresi ya da kapasitesinin değişken olduğunu savunmuşlardır. Buna karşı insan fiillerini de kapsayacak şekilde her şeyi ilahi takdir daire-sine sokan Sünnî ekolün temel fırkalarından *cebr-i mutavassıt* diye nitelenen Eş'arîlik düşüncesine mensup âlimlerin çoğunluğu, insanın yaşama süresini/kapasitesini önceden ilahi takdirle belirlenen, değişmez bir zaman dilimi şeklinde görmüşlerdir.

Ecelin değişkenliği düşüncesinin naslardan referans alıp almadığını ortaya koymayı amaçlayan bu makalede ayet ve hadislerin yanında, konuyla ilgili Sünnî ve Mu'tezilî yorumlara da yer verilmekte-

dir. Bu amaçla, önceden takdir edilen ecelin arızî durumlardan etkilenip etkilenmediği; ecelin, arızî nedenlerle ölen insanın ömrünün son haddine ulaşmadan hayatını yarıda kesen bir yaşama kapasitesi mi yoksa ezeli takdirle belirlenmiş sabit, cebrî, zamansal bir limit mi ifade ettiği ve şayet ecel değişken bir yaşama kapasitesi ise bunun Allah'ın ilim ve takdirinde değişim anlamına gelip gelmediği sorularına cevap aranmaktadır.

### 1. Kur'ân Ayetlerinde Ecelin Değişkenliği

Ecel kelimesi bir şey için konulmuş süre; bir borcun ödenme vakti, kadının iddet süresi, insanın yaşam süresi ve ölüm vakti gibi anlamlara gelmektedir.<sup>1</sup> Ayetlerde ecel sözlük anlamına uygun şekilde; borcun ödenme zamanı (el-Bakara, 2/282) mevt/ölüm (el-A'râf, 6/34), belirli ve geçerli süre (el-Kasas, 28/28), kâfirlerin helâkı (el-A'râf, 6/185), boşanan kadının iddet/bekleme süresi (el-Bakara, 2/231), azap ve müeyyide (Nûh, 71/4) manalarında kullanılmıştır.<sup>2</sup>

Ayetlerde ecelin, bir şeyin varlığının/yaşamının idame ettirileceği süre ve bu sürenin sonu/bitimi anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bu sürenin maksimum düzeyde kullanıp kullanılmamada insanın etkisinin bulunmadığını söyleyen ecelin değişmezliği düşüncesinin buna delil getirdiği nasların başında, "*Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler.*"<sup>3</sup> meâlindeki *وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْجِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَأْجِدُونَ* ayeti gelmektedir. Buradaki ecel kelimesinin elçi olarak anlaşıldığını, buna göre ayetin; kendilerine Allah'ın elçisi geldiğinde onu yalanlayan ümmetlerin helâke uğrayacağı anlamını ifade ettiğini belirten Mâtürîdî (ö. 333/9447), ayrıca ayetin ümmetin bir ecelinin bulunduğu şeklinde anlaşıldığını da söylemektedir.<sup>4</sup>

Eceli, önceden belirlenmiş sürenin bitimini belirten muvakkat/geçici vakit diye açıklayan Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), yu-

<sup>1</sup> Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l- Kur'ân* (b.y.: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.), 13; Muhammed Abdür-raûf b. Münâvî, *et-Tavkîf 'alâ mühimmâti't-te'ârîf*, thk. Abdülhamit Salih Hamdan (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1990), 39; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh*, thk. Muhammed Muhamed Tâmir (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1430/2009), 26.

<sup>2</sup> Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *Beşâirü zevi't-temyiz fi leîâifi'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: y.y. 1996), 2/108. el-A'râf, 6/34.

<sup>3</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân - Te'vilâtü Ehli's-sünne-*, thk. Fâtuma Yûsuf Eshamî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirün, ts.), 3/393-394; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi'li-aḥkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısıryye, 1353/1935), 2/226.

karıdaki ayette geçen ecel kelimesine dair farklı yorumları aktarmıştır. İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Mukâtil b. Süleymân'dan (ö. 150/767) gelen yorumda; Allah'ın, elçilerini yalanlayan her ümmete bir mühlet verdiği ve azabı hak ettikleri o an gelmeden onlara azap etmediği fakat vakit girince de mutlaka azabını gönderdiği belirtilmektedir. Bir diğer yorum ise insanın değişmez bir ecelinin bulunduğu ve vakit girince ölümünde takdim/erkene alma ya da te'hirin/ertelemenin söz konusu olmadığı şeklindedir. Bunlardan ilkinin evlâ gören Râzî'ye göre, Allah'ın burada insandan değil de ümmetten söz etmesi ve vâid konusunda ümmeti zikretmesinin daha baskın olması bunun teyididir. Fakat bu yorumun da her bir ümmete azap indirilmesine dair belirli bir vaktin olmasını gerektirmesi ve bunun ümmet-i Muhammed için geçerli olmaması için böyle olmadığını göstermektedir. Yine ikinci görüşe göre ayete anlam verildiğinde her insanın takdim ve te'hir edilmeyen bir ecelinin bulunduğu, dolayısıyla maktulün eceliyle öldüğü ve Allah'ın bu eceli takdim ve te'hire güç yetiremediği söylenmiş olur ki bu da O'nu kâdir ve muhtar bir ilah olmaktan çıkarmak demektir.<sup>5</sup>

458 | db

el-A'râf, 34. ayetindeki ecel kelimesini tefsir ederken *sünnetullah* gereğince her ümmete, iman etmeleri için bir süre tanıdığını hatırlatan Muhammed et-Tâhir b. Âşûr'a (ö. 3879-1973) göre buradaki ecel; şayet müşrikler ilahi mesajı inkâr ederlerse onlara gelecek azap anlamındadır. Ayetteki ecel lafzı azap için belirtilen süreyi ifade ettiğinden azap yerine kullanılmıştır ve müşriklerin azaba uğratılması için takdir edilen sürenin bitimini ifade etmektedir. Buna göre ayetteki ecelin; (I) imhâl/verilmiş süre, (II) bu sürenin bitimi şeklinde iki farklı zamanı ifade ettiği ve sürenin bitiminde kullanıldığı ya da ertelendiğinde şüphe bulunmamaktadır. Kur'ân'da bu iki kullanım da yaygındır. "Bu iki süreden hangisini doldurursam doldurayım, bana haksızlık yok"<sup>6</sup> meâlindeki *لَمَّا الْأَجَلَيْنِ فَصَيَّبَتْ فَلَا عُذْوَانَ عَلَيَّ* ayeti bu kullanımlardan ikincisine, "(Ey rabbimiz!)...bize verdiğin sürenin sonuna ulaştık."<sup>7</sup> meâlindeki *وَبَلَّغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَلْتَنَا لَنَا* ayeti ise ilk kullanım olan ecele ve bu ecel içerisinde belli bir fiil için önceden belirlenmiş vakit anlamın-

<sup>5</sup> Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Tefsîrü Fahrî'r-Râzî -el-Müştehir bi't-Tefsîri'l-kebir ve Mefâtihi'l-ğayb-* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981), 14/72.

<sup>6</sup> el-Kasas, 28/28.

<sup>7</sup> el-En'âm, 6/128



daki ikinci kullanıma örnektir.<sup>8</sup> Müfessirler bu ayette geçen ecele ölüm ve kıyamet günü anlamlarını vermişlerdir.<sup>9</sup>

el-A'râf, 34. ayetinde geçen ecel kelimesini etraflıca değerlendiren Râzî ve İbn Âşûr'un buradaki eceli insanın yaşama kapasitesine ilişkin değişken bir süre şeklinde tefsir ettikleri ve bunu Allah'ın kudretinin göstergesi olarak değerlendirdikleri görülmektedir. Bu ayet bağlamında ecelin değişkenliği; ilahi mesajı inkârda direten Hz. Yûnus'un kavmi için Allah'ın, şayet iman etmezlerse onlara helâk edici bir azap indireceğini bildirmesindeki gibi celin şarta bağlı süre olmasıdır. Kur'ân, kavminin kendisine iman etmediği Hz. Yûnus'un öfkelenerek onlardan ayrılıp<sup>10</sup> bir gemiyle uzaklaştığını,<sup>11</sup> balıkla yaşadığı malum serencamından<sup>12</sup> sonra, duâsı kabul edilerek sahil-i selâmete çıkarıldığını,<sup>13</sup> geri döndüğünde kavminin pişman olup iman etmeleriyle başlarına geleceği haber verilen azaptan kurtulup bir süre daha nimetlerden faydalandırıldıklarını, "*Nitekim onlar iman edince dünya hayatındaki zillet azabını üstlerinden kaldırmış ve kendilerine belirli bir süreye kadar yaşama imkânı vermiştik*"<sup>14</sup> meâlindeki اٰمَنُوۡا كَشَفْنَا عَنْهُمۡ عَذَابَ الْجَزِيۡمِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنٰهُمْ اِلٰى حِيۡنٍ ayetiyle dile getirmektedir.

db | 459

el-Kasas, 28. ayette geçen ecel kelimesi önceden belirlenmiş, kesin ve muallak iki ayrı süre anlamında kullanılmıştır. Bu ifade Hz. Mûsâ'nın, sekiz yıl çalışması ve eğer isterse süreyi on yıla tamamlaması karşılığında kızlarından birini kendisiyle evlendireceğini söyleyen Hz. Şuâyb'a verdiği cevaptır. İbn Âşûr'un buradaki ecel kelimesini önceden belirlenmiş muvakkat bir süre ve bu süre kapsamında yapılacak belirli fiil şeklinde, değişken bir zaman dilimi olarak yorumladığından söz etmiştik. Buradaki ecelin bir sözleşme konusu olması, onun sözlük anlam bakımından insan eceliyle kıyaslanmasına engel değildir. Bu kıyasta şöyle söylenebilir: Allah, insan için anne rahminden dünyaya, oradan da ahirete yol alan bir ömür/*ecel-i müsemme* belirlemiş ve onu kesintiye uğratabilen arızlarla kuşatmıştır. Dolayı-

<sup>8</sup> Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Âşûr et-Tünisî, *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tünisiyye, 1984), 8/103-104.

<sup>9</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/175; Taberî, *Tefsîr*, 3/348; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Seleme (Riyad: Dârun Tayyibe, 1418/1997), 3/339.

<sup>10</sup> el-Enbiyâ, 21/87.

<sup>11</sup> es-Sâffât, 37/140.

<sup>12</sup> es-Sâffât, 37/141-142.

<sup>13</sup> el-Kalem, 68/49.

<sup>14</sup> Yûnus 10/98.

sıyla insan bu değişken süre içerisinde deprem, sel, fırtına gibi ilahi takdire dayanan musibetlerin yanında; hatalı davranmak, yanlış zamanda ve yerde bulunmak gibi arızî sebeplerle de hayatını kaybedebilmektedir. Zira Allah, وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُمْ أَيْدِيَكُمْ “Başınıza gelen her musibet kendi yapıp ettikleriniz yüzündendir.”<sup>15</sup> buyurarak zahiren insanların dahli yokmuş gibi görünen doğal afetlerin de onların yaptıklarının bir sonucu olduğunu beyan etmektedir.

Yukarıdaki ayette geçen musibet insanın yaptığı maddî hatalar ya da çoraklık, kıtlık, düşmanın galip gelmesi gibi kendisinden kaynaklanmayan ve tüm canlıları kapsayan umumî durumları içermektedir. Musibetler insanlar için birer uyarı ve öğüt olduğu gibi yaptıkları kötülükler için de kefâret olup Allah'ın hikmeti gereğince çocuklar ve iyiler için ahirette bir karşılığa dönüşecektir. Yaptıkları kötülükler yüzünden insanlara musibetlerin isabet etmesi caizdir. Dolayısıyla böyle bir durumla karşılaşanların kendi nefsinin muaheze edip tevbe ve istiğfârda bulunmaları lazımdır.<sup>16</sup>

460 | db

eş-Şûrâ, 30. ayette insanın başına gelen musibetlerin, yapıp ettiklerinin neticesi olduğu belirtilirken gerek evrendeki fiziksel ve sosyal yasaları görmezden gelmeleri ve gerekli önlemleri almamaları, gerekse Allah'a isyan olan davranışlarda bulunmaları sebebiyle dünyada karşılaştıkları sıkıntı, acı ve felâketlerin kendi kusurlarının bir sonucu olduğuna dikkat etmeleri istenmektedir.<sup>17</sup>

el-Kasas, 28 ve eş-Şûrâ, 30. ayetlerine ilişkin yukarıdaki yorumlar, ecelin değişkenliğini ortaya koymaktadır. İnsanın bir cana kıymak gibi doğrudan kendisinin sebep olduğu ölümlerin yanında, kendisiyle doğrudan ilişkili olmayan ve birçok insanın ölümüne yol açan musibetlerde de dolaylı bir tesirinin bulunması, her iki durumda gerçekleşen ecelerde insanın bir role sahip ve bundan sorumlu olduğunu göstermektedir.

“Ki Allah bir kısım günahlarınızı bağışlasın ve size belirli bir vadeye kadar süre tanısin.”<sup>18</sup> meâlindeki يَعِزُّ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُخَفِّضُكُمْ إِلَىٰ آجَلٍ مُّسَمًّى ayeti de ecelin değişkenliğini açıkça göstermektedir. Ebû Cafer et-Taberî (ö. 310/923), Allah günahlarınızı bağışlasın, sizi suda boğulmak ya da başka şekilde bir azapla helâk etmeyip ecellerinizi ertele-

<sup>15</sup> eş-Şûrâ, 42/30.

<sup>16</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/408.

<sup>17</sup> Hayreddin Karaman ve dğrl., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (<http://www.insanveislam.org/FileUpload/ep813891/File/kuran-yolu.pdf>), 4/752.

<sup>18</sup> Nüh, 71/4.

sin anlamını verdiği bu ayetin; şayet Allah'a itaat eder ve O'na taparsanız, *Ümmü'l-kitap*'ta yazmış olduğu süreye kadar ecelinizi ertelesin diye anlaşıldığını belirtmiştir.<sup>19</sup> Ebû Abdullah el-Kurtubî (ö. 671/1273) ise İbn Abbâs'ın, "...size belli bir vadeye kadar süre tanısin." ifadesini, ömürlerinizi ertelesin/uzatsın diye tefsir ettiğini aktarmaktadır. Bunu Allah'ın, insanları yaratmadan önce şayet iman ederlerse ömürlerini bereketlendireceğini, iman etmezlerse uğratılacakları azabı çabuklaştıracağını yazmıştır diye açıklayan müfessir, ayetle ilgili farklı yorumlara da yer vermektedir. Bunlardan Mukâtil b. Süleymân'ın yorumuna göre söz konusu ifade; ecelleri gelinceye kadar Allah'ın onlara sağlık ve afiyet vermesi, onları kıtlık ve sıkıntıya uğratmaması; Ebû İshâk ez-Zeccâc'a (ö. 311/923) göre ise Allah'ın insanlara yönelik azabını ertelemesi, böylece onların azap ile yok edilenler gibi ölmemeleri anlamındadır.<sup>20</sup> Aynı ifadeyi dünyevî hayra yönelik ilahi bir vaat olarak değerlendiren İbn Âşûr'a göre bu hayır uzun ömürdür. Arız ve kederle iç içe yaşayan insanın bekâ isteği onun karakteristik özelliklerindedir. Bu, insanın türünü devam ettirmeye gayret etmesi için Allah tarafından cibilliyetine konulan bir kanundur. Ayette geçen te'hir kelimesi, bir şeyin ecelini uzatma ve genişletme, ecel-i müsemmâ ise Allah'ın insanlar için önceden takdir ettiği belirli süre anlamındadır ki hadiste de meleğin, anne rahmindeki cenine ruh üflendiğinde yazdığı belirtilen ecel<sup>21</sup> işte budur.<sup>22</sup>

Nûh, 4. ayette Allah, Nûh kavminin her bir ferdiyi, iman etmeleri şartıyla önceden mukadder ecel-i müsemmâya, yani ömürlerini onlar için takdir ettiği yaşama süresinin üst limitine ulaştıracağını ve ölümlerini bu sürenin sonunda yaratacağını, aksi halde ise onları azapla yok edeceğini söylemektedir. Her iki durum da insan ecelinin ilahi takdirle belirlendiğini fakat bu sürenin hangi noktada biteceğinin bazı şartlarla kayıtlı olduğunu göstermektedir.

Müfessirler, "*Sonra ölüm zamanını (ecel) takdir eden ancak O'dur. O'nun katında bir ecel daha vardır.*"<sup>23</sup> meâlindeki *تَمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ* ayetinin tefsirinde buradaki ecel kelimelerinin ilkinin dünya hayatıyla, ikincisinin ise ahiret ya da kabir hayatıyla ilgili olduğunu

<sup>19</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Tefsîrî 'l-Taberî - min Kitâbihi Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an-*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Kahire: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1422/2001), 23/290.

<sup>20</sup> Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'an*, 18/299.

<sup>21</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Şahîh* (Dimaşk-Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1423/2002), "Kader", 1.

<sup>22</sup> İbn Âşûr, *Tefsîr*, 29/189.

<sup>23</sup> el-En'âm, 6/2.

veya uyku-ölüm benzerliğinden söz eden ez-Zümer, 42. ayetinin delaletiyle bu ecellerden ilkinin uykuya, ikincisinin ise ölüme karşılık geldiğini söylemişlerdir.<sup>24</sup> Her iki ecelin de ölüme ilgili olduğunu söyleyenler ise kimi insanların kılıçla öldürülmek, ateşte yanmak, suda boğulmak gibi muvafık olmayan her türlü arızlar nedeniyle hayatlarını kaybetmelerini ayetteki ilk ecel, sağlığını koruyarak ve söz konusu arızlardan korunarak doğal yaşam süresini tükettikten sonra ölmelerini ise ikinci ecel diye tefsir etmiş ve “Musibet okunun ıskala-dığı kişiyi ölüm oku ıskalamaz.” sözünün buna işaret ettiğini söylemişlerdir. (I) İnsanın sağlıklı/genç iken ölmesi (II) Allah’ın kendisi için takdir ettiği yaşama süresinin son sınırı olan haddü’l-hereme eriştikten sonra ölmesi şeklinde iki tür ecelinin bulunduğu ve وَمِنْكُمْ مَنْ يَتُوفَىٰ وَ مِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمْرِ *“İçinizden kimi erken vefat ettirilirken kimi de ömrün en düşkün çağına eriştirilir.”*<sup>25</sup> ayetinin buna işaret ettiği, ecel-i müsemmâ konusunda yapılan yorumlar arasındadır.<sup>26</sup>

el-En‘âm, 2. ayetinin, insanın iki ecelinin bulunduğuna işaret ettiğini belirten Râzî, yukarıda aktarılan yorumları verdikten sonra, İslâm filozoflarının *ecel-i tabiî* ve *ecel-i ihtiramî* şeklinde iki ecel bulunduğuna dair görüşlerinden söz etmektedir.<sup>27</sup> İslâm filozofları bu görüşleriyle ayeti Râzî gibi anlamışlardır.<sup>28</sup> Canlılar için ecel-i müsemmâ/ecel-i tabiî ve mevt-i ihtiramî/ecel-i ihtiramî şeklinde iki tür ölüm bulunduğunu söyleyen İslâm filozofları, bunlardan ilkinin insan bedeninin zorunlu sebeplerle rutubet ve hararetini kaybetmesi (biyolojik ölüm), ikincisini ise afet ve hastalık gibi arızî nedenlerle gerçekleşen ölüm diye açıklamışlardır. Olaya öldürme fiili bazında bakan Ehl-i sünnet’e göre ise maktul eceliyle ölmüştür ve bu ölüm Allah’ın fiili iledir. Mukadder olan bu ecelin takdim ya da te’hiri söz konusu değildir. Zira Allah, *“Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler.”*<sup>29</sup> buyurmuştur. Maktulün ölümünün katilin fiilinden tevellüd ettiğini, dolayısıyla katil fiilinin Allah’a değil, katile ait olduğunu belirten Bağdat Mu‘tezilesi

<sup>24</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, 2/96; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/239; Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârîzmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki’t-tenzîl ve ‘uyûnü’l-ekâvîl fi vü-cûhi’t-te’vil* (Beyrut: Dârü’l-Mârifet, 1430/2009), 319; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 13; İbn Âşûr, *Tefsîr*, 7/129-130.

<sup>25</sup> el-Hacc, 22/5.

<sup>26</sup> Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 13.

<sup>27</sup> Râzî, *Tefsîr*, 12/161-162.

<sup>28</sup> Zeynüddin Mer’î b. Yûsuf b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kermî, *İrşâdü zevi’l-‘irfân limâ li’l-‘umr mine’z-ziyâde ve’n-noksân*- thk. Meşhûr Hasan Mahmûd Salmân (Amman: Dârü Ammâr, ts.), 46.

<sup>29</sup> el-A’râf, 7/34.

ise maktulün öldürülmemesi halinde Allah'ın kendisi için önceden takdir ettiği yaşama süresini (ecel-i müsemma) tamamlayacağı görülmüştür. Onlara göre katil maktulün ecelini takdim ederek değiştirmiştir. Bağdat Mu'tezilesi'nden olan Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî (ö. 319/931) hariç kelâmcılara göre ecel birdir, değişmez. Maktulün katil ve ölüm diye iki ecelinin olduğunu düşünen Ka'bî, şayet maktul öldürülmemiş olsa eceli olan ölüm anına kadar yaşayacağını söylemiştir. Eş'arîlik'te ölüm ecele takdim edilmezken, Mu'tezile'de edilmektedir.<sup>30</sup>

Râzî ve İbn Âşûr gibi Sünnî mütekellim ve müfessirler, İslâm filozofları ve Bağdat Mu'tezilesi'nden bazı âlimlerin ecel anlayışında birleştikleri görülmektedir. Bu birleşime Şi'âyı da dâhil etmek gerekmektedir. Şiî mütekellim ve muhaddis Şeyh es-Sadûk (ö. 381/991) ve öğrencisi Şeyh el-Müfid (ö. 413/1022), Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleynî'nin (ö. 329/941) *el-Kâfi* adlı hadis külliyyatında geçen ecel konulu rivayetlerden<sup>31</sup> hareketle kendisinde ziyadelik ve noksanlık olabilen *gayr-ı mahtûm*/şartlı ve *mahtûm*/kesin diye iki tür ilahi takdir bulunduğunu söylemişlerdir. Şartlı takdir düşüncesini Allah'ın insanlar hakkında önceden verdiği hükmünü, onların davranışlarındaki olumlu veya olumsuz fiilleri nedeniyle sonradan değiştirmesi şeklinde açıklayan Şeyh es-Sadûk'a göre Allah, rahmet bağıyla andığı kulunun ömrünü artırmakta, rahmetini kesme bağıyla andığı kulunun ömrünü ise kısaltmaktadır. Kul zina etse rızkını ve ömrünü kısaltmakta, iffetli olsa arttırmaktadır. Allah'ın şartlı olarak takdir ettiği bu durumlar birer *bedâ*<sup>32</sup> örneğidir.<sup>33</sup> Şeyh el-Müfid, şartlı tak-

<sup>30</sup> Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsû'atü keşşâfi ıstılahâtü'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahrûc, trc. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirûn, 1996), 103.

<sup>31</sup> bk. Muhammed b. Ya'kûb Kuleynî, *el-Kâfi*, thk. Muhammed Câfer Şemsüddin (Beyrut: Dârü't-Teâ'ruf li'l-Matbûât, 1411/1990), 1/197.

<sup>32</sup> Bedâ kelimesi, kişi için önceden var olmayan yeni bir re'yin ortaya çıkması anlamındaki "hudûsu'r-re'y" anlamına gelmektedir (Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim b. Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* [Beyrut: Dârü Sâdır], 14, 65-66; Mahmûd Muhammed et-Tanahî, *Esrâri'l-luğa -fi'l-kitâb ve's-sünne-* [Mekke: Dârü'l-Feth, 2008], 65-66; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevzâ Ahmed Zümerli [Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1415/1995], 2/142). Bedâ'nın terim anlamı ise Allah'ın takdir ettiği bir konuda daha önce kendisine gizli olan bir hususun açığa çıkmasıdır (Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Mü'cemü't-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşevî [Kahire: Dârü'l-Fadîle, 1357/1938], 39). Sünnî müellifler, Allah'ın ilim ve takdirinde değişim anlamına geldiğini ileri sürerek bedâ düşüncesini şiddetle eleştirmişlerdir. Şiâ ise bedâ'nın Allah'ın takdirinde değişim anlamına gelmediğini vurgulamakta ve onu nesh ile özdeşleştirmektedir (bk. Ebü Câfer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Bâbeveyh el-Kummî eş-Şeyh es-Sadûk, *Kitâbü'l-İ'tikâdât*, thk. Müessesetü'l-İmam el-Hâdî [Kum: Peyâm-i İmam Hâdî, 1433/1971], 10; Ebü Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nûmân el-Bağdâdî eş-Şeyh el-Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, thk. Şeyh İbrahim el-Ensârî [Kum: el-Mu'temerü'l-Âlemi li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413/1992], 79-80; Ali b. el-Hüseyn el-

dire ilişkin düşüncesine insan için iki ecelden söz eden el-En‘âm, 2. ayet ile bolluk ve bereketi iman şartına bağlayan, وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ “O (peygamberlerin gönderildiği) ülkelerin halkı inansalar ve (günâhtan) sakınsalardı, elbette onların üstüne gökten ve yerden nice bereket kapıları açardık.”<sup>34</sup> ayetlerini delil getirmektedir.<sup>35</sup>

el-En‘âm, 2. ayetindeki ilk ecel, insan türü için azami ömür süresini kapsayan genel ecel, ikincisi ise bu çerçevedeki şartlı ecel, yani kanun ve alternatifler ile kuşatılmış ecel anlamındadır. Kur‘ân’ın diğer ayetlerinde de aynı anlayış teyit edilmektedir. İlk ecel, türe ait takdir edilmiş yaşam süresiyle, ikincisi ise tayin edilmemiş olan tekil ölümlere ilişkindir. Yani iki ecel de insanın dünyadaki yaşamıyla ilgilidir.<sup>36</sup>

Ecel kelimesinin daha çok hayatın sonu/ölüm anı diye görülmesi, ecel-i kazâ ve ecel-i tabîî kavramlarının yanlış anlaşılmasına yol açmıştır. Gerçekte ecelin sözlük anlamı yanlış anlaşılmaya müsait değildir. İnsan ya doğal yoldan ya da herhangi bir arızî bir sebepten ölebilir. Ecel tek olunca öldürülen de eceliyle ölmüştür. Ancak, sebep olan şartların bertaraf edilmesiyle ölüm gerçekleşmeyebilir. Yani öldürme, katilin Allah’ın emrini çiğneyip iradesini yanlış kullanmasıyla yapılmış fiildir. Öyleyse, “Maktul de eceliyle ölmüştür.” ifadesi, “öldürülmeseydi yaşardı” ihtimalini de içermektedir. Bazı Sünnî âlimlerin yanında, el-Kâdî Abdülcabbâr (ö. 415/1025) gibi âlimler de bu konuda bir kesinlik bulunmadığını belirtmişlerdir. Çünkü ayetlerde belirtildiği üzere, takdir edilen husus ölümdür. Ölüm şekli ise (maktul olayında) insanın irade ve davranışlarıyla ilgilidir. Aksi halde tedbir almak, emir ve yasaklara uymak anlamını yitirmektedir.<sup>37</sup>

İnsan için takdir edilen potansiyel yaşama süresi, onun fizyolojik yapısına konulmuş, şartlı önermelerle düzenlenmiş bir süredir. Vücudunu, çevresini ve yapısını koruyabilen, bu sürenin bitimine ulaş-

Müsevî eş-Şerîf el-Murtazâ, *Tefsîru ‘ş-Şerîf el- Murtazâ -Nefâisü ‘t-te ‘vil-* thk. Müctebâ Ahmed el-Müsevî [Beyrut: Mektebetü ‘l-‘Elemî li‘l-Matbûât, 2008], 1/176.

<sup>33</sup> Şeyh es-Sadûk, *Kitâbü ‘l-‘İtikâdât*, 10.

<sup>34</sup> el-A ‘râf, 7/96.

<sup>35</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nûmân el-Bağdâdî eş-Şeyh el-Müfid, *Tašhîhü ‘l-‘İtikâdâtü ‘l-‘İmâmîyye*, thk. Hüseyin Dergâhî (Kum: Müessesetü ‘l-‘İmam es-Sâdik, 1413/1992), 66-67.

<sup>36</sup> Namık Kemal Okumuş, *Kelâmda Ecel Problemi* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Bölümü Kelâm Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2000), 97.

<sup>37</sup> Osman Karadeniz, “Ecel ve Ömür”, *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yay. 2013), 669-670.

bilmektedir. İnsan, bedenine konulan yaşama imkânıyla sorumluluğunu yerine getirebilecek, yaptıklarının hesabını verebilecektir. Bu potansiyel süre kapsamında bireysel ölümlerin olması da Allah'ın ilim ve iradesine uygun şekilde tanzim edilmiştir. İnsanlar erzel-i ömre ulaşmak isteseler de arızî nedenler buna mâni olacaktır. İşte bu şekilde engellenen ve sonunda ölüm bulunan ecel, ecel-i müsemmâdır. İlk alan nötr bir süreci, ikincisi de şartlarla nedensel bağ kurulabilen bir alanı ifade etmektedir. Bu alandaki belirlenim de bireysel değil, "Şunu yapan, şöyle olur." şeklinde genel bir tarzda düzenlenmiştir. Allah bu alanı şart ve imkân şeklinde takdir etmiştir.<sup>38</sup>

İnsanın fiillerindeki azim ve cüzî iradeyi, fiilin Allah tarafından yaratılmasının nedeni olarak gören Sünnî kelâm ekolleri, bu fiillerin yaratılıp yaratılmamasında insana bir rol atfetmiş, bu hususta değişkenlik bulunduğunu söylemiş olmaktadır ki aynı durum ecel ya da maktulün eceli için de geçerlidir. Teftazânî'ye (ö. 792/1390) göre maktulün eceliyle ölmesinin anlamı, önceden mukadder vakitte ölmesidir. Mu'tezilenin dediği gibi, Allah onun ecelini inkıtâya uğratmamıştır. Zira Allah, kullarının ecellerini ilmi kapsamında, tereddütsüz takdir etmiş, ecelleri geldiğinde takdim ve te'hir etmeksizin ölümlerine hükmetmiştir. Sadakanın belâyı def edip ömrü uzattığını belirten rivayetler bağlamında, ömrün kısalıp uzamasını mümkün gören müellif, şayet maktul celiyle ölmekteyse o halde katilin yaratma ve kesbine dayanmayan bu fiilden sorumlu tutulamayacağını söyleyen Mu'tezile'ye cevap vermektedir. Ona göre bu hususlardan ilkinin cevabı, kul sadaka vermediğinde ömrünün kırk yıl, verdiği ise yetmiş yıl olacağını bilen Allah, onun sadaka vereceğini bilmekte ve ömrünü yetmiş yıl olarak belirlemektedir. Bu fazlalığın sadakaya nisbeti ise Allah'ın sadaka verilmediğinde o ziyadeliğin gerçekleşmeyeceğine dair ilmidir. İkinci hususa gelince katilin yaptığından sorumlu oluşu ve cezalandırılması gereği ta'abbudî bir husustur. Katil, maktulün ölümünü yaratmaz ya da kesb etmez. Onun yaptığı, Allah'ın yasakladığı ve akabinde maktulün ölümünü yarattığı bir fiili kesb etmek ve bundan sorumlu olmaktır. Maktulde ölümü yaratan Allah'tır.<sup>39</sup>

Müfessirler, "*Allah dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır; ana kitap onun katındadır.*"<sup>40</sup> meâlindeki *اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ* ayetini rızık ve ecel dâhil her şeyi kapsayan genel bir ifade olarak değer-

<sup>38</sup> Okumuş, *Kelâmda Ecel Problemi*, 97-98.

<sup>39</sup> Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftazânî, *Şerhü'l-akâid*, thk. Şeyh Ahmed Hicâzî es-Sakkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1407/1987), 64.

<sup>40</sup> er-Ra'd, 13/39.

lendirmiş; bu ayeti Allah'ın insanın rızkını, ecelini, saâdet ve şekâvetini, iman ve küfrünü artırıp eksilttiğine delil getirmişlerdir.<sup>41</sup> Râzî, bu te'vilin Câbir b. Abdullah (öl. 78/697) kanalıyla Resulullah'tan geldiğini söylemektedir.<sup>42</sup> Ecelin değişmezliğini savunanlar ise yukarıdaki ayetin umumî olmadığını belirtmiş, buradaki mahv ve isbâtı, önceki hükmün yeni bir hükümlerle nesh edilmesi diye tefsir etmişlerdir. Hâlbuki nesh, kalemin kıyamet gününe kadar olacak şeylere dair *Levh-i mahfuz*'a yazdığı malumatta bir değişimin vaki olduğunu göstermektedir ki aynı hüküm ömür için de geçerlidir.<sup>43</sup>

“*Bir canlının ömrünün uzun olması da kısa tutulması da mutlaka yazığa uygun olarak gerçekleşir.*”<sup>44</sup> meâlindeki وَمَا يُعْتَرُ مِنْ مُعْتَرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ

عُمْرَةِ إِلَّا فِي كِتَابٍ ayetinin tefsirinde Allah'ın, bir insanın ömrünü arttırma ve eksiltmeyi *Levh-i mahfûza*, “Şayet x şahıs hacceder fakat gazaya gitmezse ömrü kırk yıl, ikisini de yaparsa ömrü altmış yıl olacaktır.” tarzında yazdığını belirten Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) göre şahıs her iki fiili yaptığında altmış yıl ömür sürecek, birini yaptığında ise ömrü kırk yılı aşmayacaktır. Böylece Allah onun için takdir ettiği altmış yıldan kısmış olacaktır. Hz. Peygamber de “Sadaka vermek ve sılâ-i rahm yapmak beldeleri imar, ömürleri de uzun eder.”<sup>45</sup> sözüyle bu hususa işaret etmiştir. Yine “Ömer dua etseydi, ecelini geciktirirdi.” diyen Ka'b b. Mâlik'e (öl. 50/670) ecelde takdim ve te'hirin bulunmadığını belirten ayet hatırlatıldığında o, yukarıdaki ayeti delil getirmiştir.<sup>46</sup> Yukarıdaki ayette geçen ömür lafzından maksat, uzun ömür, eksiltmeden maksat ise kısa ömürdür. Ayetin manası, ömrü uzatılan ya da kısaltılan her kesin bilgisinin kitapta yazılı olduğudur.<sup>47</sup>

Ecele dair Kur'ân ayetleri birlikte değerlendirildiğinde insan için şartlı bir ecelin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Ecelin değişmezliğini vurgulayan ayetlerin daha çok ecel-i müsemmâ ile ilgili olduğu açıktır. Bu ayetlerdeki ecel-i müsemmâ da insanın kaderi olan ölümden başkası değildir. Fakat müfessirler, bu ayetlerdeki ecel-i müsemmâyı insanın yaşam süresinden ziyade, kıyamet diye anlamışlar-

<sup>41</sup> Ebû Bekr el-Kermî, *İrşâdü zevi'l- 'irfân*, 43.

<sup>42</sup> Râzî, *Tefsîr*, 19/25.

<sup>43</sup> Ebû Bekr el-Kermî, *İrşâdü zevi'l- 'irfân*, 53.

<sup>44</sup> el-Fâtr, 35/11.

<sup>45</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned*, thk. Şuâyb el-Arnâvut-İbrahim Zeybek (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1460/1999), 2/159.

<sup>46</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/303.

<sup>47</sup> Ebû Bekr el-Kermî, *İrşâdü zevi'l- 'irfân*, 56.



dır. Bazı ayetlerde ise insanın bu ecele te'hir edilmesi, yani belli bir süreye kadar yaşatılması gibi şartlı bir durumdan söz edilmektedir.<sup>48</sup>

Sünnî âlimler çoğunlukla ecelin önceden takdir, tayin ve tespit edildiği konusunda dayandıkları ayetlerde, ölüm vakti girdiğinde artık ecelin takdim ve te'hîrinin mümkün olmadığı noktasına vurgu yapmışlardır. Dolayısıyla ecel-i müsemmânın değişmezliği kesindir. Her insana bir yaşama süresi verilmesi imtihanın gereğidir. Konuyla ilgili ayetlerde belirtilen husus da budur. Yoksa insanın kendisini tehlikeye atmaması ve sağlığını korumasına yönelik emir ve tavsiyelerin bir anlamı kalmayacaktır. İnsan, hayatını kuşatan şartlara uyup uymamasına göre uzun ya da kısa bir hayat sürebilir. Ayetlerde<sup>49</sup> belirtildiği üzere, kimi insan doğmadan, kimisi bir süre yaşadıkdan sonra, kimisi de insanın biyolojik yapısı ve *sünnetullah* gereği ihtiyarlığın son demine vardıkdan sonra ölmektedir. Allah'ın bilgisi bu hususların tümü kuşatmıştır.<sup>50</sup>

Yaşama süresinin bitimi ve ölümün gerçekleşmesi anlamındaki ecel tektir. Şartların oluşmasıyla değişken olan yaşama süresinin herhangi bir noktasında tahakkuk eden ölüm geldiğinde yaşama haline geri dönüş imkânsızdır. Ancak bireysel ve toplumsal bazda yaşama süresinin sonlanmasına sebebiyet veren durumlardan sakınıldığı oranda geri döndürülemeyen son, ölüm ve helâk geciktirilebilmektedir. Kur'ânî naslardan referans alan bu husus Nûh, 4. ayetin devamında, *“Allah'ın belirlediği vade geldiğinde artık ertelemez.”*<sup>51</sup> şeklinde ifade edilmiştir. Kurtubî'ye göre burada, ister azapla isterse azap olmaksızın ölüm geldiğinde artık ecelin ertelenmediği ifade edilmektedir.<sup>52</sup> Taberî ise bu ayeti, Allah'ın yarattıkları için Ümmü'l-kitap'ta yazdırmış olduğu ecel geldiğinde onunla yüzleşmenin ertelenmediği anlamına geldiğini kaydetmiştir.<sup>53</sup> Ayetin öncesinde Nûh kavmi, Allah'a iman edip O'nun buyruklarına uymaya çağrılmaktadırlar. Dolayısıyla burada Hz. Nûh, “Şayet Allah'a iman etmez ve bana uymazsanız O, günahlarınızı bağışlamaz ve sizi ecel-i müsemmâya ertelemez.” diyerek belirtilen şartlara uymaları karşılığında Allah'ın onlara belirli bir vadeye kadar süre tanıyacağını, aksi halde onları bir azapla helâk edeceğini vurgulamaktadır.<sup>54</sup>

<sup>48</sup> Karadeniz, “Ecel ve Ömür”, 671.

<sup>49</sup> bk. el-Fâtır, 35/11; en-Nahl, 16/70; el-Hacc, 22/5.

<sup>50</sup> Karadeniz, “Ecel ve Ömür”, 673-674.

<sup>51</sup> Nûh, 71/4.

<sup>52</sup> Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Şur'ân*, 18/299.

<sup>53</sup> Taberî, *Tefsîr*, 23/290.

<sup>54</sup> İbn Aşûr, *Tefsîr*, 29/190.

Ecel-i müsemâmâdan kaçışın bulunmadığını bildiren ayetler açıktır. Şartlar oluştuğunda hiçbir şey onu geri döndüremez. Bunun için şartlar oluşmazdan önce sürenin iyi kullanılması öğütlenmektedir. Nûh, 4. ayette Peygamber'in yaptığı uyarı bunu göstermektedir. Bu uyarıya göre söz konusu şartlı durum, mutlak bir takdirin değil şartlı bir takdirin bulunduğuna işaret etmektedir. Başka deyişle eccl-i müsemâmâ dikkate alınan şartlara göre neticeden önce değişebilmektedir.<sup>55</sup>

*"Sonra da belirlenmiş bir vakte kadar sizi yaşatır; bazılarınızı da bundan önce vefat ettirir."*<sup>56</sup> meâlindeki وَمِنْكُمْ مَنْ يَتُوبُ مِنْ قَبْلِ وَلْيَتَلَعُوا آخِلًا مُسْمًى ayetinin baş kısmında, insanoğlunu topraktan yarattığını, nutfe ve alaka aşamalarından geçirip çocukluk, yetişkinlik ve yaşlılık dönemlerine eristirdiği ifade eden Allah, daha sonra onların bir kısmını müsemâmâ ecelden önce vefât ettirdiğini söylemektedir. Müfessirlerin birçoğu ecelle ilgili Sünnî görüş temelinde, *"Bazılarınızı bundan önce öldürür."* ifadesini, insanın annesinden ölü doğması, bebeklik, çocukluk ya da gençlik çağında, yani ihtiyarlık çağına ulaşmadan ölmesi; eccl-i müsemâmâyı da el-ba's/yeniden diriliş diye açıklamışlardır.<sup>57</sup> Râzî, müfessirlerin buradaki eccl-i müsemâmâyı ölüm vakti ve kıyamet günü diye iki şekilde tefsir ettiklerini aktardıktan sonra, ayette belirtilen hususların Allah'ın varlığının, güç ve kudretinin delillerinden olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre insanın anne rahminde ve dünya hayatında karşılaştığı tüm aşamaların Allah'a nisbetinde dikkat çeken bir diğer nokta da insanın bir başka insandan oluştuğu vehmini izale etmektir.<sup>58</sup>

el-Mü'min, 67. ayette geçen eccl-i müsemâmânın tefsir edildiği ölüm vakti ve kıyamet günü anlamlarından ilkinin isabetli olduğu kanaatindeyiz. Çünkü terkibe ikinci anlam verildiğinde ayetin, *"Bazılarınızı bundan önce vefat ettirir."* kısmı anlamını yitirmektedir. Zira kıyamet ve ba's'tan önce tüm insanlar ölecektir. Ecel-i müsemâmâ, insanın belli bir süreye kadar yaşaması için takdir edilen ve sekteye uğrayabileceği arızlarla kuşatılan, değişken bir var oluş süresi olarak anlaşıldığında ayetteki ilk eccl; arızlara isabet eden insanın, şartlı takdir edilen ecclinin üst limitine ulaşmadan ölmesi, eccl-i kazâ; söz konusu aşamaları geçerek yaşlandıktan sonra doğal yollardan ölmesi ise eccl-i müsemâmâ olmaktadır. Ecel-i kazâ ile ölenler eccl-i mü-

<sup>55</sup> Okumuş, *Kelâmda Ecel Problemi*, 100.

<sup>56</sup> el-Mü'min, 40/67.

<sup>57</sup> bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 475.

<sup>58</sup> Râzî, *Tefsîr*, 27/87.

semmâya ulaşmadan yaşamlarını yitirmektedir ki ayette belirtildiği üzere bu durum da Allah'ın ilmi kapsamındadır. Ayette ecel-i müsemmâya ulaşmadan önceki öldürme fiilinin de Allah'a nisbet edilmesi, bu anlamı pekiştirmekte ve ölümün yaratılma bakımından insana ya da sebeplere nispet edilemeyeceğini göstermektedir. Yani ecelin bir olması, her iki durumda da insanın takdir-i ilahi ile belirlenen ve artıp eksilmesi şartlara bağlanan süre içerisinde ölmesi demektir.

el-Hac, 5. ayetinin *...ve biz dilediğimizi zin rahimlerde belirli bir vakte kadar kalmasını sağlarız.*<sup>59</sup> kısmında geçen ecel-i müsemmânın doğum için belirlenmiş süreye karşılık geldiğini belirten Râzî, bu sürenin altı-dokuz ay veya dört yıl olabileceği gibi, farklı bir süre de olabileceğini söylemektedir.<sup>60</sup> Ayette, fetüsün doğuma hazır hale gelmesi için gerekli süreye karşılık geldiği anlaşılan ecel-i müsemmânın altı aya karşılık geldiği; bebeğin sütten ayrılma süresini iki yıl olarak belirten ayet<sup>61</sup> ile hamilelik ve sütten ayrılma süresini otuz ay olduğunu ifade eden ayet<sup>62</sup> temelinde yapılan hesaplamaya dayanmaktadır. Otuz aydan, sütten ayırma süresi olan yirmi dört ay çıkarıldığında hamilelik süresi olarak geriye altı ay kalmaktadır. Ancak bu süre genelde yedi ya da mutad olarak bilinen dokuz ay arasında değişmektedir.<sup>63</sup>

db | 469

*“Bir canlıya ne kadar ömür verildiği de ömründen neyin eksildiği de bir kitapta yazılıdır.”*<sup>64</sup> ayeti, ecelin değişkenliğinin Allah'ın ilim ve iradesine dayandığını göstermektedir. Müfessirler bu ayetin tefsirinde ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı; kimlerin ömrünün uzun, kimlerinkinin kısa olacağına dair tüm hususların bir kitapta yazılı olduğu yorumunu yapmış; diğer bir kısmı ise Allah'ın her canlı için bir ecel tayin ettiğini, ömrü çok olanın da az olanın da mukadder olan bu ecele varıncaya kadar ömründen eksilen her gün ve her saatin Levh-i mahfûz'da yazılı olduğunu söylemiştir.<sup>65</sup>

<sup>59</sup> el-Hacc, 22/5.

<sup>60</sup> Râzî, *Tefsîr*, 23/10.

<sup>61</sup> وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْفِقَ الْوَصَاةَ “Emzirmeyi tamamlamak isteyen için analar çocuklarını tam iki yıl emzirirler” (el-Bakara, 2/233) ve وَفَصَّالَةٌ فِي عَامَيْنِ “Çocuğun sütten kesilmesi iki yıl içinde olur” (Lokman, 31/14).

<sup>62</sup> وَحَلَّتْهُ وَفَصَّالَةٌ ثَلَاثَةَ شَهْرٍ “(Annenin çocuğunu) Karnında taşıması ve sütten kesmesinin süresi otuz aydır” (el-Ahkâf, 46/15).

<sup>63</sup> bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Tefsîrî't-Taberî -min Kitâbihi Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân-*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1422/2001), 4/199-245.

<sup>64</sup> el-Fâtır, 35/11.

<sup>65</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/173.

Burada her şeyin Allah'ın ezeli ilminde geçtiği üzere var olmasıyla bir şeyin meydana gelmesinin bazı sebeplere ve istenmeyen durumlardan kaçınmaya bağlanması arasında genel bir müşkül/karışıklık bulunmaktadır. Ayette değişim kabul etmeyen bir kitaba işaret edilmekle birlikte, insanın ömrü için bir artma ve eksilme durumunun da aynı kitapta bulunduğu belirtilmektedir. Söz konusu müşkülün çözümü, sadaka ile sılâ-i rahmin ömrü uzatacağını belirten hadislerde<sup>66</sup> aranmalıdır. Ecelin değişmezliği görüşüyle bu tür naslar arasında ortaya çıkan işkâlden kurtulmanın yegâne yolu, Allah'ın bir şeyi bilmesi ile onu irade etmesi arasındaki aslı ve ayırt edici ilkeyi gözden kaçırmaktır. Çünkü ilim madûm şeylere değil, mevcut şeylere taalluk ederken irade ise bir şeyin ilme uygun şekilde yaratılarak varlık sahasına çıkarılmasıyla ilgilidir. Biz insanlar irade konusuna giren hususların muhatabı olduğumuz için Allah'ın iradesi bir şeye taalluk ettiğinde O'nun o şeyin vukuunu dilediğini biliriz. İnsanların tasarruf ve mesailerini Allah'ın onlara bildirdiği emarelerden başka bir şey değildir. Öyleyse tasadduk eden kişinin sadakası Allah'ın onun ömrünü uzattığı ve bunu bildiğinin göstergesidir. Allah, hikmeti gereğince âlemi üzerine tesis ettiği nizamı tamamlamak ve yarattığı şeylerin uyumunu sağlamak için malumatını tekrîm veya tahkîr şeklinde ortaya koymaktadır.<sup>67</sup>

470 | db

Şayet her insan için mutlak bir ecel belirlenseydi ömürde artma ve eksilmenin mümkün olmadığı kabul edilmiş olurdu. Fakat insanın bedenine konulan yaşama potansiyeli ve bunun bitimi olan ecel kesindir. Bu ecel ölümdür ve ayetler ölüm ecelinin ertelenmediğini kesin bir dille ifade etmektedir. Tür için konulmuş potansiyel sürenin insanın yaşama süreci olduğundan hareket edilirse insanın ölmesi ancak kanunların işleyişiyle mümkündür. İnsan ömrü için kesin bir tayin bulunmadığı halde, ayetler yine de bu bağlamda te'vil edilmiştir. el-Fâtır, 11. ayetindeki müdahale, el-Münâfikûn, 11. ayetindeki ölüm,<sup>68</sup> yaşam kanunlarının fonksiyonel olmadan önceki nötr hâl ile ilgilidir. Dolayısıyla ölüm için şartlar oluştuğunda takdim ve te'hir mümkün değildir. Ancak bundan önce insanın iradeli veya iradesiz fiilleri belirleyici bir unsurdur. İnsan, ölümün mukadder olduğu zamana varmadan önce bu konuda tasarrufta bulunabilir; ister yaşam

<sup>66</sup> bk. Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi'ü'l-kebir*, thk. Beşâr Avâd Marûf (Beyrut: Dârü'l-Ğarb el-İslâmî, 1417/1996), "Zekât", 28.

<sup>67</sup> İbn Âşûr, *Tefsîrî'l-tahrîr*, 22/278.

<sup>68</sup> "وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا" (Allah, eceli gelince hiç kimsenin ölümünü ertelemez" (el-Fâtır, 35/11).

veren kurallara uyararak ömrünü uzatır isterse aksini yaparak onu kısaltabilir.<sup>69</sup>

Ecel-i müsemâmâya kimlerin ne kadar yaklaşacağını, kimlerin hangi sebepten ötürü son raddeye varmadan öleceğini bilen Allah, bunun için gerekli koşulları ve sonuçlarını içeren yaşam şartlarını da yaratandır. Bu durum, “*Yeryüzünde vuku bulan veya başınıza gelen hiçbir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce bir kitapta yazılı olmasın.*”<sup>70</sup> meâlindeki مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا ayetinde ifade edilmektedir. Dolayısıyla insanın, kendisi için belirlenmiş olan değişken yaşama süresinin doruğuna varmadan ölmesiyle Allah’ın ilim ve takdirinde bir değişim meydana gelmemektedir. Her şeyi kuşatan bu ilim, takdir manasında değildir. Konumuz bağlamında ilahi takdirden söz edilecekse bu takdir; diğer canlı türlerinden her biri için belli bir yaşama süresi belirlendiği gibi insan türüne de nihayetinde ölüm bulunan belli bir yaşama kapasitesinin verilmesi ve bunu sınırlayan şartların yaratılmasıdır.

## 2. Hadislerde Ecelin Değişkenliği

Hadislerin bir kısmı ecelin değişmezliğini, diğer bir kısmı ise değişkenliğini ifade etmektedir. Henüz anne rahmindeyken insanın ecel ve diğer özelliklerinin takdir edildiğini belirten rivayet, ecelin değişmezliğine delil getirilmektedir. Rivayete göre Hz. Peygamber, fetüsün anne rahminde geçirdiği aşamaları alaka ve mudga diye ifade ettikten sonra, gönderilen bir melek vasıtasıyla onun rızkının, ecelinin, cennetlik ya da cehennemlik mi olacağını yazıldığını ve ona ruh üflendiğini belirtmiştir. Rivayetin devamında Allah Elçisi’nin, “Vallahi, cehennemle arasında bir kulaç mesafesi kalıncaya kadar cehennem ehlinin amelini işleyen kişi, yazgısı gereğince cennet ehlinin amelini işler ve cennete girer. Cennetle arasında bir kulaç kalıncaya kadar cennet ehlinin amelini işleyen ise yazgısı gereğince cehennem ehlinin amelini işler ve cehenneme girer.” buyurduğu rivayet edilmiştir.<sup>71</sup>

Zahiren, insanın henüz anne rahminde ruhsuz bir çiğnem et parçası olmasından ahiretteki akıbetine kadar her halinin ilahi takdirle ve cebren belirlendiğini belirten bu tür rivayetler insanın akıl, irade, özgürlük ve sorumluluğuna vurgu yapan Kur’ân ile çelişmektedir. Allah Elçisi’nin sözlerinin Kur’ân’la çelişmesi söz konusu değildir. Bu durum ya rivayetin sahih olmadığı ya da farklı bir şey ifade ettiğini

<sup>69</sup> Okumuş, *Kelâmda Ecel Problemi*, 105-106.

<sup>70</sup> el-Hadîd, 57/22.

<sup>71</sup> Buhârî, “Kader”, 1.

düşündürmektedir. Güvenilir hadis kaynaklarımızda yer aldığı da dikkate alınarak sahih olduğu farzedilirse geriye bu sözün ne anlama geldiğini irdelemekten başka seçenek kalmamaktadır.

İnsanın irade ve sorumluluk sahasına giren durumların kaderle kuşatıldığını bildiren rivayetlerde Allah'ın ilmine yapılan vurguya dikkat çekilmektedir. Yukarıdaki rivayete dönersek şunu söylememiz gerekir: Allah, insan fiilleri dâhil olmuş ve olacak her şeyi yakinen bilmektedir. Dolayısıyla Allah Elçisi'nin bu sözü vakıanın tasvirinden ibarettir. Yani Allah, cennet ehlinin amelini işleyerek cennetle arasında bir kulaç mesafe kalan adamın, sonunda cehenneme girmesini gerektirecek fiiller işleyip oraya gireceğini; aynı şekilde cehennem ehlinin amelini işleyerek cehennemle arasında bir kulaç mesafe kalan adamın da sonunda cennete girmesini gerektirecek ameller işleyip oraya gireceğini bilmektedir. Yoksa Allah ezelde bu şahıslardan ilkinin cehenneme diğerinin cennete gireceğini takdir etmiş değildir. Zira Allah'ın bu konudaki takdiri insana doğru yolu göstermek, onu yanlış yola gitmekten sakındırmak, doğruyu tercih etmesi için gereken akıl ve irade gibi yetilerle donattıktan sonra seçimi kendisine bırakmaktır. Neticede dileyen iman edecek, dileyen ise inkâr edecek ve ona göre muamele göreceklerdir.

472 | db

Konuyla ilgili bir diğer rivayete göre Hz. Peygamber, belirlenmiş eceller ve taksim edilmiş rızıklardan hiçbir şeyin ertelenmeyeceğini söylemiştir.<sup>72</sup> Âlimlerin bir kısmı bu görüştedir.<sup>73</sup> Ecelin değişmezliğini savunanlar yoksulluğun ölüm olduğunu söyleyerek ömrün uzatılmasını rızık artırılması, afetlerden koruma, akıl, anlayış ve ileri görüşlülüğün genişlemesi diye görmüşlerdir. Hâlbuki bu rivayetler ömrün uzatılması ve kısaltılmasına işaret etmektedir. Mesela Allah, yüz yıllık ömür yazdığı bir kulunun terkiğini, yapısını ve durumunu seksen yıllık bir ömre göre verir. Kul sılâ-i rahm yaptığında Allah onun terkiğini ve yapısını yüz yıllık kapasitesine çıkartır ve kişi yirmi yıl daha ömür sürer. İşte bu, bir an bile takdim ve te'hir edilmeyen eceldir. Buradaki artma, Levh-i mahfuz'dan meleklere görünen zahirî durumdur. Buradan onlar, ömrünü altmış yıl olarak gördükleri kişinin sılâ-i rahm yaptığında ömrüne kırk yıl eklendiğine şahit olurlar. Bu durum Allah'ın ezeli ilminde bulunmaktadır.<sup>74</sup>

<sup>72</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Şahîh*, thk. Nazar Muhammed el-Faryâbi (Riyad: Dârün Tayyibe, 1426/2005), "Kader", 2263.

<sup>73</sup> Ebû Bekr el-Kermî, *İrşâdü zevi'l-irfân*, 41

<sup>74</sup> Ebû Bekr el-Kermî, *İrşâdü zevi'l-irfân*, 58, 59, 60.

Ecelin değişmezliğine delil getirilen diğer bir rivayette göre Resulullah, yere çizdiği bir karenin ortasından dışarıya doğru uzunca bir çizgi çizer. Sonra bu çizginin içerde kalan kısmının yanına da kısa birkaç çizgi daha çizer. Kare şeklinden dışarıya doğru uzanan çizginin “insan”ı; bu çizginin şekil içinde kalan kısmının yanındaki kısa çizgilerin “arızlar”ı; insan çizgisini kuşatan kare çizgisinin “ecel”i; insan çizgisinin kareden dışarı taşan kısmını ise insanın “emel”ini simgelediğini söyler ve kişi, arızlardan kurtulsa da ecelden kurtulamaz, buyurur.<sup>75</sup> Kanımızca bu rivayet ecelin değişkenliği düşüncesini nakzetsiz aksine teyit etmektedir. Rivayetdeki musibetler sel, deprem gibi afetlerin yanında insandan kaynaklanan ve yaşamını yitirmesine sebep olabilen arızlardır ki rivayetten de anlaşıldığı üzere tüm bunlar Allah’ın ilim ve takdirine dayanmaktadır fakat Hz. Peygamber’in ifadesiyle insan musibetlerden, yaşamını sonlandıracak şeylerden sakılabilmektedir. Allah elçisi bu sözünde insanın eceli ile emeli arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır. Yaşamında karşılaşılabileceği arızlı durumlara karşı uyanık olup tedbirini alan, bir noktaya kadar bunlardan kurtulabilir ama nihayetinde ölümden kurtulması mümkün değildir.<sup>76</sup>

Tâûn/vebâ gibi öldürücü hastalıkların bulunduğu yere girilmesini, orada bulunanın da hastalık bölgesi dışına çıkmamasını tavsiye eden hadis gereğince<sup>77</sup> bu hastalığının yayıldığı Şam’a girmeyip geri dönen Hz. Ömer’in, Allah’ın kaderinden O’nun bir başka kaderine kaçtığını söylemesi<sup>78</sup> ecelin değişkenliğini göstermektedir. Zira öldürücü hastalıkların etki alanına girmek, ölüm riskini beraberinde getirmektedir. Nitekim Hz. Ömer’in Şam’a girmesini, “Allah’ın kaderinden kaçmak”<sup>79</sup> diye niteleyen Şam ordusu komutanlarından Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh (ö. 18/639), Halife’nin kendileriyle birlikte Medine’ye dönme isteğini geri çevirdikten bir süre sonra vebâ mikrobu nu kaparak vefât etmiştir.

Başka bir hadiste silâ-i rahm yapmanın rızkın genişletilmesi ve ömrün uzatılmasına vesile olduğu belirtilmektedir.<sup>80</sup> Enes b. Mâlik (öl. 93/711-12) tarikiyle aktarılan ve “hasen” kaydı düşülen bir hadise göre Hz. Peygamber, sadakanın Rabbin gazabını söndürüp kötü

<sup>75</sup> Buhârî, “Rikâk”, 3; Tirmizi, “Kiyâmet”, 22, 23.

<sup>76</sup> Mustafa Yalçınkaya, “Kelâmî Bir Problem Olarak Ecel ve Maktulün Eceli Meselesine Mukayeseli Bir Yaklaşım”, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/1 (2018), 193. 189-212

<sup>77</sup> Buhârî, “Tıbb”, 30.

<sup>78</sup> Buhârî, “Tıbb”, 30.

<sup>79</sup> Buhârî, “Tıbb”, 30.

<sup>80</sup> Buhârî, “Edep”, 12; Müslim, “Birr”, 20.

ölümü defettiğini söylemiştir.<sup>81</sup> Konuyla ilgili diğer rivayetlerde; sılâ-i rahmin yakınlar arasında sevgiye, malın bollaşmasına ve ömrün uzamasına vesile olduğu;<sup>82</sup> eceli gelmeyen bir hastayı ziyaret edip yedi defa “Yüce Arş’ın sahibi yüce Allah’tan sana şifa vermesini diliyorum.” diye duâ etmenin hastanın iyileşmesine vesile olacağı belirtilmektedir.<sup>83</sup> İbn Abbâs’ın bu hususta yaptığı şu açıklama dikkat çekicidir: “Her insanın iki eceli vardır: Biri ölüme kadar, diğeri ölümden ba’s’a kadardır. Şayet kişi iyi, müttakî ve sılâ-i-rahm yapan biri ise ba’s ecelinden (berzah hayatından) ömrüne eklenerek ömrü artırılır, aksi halde ömründen alınarak ba’s eceline eklenir.<sup>84</sup> Konuyla ilgili başka bir hadiste de “Ömrü ancak iyilik uzatır, kadere ancak duâ mani olur ve günah işleyen kul, rızıktan mahrum bırakılır.” denilmektedir.<sup>85</sup>

Ecelle ilgili hadisler insanın dünya yaşamının uzayıp kısalabileceğini göstermektedir. Ayetlerde geçen iki ecelden ilki, doğumdan ölüme kadarki hayat demektir. Öyleyse insanın doğumundan ölümüne, ölümünden dirilişine uzanan süreçte iki eceli bulunmaktadır. Kişi sadaka ve sılâ-i rahm gibi iyi fiiller işlediğinde, berzah hayatından dünya ömrüne eklenir. Aksi durumda, dünya hayatından eksiltilerek berzah hayatına eklenir. Zira Allah, el-Fâtır, 11. ayette: “*Bir canlıya ömür verilmesi de onun ömründen azaltılması da mutlaka bir kitapta vardır.*” buyurmuştur. Netice olarak ayetlerde ecelin değişmeyeceğiyle ilgili ifadeler, kıyamet/ba’s vaktiyle ilgilidir. Ömrün takdim veya te’hiri ise bu dünyadaki ölüm vaktinin değişmesi demektir.<sup>86</sup>

Allah’ın ilmi kişinin ecelinin sonunun ne olacağına, sağlığının ne kadar süreceğine, hastalığının süresine sebkat etmiştir. Bunun anlamı Allah’ın ilminin kişinin mukadder ecelinin nihayetine erinceye kadarki tüm durumlarını kuşattığıdır. Aynı şekilde tıbbi yöntem ve tedavi, hastalıktan iyileşmenin ve uzun ömürlü olmanın sebebidir. Buradaki problematik, Allah’ın ilminin değişim ve dönüşüm kabul etmemesinin, Levh-i mahfuz’daki mahv ve isbât konusunu ikrar etmeyi zorlaştırmasıdır. Hâlbuki bu, ulvî ve süflî âlemde dilediği gibi tasarrufta bulunan Allah’ın kudret ve azametinin bir göstergesidir. Levh-i

<sup>81</sup> Tirmizî, “Zekât”, 28.

<sup>82</sup> Tirmizî, “Birr”, 49.

<sup>83</sup> Tirmizî, “Tıbb”, 32; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, thk. Şu’ayb el-Arnâvut - Muhammed Kâmil Karabelli (Dımaşk: Dârü’r-Risâleti’l-Alemiyye, 1430/2009), “Cenâiz”, 8.

<sup>84</sup> Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 9/330.

<sup>85</sup> İbn Mâce, “Kader”, 10 (No. 90).

<sup>86</sup> Karadeniz, “Ecel ve Ömür”, 674.



mafhuз'daki mahv ve isbât, Allah'ın ilminin değil bu ilimde bulunan şeylerin değişip dönüştüğünü göstermektedir.<sup>87</sup>

Ecelde değişkenlik belirten hadisler te'vil edilerek yön değiştirmiştir. İyilik, bereket ve ahirette sevabın artırılması diye yorumlanan bu hadisler, insan özgürlüğü ve iradesiyle ilgili alanı oluşturmaktadır. Bu hadislere göre insanın eceli imkân ve şartları kullanımına göre değişebilmektedir. Kur'ân'a uygun olan da budur. Bu doğrultudaki Kur'ân ayetlerinin ifade ettiği kesinlik ise metafizik bir boyuta veya Allah'ın yaratıcılığına işaret etmektedir. Dolayısıyla, ecelin değişmezliğini ifade eden hadislerin açık ifadeleri, değişkenliğini ifade edenlerin ise te'villeri delil sayılamaz.<sup>88</sup>

Ecelin değişkenliğinin izlerini Allah Elçisinin çizdiği şemada da görmek mümkündür. Hz. Peygamber'in, insan çizgisinin ecel çizgisıyla kare şeklinde kuşatıldığı kısmında bulunan arızlardan kurtulan insanın ecelden kurtulamayacağını söylemesi anlamlıdır. Yine Kur'ân'ın doğal afetleri, insanın yaptıklarının bir sonucu diye tavsif etmesi, insanın kendi ecelinde olduğu gibi başkalarının ecelinde de etkisinin bulunduğunu ortaya koymaktadır. Sadaka vermek ve silâ-i rahm yapmanın beldeleri imar ettiği, ömürleri uzattığına dair hadis<sup>89</sup> de aynı hususu teyit etmektedir. Bazı müfessirlerin, bir canlının ömrünün uzun olmasının da kısa tutulmasının mutlaka yazgıya uygun olarak gerçekleştiğini belirten el-Fâtır, 11. ayetinin tefsirinde; insan ömründe artma ve eksilmenin Levh-i mahfûz'a şartlı olarak yazıldığını ve bu şartın yerine getirilip getirilmemesine göre ömrün uzayıp kısaldığını belirtmeleri;<sup>90</sup> bazı Sünnî kelâmcıların ömrün uzayıp kısabileceğini belirten hadisleri açıklarken aynı örneği kullanmaları;<sup>91</sup> Hz. Ömer'in dua etmesi halinde ecelini geciktireceğini belirten Ka'b'ın gelen itiraza yukarıdaki ayeti delil getirmesi gibi örnekler,<sup>92</sup> ecelin değişkenliğinin imkânına ve naslarla uyumuna işaret etmektedir.

### Sonuç

İnsan ecelinin değişmezliği ya da ömürde artma ve eksilmenin bulunmadığı görüşü, insan özgürlük ve sorumluluğuyla, Allah'ın doğaya koyduğu biyolojik ve toplumsal yasalarla, insan ömründe artma ve eksilmenin bir kitapta yazılı olduğunu; insan için *ecel-i kazâ* ve

<sup>87</sup> Ebi Bekr el-Kermî, *İrşâdü zevi'l-irfân*, 63, 64, 65.

<sup>88</sup> Okumuş, *Kelâmda Ecel Problemi*, 45-46.

<sup>89</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, 2/159.

<sup>90</sup> bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/303.

<sup>91</sup> bk. Teftazânî, *Şerhü'l-aşkâid*, 64.

<sup>92</sup> bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/303.

*ecel-i müsemmâ* diye iki ecelin bulunduğunu belirten naslarla bağdaştırmanın zor olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Râzî ve İbn Âşûr gibi müfessirler, ecelin değişmezliği görüşüne dayanak yapılan naslardan el-A'râf, 34. ayetini, ecelin değişkenliği yönünde tefsir etmişlerdir.

el-Kasas, 28. ayette geçen ecel kelimesinin önceden belirlenmiş, kesin ve muallak iki ayrı süre anlamı da ecelin değişkenliği düşüncesini destekler mahiyettedir. Yine, Hz. Yûnus'un çağrısına uymayan Ninova halkına, iman etmemede diretmeleri halinde indirilecek azapla helâk edileceklerine dair yapılan uyarı, şartlı bir takdirin söz konusu olduğunu ve onlara tanınan süre bitmeden imana gelmeleriyle kendilerinden azabın kaldırılmasında da aynı desteği görmek mümkündür. Bu şartlı takdir, Sünnî müelliflerin ömürde artma ve eksilmeden söz eden hadisleri; kişi sadaka ve sılâ-i rahm gibi iyi fiiller işlediğinde ömrünün seksen yıl, bunu yapmadığında ise kırk yıl diye takdir edildiği örneğiyle açıklamaların da görülmektedir.

476 | db

Konunun mihver noktası ayetlerde geçen ecel-i kazâ ve ecel-i müsemmâ kavramlarıdır. Bunlardan ilkinin insanın arızî bir nedenle ölmesi; ikincisinin ise çocukluk, gençlik ve yaşlılık dönemlerini yaşayarak doğal yollardan ölmesini ifade etmesi, ecelinin haddü'l-herem denilen yaşlılığın son raddesine varmasında insanın tercih ve fiilinin etkili olduğunu göstermektedir. Ecel-i müsemmâ terkinin geçtiği eş-Şûrâ, 30. ayetinde, topluma ya da bireye isabet eden musibetlerin, kendi elleriyle yaptıklarının neticesi olduğuna dikkat çekilmesi ise bireyin kendi ecelinde olduğu gibi toplumun maruz kaldığı belâ ve musibetlerde kaybedilen hayatlardan da sorumlu olduğuna; yani musibetlerle gelen ölümlerin de ecel-i kazâ kapsamına girdiğine işaret etmektedir. Buradan ortaya çıkan bir diğer sonuç da *sünnetullah* gereğince doğaya konulmuş kozmolojik, biyolojik ve toplumsal yasaları dikkate alarak yaşayanların, ecel-i kazâdan kurtularak ecel-i müsemmâya kadar yaşamalarının mümkün olabileceğidir.

el-Mü'min, 67. ayeti, naslardaki ecel-i müsemmânın kabir hayatı, ahiret, kıyamet ya da ba's anlamlarına gelmediğini göstermektedir. Ayetin öncesinde Allah, insanı ecel-i müsemmânın aşamaları olan anne rahmi, çocukluk, gençlik ve yaşlılık dönemlerinden geçirdiğini belirttikten sonra bazılarını ecel-i müsemmâdan önce vefât ettirdiğini söylemektedir. Bu ecele kıyamet ve ba's gibi anlamların verilmesi hâlinde ayet; bazı insanların kıyametten önce vefât ettirildikleri şeklinde isabeti olmayan bir anlama bürünmektedir. Zira tüm insanlar kıyametten önce öleceklerdir. Dolayısıyla buradaki ecel-i müsemmâ,

doğal yollarla yaşlandıktan sonra ölmek anlamında olmalıdır. Nitekim el-En'âm, 2. ayet bu anlamı pekiştirmektedir. Müfessirlerin bu ayetteki ilk eceli ecel-i kazâ, ikincisini de el-Hac, 5. ayetinde geçen ve erzel-i ömür de denilen ecel-i müsemmâ şeklinde yorumlamaları bunu teyit etmektedir.

el-En'âm, 2. ayet de söz konusu iki tür ecele işaret etmektedir. Bu doğrultuda bazı Sünnî müfessirlerin yanında İslâm filozofları ve Şîâ da bu ayetin tefsirinde; hastalık, savaş, insan hatası gibi arızî nedenlere bağlı ölümleri ecel-i kazâ; doğal yollarla gelen eceli ise *ecel-i ihtiramî* şeklinde açıklamışlardır. Yine, el-A'râf, 96. ayetinin, Allah'ın göndereceği bereket ve bolluğu insanların fiili olan imana bağlaması da ecel ve rızık gibi ilahi takdirin şekillenmesinde insanın rolünün bulunduğunu göstermektedir.

Ecel konusundaki temel problematik, ecelin hayatın sonu/ölüm şeklinde anlaşılması ve değişken ecel fikrinin ilahi ilimde de değişime yol açacağı endişesidir. Bunlardan ilki, ecel-i kazâ ve ecel-i müsemmâdan söz eden naslardaki müsemmâ ecelin te'vil edilerek farklı yorumlanmasına; ikincisi ise ilahi ilim ile iradenin karıştırılmasına yol açmıştır. Hâlbuki insana verilen yaşama kapasitesi şartlarla kayıtlamış bir süredir. Bu şartları dikkate alanların, ecel-i kazâyı tahakkuk ettiren durumlardan sakınmaları ve ecel-i müsemmâyâ ulaşmaları mümkün gözükmemektedir. Müfessirlerin, er-Ra'd, 39. ayetini; Allah'ın insanın rızık, ecel, iman ve küfrünü artırıp eksilttiği yönünde tefsir etmeleri bu hususu teyit etmektedir. Yine insanın ömrünün uzun ya da kısa olmasının bir kitapta/ *Levh-i mahfûz* da yazılı olduğunu belirten, el-Fâtır, 11. ayetinin de insan ecelindeki takdim ve te'hirin, değişime konu olmayan *Levh-i mahfûz*'da bulunduğunu ifade etmesi ve er-Ra'd, 39. ayetin delil getirildiği nehsin insan ecelini de kapsamasının mümkün görülmesi de ecelin değişkenliği düşüncesine güç katmaktadır. Öte yandan, ecelde takdim ve te'hir bulunmadığını ifade eden Nûh, 4 ve benzeri ayetlerdeki öne alma ve ertelemenin, şartlar oluşup ölüm anı geldiğinde artık ecelin değişmeyeceği, yani ölen kişinin hayata geri dönmeyeceği şeklinde yorumlanması da aynı hususu pekiştirmektedir.

Ecelde değişmezlik ifade eden ayetlerle sadaka, sılâ-i rahm gibi iyi fiillerin ömrü uzattığını belirten hadisler arasındaki bir müşkül bulunmaktadır. Bu müşkülün giderilmesinin yolunun, ecel-i kazâ ve ecel-i müsemmâ adında iki ecelin bulunduğunu kabul ve ecelin iyi fiillerle uzayabileceği gerçeğini deruhte etmek olduğu anlaşılmaktadır. Kaderle ilişkisi bakımından ecel-i kaza ve ecel-i müsemmâ kav-

ramları, ecelin dayandığı kaderde de bir değişkenlik bulunduğu anlamına gelmektedir. Buna şartlı takdir/kader-i muallak denilmiştir. Hz. Yûnus kavminin tevbe edip imana gelmemeleri halinde kendilerine indirileceği haber verilen azap, kader-i muallak örneğidir. Buradaki muallaklık, imana gelmeleri halinde helâk olmaktan kurtulma imkânlarının bulunmasıdır. Kendilerine tanınan sürenin bitimine kadar küfürde ısrar etmeleri halinde ise artık bu muallaklık mutlaklığa dönüşmekte, şartlı takdirin ardından kesin ve mübrem takdir gelmektedir.

Allah'ın insana belli bir yaşama kapasitesi verdiği ve bunun maksimum düzeyde kullanılmasını onun tercih ve fiiline bağladığını söyleyen ecelin değişkenliği görüşü, sünnetullahı uymayan insanın karşılaşabileceği arazlar nedeniyle ecel-i müsemâmâyâ varmadan ölebileceğine dikkat çekmektedir. Her iki görüşte naslara dayandırılmakla birlikte ikincisi insanın fitratıyla, özgürlük ve sorumluluğunu ifade eden naslarla, biyolojik ve toplumsal yasalarla uyum halinde olduğu anlaşılmaktadır.

478 | db

Sahâbeden Hz. Ömer ve Abdullah b. Mesûd gibi birçok şahsın ecelde takdim ve te'hirin bulunduğu kâni olmaları; İbn Abbâs'ın ayetlerdeki ecel-i müsemâmâyı ömrün/ecelin ertelenmesi diye tefsir etmesinde ve bunun *Ümmü'l-kitap*'ta yazılı olduğunu belirtmesinde; yine Hz. Ömer'in vebâ bulunan yerle ilgili hadise binâen, bu hastalığın yayıldığı Şam'a girmeme kararı aldığı anda Allah'ın kaderinden yine O'nun kaderine kaçtığını söylemesinde ecelin değişkenliğini görmek mümkündür. Yine İbn Abbâs'ın, her insanın biri ölüme kadar diğeri ölümden ba's'a kadar olan iki ecelinin bulunduğunu ve kişi iyi fiiller işlediğinde ba's ecelinden alınıp ömrüne eklenerek ömrünün artırıldığını, aksi durumda ise ömründen alınarak ba's eceline eklendiğini söylemesinde; ayrıca duânın mukadder olana mâni olduğuna, iyiliğin ömrü uzattığı ve günah işlemenin rızıktan yoksun kalmaya sebep olduğuna dair gelen rivayette de aynı imkâna işaret edildiği görülmektedir.

### KAYNAKÇA

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi. *Şahîh*. Dımaşk-Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1423/2002.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *eş-Şihâh*. thk. Muhammed Muhamed Tâmir. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1430/2009.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *Mü'cemü't-ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşevî. Kahire: Dârü'l-Fadîle, 1357/1938.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnâvut - Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. Dımaşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.

- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *Beşâirü zevi't-temyîz fi lehtëâfi'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 6 Cilt. Kahire: y.y. 1996.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî. *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tûnisîyye, 1984.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. thk. Şuâyb el-Arnâvut-İbrahim Zeybek. 50 Cilt (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1460/1999).
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Dav' el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selme. 8 Cilt. Riyad: Dârün Tayyibe, 1418/1997.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisâniü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır.
- Karadeniz, Osman. "Ecel ve Ömür". *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Karaman, Hayreddin ve dğrl. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*. 5 Cilt. <http://www.insanveislam.org/FileUpload/ep813891/File/kuran-yolu.pdf>, 4/752.
- Kermî, Zeynüddîn Mer'î b. Yûsuf b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Ebî Bekr. *İrşâdü zevi'l-'irfân limâ li'l-'umr mine'z-ziyâde ve'n-noksân*. thk. Meşhûr Hasan Mahmûd Salmân. Amman: Dârü Ammâr, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi'li-aşkâmi'l-Kur'an*. 5 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1353/1935.
- Küleynî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâfi*. thk. Muhammed Câfer Şemsüddin. 8 Cilt. Beyrut: Dârü't-Teâ'ruf li'l-Matbûât, 1411/1990.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'an -Te'vilâtü Ehl-i's-sünne-*. thk. Fâtıma Yûsuf Eshamî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşîrûn, ts.
- Münâvî, Muhammed Abdür-raûf. *et-Tavkîf 'alâ mühimmâti't-te'ârîf*. thk. Abdülhamit Salih Hamdan. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1990.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Şahîh*. thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî. Riyad: Dârün Tayyibe, 1426/2005.
- Okumuş, Namık Kemal. *Kelâmda Ecel Problemi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Bölümü Kelâm Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2000.
- Râğîb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*. b.y.: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Tefsîrûl-Fahrî'r-Râzî -el-Müştehir bi't-Tefsîri'l-kebîr ve Mefâtihi'l-gayb-*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981.
- Şerîf el-Murtazâ, Ali b. el-Hüseyn el-Müsevî. *Tefsîrû's-Şerîf el-Murtazâ -Nefâisü't-te'vil-*. thk. Müctebâ Ahmed el-Müsevî. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlemî li'l-Matbûât, 2008.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. Nümân el-Bağdâdî. *Taşhîhü i'tikâdâti'l-İmâmîyye*. thk. Hüseyin Dergâhî. Kum: Müessesetü'l-İmam es-Sâdik, 1413/1992.
- Şeyh el-Müfid, Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. Nümân el-Bağdâdî. *Evâilü'l-makkâlât*. thk. Şeyh İbrahim el-Ensârî. Kum: el-Mu'temerü'l-Âlemi li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid. Müfid, 1413/1992.
- Şeyh es-Sadûk, Ebû Câfer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Bâbeveyh el-Kummî. *Kitâbü'l-İ'tikâdât*. thk. Müessesetü'l-İmam el-Hâdî. Kum: Peyâm-i İmam Hâdî, 1433/1971.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Tefsîrû't-Taberî -min Kitâbihi Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an-*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1422/2001.
- Tanahî, Mahmûd Muhammed. *min-Esrâri'l-luğa -fi'l-kitâb ve's-sünne-*. Mekke: Dârü'l-Feth, 2008.
- Teftazânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhü'l-akâid*. thk. Şeyh Ahmed Hicâzî es-Sakkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1407/1987.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsû'atü keşşâfi ıstilahâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dahrûc. trc. Abdullâh el-Hâlidî. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşîrûn, 1996.

- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi 'ü'l-kebir*. thk. Beşâr Avâd Marûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarb el-İslâmî, 1417/1996.
- Yalçınkaya, Mustafa. "Kelâmî Bir Problem Olarak Ecel ve Maktulün Eceli Meselesine Mukayeseli Bir Yaklaşım". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/1 (2018), 189-212.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakkâiki't-tenzil ve 'uyünü'l-eġkâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 3. Baskı, 1430/2009.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvâz Ahmed Zümerli. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1415/1995.

# The Traces of the Death's Variability Idea in the Verses

Nezir MAVİŞ\*

## Extended Abstract

The life span/capacity of man is limited by biological, social and other laws and conditions within the scope of sunnah. In other words, the preferences and actions of the individual are effective in reaching the old age period called *haddu'l-herem/erzel-i* life. This means that divine predestination regarding human death is related to determining a life span/capacity for the human species rather than determining a definite and unchangeable period for each human being to live, and whether or not this period is used at the maximum level is left to the preferences and actions of the individual. This thought, which is also compatible with the *nass*, reinforces the awareness of taking responsibility in protecting the life of oneself and others by getting rid of the individual's fatalistic understanding.

Although there are texts in the Qur'an and hadiths that are suitable for outwardly referencing the immutability and variability of eternity, it is understood that those who state the immutability of eternity are related to situations such as death and the Day of Judgment. When these texts about death that comes at the end of human extinction, the destruction that comes at the end of the time given for the repentance of the tribes who persist in denial, doomsday, and resurrection that comes at the end of worldly life, it is impossible to go back.

Those who defend the immutability of the period rejected the variability of the time, considering that the introduction/prevention and delay/postponement in human life mean a change in Allah's knowledge. However, this is an opportunity given to man by being tested, his ability to use his mind and will correctly, the balance of freedom-responsibility, and sunnah. Otherwise, the texts suggest that people take precautions to protect their own and others' lives, protect their health and well-being, and seek treatment when the sick lose their meaning. In addition, the Qur'an, which states that the issue of whose lifespan will be extended and whose life will be shortened, is written in a book, and the fact that Allah can abrogate the previous decree with a later decision reveals the variability of the term. Just as abrogation does not require a change in Allah's knowledge, change in death does not require it either. Therefore, the evolution of human life due to accidental reasons and preferences is a thought based on Qur'anic foundations. On the contrary, it leads to the imagination of a god who cannot change the time, is not self-governing, and cannot do whatever he wishes.

Those who argue that the variability of death requires a change in divine knowledge have confused science with predestination and creation. Because Allah's command pertains to everything that is or is not the subject of His apprecia-

\* Asst. Prof., Muğla Sıtkı Koçman University, Faculty of Theology, Department of Kalam and History of Islamic Sects, Muğla, Turkey, [nezirmavis@mu.edu.tr](mailto:nezirmavis@mu.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0001-9762-9849>.

tion and creation, in other words, the knowledge of something does not mean the creation of that thing and its appearance on the stage of existence. As a matter of fact, by touching on this point, commentators who draw attention to the fact that there is a conflict between the texts that express presentation and delay in death and those that state the opposite saw that the only way to get rid of this problem is to realize that divine knowledge and predestination and creation are not the same thing. Fahreddin er-Razī and Muhammed b. Commentators such as Tahir Ibn Āşūr, Islāmīc philosophers who divide the death of man into two as natural death and eternal life, with their thoughts that there are two types of death for man, namely death and death They united at the same point with the Shia, who divided them into two. It is known that some mu'tazilites from Mu'tazila also hold this view.

The verses of the Qur'ān, which associate misfortunes with the evils of society, show that the individual has an influence on his death, as well as indirectly having an effect in natural disasters in which he has no apparent involvement. In this sense, the Qur'ān associates the destruction of past ummahs with their insistence on unbelief. In conclusion, we can say that the texts about human death show that besides the fact that the individual's death is long or short, his choice and action also indirectly plays a role in changing the death of other people. Therefore, it is understood that the idea of the variability of death is compatible with the nass, the biological and social laws surrounding life, the human mind, and the flow of life.

**Keywords:** Kalām, verse, death, procrastination, delay.





# AKADEMİSYEN ANNELERİN GÖZÜYLE AİLEDE ÇOCUĞUN DİN EĞİTİMİ\*

Ayşe İNAN KILIÇ\*\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 22 Aralık 2021, **Kabul Tarihi:** 9 Şubat 2022, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2022, **Atıf:** İnan Kılıç, Ayşe. "Akademisyen Annelerin Gözüyle Ailede Çocuğun Din Eğitimi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022): 483-511.

<https://doi.org/10.33415/daad.1040056>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 22 December 2021, **Accepted:** 9 February 2022, **Published:** 31 March 2022, **Cite as:** İnan Kılıç, Ayşe. "Religious Education of the Child in the Family with the Eyes of Academician Mothers". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/1 (March 2022): 483-511.

<https://doi.org/10.33415/daad.1040056>



## Öz

Dünyaya neredeyse hiçbir şey bilmez olarak gelen insanın her konuda bilgi, beceri, tutum ve davranış şemalarının oluştuğu ilk yer ailedir. Hayata gözlerini açtığı andan itibaren çevresi ile etkileşime geçen çocuklar, gözlemleyerek ve tecrübe ederek ailenin sahip olduğu kültürü içselleştirirler. Aile içinde konuşulan dil, iletişim biçimi, değerler ve dinî yaşantı gibi hemen her şey çocuklar tarafından taklit yoluyla öğrenilir. Bu bakımdan çocuk eğitimi söz konusu olduğunda aileye bakarak işe başlamak doğru bir başlangıç olacaktır.

Çocuklara yönelik aile içinde din eğitimi vermek hem kültürün devamlılığı hem de insandaki manevi ihtiyaçların karşılanması adına önemlidir. Zira eğitime konu edilen dinin insanın en temel problemlerine ve anlam arayışına cevap verebilme potansiyeli vardır. Doğumdan itibaren çocukların yaşına ve dinî gelişim seyrine paralel şekilde din eğitimi vermek, bilişsel ve ruhsal gelişimin dengeli bir şekilde sürdürülmesine katkı sağlar. Çocukların ruhsal açıdan sağlıklı kişiler olarak yetişme-

\* Araştırma verilerinin toplanması için Sinop Üniversitesi İnsan Araştırmaları Etik Kurulu'nun 03.02.2021 tarihli ve 2021-9 sayılı izni alınmıştır.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Sinop Türkiye, [ainan@sinop.edu.tr](mailto:ainan@sinop.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0002-6079-7432>.

leri ise hem bireysel hem de toplumsal açıdan son derece önemlidir. Bu bağlamda ailelerin çocuklara yönelik din eğitimi konusundaki tutum ve davranışlarını tespit etmek, ailede din eğitimi konusuna ışık tutacaktır.

Bu araştırmanın amacı, akademisyen annelerin ailede çocuğun din eğitimi konusundaki görüşlerinin neler olduğunu ortaya koymaktır. Araştırmanın örneklemini Sinop Üniversitesinde görev yapan akademisyen annelerden seçilen gönüllüler oluşturmaktadır. Çalışmada veri toplama aracı olarak mülakat, verilerin çözümlemesinde ise betimsel analiz tekniği kullanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Aile, Din Eğitimi, Dinî Gelişim, Akademisyen Anne.

### Religious Education of the Child in the Family with the Eyes of Academician Mothers

#### Abstract

The family is the first place where human beings' knowledge, skills, attitudes, and behavior schemes, who came to the world as ignorant of almost nothing, are formed. Children, who interact with their environment from the moment they open their eyes to life, internalize the family's culture by observing and experiencing. Almost everything, such as the language spoken in the family, communication style, values, and religious life, is learned by children through imitation. In this regard, when it comes to child education, it would be a right start by looking at the family.

Providing religious education for children within the family is essential both for the continuity of culture and meeting people's spiritual needs. Because religion, the subject of education, can answer the most fundamental problems of human beings and the search for meaning. Giving religious education in parallel with the age and religious development of children from birth contributes to the maintenance of cognitive and spiritual growth in a balanced way. Children need to grow up as mentally healthy individuals, both individually and socially. In this context, determining the attitudes and behaviors of families towards religious education towards children will shed light on the issue of religious education in the family.

This research aims to reveal the views of academician mothers on the religious education of their children in the family. The study sample consists of volunteers selected from academician mothers working at Sinop University. The interview was used as a data collection tool in the study, and a descriptive analysis technique was used in data analysis.

**Keywords:** Family, Religious Education, Religious Development, Academician Mother.

#### Giriş

Ailede çocuğun din eğitimi konusu iki açıdan önemli görünmektedir. Bunlardan ilki çocukluk döneminin kendisine has kritik bir dönem olmasından kaynaklıdır. Doğduklarında basit birkaç refleksin dışında hiçbir şey yapamayan çocuklar, ilk altı yılın içinde fiziksel, zihinsel, duygusal ve sosyal açıdan son derece hızlı bir gelişim gösterirler.<sup>1</sup> Birbiriyle etkileşim halinde olan bu hızlı gelişim, her türlü

<sup>1</sup> Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 28–51.

öğrenme için büyük fırsatları da beraberinde getirmektedir. Bu nedenle eğitimciler ve gelişim psikologları çocukluk dönemine özel vurgu yapmaktadırlar.<sup>2</sup> Konunun ikinci açıdan önemi ise insan ve toplum yaşamına yön verme gücü olan din olgusunun çocuk açısından en güvenilir, samimi ve doğal bir ortam olan aile içinde ele alınmasıdır. Aile ortamının bu sıcak ve tabii yapısı inancın temel karakterleri olan güvenme, inanma gibi duyguları çok daha hızlı ve güçlü şekilde etkileyebilmektedir. Hatta anne babaların olumlu ve demokratik tutumları ile çocukların dindarlıkları arasında doğru orantı bulunmaktadır.<sup>3</sup>

İnsanın kişiliğinin önemli oranda oluştuğu çocukluk yıllarında, kişiliğin gelişimiyle yakından ilişkili olan eğitsel faaliyetlerin başında dinî gelişimlerine paralel biçimde yürütülecek olan din ve ahlak eğitimi gelmektedir.<sup>4</sup> Ailede verilen din eğitimi çocukların dine ilişkin ilk tutum ve davranışlarını oluşturması bakımından mühimdir. Çok sayıda araştırmacı yetişkinlikteki dinî duygu ve inancın temellerinin çocukluk döneminde atıldığını savunmaktadır.<sup>5</sup> İster dinden hiç bahsedilmeyen seküler yaşama sahip bir aile olsun isterse dinin yoğun olarak yaşandığı dindar bir aile olsun tüm ailelerde örtük ya da açıkta bir şekilde dine dair ön bilgilendirme vardır. Zira kültürün de yapıtaşlarından biri olan din doğum, ölüm, bayram, akraba ilişkileri vb. gibi gündelik yaşamla iç içe geçmiş durumdadır. Çocuklar da bu kültürün bir üyesi olarak doğdukları ailede ve dolayısıyla toplumda dinin izlerini görerek, tecrübe ederek büyümektedirler. Gözlemledikleri ve hissettikleri bu durum karşısında çocuklar din olgusuna yönelik merak ve ilgilerini öncelikli olarak sorularıyla açığa çıkarmaktadırlar. Bu nedenle çocukların din ile ilgili sorular sormaya başladığı zaman dilimi din ile tanışmanın başlangıç noktası kabul edilmektedir.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Hilal İlnur Tunçeli - Rengin Zembat, “Erken Çocukluk Döneminde Gelişimin Değerlendirilmesi ve Önemi”, *Eğitim Kuram ve Uygulama Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2017), 1–12.

<sup>3</sup> Hayati Tetik, “Anne Baba Tutumları ve Ailede Çocuğun Dini Gelişimi”, *Universal Journal of Theology* 5/ (2020), 135–171; Nurten Kimter - Anahtar Kelimeler, “İlgili- Seven Anne-Baba Tutumları ile Din ve Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 18/46 (2015), 9–44.

<sup>4</sup> Neda Armaner, “Din Eğitiminde Psikolojinin Önemi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/ (1978), 215–220.

<sup>5</sup> Mustafa Köylü - Cemil Oruç, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*, (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2017); Hızır Hacikeleşoğlu - Faruk Karaca, “Ebeveyn Tutumlarının Tanrı Tasavvuru ile İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”, *DEUIFD*, (2021), 195–236.

<sup>6</sup> Remziye Ege, “Ailede Din Eğitimi”, *Din Eğitimi El Kitabı*, ed. Recai Doğan & Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 359–374; Süleyman Gümrükçüoğlu, “Çocuğun Din Eğitiminde Ailenin Rolü”, *KADEM: Kadın Araştırmaları Dergisi* III/1 (2017), 39–60.

Gerek çocuğun bilişsel gelişimine paralel olarak kendi varlığı üzerine düşünce üretmesi gerekse çevreden duyduğu Allah, melek, cennet, ölüm, dua, ezan, namaz gibi dinî kavramları merak edip sorması ile başlayan soru sorma süreci, din eğitimi açısından imkânlar barındırmaktadır. Zira ailelerin çocukların soruları karşısında sergiledikleri tavır ve verdikleri cevapların niteliği/düzeyi onların din algılarını da şekillendirmektedir. Bu nedenle ailelerin çocuklara yönelik din eğitimi konusunda bilinçli ve dikkatli hareket etmeleri son derece hayatidir.

### Araştırmanın Problem Durumu

Kutsala dair inanç, tasavvur, ritüel ve uygulamaları kapsayan dinî gelişim alanı çocukların bilişsel gelişimine bağlı olarak ortaya çıkan önemli alanlardan biridir.<sup>7</sup> Çocuklarda doğuştan var olan merak duygusu ve öğrenme isteği onları çok küçük yaşlardan itibaren fiziksel çevreye ait sorulara yönelttiği gibi metafizik âleme ilişkin sorular sormaya da sevk eder. Bu nedenle dünyaya nasıl ve nereden geldiğini, kendisini ve evreni kimin var ettiğini, Yaratıcının nasıl bir varlık olduğunu, ölümün ve ahiretin nasıl bir şey olduğunu sorularıyla öğrenmeye çalışırlar. Çocukların zihinsel açıdan bir yetişkin gibi algılayamamasına karşın dinî kavramların soyut olması, çocukların din eğitimleriyle ilgili zorlukları ve sınırlılıkları beraberinde getirir. Çocuklara hem onları tatmin edici cevaplar vermek hem de onların psikolojik yapısını örselemeden bilişsel ve dinî gelişimlerine destek olmak bilgi ve beceri istemektedir.

Bilindiği gibi çocukların doğdukları andan itibaren beslenme, barınma, sevilme, ait olma, öğrenme gibi biyolojik, sosyal, duygusal ve bilişsel vb. farklı gelişim alanlarında ortaya çıkan en temel ihtiyaçlarını anneler karşılar. Bu bakımdan annelik yoğun mesaiye ilaveten sabır, emek, zaman ve beceri isteyen meşakkatli bir uğraştır. Akademisyenlik ve annelik gibi iki zorlayıcı görevi bir arada yürüten akademisyen annelerin hem aldıkları yüksek eğitim hem de üstlendikleri ebeveynlik sorumluluğu gereği, çocuklarının yetişmesinde daha bilinçli hareket ettikleri varsayılabilir.

Bu araştırma akademisyen annelerin çocukların din eğitimine ilişkin tutum ve davranışlarının nasıl olduğunu kendisine problem durumu olarak seçmiştir. Araştırmanın problem cümlesi: Akademisyen anneler aile içinde çocuklara yönelik din eğitimi konusunda nasıl bir tutum ve davranışa sahiptir? iken bu genel problem çerçevesinde

<sup>7</sup> Köylü - Oruç, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*, 48.

yanıt aranan alt problemler ise şunlardır: Akademisyen anneler: çocuklara yönelik din eğitimi bir ihtiyaç olarak görmekteler mi? Çocuklarına aile içinde din eğitimi verirken somut olarak neler yapmaktadırlar? Çocuklarına din eğitimi verirken hangi hususları öncelemektedirler? Çocuklarına din eğitimi verirken hangi hususlarda zorlanmaktadırlar?

### Araştırmanın Amacı

Genellikle ailenin yanında geçen çocukluk döneminde çocuğun mevcut potansiyelini harekete geçirip ona şekil veren ilk ve en önemli eğitimci annedir. Zira özellikle hayatın erken dönemlerinde fiziksel ve ruhsal açıdan tamamen başkasına muhtaç olan çocuğa gerekli bakım ve ilgiyi öncelikle anneler verir. Annenin çocuğuna yönelik ilgi, şefkat ve merhameti, çocukların bilişsel, duygusal ve sosyal gelişim alanlarının normal seyretmesinde kritik rol oynar. Anneler çocuklarına sadece konuşmayı (ana dillerini) değil, aynı zamanda sevgi, saygı, merhamet, güven, inanç gibi en temel insani nitelikleri de öğretirler. Yapılan çalışmalarda çocukların dinî ve ahlaki gelişimleri üzerinde annelerin doğrudan etkili olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>8</sup> Bu yüzden anne, çocukların yetişmesinde ve eğitiminde vazgeçilmezdir.<sup>9</sup>

db | 487

Bu araştırmanın amacı, akademisyen annelerin ailede çocuğa yönelik din eğitimi hakkındaki tutum ve davranışlarını, din eğitimi bir ihtiyaç olarak görüp görmediklerini, çocuklarının din eğitimlerini aile içinde nasıl karşıladıklarını, eğitim verirken kendilerini zorlayan alanların neler olduğunu tespit etmektir. Araştırmada çalışma grubu olarak akademisyen annelerin tercih edilmesinin nedeni eğitim seviyelerinin yüksekliği ve sürekli okuma- araştırma gerektiren bir meslek icra etmeleridir. Özellikle bilimsel bilgi seviyesinin yüksekliği aile içinde verilen din eğitimi konusunda daha bilimsel ve akademik bir yaklaşımın ortaya konması hususunda beklenti oluşturmaktadır.

### Yöntem

#### Araştırmanın Modeli ve Deseni

Tarama modellerinde araştırmaya konu olan her ne ise olduğu haliyle ve kendi koşulları içinde betimlenir.<sup>10</sup> Bu çalışmada da aka-

<sup>8</sup> Süleyman Abanoz, "6-12 Yaş Arası Çocukların Dini ve Ahlaki Gelişimlerinde Anne ve Babaların Rolü", *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 1 (2020), 111-138; Muhyettin Özen, "İlkokul Dönemi Çocuklarının İnanç Tutumlarının oluşmasında Anne ve Babaların Rolü", *Kırkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/5 (2018), 117-140.

<sup>9</sup> Abdurrahman Dodurgalı, *Ailede Din Eğitimi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 153.

<sup>10</sup> Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Nobel Yayın, 2007), 77.

demisyen annelerin konu hakkındaki görüşleri değiştirme ve etkileme çabası olmaksızın var olduğu şekliyle ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Araştırmada nitel çalışma desenlerinden olan olgu bilim kullanılmıştır. Olgu bilim, olgular, olaylar, durumlar, kavramlar, algılar, yaşantı ve yönelimler gibi bir olguyu deneyimleyen bütün katılımcıların ortak özelliklerini tanımlamaya odaklanmaktadır.<sup>11</sup> Olgu bilim çalışmalarında olguyu deneyimleyen az sayıdaki kişiden veriler elde edilmesine rağmen, olguyla ilgili ayrıntılı bilgi elde edilmiş olunur. Olgu bilim çalışmalarında çalışma grubu amaca yönelik olduğundan niceliği küçük olmaktadır.<sup>12</sup> Çalışma grubunun genel olarak büyüklüğü 10 ile 15 kişi arasında değişmektedir.<sup>13</sup>

Nitel araştırmalarda geçerlik güvenilirlikten daha ziyade inandırıcılık ön plana çıkmış ve inandırıcılık için bazı kriterler belirlenmiştir.<sup>14</sup> Literatüre altın standart olarak giren bu kriterler; inanılabilirlik, güvenilebilirlik, onaylanabilirlik ve aktarılabilirlik olmak üzere dört başlıktan oluşmaktadır.<sup>15</sup> Nitel bir çalışmada inanılabilirliği sağlamanın en iyi yolu sayılan uzun süreli etkileşim; karşılıklı güvene dayalı ve dostane bir ilişkinin kurulmasını, böylelikle doğru ve eksiksiz yanıtlar alınmasını sağlar. Bu çalışmada da katılımcılarla araştırma öncesinde ve mülakat esnasında uzun süreli etkileşimde bulunulmuş, samimi ve güvenilir bir ortamın oluşması sağlanmıştır. Katılımcıların cevap vermek istemedikleri ya da kayda alınmasını istemedikleri konuşmalar kayda alınmamıştır. Yine katılımcıların gizliliğini sağlamak için ad-soyad gibi kişisel bilgiler yazılmamış, her birine K ile başlayan birer sayı atanmıştır. (K1, K2, ...)

Güvenilebilirliği artırmanın en bilinen stratejisi ise üçgenleme tekniğidir. Üçgenleme iki ya da daha fazla veri toplama yönteminin veya veri kaynağının sonuçlarının karşılaştırılmasıdır. Bu şekilde yöntemlerden birinin zayıf yönleri diğer yöntemin güçlü yönleriyle telafi edilebilir. Bu çalışma daha öncesinde 17 kişiye anket uygulanmak suretiyle yapılmıştır. Araştırmadan elde edilen veriler analiz

<sup>11</sup> John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri, Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018).

<sup>12</sup> Cynthia Baker vd., "Method Slurring: The Grounded Theory/ Phenomenology Example", *Journal of Advanced Nursing* 17/ (1992), 1355-1360.

<sup>13</sup> Starks & Trinidad'dan aktaran Oya Onat Kocabıyık, "Olgu Bilim ve Gömülü Kuram: Bazı Özellikler Açısından Karşılaştırma", *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/6 (2016), 55-66.

<sup>14</sup> Sharan B. Merriam, *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, ed. Selahattin Turan (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013).

<sup>15</sup> Lincoln ve Guba'dan aktaran Hatice Başkale, "Nitel Araştırmalarda Geçerlik, Güvenirlik ve Örneklem Büyüklüğünün Belirlenmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Elektronik Dergisi* 9/1 (2016), 23-28.

edilerek alanında uzman 2 kişinin incelemesine gönderilmiştir. Uzman tavsiyeleri dikkate alınarak anket soruları, mülakat sorularına uygun hale getirilmiş ve araştırma 15 kişi ile (13'ü önceden anket uygulanan aynı kişiler) yüz yüze görüşme şeklinde tekrarlanmıştır. Her iki araştırma sonuçlarının birbiri ile örtüşmesi araştırmanın güvenilir olduğunun teyidi olarak kabul edilebilir. Çalışmanın onaylanabilirliğini ortaya koyabilmek için alıntılar hayli önemlidir.<sup>16</sup> Bunun için Lincoln ve Guba'ya göre bulgular katılımcıların kendi ifadelerini içermelidir. Bu çalışmanın bulgular kısmında da tırnak içinde katılımcıların doğrudan kendi cümlelerine yer verilmiştir. Aktarılabirlik bir çalışmanın sonuçlarının benzer katılımcı ve ortamlardaki durumlara aktarılabirliktir. Bunun için araştırmanın detaylı bir şekilde açıklanması gerekmektedir. Bu çalışmada da yöntem kısmı detaylı şekilde ele alınmış ve her aşama somut şekilde resmedilmeye çalışılmıştır.

### Çalışma Grubu

Nitel çalışmalarda örneklemin evreni temsil etme durumundan ziyade araştırma konusuna uygunluğu önemli olduğundan çoğunlukla amaçlı örnekleme yöntemleri kullanılır.<sup>17</sup> Bu araştırmanın çalışma grubu da aynı yöntemle belirlenmiştir. Çalışmaya katılan 15 katılımcının ortak özelliği Sinop Üniversitesi bünyesinde çalışmaları ve en az bir çocuğa sahip "akademisyen anne" olmalarıdır. Araştırmanın çalışma grubu kendileriyle yüz yüze mülakat yapılmasını kabul eden 15 tane akademisyen anneden oluşmaktadır. Bu akademisyenlerin 5'i Fen Edebiyat, 4'ü Sağlık Bilimleri, 3'ü Eğitim, 2'si İlahiyat, 1 tanesi ise Güzel Sanatlar Fakültesinde görev yapmaktadır.

<sup>16</sup> Başkale, "Nitel Araştırmalarda Geçerlik, Güvenirlik ve Örneklem Büyüklüğünün Belirlenmesi".

<sup>17</sup> Ali Baltacı, "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?", *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2019), 368-388.

Mülakata katılan akademisyenlerin yaş, akademik unvan ve çocuk sayısı açısından demografik özellikleri Tablo 1'de verilmiştir.

**Tablo 1:** Katılımcılara Ait Demografik Bilgiler

Katılımcı	Yaş	Akademik Unvan	Çocuk Sayısı
K1	39	Dr. Öğr. Üyesi	2
K2	37	Dr. Öğr. Üyesi	2
K3	33	Dr. Öğr. Üyesi	1
K4	39	Dr. Öğr. Üyesi	1
K5	35	Dr. Öğr. Üyesi	1
K6	39	Dr. Öğr. Üyesi	2
K7	40	Dr. Öğr. Üyesi	2
K8	34	Dr. Öğr. Üyesi	1
K9	41	Dr. Öğr. Üyesi	2
K10	42	Dr. Öğr. Üyesi	1
K11	41	Doç. Dr.	1
K12	50	Doç. Dr.	2
K13	47	Dr. Öğr. Üyesi	3
K14	45	Öğr. Görevlisi	1
K15	39	Dr. Öğr. Üyesi	1

490 | db

### Verilerin Toplanması ve Analizi

Bu araştırmada veri toplama tekniği olarak yüz yüze görüşme, veri toplama aracı olarak da yarı-yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Görüşme tekniği(mülakat) sözlü iletişim yoluyla veri toplama tekniği olup, ses tonu, mimikler ve yanıtlanma esnasında duyulan istek değerlendirme için önemli sayılır.<sup>18</sup> Derinlemesine görüşmenin temelinde, diğer insanların yaşadıkları deneyimleri anla-

<sup>18</sup> Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 166.



maya ve o deneyimi anlamlandırmaya olan ilgi vardır.<sup>19</sup> Bu nedenle herhangi bir olgu ya da olaya dair anlamın ön plana çıktığı nitel araştırmalarda tercih edilmektedir. Bu çalışmada da sorular uzman yardımı alınmak suretiyle önce anket formunda yer alacak şekilde dizayn edilmiş ve Google Forms üzerinden 17 kişiye uygulanmıştır. Bulgular iki uzman değerlendirmesinden geçtikten sonra araştırma soruları yarı-yapılandırılmış mülakat şekline dönüştürülmüştür.

Görüşmelere başlamadan önce Sinop Üniversitesi İnsan Araştırmaları Etik Kurulu'na başvuruda bulunulmuş ve ilgili kurulun 11.02.2021-6052 tarih ve sayılı yazılı onayından sonra görüşmelere başlanmıştır. Katılımcılar telefonla aranarak mülakat için kendilerinden izin ve randevu alınmıştır. Görüşmelerden iki tanesi araştırmacının diğerleri ise katılımcıların kendi çalışma ofislerinde, 10 Temmuz-10 Ağustos 2021 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler araştırmacı tarafından hazırlanan yarı yapılandırılmış görüşme kılavuzundaki sorular eşliğinde yürütülmüştür. Katılımcı tarafından farklı anlaşılan ya da detaylandırılmaya muhtaç olan cevaplar ek sorularla açılmıştır. Her görüşme ortalama 45-60 dakika sürmüş olup, görüşmeler katılımcıların onayı ile kayıt altına alınmıştır.

db | 491

Deşifre etme işlemi görüşmelerin ardından en kısa süre içinde kayıtları tekrar dinlemek sureti ile gerçekleştirilmiştir. Kelimesi kelimesine yazıya aktarılan görüşmelerin her biri için ortalama 3 saat harcanmıştır. Yazıya aktarma işlemi yapılırken mülakat esnasında katılımcıların jest-mimik gibi beden diline ilişkin ifadeleri de not edilmiştir. Deşifre etme işlemi tamamlandıktan sonra katılımcıların yanıtları konuya ait başlıkların altında gruplandırılmıştır. Ardından gruplandırılan temalar araştırmacı tarafından betimsel analize tabi tutularak yorumlanmıştır.

### **Bulgular ve Yorum**

Bu bölümde katılımcıların din eğitimi ile ilişkili görüş, tutum ve davranışlarını ortaya çıkarmak amacıyla kendilerine yöneltilen sorulara verdikleri cevaplardan alıntılar yer almaktadır.

### **Katılımcıların Çocuklara Yönelik Din Eğitime İlişkin Görüşleri**

Öncelikli olarak katılımcılara “Çocuklara yönelik din eğitimi konusunda ne düşünüyorsunuz? Sizce gerekli mi? İhtiyaç mı? Neden?”

<sup>19</sup> Seidman'dan aktaran Ece Işık - Çetin Semerci, “Eğitim Alanı Nitel Araştırmalarında Veri Üçgenlemesi Olarak Odak Grup Görüşmesi, Bireysel Görüşme ve Gözlem”, *Turkish Journal of Educational Studies* 3/6 (2019), 53–66.

sorusu yöneltmiştir. Bu soruya katılımcıların tamamı “evet/kesinlikle evet” demiştir. Çocuklara yönelik din eğitimi gerekli ve ihtiyaç olarak değerlendirme konusunda hemfikir olan katılımcıların gerekçelendirme konusunda farklı noktaları öne çıkardıkları görülmektedir. Örneğin K4 kodlu katılımcı “*Çocuklar meraklı oldukları için soru soruyorlar. Dolayısıyla din eğitimi doğal olarak gerekli*” diyerek çocukların din hakkında merak ettikleri sorulara cevap verebilmek adına din eğitimi gerekli görürken; K5 kodlu katılımcı ise “*Bazı değerleri kazanması için din eğitimi gerekli*” diyerek din eğitiminin değerlerin kazanılmasındaki rolünü ön plana çıkarmıştır.

Dinin insana kazandırdığı manevi güç, dayanıklılık gibi özellikleri öne çıkararak din eğitimi gerekli gören K9 kodlu katılımcı ise şunları söylemektedir: “*İnanç; insanı hayata bağlayan önemli bir güç. Dua, namaz, bir sığınak, bir dayanak, güvendiğin bir şeyin olduğunu bilmek önemli bir güç.*” Katılımcının inancı ve maneviyatı insanı yaşama bağlayan, ona dayanak olan önemli bir güç olarak gördüğü, dolayısıyla çocuklarını bu güçle donanımlı hale getirmek istediği için din eğitimi gerekli gördüğü anlaşılmaktadır.

492 | db

Akademisyen annelerin çocuklara yönelik din eğitimi temellendirirken en fazla öne çıkardıkları husus ise dinin ahlaki gelişime olan katkısıdır. Mesela K7 kodlu katılımcı “*Ahlaki açıdan gerekli olduğunu düşünüyorum.*” derken K5 kodlu katılımcı ise “*Şimdi erken daha sonra öğrenir fikri yanlış. Vicdan, Allah korkusu (korku demek istemiyorum) dinî değerlerle geliştirilebilir. Dinî değerler özümsebilirse insanın kötü tarafları törpülenebilir.*” diyerek vicdan gelişimi için din eğitiminin gerekliliğini vurgulamıştır. Katılımcı dinî değerlerin insanın kötü davranışlarına engel olabileceğine inanmaktadır. “*Bence kişi Müslüman ve kendisi bunun doğru olduğuna inanıyorsa çocuğuna bunu öğretmeli. Küçükken oğluma israfın günah olduğunu öğretmişim. Okullardaki açık muslukları ve lambaları hep kapatır.*” diyen K14 de ebeveynlerin kendi dinî inançlarını çocuklarına öğretmesi gerektiğini söylerken ahlaki kazanımları öne çıkaran bir örnekendirme yapma gereği duymuştur.

Bazı katılımcılar çocuklara yönelik din eğitiminin gerekli olduğunu ancak bu konuda çocuğun gelişiminin dikkate alınması gerektiğini ifade etmişlerdir. Mesela K15 kodlu katılımcı “*Çocuklara yönelik din eğitiminin ihtiyaç olduğunu düşünüyorum. İnsanın doğasında inanç sistemiyle ilgili bir yer var. Önce çocuğun inanç sistemini takip edip, onun mizacını tanıyıp, onun ihtiyacı üzerinden doğru zamanda*

*doğru şekilde vermek gerekir.*” şeklinde düşüncelerini açıklarken çocukları merkeze alan bir eğitim yaklaşımını benimsediği anlaşılmaktadır. Benzer şekilde K11 kodlu katılımcı da *“Ailede çocuğa din eğitimi verilmeli ama gözlemleyerek, çocuğun durumuna göre olmalı. Oğlumda kafasında canlanmadığı için erken başlamadık”* diyerek ebeveynlerin çocukların gelişim özelliklerine göre hareket etmesinin altını çizmiştir.

Çocuğa din eğitimi verilmesini ailenin bir görevi olarak gören K12 kodlu katılımcı *“Kesinlikle gerekli, ailede yaşanması gerekiyor. Bunu vermek ailenin görevi.”* diyerek çocuğa dinî eğitim verilmesinin aslında çocuğa bir yaşam biçimi ve dünya görüşü sunma anlamına geldiğini dolayısıyla çocuğu hayata hazırlama görevini üstlenen ailenin bu konuda sorumlu olduğunu ifade etmiştir. Akademisyen annenin “ailenin görevi” vurgusu aile içinde din eğitimi verilmesi meselesini ebeveynlik vazifesi şeklinde algıladığını göstermektedir. Müslüman anne babaların çocuklarının din eğitimleriyle ilgilenmeleri ve bu konuda kendilerini sorumlu hissetmelerinde dinî metinlerde yer alan ayet ve hadislerin etkili olduğu düşünülmektedir.<sup>20</sup> Ailenin din eğitimine ilişkin önemini vurgulayan araştırmacılar da çocukların din eğitimini anne babalara verilmiş önemli görevler arasında saymaktadırlar.<sup>21</sup>

Yukarıdaki ifadelerden hareketle akademisyen annelerin çocuklara yönelik din eğitimi verilmesini gerekli gördükleri konusunda hemfikir oldukları anlaşılmaktadır. Bununla birlikte çocuklara yönelik din eğitiminin gerekliliğini açıklarken katılımcıların bazıları dinin çocukların ilgi ve meraklarını gidermeye yardım etmesini, bazıları dinin insana manevi açıdan güç ve dayanıklılık kazandırmasını, bazıları ise dinin ahlaki değerlerin kazandırılmasına katkı sunmasını öne çıkarmışlardır. Hangi gerekçe ile yapılırsa yapılsın çocuklara yönelik doğru ve yeterli bir din eğitiminin çocukların gelişimine katkı sunacağı ve onların lehine olacağı söylenebilir. Din eğitiminin nihai hedefi inançlı ve ahlaklı bireyler yetiştirmek olduğuna göre annelerin bu özelliklere sahip evlatlar yetiştirmek istemesi ve bunun için din eğitimine olumlu yaklaşımları pek tabiidir.

<sup>20</sup> Yusuf Alpaydın vd., *Çocukların Dini Gelişiminde Ebeveynlerin Rolü: Beklentiler ve Zorlanma Alanları*, ed. Süleyman Güder (İstanbul: İlke Yayınları, 2015).

<sup>21</sup> Halil Yunus Apaydın, “İslam Hukukunda Aile”, *Günümüzde Aile* (İSAV Yayınları, 2007), 246–248.

### Katılımcıların Din Eğitime Başlama Zamanına İlişkin Görüşleri

Çocuklara yönelik din eğitiminin gerekliliği kadar zamanlaması da oldukça mühim bir konudur. Katılımcılara yöneltilen “Size göre çocuklara din eğitimi verilmeye ne zamandan itibaren başlanmalıdır? Niçin?” sorusuna akademisyen anneler farklı yanıtlar vermişlerdir. Bunlardan bazıları bu işin zamanını çocuk doğmadan öncesine kadar geri götürmeyi tercih etmişlerdir. Örneğin K1 kodlu katılımcı düşüncelerini şöyle ifade etmektedir: “*Anne karnına düştüğü andan itibaren. Bazı bilim adamları suyun üzerinde deneyler yapmışlar. En güzel kristal yapının besmele ile oluştuğu kanıtlanıyor. Dolayısıyla annenin söylediği, yaptığı, hissettiği duygular çocuğa direk aktarılıyor. Ben de çocuğumun kulağına besmele, salavat, dua okurdum, beyinde açılımlar yaptığını düşünüyorum.*” Katılımcının görüşlerini temellendirirken bilimsel olduğunu düşündüğü verilerden yararlanması ve bildiklerini/inandıklarını kendi hayatında bizzat tatbik etmesi bilim insanı kimliği ile uyumlu ve beklenen bir durum olarak yorumlanabilir.

494 | db

K2 kodlu katılımcı da “*Çocuğa din eğitimi anne karnında başlar, haram yememek, kalp kırmamak, birini kınamamak, hamilelikten itibaren yanlış olduğunu bildiğimiz bir şeyi onlara sirayet etmemesi için bırakmak, bir şeyi bismillah ile almak, şükretmek, sorunlar karşısında sabretmek, dua etmek gibi yapılan her şey din eğitimidir.*” diyerek annenin yapıp ettiği her eylemin hamilelikten itibaren çocuğun kişiliğine ve ahlakına sirayet edeceğine olan inancını dillendirmiştir.

K8 ve K6 kodlu katılımcılar ise çocukların dillerinin dönmeye başladığı yaşı din eğitimine başlama zamanı olarak değerlendirmişlerdi: “*Çocuğun derdini anlatabildiği ve bizi anlayabildiği yaş ne zamansa o zaman. Konuşmaya başladığı çağdan itibaren ‘bismillah’ diyerek başlamak gibi.*” (K6) Her iki katılımcı da ilk başlarda bilinçsizce taklit edilen şeylerin çocukların zihinsel ve manevi dünyalarında izler oluşturacağını bu nedenle konuşmaya başlama ile birlikte din eğitiminin başlaması gerektiğini ifade etmişlerdir.

Bazı katılımcılar ise çocuklara din eğitimi vermeye başlama zamanı olarak çocukların soru sormaya başladıkları okul öncesi dönemi işaret etmişlerdir. Örneğin K4 kodlu katılımcı düşüncelerini “*Ailede çocuk 4 yaşından itibaren soru sormaya başlıyor. Nasıl olduk, ilk nasıl vardık? soruları bile din eğitimiyle ilişkili.*” şeklinde açıklamıştır.

Yine K7 kodlu katılımcı “*Kendi çocuklarımdan tecrübelerimle 5-6 yaş buna müsait gibi mesela oğlum bu yaşlarda ölümü sorgulamaya*

*başladı. 3-4 yaş da yoktu.” diyerek çocuklardaki doğal gelişim gereği ortaya çıkan sorular sorma, taklit etme gibi dinî içerikli ilgilerinin başladığı zamanı kriter olarak almanın doğru olduğunu düşünmektedir.*

Benzer şekilde K15 kodlu katılımcı da çocukların soru sormaya başladıklarında din eğitimi almaya hazır hale geldiklerini ancak din eğitiminin içerik ve form değiştirerek her yaşta farklı şekillerde verilmeye devam etmesi gerektiğini şu cümleleriyle ifade etmiştir: *“İnanç boyutu mutlaka Yaratıcıyı sormaya başladığında verilmeli. Çok basit sorularla çok zor sorular sorabiliyorlar. İbadet, namaz duaları, okul çağıyla birlikte verilmeli diye düşünüyorum. Ergenlikte kimlik arayışıyla birlikte yeniden işin metafizik ve felsefi boyutu sorgulanmaya başlar. O zaman da ona uygun olmalı.”*

K3, K9, K10 ve K13 kodlu katılımcılar ise din eğitiminin ahlaki boyutunun çok küçük yaşlardan itibaren verilmesini ancak bilgi öğretiminin okul çağlarında olması gerektiğini düşünmektedirler. *“İlkokul seviyesi ideal gibi geliyor. İlkokula başlayan çocuk okuma yazmaya konsantre olabiliyor. Din de bir konsantrasyon işi. Bu nedenle 6-7 yaş başlamak için uygun. Öncesinde sadece görme yoluyla öğrenme sağlanabilir.”* (K10). Aynı şekilde K12 kodlu katılımcı da din eğitiminin bilgi öğretimi ve yaşantı olarak farklı zamanlarda verilebileceğini şu cümleleriyle dile getirmiştir: *“Evde din yaşıyorsa çocuk onu zaten izleyerek alıyor ama anlatmak anlamında kavramları anlayabildiği zaman olmalı. O yüzden 7 yaş ideal gibi.”*

Yukarıda katılımcıların ifadelerinde de açıkça görüldüğü üzere akademisyen anneler çocuklara yönelik din eğitimi başlama zamanı konusunda farklı dönemlere işaret etmişlerdir. Bazıları annenin hamilelik dönemini, bazıları çocukların konuşmaya başladıkları çağı, bazıları çocukların soru sormaya başladıkları yaşları, bazıları ise çocukların ilköğretime başlangıç yaşını din eğitimi için uygun bir zaman olarak düşünmektedirler. Ancak tüm katılımcıların fikirleri birlikte değerlendirildiğinde genel olarak din eğitiminin ilkokul çağından daha önce başlaması gerektiğine ilişkin görüşler daha yoğunluktadır. Akademisyen annelerin tamamının hemfikir oldukları husus çocukların eğitiminde bireysel özelliklerinin dikkate alınması ve ahlaki değerlerin çok küçük yaşlardan itibaren kazandırılması gerektiğidir.

Her çocuğun gelişimi birbirinden farklı olmakla birlikte genel olarak dinî gelişim bakımından soru sorma çağı 3-6 yaş dönemidir.<sup>22</sup> Çocuklar bu yaşlarda her konuda olduğu gibi Allah, ölüm, cennet, melek gibi çevresinde duyduğu dinî kavramlar hakkında çok fazla sorular sorar. Bu sorma aslında sorgulamaksızın sadece merak etme dürtüsü ile yapılmaktadır. Çocukluk dönemi dinî gelişim özelliklerinden olan kolay inanırılık<sup>23</sup> sebebiyle de söylenenlere hemen inanır ve ona göre bir tasavvur geliştirirler. Bu nedenle bu dönem çocuklarının sorularına önceden hazırlıklı olmak, basit, kısa, kafa karıştırıcı olmayan, çocuğu tatmin edici yeterlikte cevaplar vermek önemlidir.<sup>24</sup> Özdemir tarafından 30 ebeveyn ile yapılan nitel çalışma sonucunda da din eğitimine başlama yaşını katılımcıların büyük çoğunluğu (%67) erken yaşlardan itibaren yani okul çağından önce; %27'si okul çağı ve sonrası olarak düşünmektedirler.<sup>25</sup> Akto ve Akto'nun okul öncesi öğretmenleriyle yaptığı başka bir çalışmada da katılımcıların yarısı din eğitimine başlama zamanı olarak okul öncesi döneme işaret etmektedirler.<sup>26</sup>

496 | db

Din eğitiminin okul öncesinde verilmesini uygun görmeyen katılımcıların daha çok din eğitiminin öğretime konu edilen bilgi boyutunu düşünerek, çocuklarda zihinsel yetilerin gelişmemesini dikkate alarak böyle bir cevap verdikleri anlaşılmaktadır. Oysa din eğitimi salt kavrama, bilme, anlama gibi bilişsel yönü olan bir eğitim türü olarak değerlendirilemeyeceği için çocuklara din eğitimi vermek için soyut düşünme yaşının gelmesini beklemek gerekli değildir. Allport, "Kişiliğin hiçbir birimi dinî gelişim kadar karmaşık değildir" der.<sup>27</sup> Yaş, psiko sosyal ve kültürel özellikler, tutum ve davranışlar, ilgi ve merak gibi bireye ait her durum dinî gelişimi etkilemektedir. Bu nedenle bireysel özellikler belirleyici olup çocukların yaşlarına ve gelişimlerine paralel olarak duyuşsal veya bilişsel yönü öne çıkartılmak suretiyle çeşitli şekillerde din eğitimi verilebilir. Örneğin okul öncesi dönem daha çok duygusal ağırlıklı, ergenlik döneminde ise

<sup>22</sup> Mehmet Akif Kılavuz, "Çocukluk Döneminde Dini Sorular", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 379-382.

<sup>23</sup> İsmail Arıcı, "Çocukluk Dönemi Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. İbrahim Turan & Bayramali Nazıroğlu (Ankara, 2018), 224.

<sup>24</sup> Nurullah Altaş - İsmail Arıcı, "Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci", *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü & Nurullah Altaş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 48-79.

<sup>25</sup> Ömer Özdemir, "Ebeveynlere Göre Ailede Çocuğun Din Eğitimi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (2019), 313-344.

<sup>26</sup> Semra Akto - Akif Akto, "Okul Öncesi Öğretmenlerinin Din Eğitimi Hakkındaki Görüşlerini Araştırma", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)* 2/2 (2017), 1096-1121.

<sup>27</sup> Köylü - Oruç, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*, 48.

bilişsel ağırlıklı dinî eğitim daha etkili ve gereklidir. Ayrıca aile içinde oluşan dinî atmosfer, doğumdan itibaren çocukların tenneffüs ettiği doğal bir eğitim kaynağı olarak değerlendirilebilir.

### Aile İçinde Yapılan Din Eğitimine İlişkin Bulgular

“Aile içinde çocuklarınıza yönelik din eğitimi veriyor musunuz? Cevabınız evet ise bu konuda neler yapıyorsunuz?” sorusuna verilen yanıtlara bakıldığında geleneksel dinî pratiklerin revaçta olduğu görülmektedir. Örneğin K5 kodlu katılımcı “4-6 yaş Kur’an kursuna gitmesiyle Kur’an ve dinî bilgiler öğrendi. Evde takviye ettik. Her akşam dua ezberi, yüzüne Kuran okuma, babasıyla ilahi söyleme yapılır.” derken; K7 kodlu katılımcı da “Mesela her gece dua etmeden yatmıyoruz. Namaz dualarını tekrarlıyoruz, annemle beraber namaz kılıyorlar, onu taklit ediyorlar, tespih çekiyorlar, Yasin okuyunca onların da dinlemesini sağlıyorum.” demiştir.

K10 kodlu katılımcı din eğitimine dair yaptıklarını şu cümleleriyle belirtmektedir: “Kuran harflerini tanıtıyorum, nasıl namaz kılır, oruç tutulur? Dua ezberletiyorum, ama çok sıkı bir eğitim değil. Ben tespih çekerken ya da dua ederken beni görüyor.” Katılımcının cümlelerinde açıkça görüldüğu gibi geleneksel olarak ilk akla gelen dinî bilgi ve pratikler din eğitimi kapsamında verilmeye çalışılmaktadır.

Bazı katılımcılar ise din eğitimi kapsamında çocuklarının zihinlerinde dine ilişkin anlamlı/olumlu şemalar oluşturmaya çabaladıklarını belirtmişlerdir. Örneğin K4 kodlu katılımcı “Soru üzerinden gidiyoruz. Teorik bilgi aktarmıyoruz. Düşünmesini sağlayacak sorular ya biz soruyoruz ya da kendisi zaten soruyor. Merak ettiği şeyleri tatmin edici şekilde cevaplıyoruz.” derken benzer şekilde K3 kodlu katılımcının ifadeleri ise şöyledir: “Eşim ve annem namaz kılıyor, bunlara şahit oluyor. Eşim ve ben dine dair korku oluşmasını istemediğimizden, soyut somut ayırımına gelene dek taklit etsin, dinî değerleri duyusun istiyoruz ama ciddi bir biçimde günah, haram kavramlarını anlatmayı doğru bulmuyoruz.”

Bazı katılımcılar ise bu soruyu yanıtlarken somut olarak tek tek neler yaptıklarından ziyade genel olarak din eğitimi felsefelerini öne çıkartmayı tercih etmişlerdir. Örneğin K6 kodlu katılımcı “Bize Allah kızar, Allah çarpar diyerek öyle öğretilmişti. Ben tam tersini yapmaya çalışıyorum. Allah sever, Allah affeder, Allah bizi korur, Allah bundan hoşlanmaz gibi şeyler söylüyorum. Allah’ı sevmesini sağlamaya çalışıyorum.” demektedir. Katılımcının ifadelerinde açıkça görüldüğu gibi çocuklarına yönelik din eğitimi adına vermeye çalıştığı en temel hu-

sus, Yaraticının affedici, koruyucu, şefkatli yönüne dikkat çekerek Yaraticıyı sevmelerini sağlamaktır.

Din eğitimine dair bütüncül bir yaklaşımı benimseyen bazı katılımcılar ise inanç, ibadet ve ahlak boyutuyla ilgili somut örnekler vermek suretiyle soruyu cevaplandırmışlardır. Örneğin K12 kodlu katılımcının konu ile ilgili açıklamaları ise şu şekildedir: “*Namaz surelerinin ezberi, namazın kılınışı, abdest ve gusül, dualar ve anlamını vermeye çalışıyorum. Yazın kurslara gönderiyorum. Özel gecelerde yanıma alıp, birlikte dualara iştirak ediyoruz. Ramazan’da televizyonda ilgimi çeken sohbet programlarını açıyorum. Farz olan şeylerle ilgili bilgileri vermeye çalışıyorum. Ayrıca doğruluk, dürüstlük gibi ahlaki değerleri davranışlarımızla örneklendirmeye çalışıyoruz.*”

Benzer şekilde K15 kodlu katılımcının soru karşısında verdiği cevap ise şu şekildedir: “*Şu anda zaten bir Yaraticı fikri kendiliğinden doğuyor, ben özellikle söylemiyorum. Onu artıracak ya da zayıflatacak bir şey yapmamaya özen gösteriyorum. Diğer yandan birkaç küçük namaz duası öğrenmesini sağlıyorum. Ahlak boyutunu çok çok önemsiyorum.*” Katılımcının ifadelerinden anlaşıldığı gibi kendisinin henüz okul öncesi çağındaki çocuğuna doğrudan bir yönlendirme yapmaksızın onda gelişen inancı gözlemlediği, küçük duaları ezberlemesine yardımcı olduğu ve özellikle dinin ahlaki boyutunu önemseyerek model olduğu görülmektedir.

“*Kuran okumayı öğretmeye çalıştım. İnternette çocuklara yönelik dini hikâyeleştirerek anlatan, dinî karakterleri canlandıran eğitici etkinlikler buldum. Oyunlarla, drama yöntemiyle aktarmaya çalıştım. Çocuk ihtiyaç duydukça verme gereği duydum. Merak ettikçe, sordukça. Onların yaş düzeyine indirgeyip, korkutmadan sevdirecek aktarmaya çalışıyorum. Namazlarımı yanlarında kılıyorum.*” (K1)” diyen K1 kodlu katılımcının da çocuklarının ihtiyacına uygun şekilde hareket etmeye gayret gösterdiği anlaşılmaktadır. Eğitimci kimliğiyle oyun, drama, eğitici etkinlikler gibi çağdaş eğitim yöntemlerini aile içinde verdiği din eğitiminde işe koşması dikkat çekmektedir.

Din eğitimini ahlak eğitimi ile eşdeğer gören bazı katılımcılar ise yaptıklarını şu cümlelerle özetlemişlerdir: “*Yardımlaşmayı öğrettim, başkalarını düşünmeyi, şükür duygusunu, sabrı, beklemeyi, yokluğu öğrettim. Aslında hayatın kendisini öğretmeye çalıştım.*” (K9)

Bazı katılımcıların ise ailede verdikleri din eğitimine ilaveten çocuklarını din eğitimi veren kurumlara göndermek suretiyle destekledikleri görülmektedir. Örneğin K13 kodlu katılımcı “*Okul öncesinde*



*örgün din eğitimi almasını sağladım, kitaplar aldık okuduk, hikâyelerle tanıştırdık. Ben okul öncesi dönemde çocuğumu Diyanet'in açtığı kurslara göndermiş olmaktan dolayı çok mutluyum."*

Katılımcıların çoğu özellikle rol model olmak suretiyle çocuklarına din eğitim verdiklerini belirtmişlerdir. Konuyla ilgili örnek katılımcı görüşleri aşağıdaki gibidir:

*"Kibirsizlik, önyargısızlık, hoşgörü, bu zihniyette büyütme çalışıyorum. Çocuğuma doğru, dürüst ve ince olmayı öğrettim. Küçükken israfın günah olduğunu öğretmişim. Okuldaki bütün muslukları, ışıkları kapatıyordu." (K14)*

*"Olabildiğince rol model olmaya çalışıyorum. İbadet, aile ilişkileri, iş yaşantısı. 2,5 yaşındaki kızım beni namaz kılarken taklit ediyor mesela. Rol model olmayı çok önemsiyorum. Benim ailem bana örnek olmuşlardı." (K6)*

*"Ahlaki anlamda rol model olduğumu düşünüyorum. Bir karıncaya bile zarar vermemeleri gerektiği konusunda, dürüstlük, cömertlik konusunda ki annem babamdan kazandığım en önemli özellik bu. Perşembe günlerinde Yasin okuyarak örnek oluyorum. Eşim de öğlumu cumaları yanında götürüyor." (K7)*

Yukarıdaki katılımcı ifadelerinin tümüne bakıldığı zaman akademisyen annelerin çocuklarına başta ahlaki değerlerin kazandırılması olmak üzere inanç, dua ve ibadet konularında da yaşlarına ve gelişim seviyelerine uygun olarak eğitim vermeye gayret ettikleri, sevgiye dayalı bir yaklaşım benimsemek suretiyle en azından dine yönelik olumlu bir bakış açısı kazandırmaya çalıştıkları görülmektedir. Ailenin dine ve dinî değerlere karşı tutumu çocuğun tutumunu da doğrudan etkilediğinden<sup>28</sup> bu sonuç gelecek nesillerin din ile kuracakları ilişki bakımından oldukça önemlidir.

### **Katılımcıların Din Eğitiminde Önceledikleri Hususlara İlişkin Bulgular**

Katılımcılara yöneltilen "Çocuklarınıza din eğitimi verirken öncelediğiniz en önemli hususlar nelerdir? Çocuklarınızın din eğitimi kapsamında kazanmasını istediğiniz en önemli tutum ve davranış nedir?" sorularına verilen yanıtlardan bazıları aşağıda alıntılanmıştır.

Katılımcılardan çoğunun çocuklarına din eğitimi verirken ilk sıraya sevgiye dayalı bir Allah inancını yerleştirdikleri görülmektedir.

<sup>28</sup> Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler* (Ankara: TDV Yayınları, 1990).

Örneğin K7 kodlu katılımcı "*Özellikle sevdirmek, O'nu sevsinler, O'nun tarafından korunduklarını, kolladıklarını bilsinler istiyorum. Bunun karşılığında da ona ibadet etmemiz gerektiğini öğretmek istiyorum.*" diyerek din eğitiminde sevgi temalı bir Allah inancını öncelendiğini, ibadet anlayışının da bu inancın üzerine inşa olacağına inandığını vurgulamaktadır. K6 kodlu katılımcı da "*İlk olarak Allah'ın bizi yarattığına inanmasını, O'nu bilmesini isterim. Kuran-ı Kerim'i onun sözleri olarak kabul etmesini ve o doğrultuda hayatını dizayn etmesini isterim. Dürüstlük, aile hayatı, iş hayatı, insan ilişkileri yani günlük ve ahiret hayatını etkileyecek davranışlarına dikkat etmesini isterim.*" diyerek önceliği başta Allah inancı olmak üzere itikadi konulara verirken, ardından ahlaki ve İslami ilkelere uygun bir yaşam tarzının altını çizmiştir.

Benzer şekilde K1 kodlu katılımcı da "*Dini görev gibi değil, içten gelerek yapmasını sağlamak için önce Allah'ı sevmelerini sağlamak. Korkutmadan, sevdirek dini anlatmak.*" diyerek dinin içten gelen bir duyguyla yaşanması için çocuklara din eğitimi verirken Allah sevgisini öncelendiğini vurgulamıştır.

500 | db

K12 kodlu katılımcı ise çocuklarına vermek istediği en temel din eğitimin güzel ahlak, sağlam bir Allah inancı ve Allah sevgisi olduğunu şu sözleriyle ifade etmiştir: "*Vicdanlı, dürüst, düzgün ahlaklı bireyler olması. Allah'ın varlığını bilmeleri, O'nun sevgisiyle donanmalarının kendilerini yalnız hissetmemelerini sağlayacağına inanırım.*"

Konuyla ilgili olarak "*Din hayatın içinde, Allah'ın varlığını kabul etmek yani inanç en önemli mesele ama bunun yanında toplumsal yaşayış açısından da çok önemli. İyilik, doğruluk, erdemler, dinin kuralları arasında. Din eğitimi deyince dua ve sure ezberi, Kuran okumayı öğretmek aklıma gelmiyor benim. Hırsızlığın neden kötü olduğunu anlatmak da din eğitiminin parçası.*" diyen K4 kodlu katılımcı da inanç ile ahlak arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Katılımcının din eğitimi inanç eğitimi ile beraber ahlak eğitimi de içeren bütüncül bir eğitim olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Yine K9 kodlu katılımcı da öncelendiği hususları belirtirken "*Ahlaklı olmak, inançlı olmak en çok önemsendiğim. Ayrıca namaz kılmasını, Kuran okumasını, dua etmesini bilsin, ibadetlerini yapsın isterim.*" diyerek ahlaklı ve inançlı olmayı ilk sıraya yerleştirmiştir.

K10 kodlu katılımcı da "*Farz olan ibadetlerini düzenli yapmasını isterim. Ahlaki yönden doğru, dürüst ve insanlığa faydalı bir insan olması en büyük temennim.*" derken farz ibadetleri yerine getirme,

güzel ahlaklı ve topluma faydalı birey olma gibi özellikleri önemli gördüğünün altını çizmektedir.

Katılımcıların büyük çoğunluğu en fazla ahlak temasını ön plana çıkarmışlardır. Örneğin K11 kodlu katılımcı "*Benim en çok istediğim okulda, işte, tüm yaşantısında karşısındakini düşünen, vicdanlı biri, ahlaklı olması.*" demek suretiyle ahlaklı olmayı özellikle vurgulamıştır. "*Evrensel değerlere sahip, iyi, ahlaklı, erdemli bir insan olmasını isterim. İbadetleri kendi tercihine bırakırım.*" diyen K3 ve "*Ahlaklı, güvenilir, tutarlı olması*" diyen K5 ve "*Karakteri sağlam, iyi bir insan olmasını öncelerim.*" diyen K4 kodlu katılımcılar da ahlakı öne çıkaran akademisyen annelerdendir.

Din eğitimini ahlak eğitiminden ayrı görmeyen K13 kodlu katılımcı "*Ben din eğitimine ahlak eğitimiyle birlikte insana saygıyla, merhametle başlıyorum. Karıncaya dikkat etmek, çiçeği koparmamak veya bir insanı kırmamak, paylaşmak. Dürüst, insan ilişkilerinde saygılı olmasını, yaptığı işte çıkar gözetmemesini, ahlaki değerlere sahip, erdemli bir insan olarak yaşamasını isterim. Belli değerlere sahip olmazsa ne kadar başarılı da olsa hem aileye hem topluma hayır getireceğini düşünmüyorum. Bu yüzden dinî eğitimi merkezde görüyorum.*" demek suretiyle çocuklarına yönelik din eğitimini ahlaki kazanımlara ağırlık vererek çok hassas ve geniş bir perspektifte ele almıştır.

K2 kodlu katılımcı ise çocuklarında yaşantıya dönüşmüş erdemli davranışları kriter olarak görmekte ve dinin teknik bir bilgi yığınından öte hayata akseden yönlerine öncelik verdiğini şu cümleleriyle ifade etmektedir: "*Çocuğumun mutlu anlarında şükür, sorunla karşılaştığında sabır aklına gelebiliyorsa, benim için bu hiçbir bilginin oluşturamayacağı mutluluk demektir. Bu nedenle Din derslerinden düşük alması, ya da teknik açıdan bilgi eksikliğinin olması hiç önemli değil. Tek başına bilgi değil, bildiğinin hayatta karşılığı, bir anlamı varsa asıl değerli olan budur.*"

Çocuğuna din eğitimi verirken doğru bilgiyi öne çıkaran K8 kodlu katılımcı "*Doğru bilgi almasını, anlayarak ve bilerek din eğitimi almasını istiyorum.*" diyerek ezber ve taklide dayalı bir dinden ziyade anlamlı öğrenmeyi merkeze alan bir din eğitimi yaklaşımını benimsediğini göstermektedir.

Yukarıdaki katılımcı ifadelerinde açıkça görüldüğü üzere akademisyen annelerin çocuklara yönelik din eğitiminde öncelikledikleri ortak tema ahlaki değerlerdir. Katılımcıların hemen hepsi cümlesinin

bir yerinde ahlaka atıf yapmak suretiyle din eğitiminden salt inanç ya da ibadet öğretimini anlamadıklarını ortaya koymuşlardır. İyilik, merhamet, doğruluk, dürüstlük, hoşgörü, adalet vb. gibi temel değerlerin önemi cümlelerin arasına serpiştirilmiştir. Ebeveynlerle yapılan bir başka araştırmada da çocukların ahlaki gelişim alanı aileler tarafından en fazla önemsenen alan olarak tespit edilmiştir. Aynı araştırmada ebeveynlerin %93,3 gibi çok büyük bir kısmı çocuklarının ahlaki gelişimi için ev ortamında çeşitli etkinlikler yaptıklarını da belirtmişlerdir.<sup>29</sup> Bu çalışmada da ailelerin en fazla rol model olmak suretiyle çocuklarına ahlaki değerleri kazandırmaya çalıştıkları belirlenmiştir.

### **Katılımcıların Çocuklarından Gelen Dinî Sorular Karşısındaki Tutumlarına İlişkin Bulgular**

Bir çocuğun ebeveynine soru sorabilmesi ebeveynleri tarafından merakının törpülenmediği, fikirlerine önem verildiği ve saygı duyulduğu bir ortamın sağlandığı anlamına geldiği gibi çocuk için ebeveynin güvenilir kaynak olarak görüldüğü anlamına da gelir. Dinî konular hakkında sorulan sorulara tatmin edici cevaplar alan çocukların dinî gelişimleri daha sağlıklı olur. Buna mukabil sorularına cevap verilmeyen, soruları geçiştirilen ya da tatmin edici yanıtlar alamayan çocukların merak ettiği konu hakkında yanlış bilgi edinmesi ya da konuya olan ilgisini kaybetmesi ihtimali ortaya çıkabilir.<sup>30</sup> Bu nedenle çocuklardan gelen dinî içerikli sorulara verilecek cevapların içeriği, çocukların gelişim düzeyine uygunluğu, çocukların meraklarını giderip gidermediği gibi hususlara dikkat edilmesi oldukça mühimdir.

Çocuklardan gelen zorlayıcı dinî sorular karşısında katılımcıların tutum ve davranışlarını tespit etmek için kendilerine “Çocuklarınızdan cevabını bilmediğiniz dinî bir soru geliyor mu? Geliyorsa ne yapıyorsunuz?” sorusu yöneltilmiştir.

K1 kodlu katılımcı “*Şu işimi yapayım o zaman cevaplarım deyip araştırıp öyle cevaphıyorum. Bazen ben bunu bilmiyorum birlikte araştırırım diyorum, birlikte bakıyoruz.*” diyerek bazen zaman kazanarak araştırma sonrası yanıtladığını bazen de bilmediğini açıkça söyleyip birlikte araştırdıklarını belirtmiştir. Benzer şekilde “*Ölümü sorduklarında çok hazırlıksızdım. Ürkütmeden doğruyu nasıl verebilirim konusunda düşündüm. O zaman ‘şu an saat geç oldu ben size*

<sup>29</sup> Alpaydın vd., *Çocukların Dini Gelişiminde Ebeveynlerin Rolü: Beklentiler ve Zorlanma Alanları*, 16, 53.

<sup>30</sup> Hasan Dam, “Çocukluk Dönemi Din Eğitimi”, *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2010), 13–64.

*bunu yarın ayrıntılı bir şekilde anlatacağım' diye geçiştirdim. Bir sonraki gün araştırdım, o sormadan ben anlattım."* diyen K7 kodlu katılımcı da önce zaman kazandığını ama sonrasında muhakkak o sorunun cevabını araştırarak çocuğuna geri dönüt verdiğini vurgulamıştır.

Yine *"Bilmediğimi söylerim çekinmem. Araştıralım derim, internete bakar söylerim."* diyen K9 ve *"Direkt olarak bilmediğimi söylüyorum sonrasında buna bir bakalım diyorum. Çocuğun sorusu vesile olmuş oluyor, araştırıp bakıyoruz."* diyen K13 kodlu katılımcıların her ikisinin de çocuklarından gelen cevabı bilinmeyen sorular karşısında çocuklarına bilmemenin doğal olduğunu önemli olan şeyin bilmediğini araştırıp öğrenmek olduğu mesajını bizzat uygulayarak verdiklerini görmekteyiz.

Çocuğuna karşı açık olan ve söyleyeceği cümlelere oldukça dikkat eden K4 kodlu katılımcı da düşüncelerini şu şekilde dile getirmiştir: *"Cevabını bilmediğimiz soru olmuyor da ona nasıl izah edeceğimizi bilmediğimiz sorular oluyor. Kafasında yanlış bir şey oluşturmaktan endişe ettiğimiz durumlar oluyor. Mesela şeytan, cehennem kavramlarını nasıl versek diye çok düşünüyoruz. Çok sıkıştığımızda 'şu anda bunu sana açıklayamayacağım bana biraz zaman ver ben biraz araştırayım' diyorum. Çok ciddi araştırmalar yapıyoruz."* Görüldüğü gibi katılımcı çocuğunun zihninde yanlış şemalar oluşturmaktan endişelendiğinden dolayı açıklama yaparken çok fazla titizlenmekte ve detaylı araştırmalar yapmaktadır.

11 ve 16 yaşlarında iki çocuğu olan K12 kodlu katılımcı çocuklarının kendisine yönelttikleri sorular karşısındaki yaşananları şu şekilde ifade etmiştir: *"Her ikisi de bana soru sormaya çalıştığında içlerine bir kaygı giriyor. Sorarsam günah olur mu? Dinden çıkmış olur muyum? 'Dinimiz sorgulamayı emrediyor' diyorum. Küçük çocuğum ısrar ederse soruyor. Onlar ispat istiyorlar ama ispatlanacak şeyler değil. Örneklerle açıklamaya çalışıyorum, geçmiş insanlardan, tarihten örnekler veriyorum, ama yetersiz kalıyorum."* Katılımcının ifadelerinden anlaşıldığı üzere sorgulama yaşında olan çocuklarında dinî konularda soru sormaya çekinme tutumu gelişmiş durumdadır. Bu tutumun oluşmasında çeşitli faktörler rol oynamış olabilir. Ancak çocukların bu çekincelerinin farkında olan annenin *'Dinimiz sorgulamayı emrediyor'* diyerek onları soru sormaya teşvik etmesi ve yeterli olmadığını düşünse bile tatmin edici cevaplar vermeye çabalaması oldukça önemli bir detaydır.

Bazı katılımcıların ise çocuklarının soruları karşısında dikkat ettikleri en önemli hususun doğru bilgi vermek olduğu anlaşılmaktadır. Mesela K3 kodlu katılımcı *“Yanlış söylememeye çok özenirim. Bilsem bile bir daha bakıp sonra cevaplayayım derim.”* derken K11 kodlu katılımcı da *“İlk önce araştırırım, emin olurum emin olunca ona açıklarım. Araştırmalarıma rağmen bulamamışsam o konuda bilgi sahibi güvenebileceğim kimse ondan yardım alıyorum. Akrabalarımından, hocalarımdan yardım alıyorum. Araştırmadan cevap vermiyorum. Benim içime sinmeyince yarım yamalak açıklamam. Bu konuda titizim. Doğru kaynaklara ulaşmaya çalışıyorum.”* şeklinde açıklama yapmıştır. Her iki katılımcının da verecekleri cevapların doğruluğuna emin olduktan sonra açıklama yapmaları çocuklarında sahil bilginin peşinden koşma, bidat ve hurafe gibi batıl inançlara kapılmama, araştırma yapma tutumu geliştirmeleri bakımından oldukça anlamlı bir davranıştır.

K2 kodlu katılımcı ise çocukların soruları hakkında çocuklarla konuşmayı, yorumlamayı, soruların anlamını ve değerini çocukların fark etmesine yönelik çocukla birlikte düşünmeyi yöntem olarak kullandığını şu sözleriyle belirtmiştir. *“O esnada birlikte düşünerek yorumluyorum. Böyle olabilir, ya da bilmiyorum dediğim de oluyor. Saçma sorularla geldiğinde bile bu sorunun cevabının onun hayatında hiçbir pratik değerinin olmadığını ona göstermeye çalışıyorum. O zaman anlıyor ve ikna oluyor. Her türlü soruya insanın cevap veremeyeceğini, haddini ve sınırlılıklarını bilebilmesini öğretmek lazım.”*

Bazı katılımcılar da çocuklarını sorunun cevabını bildiğini düşündükleri yakınlarına yönlendirmeyi ya da çocukla birlikte araştırmayı tercih etmektedirler. Örneğin K5 kodlu katılımcının ifadesi şu şekildedir: *“Babasına yönlendiriyorum. Ya da ‘hadi internetten beraber bakalım’ diyorum. Ona anlayacak şekilde evirip çeviriyorum.”* Yine K8 kodlu katılımcının *“Panikliyorum, önce bir duruyorum. ‘Bana düşünmem için zaman verir misin? Bilgilerimin içinden onun doğru cevabını sana anlatabileceğim şekilde bulmam lazım’ diyorum. Çocukları cevapsız bırakmamaya, onun merak duygusunu öldürmemeye özen gösteriyorum. Hadi internetten bakalım dediğimde heyecanla bekliyor. O nedenle bilmiyor olmak sorun değil birlikte aramak bazen keyifli hale gelebiliyor.”* şeklindeki açıklamasında temel vurgu çocuğun sorusunu önemsemek, mutlaka cevap vermeye özen göstermek ve seviyesine uygun şekilde aktarmak olmuştur.

K15 kodlu katılımcı ise çocuğunun zor soruları karşısındaki tutumunu şu şekilde aktarmıştır: *“Ben öncelikle duruyorum bu şu de-*

*mek: 'Bana istediğini sorabilirsin, korkmuyorum. Bana her şeyi sorabilirsin ama her şeye cevap veremeyebilirim'. 'Ya ne güzel şeyler aklına geliyor ne güzel düşünüyorsun, harika' diyorum.*" Ruh sağlığı alanında akademisyen olan katılımcının, cevap vermekten ziyade, çocuğunun sınırsızca düşünebilmesi ve düşüncelerini soruları aracılığıyla ifade edebilmesi için gerekli psikolojik ortamı hazırlamayı daha fazla önemsendiği anlaşılmaktadır.

Bazı katılımcıların ifadelerinden ise zorlandıkları sorular karşısında konuyu değiştirmeyi tercih ettiklerini görmekteyiz. Örneğin *"Çocuğum 'Allah nerde? Biz onu neden göremiyoruz? Ölüncce cennette göreceğ miyiz? O'nu kim yarattı? Allah çok mu büyük? diye sorunca 'Oralara hiç girmeyelim, bunları şu an sorgulamayalım, büyüdükçe onları anlayacaksın diyorum'. En zorlandığım soru Allah'ı kim yarattı sorusu."* diyen K6 kodlu katılımcının okul öncesi dönemdeki çocuğundan gelen sorularına bakıldığı zaman bilişsel ve dinî gelişim açısından yaşıyla uyumlu sorular sorduğu anlaşılmaktadır. Ancak akademisyen annenin *"Oralara hiç girmeyelim, bunları şu an sorgulamayalım, büyüdükçe onları anlayacaksın diyorum"* sözleri cevap vermekte zorlandığı için geçiştirme/kaçış cümlelerinden yardım aldığını göstermektedir.

Yukarıda katılımcıların açıklamalarından anlaşıldığı gibi akademisyen annelerin çocuklarının sorularını önemsedikleri ve onları soru sorma noktasında cesaretlendirdikleri tespit edilmiştir. Aynı zamanda çocuklarından gelen ve cevabını bilmedikleri sorular karşısında bilmediklerini açıkça söyledikleri ancak kendilerini ya da çocuklarını cevap arayışına sevk ettikleri görülmektedir. Özellikle çocuklara doğru bilgi vermek ve yaşına uygun açıklamalarda bulunmak için katılımcıların yalnız ya da çocukla birlikte araştırma yapmak, çocukları bilenlere yönlendirmek ve uygun seviyeyi yakalamaya çalışmak için azami çaba sarf ettikleri fark edilmektedir. Akademisyen annelerin bu davranışları çocukların din ile kurdukları/kuracakları ilişkinin sıhhati açısından son derece önemlidir. Zira çocukların ilgi ve merakları karşısında sabırlı, sevecen, araştıran, önem veren bir ebeveyn tutumu çocuklara hayat boyu rehberlik edecek bir zemin oluşturmaktadır. Çocukluk döneminde oluşmaya başlayan Tanrı Tasavvuru üzerine yapılan bilimsel araştırmalar hem anne hem de babanın duygusal sıcaklık eksenli tutumu ile Tanrı Tasavvuru arasında pozitif yönlü bir ilişkinin varlığını ortaya çıkarmaktadır.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Hacıkeleşoğlu - Karaca, "Ebeveyn Tutumlarının Tanrı Tasavvuru ile İlişkisi Üzerine Bir Araştırma".

## Sonuç ve Öneriler

Bu araştırmada akademisyen annelerin ailede çocuğun din eğitimi konusundaki tutum ve davranışları ortaya çıkartılmıştır. Sinop Üniversitesi örnekleminde yürütülen bu araştırmanın verileri kendileriyle derinlemesine mülakat yapılan 15 tane akademisyen annenin görüşlerinden elde edilmiştir. Araştırma sonucuna göre araştırmaya katılan akademisyen annelerin tamamının ailede çocuğun din eğitimi almasını gerekli ve çocuklar açısından önemli bir ihtiyaç olarak gördükleri tespit edilmiştir. Katılımcılarla yüz yüze yapılan mülakatlar esnasında katılımcıların genel olarak aile içinde çocuklara yönelik din eğitimi konusunu değerli buldukları, bu konuda özenli ve duyarlı oldukları gözlenmiştir.

Katılımcıların tamamının kendi çocuklarının dinî gelişim alanını önemsedikleri ve çocuklarının yaş ve diğer kişisel özelliklerini dikkate alarak onların gelişim seyrine uygun şekilde eğitim vermeye özen gösterdikleri tespit edilmiştir.

506 | db

Akademisyen anneler çocuğa yönelik din eğitimi verilmeye başlama zamanını hamilelikten itibaren, konuşmaya başlama yaşı, okul öncesi dönem ve ilköğretime başlama yaşı gibi farklı dönemlere işaret etseler de çoğunun görüşü ilkökula başlamadan önce din eğitimine başlanmış olması gerektiği yönündedir. Din eğitiminin çok erken verilmesini uygun görmeyenlerin gerekçesi daha çok çocuklarda zihinsel yetilerin tam olarak gelişmemesi durumudur.

Akademisyen annelerin çocuklarına başta ahlaki değerlerin kazandırılması olmak üzere inanç, dua ve ibadet konularında yaşlarına ve gelişim seviyelerine uygun olarak eğitim vermeye gayret ettikleri, sevgiye dayalı bir yaklaşım benimsemek suretiyle en azından dine yönelik olumlu bir bakış açısı kazandırmaya çalıştıkları tespit edilmiştir. Katılımcıların aile içinde dinî ve özellikle ahlaki değerleri yaşayarak çocuklarına rol model oldukları, çocuklarının sorularını ciddiye alarak cevaplamaya çalıştıkları, dinî eğitim veren kurumlara göndermek suretiyle eğitimlerini destekledikleri, gündelik yaşamda sıklıkla yapılan uyku, yemek vb. gibi dualara çocuklarını iştirak ettirdikleri görülmektedir.

Akademisyen annelerin çocuklara yönelik din eğitimi verirken öncelikledikleri hususların başında sevgiye dayalı bir Allah inancının yerleştirilmesi gelmektedir. Katılımcıların tamamının vurguladığı ortak konu ise çocuklara ahlaki değerlerin kazandırılmasıdır. Bu sonuç katılımcıların din eğitiminden salt inanç ya da ibadet öğretimi-



ni değil güzel ahlaka sevk eden bir eğitimi anladıklarını ortaya koymaktadır.

Akademisyen annelerin tamamının çocuklarının sorularını önemsedikleri ve onları soru sorma noktasında cesaretlendirdikleri tespit edilmiştir. Bununla birlikte katılımcıların özellikle okul öncesi dönemde dinî içerikli soruları cevaplandırırken zorlandıkları görülmektedir. Katılımcıların pek çoğunun çocuklarından gelen ve cevabını bilmedikleri sorular karşısında bilmediklerini açıkça söyledikleri fakat yalnızken ya da çocuklarla birlikte konuyu araştırıp cevapları çocuklarla paylaştıkları görülmektedir. Bu esnada internetin önemli bir kaynak olarak sıklıkla kullanıldığı da tespit edilmiştir.

Araştırmanın tüm bulguları göz önüne alındığında eğitim seviyeleri yüksek olan akademisyen annelerin meslekleriyle uyumlu olarak çocukların gelişim özelliklerini dikkate aldıkları, doğru bilgiyi ve uygun üslubu önemsedikleri tespit edilmiştir. Katılımcıların din eğitimi çocukların iyi yetişmesi ve güzel ahlaklı olması noktasında önemli bir enstrüman olarak gördükleri anlaşılmaktadır.

Çalışmadan elde edilen veriler ışığında şu önerilere yer verilebilir:

db | 507

1. Çocukluk döneminde hangi yaş grubunda hangi dinî içerikli eserlerin okutulabileceğine ilişkin tanıtım kaynaklarına ihtiyaç vardır. Bu konuda çalışmalar yapılabilir.
2. Çocukluk dönemi din eğitimine ilişkin daha somut örnekler ortaya koymak için çocukların kendileri ve ebeveynleri üzerine nitel araştırmalar yapılabilir.
3. Üniversite camilerinde verilen yaz Kur'an kursları çeşitli eğitim yöntem ve tekniklerini içerecek şekilde yapılandırılmalıdır.
4. Yaz Kur'an kursları daha fazla pratik ve etki gücü yüksek sosyal etkinliklerden oluşmalıdır.
5. Üniversitelerde ilahiyat fakülteleri ile diğer fakültelerde görev yapan akademisyenlerin sosyal ve akademik paylaşımlarını artıran faaliyetler düzenlenebilir.

**KAYNAKÇA**

- Abanoz, Süleyman. "6-12 Yaş Arası Çocukların Dinî ve Ahlaki Gelişimlerinde Anne ve Babaların Rolü". *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 1 (2020), 111–138. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tdpd/issue/55547/726104>
- Akto, Semra - Akto, Akif. "Okul Öncesi Öğretmenlerinin Din Eğitimi Hakkındaki Görüşlerini Araştırma". *e-Sarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)* 2/2 (2017), 1096–1121. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.342147>
- Alpaydın, Yusuf vd. *Çocukların Dini Gelişiminde Ebeveynlerin Rolü: Beklentiler ve Zorlanma Alanları*. ed. Süleyman Güder. İstanbul: İlke Yayınları, 2015.
- Altaş, Nurullah - Arıcı, İsmail. "Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci". *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü & Nurullah Altaş. İstanbul: Ensar Neşriyat, 6. Baskı., 2016.
- Apaydın, Halil Yunus. "İslam Hukukunda Aile". *Günümüzde Aile*. 135–150. İSAV Yayınları, 2007.
- Arıcı, İsmail. "Çocukluk Dönemi Din Eğitimi". *Din Eğitimi*. ed. İbrahim Turan & Bayramali Nazıroğlu. 221–234. Ankara, Bilay Yayın., 2018.
- Armaner, Neda. "Din Eğitiminde Psikolojinin Önemi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/ (1978), 215–220.
- Baker, Cynthia vd. "Method Slurring: The Grounded Theory/ Phenomenology Example". *Journal of Advanced Nursing* 17/ (1992), 1355–1360.
- Baltacı, Ali. "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?" *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2019), 368–388.
- Başkale, Hatice. "Nitel Araştırmalarda Geçerlik, Güvenirlilik ve Örneklem Büyüklüğünün Belirlenmesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Elektronik Dergisi* 9/1 (2016), 23–28.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri, Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018.
- Dam, Hasan. "Çocukluk Dönemi Din Eğitimi". *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü. 13–64. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2010.
- Dodurgalı, Abdurrahman. *Ailede Din Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 4. Baskı., 2011.
- Ege, Remziye. "Ailede Din Eğitimi". *Din Eğitimi El Kitabı*. ed. Recai Doğan & Remziye Ege. 359–374. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Baskı., 2016.
- Gümrükçüoğlu, Süleyman. "Çocuğun Din Eğitiminde Ailenin Rolü". *KADEM: Kadın Araştırmaları Dergisi* III/1 (2017), 39–60.
- Hacıkeleşoğlu, Hızır - Karaca, Faruk. "Ebeveyn Tutumlarının Tanrı Tasavvuru ile İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *DEUIFD*, 195–236.
- Işık, Ece - Semerci, Çetin. "Eğitim Alanı Nitel Araştırmalarında Veri Üçgenlemesi Olarak Odak Grup Görüşmesi, Bireysel Görüşme ve Gözlem". *Turkish Journal of Educational Studies* 3/6 (2019), 53–66.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Nobel Yayın, 17. Baskı., 2007.
- Kimter, Nurten - Kelimeler, Anahtar. "İlgili- Seven Anne- Baba Tutumları ile Din ve Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine". *Dini Araştırmalar Dergisi* 18/46 (2015), 9–44.
- Kılavuz, Mehmet Akif. "Çocukluk Döneminde Dinî Sorular". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998.
- Kocabıyık, Oya Onat. "Olgu Bilim ve Gömülü Kuram: Bazı Özellikler Açısından Karşılaştırma". *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/6 (2016), 55–66.
- Köylü, Mustafa - Oruç, Cemil. *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2017.
- Merriam, Sharan B. *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*. ed. Selahattin Turan. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013.
- Özdemir, Ömer. "Ebeveynlere Göre Ailede Çocuğun Din Eğitimi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (2019), 313–344. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/neuifd/issue/50273/544142>
- Özen, Muhyettin. "İlkokul Dönemi Çocuklarının İnanç Tutumlarının oluşmasında Anne ve Babaların Rolü". *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/5 (2018), 117–140.
- Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*. Ankara: TDV Yayınları, 1990.
- Tetik, Hayati. "Anne Baba Tutumları ve Ailede Çocuğun Dinî Gelişimi". *Universal Journal of Theology* 5/ (2020), 135–171. <http://orcid.org/0000-0002-6131-0272>

- Tunçeli, Hilal İlknur - Zembat, Rengin. “Erken Çocukluk Döneminde Gelişimin Değerlendirilmesi ve Önemi”. *Eğitim Kuram ve Uygulama Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2017), 1–12.
- Yavuzer, Haluk. *Çocuk Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 32. Basım., 2010.

# Religious Education of the Child in the Family with the Eyes of Academician Mothers\*

Ayşe İNAN KILIÇ\*\*

## Extended Abstract

Family is highly significant in revealing and maturing the latent powers of children who came into the world with great potential. Because families support the physical, cognitive, spiritual, and social development areas necessary for children to be healthy adults. In particular, mothers play the most active role in every stage of children's financial and spiritual development for a long time, especially in the first years of life when life schemas are formed. Through the bond and communication they establish with their children; mothers can directly affect the formation and development of their mental and spiritual abilities such as speaking, thinking, imagining, loving, confident, and believing.

The problem of this research is "What kind of attitude and behavior do academician mothers have about religious education for children in the family?" poses a question. Within the framework of this general problem, answers to the following questions were sought in the research: Do academic mothers see religious education for their children as a requirement? What concretely do academician mothers do while giving religious education to their children within the family? What issues do academician mothers prioritize when teaching their children religion? In which aspects do academician mothers have difficulties giving religious education to their children?

The purpose of this research; study aims to reveal the attitudes and behaviors of academician mothers about religious education in the family in line with their views. This study is a survey model, and it has been tried to be described as it exists without the effort of changing and influencing the opinions of academic mothers on the subject.

Phenomenology, one of the qualitative study patterns, was used in the research. Although data are obtained from a few people who have experienced the phenomenon in phenomenological studies, detailed information is received. The overall size of the study group in such studies varies between 10 and 15 people. In qualitative studies, purposive sampling methods are mainly used because the sample must be suitable for the research subject rather than the representativeness of the universe. The study group of this research consists of 15 people determined by the same method.

A face-to-face interview was used as a data collection technique in the research, and a semi-structured interview form was used as a data collection tool. The interviews were recorded via mobile phones with the consent of the participants, and deciphering was carried out as soon as the interviews were done. After the deciphering process was completed, the participant's answers were grouped under the headings of the subject.

\* The permission of Sinop University Human Research Ethics Committee, dated 03.02.2021 and numbered 2021-9, was obtained for the collection of research data.

\*\* Asst. Prof., Sinop University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Sinop, Turkey, [ainan@sinop.edu.tr](mailto:ainan@sinop.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0002-6079-7432>.

The researcher then interpreted the grouped themes with the descriptive analysis technique.

According to the research results, it was determined that all of the academician mothers who participated in the research considered it necessary for the child to receive religious education in the family and an essential need for the children.

It has been determined that all of the participants care about the religious development of their children and take care to provide education by the developmental course of their children, taking into account the age and other personal characteristics of their children.

Academician mothers have defined the time of giving religious education to the child as different periods starting from pregnancy, such as the age at which they begin to speak, the preschool period, and the age at which they start primary education. Considering all together, most participants think it is appropriate to start religious education before starting primary school.

It has been determined that academician mothers try to educate their children by their ages and developmental levels, especially in the acquisition of moral values, faith, prayer, and worship, and at least try to gain a positive perspective on religion by adopting a love-based approach. It has been revealed that the participants are role models for their children by living religious and especially moral values in the family. They see their children's questions as educational opportunities, and they support their education by sending them to religious education institutions.

The foremost of the issues that academician mothers prioritize while giving religious education to their children is the acquisition of a love-based belief in God and moral values. This result shows that the participants do not understand the teaching of faith or worship from religious education.

It has been determined that all academician mothers care about their children's religious questions and encourage them to ask questions. However, it is seen that the participants have difficulties in answering religious questions, especially in the pre-school period. It is seen that most of the participants openly stated that they did not know in the face of questions from their children that they did not know the answer to, but when they were alone or with the children, they researched the subject and shared the solutions with the children.

Considering all the study findings, it has been determined that academician mothers with high education levels take into account the developmental characteristics of children by their profession and care about correct information and appropriate style. It is understood that the participants see religious education as an essential instrument in terms of raising children well and having good morals. This result reveals that the scientific knowledge gained in the academy does not create a negative attitude towards religious education; on the contrary, a more pedagogical and academic approach to religious education has been developed.

**Keywords:** Family, Religious Education, Religious Development, Academician Mother.



# TASNİF VE METİN AÇISINDAN İBN EBÎ 'ARÛBE'NİN KİTÂBÜ'L-MENÂSİK'İ

Kenan ORAL\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 3 Aralık 2021, **Kabul Tarihi:** 16 Ocak 2022, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2022, **Atf:** Oral, Kenan. "Tasnif ve Metin Açısından İbn Ebî 'Arûbe'nin Kitâbü'l-Menâsik'i". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022): 513-540.

<https://doi.org/10.33415/daad.1031434>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 3 December 2021, **Accepted:** 16 January 2022, **Published:** 31 March 2022, **Cite as:** Oral, Kenan. "Ibn Ebî 'Arûbe's Kitâb al-Menâsik in terms of Classification and Text". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/1 (March 2022): 513-540.

<https://doi.org/10.33415/daad.1031434>



## Öz

İbn Ebî 'Arûbe'nin (öl. 156/773) hac ve umreyle ilgili çeşitli konulardaki tefsir ve fıkha dair rivayet ile görüşleri derlediği *Kitâbü'l-Menâsik'i* hicrî ikinci asırda Basra'da telif edilen ilk musan nef eser olarak kabul edilir. Bu nedenle, onun kapsamlı bir şekilde analiz edilmesi ilk dönem hadis edebiyatının oluşumu açısından büyük önem taşır. Elinizdeki bu çalışmada, günümüze ulaşan kısımdan hareketle *Kitâbü'l-Menâsik* tasnif ve metinsel unsurlar açısından analize tabi tutulmuştur. Bu çerçevede, müellifin, eserindeki başlık kullanımı, rivayetleri sıralama ve metne yaklaşım tarzı gibi hususlar dönemindeki belli başlı eserlerle karşılaştırmalı olarak irdelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis Tarihi, Hadis Edebiyatı, Menâsik, Basra, Tasnif.

\* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı, Ankara, Türkiye, [kenanoral55@gmail.com](mailto:kenanoral55@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0003-1899-0930>.

### Ibn Ebî 'Arûbe's Kitâb al-Menâsik in terms of Classification and Text

#### Abstract

*Kitâbü'l-Menâsik*, in which Ibn Ebî 'Arûbe (d. 156/773) compiled the narrations on tafsir and fiqh on various subjects related to hajj and umrah, is considered the first classification work that was written in Basra in the second century of hijra. For this reason, a comprehensive analysis of this work is of great importance in terms of the formation of the first period hadith literature. In this study, *Kitâbü'l-Menâsik* has been analyzed in terms of classification and textual elements, based on the part that has reached up to the present day. In this context, issues such as the author's use of the title in his work, ordering the narrations, and approach to the text were examined compared to the main works of his period.

**Keywords:** History of Hadith, Hadith Literature, Menâsik, Basra, Classification.

#### Giriş

İslam dünyasının önemli ilim merkezleri arasında olan Basra, diğer bölgelerle eş zamanlı olarak tasnif faaliyetlerine katılan muhad-disler yetiştirmiştir. Hicrî ikinci asrın önde gelen ilim adamları arasında kabul edilen Saîd b. Ebî 'Arûbe (öl. 156/773), hadis hâfızı Abdurrahman b. Yûsuf'a göre (öl. 238/853) Basra'da ilk tasnif yapan âlimdir.<sup>1</sup> Zehebî (öl. 748/1348) ise onu daha genel bir ifadeyle sünnet-i nebevîyi ilk tasnif eden kişi olarak niteler.<sup>2</sup> Bu çerçevede İbn Ebî 'Arûbe'nin *Kitâbü'l-Menâsik*'i hadisin tedvinden tasnife geçişini temsil eden ilk musannef eserler arasında sayılabilir.

İlk dönem hadis eserlerine ilişkin detaylı birçok çalışma yapılmasına rağmen *Kitâbü'l-Menâsik*; tasnif tarzı, metin yapısı ve rivayet üslubu açısından kapsamlı bir incelemeye tabi tutulmamıştır. Şule Dünder tarafından hazırlanan yüksek lisans tezi İbn Ebî 'Arûbe'nin hayatı, hocaları ve *Menâsik* isimli eserini tanıtmaya ve içindeki rivayetlerin sıhhatini tespitiye yönelik hazırlanmıştır.<sup>3</sup> Bu makale ise, eserin tasnif ve metin analizine önemli katkılar sunacağı düşünülerek İbn Ebî 'Arûbe'nin öne çıkan ilmî yönlerini, eleştirildiği noktaları ve telif ettiği eserleri ele aldıktan sonra *Menâsik*'in müellifine nispeti ve mevcut durumuyla ilgili konulara değinmektedir. Ardından eser; başlıkların oluşturulma biçimi, rivayetlerin sıralanma mantığı, rivayet sayısı gibi tasnife dönük unsurlar ile metnin muhtevası, yapısı,

<sup>1</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî el-Hatîb, *el-Câmi' li-aḥlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, nşr. Mahmûd Tahhân (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.), 2/281-282.

<sup>2</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996), 6/413.

<sup>3</sup> Şule Dünder, *Saîd b. Ebî Arûbe ve "Kitâbu'l-Menâsik" Adlı Eserindeki Rivayetlerin Değerlendirilmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 1-2.

müellifin rivayetleri ele alış ve oluşturma biçimi gibi metne yönelik hususlar açısından karşılaştırmalı bir şekilde analize tâbi tutulmuştur. Bu çerçevede *Menâsik*; tasnif ve muhtevaya dair önemli görülen noktalarda hicrî ikinci asırda belli ilim merkezlerinde ortaya çıkan eserlerden Ma'mer'in (öl. 153/770) *el-Câmi'î*, Mâlik'in (öl. 179/795) *el-Muvatta'î*, Ebû Yûsuf'un (öl. 183/798-9) *el-Âsâr*'ı<sup>4</sup> ve Şeybânî'nin (öl. 189/804) *el-Âsâr*'ı gibi eserlerle mukayese edilmiştir. Bu eserlerin seçilmesinin temel nedeni, telif zamanlarının ve içeriklerinin yakınlığıdır. Bu tarz tasvir ve tahlil merkezli özel çalışmaların hicrî ikinci asrın tasnif ve rivayet yönteminin tespitine ve hadis tarihinin ilk dönemlerinin mukayeseli bir şekilde ele alınmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bu sayede aynı dönemde yaşamış müellif ve eserleri arasında bakış açısına dayalı farkların rivayet metninin seçimine, sıralanmasına ve ele alınış biçimine nasıl yansdığı; tasnif süreçlerine nasıl etki ettiği daha açık bir şekilde görülebilecektir. Konunun genişliği ve makalenin hacmi düşünülerek *Menâsik*'in rivayet üslubu ve sened açısından analizinin devam niteliğindeki ikinci bir çalışmaya konu edilmesi planlanmaktadır.

### Hayatı ve İlmî Kişiliği

db | 515

Ebu'n-Nadr Saîd b. Ebî 'Arûbe el-'Adevî el-Basrî, Basra'da 76 yılı civarlarında<sup>5</sup> doğmuştur. O, Basra'da ikamet etmiş ve genel kanaate göre 156 senesinde aynı yerde vefat etmiştir.<sup>6</sup> Vefatıyla ilgili 150, 154, 155<sup>7</sup>, 157<sup>8</sup>, 158 ve 159<sup>9</sup> gibi farklı senelerin zikredilmesi, onun

<sup>4</sup> Karşılaştırmada, Ebû Yûsuf'un bu eserinin seçilmesi senedli rivayetlere yer vererek hadis nakletmeyi amaçlamış olmasından dolayıdır. Bk. Mehmet Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 10.

<sup>5</sup> Mehmet Ali Sönmez, "İbn Ebû Arûbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/421.

<sup>6</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003), 4/61; a.mlf. *Siyer*, 6/417; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtîm, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1372/1953), 4/65; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Kitâbü't-Târîhi'l-kebir*, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407), 3/504-505; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421), 9/273; Dünder, *İbn Ebî Arûbe*, 5.

<sup>7</sup> Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, thk. Muhammed Abdülmuîd Hân (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973), 6/360.

<sup>8</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd târihu medîneti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001), 13/281-282; Ebû Ahmed Abdullâh b. 'Adî b. Abdillâh el-Cürcânî İbn 'Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984/1404), 3/1230; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/273.



ihtilâta maruz kaldığı yıllar konusunda da pek çok görüşün ortaya çıkmasına neden olmuştur.

İbn Ebî 'Arûbe'nin ilmî faaliyetleri için gittiği şehirlerle ilgili açık bilgiler bulunmamaktadır. Bununla birlikte ilgili bazı rivayetler ve şeyhlerinin nisbeleri dikkate alındığında onun Kûfe, Mekke ve Vâsıt gibi pek çok şehre ilmî maksatla gittiği anlaşılmaktadır.<sup>10</sup> Fakat o, asıl olarak yettiği şehir olan Basra'da ilmî faaliyetlerine devam etmiştir. O; Hasen el-Basrî (öl. 110/728), Katâde (öl. 117/735) ve Matar el-Verrâk (öl. 129/747) gibi tabîin âlimlerinden sonra Basra'daki ilim halkasının başına geçmiştir.<sup>11</sup> O, ilmin kaybolmaması ve ezberlenmesine yardımcı olması maksadıyla mümkün olduğunca yazar ve yazdıklarını da ezberlerdi.<sup>12</sup> Görme yetisini kaybettikten sonra ise öğrencileri arasında yer alan kâtibi Abdülhakîm el-Basrî'ye ve bazı râvîlere yazdırmıştır.<sup>13</sup>

İbn Ebî 'Arûbe'nin ilmî birikimine kaynaklık edip düşüncelerine yön veren hocaları arasında tâbîinin önde gelen âlimlerinden Hasen el-Basrî ile uzunca bir süre ders halkasına katıldığı müfessir Katâde b. Diâme el-Basrî ilk sıralarda gelir. Muhaddis ve fakih İbn Sîrîn el-Basrî (öl. 110/729) ile Eyyûb es-Sahtiyânî (öl. 131/749) de İbn Ebî 'Arûbe'nin rivayette bulunduğu kişiler arasında dikkat çeker.<sup>14</sup> Öğrencileri arasında tâbîinden hadis ve fıkıh âlimi Süleymân b. Mihrân

<sup>9</sup> Ebû'l-Hasen 'Alî b. Abdillâh b. Ca'fer b. Necîh es-Sa'dî İbnü'l-Medîni, *el-İlel*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (el-Mektebü'l-İslâmî, 1400), 38.

<sup>10</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî İbn Hanbel, *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Vasiyullâh b. Muhammed Abbâs (Riyad: Dâru'l-Hânî, 1422/2001), 1/163, 438, 484; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1382/1963), 2/151; Dünder, *İbn Ebî Arûbe*, 4-6.

<sup>11</sup> Abdurrahmân b. 'Amr b. Abdillâh ed-Dımaşkî Ebû Zür'a, *Târîhu Ebî Zür'a ed-Dımeşkî*, thk. Halil Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417), 121, 211, 212.

<sup>12</sup> Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1327/1909), 4/63; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî İbn Hanbel, *Min Kelâmi'l-İmâm Ebî Abdillâh Ahmed b. Hanbel fi 'ileli'l-hadis ve ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Subhi el-Bedrî es-Sâmerâî (Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1409), 43; Zehebî, *Siyer*, 6/413.

<sup>13</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî el-Berkânî, *Suâlâtü'l-Berkânî li'd-Dârekutni rivâyetü'l-Kercî 'anh*, thk. Abdurrahim Muhammed Ahmed el-Kaşkarî (Lahor: Kütüphâne-i Cemîli, 1404), 44, 46; İbn Hanbel, *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*, 2/418; Zehebî, *Siyer*, 6/416; a.mlf. *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/537; 'Âmir Hasan Sabri, "Mukaddime", *Kitâbü'l-Menâsik*, ed. Ebü'n-Nadr Saîd b. Ebî Arûbe Mihrân el-Adevî İbn Ebî 'Arûbe, mlf. Ebü'n-Nadr Saîd b. Ebî 'Arûbe Mihrân el-'Adevî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1421/2000), 26; Dünder, *İbn Ebî Arûbe*, 6.

<sup>14</sup> İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 4/63; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/61; a.mlf. *Siyer*, 4/253-254, 452, 529-531, 6/413; Ebü'n-Nadr Saîd b. Ebî 'Arûbe Mihrân el-'Adevî İbn Ebî 'Arûbe, *Kitâbü'l-Menâsik*, thk. 'Âmir Hasan Sabri (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1421/2000), 79, 82, 83, 85, 89, 102, 103, 104, 106, 107, 111, 115.

el-A'meş (öl. 148/765) ile tebeü't-tâbiîn muhaddislerinden Şu'be b. Haccâc (öl. 160/776) ve hadiste emirü'l-müminin olarak nitelendirilen Basralı Yahyâ b. Saîd el-Kattân (öl. 198/813) gibi ilim adamları vardır.<sup>15</sup>

Basra'nın önde gelen muhaddis, fakih ve hafızlarından İbn Ebî 'Arûbe,<sup>16</sup> İbn Maîn (öl. 233/848), Nesâî (öl. 303/915), Ebû Zur'a (öl. 264/878) ve İbn Adî (öl. 365/976) gibi pek çok cerh-tadil âlimi tarafından güvenilir râviler arasında sayılmıştır.<sup>17</sup> Kendisi de aynı zamanda râvilerin tanıtımına ve güvenilirliklerine yönelik değerlendirmelerde bulunmuştur.<sup>18</sup> Rivayetleri ezberleme noktasındaki başarısı pek çok âlimin dikkatini çekmiş olacak ki zamanının en iyi hafızı olduğuna yönelik ifadelerle övülmüştür.<sup>19</sup>

O, uzun yıllar ders aldığı Katâde'nin en güvenilir ve sağlam öğrencilerindedir. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (öl. 204/819) ve Ebû Zur'a er-Râzî gibi âlimler ona Katâde'nin ashabının en iyi hafızları arasında yer verirler.<sup>20</sup> İbn Maîn, Katâde'den gelen rivayetlerde en sağlam üç kişiden ilki olarak İbn Ebî 'Arûbe'yi sayarken; Ebû Hâtim, onu Katâde'nin hadisini en iyi bilen kişi olarak kabul eder.<sup>21</sup>

Basralı fakihlerden İbn Ebî 'Arûbe güçlü bir fıkıh formasyonuna sahiptir. Eyyûb es-Sahtiyânî (öl. 131/749), onun evine girmeyenin fıkıh nosyonunu elde edemeyeceğini söyleyerek bu hususu vurgular.<sup>22</sup> Hadisin tarikleri ve ondan çıkarılan ahkâmla ilgili değerlendirmelerdeki ihtilafları bilmeye büyük önem veren İbn Ebî 'Arûbe bu konuda yeterli bilgisi olmayanın âlim olarak görülemeyeceği görüşündedir.<sup>23</sup>

### Tenkrit Edildiği Konular

Kaynaklarda İbn Ebî 'Arûbe ile ilgili eleştiriler onun ömrünün sonlarına doğru ihtilâta maruz kaldığı, tedlîs yaptığı ve kaderî görüşlere sahip olduğu şeklinde üç ana noktada toplanır. Bu eleştirilerin

<sup>15</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 4/65; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/63; Zehebî, *Siyer*, 6/413, 8/296, 300, 304, 9/175.

<sup>16</sup> Zehebî, *Siyer*, 6/413; a.mlf. *Târîhu'l-İslâm*, 4/61; İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 3/1231.

<sup>17</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 4/65-66; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/63; Zehebî, *Siyer*, 6/413-415; a.mlf. *Mîzânü'l-i'tidâl*, 2/151-153.

<sup>18</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 9/54; Buhârî, *Târîh-i kebîr*, 3/252.

<sup>19</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/273; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 4/65; Zehebî, *Siyer*, 6/414.

<sup>20</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 4/65-66; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/64.

<sup>21</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 4/65-66; Zehebî, *Siyer*, 6/413-415.

<sup>22</sup> Zehebî, *Siyer*, 6/416.

<sup>23</sup> İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 3/1232; Zehebî, *Siyer*, 6/413.

doğru bir şekilde ortaya konarak değerlendirilmesi, incelenen metnin sıhhati ve içeriğinin doğru analizi açısından önem taşır.

En çok tartışılan ve rivayetlerin güvenilirliği noktasında en etkisi ihtilât iddiasıdır.<sup>24</sup> Zira İbn Ebî 'Arûbe'nin hayatının son döneminde ihtilâta maruz kaldığı ve hafızasının bozulduğu bilinmekle birlikte bunun düzeyi, zamanı ve bu durumdayken dinleyen râviler noktasında pek çok ihtilaf vardır.<sup>25</sup>

Basralı hadis hafızlarından Yezîd b. Zürey' (öl. 182/798), İbn Ebî 'Arûbe'nin 132 senesindeki tâunda ihtilâta maruz kaldığı görüşündedir.<sup>26</sup> Ebû Bekr el-Bezzâr'a (öl. 292/905) göre ise onun ihtilâtı 133 senesinde başlamış, fakat hemen kökleşip yayılmamış, bir süre başlangıç seviyesinde devam etmiştir. Ömrünün sonlarına doğru ise hafıza sorunu daha derin ve ağır bir hal almıştır. Ondaki semâsı olanların geneli, ihtilâtının ağırlaşmasından önce rivayette bulunmuştur.<sup>27</sup> Yahyâ b. Saîd el-Kattân, onun ihtilâta uğramasının 145 senesindeki İbrahim b. Abdullâh (öl. 145/763) isyanından önceye rastladığı tespiti yapar.<sup>28</sup> Ebû Zur'a ed-Dımeşkî (öl. 281/894), ihtilâtı İbrahim b. Abdullâh isyanıyla aynı tarihte başlatır.<sup>29</sup> Nitekim İbn Hanbel (öl. 241/855), onun bu isyandan önceki rivayetlerini "*ceyyid*" diyerek makbul gördüğü açıklamasını yapar.<sup>30</sup> İbn Maîn'e (öl. 233/848) göre ise onun ihtilâtı İbrahim b. Abdullâh'ın hezimetinden sonradır.<sup>31</sup> *Es-Sikât*'ında kaydettiğine göre İbn Hibbân, onun Hişâm ed-Destuvâî'den (öl. 153/770) üç sene önce 150/767'de vefat ettiğini, 145 senesinde ihtilâta uğradığını ve beş sene bu durumda kaldığını zikreder.<sup>32</sup> Zührlî (öl. 258/872) ise İbn Ebî 'Arûbe'nin öğrencisi Abdülvehhâb el-Haffâf'tan (öl. 204/819) rivayetle onun 148'de ihtilâta maruz kaldığını ve ihtilâttan sonra 9 sene yaşadığı bilgisini verir.<sup>33</sup>

*Kitâbü'l-Menâsik* çerçevesinde ihtilât meselesine bakacak olursak asıl önemli olan kişi, eseri bize nakleden Basralı muhaddis Abdü-

<sup>24</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve 'l-ta'dil*, 4/66.

<sup>25</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/273; Zehebî, *Siyer*, 6/413-417; İbn Hacer, *Tehzib*, 4/64.

<sup>26</sup> İbn Hacer, *Tehzib*, 4/66.

<sup>27</sup> İbn Hacer, *Tehzib*, 4/66.

<sup>28</sup> İbn Hacer, *Tehzib*, 4/66.

<sup>29</sup> Ebû Zür'a, *Târih*, 212; Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dımaşkî eş-Şâfî İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dımaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1415/1995), 23/86; İbn Hacer, *Tehzib*, 4/64.

<sup>30</sup> İbn Hanbel, *Kitâbü'l-İlâh ve ma'rifeti'r-ricâl*, 1/484; Zehebî, *Siyer*, 6/415.

<sup>31</sup> İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 3/1230; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/151; Salâhuddîn Ebû Saîd Halîl b. Keykeldî el-Alâî, *Kitâbü'l-Muhtelîtin*, thk. Rıf'at Fevzî Abdülmuttalib - Ali Abdülbâst Mezdî (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1417), 41.

<sup>32</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/360.

<sup>33</sup> İbn Hacer, *Tehzib*, 4/65.

la'lâ b. Abdüla'lâ'dır (öl. 189/804). Abdüla'lâ, "*Tâun'dan önce İbn Ebî 'Arûbe'den ihtiyacım olanı aldım.*" diyerek ihtilât hastalığına maruz kalmadan önce İbn Ebî 'Arûbe'den semâda bulunduğunu açıkça ortaya koyar.<sup>34</sup>

Kaynaklarda tespit edilen bilgi ve değerlendirmelerden hareketle, İbn Ebî 'Arûbe'nin 132 senesindeki tâun ile düşük düzeyde başlayan rahatsızlığının, rivayetini zayıflatacak ihtilât seviyesine gelmesinin 145 senesinde gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Zira değerlendirmelerin ağırlıklı olarak bu senede gerçekleşen İbrahim b. Abdullâh isyanıyla ilişkilendirildiği gözükmemektedir. Tarihlendirmedeki farklılıklar ise, ihtilâtın ve cerh edilecek seviyeye ulaşmasıyla ilgili değerlendirmelerden kaynaklanmaktadır.

Bizzat işitmediği kişilerden aradaki râviyi atlayarak nakilde bulunmakla eleştirilen İbn Ebî 'Arûbe, müdellis râviler arasında sayılmıştır.<sup>35</sup> Tedlîste, râvinin işitmediği halde rivayette bulunduğu kişilerden nakilde bulunması kadar bu nakli nasıl yaptığı da önemlidir. Zira burada asıl sorun, arada herhangi bir kişinin bulunmadığını izhar edecek şekilde rivayet etmektir. Bununla ilgili olarak Affân b. Müslim (öl. 220/835), İbn Ebî 'Arûbe'nin Katâde'den işitmediği pek çok şey rivayet ettiğini ve onları naklederken "*haddesenâ*" kalıbını kullanmadığını belirtir.<sup>36</sup> Müsned sahibi Ebû Bekr el-Bezzâr (öl. 292/905), işitmediği kimselerden tahdiste bulunduğunu ve "*semi'tü ve haddesenâ*" diyerek naklettiği hadislerde güvenilir olduğunu söyler.<sup>37</sup> İbn Hacer, müdellis râvilere ayırdığı eserinde onu az tedlîs yapan güvenilir râviler arasında sayar.<sup>38</sup> Sonuç olarak İbn Ebî 'Arûbe, bizzat işitmediği kişilerden hadis naklederek tedlîs yapmakla birlikte bu rivayetlerde semâya açıkça delalet eden edâ kalıplarını kullanmamıştır. Zaten bu şekilde yapılan bir tedlîs güvenilirlik açısından önemli bir problem olarak görülmez. Bu nedenle tedlîs yaparak naklettiği rivayetler, İbn Ebî 'Arûbe'yi adalet açısından ciddi bir cerhe maruz bırakmamıştır.

Basra, Kaderiyye mezhebine mensup kişilerin yoğun bir şekilde bulunduğu bir şehirdir. Zira kaderî fikirler, ilk defa Basra'da Ma'bed el-Cühenî (öl. 83/702) ile yayılır. O'nun, Emevilerin yaptıkları zulüm-

<sup>34</sup> İbn Hacer, *Tehzib*, 6/96.

<sup>35</sup> Zehebî, *Siyer*, 6/415.

<sup>36</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/273.

<sup>37</sup> İbn Hacer, *Tehzib*, 4/64.

<sup>38</sup> Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Ta'rifü ehli't-takdis bi-merâtibi'l-mevşûfîne bi't-tedlîs*, thk. Âsım b. Abdullâh el-Karyûtî (*Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr*, 1403/1983), 13, 31.

leri Allah'ın kaderi olarak nitelenmesi hakkında soru yönelttiği Hasen el-Basrî, "Allah'ın düşmanları yalan söyledi" diyerek tepki göstermiştir.<sup>39</sup> İbn Hanbel, "Basralıları araştırsam, onların üçte birinin kaderî olduğunu tespit ederdim."<sup>40</sup> diyerek bu şehirde Kaderîliğin çok yaygın olduğuna işaret eder. Bu nedenle olsa gerek İbn Ebî 'Arûbe hakkındaki üçüncü cerh de kader inancıyla ilişkilidir. İbn Hanbel'e göre o, hocası Katâde gibi kader görüşüne sahiptir fakat bunu gizlemektedir.<sup>41</sup> 'İclî (öl. 261/875) ise bu görüşünde dâî/davetçi olmadığından onu sika olarak niteler.<sup>42</sup> Basralı Bündâr diye meşhur muhaddis Muhammed b. Beşşâr'a (öl. 252/866) göre; Abdü'lâ, hocası İbn Ebî 'Arûbe ve Katâde kaderî görüşlere sahiptir.<sup>43</sup> Zehebî ise onun tövbe edip kader düşüncesinden döndüğü görüşündedir.<sup>44</sup> Görüldüğü üzere İbn Ebî 'Arûbe'nin kader noktasındaki görüşlerini savunup yayma amacı olmadığı gibi bu düşüncesinin hadis rivayetine etki ettiğine dair bir veriye de rastlanmamıştır. Aksine ondan nakledilen azl rivayetindeki kader anlayışı, Kaderiyye mezhebi görüşlerine aykırıdır.<sup>45</sup> Bu nedenle onu, bu konuda iddia edilen görüşlerden hareketle cerh etmek makul gözükmemektedir.

520 | db

### Eserleri

Basra'da ilk olarak hadisleri konu merkezli tasnif eden İbn Ebî 'Arûbe'nin çok sayıda eserinden bahsedilir.<sup>46</sup> Müslim b. İbrâhim (öl. 222/837), İbn Ebî 'Arûbe'nin pek çok eser (tesânif) yazdığını ve ba-

<sup>39</sup> Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi Ebû Dâvûd, *es-Sünen li'l-İmâm Ebî Dâvûd*, thk. Âdil b. Muhammed - 'İmâdüddîn b. Abbâs (Kahire: Dâru't-Te'sil, 1436), "es-Sünne", 17 (No. 4614); Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâse (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 441; Ali Çelik, *İlk Üç Asırda Basra'da Hadis İlmî* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 64.

<sup>40</sup> Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 14/105; Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 22/281.

<sup>41</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/61; İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 3/1231.

<sup>42</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/65.

<sup>43</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/61; İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 3/1231.

<sup>44</sup> Zehebî, *Siyer*, 6/414.

<sup>45</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî İbn Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416-1995), 18/72.

<sup>46</sup> Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtîm, *el-İlel*, thk. Sa'd b. Abdullâh el-Humeyd - Hâlid b. Abdurrahmân el-Cüreyşî (Metâbi'u'l-Humeyzî, 1427/2006), 1/487-488; İbn Hanbel, *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*, 2/428; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Abdullhâdî ed-Dimeşkî es-Sâlihî, *Tabakâtu 'ulemâi'l-hadis*, thk. Ekrem el-Bûşî - İbrahim ez-Zibeyk (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996), 1/276; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/62; *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/151.

basıyla tartışması üzerine onları yaktığını söyler.<sup>47</sup> İbn Hanbel, onun hakkında “*Saîd’in kitabı yoktu, o hepsini ezberlerdi.*” der.<sup>48</sup> Nüreddin İtr, bu ifadenin muhaddisler tarafından rivayeti kitaba dayanmayıp hadis metnini ezberden naklettiği anlamına geldiğini belirtir. Yoksa, kitap telif etmediği şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>49</sup> Ayrıca İbn Ebî ‘Arûbe’nin “*Sadece Katâde’nin tefsirini yazdım.*” dediği iddiasının<sup>50</sup> ilk Basralı musannif olması gibi bilgilerle birlikte bütüncül olarak değerlendirildiğinde daha özel ve sınırlı düşünülmesi gerektiği ortaya çıkar. Netice itibarıyla onun rivayetleri sadece ezberlemediği, aynı zamanda yazdığı ve tasnif faaliyetine bizzat katıldığı anlaşılmaktadır.

İbn Ebî ‘Arûbe’nin kaleme aldığı eserler, ilk hadis tasniflerinin karakterine uygun olarak çoğunlukla tek bir konuya hasredilmiştir. Günümüze kadar ulaşan *Kitâbü’l-Menâsik* başta olmak üzere *Kitâbü’n-Nikâh* ve *Kitâbü’t-Talâk* isimli eserleri bu türden teliflerdir.<sup>51</sup> Muhtemelen o, dönemindeki tasnif geleneğine uygun olarak böyle bir çalışma içerisine girmiştir. Ona nispet edilen *es-Sünen* isimli kitabın<sup>52</sup> ise tek konulu fasiküllerin bir araya getirilmesinden oluşmuş daha kapsamlı bir kitap olduğu düşünülmektedir. el-Hatîb el-Bağdâdî’nin (öl. 463/1071) naklettiği “*Ebû Dâvûd en-Nehaî’nin (Süleymân b. Amr b. Abdullâh) (öl. ?) odasında İbn Ebî ‘Arûbe’nin Musannef’i vardı. Ona isnadlar eklerdi.*” sözü,<sup>53</sup> *Musannef* isimli ayrı bir eserin varlığına işaret olarak değerlendirilebilir. Fakat benzer nakillerde musannef yerine esnâf/tasnifler kelimesinin bulunması<sup>54</sup> buradaki musannef kelimesinin özel bir eser ismine işaret etmediğini akla getirmektedir.<sup>55</sup> Dolayısıyla onun hac, nikah, talak gibi çeşitli konulardaki hadisleri tasnif edip bir araya getirdiği bir eseri bulunduğu söylenebilir. *Kitâbü’l-Menâsik*’in de bu hacimli eserin bir kısmını oluşturması muhtemeldir. Zira İbn Ebî ‘Arûbe’nin rivayetleri ve fikhî görüşleri önceki birikimlerden de faydalanmak suretiyle konu bazı-

<sup>47</sup> Zehebî, *Siyer*, 6/416-417.

<sup>48</sup> Zehebî, *Siyer*, 6/413.

<sup>49</sup> Nüreddin İtr, *Menhecü’n-nakd fî ulûmi’l-hadîs* (Şam: Dâru’l-Fikr, 1399/1979), 486.

<sup>50</sup> Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 4/61; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 4/65.

<sup>51</sup> Sabri, “Mukaddime”, 27; Ebû’l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu’l-bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. - Muhibbüddin el-Hatîb (Kahire: el-Mektebetü’s-Selâfiyye, 1407/1986), 9/397-464; Muhammed Mustafâ el-A’zamî, “Mukaddimetü Muvatta’i’l-İmâm Mâlik”, *Muvatta’ü’l-İmâm Mâlik*, mlf. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî (Abudabi: Müesseses Zâyed b. Sultân, 1425/2004), 1/73; İbn Hanbel, *Kitâbü’l-İlâk ve ma’rifeti’r-ricâl*, 1/319-320.

<sup>52</sup> Ebû’l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya’kûb İshâk en-Nedîm İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran, 1391-1971), 283; A’zamî, “Mukaddime”, 1/73.

<sup>53</sup> Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 10/23.

<sup>54</sup> Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 10/23; İbn Hanbel, *Kitâbü’l-İlâk ve ma’rifeti’r-ricâl*, 2/357.

<sup>55</sup> Bk. Sönmez, “İbn Ebû Arûbe”, 19/421.

da toplayarak süreç içerisinde bir araya getirdiğini düşünmek, ilk dönem edebiyatının oluşumu açısından gayet makul gözükmektedir. Teşekkül eden eserin fikhî içeriğinin yoğun olması ve konu eksenli tasnifi nedeniyle sünen veya musannef olarak isimlendirildiği söylenebilir.

### Kitâbü'l-Menâsik

Tâbiîn döneminin sonlarına doğru bilinçli bir faaliyet olarak belli başlı konular etrafında özellikle de fikhî ve amelî içerikli rivayetlerin toplandığı kitap ve kitapçıklar oluşmaya başlamıştır.<sup>56</sup> Bu faaliyetin bir devamı olarak hicrî ikinci asırdan itibaren hac ve umre ibadetinin ahkam ve uygulanma biçimiyle ilgili pek çok müstakil eserin kaleme alındığı görülür.<sup>57</sup> Bu bağlamda İbn Ebî 'Arûbe, hac ve umreyle ilgili çeşitli rivayet ve görüşleri belirli bir düzen içerisinde sıralayarak *Kitâbü'l-Menâsik*'ini ortaya koymuştur.

Kitabın muhakkiki Âmir Hasen Sabrî, tahkikinde muhaddis Mübârek b. Kâmil el-Haffâf (öl. 543/1149) tarafından kötü bir hatla yazılı ve Şam'daki Zâhiriyye Kütüphanesi'nde mecmû 41, rakam 236'da kayıtlı ortalama her sayfada 18-19 satır bulunan tek bir nüshaya dayanmıştır.<sup>58</sup> Eser, aslında üç cüz olarak telif edilmesine rağmen ne yazık ki ilk cüzü ile ikinci cüzden sadece on rivayetlik kısmı bize ulaşabilmiştir.<sup>59</sup>

Muhakkik; girişte el-Haffâf'ın sahih senedini, râvilerin kısa biyografilerini ve semâ kayıtlarını verir.<sup>60</sup> O, kitabın müellifine aidiyetinin sıhhatini ispatlama sadedinde müstensihin kitabın ünvanı ve müellifine dair verdiği bilgiler; nâsihten müellife kadar isnadın muttasıl olması; eserdeki senedlerin İbn Ebî 'Arûbe'nin şeyhlerinden teşekkül etmesi; pek çok kişinin bu nüshayı semâda bulunması; bu kitabın semâsı için meclis akdedilmesi; bazı âlimlerin bu kitaptan alıntıda bulunması ve kitabı ona nispet etmesi gibi delilleri kullanır.<sup>61</sup> Fakat söz konusu elyazmasının müellifine nisbetinin sahih olması onda birtakım ziyade, noksanlık ve hataların bulunmadığı şekilde anlaşılmalıdır. Müelliften sonraki râvilerin küçük çaplı da olsa eser üzerinde birtakım tashih, tadil ve ziyadeler yapması muhtemel gö-

<sup>56</sup> Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 193, 195.

<sup>57</sup> Menâsik türü eserlerle ilgili liste için bk. Dündar, *İbn Ebî Arûbe*, 43-44.

<sup>58</sup> Sabri, "Mukaddime", 43-44.

<sup>59</sup> Sabri, "Mukaddime", 44.

<sup>60</sup> Sabri, "Mukaddime", 38-43.

<sup>61</sup> Sabri, "Mukaddime", 33; Dündar, *İbn Ebî Arûbe*, 52-53.

rülmelidir. Eserin, tek bir elyazmasının keşfedilmiş olması söz konusu tasarruflarla ilgili tespit yapmamızı zorlaştırmaktadır. Bu nedenle yapılan tespit ve değerlendirmelerin temkinli bir gerçeklik taşıyabileceğini öncelikle belirtmemiz gerekir.

Âmir Sabrî'nin numaralandırmasına göre kitabın elimizdeki mevcut nüshasının ilk cüzü 153, ikincisi ise 10 rivayet içerir.<sup>62</sup> Buradan hareketle tamamı 3 cüz olan *Kitâbü'l-Menâsik*'in 450 civarında rivayet içerdiği söylenebilir. Elimizdeki kısmından anlaşıldığı kadarıyla eser; haccın kimlere farz olduğu, bülüğdan önce yapılan hac, ihrama girme vakti ve mikat mahalleri, hedy kurbanı, muhsarın durumu ve yapması gerekenler gibi hac ve umreyle ilişkili konulara dair merfû, mevkûf ve maktû rivayetler ile hacla ilgili pek çok ayet çerçevesinde tarihî bilgi, değerlendirme ve yorumlar içerir.

### Tasnif Tarzı

Derlenen rivayetlerin amaca uygun bir şekilde faydalanılması kastıyla ve belirli bir sistematikte başlıklar altında sınıflandırılması şeklinde tarif edilebilecek tasnif<sup>63</sup>, tedvin edilmiş rivayet malzemesini telife dönüştüren hususiyetleri kapsar. Bir eserin tasnif tarzı dediğimizde onun bölüm ve bab başlıkları; müellifinin içeriği oluşturma, seçme ve düzenleme keyfiyeti ile yorumlama tarzı ve üslubu akla gelir.

Tasnif tarzının ve muhtevanın oluşumunda eserin telif edildiği zamanın ilmî, fikhî, itikadî ve mezhebî tartışmaları ile toplumun sosyal, siyasi, ekonomik ve kültürel yapısının önemli bir etkisi bulunur. Bunların yanı sıra müellifin İslam'ı anlama ve yorumlama, rivayetleri algılama, onlara yaklaşma biçimi, eseri telifteki maksadı ve aidiyet hissettiği ilmî çevre de başat rol oynar. Aynı dönemde farklı bölgelerdeki âlimler tarafından yazılan eserlerin karşılaştırmalı incelenmesinde bu özelliğin daha açık bir şekilde ortaya çıkacağını düşünüyoruz.

### Başlık Kullanımı

Hicrî ikinci asır tasnifleri arasında kitap ve bab şeklinde iki kademeli ana ve alt başlık sistemi kullanılan eserler bulunduğu gibi tek kademeli başlıklandırmayı tercih edenler de vardır. Bu bağlamda Basralı Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmi*'inde herhangi bir kitap ismi kul-

<sup>62</sup> Sabri, "Mukaddime".

<sup>63</sup> Bk. İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 19.



lanmadan bab başlıkları altında hadisleri sıraladığı görülür. Ma'mer *el-Câmi*'inde tek kelimededen oluşan "باب المجزوم" gibi kısa; "ما أصيب من" gibi ism-i mevsullü; "باب كم الشهر" gibi soru şeklinde nötr yani herhangi bir yargı ve fikhî hüküm içermeyen başlıkların yanı sıra "باب وجوب الاستئذان" gibi kaide koyan veya fikhî çıkarımın yansıtıldığı başlıklara da yer verir.<sup>64</sup>

Nispeten daha sonra nihai hâline ulaşan *el-Muvattâ*'da ise Mâlik; üçüncü asır tasniflerine yol gösterecek ve fikir verecek oldukça sistematik, düzenli kitap isimleri ve bab başlıkları koymayı başarmıştır. Mâlik, "صلاة الاستسقاء" gibi muhtevayı yansıtan nötr başlıklar; "باب ما يجب" gibi genel hüküm içeren başlıklar; "باب فيه الدية كاملة من الجراح سوى القتل" gibi daha detaylı ve fûrû meseleleri konu edinen kazuistik olarak isimlendirilebilecek başlıklar ve "جامع الكلام" gibi muhtelif konuları ele aldığı genel/câmi' başlıklar olmak üzere dört tür başlık kullanmıştır.<sup>65</sup>

Aynı dönemde kaleme alınan *el-Âsâr*'ında Ebû Yûsuf sadece ana başlıklar koymakla yetinir. Örneğin, tahâret konusundaki rivayetleri "باب التيمم", "باب المسح على الخفين", "باب الغسل من الجنابة", "باب الوضوء" babları altında toplamıştır.<sup>66</sup> Şeybânî'nin *el-Âsâr*'ında kitap ve bab şeklinde iki kademeli daha detaylı bir tasnif yöntemi izlediği görülür. O, tahâret bölümüne 20 farklı alt başlık koyarak rivayetleri serdedir.<sup>67</sup> Burada onun uzun süre birlikte olduğu hocası Mâlik'in *el-Muvattâ*'daki yönteminden beslendiğini söylemek mümkündür.

İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*'ini daha sonraki hadis musannefâtında olduğu gibi detaylı alt başlıklar oluşturarak tasnif etmiştir. Zira elimizdeki *Menâsik*'in kaynaklarda zikredilen sünen veya musannefinin parçası olduğunu varsaydığımızda onun iki kademeli bir başlıklar-dırma tercih ettiğini söylemek de mümkündür.

<sup>64</sup> Bünyamin Erul, *Hadis Tetkikleri Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 198-199.

<sup>65</sup> Kenan Oral, *Muvattâ'nın Oluşum Tarihi Nüsha Farklılıkları ve Nedenleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 246-248; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Asbahî el-Yemenî Mâlik, *el-Muvattâ' rivâye Ebî Mus'ab ez-Zührî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Mahmud Muhammed Halîl (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), "Cum'a", 78, 95; 'Akl, 6; Câmi', 73.

<sup>66</sup> Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1355/1936), 1-17; Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 109-110.

<sup>67</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Âsâr*, thk. Ahmed İsâ el-Mı'sarâvî (Kahire: Dâru's-Selâm, 1427/2006), 1/77-127; Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 109-110.

*Menâsik*'in isnadları dikkate alınarak sayıldığında eldeki mevcut kısmında toplam 167 rivayet vardır. Muhakkikin dizimine göre bu rivayetler 41 başlık altındadır.<sup>68</sup> Bütün başlıklarda “سئل عن” kalıbı bulunur. İlk başlık “سئل عن الرَّجُلِ يَكُونُ لَهُ الْخَادِمُ أَوْ الْمَسْكِينُ أُجِبْ عَلَيْهِ الْحَجُّ؟” şeklinde beşinci rivayetin başında yer almaktadır.<sup>69</sup> Benzer kalıplarda olmasına rağmen muhakkik, daha önce ve sonrasında başlık olarak verdiği aşağıdaki ifadelere ise rivayet numarası vermiştir.

- سئل عن قوله: {وَعَهَدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ} [البقرة: 125] من عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ. {لِلطَّائِفِينَ} [البقرة: 125]<sup>70</sup>
- سئل عن قوله: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَا لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفِ فِيهِ} [الحج: 25]<sup>71</sup>
- وسئل عن قوله تعالى: {وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمَنْ دُرَيْتْنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرْنَا مَنَاسِكَنَا وَثُبَّ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ} [البقرة: 128]<sup>72</sup>
- سئل عن قوله عز وجل: {إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ} [البقرة: 158].<sup>73</sup>

Muhakkik; bu şekilde benzer ifadelerden bir kısmını başlık, bir kısmını ise rivayet olarak vererek tutarsız bir tavır sergilemiştir. Doğrusu, bu ifadeleri de başlık kabul ederek eserin toplam 45 başlıktan ibaret olduğunu söylemektir. Zira muhakkikin başlıklandırması doğru kabul edildiğinde “سئل عن قوله وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا” ayetiyle ilgili başlığın altında diğer ayetlerle ilgili soru ve açıklamaların bulunması çelişkisini izah etmek gerekir.

Aslında İbn Ebî 'Arûbe'nin mevcut kısım dikkate alındığında “bab, ebvâb” vb. herhangi bir ifadenin başlık olduğunu gösterecek bir tanımlayıcı kullanmadığı görülür. Diğer bir deyişle o, bablar şeklinde başlıklandırılmış bir eserden daha ziyade soru ve cevap tarzında başlıklandırılarak kaleme alınmış bir tasniftir. Buradan hareketle onun “*süile*” veya “*süile an*” tarzında başlayan 46 soru ve onlarla ilgili açıklama ve rivayetlerden oluştuğunu belirtmek daha doğru bir tespit olarak durmaktadır.

<sup>68</sup> Muhakkikin sayımına göre toplam rivayet sayısı 163'tür. Burada zikredilen 167 rakamı farklı isnad içeren rivayetlerin ayrı olarak sayılmasıyla elde edilmiştir. İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 70-73 (No. 26), 108-109 (No. 140), 111 (No. 150).

<sup>69</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 60.

<sup>70</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 75.

<sup>71</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 76.

<sup>72</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 76.

<sup>73</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 77.

<sup>74</sup> el-Bakara, 2/127; İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 70.

“*Süile*” ifadesinin muhatabı, yani soru sorulan şahsın kim olduğu belli değildir. Bununla birlikte hemen hemen her soru cümlesinden sonra ilk olarak *Katâde*’den yapılan rivayet veya açıklamanın zikredilmesi, muhatabın o olduğunu akla getirir. Buna ilaveten 135. rivayetin başına “سُئِلَ عَنْ قَوْلِ قَتَادَةَ فِي ذَلِكَ” şeklinde başlık koyulması da bu ihtimali güçlendirir.<sup>75</sup> Fakat bazı soruların altında *Katâde*’den önce açıkça veya isim zikretmeden başka hocalarının görüşüne yer vermesi,<sup>76</sup> bazen de öncelikle kendi görüşünü zikretmesi;<sup>77</sup> bu yöntemin onun tarafından bir başlık atma, konuya giriş ve dikkat çekme yöntemi olarak kullanıldığını hissettirmektedir.

Bab başlıklarının oluşturulma biçimi, müellifin rivayetlere yaklaşım tarzını yansıtır. Belirli bir fikhî hükmü içeren bab başlıkları, rivayetlerin ilk olarak ahkâm konusunda delil gibi kullanıldığını gösterirken; daha genel ve nötr başlıklar ise okuyucuya o konuyla ilgili rivayetlerin yerini göstermeyi ve onu bilgilendirmeyi amaçlar. Bu çerçevede *Menâsik*’in elimizdeki kısmı incelendiğinde başlıkların “*süile ‘an*” fiiliyle başladığı ve üç farklı tarzda oluşturulduğu görülür:

526 | db

***Kazuistik/Meseleci Başlıklar:*** Eserdeki 29 başlık, herhangi bir fikhî hüküm belirtilmeden daha detaylı ve meseleci bir tarzda oluşturulmuştur. Diğer bir deyişle eserin yaklaşık yüzde 65’inde çeşitli detay seviyeleriyle bu tür başlıklar vardır. Örneğin, “سُئِلَ: يَحُجُّ قَبْلَ أَنْ يَحْتَلِمَ، “ وَالْأَعْرَابِيُّ، وَالْمَمْلُوكُ ” şeklindeki başlıkta bülüğa ermemiş çocuk, bedevi ve kölenin durumları değişince tekrar hac yapması gerekip gerekmediği<sup>78</sup> nötr bir şekilde yansıtılmıştır. Bazı bab başlıkları ise daha detaylı bir fikhî meseleye cevap arar. Safa ile Merve tepeleri arasında sa’y yapmayı unutan ve bu şekilde haccı bitiren kişinin ne yapması gerektiğini soran “سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ السَّعْيَ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ حَتَّى يَنْفِرَ، مَاذَا عَلَيْهِ؟” başlık,<sup>79</sup> bu şekle güzel bir örnektir. Bedene kesmesi gerekip buna uygun bir büyükbaş hayvan bulamayan kişinin yapması gerekenin sorulduğu “سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ، كَانَتْ عَلَيْهِ بَدَنَةٌ فَلَمْ يَجِدْ بَدَنَةً” başlığı<sup>80</sup> da oldukça detay ve az rastlanır tarzdaki konulardandır. Bu tip kazuistik başlıklar, o dönemin hacla ilgili fikhî tartışmalarını yansıtmaları açısından ayrı bir kıymeti hâizdir.

***Ayetlerden Oluşturulan Başlıklar:*** Doğrudan ayet metinlerinin tamamının veya bir kısmının başına “*süile ‘an kavlihi*” ifadesi eklene-

<sup>75</sup> İbn Ebî ‘Arûbe, *Menâsik*, 107.

<sup>76</sup> İbn Ebî ‘Arûbe, *Menâsik*, 101, 102, 110.

<sup>77</sup> İbn Ebî ‘Arûbe, *Menâsik*, 103.

<sup>78</sup> İbn Ebî ‘Arûbe, *Menâsik*, 63.

<sup>79</sup> İbn Ebî ‘Arûbe, *Menâsik*, 78.

<sup>80</sup> İbn Ebî ‘Arûbe, *Menâsik*, 102.

rek oluşturulan bu başlıklar toplam 13 yerdedir. Eserin yaklaşık yüzde 30'unu oluşturan bu başlıklarda ayetin hangi açıdan ele alındığıyla ilgili bir açıklama yapılmaz. Örneğin “ {وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ} سُئِلَ عَنْ قَوْلِهِ: [البقرة: 127] ” başlığında sadece Bakara 127. ayet hakkında sorulduğundan bahsedilir.<sup>81</sup>

**Genel İçerikli Başlıklar:** Bu tarz başlıklarda konu kısa bir veya birkaç kelimeyle özetlenerek onun hakkında bilgi verilir. Müellifin herhangi bir normatif görüş veya tercih içermeyen bu başlıklarda amacı, hocalarının görüşlerini ve ilgili rivayetleri aktarmaktır. İbn Ebî 'Arûbe iki yerde kısa, nötr içerikli genel başlık tercih etmiştir. Telbiyeye ilgili bilgi verilen “سُئِلَ عَنِ التَّلْبِيَةِ” başlığını bu çerçevede zikredebiliriz.<sup>82</sup> O, bu tür başlıkların bir kısmında hükmün ne olduğunu açıkça sorar. Umrenin vâcib olup olmadığını ele alan “سُئِلَ عَنِ الْعُمْرَةِ، أَوْاجِبَةٌ هِيَ؟” başlığı bu çerçevede zikredilebilir.<sup>83</sup>

Görüldüğü üzere *Kitâbü'l-Menâsik*'in başlık kullanım sistemi, onun müstakil bir eser olduğu varsayılırsa tek kademeli olması açısından Ma'mer ve Ebû Yûsuf'un usûlüne benzemektedir. Bununla birlikte daha detaylı başlıkların yoğunlukta olması ise *el-Muvatta'* ve Şeybânî'nin *el-Âsâr*'ını hatırlatır. *Menâsik*'in musannef veya sünenin parçası olarak düşünüldüğünde ise iki kademeli bir başlık sistemini takip ettiğini söyleyebiliriz. Ayrıca eser, bütün rivayetlerin bir soru cevap mantığıyla verilmesi açısından çağdaşlarından farklı bir tarza sahiptir.

### Rivayetlerin Tertibi

Rivayetlerin başlıklar altında sıralanma keyfiyeti, bablar tertib edilirken nasıl bir mantık veya değer düşüncesinin dikkate alındığı gibi birçok konuda fikir verir. Aynı dönem ve bölgenin ürünü olan Ma'mer'in *el-Câmi*'ni incelediği makalesinde Erul; onun açtığı babların altında kaynak, sıhhat veya içerik açısından bir sıralama takip etmediğini belirtir.<sup>84</sup> Mâlik ise *el-Muvatta'*ya dâhil ettiği rivayetleri genel itibarıyla Hz. Peygamber'in söz, fiil ve eylemlerine daha fazla önem verdiğini gösterecek şekilde merfû, mevkûf ve maktû şeklinde sıralar. Mevkûf haberlerde bile ilk dört halife ve sonra genç sahabiler olmak üzere genel itibarıyla bir sıra gözettiği dikkat çeker.<sup>85</sup> Şeybânî

<sup>81</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 70.

<sup>82</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 69.

<sup>83</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 79.

<sup>84</sup> Erul, *Hadis Tetkikleri*, 199.

<sup>85</sup> Oral, *Muvatta'ın Oluşum Tarihi*, 269; Örnek olarak oruç bölümüne bk. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Asbahî el-Yemenî Mâlik, *el-Muvatta' li-İmâm Dâri'l-Hicre Mâlik b.*

*el-Âsâr*'ında merfû, mevkûf ve maktû rivayetler arasında sistematik bir sıra gözetmez.<sup>86</sup> Benzer şekilde Ebû Yûsuf'un da *el-Âsâr*'da merfû veya diğer rivayet türlerini önceleyen genel bir yaklaşımı görülmez.<sup>87</sup>

İbn Ebî 'Arûbe'nin bab başlıkları altında verdiği hadisleri hangi kriterlere göre sıraladığı ise açık değildir. O, merfû-mevkûf ve maktû gibi rivayetin kaynağına dönük bir sıralama yapmaz. Zira bazı bablarda önce mevkûf sonra maktû rivayetlere yer vermiş, bir çok babın içeriğini ise sadece maktû rivayetlerden seçmiştir.<sup>88</sup> Örneğin telbiyeden bahsedilen başlık Katâde'nin mürsel olarak naklettiği sadece tek bir merfû rivayetten oluşur.<sup>89</sup> O, bazen önce mevkûf sonra maktû haberlere yer verirken<sup>90</sup> bazen de önce maktû sonra merfû rivayeti nakleder.<sup>91</sup>

Konunun daha anlaşılır olması için beş rivayet içeren ve önceden hac yapmış bir kimsenin tekrar hac yapmasının mı, köle azat etmesinin mi yoksa tasaddukta bulunmasının mı daha doğru olduğunun ele alındığı başlığa bakılabilir. Müellif, burada önce Katâde, ardından Hasen el-Basrî'nin görüşünü nakleder. Daha sonra sırasıyla iki merfû, bir mevkûf rivayet aktarır. Bu merfû rivayetlerden birincisi Katâde – Hasen el-Basrî; ikincisi Katâde – Saîd b. Müseyyeb; üçüncüsü ise Katâde – 'Azre b. Abdurrahmân – Saîd b. Cübeyr – İbn Abbas isnadıyla gelmektedir.<sup>92</sup> İlk rivayette hocası Katâde'nin bu soruya cevap olarak ya köle azadı ya da tasaddukta bulunması şeklinde cevap verdiğini söyler. Onun konuya bu şekilde bakışının nedeninin de merfû bir hadis olduğunu beyan eden müellif, söz konusu merfû hadisi aynı yerde nakleder. Bir bakıma o, hocasının görüşünün dayanağını zikretme kabildinden merfû hadisi istihdam eder. Diğer bir deyişle bir fakih gibi önce hükmü verip sonra onun delilini zikretme eğilimi gösterir.

Benzer bir durum, başkasının yerine tavaf yapılır mı konusunun ele alındığı başlıkta da göze çarpar. Orada Katâde'nin görüşünü nak-

*Enes rivâye Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî el-Endelüsî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dârul-Garbi'l-İslâmî, 1417/1997), "Sıyâm"; Sahabe içerisindeki sıralamaya örnek olarak bk. Mâlik, "Salât", 5; "Cenâ'iz", 0, 8; "Menâsik", 7.

<sup>86</sup> Örnek olarak bk. Şeybânî, *el-Âsâr*, 1/311-318; Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 194.

<sup>87</sup> Bk. Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, 152-153, 172-174.

<sup>88</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 63-68, 78, 90.

<sup>89</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 69-70.

<sup>90</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 63-65.

<sup>91</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 65-66.

<sup>92</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 60-62.

lettikten hemen sonra yine onun naklettiği Hz. Peygamber'in (sav) uygulamasını zikreder.<sup>93</sup> Umrenin hükmüyle ilgili konuda da benzer bir tutum söz konusudur. Müellif, bu başlık altında Hasen el-Basrî, Katâde ve Atâ b. Ebî Rebâh'ın görüşlerini naklettikten sonra merfû hadise yer verir. Devamında ise Hz. Ömer, İbn Ömer ve İbn Mes'ûd'dan üç farklı mevkûf rivayeti zikreder.<sup>94</sup>

Hadisler sıralanırken her ne kadar Katâde rivayetlerinin önemli bir ağırlığı olduğu görülse de öncesinde onun rivayet veya görüşlerinin verilmesi gibi metodik bir uygulamaya rastlanmamıştır. Zira hedy kurbanı bulamayıp temettu' hacı yapan kimseyle ilgili bab başlığında ilk olarak hocası Matar aracılığıyla Atâ'nın ve Hasen el-Basrî'nin daha sonra da Katâde'nin görüşünü verir.<sup>95</sup>

Tasnif tarzından hareketle İbn Ebî 'Arûbe'nin hicrî ikinci asrın son çeyreğine doğru yerleşmeye başlayan ve Mâlik'te de etkisi görülen merfû - mevkûf - maktû şeklinde bir değer sıralamasını esere yansıtmadığını ve bu noktada Ma'mer ile daha çok benzeştiğini söylemek mümkündür. Zira İbn Ebî 'Arûbe'nin bazı bablarda sadece tabî'nin fetvasıyla yetinmesi de böyle bir hiyerarşiyi zorunlu görmediğine işarettir.<sup>96</sup>

### Başlıklardaki Rivayet Sayıları

Babların ihtiva ettikleri hadis sayısı ve farklılıkların nedenleri eserin tasnifiyle ilgili önemli veriler sunar. Başlıklar incelendiğinde müellifin bazı bablarda tek bir rivayetle yetindiği, ortalama olarak ise 4 rivayet naklettiği görülür. Bununla birlikte birçok başlık altında çok daha fazla sayıda nakilde de bulunmuştur. Bab başına ortalama rivayet sayısı Ma'mer'in *el-Câmi*'nde ortalama 5.7'dir. Zira *el-Câmi*'deki 1614 rivayetin başlıklandırılması için Ma'mer, 281 bab başlığı kullanmıştır.<sup>97</sup> Bu sayı, Mâlik'in *el-Muvatta*'nda nüshalarına göre farklılık arz etmekle birlikte Yahyâ el-Leysî nüshası dikkate alındığında yaklaşık 4,4'tür.<sup>98</sup> Bu açıdan *Kitâbü'l-Menâsik* nispeten az olsa da çağındaki teliflere yakın bir görünüm arz eder.

<sup>93</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 65-66.

<sup>94</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 91-92 (78-83) Merfû hadisin sonda zikredildiği başka bir örnek için bk. 97-98.

<sup>95</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 144-146.

<sup>96</sup> Bk. İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 60, 63, 65.

<sup>97</sup> Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî Ma'mer, *Kitâbü'l-Câmi* (Abdurrazzâk b. Hemâm es-San'ânî'nin *el-Musannef'i ile birlikte*), thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983).

<sup>98</sup> Oral, *Muvatta*'ın *Oluşum Tarihi*, 249.

İbn Ebî 'Arûbe, fürû-i fıkıhla ilgili ve çok tartışılmayan meselelerde az sayıda rivayet nakleder. Bu çerçevede miskin/fakir kimsenin hac sorumluluğu başlığında, Hasen el-Basrî'nin görüşünü verdiği bir rivayetle iktifa eder.<sup>99</sup> Telbiyeye ilgili genel başlıkta da bir mürsel rivayetle geçmiş peygamberlerin telbiyesi hakkında bilgi verilmekle yetinir.<sup>100</sup>

Hakkında fikhî tartışmaların olmadığı ayetlerin tefsiri, tarihi ve bağlamına dönük bilgilerin verildiği nakiller hakkındaki bab başlıklarında da az rivayet yer alır. Örneğin, Bakara 125. ayetin konu edildiği babda "مَثَابَةٌ لِّلنَّاسِ" ifadesinin açıklanmasıyla ilgili Katâde'nin değerlendirmesi nakledilir.<sup>101</sup> Hac 27. ayette ise Hz. İbrahim'in (as) hacı durmasıyla ilgili Katâde – İkrime isnadıyla verilen tarihî bir bilgiyle yetinilir.<sup>102</sup>

Hz. İbrahim'in, oğlu Hz. İsmâil ile Kâbe'yi inşasından bahseden Bakara 127. ayetle ilgili başlık altında merfû, mevkûf ve maktû toplam 11 rivayet vardır.<sup>103</sup> Yer verilen rivayetler incelendiğinde büyük çoğunluğunun başka ayetlerle veya konularla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Burada ele alınan rivayetlerin dördünün hemen başında başka ayetlerle ilgili başlıklar atıldığı halde muhakkikin farklı değerlendirmesinden olsa gerek daha üstteki babın altına yerleştirilmiştir. Bu nedenle rivayet sayısı kabarık gözükmektedir.

Eserin yazıldığı dönemde çokça tartışılan önemli konularda ise rivayet sayısı, diğerlerine oranla daha fazladır. Bu bağlamda ilk dikkat çeken hac ve umreyle ilgili 21 rivayeti muhtevî "سُئِلَ عَنْ قَوْلِهِ وَأَتَمُّوا" başlığıdır. Bu başlık altında ağırlıklı olarak Hz. Peygamber'in (sav) temettu' hacı yapması, sahabenin buna dair uygulamaları, sonraki âlimlerin görüşleri ve umreyle ilgili nakiller yer alır. Benzer şekilde Ramazan'da ihrama girip Şevval'de umreyi gerçekleştirmeye ilgili başlık da telbiyenin zamanı ve yeriyle ilgili 14 rivayet içerir.<sup>104</sup>

### Metnin Muhtevası

Rivayetlerin muhtevası incelendiğinde, *Kitâbü'l-Menâsik*'in temelde hac ve umreyle ilgili ayetlerin tefsiri ile fikhî konulara dair rivayetler ve fetvalardan teşekkül ettiği görülür.

<sup>99</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 60; Benzer örnekler için bk. 63, 65, 78.

<sup>100</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 69-70.

<sup>101</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 67-68.

<sup>102</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 68.

<sup>103</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 70-78.

<sup>104</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 86-90.

Tefsir kapsamında değerlendirilen nakiller, sebab-i nüzûla dair olaylar,<sup>105</sup> İsrâiliyyat kaynaklı<sup>106</sup> veya diğer tarihî bilgilerin anlatımı<sup>107</sup>, kıraat farklılıklarıyla ilgili rivayetler<sup>108</sup>, ayetlerdeki kelime ve ifadelerin anlaşılmasıyla ilgili açıklama ve yorumlar<sup>109</sup> ile ayetlere dair fikhî içerikten<sup>110</sup> ibarettir. Kâbe'nin inşası ve Mekke tarihine dair rivayetlerde olduğu gibi tarihî bilgilerde “نُكِرَ” kalıbının kullanımı dikkat çeker.<sup>111</sup>

Fikhî içerik, eserin iki ana unsurundan biridir. Müellif, hac ve umreyle ilgili genel konuların yanı sıra o dönemde tartışılan fikhî meselelerle ilgili Basra ekolünün önemli temsilcilerinden ve aynı ders halkasına mensup başta hocası Katâde ve Hasen el-Basrî olmak üzere birçok tâbiîn âliminin görüşlerini, sahabenin konuyla ilgili rivayetleri ile değerlendirmelerini ve Hz. Peygamber'in (sav) hadislerini nakletmiştir.<sup>112</sup> Bazı başlıkların altında sadece Katâde ve Hasen el-Basrî'nin fetvalarının nakliyle yetinilmiştir. Örnek vermek gerekirse o; hizmetçisi olan kişinin veya miskin hac yapmasının gerekip gerekmediğinin sorulduğu başlık altında sadece Hasen el-Basrî'nin,<sup>113</sup> ailesiyle hac yapan çocuğun ihram giymesine ilgili başlıkta ise sadece Katâde'nin görüşüne yer verir.<sup>114</sup> Yine sa'y yapmayı unutan kişi, sa'ye Merve'den başlama ve Safâ ile Merve arasında bir binek üzerinde gitmeyle ilgili üç farklı fûrû meseleyle ilgili başlıklarda sadece Katâde'nin kısaca aktarılan fetvaları vardır.<sup>115</sup>

db | 531

*Kitâbü'l-Menâsik* metninin bir yerinde tereddüt ifadesi tespit edilmiştir. Bu şüphe ifadesi Hz. Ömer'den Kâbe'nin saygınlığı ve hürmetinin ihlal edilmemesiyle ilgili rivayette yer alır. Hadisteki “إِنَّ صَلَاةَ”<sup>116</sup> cümlesinde şüpheye düşen kişinin kitabın râvisi Ebû Muhammed şeklinde künyelenen Abdü'lâlâ b. Abdü'lâlâ olması kuvvetle muhtemeldir. Metinde İbn Ebî 'Arûbe'den kaynaklı bir şüphe ifadesinin bulunmaması, onun titiz bir şekilde ve yazılı malzemedan hareketle telif ettiği şeklinde yorumlanabilir.

<sup>105</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 95, 96.

<sup>106</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 68.

<sup>107</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 68, 70, 71, 72.

<sup>108</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 78.

<sup>109</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 67, 68, 96, 108.

<sup>110</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 67, 79-86.

<sup>111</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 70-71.

<sup>112</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 78, 79.

<sup>113</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 60.

<sup>114</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 63 Ayrıca bk. s. 65.

<sup>115</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 78 (No. 35, 36, 37).

<sup>116</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 74/28.



### Metne Yaklaşım Tarzı

Eserin içeriğinin tespiti ve oluşturulma biçimi, müellifin ona yaklaşım tarzıyla yakından ilişkilidir. Hadis metinlerine genel itibarıyla iki farklı şekilde yaklaşıldığı görülür. Bunlardan ilki metne bir muhaddis gibi yaklaşmak, rivayetleri derlemek ve uygun gördüğü rivayetlere belirli başlıklar altında yer vermek şeklinde tezahür eder. Ma'mer'in *el-Câmi'*inde takındığı tarz ağırlıklı olarak bir muhaddis tavrıdır. Zira o; eserinin genelinde bir muhaddis gibi sadece rivayetleri nakletmekle yetinmiş, fikhî değerlendirmelere nadiren yer vermiştir.<sup>117</sup> Yine onun çelişkili görüşleri içeren rivayetleri zikrettiği yerler de fazla değildir.<sup>118</sup> O, ahkam hadislerinden ziyade inanç, ahlak, sosyal ve ticari hayatla ilgili rivayetlere ağırlık vererek amacının fıkha taalluk etmeyen rivayetleri tasnif etmek olduğunu göstermiştir.<sup>119</sup> Ebû Yûsuf da *el-Âsâr'*ında hocalarından tahammül ettiği rivayetleri nakille yetinmiş ve fikhî açıklama, değerlendirme ve tercihler yapmayarak bir muhaddis tavrı izlemiştir.<sup>120</sup>

532 | db

Hicrî ikinci asırda yaygın olan diğer bir tarz ise metne fakih gibi yaklaşmaktır. Bu şekilde telif edilen eserlerde müellifin birbiriyle ihtilafı rivayetleri bir araya getirdiği, aralarında tercihlerde bulunduğu, bunlar üzerine kısa veya uzun yorum ve değerlendirmelerde bulunarak bakış açısını yansıtmayı amaçladığı görülür. Şeybânî *el-Âsâr'*ında ve Mâlik *el-Muvatta'*ında bir fakih gibi davranarak farklı rivayetleri zikretmiş, konuyla ilgili değerlendirmelerini ve tercihlerini esere dercetmişlerdir.<sup>121</sup>

İbn Ebî 'Arûbe de son iki müellif gibi eserini kaleme alırken bir muhaddisten daha çok bir fakih gibi davranır.<sup>122</sup> Onun sadece rivayetleri aktarmakla yetinmemesi ve kendi bakış açısını esere yansıtması, bu tavrı açıkça gösterir. Zira o, hac yapmak isteyip umre için telbiye getiren kişiyle ilgili başlık altında kendi görüşü olarak "*Hac için ihramlıyken telbiye getirmesi ve kurbanını kesmesi hoşuma gi-*

<sup>117</sup> Erul, *Hadis Tetkikleri*, 188, 192.

<sup>118</sup> Erul, *Hadis Tetkikleri*, 199.

<sup>119</sup> Erul, *Hadis Tetkikleri*, 200-201.

<sup>120</sup> Örnek olarak bk. Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, 75-76, 142-147; Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 12.

<sup>121</sup> Örnek olarak bk. Mâlik, "Menâsik", 14 (No. 961, 962); "Salât", 83 (No.370); Şeybânî, *el-Âsâr*, 1/311-318; Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 12; Özşenel, *Hadis-Rey Tartışmaları*, 190, 193; Oral, *Muvatta'ın Oluşum Tarihi*, 223-226, 345-346; Mâlik, "Salât", 30 (No. 350).

<sup>122</sup> Bk. Salih Şengezer, *Hadisleri Tedvin ve Tasnif Düşüncesinin Tarihsel Seyri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 48.

der." sözlerini sarf eder.<sup>123</sup> Temettu' haccı yapıp hedy kurbanı bulamayan ve Zilhicce'nin ilk on gününde oruç da tutamayan kişiyle ilgili açtığı başlıkta İbn Ömer'den "*Teşrik günlerinde oruç tutar.*" görüşünü naklettikten sonra "وَلَا يُعْجَبُ ذَلِكَ سَعِيدًا" cümlesiyle bu fikre katılmadığını beyan eder.<sup>124</sup>

Metne bir fakih gibi yaklaşıldığının diğer bir göstergesi, aynı konu çerçevesinde ortaya çıkan farklı âlimlerin görüşlerinin aktarılmasıdır.<sup>125</sup> Müellif, "*İhtilafı dinlemeyeni âlim sayma.*"<sup>126</sup> sözüyle rivayetlerdeki ihtilafları bilmeyi ilim adamı olmanın bir şartı olarak saydığını gösterir. Bu bakış açısının bir örneği, umre yapmanın farziyeti meselesinin ele alındığı başlıkta ortaya çıkar. Bu başlık Katâde ve Atâ b. Ebî Rabah'tan hac ve umrenin farz olduğuyula ilgili görüşleri zikrederek başlar. Aynı minvalde bir merfû hadis ile Hz. Ömer ve İbn Ömer'den iki mevkûf haber ile devam eder. Ardından İbn Mes'ûd'un haccın farz, umrenin ise nafilâ/tatavvu olduğu şeklindeki görüşü zikredilir.<sup>127</sup>

Hac görevini yapmamış birinin, bir başkası adına hac yapması konusuyla ilgili de o, önce İbn Abbas'ın, sonra da Hasen el-Basrî'nin görüşünü zikreder.<sup>128</sup> Ölen kişinin hac vasiyeti hakkındaki başlık altında önce İbn Şihâb ve hocası Katâde'nin bu masrafların mirasın tamamından karşılanması şeklindeki görüşünü aktarır.<sup>129</sup> Bir sonraki rivayette ise İbrahim en-Nehâî'den bu masrafların mirasın üçte birinden karşılanacağı yönündeki reyini nakleder.<sup>130</sup> Böylece o, fikhî bir meselede herhangi bir mevkûf veya merfû hadise yer vermeksizin Basra, Medîne ve Kûfe ekolünün önemli temsilcilerinin görüşlerini ve farklı bakış açılarını yansıtır.

Başındaki bir rahatsızlık veya hastalıktan dolayı tıraş olan ihramlı kişinin ödemesi gereken kurban ve oruç fidyesinin nerede yerine getirileceğiyle ilgili başlık altında da benzer bir durum söz konusudur. Müellif burada Katâde'nin koyun ve keçi cinsinden kurbanın (dem) Mekke'de kesilmesi gerektiği, orucun ise istenilen yerde tutulabileceği şeklindeki görüşünü aktardıktan sonra Nehâî'nin de aynı düşüncede olduğunu bir sonraki rivayette "مِثْلُ ذَلِكَ" ifadesiyle belir-

<sup>123</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 103.

<sup>124</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 111.

<sup>125</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 80.

<sup>126</sup> İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 3/1232; Zehebi, *Siyer*, 6/413.

<sup>127</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 91-92.

<sup>128</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 64-65.

<sup>129</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 66.

<sup>130</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 67.

tir.<sup>131</sup> Benzer bir durumda o, Katâde'nin görüşünü verdikten sonra Atâ b. Ebî Rebâh'ın da aynı görüşte olduğunu “مِثْلُ ذَلِكَ” sözleriyle ortaya koyar.<sup>132</sup> Bir ayda iki kez umre yapıp yapılamayacağı konusunda ise Atâ b. Ebî Rebâh, Katâde ve İbn Abbas'ın mevlası İkrime ve Hasen el-Basrî'nin arasındaki ihtilafları zikreder.<sup>133</sup>

İbn Ebî 'Arûbe bazı başlıklar altında aynı kişinin farklı görüşlerini de ihtilafları zikretme kabilinden ele alır. Örneğin temettu' haccı ve muharrem umresi arasındaki tercihe dair hocası Hasen el-Basrî'den üç farklı rivayet nakleder. Hasen el-Basrî, iki nakilde temettu'yu Muharrem'deki umreye tercihini belirtirken, bir rivayette aksi görüşünü beyan etmektedir.<sup>134</sup> Benzer bir durum oruç tutarken kurban kesme imkânına kavuşan kişinin oruca mı devam etmesi yoksa kurbanı mı kesmesi gerektiği konusunda yaşanır. Bu başlık altında müellif, herhangi bir görüş veya tercih belirtmeden üç farklı rivayet aktarır. Katâde'den gelen ilk rivayete göre Hasen el-Basrî oruca devam edilmesi görüşündedir. İkinci rivayette, Nehaî'nin kurbanın kesilmesi yönündeki reyî aktarılır. Üçüncü rivayet, Matar el-Verrâk aracılığıyla Hasen el-Basrî'nin kurban kesilmesi gerektiği görüşünü muhtevîdir.<sup>135</sup>

534 | db

Fıkhî hüküm ve görüşlerin önce zikredilip sonra senedine ve delillerine dikkat çekilmesi de fıkıh merkezli bir nakil anlayışının takip edildiğini gösterir.<sup>136</sup> Hac vazifesini henüz yapmamış bir kişinin başkası adına hac yapmasıyla ilgili İbn Ebî 'Arûbe “*Hasen el-Basrî bu hususta bir beis görmüyordu. Bunu, ondan Katâde nakletti.*”<sup>137</sup> rivayetini aktarır. Görüldüğü üzere önce Hasen el-Basrî'nin görüşünü nakledip daha sonra bu görüşün kendisine Katâde aracılığıyla ulaştığını belirtmektedir. Yine “*عامة نفر*” diyerek meşhur fakihlerin temettu' hakkındaki görüşlerini topluca naklettikten sonra onların kim olduğunu açıklaması da bu nakil tarzının yansıması olarak değerlendirilebilir.<sup>138</sup>

İbn Ebî 'Arûbe; haccını yapmış birinin tekrar hac yapmasının mı, köle azat etmesinin mi yoksa tasaddukta bulunmasının mı daha faziletli olduğunun ele alındığı başlık altındaki rivayette ise bir fakih gibi

<sup>131</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 96 (No. 93, 94).

<sup>132</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 99 (No. 103, 104).

<sup>133</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 90-91.

<sup>134</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 79-80.

<sup>135</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 112 (No. 151-153).

<sup>136</sup> Bk. İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 75-77.

<sup>137</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 65.

<sup>138</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 81.

görüşünün gerekçesine ve dayanaklarına değinir. Burada, Katâde'nin mevzubahis kişinin hac yapmaması görüşünde olmasının Hasen el-Basrî'nin naklettiği merfû bir hadisten kaynaklandığını ifade eder. Rivayetin ardından Hasen el-Basrî'nin görüşüne, devamında da onun naklettiği merfû hadise yer verir.<sup>139</sup>

### Sonuç

Hicrî ikinci asrın ilim merkezleri arasında yer alan Basra'nın ön-de gelen muhaddis ve fakihlerinden İbn Ebî 'Arûbe, tedlîs, kaderî görüşlere sahip olma ve ömrünün son on bir yılında maruz kaldığı ihtilâttan dolayı tenkit edilmiştir.

Basra'daki ilk musannif İbn Ebî 'Arûbe'nin *Kitâbü'l-Menâsik*'i tedvinden tasnife geçiş döneminde telif edilmesi yönüyle ayrı bir önem taşır. Eser, Basralı muhaddis Abdüla'lâ b. Abdüla'lâ tarafından İbn Ebî 'Arûbe'nin ihtilâtından önce nakledilmiştir. Eldeki veriler incelendiğinde eserin tek bir konuyu ele alan bir cüz olarak tasnif edilmiş olabileceği gibi İbn Ebî 'Arûbe'ye nispet edilen sünen veya musannefin bir parçası olması da muhtemeldir. Müellifin rivayetleri ve fikhî görüşleri konu bazında toplamak suretiyle süreç içerisinde bir araya getirerek daha kapsamlı bir tasnifte bulunduğunu söylemek de ilk dönem hadis edebiyatının oluşum süreçleriyle uyumludur.

Hac ve umreyle ilgili çeşitli hocaları aracılığıyla derlediği bilgilerin fikhî bir mantaliteyle sıralandığı ve yaklaşık 450 rivayet içerdiği tahmin edilen *Kitâbü'l-Menâsik*'in elimizde mevcut kısmında sadece 167 rivayet vardır. Eserin sorulardan oluşturulan başlıklarının genelde kazuistik ve oldukça detaylı bir sınıflandırmaya sahip olduğunu söylemek mümkündür. Kaynaklarda İbn Ebî 'Arûbe'ye atfedilen sünen veya musannefin parçası olma ihtimali değerlendirildiğinde *Kitâbü'l-Menâsik*'in *el-Muvatta'* ve Şeybânî'nin *el-Âsâr*'ında olduğu gibi iki kademeli ve kapsamlı bir başlıklandırma sistemi benimsediği söylenebilir.

İbn Ebî 'Arûbe, başlıklar altındaki rivayetleri sıralarken tıpkı çağdaşı Ma'mer gibi merfû, mevkûf ve maktû şeklinde bir sıralama gözetmez. Babdaki hadisler sıralanırken her ne kadar Katâde rivayetlerinin önemli bir ağırlığı görülse de önce onun rivayet veya görüşlerinin verilmesi gibi metodik bir uygulamaya da rastlanmaz. Başlıklardaki rivayet sayıları açısından bakıldığında bazı bablarda tek bir rivayetle yetinildiği, ortalama olarak ise 4 rivayet nakledildiği görü-

<sup>139</sup> İbn Ebî 'Arûbe, *Menâsik*, 60-61.

lür. Eserin yazıldığı dönemde çokça tartışılan önemli konularda ise rivayet sayısının önemli oranda arttığı izlenmiştir.

*Kitâbü'l-Menâsik*, temelde hac ve umreyle ilgili ayetlerin tefsiri ile fikhî konulara ve fetvalara dair rivayetlerden teşekkül etmiştir. Tefsir rivayetleri, sebep-i nüzûl, İsrâiliyyat, tarihî veriler, kıraat farklılıkları, kelime ve ifade açıklamalarına dair bilgiler içerir. Fikhî içerik ise hac ve umreyle ilgili genel konuların yanı sıra o dönemde tartışılan fikhî meselelerdeki Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiîn rivayetlerinden oluşur.

İbn Ebî 'Arûbe'nin eseri telif ederken rivayetlere bir muhaddisten ziyade fakih gibi yaklaştığı görülmüştür. Zira o, *Kitâbü'l-Menâsik'te* sadece rivayetleri aktarmakla yetinmemiş; bilakis kendi bakış açısını da esere yansıtmıştır. Ayrıca aynı konu çerçevesinde ortaya çıkan farklı yaklaşımların aktarıldığı, hatta bazen aynı kişinin bile farklı görüşlerinin ihtilaf kabilinden zikredildiği görülmektedir. Onun eserinde kendi kanaatinin gerekçe ve dayanaklarına değinmesi ile fikhî hüküm ve görüşleri önce zikredilip senedine ve delillerine sonra dikkat çekmesi de fikhî merkezli bir nakil anlayışını takip ettiğini gösteren diğer hususlardandır.

Şu kadar var ki hadis edebiyatının oluşum safhalarının doğru ve bütüncül bir resminin çekilebilmesi için İbn Ebî 'Arûbe'nin *Menâsik*'inin günümüze ulaşan kısmı üzerinden dönemin belli başlı eserleriyle karşılaştırılarak ulaşılan bu tarz analizlerin yatay ve dikey tarzda daha da genişletilerek yapılmasına ihtiyaç bulunmaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Alâî, Salâhuddîn Ebû Saîd Halîl b. Keykeldî el-. *Kitâbü'l-Muhtelîtin*. thk. Rıf'at Fevzî Abdülmuttalib - Ali Abdülbâsî Mezîd. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1417.
- A'zamî, Muhammed Mustafâ el-. "Mukaddimetü Muvatta'i'l-İmâm Mâlik". *Muvatta'ü'l-İmâm Mâlik*. mlf. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. 1/5-463. Abudabi: Müessesese Zâyed b. Sultân, 1425/2004.
- Berkânî, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî. *Suâlâtü'l-Berkânî li'd-Dârekutnî rivâyetü'l-Kercî 'anh*. thk. Abdurrahim Muhammed Ahmed el-Kaşkarî. Lahor: Kütüphâne-i Cemîlî, 1404.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-. *Kitâbü'l-Târîhi'l-kebir*. thk. Muhammed Abdulmuîd Hân. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407.
- Çakan, İsmail Lütfî. *Hadîs Edebiyatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 4. Basım, 1997.
- Çelik, Ali. *İlk Üç Asırda Basra'da Hadis İlmî*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Dündar, Şule. *Saîd b. Ebî Arûbe ve "Kitâbu'l-Menâsik" Adlı Eserindeki Rivayetlerin Değerlendirilmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen li'l-İmâm Ebî Dâvûd*. thk. Âdil b. Muhammed - 'İmâdüddîn b. Abbâs. 8 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1436.

- Ebü Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *Kitâbü'l-Âsâr*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1355/1936.
- Ebü Zûr'a, Abdurrahmân b. 'Amr b. Abdillâh ed-Dımaşkî. *Târîhu Ebî Zûr'a ed-Dımeşkî*. thk. Halil Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417.
- Erul, Bünyamin. *Hadis Tetkikleri Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Hatîb, Ebü Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *el-Câmi' li-ahlâkı'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'*. nşr. Mahmûd Tahrân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.
- Hatîb, Ebü Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd târihu medîneti's-selâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 23 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.
- Itr, Nûreddin. *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadis*. Şam: Dâru'l-Fıkr, 1399/1979.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1415/1995.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebü Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-İlel*. thk. Sa'd b. Abdillâh el-Humeydî - Hâlid b. Abdurrahmân el-Cüreyşî. 7 Cilt. Metâbi'u'l-Humeyzî, 1427/2006.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebü Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1372/1953.
- İbn Ebî 'Arûbe, Ebü'n-Nadr Saîd b. Ebî 'Arûbe Mîhrân el-'Adevî. *Kitâbü'l-Menâsik*. thk. 'Âmir Hasan Sabri. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmîyye, 1421/2000.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Ta'rîfîu ehli't-takdîs bi-merâtibi'l-mevsûfîne bi't-tedlîs*. thk. Âsım b. Abdullâh el-Karyûtî. Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1403/1983.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. - Muhıbbüddin el-Hatîb. 13 Cilt. Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1407/1986.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1327/1909.
- İbn Hanbel, Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Kitâbü'l-İlel ve ma'rîfeti'r-ricâl*. thk. Vasiyyullâh b. Muhammed Abbâs. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hânî, 2. Basım, 1422/2001.
- İbn Hanbel, Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Min Kelâmi'l-İmâm Ebî Abdillâh Ahmed b. Hanbel fi 'ileli'l-hadis ve ma'rîfeti'r-ricâl*. thk. Subhi el-Bedrî es-Sâmerâî. 1 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1409.
- İbn Hanbel, Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416-1995.
- İbn Hibbân, Ebü Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbü's-Sikât*. thk. Muhammed Abdülmüid Hân. 10 Cilt. Haydarâbâd: Dâirettü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî. *el-Ma'ârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 4. Basım, ts.
- İbn Sa'd, Ebü Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî el-Bağdâdî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. thk. Alî Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421.
- İbn 'Adî, Ebü Ahmed Abdullâh b. 'Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Heyet. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1984/1404.
- İbnü'l-Medîni, Ebü'l-Hasen 'Alî b. Abdillâh b. Ca'fer b. Necîh es-Sa'dî. *el-İlel*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1400.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk en-Nedîm. *el-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd. Tahran, 1391-1971.
- Kur'an-ı Kerim, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2018
- Mâlik, Ebü Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta' li-İmâm Dâri'l-Hicre Mâlik b. Enes rivâye Yahyâ b. Yahyâ el-Leysi el-Endelüsî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1417/1997.
- Mâlik, Ebü Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta' rivâye Ebî Mus'ab ez-Zührî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Mahmud Muhammed Halil. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1418/1998.

- Ma'mer, Ebü Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî. *Kitâbü'l-Câmi` (Abdurrazzâk b. Hem-mâm es-San'ânî'nin el-Musannef'i ile birlikte)*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, 1403/1983.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'î'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1403/1983.
- Oral, Kenan. *Muvatta'ın Oluşum Tarihi Nüsha Farklılıkları ve Nedenleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Özpınar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Özşenel, Mehmet. *Ebü Yûsuf'un Hadis Anlayışı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Sabri, Âmir Hasan. "Mukaddime". *Kitâbü'l-Menâsik*. ed. Ebü'n-Nadr Saîd b. Ebî Arûbe Mihrân el-Adevî İbn Ebî 'Arûbe. mlf. Ebü'n-Nadr Saîd b. Ebî 'Arûbe Mihrân el-'Adevî. 5-52. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1421/2000.
- Sâlihî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Abdilhâdî ed-Dımeşkî. *Tabakâtu 'ulemâi'l-hadîs*. thk. Ekrem el-Bûşî - İbrahim ez-Zîbeyk. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1417/1996.
- Sönmez, Mehmet Ali. "İbn Ebü Arûbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/421-422. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Şengezer, Salih. *Hadisleri Tedvin ve Tasnif Düşüncesinin Tarihsel Seyri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Şeybânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *Kitâbü'l-Âsâr*. thk. Ahmed İsâ el-Mî'sarâvî. 2 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1427/2006.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1382/1963.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 11. Basım, 1417/1996.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003.

# Ibn Ebî Arûbe's Kitâb al-Menâsik in terms of Classification and Text

Kenan ORAL\*

## Extended Abstract

In Basra, one of the important scientific centers of the Islamic world, muhaddiths who participated in the classification activities simultaneously with other regions has grown up. Ibn Ebî 'Arûbe is considered among the leading muhaddith and jurists of Basra. However, he was criticized for ikhtilâf, his tadlis/concealing, being the followers of Qadariyya in the last eleven years of his life.

Different opinions and assessments were made about ikhtilâf/, to have problems in the mind and memory functions towards the end of life, the most severe point of criticism about him. From the data obtained from hadith and historical sources, it has been understood that Ibn Ebî 'Arûbe was exposed to mental weakness in the year 145/762 that would affect the reliability of his narrations. If we look at the issue of ikhtilâf within the framework of "*Kitâbü'l-Menâsik*", the main person is Abdûla'lâ b. Abdûla'lâ (d. 189/804), a Basraian muhaddith who transferred the work to us. He made it clear that he had narrated the book before his ikhtilâf, saying, "I got what I needed from Ibn Ebî 'Arûbe before Tâun/plague."

Although Ibn Ebî Arûbe received by transmitting hadiths from people whom he had not heard, he did not use the term of riwâyah that indicate "semâ" in these narrations. For this reason, the narrations he transmitted by doing tadlis did not expose Ibn Ebî 'Arûbe to severe criticism.

As for the critique of fatalism, Ibn Ebî 'Arûbe has no intention of defending and disseminating his views on fatalism. There is no data that this idea influences the narration of hadith.

Ibn Ebî Arûbe (d. 156/773), according to Abdurrahman b. Yusuf (d. 238/853) was the first scholar to classify Basra. Zahabî (d. 748/1348) describes him more generally as the first person to organize the Sunnah of the Prophet.

*Kitab al-Menâsik* has particular importance in that he compiled it during the transition period from collection/tadwin to classification/tasnif. It is also possible that *Kitab al-Menâsik* is part of a book called Sunan or musannaf, or cuz/fascicle, which deals with a single topic. It is also compatible with the formation processes of the first period hadith literature to say that Ibn Ebî 'Arûbe collected narrations and fiqh opinions based on subject and then brought these fascicles/cuz together to compose a more comprehensive work.

There are only 163 narrations in the current part of *Kitab al-Menâsik*, which is estimated to contain about 450 narrations. The information compiled from various sources about hajj and umrah is arranged within a certain logic.

\* Ph.D., Presidency of Religious Affairs, High Board of Religious Affairs, Ankara, Turkey, kenanoral55@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1899-0930>.



When *Kitab al-Menāsik* is examined, it is seen that the headings begin with the verb "*suile 'an*" and are formed in three different ways. In *Kitab al-Menāsik*, 29 titles were included in more detailed and casuistics specifying any jurisprudence. This type of casuistic titles have a unique value in reflecting the jurisprudence discussions about hajj. There are 13 titles created by adding the phrase "*suile 'an kavlihi*" directly to the beginning of all or some of the verses. Ibn Ebî Arûbe preferred a short, neutral general title in two places. Considering the possibility of it being a part of the sunan or musannef attributed to Ibn Ebî 'Arûbe in the sources, it can be said that *Kitab al-Menāsik* adopted a two-stage titling system as in al-Muwatta' and Şeybânî's al-Āsâr. However, it has a unique style that distinguishes it from other contemporaries in giving all the narrations with a question-answer form.

Ibn Ebî 'Arûbe does not follow the order of merfû, mawkûf and maktû, just like his contemporary Ma'mar. It is seen that Qatada narrations are given first in many places, but there is no systematic practice such as providing his narration or views first. It is seen that the author considers a single narration sufficient for some titles, and transmits four narrations on average. It was observed that the number of narrations increased significantly on controversial topics.

*Kitab al-Menāly* consists of interpretations of the verses related to hajj and umrah and narrations and opinions on fiqh issues. This study determined that Ibn Ebî 'Arûbe approached the narrations like a jurist rather than a muhaddith. Because he was not content with just conveying the narrations, on the contrary, he reflected his point of view on the work. He mentioned the opinions of different scholars that emerged on the same subject.



# ÖMER ÇELEBİ'NİN (ÖL. 985/1577-8) USÛL-İ HADİSE DAİR RİSÂLESİNİN TAHLİL, TERCÜME VE TAHKİKİ

Mustafa Celil ALTUNTAŞ\*  
Azamat ZHAMASHEV\*\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 27 Aralık 2021, **Kabul Tarihi:** 26 Şubat 2022, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2022, **Atf:** Altuntaş, Celil Mustafa ve Zhamashev, Azamat. "Ömer Çelebi'nin (Öl. 985/1577-8) Usûl-İ Hadîse Dair Risâlesinin Tahlil, Tercüme ve Tahkiki". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022): 541-575. Katkı Düzeyi: 1. Yazar: % 50 – 2. Yazar: % 50.

<https://doi.org/10.33415/daad.1048211>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 27 December 2021, **Accepted:** 26 February 2022, **Published:** 31 March 2022, **Cite as:** Altuntaş, Celil Mustafa ve Zhamashev, Azamat. "Analysis, Translation and Critical Edition of the Work of Umer Chelebi (985/1577-8) on Usul-i Hadis". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/1 (March 2022): 541-575. Contribution Level: Author 1: % 50 – Author 2: % 50.

<https://doi.org/10.33415/daad.1048211>



## Öz

Osmanlı döneminin İslam ilimler tarihindeki yeri ve bu dönemde yazılan eserlerin gerek müelliflerine nispeti gerekse muhteva tetkik ve tenkidi henüz yeterli seviyede incelenebilmiş değildir. Bunun yanında bu dönemle ilgili araştırmaya dayalı olmayan önyargularla şekillenmiş düşünceler, dönemin anlaşılmasında en büyük engel olarak durmaktadır. Bu sebeple Osmanlı döneminde özellikle merkez bürokrasisinde görev almış âlimlerin yazdıkları eserlerin tespiti ve bu metinlerin Osmanlı dönemi literatürü içindeki konumunun tetkik edilmesi önem arz etmektedir. Bu makalede daha önce yanlış nispetle yayımlanmış, dolayısıyla müellifi tespit edilememiş bir usûl-i hadîs risâlesinin tahkik, tahlil ve tercümesi yapılmıştır. Esasen Ömer Çelebi'ye (öl. 985/1577-8) ait olan bu hadîs usûlü risâlesi, gerek Osmanlı dönemindeki ilk hadîs usûlü metinlerinden olması, gerekse erken dönem Osmanlı âlimlerinin hadîs usûlüne bakışlarını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu makalenin tahkik kısmında risâlenin Türkiye kütüphanelerindeki bulunabilen tüm nüshaları incelenmiş, kenar notları da dipnotta kaydedilmiştir. Tahlil kısmında ise özellikle risâlenin Osmanlı dönemi hadîs usûlü yazımındaki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi  
Cilt 22, Sayı 1, 2022  
ss. 541-575

db 22/1

\* Sorumlu Yazar, Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye, [mcaltuntas@istanbul.edu.tr](mailto:mcaltuntas@istanbul.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0003-1975-5799>.

\*\* Dr., Nur Mübarek Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Almatı, Kazakistan, [azamat.jam@outlook.com](mailto:azamat.jam@outlook.com), <http://orcid.org/0000-0001-6431-1447>.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Osmanlı, Hadis Usûlü, Ömer Çelebi, et-Telvîh.

**Analysis, Translation, and Critical Edition of the work of Umer Chelebi (985/1577-8)  
on Usul-i Hadis**

**Abstract**

The importance of the Ottoman period in the history of Islamic sciences and relating things to the authors of the works written in this period and the content have not been surveyed and critiqued at a sufficient level yet. In addition, the thoughts shaped by prejudices that are not based on research about this period stand as the biggest obstacle to understanding the period. For this reason, it is essential to determine the writings of scholars who took part in the central bureaucracy during the Ottoman period, but more importantly, to determine the position of these texts in the Ottoman period literature. In this article, a verification, analysis, and translation of an usûl-i hadîth treatise whose author could not be determined before and which was published incorrectly at the same time were made. This hadith method treatise belonging to Omer Chelebi (d. 985/1577-8) is essential both in terms of being one of the first texts in the field of hadith methodology for the Ottoman period and showing the views of early Ottoman scholars on hadith methodology. All the copies of the treatise found in the libraries of Turkey were analyzed, and the margin notes were recorded in the footnote. In particular, the place of the treatise in the writing of the hadith method in the Ottoman period was tried to be determined.

542 | db

**Keywords:** Hadith, Ottoman, Hadith methodology, Omer Chelebi, at-Talvîh.

**Giriş**

İslam'ın ilk asırlarından itibaren ehl-i hadis, ehl-i re'y ve mutezilenin dahil olduğu özellikle hadis ilmi açısından değerlendirildiğinde haberleri delil olarak kullanma konusunda farklı görüşleri bulunan iki ana ekol olduğu kabul edilmiştir. Özellikle II. asırda en yoğun ihtilafın yaşandığı dönemden sonra her iki ekol de kendi düşüncelerini ortaya koyan eserler kaleme almaya devam etmişlerdir. Her ne kadar sonraki dönemlerdeki ihtilafın tonu ve kapsamı değişiklik gösterse de ehl-i rey sünnet ve haber konusuna bakışını özellikle fıkıh usûlü kitaplarıyla net olarak ifade etmiş ve bu bakış açısını zaman içerisinde tahkim edebilmiştir. Farklı mezhep müntesipleri tarafından yazılan fıkıh usûlü eserleri kimi zaman müellifinin mezhebinden bağımsız olarak onun sadece mezhebini değil müntesibi olduğu ilmî düşünceyi gösterir bir nitelik de kazanmıştır. Osmanlı döneminde üzerine çokça hâşiye kaleme alınan Teftazânî'nin (öl. 792/1390) *et-Telvîh*'i bu açıdan iyi bir örnektir. Hanefî olan Sadrüşşerîa'nın (öl. 747/1346) *Tenkîhu'l-usûl*'ü üzerine yazılan *et-Telvîh*, Hanefîlerin delillerinin çürütülmesi maksadıyla

kaleme alınmıştır.<sup>1</sup> Buna rağmen *et-Telvîh*, Osmanlı döneminde Hanefî âlimler tarafından üzerine en çok hâşiye yazılan ve okutulan eserler arasında yer almıştır. Her ne kadar mezhep farklılıkları takip edilebilirse de bu eserlerdeki önceliğin, müelliflerinin müntesibi buldukları ilmî düşünce olduğu söylenebilir. Artık felsefenin kelâm ilminin içerisinde ele alındığı ve Horasan'da neşv ü nema bulmuş ilim düşüncesi Osmanlı alimlerinin kimliğini gösteren en önemli cihet olmuştur, diyebiliriz. Dolayısıyla bir usûl metni üzerine hâşiye veya ta'lik yazmak mezhepten ziyade, bağlı olduğu ilmî geleneğin tebellür etmesi anlamına gelebilir.

XVII. yüzyıldan önce kaleme alınan aşağıda tahlil, tercüme ve tahkiki sunulacak metinde müellifin Hanefî olduğunu gösteren ifadeler yer almakla birlikte onun ilmî düşüncesinin metne daha çok yansıdığı görülür. Hadis ıstılahlarının ve fıkıh usûlünün mezcedildiği bu metin bir Osmanlı âliminin o dönemde hadis ve sünnet meselelerine nasıl yaklaştığını ortaya koyar niteliktedir. Ayrıca bu metin XVIII. yüzyılda Hicaz merkezli olarak ortaya çıkan ve hadisin yoğun olarak okutulduğu ilmî düşüncenin yaygınlaşmasından önce Osmanlı medreselerinde yetişmiş Osmanlı âlimlerinin hadis ıstılahları ve sünnet konusundaki kaynaklarını ve bakış açılarını göstermektedir.

db | 543

Osmanlı döneminde hadis usûlüne dair özellikle şerh, hâşiye ve tercüme türü eserler XVIII. yüzyılda yazılmaya başlamıştır. Bu dönemden önce Ömer Çelebi'ye ait olan bu metin dışında hadis usûlü alanında herhangi bir şerh, hâşiye ve tercüme şu ana kadar tespit edilememiştir.<sup>2</sup> Hâşiye ve tercümelerin yanı sıra mücerred hadis usûlü metinlerinde de durum aynıdır. XVIII. yüzyıl öncesinde yazıldığı belirtilen Birgivî'ye ve Kemalpaşazâde'ye atfedilen usûl-i hadise dair risâlelerin aidiyetleri konusunda kesin bir delil bulunmamaktadır. Örneğin Birgivî'nin risâlesinin XVIII. yüzyıl öncesine ait bir nüshası henüz tespit edilememiştir.<sup>3</sup> Kemalpaşazâde'ye atfedilen risâle ise kendisine ait olsa bile ıstılah sözlüğü mesabesinde tek varaklık bir metindir.<sup>4</sup> Bu bilgiler tahkik ve tercüme edilen bu metnin konumunu göstermesi

<sup>1</sup> Şükrü Özen, "Teftazânî" (TDV İslam Ansiklopedisi) (Erişim 20 Eylül 2021).

<sup>2</sup> Bu tespit için İstanbul'daki merkez uleması ve bununla irtibatlı yakın çevre uleması dikkate alınmıştır. Farklı ilmi yöntemlere sahip Kahire ve Hicaz ulemasının erken dönemde yazdığı eserler Osmanlı ile ilişkilendirilmemiştir.

<sup>3</sup> Mustafa Celil Altuntaş, "Risâle fi Usûli'l-Hadis'in İmam Birgivî'ye Aidiyeti", *Balikesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî*, 3 Cilt (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 651-667.

<sup>4</sup> Beyler, Muhammet, "Kemalpaşazâde'nin Hadis İstılahlarına Dair Risalesi: Tahkik, Tercüme ve Tahlil", *Osmanlı'da İlm-i Hadis*, 1 Cilt (İstanbul: İsar Yayınları, 2020), 453-494.

açısından önemlidir. Özellikle usûl alanında yazılan eserlerin XVIII. yüzyılda yazılmaya başlaması ve ulemanın gündemine daha yoğun girmesi, bu dönemde hadis ilmi alanında farklı bir anlayışın gelişmesiyle paralellik de arz eder. Bu dönemden sonra Osmanlı âlimlerinin hadis alanında özellikle Hicaz merkezli gelişmelerden haberdar olduğu ve nisbî de olsa oradan etkilenmiş olabileceği anlaşılmaktadır. Nitekim hadis icâzetleri ve hadis okumalarının bu dönemden sonra arttığı bilinmektedir. Dolayısıyla XVIII. yüzyılda Hicaz'da yaygınlaşan hadis icâzetleri ve okumalarının hadis usûlü alanında yazım faaliyetini artırdığı söylenebilir. Ancak bu makalede tahkik edilen risâlenin 1002/1593 tarihinde istinsah edilen nüshasının varlığı düşünüldüğünde risâlenin Osmanlı dönemi değerlendirilirken yeni ve farklı bir durumu gösterdiği aşikardır. Bu metin XVIII. yüzyıldaki gelişmelerden önce Osmanlı ilmiye teşkilatının merkezinde yer alan bir âlimin hadis alanındaki bilgisinin mahiyeti ve kaynaklarını göstermektedir.

### 1. Araştırma ve Değerlendirme

544 | db

Daha önce Molla Yegan Mehmed b. Armağan b. Halil'e (öl. 865/1461 civarı) nispet edilerek yayınlanan<sup>5</sup> ve yine aynı müellife nispetle hâşiyeleri çıkartılıp harekeli olarak tekrar neşredilen<sup>6</sup> bu risâlenin Molla Yegan ile herhangi bir alakası bulunmamaktadır. Risâlenin nüshalarının bazılarında risâlenin açıkça Ömer Çelebi'ye (öl. 985/1577-8) ait olduğu istinsâh kayıtlarında belirtilmiştir. Ancak istinsâh kayıtlarında dayısı Ahaveyn Mehmed Çelebi'nin (öl. 974/1566) yeğeni olmasına atıfla Yegân-ı Ahaveyn Ömer Çelebi olarak zikredilmesi böyle bir hatanın yapılmasına sebebiyet vermiş olabilir. Her ne olursa olsun ferağ kayıtlarında açıkça Ömer Çelebi'nin adının belirtilmesine rağmen IX. asırda yaşamış Molla Yegan'a nispet etmek büyük bir yanlış olsa gerektir. Risâleyi ilk olarak tahkik eden makale müellifinin tahkikine esas aldığı bir nüshada risâlenin Ömer Çelebi'ye ait olduğu yazmasına ve bunu dipnotta kendisinin de kaydetmesine rağmen bu hatayı sürdürmesi büyük bir çelişki olmuştur.<sup>7</sup> Makalenin tahkik metninde burada sayılmayacak kadar imla hatası bulunmaktadır. Makalede yedi sayfanın Molla Yegan'ın hayatına ayrılması hatalı nispetin yanında makalenin gerekli olmayan bilgileri içermesi anlamına da

<sup>5</sup> Aydın, Osman, "Anadolu Coğrafyasında Hadis Usûlü Çalışmaları: Molla Yegân ve Risâletü Usûlü'l-Hadis", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2018), 143-165.

<sup>6</sup> İbrahim Hatiboğlu, "Molla Yegân ve Risâle fi Usûlü'l-Hadis 'alâ Tariki ehli'l-Hadis ve'l-Usuliyin", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 19/2 (2021), 373-381.

<sup>7</sup> Aydın, Osman, "Anadolu Coğrafyasında Hadis Usûlü Çalışmaları: Molla Yegân ve Risâletü Usûlü'l-Hadis", 164.

gelmektedir. Bunun yanında risâlenin Molla Yegan'a nispetinin yaygınlaşmaya başlaması ve tahkikteki birçok hatadan dolayı risâlenin yanlış nispetini izale edecek ve hatalardan arındırılacak bir tahkikin yapılması gerekli görülmüştür. Makale sahibi tarafından daha önce beş nüshası tespit edilen risâlenin Türkiye kütüphanelerindeki on dört nüshası tespit edilmiş, hepsi ayrıntılı olarak gözden geçirilmiş, metne zenginlik katacağı düşünülerek nüshalardaki haşiyelere dipnotlarda yer verilmiştir.

### 1.1. Risâlenin Özellikleri

#### 1.1.1. Risâlenin İsmi ve Müellife Nispeti

Tahkik edilen metnin bulunabilen tüm nüshalarında müellif tarafından verilmiş bir adına rastlanmamıştır. Bu sebeple olsa gerek kataloglarda farklı isimlerle farklı müelliflere atfedilmiştir. Bu isimlendirme Birgivî'ye atfedilen risâlede olduğu gibi risâleyi tavsif etmek için sonradan müstensihler veya hâfız-ı kütübler tarafından verilmiş görünmektedir. Bir nüshanın başında '*hâza usûlü'l-îhadîs*'<sup>8</sup>, başka birinde '*hâzihî Risâletü usûli'l-hadîs*'<sup>9</sup>, diğerinde de '*hâzihî Risâle fî usûli'l-hadîs*'<sup>10</sup> kayıtlarından başka diğer nüshalarda bir isimlendirme bulunmamaktadır. Bu sebeple risâlenin bir adının olmadığı farkında olarak özelliklerini belirtmesinden dolayı kataloglarda da yazılmış olan '*Risâle fî usûli'l-hadîs*' ismini tercih ettik. Süleymaniye Kütüphanesi koleksiyonlarında bulunan dört nüshada müellifine işaret edecek herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Risâlenin İstanbul kütüphanelerindeki nüshalarında müellifi belirtilen bir nüsha olmaması sebebiyle olsa gerek Süleymaniye Kütüphanesi Reşid Efendi Koleksiyonunda bulunan nüsha bazı elektronik kataloglarda Muhammed el-Hâdimî'ye atfedilmiştir.

Yukarıda zikredilen dört nüshada metnin Yegân-ı Ahaveyn Ömer Çelebi'ye ait olduğu istinsâh kayıtlarında açıkça ifade edilmesinden dolayı risâlenin Ömer Çelebi'ye ait olduğu kesin olarak söylenebilir.<sup>11</sup> Bununla birlikte biyografi kaynaklarında Yegân-ı Ahaveyn olarak tanımlanan Ömer Çelebi'nin varlığı, müellifi konusunda şüpheye yer

<sup>8</sup> Ömer Çelebi, *Risâle fî Usûli'l-hadîs* (Milli Kütüphane, 5567).

<sup>9</sup> Ömer Çelebi, *Risâle fî Usûli'l-hadîs* (Milli Kütüphane, 4181).

<sup>10</sup> Ömer Çelebi, *Risâle fî Usûli'l-hadîs* (Bursa İnebey Kütüphanesi, Ulu Camii, 3521).

<sup>11</sup> Müellifin tespit edilmesinde görüşlerini bizimle paylaşan ve çalışmayı okuyup tenkitlerini ileten Dr. Öğr. Üyesi Musa Alak hocamıza ve yine çalışmayı tetkik edip eleştirilerini yönelten Doç. Dr. Muhammet Beyler hocamıza teşekkür ederiz.

birakmamaktadır. Nev'îzâde Atâî'nin (öl. 1045/1635) *Hadâîku'l-hakâik fî tekmileti's-Şekâik* isimli eserinde Ömer Çelebi şöyle zikredilmektedir.

“*Dârü'l-mülk-i Karaman olan medîne-i Konya'dan nümâyân olmuştur. Tercemeleri sebk eden Ahaveyn-i Karamanî'nin hemşire-zâdesidir. Hâl-i ferhunde-hilâli Mehmed Efendi hicrinde tahsîl-i kemâl ve emâsil-i erbâb-ı isti'dâd ile şirket üzere iştigâl eyleyip Muhaşşî Sinân Efendi âsitânesine istinâd ve mülâzemetle ihrâz-ı murâd eyledikde devr-i medâris ve akd-i mecâlis ederek doquz yüz yetmiş yedi Rebûlevvel'inde kırk akçe ile Silivri'de Pîrî Paşa müderrisi olmuştur. Seksen bir Muharrem'inde elli akçe ile İstanbul'da İbrâhîm Paşa-yı Atîk Medresesi'nde ferş-i seccâde-i ders ü tahkîk eyleyip seksen üç Rebûlevvel'inde Budin Beğlerbeğisi Mustafa Paşa ki asrında Cafer-i Bermekî gibi cihân-bahşâ bir emîr-i dilîr idi, Dârü'l-mücâhidîn-i Budin'de medrese-i cedîde inşâ eyledikde fetvâ ile bunlara tevcîh olundu. Ol diyârda ifâde ve iftâ üzere iken seksen beş sâli hilâlinde intikâl eyleyip mansıb-ı münhal Turâbî-zâde'ye [Mehmed Efendi]<sup>12</sup> mahall görüldü. Mevlânâ-yı merkûm âşinâ-yı deryâ-yı ulûm, fetvâ ve takvâsı müselleme mahbûbu'l-kulûb-ı âlem idi. Mesâil-i fikhîyyeden muhtârât cem eylemiştir. Mühimmâtı câmi', nâfi' mecmûadır.”<sup>13</sup>*

546 | db

Yukarıdaki bilgilere göre Karamanî Ahaveyn Mehmed Çelebi'nin yeğeni olan Ömer Çelebi 977/1569 tarihinde Silivri Pîrî Paşa Medresesi müderrisi, 981/1573 tarihinde Atik İbrahim Paşa Medresesi müderrisi, 983/1575 tarihinde Budin'de Mustafa Paşa Medresesi müderrisi olmuş Budin'de bu vazifedeyken 985/1577-8 tarihinde vefat etmiştir. Ayrıca Atâî'nin fıkıh meselelerine dair bir seçme eser yazdığını belirtmesi de önemlidir. Bu bilgiden hareketle Atâî'nin tahkik ettiğimiz metni mesâil-i fıkıhtan addetmiş olması da ihtimal dahilindedir. Atâî, Kınalızâde Hasan Efendi'nin biyografisini aktardığı yerde de müellifi, Konyalı Ömer Çelebi olarak zikretmiştir.<sup>14</sup>

### 1.1.1. Nüshaların Tanıtımı ve Tahkikte Kullanılan Nüshalar

Risâlenin Türkiye kütüphanelerinde on dört nüshası tespit edilebilmiştir.<sup>15</sup> Risâlenin on dört nüshası olsa da bu nüshalardan

<sup>12</sup> Atâî, *Hadâîku'l-hakâik fî tekmileti's-Şekâik*, (İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1268) 273-4.

<sup>13</sup> Nev'îzade Ataulah Efendi Atai, *Hadaikü'l-hakaik fî tekmileti's-Şekâik* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1268), 273-274.

<sup>14</sup> Atai, *Hadaikü'l-hakaik fî tekmileti's-Şekâik*, 491.

<sup>15</sup> Ömer Çelebi, *Risâle fî Usûli'l-hadis* (Milli Kütüphane, 5567); Ömer Çelebi, *Risâle fî Usûli'l-hadis* (Milli Kütüphane, 4181); Ömer Çelebi, *Risâle fî Usûli'l-hadis* (Ulu Camii, 3521); Ömer

Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonu 3670 (أ), Esad Efendi Koleksiyonu 3782 (س) ve Reşîd Efendi Koleksiyonu 1026 (ر) numarada bulunan üç nüsha tahkikte esas alınmıştır. Nüshalar seçilirken nüshanın istinsah tarihinin müellife en yakın olması ve nüshanın ilmî kıymetini artıran şekilde hâşiyelerinin olması gibi bazı kıstaslar öncelenmiştir. Nüshaların hiçbirinde müellifinin ferağ kaydı yoktur. Çoğunda da istinsah kaydı bulunmamaktadır. İstinsah kaydı olanlar ve istinsah tarihleri şöyledir: Esad Efendi Koleksiyonu, 3782: Evâhir-i Safer 1002/Kasım 1593. Antalya Tekelioğlu İl Halk Kütüphanesi, 96: Cemâziyelâhir 1070/1660. Milli Kütüphane, 4181: 1129/1716-7. Adana İl Halk Kütüphanesi, 1141: Zilhicce 1158/3 Ocak 1746. Milli Kütüphane, 5567: evâil-i Rebîulevvel 1282/1865.

### 1.1.1. Hâşiyeler Açısından Nüshaların Özellikleri

Nüshaların en belirgin özelliklerinden bir tanesi hâşiyelerdir. Yukarıda zikredilen on dört nüshadan bazılarında hâşiyeler yer almaktadır. Bunlar hâşiyelerin özellikleri, benzerlikleri ve farklı olanlar açısından değerlendirilip tahkik metnine eklenmiştir. Ayrıca tahkik için tercih edilen nüshalardaki hâşiyeler dipnotta gösterilmiştir. Dipnota aldığımız hâşiyelerin tahkikinde esas aldığımız nüshalar ise hâşiyeler açısından zengin olan Esad Efendi 3670 (أ), Esad Efendi 3782 (س), Milli Kütüphane, 5567 (م) ve Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 7675 (ق) numarada bulunan nüshalardır. İlmî kıymetini ve yazıldıktan sonra da tetkik edilip notlar alındığını göstermesi açısından bu hâşiyeler de Osmanlı döneminde hadis usûlünün hangi açılardan ele alındığını göstermesi açısından önemlidir.

Çelebi, *Risâle fi Usûli'l-hadis* (Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1026); Ömer Çelebi, *Risâle fi Usûli'l-hadis* (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3782); Ömer Çelebi, *Risâle fi Usûli'l-hadis*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 3824; Ömer Çelebi, *Risâle fi Usûli'l-hadis*, Manisa Akhisar Zeynelzade İlçe Halk Kütüphanesi, 1403; Ömer Çelebi, *Risâle fi Usûli'l-hadis*, Adana İl Halk Kütüphanesi, 1141; Ömer Çelebi, *Risâle fi Usûli'l-hadis*, Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 2204; Ömer Çelebi, *Risâle fi Usûli'l-hadis*, Antalya Tekelioğlu İl Halk Kütüphanesi, 96; Ömer Çelebi, *Risâle fi Usûli'l-hadis*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 7675; Ömer Çelebi, *Risâle fi Usûli'l-hadis* (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3670); Ömer Çelebi, *Risâle fi Usûli'l-hadis* (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Kütüphanesi, 2811); Ömer Çelebi, *Risâle fi Usûli'l-hadis*, Tokat Zile İlçe Halk Kütüphanesi, 15. Risâle, zikredilen kütüphanelerde birçok farklı isimle kaydedilmiştir. Ancak risâlenin ismi başlığında belirttiğimiz sebeplerle *Risâle fi Usûli'l-hadis* tercih edilmiştir ve farklı kütüphanelerdeki nüshalar bu adla kaydedilmiştir.



### 1.1.1. Hadis İstilahlarıyla İlgili Notlar Açısından Nüshaların Özellikleri

Nüshaların özelliklerinden bir diğeri de risâle tamamladıktan sonra hadis istilahlarıyla ilgili kaydedilen notlardır. Risâleden bağımsız olan bu notlar genellikle birbirine benzemekle birlikte aralarında farklar da mevcuttur. Birbirleriyle irtibatlı olarak değerlendirilebilecek bazı nüshalarda da aynı notlar yer almaktadır. Bu notlar, risâlenin tüm hadis istilahlarını kapsamamasından dolayı farklı istilahları da bu risâleyle irtibatlandırarak eksiklikleri giderme amacıyla yazılmış olabilir. Müellif nüshasını tespit edemediğimiz için bizzat müellifin risâleyi tamamladıktan sonra böyle bir metni yazmış olma ihtimali bulursa da buna ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir.

Risâle metninin bulunduğu bazı mecmualarda risâlenin yazımından sonra *Beyânu elfâzi'l-mütedâvele beyne ehli'l-hadîs* gibi bir isimle veya isimsiz olarak kısa bir hadis istilah sözlüğü mahiyetinde bazı bilgilerin aktarıldığı görülür.<sup>16</sup> Bunun yanında yine metinden bağımsız olarak nüshalardaki bilgiler şöyledir: Haberin taksimi, müsned ve mürsel ve bunların tahammül ve edasıyla ilgili kısa bir not,<sup>17</sup> mevzu hadisin açıklamasıyla başlayan bir kayıt,<sup>18</sup> hadis on kısma ayrılarak birer cümleyle açıklama,<sup>19</sup> risâlenin bittiği kısımda metin bitirilmeyip devam etmekte ve risâlede yer almayan; müdelles, şâz, maklub, aziz, nâsih ve'l-mensûh, mezîd (fi'l-isnâd), âlî ve müdebbec istilahları kısa kısa açıklanmaktadır.<sup>20</sup> Risâleden bağımsız olarak risâlenin sonuna veya risâlenin bulunduğu mecmuaya eklenen hadis istilahlarıyla ilgili iktibaslardan bazıları risâlenin eksik bıraktığı kimi istilahları açıklamak için konulmuş olabilir. Bunun yanında daha da önem arz eden konu, X/XVI. yüzyılda hadis usûlüyle ilgili fıkıh usûlü metinlerinden

<sup>16</sup> Osmanlı dönemindeki özellikle yazma eserlerin başında Kemalpaşazâde'nin istilah risâlesinin yanında burada zikredilen metne yakın birçok kısa risâle bulunmaktadır. Bu risâlelerin ortak özellikleri hadis usûlü meselelerine girmeden özellikle hadis istilahlarıyla ilgili asgari bilgiye ulaşma ihtiyacı olsa gerektir. Bu kısa risâlelerdeki bilgiler genellikle Müzhirüddin ez-Zeydânî'nin *Mesâbih* şerhinin mukaddimesinden iktibas edilmiş görünmektedir. Bunun yanında bazı dönemlerde Kastallânî'nin ve Aynî'nin *Sahîh-i Buhârî* şerhlerinin mukaddimelerindeki usûle dair notların da Osmanlı dönemi âlimlerinin bilgi kaynaklarından olduğu anlaşılmaktadır. Ömer Çelebi, *Risâle fi Usûli'l-hadîs* (Reşid Efendi, 1026), 5; Ömer Çelebi, *Risâle fi Usûli'l-hadîs* (Ulu Camii, 3521), 233; Ömer Çelebi, *Risâle fi Usûli'l-hadîs* (Millî Kütüphane, 5567), 22.

<sup>17</sup> Ömer Çelebi, *Risâle fi Usûli'l-hadîs* (Esad Efendi, 3782), 98.

<sup>18</sup> Ömer Çelebi, *Risâle fi Usûli'l-hadîs* (Ulu Camii, 3521), 236.

<sup>19</sup> Ömer Çelebi, *Risâle fi Usûli'l-hadîs*, 3824, 81. Bu onlu taksimde aktarılan hadis istilahları şunlardır: Sihâh, Hisân, Garib, Daif, Mürsel, Munkatı, Meşhur, Munfasıl, Münker, Mevzu.

<sup>20</sup> Ömer Çelebi, *Risâle fi Usûli'l-hadîs*, 1403, 4-5.

iktibas edilerek yazılan bir metin sonraki dönemlerde eksik olarak görülüp sonuna bazı istilahlara eklenmiş olabilir. Bu durum da henüz Osmanlı döneminde X/XVI. yüzyılda fıkıh usûlü merkezli bakış açısının belki de XII/XVIII. yüzyılda farklı algılanmasından kaynaklanmıştır. Bu durum Osmanlı döneminde hadis usûlü alanında farklı yüzyıllardaki bakış açısını da göstermektedir. XII/XVIII. yüzyıldaki *Nuhbe* ve şerhleri merkezli hadis usûlü anlayışı Osmanlı'nın erken döneminde bulunmamaktadır.

Risâlenin kaynaklarından olan Müzhiruddin ez-Zeydânî'nin risâlede de iktibas edilen bir sayfalık kısmı risâlenin bulunduğu mecmuanın başında ayrıca istinsah edilmiştir.<sup>21</sup> Bu bilgi risâlenin Osmanlı dönemi âlimlerinin özellikle XVIII. yüzyıldan önce hadis istilahlarına dair bilgileri bazı şerhlerin mukaddimelerinin ilgili bölümlerinden veya hadis şerh metinlerinde muhtelif yerlerden aldıklarını göstermektedir. Bu iktibaslar Osmanlı dönemi için özellikle hadis usûlü açısından önemli bir kaynaklık teşkil etmektedir. Dolayısıyla Osmanlı döneminde erken dönemde her ne kadar hadis usûlü alanında müstakil metinler veya şerh ve hâşiyeler yazılmadıysa ve bunun yanında hadis usûlü metinlerinin nüshaları tedâvülde olmasa da farklı kaynaklardan bu bilgileri edindiklerini göstermektedir.

### 1.1. Risâlenin Muhteva ve Kaynak Değerlendirmesi

Bu başlıkta önce risâlenin muhteva değerlendirilmesi yapılacak bazı özelliklerine ve farklı olan taraflarına değinilecektir. Daha sonra ise kaynakları ele alınıp, müellifin dolayısıyla X/XVI. yüzyılda bir Osmanlı âliminin hadis usûlü konusundaki kaynakları değerlendirilecektir.

#### 1.1.1. Muhteva Değerlendirmesi

Müellifin risâlesinde dikkat çeken en önemli konu sünneti farklı açılardan taksim etmesi, bunu yaparken de usûlcülerle ehl-i hadis arasındaki farklılıkları belirtmesidir. Müellif risâlesinde sünneti haber anlamında kullanmakta ve haberleri farklı açılardan taksim etmektedir. Burada özellikle sünnet-hadis ayrımını dikkate almadığı ve iki terimi aynı anlamda kullandığı zikredilmelidir. Onun usûlcülerle kastı fakihlerin fıkıh usûlü kitaplarındaki haber taksimi olmalıdır. Bunun yanında Hanefîlerin taksimine ve haber anlayışına da vurgu yapmıştır. Mürsel hadisi aktarırken sonraki dönemlerde kavramlaştığı şekilde değil de râvinin Hz. Peygamberle arasındaki bir veya daha fazla râviyi

<sup>21</sup> Ömer Çelebi, *Risâle fi Usûli'l-hadis* (Reşid Efendi, 1026), 5.

zikretmeden Hz. Peygamber şöyle buyurdu' diyerek tarif etmesi erken dönemde mürsel hadis tariflerine daha uygundur. Mürsel hadis için 'bize göre hüccettir' ve 'mürsel, müsnedden önceliklidir' demesi kendi tercihi ile mezhebî bakış açısını zikretmesi kayda değerdir. Müellifin mürselin farklı tariflerinin olduğunu ve bunlarda ihtilaf olduğunu belirterek İmam Muhammed'in (öl. 189/805) mürsellerinin bunun dışında olduğunu belirtmesi tâbiînden olmayan İmam Muhammed'in rivayetleri için mürsel kavramını zikretmesi hem mürselin tarifi hem de hücceti konusundaki bakış açısını göstermektedir.

Müellifin sünneti müsned ve mürsel olarak iki kısma ayırdıktan sonra müsnedi, mütevatir, meşhur ve haber-i vâhid olarak üçe ayırması, haber taksimini Hanefî usûlcülerle aynı bağlamda ele aldığını gösterir. Zira muhaddisler haberi mütevatir ve haber-i vâhid olarak ikiye ayırırken meşhuru, haber-i vâhidin altında değerlendirirler. Ancak müellif Hanefîlerle mutabık olarak meşhuru ayrı bir taksim olarak ele almıştır.

Risâleye başlarken önce usûlcülerin sünnet taksimini zikretmesi onun eserini bir hadis usûlü eseri gibi düşünmediğini de gösterir. Müellif kendi döneminde haberlerin taksimi üzerine bir risâle yazmayı, usûlcüler ve muhaddislerin bakış açısını mezcetmeyi düşünmüş olmalıdır. Müellifin inkıtai, sûreten ve manen diyerek ikiye taksim etmesi sonrasında da manevî inkıtai ikiye ayırıp açıklaması ve örnekler vermesi de yukarıda da zikredilen Hanefî bakış açısının sonucu olmalıdır.

Müellifin mevzû tarifi şöyledir: "*kat'î delile muhalefet eden, te'vîl kabul etmeyen, nakli ve yaygınlığının gerçekleşmesi şartlarını taşımayan gerek garibliği gerekse dinin aslında olan bir konu olup şöhret bulmamış, tevatür ve meşhur derecesine ulaşmamış olanlar mevzu olarak isimlendirilir.*" Bu tarif muhaddislerce zikredilen tariflerle farklılık gösterir. Muhaddislerin tarifinde haberin râvisinin Hz. Peygamber adına yalan söylediğinin tespit edilmiş olmasına vurgu yapılır. Ancak müellif risâlede mevzu haberi, nassa muhalefet etmiş olması ve yaygınlaşmasına vurgu yaparak ele almıştır. Hanefîlerin haberlerin meşhur olmasına yaptıkları vurgunun hadise bakışlarının geneline yansıyan bir düşünce olduğu söylenebilir. Bunun yanında hadisin isnadına değil de metnine vurgu yapılarak tarif edilmesi önemlidir.

Hadis tarihinin geç dönemlerine damgasını vurmuş en önemli eserlerden biri kuşkusuz Begavî'nin (öl. 516/1122) *Mesâbîhu's-sünne*'sidir. Onun bu eserinde zikrettiği hadislere yönelik yaptığı taksimat muhaddisler tarafından zaman zaman tenkit edilmiştir.

Müellifin bu kısa risâlede hadisleri sıhâh ve hısân olarak ikiye ayırması ve bunun Begavî'nin taksimi olduğunu söylemesi eserin Osmanlı döneminde de tedavülde olmasıyla yakından ilgili olmalıdır.

Bunun yanında hâşiyelerde veya metinden bağımsız olarak metnin sonuna eklenen iktibaslarda özgün tanımlar yer almaktadır. Bunların içinde özellikle mürsel hadislerle ilgili olan iktibas burada zikredilebilir. Mürsel hadisin farklı cihetlerle yapılan bu tariflerinde hadis tarihindeki farklı anlamlarına değinilmiştir. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

1. Mürsel, isnadı zikredilmeyen hadis demektir.
2. Mürsel, sahabe dışında tüm isnadı zikredilen hadis demektir.
3. Mürsel, büyük tabînin Hz. Peygamber'e (sav) isnad ettiği hadistir. Abdullah b. Adî, Kays b. Ebû Hâzım (öl. 97/715 [?]) ve Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713) gibi.
4. Zührî (öl. 124/742) ve Yahya b. Saîd (öl. 143/760) gibi tabînden olan isimlerin mürselleri aslen maktudur.
5. Mürsel, neresinde olursa olsun isnadda bir râvînin düştüğü hadistir.
6. Mürsel, senedin sonunda tek râvînin düştüğü hadistir.
7. Mürsel, tâbînin veya tebe-i tâbînin sahabenin ismini zikretmeden Hz. Peygamber'e (sav) izafe ettiği hadistir.<sup>22</sup>

db | 551

Bu tariflerde mürsel hadisin erken dönemdeki farklı anlamlarına da değinilmiş ve farklı cihetlerden bazıları aynı anlama gelebilecek tariflerine yer verilmiştir. Tarifte detaylara girilmesi meseleye ayrıntılarıyla vakıf olma anlamına da gelmektedir. Genel olarak muhtasar hadis usûlü eserlerinde ayrıntılara girilmezken bu risâlede mürsel hadisin tarihi süreçteki tüm anlamlarına değinilmesi özellikle hadis alanına ilgi duyanların sonraki dönemlerde risâleyi gündemlerine aldıklarını ve eklemeler yaptıklarını göstermektedir. Risâle metninde de geçen ve burada birinci maddede zikredilen; râvînin aradaki vasıtayı hiç zikretmediği haberin mürsel olarak tarif edilmesi rivâyet tarihinde tabînin aradaki vasıtayı (sahabi) atlayarak hadisi nakletmesi anlamında kullanılmıştır. Ancak râvînin ya da musannifin aradaki vasıtayı hiç zikretmediği haberler sonraki dönemde muallak hadis olarak tarif edilmiştir. Birgivî risâlesindeki '*senedin başındaki kopukluk muallak, sonundaki kopukluk mürseldir*'<sup>23</sup> tarifi hadis ıstılahlarının farklı bakış

<sup>22</sup> Ömer Çelebi, *Risâle fî Usûli'l-hadis* (Millî Kütüphane, 5567), 20.

<sup>23</sup> Davud b. Muhammed Karsî, *Şerhu risâleti usûli'l-hadis li'l-imam el-Birgivi* (Amman: Ervika li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2016), 176.

açılıyla birçok tarifinin yapılmasının farklı yüzyıllardaki manalarını anlamaya katkı sunacağı kuşkusuzdur. Bu farklı tarifler bu gözle değerlendirilmelidir.

### 1.1.1. Risâlenin Kaynakları

Müellif risâlede kullandığı kaynakları bazen açıkça zikretmiştir. Onun bu eserinde açıkça vurgu yaptığı en önemli kaynaklar, Müzhirüddin ez-Zeydânî'nin *Mesâbîh* şerhi *el-Mefâtîh*<sup>24</sup> ile Teftazânî'nin *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh*<sup>25</sup> isimli eseri ve o eser üzerine oluşan literatürdür. Bunun yanında Sirâcüddin Ömer b. İshak el-Gaznevî'nin (öl. 773/1372) *Şerhu'l-Muğni*<sup>26</sup> Zeynularab Ali b. Abdullah b. Ahmed'in *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*<sup>27</sup> ve İbn Melek'in (öl. 821/1418'den sonra) *Şerhu'l-Vikâye*'si de kullanılan kaynaklar arasındadır. Ayrıca müellifin el-Herevî ve el-Fâzıl er-Rûmî olarak andığı müelliflerin kimliği de risâle açısından önemlidir. Müellifin *et-Telvîh* hâşiyesine atıf yaparak zikrettiği el-Fâzıl er-Rûmî sıfatı erken dönemde *et-Telvîh*'e hâşiye yazan Molla Hüsrev (öl. 885/1480), Fenârî Hasan Çelebi (öl. 891/1486) ve Kemalpaşazâde'nin (öl. 940/1534) metinleri tetkik edilerek incelenmiş, metindeki alıntının Molla Fenârî'nin (öl. 834/1431) torunu Fenârî Hasan Çelebi'nin *Hâşiyetü't-Telvîh* isimli eserinden iktibas edildiği tespit edilmiştir.<sup>28</sup> Ancak Herevî nisbesinin kimliği net olarak tespit edilememiştir. İlk olarak Hafîd-i Teftazânî diye tanınan Teftazânî'nin torunu Seyfeddin Ahmed b. Yahya el-Herevî (öl. 916/1510) olduğu düşünülmüş ilgili eserleri incelense de iktibas edilen yer onun metinlerinde bulunmamıştır. Bunun yanında Herevî nisbesinin yine Teftazânî'nin talebesi Muhammed b. Atâullah el-Herevî (öl. 829/1426) olma ihtimali de bulunmaktadır. Ancak eserleri tetkik edilememiştir. Fasîhu'l-Herevî olarak tanınan Muhammed b. Muhammed el-Fârisî'nin (öl. 837/1434) *Cevâhiru'l-usûl fi ilmi hadîsi'r-Rasûl* isimli eseri de yine Herevî nisbesinden dolayı incelenmiş ancak bu eserden alıntı yapıldığına dair bir veriye rastlanmamıştır.<sup>29</sup> Müellifin hadis usûlü kitaplarını

<sup>24</sup> Müzhirüddin Hüseyin b. Mahmûd Zeydânî, *el-Mefâtîh şerhu'l-Mesâbîh* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 2012).

<sup>25</sup> Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftazani, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996).

<sup>26</sup> Sirâceddin Ömer b. İshak Gaznevî, *Şerhu'l-Muğni*, Câmiatü'l-Melik Suûd Kütüphanesi, 7172.

<sup>27</sup> Ali b. Abdullah Zeynularab, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne* (Leipzig University Library, 101).

<sup>28</sup> Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî ale't-Telvîh* (Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322).

<sup>29</sup> Ebu'l-Feyz Muhammed b. Muhammed b. Ali Fasîhu'l-Herevî, *Cevâhiru'l-usûl fi ilmi hadîsi'r-Rasûl* (Hind: ed-Dâru's-Selefiyye, 2008).

kullanmaması yaşadığı dönemde Osmanlı merkez coğrafyasında sünnet ve haber bahislerinin fıkıh usûlü kitapları merkeze alınarak ele alındığını gösterir. Ayrıca hadis usûlü kavramına bugün yüklenen anlamın o dönemde olmayabileceği akla gelmektedir.

### 1. Risâlenin Tercümesi

#### *Risâle fî Usûli'l-Hadîs*

[1] Rasûlleri ve nebîleri mü'minlere müjdeleyici ve kâfirlere uyarıcı olarak gönderen âlemlerin rabbi olan Allah'a hamdolsun. Konuştuğunda kendi hevâsından konuşmayan ve konuştuğu sadece vahiy olan insanların efendisi Muhammed Mustafâ'ya salât olsun. Onun diğer nebî kardeşlerine de salât olsun. Semadaki yıldızlar gibi olan ve kendilerine iktidâ edenin hidayete erdiği ashâbına ve ailesine salât olsun.

[2] Usûlcüler ve hadisçiler Peygamberimizin (sav) sünnetini kendi istilahları ve görüşlerine göre birçok taksime tabi tutmuşlardır. Ben de görüşlerinin kolay öğrenilmesi ve anlaşılması için onların sözlerini bir araya getirdim.

[3] Usûl âlimleri şöyle demişlerdir: Sünnet, iki çeşittir. **Mürsel** ve **müsned**. Şöyle ki eğer sahâbî olmayan bir râvi Hz. Peygamberle (sav) kendi arasındaki bütün râvileri zikrederse onun haberi **müsned** olarak isimlendirilir. Şayet Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurdu, ya da Hz. Peygamber (sav) şöyle yaptı diyerek bütün râvileri, râvinin birini veya birçoğunu zikretmezse onun haberi **mürsel** olarak isimlendirilir.

[4] Tabii ve tebe-i tabii hadisi mürsel olarak rivayet ettiğinde, hadisin durumu ve isnad açık bir şekilde raviye açık olduğunda isnadın zikredilmesine gerek yoktur. Bu şekildeki mürsel bize göre hüccettir. Aynı zamanda İmam Malik'in (öl. 179/795) ve Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) bir görüşü bu yöndedir Bu bize göre müsneden daha üstündür. Çünkü bir ravinin, hadisi pek çok tarikten sema etmesinden dolayı hadisin kendi nezdinde meşhur olması halinde, hadisin isnadı kendisine açık olduğu için isnadını haffeder/örter ve "Rasulullah şöyle buyurdu" diye nakleder. Nitekim Hasan el-Basrî de şöyle demiştir: "Sahabeden dört kişi bana bir hadisi naklederse ben onu mürsel olarak naklederim." Bir rivayet bana dört sahâbi vasıtasıyla gelirse bu hadisi mürsel olarak naklederim. Onun bu sözü mürselin apaçık delil olduğunu gösterir. Ayrıca hadisi tek bir kişi vasıtasıyla alması gibi râvi de hadis hakkındaki durum netleşmezse o rivayeti kimden almışsa ona isnad eder.

[5] Bu kimselerin dışındaki mürsellere gelince bu konuda âlimler ihtilaf etmişlerdir: Bazıları şöyle demiştir: Sonraki asırlarda fıkı ortaya çıktığı için sadece sika râvilerden hadis rivayetiyle meşhur olan kimselerin rivayeti kabul edilir. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin mürseli gibi.

[6] **Müsned** üç kısımdır: Birincisi; mütevatir: **Mütevâtir**, çok olmaları ve âdil olmaları yanında sayılamayacak kadar çok kişiden nakledilen ve yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan kişilerin Hz. Peygamber'e (sav) ulaşana kadar her asırda bu şartları yerine getirdiği haberlerdir. Bunun örneği, Kur'ân'ın nakli, beş vakit namaz, zekat miktarları ve bunun gibi konulardır. Bu taksim, gözle görülme gibi olan, zaruri ilim ifade eden ilme'l-yakîn derecesindedir. Onu kabul etmeyen dinî ve dünyevî konularda Müslümanlığı tanınmaz ve ittifaikle tekfir edilir.

[7] İkincisi; meşhûr: **Meşhûr**, aslında âhâd haber olan ancak sonradan yaygınlık kazanıp yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan topluluğun naklettiği haberlerdir. Bu da sahabe ve onlardan sonraki tabiîn asrından sonraki ikinci asırda olur. Onlar yalanla itham edilmiş sika imamlardır. Onların şehadeti ve tasdikiyle mütevâtir derecesine ulaşmıştır. Hatta Cessâs (öl. 370/981) şöyle demiştir: Bu mütevâtirin kısımlarından biridir. İsbâ b. Ebân da (öl. 221/836) "Bunu inkâr edenin dalaletine hükmedilir ancak tekfir edilmez." Bu haberle Allah'ın Kitabına ziyade yapılabilir. Bu da bize göre neshtir. Mesela recm hadisi, mestler üzerine mesh etme ve yemin kefaretinin orucunu peş peşe tutmak gibi. Aslında bunlar âhâd haber olduğundan şüphe sabit olur ve ilme'l-yakîn ifade etmesi sakıt olur ve ilm-i tuma'nîne ifade eder.

[8] Üçüncüsü; haber-i vâhid: **Haber-i vâhid** bir, iki veya daha fazla kişinin naklettiği haberdır. Bunda sayıya itibar edilmez. Mütevâtir ve meşhûr haberin altındadır. Dinî ve dünyevî konularda amel edilir ve hüccettir. Allah Teâlâ'nın şu sözü gibi: {Onların her kesiminden bir tâife de olsa... Tevbe 9/122} Buradaki tâife kelimesi bir veya daha fazla kişi için kullanılır. Çünkü haber-i vâhid zann-ı gâlib ifade eder. Dolayısıyla [zann-ı gâlib olduğunda] yakînün yakîn bilgiyle gerçekleşmemesi halinde bile amel gerekir. İlim bunun hilafıdır. Çünkü ilmin elde edilmesi yakînün yakînle gerçekleşmesiyle olur. Ancak şehâdet sayıyla sınırlandırılmıştır. Çünkü bir konudaki davada muarız onu inkâr eder ve şahit getirirse davada doğruluk öncelenir. Bu aslî şehadete muarızdır. Çünkü kişi için aslolan suçsuz olmak ve suçlamalardan uzak olmaktır.

Dolayısıyla kişinin durumunun daha kuvvetli hüccet olması için başka bir şahit gereklidir.

[9] Sonra **haber-i vâhid mutlak olarak**, Hz. Peygamber'e (sav) ya **muttasıl** olarak ya da **munkatı** olarak ulaşır. Munkatı da sûreten ve ma'nen olmak üzere ikiye ayrılır. Eğer önce sûreten muttasıl, sonra sûreten munkatı olursa buna **mürsel** denir ki bu konu daha önce geçmişti. Manen munkatı ise ikiye ayrılır: Birincisi; akıl, zabt, adalet gibi usûlde zikredilen şartlardan birini taşımamak gibi râviden kaynaklanan bir kusurdan dolayı meydana gelen munkatıdır.

[10] İkincisi ise kendisinden güçlü bir delile muarız olan veya namazda besmeleyi sesli okumak, rükuda elleri kaldırmak gibi umûmî'lbervâ niteliğinde olan hususlarda şâz olan ya da sahâbenin imam olanlarının ondan yüz çevirmesi şeklinde olan munkatıdır.

[11] Yine muhaddisler sünneti **mürsel**, **müsned**, **munkatı** ve **mu'dal** olarak da taksim etmişlerdir. Şöyle ki eğer sahâbî olmayan bir râvi Hz. Peygamber'le (sav) kendisi arasındaki bütün râvileri zikrediyorsa bu haber **müsned**dir. İki râvi arasındaki bir râviyi zikretmezse haber **munkatı** olur. Birden fazla râviyi terkederse haberi **mu'dal** olur. Aradaki vasıtayı hiç zikretmezse haberi **mürsel** olur. *Te'vilh*'te açıkladığı gibi.

[12] Aynı şekilde muhaddisler sünneti başka bir taksime daha tabi tutmuşlar ve şöyle demişlerdir: Sünnet; **merfu**, **mevkuf**, **maktudur**. **Merfu**: İster muttasıl olsun, isterse de munkatı, mu'dal veya mürsel olsun Hz. Peygamber'e (sav) söz, fiil veya takrir olarak izafe edilen haberlerdir. **Mevkuf**, aynı şekilde sahâbîye izafe edilenlerdir. **Maktu** ise aynı şekilde tabîye veya ondan sonraki tabakaya izafe edilendir. He-revî'nin aktardığı gibi.

[13] Ehl-i hadis şöyle demiştir: Hz. Peygamber'den (sav) nakledilen haberler üç kısımdır. Doğruluğu bilinenler, yalan olduğu bilinenler ve bu iki açıdan durumu bilinmeyenler.

[14] Birincisi; râvilerinin sayısı her tabakada aklen yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir meblağa erişen haber olup **mütevattir** olarak isimlendirilir.

[15] İkincisi; kat'î delile muhalefet eden, te'vîl kabul etmeyen ya da birçok kişinin rivayet etmesi gerekli olan haberi bir kişinin nakletmesi gerek garibliği gerekse dinin aslında olan bir konu olup şöhret



bulmamış tevatür ve meşhur derecesine ulaşmamış olanlar **mevzu** olarak isimlendirilir.

[16] Üçüncüsü ise üç kısımdır: Doğru olma tarafı ağır basanlar, yalan olma tarafı ağır basanlar ve de doğru ve yalan olma bakımından iki tarafa da eşit düzeyde olanlar.

[17] Birincisi; lafzı rekaket ve bozukluktan, manası da kat'î delile muhalefet etmekten salim olan, isnadı da Hz. Peygamber'e (sav) kadar adaleti bilinen güvenilir râviler tarafından aktarılanlardır ki bu da **sa-hih ve müsned** olarak isimlendirilir.

[18] Müteahhirûn Ehl-i hadis âlimleri bu kısmı **sihâh ve hisân** olarak ikiye taksim etmişlerdir. Şöyle ki eğer Peygamberden rivayeti meşhur olan sahabiye kadar, hadisin râvileri iki veya daha fazla olursa hadis **sihâh** olarak isimlendirilir. İmam Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Cufî el-Buhârî (öl. 256/870) ve İmam Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccac'ın (öl. 261/875) kitaplarında naklettikleri hadisler gibi.

556 | db

[19] Hadisin râvileri, eğer rivayetiyle meşhur sahabiye kadar her tabakada veya bazı tabakalarda ferd olurlarsa bu hadisler **hisân** olarak isimlendirilir. İmam Ebû Davud Süleyman b. Eşas es-Sicistânî (öl. 275/889), İmam Ebu Abdurrahman Ahmed b. Ali en-Nesâî (öl. 303/915), İmam Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid b. Mace el-Kazvîni (öl. 273/887), İmam Ebu İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî (öl. 279/892) ve Ebu Abdullah Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî es-Semerikandî'nin (öl. 255/869) kitaplarında naklettiği hadisler gibi. Bu taksim İmam Begavî'nin *Mesâbîh*'teki taksimine göredir. Sihâh olanlar zannı tekid etmesinden [doğruluk tarafı daha ağır basmasından dolayı] tearuz halinde hisân olanlara tercih edilir.

[20] Bu taksim de yine kendi içinde iki kısma ayrılır. Şöyle ki; eğer hadis, huffâzın tedvin ettiklerinden ve kendi aralarında yaygınlık kazananlardan ise **meşhur** olarak isimlendirilir.

[21] Tek bir hafız nakletmede infirad eder ve başkası da zikretmetse **garib** olarak isimlendirilir. **Garib** aynı şekilde bir tabîinin Hz. Peygamber'den hadis rivayet etmekle meşhur olmayan bir sahabiden naklettiği haber olarak da isimlendirilmiştir.

[22] İkincisi ise lafzında rekaket veya bozukluk ve ıslahı mümkün olmayan veya manasında bir âyete, mütevatir habere veya icmaya muhalefet olan haberlerdir ki bunlar **sakîm** olarak isimlendirilir.

[23] Bir râvisinde kusur ve töhmet olursa **zayıf ve münker** olarak isimlendirilir. Buna bazen sakîm de denilir.

[24] Üçüncüsü ise doğru ve yalan olması eşit düzeyde olanlardır; bunlar da metninde **illet**, râvilerinde açık bir kusur bulunmayan fakat râvilerinden bazılarının kendisinin veya vasfının bilinmediği haberlerdir.

[25] Birincisi: Eğer bilinmeyen râvi, sahâbi ise hadis **mürsel** olarak isimlendirilir. Sahâbi dışındaki râvi bilinmiyorsa **munkatı** olarak isimlendirilir. İkisi de bilinmiyorsa **mu'dal** olarak isimlendirilir.

[26] İkincisi: Râvilerinin adaletinin bilinmediği haberlerdir ki **meçhul** olarak isimlendirilir. Munkatı ve mu'dalla istidlal edilmez. Mürsel ve meçhulde ise ihtilaf vardır.

[27] Yine ehl-i hadis sünneti **muhtasar** ve **mustaksa** olarak ikiye taksim etmişlerdir. **Muhtasar**, hadisin bir kısmının rivayet edildiği bir kısmının da rivayet edilmediği haberlerdir. **Mustaksa** ise hiçbir şeyi bırakmaksızın tamamının rivayet edildiği haberlerdir.

[28] **Müdreç** hadis ise kendisine sahâbî veya tâbî'nin sözü karışan, dinleyen de bunu hadisten zannettiği lafızlar olan haberlerdir. Sahâbî veya tâbî sözünün Hz. Peygamber'in (sav) sözünden bu hadisi o râviden başka bir râvinin nakletmesiyle ayrılabilir. O şöyle der: Bana bu hadisi kendisinden naklettiğim falan kişi 'bu lafız benim sözümdür' diye nakletti. Ancak bir râvi bir hadisi nakleder ve bu hadisi başka bir râvi de nakleder birinin hadisinde diğerinin hadisinde bulunmayan bir lafız bulunursa ve Hz. Peygamber'den (sav) nakledilen hadislerin lafızları arasında birçok ihtilaf vaki olursa burada ancak açık bir delille bu hadis **müdreç** denilir. Allah'ın yardımı ve muvafakıyla Safer ayının sonlarında bin iki senesinde tamamlanmıştır.

db | 557

### Sonuç

Bu risâle, sünnet ve hadis konusunda Osmanlı âlimlerinin düşünce yapısı ve kaynaklarını gösteren önemli metinlerden bir tanesidir. Özellikle XVII. yüzyıldan önce yazılması itibarıyla hadis usûlü alanında Osmanlı döneminin en erken metinlerindedir. Hatta Birgivî'nin *Risâle fî usûli'l-hadis*'inin XVIII. yüzyıl öncesinde bir nüshasının henüz tespit edilememiş olması dikkate alındığında bir Osmanlı âliminin telifi olması açısından nispeten erken sayılabilecek bir dönemde Osmanlı âlimleri arasında hadis usûlü alanına dair tedavülde olan en önemli metinlerden biri olarak değerlendirilebilir. İstinsah tarihi

bilinen en erken tarihli (1002/1593) ve en geç tarihli (1282/1865) nüshalar dikkate alındığında risâlenin yazıldıktan sonra tedavülde kaldığını söylemek de mümkündür.

Osmanlı dönemi hadis usûlü yazıcılığı ve medreselerde hadis tedrisi gibi konularda yapılacak çalışmalarda değerlendirilmesi gereken bir metindir. Hicaz'da İbrahim el-Kûrânî, Abdullah b. Salim el-Basrî gibi âlimlerle irtibat kuran Osmanlı âlimleri hadis usûlüne dair risâlelerini genellikle XVIII. yüzyıldan sonra kaleme almışlardır. Bu dönemdeki temel metinler ise *Nuhbe* ve şerhleridir. Ancak Ömer Çelebi'nin yazdığı bu risâle daha çok fıkıh usûlü merkeze alınarak ve Hanefî bakış açısıyla kaleme alınmıştır. Bu aynı zamanda Osmanlı âlimlerinin hadis ıstılahlarına dair bilgiyi alarak bunu fıkıh usûlü bakış açısından değerlendirdiklerini göstermektedir. Zira Ömer Çelebi de *Mesabih* şerhi *Mefâtih*'ten hadis ıstılahlarının tariflerini aktarmış ancak bununla yetinmeyip bu ıstılahları *Telvîh*'in özellikle haber ve sünnetle ilgili bölümlerindeki bilgileri esas alarak açıklamıştır. Dolayısıyla risâle hadis usûlü ile fıkıh usûlünün mezcedilerek Hanefî bakış açısıyla kaleme alındığı bir hadis usûlü metni olarak değerlendirilebilir.

558 | db

Çalışmayla daha önce hatalı bir şekilde Molla Yegan'a nispet edilerek yayımlanmış risâlenin müellifinin Ömer Çelebi olduğu tespit edilmiş ve Osmanlı dönemindeki konumu gösterilmeye çalışılmıştır. Ayrıca risâlenin ilk tahkikiindeki okuma ve imla hataları mümkün mertebe giderilmiştir. Risâle nüshalarının bazılarında bulunan hâşiyeler genellikle bir yerden iktibas edilmiş gibi birbirinin aynısıdır. Ancak bazı nüshalar bu hâşiyelerin tamamına yakını içerirken bazılarında daha az hâşiyeye bulunur. Bu hâşiyelerde "minhu" gibi müellife aidiyetini gösteren bir ifade yer almadığı için müellifle ilişkilendirilememiştir. Ancak bir yeknesaklık içermesi hâşiyelerin müellifle irtibatlı olabileceğini de akla getirmektedir.

Vurgulanması gereken bir diğer konu da *Nuhbetü'l-fiker* sonrası İbn Hacer'in etkisi altına giren hadis usûlü alanında onun etkisinin görülmediği Osmanlı'nın kendine has ilmî düşüncesiyle yazılmış bir hadis usûlü metniyle karşı karşıya oluşumuzdur. Bu risâle XII/XVIII. yüzyıldan önce Osmanlı'da hadis usûlünün mahiyeti konusunda yeni bakış açıları geliştirilmesini elzem kılmaktadır. Başta *et-Telvîh* hâşiyeleri olmak üzere fıkıh usûlü sahasında yazılan eserlerin sünnet bahislerinin hadis ilimleri ve hadis ıstılahları konusundaki yorumları ve bunun kaynakları erken dönem Osmanlı'da hadis ilminin konumunu daha da anlaşılır kılacaktır. Zira XII/XVIII. yüzyıldan önceki dönemde

yazılanlar Hicaz/Şam/Kâhire ekseninden daha az etkilenmiş görüntüsüyle Osmanlı'nın kendine has düşüncesini daha net aksettirir niteliktedir. XII/XVIII. yüzyıldan önce *ez-Zeydânî'nin Mesâbih* şerhinin mukaddimesindeki hadis usûlü metni, Kastallânî ve Aynî'nin *Sahîh-i Buhârî* şerhlerinin mukaddimelerindeki hadis usûlü konularını ele alan metinler gündemdeyken sonraki dönemlerde *Nuhbe'nin* etkisi artmıştır. Dolayısıyla Osmanlı dönemi hadis usûlü tedrisi gündeme getirilirken özellikle erken dönemde *Nuhbe'nin* etkisinden ve okunurluğundan bahsetmek eldeki veriler ışığında şimdilik mümkün görünmemektedir. Osmanlı döneminin tümüyle ilgili genel değerlendirmelerden ziyade farklı yüzyılları farklı düşüncelerle tefrik ederek anlamak gerekliliği önem arz etmektedir.

### KAYNAKÇA

- Altuntaş, Mustafa Celil. "Risâle fi Usûli'l-Hadis'in İmam Birgivi'ye Aidiyeti". Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi. 2/651-667. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Atai, Nev'izade Ataullah Efendi. Hadaikü'l-hakaik fi tekmileti's-Şekaik. 1 c.'de 1-2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1268.
- Aydın, Osman. "Anadolu Coğrafyasında Hadis Usûlü Çalışmaları: Molla Yegân ve Risâletü Usûli'l-Hadis". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 44 (2018), 143-165.
- Beyler, Muhammet. "Kemalpaşazâde'nin Hadis İstihlâlarına Dair Risalesi: Tahkik, Tercüme ve Tahlil". Osmanlı'da İlm-i Hadis. 453-494. İstanbul: İsar Yayınları, 2020.
- Fasîhu'l-Herevî, Ebu'l-Feyz Muhammed b. Muhammed b. Ali. Cevâhiru'l-usûl fi ilmi hadîsi'r-Rasûl. Hind: ed-Dâru's-Selefiyye, 2008.
- Fenârî Hasan Çelebi. Hâşiyetü'l-Fenârî ale't-Telvîh. Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322.
- Gaznevî, Sirâceddîn Ömer b. İshak. Şerhu'l-Muğni. Câmîatü'l-Melik Suûd Kütüphanesi, 7172.
- Hatiboğlu, İbrahim, "Molla Yegân ve Risâle fi Usûli'l-Hadis 'alâ Tarihi ehli'l-Hadis ve'l-Usuliyin". Hadis Tetkikleri Dergisi. 19 (2021), 373-381.
- Karsi, Davud b. Muhammed. Şerhu risâleti usûli'l-hadis li'l-imam el-Birgivi. Amman: Ervika li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2016.
- Ömer Çelebi. Risâle fi Usûli'l-hadis. Milli Kütüphane, 5567.
- Ömer Çelebi. Risâle fi Usûli'l-hadis. Milli Kütüphane, 4181.
- Ömer Çelebi. Risâle fi Usûli'l-hadis. Bursa İnebey Kütüphanesi, Ulu Camii, 3521.
- Ömer Çelebi. Risâle fi Usûli'l-hadis. Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1026.
- Ömer Çelebi. Risâle fi Usûli'l-hadis. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3782.
- Ömer Çelebi. Risâle fi Usûli'l-hadis. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 3824.
- Ömer Çelebi. Risâle fi Usûli'l-hadis. Manisa Akhisar Zeynelzade İlçe Halk Kütüphanesi, 1403.
- Ömer Çelebi. Risâle fi Usûli'l-hadis. Adana İl Halk Kütüphanesi, 1141.
- Ömer Çelebi. Risâle fi Usûli'l-hadis. Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 2204.
- Ömer Çelebi. Risâle fi Usûli'l-hadis. Antalya Tekelioğlu İl Halk Kütüphanesi, 96.
- Ömer Çelebi. Risâle fi Usûli'l-hadis. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 7675.
- Ömer Çelebi. Risâle fi Usûli'l-hadis. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3670.
- Ömer Çelebi. Risâle fi Usûli'l-hadis. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Kütüphanesi, 2811.
- Ömer Çelebi. Risâle fi Usûli'l-hadis. Tokat Zile İlçe Halk Kütüphanesi, 15.
- Özen, Şükrü. "Teftazânî". TDV İslam Ansiklopedisi. Erişim 20 Eylül 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/teftazani>

Teftazani, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah. Şerhü't-Telviḥ ale't-Tavziḥ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.  
Zeydâni, Müzhiruddîn Hüseyin b. Mahmûd. el-Mefâtiḥ şerhu'l-Mesâbiḥ. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 2012.  
Zeynûlarab, Ali b. Abdullah. Şerhu Mesâbiḥi's-sünne. Leipzig University Library, 101.

## 1. Risâlenin Tahkiki

### رسالة في أصول الحديث

#### بسم الله الرحمن الرحيم

[١] الحمد لله ربّ العالمين، مرسل الأنبياء والمرسلين، ليكونوا مبشرين للمؤمنين، ومنذرين لقوم كافرين. والصلاة على سيّد الورى، محمد المصطفى، الذي ما ينطق عن الهوى، إنّ هو إلا وحيّ يوحى، وعلى إخوته من سائر الأنبياء، وعلى آله وأصحابه الذين كالنّجوم في السماء من اقتداهم فقد اهتدى.

560 | db

[٢] وبعد: لما قسّم الأصوليون<sup>30</sup> وأهل الحديث سنّة المصطفى صلى الله عليه وسلم بتقسيماتٍ شتى على حسب رأيهم واصطلاحهم، أردتُ أن أجمع من كلامهم ما يسهل ضبط أقوالهم.

<sup>30</sup> (١): "أهل الأصول".

[٣] قال الأصوليون: السنة<sup>31</sup> نوعان: مرسل<sup>32</sup> ومسنند<sup>33</sup>، لأنه إن ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط التي بينه وبين النبي عليه السلام فخير: مسند<sup>34</sup>. "وإن لم يذكرها وقال: "قال رسول الله" أو قال: "فعل رسول الله" بحذف الوسائط أو بحذف الوسائط" فخير: مرسل<sup>35</sup>.

[٤] فالمرسل<sup>36</sup> من التابعي وتبع التابعي محمول على أنه وضع له الأمر، واستبان له الإسناد، فلا يحتاج إلى ذكره، وهو حجة عندنا، وهو مذهب مالك، وإحدى الروايتين عن أحمد. وهو فوق المسند<sup>37</sup> عندنا،<sup>38</sup> لأنه<sup>39</sup> من اشتهر عنده الحديث<sup>40</sup> بأن سمعه

<sup>31</sup> هكذا في م: السنة: يطلق على قول رسول الله عليه سلم وفعله. والحديث مختص بقوله عليه سلام. قوله نوعان: مسند ومرسل هذا التقسيم إما يستقيم على رأي الأصوليين، فإنهم يجعلون ما سوى المسند مرسلًا، وأما على رأي المحدثين فأنواع السنة أكثر من ذلك، فإنهم يجعلون غير المسند مرسلًا ومنقطعًا ومعضلاً. انظر: [سراج الدين عمر بن إسحاق الغزنوي، شرح المغني، المغني (مكتبة جامعة الملك سعود، ٧١٧٢) ١٤٦].

فإن قيل: لما كان المرسل عندهم فوق المسند كان ينبغي أن يجوز النسخ به أي: الزيادة على الكتاب كما يجوز بالحبر المشهور. قلنا: هذا نوع مزية تثبت للمرسل بالاجتهاد والرأي، فلم يجر النسخ بمثله بخلاف رجحان المشهور، فإنه ثابت لمعنى فيه وهو قوة الاتصال، والحديث إما صار حجة بالاتصال وهو أقوى من المرسل. [سراج الدين الغزنوي، شرح المغني، ١٤٦].

<sup>32</sup> (أ) و(م): فالمرسل قد يكون من الصحابي بأن لا يسمع الحديث الذي رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم بل من صحابي آخر وهو مقبول باتفاق الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، فإنهم اتفقوا على قبول روايات ابن عباس رضي الله عنهما مع أنه لم يسمع حديثاً من النبي صلى الله عليه وسلم إلا أربعة أحاديث لصغر سنه، كما ذكره الغزالي، أو بضعة عشر حديثاً كما ذكره شمس الأئمة السرخسي. وما رواه ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم ألف وستمائة وستون حديثاً. [سراج الدين الغزنوي، شرح المغني، ١٤٧].

<sup>33</sup> (أ) و(م): الإسناد: أن يقول الراوي: "حدثنا فلان عن فلان عن النبي صلى الله عليه وسلم".  
<sup>34</sup> (ق) و(أ) و(م): قوله فخير مسند: الإسناد، وهو شيء عظيم القدر عند أصحاب الحديث. قال عبد الله بن المبارك: "لولا الإسناد لقال من شاء ما شاء". وجه ذكر الإسناد أن يقول الراوي: "حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله عليه السلام" [مظهر الدين الزيداني، معرفة أنواع علم الحديث، (مكتبة السليمانية راغب باشا، رقم: ٣٧٥) ١٢٥، مظهر الدين الزيداني، الفتاوى في شرح المصابيح (الكويت: وزارة الأوقاف، ٢٠١٢) ٥/١].

(ر) و(أ) و(م): إن كل حديث إسناداً أعلى فهو أقوى وبالقبول أخرى، وعلو الإسناد قد يكون بقلة عدد الراوي، وكل حديث كان بين راويه وبين النبي عليه سلام اثنان فهو أعلى من حديث كان بين راويه وبين النبي عليه سلام ثلاثة رواة، إذا كان رواهما متساويين في جميع الوجوه، وقد يكون علو الإسناد بشهرة الراوي بعلم الحديث أو بالعلم مطلقاً والاجتهاد أو بقوة الحفظ (كأبي هريرة رضي الله عنه) أخذ في شروح الأحاديث. [مظهر الدين الزيداني، الفتاوى، ٥/١].  
<sup>35</sup> (ق): الإرسال عدم الإسناد وهو أن يقول الراوي: "قال رسول الله عليه السلام" "حدثنا عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم". [الفتاوى، شرح

التلويح على التوضيح (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦) ٥/٢].

<sup>36</sup> (م): لما كان مرسل الصحابي مقبولاً بالاتفاق لم يدخلوه في المرسل الذي اختلفوا في حكمه. في نسخة (ق) فمرسل الصحابة مقبول عندنا بالإجماع ويحمل على السماع. ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي، ويقبل عندنا وعند مالك. وهو فوق المسند، لأن الصحابة أرسلوا وقال البراء كل ما تحدثه سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما حدثنا عنه لكننا لا نكذب. [الفتاوى، شرح التلويح، ١٥/٢].

<sup>37</sup> (س): "الإسناد".

<sup>38</sup> (أ): أي: فوق المسند الذي ليس متواتراً ولا مشهوراً.

<sup>39</sup> (أ): "لا".

<sup>40</sup> (ر): "حديث" بغير زيادة الألف واللام.

بطرق<sup>41</sup> صحيحة طوى الإسناد للوضوح عنده، وقال: "قال رسول الله" حتى قال الحسن البصري رضي الله [عنه]: "إذا اجتمع أربعة من الصحابة<sup>42</sup> لي أرسلته إرسالاً" فدل كلامه على أن الإرسال دليل الوضوح، وعلى أن الراوي<sup>43</sup> إذا لم يتضح الأمر عنده<sup>44</sup> بأن سمعه واحد فأسنده إليه ليتحملة ما تحمله عنه.<sup>45</sup>

[٥] وأما مراسيل<sup>46</sup> من دون هؤلاء، فقد اختلف فيها، فقال بعضهم: لا تقبل لظهور الفسق في هذه القرون<sup>47</sup> إلا من اشتهر أنه لا يروي الحديث<sup>48</sup> إلا عن ثقة. مثل: إرسال محمد بن الحسن رحمه الله.

[٦] والمسند ثلاثة أقسام: أحدها<sup>49</sup>: المتواتر<sup>50</sup>، وهو<sup>51</sup>: ما يرويه قوم لا يحصى عددهم<sup>52</sup>، ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب<sup>53</sup>، لكثرتهم وعدالتهم<sup>54</sup>، ويدوم هذا الحد

41 (ر): "طريق".

42 (أ): "الصحابي".

43 ساقطة من (أ) و(س).

44 (أ) و(س): "عند الراوي".

45 (ر): بأن بلغه من واحد أو من حكمه أسنده إليه ما تحمل عليه.

46 أي: التابع وتبع التابع بل: مراسيل تبع تبع التابع بكذا. وكلمة "مراسيل" ساقطة من نسخة (س).

47 ساقطة من (أ) و(س). وفي نسخة (م): في هذا القرون، قال النبي صلى الله عليه وسلم: "خير القرون قرني الذي أنا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يقشرو الكذب" فالقرن الأول: الصحابة، والقرن الثاني: التابعون، والقرن الثالث: تبع التابعين، وفي زمان تبع التابعين ظهر الفسق والخلاف. [الفتاوي،

شرح التلويح، ١١/٢].

48 (أ) و(س): "لا يرويه".

49 (س): "الأول".

50 المتواتر على صيغة اسم المفعول، ويجوز على صيغة اسم الفاعل. وقد قيل في نسخة (ق): كل متواتر مشهور من غير عكس. [ابن حجر العسقلاني، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، ٣٩].

51 (م): المتواتر لا بد أن يكون مستندا إلى الحسن سمعا وغيره حتى لو اتفق أهل إقليم على مسألة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان. [الفتاوي، شرح التلويح، ٤/٢].

52 أي: لا يحصى عددهم عادة لكثرتهم ما لا يمكن احصاؤه فإنه ليس بشرط. [سراج الدين الغزنوي، شرح المعني، ١٤٧].

53 (م): لاّ الخبر لا يخلو من أن يكون رواه في كل عصر قوما لا يتهم تواطؤهم على الكذب أو يصير كذلك بعد القرن الأول أو لا يصير بل رواه آحاد في جميع الأعصار، الأول: متواتر والثاني: خبر مشهور، والثالث: خبر الواحد. [سراج الدين الغزنوي، شرح المعني، ١٤٧].

54 (م): العدالة شرط في المتواتر الذي هو من أمور الديانة وليست لمطلق المتواتر عند الجمهور، وحجتهم أنّ أهل بلدة إن كانوا على كفر وأخبروا بموت ملكهم يحصل العلم بخبرهم مع كفرهم.

في كل عهد إلى أن يتَّصل برسول الله عليه السلام، وذلك مثل: <sup>55</sup> نقل القرآن والصلوات الخمس وأعداد الركعات ومقادير الزكوة وما أشبه ذلك.

وهذا القسم <sup>56</sup> يوجب علم اليقين بمنزلة العيان <sup>57</sup> علمًا ضروريًا، ومن أنكره لم يَعْرِفْ دينه ودينه ويكفر بالاتفاق. <sup>58</sup>

[٧] وثانيها: <sup>59</sup> المشهور <sup>60</sup>، وهو: ما كان من الآحاد في الأصل، ثم انتشر <sup>61</sup> فصار ينقله قومٌ لا يتوهم <sup>62</sup> تواطؤهم على الكذب، وهم القرن الثاني بعد الصحابة <sup>63</sup> رضي الله ومن بعدهم <sup>64</sup>، وأولئك <sup>65</sup> قوم ثقات <sup>66</sup> أئمة لا يتهمون <sup>67</sup> بالكذب، فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر، حتى قال الجصاص: "أنه أحد قسمي المتواتر".

<sup>55</sup> (م): إذا كان المراد من السنة ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير لم يكن نقل القرآن من السنة المتواتر إلا على قول من قالوا المنصف بالتواتر أولاً هو النقل لا المنقول [١]: إلا أن يراد بما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم مطلقاً ولذلك قال الفاضل الرومي في حاشية التلويح. وأعلم أن ابن الصلاح ذكر أن أمثال المتواتر على التفسير المذكور تعذر وجوده في الحديث إلا أن يدعى ذلك في حديث "من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار" وبعضهم ادعى عدمه، انتهى كلامه. [الفناري حسن جلي، حاشية التلويح، ٢/٢٤٣] وإنما قال تعذر وجوده في الحديث لأن المتواتر على التفسير المذكور وجد في فعله عليه السلام كأعداد الركعات [١]: والصلوات الخمس]. وأما إذا كان المراد بالسنة ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم مطلقاً فلا يحتاج حينئذ إلى التأويل في تطبيق المثال.

<sup>56</sup> (١) و(س): "وأنه" مكان "هذا القسم"

<sup>57</sup> ساقطة من (١) و(س).

<sup>58</sup> ساقطة من (١) و(س).

<sup>59</sup> (١) و(س): "والثاني"

<sup>60</sup> (م) و(١): أي: المشهور، هو: الحديث الذي يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم واحد وفي حكم الواحد، لأن خير الاثنين والثلاثة فصاعداً ما لم يبلغ درجة التواتر يكون من خير الواحد.

<sup>61</sup> (م): أي: اشتهر في القرن الثاني ومن بعدهم حتى روته جماعة في كل عصر بعد القرن الأول ولا يتصور تواطؤهم على الكذب.

<sup>62</sup> (١) و(س): "لا يتصور"

<sup>63</sup> (١) و(س): سقطت "بعد الصحابة"

<sup>64</sup> إذا روى ثلاثة من الصحابة رضي الله عنهم حديثاً واحداً وروى في القرن الثاني والثالث والرابع فمن بعدهم هذا الحديث جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب لقال في هذا الحديث كان من الآحاد إلا على بينة. تلويح.

<sup>65</sup> (١) و(س): "ذلك"

<sup>66</sup> (١): "ثقة"

<sup>67</sup> (م): لانه وقعت شهادة النبي صلى الله عليه وسلم في حق التابعين وتبع التابعين بالخبرية فعبثوا وروايتهم يفيد علم الظمأنية.



وقال عيسى بن أبان: "يُضَلَّلُ<sup>68</sup> جاحدُه ولا يكفر"<sup>69</sup> وصحت<sup>70</sup> به الزيادة<sup>71</sup> على كتاب الله تعالى، وهي<sup>72</sup> نسخ عندنا، وذلك مثل: حديث الرجم،<sup>73</sup> والمسح على الخفين،<sup>74</sup> والتتابع في صيام كفارة اليمين، وهو لما كان من الآحاد في الأصل، ثبت به شبهة، سقط بها علم اليقين، وأفاد<sup>75</sup> علم الطمأنينة.<sup>76</sup>

[٨] وثالثها:<sup>77</sup> خبر الواحد، وهو: الذي يرويه الواحد<sup>78</sup> أو الاثنان فصاعدا، لا عبرة للعدد فيه<sup>79</sup> بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر، وهو حجة للعمل به في الدين والدنيا، لقوله تعالى: {فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ} <sup>80</sup> وهو<sup>81</sup> اسم للواحد

<sup>68</sup> في نسخة (ر): "يضل"

<sup>69</sup> (أ) و (س): بزيادة "وهو الصحيح عندنا"

<sup>70</sup> (ر): "فصحت".

<sup>71</sup> (م): والزيادة على الكتاب نسخ أخص من مطلق النسخ، ومطلق النسخ أن يزيل شيئا ويخلفه غيره وإنه بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي ظاهره البقاء، فكان تبديلا في حقنا وبيننا في حق صاحب الشرع. أخذ من كتب الأصول.

<sup>72</sup> (ر): "وهو"

<sup>73</sup> أنظر: محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الطلاق، ١١، رقم، ٥٢٧١، مسلم بن الحجاج القشيري، الجامع الصحيح، كتاب الطهارة، رقم: ٧٥، أبو داود، السنن، كتاب الحدود، ٢٤، رقم: ٤٤٢١.

<sup>74</sup> أنظر: البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الوضوء، ٤٨، رقم: ٢٠٢، مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الحدود، رقم: ٢٣، أبو داود، السنن، كتاب الطهارة، ٥٩، رقم: ١٥٤، محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الكبير، كتاب الطهارة، ٧٠، رقم: ٩٣، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، السنن، كتاب الطهارة، ٩٦، رقم: ١٢٢.

<sup>75</sup> (م): وإعلم: أن العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين: أحدهما: ما يقطع الاحتمال أصلا كالحكم والمتواتر. والثاني: ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا فالأول: يسمونه علم اليقين، والثاني: علم الطمأنينة. [الفتاوي، شرح التلويح، ١/٢٤٨].

<sup>76</sup> (م): والطمأنينة: زيادة توطئ وتسكرين وتحصيل للنفس على ما أدركته، فإن كان المدرك يقينا فاطمئنا بما زيادة اليقين وكماله، كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما شاهدها واليه الإشارة بقوله تعالى: "ولكن ليطمئن قلبي" البقرة: ٢/٢٦٠. وإن كان ظنيا فاطمئنا بما رجحان جانب الظن، بحيث يكاد يدخل في حد اليقين. وهو المراد ههنا. وحاصله: سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه آحاد الأصل. فللتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى، وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة وهو ظاهر ومعنى حيث لا تتلقاه الأمة بالقبول. والمشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه آحاد الأصل لا معنى، لأن الأمة قد تلقته بالقبول، فأما حكما دون اليقين وفوق أصل الظن. [الفتاوي، شرح التلويح، ٤/٢].

(ق): وهو علم تظمن به النفس تظنه يقينا، لكن لو تأمل حق التأمل علم أنه ليس يقين، كما إذا رأى قوما جلسوا للمأتم يقع له العلم عن غفلة عن التأمل لأنه يمكن المواضع بناء على أنه آحاد الأصل، وإنما يوجب أي: الخبر المشهور. (ذلك) أي: علم طمأنينة القلب لأنه وإن كان في الأصل خبر واحد لكن أصحاب الرسول عليهم السلام تنزهوا عن وضمة الكذب، ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فأوجب ما ذكرنا. [الفتاوي، شرح التلويح، ٤/٢].

<sup>77</sup> (أ) و (س): "والثالث".

<sup>78</sup> (أ): إنما ذكر مسندا لئلا يتوهم عن ظاهر إضافة الخبر إلى الواحد. إن خبر الاثنان والثلاثة والأربعة لا يكون من قبل خبر الواحد، فإن الصحيح أن تعداد المخبرين لا يجرح الخبر عن كونه خبرا واحدا ما لم يبلغ درجة الاشتهار والتواتر. سراج الدين الغزوي، شرح المغني، ١٤٩.

<sup>79</sup> (أ) و (س): سقطت "لا عبرة للعدد فيه".

<sup>80</sup> التوبة ٩/١٢٢.

<sup>81</sup> (أ) و (س): "وهي".

فصاعدا، ولأنّ خبر الواحد يُفيد غلبة الظن، وإنما توجب العمل<sup>82</sup> بعدم<sup>83</sup> توقّفه على اليقين ليقين. بخلاف العلم فإنّ حصوله موقوف على اليقين بيقين<sup>84</sup>، والشهادة إنّما اختصت بالعدد لأنّ الدعوى يعارضها الإنكار، فإذا أتى بشاهد فقد ترجّح جهة الصدق، لكن عارضه<sup>85</sup> شهادة الأصل، فإنّ الذّم خلقت في الأصل بريئة<sup>86</sup> وعن الحقوق عريّة فلا بد من شاهد آخر ليكون شغلها<sup>87</sup> بحجة قوية.

ثمّ خبر الواحد مطلقا: <sup>88</sup> إما أن يكون متصلا إلى النبي صلى الله عليه وسلم، أو منقطعا.

[٩] والمنقطع<sup>89</sup>: إما أن يكون منقطعا صورة أو منقطعا معنى وإن كان متصلا صورة، ثمّ المنقطع صورة وهو المرسل<sup>90</sup> وقد مرّ بحثه، والمنقطع معنى على نوعين: أحدهما: منقطع لنقصان في الراوي بفوات شرطه<sup>91</sup> من شرائطه التي ذكرت في الأصول من العدالة<sup>92</sup> والضبط والعقل.

<sup>82</sup> (م): جواب عما يقال لو كان خبر الواحد حجة موجبة للعمل به لكان ينبغي أن يجيب على القاضي قبول خبر الشاهد الواحد ولا يشترط فيها العدد. سراج الدين.

<sup>83</sup> (أ): "العدم".

<sup>84</sup> سقطت من (ر): هذه جملة " بخلاف العلم فإنّ حصوله موقوف على اليقين بيقين".

<sup>85</sup> من كلمة "الإنكار" إلى ههنا سقطت من نسخة (ر)

<sup>86</sup> (أ): "بريئة"

<sup>87</sup> (م): ليكون شغل الذمة الفارغة عن الحقوق بحجة قوية.

<sup>88</sup> (م): سواء كان متصلا أو منفصلا صورة ومعنى.

<sup>89</sup> قد ورد في (ر) هكذا: "المنقطع إمّا أن يكون منقطعا صورة وهو المرسل وقد مرّ بحثه، أو منقطعا معنى وإن كان متصلا صورة وهو علة نوعين"

<sup>90</sup> (م): والمرسل الذي قبلته الأمة وعملوا به منقطعا صورة، وفي انقطاعه معنى شبيهة، بل اتصاله معنى مظنون، والمرسل الذي لم يقبلوه منقطع صورة ومعنى معا.

<sup>91</sup> (أ) و(س): "شرط" بغير "ها"

<sup>92</sup> (أ) و(س): بزيادة كلمة "والإسلام"

[١٠] وثانيهما: <sup>93</sup> منقطع بمعارضة دليل قوي <sup>94</sup> منه أو بكونه شاذًا فيما يعم به البلوى، كحديث الجهر بالتسمية، ورفع اليدين في الركوع، أو بإعراض <sup>95</sup> الأئمة من الصحابة عنه. <sup>96</sup>

[١١] قسم المحدثون السنة إلى مرسل، ومسند، ومنقطع، ومعضل. لأنه إن ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط <sup>97</sup> التي بينه وبين النبي عليه السلام فالخبر: مسند. <sup>98</sup> وإن ترك واسطة واحدة بين الراويين <sup>99</sup>: فمنقطع. وإن ترك واسطة فوق الواحد: فمعضل. وإن لم يذكر الواسطة أصلاً: فمرسل <sup>100</sup>. كذا في التلويح. <sup>101</sup>

<sup>93</sup> (أ): "ثانيهما"

<sup>94</sup> (أ) و(س): "أقوى"

<sup>95</sup> (م): أي: فيما تمس إليه الحاجة في عموم الأحوال لكافة الناس فإنه دليل انقطاعه وذلك لأن العامة حكم باستفاضة نقل ما يعم به البلوى، لأن الدواعي متوفرة على نقله لمساس الحاجة إليه لعموم الناس وانفراد الواحد بنقله دل على انقطاعه. سراج الدين. وفي نسخة (ق) و(م) قوله بإعراض: فإن الصحابة رضي الله عنهم وهم الأصول في نقل الدين والدنيا كما أعرضوا عن حديث علم أنه غير صحيح وإلا لما أعرضوا كلهم.

<sup>96</sup> وقد تمت (ش): بهذه العبارة.

<sup>97</sup> (م): وإنما قيد به لأن رواية الصحابة مسند في الأكثر وفي حكم المسند كما مر تفصيله. وفي نسخة (ق) سواء كان من القرن الثاني أو الثالث ودونهما

<sup>98</sup> (ق): كما في قول أهل الحديث هذا حديث مسند هو مرفوع صحابي بسند ظاهره الاتصال. ابن حجر، نزعة النظر، ١٤٥.

<sup>99</sup> (س): "بين الراويين".

<sup>100</sup> (م): علم من هذا التقسيم أن المرسل هو الحديث الذي لم يذكر اسناده أصلاً، هذا اصطلاح بعض المحدثين، وأما عند بعضهم: فالمرسل هو الحديث الذي ذكر إسناده سوى الصحابة كما سيأتي من المرسل هو الحديث الذي يذكر راويه رواة الحديث إلى التابعي من غير ذكر الصحابي، واستعمال المرسل في هذا المعنى كثير. وقال بعضهم: المشهور عند أصحاب الحديث المرسل هو الحديث الذي رفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم التابعي الكبير كعبد الله بن عدي وقيس بن أبي حازم وسعيد بن مسيب، وأما ما رفعه التابعي الصغير كالزهري ويحيى بن سعيد فإنه لا يسمى مرسلًا بل مقطوعًا، وقال بعضهم: المرسل ما سقط راو واحد من إسناده من أي موضع كان. وقيل: المرسل ما سقط راويه واحد في آخر إسناده، وهذا المعنى راجع إلى المعنى الثاني إذا لم يكن المراد بالآخر من يتصل الراوي. وقيل: المرسل: ما أسنده التابعي وتبع التابعي إلى النبي صلى الله عليه وسلم من غير ان يذكر الصحابي، والفرق بين التفسير الأخير والأول أن الراوي مقيد في الأخير بكون تابعيًا أو تبع التابعي بخلاف الأول، والفرق بين الأخير وبين التفسير الثاني ذكر الصحابي فقط وأن الراوي في مطلق في التفسير الأول بخلاف الأخير والفرق بين غيرها واضح.

<sup>101</sup> التفتازاني، شرح التلويح، ١٢/٢.

[١٢] وقسموا<sup>102</sup> السنة أيضا<sup>103</sup> بتقسيم آخر، فقالوا: السنة<sup>104</sup> إما مرفوع أو موقوف أو مقطوع.<sup>105</sup> فالمرفوع: <sup>106</sup> "ما أضيف إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة قولاً أو <sup>107</sup> فعلاً أو تقريراً متصلًا كان أو منقطعاً أو معضلاً أو مرسلًا". والموقوف: <sup>108</sup> "ما أضيف إلى الصحابي كذلك". والمقطوع: "ما أضيف إلى تابعي أو من دونه كذلك". <sup>109</sup> كذا في الهروي. <sup>110</sup>

[١٣] قال أهل الحديث: واعلم أن ما نُقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة أقسام: ما يُعلم صدقه، وما يعلم كذبه، وما لا يعلم حاله منهما.

[١٤] والأول: خبر بلغت رواته<sup>111</sup> في كل طبقة مبلغًا أحال العقل توافقه على الكذب يسمى: <sup>112</sup> متواترا.

<sup>102</sup> (١) و(س): "وقسم العلماء"

<sup>103</sup> ساقطة من (١).

<sup>104</sup> (س) سقطت هذه العبارة "فقالوا: السنة"

<sup>105</sup> (ق): والموقوف والمقطوع لا يكونان أصلاً بخلاف المرفوع.

<sup>106</sup> (ق) و(م): قوله: والمرفوع إذا قال الصحابي أمرنا أو تخينا عن كذا أو أمر فلان أو نهي فلان عن كذا. فمرفوع على الصحيح، سواء أضاف إلى زمان النبي صلى الله عليه وسلم أو لم يضيفه. وقيل: موقوف. وإذا قال: كنا نقول أو نفعل أو كانوا يقولون أو يفعلون أو لا يرون بأساً، فإن أضافه إلى عهد النبي صلى الله عليه وسلم فمرفوع، وإلا فموقوف، وإذا قال التابعي: "أمرنا" أو "تخينا" فموقوف. الهروي

<sup>107</sup> (١) و(س): "كان أو فعلاً"

<sup>108</sup> (ق): قوله والموقوف: ما أضيف إلى الصحابي كذلك، أي: قولاً وفعلاً وتقريراً، مثل أن يقول الراوي: قال الصحابي أو فعل الصحابي أو فعل هذا الفعل عند الصحابي ولم يروه.

<sup>109</sup> (ق): والمراد منها أعم من أن يكون صحابياً وتابعياً أو من دونه مثل: أن يقول الراوي: "فعل رسول الله هذا الفعل".

<sup>110</sup> "كذا في الهروي" هذه العبارة سقطت من نسخة (س).

<sup>111</sup> (س): "روايته"

<sup>112</sup> (١) و(س): "وتسمى"

[١٥] والثاني<sup>113</sup>: ما يخالف قطعياً ولم يقبل التأويل أو كان متضمناً لما يتوفر الدواعي على نقله وإشاعته إما لغرابته أو لكونه أصلاً في الدين ولم يتواتر ولم يشتهر<sup>114</sup> ويسمى: موضوعاً<sup>115</sup>.

[١٦] والثالث: ثلاثة أقسام: بأنه إما راجح الصدق، أو راجح الكذب، أو متساوي الطرفين.

[١٧] والأول: ما سلم لفظه من ركائة وخلل ومعناه من مخالفة القطعي ويعلم<sup>116</sup> إسناده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعننة<sup>117</sup> ثقات معلوم العدالة ويسمى: صحيحاً<sup>118</sup> ومسنداً.<sup>119</sup>

[١٨] وقد قسم المتأخرون من أهل الحديث هذا القسم على نوعين: صحاح<sup>120</sup> وحسان، لأنه إن كان رواة الحديث مثنى أو أكثر إلى الصحابي المشهور بالرواية عن

<sup>113</sup> (م): كالأحاديث التي تدل على إمامة علي رضي الله عنه بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنها موضوعة. إذ أمر الامانة فيما يعم به البلوى لحاجة الناس إليه فلو كان النص فيها ثابتاً لنقل نقلاً مستفيضاً ولما لم ينقل كذلك عُلم عدم ثبوته. سراج الدين.

<sup>114</sup> (س): سقطت "لم يشتهر"

<sup>115</sup> (م): والموضوع ما صح عند أهل الحديث أنه ليس بحديث منقول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، بل كلام وضعه واحد من الناس.

<sup>116</sup> (ف) و(س): "علم"

<sup>117</sup> (م): والحديث المعنعن بمعنى المسند. وقيل: المعنعن ما يكون بلفظ من الحديث إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل أن يقول المحدث: حدثني فلان عن فلان عن فلان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم والحديث المسلسل: الحديث الذي يكون من الحديث إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم متصل على نسق واحد مثل أن يقول المحدث: أخبرني فلان قال أخبرني فلان كل شيخ يقول أخبرني فلان إلى الصحابي أو يكون جميعاً بلفظ حدثني إلى الصحابي أو يكون بلفظ سمعته. [مظهر الدين الزيداني، المفاتيح، ١/١٢٠].

<sup>118</sup> هذا في اصطلاح المتقدمين من المحدثين وأما المتأخرون فإنهم يسمون للأحاديث التي أخرجها الإمامان البخاري ومسلم صحيحاً، وما سواه حسناً.

<sup>119</sup> (ق) و(م): قوله: "صحيحاً" و"مسنداً" والمسند الصحيح: متفاوت بحسب السند، بعضه منه أقوى من بعض، وبعضه قوي. واختلف آراء القوم في الأقوى. فقال أحمد بن حنبل: أصح الأسانيد الزهري عن سالم عن أبيه. وقال أبو بكر بن أبي شيبة: أصحها: الزهري عن علي بن الحسين عن أبيه عن علي رضي الله عنه. وقال البخاري: أصحها: مالك عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنه. وقال عمر بن العلاء: أصحها: محمد بن سيرين عن عبيدة السلماني عن علي رضي الله عنه. وقال يحيى بن معين: أصحها: الأعمش عن إبراهيم النخعي عن علقمة عن ابن مسعود رضي الله عنه. الهروي.

<sup>120</sup> (ق): النوع الأول الذي اتفق عليه الشيخان أو أحدهما مما هي قريب من عشرة آلاف حديث وأما مطلق الصحاح فقد قال الإمام أحمد بن حنبل: "أنه تسع مائة وألف حديث" قال: وإن أبا زرعة قد حفظ من ذلك تسعمائة ألف. زين العرب، شرح مصابيح السنة (مكتبة جامعة لايزنك، ١٠١) ٧.

النبي<sup>121</sup> صلى الله عليه وسلم يسمى: <sup>122</sup> صحاحا، كالأحاديث التي أوردها الإمام أبو عبد الله محمد بن اسماعيل الجعفي البخاري، والإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج<sup>123</sup> في كتابيهما.

[١٩] وإن كان رواية الحديث فردى في كل الطبقات أو بعضها إلى الصحابي المشهور بالرواية يسمى: <sup>124</sup> حسانا، كالأحاديث التي أوردها الإمام أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، والإمام أبو عبد الرحمن أحمد بن علي النسائي، والإمام أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، والإمام أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، والإمام أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي السمرقندي في كتبهم. وعلى هذا اصطلاح الإمام البغوي في المصاييح<sup>125</sup>. والصحاح أرجح عند التعارض من الحسان،<sup>126</sup> لتأكد الظن في الأول.

[٢٠] وقد قسم هذا القسم أيضا بتقسيم آخر إلى قسمين: لأنه إن كان الحديث مما دونه الحفاظ وشاع فيما بينهم يسمى: مشهورا.

[٢١] وإذا<sup>127</sup> انفرد به حافظ واحد ولم يذكر<sup>128</sup> غيره يسمى: غريبا. وقد يطلق الغريب على ما رواه التابعي عن صحابي لم يكن مشهورا بالرواية عن النبي عليه السلام.

<sup>121</sup> ساقطة من (أ) و(س).

<sup>122</sup> (أ): "تسمى".

<sup>123</sup> (أ) و(س): زيادة "القشيري".

<sup>124</sup> (أ) و(س): زيادة "تسمى".

<sup>125</sup> (م): وأنا تسمية الامام البغوي في المصاييح الحديث المختار في الصحيحين الحسن فمراده بالحسن المعنى اللغوي لا المعنى الذي ذكره ههنا، كما في الطروي.

<sup>126</sup> (ق): قوله: "الأحاديث الحسان كلها عن الرواة العدل إلا أنه ما روعي فيها الشروط المرعية في الصحاح، بل جوز أصحاب الحسان أن يكون الصحابي راو واحد من التابعين، وللتابعي كذلك راو واحد، وكذلك إلى آخرهم. مظهر الدين الزيداني، المفاتيح، ١/١٤٤.

<sup>127</sup> (أ) و(س): "إن"

<sup>128</sup> (أ): زيادة "ها"

[٢٢] والثاني: ما يكون في لفظه ركافة أو خلل لا يحسن إصلاحه أو في معناه خلل بأن يكون على<sup>129</sup> خلاف آية أو خبر متواتر أو إجماع ويسمى: سقيما.

[٢٣] أو في أحد رواته<sup>130</sup> قدح<sup>131</sup> وحممة<sup>132</sup> ويسمى: ضعيفا ومنكرا، وقد يطلق السقيم عليه.<sup>133</sup>

[٢٤] والثالث: متساوي الطرفين: ما لا يكون في متنه علة ولا في رواته خلل بين لكن بعض رواته لم يعلم<sup>134</sup> بعينه أو لم يعلم وصفه.<sup>135</sup>

[٢٥] والأول: إن كان هو الصحابي يسمى الحديث: مرسلا، وإن كان غيره يسمى: منقطعا، وإن كان كليهما يسمى: معضلا.

[٢٦] والثاني: ما لا يعرف عدالة رواته<sup>136</sup> ويسمى: مجهولا. والمنقطع والمعضل لا استدلال بهما. وفي المرسل والمجهول خلاف انتهى.

[٢٧] وقسموا السنة<sup>137</sup> إلى مختصر ومستقصى. المختصر: هو<sup>138</sup> الذي روي بعضه وترك بعضه. والمستقصى: هو الذي روي جميعه من غير أن يترك منه شيء.

<sup>129</sup> ساقطة من (أ).

<sup>130</sup> (أ) "روايته"

<sup>131</sup> (ق) سواء رجع الطعن إلى الراوي أو إلى المروي.

<sup>132</sup> (أ) و(س): زيادة "في عقيدته"

<sup>133</sup> (أ) و(س): زيادة "أيضا"

<sup>134</sup> (س): "لم يعرف"

<sup>135</sup> (ق): أي: ما كان متساوي الطرفين. زين العرب، شرح مصابيح السنة، ٨.

<sup>136</sup> ساقطة من (س).

<sup>137</sup> ساقطة من (س).

<sup>138</sup> في نسخة (أ) ساقطة من نسخة (س): زيادة "الحديث"

[٢٨] ومن الأحاديث: **المدرج**، وهو: الحديث الذي وقع فيه لفظ من كلام الصحابي أو التابعي يظنه السامع أنه من جملة ذلك الحديث، وإنما يعرف تمييز كلام الصحابي والتابعي من كلام النبي عليه السلام، بأن يروي ذلك الحديث رجل آخر من ذلك الراوي، ويقول: "قال لي فلان الذي أروي عنه هذا الحديث، إن هذا اللفظ من كلامي" فإما إذا روى أحد حديثنا وروى آخر ذلك الحديث ووجد لفظ في حديث أحدهما ولم يوجد ذلك اللفظ<sup>139</sup> وإذا<sup>140</sup> وقع اختلاف كثير بين الأحاديث المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم في ألفاظها، فلا يقال هذا **مدرج** إلا بدليل واضح.<sup>141</sup> تمت بعون الله وحسن توفيقه في أواخر صفر سنة اثنين وألف.<sup>142</sup>

<sup>139</sup> (أ) و(ب): بزيادة "في حديث آخر فذلك اللفظ لا يعرف يقيناً أنه مدرج، لإمكان سقوط ذلك اللفظ من حفظ الراوي الذي ليس في حديثه ذلك اللفظ" انظر: مظهر الدين الزيداني، *المفاتيح*، ٨/١.

<sup>140</sup> (ب): "قد" مكان "إذا".

<sup>141</sup> (أ): بزيادة "كذلك في المفاتيح" انظر: مظهر الدين الزيداني، *المفاتيح*، ٨/١.

<sup>142</sup> (م): تم الكتاب بعون الله الوهاب في يد محمد بن عبد الرحمن بن محمد الجماشي في أوائل ربيع الأول من يوم العاشر سنة اثنين وثمانين ومائتين وألف.

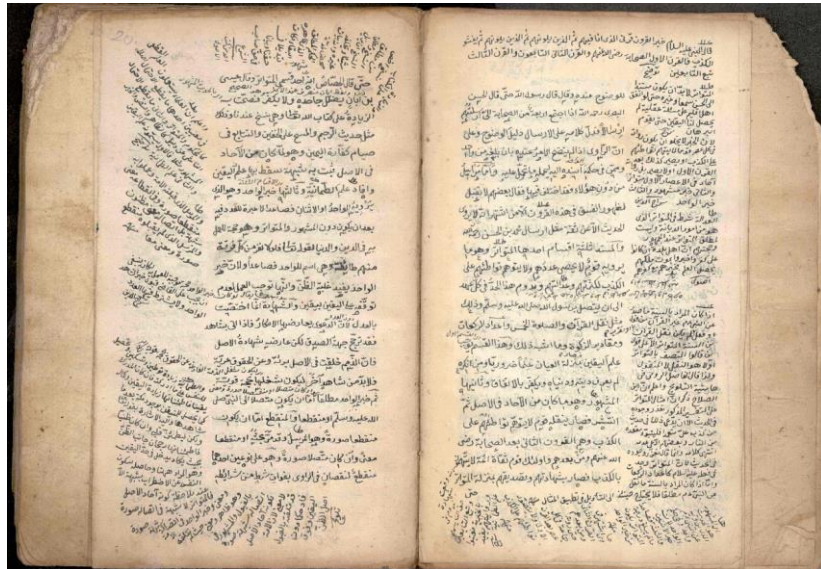


### Tahkike esas alınan nüshalardan görüntüler

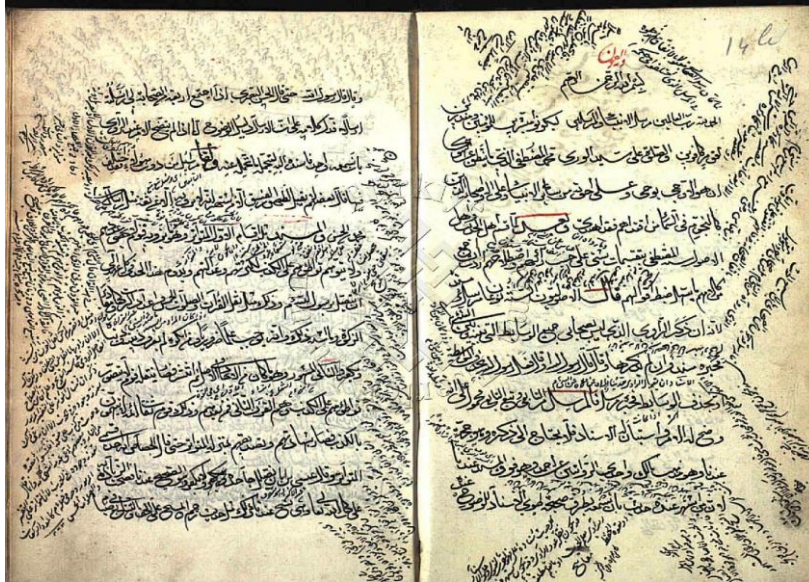


572 | db

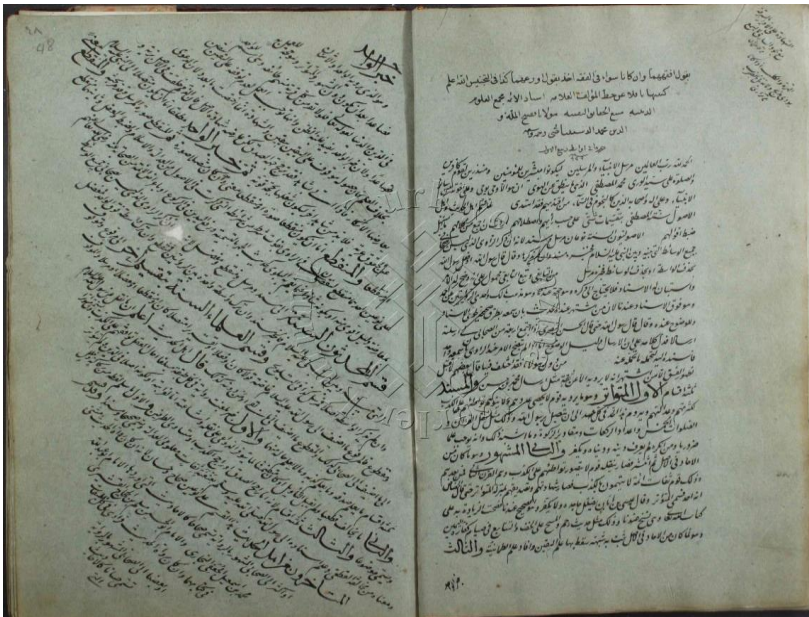
### Konya Bölge Yazma Eser Kütüphanesi 7675.



### Milli Kütüphane 5567.



Esad Efendi, 3670.



Esad Efendi, 3872.

# Analysis, Translation, and Critical Edition of the Work of Umer Chelebi (985/1577-8) on Usul-i Hadis

Mustafa Celil ALTUNTAŞ\*  
Azamat ZHAMASHEV\*\*

## Extended Abstract

This article explores the story of the Hadith method, which belonged to Umer Chelebi, which was published earlier regarding Mulla Yegan Mehmed ibn Armagan ibn Khalil (865/1461). The author, known as Umer Chelebi, mistakenly assumed Mulla Yegan in an earlier study. However, Umer Chelebi was the niece (Yegan) of Ahavan Mehmed Chelebi (974/1566). One of the important reasons for this study is that there were many detection errors in the preceding article. It failed to reveal what it meant for the Ottoman period due to its improper creation. In the Ottoman era, especially in the 18th century, sharih, annotations, and translations started writing according to the Hadis method. Therefore, this is one of the earliest Hadis-style texts of the Ottoman period. From the point of view of hadith terminology in the early Ottoman period, the treatise must cite the Sunnah in the books of jurisprudence instead of the books of hadith methods in which the terms of hadith are considered.

The place of the Ottoman period in the history of Islamic sciences and the comparative expertise and criticism of the works written during this period have not yet been adequately implemented. Moreover, thoughts arising from negative comments about this period that are not research-based are the most significant barrier to understanding the stage. Therefore, it is important to identify the works of scientists who participated in the central bureaucracy of the Ottoman era, but more importantly, to determine the place of these texts in the literature of the Ottoman era in a correct way. This article was published incorrectly, the author could not be identified, and the sharih, analysis, and translation were made. This Hadith method, initially owned by Umer Chelebi, is essential in being one of the first Hadis-style texts of the Ottoman period and demonstrating how early Ottoman scholars viewed the Hadis method. In the verification part of this article, all copies of the work found in Turkish libraries were studied, and the edge comments were written on the link. In the analytical department, he tried to determine the place of labor, especially in the Ottoman-era hadith method.

This manuscript, written before the 17th century, contains statements stating that the author was Hanafi, but his scientific ideas are more pronounced in the text. This text reveals how the Ottoman scientists approached the problems of hadith and fiqh. The most crucial point of the author's work is to look at the Sunnah from different angles and show the differences between methodologists and hadith scholars. In his work, the author uses circumcision in the news and divides the news from different angles. The methodologist first spoke about the division into Sunnah before starting

\* Corresponding Author, Dr., Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Istanbul, Turkey, [mcaltuntas@istanbul.edu.tr](mailto:mcaltuntas@istanbul.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0003-1975-5799>.

\*\* Dr., Nur-Mubarak University, Faculty of Islamic Studies, Almati, Kazakhstan, [azamat.jam@outlook.com](mailto:azamat.jam@outlook.com), <http://orcid.org/0000-0001-6431-1447>.

his work shows that he did not consider his work to be a work of hadith. The author must have thought of writing a work that would unite the views of methodologists and hadith scholars and spread the news of his time.

The author mentioned the sources that he sometimes used in his work, and the most important sources in his work were the literature on the work of Muzhiruddin ez-Zeydâni sharh Mesâbih with el-Mefâtiḥ and Şerhu't-Telviḥ ale't-Tavziḥ of Teftazani. In addition, different sources have been cited. Only these sources are important in terms of the dominant thinking of the Ottoman period. Another issue that needs to be emphasized is that we are faced with a hadith methodology text written with the unique scientific thought of the Ottoman Empire. Ibn Hajar's influence was not seen in hadith methodology after Nuhbetü'l-fiker. This treatise makes it essential to develop new perspectives on the nature of the hadith method in the Ottoman Empire before the XII/XVIII century. The interpretations of the Sunnah texts of the works written in fiqh, especially et-Talviḥ annotations on hadith sciences and hadith terms, and its sources will make the position of hadith science in the early Ottoman period more understandable. Because what was written in the period before the XII/XVII century more clearly reflects the unique thought of the Ottomans, with an image less influenced by the Hijaz/Damascus/Cairo axis. Before the XII/XVIII century, while the texts dealing with the hadith method in the introduction of al-Zaydani's commentary on Mesâbih and the hadith methodology in the introductions of the Sahih-i Bukhari commentaries by Kastallani and Ayni were on the agenda, the influence of Nuhbe increased in the following periods.

Therefore, it does not seem possible for now, in the light of the available data, to talk about the influence and legibility of Nuhbe, especially in the early period, while bringing the hadith method teaching in the Ottoman period to the agenda. It is important to understand different centuries by distinguishing them with other thoughts rather than general evaluations about the entire Ottoman period.



# ONTOLOJİK VE EPİSTEMOLOJİK TEMELLERİYLE SADRÜŞŞERİA'DA MÜRECCİH KAVRAMI: FÂİLİN VE MÜÇTEHİDİN FİİLİNE ETKİSİ\*

Şule GÜLDÜ\*\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 05 Aralık 2021, **Kabul Tarihi:** 17 Mart 2022, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2022, **Atıf:** Güldü, Şule. "Ontolojik ve Epistemolojik Temelleriyle Sadrüşşerîa'da Müreccih Kavramı: Fâilin ve Müctehidin Fiiline Etkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022): 577-604.

<https://doi.org/10.33415/daad.1032538>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 05 December 2021, **Accepted:** 17 March 2022, **Published:** 31 March 2022, **Cite as:** Güldü, Şule. "The Ontological and Epistemological Foundations of the Concept of *Muraccih* in Sadrusharrîa: Its Effect on the Action of the Perpetrator and the Interpreter". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/1 (March 2022): 577-604.

<https://doi.org/10.33415/daad.1032538>



## Öz

Müctehit usûl-i fıkıh ile bilgi üretirken konu, zaman ve yön birliği bulunan deliller ile farklı hükümlere varabilir ve ortaya çelişki çıkabilir. Müctehit bu çelişkiyi ortadan kaldırmak için farklı yollar izler. Bu yollardan biri olarak, çelişki ortaya çıkaran delillerden birini tercih edebilir. Çünkü bu delil kendisinde var olan ayırıcı bir özellik yani müreccih sebebiyle diğerine üstün gelir. Fıkıh ilminde müreccih, müctehitlerin çoğu tarafından tercih işleminde bir şart olarak aranır. Kavram yakın bir anlam

\* Bu makale Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak yazarın Prof. Dr. Osman Şahin danışmanlığında hazırlanmış olduğu "Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü" adlı doktora tezinden bir takım farklı meseleler eklenerek üretilmiştir.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Samsun, Türkiye, [sule.akti@omu.edu.tr](mailto:sule.akti@omu.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0001-6951-3128>.

karşılığıyla kelim ve felsefede de kullanılır. Bu ilimlerde fâilin fiilini işlemeye yönelmesinde, onu bu fiile çeken bir sebebin/müreccihin bulunup bulunmadığı tartışılır. Söz konusu disiplinlerde de bu durum "tercih bilâ müreccih caiz değildir" argümanı ile ifade edilir. Bu çalışmanın amacı genel olarak bu argümanın arka planındaki tartışmaları aktarmak, özel olarak ise Sadrüşşerîa'nın fiilin meydana gelmesinde müreccih kavramına yüklediği fonksiyonu hem müçtehidin hem de fâilin fiili üzerinden takip etmektir. Bu bağlamda giriş kısmında kavramın gerek kelim ve felsefede gerek usûl-i fikh disiplinlerinde ilişkili olduğu meseleler kısaca anlatılmaktadır. Giriş kısmından sonra kavramın epistemolojik ve ontolojik arka planı verilmeye çalışılmıştır. Ardından farklı bakış açısı nedeniyle Sadrüşşerîa'nın ontolojik düzlemde meseleyi ele alışı incelenmektedir. Daha sonra Sadrüşşerîa'nın fikhî bilginin üretilmesinde kavramı nasıl kullandığı aktarılmıştır. Konunun teorik kısmı ön planda tutulduğu için metnin akışını bozmamak amacıyla örnekler gerekli görüldüğü kadar verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tearuz, Tercih, Müreccih, Fiil, Sadrüşşerîa.

### **The Ontological and Epistemological Foundations of the Concept of *Muraccih* in Sadrusharrîa: Its Effect on the Action of the Perpetrator and the Interpreter**

#### **Abstract**

The interpreter could reach different judgments based on the evidence with a common subject, time, and direction while producing knowledge with fiqh methodology and contradiction. The interpreter adopts various methods are to solve this conflict. As one of these methods is predilection, it could preference one of the conflicting pieces of evidence. Because this evidence is superior to the other because of the discriminating feature -muraccih- is based on. In fiqh, most interpreters consider the muraccih a prerequisite for predilection. The concept is also employed in kalam and philosophy with similar meanings. Whether a reason/muraccih forced the perpetrator to conduct the activity is debated. This is reflected in the macim "interpretation without the muraccih is unacceptable" in those disciplines. The present study aimed to discuss the arguments on the maxim mentioned above generally and precisely the function that Sadr al-Sharia attributed to the concept of muraccih in the acts of both the perpetrator and the interpreter. Thus, in the introduction section, the issues associated with kalam- philosophy and fiqh disciplines are briefly explained. After the introduction section, firstly, the epistemological and ontological background of the concept. After this section, Sadrusharrîa's approach to the issue's ontological field is investigated due to its different perspective. Then it is explained how Sadrusharrîa used the concept in the production of fiqh knowledge. Since the theoretical part of the tools was prioritized, examples are provided when required to prevent the disruption of the flow.

**Keywords:** Conflict, Preference, Muraccih, Perpetrator, Sadrusharrîa.

#### **Giriş**

Müçtehit cevap vermesi gereken meseleleri çözüme kavuşturarak fikhî bilgi üretir. Bu bilgiye kaynaklık eden en önemli malzemesi ise delillerdir. Bu delillerin neler olduğu, hangi sıraya göre

kullanılacakları, nasıl yorumlanacakları ve aralarında çelişki görüldüğünde ne şekilde bir yol izleneceği bu bilginin üretilmesinde müçtehidin dikkat edeceği noktalardır. Müçtehidin fikhî bilgi üretmede takip ettiği bu yol belirli kaideler etrafında şekillenir ve onun hukuktaki metodolojisini oluşturur. Bu metodolojiyi takip ederek ürettiği bilgi zarûrî ve istidlâlî olmak üzere iki çeşittir. Fikhî bilgiden istidlâlî olanlar bir dizi zihnî amellerden oluştuğu için müçtehidin fiili olarak kabul edilebilir.

Müçtehidin ortaya koyacağı bilginin bir anlamda şekillenmesini sağlayan kaideler arasında onun varlığı nasıl algıladığı ile yakından irtibatlıdır. Nitekim herhangi bir disiplinde bilgi üreterek faaliyet gösteren bir zihnin, içine doğduğu dünyadan ve bu dünyadaki varlığı algılama şekline bağlı hareket etmesi düşünülemez. İslamî düşünce içerisinde bilgi üreten fakihin varlığı anlamlandırma çabası ise bağlı bulunduğu kelimelerin disiplini etrafında şekillenir. Dolayısıyla varlığın meydana getirilmesinin yaratıcının fiili ile olduğunu söyleyen; insanın fiilini de bir varlık olarak yaratıcının bu fiiliyle ilişkilendiren kelimelerin izahı, fakihin fiilinde belirli ölçüde etkili olması beklenen bir olgudur.

Müçtehit, fikhî bilgi üretirken kaynak olarak kullandığı deliller arasında aynı mesele hakkında farklı iki bilgiye ulaştığında birini tercih etmek durumunda kalabilir. Tercihini bir çıkış yolu kabul eden müçtehit için delillerden birine yönelmesi bir sebebe dayalı olmalıdır.

Müçtehidin bilgi üretirken kullandığı yani epistemolojik düzlemde tartıştığı bu mesele ontolojik düzlemde de zikredilir. Ontoloji ile ilgilenen kelimelerin ve felsefe alimlerinin varlığının ortaya çıkmasında fâilin rolünü aktarırken bu sebep arayışını da gündeme getirirler. Bu bağlamda fâilin varlığının meydana gelmesini sağlayan fiili işlemeye veya onu terk etmeye yönelmesinde bir sebebe muhtaç olup olmadığını sorgularlar. Bu sebep -epistemoloji ve ontoloji alanlarındaki bağlamıyla- literatürde "müreccih" kavramıyla ifade edilir.

Müreccih kavramı, kelamda ve felsefede Allah'ın varlığını ispat etmede geliştirilen bir kısım delilin merkezinde yer alır. Nitekim kavram kelam ilminde, Allah'ın irade sahibi bir yaratıcı olduğu savı etrafında O'nun varlığının ispatı yapılırken kullanılır.<sup>1</sup> Ayrıca insanın fiili konusunda tekrar gündeme gelir. Öyle ki kavrama, insanın fiilinde irade

<sup>1</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, tsh. Mahmud Ömer Dimyâtî (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 8/95-96.

sahibi olup olmadığı problemini kabul veya red açısından çözüme kavuşturmak için geliştirilen delillerin bir kısmında merkezi bir rol verilmiştir.<sup>2</sup>

Literatürde her iki düzlemde de ele alınan müreccih kavramına 8. yüzyıl âlimlerinden Sadrüşşerîa (öl. 747/1346) özellikle ontoloji anlamında yeni bir yaklaşımda bulunmuştur. Kelamî argümanlara usûl-i fıkıh metninde yoğunlukla yer veren müellif için kavram, fiilin ontolojik özelliğini izah etmede oldukça önemlidir. Esasen Sadrüşşerîa her iki disipline de getirdiği yeni yaklaşımları savunurken iktibas ve referanslara geniş yer veren geleneksel anlatım yerine mantık, felsefe ve kelam ilimlerinin dilini öne çıkaran Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) ekolünün yöntemini kullanmıştır. Ele aldığı konuları eleştirel bir üslup ile incelemiş, yeni bakış açısı sunduğu meselelere ise özel olarak dikkat çekmiştir.<sup>3</sup>

Kuvvetli bir İbn Sînâ (öl. 428/1037) takipçisi olan Sadrüşşerîa, tabii alandaki düzeni onun gibi varlığı meydana getiren illet-ma'lûl birlikteliği ile açıklamaktadır. Ancak tabiattaki bu düzeni Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) âdet teorisine benzer şekilde illet ile ma'lûl arasındaki zorunluluk ilişkisini redderek delillendirmiştir.<sup>4</sup> İşte Sadrüşşerîa bu delillendirmesinde müreccih kavramına kendisinden önceki söylemlerden farklı bir görev yüklemiştir. Onun bu delillendirmesi kendisinden sonra gelen alimleri oldukça etkilemiş ve özellikle Osmanlı Dönemi'nde Fatih Sultan Mehmed Han'ın özel isteği ile başlayan bir dizi haşiyenin yazılmasına da vesile olmuştur.<sup>5</sup>

Çalışmamızda öncelikle ilgili disiplinlerde kavramın sırasıyla epistemolojik ve ontolojik temellerine değineceğiz. Daha sonra Sadrüşşerîa'nın kavramı nasıl kullandığını izah edeceğiz. Bu noktada okuyucuyu metnin akışında yormamak için önce müellifin kavrama

<sup>2</sup> bk. Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fıkıh*, thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts), 1/124-127; Ubeydullah b. Mes'ud Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh şerhu't-Tenkîh*, thk. Muhammed Adnan Derviş (Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1998), 1/380-400.

<sup>3</sup> Şükrü Özen, "Sadrüşşerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/428.

<sup>4</sup> Şule Güldü, *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hüsn-Kubuh Zemininde Gelişen Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 22-23.

<sup>5</sup> Şükrü Özen, "Sadrüşşerîa", 428; İmam Rabbânî Çelik, *XV. YY. Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Hâşiyeleri: Teklife Dair Tartışmalar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 83; Asım Cüneyd Köksal, "İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkiliği Meselesi –Mukaddimât-ı Erbaa'ya giriş–", *İslam Araştırmaları Dergisi* 28, (Eylül 2012), 6.



yüklediği ontolojik anlamı, ardından usûl-i fıkhîta ona nasıl yer verdiğini göstermeye çalışacağız.

### 1. Müreccih Kavramının Epistemolojik Temelleri

Yukarıda da değindiğimiz gibi müçtehit takip ettiği metodolojiyi işletirken aynı kuvvette iki delilin farklı fikhî bilgi ortaya koyduğunu görebilir. Fıkıh alimlerinin çoğunluğuna göre bu durumda gerçekte değil görünürde bir çelişkiden söz etmek mümkün hale gelebilir. Bu çelişkiye literatürde “tearuz” adı verilir. “Tearuz” sözlükte “çelişki, çatışmak”<sup>6</sup> anlamlarına gelir. Fıkıh usulünde ise “iki eşit hüccetten her birinin diğerinin hükmünü engelleyecek biçimde çatışması” şeklinde ifade edilir.<sup>7</sup> Tearuzu gerçekte caiz ve vaki kabul etmeyen çoğunluğun aksine görüş bildiren müçtehitler de vardır. Bunlar ise kendi aralarında ikiye ayrılır. Bir kısmı tearuzu mutlak olarak caiz görürken, bir kısmı kat’î deliller arasında değil zannî deliller arasında caiz görür.<sup>8</sup>

Tearuzu kabul eden müçtehit, aynı kuvvette iki delil arasında çelişkiyle karşılaştığında ait olduğu ekole göre farklılaşan ve belirli yollar üzerinden ilerleyen bir yöntem takip eder. Usulde kelim metodunu takip edenlerin yönteminde bu yollar cem’, tercih, nesh ve terk şeklinde sıralanırken fukaha metodunu takip edenler için sırasıyla nesh, tercih, cem’ ve terk şeklindedir.<sup>9</sup>

Çalışmamızın temelini oluşturan bu yöntemlerden tercih “eline bir şey alıp ağırlığına bakmak”<sup>10</sup> anlamındaki r-c-h kökünden türemiş ve sözlükte; “iki eşit taraftan birinin diğerinden aslen değil vasfen daha fazla olduğunu göstermek”<sup>11</sup> şeklinde tarif edilmiştir. Tercih fıkıh usulünde ise farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu tanımlardaki ayırıcı unsur tercihin müçtehidin fiili olup olmadığına dair vurgudur.<sup>12</sup> Cumhura göre tercih “deliller arasında teâruz bulunduğu bir tarafı

<sup>6</sup> Bedreddin Muhammed b. Bahadır Zerkeşi, *Bahru'l-muhîti fî usûli'l-fıkh*, nşr. Abdülkadir Abdullâh Anî (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 1992), 6/109.

<sup>7</sup> Abdüllatif Abdullâh Aziz Berzencî, *et-Tearuz ve't-tercih beyne'l-edilleti's-şer'iyye* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/41; Şükrü Özen, “Tearuz”, 40/208.

<sup>8</sup> Berzencî, *et-Tearuz ve't-tercih beyne'l-edilleti's-şer'iyye*, 1/44-45.

<sup>9</sup> Hasan Güleç, “Deliller Arasında Tearuz ve Tercih”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 475.

<sup>10</sup> Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Abdullâh Ali el-Kebîr (Kâhire: Dârü'l-Meârif, ts.), “Tercih”, 18/1586.

<sup>11</sup> Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efganî (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 2/249.

<sup>12</sup> Tercihin müçtehidin fiili olduğu konusundaki tartışmalar için bk. Berzencî, *et-Tearuz ve't-tercih beyne'l-edilleti's-şer'iyye*, 1/78-90.

destekleyen bir emâreye dayanarak onu yeğleme”<sup>13</sup>, “tearuz eden iki delilden birinin kuvvetini gösterme”<sup>14</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Çoğunluğa ait bu tanımlara göre tercih, müctehidin ameliyesi ile sabit olduğu için müctehidin fiili olarak görülür.

Bir grup usulcü ise tercihi delilin sıfatı olarak kabul eder ve tanımlı da bu minvalde yapar. Nitekim bu usulcülerden Âmidî (öl. 631/1233) tercihin tanımını “tearuz etmelerine rağmen hükmü aranan meseleye uygun olan iki delilin bir arada bulunup, birini bırakıp diğeriyle amel etmenin vacip olması”<sup>15</sup> şeklinde yapmıştır. Pezdevî (öl. 482/1089) ise kavramı “iki eşit delilden birinin vasfen daha fazla olması”<sup>16</sup> şeklinde açıklamıştır. Görüldüğü üzere bu tanımlarda delilin üzerinde durulmakta; tercihin, tercihi yapanın fiili ile değil, delilin bizzat kendi özelliği ile açığa çıktığı söylenmektedir.

Tercihin tanımlanmasında diğer bir eğilim ise yukarıdaki her iki tanımlı da birleştirmeye yöneliktir. Tefâtânî tercihi açıkça “iki eşitten birinin aslen değil vasfen olan fazlalığını göstermek”<sup>17</sup> şeklinde tanımlamıştır. Bu şekildeki tanımlarda delilin vasfındaki fazlalığa dikkat çekilmekte ancak bu fazlalığın tercih değil, rüçhan olduğu belirtilmektedir. Tercihin ise rüçhanın ispatı olduğu söylenerek vasfı tespit etmenin, müctehidin fiili olduğuna işaret edilmektedir.<sup>18</sup>

Tercih işleminde ağır basan delile/ispat vasıtasına râcih, terk edilen delile/ispat vasıtasına mercûh denir. Eşitliğin bir tarafını destekleyip onu râcih yapan ilave özelliğe ise müreccih denir.<sup>19</sup>

Usul-i fıkıh âlimleri arasında tearuz gerçekleştiğinde tercihe başvurulması gerekip gerekmediği tartışmalıdır. Tercih işlemi yerine delillerden biriyle hüküm verilmesi yahut tevakkuf edilmesi gerektiği

<sup>13</sup> Şükrü Özen, “Tearuz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/208.

<sup>14</sup> Alaüddin Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrar an Usûli Fahrulislam el-Pezdevî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1997), 4/111.

<sup>15</sup> Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, tdk. Al-lame Şeyh Abdurrezzak Afifi (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1982), 4/249.

<sup>16</sup> Alaüddin el-Buhârî, *Keşfü'l-esrar an Usûli Fahrulislam el-Pezdevî*, 4/111.

<sup>17</sup> Sa'deddin Mesud b. Ömer Tefâtânî, *et-Telvih ila keşfi hakaiki't-Tenkîh*, thk. Muhammed Adnan Derviş (Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1998), 2/227.

<sup>18</sup> Alaüddin el-Buhârî, *Keşfü'l-esrar an Usûli Fahrulislam el-Pezdevî*, 4/112; Sadruşşerîa, *et-Tavdîh şerhu't-Tenkîh*, 2/227.

<sup>19</sup> Müreccihe “emare, ziyade, üstünlük” denildiği gibi tercihe vurgu yapmak üzere rüçhan da denir. Şükrü Özen, “Tercih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/484; bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/250. Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim Âmidî, *Muntehe's-sul fi ilmi'l-usûl*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 263.

kanaatinde olanlar da vardır. Tercih işlemini gerekli görenler için ise birtakım şartlar söz konusudur. Bu şartlar genellikle “deliller” ve “elfâz” bahislerinin ardından “tearuz ve tercih” başlığı altında ele alınmıştır. Usulcüler ve fukaha arasında değişiklik gösterebilen bu şartların birçoğu diğer konularda (kitap, sünnet, kıyas, umum-husus vb) genel olarak ele alınmış meseleler olduğundan bu başlıkta kimi zaman kendileri kısaca hatırlatılır. Ancak tercihe ait özel şartlar da bulunmaktadır. Bu şartların öncelikli olanlarını şu şekilde sıralamak mümkündür;

- Tearuz eden delilleri cem' etme imkânının olmaması<sup>20</sup>
- Delillerin hüccet olmada aynı kuvvete sahip olması
- Delillerin kat'î olmaması
- Delillerden birinin kat'î iken diğerinin zannî olmaması
- Delillerden birinin sonra geldiğinin bilinmemesi
- Tercih için bir müreccihin bulunması<sup>21</sup>

Usulcülerin çoğunluğunca ileri sürülen ve çalışmamızın da konusu olan bu son şart “tercih bilâ-müreccih câiz değildir” şeklinde ifade edilmiştir.<sup>22</sup> Müreccih ile müçtehit deliller arasında tercih yapabileceği bir sebep tayin edebilecektir. Böylece müçtehit o mesele hakkında nihai fikhî bilgiye ulaşmaya, hukuk alanındaki fiilini belirlemeye çalışacaktır.

## 2. Müreccih Kavramının Ontolojik Temelleri

Kavram, metafizik sahada mütekaddimûn kelimcilerinin Allah'ın varlığını kanıtlamada kullandıkları hudûs delilinin tahsis ilkesi çerçevesinde açıklanan farklı bir tezahüründe geçer. Filozoflar da kavramı tahsis ilkesi ile ilişkili olarak başka bir bağlamda kullanırlar.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Bu şart Hanefî fakihler için değil, cumhur usulcüler için gerekli bir şarttır. Çünkü metinde de değindiğimiz üzere Hanefîler tearuzu çözümede cem'i, tercihten sonraki sıraya koyarlar. Cumhur ise cem' imkânı varsa tercihi işletmezler. bk. Berzencî, *et-Tearuz ve't-tercih beyne'l-edilleti's-şer'iyye*, 2/128.

<sup>21</sup> Berzencî, *et-Tearuz ve't-tercih beyne'l-edilleti's-şer'iyye*, 2/128-134.

<sup>22</sup> Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 5/381; Serahsî, *Usûli's-Serahsî*, 2/250. Şartlar için ayrıca bk. Şükrü Özen, “Tercih”, 40/484; Abdurrahman Caner, “Fıkah Usulünde Delillerin Çelişmesi ve Tercih Sebepleri (İbnü's-Sübki Örneği)”, *Adıyaman Üniversitesi İslami Bilimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 2 (2020), 28-38.

<sup>23</sup> Ömer Mahir Alper, “İbn Sîna'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelamcılardan Etkilendi mi?”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 64; Muhammed b.

## 2.1. Kavramın Tahsis İlkesi ile İlişkisi

Tahsis ilkesi varlıkların taşıdıkları farklılık ve özelliklerle her birinin bir diğerinden hususileşmesi üzerine kuruludur.<sup>24</sup> Bu farklılıklar ve özellikler ile varlıkların, kendilerini meydana getiren bir yaratıcıya işaret ettiği düşünülür. Kelamcılar varlığın meydana gelmesinde tahsis işlevini yerine getiren kudret ve bilgi sıfatının haricinde üçüncü bir sıfat ararlar. Zira onlara göre bu iki sıfat tahsis için yeterli değildir. Tahsis için kudretin yeterli olmayışı bu sıfatın etki alanı ile izah edilir. Kudret, zâtî özelliği sebebiyle varlığa ait iki zıt durumdan her ikisini aynı zaman diliminde gerçekleştirilme etkinliğine sahiptir. Bilgi sıfatı ise kelam ilminde; belirlenmiş bir fiilin her detayına vakıf olmaktan ibarettir ve bu nedenle tahsis edici bir sıfat değildir. O halde varlığın o zamandaki o halini belirleyen başka bir sığata daha ihtiyaç vardır. Kelamda bu işlev irade sıfatına verilir. Böylece âlemin tüm bu özellikleri ile irade sahibi bir Yaratıcı'nın (fâil bi'l-ihiyar) belirlemesi sayesinde meydana getirilmiş olduğu sonucuna ulaşılır.<sup>25</sup>

Delilde geçen "tahsis" kelimesi fiilin kendi özelliği ve vaktinde gerçekleşmesi anlamında "tercih"; "muhasşıs" kelimesi de tercih işlevini gerçekleştiren anlamında "mürecçih" kelimesiyle de ifade edilir.

Bir Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihî olan Cüveynî (öl. 478/1085) söz konusu delili daha sonra literatürde sıkça kullanılacak olan mümkün varlık-vacib varlık<sup>26</sup> kategorisi üzerinden yeniden kurgular. Müellif, âlemin yaratılmış ve dolayısıyla hâdis olmasını "âlemde mümkîn halde sonradan yer alan her şeyin var oldukları durumda olmalarını sağlayan bir tercih edicinin bulunması gerektiği" şeklinde açıklamaktadır.<sup>27</sup>

Meşşâî filozof İbn Sina kelamcılardan tahsis konusunda etkilenmiş ve kavramı yeni bir formula felsefeye dâhil etmiştir. Kavramı kelamcılarının aksine hudûs anlayışı olmaksızın sudûr nazariyesi

Ahmed İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhicu'l-edille*, thk. Mahmud Kasım (Kahire, 1964), 146-147.

<sup>24</sup> Alper, "İbn Sina'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelamcılardan Etkilendi Mi?", 73.

<sup>25</sup> Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye mine'l-ilmî'l-ilahî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 1/80; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/94.

<sup>26</sup> "Mümkün, varlığı ve yokluğu kendi zatına göre birbirine eşit olup, onu icâd eden bir varlığın icadı ile zorunlu olarak meydana gelir." Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukul fi dirayeti'l-usul*, thk. Said Abdüllatif Fude (Beyrut: Darü'z-Zehâir, 2015), 2/27; Sa'deddin Mesud b. Ömer Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989), 1/535; a.mlf., *et-Telviḥ*, 1/537; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/720.

<sup>27</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddin Abdülmelik b. Abdullâh Cüveynî, *el-Akîdetü'n-nizâmiyye fi'l-erkâni'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî (Kahire, 1992), 16.

içerisinde “âlemin varlığı ve yokluğu” alanına uygulamıştır. Bu yeni form literatürde “varlık ve yokluğa imkânlı olan âlemin varlığını yokluğuna tercih eden bir müreccihe ihtiyaç duyduğu” şeklinde ifade edilmiştir.<sup>28</sup> Bu ifade kendi bağlamlarıyla gerek kelimada gerek felsefede kısaca “müreccihsiz tercih imkânsızdır” argümanı ile karşılaşılır.

## 2.2. Kavramın Fâil-i Muhtâr ve Mûcîb bi'z-zât Tanrı Anlayışları ile İlişkisi

Söz konusu argüman, kendisine yüklenen farklı anlamlar sebebiyle her iki disiplinin birbirini eleştirdiği tartışmalarla örülüdür. Bu tartışmaları Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünden takip etmek mümkündür. Gazzâlî bu eserinde filozoflar ve kalamcılar arasında farazî bir soru-cevap manzumesi düzenlemiştir. Buna göre sudûr nazariyesini benimseyen filozoflar için bir müreccihle mümkün olmasına rağmen âlemin varlığı hâdis değil ezeldir. Kalamcıların, müreccihin ontolojik varlığını Allah'ın iradesi olarak belirlemeleri ve meydana gelmesini Allah'a dayandırmaları ise tutarsızlığa neden olacaktır. Çünkü bu dayandırma Allah'ın iradesini bir sebebe bağlamaktadır. İradesinin bu sebebe bağlı olarak hâdis bir anda ortaya çıkması Allah'ın varlığından sonraki bir anı ifade eder. Bu ise kadîm varlığın durumunda değişim demektir. Tanrı için mümkün olmayan bu durum, O'nun müstakil bir irade sıfatına haiz olmasını imkânsız kılar. Bu çelişkiler sebebiyle filozoflar için âlemin, Kadîm'in varlık vermesini erteleyen iradesiyle yaratılması mümkün değildir.<sup>29</sup>

Sudûr nazariyesinde inayet adını alan irade sıfatı, kalamcıların kabulündeki gibi Allah'ın müstakil bir sıfatı değildir. Aksine Allah'ın en mükemmele ilişkin bilgisinde içkindir.<sup>30</sup> En mutlak kemal olan bilgi ise her şeyin ilk illetidir. Dolayısıyla irade müstakil bir sıfat olarak kabul edilecekse bilgi ile illetlenmesi gerekecektir. Nitekim bu nazariyede Tanrı'nın bilgisi her şeyin illeti olarak en mükemmel düzeni zorunlulukla meydana getirmektedir. Yaratmaya ilişkin bu zorunluluk, bizzat Allah'ın kendisi anlamına da gelebilen zorunlu bilgisinden

<sup>28</sup> İbn Rüşd (öl. 595/1198), Cüveynî'nin kurgusunun İbn Sinâ tarafından Tanrı'nın kanıtlanmasında kullanılarak felsefeye taşındığını, dolayısıyla onun kalamcılardan etkilendiğini söylemektedir. bk. İbn Rüşd, *el-Keşfan Menâhucu'l-edille*, 147. Ömer Mahir Alper ise İbn Rüşd'ün aksine burada İbn Sinâ'nın, Cüveynî'yi etkilediğini düşünmektedir. Bu görüşüne gerekçe olarak kalamcılar arasında Cüveynî'ye kadar İbn Sinâ'ya ait bu argümanın kullanılmamasını göstermektedir. bk. Alper, “İbn Sinâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kalamcılardan Etkilendi Mi?”, 76.

<sup>29</sup> Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Mısır: Dâru'l-Meârif, ts), 90-92.

<sup>30</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/94; Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 2/182.

kaynaklanmaktadır. İlet-ma'lûl zorunluluğuna dayalı bu determinist anlayış; olanın, olduğundan farklı varlık bulmasını imkânsız kılan bir yaratma tasavvuru doğurmaktadır.<sup>31</sup> Dolayısıyla İbn Sînâ'nın, Tanrı'nın mavi bir gökyüzü yaratmakla buna alternatif sarı bir gökyüzü yaratmak arasında tercihte bulunamayacağı kanaatinde olduğu söylenebilir. Çünkü İbn Sînâ mavi gökyüzünü, Tanrı'nın bilgisinin bir parçası olarak zorunlu görmektedir.<sup>32</sup>

### 2.3. İrade ve Sebep İlişkisi

Yukarıdaki tartışmaların da ortaya koyduğu üzere her iki disiplinin metafizik alanda imkânsız gördüğü "müreccihsiz tercih" ile kast edilen fâil/mûcid anlamındaki müreccih olmadan varlığın meydana gelebileceğidir. Filozofların bu argümanda işaret ettikleri zorunluluk, kelimacılar için kabul edemeyecekleri âlemin ezililği sonucu yanında determinizme varan bir illiyet teorisine neden olmaktadır. Ayrıca İslâm'ın mu'cize ve nübüvvet prensiplerini de açıklayamamaktadır.<sup>33</sup> Oysa Ehl-i sünnet kelimacıları, müreccihin "Fâil-i Muhtâr" olduğu yaratma anlayışında, iradeyi sınırlandırdığı düşünülen herhangi bir tabii sebepliliği ve zorunluluğu kabul etmez. Filozofların Tanrı'yı pasif bir ilk kaynak olarak ifade ettiğini düşündükleri illet-ma'lûl modellerini reddederler ve iradeye dayalı bir illet-ma'lûl birlikteliği arayışlarını sürdürürler.<sup>34</sup>

Kelimacılara göre Allah'ın iradesi; işlevi müreccihsiz tercih olan, nedene ihtiyaç duymayan bir iradedir.<sup>35</sup> Aksi takdirde bu nedenler silsilesi ihtimallere son verilemediğinden bilgi ve kudretten ayrı, işlevi tahsis olan, iradeden başka bir tahsis edici daha aranır. Bu arayış bir noktada kesilmediğinde metafizik sahada kabul edilmeyen teselsüle neden olacaktır. Tüm bu sonuçlar neticesinde kelimacılar Allah'ın iradesini, iki zıttan birine belirli bir vakitte zâtı nedeniyle taalluk eden herhangi bir sebep aramayan bir sıfat şeklinde tanımlamışlardır.<sup>36</sup>

<sup>31</sup> Sibel Kaya, "Zorunlulukla İlişkilendirilen Mümkün Varlık Tasavvurunun İslam Felsefesindeki Konumu ve Muteahhîr Dönem Kelamına Yansımaları", *Bilimname: Düşünce Platformu* 35 (Nisan 2018), 557.

<sup>32</sup> Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefi Kelamı*, çev. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Klasik Yayınları 2012), 234.

<sup>33</sup> Muhittin Macit, "İmkan Metafiziği Üzerine –Gazzâlî'nin Felsefi Determinizmi Eleştirisi–", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, s. 104.

<sup>34</sup> Fatma Aygün, "İslam Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler: Hudûs, Sudûr, Zuhûr", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, s. 161.

<sup>35</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 103-104.

<sup>36</sup> Kestelî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 000706), 39a. Bu tanım onların Allah'ın irade sahibi fâil olduğu

## 2.4. İrade ve Zorunluluk İlişkisi

İrade için bir sebebin gerekmediğini kuvvetlendirmeye yönelik yukarıdaki tanım çözülmek istenen zorunluluk sorunu ile ilişkili başka bir problem ortaya çıkarmaktadır. Çünkü irade, taraflardan birine sadece irade edenin zâtıyla iliştiğinde bu tarafın o şekilde ve o vakitte gerçekleşmesi zorunlu olurken, diğer tarafın gerçekleşmesi imkânsız olacaktır. Bu ise filozofların iddiasındaki zorunlulukla (zâtî îcâb) meydana gelişi kabul etmeyi gerektirir. İşte kelamcılar bu sonucu genellikle “ihtiyara dayalı zorunluluk ihtiyarla çelişmez” (mümkün îcâb) cevabıyla çözmeye çalışırlar.<sup>37</sup>

Problemi çözmeye yönelik bu cevap tek başına yeterli bulunmamış, kalam ve fıkıh âlimi Cürcânî'nin (öl. 816/1413) konuyla ilgili tespiti bu noktada dikkat çekmiştir.<sup>38</sup> Cürcânî'ye göre, ihtiyara dayalı zorunluluğun gerçekten ihtiyârî olabilmesi için kudretin dikkatli tanımlanması gerekir. Eğer kudret “dilerse yapan, dilerse yapmayan” şeklinde tanımlanırsa, iki zıt durumdan biri, irade edenin zâtına gerektiğinde diğerini irade edebilmesi mümkün olmadığından kudret işlevini gerçekleştiremez. İrade edenin zâtına gerekmemesi ise iradenin ezelf değil sonradan meydana gelmesi demektir. Oysa Allah'ın iradesinin hâdis olması kabul edilemez. Bu öncüllerden yola çıkan Cürcânî, kudretin “dilerse yapan, dilemezse yapmayan” şeklinde tanımlanması gerektiği kanaatinindedir. Böylece herhangi bir müreccihe dayanan zorunluluk değil de tıpkı kelamcılarının iddiasındaki gibi Allah'ın zâtına dayanan, zâtının gereği olan irade ile belirlenen zorunluluk, kudretle çelişmeyecektir.<sup>39</sup>

düşüncelerine ek olarak, Allah'ın fiillerinin zorunlu olarak amaçlarla illetli olmadığı problemini de çözmeye yöneliktir.

<sup>37</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/95; Molla Muslihiddin Mustafa Kesteli, *el-Hâşiyetü's-suğrâ ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa*, “Muslihiddin Kesteli'nin Haşiyetü's-Sugra 'Ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Eseri: Tahlil ve Tahkik”,

thk. Mustafa Bilal Öztürk, *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 18/2 (2020), 707, 713; Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 000706), 62b,

<sup>38</sup> Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ*, (Murad Molla, 000706), 62b; Molla Muhyiddin Mehmed Efendi Hatibzâde, *el-Hâşiyetü ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa*, “Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşiyetü 'ale'l-Mukaddimâti'l-erba'a Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili”, thk. Mustafa Borsbuğa - Coşkun Borsbuğa, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (2021), 265.

<sup>39</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/94. Çünkü bu takdirde iki zıt taraftan biri, irade edenin zâtına gerektiğinde, diğeri doğrudan mümkün hale gelmektedir. Yani taraflardan biri irade edildiği için gerçekleştirilmiş, diğere taraf ise edilmediği için gerçekleştirilmemiş olur.

Cürcânî bu çözümde, dayanmanın nasıl gerçekleştiğinin açıklanması gerektiğinin farkındadır. Çünkü irade Allah'ın zâtına kudretle olmadığına göre zorunlulukla dayanacaktır. Bu durum ise Allah'ın muhtar değil, zorunlu kılındığı şaibesini ortaya çıkarmaktadır.<sup>40</sup> Ancak bu soruna cevap bulmakta zorlanan Ehl-i sünnet kelimcileri sorunun, ihtiyârî fiilde başta değindiğimiz kabulü yani "içerisinde müreccihin de yer aldığı tam illetle birlikte zorunluluğu" şart görenleri ilgilendirdiğini söylemekle yetinirler.<sup>41</sup> Bir bakıma sorunu görmezden gelirler.

Kelam âlimleri bir diğer sorun olan kadîm irade ile âlemin kadîm olacağı sonucundan kaçınmak için "taalluk" kavramını kullanırlar. "Taalluk" irade ile irade olunan arasında yer alır. Onlara göre irade bir sıfat olarak zamana tâbi olmasa da tek tek fiillerle ilişkisi zaman içinde hâdis bir taalluktan ibarettir. "İhtiyar" adını alan bu taalluk ile âlemin hadis olması mümkün olur.<sup>42</sup>

Ancak bu açıklama filozoflar için mümkünün dayandığı şartlar bütününde yer alan bir diğer unsur kadîm kudret ile ilgili bir problem taşımaktadır. Çünkü illet-ma'lûlun zamansal birlikteliğine göre kadîm kudret ile âlemin de kadim olması gerekir. Âlemin hâdis olması ma'lûlün (âlem), illetinden (kudret) geri kalmasını gündeme getirir. Kelamcılar bu problemi şartlar bütününe "hudûs vaktini" de ekleyerek çözmeye çalışır. "Hudûs vakti" ile bu bütünde yer alan her şeyin ezeli olmasının engellendiği düşünülmüştür. Vakit geldiğinde illet tamamlanacak, böylece ma'lûl illetinden geri kalmayacaktır. Çünkü irade, kudretin eserine vakti geldiğinde taalluk edecektir. Ne var ki vaktin nasıl meydana geldiği açıklanması gereken bir diğer konudur. Bu vakt kendisi için kadîm iradenin taallukuyla belirlenecek bir diğer vakte muhtaç olacaktır. Varılan bu son nokta ise teselsüle yol açtığı yahut ma'lûlün kıdemini gerektirdiği iddialarına cevap vermek durumunda kalacaktır.<sup>43</sup>

### 3. Sadrüşşerfa'da Müreccih Kavramının Ontolojik Temelleri

Kelamî ve felsefî tartışmalara usulünde sıklıkla yer veren Sadrüşşerfa hüsün-kubuh konusunda mükellefin fiilinin nasıl meydana geldiğini yukarıda yer verdiğimiz tartışmalar etrafında anlatmıştır. Bu

<sup>40</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/169; Hatibzâde, *el-Hâşiye*, thk. Mustafa Borsbuğa - Coşkun Borsbuğa, 264.

<sup>41</sup> Kestelî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ* (Murad Molla, 000706), 43a; Burada kast edilen Ebu'l-Hüseyn el-Basrî ve ona tâbi olan Mutezili âlimlerdir. bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/169-170.

<sup>42</sup> Tefâtâzânî, *et-Telviḥ*, 1/385.

<sup>43</sup> Tefâtâzânî, *et-Telviḥ*, 1/385.



bağlamda o, müreccihin irade olarak belirlenmesi ve müreccihe bağlanan zorunluluğun taşıdığı sorunların farkındadır. Filozofların dile getirdiği söz konusu problemleri kendisi hal teorisiyle çözmeye çalışır. Ona göre halleri kabul etmeden Allah'ın Fâil-i muhtar olduğu düşüncesinde “müreccihsiz tercih imkânsızdır” argümanına bağlı kalınsın veya kalınmasın bu sorunları aşmak mümkün görünmemektedir.<sup>44</sup>

Sadrüşşerîa'ya göre illet ile ma'lûl arasındaki zorunluluğun, eş zamanlı birliktelik gerektirmesi kelamdaki kadîm iradenin sonradan yaratılma ile ilişkilendirilmesi açısından tutarlı değildir. Her ne kadar bu tutarsızlık “hâdis taalluk” veya “hudûs vakti” ile çözümlenmesi belirli sorunlar taşımaktadır. Bu sorunları çözmeye çalışan Sadrüşşerîa tabii alandaki düzeni felsefi anlamdaki zorunluluğa varmayan illet-ma'lûl birlikteliği ile açıklamanın imkânını aramıştır. Aslında onun bu arayışı biraz sonra açıklayacağımız üzere insanın cebr altında olmayıp, kendi fiilinde etkin olduğunu ispat etmek içindir. Ancak aynı zamanda tabii âlemdeki işleyişi, nedenselliğe dayanmayacak şekilde, irade temelli ontolojik bir izaha kavuşturma gayreti de taşımaktadır. Sadrüşşerîa, bunun için öncelikle ma'lûlu oluşturan illetin neleri ihtiva etmesi gerektiğini tartışarak konuya başlar.

### 3.1. İlet Bütününde Hallerin Zorunluluğu

Sadrüşşerîa, literatürdeki anlayışa uygun olarak insanın fiilini illete muhtaç olan bir ma'lûl kabul eder. Ancak bu illete rağmen insanın fiilinde irade sahibi olduğunu ispat etmek için “Mukaddimât-ı Erbaa” delilini geliştirir. Bu mukaddimelerde öncelikle insan fiilin iki anlamı olduğunu söyler; îkâ' ve hâsıl bi'l-masdar. Hâsıl bi'l-masdarın mümkün bir varlık olarak dış dünyada bir gerçekliği bulunur. Zira hâsıl bi'l-masdar, failin fiil sürecindeki durumudur. İkâ' ise bu fiilin işlenmesidir ve mevcut değildir.<sup>45</sup> Fiilin hâsıl bi'l-masdar anlamıyla ait olduğu ontolojik kategori, fiilin diğer mümkünler gibi yaratıldığı anlamına gelmektedir.<sup>46</sup>

İnsan fiilinin tüm aşamalarıyla yaratılmış kabul edilmesi çözülmeyi bekleyen şöyle bir sorun ortaya çıkarmaktadır; kendi dahil olmadığı fiilden insanın sorumlu tutulması nasıl mümkün olacak? Çünkü mükellef kılmanın izahının yapılabilmesi, dolayısıyla dinin ve peygamberin gönderilmesindeki amacın gerçekleşebilmesi; insanın kendi fiilinde söz sahibi olmasıyla mümkündür. Bu noktanın açıklanması

<sup>44</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, 1/394.

<sup>45</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, 1/398.

<sup>46</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, 1/382.

teklif-mükellef sorununu çözüp, dinin ve hukukun temellendirilmesini ontolojik düzeyde sağlayacaktır. Peki yaratılmış bir insan fiilinde, kulun iradesi nasıl söz konusu olacaktır?

Sadrüşşerîa'ya göre illet-ma'lul birlikteliği içerisinde bu sorunun çözülmesi için öncelikle illetin -sadece kadîm yahut sadece hâdis unsurlar gibi- basit bir yapıda değil bir terkipten oluştuğu kabul edilmelidir.<sup>47</sup> Zira kelimelerin “hudûs vakti” çözümü de ona göre bu terkinin tamamıyla kadîm unsurlardan oluşamayacağını göstermektedir. Çünkü kadîm unsurlardan oluşan terkip, bu vakitten önce herhangi bir icâd oluşturmamıştır. İşte illete son anda katılan “hudûs vakti” illetin hâdis unsurunu oluşturarak onu kadîm olmaktan kurtarır. Ne var ki Sadrüşşerîa varlığın bu vakitte meydana gelmesinin, öncesinde icadın hasıl olmadığı anlamına geldiğinin farkındadır. Bu vakitten sonra da başka bir illet tahakkuk etmediğine göre varlık, icad olmadan meydana gelmiştir. Ancak vardığımız bu sonuç kelam ilminde kabul edilemez bir noktaya ulaşmıştır.<sup>48</sup>

İlet bütünüünün tamamen mâdumlardan oluşamayacağı ise açıklamaya ihtiyaç duymadığı bir gerçekliktir. Terkinin mevcûd ve ma'dûmların birleşiminden oluşmasını ise bir dizi aklî çıkarımlarla ya Vâcib'in yokluğu ya da ma'lûlün kıdemi sonucuna vardırıır. Bu kabul edilemez durumlardan kaçınmak ise tam illetin içerisinde yaratmaya konu olmayan ancak bir şekilde tahakkuk etmiş hal denilen unsurların varlığı ile mümkündür.<sup>49</sup>

### 3.2. Hallerin Müreccihe İhtiyaç Duymaması

Sadrüşşerîa'ya göre haller yaratılmadıkları için mucîd anlamında müreccihe ihtiyaç duymazlar. Bu unsurlar, yaratılmış mümkün varlıkların bir durumuna izafetle kategorik olarak var ile yok arasında yer alan itibârîdirler. Sadrüşşerîa, illetin içerisine Vacib'e zorunlulukla dayanmayan bu unsurları dahil ederek, filozofların “Kadîm Muhtar” bir illet kabulüyle ma'lûlün de kadîm olacağı sonuçlarını reddetmeyi amaçlamıştır.<sup>50</sup> Böylece illet-ma'lûl birlikteliği nedenselliğe varmayan, aynı zamanda âlemin kıdemine veya Vâcib'in yokluğuna sebep

<sup>47</sup> Molla Hasan b. Abdüssamed es-Samsûnî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa*, “Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lika ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risâlesinin Tahkikli Neşri”, thk. Hasan Özer, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/1 (Haziran 2018), 223.

<sup>48</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, 1/386.

<sup>49</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, 1/386; Kestelî, *el-Hâşiyetü's-suğrâ*, thk. Mustafa Bilal Öztürk, 713.

<sup>50</sup> Kestelî, *el-Hâşiyetü's-suğrâ*, thk. Mustafa Bilal Öztürk, 713-714.

olmayan bir zorunluluk ortaya çıkaracaktır. Ancak onun hal teorisi ile asıl amaçladığı; müreccih kavramına da önemli bir fonksiyon yükleyerek insanın fiilinde etki sahibi olduğunu izah etmektedir.

Sadrüşşerîa hal teorisiyle; iradenin dâhil olmadığı bir illet-ma'lûl birlikteliğini değil, iradenin işlevinin ontolojik bir izahını yapmak istemektedir. Çünkü kelamcıların sadece iradeye dayalı açıklaması; hâdisin dayandığı illetlerden birinin "vakit" olduğunu göstermekte belki başarılıdır. Ancak işlevi tercih olan irade ile lâzımı tesir olan kudretin bu illette yer almalarına rağmen neden birlikte bulunamadıklarını açıklayamamaktadır. Aksine iradenin zamana bağlı tercihi; kudretin, tesirini anında ortaya çıkarmasına engel olmaktadır.<sup>51</sup>

Sadrüşşerîa, kadîm bir unsur olarak Allah'ın iradesinin, mümkünin illet terkinde yer aldığını kabul etmektedir. Bununla birlikte iradenin zâtî bir illet olmasının, ma'lûlü eş zamanlı olarak zorunlulukla ortaya çıkarması gerektiği şeklindeki felsefî itiraza, hal kategorisine ait bir kavram ile cevap vermeye çalışmaktadır. Bu kavram; Vâcib'e zorunlulukla dayanmayan bir unsur olarak "ihtiyar" dır. Bu açıklamayla "ihtiyar", dilediğini dilediği vakit tercih etme olan "irade"nin, kendi işlevini gerçekleştirmiş hali olmaktadır. Çünkü ona göre insan iradesi var olmak için mücid anlamında bir müreccihe ihtiyaç duysa da taalluk etmek için bir sebebe yani müreccihe ihtiyaç duymaz. Eşit koşuldaki iki taraftan birine veya mercûh olana taalluk edebilir. Bu taalluk ise mevcut olmadığı için mücid anlamında bir müreccihe de ihtiyaç duymaz.<sup>52</sup> Bu sayede zorunluktan kurtulan taalluk, Allah'ın iradesi için de aynı işlevi görür. Bu anlamda müreccihe ihtiyaç duymayan bu taalluk ile -yukarıda geçen- Allah'ın iradesinin kendi zâtıyla birine taalluk ediyorsa diğer tarafa taallukunun mümkün olmayacağı, bunun ise işlemeye de terk etmeye de imkân veren mânasıyla kudretle çeliştiği itirazına da cevap verdiğini düşünür.<sup>53</sup>

İradenin taallukunda cevap verilmesi gereken bir diğer husus ise Vacib'te bitmeyen bu gerçekliğin teselsüle yol açıp açmayacağı meselesidir. Kelam ilminde mümkün izafetle itibârî kabul edilen taallukların, mümkün mevcut bir varlık olmadıkları için bir müreccihe dayanması şart görülmez. Dolayısıyla bu unsurlarda teselsül olup olmaması

<sup>51</sup> Kelamcıların "iradenin hâdisin varlığına taalluku, muayyen bir vakitteki varlığına ezeldeki taallukudur, böylece icad ve tesir olmaksızın bu vakitten önce tercih gerçekleşmiş olur" şeklindeki görüşleri bu yüzden Sadrüşşerîa açısından problemlidir. Alâeddin Arabî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ* (Murad Molla, 000706), 65a.

<sup>52</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, 1/400.

<sup>53</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, 1/394.

sorun değildir. Oysa kelamcılar irâdî taalluklardaki teselsülü, itibâri-lerden olmasına rağmen, kabul etmezler. Çünkü irade için bir noktada durmayan taalluklar silsilesi, mümkünin varlığı için belirlenen terkinin doğru terkip olmadığını gösterecektir.<sup>54</sup> Sadrüşşerîa ise bu noktada iradenin taallukundaki zorunluluğun, onun geriye dönük halinin aslında kendisinin aynısına denk geldiği, dolayısıyla teselsülden kurtulmuş bir zorunluluktan bahsedildiği çözümünü sunmaktadır. Ne var ki ona göre asıl olan bu açıklamadan ziyade tercihin zorunlu olmamasıdır. Çünkü irade; geriye dönük olarak başka bir iradeye ihtiyaç duymaksızın bizâtihi tercihte bulunur. Onun işlevi tam olarak budur.<sup>55</sup> Görüldüğü üzere Sadrüşşerîa'nın sisteminde "müreccihsiz tercihin imkânsızlığı" bir sebebe dayalı olarak tercihte bulunmak anlamında değil, "mûcidsiz icâd muhaldir" anlamıdır. Bu bağlamda "müreccih" kavramı varlığa çıkmış şeyin mutlaka bir "var edicisi" olduğu anlamına gelmektedir.

İnsan, iradesinin taalluku ile fiile yöneldiğinde fiilin icâdı tamamlanır. Böylece hâsıl bi'l-masdar anlamıyla mümkün bir varlık olarak fiil vücuda getirilmiş olur. Vücuda getirilen bu fiil artık mûcid anlamında bir müreccih'e sahiptir ve bu mûcid Allah'ın kendisi olmaktadır.<sup>56</sup> Ancak anlaşılmaktadır ki Sadrüşşerîa'ya göre insanın yaratılmaya konu olmayan ihtiyarı ile bu fiile etkide bulunduğunu söylemek mümkün hale gelir.

Görüldüğü üzere Sadrüşşerîa "müreccihsiz tercih imkânsızdır" önermesini ontolojik olarak mümkün bir varlığın yaratılmasında mûcid olmadan varlığa gelmenin imkânsızlığı anlamında kabul etmektedir. Tercih için iradenin gerektiğini de kabul eder ve iradeyi de müreccih kavramıyla karşılar. Ancak iradenin işlevi olan tercih için ise taraflardan birini râcih kılacak bir sebebe gerek olmayacağını, bu noktada müreccihsiz tercihin mümkün olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre irade tam da iki eşit şeyden birini yahut mercûhu tercih edebildiğinde kendi işlevini yerine getirebilir. Dolayısıyla Sadrüşşerîa bu delillendirmesiyle kendisinden önceki söylemlerden farklı olarak iradenin ontolojik varlığının müreccihsiz tercihi mümkün kıldığını söylemektedir.

<sup>54</sup> Hatibzâde, *el-Hâşiye*, thk. Mustafa Borsbuğa - Coşkun Borsbuğa, 311-312.

<sup>55</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavdih*, 1/398.

<sup>56</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavdih*, 1/400.

#### 4. Sadrüşşeria'da Müreccih Kavramının Epistemolojik Temelleri

Sadrüşşeria usulünde deliller ve lafız bahislerini işledikten sonra “muaraza ve tercih” isminde müstakil bir başlık açar. Bu başlık bir sonraki konusu “içtihad” bahsine giriş mahiyetinde de düşünülebilir. Müellif usul-i fıkihta tercih için mutlaka bir muarazanın/tearuzun bulunması gerektiğini söyler.

##### 4.1. Tearuzun İmkânı

Sadrüşşeria tearuzu; “aynı konu hakkında aynı zamanda biri diğerinin getirdiği hükmün yokluğunu gerektiren iki delilin bulunması” şeklinde tanımlar. Ona göre tearuz caiz ve vakidir. Ancak iki şekilde ortaya çıkabilmektedir;

- Zâtı itibariyle birbirine kuvvet açısından eşit iki delil arasında
- Zât itibariyle eşit ancak vasıf itibariyle birisinin daha kuvvetli olduğu iki delil arasında

Sadrüşşeria bu maddelerin belki başına eklenebilecek “zâtı itibariyle birisinin daha kuvvetli olduğu iki delil arasında” farklı hükümlerin ortaya çıkmasını ise tearuz olarak kabul etmez. Örneğin aynı mesele ile ilgili birinin *nass* diğerinin *kıyas* olduğu delillerde ortaya çıkan bir çelişki deliller hiyerarşisine göre bir anlam ifade etmeyecektir. Burada herhangi bir işlem söz konusu olmaksızın doğrudan zât olarak daha kuvvetli olan *nass* ile hüküm vermek vaciptir. Ancak haber-i vâhid için istisna getirmektedir. Bu konuyu Hanefî bakış açısıyla kendine özel şartları ile değerlendiren müellif, kıyas ile çelişen haber-i vâhidi kabul etmez. Mesela bu sebeple “musarrât” hadisini değil kıyası tercih etmektedir.<sup>57</sup> Çünkü haber-i vâhid her ne kadar *nass* olsa dahi kıyasa tercih edilecek mütevâtir veya meşhur hadis kuvvetinde

<sup>57</sup> Sadrüşşeria, *et-Tavdih*, 2/11. Musarrât hadisi: “Develerin ve koyunların memelerinde sütü biriktirerek olduğundan fazla sütlü göstermeye çalışmayın. Birisi böyle bir hayvanı satın almış ve sütünü sağmışsa; ya hayvana razı olup kendinde tutar ya da hayvanı iade eder ve ayrıca bir sa’ hurma verir” {Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Şâhih* (Dımaşk: Daru İbn Kesir, 2002), “Buyû”, 64.} Bu hadis “Gelir, tazminat sorumluluğu karşılığındadır” {Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyai’l-Kütübi’l-Arabiyye, ts), “Ticârât”, 43} hadisinden kaynaklanan genel kurala aykırıdır. Bu genel kurala göre kişi bir şeyin tazmin sorumluluğuna sahipse, geliri de ona ait olur. Bu kurala kıyasla böyle bir hayvan satın alan kişi hayvan elinde telef olsaydı zararı kendisi üstelenmek durumunda kalacağı için bu süreçte elde ettiği süt geliri de herhangi bir bedel ödemeksizin kendisine aittir. Oysa haber-i vâhid bu genel kurala aykırı olarak sütün karşılığında kişiye bir sa’ hurma bedel takdir etmektedir.

değildir. Kıyasa uygun olduğunda ise kıyasa uygun olmayan başka bir haber-i vâhîde râcih olacaktır.

Sadrüşşerîa ilk maddeyi yani “zâtı itibariyle birbirine kuvvet açısından eşit olan iki delil arasında” meydana gelen tearuzu ayet ve hadis delilleri ile sınırlandırır. Ne var ki ona göre her bakımdan aynı kuvvette bu deliller arasındaki tearuz gerçek değil sureten meydana gelmiş bir çelişkidir. Çünkü Şâri’ Teala’nın birbiriyle çelişen aynı kuvvette iki farklı delil göndermesi O’nun hikmeti gereği düşünülemez.<sup>58</sup>

Sadrüşşerîa her bakımdan aynı kuvvetteki şer’î delil arasındaki tearuzu şu sıralamayla çözüme kavuşturur; nesh, cem’, terk. Ona göre bu durumdaki tearuzda/çelişkide delillerden biri esasen vakit olarak diğerinden sonra gelmiştir. Hangisinin sonra geldiği bilinmediği için deliller arasında tearuz olduğu zannı oluşur. Eğer bu öncelik-sonralık biliniyorsa tearuz değil nesh tespiti yapılır ve hüküm buna göre belirlenir. Tarihin bilinmediği durumda ise bu iki delili cem’ imkânı varsa cem’ yapılır, yoksa her iki delil ile de amel edilmez. Bu takdirde diğer delillere geçiş imkânı varsa hüküm bu delillerle belirlenir. Bu imkân da bulunmazsa her iki delilden önceki hal ile kalınır.<sup>59</sup>

#### 4.2. Tercihin İmkânı

Sadrüşşerîa’ya göre tercih yapabilmek için mutlaka bir tearuz ve tercih yapmayı mümkün kılan ilave bir kuvvet olmalıdır. Bu durumda tercih, tearuzun olduğu ikinci madde yani “zât itibariyle birbirine eşit ancak birisinin vasfen daha kuvvetli olduğu iki delil arasında” mümkündür. Sadrüşşerîa vasıftaki bu kuvvetin “rüçhan” olduğunu söyler.<sup>60</sup> Taraflar arasındaki eşitliği bozan kuvveti, rüçhan olarak adlandırması onun tercihi; rüçhanın ortaya konulması olarak gördüğünü göstermektedir. Dolayısıyla yukarıda tercihin tanımına dair tartışmalarda değindiğimiz üzere tercihi fiilin özelliği değil, müctehidin fiili olarak

<sup>58</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, 2/229-230.

<sup>59</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, 2/230. Sezai Bekdemir deliller arasında tearuz varsa önce cem’ yoluna gidileceğini söylemektedir. Cem’in mümkün olmadığı durumlarda kitabın sünnete, sünnetin ise kıyas ve sahâbi kavline tercih edileceğini belirtmektedir. Oysa Sadrüşşerîa burada kuvvet olarak eşit delillerin tearuzundan bahsetmektedir. Ona göre zâtî olarak eşitlik bulunup ayrıca bir tarafın daha kuvvetli olmasını sağlayacak bir vasıf bulunmadığında tercih hükümleri uygulanmaz. Bu eşit kuvvette olan iki delil arasında nesh olup olmadığına bakılır, yoksa cem’ imkânı aranır. Bu da mümkün değil ise iki delil de terk edilir. Meselenin hükmü hiyerarşik olarak diğer delillerde araştırılır. -kitap bırakılır sünnete geçilir, sünnet bırakılır kıyas ve sahâbi kavline geçilir- Bu mecrada da hükme varılmazsa konu baştaki hal üzere kalır. bk. Sezai Bekdemir, “Tearuz ve Tercih Konusunda Sadrüşşerîa ve Râzi-İbnü’l-Hacib Karşılaştırması”, *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (2016), 201.

<sup>60</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, 2/227.

görmektedir. Bu kuvvet veren fazlalık vasıf için kimi zaman “mürecchih” kelimesini de kullanmaktadır.<sup>61</sup>

Tercih işlemi için râvisi fakih olan haber-i vahid ile râvisi fakih olmayan haber-i vahidin aynı konuda zıt hükümler getirmesi durumunda Hanefi müçtehidin, fakih râvinin rivayetini ağır bastığını kabul edip ona göre hüküm vermesi bu konunun güzel bir örneğidir.<sup>62</sup> Burada birbirine eşit görünen iki delilden biri, bir özelliği sayesinde diğerine ağır basmıştır ve tercihin bu tarafa yönelik olması da vaciptir.

Sadrüşşerîa tercih için taraflardan birinde aradığı, delilin ağır basmasını sağlayacak ilave özelliği/mürecchihi sınıflandırarak inceler. Bunları; naklî deliller arasında ve kıyaslar arasında oluşacak muarazaya göre iki sınıf olarak tayin eder. Naklî deliller arasında bir tearuz oluştuğunda bu çelişki bir tarafın “metninde” veya “senedinde” var olan ayırıcı bir özellik ile çözülebilir. Sadrüşşerîa daha önce Kitap ve Sünnet bahislerinde anlattığı gerekçesiyle bunlara oldukça kısa değinmiştir.<sup>63</sup> Şârihi Teftâzânî (öl. 792/1390) ise naslardaki “metinde” ve “senette” var olan özelliğe göre tercih sebeplerine, “bir tarafın hükmünde” ve “hârici bir durumunda” var olan özelliği de ekler.<sup>64</sup>

#### 4.2.1. Naklî Deliller Arasında Tercih Sebebi/Mürecchih

Sadrüşşerîa için tearuz eden iki delilin metinlerinde nassın zahire, müfesserin nassa, muhkemin müfessere üstünlüğü; hakikatin mecaza, sarihin kinayeye üstünlüğü; ibarenin işarete, işaretin delaletle, delaletin iktizaya üstünlüğü gibi lafız bahisleri tercih sebebi olmaktadır.<sup>65</sup>

Metindeki tercih meselesine herhangi bir örnek vermeyen müellifin lafız bahislerini nasıl işlediğine bakmamız yerinde olacaktır. Sadrüşşerîa manaya delaleti açıklığı bakımından lafızları taksiminde nass ve zâhir lafızları işlerken bu konunun öne çıkan şu örneğini vermektedir; “أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا” “Allah size alışverişi helal, faizi haram kıldı”<sup>66</sup> ayetindeki *احل* lafzı zahiri ile alışverişin helal, *حرم* lafzı zahiri ile faizin haram kılındığını ifade eder. Ayetin sevk edilmiş amacı yani nassı ise alış-veriş arasında bir fark olduğunu göstermektedir. Çünkü ayet,

<sup>61</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, 1/97, 107, 315, 317.

<sup>62</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, 2/229.

<sup>63</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, 2/244-245.

<sup>64</sup> Teftâzânî, *et-Telviḥ*, 2/244. Teftâzânî nassların birinin “hükmünde” var olan özelliğe “haramın ibahaya hüküm bakımından üstün olup, tercih sebebi olduğu” örneğini verir. “Hârici bir durumunda” var olan özelliğe ise “kıyasa uygun olanın, uygun olmayana üstün olduğu” örneğini verir.

<sup>65</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, 2/244-245.

<sup>66</sup> el-Bakara 2/275.

kafirlerin “فَالَوْ أَنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا” “Zaten alışveriş, faiz gibidir”<sup>67</sup> demelerine bir cevap mahiyetinde inmiştir.<sup>68</sup> Tercih konusunda nassın zâhire üstün olduğunu söyleyen Sadrüşşerîa kanaatimizce ayetin alış-veriş ve faiz arasında bir fark olduğunu göstermesinin, bu muamelelerin helalliyi veya haramlığını bildirmesine ağır bastığını düşünmektedir. Dolayısıyla o, nassın zâhire üstünlüğünü müreccih kılmaktadır.

Sadrüşşerîa kullanıldığı mana bakımından lafızları taksiminde ise hakikatin mecaza üstün olduğuna şu örneği verir: Bir kişi başkasının evlatlarına vasiyette bulunsa; o kişinin de hem kendi çocuğu hem de torunları olsa, çocuğuna vasiyet etmiş kabul edilir.<sup>69</sup> Müellif, bir lafızla hem mecaz hem de hakikat anlamın kast edilmediği kanaatindedir. Çünkü mecaz hakikate tâbidir. Kendisine tâbi olunan ise tâbiye râcihtir.<sup>70</sup> Dolayısıyla o -herhangi bir karine yok ise- hakikatin mecaza tercih edileceği kanaatindedir.

Sadrüşşerîa'nın “muaraza ve tercih” başlığında olmasa da lafız bahislerine dair değindiği bir başka “metinde müreccihsiz tercih” ihtimali “hâssın âmmi tahsisi” meselesine aittir. Hanefî doktrininde hâss ve âmm lafızların her ikisinin de fertlerine delâleti -âmm lafız daha önce tahsis edilmemiş ise- kat'îdir. Delâletleri kat'î olan hâss ve âmm arasında tahsis yapabilmek için bu lafızların yer aldığı metnin sübûtu dikkate alınır. Sübûtu kat'î olan Kitap ve mütevâtir sünnette bulunan âmm lafzın, sübûtu zannî olan haber-i vâhid ve kıyasta yer alan hâss lafız ile tahsisi kabul edilmez.<sup>71</sup>

Sübût açısından aynı kuvvetteki iki delilde birisi hükmün varlığına diğeri hükmün yokluğuna delalet eden hâss ve âmm lafızların bulunması Sadrüşşerîa için bir çelişki midir? Öyle görünüyor ki o, bu durumda âmm lafızla eş zamanlı -mukârîn- olarak gelen hâs lafız tercih sebebi görmektedir. Çünkü bu şekildeki iki delilin tearuz etmesinde müellifin öncelikli teklifi; her iki delilin de zamanını tespit etmektir. Eğer birinin önce, diğerrinin sonra geldiği tespit edilebiliyorsa esasında tearuzun olmadığı ortaya çıkacaktır. Bu durumda tercih işlemi değil nesh gündeme gelecektir. Ancak her iki delilin zamanına dair bir bilgi yok ise eş zamanlı vârid olunduklarına kanaat getirilir. Aksi takdirde

<sup>67</sup> el-Bakara 2/275.

<sup>68</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, 1/276.

<sup>69</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, 1/200.

<sup>70</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, 1/197.

<sup>71</sup> Hüsrev Mehmed Efendi Molla Hüsrev, *Mir'atü'l-usul şerh-i Mirkati'l-vüsul* (Dersâdet: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1321/1905), 85.



Sadrüşşerîa'ya göre müreccih tercih olacaktır.<sup>72</sup> İşte bu noktada müellif açıkça zikretmese de âmm lafız ile hâs lafzın tearuz ettiği kısmında, âmm lafızla eş zamanlı olan hâs lafzı müreccih/muhassıs kabul etmektedir.

Sadrüşşerîa yerine konunun örneğini şârihi Tefâtâzânî verir; “وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا” “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler”<sup>73</sup> ayetinde eşleri vefat eden tüm kadınlar için âmmdır. “وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ” “Gebe olanların bekleme süreleri ise doğum yapımlarıyla sona erer”<sup>74</sup> ayeti ise bir önceki âmm lafız ile kocası ölmüş hamile kadının iddeti konusunda tearuz etmektedir.<sup>75</sup> Dolayısıyla mutlak olarak kocası ölmüş kadının iddeti tahsise uğramıştır.

Sadrüşşerîa'ya göre çelişki nassın metninde değil senedinde ise meşhur haberin haber-i vahide üstünlüğü, tevatür yoluyla rivayet, râvî fakihin rivayeti, doğrudan peygamberden duyduğunu söyleyerek rivayet vs tercihi sağlayan birer müreccihtir.<sup>76</sup>

Örneğin “Rasulullah yemin ve tek şahitle hüküm verdi”<sup>77</sup> hadisi haber-i vahid olup, “Beyyine davacıya, yemin ise davalıya aittir”<sup>78</sup> meşhur haberiyle çelişmektedir. Sadrüşşerîa meşhur haberin, haber-i vahide üstünlüğünü müreccih kılarak; meşhur haberin tercih edilip haber-i vahidin reddedildiğini söyler.<sup>79</sup>

Fakih râvî olan Hz. Aişe, Abdullah b. Mes'ud, Abdullah b. Ömer, Muaz b. Cebel, Ebu Musa el-Eş'arî'nin rivâyetlerinin kıyasa aykırı dahi olsa tercih edileceğini belirten<sup>80</sup> müellife göre “fakih râvî olma” bir müreccihtir.

<sup>72</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, 1/97.

<sup>73</sup> el-Bakara 2/234.

<sup>74</sup> el-Talak 65/4.

<sup>75</sup> Tefâtâzânî, *et-Telvîh*, 1/97.

<sup>76</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, 2/245.

<sup>77</sup> Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünen-u Ebî Davud*, thk. Şuayb el-Ernut, Muhammed Kâmil Karabeli, (Beyrut: Daru'r-risâleti'l-ilmîyye, 2009), “Akdiye”, 21; Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisaburî Müslim b. el-Haccac, *Sahihu Müslim*, nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Darü't-Talia, 2006), “Akdiye”, 3; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es Sülemi Tirmizî, *Sünenü 't-Tirmizî*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), “Ahkâm”, 13; İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, “Ahkâm”, 7.

<sup>78</sup> Buhârî, “Rehn”, 6; Muslim, *Akdiye*, 1; Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 23; Tirmizî; “Ahkâm”, 12.

<sup>79</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, 2/21-22.

<sup>80</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, 2/10.

#### 4.2.2. Kıyaslar Arasında Tercih Sebebi/Müreccih

Sadrüşşerîa naslardaki tearuzun tercih sebeplerinden sonra “kıyaslar arasındaki tercih sebeplerine” geçer. Bu müreccihleri kıyas ve istihsan meselelerinde daha önce değindiği konulardan özetle ele alır. Bu özeti tesirin kuvveti<sup>81</sup>, hükme sebatın kuvveti<sup>82</sup>, asılların çokluğu<sup>83</sup> ve vasıf bulunmadığında hükmün de bulunmaması (aks)<sup>84</sup> şeklinde maddelendirerek aktarır.<sup>85</sup>

Sadrüşşerîa tercih sebeplerini açıkladıktan sonra bu müreccihlerin birbirleri ile tearuz etmesi ihtimaline de ayrıca değinir. Böyle bir çelişki durumunda zâtî vasıf ile tercihte bulunmanın ârizî vasıfla

<sup>81</sup> Sadrüşşerîa tesirin kuvvetinin nasıl tercih sebebi olduğunu “Ehl-i kitap bir cariye ile evlenmenin hükmü” meselesinde işler. İmam Şâfiî’nin böyle bir kadınla evliliği Müslüman bir erkeğin evlenmesi haram olan kafir (mecûsî) kadına kıyas ettiğini söyler. Böylece İslam üzere olmama (küfür) ve kölelik birleşmiş; bu kadınla evlenmenin haramlığını kuvvetlendirmiştir. Hanefiler ise bu durumu, hür Ehl-i kitap bir kadınla evliliğe kıyas etmeyi daha kuvvetli bularak caiz görmüşlerdir. Sadrüşşerîa, *et-Tavdih*, 2/247; İmam Şâfiî’nin Ehl-i kitap bir cariye ile evlenmenin hükmüne dair görüşü için bk. Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Dr. Rifat Fevzi Abdülmüttalib (Dâru’l-vefa, 2001), 6/15.

<sup>82</sup> Hükme sebatın kuvveti Şâri’nin hükümdeki bir vasfa daha fazla itibar ettiğini gösterir. Hanefiler “bir kez yapma” hükmünde “mesh olma” vasfını dikkate almışlardır. Teyemmümde, abdestte, mest üzerine veya sargıya meshte bir defa mesh yeterlidir. İmam Şâfiî ise “rükün olma” vasfını tercih ederek mesh için “üç kere tekrar edilme” hükmüne varmıştır. Çünkü o, rükün olmanın tekrarı gerektirdiği kanaatindedir. Hanefiler ise rükünün o şeyi en iyi şekliyle yapmayı gerektirdiğini, meshin en kamil halinin ise başın tamamının mesh edilmesi olduğunu düşünürler. Dolayısıyla onlara göre abdestte başın üç kere meshi değil yalnızca tamamının meshi sünnettir. Sadrüşşerîa, *et-Tavdih*, 2/248-249; İmam Şâfiî’nin meshin tekrarnın sünnet olduğu görüşü için bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 2/59.

<sup>83</sup> Sadrüşşerîa kıyastaki tercih sebeplerinden “asılların çokluğunu” örneklemeksizin bir önceki maddeye -hükme sebatın kuvveti- çok yakın olduğunu bildirir. Sadrüşşerîa, *et-Tavdih*, 2/251.

<sup>84</sup> Sadrüşşerîa vasfın olmadığı her yerde hükmün bulunmaması yani aksi de kıyasta tercih sebebi görür. Mesela başa meshin tekrarı tıpkı mest üzerine meshte olduğu gibi sünnet değildir. “Mesh, tekrarı sünnet olmayandır” önermesinde “mesh” vasıf; “tekrarı sünnet olmama” hükmüdür. Bu önerme “mesh olmayan her şey, tekrarı sünnet olandır” şeklinde inikas eder. Dolayısıyla “mesh” vasfı bulunmadığında “tekrarı sünnet olmama” vasfı da bulunmayacaktır. Ancak İmam Şâfiî’nin tercihindeki gibi vasıf “rükün” olarak belirlendiğinde önerme; “başın meshi rükündür ve her rükün olan şeyin tekrarı sünnettir” şeklinde olacaktır. Oysa bu önerme inikas etmez. Çünkü aksi; “her rükün olmayan şey, tekrarı sünnet olmayandır” önermesi olacaktır. Ancak bu ikinci önerme mazmaza ve istinşak için doğru bir önerme olmayacaktır. Nitekim ikisi de birer rükün olmadığı halde üç kere tekrar edilmesi sünnettir. Sadrüşşerîa, *et-Tavdih*, 2/251.

<sup>85</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavdih*, 2/245-251. Teftezânî kıyastaki tercih sebeplerinin kıyasın aslında, fer’inde, illetinde ve hârici bir durumda ayrı ayrı incelendiğini, ayrıntılı bilgi için İbnü’l-Hâcib’in metnine bakılmasını söyler. Teftezânî, *et-Telvih*, 2/245. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü’s-Sena Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman İsfahânî, *Beyânu’l-Muhtasar Şerhu’l-Muhtasaru İbnü’l-Hâcib*, thk. Dr. Muhammed Mazhar Beka (Mekke: Camiatu’l-Ummi’l-Kura, 1986), 3/374-408.

tercihe üstün olduğunu söyleyerek, birinci tercihin daha ağır basacağını bildirir.<sup>86</sup>

### Sonuç

Usûl-i fıkhıta tercih, dinin hukuk alanında ortaya koyduğu bilgide yani fikhî hükümlerde meydana gelen tenakuzu çözmek için geliştirilmiş bir yöntemdir. Böylece iki eşit durumdan birinde var olan ayırıcı bir özellik ile çelişki ortadan kaldırılır. Bu durum ise epistemolojik alanda sistemin doğru bilgi üretmek için kendi kontrol araçlarına sahip olduğunu gösterir. Dolayısıyla kanaatimize göre tercih; dinin temellendirilmesini dinin kendisinde gerçek bir tenakuzun bulunmadığı üzerinden yapan epistemolojik bir izah da olmaktadır.

Usûl-i fıkhıdaki tercihin iki eşit durumdan birini belirleme anlamı kelam ve felsefedeki yaratıcının varlığına işaret etmede yani metafizik sahada benzer bir hareket alanına sahiptir. Bu alana vurgu için oluşturulan "müreccihsiz tercih imkânsızdır" argümanı hem metafizik hem usûl-i fikh tarafında İslam düşüncesinde kendisine önemli bir yer bulmuştur. Bu argüman, eşitliğin irade veya bilgi marifetiyle olsun mutlaka bir mücîd tarafından bozulduğunu, bunun da bir yaratıcıyı ispat ettiğini izah etmek için oluşturulmuştur. Usûl-i fıkhıta ise ispatı yapılmış bu yaratıcının peygamber ile gönderdiği dininin şer'i hükümlerinde herhangi bir çelişkinin olmadığını göstermek için dinin temellendirilmesi noktasında kullanılmıştır.

Sadrüşşerîa da bir usûl yazarı olarak bu argümanda yer alan tercihi, iki delil arasındaki çelişkiyi çözmede işletir ve müçtehidin fiili olarak görür. Bunun için mutlaka delillerden birinin daha ağır basmasını sağlayan bir müreccih arayışındadır. Bu durumda usul-i fıkhıta tercihi, râcihe yönelik uygular. Mercûh olan ile ise amel edilmeyeceği kanaatindedir. Eğer taraflardan birinin ağır basmasını sağlayan bir müreccih

<sup>86</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavdih*, 2/253. Gecedan Ramazan orucuna niyet etmeyen kişinin orucunda sıhhat ve fesat tearuz eder. Buna göre niyet olmaksızın ibadet olamadığı için orucun bir kısmı fâsid olmuştur. Bir kısmında ise niyetin varlığıyla oruç da sahih olmuştur. Ancak oruç bölünemediği için ya hepsi fâsid ya da hepsi sahih olacaktır. Şâfiîler ise ibadet vasfıyla fâsid olmasını tercih ederler. İbadet vasfı ise orucun ârizî bir vasfıdır. Çünkü oruçtaki imsak bizâtihî kendisi itibariyle değil Şâri'in ibadet kılmasıyla ibadet özelliği kazanır. Bu ise imsaktan ayrı bir durumdur. Hanefîler ise günün büyük çoğunluğundaki niyeti esas alarak sahih olmasını tercih ederler. Çünkü bir şeyin zâtî vasfı ise onun zâtı ya da cüzleri itibariyledir. Ârizî vasfı ise hârici bir durum itibariyle var olur. Burada da bazı anlarda niyetin bulunması cüzleri itibariyle orucun zâtî vasfını karşılayıp onu sahih kılar. Sadrüşşerîa, *et-Tavdih*, 2/253-254; Şâfiî mezhebinin görüşü için bk. Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri Nevevî, *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb li ş-Şirazi*, thk. Muhammed Necib el-Mutî (Cidde: Mektebetü'l-İrşad, t.y.), 6/300.

bulunamayıp, eşitlik bozulamazsa tercih de mümkün olmamaktadır. Ontolojik alanda ise “mürecihsiz tercih imkânsızdır” önermesi ona göre varlığın ortaya çıkmasının kendisine bağlı olduğu mücidi vurgulamaktadır. Kelamî anlayışta mücîd irade sahibi olduğu için mürecihi iradenin kendisi anlamında da kullanmaktadır. Ancak o, iradenin kendisinin herhangi bir mürecihe ihtiyaç duymadan iki eşitten birine yahut mercûh olana yönelik tercihte bulunduğunu ve bunun hal kategorisine ait olduğunu söyleyerek kelamcılardan ayrılır. Dolayısıyla iradenin işlevine dair yaptığı bu ontolojik izah ile onun literatüre orijinal bir katkıda bulunmaktadır.

Sadrüşşerîa söz konusu argüman ile şer’î deliller arasındaki muarazayı çözmek için yapılacak tercihe ise farklı yaklaşmıştır. Aynı özellikte birbirine kuvvetçe eşit olan Kitap ve sünnet delillerinin kendi aralarında çelişmesinin gerçekte mümkün olmadığı kanaatindedir ve burada tercihi işletmez. Ancak zât olarak birbirine eşit olup bir vasıf sebebiyle kuvvetçe birinin daha ağır bastığı iki delilden râcih olanın tercihinin mümkün görür. Mercûh olan ise hiçbir şekilde tercihe konu olmaz. Dolayısıyla fikhî bilginin üretilmesinde bir kontrol aracı olduğunu söyleyebileceğimiz tercihte, müellife göre bu vasfen kuvvete atıfla mutlaka bir mürecihin bulunması gerekir. Sonuç olarak fâilin fiili için mümkün gördüğü mürecihsiz tercihi epistemolojik alanda müçtehidin tercihi için işletmediğini görmekteyiz.

Fikhî bilgiyi üretecek olan müçtehidin kendi iradesine göre hareket imkânı bulunmadığı bir takım usûlî kaidelere göre hareket etmesi gerektiği işin ehline malumdur. Bu takdirde Sadrüşşerîa’nın iradenin iki eşit şeyden birini yahut mercûh olanı tercih edebileceği anlamında mümkün gördüğü mürecihsiz tercihi, müçtehidin iradesi söz konusu olduğunda işletmemesi makul görülebilir. Bu haliyle onun usûl-i fikhî anlayışında tercih, tearuz zannı oluşturan problemin doğru yöntemler takip edildiğinde sisteme herhangi bir zarar vermeden müçtehidin kontrolü altında çözülmesini sağlar.

### KAYNAKÇA

- Abdülazîz el-Buhârî, Alaüddin b. Ahmed. *Keşfü'l-esrar an Usûli Fahrulislam el-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1997.
- Alâeddin Arabî. *el-Hâşiyetü'l-kübrâ ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 000706, 46b-77b.
- Alper, Ömer Mahir. “İbn Sîna’da Tanrı’nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelamcılardan Etkilendi Mi?”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 61-77.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. t.lk. Allame Şeyh Abdurrezzak Afîfî. 4. Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1982.

- Aygün, Fatma. "İslam Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlilik-Çokluk) İlişkinine Yönelik Temel Teoriler: Hudûs, Sudûr, Zuhûr". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 16 (1/ 2018), 157-187.
- Bekdemir, Sezai. "Tearuz ve Tercih Konusunda Sadrüşşerîa ve Râzî-İbnü'l-Hacîb Karşılaştırması". *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (2016), 195-206.
- Berzenci, Abdüllatif Abdullah Aziz. *et-Tearuz ve't-tercih beyne'l-edilleti's-şer'iyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhih*. Dımaşk: Daru İbn Kesir, 2002.
- Caner, Abdurrahman. "Fıkıh Usulünde Delillerin Çelişmesi ve Tercih Sebepleri (İbnü's-Sübki Örneği)". *Adıyaman Üniversitesi İslami Bilimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 2 (2020), 25-40.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *Şerhu'l-Mevâkıf*. tsh. Mahmud Ömer Dimyâfi. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Çelik, İmam Rabbânî. *XV. YY. Osmanlı Düşüncesinde Telvih Hâşiyeleri: Teklife Dair Tartışmalar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Ebü Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani. *Sünen-u Ebî Davud*. thk. Şuayb el-Ernut, Muhammed Kamil Karabeli. 7 Cilt. Beyrut: Daru'r-risâleti'l-ilmîyye, 2009.
- Fahreddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fi ilmi usulî'l-fikh*. thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Fahreddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *el-Metâlibu'l-âliyye mine'l-ilmî'l-ilahî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.
- Fahreddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *Nihâyetü'l-ukul fi dirayeti'l-usûl*. thk. Said Abdüllatif Fude. Beyrut: Darü'z-Zehâir, 2015.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya. Mısır: Dârü'l-Meârif, ts.
- Griffel, Frank. *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmu*, çev. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Güldü, Şule. *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usulü Çalışmaları: Hüsn-Kubuh Zemininde Gelişen Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.
- Güleç, Hasan. "Deliller Arasında Tearuz ve Tercih". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 475-484.
- Hatibzâde, Molla Muhyiddin Mehmed Efendi. *el-Hâşiyetü ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa*, thk. Mustafa Borsbuğa - Coşkun Borsbuğa. "Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşiyeye 'ale'l-Mukaddimâti'l-erba'a Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (2021), 209-346.
- İbn Mâce, Ebü Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini. *Sünenü İbn Mâce*; thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dârü İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, t.y.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed Kurtubî. *el-Keşfan Menâhîcu'l-edille*. thk. Mahmud Kasım, Kahire, 1964.
- İsfahani, Ebü's-Sena Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman. *Beyânu'l-Muhtasar Şerhu'l-Muhtasarü İbnü'l-Hacîb*. thk. Dr. Muhammed Mazhar Beka. 2 Cilt. Mekke: Camiatu'l-Ummi'l-Kura, 1986.
- Kaya, Sibel. "Zorunlulukla İlişkilendirilen Mümkün Varlık Tasavvurunun İslam Felsefesindeki Konumu ve Muteahhîr Dönem Kelamına Yansımaları". *Bilimname: Düşünce Platformu* 35 (Nisan 2018), 535-570. doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.397045>
- Kesteli, Molla Muslihiddin Mustafa. *el-Hâşiyetü'l-kübrâ ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa*. Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 000706, 19b-45a.
- Kesteli, Molla Muslihiddin Mustafa. *el-Hâşiyetü's-suğrâ ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa*, thk. Mustafa Bilal Öztürk "Muslihiddin Kesteli'nin Hâşiyetü's-Sugra 'Ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Eseri: Tahlil ve Tahkik". *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 18/2 (2020), 666-724.
- Köksal, Asım Cüneyd. "İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkiliği Meselesi –Mukaddimât-ı Erbaa'ya giriş-". *İslam Araştırmaları Dergisi* 28, (2012), 1-44.
- Mâcî, Muhittin. "İmkan Metafizîği Üzerine -Gazzâlî'nin Felsefî Determinizmi Eleştirisi". *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 2 (3/1997), 93-141.

- Molla Hüsrev, Hüsrev Mehmed Efendi. *Mir'atü'l-usul şerh-i Mirkatî'l-vüsul*. Dersaâdet: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1321/1905.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi. *Sahihu Müslim*. nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. 2 Cilt. Riyad: Darü't-Talia, 2006.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri. *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb li 'ş-Şirazi*. thk. Muhammed Necib el-Mutî. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşad, t.y.
- Özen, Şükrü. "Sadrüşşerîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/427-231. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Özen, Şükrü. "Tearuz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/208-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Özen, Şükrü. "Tercih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/484-487. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ud. *et-Tavdih şerhu't-Tenkîh*. thk. Muhammed Adnan Derviş. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1998.
- Samsûnî, Molla Hasan b. Abdüssamed. *el-Hâşiyetü'l-kübrâ ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa*. thk. Hasan Özer. "Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lika ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risâlesinin Tahkikli Neşri". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/1 (Haziran 2018), 169-240.
- Şâfî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. thk. Dr. Rıfat Fevzi Abdülmüttalib. 11 Cilt. Dârü'l-vefa, 2001.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer. *et-Telvih ila keşfi hakaiki't-Tenkîh*. thk. Muhammed Adnan Derviş. 2. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1998.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer. *Şerhu'l-mekâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Âlemü'l-Küttüb, 1989.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es Sülemi. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Türker, Ömer. "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı". *İslam Araştırmaları Dergisi* 17 (İstanbul 2007), 1-24.

# The Ontological and Epistemological Foundations of the Concept of Muraccih in Sadrusharrîa: Its Effect on the Action of the Perpetrator and the Interpreter\*

Şule GÜLDÜ\*\*

## Extended Abstract

The interpreter could reach different judgments based on the evidence with a common subject, time, and direction while producing knowledge with fiqh methodology, and contradiction could result. The interpreter adopts various methods to solve this conflict. Although their order varies according to the fiqh schools, these methods are; cem', preference, abrogation and abandonment. As one of these methods is predilection, the interpreter could prefer one of the conflicting evidence. The conflict in the preference contradicts the two equal pieces of evidence. Because one of that evidence is superior to the other because of discriminating feature -is called the muraccih- that is based on. In fiqh, the preferable is considered a prerequisite for predilection by most interpreters. The concept is also employed in kalam with similar meaning. It is debated whether a reason/preference forced the perpetrator to conduct the activities in this discipline. This is reflected in the maxim "interpretation without thesadr muraccih is unacceptable" in both disciplines. The present study aimed to generally discuss the arguments on the maxim mentioned above and precisely the function that Sadrusharrîa attributed to the concept of preference in the acts of both the perpetrator and the interpreter. Thus, the issues associated with kalam, philosophy, and fiqh disciplines are briefly explained in the introduction section. After the introduction section, firstly, the function of the concept in producing fiqh knowledge is analyzed. The section is based on the acceptance that a part of fiqh knowledge is the acts of the interpreter. Thus, the literary debate on whether the preference could be considered based on the act of the interpreter was mentioned. The variations in the definition of preference based on the acceptance of that approach were demonstrated. Then, the necessary conditions for preference were mentioned. One of these conditions was the factors that affect the muraccih. The epistemological background of the concept of muraccih in fiqh methodology is addressed, based on the concept of the conflict with the meaning of "contradiction of the two equals" and the concept of the preference with the purpose of "predominance one." Subsequently, the context in which the concept is used in ontology is explained. Since this issue is the subject of kalam and peripatetic philosophy disciplines in the literature, the place of the concept in the discussions to explain the existence in these sciences is addressed. In particular, on the proof of the creator, the concept has been

\* This article was produced by adding several issues from the author's doctoral thesis named "Ottoman Period Fiqh Methods: Mukaddimât-I Erbaa Literature Formed on The Ground of Hüstîn-Kubuh". (Samsun, 2019) conducted under the supervision of Prof. Osman Şahin, affiliated with Ondokuz Mayıs University Social Sciences Institute.

\*\* Asst. Prof., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Samsun, Turkey, [sule.akti@omu.edu.tr](mailto:sule.akti@omu.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0001-6951-3128>.

employed as a principle of the evidence of revelation. Furthermore, whether the muraccih had a will as the creator has been one of the main issues that separated the two disciplines. While muraccih is generally accepted as the essence with a will in the kalam tradition, peripatetic philosophy approached it as the essence being who is all-knowing. At the same time, the descriptions in kalam aimed to avoid any obligation on the creator's part, and peripatetic philosophy aimed to explain this obligation. In the present study, the rebuttals developed by both disciplines on obligation were discussed. After this section, which attempted to demonstrate the epistemological and ontological background of the concept, Sadrusharrîa's approach to the issue is investigated due to its different perspective. Sadrusharrîa discussed the evidence in the argument known as four preliminaries in the context of causality. However, instead of the theory of âdet, he built his argument on the theory of ahvâl to avoid causality, which is not acceptable in the tradition of theology. The argument provided an original contribution to the literature in demonstrating that human action did not occur with necessity. Sadrusharrîa centralized the concept of muraccih in this work. In the evidence mentioned above, he attempted to explain that the will does not require a cause, a muraccih. Sadrusharrîa searched for an additional cause/muraccih that would allow the evidence to predominate one of the parties of preference. He approached this property with a classification in two groups based on the conflict between analogies and traditional knowledge. Since he addressed these issues in different fqih methodology sections, he briefly discussed these and did not provide examples in the preference section. It could be suggested that Sadrusharrîa considered preference in fqih methodology as the act of the interpreter. The present study prioritized the theoretical discussion. Thus, examples are only provided when necessary for a fluent manuscript.

**Keywords** Conflict, Preference, Muraccih, Perpetrator, Sadrusharrîa.





# JAPON YENİ DİNİ HAREKETLERİNE GENEL BİR BAKIŞ

Yetkin KARAOĞLU\*  
Ayhan KUŞÇULU\*\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 12 Kasım 2021, **Kabul Tarihi:** 14 Şubat 2022, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2022, **Atıf:** Karaoğlu, Yetkin ve Kuşçulu, Ayhan. "Japon Yeni Dini Hareketlerine Genel Bir Bakış". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022): 605-634. Katkı Düzeyi: 1. Yazar: % 60 – 2. Yazar: % 40.

<https://doi.org/10.33415/daad.1013324>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 12 November 2021, **Accepted:** 14 February 2022, **Published:** 31 March 2022, **Cite as:** Karaoğlu, Yetkin and Kuşçulu, Ayhan. "A General Overview To Japanese New Religious Movements". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/1 (March 2022): 605-634. Contribution Level: Author 1: % 60 – Author 2: % 40.

<https://doi.org/10.33415/daad.1013324>



## Öz

Japon Yeni Dinî Hareketleri (YDH'leri) alanındaki konumu açısından önemli bir değere sahiptir. Bu önemin bir kısmını tarihi-kültürel özelliklerinden alan Japon dinî hareketleri, diğer kısmını da dünya akademisindeki yeni ilgisinden almaktadır. Bu anlamda onlar, Batı'daki örneklerinden daha önce ortaya çıkan, halk inançlarına önem veren, eklektik senkretizmi benimseyen, üyelik sisteminde daha rahat bir yapıya sahip olan ve maneviyata önem veren hareketlerdir. Japon YDH'leri Japonya Tarihinde Geç Edo Dönemi (1800-1868), Meiji Dönemi (1868-1912), Taishō

\* Sorumlu Yazar, Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Dinler Tarihi Bilim Dalı, Kayseri, Türkiye, [phd.yetkinkaraoglu@gmail.com](mailto:phd.yetkinkaraoglu@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-5036-2590>.

\*\* Öğr. Gör. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Japon Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kayseri, Türkiye, [kusculu@erciyes.edu.tr](mailto:kusculu@erciyes.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0002-2279-9322>.

Dönemi (1912-1927), Shōwa Dönemi (1927-1945) ve Modern Dönem'deki (1945-) sosyoekonomik, sosyopolitik ve sosyodini gelişmelerinin izlerini taşımaktadır. Araştırma ile Japon YDH'leri geniş bir bakış açısından ele alıp tasvir ederek alana katkı sağlamak amaçlanmıştır. Çalışma "Ortaya Çıkış Nedenleri", "Tarihi" ve "Karakteristik Özellikleri" olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır. Makalenin Japon YDH'lerine olan akademik ilginin artışına ve yeni araştırmalara fayda sağlaması beklenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Yeni Dinî Hareketler, Japon Yeni Dinî Hareketleri, Japon Dinî Tarihi, Japon Senkretizmi.

### A General Overview to Japanese New Religious Movements

#### Abstract

Japanese New Religious Movements (NRMs) have a substantial value in terms of their position. Japanese religious movements, which are essential in terms of their historical-cultural characteristics, also bear high significance due to new interest in them in academic circles worldwide. Their historical-cultural characteristics can be expressed as that they emerged much earlier than their examples in the West, did not arise from an institutional religious belief, gave importance to folk beliefs, adopted a stratified structure in membership by emphasizing eclectic syncretism, and attached importance to spirituality. The Japanese NRMs show traces of socio-economic, socio-political, and socio-religious development in the Late Edo Period (1800-1868), Meiji Period (1868-1912), Taishō Period (1912-1927), Shōwa Period (1927-1945) and Modern Period (1945-) in the history of Japan. The research aims to contribute to the field by describing and discussing Japanese NRMs from a broad point of view. Our study consists of three main sections: "Reasons for Emergence", "History," and "Characteristic Features." The article is expected to contribute to increasing academic interest in Japanese NRMs and new studies.

**Keywords:** History of Religions, New Religious Movements, Japanese New Religious Movements, Japanese Religious History, Japanese Syncretism.

#### Giriş

"Yeni Dinî Hareketler" (YDH'ler) tanımlaması "*Yeni Dinî Organizasyonlar*", "*Alternatif Dinî Hareketler*", "*Aşırı Hareketler*" veya "*Kült*" terimleri kullanılarak ifade edilen ve tanımsal ayrımı oldukça zor olan dinî grupların kimliğini belirlemek için kullanılmaktadır.<sup>1</sup> "*Azınlık Dinleri*" veya "*Ruhani Gruplar*" olarak görülen hareketler genellikle "*Kült*", "*Mezhep*" veya "*Yeni Dinî Hareket*" olarak adlandırılmaktadır. Her bir adlandırmanın, belirli potansiyel özelliklere atıfta bulunan, diğer özellikleri göz ardı eden ve kendine has amaçları bulunmaktadır. Sosyolojik literatürde kültürler ve mezhepler, toplumda yaygın kabul

<sup>1</sup> David Bromley, "New Religious Movements", *Encyclopedia of Religion and Society*, ed. H. Jr. William (Altamira: Walnut Creek, 1998), 328.

görme, çatışma derecelerine, dışlayıcılık veya evrensellik derecelerine ve ana akıma bağlı olarak “kiliseler” ve çeşitli gruplara atıfla da “mezhepler” olarak ayrılmaktadırlar.<sup>2</sup> Bu hareketleri tanımlayan kelimelere bakıldığında *yeni*, *hareket* ve *dinî* kelimeleri dikkat çekmektedir. Yeni ile sadece zamana bağlı olarak “yenilik” nitelemesiyle değil, mevcut dinî tarzlardan bağımsızlık, yenilikçi ve benzersiz anlamlarındaki “yenilik” ile karakterize edilmektedirler. Bu tarz bir yenilik de bir gruba olan bağlılığın ve öğretinin sistemleşmesi ve kurumsallaşma süreciyle karakterize edilmektedir.<sup>3</sup>

*Yeni Dinî Hareketler* kavramı ilk olarak Harold Turner tarafından kullanılmış, 1970’lerin başından itibaren de akademik ilgi görmüştür. Bazı araştırmacılar II. Dünya Savaşı’ndan sonra, bazıları da son 150 yılda oluşan hareketleri bu şekilde tanımlamışlardır.<sup>4</sup> Eileen Barker tarafından geliştirilen “*Yeni Dinler*” kavramı, genel anlamda 1950’den itibaren varlık gösteren ve 1970’lerden itibaren de gelişen dinî hareketleri ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>5</sup> Bununla birlikte ister kült ister mezhep olarak isimlendirilsin, bu kavramların genellikle dinî hareket veya dinî toplulukların tanımlanmasında subjektif değer yargıları bulunmaktadır. Bu nedenle sosyal bilimciler, 1970’lerde tarafsız olarak kamuoyunun dikkatini çeken, geleneksel olmayan ve alternatif çeşitli dinleri kapsayan bir kavram olarak “*Yeni Dinî Hareketler*” ve “*Yeni Dinler*” terimlerini kullanmışlardır. Pratik amaçlar için, bazı araştırmacılar “*yeni*” kelimesini İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra ortaya çıkan modern hareketlere atıfta bulunmak için kullanmışlardır. Bazıları ise bu terimi toplumun çeperindeki hareketlere kullandıkları için bir zaman sınırı olmaksızın tüm dinî hareketleri bu kapsama almışlardır.<sup>6</sup> Dolayısıyla YDH’ler, genel kabule göre 1950-1960’larda ortaya çıkan, 1970’lerden itibaren de önem kazanan ve 1980’lerde durağanlaşan ancak 1990’lı yıllarda tekrar yükselen maneviyat arayışlarını veya anlayışlarını ifade etmek için kullanılan bir kavram olmuştur. Ancak onların uzak doğudaki örnekleri için bu yaklaşım nispeten yetersiz görünmektedir. Nitekim Japonya özelinde YDH’lerin varlığı 19. yy

<sup>2</sup> Eileen Barker, *Shinshūkyō ni Okeru Koureika no Mondai*, çev. Hara Takahashi (Gendai Shūkyō, 2014), 160.

<sup>3</sup> Katsuaki Onishi, “Shūkyō to Kindaisei: Nippon Shakai ni Okeru Shinshūkyōron o Tōshite”, *Tōyōtesugaku Kenkyūjo Kyō* 33/ (2017), 37.

<sup>4</sup> Süleyman Turan - Emine Battal, “Yeni Dini Hareketlerin Aile Yapıları Üzerindeki Etkileri”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2014), 136.

<sup>5</sup> Eileen Barker, “New Religious Movements”, *New Religions Movements: Challenge and Response*, ed. Bryan Wilson - Jamie Cresswell (London: Routledge Press, 1999), 9.

<sup>6</sup> Barker, *Shinshūkyō ni Okeru*, 160-161.

başlarına kadar giden bir geçmişe sahiptir.<sup>7</sup> Japonya'daki örnekleriyle YDH'ler kurulduklarından günümüze kadar kurumsal bir yapıya ulaşmış olmadıkları konusunda *din* mi yoksa *yeni dinî hareket* veya *yeni din* mi oldukları konusunda tartışmalar yapılmıştır.<sup>8</sup> Japon YDH'leri, batıdaki (Amerika ve Avrupa) örneklerine nazaran daha önce ortaya çıktıklarından günümüze kadar inanç-uygulama ekseninde kurumsallaşmalarını büyük oranda gerçekleştirmişlerdir. Bu açıdan *yeni din* olarak adlandırılmaları kabul edilebilir gözükmektedir. Ancak onlar karizmatik liderlerinin kutsalla iletişimleri sürdüğünden ve gelişmelere hızlı adapte olabilmelerinden her an değişim içindedirler. Bu özellikleriyle bir üst kavram olarak onların *yeni dinî hareketler* veya *yeni dinler* olarak adlandırılmasına devam edilmiştir.<sup>9</sup> Japon YDH'lerinin akademik olarak tanımlanması genel kullanımda Shinkō Shūkyō (新興宗教-Yükselen/Gelişen/Filizlenen Din), Shinshūkyō (新宗教-Yeni Din), Minshū Shūkyō (民衆宗教- Halk Dini) ve Shinshinshūkyō (新新宗教-Yepyeni Din) terimleriyle gerçekleştirilmiştir. Japon YDH'leri akademik olarak tek bir açıdan anlaşılmaya çalışılmamış, farklı akademik çalışmalar günümüze kadar devam etmiştir.<sup>10</sup>

608 | db

Japon YDH'leri çoğunlukla Şintoizm ve Budizm eksenli ortaya çıkmıştır. Bünyesinde sadece bu inançları değil, birçok yerleşik inancı da barındırarak senkretik inanç ve yaklaşımlar oluşturmuşlardır. Tarihi süreçte Şintoizm, Budizm, Taoizm, Konfüçyanizm ve Hristiyanlıktan etkilenmişlerdir.<sup>11</sup> Özellikle ilk dönem YDH'ler, geleneksel olarak Budist çoğunlukla da Şintoist halk inançlarını benimsemişlerdir.<sup>12</sup> Böylece Şintoist inançlar öne çıkma imkânı bulmuş ve YDH'lerin hem doktrinel hem de üyelik gelişiminde önemli rol oynamışlardır. Bunun bir

<sup>7</sup> Bromley, "New Religious Movements", 328.

<sup>8</sup> Franz Winter, "Japanese New Religious Movements: An Introduction", *Handbook of East Asian New Religious Movements*, ed. Lukas Pokorny - Franz Winter (Leiden: Brill Press, 2018), 20.

<sup>9</sup> Robert Kisala, *Prophets of Peace: Pacifism and Cultural Identity in Japan's New Religions* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999), 258.

<sup>10</sup> Winter, "Japanese New Religious Movements", 27-29; Nobutaka Inoue, *Shinshūkyō Kenkyūjōsa Handobukku* (Tōkyō: Yūzankaku Shuppan, 1987); Nobutaka Inoue, "Shinshinshūkyō - Gainen no Gakujutsutekiyūkōsei Nitsuite", *Shūkyō to Shakai* 3/6 (1997), 3-24; Nobutaka Inoue, *Gendai Nihon no Shūkyōshakaigaku* (Tōkyō: Sekai Shisōsha, 2004).

<sup>11</sup> Winter, "Japanese New Religious Movements", 19; Halil İbrahim Şenavcu, "Japon Yeni Dini Hareketlerinde Halk Hekimliği: Sekai Kyusei Kyo Örneği", *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 13 (2021), 201.

<sup>12</sup> Kisala, *Prophets of Peace*, 258.

sonucu olarak da Japon YDH'lerinin çoğunlukla "*Şinto Hareketleri*" oldukları ifade edilmiştir.<sup>13</sup>

Şinto-Budist eklektik-senkretizmine yoğunlaşan bu hareketler, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi farklı bir coğrafyaya, zihin ve kültür yapısına ait olan dinler ile uyum sağlamak zorlanmışlardır. Hıristiyanlığa ait vurgular Şinto eksenli hareketler tarafından pek ilgi görmemiştir. Günümüzde Hıristiyanlıktan unsurlar taşıyan Japonya'da etkinliklerini sürdüren hareketler az da olsa mevcuttur.<sup>14</sup> Hıristiyan misyonerler tarafından Hıristiyanlığın ve Japon halk inançlarının bir sentezini oluşturma girişimlerine rağmen Hıristiyanlık Japon toplumu tarafından inanç ve uygulama noktasında kendilerine uzak bir dinî gelenek olarak algılanmıştır.<sup>15</sup> Diğer taraftan çoğu dinî hareket diğer dinî hareketlerin düşünce ve uygulamalarını inançları çerçevesinde anlamlandırarak kutsal kabul etmektedir<sup>16</sup> Onların bu senkretik tutumu ülke içinde olduğu gibi ülke dışında da yayılmalarına zemin hazırlamıştır.<sup>17</sup>

Genelde Japon Dinleri özelde ise Japon YDH'leri ile ilgili çeşitli ülkelerde yapılan çalışmalar<sup>18</sup> mevcutken, bu konuda Türkiye'deki literatür oldukça sınırlıdır. Ülkemizde 2000'li yıllardan sonra Şintoizm, Japon Budizmi gibi Japonya'daki dinlerden tek tek bahseden çalışmalar ortaya çıkmış olmakla birlikte *Japon Dinleri* adı altında şimdiye

<sup>13</sup> Byron Earhart, *The New Religions of Japan: A Bibliography of Western-Language Materials* (Ann Arbor: Center for Japanese Studies, 1983), 5.

<sup>14</sup> Ayhan Kuşçuluo, "Japonya'da Hıristiyan Misyoner Hareketleri (1542-1587)", *Bilimname* 2007/2 (2007), 139-151.

<sup>15</sup> Konu ile ilgili ülkemizde yapılan biri doktora tezi, diğeri kitap bölümü olmak üzere şu iki çalışmadan istifade edilebilir: Halil İbrahim Şenavcu, *Dünden Bugüne Japon Budizmi: İnanç ve Uygulamaları* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015); Halil İbrahim Şenavcu, "Japon Dinleri", *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: Milet & Nihal, 2019), 262-282.

<sup>16</sup> Peter Clarke, *New Religions in Global Perspective* (London: Routledge Press, 2006), 256.

<sup>17</sup> Kisala, *Prophets of Peace*, 258; Peter Clarke - Jeffrey Somers, *Japanese New Religions in the West* (London: Routledge Press, 2013), 262.

<sup>18</sup> Dünya literatüründe Japon YDH'leri ile ilgili çalışmalar 2. Dünya Savaşı sonrasında başlamış, günümüze kadar ilgisini kaybetmemiştir. Bu çalışmalar, 1974'te H. Byron Earhart'ın *Japanese Religion: Unity and Diversity* adlı eseriyle başlayıp Joseph M. Kitagawa, Winston Davis, Savitri Devi, Günter Nitschke, Stuart Picken, Sawai Yoshitsugu, Akiko Yamashita, Brian Bocking, Eileen Barker, Shigeyoshi Murakami ve John K. Nelson'ın katkılarıyla Japon Toplumunu ve Şintoizm eksenli olarak 2000 yılına kadar devam etmiştir. 2000'li yıllardan itibaren günümüze kadar belirli bir konu, tarih veya Japon YDH'lerine odaklanan özel çalışmalar ağırlık kazanmıştır. Bu kapsamda Helen Hardacre, Michael Bathgate, Stephen G. Covell, Jorn Borup, Ugo Dessi, Nancy Stalker, Ian Reader, Peter Clarke, Erica Baffelli, Levi McLaughlin, Benjamin Dorman, Nabutaka Inoue, Robert Kisala, Susumu Shimazono, Kitajima Gishin, Yuri Hibino, Tamaru Noriyoshi, Katsuaki Onishi ve Yoshihide Sakurai'nin çalışmaları öne çıkmaktadır.

kadar yazılmış yalnızca bir kitap bölümü<sup>19</sup> vardır. Günümüzde Kürşat Demirci, Hayrettin Şahin, Halil İbrahim Şenavcu, Hüsamettin Karataş, Vedat Şafak Yamı, Merve Üstek, Samet Yaşkan, Ayhan Kuşçuluo, Merve Susuz Aygül, Enbiye Mahbube Dinler, Yetkin Karaoğlu gibi araştırmacıların Japon Dinleri üzerine çalıştığı bilinmektedir;<sup>20</sup> alana ilgi ise gün geçtikçe artmaktadır. Her ne kadar 2020 yılında basılan *Yeni Dinî Hareketler Ansiklopedisi*'nde<sup>21</sup> Japon YDH'lerin bir kısmından bahseden maddeler varsa da bu hareketlerin genel özellikleri, tarihi, çıkış nedenleri gibi hususlardan bahseden bir makale,<sup>22</sup> bir bildiri<sup>23</sup> ve bir yüksek lisans tezi<sup>24</sup> dışında müstakil bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Bu çalışma, bahsedilen çalışmalardan, tanımlamaların çeşitliği, ortaya çıkışlarının psiko-sosyolojik örnekleri, tarihi süreçlerindeki din-devlet ilişkilerinin nicel-nitel verilerle desteklenmesi, dinî çoğulculuk, inanç paylaşımı, üyelik sistemi gibi karakteristik özelliklerinin Japonca kaynaklar dahil edilerek tespit edilmesi açısından farklılık göstermektedir. Bu alandaki boşluktan hareketle Japon YDH'lere genel bir bakış şeklinde hazırlanan çalışmamızla, sonraki araştırmalar ve araştırmacılar için yol çizmek ve alana mütevazı bir katkı sunmak amaçlanmaktadır.

610 | db

### 1. Ortaya Çıkış Nedenleri

YDH'ler, lider ve üyelerin dinî kavram ve söylemleri çerçevesinde oluşan üye topluluğu ile ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte

<sup>19</sup> Şenavcu, "Japon Dinleri".

<sup>20</sup> İlgili araştırmacıların örnek çalışmaları şunlardır: Kürşat Demirci, "Bir Din Olarak Şintoizm'in Gelişim Süreci", *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi* 16 (2002 2001), 76-79; Hayrettin Şahin, *Japon Budizmi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990); Şenavcu, *Dünden Bugüne Japon Budizmi: İnanç ve Uygulamaları*; Hüsamettin Karataş, *Nichiren Budizmi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012); Vedat Şafak Yamı, *Japonya'da Budizm* (Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2012); Merve Üstek, *Şintoizm ve Kadın* (İstanbul: Urzeni Yayınları, 2021); Samet Yaşkan, *Şintoizm: Arınma - Dua - Sunu* (İstanbul: Urzeni Yayınları, 2020); Kuşçuluo, "Japonya'da Hıristiyan Misyoner Hareketleri (1542-1587)"; Merve Susuz Aygül, *Orta Çağ Sötö Zen Budizminde Manastır Hayatı ve Dindarlık* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021); Enbiye Mahbube Dinler, *Yeni Bir Japon Dini Hareketi: Oomoto* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Yetkin Karaoğlu, "Japonya'da Yeni Dini Hareketler", *USBİK 2020 Online Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin E-Kitabı*, ed. Elshan Gurbanov - Elhan Allahverdiyev (USBİK 2020 Online Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi, Kayseri: USBİK, 2020), 12-19.

<sup>21</sup> Süleyman Turan - Emine Battal (ed.), *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi* (İstanbul: Okur Akademi, 2020).

<sup>22</sup> Şenavcu, "Japon Yeni Dini Hareketlerinde Halk Hekimliği: Sekai Kyusei Kyo Örneği".

<sup>23</sup> Karaoğlu, "Japonya'da Yeni Dini Hareketler".

<sup>24</sup> Dinler, *Yeni Bir Japon Dini Hareketi: Oomoto*.

toplumsal mahrumiyetler, doyumsuzluklar, engellemeler, çarpıklıklar, gerginlikler, bunalım ortamları, heterojen toplumsal ve kültürel yapılar onların geliştiği ortamın varlığına zemin hazırlamaktadırlar. Bunda toplumlardaki ahlaki belirsizlik, kültürel karmaşa, yerleşik toplumsal özelliklerin yitirilişi, seküler düşüncenin yaygınlaşması, yalnızlık duygusu gibi birçok faktörün de etkilerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu gibi toplumsal değişim zamanlarında insanların hayatlarından ve geleceklerinden endişe etmeye başlamaları onların ortaya çıkmalarında önemli bir etken konumundadır.<sup>25</sup>

YDH'lerin yeni bir hayat tarzını, yeni bir dünya görüşünü oluşturmaları lider ve üyelerinin psikolojik durumlarının belli bir birikim seviyesine gelmesine ve bunun hangi alana evrileceği meselesine bağlıdır.<sup>26</sup> YDH üyeleri, genellikle marjinal bir inanç ve yaşam biçimi benimsemeden önce ağır patolojik bir hastalıktan veya psikolojik bir endişeden acı duyan; bu nedenle de yalnız ve depresif bireyler olarak nitelendirilmektedir.<sup>27</sup> Japon YDH'lerin çoğunun kurucuları fakir, düşük sosyal sınıfa mensup ailelerden, köylülerden veya küçük esnaflardan çıkmışlardır. Genellikle hastalıklı, dengesiz, karamsar ve gözlemci bir yapıya sahiptirler. Erken yaşamda dramatik olaylar, acı ve sıkıntılar yaşamışlardır. Kadınlar, sarhoş kocalarla zorla evlendirilmiş veya kayınvalideleri tarafından zorbalığa uğramışlardır. Erkekler, hastalığa, dünyevi başarısızlığa ve çirak veya evlatlık olarak verilmelerine bağlı olarak toplumda benzer şekilde olumsuz tecrübeler geçirmişlerdir. Bir dizi dayanılmaz acı ve endişenin doruk noktasını tecrübe ettikten sonra onlar, genellikle bir kami tarafından ele geçirilme ve kutsallaştırılma biçiminde gerçekleşen şiddetli bir tür hiyerofani deneyimine sahiptirler.<sup>28</sup>

Örneğin Kurozumikyō hareketinin kurucusu Munetada Kurozumi (1780-1850), ailesiyle kırsalda yaşamış olan bir din görevlisidir. 1812'de anne-babasının dizanteriden ölümünden sonra tüberküloza

<sup>25</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 487; Mehmet Ali Kirman, "Yeni Dini Hareketleri Tanımlama Problemi ve Tipolojik Yaklaşımlar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/4 (2003), 29.

<sup>26</sup> Günay, *Din Sosyolojisi*, 502; Cahit Aslan, *Sosyal Hareketler Sosyolojisi: Toplumsal Fay Hatlarının Anatomisi* (Adana: Karahan Kitapevi, 2016), 23.

<sup>27</sup> M. Galanter, "Charismatic Religious Sect and Psychiatry: An Overview", *American Journal of Psychiatry* 139/12 (1982), 1539-1548; J. A. Saliba, *Understanding New Religious Movements* (Altamira: Walnut Creek, 1982), 89.

<sup>28</sup> Carmen Blacker, "Millenarian Aspects of The New Religions Movements", *Tradition and Modernization in Japanese Culture*, ed. Donald H. Shively (New Jersey: Princeton University Press, 1971), 574.

yakalanmış, maddi ve psikolojik olarak sıkıntılar geçirmiştir. Sıkıntılı geçen iki yıldan sonra 1814'te kutsal varlıkla iletişimde bulunmuştur. Ona göre maddi ve manevi tüm hastalıkların kaynağı Amaterasu'ya<sup>29</sup> yönelmeyip dindar bir insan olmamaktır. Dinî bir yaşam sürmek en yüce erdemdir. Amaterasu'nun sembolü olan güneşe yönelerek dinî uygulamaları gerçekleştirmek, onunla birliği sağlayarak ruh ve beden sağlığını elde etmek ve korumak anlamına gelmektedir. Böylece Muneharu, içinde bulunduğu maddi ve manevi kriz durumundan kurtulmanın yolunu Amaterasu ile ilişkisini güçlendirmekten geçtiğini deneyimlemiş ve benzer kriz durumunda olanlara öğretilerini aktarmıştır. Onun bu tecrübesi hareketin başlangıcı olmuştur.<sup>30</sup> Aynı şekilde Mokichi Okada (1882-1955), yaşadığı fiziksel ve psikolojik sıkıntılarının ardından, önce dinî hareketlere üye olmuş, ardından ise uyguladığı tekniklerle sağlığına kavuştuğunu söyleyerek 1935 yılında Sekai Kyusei Kyō hareketini kurmuştur.<sup>31</sup>

Japon YDH'lerin ortaya çıkışında, lider ve üyelerin yaşadığı olumsuz psikolojik hastalık veya tecrübelerin gerçekleşmesinde sosyoekonomik şartların etkisi önemlidir. Edo Dönemi'nden Shōwa Dönemi sonuna değin bu durum açıkça görülebilmektedir. Sebeplerin başında insanların sosyoekonomik durumlarının olumsuz yönde değişimi gelmektedir. Buna göre Edo Dönemi toprak politikalarının köylülerin beklentilerini karşılayamaması, zorunlu askerlik, yüksek maliyetler ve ağır vergiler tarım ve sanayide gerçekleştirilen merkezileşme politikalarının bir sonucu olmuştur. Olumsuz ekonomik koşullara tarım ürünlerinin satış fiyatlarının düşüşü, ülke nüfusunun büyük bir bölümünü teşkil eden köylü ve çiftçilerin fakirlik ve sefalet içerisinde yaşamalarına neden olmuştur.<sup>32</sup> Ekonomik alanda yaşanan olumsuzlukların bir sonucu olarak 1885'te 100.000 çiftçi iflas etmiş, birçoğu ülke içerisinde

<sup>29</sup> Amaterasu (天照) veya Amaterasu-Ōmikami (天照大御神, 天照大神): Japon Mitolojisi'nde Takamagahara (高天原) olarak isimlendirilen Gök Diyarı'nın baş tanrıçasıdır. Aynı zamanda Güneş Tanrıçası olarak kabul edilen Amaterasu, Japon Hanedanlığı'nın atası olarak kabul edilmektedir. Bkz. Ōgate Tetsuo, "Amaterasu Ōmikami", *Kokugodaijiten* (Tokyo: Shogakukan, 1990), 71.

<sup>30</sup> Helen Hardacre, *Kurozumikyo and The New Religions of Japan* (New Jersey: Princeton University Press, 1986), 11, 50, 306.

<sup>31</sup> Halil İbrahim Şenavcu, "Sekai Kyusei Kyo", *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*, ed. Süleyman Turan - Emine Battal (İstanbul: Okur Akademi, 2020); Şenavcu, "Japon Yeni Dini Hareketlerinde Halk Hekimliği: Sekai Kyusei Kyo Örneği", 204. Benzer şekilde kurulan bazı hareketler için bkz. Dinler, *Yeni Bir Japon Dini Hareketi: Oomoto*; Mustafa Bıyık, "Ōmoto", *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*, ed. Süleyman Turan - Emine Battal (İstanbul: Okur Akademi, 2020); Halil İbrahim Şenavcu, "Byakko Shinko Kai", ed. Süleyman Turan - Emine Battal (İstanbul: Okur Akademi, 2020).

<sup>32</sup> James L. Huffman, *Japonya Tarihi* (İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2020), 76.



diğer bölgelere veya yurtdışına göç etmiştir. Bununla birlikte açlık sınırı korunamadığından psikolojik rahatsızlıklar ve intihar vakaları artmıştır.<sup>33</sup> Meiji Dönemi'nden itibaren Shōwa Dönemi'ne kadar ise hızla artan kentleşme ve sanayileşme sürecinde, birçok sıradan insan yoksulluk sebebiyle köylerini terk etmek ve aşağı sınıfa düşmek zorunda kalmıştır. Bunlar arasında her an alt sınıfa düşme tehlikesi bulunan küçük işletme sahipleri, hizmet işletmeleri, mağaza sahipleri ve küçük fabrika sahiplerinden oluşan şehrin alt-orta sınıfı, YDH'lerin temel katılımcıları olmuşlardır.<sup>34</sup> Bunun temelinde Japon devletinin ve resmi dinî hareketlerin halkın sosyal reform ve eşitlik isteklerini gerçekleştirememesi yatmaktadır. Böylece YDH'ler sosyoekonomik problemlere eğilmişler, halk da ana akım dinî anlayıştan ziyade toplumsal problemlere çözüm üreten hareketleri tercih etmiştir.<sup>35</sup>

Özetle psikolojik ve sosyoekonomik olarak insanların sıkıntı çekmeleri ve olumsuz tecrübeleri onları dinî ve dünyevî anlamda yeni çözümler aramaya yöneltmiştir. İlk dönem Japon YDH'leri incelendiğinde onların sadece dinî değil dünyevî alanı da kapsayacak düşünceler geliştirdikleri görülmektedir. Bu düşünce, Dünyevî Fayda (現世利益) olarak ifade edilen dinî bir dünya görüşü olup Şintoist-Budist münzevi yaşamıyla ilişkili bir kavramdır.<sup>36</sup> Japon YDH'lerinin bu ortak yaklaşımı özellikle kriz durumlarında ortaya çıkan çözüm odaklı düşüncenin bir ürünüdür. Onlar gelecek için umut vermektense manevi dünya hakkında farklı yaklaşımlar ifade etmekten önce insanın maddi ihtiyaçlarının karşılanmasıyla ilgilenmişlerdir. Dünyevi kazanç, insanların fiziksel iyileşmesinin dinî hareketler için önemini vurgulamaktadır.<sup>37</sup> Buna paralel olarak Japon YDH'ler popüler kültür olarak modern Avrupa düşüncesine değil, sıradan insanların deneyimine dayanan, yerli dinî değerlere sahip ve modern dünyayla örtüşmek için iyi bir komundaydı. Çünkü yeni dinler sekülerizm açısından görecelik, insanmerkezcilik, eşitlik, laiklik, insan sevgisi, insan aydınlanması ve çevre ile yaşam gibi ortak değerlere sahip olmuşlardır. Bu değerlerde, kişisel

<sup>33</sup> Milton W. Meyer, *Japonya Tarihi*, çev. Lizet Deadato (İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 2014), 164.

<sup>34</sup> Yuri Hibino, "Shinshūkyō ni Okeru 'Josei' Senryaku", *Nenbō Shakaigaku Ronshū* 2003/16 (2003), 1.

<sup>35</sup> Kitajima Gishin, "Nippon Kindai Shinshūkyō Shichō to Kōkyōsei", *Yokkaichi daigaku Kankyo Chōhō Ronshū* 16/2 (2013), 1.

<sup>36</sup> Tullio Federico Lobetti, *Ascetic Practices in Japanese Religion* (London: Routledge, 2013), 66.

<sup>37</sup> Ichro Hori, *Folk Religion in Japan* (Chicago: The University of Chicago Press, 1968), 223-225; Arif Mateen, "New Religious Movements of Japan: An Overview of New Paradigm", *IOSR Journal Of Humanities And Social Science* 21/4 (2016), 93.

olarak benliği silmeden benlik merkezli olmanın ötesindeki kamusal dünyaya geçişi mümkün kılan toplumsal felsefi düşüncenin unsurlarını bulabilmekteyiz.<sup>38</sup> Böylece YDH'ler dinî canlanma ve gelişmenin sağlayıcısı olmakla kalmamışlar; modern Japon toplumunun doğuşuna, özellikle köy yaşamından şehir yaşamına geçişe uyum sağlanmasına katkı yapmışlardır.<sup>39</sup>

## 2. Tarihi

Japon YDH'leri ne zaman ortaya çıkmıştır? Bu soru eski ve yeni algısı ve modern değişimin ilk etkilerinin toplumda ne zaman görüldüğüyle ilgilidir. Bu açıdan Japonya'da YDH'lerin varlığı büyük oranda son iki yüz yılda Japon toplumunun modernleşme sürecine bağlıdır. Bu süreçte Japon YDH'leri hızlı toplumsal değişimin dinî inançlarla uyumunu sağlamış, alternatif bir çözüm ve telafi edici bir rol oynamışlardır.<sup>40</sup> Bu rolün de temelinde Japon dinî çoğulculuğu yatmaktadır. Özellikle aynı coğrafyada kurumsallaşmış Uzak-doğu dinleri (Budizm, Şintoizm, Çin Dinleri) insanların bir arada yaşamalarına olanak sağlamıştır.<sup>41</sup> Japon toplumunda da bu hareketler özellikle 1882'den itibaren vatandaşların toplumda geçerli bir statüye sahip olmasının temel yolu olarak görülmüştür.<sup>42</sup> Bu yaklaşım çerçevesinde Japon YDH'lerini 19. yy'dan itibaren başlatan araştırmacılar, onları içinde buldukları bölgenin tarih, dil ve kültür özellikleriyle dikkate almaktadırlar. Dolayısıyla Japon YDH'lerinin din-devlet ilişkisi ekseninde gelişmelerinin incelenebilmesi açısından Edo Dönemi (1603-1868), Meiji Dönemi (1868-1912), Taishō (1912-1927) ve Shōwa (1927-1945) dönemleri altında incelenmesi daha uygun görünmektedir.

Edo Dönemi<sup>43</sup> (1603-1868), Japonya'da uzun bir dönem olup Tokugawa İyesi'nun (1543-1616) Tokugawa Şogunluğu'nu<sup>44</sup>

<sup>38</sup> Gishin, "Nippon Kindai Shinshūkyō", 1.

<sup>39</sup> Clarke, *New Religions*, 263.

<sup>40</sup> Onishi, "Shūkyō to Kindaisei", 36.

<sup>41</sup> Winter, "Japanese New Religious Movements", 17.

<sup>42</sup> Earhart, *The New Religions of Japan*, 5.

<sup>43</sup> Edo Dönemi, Tokugawa İyesi'nun Edo'da (günümüzde Tokyo) 1603'te Tokugawa Şogunluğu'nu kurmasıyla başlayıp Meiji Dönemi'ne kadar (1868) süren siyasi bir dönemdir. Kurulduğu yere nazaran Edo Dönemi denmiştir. Kurucusuna atfen Tokogawa Dönemi de denmiştir. Bu dönemde ticari ve özel istisnalar dışında ülkeden Japonların ayrılması ve diğer ülkelerden göç alınması yasaklanmıştır. Bkz. Halil İbrahim Şenavcu, "Tarihsel Süreç İçerisinde Japon Budizmi: Genel Bir Bakış", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1 (2016), 55.

<sup>44</sup> Şogunluk (將軍) idari bir kavramdır. Edo Dönemi, bölgesel kısımlara *Daimyo* (大名) bölünmüş ve *Hanshu* (藩主) denilen feodal liderler tarafından yönetilmiştir. Feodal liderler merkezi yönetime yani Bakufu'ya (幕府) bağlı olmuştur. Merkezi Edo'ya -günümüzde

kurmasıyla (1603) başlamıştır. Dönemin özelliği, dış tehlikelere karşı uzun bir süre dışa kapalılık politikası uygulanmış olmasıdır. Bu politika, Japonya'nın günümüz toplumunun dinî, kültürel ve entelektüel karakteristiğinin gelişim dönemi olarak görülmüştür.<sup>45</sup> Modern anlamda Japon YDH'leri Edo Dönemi'nin son elli yılına gelindiğinde ortaya çıkmıştır.<sup>46</sup> Japon dinî gelenekleri ekseninde farklı halk inançlarına odaklanan birçok YDH ortaya çıkmıştır. Japon YDH'leri ilk ortaya çıktığı bu yıllardan itibaren alışılmış dinî yaşamın dışında görülmüşlerse de süreç içerisinde eski ve modern dönemlerin bir uzlaşma gayreti olarak anlaşılabilirlerdir.<sup>47</sup> Bu dönemin özelliklerini yansıtan "*Köylü Hareketleri*" olarak isimlendirilen dinî hareketler olmuştur. Bu kavram Kuruzomikyō, Tenrikyō ve Konkōkyō YDH'lerini içermektedir. Bu hareketlerin ortak özelliği sosyoekonomik ve buna bağlı olarak sosyodinî kriz durumlarının bir ürünü olmalarıdır.<sup>48</sup> Örneğin, Kurozumikyō'nun kurucusu olan Kurozumi, 1812'de anne-babasının dizanteriden ölümünden sonra tüberküloza yakalanmış ve bununla gelen psikolojik sıkıntılar geçirmiştir.<sup>49</sup> Hastalığı iki yıl süren Kurozumi, iddiasına göre 1814'de kutsalla iletişimi sonucunda iyileşmiştir. Ona göre maddi-manevi tüm olumsuzluklar Amaterasu'ya yönelmeyip onun aracılığıyla inancını güçlendirmemesinden kaynaklanmaktadır. Dinî bir yaşam en yüce erdemdir. Onun bu görüşleri döneminin getirdiği maddi-manevi krizlere manevi bir cevap niteliği taşımıştır.<sup>50</sup> Konkōkyō, şifa uygulamalarıyla öne çıkan bir harekettir.<sup>51</sup> Sosyoekonomik yoksunluklardan psikolojik sıkıntılara düşen insanları

Tokyo- bağlı Bakufu yönetimi, Şogun'un askeri bir hükümet organı olarak işlev görmüştür. Yönetim, en güçlü Daimyo olan Şogun'un liderliğinde Samurai askeri sınıfının elindedir. Tokugawa ailesi 1603'den 1868'e kadar yönetimi elinde tutmuştur. Bu özelliğiyle Şogun bir güç merkezidir. Şogunluk bu özelliğiyle Avrupa feodalizminden oldukça farklılık göstermiştir. Bkz. Hakkı Büyükbaş, "Japon Modernleşmesi Üzerine (1868-1912)", *Bilimname* 2003/3 (2003), 68.

<sup>45</sup> Huffman, *Japonya Tarihi*, 69.

<sup>46</sup> Clarke, *New Religions*, 263.

<sup>47</sup> Winter, "Japanese New Religious Movements", 20.

<sup>48</sup> Onishi, "Shūkyō to Kindaisei", 37; Jacop K. Olupona, *Beyond Primitivism: Indigenous Religious Traditions and Modernity* (New York: Routledge, 2004), 217.

<sup>49</sup> Kurozumikyō (黒住教), Munetada Kurozumi (宗忠黒住) (1780-1850) tarafından 1814'te kurulan bir YDH'dir. Amaterasu ile manevi ilişkinin güçlendirilmesinin maddi-manevi hastalıkların tedavisi olduğunu vurgulamıştır. Bkz. Hardacre, *Kurozumikyō and The New Religions of Japan*.

<sup>50</sup> Helen Hardacre, *Shinto: A History* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 306.

<sup>51</sup> Konkōkyō 金光教, 1859'da Konkō Daijin 金光大陣 (1814-1883) tarafından kurulmuş bir YDH'dir. Japon halk inançlarını çıkış noktası yapan hareket, Geç Edo Dönemi'nin sosyodinî gelişiminde etkili olmuştur. Bkz. Konko Daijin, *Konko Daijin: A Biography* (Amerika: Konko Churches of America, 1981).

iyileştirmeye karakterize edilmiştir. Japonya’da döneminin en etkili YDH’si olmuştur. Bunda toplumda yaşanan sorunlara halk inançları eksenli manevi bir çözüm sunması etkili olmuştur. Tenrikyō’nun odak noktası hastalıkları tedavi etmek ve sürekli zihni disiplin egzersizleri uygulamak suretiyle aydınlık ve mutlu bir hayatı gerçekleştirmek olmuştur.<sup>52</sup> Öğretilerinde din-devlet ilişkilerinin getirdiği değişimler olsa da, bu hareket ruhun maddi-manevi rahatsızlıklardan zihindeki tozları süpürmek suretiyle arındığını ifade etmektedir. Günümüzde bu hareket, hastaneler inşa etmekte, modern tedavinin ötesinde hastalıkların halk inanışlarına dayanan farklı yöntemlerle de iyileştirilebileceğini iddia etmektedir. Bu durum, sağlığa fazla önem verilmediği dönemin koşullarında ortaya çıkan ve sağlık konusundaki gelişmeler sonucu kendine alan açmaya çalışan hareketin adaptasyon sürecidir.<sup>53</sup>

Meiji Dönemi (1868-1912),<sup>54</sup> Japonya tarihinde birçok alanda bir dönüm noktasıdır. Modernleşme çerçevesinde politik, ekonomik, toplumsal ve dinî anlamda önemli yenilikler gerçekleştirilmiştir. Sonuçları dinî hareketler alanında da kendisini gösteren bu dönemde din-toplum-devlet ilişkilerinde çeşitlilik ön plana çıkmış, Edo Dönemi’nde ortaya çıkan dinî hareketlerin yükselişine ve çeşitli YDH’lerin oluşmasına katkı sağlamıştır.<sup>55</sup> İmparator Meiji, bu döneme kadar uygulanmamış bir düzenlemeye gidip toplumda yaygın olan Şintoizm ve Budizm dinî hareketlerini kontrol altına almak istemiştir. Buna göre öne çıkan dinî hareketler resmî anlamda Şinto Mezhepleri (教派神道) düzenlemesiyle birer Şintoist mezhep olarak kabul edilmişlerdir. Şinto Mezhepleri İzumo Oyashirokyō (出雲大社教), Ontakekyō (御嶽教), Kurozumikyō (黒住教), Konkōkyō (金光教), Jikkōkyō (実行教), Shins-hūkyō (神習教), Shintō Taikyō (神道大教), Shintō Shūseiha (神道修成派), Shintō Taiseikyō (神道大成教), Shinrikyō (神理教), Tenrikyō (

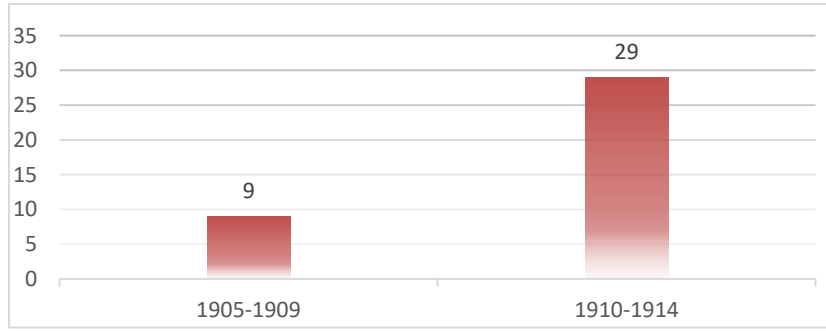
<sup>52</sup> Tenrikyō 天理教, 1838’de Nakayama Miki 中山みき(1798-1887) tarafından kurulmuş bir YDH’dir. Şifa uygulamalarıyla öne çıkmaktadır. Bkz Tenrikyō Kyōkai Honbu, *The Life of Oyasama, Foundress of Tenrikyō* (Nara: Tenrikyō Headquarters, 1996).

<sup>53</sup> Bryan Wilson, *Dini Mezhepler: Sosyolojik Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 261-262.

<sup>54</sup> Meiji Dönemi, adını İmparator Meiji’nin Edo Dönemi’nin yönetim sistemi ve politikalarını sonlandırarak merkezi bir yönetimle Japon modernleşmesinin başlatıldığı 1912’de ölümüne kadar süren bir dönemdir. İmparatorun adına ithafla Meiji Dönemi denmiştir. Bkz. Hasan Fatih Seval, “Japon Kalkınmasının Temel Taşı: Meiji Restorasyonu ve İwakura Heyeti”, *İş ve Hayat* 3/5 (2017), 103.

<sup>55</sup> H. Neill McFarland, *The Rush Hour of the Gods* (New York: Macmillan, 1967), 238; Inoue, “Shinshinshūkyō”, 10, 24; Ethan Segal, “Meiji and Taishō Japan: An Introductory Essay”, *Becoming Modern: Early 20th-Century Japan through Primary Sources*, ed. Colorado Boulder University (Colorado: University of Colorado Boulder, 2015).

天理教), Fusōkyō (扶桑教) ve Misogikyō (禊教) olarak 13 mezhepten oluşmaktadır.<sup>56</sup> Bu politika ve seçilen hareketlerin ortak özelliği, devlet tarafından kurumsallaşmış olarak kabul edilmeleri ve diğer dinî hareketlerin ancak bu 13 hareketin Şintoist birer alt kolu olarak resmîyet kazanabileceğidir. Bu uygulamaya göre, eğer bu dinî hareketlerden birine bağlı olunmazsa devlet o hareketi zararlı ve illegal kabul etmekteydi. Diğer bir açıdan ise bu resmî hareketler Japon toplumunun hiyerarşik modernleşmesini amaçlasa da resmî dinî yapıyı tercih etmeyen insanların özgürlükçü ve senkretik dinî hareketlere eğilimleri için çıkış noktası oluşturmuşlardır.<sup>57</sup> Böylece durum Şinto Mezhepleri düzenlemesinin aleyhine olmuş, gayriresmî senkretik YDH'ler artış göstermiştir (Tablo: 1):



**Tablo 1:** 1905-1909 ve 1910-1914 Yılları Arasında Ortaya Çıkan YDH'lerin Sayısı<sup>58</sup>

Tablo 1'de görüldüğü üzere Meiji Dönemi, YDH'ler için bir gelişim noktasıdır. 1905-1909 yılları arasında dokuz dinî hareket mevcutken 1910-1914 yılları arasında 29 dinî hareket ortaya çıkmıştır. 1905'den 1914'e kadar 3,2 kat artış gösteren hareketler, merkezi bir yönetim yapısına olan geçişin sonuçları olarak görülebilmektedir. Çünkü savaş sonrası ekonomik krizle mücadele edilirken ülke gelirinin büyük kısmının askeri alana aktarılmasının, sosyal ve dinî sivil hareketlerin artmasına neden olduğu görülmektedir.

<sup>56</sup> Nobutaka Inoue, "The Formation of Sect Shinto in Modernizing Japan", *Japanese Journal of Religious Studies* 29/3-4 (2002), 406.

<sup>57</sup> Benjamin Dorman, *Celebrity Gods: New Religions, Media, and Authority in Occupied Japan* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012), 52.

<sup>58</sup> Nobutaka Inoue, *Japanese New Religions in The Age of Mass Media* (Tokyo: Kokugakuin University, Institute for Japanese Culture and Classics, 2017), 70.

Diğer taraftan resmiyet elde etseler de Tenrikyō, Kurozumikyō ve Konkōkyō gibi sosyoekonomik tabanlı YDH'ler sürekli bir denetim ve baskıya uğramışlardır.<sup>59</sup> Meiji Dönemi'nin politikasının hükümete olan dinî ve siyasi eleştirilerin ortaya çıkışını engellemede kısa süreli bir etkisi olmuştur. Fakat sonraki dönemlerde, karşı eleştirilerde bulunan dinî hareketlerle sürtüşmelerini İkinci Dünya Savaşı sonuna kadar devam ettirmiştir. Örneğin Ōmoto<sup>60</sup> hareketi, kısıtlamalara ve sürekli denetimlere politik eleştiriler getirmiştir.<sup>61</sup> Meiji Dönemi'nin YDH'ler üzerindeki politikası belirli bir sistematığe göre gerçekleştirilmemiştir. Konkōkyō, Tenrikyō ve Maruyamakyō hareketlerine hükümet denetimi böyle gerçekleşmiştir. Örneğin, 1873'te Konkōkyō'nun devletin "ahlaki eğitim ve öğretim görevlileri" yönergelerini yerine getirmediğinden eğitim için uygun şartları taşımadığı ve bu sebeple din değiştirme (üye toplama) faaliyetlerinin durdurulması kararı verilmiştir. Ancak iki ay gibi kısa bir süre sonra da faaliyetlerine devam edebileceği bildirilmiştir. Tenrikyō hareketi 1874 yılında Nara eyaletinde bulunan tüm merkez ve ofisleri incelenmek üzere kovuşturma gerçekleştirilmiş, dinî lider Nakayama Miki 1885-1886 yıllarında birçok kez sorguya çekilmiştir. Meiji Dönemi YDH'leri kurumsal etkilerini geliştirmiş olduklarından, faaliyetleri yetkililerinin dikkatini çekmiş, denetim ve sorgulamalarla karşı karşıya kalmışlardır.<sup>62</sup>

618 | db

Taishō Dönemi (1912-1927), adını imparatoru olan Taishō'dan almaktadır. Bu dönemde Meiji Dönemi'nin imparatorluk politikaları devam ettirilmiş, herkesin imparatora ve imparatorluğa bağlı olması gerektiği vurgusu, dinî ve politik motiflerle siyasi ve askeri alanda daha baskın bir hale gelmiştir. Dönemin en belirgin olayı, belki de kırılma noktası, YDH'lerde artış yaşandığı ve onlara olan ciddi müdahalelerin başladığı 1921 yılıdır. Bu yılda YDH'ler üzerindeki denetim ve takibat daha şiddetli hale gelmiş, toplumsal alanda muhalif faaliyet gösteren dinî hareketler polis baskınları, kurum kapatma ve hapis cezaları gibi durumlarla karşılaşmışlardır.<sup>63</sup>

<sup>59</sup> Katsuya Oguri, "Chian İjho Hantairon no Shoso", *Hōmanabu: Hōritsu, Seiji, Shakai* 68/1 (1995), 509-510; Dorman, *Celebrity Gods*, 52.

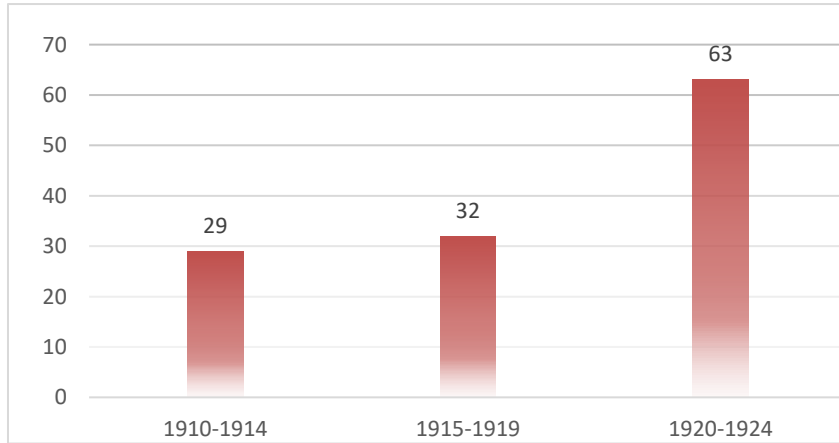
<sup>60</sup> Ōmoto (大本), 1892'de Nao Deguchi (なのお出) tarafından kurulmuş bir YDH'dir. Ortak lider Onisaburō Deguchi (王仁三郎出口) tarafından kurumsallaştırılan hareket, devlet tarafından 1921'de bir süre ve 1935'de tamamen kapatılsa da 1945'den itibaren günümüze kadar faaliyetlerine devam etmiştir. Bkz. Nancy K. Stalker, *Prophet Motive: Deguchi Onisaburo, Ōmoto, And The Rise of New Religions in Imperial Japan* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008).

<sup>61</sup> Clarke, *New Religions*, 258, 263.

<sup>62</sup> Inoue, *Japanese New Religions*, 21.

<sup>63</sup> Inoue, *Japanese New Religions*, 24.

Modernleşme çalışmaları, çözümlerin yanında çözülmesi gereken yeni sorunları da beraberinde getirmiştir. 1904-1905 Rus-Japon Savaşı galibiyetle sonuçlansa da askeri giderlerin oluşturduğu ekonomik krizlerin tam olarak iyileştirilemeyişi ve bunun üzerine Japonya genelinde kırsaldaki üretim sorunlarına bağlı olarak pirinç fiyatlarının aşırı yükselişi, kır ve kent kesiminde yaşayan vatandaşların üzerinde ciddi olumsuz etkiler oluşturmuştur. 1914-1918 yılları arası sosyoekonomik tabanlı hareketler ortaya çıkmıştır.<sup>64</sup> Bu eylemlere daha çok tarım sektöründe olan çiftçiler ve ev hanımları katılmıştır.<sup>65</sup> Rus-Japon Savaşı'nın ekonomik etkilerinin giderilmeyişinin de etkisiyle eylemler artarak devam etmiştir. 1918'deki eylemlere bir milyondan fazla kişi katılmış, eylemciler şiddete başvurmuş, hükümet binalarına zarar verilmiştir. Olaylar, dönemin başbakanının istifasıyla sonuçlanmıştır.<sup>66</sup> Bu olayların bir neticesi olarak YDH'lerin varlığında artışlar görülmüştür (Tablo: 2):



**Tablo 2:** 1910-1914, 1915-1919 ve 1919-1926 Yılları Arasında Japonya'da Ortaya Çıkan YDH'lerin Sayısı<sup>67</sup>

<sup>64</sup> Claus Offe, "Yeni Sosyal Hareketler: Kurumsal Politikanın Sınırlarının Zorlanması", *Yeni Sosyal Hareketler*, ed. Kenan Çayır (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 58; Zafer Yenil - Biray Kırılı, "Distopyalar ve Ütopiyalar Arasında Karşı Küreselleşme Hareketleri", *Birikim Dergisi* 197 (2005), 11.

<sup>65</sup> Nobuaki Teraki - Midori Kurokawa, *A History of Discriminated Buraku Communities in Japan* (Folkestone: Renaissance Books, 2019), 163-174.

<sup>66</sup> Segal, "Meiji and Taishō Japan: An Introductory Essay".

<sup>67</sup> Inoue, *Japanese New Religions*, 70.

Tablo 2’de görüldüğü gibi kriz durumlarının etkileriyle 1910-1919 yılları arası artış hızında pek bir değişiklik olmasa da 1920’lere gelindiğinde sadece beş yıl içinde 63 YDH ortaya çıkmıştır. Taishō hükümetinin bu gelişmelere refleksi sosyal hareketler üzerinden olmuş, onlar gibi YDH’leri de siyasi ve illegal kabul ederek baskılama yoluna gitmiştir. Aslında bu olgu, yeni dinî oluşumların büyük çoğunluğunun bir eleştiri ve alternatif olarak ortaya çıkışı ve yerleşik kurumlardan gelen tepkileri de beraberinde getirmektedir. Bu onların karakteristik özellikleri arasında olan bir fenomendir.<sup>68</sup>

Sürecin ilk ciddi sonuçları 1921’de ortaya çıkmış, çoğu dinî hareketin lideri tutuklanmış ve hareketin faaliyetleri durdurulmuştur. Örneğin Ōmoto’nun ortak kurucusu Onisaburō Deguchi, hareketini politik ve siyasete açık hale getirerek hükümete eleştirilerini dinî-siyasi eksende dile getirdiğinden 1921’de altı yıl hapis cezası almıştır. Onisaburō, kefaletle serbest bırakılmış ancak suç unsuru resmî olarak devam etmiştir. Hükümetin bu girişimi salt bir girişimden ziyade YDH’lerin artış hızının düşmesinin amaçlandığına işaret etmektedir. Çünkü Ōmoto’nun kuruluşu 1892 tarihlidir.<sup>69</sup> Taishō yönetimi bununla kalmamış, toplumsal veya dinî olsun kendisine muhalif olarak gördüğü tüm girişimleri 1925’te Barış Koruma Yasası (治安維持法) ile sınırlandırmıştır. Bu düzenleme içeriğinde dış ve iç ilişkilerde hükümet kontrollü barış hedeflenmiştir. Ülke içerisindeki hükümet karşıtı eylemler ve siyasi eleştirilerin yanında dinî içerikli eleştiriler de yasanın kapsamına alınmıştır. Buna göre ulusal yönetimde reform vurgusu yapan veya bu kapsamda sözlü ve yazılı faaliyetlerde bulunan hareketlere müdahale edilebilecek hatta faaliyetleri durdurulabilecektir. Bu düzenlemeyle birlikte YDH’ler ve hükümet arasındaki ilişki daha da gergin bir hal almıştır.<sup>70</sup>

Shōwa Dönemi’nde (1927-1945) söz konusu gerginlik devam etmiştir. 1925’teki düzenlemeyle birlikte YDH’ler, dinî temelli sosyopolitik eleştirilerinde daha uzlaşımçı bir yol izlemişlerdir. Ancak onların bu tutumu geçici olup toplumdaki varlıklarını devam ettirme amacına dayanmaktaydı. Örneğin Hito no Michi (günümüzde P.L. Kyōdan),<sup>71</sup>

<sup>68</sup> Günay, *Din Sosyolojisi*, 492.

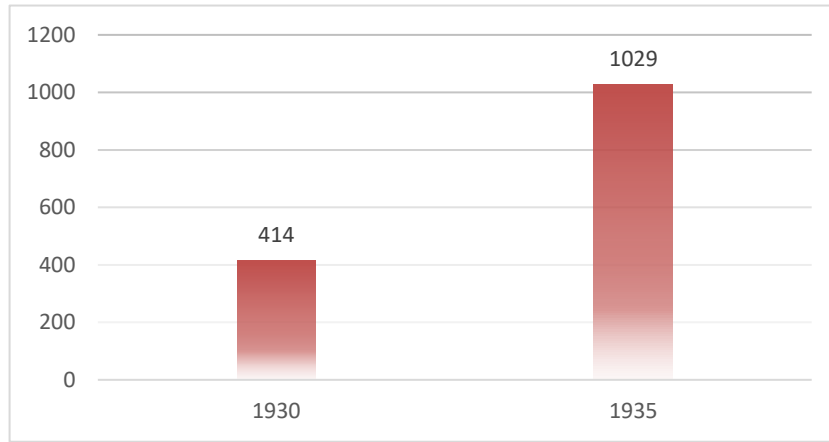
<sup>69</sup> Nancy Stalker, “Ōmoto”, *Handbook of East Asian New Religious Movements*, ed. Lukas Pokorny - Franz Winter (Boston: Brill, 2018), 57.

<sup>70</sup> Dorman, *Celebrity Gods*, 54.

<sup>71</sup> Hito no Michi (人の道), Miki Tokuharu (1871-1938) tarafından 1925’te kurulan bir YDH’dir. 1934’te hükümet tarafından kapatılan hareket Miki Tokuchika (1900-1983) tarafından 1946’da P.L. Kyōdan (パーフェクト リバタイー教団) adıyla tekrar kurularak



1930'lerden itibaren inanç ve ritüellerini imparatorluk üzerinde yoğunlaştırmış, imparatorluğun başarısı için günlük dua ritüelleri düzenleyerek hükümet politikalarına destek vermiştir.<sup>72</sup> Meiji Dönemi'nden beri Tenrikyō ve Konkōkyō'dan sonra, 1931'den itibaren de Ōmoto, Japonya'nın Devlet Şintosusu (国家神道) eksenli imparatorluk politikalarını onaylayan üçüncü kurumsal YDH olmuştur.<sup>73</sup> YDH'ler açısından olumsuz gelişmelerin varlığı, beklenildiği gibi artış hızlarında azalma etkisi yapmamış, bilakis sayının artmasına neden olmuştur (Tablo 3):



**Tablo 3:** 1930 ve 1935 Yıllarında Japonya'da Ortaya Çıkan YDH'lerin Sayısı<sup>74</sup>

Tablo 3'te görüldüğü gibi dinî hareketlerin nicel artışı katlanarak yükselmeye devam etmiştir. 1920-1924 yılı verileriyle (Tablo 02) karşılaştırıldığında 63 olan dinî hareket sayısı altı yıl içerisinde 6,5 kat artarak 414'e yükselmiştir. 1930'dan 1935'e kadar geçen beş yıllık sürede ise 2,4 kat bir artış yaşanmıştır. YDH'lerin artış hızlarında

faaliyetlerine devam etmiştir. Bkz. Masanobu Yamada, "The Church of Perfect Liberty", *Encyclopedia of Latin American Religions*, ed. Henri P. P. Gooren (Cham: Springer International Publishing, 2014), 1-6.

<sup>72</sup> Sheldon Garon, *Molding Japanese Minds: The State in Everyday Life* (Princeton: Princeton University Press, 1997), 77; Stalker, *Prophet Motive: Deguchi Onisaburo, Ōmoto, And The Rise of New Religions in Imperial Japan*, 178.

<sup>73</sup> Yoshihide Sakurai, "Shinshūkyō no Keisei to Shakai Hendō: Chigai - Gendai Nihon ni Okeru Shinshūkyō Kenkyū no Saikendō", *Hokkaidō Daigaku Bungakubu Kyō* 46/1 (1997), 137.

<sup>74</sup> Trevor Astley, "An Introduction to The Japanese New Religions", *Nanzan Guide to Japanese Religions*, ed. Paul Loren Swanson - Clark Chilson (Hawaii: University of Hawaii Press, 2006), 14.

herhangi bir azalma olmayışı ve hükümet politikalarını onaylar gözü-  
küp onaylanmayan faaliyetlerine devam etmeleri yaşanan gerginliği  
üst seviyeye çıkarmış, dinî hareketlerin çoğu askeri müdahalelerce ka-  
patılmış ve merkezleri tahrip edilmiştir. Hareket liderleri müebbet ha-  
pis cezasına çarptırılmışlardır. 1940'ta hükümet Dinî Organizasyonlar  
Yasası (宗教団体会法) ile bir düzenleme yapmıştır. Bu yasayla hükümet,  
dolaylı müdahale ve denetimini arttırarak onlar üzerinde tam bir yetki  
sağlamıştır. Bu gelişmelerden üç yıl sonra 1945'te Japonya İkinci  
Dünya Savaşı'ndan mağlup ayrılmasıyla Meiji Dönemi'nden itibaren  
uygulanan devlet politikaları sona ermiştir.<sup>75</sup>

İkinci Dünya Savaşı sonrası tüm dünya, hızlı toplumsal ve kültürel  
değişimlerle karşı karşıya kalmıştır. Bu durum, dine olan bakışın fark-  
lılaşması ve dindarlaşma açısından yeni bir süreci de beraberinde ge-  
tirmiştir. Nitekim yalnızca Japonya'da değil, tüm toplumlarda, YDH'le-  
rin gelişimi, bu hızlı değişim olgu ve süreçlerine paralel olarak geli-  
miştir.<sup>76</sup> Japonya için ise Pasifik Savaşı'nın (1941-1945) Japonların ye-  
nilgiyle sona ermesi ülkenin sonraki dönemlerinde din-devlet ve din-  
toplum ilişkisinde iyileştirici ve düzenleyici bir dönemin varlığına işa-  
ret etmektedir. İkinci Dünya Savaşı sonrası dönem ile süregelen küre-  
selleşme ve ona karşı tepkinin birbiriyle kesiştiği 1970'lerin ilk yarısı-  
nın öncesi ve sonrası olmak üzere iki kısma ayrılabilir. Önceki  
disiplinlere ek olarak, dinî değişim, YDH'ler ve İslam benzeri kültürle-  
rarası dinler gibi bir dizi yeni disiplinler kurulmuştur. Dinler arası  
ilişki ve iş birliği, yaşam ve ölüm çalışmaları gibi diğer sınırlar ve cin-  
siyet çalışmaları da geliştirilmiştir.<sup>77</sup>

Japon tarihinin önceki dönemlerine bakıldığında din-devlet ilişki-  
sinin sadece resmi devlet dini çerçevesinde kabul edildiği antiseküler  
bir durum görülmektedir.<sup>78</sup> Fakat savaştan sonraki dönemde 1947'de  
Japon devleti anayasasında önemli değişikliklerin yürürlüğe girmesi  
bu durumu değiştirmiştir. Buna göre Kasım 1946'de anayasaya "*Din  
özgürlüğü her alanda herkese garanti edilemez*", "*Hiçbir dinî örgüt  
devletin herhangi biriminden imtiyaz alamaz ve herhangi bir otoriteyi  
kullanamaz*" ve "*Din eğitimi devletin herhangi bir kurumu tarafından*

<sup>75</sup> Astley, "An Introduction", 7.

<sup>76</sup> Günay, *Din Sosyolojisi*, 491.

<sup>77</sup> Tamaru Noriyoshi, "Sengo Nippon no Shūkyōgaku: Nippon no Shūkyō Kenkyū no Hyakunen ni Yosete", *Tokushu Dairoku Jusankai Gakujutsu Taikai Kyō* 78/4 (2005), 1147.

<sup>78</sup> Nabutaka Inoue, *Contemporary Japanese Religion* (Tokyo: Foreign Press Center, 2000), 16.

*verilemez'* maddeleri eklenmiştir.<sup>79</sup> Başlangıçta din-devlet ilişkilerinin gerildiği hatta kopmaya uğrayacağı şeklinde yorumlamalara sebep olabilecek bu maddeler, ilgili maddelerin üçüncüsü ile tam olarak anlamına kavuşmuştur. Kitagawa ve Susumu'nun vurguladığı üzere Japon toplumunda din-devlet işlerinin ayrı olduğu ve dinî eğitimin devlet tarafından verilmediği bu tür bir uygulama, toplumsal ve ekonomik gelişmelere uyum sağlamanın bir gereği olmuştur.<sup>80</sup>

Bu anlamda toplumda kurumsallaşmış olsun veya olmasın hiçbir dinî hareketin devlet ile siyasi-politik bir bağı olmayacak, onların tek konusu toplumun kendisi olacaktır. YDH'lerin faaliyet alanının toplum olarak belirlenmesi ile Japon toplumunun kalkınmasında, özellikle üyelerini olumlu davranış ve ahlaki erdemlere yönlendiren yeni bir manevi alanın oluşmasında büyük katkılarının olduğu ifade edilmiştir.<sup>81</sup> Teknolojik gelişmelerin de bu sürece katkısı büyük olmuştur. Modern dönemde kitap, gazete, dergi, radyo ve televizyon gibi kitle iletişim araçlarının dünya çapındaki etkisi, yerel dinî inançlar ve öğretilerin de dünya ölçüsünde yayılmasına imkân vermiştir.<sup>82</sup>

Japonya'nın hızlı bir şekilde yeniden inşası, kentleşmesi ve ekonomik büyümesi ile olmuştur. Savaşın yenilgisi, ülke genelinde yaşanan yıkım, dış güçlerin işgali, eski rejimin itibarsızlaştırılması ülkede manevi bir boşluk yaratmıştır. Pek çok kişinin bu tür güvensizlik ve kargaşalara atfen açıklamalar veya dinî anlamlar aradığı bu dönemde, Japonya'yı savaşa sokan ve yenilgiye uğratanların militarist rejimin destekçileri olan yerleşik Şinto ve Budizm gelenekleri oldukları düşünülmüştür. Savaşın ardından yeni anayasa değişiklikleri, din ve devlet ilişkisini değiştirerek toplumda eşitlikçi bir hoşgörü ortamı sağlamıştır.<sup>83</sup>

1970'lere gelindiğinde hukuki ve toplumsal düzenlemelerin yanında YDH'lerin dinî stratejilerinde yaptıkları değişiklikler de onların

<sup>79</sup> The Constitution of Japan, The Constitution of Japan (The Constitution of Japan), *Constitution and Government of Japan* 1-103 (Erişim 20 Ekim 2021); Astley, "An Introduction", 101.

<sup>80</sup> Joseph M. Kitagawa, *Religion in Japanese History* (New York: Columbia University Press, 1990), 305; Susumu Shimazono, "From Salvation to Spirituality: The Contemporary Transformation of Religions Viewed from East Asia", *Religious Studies in Japan* 1/ (2012), 291.

<sup>81</sup> Clarke, *New Religions*, 129-181; Shimazono, "From Salvation to Spirituality: The Contemporary Transformation of Religions Viewed from East Asia", 291.

<sup>82</sup> Günay, *Din Sosyolojisi*, 489.

<sup>83</sup> Ian Reader, *New Japanese Religions: An Overview* (Lancaster: University of Lancaster, 2015), 16.

toplumla uyum sağlamalarına ve yükselişlerine olanak sağlamıştır.<sup>84</sup> Akademiye ise dinî gruplar için “*Yeni Dinî Hareketler*” ve “*Yeni Dinler*” terimi yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu yaklaşım, yeni dinlerdeki değişimlerin sosyal değişimlerle ilgili olduğu fikrine dayanmaktadır.<sup>85</sup> Örneğin Budist YDH’ler Şintoist YDH’lerden daha hızlı bir uyum süreci geçirmişlerdir. Bu başarıları onların savaş sonrası dinî stratejilerinde din-devlet ilişkilerinde gerilimden uzak olmalarıyla birlikte artan şehirleşmeyi ve bunun bir sonucu olarak da insanların tapınaklardaki dinî uygulamalara katılımdan çekinmelerini dikkate almalarından kaynaklanmaktadır. Böylece Budist YDH’lerin çoğu, Şintoist hareketlerden daha önce evlerde bireysel ve tapınaktan bağımsız olarak dinî uygulamaları yerine getirebileceklerini belirtmişlerdir.<sup>86</sup>

Japonya’da modernleşme ve YDH’lerin uyumu seküler bir düzlemde 1990’lara kadar devam etmiş, inanç ve ritüelde odak nokta birey ve tecrübelerin değeri olmuştur. Özellikle 1970’lerden 1990’lara kadar YDH’ler hem toplumda hem de akademik alanda, bireylerin maneviyatı üzerine eğilen ve buna yönelik faaliyetlerde bulunan topluluklar olarak tanınmıştır. Ancak toplumdaki hızlı gelişim ve büyüme, birey veya gruplarda topluma adaptasyon sorunları, buna bağlı olarak da anti-seküler ve şiddete eğilimli dinî gruplara da zemin hazırlamıştır.<sup>87</sup> Örneğin; Aum Shinrikyō üyeleri 1995’te Tokyo hükümet binasına yakın bir metro istasyonunda 12 kişinin öldüğü, 6 bin civarı kişinin de yaralandığı bir terör eylemi düzenlemişlerdir.<sup>88</sup> Bu olay sonrası 1947’den itibaren 1990’lara kadar olan YDH algısı ve güveninde kırılmalar yaşanmıştır. Hükümet, olay sonrasında aynı yıl bir anayasa maddesini yürürlüğe koymuştur. Bu maddeye göre dinî hareket liderleri (tüzel kişiler) eylemlerinde üst bir merci olarak Eğitim Bakanlığı’na bağlanmış, faaliyetleri resmî bir kayda bağlı tutularak her an denetime açık hale getirilmiştir. Ayrıca her belgenin bir kaydının da resmî makama sunulması zorunlu hale getirilmiş ve yetkili kurum tarafından her an soruşturulmaya hazır hale getirilmiştir. Günümüzde de hâlen bu düzenleme geçerliliğini sürdürmektedir.<sup>89</sup>

<sup>84</sup> İnoue, “Shinshinshūkyō”, 13.

<sup>85</sup> İnoue, “Shinshinshūkyō”, 4.

<sup>86</sup> Robert Kisala, “Norms of War in Japanese Religion”, *World Religions and Norms of War*, ed. Vesselin Popovski (New York: United Nations University Press, 2009), 89.

<sup>87</sup> Sakurai, “Shinshūkyō no Keisei”, 119.

<sup>88</sup> Emine Battal, *Kıyametin Gölgesinde Yeni Dini Hareketler ve Şiddet* (İstanbul: Okur Akademi, 2019), 110.

<sup>89</sup> Ministry of Foreign Affairs of Japan, Fourth Periodic Report by the Government of Japan under Article 40 Paragraph 1(b) of the International Covenant on Civil and Political Rights (Fourth Periodic Report by the Government of Japan under Article 40 Paragraph

### 3. Karakteristik Özellikleri

Modern dönemin YDH'lerinin çoğu, yerleşik inançlardan farklı olarak karizmatik liderlik, halk inançları, dinî çoğulculuk, eskatolojik dönüşüm ve maneviyata odaklanan sistemli ve fonksiyonel öğretiler oluşturmuşlardır. Bu çerçevenin temeli olarak da kendilerini geleneksel bir inancın alternatifi olarak gerçeğin anlamı/hakikati/temsilcisi olarak görmüşlerdir.<sup>90</sup> YDH liderleri, Japon toplumunda çoğunlukla, farklı tecrübelerle Tanrı ile ilişki kurabilen insan-şamanlar anlamında *İkigami* - Yaşayan Kami (生き神) olarak tanımlanmışlardır.<sup>91</sup> Aynı zamanda kurucu üyeler, büyülü yöntemler kullanmalarının yanında, sosyopolitik bir dinî lider olarak da görülmüşlerdir.<sup>92</sup> YDH liderleri, inanç ve ritüellere atıfla iyileştirme ve kehanet yeteneği gibi manevi güçleri olduğunu iddia etmektedirler. İlham verici ve karizmatik tipolojileriyle, takipçilerine bu dünyada manevi gelişim, kurtuluş ve kişisel mutluluk sunan kişilerdir.<sup>93</sup> Örneğin, ilk dönemde Tenrikyō'nun lideri Nakayama Miki ve Konkōkyō'nun lideri Kawate Bunjiro kendilerini geleneksel ruhlardan daha üstün olarak takdim edip tamamıyla Tanrı tarafından kontrol edildiklerini iddia etmişlerdir. Böylece Tanrı, yardımcı hareketin lideri sayesinde diğer insanlara ulaştırabilmekte ve onları dinî-politik alanda yönlendirmektedir.<sup>94</sup>

db | 625

Japonya'daki dinî sınıflandırma biçimi farklı bir yapıya sahiptir. Resmîyetin öncelik verildiği bu hareketler, "*Yeni Dinler*" biçiminde tanımlanmamaktadırlar. Japonya'daki dinî hareket veya kuruluşlar, kendilerini Kültür Bakanlığı bünyesinde Şintoizm veya Budizm gibi belirlenen din başlıklarının altında onların birer dinî hareketi olarak tanıtmak durumundadırlar. Bunu yapmak için kurumsal bir yapıda olmaları gibi bir dizi şartı yerine getirmek zorundadırlar. Bakanlık tarafından resmî kayıt altına alındıktan sonra gruplara yasal koruma ve çeşitli güvenceler verilmektedir (Bkz. 1947 Anayasası). Resmî kayıt kategorileri ise Şintoizm, Budizm, Hristiyanlık ve Diğerleri olarak dört kısımdır. YDH'lerin çoğu, kendilerini Şintoist veya Budist hareketler

1(b) of the International Covenant on Civil and Political Rights), II. *Information on Individual Articles of The Covenant* 15-18 (Erişim 20 Kasım 2021).

<sup>90</sup> Günay, *Din Sosyolojisi*, 494.

<sup>91</sup> Şenavcu, "Japon Yeni Dini Hareketlerinde Halk Hekimliği: Sekai Kyusei Kyo Örneği", 203.

<sup>92</sup> Wilson, *Dini Mezhepler*, 258.

<sup>93</sup> Reader, *New Japanese Religions*, 4.

<sup>94</sup> Akiko Yamashita, "The Eschatology of Japanese New and New Religions: From Tenrikyō to Kofuku no Kagaku", *Japanese Religions* 23/1-2 (1998), 132.

olarak tanımlamaktadırlar.<sup>95</sup> Japonya'daki YDH'lerde tek bir harekete üyelik veya üyelik zorunluluğu bulunmamaktadır. Bir dinî harekete mensup üyeler diğer dinî toplulukların ritüellerine ve festivallerine katılmakta, Şinto ve Budist tapınaklarını ziyaret ederek dua edebilmekte ve o dine üye olabilmektedirler. Bu durum, YDH'lerin toplumdaki başarısına katkıda bulunmaktadır. Çünkü bir dinî harekete üye olmaları için geleneksel, ailevi ve kültürel değerlerinden vazgeçmeleri gerekmemekte, rahatlıkla diğer inanç ve dinî uygulamaları paylaşabilmektedirler. Örneğin bazı Şintoist YDH'lerin Budist tapınaklarında cenaze törenlerini yaptırmaya devam etmesi ya da Budist YDH üyelerinin Yeni Yılın İlk Tapınak Ziyareti (初詣) gibi festival zamanlarında Şinto tapınaklarını ziyaretleri yaygın görülmektedir.<sup>96</sup>

Modern Japon halkının din veya inançla pek ilgilenmediği ile ilgili bazı iddialar bulunmaktadır. Japonya'da bazı gazete veya kurumlar modern insanların dinî tutumları üzerine çeşitli anketler yaparak sonuçlarını kamuoyu ile paylaşmaktadırlar. Örneğin Japonya'daki İstatistiksel Matematik Enstitüsü Ulusal Karakter Araştırma Komitesi'nin araştırma sonuçlarına göre Japonya nüfusunun sadece %30'u bir inanca sahiptir. Fakat aynı zamanda bu ankete katılan Japonların yaklaşık %70'i maneviyatın önemli olduğunu söylemektedirler. Ayrıca Kültür İşleri Ajansı'nın her yıl yayınladığı din yıllığında dine inananların sayısı ilginç bir şekilde Japonya nüfusundan fazla çıkmaktadır. Dolayısıyla bu veriler, Japonların herhangi bir dine inanmadıkları ya da dine pek ilgi duymadıkları iddiasını çürütmektedir.<sup>97</sup>

Japon YDH'leri ütopyik, umut dolu ve iyimserdir. Gelecek hakkında iyimser bir bakış açısıyla yeni bir çağ getirmek için çalıştıklarını düşünmektedirler.<sup>98</sup> Bu sebeple adaletsiz, yozlaşmış ve materyalist dünyayı dönüştürme isteği, kurucularından itibaren vurgulanan önemli bir unsurdur. Mevcut durumun bozulması ve maneviyat temelli yeni bir medeniyetin inşası söylemleri, potansiyel üyeler için bir çekim noktası olmuştur. Konkōkyō, Tenrikyō ve Ōmoto dahil erken dönemlerden itibaren birçok YDH'nin öğretilerinde bulunan bu tür eskatolojik temalar, hareketlerin başlangıç dönemlerinde sıklıkla toplumsal bir vurguya sahip iken, lider ve üyelerin profili değiştikçe, bireysel

<sup>95</sup> Reader, *New Japanese Religions*, 5-7; Olupona, *Beyond Primitivism*, 220.

<sup>96</sup> Reader, *New Japanese Religions*, 3.

<sup>97</sup> Sawai Yoshitsugu, "Gendai Nihon Shakai ni Okeru Shūkyō Jōkyō", *Tenri Daigaku Oyasa to Kenkyūjo* 1/ (1995), 22.

<sup>98</sup> Charles H. Hambrick, "Tradition and Modernity in the New Religious Movements of Japan", *Japanese Journal of Religious Studies* 1/2/3 (1974), 238.

maneviyatın iyileştirilmesine odaklanmıştır.<sup>99</sup> Ayrıca günümüz Japon toplumunda insanların çoğunluğu maddi açıdan istedikleri her şeyi rahatlıkla elde edebilmektedirler. Ancak Japonların maddi açıdan sıkıntıya düşmeden hayatlarını sürdürmeleri, Japon halkının manevi açıdan huzurlu olduğu anlamına da gelmemektedir. Japonya’da insanlar modern çağın hastalığı olarak nitelendirilen stresten kaynaklanan ruhsal sıkıntılar yaşamaktadırlar. Modern tıp her ne kadar fiziksel hastalıklara karşı etkili çözüm yolları sunsa da tıbbın, ruhsal rahatsızlıklara karşı aynı etkiyi gösterdiği pek söylenememektedir. Bu ruhsal hastalıklar, modern Japon toplumunun karşı karşıya olduğu en büyük sorunlar haline gelmiş, gençler başta olmak üzere günümüz Japonlarının mistisizm, dinî hayat ve maneviyata yönelmesi, insanların belirsiz ve değişken bir sosyal duruma karşı bir tür duygusal destek aradığı YDH’lere olan eğilimlerinin bir yansıması olabilmektedir.<sup>100</sup>

### Sonuç

Japon YDH’leri ortaya çıkış nedenleri, tarihi ve karakteristik özellikleri açısından önemli bir konuma sahiptir. Batı’da (Avrupa ve Amerika) ortaya çıkan YDH’ler çerçevesinde küresel ve genel-geçer tanımlama, tarihî ve tipolojik tespitlerde bulunmak sağlıklı bir sonuca ulaşmaya engel olduğundan bölgesel veya karşılaştırmalı çalışmaların sınırlılıkları dikkate alınarak gerçekleştirilmesi önem arz etmektedir. Bu anlamda Japon YDH’lerini incelediğimiz çalışmamızda ulaştığımız sonuçları üç kısımda ifade edebiliriz.

İlk olarak modern anlamda Japon YDH’leri modernleşme ve gelecek arasında sosyoekonomik kriz veya refahın gölgesinde bir uyum arayışında olan hareketlerdir. Onlar, sosyoekonomik gelişmelerin etkilediği kırsal kesimde psikolojik rahatsızlıklar ve yoksulluğun artarak şiddetlendiği dönemde ortaya çıkmışlardır. Dönemin salgın hastalıkları, kıtlık ve gıda üretimdeki aksaklıklar, evlatlık verilme ve kötü davranış gibi olumsuz tecrübeleri arttırmış, sonrasında ise tüm bunların kutsal bir anlamı olduğu üzerinde durulmuştur. Fiziksel ve psikolojik rahatsızlıklar, kutsalla iletişimin olmayışı veya zayıflayışının bir sonucu olarak görülmüştür. Örneğin Kurozumikyō’nun kurucusu olan Kurozumi, ailesini dizanteriden kaybetmiş, kendisi de tüberküloz hastalığından muzdarip olmuş, hastalığının ve hastalıkların kutsal bir uyarı olduğunu, insanın da Amaterasu’ya yönelerek bunlardan kurtulabileceğini anlatmıştır. Sosyoekonomik temelli bu gelişmeler Japon

<sup>99</sup> Reader, *New Japanese Religions*, 26.

<sup>100</sup> Yoshitsugu, “Gendai Nihon Shakai”, 30-31.

toplumundaki dinî düşüncüyü de şekillendirmiş, “dünyevî fayda” anlayışını ortaya çıkmıştır. Buna göre insan, yaşamında dünyevi kazancı göz önünde bulundurmalı, gelecek için umut ve manevi vaatlerden önce kendi temel ihtiyaçlarını karşılamalıdır. Böyle yapan insan ise manevi dünyasını daha sağlıklı inşa edebilecektir. Dolayısıyla bu anlayış Japon YDH’lerinin dönemin psikolojik ve sosyal krizlerine yönelik çözüm çabalarının bir sonucu olmuştur.

İkinci olarak Japon YDH’leri, Batı’daki örneklerinden daha önce ortaya çıkan, Devlet Şintosu gibi merkezi politikalara karşı halk inançlarını savunan, dinî inancın durağan ve yeniliklere kayıtsız olmayan bir yapıya sahip olarak inançların paylaşılabilirliğini ifade eden hareketlerdir. Dönemin Japon hükümetinin Şinto Mezhepleri düzenlemesi, resmî Şintoizm’in yaygınlaştırılması amacını taşımıştır. 13 dinî hareketi içeren bu yapının dışında kalan hareketler heretik kabul edilerek baskı ve takibata açık hale getirilmişlerdir. 1925’te Barışı Koruma Yasası, 1940’ta Dinî Organizasyonlar Yasası gibi ciddi kısıtlamalar yürürlüğe girse de dinî hareketler artmaya devam etmiş, 1905-1909 arasında 9, 1910-1914 arasında 29, 1915-1919 arasında 32, 1920-1924 arasında 63, 1930’da 414 ve 1935’te 1029 hareket ortaya çıkmıştır. 1947’de Anayasa’da tekrar düzenlemeye gidilmiş, kısıtlamalar kaldırılarak inanç özgürlüğü tanınmıştır. Yeni dönemle birlikte dinî inancı veya dinî hoşgörüyü kısıtlayıcı tüm faaliyetlerden kaçınılmış, dinî hareketlere serbestlik tanınmış, sonuç olarak da bireysel maneviyata eğilim olmuştur. 1970’lere gelindiğinde ise YDH’ler akademide yaygın bir araştırma alanı olarak görülmeye başlanarak akademik çalışmalara önem verilmiştir. 1995’te ise Aum Shinrikyō Olayı gerçekleşmiş, YDH’lere olan bakış, yerini şüpheye bırakmıştır. Aynı yıl 1947 Anayasası’nda düzenlemeye gidilerek bazı tedbirler eklenmiştir. Buna göre hareket liderleri bir üst merci olarak Eğitim Bakanlığına bağlanmış, her türlü faaliyetleri kayıt alınmıştır. Ayrıca faaliyetlerinin bir kopyasının üst makama sunulması ve denetim halinde bakanlığın tüm belgelere erişimi sağlanmıştır. Günümüzde hem bu kanun hem de olayın toplumda dinî hareketler üzerindeki bakışına etkileri hâlen devam etmektedir.

Üçüncü olarak ise Japon YDH’leri, halk inançlarına önem veren, bireysel dinî yaşama vurgu yapan, maneviyatın kurumsal dinî inançtan önce geldiğini savunan ve eklektik öğretilerini dünya çapında senkretize eden hareketlerdir. Halk inançları, Japon YDH’lerin merkezi yapısını oluşturmuştur. Bu inançlara modern tedavi yöntemlerinin alternatif olarak bakılmıştır. Tenrikyō ve Ōmoto’da bedenî veya psikolojik



rahatsızlıklara ata ve hayvan ruhlarının etkisi ve maneviyat eksikliğinin ahlaki uyarı içeren bir sonucu olarak bakılmıştır. Japon YDH'leri hem halk inançlarına bağlı olarak eklektik hem de uluslararası düzeyde senkretik bir dinî yaklaşıma sahiptirler. Bu sebeple hareketlerine üyelik konusunda esnek ve hoşgörü eksenli bir yapıya sahip olmuşlardır. Bu ise Japon toplumunun tarihi-kültürel birikiminden kaynaklanmıştır. Budist ve Şintoistlerin aynı kutsal mekânda ritüellerini uygulayışları, dualarında ortak veya karşılıklı inançların paylaşımı toplumda dinî hoşgörü ve çoğulculuğun varlığının güçlü kanıtı olmuştur.

### KAYNAKÇA

- Aslan, Cahit. *Sosyal Hareketler Sosyolojisi: Toplumsal Fay Hatlarının Anatomisi*. Adana: Karahan Kitapevi, 2016.
- Astley, Trevor. "An Introduction to The Japanese New Religions". *Nanzan Guide to Japanese Religious*. ed. Paul Loren Swanson - Clark Chilson. Hawaii: University of Hawaii Press, 2006.
- Aygül, Merve Susuz. *Orta Çağ Sötö Zen Budizminde Manastır Hayatı ve Dindarlık*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Barker, Eileen. "New Religious Movements". *New Religions Movements: Challenge and Response*. ed. Bryan Wilson - Jamie Cresswell. London: Routledge Press, 1999.
- Barker, Eileen. *Shinshūkyō ni Okeru Koureika no Mondai*. çev. Hara Takahashi. Gendai Shūkyō, 2014.
- Battal, Emine. *Kiyamet'in Gölgesinde Yeni Dini Hareketler ve Şiddet*. İstanbul: Okur Akademi, 2. Baskı, 2019.
- Bıyık, Mustafa. "Ömoto". *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*. ed. Süleyman Turan - Emine Battal. 393-396. İstanbul: Okur Akademi, 2020.
- Blacker, Carmen. "Millenarian Aspects of The New Religions Movements". *Tradition and Modernization in Japanese Culture*. ed. Donald H. Shively. New Jersey: Princeton University Press, 1971.
- Bromley, David. "New Religious Movements". *Encyclopedia of Religion and Society*. ed. H. Jr. William. Altamira: Walnut Creek, 1998.
- Büyükbay, Hakkı. "Japon Modernleşmesi Üzerine (1868-1912)". *Bilimname* 2003/3 (2003), 65-86.
- Clarke, Peter. *New Religions in Global Perspective*. London: Routledge Press, 2006.
- Clarke, Peter - Somers, Jeffrey. *Japanese New Religions in the West*. London: Routledge Press, 2013.
- Daijin, Konko. *Konko Daijin: A Biography*. Amerika: Konko Churches of America, 1981.
- Demirci, Kürşat. "Bir Din Olarak Şintoizm'in Gelişim Süreci". *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi* 16 (2002 2001), 76-79.
- Dinler, Enbiye Mahbube. *Yeni Bir Japon Dini Hareketi: Oomoto*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Dorman, Benjamin. *Celebrity Gods: New Religions, Media, and Authority in Occupied Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012.
- Earhart, Byron. *The New Religions of Japan: A Bibliography of Western-Language Materials*. Ann Arbor: Center for Japanese Studies, 1983.
- Galanter, M. "Charismatic Religious Sect and Psychiatry: An Overview". *American Journal of Psychiatry* 139/12 (1982), 1539-1548.
- Garon, Sheldon. *Molding Japanese Minds: The State in Everyday Life*. Princeton: NJ: Princeton University Press, 1997.

- Gishin, Kitajima. "Nippon Kindai Shinshūkyō Shichō to Kōkyōsei". *Yokkaichi daigaku Kankyo Chōhō Ronshū* 16/2 (2013).
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Hambrick, Charles H. "Tradition and Modernity in the New Religious Movements of Japan". *Japanese Journal of Religious Studies* 1/2/3 (1974), 217-252.
- Hardacre, Helen. *Kurozumikyo and The New Religions of Japan*. New Jersey: Princeton University Press, 1986.
- Hardacre, Helen. *Shinto: A History*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Hibino, Yuri. "Shinshūkyō ni Okeru 'Josei' Senryaku". *Nenbō Shakaigaku Ronshū* 2003/16 (2003), 1-19.
- Hori, Ichro. *Folk Religion in Japan*. Chicago: The University of Chicago Press, 1968.
- Huffman, James L. *Japonya Tarihi*. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2020.
- İnoe, Nabutaka. *Contemporary Japanese Religion*. Tokyo: Foreign Press Center, 2000.
- İnoe, Nobutaka. *Gendai Nihon no Shūkyōshakaigaku*. Tōkyō: Sekai Shisōsha, 2004.
- İnoe, Nobutaka. *Japanese New Religions in The Age of Mass Media*. Tokyo: Kokugakuin University, Institute for Japanese Culture and Classics, 2017.
- İnoe, Nobutaka. "Shinshinshūkyō - Gainen no Gakujutsutekiyūkōsei Nitsuite". *Shūkyō to Shakai* 3/6 (1997), 3-24.
- İnoe, Nobutaka. *Shinshūkyō Kenkyūjōsa Handobukku*. Tōkyō: Yūzankaku Shuppan, 1987.
- İnoe, Nobutaka. "The Formation of Sect Shinto in Modernizing Japan". *Japanese Journal of Religious Studies* 29/3-4 (2002), 405-427.
- Karaoğlu, Yetkin. "Japonya'da Yeni Dini Hareketler". *USBİK 2020 Online Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin E-Kitabı*. ed. Elshan Gurbanov - Elhan Allahverdiyev. 12-19. Kayseri: USBİK, 2020.
- Karataş, Hüsametdin. *Nichiren Budizmi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Kirman, Mehmet Ali. "Yeni Dini Hareketleri Tanımlama Problemi ve Tipolojik Yaklaşımlar". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/4 (2003), 27-43.
- Kisala, Robert. "Norms of War in Japanese Religion". *World Religions and Norms of War*. ed. Vesselin Popovski. 87-105. New York: United Nations University Press, 2009.
- Kisala, Robert. *Prophets of Peace: Pacifism and Cultural Identity in Japan's New Religions*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999.
- Kitagawa, Joseph M. *Religion in Japanese History*. New York: Columbia University Press, 1990.
- Kuşçuluo, Ayhan. "Japonya'da Hıristiyan Misyoner Hareketleri (1542-1587)". *Bilimname* 2007/2 (2007), 139-151.
- Kyōkai Honbu, Tenrikyō. *The Life of Oyasama, Foundress of Tenrikyō*. Nara: Tenrikyō Headquarters, 1996.
- Lobetti, Tullio Federico. *Ascetic Practices in Japanese Religion*. London: Routledge, 2013.
- Mateen, Arif. "New Religious Movements of Japan: An Overview of New Paradigm". *IOSR Journal Of Humanities And Social Science* 21/4 (2016), 91-96.
- McFarland, H. Neill. *The Rush Hour of the Gods*. New York: Macmillan, 1967.
- Meyer, Milton W. *Japonya Tarihi*. çev. Lizet Deadato. İstanbul: İnkılap Kitapevi, 2014.
- Ministry of Foreign Affairs of Japan. Fourth Periodic Report by the Government of Japan under Article 40 Paragraph 1(b) of the International Covenant on Civil and Political Rights, Fourth Periodic Report by the Government of Japan under Article 40 Paragraph 1(b) of the International Covenant on Civil and Political Rights. *II. Information on Individual Articles of The Covenant* 15-18. Erişim 20 Kasım 2021. Erişim 20 Kasım 2021. [https://www.mofa.go.jp/policy/human/civil\\_rep4/article15\\_18.html](https://www.mofa.go.jp/policy/human/civil_rep4/article15_18.html)
- Noriyoshi, Tamaru. "Sengo Nippon no Shūkyōgaku: Nippon no Shūkyō Kenkyū no Hyakunen ni Yosete". *Tokushu Dairoku Jusankai Gakujutsu Taikai Kyō* 78/4 (2005), 1147-1170.
- Offe, Claus. "Yeni Sosyal Hareketler: Kurumsal Politikanın Sınırlarının Zorlanması". *Yeni Sosyal Hareketler*. ed. Kenan Çayır. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.

- Oguri, Katsuya. "Chian İjihu Hantairon no Shoso". *Hōmanabu: Hōritsu, Seiji, Shakai* 68/1 (1995), 509-537.
- Olupona, Jacop K. *Beyond Primitivism: Indigenous Religious Traditions and Modernity*. New York: Routledge, 2004.
- Onishi, Katsuaki. "Shūkyō to Kindaisei: Nippon Shakai ni Okeru Shinshūkyōron o Tōshite". *Tōyōtesugaku Kenkyūjo Kyō* 33/ (2017), 29-45.
- Reader, Ian. *New Japanese Religions: An Overview*. Lancaster: University of Lancaster, 2015.
- Sakurai, Yoshihide. "Shinshūkyō no Keisei to Shakai Hendō: Chigai – Gendai Nihon ni Okeru Shinshūkyō Kenkyū no Saikendō". *Hokkaidō Daigaku Bungakubu Kyō* 46/1 (1997), 111-194.
- Saliba, J. A. *Understanding New Religious Movements*. Altamira: Walnut Creek, 1982.
- Segal, Ethan. "Meiji and Taishō Japan: An Introductory Essay". *Becoming Modern: Early 20th-Century Japan through Primary Sources*. ed. Colorado Boulder University. Colorado: University of Colorado Boulder, 2015.
- Seval, Hasan Fatih. "Japon Kalkınmasının Temel Taşı: Meiji Restorasyonu ve İwakura Heyeti". *İş ve Hayat* 3/5 (2017), 101-118.
- Shimazono, Susumu. "From Salvation to Spirituality: The Contemporary Transformation of Religions Viewed from East Asia". *Religious Studies in Japan* 1/ (2012), 3-23.
- Stalker, Nancy. "Ōmoto". *Handbook of East Asian New Religious Movements*. ed. Lukas Pokorny - Franz Winter. 52-67. Boston: Brill, 2018.
- Stalker, Nancy K. *Prophet Motive: Deguchi Onisaburo, Ōmoto, And The Rise of New Religions in Imperial Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.
- Şahin, Hayrettin. *Japon Budizmi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990.
- Şenavcu, Halil İbrahim. "Byakko Shinko Kai". ed. Süleyman Turan - Emine Battal. 112-114. İstanbul: Okur Akademi, 2020.
- Şenavcu, Halil İbrahim. *Dünden Bugüne Japon Budizmi: İnanç ve Uygulamaları*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Şenavcu, Halil İbrahim. "Japon Dinleri". *Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. 262-282. İstanbul: Milet & Nihal, 2019.
- Şenavcu, Halil İbrahim. "Japon Yeni Dini Hareketlerinde Halk Hekimliği: Sekai Kyusei Kyo Örneği". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 13 (2021), 195-219.
- Şenavcu, Halil İbrahim. "Sekai Kyusei Kyo". *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*. ed. Süleyman Turan - Emine Battal. 467-471. İstanbul: Okur Akademi, 2020.
- Şenavcu, Halil İbrahim. "Tarihsel Süreç İçerisinde Japon Budizmi: Genel Bir Bakış". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1 (2016), 42-64.
- Teraki, Nobuaki - Kurokawa, Midori. *A History of Discriminated Buraku Communities in Japan*. Folkestone: Renaissance Books, 2019.
- Tetsuo, Ōgate. "Amaterasu Ōmikami". *Kokugodaijiten*. Tokyo: Shogakukan, 1990.
- The Constitution of Japan. The Constitution of Japan, The Constitution of Japan. *Constitution and Government of Japan* 1-103. Erişim 20 Ekim 2021. [https://japan.kantei.go.jp/constitution\\_and\\_government\\_of\\_japan/constitution\\_e.html](https://japan.kantei.go.jp/constitution_and_government_of_japan/constitution_e.html)
- Turan, Süleyman - Emine Battal (ed.). *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*. İstanbul: Okur Akademi, 2020.
- Turan, Süleyman - Battal, Emine. "Yeni Dini Hareketlerin Aile Yapıları Üzerindeki Etkileri". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2014), 135-149.
- Üstek, Merve. *Şintoizm ve Kadın*. İstanbul: Urzeni Yayınları, 2021.
- Wilson, Bryan. *Dini Mezhepler: Sosyolojik Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Winter, Franz. "Japanese New Religious Movements: An Introduction". *Handbook of East Asian New Religious Movements*. ed. Lukas Pokorny - Franz Winter. 17-32. Leiden: Brill Press, 2018.
- Yamada, Masanobu. "The Church of Perfect Liberty". *Encyclopedia of Latin American Religions*. ed. Henri P. P. Gooren. 1-6. Cham: Springer International Publishing, 2014.

- Yamashita, Akiko. "The Eschatology of Japanese New and New Religions: From Tenrikyō to Kofuku no Kagaku". *Japanese Religions* 23/1-2 (1998), 3-21.
- Yamı, Vedat Şafak. *Japonya'da Budizm*. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2012.
- Yaşkan, Samet. *Şintoizm: Arınma - Dua - Sunu*. İstanbul: Urzeni Yayınları, 2020.
- Yenal, Zafer - Kırılı, Biray. "Distopyalar ve Ütopyalar Arasında Karşı Küreselleşme Hareketleri". *Birikim Dergisi* 197 (2005), 10-17.
- Yoshitsugu, Sawai. "Gendai Nihon Shakai ni Okeru Shūkyō Jōkyō". *Tenri Daigaku Oyasa to Kenkyūjo* 1/ (1995), 22-32.

# A General Overview to Japanese New Religious Movements

Yetkin KARAOĞLU\*  
Ayhan KUŞÇULU\*\*

## Extended Abstract

Japanese NRMs occupy an important position in their emergence, history, and characteristic features. Within the framework of the NRMs emerging in the West (Europe and America), making global and universal consent definitions, historical and typological determinations conflict with positive results. Limitations in regional or comparative studies are another reason for this result. We can express the research we have achieved in three main parts. In a modern sense, the Japanese NRMs seek harmony between modernization and tradition in the shadow of a socio-economic crisis or prosperity. They emerged during a period of increasing deterioration of psychological disorders and poverty in rural areas affected by socioeconomic conditions. Epidemic diseases, shortages, and disruptions in food production increased with negative experiences such as adoption and bad behavior, and then it emphasized all experience within its sacred comment. Physical and psychological disorders were observed due to the absence or weakening of communication with the holy. For example, Kurozumi, the founder of Kurozumikyō, who lost his family to dysentery and himself suffered from tuberculosis, said that his illness and other diseases were a sacred warning and that a human could get better by turning to Amaterasu. These developments with socio-economic bases have also shaped religious thought in Japanese society, and the general understanding of Secular Benefit has emerged. Accordingly, a person should act worldly to benefit in his life meet his own basic needs before hopes and spiritual promises for the future. A person who does this will build his spiritual world healthier. Therefore, Secular Benefit has resulted from the adaptation efforts developed by NRMs to the developments in its periods.

Japanese NRMs are early movements that emerged before the examples in the West, defending popular beliefs against central policies such as State Shintō and expressing those beliefs can be shared by having a stable and indifferent structure to innovations. The Shintō Sects' arrangement of the Japanese government aimed to popularize official Shintoism. Religious movements outside of this structure, which includes 13 religious' movements, were deemed heretical and became exposed to oppression and prosecution. Though severe restrictions such as The Peace Preservation Law in 1925 and The Religious Organizations Law in 1940 were enacted,

\* Corresponding Author, Ph.D.c, Erciyes University, Institute Of Social Sciences, History Of Religions Discipline, Kayseri, Turkey, [phd.yetkinkaraoglu@gmail.com](mailto:phd.yetkinkaraoglu@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-5036-2590>.

\*\* Lecturer Dr., University Of Erciyes, Faculty Of Literature, Department Of Japanese And Literature, Kayseri, Turkey, [kusculu@erciyes.edu.tr](mailto:kusculu@erciyes.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0002-2279-9322>.

religious movements continued to increase in 1910-1914, 1915-1919, 1920-1924, 1930-1935. In 1947, the Constitution was amended, restrictions were lifted and freedom of belief was recognized. With the new era, all activities restricting religious belief or religious tolerance were avoided, independence was granted to religious movements, and as a result, a tendency to individual spirituality was formed. However, by the 1970s, NRMs began to emerge as a wide field of scientific research in academia, and academic studies were given importance. In 1995, the Aum Shinrikyō Incident occurred, and then its perspective on NRMs was replaced by doubt. In the same year, some measures were added to the regulation in the 1947's Constitution. Accordingly, the movement leaders were connected to the higher authority's Ministry of Education. Their activities were recorded, a copy was submitted to the higher authority, and the ministry had access to all documents in an audit. Today, both this law and the effects of the incident from the point of view of religious movements in society are still ongoing.

Japanese NRMs are eclectic and syncretic movements that attach importance to folk beliefs, emphasize individual religious life, argue that spirituality precedes institutional religious belief and propagate their eclectic teachings worldwide. Folk beliefs have formed the central structure of Japanese Religious Movements. These beliefs have been considered as an alternative to modern treatment methods. In Tenrikyō and Ōmoto, physical or psychological disorders have been viewed due to the influence of ancestral, animal spirits and lack of spirituality involving moral stimulation. Japanese NRMs have an eclectic and syncretic religious approach at an international level, depending on their folk beliefs. In the meantime, they have had a flexible and tolerant structure regarding membership in their movements. This situation is due to the historical-cultural accumulation of Japanese society. Buddhists and Shintoists practice their rituals in the same sacred space, sharing common or mutual beliefs in their prayers, strong evidence of religious tolerance and pluralism in pre-modern and modern Japanese society.

**Keywords:** Traditional Japanese Beliefs, Japanese New Religions, Eclectic Syncretism.



# ŞEBBENDERZÂDE FİLİBELİ AHMED HİLMİ'NİN ALLAH VE İNSAN TASAVVURU

Mustafa ÜNVERDİ\*  
Veysi ÜNVERDİ\*\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 28 Aralık 2021, **Kabul Tarihi:** 9 Mart 2022, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2022, **Atf:** Ünverdi, Mustafa ve Ünverdi, Veysi. "Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'de İnsan ve Allah Tasavvuru". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022): 635-664. Katkı Düzeyi: 1. Yazar: % 50 - 2. Yazar: % 50.

<https://doi.org/10.33415/daad.1049541>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 28 December 2021, **Accepted:** 9 March 2022, **Published:** 31 March 2022, **Cite as:** Ünverdi, Mustafa and Ünverdi, Veysi. "God Human and Conceiving According to Sehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/1 (March 2022): 635-664. Contribution Level: Author 1: % 50 - Author 2: % 50.

<https://doi.org/10.33415/daad.1049541>



## Öz

Bu makalenin amacı Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin Allah ve insan hakkındaki görüşlerini incelemektir. Son dönem Osmanlı düşünürlerinden olan Filibeli'nin Allah ve insan kavramlarına ilişkin görüşleri felsefi ve tasavvufi niteliktedir. Tanrı ve ruhu inkâr eden pozitivist düşüncenin yaygınlık kazandığı bir dönemde Filibeli'nin din savunusu temelde vahdet-i vücûd görüşüne dayanmaktadır. Vücûd sıfatına sahip tek hakikatın olduğunu savunan Filibeli, insanı Allah'ın irade ve kudret sıfatlarının bir tecellisi ve yansıması olarak tanımlar. Ona göre insan ruh ve cesedin vahdetidir. Yeryüzünde şahsiyet sahibi yegâne varlık insan olup ona bu özelliğini idrak ve ahlak sahibi oluşu verir. Ahlak için dinin zorunlu olması, insanın dine muhtaç oluşunun temel sebebi niteliğindedir. Filibeli vahdet-i vücûdu savunsa da Allah tasavvurunda teşbihi reddetmiştir. Keza Filibeli aşırı tenzihî yoruma karşı çıkmışsa da özellikle Batı düşüncesinde görülen bu tip yorumların dünyevileşmeye ve oradan da deizme yöneleceğini fark etmiş ve kendine has bir yorumla vahdet-i vücûd düşüncesinde somutlaşan Tanrı tasavvuruna ağırlık vermiştir. Hakikati tek varlığa indirgemiş olan Filibeli'nin insan yorumu, ruh ve din ile sıkı bir ilişki içerisinde. Sekülerizmin gölgesinde din karşıtlığının ivme kazandığı bu dönemde Filibeli'nin

\* Sorumlu Yazar, Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, (Kelam), Gaziantep, Türkiye, [mustafaunverdi@yahoo.com](mailto:mustafaunverdi@yahoo.com), <http://orcid.org/0000-0002-2848-4073>.

\*\* Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, Mardin, Türkiye, [veysinet@hotmail.com](mailto:veysinet@hotmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-8364-4412>.

görüşlerini incelemek, günümüz akaid ve kelim probleminin çözümüne katkı sağlayacağına inanıyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Kalam, Şehbenderzâde, Filibeli, Allah, İnsan, Vahdet-i Vücûd, Materyalizm.

### God and Human Conceiving According to Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi

#### Abstract

This article aims to examine the views of Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi about God and man. The opinions of Filibeli, one of the last period Ottoman thinkers, on the concepts of God and humans are philosophical and mystical. When positivist thought, which denies God and spirit, became widespread, Filibeli's defense of religion was based on the view of Wahdat al-wujud. Filibeli, who argues that there is only one truth with the attribute of existence, defines man as a manifestation and reflection of Allah's command, will, and power attributes. According to him, man is the unity of soul and body. The only being with a personality on earth is man, and this feature gives him understanding and morality. The only being with a personality on earth is man, and this feature gives him insight and morality. Although He realized that such interpretations, especially seen in Western thought, would lead to secularization and from there to deism, and gave weight to the concept of God embodied in the idea of unity of existence with a unique interpretation. The human interpretation of Filibeli, who reduced the truth to a single entity, is in a close relationship with the spirit and religion. We believe that examining Filibeli's views in this period when anti-religion gained momentum under the shadow of secularism will contribute to the solution of today's problem of creed and kalam.

**Keywords:** Kalam, Şehbenderzade, Filibeli, God, Human, Wahdat al-wujud, Materialism.

#### Giriş

İnanç insanın iç dünyasında gelişerek kalbinde sübut bulan ve güvenme duygusuna bağlı ortaya çıkan bir akittir. İnançın Arapça'da karşılığı imandır. İman konuları ve esasları dinin temel kaynaklarında belirlenmiş olup bu hususlarda beşerî bir müdahale söz konusu değildir. Buna karşın tasavvur bir şeyin veya bir varlığın zihindeki tasarımıdır.<sup>1</sup> Dinî inanç tamamen dinî kaynaklara dayalı iken tasavvur insanın yaşadığı dönem ve toplumla ilişkilidir. Mesela Allah inancı İslam'da itikadi esaslarından birisidir. Ama Allah tasavvuru insanın psikolojik, sosyolojik, kültürel ve politik durumuyla ilişkili olarak gelişir. Bu sebeple tasavvurda yanılabilir. İnsanların Tanrı tasavvurunda sapmalara düşmeleri genellikle onların vahiyden uzaklaştıkları veya vahyi tahrif ettikleri dönemlere rastlar. Bununla birlikte Allah tasavvurunun vahiy merkezli olmasına rağmen farklılıklar içerdiği de

<sup>1</sup> Mahmut Kaya, "Tasavvur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/126.



olmuştur. İslam tarihinde teşbîh, tenzih ve ikisi arasında mutedil görüşlerin ortaya çıkmış olması buna örnektir.<sup>2</sup>

Maddeye daha fazla itibar edilen bir dönemde insanı ve yaratıcıyı konuşmak, bunlar üzerinde düşünmek ve dinin bu konudaki sözünü temellendirmenin önemi izahtan varestedir. Mamafih modern çağda genel olarak insanlık pozitivist ve seküler bir düşünce ve yaşam biçimine mahkûm edilmiştir. Bununla birlikte tarih boyunca insanı şerefli kılan manevi yapısını öne çıkaran ve onun bu konumunu koruyacak hayat tarzını savunan kişiler eksik olmamıştır. Filibeli Ahmet Hilmi de bunlardan biridir.

Osmanlı Devletinin siyasi, iktisadî ve askerî alanda var olma mücadelesi verdiği bir dönemde önemli mütefekkirler yetişmiştir. Çalışmamıza konu olan Şebbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi de (1865-1914) bunlardan birisidir. O kısa süren ömrüne pek çok ilmî eser sığdırmıştır. Onunla ilgili yapılmış bilimsel çalışmalar ve araştırmalar, onun engin ilmî birikimine işaret etmektedir. Bizim de bu makalemizde Filibeli'yi seçmiş olmamızın iki temel nedeni vardır: *Birincisi*, pozitivist ve maddeci düşüncenin gücünü fazlasıyla hissettirdiği son iki asır maddenin insanları kuşattığı bir iklimdeyiz. Böyle bir dönemde hakikat, vâcibü'l-vücûd, ruh, din ve insan gibi var oluşumuzu anlamlı kılacak kavramlar üzerinde tefekkür etmeye ve bunları yeniden kanıtlamaya ihtiyacımız var. Eserlerinde bu çabayı felsefî bir şekilde ortaya koymuş olan Filibeli, bu açıdan ilham kaynağı olmaya aday fikir adamlarından birisidir. Filibeli'nin Allah, insan, din ve ruh gibi konularda görüşlerini bir araya getirerek onu yeniden incelemek, bu çalışmanın ortaya çıkmasına neden olan ilk sebeptir.

Çalışmamızda bu konuya eğilmemizin *ikinci* nedeni Filibeli'nin İslam savunusu niteliğindeki düşünceleridir. O sadece felsefe yapmak isteyen bir düşünür değildir. Bilakis tasavvufla felsefeyi mezcederek din, siyaset, edebiyat ve tarih gibi alanlarda yazdığı eserler, Batı taklitçiliğinin reddi, İslam ümmetinin birliği ve İslam medeniyetinin yeniden inşası adına çözüm arayanlar için münbit bir toprak gibidir. Fikrî duruşu yeni nesiller başta olmak üzere, İslam toplumunun manevi imarı için değerli bir mirastır. Hilmi Ziya Ülken'in (1901-1974) ifadesiyle İslamcılığın aydın ve geniş ufku niteliğindeki bu düşünür hakkında çalışmak, tasavvufla yoğrulmuş bir felsefî-kelemlî bir çizgiyi günümüz akademi dünyasına tanıtmak adına ayrıca önemlidir.

<sup>2</sup> İbrahim Coşkun, "Filibeli Ahmet Hilmi'nin Allah Tasavvuru", *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İstanbul, 2014), 319-320.

Filibeli'nin fikrî özelliğinin yanında aksiyon insanı olması da onu tanımamızı ayrıca önemli kılmaktadır. O yaşadığı dönemde geri kalmışlık sorunuyla karşı karşıya kalmış İslam dünyasının öz eleştirisini de yapmıştır. İçeride Batıcı aydınlara karşı mücadele etmesine rağmen, taassupla körü körüne Batı'yı reddedenlere de karşı çıkmıştır. O ne dinî ve millî duygulardan ne de bilim ve felsefeden uzaklaşmayı kabul etmiştir.<sup>3</sup> Avrupa medeniyetini sorgulamadan, küllî bir biçimde taklit etmenin millî değerleri yıkacak vahim sonuçları olabileceğine işaret etmiştir. Batı'nın ilim ve teknolojisini değil de yaşam kültürüne ilgi göstermenin "zehr-i katil" (öldürücü zehir) niteliğinde telakki etmiş, toplumda bu eğilimi eleştirmiştir.<sup>4</sup> Batı'ya karşı millî değerlerimizi korumak, topyekûn Batı'yı reddetmek anlamına gelmez. Seçmecî bir şekilde Avrupa'nın ilim ve tekniği örnek alınmalıdır. Gelişme ve yükselme gösterebilmek için bu kaçınılmazdır. Aksi takdirde Batı ile aramızdaki fark hep bu şekilde kalacaktır. Bilimsel düşüncüyü almak ahlaki bir ödevdir. İslam toplumunun ayağa kalkmasını Mehdi'nin zuhuruna bağlayarak, bir kurtarıcı beklemek büyük bir acziyet ve yanılığdır.<sup>5</sup> Milletten yeniden ayağa kalkması, Batı medeniyetini şeklen taklit etmekle olmaz. Zira bilimi kutsayan Avrupa medeniyeti büyük bir ahlak sorunu içerisindedir. Fikir ve estetik insanî özelliğini kaybetmiş, dinî düşünce terk edilmiştir.<sup>6</sup> Düşünürler millî değerleri onararak bunlar üzerine yenilenmeyi sağlamalıdır. Eğer yenilenme ve gelişmeye yabancı kalırsak tamamen geri kalırız.<sup>7</sup> Bir toplumun gelişmesinin önünde iki engel vardır: Yeniliğe ve değişime düşmanlık, yüzeysel bilgiyle yetinme ve taklit. Toplumun yeniden inşası için bu hastalıklardan kurtulmak gereklidir.<sup>8</sup>

Yirminci asra gelindiğinde Müslümanların taklide dayalı, pragmatik, şekilci ve hizipçi bir din anlayışına sahip olduğunu öne süren Filibeli bunu sert bir şekilde eleştirmiş, toplumda dinin sîret denilen şekli yönünün, hikmet anlamına gelen sîretinin önüne geçtiğini ifade etmiştir. Müslümanlar arasında din şeriat ve tarikat olarak iki kısma ayrılmıştır. Şeriat sadece ibadetin suretine, bazı muamelelere ve eskilerin

<sup>3</sup> Ahmet Koçak, "Bir Balkan Muhaciri: Filibeli Ahmed Hilmi ve "Hikmet" Gazetesinde Balkanlar". Motif Akademi Halkbilimi Dergisi. 2/2012 (Balkan Özel Sayısı), 258-259.

<sup>4</sup> Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa Siyaseti*, haz. Bedri Mermutlu (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019), 105.

<sup>5</sup> Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkin müdür? Yahut Huzur-ı Fende Mesâlik-i Küfür*, haz. Saliha Çetinkaya (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019), 17.

<sup>6</sup> Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Beşeriyetin Fahr-i Ebedîsi Nebimizi Bilelim*, haz. Rukiye Özer (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017), 20.

<sup>7</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkin müdür?*, 23.

<sup>8</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkin müdür?*, 16.

sözlerini harfi harfine kabulden ibaret açıklamalara indirgenmiştir. Din irfan ve hikmetten koparılmış, din hizmetkarlığı bir geçim aracı ve sanata dönüşmüştür. Benzer eleştiriler dini tarikate indirgeyen mutasavvıflar için de geçerlidir. Onlar toplumun manevi imarında önemli sorumluluklar taşımalarına rağmen, genellikle dinin şekli unsurlarının peşine düştükleri için, müslümanların manevi ihtiyacını karşılayacak irfan ve hikmetten uzaklaşmışlardır.<sup>9</sup>

Felsefi ve eleştirel bir düşünceye sahip olmakla birlikte tasavvufi düşünceyi de temsil etmiş olan Filibeli Ahmed Hilmi'nin Allah ve insan tasavvurunu bu iki konuya taalluk eden ruh, âlem ve din gibi kavramlarla birlikte ele almaya çalışacağız. Araştırmanın ana kaynağını düşünürün kendi eserleri oluşturmakla birlikte, Filibeli hakkında yapılmış çalışmalardan da istifade edilecektir. Bunun yanında Filibeli'nin düşünce dünyası hakkında genişçe bilgi verilerek, fikirlerinin zeminine ışık tutulması amaçlanmaktadır. Makalede Filibeli'nin görüşleri takdim edilecektir. Akıcı bir dili yakalamak için her görüşünden önce düşünürün adını ayrıca zikretmeyeceğiz. Metni yormamak için onun eserlerinden yararlanarak elde ettiğimiz bilgileri doğrudan sunacak, gerekli olmadıkça dolaylı anlatımdan kaçınacağız. Nitel araştırma yöntemi ve kaynak incelemesi tekniğiyle yapılan bu araştırmanın, ihtiva ettiği felsefi ve kelamî bilgilerle alana katkı sağlayacağına inanıyoruz.

## 1. Filibeli'nin Ulûhiyyet Görüşü

Kelamda ulûhiyyet, Allah'ın varlığı, isim ve sıfatları ve O'na dair olanla ilgili alandır. Filibeli'ye göre insanlık tarihinde inanç ve düşünce bakımından ulûhiyyet konusunda o kadar çok fikir ortaya atılmıştır ki artık bunlara yenisinin eklenmesi mümkün değildir. Burada Allah'ı inkâr edenlere Filibeli'nin cevaplarını ve Allah tasavvurunda Filibeli'nin savunduğu vahdet-i vücûd görüşünü ele alacağız.

### 1.1. Allah Tasavvuru ve Vahdet-i Vücûd Görüşü

Filibeli'ye göre insanlık tarihinde dört şekilde Allah tasavvuru olmuştur: *Fikr-i İnkârî*: Tabiatı tamamen tesadüfe bağlayan ve O'nun bir yaratıcısı olduğunu inkâr edenlerdir. *Fikr-i Teşbihî*: Allah'ın yaratılmış varlıklara benzetilerek tasvir edildiği inanç biçimidir. *Fikr-i Tenzihî*: Teşbihin zıttı olan bu inanç türünde Allah maddi olan her şeyden tenzih edilmesidir. *Fikr-i Tevhidî*: Filibeli'nin de desteklediği bu görüşe göre Allah ne mutlak tenzihî, ne de teşbihîdir. O ne tam olarak

<sup>9</sup> Şehbenderzâde Ahmed Hilmi Filibeli, *Üss-i İslâm*, haz. Hicret Yavuz (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2021), 90-92.

bilinebilecek maddi, ne de insan idrakinin dışında kalacak kadar soyut bir varlıktır. Allah, çokluğun kendisine dayandığı tektir. Tüm varlıklar onunla hakikat bulur.<sup>10</sup> “*Leyse ke-mislihî şey’ün.*”<sup>11</sup> ayeti gereğince fikr-i tevhidî, teşbih ve tenzihin mutedil birleşimidir.<sup>12</sup>

Filibeli’nin varlık ve hakikat düşüncesinin merkezinde vahdet-i vücûd vardır. O, kelamcıların kabul ettiği “âlemin yoktan yaratıldığı” görüşüne muhalif olduğunu ve vahdet-i vücûd ekolüne mensup olduğunu beyan etmiştir.<sup>13</sup> Vahdet-i vücûd görüşü, varlığın birliği ilkesini savunur ve hakikatte vücûd sıfatını Allah ile sınırlar. İslam kelamcıları ve filozofları varlığı kadîm-hâdis veya vacip-mümkün şeklinde taksim ederken, vahdet-i vücûd görüşünde varlık tektir. Tüm varlıklar ancak mutlak varlığın tezahürü ve tecellisidir. Hakikatte O’ndan başka vücûd/varlık yoktur. Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin (öl. 638/1240) varlık tanımı ve varlık mertebeleri düşüncesinin sonucu olan vahdet-i vücûd görüşüne göre, hakikatte yegâne varlık zâtı, fiilleri ve sıfatlarıyla Allah’tır. Âlemde müşahede edilen tüm varlıklar aslında mutlak varlığın tecellilerinden ibarettir. Varlıkta çokluk iddiası şirk niteliğindedir. Her şey vücûd içerisinde yer almıştır ve hakikatte O’nun dışında bir şey yoktur. Tüm varlıklar O’nun isim ve sıfatlarının birer tecellisidir. İbnü’l-Arabî’ye göre varlıkta birlik görüşü bize çokluk olarak görünen âlemin inkârı değildir. Bilakis varlığı hakikate uygun şekilde tanımlamaktır. Varlıkta vahdeti bilenler âlemde tezahür eden şeylerin mertebelerini bilir ve hepsinin değerini ona göre tayin eder. Buluta buz, buza bulut demezler. Nihaî olarak en kesin manada mutlak varlık sahibi Allah’tır. İbnü’l-Arabî varlığın hakikatini vahdete indirmediği bu düşüncesini işlerken vahdet-i vücûd kavramını kullanmamış, bu tamlama sonraki dönemde onun takipçileri tarafından kavramsal olarak kullanılmıştır.<sup>14</sup>

Varlığın birliği görüşüne göre kâinat Allah’ın emir, irade ve kudretinin tecellisidir. Allah her yerde hâzırdır. O’nun hâzır oluşu, maddi bir nitelik değil, isim ve sıfatlarının tecellisi niteliğindedir. Eşyanın varlığı ve devamı O’nun kayyûm sıfatının yansımasıdır. Âlemde her şey O’nun varlığının delili ve işaretidir. O sayı bakımından değil, eşi ve benzeri

<sup>10</sup> Filibeli, *Hikmet Yazıları*, haz. Ahmet Koçak (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 230; Coşkun, “Filibeli Ahmet Hilmi’nin Allah Tasavvuru”, 322-327.

<sup>11</sup> eş-Şûrâ 42/11.

<sup>12</sup> Filibeli, *Hikmet Yazıları*, 219.

<sup>13</sup> Filibeli, *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, haz. Erdoğan Erbay-Ali Utku (Konya: Çizgi Kitapevi, 2012), 113.

<sup>14</sup> Mustafa Erol Kılıç, *Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 251-253.

olmaması açısından tektir. Allah zihnî bir varlık değildir. Öyle olsa haricte varlığı hakiki olmazdı. O soyut bir fikir olmadığı gibi maddi bir varlık da değildir. İnsanbiçimci bir tasavvur bâtıldır. Sıfatları O'nun zâtının aynı olduğundan bir gözle görür, bir kulakla işitir veya görmez, işitmez vs. demek caiz değildir. Keza O'na hiddet, gazap ve intikam gibi sıfatları insanlara benzer biçimde nispet etmek de doğru değildir. Bilakis bunlar insanların kötülüklerinden dolayı ilahî hikmet ve adaletin acı tecellisidir. Yoksa bir şey yapmak istiyor da yapamadığı için intikam alıyor ve öfkeleniyor değildir. O'na bir menfaat nispet edilemez. O'na abes, anlamsız ve gereksizlik de nispet edilemeyeceğinden âlemde bir gaye ve maksat aramak tabiidir. Kâinatta bir ahenk ve uyum olması O'nun sıfatlarının tecellilerine işaret eder. Şahit olduğumuz âlemin bir sebebi olduğunu düşünmemek, eseri sebepsiz bırakmak ve müessiri inkâr etmek demek olur.<sup>15</sup>

Kâinatta her şey bir kudrete dayanır. Kudretin olmadığı şey ancak soyut varlık düzeyidir. Kudret ise bir kâdire ihtiyaç duyar. Aksi takdirde soyut bir fikirden ibarettir. Bu yüzden Hak ile halk (yaratan-yaratılan) arasında bir vahdet-i vücûd vardır. Fakat hakikatte vücûd ancak Zât-i Bâri'ye mahsustur. Eşyalar ve olaylar Allah'ın kudretine ihtiyaç duyduklarından ve O'nun birer emri olduklarından hakikî ve zatî bir vücûda/varlığa sahip değildirler. Vahdet-i vücûd demek; Allah'ı taş, sopa, melek vs. şeklinde anlamak değildir. "Vâcibü'l-vücûd'un vahdeti ve kâinatın O'nun emir ve iradesinin neticesinde oluşu" demektir. Allah kâinatın içinde, dışında veya onunla sınırlı değildir. Zaman ve mekanla ilişkilendirilmez.<sup>16</sup>

Filibeli'nin vahdet-i vücûd görüşüne âlem hakikatte bir zata sahip değildir. Ne Allah'ın isim ve sıfatlarının bütün varlıkların üzerinde tecellî ettiği âlem olan *âlem-i ceberût* ne de âlem-i nûrânî, melekût, ervâh denilen *âlem-i emr* hakikatte zâta sahiptir. Bilakis âlem Allah'tan gayrı olmayıp, ezeli ve ebedîdir. Ancak âlemde ezeli olan onun özü ve mayasıdır. Bu öz ise Allah'ın emri ve iradesidir. Şekiller, renkler ve duyumsanan şeylerin ezeliği veya ebediliği yoktur. Âlemin özünü kadim kabul etmek, onun mutlak hakikatle ilişkisini kurmaktır. Yoksa materyalistler gibi maddenin kendiliğinden oluştuğunu ve maddenin ezeliğini savunmak değildir.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Filibeli, *Üss-i İslâm*, 36-42.

<sup>16</sup> Filibeli, *Üss-i İslâm*, 42-43.

<sup>17</sup> Filibeli, *Hikmet Yazıları*, 217-222.

Âlemin yoktan var edilmesi vahdet-i vücûd ile inkâr edilmiş olmaz. Filibeli'ye göre âlemin ademden/yoktan yaratılmasının iki anlamı vardır: *Birincisi*, insan, idrakinin sınırlı oluşundan dolayı sonsuz nitelikteki ilahi iradeyi kavrayamaz. Bu acziyet insanda âlem yokluktan yaratıldı fikrine sebep olmuştur. *İkincisi*, âlemin yoktan yaratılması, onun Allah'tan başka, varlık sıfatına sahip bir şeyden yaratılmamış olmasına ve kendi kendine var olmadığına işaret eder. Yoktan yaratılma fikri, Allah'ın âlemi irade ve emrinin dışında bir şeyden yaratmadığı görüşüne tekabül eder.<sup>18</sup>

Filibeli'ye göre varlıkta vahdet inancı beşeriyetin fitrî akidesidir. Eski çağ Yunan düşünürlerinin madde, tabiat ve Tanrı tasavvurları bizi vahdet-i vücûd görüşüne götürür. Filozofların bir kısmı tabiatın aslını madde, diğer kısmı ise maddi olmayan bir şeyle yani ruhla açıklamışlardır. Madde görüşünde aşırı gidenler materyalist, ruh görüşünde aşırı gidenler ise ruhçu/spritüalist düşünceye kapılmışlardır. Halbuki varlık ne madde ne de ruhtan bağımsız düşünülebilir. Kâinâtın aslını teşkil eden maya salt bir madde değildir, bilakis hem maddenin hem de yaratıcı kudretin esasıdır.<sup>19</sup> Varlıkta hem maddi öz hem ilahi kudret düşüncesi, varlığı kadîm ve hâdis şeklinde tasnif etmeyi reddeder ve vahdet-i vücûd görüşünü imler.

642 | db

Filibeli'nin vahdet-i vücûd anlayışı modern dönemde "dinî çoğulculuk" olarak bilinen dinî paradigmayı selamlamaz. Zira pagan Afrikalı, güneşe tapan Zerdüşt, Brahman Hindû, bir Yahudi veya Hristiyan, inandığı kudrete tam bir huşû ile boyun eğdiğinde, bu onda hakkın tecelli ettiğine işaret eder. Hatta inkârcının yokluğa yönelen iradesinde de hak vardır. Filozofun, düşünürün zihnini kemiren ve bir ömür boyu aklını meşgul eden o şey de haktır, O'dur. Hak her yerdedir, her şey Hak'tır.<sup>20</sup> Ancak bu tecelliler, ilgili inançların hak dini temsil ettiği anlamına gelmez. Allah, ahiret ve peygamberlik inancının bulunması, bir dinin hak olması için zorunlu esaslardır. Bu ilkelerden hareket edildiğinde yegâne hak dinin İslam olduğu anlaşılır.<sup>21</sup>

Son olarak Filibeli'nin vahdet-i vücûd görüşünü savunması onun panteist olduğu anlamına gelmemelidir. Zira her iki inanç varlıkta birlik düşüncesinde birleşmesine rağmen çeşitli yönlerden ayrılırlar.

<sup>18</sup> Filibeli, *Hikmet Yazıları*, 222.

<sup>19</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, 224.

<sup>20</sup> Filibeli, *Beşeriyetin Fahr-i Ebedisi Nebimizi Bilelim*, 46-47.

<sup>21</sup> Ömer Aydın, "Filibeli Ahmed Hilmi'nin Din Anlayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 4 (2001), 85.

Panteist düşüncede Tanrı tabiattan ayrı bir varlığa sahip değil, tabiatın aynısıdır. Var olan her şey Tanrıdır. Bu görüşte Tanrı, tabiat ve insan ayırımı belirgin değildir. Halbuki vahdet-i vücûd düşüncesinde âlem mutlak hakikatin tecellisi olup, O'nunla ayniyet ilişkisi yoktur. Zât bakımından Tanrı âlemden ayrıdır. Ama vücûd bakımından tek varlık O'dur. Panteizm monist bir inanç iken, vahdet-i vücûd düalist inançtır. Vahdet-i vücûtta Tanrı, mutlak varlık olması (zat) itibariyle aşkın, sıfat ve isimleri itibariyle içkindir. Panteizmde ise Tanrı, hem zât hem de sıfat itibariyle içkindir. Bu nedenle vahdet-i vücûd Tanrı'yı âlemde içkin gören panteizmden ayrıldığı gibi tamamen aşkın gören teizmde de ayrılmaktadır.<sup>22</sup>

Filibeli'nin Allah tasavvuru bir yandan Sünnî gelenekte olduğu gibi tenzihî nitelikte görülebilir. Zira onun "Allah hâdis ve tasavvurlardan hiçbirine benzemez.", "Allah beşer idrakinin üzerindedir.", "Allah'ın tayin ve sınırlama sûretiyle tasavvuru mümkün değildir."<sup>23</sup> gibi ifadelerinden Allah âlem ayırımını görmek mümkündür. Diğer taraftan o aşırı tenzihçi Tanrı tasavvurunu reddetme sadedinde Allah'ı, varlığın kaynağı olarak tasavvur etmiştir. Ancak bu noktada hem Allah'ı varlığın kaynağı olarak tanımlamak ve ondan başka hakikatin olmadığını savunmak hem de âlemin Allah'tan başka bir varlık düzeyi olduğunu savunmak çelişkili görülebilir. Bu sorunun nedenini materyalizmin yaygın olduğu bir dönemde Tanrı'nın varlığını ve hayatımıza her an müdahale etmesini savunmak isteyen Filibeli'nin vahdet-i vücûd görüşü üzerinde âlemde içkin bir Tanrı tasavvur etme çabasıyla açıklayabiliriz.

## 1.2. Allah'ı Bilmenin İmkânı ve Keyfiyeti

Kelam ilminde *marifetullah* şeklinde kavramsallaşan Allah'ı bilme, Filibeli'de *mutlak hakikati bilme* ve *Zât-ı Bâri'yi marifet* şeklinde ifade edilmiştir. Esasen Allah en yüksek kemâl sıfatlarına sahip olduğundan beşer idraki O'nu tam olarak kavrayamaz. Fakat Allah hiç bilinmeyen bir varlık da değildir. Onu bilmenin imkanı Hz. Peygamber'in hadislerinde veciz biçimde açıklanmıştır. Bu hadisler peygamberimizin insanlık âlemi için neden önemli olduğunu gösterir niteliktedir:

<sup>22</sup> Hasan Tanrıverdi, "Vahdet-i Vücut ve Panteizm Karşılaştırması", *Dini Araştırmalar* 15/40 (2012), 82.

<sup>23</sup> Filibeli, *Üss-i İslâm*, 35-37.

a. *Sübhâneke mâ arafnâke hakka ma'rifetike yâ ma'rûf*<sup>24</sup>: “Ey şân-ı kudsî ilâhîsini her zerrenin tahrîrlerle tesbîh ve tekrîm ettiği Sen! Seni, hakikatini tamamen ihtiva eden nâ-mütenâhî ile bilemedik, ey Bilinen.” Burada insan “Sübhâneke” ile aczini itiraf eder. Marifetullah’ın imkanı beşer idrakidir. Ancak ilahi hakikat bu söz gereği beşeri idrakin ötesinde ve üstündedir. İdrak sonsuz olanı tam olarak kavrayamaz. Ancak O’nu isim ve sıfatlarının tecellileriyle bilir. Bu nedenle Allah ne tam bilinebilen bir varlıktır, ne de hiç bilinmeyen bir varlıktır.<sup>25</sup> Allah kesin ve tam bir şekilde bilinemez. Ama O’nun bilinemez olduğunu öğrenmek de ona dair bilgidir.

Diğer taraftan bu hadis ilahi hakikatin beşerin zihninde ürettiği salt bir düşünce olmadığına işaret eder. Çünkü varlık âleminde her şey duyularımıza ilişerek vicdanımızda ve zihnimizde yer eder. Böylece varlık hakkında fikir sahibi oluruz. Mesela “ağaç” dediğimizde, ağaç denilen nesne göz aracılığıyla zihinde belirli bir renk, boyut, şekil vs. tasvirler ile belirir. Sonra bu ağaç hakkında fikir üretmeye başlarız. Eşya, duyularla insanın dünyasına dahil olur ve zihinde var olur. Eğer insan olmasaydı eşya bilinir olmaz, adeta derin bir karanlığa mahkûm olurlardı. Bu nedenle insan “rûhu’l-âlem”dir. Âlemde varlıkların anlam kazanması insan sayesinde. Varlıklarda “bilinme” kabiliyeti, insanda ise “bilen” sıfatı vardır. İnsan zihninde oluşan ilk bilgi türü duyularla elde edilen ve maddi cisimlerle etkileşimle gelişen bilgidir. İkinci ise sadece muhayyilemize bağlı beyazlık, güzellik gibi kavramsal bilgilerdir. Bunlar duyulara dayalı olarak elde edilmez. Zihnin ürettiği varlık kategorileridir. Üçüncüsü ise umûm ifade eden, tümel kavramlara ilişkin bilgilerdir. İnsandan türetilen insanlık kavramı gibi. Neticede fikirlerimizin her üç türü de duyu ve hislerimizden bağımsız değildir. Halbuki mutlak hakikat bunlarında dışındadır. O âlemde herhangi bir şeyin bilindiği gibi bilinemez. Bununla birlikte O, hiç bilinmez de değildir. Mutlak hakikat, tüm âlemin ilk sebebi, gayesi ve zorunlu varlık olarak insanın aklında ve vicdanında tecelli eder. Böylece Allah ne tam bilinen ne de hiç bilinemeyendir.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Bu rivayeti temel hadis kaynaklarında tespit edemedik. Ancak Muhammed Âlûsî (ö. 1270/1854) bu rivayeti tefsirinde kullanmıştır. Bk. Muhammed Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, t.y.), 79.

<sup>25</sup> Filibeli, *Üss-i İslâm*, 38.

<sup>26</sup> Filibeli, *Beşeriyetin Fahr-i Ebedisi Nebimizi Bilelim*, 29-39.



b. *Ene inde zannî abdî bî<sup>27</sup>*: “Ben kulumun beni düşündüğü gibiyim.” Tarih boyunca nice filozoflar, din adamları ve mutasavvıflar mutlak hakikatin ne ve nerede olduğunu düşündüler ve tartıştılar. Neticede ortaya pek çok nazariye ve inanç çıktı. İnsanlar mutlak hakikati bazen heykellerle tasvir ettiler, bazen mabetlerde resmettiler. O’nu bir mekanla ilişkilendirdikleri gibi mekandan münezze kabul edenler oldu. O’nu kötülüklerin sebebi görenler olduğu gibi tüm hayrın sahibi ve rahmeti mutlak olarak tanımlayanlar oldu. Ona özlem besleyen gönüller olduğu gibi O’nu hiç düşünmeyenler de oldu. Tam da böyle bir zeminde Hz. Peygamber kudsî hadiste, “Allah kulumun kendisine inandığı gibidir.” bilgisini verdi. Hak insanın dostudur, insandır, tüm zerre dedir, tüm âlemedir. Bir şekle sığmaz, bir yere hapsolmaz. Her halde, her vicdanda, her inkârda ve ikrarda O vardır.<sup>28</sup> Filibeli bu düşüncesiyle insanların kendi zihin ve duygularında inandıkları, idrak ettikleri veya anladıkları Allah inancının insandan insana değişebileceği, ancak hepsinde bir hakikat payı olduğuna inanmıştır.

c. *Tefekkürü’s-sâati hayrun mine’s-seneti<sup>29</sup>*: “Bir saat izzet-i e’âl ve azamet-i sıfât-ı samedâniyeyi, şerâfet-i ahlâkiye ve mürüvvet-i kalbiye îcâbâtını tefekkür, bir sene ibâdetten hayırlıdır.”<sup>30</sup> İnsanın itaat amacıyla yaptığı ibadet anlamlı da olsa, asla kendinden faziletli değildir. Taklide dayalı olarak ve bilinçsizce yapılan ibadet, tefekkür faziletine denk değildir. İnsan için en yüce ibadet ilahi yücelikleri ve azameti tefekkür etmektir. Tefekkür âlemine dalan birisi âlemde müşahede ettiği Allah’ın muazzam eserleri arasında, adeta denizdeki bir damla gibi olduğunu idrak eder ve hiçliğe yaklaşır. Akıl ve kalbin birlikte eylemiyle gerçekleşen tefekkürde insan aşkın verdiği sevinçle yüce Allah’ın büyüklüğü karşısında hiçlik makamında olduğunu anlar ve acz ile secdeye kapanır. İşte bu, o anda sonsuzluğa ermektir. Bu hiçlik mertebesi varlık idraki ve sonsuzluk fermanı niteliğindedir. Artık mütefekkir, elde ettiği bu duyguyla bir ömür tevhid aşkı ve şuuru ve şu âlemde mutlak varlığın tecellerinden ancak bir damla hükmünde olduğu bilinciyle yaşar. Bu, insanın tefekkür hayatıdır. Bir âna sığınmış sonsuzluktur. Bu, insan şeklinde tecelli etmiş bir hakikattir. İnsan ancak o vakit mevcûd/var olur.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Buhârî, “Kitabü’t-tevhîd”, 15; Müslim, “Kitâbü’z-Zikr ve’d-Duât”, 1; Tirmizî, “Kitâbü’d-Duât”, 3603.

<sup>28</sup> Filibeli, *Beşeriyetin Fahr-i Ebedisi Nebimizi Bilelim*, 43-45.

<sup>29</sup> Bu rivayete hadis kaynaklarında rastlanmamıştır.

<sup>30</sup> Filibeli, *Beşeriyetin Fahr-i Ebedisi Nebimizi Bilelim*, 53.

<sup>31</sup> Filibeli, *Beşeriyetin Fahr-i Ebedisi Nebimizi Bilelim*, 53-54.

d. *Men arafe nefsehû fe kad arafe Rabbehû*<sup>32</sup>: Her insanın hiç şüphe etmeden zorunlu olarak bildiği şey kendi nefsidir. İnsana bunu mümkün kılan idrak kabiliyetidir. Bu kabiliyet sayesinde insan tabiatında cârî olan ilahi kanunlarını keşfeder ve yeryüzünde medeniyetler kurar. Tüm bu hakikatin özü “ma’rifetü’n-nefs”, yani kişinin kendini bilmesidir. Ahlakın en yükseğine kendini en iyi bilmekle ulaşılır. Delphi Tapınağının kapısında yazan ve Sokrates’e (MÖ 469/399) ait olan felsefi “Nosce te ipsum (kendini bil)” ilkesi, tasavvufta Hacı Bayram Veli’nin (1352-1430) “Sen seni bil, sen seni.” şeklindeki dizeleri, insanın kendini bilmesinin zorunluluğuna birer örnektir.<sup>33</sup> İnsanlığa mâl olmuş bu hakikat vicdanın tasdikiyle sabittir. Fakat insanın en faziletli ve zorunlu bilgisi yüce Allah’a dair marifetidir. Hz. Peygamber’in nefsinin bilme ile Rabbini bilme arasında bir bağ kurması, insanın hakikatine en uygun olanıdır. Bu hadis-i şerife göre Allah’ı bilme, insanın kendisini bilmeye taalluk eder. Kendini bilmek, varlıktaki yerini idrak etmektir. Nefsinin bilmek, iyi evlat, iyi ebeveyn, iyi insan olmaktır. İnsanlığa faydalı olmak nefsinin bilmekten geçer. Acı ve musibetlere karşı sabırlı ve dirençli olmaktır. Ancak nefsinin bilen, yüce ruhlar seviyesine yükselir ve Hz. Muhammed’in (s.a.v.) mukaddes ikliminden feyiz alır.<sup>34</sup>

646 | db

Allah’ın bilinebilmesine ve mutlak hakikatin idrak edilmesine yönelik Filibeli’nin yer verdiği rivayetlerin hadis ıstılahında sıhhati tartışılır.<sup>35</sup> Ancak mana bakımından bu rivayetlerde Allah’ın zâtı, O’nu tefekkür etmenin değeri, insanın nefsinin bilmesiyle Allah’ı bilmesi arasındaki hakikat bağına işaret edilmesi, Filibeli’yi bu görüşe sevk etmiş olmalıdır. Öte yandan “İnsan, vicdanıyla Allah’ı bilebilir mi?” sorusuna Filibeli “Hayır.” cevabını verir. Vicdanla Allah arasında ayniyet ilişkisi olmadığı için O’nu bilmesi mümkün değildir. Vicdan yüce yaratıcının hakikatini bilemez, ilahi mevcudiyetin vicdan üzerinde oluşan etkisini hisseder ve sezinler.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> Bu rivayet hadis kaynaklarında bulunamamış olup, eserinde bu rivayete yer veren en eski âlimin Ebû Nuaym el-İsfehânî (öl. 430/1038) olduğu tespit edilmiştir. Bk. Ahmed b. Abdullah Ebû Nuaym, *Hilyetü l-evliyâ ve Tabakâtü l-asfiyâ* (Mısır: es-Saâde, 1974), 10/28.

<sup>33</sup> Nedim Yıldız, “İnsanın Arayışı: Kendini Bilmek”, *Felsefe Arkivi* 36/1 (2012), 7-15.

<sup>34</sup> Filibeli, *Beşeriyetin Fahr-i Ebedisi Nebimizi Bilelim*, 57-61.

<sup>35</sup> Felsefi düşünce ekolüne mensup kabul edebileceğimiz düşünürler genellikle görüşlerini dayandırdıkları rivayetlerin hadis ilmindeki sıhhat değerinden çok, anlam bakımından akla ve Kur’an’a uygunluğunu dikkate alırlar. Bu nedenle kimi zaman zayıf veya uydurma rivayetlerin onları eserlerine girebilmiştir. Benzer duruma Musa Carullah Bigiyef’in (1874-1949) eserlerinde de rastlamak mümkündür. Bk. Musa Carullah Bigiyef, *Büyük Mevzülarda Ufak Fikirler*, haz. Musa Bilgiz (Ankara: Kitâbiyât, 2001), 22; Musa Carullah Bigiyef, *Hatun*, haz. Mehmet Görmez (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 114.

<sup>36</sup> Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, *Ruh Hallerinin İlmî -İlm-i Ahvâli’r-Rûh-*, haz. Hicret Osta (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019), 79.

## 2. Allah'ı İnkâr Eden Materyalist Paradigmaya Filibeli'nin Cevapları

Filibeli dinî düşüncüyü ve manevi değerleri reddeden pozitivist ideolojiye karşı fikrî mücadelede bulunmuştur. Onun mücadelesi, dinî düşünceye sistemli bir şekilde hücum etmiş olan Baha Tevfik (1884-1914), materyalist Alman filozofları Ernest Haeckel (1834-1919) Ludwig Büchner (1824-1899) başta olmak üzere maddeci ve evrimci düşünörlere yönelik olmuştur. Onun bu konudaki eserleri bazen bilimsel, bazen de felsefî niteliktedir.

Bilindiği gibi materyalizm her türlü gerçekliğin özünü maddede gören ve maddenin dışında bir tözün olmadığını savunan görüştür. Materyalist evren tasavvuru da buna bağlı olarak evrenin bileşik cisimlerden, bu cisimlerin ise maddenin en küçük yapı taşı olan atomlardan meydana geldiğini savunur. Buna göre maddenin yaratılmamış olup tüm oluşumlar atomların hareketleriyle gerçekleşir. Evrende ilahi irade ve müdahaleye yer yoktur. Mutlak nedensellik geçerlidir. Tanrı ve ruh gibi dinî kavramlar anlamlı değildir.<sup>37</sup>

Materyalist evren görüşüne itiraz eden Filibeli, evrenin yaratılmışlığı ve sonluluğu düşüncesini savunmuş, maddeye ilişkin bilimsel bilgilerin pek çoğunun kesinleşmemiş olduğundan hareketle, hakikati maddeye indirgemenin geçerli olmadığını ifade etmiştir. Materyalist dünya görüşünün temel iddiaları ve inkâr ettiği ilke ve esaslar şöyledir:

- a. Madde ve kuvvetin varlığının kendinden olması ve Tanrı tarafından yaratıldığının reddi.
- b. Maddenin ezelî olduğu ve yoktan yaratıldığının reddi.
- c. Tecrübenin sadece duyular alanıyla sınırlı olduğu ve sezgi, ilham, vahiy gibi iç dünyamıza ait tecrübelerin reddi.
- d. Tabiat kanunlarının sabit olduğu ve mucizenin türü metafiziksel müdahalelerin reddi.
- e. Yeryüzünde hayatın kendiliğinden oluştuğu, Tanrı tarafından can bulduğunun reddi.

<sup>37</sup> Charles Addison Gaskin, *The Quest for Eternity: An Outline of the Philosophy of Religion*. (Harmondsworth: Penguin Books, 1989), 12-13; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 692.

f. Kâinatı tabiat kanunlarıyla açıklayarak bir Tanrı düşüncesine yerilmemesi.

g. Ruhun beyne ve kuvvete indirgenmesi, manevi hakikatinin inkârı.

h. İrade gibi ruhî hallerin tabiat kanunlarına ircası ve insan hürriyetinin reddi.<sup>38</sup>

Filibeli yukarıdaki iddiaları uzunca bir şekilde ele almış ve özellikle madde ve kuvvetin kendiliğinden olduğu yönündeki iddiayı çürütmeye çalışmıştır. Bunun dışında onun materyalistlere cevabını üç konuda toplamıştır: Evrenin sonluluğu, ruhun ve Tanrı'nın varlığı ve Darvinci evrim teorisinin reddi.<sup>39</sup>

Filibeli'nin ruhun hakikatine ilişkin görüşlerini yukarıda takdim ettiğimiz için burada tekrar ele almayacağız. Diğer taraftan onun Tanrı ve evrenle ilgili materyalistlere cevabının ana merkezini bilimin sürekli değişken oluşu ve bilimin verileriyle metafizik hakkında mutlak görüşlere/hükümlere varılamayacağı ilkesi oluşturur. Örneğin, evrenin yegâne hakikatinin madde ve kuvvet olduğu iddia edilmesine rağmen her ikisi de tamamen açıklanabilmiş değildir. Bilim sürekli madde ve maddenin yapı taşlarıyla ilgili yeni iddialar ve düşünceler ortaya atmakta, yeni sonuçlara varmaktadır. Bu nedenle, âlemi tamamen varsayımlara dayalı olarak bilimsel iddialarla açıklamak bizi kesin hakikate götürmez. Varsayımlar tikel varlıklar ve bunlar arasındaki ilişkileri açıklamaya yarasa da büsbütün evreni açıklamaya yeterli değildir. Bu nedenle evrenin sonsuzluğunu kanıtlayan bir bilgi sübût bulmadıkça, yegâne sonsuz varlığın Allah olduğu ve evrenin sonlu oluşu kabul edilmelidir.<sup>40</sup>

Öte yandan tabiat kanunlarının bir kısmı bilimsel temellere dayansa da bunlar insan zihninin birer ürünü niteliğindedir. Maddeye ilişkin tüm genel yargılar da bir çeşit metafiziksel iddiadır. Çünkü maddenin duyular aracılığıyla tüm evrende aynı şekilde varlığını iddia etmek, duyuların imkanı bakımından muhaldir. Duyu ve tecrübenin dışına çıkılarak ortaya atılan bu görüş, ancak bir metafiziksel iddiadan ibarettir. Keza madde ve kuvvetin sonsuzluğu iddiası da böyledir. Evrende küçük bir nokta kadar olan dünyada yaşayan biz insanlar,

<sup>38</sup> Filibeli, *Huzûr-ı Akl ü Fende*, 71.

<sup>39</sup> Cem Doğan, "Filibeli Ahmed Hilmi'nin Geç Dönem Osmanlı Materyalistlerine Cevapları", *Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları* 24 (2013), 266.

<sup>40</sup> Filibeli, *Huzûr-ı Akl ü Fende*, 72-74.

sadece sınırlı tecrübe ve duyuşsal algılarımızla evrenin geneli hakkında yargıda bulunamayız.<sup>41</sup> Pozitivist bilim adamlarının madde, kuvvet ve enerjiyle ilgili gözlem ve deneylerden hareketle “maddenin ezeliği” iddiası insan tecrübesini aşar. Ayrıca bu yeni bir metafizik ihdas etmek anlamına gelir. Halbuki materyalistler metafiziği inkâr etmektedirler.<sup>42</sup>

Filibeli'nin Allah'ın varlığına ilişkin savunusunun üçüncü basamağı evrimci paradigmaya yöneliktir. Esasen o, evrim terminolojisinde transformasyon olarak isimlendirilen ve canlılarda değişim ve dönüşüm anlamına gelen *istihâleyi* kabul etmiştir. Keza yeryüzünde insanın da içinde olduğu tarihi süreçte *tekâmül* fikrini de savunmuştur. O, tüm varlıkların şekilsel olarak değişime tabi olduğunu ve insanın geçmişten günümüze gerek düşünce düzeyi gerekse yaşam biçimi bakımından kemâle erdiğini, yani gelişmekte ve olgunlaşmakta olduğunu ifade etmektedir. Tarihin eski dönemlerinden yarı çıplak giyinebilen ve kullandığı aletler ilkel seviyede olan insanın günümüzdeki durumu, tam bir tekâmüle işaret eder. Ancak bu, J.B. Lamarck (1744-1849) ve C. Darwin'in (1809-1882) insanın ortak atadan evrilerek meydana geldiği ve Allah'ın yaratmasının söz konusu olmadığı tezinin doğru olduğu anlamına gelmez. Zira bu iddia kanıtlanamamış bir varsayımdan ibarettir. Ayrıca yüce Yaratıcı ve ruh inkâr edilirse insanın zekası, akli ve vicdanı ya tesadüfle ya da henüz keşfedemediğimiz başka bir şeyle açıklanacaktır. Bu ise kâinâtın onca güzelliği karşısında insanın durumunu açıklamaya elbette ki yetmez. Tekâmül ve istihâleyi kabul etmek, Allah ve ruhu inkâr etmeye sevk etmez. Evrimden dolayı Tanrı'yı inkâr etmiş olanlar, ancak bir varsayım üzerinden böyle bir sonuca ulaşmışlardır ki bunun bir ilmî değeri yoktur.<sup>43</sup> Filibeli'nin istihâle görüşüne dayalı olarak insanın da başka bir türden gelip geldiğiyle ilgili açık ifadelerine rastlayamadık. Ancak onun insana ilişkin değerlendirmelerinde ona yüklediği ulvî anlamı dikkate alırsak, onda böyle bir düşüncenin olmadığı sonucuna varabiliriz.

Öte yandan Filibeli'nin eserlerinde Allah'ın varlığına dair delilleri bulmak mümkündür. Onda ispât-ı vâcip için ilk delili kâinâtta bulunan ahenk, uyum ve nizamdır. Kâinat kendi kendisiyle açıklanabilecek bir şey değildir. Sürekli değişim içinde, sonsuz çeşitlilik ve çoklukta olan bu âlem, neticede “bir şey”e ihtiyaç duyuyor. Bu eğer tabiat kanunları ise

<sup>41</sup> Doğan, “Filibeli Ahmed Hilmi'nin Geç Dönem Osmanlı Materyalistlerine Cevapları”, 268.

<sup>42</sup> Filibeli, *Huzûr-ı Akl ü Fende*, 58.

<sup>43</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, 138-139.

bunları ne ile açıklarız? Kanunlar insan zihninde tanımlanan yasalar-  
dır. Ancak bunların tabiatla ilişkisini açıklamak için başka bir varlığın  
olması gerekir. Çünkü tabiat kanunları denilen yasalar, beşer idrakinin  
kanunları olup, tabiatla elde edilen bilgilerden üretilmiştir. O halde ka-  
nunlar kendini izah edemez. Bunları belirleyen ve maddeyle ilişkilendi-  
ren bir vacibü'l-vücûd olmadığı takdirde, açıklamak mümkün de-  
ğildir.<sup>44</sup>

Yüce yaratıcının varlığına bir delil de insan da dahil olmak üzere  
kâinattır. Aşağıda daha detaylı bir şekilde ele alacağımız üzere Filibeli  
hem Kur'an'ın hem de klasik kelam ilminin yaklaşımıyla görünenden  
görünmeyene kıyas yoluyla (İstishâd bi's-şâhid ale'l-gâib) Allah'ın var-  
lığını kanıtlamaya çalışmıştır.

### 3. İnsan Tasavvuru

Filibeli Ahmed Hilmi bilindiği gibi materyalizm ve pozitivizme  
karşı mücadele etmiş, ruhun ve Tanrı'nın inkâr edildiği bir düzlemde  
öncelikle insanda ruhun olduğu gerçeğini savunmuştur. Filibeli ruhu,  
inkârı mümkün olmayan bir varlık olarak tanımlarken onun insandan  
ayrı, bağımsız bir şekilde olmadığını kanıtlamaya çalışmıştır. Buna ek  
olarak din ve insan ilişkisini tartışan Filibeli, dinin insan ahlakı ve ma-  
nevi huzuru için bir temel ihtiyaç olduğunu savunmuştur. Onun ruh  
görüşü ve din insan ilişkisi yaklaşımı Tanrı tasavvurunun devamı nite-  
liğinde görülebilir.

#### 3.1. İnsan: Ruh ve Bedenin Vahdeti

*İnsanlık Tarihi* adlı eserinde insanın yeryüzündeki serüvenini et-  
nolojik ve antropolojik şekilde inceleyen Filibeli, insanın özelliklerini  
ırklarına göre belirtmiş ve yeryüzüne dört beyaz, sarı, kırmızı ve siyah  
ırkın yayılmış olduğunu ifade etmiştir. Jeolojik devirler içerisinde  
üçüncü zamana ait olduğu düşünülen baltaların ilkel insan tarafından  
yapıldığı düşünülürse yeryüzünde insanın tarihi beş-altı yüz bin sene  
olduğu kabul edilebilir. O Yahudi kaynaklarında geçen ve insanın yer-  
yüzünde yedi bin yıllık geçmişi olduğunu kaydeden bilgiler hatalı ol-  
malıdır.<sup>45</sup> İslâm literatüründe buna benzer bilgilerin İsrâîlîyyat olduğu  
anlaşılır. Aslında eldeki kanıtlar ve insana dair fosiller insanlık

<sup>44</sup> Filibeli, *Üss-i İslâm*, 45-46.

<sup>45</sup> Talmud bilginlerine göre Adem'in yaratılış tarihinde ihtilaf vardır. Rabbi Yeoşua'ya göre Adem, 6 Nisan'da (MÖ 3 Nisan 3760), Rabbi Eliezer'e göre Adem, Roş Aşana'da (MÖ 7 Ekim 3761) yaratılmıştır. Geniş bilgi için bkz. Rabbi Yaakov Culi, *MeAm Lo'ez, Yaratılış 2:7 tefsiri* .<http://meamloez.net/2018/05/03/yaratilis-27/> (İnternet Erişim: 20.12.2021)

tarihinin beş altı yüz bin olduğunu göstermektedir. İptidâi kavimler özellikle göçler neticesinde birbirleriyle karşılaşmışlar ve birbirleriyle karışmışlardır. Irkların çeşitliliği ve melez ırklar bu ihtilâttan kaynaklanır.<sup>46</sup>

Öte yandan insanı bir varlık olarak incelediğimizde onun sadece bedenden müteşekkil olmadığını görürüz. İnsan muhtelif organlarından müteşekkil bir bedenden ve bu bedende varlığını gösteren bir ruhtan oluşmaktadır.<sup>47</sup> Böylece insan ruhu ve bedeni bakımından bir “manzume sistem”dir. Onu diğer canlılardan ayıran bir de idrak özelliği vardır.<sup>48</sup> Düzenli sistem şeklinde ifade edilebilecek olan bu yapı, tek başına ruh veya bedene ya da herhangi bir organa indirgenemez. İnsan hakikatte “ben” dediği şeydir. İnsanın cismaniyetini teşkil eden beden her dakika, hatta her saniye değişime uğrasa da “ben” değişmez. Mesela insan “ben çocukken, ben gençken, ben ihtiyarken...” dediğinde ömrün farklı zamanlarına ve bedenin farklı hallerine işaret etse de kendisi aynıdır. Hayat cismin sürekli yenilenmesiyle devam eder. İnsanda bu duyguyu koruyan ruhtur. Ruh, cismin tüm değişimine rağmen sabit kalır, çünkü o mutlaktır. İnsanın kimliği ve şahsiyeti ruh temelli bu *ben* duygusudur. Bu duygu ruh ve beden ilişkisi üzerine kuruludur. Ruh ve beden ilişkisi orkestra ve enstrüman gibi ayniyet ilişkisidir. Ne orkestra tek bir enstrümana indirgenebilir, ne de tek bir çalgı veya çalgı aletlerinin tamamı orkestranın kendisidir. Bilakis orkestra kendisini oluşturan farklı çalgı aletlerinin ortak adıdır. Enstrümanlar arasında uyum bozulduğunda nasıl ki ortada orkestra diye bir şey kalmazsa, insan âzâları arasındaki uyum bozulduğunda da “ben” diye bir şey kalmaz, insan ölür. İşte bir insanda hayatın devamını sağlayan şey cisimde tüm değişimlere rağmen uyumun olması ve buna dayalı olarak ruhun sûretle ilişkisini sürdürmesidir.<sup>49</sup>

İnsanın fiilleri vicdandan gelir. Vicdan ruhun kendi kendini, aşamalarını ve davranışlarını bilişidir. Sezgi, fikir, duygu ve iradî fiiller gibi tüm ruhî fiiller vicdanın çeşitli halleri ve aşamaları niteliğindedir. Ruhî fiiller insan vicdanına dayalı davranışlardır. Kan dolaşımı ve hazım gibi fizikî fiiller ise fizyolojik davranışlardır. Her insan vicdanıyla şahsiyet bulur. Bu nedenle başkalarının fikirlerini ve duygularını asla onlar gibi bilemeyiz. Keza eşyaya dair bilgimiz de eşyadan vicdanımıza

<sup>46</sup> Şebbenderzâde Ahmed Hilmi Filibeli, *İnsanlık Âlemi Akvâm-ı Cihân*, haz. Abdullah Tark Ömeroğlu (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2021), 18-20.

<sup>47</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, 88.

<sup>48</sup> Filibeli, *Hikmet Yazıları*, 227.

<sup>49</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, 209-210.

yansıyanlardır. Vicdan insanın bilme vesilesidir. Keşif vicdanla gerçekleşir. Bilme ile hissetme arasında ayniyet vardır. Mesela muzdarip olmakla muzdarip olduğunu bilmek farklı şeyler değildir. İnsan davranışları üç türdür. *Birincisi* fizyolojik hareketlere çok yakın olan ve insanın hayvanlarla paydaş olduğu *hareket-i münakise* ve *sevk-i tabii*dir. Bunlar refleks tarzında hareketler olup, mekaniktirler. İnsan davranışlarının bu kısmı hayvanlarla aynıdır. Hayat boyu devam eden bu fiillere zamanla zeka, idrak ve hafıza eklenir. Bu haldeki ruhî fikirlere *fikrî faaliyetler* denir. Bunlar düşünsel boyutu olan ve insanın hayvandan ayıran davranışlardır. Bu kısımda akıl âlemin tesirinden uzaklaşarak hayal, soyut düşünme ve idrak etme seviyesine ulaşır. İlim, hikmet, sanat ve bilim aklın bu seviyesinde ortaya çıkar. Fakat zekadan istenilen şey aslında aklın ürettiği değil, aklın idare ettiği ameldedir. Mesela iyi düşünmekten maksat iyi ve muvafık suretle irade ve icradır. Dolayısıyla ruhî özelliklerin en ulvîsi iradedir. İrade his ve arzulardan bağımsız değildir. İrade ile kalp fiilleri yani duygusal niteliği olan davranışlar insan faaliyetlerinin üçüncü kısmını oluşturur.<sup>50</sup>

652 | db

İnsan davranışlarının türlü türlü oluşu onda kesret olduğu anlamına gelmez. Bilakis insan tabiatında üç türlü birlik vardır: Gaye, amel ve vicdan. Gaye birliği şöyledir: Ruhî fiiller manevi mukadderâtımızın gerçekleşmesi için çalışırlar. İnsan bedeninin tüm organları şahıs ve ferdi muhafaza için çalışır. Amelî birlik organlarla aklın ve duyguların birliğidir. Mesela bir şeye karar verdiğimde, bu irâdî bir fiildir. Ancak irademe dayalı olarak bir karar verebilmem için önce aklımın o konuda bana telkinde bulunması, aklın da duygular tarafından beslenmiş olması gerekir. Bu amelî birliktir. Bütün insan faaliyetlerinde aynı sürecin işlenmesi ve aynı gayenin gözetilmiş olması davranışlarda vicdanî birliğe işaret eder. O halde ruhî fiiller bir gayeye hizmet etmeleri, benzer şekilde gerçekleşmeleri ve aynı vicdanda ihtiva olundukları için "hakikatte vâhittir"ler. Böylelikle insanda *ben* denilen şahsiyetin birliği tezahür eder.<sup>51</sup>

### 3.1.1. Ruhun Hakikati

Ruh görüşünde Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Fazlullah Hurûffî (1340/1394) ve Bedreddin Simâvî'nin (öl. 823/1420) fikirlerini sentezlemiş görünen Filibeli ruh kavramına ilişkin insanî, nebatî ve hayvanî şeklindeki ayırma karşı çıkmıştır. İnsanı anlamaya ve onu diğer canlılardan tefrik etmeye yönelik böyle bir sınıflandırmanın

<sup>50</sup> Filibeli, *Ruh Hallerinin İlmî*, 67-80.

<sup>51</sup> Filibeli, *Ruh Hallerinin İlmî*, 83-84.



olabileceğini ifade eden Filibeli, ancak bunun ruh kavramı hakkında yanlış bir anlayışa sebep olduğunu söylemiştir. O, ruhu vahdet-i vücûd ilkesiyle birlikte anlamlandırmakta ve onu “nurullah (Allah'ın nuru)” şeklinde mutlak bir varlık olarak açıklamaktadır. Mutlak varlık tek tek her bir insan ile tecessüm etmekte ve böylece ruhlar birbirlerinden tefrik edilmektedir.<sup>52</sup> Ruhun insan bedeniyle ilişkisinden nefis doğmaktadır. Nefs, ruhun bir bedende var olmasıdır. Dolayısıyla ruh mutlak, nefis ise mukayyedir. Ruh bir deniz gibi, nefis ise o denizin bir dalgası gibidir; biri tümel, diğeri tikeldir. Yalnız hakikatte nasıl ki dalga deniz ilişkisi iki farklı varlık alanına işaret etmiyorsa ruh ve beden de aslında tek şeydir. Zıtlıklar bizim idrakimizi kolaylaştıran araçlardır. Ruh ve beden zıtlığı böyledir. Bedenle gölgesinin tek varlığa ait olması gibi ruh ve cisim de varlık açısından iki farklı öz değil, bilakis tektir. Ama idrak kanunu gereği biz bunları farklı adlandırmaktayız. Şu var ki cisim gölge, ruh hakikattir.<sup>53</sup> Bedenle tecessüm halindeki ruh insan şahsiyetini oluşturur. Bu durumda da ruh vahdet halinde olup, bedenden harîç, ayrık bir varlık değildir.

İnsanda ruh denilen bir gerçekliğin olduğu “hiss-i kable'l-vukû”, keşif çeşitleri, tulûat, geleceğe dair haberler ve beş duyu haricinde kalan hisler, insanın sadece bedenden müteşekkil olmadığına ve tecessüm halindeki ruhun tezahürlerine işaret etmektedir. Ruhun mahiyetine gelince o, bâki bir hakikattir. Tecrübe alanına girmemesinden dolayı anlaşılması zordur. Bununla birlikte mutlak bir varlık olan ruh cisimle birleştiğinde maddeleşmiş bir mana olur. Ancak ruh, cesed gibi sonlu değildir. Cesed yok olduğunda ruha ne olmaktadır, sorusunun cevabında ise tecrübe ve akıl sahasının dışında olduğu için kesin bir sonuca ulaşamaz. Ancak Filibeli bu konuda İbnü'l-Arabî'nin görüşüne uyararak, ruhun misal âlemi olarak adlandırılan berzahta, dağılmamış bir surette nûrânî bir cismâniyet ile varlığını sürdürdüğünü kabul etmiştir. Bu kabul, bilimsel bir bilgiye veya akla değil, keşf ve müşâhedeyle dayalıdır.<sup>54</sup>

İnsan ruhunun bekâsı mümkündür, aksi sabit olmadığı müddetçe bu akla zıt değildir. İnsan ruhu vahdet ve şahsiyet sahibidir. Ruh, yapısı gereği bilimin konusu değildir. Bilim evrenle ilgili çıkarımlar yapar ve çeşitli sonuçlara ulaşabilirse de vicdanımızda yer bulan ruhun varlığı ve keyfiyeti hakkında bilgi veremez. Bu nedenle ruhun varlığını

<sup>52</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, 213.

<sup>53</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, 192-195.

<sup>54</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, 213-214.

sorgulamak veya onu reddetmek bilim adamlarının uzmanlık alanı dışındadır. Ruhun bekâsı hakkında bilimsel iddialara oranla felsefeye veya keşfe dayalı görüşler daha değerlidir.<sup>55</sup>

### 3.1.2. Ruhun İnkârının Reddi

Filibeli materyalist düşüncenin antik çağdan günümüze değişmeyen ender nazariyelerden birisi olduğunu ve materyalizmin geçmişten günümüze aynı delilleri ileri sürdüğünü belirterek, bu düşüncede olan çağdaş Batı düşünürlerinin ruhu inkâr eden görüşlerini reddetmiştir. Batı'da özellikle 18 ve 19. asırda güçlü bir şekilde savunulan maddeci görüş, temelde ruh ve Tanrı gibi metafiziksel varlıkları reddederken, ruhu bedensel kuvvete ve maddeye indirgiyordu.<sup>56</sup> Fransız materyalist düşünür Baron d'Holbach (1723-1789) ruhu "insan bedeninde organların mekaniğinin neticesi", Alman bilim ve siyaset insanı Karl Vogt (1817-1895) "bedenin bir faaliyeti", Hollandalı bilim insanı Jacob Moleschott (1822-1893) ise "Safranın karaciğere, idrarın böbreklere nispeti neyse idrakin de beyine nispeti odur." şeklinde açıklamışlardır. Alman hekim ve düşünür Ernst Haeckel'e (1834-1919) göre müstakil bir varlık olarak ruh diye bir varlık yoktur. Canlılık, hücrelerin kimyasıyla ilgilidir. Hücreler tıpkı lezzet ve kokunun cazibesi gibi birbirleri arasında canlılığı meydana getiren çekim vardır. Cinsî münasebet bu çekimin bir parçasıdır. Dolayısıyla canlılık tamamen fizyolojik bir süreçtir. Ceninin iki zıttın, yani erkek ve dişi hücrelerin birleşmesiyle meydana geldiğini ifade eden Haeckel, canlılığı zıt kuvvetlerin toplamına indirgemiş, hücrelerin görevlerini idrak etmiş bir yaratıcı kuvvete sahip olduklarını savunmuştur.<sup>57</sup>

Filibeli tüm bu görüşleri iki açıdan eleştirir: *Birincisi*, bilim adamlarının ruh gibi metafiziksel bir kavram hakkında kesin bir dille konuşmaları, *ikincisi* ise bu konuda dogmatik davranışlarıdır. İlginç bir şekilde bilim adamlarının dinî kesimi dogmatik olmakla suçladığı bir ortamda, tam tersine bilim adamları "bilimi dogmatikleştirmek"tedirler. Çünkü onlar ulaştıkları bilgiyi mutlak hakikat olarak kabul ediyor ve bunun üzerinden nazariye üretiyorlar. Halbuki bilimsel yöntem gözlem ve deneyin imkanlarıyla sınırlıdır. Maddenin ötesine dair görüşleri bilimsel veri gibi sunma veya mutlaklaştırma bilimi dogmatik hale getirmektedir. Onlar en azından kendi yöntemleriyle ruhun

<sup>55</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkin müdür?*, 214-215.

<sup>56</sup> Ruhun varlığını inkâr edenlerin argümanlarına yönelik eleştiriler için bkz. İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslam* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 65-70.

<sup>57</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkin müdür?*, 112-113.

bilinemeyeceğini itiraf etselerdi daha ahlakî olurdu. Diğer taraftan bilim adamının, hücreye “idrak etme ve yaratıcı vasfını haiz” gibi yakıştırmalarda bulunması, bilimsel yöntemin dışına çıkması ve kendi kendisiyle çelişmesidir. Nasıl ki “İnsan görüyor, o halde taşlar da görüyor, zira insan madeni şeylerden müteşekkildir, taş da madendir, bundan dolayı taşın da görmesi zaruridir.” şeklindeki akıl yürütmenin safсата olması gibi hücreleri insana kıyas ederek “görevlerinin idrakinde olan yaratıcı kuvvet” şeklinde tavsif etmek de safساتadır.<sup>58</sup>

### 3.2. Din-İnsan İlişkisi

Dinin insanla ilişkisi onun tanımıyla başlar. Din her insanın öyle ya da böyle inandığı ve hissettiği bir gerçektir. Hatta o kadar insana ait gerçektir ki, din ve insan eş anlamlı gibi telakki edilmiştir. İslâm açısından din, “Vâcibü'l-Vücûd'a itikad” demektir. Vâcibü'l-Vücûd, kendi kimliğimiz başta olmak üzere kâinatı anlam ve izah etmek için muhtaç bulunduğumuz küllî ve nihai hakikattir.<sup>59</sup>

Dinde bir sîret ve sûret vardır. Sîret ve hikmet dinin özünü ve amacını; sûret ise şeklini ve kurallarını ifade eder. Her din hikmetli esaslarla ortaya çıkar. Ama tekâmül kuralı gereği, zaman ilerledikçe gelişir ve dönüşür. Dinler tarihi incelendiğinde dinlerin neredeyse tamamında sûretin sîretin önüne geçtiği görülür. Dinde hikmet ve sîret ortadan kaybolup, sûret öne çıkınca gaye de kaybedilir. Mütefekkir ve nezih vicdanlar dinî alandan çekilir, din ve dinî hizmetler kaba, sofu, şekilci ve açgözlü insanların eline geçer. Böylece şu sonuçlar ortaya çıkar: *Birincisi* böylesi insanların kontrolüne giren din artık cehalet kısıkcındadır. Çünkü bu insanlar dinin hikmet ve maslahatlarını kavrayamamış ve dinin makâsıdını idrak edememiş olduklarından din mefhumunu anlamamışlardır. Bunların elinde din bir taassup ve muhâfazakarlık aracına dönüşmüştür. *İkincisi* din sûrete indirildiğinde, dinin işlevi artık insan hukukunu korumak değil, beşer idrakini dar kılıplara hapsetmekten ibaret olur. *Üçüncüsü*, hikmet ve hakikat din düşmanı zannedilir. Dinin sürekli değişen zamanın ve toplumun şartlarına göre yenilenen vechesi ihmal edilir. Din geçmişi kutsamak ve onu olduğu gibi korumanın aracına dönüşür; toplumun ihtiyaç duyduğu şeylere cevap üretebilecek kabiliyetini kaybeder. Böyle bir dini anlayışın hüküm sürdüğü bir toplumun “yokluğu varlığından hayırlı”

<sup>58</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, 116-118.

<sup>59</sup> Filibeli, *Üss-i İslâm*, 14.

şekilde sürünmesi veya başka toplumların esiri olması kaçınılmazdır.<sup>60</sup>

Dinin sadece şeriat ve tarikate indirgenmesi onun esaslarıyla değişkenlerinin ayırt edilememesine neden olmuştur. Halbuki dinin sabit esaslarının yanında zamanın ilerlemesiyle değişen şartlara uygun tatbikatı anlamına gelen ve yenilenen boyutu vardır. Terakki ve tekâmül, yani gelişim ve yetkinleşme/olgunlaşma Allah'ın bu kâniyatın özüne yerleştirdiği bir ilkedir. Her şey doğar, değişir ve ölür. Sadece mutlak hakikat olarak yüce Allah değişmez. Ancak hadiseler tekâmüle mahkûmdur: “... O her an bir yaratma halindedir.”<sup>61</sup>

Her ne kadar dinlerin çeşitli tasnifleri yapılmışsa da onda esas olan “Cenâb-ı Hakk'ı itiraf, Hakk'ı marifet, O'nun rızası ve O'na itaattir.” Böylece o Allah'a teslimiyet ve O'na bağlılık anlamında mutlak bir hakikattir. Bu amaçla ritüelleri, görünümleri ve tarihi somutlaşmaları bir tarafa, yukarıda belirtilen amaca yönelik din hakıdır. Dinleri hak ve bâtil diye ikiye ayıran şey onların ikincil yönleridir. Bu ise dinlerde akıl ve hakikatten uzaklaşma durumunda söz konusu olur.<sup>62</sup>

656 | db

Din öyle bir hakikattir ki her insan onu samimi bir duygu ile hiseder. Din beşer fitratında mevcut olan zorunlu bir ihtiyacın karşılığıdır. İnsanlar behimî sûretten mukayese ve istidlal seviyesine yükseldikleri zamandan beri din mevcut olmuştur. Din insanlara vahiy ve keşif yoluyla ihsan edilmiştir. Her insanın fitratında birtakım hisler vardır ki din, bu duyguların en yücesidir. İnsan doğasındaki güzellik, iyilik ve doğruluğa ilişkin hassasiyetler din ile kuvvetlendirilmezse, bu duygular en güçlü destekten mahrum bırakılmış ve zayıf düşürülmüş olur.<sup>63</sup>

İnsanı diğer canlılardan ayıran sıfatı idrak kabiliyetidir. Fıtratında bulunan bu yetenekle insan, kendisine vahye dayalı bir din tebliğ edilmediği dönemlerde de din duygusunu keşfetmiştir. Tarihte ortaya çıkmış pek çok beşerî din, bu gerçeğin tezahürüdür.<sup>64</sup> Bu, idrakin alanının tecrübeyle sınırlı olmadığına da delilidir. İdrak ilahi bir lütuf olarak Allah'ın varlığını ve kâinatta var ettiği ilahi kanunları bilebilir. Bununla birlikte idrak, kendisine yardım eden bir bilgi ile desteklenmezse yanılabilir. Aristo ve Eflatun gibi düşünürlerin Tanrı tasavvurunda

<sup>60</sup> Filibeli, *Üss-i İslâm*, 87-90.

<sup>61</sup> er-Rahmân 55/29; Filibeli, *Üss-i İslâm*, 93-94.

<sup>62</sup> Filibeli, *Üss-i İslâm*, 32.

<sup>63</sup> Filibeli, *Üss-i İslâm*, 13.

<sup>64</sup> Filibeli, *Üss-i İslâm*, 16.

bulunmaları idrakin sınırlarını, bu tasavvurda yanılmaları ise insanın peygambere olan ihtiyacını gösterir.<sup>65</sup>

İrfan ve hikmet ile eşitlenmiş bir din, insan için zorunlu bir ihtiyaçtır. Bu yönüyle din fikri, insan idrakinin zorunlu sonucudur. “Ben kimim?”, “Nereden geldim?”, “Nereye gidiyorum?” gibi var oluşsal soruların cevabı ancak bir yüce kudretle anlam bulur. İnsan bedeninin gıdaya ihtiyaç duyduğu gibi ruhun da muhtaç olduğu bu anlam, ancak bir din ile mümkündür. Aynı şekilde ahlakın tam anlamıyla gerçekleştirilmesi için din duygusuna ihtiyaç vardır. Bir davranışın faziletli olabilmesi için onun yüce yaratıcıya iman ile birleştirilmiş olması gerekir. Dinsizlikle ahlaki fazilet bir araya gelmesi mümkün olmayan, ancak istisnai olarak görülebilen bir şeydir. Bu ise topyekûn insanlık adına bir fayda vermez. Kalbî duyguların kemali, vicdanın ölmemesi, hikmetin anlaşılması, siyaset, iktisat ve toplumsal hayatta ahlakın gerçekleşmesi için din zorunlu bir ihtiyaçtır.<sup>66</sup> Dinsizlik toplumda ahlakın kaybolması, mutluluğun yitirilmesi, toplum ve özgürlük fikrinin kaybolması gibi sonuçları gerektireceğinden, din insan için vazgeçilmezdir.<sup>67</sup>

Görüldüğü gibi Filibeli dini insan için zorunlu bir inanç ve fikir olarak tanımlamakta ve buna iki açıdan delil sunmaktadır. *Birincisi* tarihî tecrübe, *ikincisi* ise insanın ruhî ve ahlaki ihtiyacıdır. Tarih boyunca milyarlarca insanın dine inanmış olması onun hakikatinin başlıca delilidir. Din fikri insanın tarihi kadar eskidir. Bulunan en eski fosillerde bile insanlarda dinî inancın olduğuna dair izler barındırır. Kabirlerde dikilen büyük taş parçaları, kabirlerin düzenleri ve daha pek çok alamet buna işaret etmektedir. Diğer taraftan insanın var oluşunu anlaması ve zihnini meşgul eden sorulara cevap bulabilmesi ancak dinle mümkün olmuştur. İnsanın dinle ilişkisi ruhun ihtiyacı bakımından zorunludur. Ruhun manevi gıdalara gereksinimi inkâr olunamaz. Bu nedenle herhangi bir dine inanmayan birisi bile din fikrini aklından çıkaramaz. Dinin insan için zorunlu olmasının bir diğer nedeni ahlaki boyutudur. Din, ahlakın en güçlü sebebi olduğundan insan için zarûrî ihtiyaçtır.

#### 4. Allah ve İnsan Tasavvuru İlişkisi

Filibeli'de Allah tasavvuru vahdet-i vücûd düşüncesiyle şekillenmiştir. Ancak onda vahdet-i vücûd düşüncesi, insanın âlemdeki

<sup>65</sup> Filibeli, *Hikmet Yazıları*, 202.

<sup>66</sup> Hilmi Ziya Ülken, “Şebbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi”, haz. Hüseyin Rahmi Yananlı, *İslâm Tarihi* (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2021), 45-51.

<sup>67</sup> Aydın, “Filibeli Ahmed Hilmi'nin Din Anlayışı”, 78-79.

sorumluluğunu ve görevini ortadan kaldırmaz. Nitekim onun *vü-cûdiyyûn* (panteizm) düşüncesinin en önemli düşünürü olarak gördüğü Spinoza'nın varlık düşüncesini, insan iradesine yer vermediği gerekçesiyle eleştirdiğini görmekteyiz.<sup>68</sup> Ahlak ve sorumluluğun hiçe indirildiği *cebr* düşüncesi, vahdet-i vücûd görüşünün savunucusu olarak Filibeli'de söz konusu değildir.

İslam'da müfrit cebr düşüncesini olmadığına altını çizen Filibeli "*Allah dilediğini şaşırır, dilediğini de doğru yola sevk eder.*"<sup>69</sup> meâlindeki ayet(ler)den dolayı Batılı düşünürlerin İslam'ı cebr dini gibi telakki etmelerini tenkit etmiştir. İnsan tasavvurunda idrak ve iradeyi en ulvi özellik olarak tanımlayan Filibeli, hidâyet ve dalâletin "*İnsana çalıştığından başka bir şey yoktur.*"<sup>70</sup> ayeti bağlamında değerlendirilmesini ister. İnsanın ahlaki sorumluluğu bu tür ayetlerle sabittir. Hidâyet ve dalâlet esasen Allah'ın kudretindedir. Ama Zât-i Bâri hidâyet yolunu göstermeleri için insanlara peygamberler göndermiş ve insanlara akıl, idrak ve his gibi sıfatlar vermiştir. İnsan bu sıfatlarıyla hayır ile şerri tefrik eder. Hayrı dilerse Allah ona hidâyet verir, şerri dilerse dalâlet verir. Hidâyet ve dalâleti böyle anlamak hem ilahi hakikati kabul hem de insanın sorumluluğunu ikrar ve izhar eder. Ayrıca hidâyetin Allah'a nispet edilmiş olması, iman ehlinin gurur ve kibirden men edilmesi içindir. Bu ayetlerle insan, Allah'tan bağımsız olmadığını bilir ve O'nun yardımı olmasaydı hidâyeti bulamayacağını idrak eder. Diğer taraftan dalâlet ehlini de tahkir etmekten sakınır. Hidâyet ehlinin dalâlet ehline düşman olmasını engeller. Filibeli'ye göre bu tarz ayetler hidâyet ehli için ibret, dalâlet ehli için rahmet vesilesidir. İnsan fiillerinde cebr olmadığına bir delil de İslam'ın dünyada yayıldığı ve güçlü olduğu dönemlerin özgürlük fikrinin egemen olduğu devirlere denk gelmiş olmasıdır.<sup>71</sup>

Filibeli'de Allah ve insan tasavvuru bağımsız değildir. Düşüncesinin mihverine varlıkta birlik ilkesini yerleştirmiş olan Filibeli, insanı da o bağlamda değerlendirir ve yorumlar. Bu anlamda insan Allah'ın varlığının delilidir. İnsan üzerine yapılan bir tefekkür Allah'ın varlığına dair tecrübî delil demektir. Organların uyumu, vicdan mefhumu, akıl, duygu ve idrak melekeleri ile fiziksel ve aklî kabiliyetleri sayesinde insan tabiata yön veren bir varlıktır. İnsanın bu muntazam ve yetkin özelliklerini iki türlü açıklama ihtimali vardır: *Birincisi* tamamen

<sup>68</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, 93-95.

<sup>69</sup> el-Fâtır 35/8.

<sup>70</sup> en-Necm 53/39.

<sup>71</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, 95-97.

tesadüfe ve tabiatın kendi amaçsız sevkine; *ikincisi* ise sonsuz bir irade, kudret ve hikmete dayalıdır. Birinci görüş cehalet, önyargı ve inadin sonucudur. İkincisi sâlim akıl, insaf ve vicdanın sonucudur. İnsan Allah'ın bir eseri ve yeryüzündeki aynası gibidir. Bilim ve felsefe bile "Bir şey kendi kendine böyle olmuş." demez. Bilim hep "nasıl" sorusunun cevabını arar ve bir nedenin izini kovalar. Bir şeyin kendi kendine olduğunu söylemek bilimin de kabul edeceği bir şey değildir. İnsan ve tabiatın varlığını tesadüfe bağlamak sadece Allah'ı değil, akli ve bilimi de inkârdır.<sup>72</sup> Böylece Filibeli insan ve kâinât üzerinden Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışmış, Allah'ı inkârı bilim, felsefe ve vicdanı inkâr ile eşitlemiştir.<sup>73</sup>

İnsanın değeri onun Allah'la ilişkisi ile tespit edilir. Zira insan düşünen ve ahlak sahibi olan bir varlıktır. Düşünmek insanı ahlak ve ır-fana sevk eder. Eğer insandan bunlar alınır, ondan geriye bir şey kalmaz. İnsanın hayatı yemek, içmek, uyumak, sohbet etmek, gülmek, eğlenmek vs. şeylerle doludur. Eğer ömürden tefekkürü çıkarırsak, zamanın pek çoğunun behimî işlerle geçtiği anlaşılır. İnsan hayatı tefekkürle geçen zamana mahsustur. Ancak bu düşünme eylemi, sıradan işler için bir "kafa yorma" değildir. Övgüye mazhar olan tefekkür aşk ve hakikat yolundaki zihnî eylemdir. Yalnızca mutlak hakikati, yani yüce yaratıcıyı düşünen insan mütefekkir ismini almaya hak kazanır. Bu noktada ibadet fiilini de düşündüğümüzde tefekkür ve ibadet ilahi hakikate yaklaştıran en büyük fazilettir. Çünkü ibadet, samimi duyguyla Allah'a yaklaşmaktır. Hürmetle O'na aşk ve sevgi vesilesidir. Beşer için ilahi hakikat uğruna yapılan ibadetten daha ulvî bir amel yoktur. Âbid, Hz. Peygamber'in *tefekkürü's-sâati hayrun mine's-seneti* müjdesiyle tebçil edilmiştir.<sup>74</sup>

Öte yandan insanın benliğinin kemale ermesi ancak özgürlüklemdir. Düşünce, ifade ve irade özgürlüğü insanın temel haklarından. Ancak irade özgürlüğü ile hayvanî bağımsızlığı tefrik etmelidir. İnsanların özgür düşünceye sahip olduğu bir toplum gelişmeye açıktır. Ancak özgürlüğün sınırsızlık ve kayıtsızlık gibi algılandığı toplumlar çökmeye mahkûmdur.<sup>75</sup> İslâm tarihinde fikir özgürlüğünün ortadan kaldırılması felakete neden olmuş, dünyada Müslümanların gücü veya medeniyeti kalmamasına neden olmuştur.<sup>76</sup> Bu sebeple insan, ne büsbütün

<sup>72</sup> Filibeli, *Üss-i İslâm*, 48.

<sup>73</sup> Coşkun, "Filibeli Ahmet Hilmi'nin Allah Tasavvuru", 321.

<sup>74</sup> Filibeli, *Beşeriyetin Fahr-i Ebedisi Nebimizi Bilelim*, 50-52.

<sup>75</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, 13.

<sup>76</sup> Filibeli, *Huzûr-ı Akl ü Fende*, 99.

mutlak hakikatten bağımsız behimî bir varlık, ne de hayvanlar gibi mekanik davranışlar sergileyen, akıl ve idrakten mahrum bir varlıktır.

Filibeli'de vahdet-i vücûd bir yandan varlığın hakikatte birliğini savunurken, diğer yandan tabiatta, insana ayrı bir benlik tanımak sûretiyle, onu irade-i cüz'iyyesiyle yüce yaratıcıya karşı sorumlu bir kişi kılmaktadır. Onun ifadesiyle tabiat ve insanın yaratılışı his, idrak ve irade suretiyle tecelli ve tezâhür eden "benliği" ikrar ve kabul niteliğindedir.<sup>77</sup>

Öte yandan Filibeli'nin Allah ve insan tasavvuru ile din anlayışını yaşadığı dönemden bağımsız okuyamayız. Tanrı'yı hakikatin kendisi, ruhu ise insanın varlığının bütüncül parçası olarak tanımlamasını materyalizm ve pozitivistizm reddiye çabasıyla ilişkilendirebiliriz. Nitekim o maddeciliğin yayıldığı bir dönemde Tanrı ve ruhun varlığını temellendirmeye çalışmıştır.

### Sonuç Yerine

Osmanlı'nın son dönem fikir adamlarından Filibeli Ahmed Hilmi, insan ve Allah görüşüyle dinî bir temellendirme içerisinde olmuştur. Tasavvufî düşünceyle kelam ve felsefenin birlikte tecessüm ettiği bir düşünür olarak Filibeli, insanı ruh ve ceset bütünlüğüne sahip, kâinatın seçkin varlığı olarak tanımlamış, dini, insanın zorunlu gerçeği olarak kodlamıştır. Vahdet-i vücûd ekolüne mensup biri olarak insanı Allah'ın emir, irade ve kudretinin tecellisi olarak tanımlamıştır. Bu bir bakıma insanla yaratıcı arasında varoluşsal bir bağ kurmak anlamında görülebilir. Böyle bir zeminde insan kendi başına var olmuş, tesadüfî bir canlı değil, bir gaye ile yaratılmış ve yeryüzünde hakikatin işareti niteliğinde bir mazhariyettir. Böylece insan ilahi tecellileri medâridir. Böyle bir yaklaşımla insanın ulvî değeri apaçık ortadadır.

Materyalizm ve pozitivistizm gölgesinde büyük bir ahlak sorunu yaşayan insanın dinden koparılması büyük bir felakettir. Filibeli'nin insan ve din arasındaki bağı zorunlu kabul etmesi insanın idrak kabiliyeti, dinin insan vicdanındaki karşılığı, insanın anlam arayışı ve ahlakın dinden bağımsız inşa edilemeyeceği ile temellendirilmiştir. Tarihte her ne kadar ahlakın otonomluğunu savunan pozitivist düşünürler olsa da din ve ahlak arasındaki ilişki İslam'da tartışılmaz niteliktedir. Filibeli'nin insanı idrak ve ahlak sıfatlarıyla bütünlükten ve kemâli

<sup>77</sup> Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkin müdür?*, 102.



ancak bu iki sıfatla mümkün gören yaklaşımını bu düşünceye matuf okumalıdır.

İbnü'l Arabî'de neş'et eden vahdet-i vücûd görüşü, Filibeli'nin düşüncesini köklü biçimde etkilemiş ve şekillendirmiştir. Onun mutlak varlık, âlem ve insan görüşünde bu hususu açıkça görmekteyiz. Vahdet-i vücûd, her ne kadar Allah âlem ayırımı sorunuyla karşı karşıya olsa da insanı yaratıcıdan koparmak ve onu maddeyle sınırlandırmak isteyen pozitivist görüşe karşı topyekûn âlemi anlamdırma çabası olarak görülebilir. Bu zâviyeden bakıldığında sadece insan değil, her bir varlık Zât-ı Bârî'nin isim ve sıfatlarının tecellisi durumundadır. Bu yaklaşım, doğayı Tanrılaştırma eğiliminde olan panteizm veya pananteizmle ilişkilendirilmemelidir. Zira Filibeli'de okuduğumuz vahdet-i vücûd anlayışının hiçbir yerinde insanı Tanrılaştıran bir düşünce göremeyiz. Bilakis tevhid fikrinin zorunlu sonucu olarak vahdet-i vücûdu savunmuş, yüce yaratıcıyı yaratılmışlara benzeten antropomorfist Tanrı tasavvurunu veya onu salt bir zihnî ilkeye indirgeyen tenzihçi görüşü eleştirmiştir.

Filibeli'nin Allah ve insan tasavvuru din, ahlak ve irfanı temellendirme niteliğinde görülebilir. Tüm varlığı ilahî hakikatin tecellisi olarak okumak, son iki asırdır geri kalmışlık duygusuyla yönünü Batı'ya çeviren fakat Batı'nın bilimsel düşüncesi ve iş ahlakı değil de yaşam kültürü ile tüketim ahlakını örnek almakta olan Müslümanların varlığı adlandırma ve hayatı anlamlandırma sorununa çözüm olabilir. İslamcılık eğer çağdaş dünyaya bir söz söyleyecekse Filibeli örneğinde olduğu gibi ilim ve irfanla yoğrulmuş bir kelam geliştirmeli, değerlerini İslâm'ın hikmet yüklü esaslarının yanında bilim, felsefe ve ahlak ile inşa etmelidir.

db | 661

### KAYNAKÇA

- Âlûsî, Muhammed. Rûhu'l-Meânî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Aydın, Ömer. "Filibeli Ahmed Hilmi'nin Din Anlayışı". İstanbul Üniversitesi İlahiyat Dergisi 4 (2001), 69-85.
- Bigiyef, Musa Carullah. Büyük Mevzûlarda Ufak Fikirler. haz. Musa Bilgiz. Ankara: Kitâbiyât, 2001.
- Bigiyef, Musa Carullah. Hatun. haz. Mehmet Görmez. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. Sahih-i Buhârî. thk. Mustafa Dîb Elboğa. Yemâme-Beyrut:Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Cevizci, Ahmet. Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Coşkun, İbrahim. "Filibeli Ahmet Hilmi'nin Allah Tasavvuru". Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı. 07-09 Mayıs 2014. İstanbul, 2014, 319-345.
- Coşkun, İbrahim. Ateizm ve İslam. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Culî, Rabbi Yaakov. MeAm Lo'ez, Yaratılış 2:7 tefsiri, t.y. <http://meamloez.net/2018/05/03/yaratilis-27/> (İnternet Erişim: 20.12.2021).

- Doğan, Cem. "Filibeli Ahmed Hilmi'nin Geç Dönem Osmanlı Materyalistlerine Cevapları". *Kültürel Felsefe Bilim Araştırmaları* 24 (2013), 254-282.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah. *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*. Mısır: es-Saâde, 1974.
- Filibeli, Şehbenderzâde Ahmed Hilmi. *Hikmet Yazıları*. haz. Ahmet Koçak. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Filibeli, Şehbenderzâde Ahmed Hilmi. *Huzûr-ı Akl ü Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*. haz. Erdoğan Erbay-Ali Utku. Konya: Çizgi Kitapevi, 2012.
- Filibeli, Şehbenderzâde Ahmed Hilmi. *Beşeriyetin Fahr-i Ebedisi Nebimizi Bilelim*. haz. Rukiye Özer. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017.
- Filibeli, Şehbenderzâde Ahmed Hilmi. *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Yahut Huzur-ı Fende Mesâlik-i Küfür*. haz. Saliha Çetinkaya. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019.
- Filibeli, Şehbenderzâde Ahmed Hilmi. *Ruh Hallerinin İlm-i Ahvâli'r-Rûh*. haz. Hicret Osta. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019.
- Filibeli, Şehbenderzâde Ahmed Hilmi. *İnsanlık Âlemi Akvâm-ı Cihân*. haz. Abdullah Tarık Ömeroğlu. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2021.
- Filibeli, Şehbenderzâde Ahmed Hilmi. *Üss-i İslâm*. haz. Hicret Yavuz. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2021.
- Gaskin, Charles Addison. *The Quest for Eternity: An Outline of the Philosophy of Religion*. Harmondsworth: Penguin Books, 1989.
- Kaya, Mahmut. "Tasavvur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/126-127. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kılıç, Mustafa Erol. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri". İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Koçak, Ahmet. "Bir Balkan Muhaciri: Filibeli Ahmed Hilmi ve "Hikmet" Gazetesinde Balkanlar". *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*. 2/2012 (Balkan Özel Sayısı), 252-273.
- Tanrıverdi, Hasan. "Vahdet-i Vücûd ve Panteizm Karşılaştırması". *Dini Araştırmalar* 14/40 (2012), 65-89.
- Tirmizî, Muhyammed b. İsa. *Sünen-i Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Ülken, Hilmi Ziya. "Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi". haz. Hüseyin Rahmi Yananlı. *İslâm Tarihi*. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2021.
- Yıldız, Nedim. "İnsanın Arayışı: Kendini Bilmek". *Felsefe Arkivi* 36/1, 2012, 7-15.

# God and Human Conceiving According to Sehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi

Mustafa ÜNVERDİ\*  
Veysi ÜNVERDİ\*\*

## Extended Summary

Ahmed Hilmi from Filibe is a thinker who lived in the last period of the Ottoman Empire. As a thinker influenced by Sufism, he produced works in philosophy, theology, history and literature. Despite the currents of Ottomanism, Turkism and Westernism that were prevalent during his lifetime, he is accepted in the Islamist line.

Born in Plovdiv and raised in Istanbul, Filibeli was also in Beirut and Egypt. He is not only a thinker but also a person of action. For this reason, he was exiled and the publication of the Hikmet newspaper, which he published, was stopped. Filibeli, who is entirely against the West's understanding of life culture and morality, argued that we should be eclectic towards the Western world and stated that we should imitate the West in science and technology instead of blindly imitating them.

Man and God are among the most talked-about subjects throughout history. What kind of a human being is, his need for religion and the truth of the soul are essential topics in conversations about human beings. On the other hand, who is the creator of the universe, proofs of God's existence, and various God conceptions are among the essential topics of discussion.

Filibeli's view of humans is centralized in the unity of soul and body and the concept of understanding and morality. He defended a truth called the soul in man. However, like the spiritualist view, it did not reduce the essence of man to the spirit. The soul is not divided into humans, animals, and plants. The truth of the soul is unique and manifests in each person separately. According to the principle of unity of existence, the soul is the light of Allah and is absolute. Absolute truth is embodied with each person one by one, and thus souls are distinguished from one another. When a person says "I," he does not mean only his soul, nor only his body. On the contrary, the feeling of "I" is a feeling that does not change for a lifetime. The harmony between the parts of man enables the soul to live in the human body. The relationship between soul and body in humans is a relationship of sameness, not different representations of two other things in the body.

The materialistic denial of spirit is among the topics addressed and answered by Filibeli. Filibeli believed that scientists' rejection of the soul had no value or meaning. Their scientific identity does not authorize them to speak definitively about metaphysics. In addition, making science the basis of metaphysics with a dogmatic acceptance takes it out of its field.

The value of a man is that he is a thinking and moral being. Thinking leads to morality and wisdom. But the commendable review is not about livelihoods or illegitimate things. It is a contemplation on the path of love and truth. A person who thinks only of absolute truth, that is, of the supreme creator, is entitled to be called a thinker.

Man receives revelation from absolute existence thanks to his cognitive ability. Comprehension is proof that our sources of knowledge are not limited to the senses. The truth of the revealed religion is known by comprehension. Obtaining religious truth is necessary

\* Corresponding Author, Assoc. Prof., Gaziantep University Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences (Kalam), Gaziantep, Turkey, [mustafaunverdi@yahoo.com](mailto:mustafaunverdi@yahoo.com), <http://orcid.org/0000-0002-2848-4073>.

\*\* Assoc. Prof., Mardin Artuklu University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Mardin, Turkey, [veysinet@hotmail.com](mailto:veysinet@hotmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-8364-4412>.

for a person to build a moral personality. In addition, religion is essential for the spiritual nourishment of the soul, the greening of the heart's feelings, the conscience not to die, and the peace of social life.

Filibeli's proofs for the existence of God are summarized in three items: First, the finitude of the universe, second, the existence of God and spirit, and third, the rejection of evolution. Despite the positivists' reduction of truth to matter and force, it is known that our knowledge of matter is constantly changing. Therefore, it is not possible to explain the truth with something that is constantly changing. Science can explain what is going on in the universe, but it cannot enter the field of metaphysics and present the cause and source of existence as if it were a definitive truth with its own data and theses.

Filibeli's vision of God is based on the principle of Wahdat al-wujud. This doctrine literally means "the Unity of Existence" or "the Unity of Being." Wujūd "existence, presence" here refers to God. On the other hand, its meaning, "Apparentism" or "Monotheism of Witness," holds that God and his creation are entirely separate. According to Wahdat al-wujud, the essence of abundance seen in nature is unity. The whole world is the manifestation of Allah's names and attributes. The view of the unity of existence is a paradigm that affects the general thought character of Filibeli. He bases this thought on the fact that everything in the universe needs power. The fact that the universe is created with a purpose and order connects it to a wise reason. This reason is not just a principle produced by the philosopher in his mind. On the contrary, it is an absolute being that affects and governs the world. The focus of unity of existence does not abolish the distinction between the universe and God, as it does in pantheism. According to Filibeli, knowing God is possible by knowing one's self. Likewise, Allah is neither ultimately unknowable nor fully knowable. Allah cannot fully enter human understanding with his names and attributes. Allah's highest attributes separate him from the realm. Thus, it is fixed that he has no ontological relation with the world.

**Keywords:** Kalam, Şehbenderzade, Filibeli, God, Human, Wahdat al-wujud, Materialism.



# AZINLIK FIKHİNİN TEMELLENDİRİLMESİ

Mehmet Hicabi SEÇKİNER\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 15 Aralık 2021, **Kabul Tarihi:** 22 Mart 2022, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2022, **Atıf:** Seçkiner, Hicabi Mehmet. "Azınlık Fıkhının Temellendirilmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022): 665-696.

<https://doi.org/10.33415/daad.1037016>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 15 December 2021, **Accepted:** 22 March 2022, **Published:** 31 March 2022, **Cite as:** Seçkiner, Hicabi Mehmet. "Foundation of Minority Fiqh". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/1 (March 2022): 665-696.

<https://doi.org/10.33415/daad.1037016>



## Öz

İslam dünyasındaki siyasi kargaşa ve ekonomik krizler insanları göçe zorlamıştır. Bunun neticesinde Avrupa gibi kıtalarda Müslümanların nüfusu artmış ve gittikçe de artmaktadır. Bu durum, Müslümanların azınlık halinde yaşadığı ülkelerde azınlık fıkhını gündeme getirmiştir. Zira yabancı ülkelerde Müslümanlar mensup oldukları din ile tabi oldukları ülke kanunları arasında sıkışmış haldedirler. İslam tarihinde uluslararası ilişkiler bağlamında oluşturulan dârülslâm ve dârülharb hukukundan ilham alınarak ihdas edilmeye çalışılan azınlık fıkhının gerekçeleri; İslam'ın insanlığa gönderilmiş son din olması, her çağ ve coğrafyada fıkıh üretebilecek evrensel değerlere sahip bulunması, barış dini olan İslam'ın yaşadığı çevre ile iyi ilişkiler kurması olarak özetlenebilir. Azınlık fıkhının temel referans noktası fıkıh mirasının çağın gerçeklerini dikkate alarak yeniden değerlendirilmesi, nas ve kıyastan sonra ic-tihadın çalıştırıldığı maslahat ilkesinin temel alınmasıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Müslüman Azınlıklar, Azınlık Fıkhı.

\* Öğr. Gör. Dr. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye, [mhicabiseckiner@hitit.edu.tr](mailto:mhicabiseckiner@hitit.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0001-6512-5267>.

## Foundation of Minority Fiqh

### Abstract

Political turmoil and economic crises in the Islamic world forced people to migrate. As a result, the population of Muslims in continents such as Europe has increased and is increasing. This situation has brought the minority jurisprudence to the agenda in countries where Muslims live as a minority. Because in foreign countries, Muslims are stuck between the religion they belong to and the laws of the country they are subject to. The reasons for minority fiqh, which was tried to be created by being inspired by the law of dar al-Islam and dar al-harb, which was created in the context of international relations in the history of Islam; It can be summarized as Islam being the last religion sent to humanity, having universal values that can produce fiqh in every age and geography, and establishing good relations with the environment in which Islam, the religion of peace, lives. The main reference point of minority fiqh is the re-evaluation of the fiqh legacy by taking into account the realities of the age, and the principle of maslaha, in which ijihad is practiced after nas and qiyas.

**Keywords:** Fiqh, Muslim Minorities, Minority Fiqh.

### Giriş

666 | db

Müslümanlar, özellikle son iki asırda Batı ülkelerindeki varlıklarına bağlı olarak kimlik, inanç, düşünce ve gündelik yaşamla sahalarında karşılaştıkları problemlerle başa çıkmak durumundadırlar.<sup>1</sup> Bu problemlerin bir kısmı bağlı oldukları idari yapının Müslümanların dini sahadaki bazı haklarını gözetmemesinden, bir kısmı da gayrimüslim çoğunluğun Müslümanların hayat standartlarına ve gelir-giderlerine hakim olmalarından kaynaklanmaktadır. Bir kısım problem ise eğitim-öğretim ve iş hayatı gibi alanlarda gayrimüslim çoğunluğun baskın olması ve bunların Müslüman azınlığın inanç ve örflerini önemsememeleri sonucu ortaya çıkmaktadır.<sup>2</sup> Müslüman azınlığın

<sup>1</sup> M. Ali Kettani, *Muslim Minorities in The World Today* (London: Mansell Publishing, 1986), 5; Tarık Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 209; M. Rahmi Telkenaroğlu, "Müslüman Azınlığın Kimlik Mücadelesi ve Fıkhu'l-Ekalliyât (Azınlıklar Fıkhi)", *The Journal of Academic Social Science Studies* 56 (Mart 2017), 276; Kübra Arslan, *Azınlık Fıkhi Çerçevesinde Avrupa Fetva Ve Araştırma Konseyi: Örnek Fetvalar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 38.

<sup>2</sup> Yusuf Karadâvî, *Fî Fıkhi 'l-Ekalliyâti 'l-Müslime* (Kahire: Daru's-Şuruk, 2001), 5, 24; Abdülhamid Eşref Abdu'l-Âti Meymî, *Fikhü 'l-Ekalliyati 'l-Müslime beyne 'n-Nazariyye ve 't-Tabik* (Kahire: Daru'l-Kelime, 2008), 26; Kadir Canatan, *Avrupada Müslüman Azınlıklar* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 128.

problemlerinin önemli bölümünü ise dini inançlarının gereği olan ibadet ve muamelat alanlarında karşılaştıkları fıkhi problemler<sup>3</sup> oluşturmaktadır.<sup>4</sup>

Müslümanların yaşamında büyük öneme sahip olan din sahasının pratik hayatla bağıni oluşturan fıkıh alanında karşılaşılan problemler, kişiye sağlayacağı yarar-zarar denkleminde bağıli olarak, çözülmek durumundadır.<sup>5</sup> Bu meyanda gayrimüslim ülkelerde yaşayan Müslümanların hak ve sorumlulukları ile ilgili pek çok fıkhi problem başlangıçta buralarda ilmi çevrelerin olmaması hasebiyle İslam ülkelerindeki ilim adamlarına sorularak çözümler aranırken; zamanla İslam devletlerinden buralara gelen din görevlileri ve ilim adamları Müslümanların problemlerine çözüm üretmeye başlamıştır.<sup>6</sup> Daha sonraki dönemlerde ise İslam ülkelerinin de gayretiyle tertip edilen programlarla Müslümanlar, dini problemlerini çözüme kavuşturmaya çalışmışlardır. Bu programlar gayrimüslim ülkelerde sabit teşkilatların kurulmasına ve bu teşkilatların sonuç odaklı çözümler üretme noktasında kumsallaşmasına da zemin hazırlamıştır.<sup>7</sup>

Gün geçtikçe Müslüman azınlıkların problemleri için çözüm arayışı adına yapılan soru cevap veya fetva merkezli toplantılar, bu noktada yayımlanan eserler ve fetva mecmuaları çözüm oluşturmaktadır

<sup>3</sup> Fıkhi problemlerden bazıları, Batı ülkelerinde ikamet etmek, bu ülkelerden vatandaşlık hakkı almak, bu hakkı almak için gayrimüslimlerle evlenmek, Batı hukukunda olmamasına karşın ikinci eşle dini nikahla evlenmek, bir bayanın şer'i nikahla fiili olarak evli olduğu halde devletten yardım almak için resmi kanunu kullanarak boşanma talebinde bulunması, çalıştığı halde bunu bildirmeyerek işsizlik maaşı almak gibi doğrudan pratik hayatla ilgili elzem sorunlardır. Bkz. Karadâvî, *Fî Fıkhi'l-Ekalliyâtî'l-Müslime*, 6; Meymî, *Fikhü'l-Ekalliyati'l-Müslime beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbik*, 31; Telkenaroğlu, "Müslüman Azınlığın Kimlik Mücadelesi ve Fıkhu'l-Ekalliyât (Azınlıklar Fıkhi)", 278.

<sup>4</sup> Karadâvî, *Fî Fıkhi'l-Ekalliyâtî'l-Müslime*, 5, 6; Ramazan Altınay, "Müslüman Azınlıklar Tarihine Giriş", *Dini Araştırmalar* 7/19 (2004), 343; Abdülmecid en-Neccâr, "Nahve te'silin fıkhiyyin li'l-ekalliyâtî'l-müslime bi'lmüctemeâti'l-garbiyye" (Erişim 04 Eylül 2020); Mehmet Yalar, *Gayrimüslim Bir Ülkede İslami Hayatın Problemleri* (İstanbul: Uluçay Yayınları, 1993), 17, 22.

<sup>5</sup> Altınay, "Müslüman Azınlıklar Tarihine Giriş", 347; en-Neccâr, "Nahve te'silin fıkhiyyin li'l-ekalliyâtî'l-müslime bi'lmüctemeâti'l-garbiyye", 28.

<sup>6</sup> Meymî, *Fikhü'l-Ekalliyati'l-Müslime beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbik*, 20; Karadâvî, *Fî Fıkhi'l-Ekalliyâtî'l-Müslime*, 23; Müslüman ülkelerde yaşayan alimlerin gayrimüslim ülkelerde yaşayan Müslümanların sosyal, ekonomik ve kültürel konjonktürünü dikkate almadan verdikleri fetvaların ihtiyaca cevap verememesi Müslüman azınlığın problemlerinin bir diğer yönünü oluşturmaktadır. Bkz. Yusuf Talal DeLorenzo, "The Fiqh Councilor of North America", *Muslims on the Americanization Path?*, ed. Yvonne Y. Haddad - John L. Esposito (Oxford University Press, 2000), 68-69.

<sup>7</sup> Meymî, *Fikhü'l-Ekalliyati'l-Müslime beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbik*, 20; Karadâvî, *Fî Fıkhi'l-Ekalliyâtî'l-Müslime*, 7. "Fiqh Council of North America" ve "European Council for Fatwa and Research" bu minvalde kurulmuş bazı teşkilatlardandır.

yetersiz kalmış; bu minvalde azınlıklar etrafında süregelen ilmî çabanın fer'î meseleleri aslına döndüren, parçalardan bütün oluşturan şer'î temellendirmelere ve belirli bir ilmi program dahilinde vaz edilen zorunlu kurallara ihtiyaç hasıl olmuştur.<sup>8</sup> Böylece Müslümanların bu ülkelerdeki sabitleşme meyli ile artan fıkhi problemler, diğer taraftan bu problemlerle çağdaş fıkhi problemler arasındaki temel benzerlik ve fikhın ana kaynaklarını yeniden okuyarak çözüm üretme çabası bazı İslam hukukçularını “azınlık fikhı” (fikhu'l-ekalliyyât) adında yeni bir fıkhi disiplini ortaya koymaya ve bu fıkhi alanı için metodoloji geliştirmeye itmiştir.<sup>9</sup> Zira İslam âlimlerine göre İslam toplumundan uzakta yaşayan Müslüman azınlıklar kuvvetli bir şer'î ictihad üzerine kurulu, zamanın, mekanın ve şartların hususiyetini gözeterek ve kendilerine mahsus bir fıkha ihtiyaç duyacaklardır.<sup>10</sup> Bu yeni fıkhi disiplini destekleyen azınlık fıkhiçilerinin ortak yargısı azınlık fikhının, genel anlamda fikhın ve alt disiplinlerinin ihtiyaç duyduğu ancak onlardan daha hassas bir çaba gözetilerek ortaya konulacak sağlam esaslar üzerine kurulması ve bu esasların tespit edilip temellendirilmesi gerektiğidir.

668 | db

Biz bu çalışmamızda öncelikle “Neden azınlık fikhı?” sorusuna cevap bulmak amacıyla azınlık fikhının mahiyetini ve bu bağlamda genel fıkhi dairesinde özel bir fıkhi disiplini oluşturmasının gerekliliğini ve de bu gerekliliğin dayanaklarını azınlık fıkhiçilerinin görüşleri dahilinde ortaya koymaya çalışacağız. Daha sonra azınlık fıkhiçilerinin belirlenmiş bazı temel gerekçeleri ele alarak azınlık fikhının temellendirilmesini gerçekleştirmeye çalışacağız. Bu sayede azınlık fikhının varlığının imkanına dair Müslüman azınlık fıkhiçilerinin temellendirmelerini ortaya koymuş, ilke ve yöntemlerinin tespitine dair çalışmalara zemin hazırlamış olacağız.

<sup>8</sup> Karadâvî, *Fî Fıkhi'l-Ekalliyyâtî'l-Müslime*, 29; Merve Sena Hasdemir, *Çağdaş Dönemde Müslüman Azınlıklar Fıkhi (Fikhü'l-Ekalliyyât) Tartışmaları* (), 33.

<sup>9</sup> Taha Cabir Alvânî, “Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyyât (Nazarât Te'sisiyye)”, *İslamiyyetü'l-Ma'rife* 5/19 (1999), 10; Karadâvî, *Fî Fıkhi'l-Ekalliyyâtî'l-Müslime*, 6; Abdullah b eş-Şeyh el-Mahfûz İbn Beyye, *Sinâatü'l-Fevâ ve Fıkhu'l-Ekalliyyât*. (Cidde: Darü'l-Minhac, 2007), 163; Telkenaroğlu, “Müslüman Azınlığın Kimlik Mücadelesi ve Fıkhu'l-Ekalliyyât (Azınlıklar Fıkhi)”, 276.

<sup>10</sup> İbn Beyye, *Sinâatü'l-Fevâ ve Fıkhu'l-Ekalliyyât*., 276; Karadâvî, *Fî Fıkhi'l-Ekalliyyâtî'l-Müslime*, 31.



## 1. Azınlık Fıkhnının Mahiyeti

### 1.1. Azınlık Fıkhnının Tanımı ve Konusu

Literatüre önceki asrın sonuna doğru dahil olan azınlık fıkhnı, İslam fıkhnı alanında yer alan yeni bir kavram olup,<sup>11</sup> İslam alimlerinin ve İslamî teşkilatların kendi ülkesinde sömürge altında ya da Batı'da gayrimüslim yönetim altında yaşamakta olan Müslüman toplumların haklarına dair problemleri üzerine yaptıkları araştırmalarla birlikte ortaya çıkmıştır.<sup>12</sup> Genel tabirle İslam ülkesi dışında yaşayan Müslümanları ilgilendiren fıkhnî hükümleri ihtiva eden azınlık fıkhnı<sup>13</sup> gayrimüslim hakimiyeti altında yaşayan Müslüman azınlıkların fıkhnî problemlerine İslam hukukunun kuralları ve maksatlarını dikkate alarak ve bu toplumun ihtiyaçlarını gözeterek çözüm üreten bir fıkhn dalıdır.<sup>14</sup>

Taha Câbir el-Alvânî azınlık fıkhnını "fakihlerin genel İslâm hukukunu göz önünde bulundurarak ve özel bir toplum içerisinde yaşamakta olan özel durumları ilişkilendirerek, başkaları için uygun olmayan ancak o özel durumlar için uygun olabilecek fikirler ortaya koyma çabası" olarak nitelendirmektedir.<sup>15</sup> Kanaatimizce azınlık fıkhnı, "zaruri neden ve şartlar dahilinde gayrimüslim devlet veya ülkelerde yaşayan, yaşadığı ülke toplumuna veya devletin hukuki statüsüne göre dini anlamda nicel ve nitel olarak çoğunluğa göre azınlığı, insan hakları ve uluslararası hukukun kendisine tanıdığı yetkiye göre azınlığı temsil eden Müslüman azınlık toplumunun yaşadığı yerde karşılaştığı fıkhnî sorunlara İslam hukukunun geleneksel mirası, dinamik ve işlevsel yapısı dahilinde nasların öngördüğü ilkelere ve ictihad mekanizmasının çözümleyici vasfına dayanarak ve vakıayı dikkate alıp zaruret ve teysir dengesini gözeterek çözümler üretmeyi, ayrıca haklar savunmayı amaçlayan fıkhn alt disiplindir."<sup>16</sup>

<sup>11</sup> İbn Beyye, *Sinâatü'l-Fetvâ ve Fıkhu'l-Ekalliyât.*, 163.

<sup>12</sup> Alvânî, "Medhal ilâ Fıkhnî'l-Ekalliyât (Nazarât Te'sisiyye)", 10; Karadâvî, *Fî Fıkhnî'l-Ekalliyâtü'l-Müslime*, 13; İbn Beyye, *Sinâatü'l-Fetvâ ve Fıkhu'l-Ekalliyât.*, 164; Meymî, *Fıkhnü'l-Ekalliyati'l-Müslime beyne'n-Nazariyye ve'l-Tatbik*, 80.

<sup>13</sup> İbn Beyye, *Sinâatü'l-Fetvâ ve Fıkhu'l-Ekalliyât.*, 164; Taha Cabir Alvânî, *Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections* (London: The International Institute of Islamic Thought), 6.

<sup>14</sup> Karadâvî, *Fî Fıkhnî'l-Ekalliyâtü'l-Müslime*, 30; Mustafa Kelebek, "İslam Hukukunda Azınlık Hakları ve İmam Serahsi'nin Azınlık Haklarına Bakışı", *Sofya Yüksek İslam Enstitüsü Yıllığı* (2010), 106.

<sup>15</sup> Tâhâ Cabir el-Alvânî, "Azınlık Fıkhnına Giriş (Temellendirici Bazı Mülâhazalar)", çev. H. Mehmet Günay, *Usul İslam Araştırmaları* 1/1 (2004), 141; Hasdemir, *Çağdaş Dönemde Müslüman Azınlıklar Fıkhnı (Fıkhnü'l-Ekalliyât) Tartışmaları*, 222.

<sup>16</sup> Mehmet Hicabi Seçkiner, "Müslüman Azınlıklar Fıkhnının Kavramsal Analizi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (15 Aralık 2020), 705.

## 1.2. Azınlık Fıkının Temelleri

Birçok bilim dalında kendini gösteren bağımsız alt bilim dalları oluşumu,<sup>17</sup> günümüzde dini ilimlerde, bilhassa fıkıh ilminde de ortaya çıkmıştır. İslam fıkında sağlık alanı ile ilgili konular “Tıp Fıkı” (fıkhü’t-tıb), ekonomi alanı ile ilgili konular “İktisad Fıkı” (fıkhü’l-iktisâd) başlıkları altında incelenmektedir. Ayrıca devletin demokrasi, çoğulculuk, savaş ve barış halleri karşısındaki tutumuyla alakalı konular “Siyaset Fıkı” (fıkhü’s-siyâse) başlığıyla ele alınmıştır.<sup>18</sup> Bunların yanında “Sünnet Fıkı” (fıkhü’s-sünne) ve “Öncelikle Fıkı” (fıkhü’l-evleviyyât) gibi hususi adlarla zikredilen daha pek çok alt disiplin mevcuttur. İslami ilimlerde alanda hususileşme gayretiyle ortaya çıkan bu yeni adlandırmalar, Müslüman azınlıklar için özel bir saha ortaya koyma çabası ile birleşerek “Azınlık Fıkı” (fıkhü’l-ekalliyyât)’nın doğuşuna zemin hazırlamıştır. Aslında kökenleri fıkıh ilminin oluşum döneminde usûl ve furû şeklinde ayrılmasına dayanan ve fıkıhın doğasından gelen bu durum, azınlık fıkı terkibinde de kendini göstermiştir.<sup>19</sup>

670 | db

Azınlık fıkıhçıları, Müslüman azınlıkların fıkı problemlerini çözmek için genel fıkıh dairesinde özel fıkıh alanı oluşturmanın gerekliliğini iddia ederler. Onlara göre bireysel ve toplumsal sorunlara bir takım politik, ekonomik, ideolojik vb. sebeplerle şekillenen kaygılardan ötürü kendi realitesi içerisinde çözüm öneremeyen fıkıh ilmi, genel fıkıh dairesinde sistemli bir bilimsel bağımsızlığa sahip fıkıh alt dalları ile çözüm üretebilecektir.<sup>20</sup> Zira çağımızda İslam dünyasının önemli problemlerinden biri gayrimüslim toplum ile birlikte yaşama meselesi; İslami ilimlerin problemlerinden birisi de Müslümanların sorunlarına dinin ve hayatın gerçekleri arasında çözümler üretmektir. Bu durumun farkına varan bazı ilim adamları, gayrimüslim ülkelerde yaşayan Müslümanların fıkıh problemlerinin çözümünü yeni bir fıkıh dalı inşa ederek başaracaklarına inanmışlar ve yirminci yüzyılın

<sup>17</sup> Modern bilimin tesiriyle XIX. yüzyıldan itibaren fıkıh ilminin konuları yeni adlarla anılmaya başlanmış bu da fıkıhın yeni alt dallarının oluşumuna zemin hazırlamıştır. Ahvâlî’ş-şahsiyye, münâkehât, mufârekât, ukûd, iltizâmât, cinâyât ve düstûr gibi ilk adlandırmalar bu değişimin örnekleridir. Bkz. Ahmet Yaman - Halit Çalı, *İslam Hukuku* (Ankara: Bilay Yayınları, 2018), 32.

<sup>18</sup> Karadâvî, *Fî Fıkhi’l-Ekalliyyâti’l-Müslime*, 13; İbn Beyye, *Sinâatü’l-Fevâ ve Fıkhu’l-Ekalliyyât.*, 164; Alvânî, *Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections*, 6.

<sup>19</sup> Meymî, *Fıkhu’l-Ekalliyyâti’l-Müslime beyne’n-Nazariyye ve’l-Tatbik*, 10; Karadâvî, *Fî Fıkhi’l-Ekalliyyâti’l-Müslime*, 32.

<sup>20</sup> İbn Beyye, *Sinâatü’l-Fevâ ve Fıkhu’l-Ekalliyyât.*, 163.

sonuna doğru “*fıkhü'l-ekalliyyat*” kavramını literatüre dahil etmişlerdir.<sup>21</sup>

Azınlık fıkıhçılarında göre tasarlanan azınlık fıkıhı genel fıkıh kapsamında çıkmamalıdır. Ancak bu fıkıhın önceki fakihlerin sahip olmadığı bazı özelliklere ve ayrı başlıklarda ele almadığı konulara sahip bir fıkıh olması da gereklidir.<sup>22</sup> Çünkü kadim ulema halkların kaynaşmasından ve günümüzde olduğu gibi kıtaların tek bir ülke olacak kadar birbirlerine yaklaşımlarından haberdar değildirlere.<sup>23</sup>

Müslüman azınlıkların özel durumlarını dikkate aldığımızda, azınlık fıkıhının genel fıkıh dairesinden bağımsız bir yöntemin olması iddiasının samimi duygularla ortaya çıktığını ancak bu noktada ne yapılmaya çalışıldığı konusunda bir muamma olduğunu söylemek mümkündür. Bu durum azınlık fıkıhı eserlerinde “fıkıhı yeniden okumak”, “fıkıhı modernleştirmek”, “fetvayı değiştirmek”, “ictihadları değiştirmek” şeklinde birçok başlık altında ele alınan meselelerde kendini göstermektedir. Görünen o ki, bu özel topluma mahsus bir şeyler ihdas etme ve bir yöntem üretme çabasında azınlık fıkıhçıları hem fikirdir. Fakat ortaya konacak yöntemin fıkıhtan bağımsız olması düşünülemezine göre ve zaten bu problemlerin çözümününün fıkıhta karşılığı olduğuna göre bağımsız bir azınlık fıkıhına ihtiyaç olup olmadığı sorusu kafaları kurcalamaktadır.

Azınlık fıkıhını eleştirenler, Müslüman azınlıklar için yeni bir fıkıh dalı ihdas edilmesi gerektiği fikrine karşı çıkmakta ve bunun bir bid'at olduğunu iddia etmektedirler. Onlara göre zamanın ve mekanın değişmesi sonucu ortaya çıkacak problemlere İslam hukukunun kendi bütünlüğü içerisinde çözümler üretmek mümkün olup bunun için yeni bir fıkıh dalı ihdas edilmesine gerek yoktur. Hatta bu çaba İslam dini ile hukukunu ayırmaya neden olabilecek ciddi bir tehlike taşımaktadır. Aynı zamanda azınlık fıkıhı adı altında ortaya konulacak hükümlerin biri birinden farklılık arz etmesi İslam fıkıhının bütünlüğüne zarar

<sup>21</sup> Alvani, “Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyyât (Nazarât Te'sisiyye)”, 10; Karadâvî, *Fî Fıkhi'l-Ekalliyyâti'l-Müslime*, 29; Muhammad Khalid Masud, “Islamic Law and Muslim Minorities”, *International Institute Newsletter* 11 (2002), 17; Emine Enise Yakar - Sumeysra Yakar, “The Critical Analysis of Taha Jabir al-Alwani's Concept of Fiqh al-Aqalliyyât”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/1 (2021), 383-384.

<sup>22</sup> Karadâvî, *Fî Fıkhi'l-Ekalliyyâti'l-Müslime*, 29.

<sup>23</sup> Hâlid Abdülkadir, *Fıkhi'l-Ekalliyyati'l-Müslime*. (Trablus: Dârü'l-İman, 1998), 152; Aslan Balci, *Müslüman Azınlıklar ve Problemleri* (İstanbul: Ebrar Yayınları, 1997), 155.

verecektir.<sup>24</sup> Diğer taraftan azınlık fıkhi, gayrimüslim ülkelerde yaşayan Müslümanların yaşadıkları yerin yaşam tarzlarına adapte olma ve hukukuna uyma zorunluluğuna binaen zamanla dejenere olmalarına ve ümmetten kopmalarına sebebiyet verebilir. Zira gayrimüslim ülkelerdeki siyasî katılımları, Müslümanların İslam'ın temel ilkeleri ile çelişmelerine sebep olmaktadır.<sup>25</sup> Ayrıca Müslüman azınlıkların karşılaştığı problemlere fetva üretirken fikhın kendi usul dinamikleri ile hükme varabileceği için fikh usulünün yeniden şekillenmesine gerek yoktur.<sup>26</sup>

Bu tartışmalardan sonra şunu belirtmek isteriz ki, gayrimüslim ülkede yaşayan Müslüman azınlıkların durumunu zaruret ve ihtiyacın özel anlamını kapsayan genel zaruret durumuyla vasıflandırabiliriz. Şüphesiz ki bu durum için özel bir fıkha ihtiyaç vardır. Ancak bunun anlamı kaynağı Kitap ve sünnet olan İslam fıkhi çerçevesi dışında yeni bir fikh ihdas etmek değildir. Azınlık fıkhi, İslam fıkhi ve onun delilleri dışında yeni bir fikh üretme çabası şeklinde yorumlanmamalıdır. Bu fikh, “yolculuk fıkhi” (fikhu’s-sefer) “oruç fıkhi” (fikhu’s-savm) adlandırmalarında olduğu gibi genel fikh dairesinde fikhın bir bölümüne derinliğine bakan ve farklı olarak zaruri şartlara sahip ve ihtiyaçları barındıran bir çevre karşısında özel hükümler getiren bir fikh disiplinini olarak yorumlanmalıdır.<sup>27</sup>

### 1.3. Azınlık Fikhının Hedefleri

Azınlık fikhçilerine göre azınlık fıkhi, İslami azınlığın yaşantısını düzenleyen çözümler üretme gayretinde olup bu fikhın üç ana gayesinden söz edebiliriz.<sup>28</sup> Azınlık fikhının öncelikli gayesi Müslüman azınlıkların sadece bireysel düzeyde değil toplumsal düzeyde de inancını ve dinini koruma ve bunların gereklerini yerine getirme çabası içerisinde olmasını temin etmektir. Bunun anlamı azınlığın hayatında toplumsal fikhı pekiştirmek ve bireysellikten toplumsallığa geçiş

<sup>24</sup> Muhammed Saïd Ramazan Bûtî, “Fikhu’l-Ekalliyât Ahdâs Vesâilu’t-Telâib bi Dinillâh” (16 Mayıs 2003); Zekeriyâ Budak, “Al-Bouti’s Attitude Towards Fiqh al-Aqalliyât”, *Islamic Jurisprudence for Muslim Minorities in non-Islamic Societies* (2011), 11-12.

<sup>25</sup> Âsif Khan, *The Fiqh of Minorities – The New Fiqh to Subvert Islam*, Khalifa Publications, London 2004, 3, 15

<sup>26</sup> Taha Dina, “Muslim Minorities in the West: Between Fiqh of Minorities and Integration”, *Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law*, Switzerland 2013, 1/7-8; Azınlık fikhına yönelik eleştiriler için bk. Seçkiner, “Müslüman Azınlıklar Fikhinin Kavramsal Analizi”, 705.

<sup>27</sup> İbn Beyyâ, *Sinâatü’l-Fevâ ve Fikhu’l-Ekalliyât.*, 165.

<sup>28</sup> İbn Beyyâ, *Sinâatü’l-Fevâ ve Fikhu’l-Ekalliyât.*, 167; Meymî, *Fikhü’l-Ekalliyati’l-Müslime beyne’n-Nazariyye ve’t-Tatbik*, 80.

sağlamaktır. Bu fıkıh Müslüman azınlıkların birey ve toplum bazında dinî yaşamlarını korumak gibi genel bir maksada sahip olup Müslümanlara muamelelerinde İslam'ın doğru bilgilerine göre hareket etmeyi öğretir ve böylece barış ve huzur içinde yaşamalarını sağlar.<sup>29</sup>

Azınlık fıkıhının diğer gayesi, Müslüman azınlık toplumunun dini olgularının yaşadığı diğer toplumla arasında engel oluşturmamasını, Müslüman azınlık bireylerini yaşadığı toplumdan azletmemesini temin etmek ve bunların aksine aralarında köprü kurmaktır. Azınlık fıkıhı, merhamet ve sevgi benzeri insanlığın ortak değerlerini işleterek sorunları çözmeye çalışmalıdır. Böylece İslam dininin insanlığı davet ettiği iyilik ve güzel ahlak gibi değerleri ortaya koyarak insanları buna davet etmiş olur. Bu fıkıh, yaşadıkları devlet yasalarının elverdiği ölçüde, Müslüman azınlıklara dini, kültürel, toplumsal, ekonomik ve siyasi hak ve özgürlüklerini öğretmeli; onları koruyarak kültürel bakımdan yetiştirmeli ve şuurulu bir hale getirmelidir.<sup>30</sup>

Azınlık fıkıhının bir diğer gayesi de Müslümanın dinî ve dünyevi yaşamını kolaylaştırmak, Müslümana dininde genişlik ve işinde kolaylık olduğunu bildirmektir.<sup>31</sup> Bu fıkıh disiplini bireysel, ailevi ve toplumsal olarak dinde zorlama ve dünyevi işlerinde sıkıntı olmaksızın İslami hayatı kolaylıkla sürdürmeleri noktasında Müslüman azınlıklara yardımcı olmalıdır. Bu fıkıh inançları, değerleri, ahlaki ilkeleri, ortak anlayışları gibi noktalarda Müslümanın mümtaz İslami kimliğini korumalıdır.<sup>32</sup> Ayrıca bu fıkıh, İslam'ın özü olan güzel ahlakı Müslümanların her nerede olursa olsun yaşamasını ve uygulamasını amaçlar.<sup>33</sup>

## 2. Azınlık Fıkıhının Temel Gerekeçleri

Bu başlık altında azınlık fıkıhının gerekliliği ve bu gerekliliğin neden, nasıl ve ne şekilde olacağına dair azınlık fıkıhçıların ortaya koyduğu bazı temel gerekeçleri ele alacağız. Azınlık fıkıhının temel

<sup>29</sup> İbn Beyye, *Sinâatü'l-Fetvâ ve Fıkhü'l-Ekalliyât.*, 169; Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, 157.

<sup>30</sup> Karadâvî, *Fî Fıkhî'l-Ekalliyâti'l-Müslime*, 34; İbn Beyye, *Sinâatü'l-Fetvâ ve Fıkhü'l-Ekalliyât.*, 167; Kelebek, "İslam Hukukunda Azınlık Hakları ve İmam Serahsi'nin Azınlık Haklarına Bakışı", 99.

<sup>31</sup> Süleyman Muhammed Tubulyak, *el-Ahkâmü's-Siyasiyye li'l-Ekalliyati'l-Müslime fi'l-Fıkhî'l-İslâmî.* (Amman: Dârü'n-Nefâis, 1997), 29; İbn Beyye, *Sinâatü'l-Fetvâ ve Fıkhü'l-Ekalliyât.*, 168.

<sup>32</sup> Karadâvî, *Fî Fıkhî'l-Ekalliyâti'l-Müslime*, 34; Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, 207; DeLorenzo, "The Fiqh Council of North America", 82; Sumeyra Yakar - Emine Enise Yakar, "The Approach of the Fiqh Council of North America towards Identity Problems of Contemporary Muslim Minorities", *Method and Theory in the Study of Religion* 34/ (2022), 57.

<sup>33</sup> İbn Beyye, *Sinâatü'l-Fetvâ ve Fıkhü'l-Ekalliyât.*, 167.

gerekçelerinden maksat genel fıkıh dairesinde yeniden yorumlanacak bir yöntemle ortaya konan bir fıkıh olması için bilinmesi gereken temel dayanaklardır. Bu meyanda İslam'ın tüm insanlık için gönderilmiş bir din oluşu veya Müslümanların öteki ile ilişkisinde temel kuralın barış oluşu gibi birtakım gerçeklerin varlığı azınlık fikhına dayanak teşkil ettiği gibi bu fikhın ilkelerini ve yöntemini belirlemede temel olacaktır.

### 2.1. İslam'ın Tüm İnsanlığa Gönderilmiş Bir Din Olması

Azınlık fikhı sahasında çalışma yapmış akademisyenlere göre bu fikhın temel gerekçelerinden birisi İslam'ın tüm insanlığa gönderilmiş bir din olduğu olgusudur.<sup>34</sup> Zira İslam'ın coğrafi sınırlarının olmadığına dair naslar ve ictehadlar bunu göstermektedir. Kur'an-ı Kerimde yer alan *"Siz, insanlar için gönderilmiş en hayırlı bir ümmet oldunuz"*<sup>35</sup> ayetini delil gösteren azınlık fıkıhçıları bu ayetin tevhit ümmetine yaptığı önemli vurguyu ve İslam dinin "hayırlı olması" ile "tüm insanlık için gönderilmiş tek din olması" gibi iki temel özelliğini ortaya koyduğunu söylemektedirler. Müslüman ümmetin özelliklerinden biri olan hayırlı oluştan maksadı ise insanlığı karanlıktan aydınlığa çıkarmak yani onları insanoğluna kulluktan Allah'a kulluğa sevk etmek şeklinde ifade ederler.<sup>36</sup>

İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) bu ayetin tefsirinde İkrime'nin *"sizden önce bir kişi bir başkasının ülkesinde, o da diğer birinin ülkesinde güvende olamazdı. Siz nerede olursanız olun, aranızdaki kızıl veya siyah insan güvendedir. Bu yüzden siz insanlar için en hayırlı ümmetsiniz"*<sup>37</sup> dediğini rivayet etmiştir. İbn Kesîr bu ayetle Müslümanların dünya toplumu içerisinde en hayırlı yani insanlara en faydalı olanları temsil ettiğini ifade etmiştir.<sup>38</sup> Ebussuûd'a göre de "insanlar için en hayırlı olma", insanlara faydalı olmayı; "insanlar için çıkarılmış olma"

<sup>34</sup> Kelebek, "İslam Hukukunda Azınlık Hakları ve İmam Serahsi'nin Azınlık Haklarına Bakışı", 123.

<sup>35</sup> Âl-i İmrân 3/110.

<sup>36</sup> Alvani, "Medhal ilâ Fikhi'l-Ekalliyât (Nazarât Te'sisiyye)", 22; Karadâvî, *Fî Fikhi'l-Ekalliyâti'l-Müslime*, 33.

<sup>37</sup> Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebi Hâtim, *Tefsiri ibn Ebi Hâtim*, thk. Esad Muhammed Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, 1998), I/1, 472. Muakkik bu rivayetin isnadının hasen olduğunu belirtmiştir.

<sup>38</sup> Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006), XVIII, 43.

deyimi de aynı anlamı yani insanların yararı ve maslahatı için çıkarılmış olmayı ifade eder.<sup>39</sup>

İlgili ayeti müfessirlerin “hayırlılık” özelliği ile “gönderilmiş olma” arasındaki irtibatı ortak bir anlayışla açıkladığını dile getirip Müslümanların tüm dünya insanları ile ilişkilerini devam ettirmesi ve hatta onlarla birlikte yaşaması gerektiği sonucunu çıkaran Taha Câbir Alvânî’ye göre bu özellikleri taşıyan bir topluluğun belirli bir mekanla sınırlı kalması mümkün değildir. Bunun aksine bu topluluğun tüm insanlığa ulaşması ve ilahi mesajı onlara iletmesi gereklidir.<sup>40</sup> Alvânî bu görüşlerinin devamında mekânsal anlamlarıyla “dârüislâm” ve “dârülharp” kavramlarının risalet ufkunu daraltan, dönemin şartları gereği oluşmuş, kavramlar olduğunu ifade eder.<sup>41</sup> Diğer yandan İslam’a göre “ümme” kavramı sadece nüfus yoğunluğu ya da coğrafi alan ile ilgili olmayıp aksine İslami ilkelerle irtibatlı bir mefhumu sahiptir. Bu nedenle bu mefhum yeri geldiğinde tek kişinin şahsında bile temsil edilebilir. Bundan maada Kur’an-ı Kerim’de ibadetinin çokluğu ve nimetlere şükürü dolayısıyla Hz. İbrahim’e tek başına ümme vasfı ittihaz edilmiştir.<sup>42</sup>

Alvânî, ayetlerin tefsirinden çıkardığı sonucu hukuki bağlama alarak Müslüman birey ve toplumun tüm insanlığa gönderilmiş bir ümme olduğu olgusunun tezahürü olarak yeryüzüne dağılması ve gayrimüslim ülkelerde varlığını idame ettirmesi sonucuna ulaşmaktadır. Ona göre İslam’ın coğrafi sınırları yoktur. Dârüislâm Müslümanların dini yaşamları noktasında güven içinde oldukları her yerdir. Bu durum Müslümanın gayrimüslim çoğunluk içerisinde yaşaması halinde de böyledir. Dârülkûfür ise Müslümanın dini noktasında güvende olmadığı her yerdir. Bu yerde yaşayanlar İslam dini ve medeniyetine mensup olsalar da durum değişmeyecektir.<sup>43</sup> Alvânî bu görüşlerine delil olarak Kasânî’nin (öl. 587/1191) “dârülkûfür’ün, orada İslamî hükümlerin hakim olması ile dârüislâm’a dönüşeceği konusunda Hanefiler arasında bir görüş ayrılığı yoktur” kavlini delil getirmiştir.<sup>44</sup>

<sup>39</sup> Muhammed el-İmâdi el-Hanefî Ebussuûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Abdulkadir Ahmet Atâ (Beyrut: Dâru İhya'i-Turasi'l-Arabî, ts.), II/70.

<sup>40</sup> Alvânî, “Medhal ilâ Fıkhî'l-Ekalliyât (Nazarât Te'sisiyye)”, 22.

<sup>41</sup> Bu nokta da Alvânî, Müslümanların, vahiy döneminde mevcut olmayan “dârüislâm” ve “dârülkûfür” gibi tarihsel fikhî terimlere bağlı kalmamaları gerektiğini söylemiştir. Bkz. Alvânî, “Azınlık Fıkhına Giriş (Temellendirici Bazı Mülâhazalar)”, 141.

<sup>42</sup> Alvânî, “Azınlık Fıkhına Giriş (Temellendirici Bazı Mülâhazalar)”, çev. H. Mehmet Günay, *Usul İslam Araştırmaları* V/1 (2004), 141.

<sup>43</sup> Alvânî, “Medhal ilâ Fıkhî'l-Ekalliyât (Nazarât Te'sisiyye)”, 23.

<sup>44</sup> Alaüddin Ebî Bekr b. Mesûd Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi'ş-Şerâi'* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 7/131.

Ayrıca İbn Hacer'den (öl. 852/1449) nakille Maverdî'nin (öl. 450/1058) "bir Müslümanın, insanları Allah'ın dinine çekme ve onlara Allah'ın dinini güzel tanıtmaya imkanına binaen, dinini açıkça yaşayabileceği bir dârulküfür de ikamet etmesini dârülişlâm da ikamet etmesine tercih ettiğini"<sup>45</sup> delil göstermiştir. Zira bu, sadece yakın temas ve sosyal ilişkiyle bile olsa, insanları Allah'ın dinine çekme ve onlara Allah'ın dinini doğru tanıtmaya imkânı verecektir.<sup>46</sup>

## 2.2. Müslümanların İlişkilerinde Temel Kuralın Barış Olması

İslam'da gayrimüslimler ile ilişkiler savaş ve barış hali ekseninde ele alınmış, barış şartlarında Müslümanların gayrimüslimlerle iyi ilişkiler kurmalarına izin verilmiştir. Nitekim bir ayette "Allah sizi, din hakkında sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselelere iyilik etmekten, onlara adaletli davranmaktan menetmez"<sup>47</sup> buyrulmuştur.<sup>48</sup> Ayetin tefsirinde İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201), "başka ayetlerin delaleti ile gayrimüslimlerle dostluk kurmak her ne kadar yasak olsa da, bu ayetler Müslümanlarla savaş halinde olmayanlarla ilişki kurulabileceği ve onlara iyilik yapılabileceğine izin vermektedir"<sup>49</sup> demiştir. Kurtubî bu ayetin hükmünü Müminlere düşmanlık ve kin beslemeyen ve de onlarla savaşa girişmeyen topluluklarla dostane ilişkiler kurulabileceğine dair Allah Teala'nın ruhsatı olarak nitelendirmiştir. Zira "...onlara adaletli davranmaktan menetmez" ifadesi, "Allah sizinle savaşmayanlara iyilik etmenizi yasaklamaz" anlamında bu hükmü desteklemektedir.<sup>50</sup> Taberî de bu ayetin tüm din, millet ve mezhepten gayrimüslimleri kapsamına aldığını vurgulamıştır.<sup>51</sup>

Tefsircilerin çoğunluğu ilgili ayette yer alan "el-kıst" kavramını "adalet" olarak tefsir etmişlerdir. Ancak Ebu Bekir İbnü'l-Arabî "... Bir topluluğa karşı duyduğunuz kin, sizi adaletten saptırmasın"<sup>52</sup> ayeti gereğince Müslümanın dost/düşman herkese karşı adaletli davranma

<sup>45</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî* (Beyrut, ts.), 7/230.

<sup>46</sup> Alvani, "Medhal ilâ Fıkhî'l-Ekalliyât (Nazarât Te'sisiyye)", 24; Alvânî, "Azınlık Fıkhına Giriş (Temellendirici Bazı Mülâhazalar)", 152; Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, 162, 183.

<sup>47</sup> el-Mümtehine 60/8.

<sup>48</sup> Alvânî, "Azınlık Fıkhına Giriş (Temellendirici Bazı Mülâhazalar)", 145; Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, 280.

<sup>49</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-me'âd*, 8/39.

<sup>50</sup> Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006), 18/43.

<sup>51</sup> el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 2006, 18/43.

<sup>52</sup> el-Mâide 5/8.



sorumluluğuna binaen bu sözcüğe daha geniş bir mefhum yüklemiştir.<sup>53</sup>

Yukarıda zikredilen bu ayetler Müslümanların kendi dinlerine mensup olmayanlara karşı nasıl davranmaları gerektiğine dair ahlaki ve hukuki ilkeleri ortaya koymuştur. Buna göre Müslüman toplumun kendilerine düşmanlık yapmayanlara karşı iyilik ve adaletle davranması gerekir.<sup>54</sup> Öyleyse Müslümanların birbirleriyle ve başkalarıyla ilişkisinde belirleyici ilke, Allah'ın uğrunda kitap indirip peygamberler gönderdiği genel çerçevenin ve yüce gayenin dışına çıkmamaktır. Zira *“Andolsun biz elçilerimizi açık kanıtlarla gönderdik ve onlarla beraber Kitap ve ölçüyü indirdik ki, insanlar adaleti yerine getirsinler”*<sup>55</sup> ayeti de buna delildir. “Adaleti yerine getirme” prensibi Müslümanın gayrimüslimler arasında yaşamasındaki ölçü noktasında tutarlı bir prensip olup, bu hem gayrimüslimlere haklarını verme hem de Müslümanların onlardan haklarını alma noktasında geçerlidir. Diğer yandan Müslümanların karşılaşacağı her yeni durum da bu ilkeye göre değerlendirilmelidir.<sup>56</sup>

Azınlık fıkıhçıları yukarıdaki ayetleri ve bunlara benzer diğer dellilleri baz alarak Müslümanların gayrimüslimlerle ilişkilerinden temel kuralın barış ve adalet esaslarına dayanması gerektiğini, buna bağlı olarak Müslüman azınlıkların gayrimüslim ülkelerdeki varlıklarının ve fıkhi meseleleri çözme yöntemlerinin de bu minvalde yön bulması gerektiğini söylerler.<sup>57</sup> Şunu da belirtmek gerekir ki, esasında İslam Medeniyeti azınlıkların değerlerine saygı, faaliyetlerine özgürlük tanıma ve hukuki haklarını koruyup düzenleme konusunda diğer medeniyetler arasında özel bir yere sahiptir. Modern hukukun geliştirdiği hak teorilerini asırlar önce düzenlemiş ve gerçekleştirmiştir. Buna örnek olarak on dört asır boyunca Mısırdaki İslam Devleti himayesinde azınlık olarak yaşayan Kıptiler ve Fas'ta yaşayan Yahudiler gösterilebilir.<sup>58</sup>

<sup>53</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 18, 43

<sup>54</sup> Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl Serahsî, *Kitabü'l-Mebsût* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1993), 24/57; Mustafa Kelebek, “İmam Serahsî'nin Azınlık Haklarına Bakışı”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Güz 2019), 280.

<sup>55</sup> el-Hadîd 57/25.

<sup>56</sup> Alvani, “Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyât (Nazarât Te'sîsiyye)”, 21; Alvânî, “Azınlık Fıkına Giriş (Temellendirici Bazı Mülahazalar)”, 150.

<sup>57</sup> Karadâvî, *Fî Fıkhi'l-Ekalliyâti'l-Müslime*, 31.

<sup>58</sup> İbn Beyye, *Sinâatü'l-Fetvâ ve Fıkhu'l-Ekalliyât.*, 165. Diğer yandan klasik dönemde fakihlerin çoğunun, Müslümanların gayrimüslimlerle ilişkisini düzenlerken İslam'ın evrenselliğini nazarı itibara almadığı; aksine son dinin ve insanlığa şahit bir ümmetin özellikleri ile bağdaşmayacak şekilde kendi içine kapanmayı öngören bir İslam modeli ortaya koydukları da görülmektedir. Fakihler uluslararası bağlamda dünyayı bölümlere ayırırken kendi dönemlerinin

Müslümanın öteki ile ilişkisinin barış merkezli olması gerektiğini söyleyen azınlık fıkıhçılarına göre din bir enerjiye sahip olup bu enerji olumlu amaçlar için kullanılırsa huzur ve mutluluğu temin edebilirken olumsuz gaye için kullanılırsa bombaya döner ve insanları da beldeleri de tahrip eder.<sup>59</sup> Öyleyse azınlık fıkıhı dinimizle doğru amel etmeyi öğretilip, uygulamalarımızda dinimize göre hareket etmemizi ve böylece barış ve huzur içinde yaşamamızı sağlar. Bu sayede cihadın bireyler veya toplumlar tarafından değil ancak hükümet tarafından ilan edilebileceğini vurgular. Aslında Müslümanın gayrimüslim ülkedeki cihadının dini en güzel şekilde yaşayarak herkese örnek olmak,<sup>60</sup> birtakım müesseseler kurarak bunları başarılı bir şekilde yürütmek ve aralarında istişare sağlamak; ayrıca çocukların dini ve dünyevi anlamda çok iyi yetişmelerini temin etmek olduğunu gösterir.<sup>61</sup>

### 2.3. Azınlık Müslümanların Yaşadıkları Topluma Uyumu

Müslüman azınlıkların temel gerçeklerinden biriside ırkları, renkleri, dilleri, vatanları, mevkileri her ne olursa olsun bir yandan İslam ümmetinin bir ögesi diğer yandan yaşadıkları gayrimüslim toplumun bir parçası olmalarıdır. Bu durumda her iki yanlarının da gözetilmesi ve aralarında denge kurulması gerekir.<sup>62</sup> Azınlık fıkıhçıları gayrimüslim ülkelerdeki Müslümanların oradaki varlıklarının pozitif etkilerini ön planda tutma çabasındadırlar.<sup>63</sup> Buna göre Müslümanların azınlık olarak yaşadıkları bir ülke de yerli halkla olumlu ilişkiler geliştirmeleri temel meselelerde birbiri aralarında istişarede bulunmalarını, dayanışma ve birlik içinde olmalarını, ihtilafli konularda ise hoşgörülü davranmalarını gerekli kılar.<sup>64</sup> Buna göre nerede olursalar olsunlar temel haklarını korumak, din kardeşlerine destek olmak, İslam'ı tebliğ etmek, onun evrenselliğini gerçekleştirmek için yaşadığı ülkenin siyasi

hakim tarihsel alışkanlığından çok fazla etkilenmişler, bu yüzden konuya dar bir açıdan bakarak Kur'an'ın coğrafya algılamasından uzaklaşmışlardır. Bk. Alvânî, "Azınlık Fıkıhına Giriş (Temellendirici Bazı Mülâhazalar)", 154.

<sup>59</sup> İbn Beyyeh, *Sinâatü'l-Fetvâ ve Fıkhu'l-Ekalliyât.*, 167.

<sup>60</sup> Yusuf 12/108.

<sup>61</sup> İbn Beyyeh, *Sinâatü'l-Fetvâ ve Fıkhu'l-Ekalliyât.*, 168.

<sup>62</sup> Karadâvî, *Fî Fıkhi'l-Ekalliyâti'l-Müslime*, 32; Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, 157; Mustafa Kelebek, "Azınlık Konumundaki Müslümanların İslam Hukuku Açısından Hakları ve Görevleri", *Sofya Yüksek İslam Enstitüsü* 4 (2012), 93; Yakar, "The Approach of the Fiqh Council of North America towards Identity Problems of Contemporary Muslim Minorities", 51, 58.

<sup>63</sup> Canatan, *Avrupada Müslüman Azınlıklar*, 153.

<sup>64</sup> Alvani, "Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyât (Nazarât Te'sisiyye)", 19; Seyyid Z. Abidin - M. Ali Kettânî, *Müslüman Azınlıklar Dosyası* (İstanbul: Akabe Yayınları, 1985), 43.

ve sosyal hayatına aktif ve olumlu anlamda katılmak Müslüman azınlıkların üzerine düşen bir görevdir.<sup>65</sup>

Müslümanların buldukları ülkelerde kendi çabalarıyla kazandıkları her türlü yetki ya da orada bulunan yetki sahipleri üzerinde oluşturabilecekleri etki gücü önemli birer kazanımdır. Bu noktada Müslüman azınlıkları Batı medeniyeti üzerinden ele alarak irdeleyen Tarık Ramazan, İslâm geleneklerine bağlı ancak Batı gerçeğini göz ardı etmeksizin bağımsız bir Avrupa İslam'ı oluşturulması hedefine vurgu yapmıştır. Ona göre Müslüman azınlıkların problemlerinin çözümü, İslâmî kaynakların irdelenmesi ve Batı bağlamında yorumlanması ile oluşacaktır. Ayrıca Ramazan "azınlık fıkhi" ifadesini de yerinde bulmayarak Müslümanların azınlık değil, buldukları toplumun bir parçası olarak düşünülmesi gerektiğini savunmaktadır.<sup>66</sup>

Azınlık fıkıhçılara göre Müslümanlar evrensel bir mesaja sahip oldukları için Batı ülkelerinde de etkili bir İslam varlığı gereklidir. Çünkü Batı bugün dünyanın önderliğini üstlenmiş olup siyaset, ekonomi ve medeniyette Müslüman toplumlardan ileri seviyededir. Batı toplumundan istifade etmek, İslam'ı seçenlerin haklarını gözetmek, Batıya göç eden Müslümanları karşılayıp yardımcı olmak, onları doğruya yönlendirmek ve bu vesile ile gayrimüslim toplumda İslamî davet için Batı'da İslam'ın varlığı elzemdir.<sup>67</sup>

Azınlık fıkıhçılarının çoğu herhangi bir gayrimüslim ülkede ki Müslüman varlığının İslam dünyasındaki siyasi ya da ekonomik koşulların zorunlu bırakmasıyla meydana gelen geçici bir varlık olarak değil daimi bir varlık olarak gerçekleşmesi gerektiğini vurgulamaktadırlar.<sup>68</sup> Bu nokta da Habeşistan'a hicretten ders çıkarmak gerektiğini de ifade ederler.<sup>69</sup> Zira bu hicret tecrübesinde Müslümanların dinlerini

<sup>65</sup> Abdülkadir, *Fıkhi'l-Ekalliyati'l-Müslime.*, 619; Câdü'l-Hak Ali Câdü'l-Hak, *Mecelletü'l-Ezher* 90 (ts.), 618; Kadir Canatan, *Avrupada Müslüman Azınlıklar* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 12.

<sup>66</sup> Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, 208; Tariq Ramadan, *Western Muslims and The Future of Islam* (Newyork: Oxford University Press, 2004), 70.

<sup>67</sup> Karadâvî, *Fî Fıkhi'l-Ekalliyati'l-Müslime*, 33; Hilal Görgün, "Almanya Belçika ve Hollanda", *Günümüz Dünyasında Müslüman Azınlıklar* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998), 49.

<sup>68</sup> Khaled Abou El Fadl, "Legal Debates on Muslim Minorities: Between Rejection and Accommodation", *Journal of Religious Ethics*, 22/1 (1994), 148; Muammer Arangül, *İslam Hukuku Açısından Kanunların Bağlayıcılığı* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017), 373.

<sup>69</sup> Habeşistan hicreti için bk. Ebu Muhammed Cemalüddin Abdülmelik el-Himyerî İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye* (Beyrut: Daru İhyai Turasil-Arabi, ts.), 1/344; Muhammed Hamidullah, *İlk İslam Devleti* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2013), 23; Levent Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan* (Siyer Yayınları, ts.), 27.

korumak için gayrimüslim ülkelere sığınmasına bir örnek bulunmakta olup bu örneğin özel bir önemi vardır. Çünkü bu hicret, Müslüman muhacirlerin dinlerini korumak, maslahatlarını gözetmek, başkasının sevgisini kazanmak ve onu İslam'a kazandırmak için ne yapabilecekleri hususunda Müslümanlara yol gösterici ve büyük anlamı olan olaylar zincirinden meydana gelmiştir.<sup>70</sup>

Tüm bu gerçeklerden hareketle Müslümanın gayrimüslim belde-sinde ikametinin hükmünü sormaya da gerek kalmadığını,<sup>71</sup> şayet bu ikameti engellersek dünyaya İslam'ı yayma kapısını kapatmış olacağımızı belirtebiliriz.<sup>72</sup> Zira tarihe baktığımızda bugün ki İslam beldelerinin pek çoğunun muhacir tüccar ve davetçilerin güzel ahlak ve samimiyetlerinin etkisiyle İslamlaştığını görmek mümkündür.<sup>73</sup> Bu yönüyle azınlık fıkhnının hareket sahasında *"beldeler Allah'ın beldesi, kullarda Allah'ın kuludur; nerede bir iyilik yapabilirsen bunu yap"*<sup>74</sup> rivayetini merkeze almak doğru bir yaklaşım olacaktır.<sup>75</sup>

Azınlık fıkıhçılarına göre azınlığın maddi veya manevi gücü yaşadığı toplumdaki çoğunluğa baskı unsuru oluşturabilecek nitelikte değilse çoğunluk bu azınlığın temsil ettiği değerleri yok sayabilir ve

<sup>70</sup> Alvani, "Medhal ilâ Fikhi'l-Ekalliyyât (Nazarât Te'sisiyye)", 25; Alvânî, "Azınlık Fıkhnına Giriş (Temellendirici Bazı Mülâhazalar)", 155.

<sup>71</sup> Allah Rasûlü (sav.) "Fetihten sonra hicret yoktur, bilakis cihad ve niyet vardır." (Buhârî, Cihad 1, 27; Müslim, *İmâre*, 85) buyurmuştur. Gayrimüslim devlette ikamet ve vatandaşlık için bk. Selahaddin Sultan, *el-Muvâtane fi Gayri Diyâri'l-İslam* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2008); Elif Dede, *İslam Hukukunda Müslümanlar Açısından Gayri Müslim Devlet Vatandaşlığı* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst. Temel İslam Bilimleri, 2016).

<sup>72</sup> Alvani, "Medhal ilâ Fikhi'l-Ekalliyyât (Nazarât Te'sisiyye)", 25; Karadâvî, *Fi Fikhi'l-Ekalliyyâti'l-Müslime*, 33; Abou El Fadl, *Legal Debates on Muslim Minorities*, 147. Abou'l-Fadl'a göre cumhurun tasavvur ettiği Müslüman tablosu gayr-i İslâmî devletten mutlaka hicret edecek ve dârülslâma geri dönecek şeklindedir. Böyle bir evrensellik mantığı ile yola çıkan cumhur Müslüman azınlıkların durumunu görmezden gelmiştir ve hükümler oluşmamıştır. Öyleyse böyle bir düşüncenin klasik dünyada var olduğunun bilinmesi yani Müslümanın dârül-harbte yaşamaması cumhurun etkilendiğini göstermektedir. Bu yüzden cumhurun savunduğu evrensellik ilkesi Müslümanın İslâm dışında yaşama ümidini kesmektedir. Ancak Hanefilerin İslâm ahkâmının dârülslâm dışında bağlayıcı olmayışı düşüncesi Müslüman azınlıklar için İslâm dışı ülkeleri yaşanılabilir kılmaktadır. Bkz. Khalid Abou al Fadl, *Legal Debates on Muslim Minorities: between rejection and accomodation*, s. 147-149. Kanaatimizce burada hangi çerçeveden baktığımız önem arz etmekte olup, İslam hukukunda kanunların bağlayıcılığı ile Müslüman azınlıkların gayrimüslim ülkelerdeki varlıklarının imkanı ilişkisine def'i mefsedet ve celb-i menfaat dengesi açısından bakıldığında konun daha iyi anlamlandırılacağı ve daha olumlu sonuçlar doğuracağını söylemek mümkündür.

<sup>73</sup> Meymî, *Fikhi'l-Ekalliyyati'l-Müslime beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbik*, 14; Karadâvî, *Fi Fikhi'l-Ekalliyyâti'l-Müslime*, 33.

<sup>74</sup> Müsned-i Ahmed b. Hanbel, no: 1387

<sup>75</sup> İbn Beyye, *Sinâatü'l-Fetvâ ve Fikhu'l-Ekalliyyât.*, 167.

haklarını görmezden gelebilir. Azınlık çoğunluğa herhangi bir şekilde baskı yapmasa dahi çoğunluk azınlığın kendi hayatlarını idame ettirmesi ve değerlerini yaşamasından rahatız olur. Bu durumda azınlıklar için en büyük problem, çoğunluk içerisinde yaşarken çevresine uyum sağlama yani onlarla kaynaşma problemidir.<sup>76</sup> Bundan dolayı dünya tarihi çoğunlukla azınlığın husumetinden doğan pek çok kısımlara sahne olmuştur.<sup>77</sup> Azınlık fikhinin temellendirilmesi bağlamında bu fıkha neden ihtiyaç olduğu sorusuna azınlıkların uyumu üzerine davranış modellerinin analizini yaparak cevap arayan Mahfuz b. Beyye azınlıkların davranış olarak üç tür tercihi olduğunu söylemiştir:

1- Soyutlanma (in'izal-isolation): Çoğunluktan soyutlanarak kendi küçük grubu içerisinde yaşamak.

2- Kaynaşma (indimac-integration): Kalıcı özellikleri ve değişmezlerini koruyarak çoğunlukla etkileşim kurmak.

3- Eriyip yok olma (zevebân-dissolution): Bu durum azınlığın çoğunluk içerisinde kendi özelliklerini kaybetmesi ve yok olması durumudur.<sup>78</sup>

İbn Beyye'ye göre bu tercihlerden ilkinin seçen Müslüman azınlıklar hayatlarını idame noktasında çaresiz kalacaktır. İkinci durumu tercih edenler ise çoğunluktan etkileneceği kadar onları etkileyebilecek ve böylece onların olumlu yanlarını alıp ortak değerlerden bir ilişkiler düzeni kuracaktır. Son durumu tercih edenler ise yok olmakla karşı karşıya kalacaklardır. İslam dini Müslümanın yok olmasına müsaade etmediğine göre bu tercihler arasında en isabetlisi ikinci tercihtir.<sup>79</sup>

#### 2.4. Çağın Gerçeklerinin Dikkate Alınması

Azınlık fıkıhçılara göre azınlık fikhî için tasarlanan çağdaş ictihad ancak nasların yaşanılan vakıyyla birlikte değerlendirilmesiyle gairesini gerçekleştirir ve meyvesini verir. Tıpkı doktorun hastasını muayene edip hastalığının ne zaman başladığını tespit etmeden hastaya ilaç yazmasının uygun olmayacağı gibi fakihin de çözüm üretirken vakıyı dikkate almaması düşünülemez. Bu noktada azınlık fıkıhçıları genellikle İbn Kayyımın vakıyanın fıkha etkisini ortaya koyan problem

<sup>76</sup> Canatan, *Avrupada Müslüman Azınlıklar*, 285-287.

<sup>77</sup> Bunların en önemlilerinden birisi olarak 20. asrın sonlarında Kosova ve Bosna'da yaşanan kıyımlar gösterilebilir. Bkz. İbn Beyye, *Sinâatü'l-Fetvâ ve Fıkhu'l-Ekalliyât.*, 164.

<sup>78</sup> İbn Beyye, *Sinâatü'l-Fetvâ ve Fıkhu'l-Ekalliyât.*, 168.

<sup>79</sup> İbn Beyye, *Sinâatü'l-Fetvâ ve Fıkhu'l-Ekalliyât.*, 168.

çözme yöntemini örnek almışlardır.<sup>80</sup> Buna göre uzman fakih naslara ait hükümlerle yaşanan vakıyı birlikte değerlendiren kimsedir. Fakih, faraziyeler dünyasında değil, var olan gerçek dünyada yaşmalıdır ki olayların ortaya koyduğu hükümleri kavrayabilsin.<sup>81</sup>

Azınlık fıkhnının bu gerçeğine göre çağdaş bir müftünün azınlık fıkhi ile ilgili bir konu kendisine getirildiğinde meseleyi, taklit anlayışıyla ele alıp soruyu soranla cevabı veren arasındaki ilişkiden ibaret görmemesi gerekir.<sup>82</sup> Böyle bir durumda müftüden beklenen ilmi tavır, sorunun ve soruyu soranın arka planını irdelemek, problemi doğuran amilleri araştırmak, meseleyi şer'î-küllî kurallar ve Kurânî prensiplere uygun olarak doğru formüle etmektir. Bunu yaparken İslam'ın, gayrimüslimlerle kuracakları ilişkilerde Müslümanlar için belirlediği temel prensiplerini, uzak diyarlara yayılma ve yerleşme konusundaki gayelerini de dikkate alması gerekir.<sup>83</sup> Örneğin gayrimüslim ülkede ikamet eden bir kişinin burada siyasi hayata katılmasının caiz olup olmadığı konusunda bir soruya öncelikle bu icraatın Müslüman azınlıkların haklarını koruma, diğer ülkelerdeki Müslümanlara yardımcı olma ve İslami değerleri rahatça sergileyebilme gibi katkılar sağlaması açısından bakmak gerekir.<sup>84</sup> Bu durumda İslam'ın evrenselliğinin bilincinde olan ve modern uluslararası hayata katılmanın neyi ifade ettiğini bilen bir fakihin bu soruyu dinin küllî ilkeleri, risaletin ve ümmetin temel özellikleri çerçevesinde ele alarak olumsuz cevaplamak yerine vacip kılıcı bir mantıkla onu yeniden formüle etmesi gerekir.<sup>85</sup>

Diğer yandan şunu da belirtelim ki, yaşanan vakıanın hükme etkisi gerçeği, şartların değişmesiyle hükümlerin değişmesi kuralının dikkate alınması ilkesi ile yani fetvanın zamana göre değişeceği gerçeği ile bütünlük arz eder. Zira zamanın, mekanın veya örfün değişmesiyle

<sup>80</sup> İbn Kayyim İ'lam'da şöyle demiştir: “Müftü ve hakim doğru bir fetva ve hüküm verirken iki türlü yöntem sergiler. İlki olayı anlayıp üzerine derin düşündürmek. Bu noktada karineler, işaretler ve belirtilerin ortaya çıkardığı gerçek bilgi üzerine hüküm bina eder. İkincisi olay üzerindeki vacip hükmü düşündürmek. Bu ise Allahın kitabında veya Rasülün sünnetinde bu konuda verdiği hükümdür. Sonra birini diğerine uygular.” Bkz. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, ts., 1/87.

<sup>81</sup> Karadâvî, *Fî Fıkhi'l-Ekalliyyâtî'l-Müslime*, 44; Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, 129-131.

<sup>82</sup> Alvani, “Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyyât (Nazarât Te'sisiyye)”, 11.

<sup>83</sup> Alvani, “Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyyât (Nazarât Te'sisiyye)”, 11; Alvânî, “Azınlık Fıkhnına Giriş (Temellendirici Bazı Mülâhazalar)”, 139; Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, 30.

<sup>84</sup> Alvani'nin Amerikan Müslümanlarının seçimlere katılması konusunda verdiği fetva bu minvaldedir. Bkz. Emine Enise Yakar, “The Practice of İftâ and Religious Institutions”, *İslamic Law and Society* (New York: Routledge, 2022), 161-162.

<sup>85</sup> Alvani, “Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyyât (Nazarât Te'sisiyye)”, 12; Tubulyak, *el-Ahkâmü's-Siyasiyye li'l-Ekalliyyati'l-Müslime fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*. 128.

fetvanın değişeceği üzerinde ihtilaf edilemeyecek bir konudur.<sup>86</sup> Me-kana göre fetvanın değişeceğine örnek olarak Ömer b. Abdülaziz'in Medine emirliği sırasında hüküm verirken bir şahit ve yemini yeterli gördüğü ancak şam'da aynı durum için iki şahit istemesini gösterebi-liriz. Ayrıca Ebu Hanife kendi çağında durumu belli olmayan birinin şahitliğini kabul etmekteyken öğrencilerinin zamanında yalan ve al-datma arttığı için bu kişinin şahitliği kabul görmemiştir.<sup>87</sup> Hanefi alim-leri, Ebu Hanife ve öğrencilerinin bu tür ihtilaflarına *"bunlar delil ihti-lafi değil, çağ-zaman ihtilafıdır"* yorumunu yapmıştır.<sup>88</sup>

Yukarıda temas ettiğimiz İbn Kayyımın fıkhi meselenin çözü-münde vakıanın dikkate alınması ölçütü aslında fetvanın çağa göre de-ęiřeceęi fikrinin temellendirmesidir. Esasında bu düşünceler İbn Kay-yımdan önce Maliki imamı şihabüddin el-Karafi'nin de üzerinde dur-duğu düşünceler olup sonraki dönem Hanefi alimlerinden İbn Abidin de aynı görüşlere sahiptir.<sup>89</sup> Müteahhirun Hanefi mezhebi alimleri mü-tekaddimun ulemanın görüşlerinden farklı ve hatta bazılarında zıt gö-rüşler ortaya koymuştur. Bu durumun temel nedeni zamanın değişme-sidir. İbn Abidin "neşru'l-örf" risalesinde bu durumu ayrıntılı olarak ele almış olup konuyla ilgili şunları söylemiştir:

*"Pek çok hüküm örfün zamana göre değişmesinden, zaruri neden-lerden, insanların bozulmuşluğundan dolayı değişime uğrar. Eğer hü-küm zamana göre değişmez olsa ortaya bir zarar çıkardı. Eğer aynı hü-kümde donup kalsaydık şeriatın kolaylık ilkesine dayanan kurala ay-kırı hareket ederdik. Âlimler kendi zamanlarına göre görüş beyan et-mişler, "imamımız asrımızda olsaydı bizim görüşümüze göre fetva ve-rirdi" demişlerdir."*<sup>90</sup>

Karadâvî'ye göre mekân açısından İslam dışı bir beldenin İslam beldesinden farklı olduğu köyle şehrin farkı, kuzeyle güneyin farkı gibi nettir. İslam beldelerinde kesimden kesime farklı olsa ve bazı kesinti-lere uğramış olsa da Müslümanlar ibadi farizalarını yerine getirebil-mektedirler. Ancak gayrimüslim ülkelerinde istediklerinde bu imkânı bulamazlar. Bundan dolayı fukahaya göre İslam diyarında herhangi bir hüküm bilmemek mazeret sayılmaz. Ancak gayrimüslim ülkelerde

<sup>86</sup> Bkz. Mecelle md. 39.

<sup>87</sup> Ali Hasbullah, Usulü't-Teşri'l-İslami, 48.

<sup>88</sup> Hoca Emin Efendizade Ali Haydar Efendi, "Dürerü'l-Hükkam şerh-i Mecelleti'l-Ahkâm" (İs-tanbul, 1330), 1/102; Karadâvî, *Fî Fıkhi'l-Ekalliyâtü'l-Müslime*, 51; Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: İfav Yayınları, 2014), 3.

<sup>89</sup> Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz İbn Abidin, *Mecmuatü'r-Resail*, ts., 2/125.

<sup>90</sup> İbn Abidin, *Mecmuatü'r-Resail*, 2/125.

İslami esasları öğrenme ve uygulama imkânı İslam ülkelerine göre yaygın olmadığı için bunları bilmeyerek yapılan hatalar mazeretten sayılır.<sup>91</sup>

Unutmamak gerekir ki, eski fakihlerimizin yaşadığı dünyada Müslümanlar maruz kaldıkları zulümden kaçmak veya kaybettikleri bir hakkı elde etmek için gayrimüslim bir ülkeye sığınmak zorunda kalmamış ve hatta bunu düşünmemişlerdi. Zira o dönemde İslam ülkeleri diğerlerine göre üstün ve güçlü bölgelerdi. Ayrıca onlar arasında karşılıklı geçişleri engelleyen sınırlar ve günümüzdeki anlamıyla bir vatandaşlık fikri de yoktu.<sup>92</sup> Ancak erken veya geç dönem fakihlerinden bir kısmı fetvalarıyla bugün yaşadığımız gerçeklikten farklı özel bir gerçekliğe bir tür mukavemet ve tepki ortaya koymuşlardır. Nitekim İbn Teymiye'nin "*İktidâu's-Sırâtı'l-Müstakîm Muhâlefetü Ehli'l-Cahîm*" adlı eserini bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Bu yüzyılın başında Cezayir ulemasının Fransız vatandaşlığına geçmenin haram olduğuna dair verdiği fetva da bu yöndedir. Bu kitaplar ve fetvalar, Müslüman azınlığın günümüzde ihtiyaç duymadığı çatışma kültürünün bir parçasını oluşturmaktadır.<sup>93</sup>

684 | db

Yaşanan vakianın hükme etkisi gerçeğine ilave edilebilecek bir diğer önemli husus da azınlık fıkının tedricilik ilkesini gözetmesi gerçeğidir. Tedricilik ikiye ayrılır. Birincisi doğal (kevnî) olanı diğeri ise hukuki (şer'î) olandır. Doğal tedricilik Allah Teâlâ'nın insanları önce topraktan yaratması sonra şekillendirmesi ve sonra ona ruh üflemesi hadisesindeki durumdur. Bu tür tedric hayvanlar ve bitkiler aleminin varoluşu ve yaşantısında her daim mevcuttur.<sup>94</sup> Şer'î tedric ise Allah Teâlâ'nın kullarından önce imanı, ahlakı ve sonra ibadet ve muamele beklemesi durumudur. İbadetler de tedricen emredilmiştir. Namaz, önce ikişer rekat olarak farz kılınmış sonra dört rekata çıkarılmış; ikişer rekat seferilik hükmü olarak kalmıştır.<sup>95</sup> Haramlar yine tedrici

<sup>91</sup> Ebi Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *İhtilâfu'l-Fukaha* (Leiden, 1933), 67; Mustafa Ahmed Zerkâ, *el-Fıkhü'l-İslâmî fî Sevbihî'l-Cedîd* (Dimaşk, 1967), I/439; Karadâvî, *Fî Fıkhî'l-Ekalliyâtü'l-Müslime*, 52; Mezhep imamları darulharpte Müslüman olan kimsenin dini farzları bilmesi noktasında kendi kusurunun olmadığı durumlarda bunu özür saymışlar ancak farzları öğrenmesi halinde yapmamasının mazur sayılmayacağını söylemişlerdir. Bkz. Zerkâ, *el-Fıkhü'l-İslâmî fî Sevbihî'l-Cedîd*, I/439.

<sup>92</sup> Alvani, "Medhal ilâ Fıkhî'l-Ekalliyât (Nazarât Te'sisiyye)", 14.

<sup>93</sup> Alvani, "Medhal ilâ Fıkhî'l-Ekalliyât (Nazarât Te'sisiyye)", 15; Alvani, "Azınlık Fıkına Giriş (Temellendirici Bazı Mülâhazalar)", 143.

<sup>94</sup> Talip Türcan, "Tedric", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2011)*, 40/266.

<sup>95</sup> Bu örnekte hem kolaylık ilkesi hem de tedricilik güzel bir birliktelik göstermektedir.



olarak bildirilmiş ve hüküm bu şekilde konulmuştur. Öyleyse şartların uygun olmadığı durumlarda tedricilik fikhini kullanmamıza engel olunmaması gerektir. Bu durumda azınlıkların Müslüman toplumdan uzakta olmaları nedeniyle şartlarının tedrice müsait olması dikkate alınmalıdır.<sup>96</sup>

Azınlık fikhî temel gerekçeleri noktasında en iddialı yorumlardan birisi de Müslüman toplumun yaşamında yalnızca fikhin olmadığı görüşüdür. Yusuf Karadâvî bu bakış açısının altını şöyle doldurmaktadır:

*“İslam toplumu yalnızca fikhle yaşamakta ve geliştirmekte değildir. Bilinen anlamıyla fikh kişinin zahiri hayatıyla ilgili hükümlerle ilgilendirir. Ruhi yaşam, imânî ve ahlaki esaslardan oluşan batını yaşamla ilgilenmez. Ki bunlar ahlak, tasavvuf ve tezkiye ilimlerinin konularıdır. Aslında dünya hayatında doğru yolu ve mutluluğu, ahirette de kurtuluşu ve Allahın rızasını temin eden ilim bunlardır. Bu yüzden fikh ahiret ilmi sayılmaz. Öyleyse sorunları çözmek için Müslüman toplumunun kendilerine fikh-ı ekberi yani en büyük fikhî veya asıl fikhî ve de Kitap ve hikmeti öğretecek ve bunlarla toplumu arındıracak birçok fikh âlimine ve çok daha fazla davet, irşat ehline ve eğitimciler ihtiyacı vardır.”<sup>97</sup>*

db | 685

Azınlık fikhîçileri, azınlık fikhinin vakıyı dikkate alması gerçeğini, İslam hukukunun zaruret ve haceti dikkate alma prensibiyle de desteklemişlerdir. Buna göre gayrimüslim ülkelerde yaşayan Müslümanların problemlerine fakihlerin hayal âlemine bakar gibi değil gerçekçi bir gözle bakmaları gerektiğini söylemişlerdir. Ancak bu bakışın İslam hukuku ile de uyum içerisinde olması gerektiğini belirtmişlerdir. Aslolan şeriatın insanların hayatlarında ortaya çıkan bireysel ve toplumsal olayları tanınması ve bunlar için özel hükümler koymasındır. Zaruret halindeyse yeme-içme, giyim ve akitler-muameleler de bazı şeyleri mubah kılmak gerekir.<sup>98</sup> Bazı durumlarda genel veya özel ihtiyacı zaruret menzilesine indirerek zorluğu ortadan kaldırmak şarttır.<sup>99</sup> Zaruret fikhine delil olması konusunda ülkenin hâkimsiz kalmaması için kadılıktan anlamayanların içinden en iyisinin kadı tayin edilmesi, fesadın yaygın olduğu beldede halkın birbirine şahitliği kabul edilmezse hukuk ortadan kalkacağı için aralarında en iyi olanın şahitliğinin kabul

<sup>96</sup> Karadâvî, *Fî Fikhî 'l-Ekalliyâtî 'l-Müslime*, 53-54.

<sup>97</sup> Karadâvî, *Fî Fikhî 'l-Ekalliyâtî 'l-Müslime*, 31.

<sup>98</sup> el-Bakara 2/173.

<sup>99</sup> Karadâvî, *Fî Fikhî 'l-Ekalliyâtî 'l-Müslime*, 50; Şahin, “İstihsan Yönteminin Akli Gerekçeleri ve Bazı Uygulama Şekilleri” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8/1 (2008), 50-52.

edilmesi ve erkek kimsenin bulunmadığı yerde kadınların birbirine şahitlik yapmaları örnek gösterilebilir.<sup>100</sup>

Bu fıkhnın en önemli özelliklerinden biri de imkân nispetinde kolaylık ilkesine dayanmasıdır. Çünkü kolaylık ilkesi Kur'ân ve sünette yer edinmiştir.<sup>101</sup> Allah Rasülü Ebu Musa ve Muaz'ı Yemene yollarken onlara *"kolaylaştırın, zorlaştırmayın; müjdeleyin, nefret ettirmeyin"* buyurmuştur.<sup>102</sup> Bilinen o dur ki sahabe, tabiine göre kolaydan daha çok yanadır. Aynı şekilde tabiinde onlardan sonra gelenlere göre kolayla daha yakın olanı tercih etmiştir.<sup>103</sup> Sahabe ve sonra gelen fakihler kolay olanı almaktayken daha sonra gelen nesiller ise zor olanı almaya meyletmişlerdir.<sup>104</sup> Asırdan asra bu şekilde ihtiyatlı olanı tercih, artarak devam etmiştir. Öyle ki bir dönem sonra bu ihtiyatlar yığılmış ve insanların ayaklarında pranga haline gelmiştir.<sup>105</sup> Halbuki ayette *"üzerlerindeki ağırlıkları ve sırtlarındaki zincirleri kaldır..."*<sup>106</sup> buyrulmuş ve aslında Peygamber insanları bu durumdan kurtarmak için gönderilmiştir.<sup>107</sup>

Hasta kimseye sağlıklı olandan daha çok, yolcuya mukimden, fakire zenginden, ihtiyaç sahibi olana olmayandan daha fazla kolaylık sağlanacağı naslarla sabit olup,<sup>108</sup> buna göre fetva soran eğer zor durumdaysa onun bu halinin gözetilmesi ve durumunun hafifletilmesi gerekir. Bu durumda gayrimüslim toplumda yaşayan Müslümanın İslam toplumunda yaşayan Müslümandan daha zayıf ve zor durumda olmasına binaen kolaylık ilkesine daha çok ihtiyacı olduğu ortadadır.<sup>109</sup>

<sup>100</sup> Ahmed b. Muhammed el-Menkûr et-Temimî, *el-Fevâkihu'l-Adide fi'l-Mesâli'l-Müfide* (Suudi Arabistan: et-Tibâ'a el-Arabiyye es-Suudiyye, 1987), C. 2, s. 182; Karadâvî, *Fî Fıkhi'l-Ekalliyyâti'l-Müslime*, 56; Kolaylık ilkesine dayalı bazı fetvâlar için bkz. Komisyon, "European Council for Fatwa and Research", *el-Mecelletu'l-Âlemiyyeti'l-Meclisi'l-Urûbi el-İftâ vel Buhûs* 4 (Haziran 2004); Arslan, *Azınlık Fıkhi Çerçevesinde Avrupa Fetva Ve Araştırma Konseyi: Örnek Fetvalar*, 69-82.

<sup>101</sup> el-Bakara 2/185, en-Nisa 4/28, el-Maide 5/6.

<sup>102</sup> Buhari, "İlim" 12; Müslim, "Cihad" 1732.

<sup>103</sup> İbn Mesud'un Hz. Peygamberin üç defâ olmak üzere "aşırıları helak olmuştur" buyurduğu rivayet edilmiştir. Bk. Müslim, "İlim", 7. Ayrıca İbn Abbas, Peygamberimizin "sizden biriniz dinde aşırı giderse sizden öncekilerin helak olduğu gibi helak olur" buyurduğunu rivayet etmiştir. Bk. İbn Mâce, "Menâsik", 63; Nesâî, "Menâsikü'l-Hacc", 217.

<sup>104</sup> Bu konuda Süfyan es-Sevri'nin "fıkıh güvenilir kimselerden alınan ruhsatlardan ibarettir. Zorluğu herkes bulabilir. Marifet kolay olanı tespittir. İşte fakih bunu yapar" dediği rivayet edilir. Bkz. Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref Nevevî, *el-Mecmû* (Kahire, 1385), I/42; Ebû Nuaym el-İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ'* (Kahire, 1932), VI/367.

<sup>105</sup> Karadâvî, *Fî Fıkhi'l-Ekalliyyâti'l-Müslime*, 50.

<sup>106</sup> el-Araf 7/157

<sup>107</sup> Buhari, "Savm", 54; Müslim, "Siyâm", 181; Ebu Davud, "Siyâm", 53 (no: 2425).

<sup>108</sup> el-Bakara 2/185, en-Nisa 4/28, el-Maide 5/6.

<sup>109</sup> Karadâvî, *Fî Fıkhi'l-Ekalliyyâti'l-Müslime*, 50.

## 2.5. Fıkıh Mirasının Yeniden Değerlendirilmesi

Azınlık fıkhının yeni bir ilim dalı olarak genel fıkhı kaynaklarıyla bağı ve bu bağı yeni bir temele oturması gerekıp gerekmediğı noktasında konuyla ilgilenen azınlık fıkhıçılarının genel kanaati genel kaynakların yeniden değerlendirilmesi gerektiğı yönündedir. Buna göre azınlık fıkhının kaynakları fıkhın temel kaynaklarıyla aynıdır; fakat bu kaynakların sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik bağlamda yeniden değerlendirilmesi gerekir. Bu noktada bilinmesi gereken ilk şey, temel kaynağın Kur'an-ı Kerim olması ve sünnetin dahi Kur'an'ın ışığı altında anlaşılması gerekliliğidir. Kur'an-ı Kerim, İslam hukukunun anayasası mesabesinde olup kanunların ve hükümlerin temelini teşkil eder. Kur'an, genel ilkeleri belirlemeyi amaçlayıp ayrıntıya girmez. Sünnet ise dinin emir ve yasaklarına konu olan ayrıntıları da ele alır.<sup>110</sup>

İslam alimleri sünnetin teşri ifade eden ve etmeyen iki kısmının bulunduğunu, teşri sünnetinde genel, özel, devamlı ve sınırlı bölümlerine ayrıldığını bildirmişlerdir. Bir kısım sünnet evrensel nitelikte sadır olmuş, diğeri bir kısmı ise yerel nitelikte sadır olmuştur. Bazı alimler yerel nitelikte olanların konu ve olaya has olduğunu; umuma şamil olamayacağını bildirmişlerdir.<sup>111</sup> Diğeri önemli bir husus ise sıhhatini bilmediğimiz bazı hadisler, çoğunluk zayıf hadis hüküm ifade etmez görüşünde ittifak etmiş olmasına rağmen, üzerine hüküm bina edilmiş olduğudur.<sup>112</sup> Örneğin "müşriklerin arasında ikamet eden Müslümanlardan uzağım"<sup>113</sup> ve "müşrikle birlikte olan onun gibidir"<sup>114</sup> şeklindeki hadislerin çok iyi incelenmesi ve yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir. Bazı rivayetlerin de sahih olmalarına rağmen Kur'an'ın zahiriyle muarız olduğu için tevil edilmesi gerekir. Mesela "Yahudi ve Hristiyanlara selam ile karşılık vermeyin..." hadisi, "Allah, din konusunda sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlarla iyi ilişkiler içinde olmanızı ve onlara adaletli davranmanızı yasaklamaz. Allah adaletli olanları elbette sever."<sup>115</sup> ve "Size bir selâm verildiğinde ya daha güzeli ile veya dengi ile karşılık verin. Allah, her şeyin hesabını tutmaktadır."<sup>116</sup> ayetlerinin ifadelerine muhaliftir. Bu hadislerin

<sup>110</sup> Karadâvî, *Fî Fıkhî'l-Ekalliyâtî'l-Müslime*, 37; Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, 123; Alvani, "Medhal ilâ Fıkhî'l-Ekalliyât (Nazarât Te'sisiyye)", 15.

<sup>111</sup> Alvani, "Medhal ilâ Fıkhî'l-Ekalliyât (Nazarât Te'sisiyye)", 17.

<sup>112</sup> Karadâvî, *Fî Fıkhî'l-Ekalliyâtî'l-Müslime*, 38.

<sup>113</sup> Ebû Dâvud, "Cihad", 105; Tirmizi, "Siyer", 42.

<sup>114</sup> Ebû Dâvud, "Cihad", 170; Tirmizi, "Siyer", 42.

<sup>115</sup> Mumtehine 60/8.

<sup>116</sup> Nisa 4/86.

“Müslümanlarla harp halinde bulunan gayrimüslimler” şeklinde özel bir manaya tevili gerekir.<sup>117</sup>

Azınlık fıkıhçılarına göre fikhın kaynaklarının yeniden değerlendirilmesi çerçevesinde Kur’ân-ı Kerîm’in tüm haberler ve diğer delillerden üstün olduğu bilinciyle hareket edilmesi gerekir. Mesela gayrimüslimlerle sosyal ilişkiler kurmayı olumsuz gösteren geleneksel algı, Müslümanın insani ilişkilerinde “iyilik ve adalet” gibi değerli prensiplerden bahseden Kur’ân-ı Kerim çerçevesinde yeniden değerlendirilmelidir. Bu durumda Kur’an’ın bu prensibiyle çatışan, gayrimüslimleri yolda sıkıştırma ve verdikleri selama aynıyla ya da daha güzeliyle cevap vermeme gibi, bir kısım haberler karşısında Kitap’ta yer alan genel prensipler tespit edilmeli ve esas kabul edilmelidir. Bu tür haberler ise tevili mümkünse tevil edilmeli değilse reddedilmelidir.<sup>118</sup>

Bu noktada Kur’an’ın coğrafya algılamasına ait prensipleri de dikkate almak gerektiğini söyleyebiliriz. Zira yeryüzü Allah’ın ve İslam’da O’nun dinidir. Buna göre tüm ülkeler halihazırda filen veya gelecekte potansiyel olarak “dârüislâm” sayılır. Tüm insanlıkta “İslam ümmeti” potansiyeline sahiptir. İslam’a dahil olmuşsa “din ümmeti” inanmışsa “davet ümmeti”dir. Bu durumda davet ümmetinin bu dini tercih etmesi için çabalamak bizim üzerimize bir borçtur. Öyleyse bu konuda da Kur’an hitabının evrenselliğini dikkate almak gerekir. Kur’an hitabı geçmiş peygamberlerin seçme bir ümmete veya beldeye yönelmiş olan dar çerçeveli hitaplarından farklıdır.<sup>119</sup>

Azınlık fıkıhçılarına göre azınlık fikhının temel prensiplerini ortaya koymada kendisinden yararlanmak için dinin temel gayelerini de içine alan usul kurallarını tüm yönleriyle ele alarak yeni bir usul inşa etmek gerekir. Öncekilerin fetvaları arasında günümüzdeki duruma uygun düşeni bulunursa şer’î nas düzeyine çıkarılmayacak şekilde bundan yararlanır. Ancak genellikle geleneksel fikh mirasımızın modern meselelerde fetva kaynağı olma konusunda zorlandığını anlamak gerekir. Bu durumda teorik fikhın pratik olaylarla test edilmesi gerekir. Bu şekilde hüküm çıkarma ve fetva verme işi fikh ve vakıa arasında sürekli bir tartışmadan ibaret olacaktır. Dolayısıyla vakıa bize

<sup>117</sup> Karadâvî, *Fî Fıkhî'l-Ekalliyâtî'l-Müslime*, 38.

<sup>118</sup> Alvani, “Medhal ilâ Fıkhî'l-Ekalliyât (Nazarât Te’sisiyye)”, 15; Karadâvî, *Fî Fıkhî'l-Ekalliyâtî'l-Müslime*, 57; Alvânî, “Azınlık Fıkhına Giriş (Temellendirici Bazı Mülâhazalar)”, 144.

<sup>119</sup> Alvani, “Medhal ilâ Fıkhî'l-Ekalliyât (Nazarât Te’sisiyye)”, 16.

fetvanın uygun olup olmadığını gösterebilecek bir laboratuvar niteliğindedir.<sup>120</sup>

Azınlık fıkıhçılara göre azınlık fıkhı için zorunlu olan durumlardan biri de fetva verebilen kimsenin insanları belli bir mezhebe bağılı bırakmamalarıdır. Fakih veya müftü için evla olan Müslümanları, mezhebin dar kapsamından şeriatın genişliğine çıkarmaktır. Zira bu genişlikte farklı mezhepler, şöhret bulmamış imamların sözleri ve daha birçok görüş vardır. Biz herhangi bir meselede bir mezhebin zorluğu, diğerinin aynı konuda kolaylığı tercih ettiğini görmekteyiz. Aslında bu durum bize bir tür muvazene ve tercih fırsatı vermekte, hangisini seçmenin daha uygun olacağını göstermektedir.<sup>121</sup>

## 2.6. Maslahat Prensibinin Temel Alınması

Azınlık fıkhının temel dinamiklerinden birisi de bu fıkhın bireysel değil toplumsal maslahatı gözetilen bir fıkıh anlayışı üzerine temellenmesidir. Müslüman azınlık toplumunun ayırıcı bir vasfı, kimliği, hedefleri ve diğer başka özelliklerinin var olduğu muhakkaktır. Öyleyse fıkıh ehlinin Müslüman topluluk unsurunu gözetmesi ve bu topluluğun ihtiyaç ve beklentilerini temin etmesi gerekir. Gayrimüslim toplumda Müslüman azınlık toplumu kendi inançlarını ve dinini Müslümanların birlikteliği olmadan yaşayamaz.<sup>122</sup>

Azınlık fıkıhçılara göre klasik dönem fakihleri genelde zaruretten mahzûratları mubah kılacağından ve ihtiyaçları zaruret menzilesine çekmekten bahsederken Müslüman bireyin hacet ve zarureti baz alırlar. Ancak bu fakihler günümüz Müslüman toplumunun zaruretlerinden habersizdirler. Günümüzde ise fakih için gerekli olan, fetva verirken toplumu ve bu toplumun zaruretlerini ve maddi-manevi ihtiyaçlarını dikkate almasıdır. Ayrıca fakih bu zaruretlerin ve ihtiyaçların Müslüman cemaatin gidişatını, ekonomik gücünü, ahlaki yönünü, ilmi ve kültürel ilerlemesini ve imâni şahsiyetini etkilediği durumlardan gafil olmaması gerekir.<sup>123</sup>

Kur'an ve sünnette Müslümanların topluluk bilincine sahip olmaları ve ilahi emirleri uygulamada birlikte hareket etmeleri birçok yerde

<sup>120</sup> Alvani, "Medhal ilâ Fıkhî'l-Ekalliyât (Nazarât Te'sisiyye)", 17; Alvânî, "Azınlık Fıkıhına Giriş (Temellendirici Bazı Mülâhazalar)", 146; Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, 141.

<sup>121</sup> Karadâvî, *Fî Fıkhî'l-Ekalliyâti'l-Müslime*, 57; Alvani, "Medhal ilâ Fıkhî'l-Ekalliyât (Nazarât Te'sisiyye)", 18.

<sup>122</sup> Karadâvî, *Fî Fıkhî'l-Ekalliyâti'l-Müslime*, 47; Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, 228.

<sup>123</sup> Karadâvî, *Fî Fıkhî'l-Ekalliyâti'l-Müslime*, 47; Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, 91.

vurgulanmıştır.<sup>124</sup> İslam fihhına konu olan çoğu hüküm de Müslüman topluluğun önemine atıfta bulunmuştur. Örneğin İslam hukukuna göre herhangi bir düşman birliği İslam ülkesine ayak basınca toplumun hakkını bireyin hakkına tercih etmek evladır. Bundan maada çocuk, babasının kadın ise kocasının izni olmaksızın Müslüman topluluğa katılarak savaşma veya ülkeyi terk etme konusunda özgürdür. Zira İslam dininde Allah Teâla'ya karşı gelmeyi emreden kullara itaat yasaklanmıştır. Bunlardan hareketle Batı'da yaşayan Müslüman azınlığın güçlü, eğitilmiş, birbirine ve dinine bağlı, çocuklarını iyi yetiştiren ve İslam mesajını çevresine aktaran bir toplum bilincinde olması gerektiğini söylemek mümkündür. Burada ortaya konulacak fihhında bireysel fetvadan öte, olaya toplumsal bakarak hareket etmesi önem taşır.<sup>125</sup>

### Sonuç

Azınlık fihhi, İslam ülkesi dışında yaşayan Müslüman azınlığın fihhi problemlerine İslam hukukunun kuralları ve maksatlarını dikkate alarak ve bu kendine has toplumun ihtiyaçlarını gözeterek çözüm üreten bir fihh dalıdır. Azınlık fihhçilerine göre günümüzde fihh ilmi, bireysel ve toplumsal sorunlara bir takım politik, ekonomik, ideolojik vb. sebeplerle şekillenen kaygılardan ötürü kendi realitesi içerisinde çözüm öneremediği için Müslüman azınlıklara genel fihh dairesinde sistemli bir bilimsel bağımsızlığa sahip özel fihh alanı oluşturmak zardır.

Azınlık fihhçileri tarafından bu fihh disiplinin genel fihh dairesinde düşünülmesi, ancak bağımsız bir yönteminin olması iddia edilmekle birlikte bu noktada ne yapılmaya çalışıldığı konusunda bir muamma söz konusudur. Tespitimize göre azınlık fihhi çabası, kaynağı Kitap ve sünnet olan İslam fihhi çerçevesi dışında yeni bir fihh ihdası değil; genel dairesinde fihhin bir bölümüne derinlemesine gayretle bakan, ancak zaruri şartlara sahip bir çevre karşısında özel hükümler getiren bir fihh disiplini olarak yorumlanmalıdır. Bu fihhin gayesi İslam fihhından miras kalan güzel ahlakı temel alarak insanlara nerede olursa olsunlar Müslüman kimliğine uygun yaşama bilincini katmaktır. Ayrıca bireysel, ailevi ve toplumsal meselelerde dini ve dünyevi

<sup>124</sup> el-Bakara 2/143, 184, 231, 282; Âl-i İmran 3/110; el-Maide 5/48; Müslim, "Hac", 147; Ebu Davud, "Menâsik", 56; İbn-i Mâce, "Menâsik", 76; Tirmizi, "Fiten", 7.

<sup>125</sup> Meymî, *Fihhi'l-Ekalliyati'l-Müslime beyne'n-Nazariyye ve'l-Tatbik*, 17; Karadâvî, *Fî Fihhi'l-Ekalliyati'l-Müslime*, 47; Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, 112; Azınlık fihhına konu olması açısından maslahat prensibinin ne ölçüde ve hangi çerçevede işletildiği noktasında değerlendirmeler için bkz. Yakar - Yakar, "The Approach of the Fiqh Council of North America towards Identity Problems of Contemporary Muslim Minorities", 54-55.

işlerinde İslami hayatı kolaylıkla sürdürmeleri noktasında Müslüman azınlıklara yardımcı olmaktadır.

İslam'ın coğrafi sınırlarının olmadığına dair nasları temel alan azınlık fıkıhçılara göre Müslümanların tüm insanlığa gönderilmiş bir topluluk olmaları azınlık fıkıhının temel dayanaklarındanır. Müslümanların tüm dünya insanları ile ilişkilerini devam ettirmesi ve hatta onlarla birlikte yaşamaları gerektiğine göre bu özellikleri taşıyan bir topluluğun belirli bir mekanla sınırlı kalması mümkün değildir. Bu durumda gayrimüslimler arasında yaşamak durumunda kalan bir Müslüman azınlık kitlesinin varlığı ve bunların karşılaştıkları problemlere çözüm üreten bağımsız bir azınlık fıkıhının oluşması kaçınılmazdır.

Azınlık fıkıhçuları, Müslümanların gayrimüslimlerle ilişkilerinde temel kuralın barış ve adalet esaslarına dayanması, buna bağlı olarak Müslüman azınlıkların gayrimüslim ülkelerdeki varlıklarının ve fıkhi meseleleri çözüme yöntemlerinin de bu minvalde yön bulması gerektiğini söylerler. Ayrıca Müslümanlar evrensel bir mesaja sahip oldukları için onların bir yandan İslam ümmetinin bir ögesi olması diğer yandan Batı ülkelerinde de etkili bir varlıklarının olması gereklidir. Bu konuda bazıları gayrimüslim ülkelerde ki Müslüman varlığının İslam dünyasındaki siyasi ya da ekonomik koşulların zorunlu bırakmasıyla meydana gelen geçici bir varlık olarak değil, daimi bir varlık olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu durumda Müslüman azınlıklar için ihdas edilecek fıkıhın Müslüman azınlıkların her iki yanlarını da gözetmesi ve aralarında denge kurması gerekir.

Azınlık fıkıhçılara göre azınlık fıkıhı için beklenen modern ictihadlar ancak nasların yaşanan vakiyla birlikte değerlendirilmesiyle gayesini gerçekleştirir. Zira İslam toplumu yalnızca fıkıhla yaşamakta ve gelişmekte değildir. Azınlık fıkıhının vakiya dikkate alması gerçeği, İslam hukukunun zaruret ve haceti dikkate alma prensibiyle de desteklenebilir. Buna göre gayrimüslim ülkelerde yaşayan Müslümanların problemlerine fakihlerin gerçekçi bir gözle bakmaları gerekir. Ancak bu bakışın İslam hukuku ile de uyum içerisinde olmalıdır. Azınlık fıkıhının temel dinamiklerinden birisi de bu fıkıhın bireysel değil toplumsal maslahatı gözetken bir fıkıh anlayışı üzerine temellendirilmesidir.

Azınlık fıkıhı, meşruiyeti inkâr edilemeyecek derecede sağlam temellere dayanmakta olup azınlık fıkıhçılarının bu fıkıh disiplininin gerekçelerine ait görüşlerinin değerlendirilmesi üzerine de farklı çalışmalar yapılması önem arz etmektedir. Ayrıca bu fıkıhın Müslüman azınlıkların gün geçtikçe artan fıkhi problemlerine cevap verebilecek

potansiyeye ulaşabilmesi için ilke, esas ve yöntemlerinin tespitine dair bilimsel gayretlerin artması da gerekmektedir.

### KAYNAKÇA

- Abdülkadir, Hâlid. Fıkhü'l-Ekalliyati'l-Müslime. Trablus: Dârü'l-İman, 1998.
- Abou El Fadl. Legal Debates on Muslim Minorities, ts.
- Ali Haydar Efendi, Hoca Emin Efendizade. Dürerü'l-Hükkam Şerh-i Mecelleti'l-Ahkâm. İstanbul, 1330.
- Altınay, Ramazan. "Müslüman Azınlıklar Tarihine Giriş". Dini Araştırmalar 7/19 (2004).
- Alvânî, Taha Câbir. "Azınlık Fıkhına Giriş (Temellendirici Bazı Mülâhazalar)". çev. H. Mehmet Günay. Usul İslam Araştırmaları I/1 (2004), 137-159.
- Alvani, Taha Cabir. "Medhal ilâ Fikhi'l-Ekalliyât (Nazarât Te'sisiyye)". İslamiyyetü'l-Ma'rife 5/19 (1999).
- Alvânî, Taha Cabir. Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections. London: The International Institute of Islamic Thought.
- Alvânî, Tâhâ Cabir el-. "Azınlık Fıkhına Giriş (Temellendirici Bazı Mülâhazalar)". çev. H. Mehmet Günay. Usul İslam Araştırmaları I/1 (2004), 137-159.
- Arangül, Muammer. İslam Hukuku Açısından Kanunların Bağlayıcılığı. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017.
- Arslan, Kübra. Azınlık Fıkhı Çerçevesinde Avrupa Fetva Ve Araştırma Konseyi: Örnek Fetvalar. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst. Temel İslam Bilimleri, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Balcı, Aslan. Müslüman Azınlıklar ve Problemleri. İstanbul: Ebrar Yayınları, 1997.
- Budak, Zekeriya. "Al-Bouti's Attitude Towards Fiqh al-Aqalliyât". Islamic Jurisprudence for Muslim Minorities in non-Islamic Societies. 2011. Erişim 18 Nisan 2018. <https://documents.pub/reader/full/al-boutis-attitude-towards-fiqh-al-aqalliyaa-al-boutis-attitude-towards>
- Bûtî, Muhammed Saïd Ramazan. "Fıkhü'l-Ekalliyât Ahdâs Vesâilu't-Telâib bi Dinillâh". 16 Mayıs 2003. Erişim 16 Mayıs 2020. [https://naseemalsham.com/persons/muhammad\\_said\\_ramadan\\_al\\_bouti/speeches/view/20030516](https://naseemalsham.com/persons/muhammad_said_ramadan_al_bouti/speeches/view/20030516)
- Câdü'l-Hak, Câdü'l-Hak Ali. Mecelletü'l-Ezher 90 (ts.).
- Canatan, Kadir. Avrupada Müslüman Azınlıklar. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Dede, Elif. İslam Hukukunda Müslümanlar Açısından Gayri Müslim Devlet Vatandaşlığı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst. Temel İslam Bilimleri, 2016.
- DeLorenzo, Yusuf Talal. "The Fiqh Councilor of North America". Muslims on the Americanization Path? ed. Yvonne Y. Haddad - John L. Esposito. Oxford University Press, 2000.
- Ebussuûd, Muhammed el-İmâdî el-Hanefî. İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm. thk. Abdulkadir Ahmet Atâ. Beyrut: Dâru İhya'i-Turasi'l-Arabî, ts.
- Erdoğan, Mehmet. İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi. İstanbul: İfav Yayınları, 8. Baskı., 2014.
- Görgün, Hilal. "Almanya Belçika ve Hollanda". Günümüz Dünyasında Müslüman Azınlıklar. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998.
- Hamidullah, Muhammed. İlk İslam Devleti. İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.
- Hasdemir, Merve Sena. Çağdaş Dönemde Müslüman Azınlıklar Fıkhı (Fıkhü'l-Ekalliyât) Tartışmaları. Yayınlanmamış Y.L. Tezi: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst. Temel İslam Bilimleri, 2016.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz. Mecmuatü'r-Resail, ts.
- İbn Beyye, Abdullah b. Şeyh el-Mahfuz. Sınâatü'l-Fetvâ ve Fıkhü'l-Ekalliyât. Cidde: Darü'l-Minhac, 2007.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. Tefsîri ibn Ebî Hâtîm. thk. Esad Muhammed Tayyib. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, 1998.



- İbn Hişam, Ebu Muhammed Cemalüddin Abdülmelik el-Himyeri. es-Siretü'n-Nebeviyye. Beyrut: Daru İhyai Turasil-Arabi, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed. İ'lâmu'l-Muvakkîn, ts.
- İsfehâni, Ebü Nuaym el-. Hilyetü'l-Evliyâ'. Kahire, 1932.
- Karadâvi, Yusuf. Fî Fıkhi'l-Ekalliyyâti'l-Müslime. Kahire: Daru's-Şuruk, 2001.
- Kâsânî, Alaüddin Ebî Bekr b. Mesûd. Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'. VII Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Kelebek, Mustafa. "Azınlık Konumundaki Müslümanların İslam Hukuku Açısından Hakları ve Görevleri". Sofya Yüksek İslam Enstitüsü 4 (2012).
- Kelebek, Mustafa. "İmam Serahsi'nin Azınlık Haklarına Bakışı". Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/2 (Güz 2019) 257-286.
- Kelebek, Mustafa. "İslam Hukukunda Azınlık Hakları ve İmam Serahsi'nin Azınlık Haklarına Bakışı". Sofya Yüksek İslam Enstitüsü Yıllığı.
- Kettani, M. Ali. Muslim Minorities in The World Today. London: Mansell Publishing, 1986.
- Komisyon. "European Council for Fatwa and Research". el-Mecelletu'l-Âlemiyeti'l-Meclesi'l-Urûbi el-İftâ vel Buhûs 4 (Haziran 2004).
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir el-. el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesü'r-Risale, 2006.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir el-. el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesü'r-Risale, 2006.
- Masud, Muhammad Khalid. "Islamic Law and Muslim Minorities". International Institute Newsletter 11 (2002), 17.
- Meymî, Abdulhamid Eşref Abdu'l-Âti. Fıkhü'l-Ekalliyyati'l-Müslime beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbik. Kahire: Daru'l-Kelime, 2008.
- Neccâr, Abdülmecid. "Nahve te'silin fıkhiyyin li'l-ekalliyyâti'l-müslime bi'lmüctemeâti'l-garbiyye". Erişim 04 Eylül 2020. [http://www.islamtoday.net/files/w\\_e\\_di/P\\_17.htm](http://www.islamtoday.net/files/w_e_di/P_17.htm)
- Nevevî, Ebü Zekeriyya Yahya b. Şeref. el-Mecmû. Kahire, 1385.
- Öztürk, Levent. İlk Hicret Habeşistan. Siyer Yayınları, ts.
- Ramadan, Tariq. Western Muslims and The Future of Islam. Newyork: Oxford University Press, 2004.
- Ramazan, Tarık. Avrupalı Müslüman Olmak. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Seçkiner, Mehmet Hicabi. "Müslüman Azınlıklar Fıkımın Kavramsal Analizi". Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11/25 (15 Aralık 2020), 682-713.
- Serahsi, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl. Kitâbü'l-Mebûs. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1993.
- Seyyid Z. Abidin - M. Ali Kettânî. Müslüman Azınlıklar Dosyası. İstanbul: Akabe Yayınları, 1985.
- Sultan, Selahaddin. el-Muvâtane fi Gayri Diyâri'l-İslam. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2008.
- Şahin, Osman. "İstihsan Yönteminin Aklı Gereççeleri ve Bazı Uygulama Şekilleri". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 8/1 (2008) 41-74.
- Taberî, Ebi Cafer Muhammed b. Cerir. İhtilafu'l-Fukaha. Leiden, 1933.
- Telkenaroglu, M. Rahmi. "Müslüman Azınlığın Kimlik Mücadelesi ve Fıkhu'l-Ekalliyyât (Azınlıklar Fıkıhı)". The Journal of Academic Social Science Studies 56 (Mart 2017) 263-284.
- Temîmî, Ahmed b. Muhammed el-Menkûr et-. el-Fevâkihu'l-Adide fi'l-Mesâli'l-Müfide. Suudi Arabistan: et-Tıbbâ'a el-Arabiyye es-Suudiyye, 1987.
- Tubulyak, Süleyman Muhammed. el-Ahkâmü's-Siyasiyye li'l-Ekalliyyati'l-Müslime fi'l-Fıkhi'l-İslâmî. Amman: Dârü'n-Nefâis, 1997.
- Türcan, Talip. "Tedric". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 40/265-267. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yakar, Emine Enise. "The Practice of İftâ and Religious Institutions". Islamic Law and Society. New York: Routledge, 2022.
- Yakar, Emine Enise - Yakar, Sumeyra. "The Critical Analysis of Taha Jabir al-Alwani's Concept of Fiqh al-Aqalliyyât". Hitit İlahiyat Dergisi 20/1 (2021), 377-404.

- Yakar, Sumeyra - Yakar, Emine Enise. "The Approach of the Fıqh Council of North America towards Identity Problems of Contemporary Muslim Minorities". *Method and Theory in the Study of Religion* 34/ (2022), 44-63.
- Yalar, Mehmet. *Gayrimüslim Bir Ülkede İslami Hayatın Problemleri*. İstanbul: Uluçay Yayınları, 1993.
- Yaman, Ahmet - Çalış, Halit. *İslam Hukuku*. Ankara: Bilay Yayınları, 2018.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Fıkhu'l-İslâmî fî Sevbihi'l-Cedîd*. Dimaşk, 1967.

# Foundation of Minority Fiqh

Mehmet Hicabi SEÇKİNER \*

## Extended Abstract

Considering the special circumstances of Muslim minorities, the fact that Muslim minorities' fiqh has a method independent of the general fiqh circle is a claim that emerged with sincere feelings. However, at this point, there is an enigma about what is being tried to be done. These issues have been discussed under many titles such as re-reading the fiqh, modernizing the fiqh and changing the fatwa in the works of the minorities fiqh. It seems that Muslim minority jurists are in agreement in their effort to reveal something specific to this particular society and to produce a method. However, since this method cannot be thought of as being independent of fiqh and the solution to these problems is fiqh, the question of whether there is a need for an independent minority fiqh is confusing.

The primary purpose of the jurisprudence on Muslim minorities is to ensure that Muslim minorities strive to protect their faith and religion and fulfill their requirements, not only at the individual level but also at the social level. The other purpose of the Islamic jurisprudence is to ensure that the religious phenomena of the Muslim minority community do not create an obstacle between them and the other community, and that they do not dismiss the members of the Muslim minority from the community they live in, and on the contrary, build a bridge between them.

According to academics who have worked in the field of Muslim minority fiqh, one of the main reasons for this fiqh is the fact that Muslims are a community that has been sent to all humanity. Because the texts and ijthads showing that Islam has no geographical borders show this. Muslim minority jurists, based on verses and similar evidence, say that the basic rule of Muslims' relations with non-Muslims should be based on the principles of peace and justice, and accordingly, the existence of Muslim minorities in non-Muslim countries and their methods of solving fiqh issues should be guided in this direction.

According to minority jurists, who say that a Muslim's relationship with the other should be based on peace, religion has an energy and if this energy is used for positive purposes, it can provide peace and happiness, while if it is used for negative purposes, it turns into a bomb and destroys people and towns. So Muslim minorities teach us to act right with our fiqh religion. It enables us to act according to our religion in our practices and thus to live in peace. In this way, it teaches that jihad can only be declared by the government, not by individuals or societies. In fact, to set an example for everyone by living the religion of the Muslim's jihad in the non-Muslim country in the best way, to establish a number of institutions and to carry out them successfully and to provide consultation among them; It also shows that it is to ensure that children grow up very well in the religious and worldly sense.

\* Lecturer Dr., Hitit University Faculty of Theology, Islamic Law Department Çorum, Turkey, [mhicabiseckiner@hitit.edu.tr](mailto:mhicabiseckiner@hitit.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0001-6512-5267>.

One of the fundamental facts revolving around Muslim minorities is that Muslim minorities, regardless of their race, colour, language, homeland, or position, are on the one hand an element of the Islamic Ummah, and on the other, a part of the non-Muslim society in which they live. In this case, both sides must be observed and a balance must be established between them. Accordingly, it is the duty of Muslim minorities to actively and positively participate in the political and social life of the country they live in, in order to protect their fundamental rights, to support their religious brothers, to preach Islam and to realize its universality wherever they are. One of the main dynamics of Muslim minorities' fiqh is that this fiqh is based on an understanding of fiqh that considers social interests rather than individual ones. In a non-Muslim society, the Muslim minority community cannot live their faith and religion without the unity of Muslims.

**Keywords** Fiqh, Muslim Minorities, Minority Fiqh.



# İBRAHİM EN-NEHAİ'NİN İBN MES'ÛD'DAN İRSÂLLERİNE DAİR SÖZÜ BAĞLAMINDA İLK DÖNEM İRSÂL-ŞÖHRET İLİŞKİSİ

Bekir ÖZÜDOĞRU\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 31 Aralık 2021, **Kabul Tarihi:** 28 Mart 2022, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2022, **Atıf:** Özüdoğru, Bekir. "İbrahim en-Nehaî'nin İbn Mes'ûd'dan İrsâllerine Dair Sözü Bağlamında İlk Dönem İrsâl-Şöhret İlişkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022): 697-724.

<https://doi.org/10.33415/daad.1051766>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 31 December 2021, **Accepted:** 28 March 2022, **Published:** 31 March 2022, **Cite as:** Özüdoğru, Bekir. "The First Period Relationship Between İrsâl and Fame in the Context of İbrahim al-Nakhaî's Word from İbn Mas'ûd About His İrsâl's". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/1 (March 2022): 697-724.

<https://doi.org/10.33415/daad.1051766>



## Öz

İlk dönemde hadislerin rivayet edilme metotlarına dair veriler, bir taraftan hadis ilminin ve usûlünün anlaşılmasına katkı sunarken diğer taraftan genellemeci yargıların önüne geçer. Çalışma, rivayet metotlarından irsâlin sebeplerinden birisi olarak şöhret meselesini konu edinir. Araştırmada İbrahim en-Nehaî'nin (öl. 96/714) "Eğer ben hadisi doğrudan Abdullah b. Mes'ûd'dan nakletmişsem onu çok kişiden duymuşumdur" şeklindeki sözü bağlamında irsâl ile şöhret arasındaki ilişki analiz edilmiştir. Öncelikle ilgili sözün tespiti yapılarak usûle etkisi ele alınmış sonrasında İbn Mes'ûd -Nehaî ilişkisi; ricâl, usûl, fıkıh, rivayet ve örnekler üzerinden test edilmiştir. Nihayetinde Nehaî'nin İbn Mes'ûd ashâbından çok kişiden duyduğunda irsâle başvurduğu, Nehaî'nin sözünün ise mürseli delil alanlar tarafından referans olarak kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu durum, Hanefî ve bazı muhaddislerde Nehaî'nin mürsellerine karşı olumlu tavrın sebebi olarak görülmelidir.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, Samsun, Türkiye, [bekirozudogru@gmail.com](mailto:bekirozudogru@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0001-5996-3942>.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Mürsel, Meşhûr, Hanefî, Muhaddis, Abdullah b. Mes'ûd, Tevâtür.

**The First Period Relationship Between Irsâl and Fame in the Context of İbrâhîm al-Nakḥaî's Word from Ibn Mas'ûd About His Irsâl's**

**Abstract**

In the first period, the data on the methods of narration of hadiths, on the one hand, contribute to the understanding of the science and method of hadith; on the other hand, it prevents generalizations. The study deals with the issue of fame as one of the reasons for the conveyance method. In the research, the relationship between irsâl and fame has been analyzed in the context of İbrâhîm al-Nakḥaî (d. 96/714) statement "If I have narrated it from Abdullah b. Mas'ûd, I have heard it from many people." First, the related word was determined, and its effect on the method was discussed, then the relationship between Ibn Mas'ûd and Nakḥaî; It has been tested on ricâl, method, fiqh, narration, and examples. In the end, it has been determined that Nakḥaî applied to the waybill when he heard from many people than Ibn Mas'ûd, and Nakḥaî's word was used as a reference by those who took evidence of mursal. This situation should be seen as the reason for the positive attitude towards Nakḥaî's mursals in Hanafi and some hadith scholars.

**Keywords:** Hadith, Mursal, Meshûr, Hanafi, Muhaddis, Abdullâh b. Mas'ûd, Tawatur.

*A'meş anlatıyor: Nehaî'ye "Abdullah b. Mes'ûd'dan nakilde bulunduğun zaman isnadını söyle." dedim. O, şöyle dedi: "Hadisi sana: "عن رجل عن ابن مسعود/falandan, o da Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayet etti" şeklinde nakletmişsem o rivayeti, ismini verdiğim kişiden duymuşumdur. "قال عبد الله/Abdullah şöyle söyledi" dediğimde ise, o rivayeti, Abdullah b. Mes'ûd'dan alan birçok kişiden duymuşumdur."*

**Giriş**

Rivayetin sıhhatini daha çok isnada ve râvilerin güvenilirliğine göre belirleyen hadis usûlü ilminde hadisi nakleden her bir râvi önemlidir. Hadisin sahih sayılması için onu nakleden râvilerin adalet ve zabt sahibi kimseler tarafından nakledilmesi şartı aranır. Bunun için hadisi nakleden râvilerin muttasıl bir senedle zikredilmesi gerekir. İsnaddaki bir râvi olmadığında, râvinin cerh-ta'dil durumu bilinmeyeceği için doğal olarak hadis zayıf sayılır. Bu doğrultuda zayıflık sebepleri, râviden ve seneddeki kopukluktan kaynaklı olmak üzere iki grupta ele alınır. Mürsel, mu'dal, muallak, münkatı' ve müdelles, kopukluktan kaynaklı zayıf hadis çeşitleridir. Burada her bir kopukluk farklı bir isimle ifade edildiği için irsâl, hadis usûlüne özgü anlamıyla tabînin sahabeyi atlayarak Hz. Peygamber'den nakletmesi anlamındadır. Bunun yanında ilk dönemlerde mürsel, mutlak in-

kıtâ/kopukluk anlamında da kullanılır.<sup>1</sup> Bu anlamda irsâl, râvinin, hadis aldığı bir veya birkaç hocasını atlayarak hadisi kaynağından nakletmesidir. İster genel ister özel anlamında olsun Hadis usûlünde irsâl, aradaki bir ya da birkaç râvî bilinmediği için hadisin sıhhatine engeldir. Her ne kadar genel-geçer bir kaide gibi belirtilse de hadis usûlü zamanla olgunlaştığı için hicri ilk iki asırda -daha sonraki değerlendirmelerin aksine- irsâl, zayıflık sebebi sayılmamıştır.

Hicri üçüncü asır âlimlerinden Ebû Dâvûd'un (öl. 275/889) sözleri konuyla ilgili ilk dönemdeki durumu ve geçişi özetler: "*Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes ve Evzaî gibilerinin yaşadığı dönemde âlimler mürsel hadislerle amel ederlerdi. Bu anlayış Şâfiî'ye kadar sürdü. O, mürsel hadisleri delil olarak kullanmada belli şartlar ileri sürdü. Ahmed b. Hanbel ve başkaları da bu konuda Şâfiî'nin görüşlerini benimzediler.*"<sup>2</sup> Bu ifade, senedde ittisal şartının her dönemde aranmadığını ortaya koyduğu gibi ilk dönemlerde irsâlin bir kusur olmadığını da gösterir. Benzer görüşler Taberî (öl. 310/923) ve İbn Abdilber (öl. 463/1071) gibi âlimler tarafından da ifade edilir.<sup>3</sup> *Muvatta'*da mürsel rivayetler bulunurken Buhârî (öl. 256/870) ve Müslim'in (öl. 261/875), eserlerini muttasıl hadislerden oluşturması söz konusu değişimin bâriz göstergesidir.<sup>4</sup> Bundan dolayı olsa gerek Şâfiî (öl. 204/820), mürsel hadisi hemen reddetmemiş, belli şartlarla kabul etmiştir.<sup>5</sup> Sonrasında ise mürsel rivayet, genel bir kaide olarak zayıf sayılmasına rağmen ilk dönem bazı tabiîn âlimlerinin mürselleri makbul sayılmıştır. Böylece çift taraflı oluşabilecek açıklar bertaraf edilmeye çalışılmıştır. Bir taraftan "mutlak olarak mürsel makbuldür" diyerek genel bir kapı açıp zayıf-hatta kezzâb râvilerin sisteme girmesi engellenirken diğer taraftan "mürsel mutlak olarak makbul değildir" diyerek hicri ilk iki asırda câri olan irsâl uygulamaları sistem dışına itilmemiştir. Ancak "mürsel, mutlak makbuldür ya da değildir" görüşüne sahip olanlar da vardır.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 63-65.

<sup>2</sup> Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vaşfi Sünenihî*, thk. Muhammed es-Sabbâğ (Beyrut: Dâru'l-arabiyye, ts.), 24.

<sup>3</sup> Konuyla ilgili bk. Bekir Özüdoğru, *Hadis Anlam ve Amel: Râvi, Bölge ve Âlimlerin Ameli Özelinde Hadis-Amel İlişkisi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 142-5.

<sup>4</sup> Oryantalistlerin, isnadların sonradan iyileştirildiğine dair iddialarının tenkidi için bk. Rahile Kızılkaya Yılmaz, "Muvatta' ve Sahih-i Buhârî Çerçevesinde İrsâl-İttisâl Meselesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXI/2* (2021), 615-627.

<sup>5</sup> Şâfiî'nin mürsel anlayışı için bk. Mansur Koçinkağ, "İmâm Şâfiî'nin Mürsel Hadis Anlayışı", *Journal of Intercultural and Religious Studies: JIRS 7* (2014), 68-70.

<sup>6</sup> Mürselin delil olmasıyla ilgili farklı görüşler için bk. Polat, *Mürsel Hadisler*, 116-159.

Hâkim (öl. 405/1014), ilk dönemde çokça irsâlde bulunanları bölgelerine göre şöyle açıklar: “*Medine’de Saîd b. Müseyyeb, Mekte’de Atâ’ b. Ebî Rebâh, Mısır’da Saîd b. Hilal el-Leysî, Şam’da Mekhûl ed-Dimeşkî, Basra’da Hasan-ı Basrî, Kûfe’de İbrahim en-Nehaî, bölgelere göre mürsel rivayetiyle meşhur tâbiîn âlimleridir.*”<sup>7</sup> Söz konusu âlimlerin hangi durumda irsâle hangi durumda isnada başvurduklarını bilmek/araştırmak, ilk dönemi anlama yolundaki adımlardan birisidir.

Bu çalışmada Hâkim’in belirttiği âlimler arasından İbrâhîm en-Nehaî’nin (öl. 96/714) mürselleri üzerinde durulacaktır. Muhaddislere göre mürsel zayıf kabul edilmesine rağmen Nehaî’nin mürselleri ayrı tutulur. Nehaî’nin mürselleri hakkında Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), “lâ be’se bih” ifadesini kullanırken Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848) “Bahreyn tâciri” ve “namazda gülmek” rivayetleri dışındaki Nehaî’nin mürsellerinin sahih olduğunu belirtir.<sup>8</sup> İbn Abdilber ise mürsellerinin sahih olduğunu belirtmekle kalmaz bu konuda icmâ edildiğini söyler.<sup>9</sup> Aynı şekilde Nehaî’nin mürsellerinin değeri, diğer tâbiîn mürselleri ile mukayese edilerek ifade edilir. Bir yerde onun mürsellerinin Şa’bî’nin (öl. 104/722), başka bir yerde Sâlim (öl. 106/725), Kâsım (öl. 107/725) ve Saîd b. Müseyyeb’in (öl. 94/713) mürsellerinden daha güzel olduğu belirtilir.<sup>10</sup> Özellikle çoğunluk tarafından mürselleri makbul görülen Saîd b. Müseyyeb’ten daha iyi olduğunun belirtilmesi, Nehaî’nin mürsellerine olumlu bakışın boyutunu göstermesi açısından önemlidir. Bu doğrultuda çalışmanın amaçlarından bir tanesi, Nehaî’nin mürsellerine hadisçiler tarafından olumlu bakışın sebeplerini araştırmaktır.

İlk dönem irsâl sebeplerinden bazıları, çeşitli kaynaklarda şöyle zikredilir: 1. Bir ve ikinci asrın rivayet metodu. 2. Mürsilin imam/güvenilir olması ve rivayetlerinin sahih kaynaklarda yer alması. 3. Mürsilin sadece sika kişilerden rivayetiyle bilinen bir kişi olması. 4. Mürsellerin müsned tariklerle desteklenmesi. 5. Mürsile hadisin birçok yolla gelmesi ve onun isnada ihtiyaç duymaması. Bunların

<sup>7</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *Ma’rifeti ‘ulûmi’l-hadis*, thk. es-Seyyid Mu’zam Hüseyin (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1977), 25.

<sup>8</sup> Zeynuddîn Abdurrahmân b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu ‘İleli’t-Tirmizî*, thk. Hemmam Abdurrahim Said (Ürdün: Mektebetü’l-menâr, 1987), 542.

<sup>9</sup> Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, thk. Salim b. Muhammed Ata vd., (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 2000), 6/137.

<sup>10</sup> Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedribu’r-râvî fi şerhi Takrîbi’n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Muhammed el-Feryâbî (b.y.: Dâru Tayyibe, ts.), 1/231.



yanında olumlu-olumsuz birçok irsâl sebebi bulunmaktadır.<sup>11</sup> Bu çalışmada Nehaî'nin irsâlleri, söz konusu gerekçelerden sonuncusu ile sınırlı tutularak irsâl-şöhret ilişkisi bağlamında ele alınacaktır. Çünkü bir kısım hadisçiler ve Hanefî geleneğe daha çok bu yön ön plandadır. Çalışmanın amaçlarından diğeri, irsâl ile şöhret ilişkisinin imkanını araştırmaktır.

Hanefî âlimleri, özellikle de “mürsel, müsneden daha güçlüdür” anlayışında olanlar<sup>12</sup>, gerekçe olarak mürsel rivayetlerin herkes tarafından bilinmesini/şöhretini ileri sürerler. Bu anlayışın izleri ilk dönemde görülür. Hanefî geleneğinin oluşumunda etkili olan Abdullah b. Mes'ûd>Alkame>Nehaî>Hammâd>Ebû Hanîfe halkası içerisinde çokça irsâlde bulunanların başında Nehaî gelir. Aynı zamanda tespitlerimize göre irsâl-şöhret ilişkisine dair bilgiyi nakleden ilk kişi Nehaî'dir. Nehaî'nin, Abdullah b. Mes'ûd'dan (öl. 32/652) yaptığı irsâllere dair sözü, doğrudan irsâl ile şöhret arasındaki ilişkiyi vurgular. Hanefî geleneğe, şöhret-irsâl ilişkisinden dolayı mürsel rivayetlerin makbul sayılmasında Nehaî'nin mürsel rivayetleri ve konuya dair sözünün etkisinin araştırılması, çalışmanın bir diğer amacını oluşturur. Söz konusu amaçlar doğrultusunda çalışma, Nehaî'nin tüm mürsellerini değil İbn Mes'ûd'dan irsâllerini ilgili sözü merkeze alarak tartışır. Bu açıdan öncelikle Nehaî'nin sözünün tespiti üzerinde durulacaktır.

### 1. Şöhret-İrsâl İlişkisinin Dayanağı: Nehaî'nin “Rivayeti Doğrudan İbn Mes'ûd'dan Nakledersem...” Sözü

Bir rivayet; âlimler arasında bilindiği ya da birçok hocadan duyulduğu için şöhrete mazhar olabilir. Haber teorileri içinde genel olarak ‘mütevâtir’, Hanefîlere has ‘meşhur’ kavramlarının temeli kabaca bir rivayetin isnada/şüpheye ihtiyaç bırakmayacak derecede çok kişi tarafından bilinmesi/nakledilmesi/güvenilmesidir. Söz konusu kavramlar hicri üçüncü asır ve sonrasında ıstılahlaşsa da benzer muhtevadaki ifadelerle ilk dönemlerde rastlamak mümkündür. Tabiîn âlimlerinden A'meş (öl. 148/765) ile İbrahim en-Nehaî arasında geçen diyalog belki de ilk örneği oluşturur.

<sup>11</sup> Ebû Saîd Selahaddîn Halîl b. Keykeldî Alâî, *Câmi' u' t-tahsil fi ahkâmi'l-merâsil*, thk. Hamdi Abdülmecîd es-Selefî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986), 39, 84, 89-90; Polat, *Mürsel Hadisler*, 78-82; Abdülkerim Ahmed Vureykât, *Esbâbü İrsali'l-Hadis inde'r-Ruvât*, (Amman: y.y., ts.), 3-20; Veysel Özdemir, “Kûfe’de İrsâl ve Tedlîsin Çok Olmasının Gerekçeleri Üzerine”, *HADITH* 3 (2019), 14-30.

<sup>12</sup> Ahmed b. Ali Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vuzâratü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 3/146, 148.

A'meş anlatıyor: Nehaî'ye "Abdullah b. Mes'ûd'dan nakilde bulunduğun zaman isnadını söyle." dedim. O, şöyle dedi: "Hadisi sana: " **عن رجل عن عبد الله** /falandan, o da Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayet etti" şeklinde nakletmişsem o rivayeti, ismini verdiğim kişiden duymuşumdur. " **قال عبد الله**/Abdullah şöyle söyledi" dediğim ise, o rivayeti, Abdullah b. Mes'ud'dan alan birçok kişiden duymuşumdur."<sup>13</sup>

Söz konusu rivayet, hem isnad yani râvi sorgusunun ne zaman başladığı, hem de irsâl uygulamalarının isnad ile birlikte devam ettiğini göstermesi açısından önemlidir.<sup>14</sup> Şöyle ki; ilgili rivayete göre A'meş, Nehaî'den Abdullah b. Mes'ûd ile arasındaki kişiyi söylemesini istemektedir. "فأسئد/ isnâdını/kimden aldığını söyle" ifadesi, Nehaî-A'meş dönemlerinde hadis naklederken râvisinin söylendiğini göstermektedir. Nehaî'nin cevabı ise bir taraftan râvi sorgusunun yapıldığını hatta kendisinin de hadisin râvisini söylediğini gösterirken diğer taraftan râvi bilgisine ihtiyaç olmayan durumlarda -ki burada hadisi çok kişiden duymasındır- hadisi irsâl ile naklettiğine işaret eder.<sup>15</sup> Nehaî'nin sözünde açıkça belirtildiği üzere onun İbn Mes'ûd ile kendisi arasındaki râvileri söylememesinin temel nedeni, hadisin şöhret bulmasıdır. Bu nakil şöhret-irsâl ilişkisinin dayanağı gibi durmaktadır.

702 | db

Nehaî'ye nispet edilen bu söz, tespit edildiği kadarıyla senedli bir şekilde, İbn Sa'd (öl. 230/845), Tirmîzî (öl. 279/892), Ebû Zür'a (öl. 281/894), Tahâvî (öl. 321/933), Bâcî, (öl. 474/1081), İbn Abdilber (öl. 463/1071), Mizzî (öl. 742/1341) gibi âlimlerin eserlerinde geçmektedir. Diğerlerinin dayanağı olması hasebiyle ilk kaynakların isnadları değerlendirilecektir.

Nehaî >	(Süleyman) el-A'meş >	Şu'be >	Ebû Katan Amr Heysem >	İbn Sa'd <sup>16</sup>	
				Ahmed b. Şeb- buveyh >	Ebû Zür'a <sup>17</sup>
			Saîd b. Âmir >	Ebû Ubeyde b.	Tirmizî <sup>18</sup>

<sup>13</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-İlelî's-sağır (Sünen'in sonunda)*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. (Beyrut: Dâru ihyai't-turâsi'l-arabî, ts.), 5/754.

<sup>14</sup> İrsâl ve ittisâle dair farklı yaklaşımlar için bk. Rahile Kızılkaya Yılmaz, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 145-178.

<sup>15</sup> Aynı zamanda ilgili rivayet, hoca-talebe ilişkisine dair de bilgi vermektedir. Şöyle ki; Nehaî ile İbn Mes'ûd arasında hoca-talebe ilişkisi olmadığını yani Nehaî'nin İbn Mes'ûd'tan hadis almadığını hem A'meş hem de Nehaî'nin kendisi dile getirmektedir.

<sup>16</sup> Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 6/272.

<sup>17</sup> Abdurrahman b Amr b Abdullah ed-Dımaşkî Ebû Zür'a, *Târîhu Ebî Zür'a ed-Dımaşkî* (Dimeşk: Mecmeu'l-lugati'l-arabiyye, ts.), 665.

			Ebû sefer >	
		Bişr b. Amr/Vehb >	İbrahim b. Merzuk >	<b>Tahâvî</b> <sup>19</sup>

Yukarıdaki isnad şemasında görüldüğü üzere A'meş>Şu'be ortak râvilerdir. Süleymân el-A'meş (öl. 148/765), Nehaî'nin öğrencilerinden olup tedlis yaptığına dair iddialar dışında genelde sika sayılır.<sup>20</sup> Şu'be b. Haccâc (öl. 160/776) ise A'meş gibi birçok tabiîn âliminden dersler alıp hadis ilminde otorite olmuş, sika bir âlimdir. İbn Sa'd'da yer alan Amr b. el-Heyssem Ebû Katan (öl. 200/815), Şu'be'nin ashâbından olup sikâdır.<sup>21</sup> Ebû Zür'a, Ebû Katan'dan Ahmed b. Şebbeveyh aracılığıyla nakleder. İbn Sa'd tariki isnad ve râvî açısından problemlidir.

Tirmizî tarikinde yer alan Saîd b. Âmir'in (ed-Dubeî, el-Basrî) (öl. 208/823) hocaları arasında Şu'be, talebeleri arasında ise Ebû Ubeyde vardır. İbn Maîn, Ebû Hatim ve İbn Hibbân gibi âlimler genel olarak onun sika, sâlih olduğunu belirtir.<sup>22</sup> Ebû Ubeyde b. Ebî Sefer'in (öl. 258/271) ismi Ahmed b. Abdullah olup kendisinden Tirmizî, Nesaî, İbn Mâce gibi âlimler rivayette bulunmuştur. Sadûk, şeyh olduğu ifade edilir.<sup>23</sup> Tirmizî'de yer alan tarikin, hoca-talebe ilişkisi çerçevesinde muttasıl ve râvilerinin güvenilir olduğu gözüktür. Mizzî ise Nehaî'nin sözünü, Tirmizî'den kendisine kadar uzun senedle nakletmektedir.<sup>24</sup> Zehebî, Nehaî'nin biyografisinde ilgili sözü bir yerde İbn Sa'd'daki senedle<sup>25</sup> diğer bir yerde Tirmizî'den nakille verir.<sup>26</sup>

Tahâvî tarikinde Vehb (öl. 207/822) veya Bişr b. Ömer (öl. 206/821) sika olup ikisi de Şu'be'nin talebeleri ve İbrahim b. Mer-

<sup>18</sup> Tirmizî, *İlelü 's-sağır*, 5/754.

<sup>19</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zehra en-Neccâr (b.y.: Alemü'l-kütüb, 1994), 1/226.

<sup>20</sup> Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaut vd. (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 6/227-248.

<sup>21</sup> Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, 1952), 6/268.

<sup>22</sup> Zehebî, *Siyer*, 9/385-387.

<sup>23</sup> Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Tezhibü Tehzîbi'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Ganîm Abbas Ganîm ve Mecdî es-Seyyid Emîn (b.y.: el-Fârûku'l-hadisiyye, 2004), 1/162.

<sup>24</sup> Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 2/239.

<sup>25</sup> Zehebî, *Siyer*, 4/522. Ancak İbn Sa'd'taki أصحابه /İbn Mes'ûd'un ashâbı ifadesi Zehebî'de مَنْ الصَّحَابَةِ /sahabeden şeklinde geçmektedir. Nehaî'nin sahabeden semai bulunmadığı için Zehebî'deki lafzına göre sahabeden çok kişiden duyması mümkün değildir.

<sup>26</sup> Zehebî, *Siyer*, 4/527.

zuk'un (öl. 270/883) hocaları arasındadır.<sup>27</sup> Ancak Tahâvî ikisi arasında şüpheye düşmüştür. İbrahim b. Merzûk ise sika olup Tahâvî'nin hocaları arasındadır.<sup>28</sup> Tahâvî rivayeti de râvî ve isnad açısından sahih görünmektedir. İsnad açısından problemsiz gözükten sözün metni eserlere göre şöyledir:

İbn Sa'd, <i>Tabakât</i> , 6/272	قال: أَخْبَرَنَا عُمَرُ بْنُ الْهَيْثَمِ أَبُو قَطَنِ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنِ الْأَعْمَشِ، قَالَ: قُلْتُ لِإِبْرَاهِيمَ: «إِذَا حَدَّثْتَنِي عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، فَأَسْنِدُ قَالَ: إِذَا قُلْتُ: قَالَ عَبْدُ اللَّهِ فَقَدْ سَمِعْتُهُ مِنْ غَيْرِ وَاجِدٍ مِنْ أَصْحَابِهِ وَإِذَا قُلْتُ: حَدَّثْتَنِي فَلَانَ فَحَدَّثْتَنِي فَلَانَ»
Tirmizî, 5/754	حدَّثَنَا أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ أَبِي السَّرِّ الْكُوفِيُّ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَامِرٍ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سَلِيمَانَ الْأَعْمَشِ قَالَ قُلْتُ لِإِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ أَسْنَدُ لِي عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ فَقَالَ إِبْرَاهِيمُ إِذَا حَدَّثْتِكَ عَنْ رَجُلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ فَهُوَ الَّذِي سَمِيتَ وَإِذَا قُلْتَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ فَهُوَ عَنْ غَيْرِ وَاجِدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ
Ebû Zür'a et-Dimeşkî, <i>et-Târih</i> , 665	حدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ شَيْبُوَيْهِ قَالَ: حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ الْهَيْثَمِ عَنْ شُعْبَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ قَالَ: قُلْتُ لِإِبْرَاهِيمَ: إِذَا حَدَّثْتَنِي فَاَنْسَدَ، قَالَ: مَا قُلْتُ: قَالَ عَبْدُ اللَّهِ، فَهُوَ مَا سَمِعْتُهُ مِنْ غَيْرِ وَاجِدٍ مِنْ أَصْحَابِهِ. وَمَا قُلْتُ: حَدَّثْتَنِي فَلَانَ، فَحَدَّثْتَنِي وَحْدَهُ
Tahâvî, <i>Müşkilü'l-âsâr</i> , 14/519	حدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مَرْزُوقٍ، حَدَّثَنَا وَهْبٌ، أَوْ بَشْرُ بْنُ عَمَرَ أَبُو جَعْفَرٍ - يَشْكُ فِيْمَنْ حَدَّثَ بِهِ عَنْهُ مِنْهُمَا - حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ سَلِيمَانَ الْأَعْمَشِ قَالَ: قُلْتُ لِإِبْرَاهِيمَ: إِذَا حَدَّثْتَنِي فَأَسْنَدُ، قَالَ: إِذَا قُلْتُ لَكَ: قَالَ عَبْدُ اللَّهِ، فَلَمْ أَقُلْ ذَلِكَ حَتَّى حَدَّثْتَنِي عَنْ عَبْدِ اللَّهِ غَيْرِ وَاجِدٍ، وَإِذَا قُلْتُ: حَدَّثْتَنِي فَلَانَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، فَهُوَ الَّذِي حَدَّثْتَنِي

704 | db

Genel hatlarıyla söz konusu rivayetin lafızları birbirine benzer. Ancak şunu belirtmek gerekir: İbn Sa'd ve Ebû Zür'a'daki "من غير وَّاجِدٍ" / "İbn Mes'ûd'un ashâbından çok kişiden" ifadesi, Tirmizî ve Tahâvî'de "عن عبد الله" / "İbn Mes'ûd'dan alan/duyan birçok kişiden" şeklinde geçmektedir. İlkinde İbn Mes'ûd'un ashâbına işaret edilmesi dikkat çekicidir. Metinde takdim-tehirler olsa da genel olarak mana aynıdır. Sihatine dair değerlendirmelerden sonra Nehaî'nin sözünün etki ve kullanım alanlarına değinilecektir.

## 2. Nehaî'nin Sözünün Anlamı ve Etki/Kullanım Alanı

Nehaî'nin sözü -yukarıda değinildiği üzere- ricâl kaynaklarında ve Nehaî > İbn Mes'ûd tariki ile gelen rivayetlerin değerlendirmesinde geçmektedir. Tanıtımı yapılan kişinin sözlerine ricâl kaynaklarında yer verilmesi beklenen bir durum olduğu için diğer kaynaklar üzerinden değerlendirme yapılacaktır.

<sup>27</sup> Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalâni, *Takribü't-Tehzib*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dâru'r-reşîd, 1986), 94.

<sup>28</sup> Askalâni, *Takribü't-Tehzib*, 94.

A'meş ve Şu'be gibi âlimler tarafından Nehaî'nin sözünün nakledilmesi, hicri ikinci asır hakkında bazı ipuçları vermektedir. Bu rivayet söz konusu dönemde -bazı durumlar hariç- ittisal şartının arandığını gösterir. Özellikle hadisçi kimliği ön planda olan Şu'be'nin, Nehaî'nin sözünü nakletmesi önemlidir. Çünkü hadisçi kimliği olanlar daha ziyade râviye ve senedin muttasıl olmasına odaklanırlar. İlgili bilginin Şu'be tarafından nakledilmesi, hicri ikinci asrın ortalarında dahi ittisâl şartının tam aranmadığına, bazı durumlarda irsâlin kabul edilebileceğine işaret eder.

Tespit edildiği kadarıyla kaynaklarda ilk olarak söz konusu bilgiye Şâfiî'nin *el-Ümm* adlı eserinde Nehaî' İbn Mes'ûd tarikiyle nakledilen "Câriyenin satımı, talaktır" rivayeti meselesinde rastlanır. Şâfiî'ye göre "onlar" -Beyhakî'nin (öl. 458/1066) açıklamalarından hareketle Kûfeliler<sup>29</sup>-, Nehaî'nin İbn Mes'ûd'dan naklettiği mürselleri sabit sayarlar. Çünkü onlar, Nehaî'nin "Eğer 'Abdullah dedi' dersem, rivayeti onun ashâbından birçok kişiden duymuşumdur" sözünü naklederler.<sup>30</sup> Bu bilgi, bir taraftan Şâfiî'nin Nehaî'nin mürsellerinde irsâl-şöhret ilişkisini reddetmediğini diğer taraftan ise Nehaî'nin sözünün Kûfeliler tarafından kullanıldığını göstermesi açısından önemlidir.

Tirmizî, hadis usulüne dair bilgiler verdiği *İlel* bölümünde Nehaî'nin sözüne yer verir. O, mürseli bazılarının zayıf gördüğüne bazılarının ise delil aldığına değinir. Hüccet kabul edenlerin referansı Nehaî'nin sözüdür.<sup>31</sup> Senedde ittisal şartının tam anlamıyla yerleştiği hicri 3. asrın ortalarında Tirmizî, herkesin mürsellerinin reddedilemeyeceğini Nehaî'nin bu sözünü referans vererek ortaya koyar. *İlel*'i şerh eden İbn Receb Hanbelî'ye (öl. 795/1393) göre bu söz doğrultusunda mürselin, müsnele tercih edilmesi gerekir. Ancak bu durum sadece Nehaî'nin İbn Mes'ûd'dan mürsellerine özeldir.<sup>32</sup> Anlaşıldığı kadarıyla İbn Receb, Nehaî'nin sözünü aynı durumda olabilecek farklı mürsellere kıyas etmeyip "mürsel, müsnele tercih edilir" görüşünü Nehaî'nin İbn Mes'ûd'dan irsâlleriyle kayıtlıyor.

Hadisçi kimliğiyle ittisal-inkıtâ' ve râvî değerlendirmelerine yoğunlaşan Darekutnî (öl. 385/995), Nehaî'nin İbn Mes'ûd'dan naklet-

<sup>29</sup> Ahmed b. Huseyn b. Ali Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk. Abdulmu'tî Emîn el-Kalâcî (Pakistan: Câmîatü'd-dirâsâti'l-İslâmî, ts.), 10/200.

<sup>30</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1990), 7/183.

<sup>31</sup> Tirmizî, *İlel*'i's-sağır, 5/754. Benzer değerlendirmeler için bk. Özüdoğru, *Hadis Anlam ve Amel*, 225.

<sup>32</sup> İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İlel*, 542.

tiği irsâlleri, sıhhati giderici bir kusur olarak görmez. O, kastın diyeti hakkında Nehaî > İbn Mes'ûd tarikli mürsel-mevkuf rivayeti delil alma sebebini şöyle açıklar: “Her ne kadar bu rivayet irsâl olsa da, Abdullah'ın görüş ve fetvalarını en iyi bilen Nehaî'dir. O, bu bilgileri, dayıları Alkame, Esved, Abdurrahman b. Yezid ve bunların dışında Abdullah'ın diğer ashâbının büyüklerinden almıştır.” Bundan sonra ise “Birisî şöyle söylemiştir”, diyerek Nehaî'nin sözüne yer verir.<sup>33</sup> Dârekutnî, ilgili sözün gelişi güzel söylenmediğini, İbn Mes'ûd'un ashâbı ile Nehaî arasındaki bağı kuran kişilere değinerek dile getirmektedir. Ayrıca burada Nehaî'nin sözünü senedsiz vermesi, bilginin âlimler arasında meşhur olduğunu gösterir.

*Muvatta'* şerhi *Temhîd* adlı eserin mukaddimesinde hadis usûlüne dair bilgilere yer veren İbn Abdilber, Nehaî'nin sözüne referansta bulunarak mürsel konusuna değinir. O, “Ashâbımız arasında imamın mürselinin müsnetten daha evlâ olduğunu zannedenlerden dolayı tartışma vardır. Çünkü bu haber, Nehaî'nin mürsellerinin müsnedlerinden daha güçlü olduğuna delildir. Bana göre böyledir. Çünkü İbrahim'e denk kimse yoktur”<sup>34</sup> diyerek Nehaî'nin mürsellerinin sıhhat durumuna dikkat çeker. Ancak buradaki ifadeler Nehaî'ye özgü olup tüm mürsellere şamil değildir. Nehaî'nin mürsellerini ayrı bir konumda tutanlardan birisi de klasik hadis kaynakların muhakkiklerinden Şuayb Arnaut'tur. O, Nehaî > İbn Mes'ûd tariki ile Ahmed b. Hanbel'de geçen namazda selam verilmemesine<sup>35</sup> ve namaz sonunda sağa sola selam verilmesine dair merfû,<sup>36</sup> ayet tefsirine dair mevkuflar,<sup>37</sup> Ebû Davud'un *Sünen*'inde yılanların öldürülmesine dair mevkuflar<sup>38</sup> rivayetlerin tahkikinde öncelikle Nehaî'nin sözüne yer verir, sonrasında ise her ne kadar zâhiri münkatî' gibi gözükse de Nehaî'nin sözünden dolayı ilgili rivayetlerin sahih olduğunu belirtir.

Hadis usûlü eserlerinde de Nehaî'nin sözüne rastlanır. Suyûtî, mürsel konusunda Nehaî'nin mürsellerinin değerine dair ifade kullandıktan sonra Nehaî'nin sözüne yer verir.<sup>39</sup> Aynı şekilde Kâsimî,

<sup>33</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şuayb Arnaut vd. (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 2004), 4/266.

<sup>34</sup> Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Ulvî vd. (Mağrib: Vuzâratu umûmi'l-evkâf ve's-suûni'l-İslâmî, 1967), 37-38.

<sup>35</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *Müsnedi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnaut vd. (b.y.: Müessesetü'r-risâle, 2001), 6/428.

<sup>36</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7/433.

<sup>37</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 16/126.

<sup>38</sup> Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb Arnaut vd. (b.y.: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009), “Edeb” 174.

<sup>39</sup> Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 1/231.

âlimlerin mürsellerinin değerini ifade ederken Nehaî'nin sözüne atıfta bulunur.<sup>40</sup> Nehaî'nin mürsellerinin hemen akabinde ilgili söze yer verilmesinin nedeni, ilk dönem âlimlerinin onun mürsellerini sahih ya da diğerlerinininkinden daha iyi gördüklerini ortaya koymak içindir.

Anlaşıldığı kadarıyla Nehaî'nin sözü, bahsedilen âlimler tarafından üç farklı şekilde değerlendirilmiştir. İlki, Nehaî gibi ilk dönemdeki bazı âlimlerin mürsellerinin hüccet olduğunu delillendirmek, ikincisi, genel olarak Nehaî'nin mürsellerinin sahih olduğunu ortaya koymak, üçüncüsü ise Nehaî'nin sadece İbn Mes'üd'dan mürsellerinin sahih olduğunu göstermektir.

Hanefî ekolünün önemli hocalarından olan Nehaî'nin sözünün, Hanefî kaynaklarda ele alınmış şekline ve mürsel anlayışlarına etkisine değinilmesi gerekir. İlk Hanefî kaynakları olan Ebû Yusuf'un (öl. 182/798) *el-Asâr* ve Şeybânî'nin (öl. 189/805) *el-Asâr* ve *el-Hucce* eserlerinde usûl konularına yer verilmese de eserlerdeki rivayetlerden hareketle bir yorum getirilebilir ve sonraki dönem usûl eserleriyle mukayesesi yapılabilir. Nehaî'nin İbn Mes'üd'dan mürselleri; Nehaî > İbn Mes'üd > Rasulüllah şeklinde merfû ve Nehaî > İbn Mes'üd şeklinde mevkuf olmak üzere iki şekildedir. Her ikisinde de irsâl sebebi Nehaî'nin görüşmediği/aynı dönemde yaşamadığı İbn Mes'üd'dan aradaki kişiyi atlayarak rivayet etmesidir. Ebû Yusuf ve Şeybânî'nin *el-Asâr* adlı eserlerinde özellikle söz konusu iki kanalla genel rivayetler çok fazladır.<sup>41</sup>

“Mürsel, müsned gibidir” ya da “mürsel, müsnetten daha kuvvetlidir” anlayışlarının oluşumunda ilk dönem Hanefî âlimlerin bu tür rivayetleri çokça kullanmasının yeri yadsınamaz. Söz konusu kuralın delillerinden biri olarak irsâlin şöhretten kaynakladığına, yani çok kişiden duyulduğu için bir tür tevâtür mantığının olduğuna değinilir.<sup>42</sup> Bu noktada irsâl-şöhret ilişkisine dair Nehaî gibi âlimlerin sözüne yer verilir.

Tahâvî'nin (ö. 321/933) eserlerinde Nehaî > İbn Mes'üd tariki ile nakledilmiş rivayetlere rastlanır. Birkaç yerde Tahâvî, Nehaî'nin sö-

<sup>40</sup> Muhammed Cemâleddin Kâsimî, *Kavâidü't-tahdîs min funûni mustalahi'l-hadis* (Beirut: Dâru kütübi'l-ilmîyye, 1332), 143.

<sup>41</sup> Fatih Bayram, *Ebû Yusuf'un Kitâbu'l-âsâr'ının Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 25-40; Nilüfer Kalkan, *İmam Muhammed'in Kitâbu'l-âsâr'ı ve Rivâyetlerinin Kütüb-i Sitte ile Karşılaştırması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 69-73.

<sup>42</sup> Abdulmecit Türkmânî, *Dirâsât fî Usûli'l-hadîs alâ Meheci'l-Hanefiyye* (İstanbul: Asitâne, 2009), 392-394, 398-402.

züne yer vererek şöhret ile irsâl arasındaki ilişkiyi açık şekilde ortaya koyar. Rafu'l-yedeyn konusunda yer verilen bir rivayete göre; Nehaî'ye Vâil b. Hucr'dan nakledilen Rasûlüllah'ın (s.a.v.) rükûda elleri kaldırdığına dair rivayeti sorulmuş, o da; Vâil, Nebi'yi bir kez gördüyse İbn Mes'ûd ve ashâbı elli kez elleri kaldırmadığı şeklinde görmüştür, diyerek cevap vermiştir.<sup>43</sup> Yine başka bir yerde Vaîl'in rivayeti sorulduğunda Nehaî kızmış ve "O, görmüş ama İbn Mes'ûd ve ashâbı görmemiş öyle mi?" diye cevap vermiştir.<sup>44</sup> Ancak Ebû Vâil'den gelen rivayetler muttasıl iken Nehaî'nin İbn Mes'ûd'dan naklettiği haberler münkâtı'dır. Bu doğrultuda Tahâvî öncelikle rivayetlerin tevâtür ve isnadların sahih olduğunu söyleyenlerin delillerine karşılık kendi delillerinin daha evlâ olduğunu belirtir<sup>45</sup> sonrasında ise İbrahim'in İbn Mes'ûd'dan nakillerinin muttasıl olmadığını söyleyenlere karşılık şu ifadeleri kullanır:

İbrahim, Abdullah'tan irsâl etmişse onu ancak kendisine göre sahihse ve Abdullah'tan rivayeti tevatür (çok kişiden) yoluyla duymuşsa irsâl eder. Nitekim A'meş kendisine: 'Bana tahdis ettiğinde isnadını söyle, deyince şöyle dedi: "'Sana: 'قال عبد الله/Abdullah dedi' dediğimde, bu sözümü, Abdullah'tan birçok kimse bu rivayeti bana naklettiğinde söylerim. 'حدثني فلان عن عبد الله/Falan bana Abdullah'tan tahdîs etti' dediğimde ise o rivayeti bana yalnızca o kişi Abdullah'tan nakletmiştir."<sup>46</sup>

Daha sonra ilgili bilginin senedini zikreden Tahâvî, bu sözü şöyle açıklar:

Nehaî, Abdullah'tan irsâl ettiğini haber verirse, onun kaynağı, Nehaî'nin Abdullah'tan belli bir kişi vasıtasıyla zikrettiği kaynaktan daha sahihtir. Aynı şekilde Nehaî, ancak kendi katında bir kişi aracılığıyla nakledilen haberden daha sahih olduğunda Abdullah'tan irsâlde bulunur. Bunlarla birlikte İbn Mes'ûd'un böyle yaptığına

<sup>43</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 1/224; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Şerhu müşkilî'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnaût (b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1994), 15/37.

<sup>44</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 1/224.

<sup>45</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 1/224.

<sup>46</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 1/226. Zeylaî'nin, bu konuda kendi görüşlerini desteklemek için Tahâvî'nin görüşlerine yer vermesi, aynı düşüncesinin devam ettiğini göstermektedir. (Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 1997), 1/406).



dair Abdurrahman b. Esved'ten muttasıl tariki de vardır.<sup>47</sup>

Tahâvî, Nehaî> İbn Mes'ûd tariki ile nakledilen ihramlı kişinin evlenmesi ve kölenin yaralanması konularında benzer ifadeler kullanır. Nehaî'nin İbn Mes'ûd'tan aracısız (irsâl) naklettiklerinin isnad ile naklettiklerinden daha kuvvetli olduğunu, ilgili sözü delil getirerek ortaya koyar.<sup>48</sup> Anlaşıldığına göre Tahâvî, Nehaî'nin İbn Mes'ûd'tan irsâlleri ile tevatür ilişkisini kurmaktadır. Doğal olarak irsâlin, tek kişi aracılığıyla nakledilen muttasıl rivayetlerden daha sahih olduğunu dile getirmektedir.

Tahâvî'deki örnekler Nehaî'nin İbn Mes'ûd'dan irsâlleri konusunda olsa da Hanefî kaynaklarda diğer sahabîlerden irsâllerinde de benzer ifadeler rastlanır. Tahâvî'den yaklaşık bir asır sonra yaşayan Hanefî imamlarından Kudûrî (ö. 428/1037), nafaka konusunda Nehaî > Hz. Ömer tarikiyle merfû hadis naklettikten sonra "Nehaî'nin Hz. Ömer'den rivayeti mürseldir", şeklinde itiraz edenlere şöyle cevap verir. "Delil almada bize göre mürsel ile müsned, özellikle İbrahim'in mürselleri aynıdır." Daha sonra Nehaî'nin sözüne yer veren Kudûrî, bu sözün onun mürsellerinin müsnedlerinden daha güçlü olduğuna işaret ettiğini söyler.<sup>49</sup>

"Mürseller müsnedlerden daha güçlüdür" anlayışı, bazı Hanefîlerce genel olarak kullanılır. Nitekim Kudûrî, örnekte Nehaî'nin İbn Mes'ûd'dan değil Hz. Ömer'den mürselleri hakkında bunu ifade etmektedir. Söz konusu düşünce, Hanefî usûl eserlerindeki bilgilerle örtüşmektedir. Nitekim Hanefî hadis usûlüne dair çalışmasında Türkmanî; İsâ b. Ebân (öl. 221/836), Pezdevî (öl. 482/1089), Serahsî (öl. 483/1090) gibi âlimlerin bu görüşte olduğunu belirtir.<sup>50</sup>

Cessâs (ö. 370/981), tabiîn ve tebe-i tabiînin irsâllerinin kabul edilme gerekçelerinden biri olarak tabiîn nezdinde hadisin sahih olmasını zikreder. Ona göre fakih tabiîn, hadisi ancak kendine göre sahih gördüğünde irsâl eder. Farklı irsâl sebepleri arasında en uygun olanı tabiîn âlimlerinin kesin bir şekilde haberi bildiklerinde ve tekit amacıyla (kuvvetli olduğunu ifade etmek) irsâlde bulunmalarıdır. Nitekim, Nehaî ve Hasan-ı Basrî'nin (öl. 110/728) çok kişiden duy-

<sup>47</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 1/226.

<sup>48</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 14/519-20, 15/125-6.

<sup>49</sup> Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî, *et-Tecrid*, thk. Muhammed Ahmed Serrâc vd. (Kahire: Dâru's-selâm, 2006), 10/5396.

<sup>50</sup> Türkmanî, *Dirâsât*, 398.

duklarında hadisi irsâl ettiklerine dair sözleri, bunu göstermektedir.

51

Hanevî geleneğin önemli usûlcülerinden Serahsî isnad ve irsâl ile ilgili Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn (öl. 110/729) ve Nehaî'nin sözüne yer verdikten sonra irsâl-şöhret ilişkisinin mantığını açıklar. Ona göre âlimlerin ilgili sözlerinden dolayı İsâ b. Ebân "Mürsel, müsnedden daha kuvvetlidir" demiştir. Şayet bir rivayet, bir kimse nezdinde şöhret bulmuşsa tarikleri açık olduğu için isnada ihtiyaç kalmaz ve onun Rasûlüllah'ın (s.a.v.) sözü olduğuna dair şahadeti kesindir. Ancak onu bir tarikle duymuşsa, rivayetten emin olamayacak ve sorumluluğu üstlenene (rivayet edene) dayandırarak (müsned) nakledecektir.<sup>52</sup> Serahsî'nin irsâlde güven/kesinlik, isnadda ise şüphe vurgusu, özellikle sistemli hadis rivayetinin olmadığı ilk dönem için üzerinde düşünülmesi gereken bir meseledir. Ayrıca, Şeybânî'nin (ö. 189/805) öğrencisi olan İsâ b. Ebân'ın sözleri, hocasının *el-Asâr* adlı eserindeki pratik uygulamanın teorik olarak ortaya konduğunu gösterdiği gibi aynı zamanda Serahsî'de aynı düşüncenin Nehaî'nin sözleriyle delillendirilerek yerleştiğine işaret eder.

710| db

Pezdevî şârihi Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330), Serahsî'nin verdiği örnekleri zikrettikten sonra ilk dönem tabiîn âlimlerinin nezdinde mürselin hüccet olduğunu belirtir. Nehaî'nin sözünü ve diğer örnekleri vererek şöhret ile irsâl ilişkisini ortaya koyması, onun da ilk dönem mürsellerinin kabul edilme sebebinin arkasında çok kişiden nakledilmesi düşüncesinde olduğunu gösterir.<sup>53</sup>

Hicri ilk iki asırda Ebû Hanîfe ve hocaları tarafından pratik anlamda; sonrasında öğrencileri tarafından *el-Asar* adlı eserlerde mürsel rivayet çokça kullanılmıştır. İsâ b. Ebân, Tahâvî, Cessâs gibi âlimlerle kaide/kural olarak ortaya konulmuş, Serahsî gibi âlimler ile usûle tam anlamıyla yerleşmiştir. Nüans farklılıkları olmakla birlikte mürselin hüccet olduğu; "mürsel, müsned gibidir", "mürsel müsnedden daha kuvvetlidir" gibi usûl kuralları ile ifade edilmiştir. Bu kuralların delillendirilmesinde Nehaî'nin sözü "referans bir metin" olmuştur.

<sup>51</sup> Ahmed b. Ali Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vuzâratü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 3/148-151.

<sup>52</sup> Muhammed b. Ahmed Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife), 1/361.

<sup>53</sup> Abdulziz b. Ahmed Alaüddin el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî* (b.y.: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.), 3/4.

Çalışmanın bu aşamasında Nehaî'nin sözündeki irsâl-şöhret ilişkisi, İbn Mes'ûd ile Nehaî arasındaki kişilerde düğümlendiği için söz konusu kişilerin Nehaî ile bağları incelenecektir.

### 3. Abdullah b. Mes'ûd-Nehaî İlişkisi

İlk Müslümanlardan Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652-53), Habeşistan ve Medine'ye hicret etmiş, Peygamber (s.a.v.) yanında ayrılan odada annesiyle kalmış, onun hizmetinde bulunmuştur. Hz. Ömer döneminde Kûfe valisi olmuş, fıkıh, tefsir ve hadis birikimini Kûfe ehline aktarmıştır. Hz. Osman döneminde Medine'ye çağrılmış ve 32/652-3 yılında vefat etmiştir.<sup>54</sup> Ebû İmrân İbrahim b. Yezîd b. Esved en-Nehaî el-Kûfî ise farklı görüşler (38/658, 50/670) olmakla birlikte 46/666 yılında doğmuştur. Yemen asıllı olup Kûfe'ye yerleşen Nehâ sülalesindedir. Esved b. Yezid (amcası) ve Alkame b. Kays (dayısı) ve Abdurrahman b. Yezîd (dayısı) gibi âlimlere akrabadır. Haccâc döneminde yakalama emrinden gizlenirken 96/714 yılında vefat etmiştir.<sup>55</sup>

İbn Mes'ûd'un vefat tarihi (32/652-3) ile Nehaî'nin doğum tarihinden (46/666) anlaşıldığı üzere görüşme imkân ve ihtimalleri olmadığı için Nehaî ile İbn Mes'ûd arasında inkita', ilk dönemlerin ifadesiyle irsâl durumu söz konusudur. Rivayet kitaplarında İbn Mes'ûd'dan rivayetleri olmasına rağmen ricâl-cerh-ta'dîl-ilel eserlerinde Nehaî'nin onunla ilişkisine yer verilmemesi, kibâr-ı sahabeden olan İbn Mes'ûd ile sığar-ı tabîînden olan Nehaî'nin görüşmesinin imkânsız olmasıdır. Zaten genel olarak Nehaî'nin sahabeyle görüşmediğine<sup>56</sup> değinilmekle birlikte bazı sahabe istisna edilir. Zeyd b. Erkam, Muğire b. Şu'be ve Enes b. Mâlik gibi sığar-ı sahabeden semai olup olmadığı üzerinde durulur.<sup>57</sup> Özellikle Hz. Âişe ile görüştüğü ancak semai olmadığı rical kaynaklarında geniş yer tutar.<sup>58</sup>

A'meş-Nehaî diyalogu, İbn Mes'ûd-Nehaî ilişkisi hakkında fikir verir. A'meş'in "İbn Mes'ûd'dan rivayet ederken isnadını söyle/isnadlı naklet" ifadesi, İbn Mes'ûd-Nehaî arasında irsâl/inkita'

<sup>54</sup> İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mes'ûd", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/ 114-117.

<sup>55</sup> Şükrü Özen, "Nehaî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/ 535-538.

<sup>56</sup> Ebû'l-Hasan Ahmed b. Abdullah b. Salih İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985), 1/209.

<sup>57</sup> Muhammed el-Büstî İbn Hıbbân, *Kitâbü's-sikât*, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1973), 4/8-9.

<sup>58</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/35; İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1/209; İbn Ebî Hâtîm, *Cerh ve't-ta'dîl*, 2/144.

olduğunu gösterdiği gibi onlar arasındaki bağı (rivayetleri/fetvaları) sağlayan kişiler hakkında da bilgi verir. Nehaî'nin "doğrudan İbn Mes'ûd'dan naklettiklerimi onun ashâbından (أصحابه) birçok kişiden duydum" sözü, Nehaî'nin İbn Mes'ûd rivayetlerini (merfû-mevkuf) kimden aldığına işaret eder. Şu halde "ashâb-ı İbn Mes'ûd" diye belirtilen kişiler, Nehaî'nin İbn Mes'ûd ile bağlantısını oluşturur. Öncelikle genel olarak İbn Mes'ûd'dan rivayetleri olanlar ile Nehaî'nin hadis aldığı kişiler mukayese edilecektir. Çünkü Nehaî'nin İbn Mes'ûd'a varan isnadlarında adı geçenler, irsâl yapılan/atlanılan kişiler hakkında fikir verebilir.

İbn Mes'ûd'dan aldığı hadis Sayısı	İbn Mes'ûd ve Nehaî'nin Ortak Talebe ve Hocaları	Bölgesi, Vefatı	Nehaî'nin Aldığı Hadis Sayısı
264	Alkame b. Kays	Kûfe, (öl.62/682)	275
107	Esved b. Yezîd	Kûfe, (öl. 75/694)	193
101	Mesrûk b. Ecda'	Kûfe, (öl. 63/683)	21
56	Abdurrahman b. Yezîd	Kûfe, (öl. 83/702)	21
41	Ebû Ubeyde Âmir b. Abdillâh	Kûfe, (öl. 82/701)	5
24	Abîde b. Amr	Kûfe, öl. 69/688)	12
246	Şakîk b. Seleme Ebû Vâil	Kûfe, (öl. 82/701)	8

Bunların dışında İbn Mes'ûd'dan çok hadis rivayet edenler şöyledir: Hayseme b. Abdirrahmân (Kûfî, öl. 80/699), Amr b. Meymûn (Kûfî, öl. 74/693), Zirr b. Hubeş (Kûfî, öl. 82/701), Zeyd b. Vehb (Kûfî, öl. 83/702), Avf b. Mâlik (Kûfî, öl. 90/708), Abdullah b. Atebe (Kûfî, öl. 74/693), Abdullah b. Habîb (Kûfî, öl. 72/691), Abdurrahman b. Abdillâh (Kûfî, öl. 79/698), Târik b. Şihâb (Kûfî, öl. 83/703), Sa'd b. İyâs (Kûfî, öl. 95/713). Buradaki sayısal veriler, hadis alanında yapılmış olan *Cem'u'l-cevâmi'* adlı programdan alınmış olup, muttasıl tarihlere dayanmaktadır. Burada daha ziyade İbn Mes'ûd'dan çok

hadis nakledenler ile Nehaî'nin çok hadis aldığı hocaları esas alınmıştır.<sup>59</sup>

Sayısal veriler, İbn Mes'ûd'un rivayetlerini *Kütüb-i sitte* merkezli inceleyen bir çalışmayla mukayese edildiğinde aynı sonucu vermektedir. Araştırmaya göre tekrarlarıyla birlikte İbn Mes'ûd'dan Şakîk b. Seleme'nin 188; Alkame b. Kays'ın 169, Esved b. Yezîd'in 76, Mesrûk b. Ecda'nın 71, Adurrahman b. Yezîd'in 63, Avf b. Mâlik'in 31, Abîde b. Amr'ın 31, Zirr b. Hubeyş'in 31, Abdullah b. Sahbera'nın 29, Abdurrahman b. Mül'ün 25, Amr b. Meymûn'un 25 rivayeti vardır.<sup>60</sup> *Kütüb-i sitte* merkezli olmasından dolayı sayısal verilerde farklar olsa da kişilerin çoğunluğu aynıdır.

Bu veriler göstermektedir ki; İbn Mes'ûd'dan rivayeti olanların neredeyse hepsi, Nehaî ile aynı dönemde (yaklaşık 40-90 yılları arası) ve aynı bölgede (Kûfe) yaşamışlardır. İbn Mes'ûd'dan en çok rivayeti olan bu kişiler, aynı zamanda Nehaî'nin muttasıl yolla çokça hadis aldığı hocalarıdır. Şu halde genelde "ashâb-ı İbn Mes'ûd" diye bilinen bu kişiler, aynı zamanda Nehaî'nin irsâlde bulunduğu kişileri oluşturur. Dolayısıyla sayısal bilgiler, Nehaî'nin sözünde doğruluk payı olduğunu gösterir.

Verileri, âlimlerin görüşleri de teyit etmektedir. Abdullah'ın ashâbından 60 kişiye yetiştiği belirtilen Nehaî, onları en iyi tanıyan kişi olarak ifade edilir.<sup>61</sup> Ali el-Medînî ve Darekutnî gibi âlimler, Nehaî'nin İbn Mes'ûd'un fetvâlarını en iyi bilen kişi olduğunu, onun bilgilerini dayıları Alkame, Esved, Abdurrahman b. Yezîd ve Abdullah'ın ashâbının büyüklerinden aldıklarını belirtirler.<sup>62</sup> Aynı şekilde Şuayb Arnaût, Abdullah b. Mes'ûd'un ashâbını Kûfe içinde en iyi bilen kişinin Nehaî olduğuna ve Nehaî'nin onlardan semâi olduğuna dikkat çeker.<sup>63</sup> Daha özeldir ifade etmek gerekirse İbn Mes'ûd'un birikimine sahip kişiler, genelde kibar-ı tabînden olan Alkame b. Kays, Mesrûk, Esved b. Yezîd olduğu görülür. İbn Mes'ûd'tan en fazla hadis rivayet edenler de aynı âlimlerdir. Nehaî'nin ise Kûfe'de ilmî birikimini aldığı

<sup>59</sup> Kûfe bölgesi hadis birikimi ve nakli için bk. Hüseyin Akgün, *Hadis Rivâyet Coğrafyası (Hicrî İlk 150 Yıl)* (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 86-112.

<sup>60</sup> Tuğba Altuncu, *Abdullah b. Mes'ûd ve Hadis İlmindeki Yeri* (Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 46.

<sup>61</sup> Halit Özkan, *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 201-203.

<sup>62</sup> Darekutnî, *Sünen*, 4/226; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü'l-Tehzîb* (Hindistan: Dâiratü'l-meârifî'n-nizâmiyye, 1326), 7/227.

<sup>63</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb Arnaût vd. (b.y.: Dâru Risâleti'l-âlemiyye, 2009), 1/428-9 (Muhakkikin sözü).

ve en fazla hadis rivayet ettiği hatta ailevî bağları olan âlimler de aynı kişilerdir. Hem özel hem de genelde ashâb-ı İbn Mes'ûd ile Nehaî ilişkisi, irsâle başvurusunun arkasındaki şöhret ihtimalini ortaya koymaktadır.

Nehaî'nin sözünün gerçeklik değeri isnad, ricâl ve rivayet kitaplarından hareketle tespit edildikten sonra birkaç örnek (rivayet) üzerinden -yukarıdaki bilgiler- test edilecektir.

#### 4. Nehaî'nin İbn Mes'ûd'dan Naklettiği Mürsellerinin Şöhret Açısından Tahlili

Nehaî, İbn Mes'ûd'dan naklettiği rivâyetlerde irsâle başvurma gerekçesini, birçok kişiden duyma olarak ifade eder. Bu ifadede rivayetleri farklı kişilerden alma, dolayısıyla isnada ihtiyaç duymama durumu söz konusudur. Burada sonraki dönemlerde kavramlaşan meşhur, mütevatir mantığı vardır. Kişiler arasında yaygın olarak nakledilme, şöhretin bilinen yönüdür. İlk olarak mürsel olan rivayetin, İbn Mes'ûd'un ashâbı, dolayısıyla Nehaî'nin hocaları arasında şöhret durumu tespit edilmeye çalışılacaktır. Söz konusu tespit iki açıdan yapılacaktır. İlki mürsel rivayetin İbn Mes'ûd tariki ile muttasıl isnadları tespit edilecektir. Burada isnadlar İbn Mes'ûd > Ashâbı > Nehaî şeklinde olabileceği gibi İbn Mes'ûd > Ashâbı > X râvi olabilir. Burada asıl olan İbn Mes'ûd'dan ashâbının naklidir. Sonrasında ise ilgili ashâbın Nehaî ile ilişkisine değinilecektir. İkincisi ise rivayet, şevâhidleri açısından incelenecek, tabiûn tabakası tarafından İbn Mes'ûd ashâbı ya da Nehaî'nin hadis aldığı kişilerin varlığı tespit edilecektir.

Şöhreti destekleyici durumlardan birisi amel/uygulamadır. Örneğin Mâlikî gelenekte naklî amel, Hanefî gelenekte amelî mütevatir, amel-i mütevâres, genelde ise icmâ ya da telakki bi'l-kabûl kavramları herhangi bir uygulamanın şöhretini ifade eder.<sup>64</sup> Şöhreti destekleyen bir diğer durum ise bilgi/olay etrafındaki tartışmalardır. Tartışılan herhangi bir konu ulema ve halk nazarında şöhret kazanır. Bunların yanında şöhret, özellikle ilk dönemlerde bölgesel boyutta kalabilir, sadece bölge âlimleri tarafından bilinebilir.<sup>65</sup> Herhangi bir rivayetin şöhretini tetikleyen birçok sebep olabilir, ancak burada ana belirleyici unsur olarak düşünülen dört konu bağlamında Nehaî'nin İbn Mes'ûd'dan mürselleri birkaç örnek üzerinden ele alınacak, yukarıdaki bilgiler, örnekler üzerinden test edilecektir. Şöhretin sebeplerine dair unsurlar birbirinden bağımsız olmayıp birbirlerini desteklerler.

<sup>64</sup> Özudoğru, *Hadis Anlam ve Amel*, 141-153, 232-240.

<sup>65</sup> Akgün, *Hadis Rivâyet Coğrafyası (Hicri İlk 150 Yılı)*, 191-215.

Dolayısıyla tek bir rivayet üzerinde her bir unsur görülebilir. Konuyla ilgili birçok örnek olmasına rağmen özellikle Nehaî'nin sözüne atıf yapılan birkaç rivayet incelenecektir.

### Örnek 1: Hataen Adam Öldürme Diyeti

Hataen adam öldürme diyeti konusunda İbn Mes'ûd > Nehaî tarikli mürsel rivayete yer veren Dârekutnî, buradaki irsâlin rivayete zarar vermeyeceği görüşündedir. Ona göre İbn Mes'ûd'un fetvâ ve görüşlerini en iyi bilen Nehaî'dir. Çünkü bu birikimi Nehaî, amcası Alkame, dayıları Esved ve Abdurrahman b. Yezid ve diğer âlimlerden almıştır. O, görüşünü desteklemek adına konuyla ilgili "bir kişi şöyle söylemiştir/وَهُوَ الْقَائِلُ" diyerek Nehaî-A'meş diyaloguna yer verir.<sup>66</sup> Rivayetin farklı tariklerine bakıldığında şöyle bir tablo çıkmaktadır:

Tarik	Kaynak		1. Tabaka	2. Tabaka
1a	İbn Mes'ûd			<b>Nehaî (Kûff)</b> <sup>67</sup>
1b			<b>Alkame (Kûff) &gt;</b>	Ebû İshâk <sup>68</sup>
1c			<b>Ebû Ubeyde(Kûff) &gt;</b>	Ebû Miclez <sup>69</sup>
2	Rasûlullah (s.a.v.) >	İbn Mes'ûd >	<b>Hişv b. Mâlik (Kûff) &gt;</b>	Zeyd b. Cübeyir <sup>70</sup>
3	Hz. Ömer			<b>Nehaî (Kûff)</b> <sup>71</sup>

db | 715

Görüldüğü üzere rivayetin, merfû ve mevkuf tarikleri bulunmaktadır. Rivayeti Nehaî, (1a) tarikine göre İbn Mes'ûd'dan mürsel nakletmiştir. Aynı rivayet, (1b, 1c) tariklerine göre İbn Mes'ûd'un ashâbi olan Alkame ve Ebû Ubeyde, merfû tarik ise (2) yine Kûfe ehlinde Hişv b. Mâlik tarafından muttasıl nakledilmiştir. Şu halde ister merfû ister mevkuf olsun İbn Mes'ûd'dan rivayeti 1. tabaka âlimleri ile Nehaî'nin görüşmesi ve Nehaî'nin de bundan dolayı irsâle başvurması

<sup>66</sup> Dârekutnî, *Sünen*, 4/226.

<sup>67</sup> Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *Kitabu'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsar*, thk. Kemal Yusuf Hût (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409), 5/346.

<sup>68</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/346.

<sup>69</sup> Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen*, 8/131.

<sup>70</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/346; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/143; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî*, thk. Merzûk b. Hiyâs (b.y.: y.y., 2015), "Diyât" 828; İbn Mâce, *Sünen*, "Diyât" 6; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Diyât" 18; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebir - Süneni't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998), "Diyât" 1.

<sup>71</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/346.

mümkündür. Aynı bölgede, aynı dönemde yaşamaları ve Nehaî'nin onlardan başka rivayetlerinin de olması bunu gösterir. İbn Mes'ûd'un sözünün şâhidi olarak Hz. Ömer'den irsâlde bulunması (3), Nehaî nezdinde rivayetin maruf olduğunu gösteren delillerdendir.

Hanefîlerin ilk kaynaklarında ise ilgili rivayet İbn Mes'ûd > Nehaî tariki ile merfû ve mevkuf olarak;<sup>72</sup> belağ<sup>73</sup> ve senedsiz<sup>74</sup> şeklinde geçer. Tahâvî ise, Nehaî tarikine değil de muttasıl Hişv b. Mâlik tarike yer verir.<sup>75</sup> Cessâs'ta ise İbn Mes'ûd > Esved/Alkame tariki ile nakledilmiştir.<sup>76</sup> Hanefî kaynaklarda bazen senedli bazen senedsiz nakledilmesi rivayetin İbn Mes'ûd'dan geldiğinde şüphe edilmediğini farklı bir ifadeyle Kûfe ehli arasında maruf olduğunu söylememize imkan verir.

Rivayetin merfû olmasa bile mevkûf olarak âlimler nezdinde bilindiğinin delillerinden bir tanesi ise Tahâvî ve Beyhakî'nin sözcüğüdür. Tahâvî, "İbn Mes'ûd'un hataen öldürme diyetinde böyle söylemesi hakkında ilim ehli arasında ihtilaf yoktur" dediği<sup>77</sup> gibi Beyhâkî, ilgili rivayetin İbn Mes'ûd'tan maruf olduğunu ifade eder.<sup>78</sup> Rivayet tekniği açısından bazı âlimler için problem, ilgili rivayetin ref edilmesidir. Mevkuf rivayette bir problem yoktur.

Ayrıca konunun bir de ihtilaf/tartışma boyutu vardır. Hataen öldürme diyetinde icmâ olduğu ifade edilirken diyetin hangi yaş/cins hayvan olacağına ihtilaf edilmiştir.<sup>79</sup> Bir konunun tartışılmış olması, bir bölgede rivayetin bilinirliğini/şöhretini artırıcı unsurlardandır.

Sonuç olarak gerek Nehaî dışında İbn Mes'ûd'un ashâbından ve Nehaî'nin hocalarından nakledilmesi, gerek ilim ehli ve Kûfe ehli arasında İbn Mes'ûd'un sözü olmasında ihtilaf edilmemesi gerekse tartışma konusu olması, rivayetin maruf olduğunu gösterir.

<sup>72</sup> Ya'kûb b. İbrâhîm Ebü Yüsuf, *el-Âsâr*, thk. Ebu'l-vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 218.

<sup>73</sup> Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Ebü'l-Vefâ il-Afgânî (b.y.: İdâretü'l-Kur'an ve 'ulûmi'l-İslâmî, ts.), 4/444.

<sup>74</sup> Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *Muvatta'-i Mâlik*, thk. Abdulvehhab Abdullatif (b.y.: el-Mektebetü'l-ilmîyye, ts.), 228.

<sup>75</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 13/297-298. Diyete konu olan hayvanların yaş/cinsindeki ihtilaf da Dârekutnî, Beyhakî gibi âlimlerin zayıf hadise karşılık (Hişv b. Mâlik tariki) fakih sahabî olduğu için görüşünün alınmaya daha layık olduğunu belirtmeleri buna karşılık (Dârekutnî, *Sünen*, 4/225-226.), Tahâvî gibi Hanefî âlimlerin merfû rivayeti delil almaları manidardır. Normal şartlarda tersi olması beklenirdi.

<sup>76</sup> Ahmed b. Ali Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sâdık (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-arabî, ts.), 2/292.

<sup>77</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 13/298.

<sup>78</sup> Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen*, 8/131.

<sup>79</sup> Tirmizî, "Diyât" 1; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 13/299.



## Örnek 2: İhramlının Evlenmesi

İbn Mes'ûd > Nehaî tarikli mevkuf bir rivayete yer verdikten sonra Tahâvî, senedi muttasıl olmadığından dolayı gelebilecek eleştirilere şöyle cevap verir: Rivayet hakkında “Nehaî, aradaki kişiyi zikretmedi, sened muttasıl değildir”, denilebilir. Ancak İbrahim, onu İbn Mes'ûd'dan duyan birçok kişiden işitmiştir. Nehaî'nin A'meş ile diyalogundaki sözü buna işaret eder.<sup>80</sup> Tahâvî, rivayetin muttasıl olmasının problem olmadığını, çünkü Nehaî'nin onu çok kişiden duyduğunu belirtir. İbn Mes'ûd'un sözü, ihramlının evlenmesinde bir beis olmadığı yönündedir. Aksi yönde rivayetler olmasına rağmen Nehaî'nin çok kişiden duyma ihtimalini araştırmak için İbn Mes'ûd'un görüşü doğrultusundaki rivayetler ele alınacaktır.

Tarik	Kaynak	1. Tabaka	2. Tabaka
1	İbn Mes'ûd >		Nehaî <sup>81</sup>
2	Rasûlullah (s.)		Nehaî <sup>82</sup>
3	Rasûlullah (s.) > İbn Abbas >	Atâ/İkrime/Tâvus/Mücâhid/ Câbir b. Zeyd >	Eyyûb/Evzaî/Amr b. Dinâr <sup>83</sup>
4	Rasûlullah (s.) > Âişe >	Mesrûk/İbn Ebî Müleyke >	Ebu'd-Duhâ <sup>84</sup>
5	Rasûlullah (s.) >	Mesrûk/Atâ >	Ebu'd-duhâ/Mâlik b. Cüreyc <sup>85</sup>
6	Rasûlullah (s.) > Ebû Hureyre >	Ebû Sâlih >	Kâmil Ebû Alâ <sup>86</sup>
7	Enes b. Mâlik >	Abdullah b. Muhammed >	İbn Ebî Füdeyk <sup>87</sup>

Söz konusu rivayetin İbn Mes'ûd tariki sadece Nehaî tarafından nakledilir. Dolayısıyla İbn Mes'ûd'dan muttasıl tarik olmadığı için

<sup>80</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 14/519.

<sup>81</sup> Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ Ehli'l-Medine*, thk. Mehdî Hasan el-Geylânî (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1403), 2/221.

<sup>82</sup> Şeybânî, *Hucce*, 2/221.

<sup>83</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 2/273.

<sup>84</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 2/269.

<sup>85</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musamef*, 3/151.

<sup>86</sup> Dârekutnî, *Sünen*, 4/391.

<sup>87</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 2/273.

ondan nakilde bulunanları bulmak zordur. Şevâhidler açısından bakıldığında genelde İbn Abbas'ın ashâbının (3) rivayetleri vardır. Sadece Mesrûk/İbn Ebî Müleyke (Esved b. Yezîd) tariklerinin (4, 5) Nehaî ile bağı gözüktür. Onlardan ilgili rivayeti duyup irsâl etme ihtimali yüksektir. Zaten konuyla ilgili ilk Hanefî kaynaklarında İbn Abbas ve İbn Mes'ûd > Nehaî tarikli rivayetlere yer verilir.<sup>88</sup> Her ne kadar Tahâvî, ilgili rivayetin altında Nehaî'nin İbn Mes'ûd ashâbından çok kişiden duymuş olabileceğine değinse de rivayetlerde İbn Mes'ûd'un ashâbına çok rastlanmamaktadır. Ancak şöhret/bilinirliğin sebebi; uygulama/amel, tartışma konusu ve bölgesellik olabilir.

Medine bölgesinde uygulama, ihramlının evlenemeyeceği şekildedir.<sup>89</sup> Nitekim evlenilemeyeceğine dair rivayetlerin çoğunluğu, Medineli âlimler tarafından nakledilir. Tirmizî; Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerin bu görüşte olduğunu zikreder. Buna karşılık Süfyan es-Sevrî ve Kûfe ehlinin ise aksi görüşte olduğunu belirtir.<sup>90</sup> İbn Mes'ûd, Mesrûk, Nehaî, Hammâd, Ebû Hanîfe ve öğrencileri bu görüştedir.<sup>91</sup> Hanefî halkasında maruf görüş bu şekilde olduğu için Nehaî'nin irsâl ettiği söylenebilir. Aynı zamanda sahabeden itibaren konu etrafındaki tartışmalar (ihramlı evlenebilir-evlenemez), şöhrete neden olan etkenlerdendir. Sonuç olarak rivayetin tariklerinde İbn Mes'ûd ashâbı çok bulunmasa da Kûfe ehli arasında İbn Mes'ûd'un görüşünün maruf olduğu söylenebilir. Ancak bu örnek, Nehaî'nin İbn Mes'ûd'dan bazı mürselleri çok kişiden duymamış olabileceği ihtimalini de gösterir. O nedenle her bir irsâlin sebebinin şöhret olduğu iddia edilemez.<sup>92</sup>

718| db

### Örnek 3: Namazda Sağa Sola Selam vermek

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde Nehaî > İbn Mes'ud tarikli namaz bitiminde sağa-sola selam verme konusundaki rivayet hakkında Şuayb Arnaût, rivayet mürsel olsa da Nehaî'nin -yukarıdaki- ifadesini delil getirerek sahih olduğunu dile getirir.<sup>93</sup> Nehaî'nin çok kişiden duyduğu için irsâl ettiğini tespit etmek adına rivayetin farklı tarikleri araştırıldığında şöyle bir tablo çıkmaktadır:

<sup>88</sup> Şeybânî, *Hucce*, 2/223-225.

<sup>89</sup> Şeybânî, *Hucce*, 2/210.

<sup>90</sup> Tirmizî, "Hac" 23-24.

<sup>91</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 2/270.

<sup>92</sup> Kûfe bölgesinde tedlis sebepleri için bk. Özdemir, "Kûfe'de İrsâl ve Tedlisin Çok Olmasının Gerekçeleri Üzerine", 17-30; Ali Çelik, "Tedlis Yapmakla İtham Edilen Kûfeli Râviler", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (ts.), 121.

<sup>93</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7/433 (Muhakkikin görüşü. 2 nolu dipnot).

Tarik	Kaynak	1. tabaka	2. tabaka	
1	Rasûlüllah (s.a.v.) >	İbn Mes'ûd >	Nehaî <sup>94</sup>	
2			Ebu'l-Ahvas >	Ebû İshâk <sup>95</sup>
2			Alkame >	Nehaî/Abdurrahman b. Esved/Ebû İshâk <sup>96</sup>
3			Esved >	Mücahid/Ebû İshâk <sup>97</sup>
4			Mesrûk >	Şa'bî/Ebu'd- duhâ/Ebû İshâk <sup>98</sup>
5			Abîde b. Amr es- Selmânî >	Ebû İshâk <sup>99</sup>
6			Zirr b. Hubeyş >	Âsım b. Behdele <sup>100</sup>
7			Ebû Ma'mer >	Hakem/Mücahid <sup>101</sup>
		Ebû Vâil Şakîk b. Seleme	Âsım b. Behdele <sup>102</sup>	

Bu rivayetin tariklerindeki 1.tabakada âlimlerinin tamamı, İbn Mes'ûd ashâbı oldukları gibi Nehaî'nin hadis aldığı/aynı dönemde yaşadığı hocalarıdır. Nehaî'nin çok kişiden duyup irsâle başvurmuş olabileceğini gösteren en iyi örneklerden birisidir. Rivayeti İbn Mes'ûd ashâbının çoğu nakletmiştir. Bu durumda Nehaî, söz konusu birçok kişiden rivayeti duymuş ve irsâle başvurmuş olabilir.

db | 719

### Sonuç

İrsâl sebepleri arasında zikredilen şöhret konusu, konuya dair ilk görüş serdeden Nehaî bağlamında ele alınmıştır. Farklı kaynaklarda isnadlı-isnadsız bir şekilde geçen Nehaî'nin sözü, hadis tekniği açısından problemlidir. Nehaî'nin sözü, Hanefî furû' kaynaklarında senedde irsâl/inkıta' iddialarına karşılık olarak söylenmiştir. Usûl bağlamında ise Hanefîlerde "mürsel, müsnedden daha evlâdır" görüşünün yaygınlaşmasında doğal olarak mürselin delil olmasında

<sup>94</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7/433.

<sup>95</sup> Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdulmun'im Şelbî (Beyrut: Müessesü'r-risâle, 2001), 2/89.

<sup>96</sup> Nesâî, *Sünenü'l-kübrâ*, 2/90.

<sup>97</sup> Nesâî, *Sünenü'l-kübrâ*, 2/90.

<sup>98</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/431.

<sup>99</sup> Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdilmecid (Kahire: Mektebetü İbni Teymiye, ts.), 10/124.

<sup>100</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 10/127.

<sup>101</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 10/128.

<sup>102</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 10/127.

*referans* olarak kullanılmıştır. Bu durum, irsâle başvurma gerekçesinde bir tür şöhret-tevatür mantığı yattığını göstermektedir. Bu açıdan Nehaî'ye nispet edilen söz, Hanefîlerdeki mürsel anlayışının şekillenmesinde etkili olmuştur. Ancak söz konusu şöhretin bazen Hanefîler arasında kaldığı görülür. Çünkü Hanefî ashâbı arasında çoğu kişi tarafından biliniyorsa irsâle başvurmuş olabilirler. Hanefîlerdeki şöhret-irsâl ilişkisi değerlendirilirken bu hususa dikkat edilmesi gerekir.

Hadîşçilik yönü ağır basan bazı âlimler, Nehaî'nin sözünü sadece Abdullah b. Mes'ûd'dan yaptığı irsâllere has kılarken bazıları bunu mutlak olarak kullanıp Nehaî'nin mürsellerinin sahih/daha iyi olduğunu belirtmişlerdir. Görüşlerinin dayanağı ise ilgili rivayetlerin müsned tariklerinin olması ve Nehaî'nin İbn Mes'ûd birikimini ashâbı aracılığıyla almasıdır. Ricâl ve rivayet kaynaklarında, İbn Mes'ûd ile Nehaî arasında "Abdullah'ın ashâbı" diye belirtilen kişiler, Nehaî'nin hocalarıdır. Bu durum, onlardan çok kişiden duyduğunda Nehaî'nin irsâle başvurduğunu gösteren delillerdendir. Ancak her zaman irsâlin sebebi çok kişiden duymak olmayabilir. Bazı durumlarda Kûfe'deki rivayete muvafık uygulama ve konu etrafındaki tartışma, bilinirliğe sebep olabilir.

Araştırma, ilk dönemde özellikle Nehaî'nin İbn Mes'ûd'dan irsâllerinin şöhretten kaynaklanabileceğini göstermektedir. Ancak burada dönemin rivayet mantığı gereği irsâle başvurulabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Nehaî'nin İbn Mes'ûd'dan bazı mürselleri de dahil olmak üzere her bir irsâlin sebebi olarak şöhret zikredilemez. Bu nedenle ilk dönem mürselleri hatta her bir mürsel rivayet, ayrıntılı ele alınmalı, mürsile ve irsâllerine ilişkin veriler araştırılarak ilk dönem rivayet mantığı detaylı olarak ortaya koyulmalıdır.

## KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsnedi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb Arnaut vd. 45 Cilt. b.y.: Müessesü'r-risâle, 2001.
- Akgün, Hüseyin. *Hadis Rivâyet Coğrafyası (Hicrî İlk 150 Yıl)*. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Alâî, Ebû Saîd Selahaddîn Halîl b. Keykeldî. *Câmi'u't-tahsîl fî ahkâmî'l-merâsîl*. thk. Hamdi Abdülmecîd es-Selefi. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986.
- Alaüddin el-Buhârî, Abdulziz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Altuncu, Tuğba. "Abdullah b. Mes'ûd ve Hadis İlmindeki Yeri". Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Dâiratü'l-meârifî'n-nizâmiyye, 1326.
- Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-reşîd, 1986.

- Bayram, Fatih. "Ebû Yûsuf'un Kitâbu'l-âsâr'ının Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi". İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Beyhakî, Ahmed b. Huseyn b. Ali. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. thk. Abdulmu'tî Emin el-Kalâcî. 15 Cilt. Pakistan: Câmîati'd-dirâsâti'l-İslâmî, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Abdullah b. Mes'ûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/114-117. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Cessâs, Ahmed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'an*. Muhammed Sâdık (thk.). 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-arabî, ts.
- Cessâs, Ahmed b. Ali. *el-Fusûl fi'l-usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vuzâratü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.
- Çelik, Ali. "Tedlis Yapmakla İtham Edilen Küfeli Râviler". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (ts.), 99-123. <https://doi.org/10.34085/buifd.717103>
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şuayp Arnaüt vd. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahman. *Müsnedü'd-Dârimî*. thk. Merzûk b. Hiyâs. 2 Cilt. b.y.: yy., 2015.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vasfî Süne-nihî*. thk. Muhammed es-Sabbâğ. Beyrut: Dâru'l-arabiyye, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb Arnaüt vd.. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm. *el-Âsâr*. thk. Ebu'l-vefâ el-Afgânî. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Ebû Zür'a, Abdurrahman b. Amr b. Abdullah ed-Dımaşkî. *Târîhu Ebî Zür'a ed-Dımaşkî*. Dımeşk: Mecmeu'l-lugati'l-arabiyye, ts.
- Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadis*. thk. es-Seyyid Mu'zam Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1977.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî. *el-İstizkâr*. thk. Salim b. Muhammed Ata vd.. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Ulvî vd. 24 Cilt. Mağrib: Vuzâratu umûmi'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmî, 1967.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, 1952.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *Kitabu'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yusuf Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409.
- İbn Hibbân, Muhammed el-Büstî. *Kitâbü's-sikât*. thk. Muhammed Abdulmuîd Hân. 9 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1973.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şuayb Arnaüt vd. (thk.). 5 Cilt. b.y.: Dâru Risâleti'l-âlemiyye, 2009.
- İbn Receb el-Hanbelî, Zeynuddîn Abdurrahmân b. Ahmed. *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*. thk. Hemmam Abdurrahim Saîd. 2 Cilt. Ürdün: Mektebetü'l-menâr, 1987.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- İclî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Abdullah b. Salih. *Ma'rifetü's-sikât*. thk. Abdülâlim Abdülâzîm el-Bestevî. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985.
- Kalkan, Nilüfer. *İmam Muhammed'in Kitâbu'l-âsâr'ı ve Rivâyetlerinin Kütüb-i Sitte ile Karşılaştırması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Kâsimî, Muhammed Cemâleddîn. *Kavâidü't-tahdis min funûni mustalahi'l-hadis*. Beyrut: Dâru kütübi'l-ilmîyye, 1332.
- Koçinkağ, Mansur. "İmâm Şâfi'nin Mürsel Hadis Anlayışı". *Journal of Intercultural and Religious Studies: JIRS* 7 (2014), 61-80.
- Kudûrî, Ahmed b. Muhammed. *et-Tecrîd*. thk. Muhammed Ahmed Serrâc vd. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-selâm, 2006.
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.

- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdulmun'im Şelbî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Özdemir, Veysel. "Kûfe'de İrsâl ve Tedlîsin Çok Olmasının Gereçleri Üzerine". *HADITH 3* (2019), 7-35.
- Özen, Şükrü. "Nehâî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.32/535-538. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özkan, Halit. *Hicri İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2006.
- Özüdoğru, Bekir. *Hadis Anlam ve Amel: Râvi, Bölge ve Âlimlerin Ameli Özelinde Hadis-Amel İlişkisi*. İstanbul: İFAV, 1., 2021.
- Polat, Selahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvi fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Muhammed el-Feryâbî. 2 Cilt. b.y.: Dâru Tayyibe, ts.
- Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ûm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1990.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan eş-. *el-Asl*. thk. Ebû'l-Vefâ il-Afğânî. 5 Cilt. b.y.: İdâretü'l-Kur'ân ve'ulûmi'l-İslâmî, ts.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Hucce alâ Ehli'l-Medine*. thk. Mehdî Hasan el-Geylânî. 4 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1403.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *Muvatta'-i Mâlik*. thk. Abdulvehhab Abdullatif. 1 Cilt. b.y.: el-Mektebetü'l-ilmîyye, ts.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdî b. Abdilmecid. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbni Teymiye, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Meâni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zehra en-Neccâr. 5 Cilt. b.y.: Alemü'l-kütüb, 1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb Arnaût. 16 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u'l-kebir - Süneni't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-'İlelü's-sağir (Sünen'in sonunda)*. thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyai't-turâsi'l-arabî, ts.
- Türkmânî, Abdülmecit. *Dirâsât fî Usûli'l-hadis alâ Meheci'l-Haneftiyye*. İstanbul: Asitâne, 2009.
- Vureykât, Abdülkerim Ahmed. *Esbâbü İrsali'l-Hadis inde'r-Ruvât*. (Amman:ts )
- Yılmaz, Rahile Kızılkaya. *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Yılmaz, Rahile Kızılkaya. "Muvatta' ve Sahîh-i Buhârî Çerçevesinde İrsâl-İttisâl Meselesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXI/2* (2021), 614-629.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnaut vd. 25 Cilt. yy.: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezhibü Tehzîbi'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Ganîm Abbas Ganîm ve Mecdî es-Seyyid Emin. 11 Cilt. y.y.: el-Fârûku'l-hadisiyye, 2004.
- Zeylâî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf. *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avvâme. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 1997.

# The First Period Relationship Between Irsāl and Fame in the Context of Ibrāhīm al-Nakḥāī's Word from Ibn Mas'ūd About His Irsāl's

Bekir ÖZÜDOĞRU\*

## Extended Abstract

Every narrator in the hadith is valuable for the science of hadith, which determines the authenticity of the hadiths according to the isnad. In the absence of one or more of the narrators in the hadith, the hadith is considered weak because the ittisāl condition, mentioned among the hadith's authenticity conditions. Mursal hadith is one of them. However, the condition of ittisāl was not applied sharply in the first two centuries, when it was not fully established in terms of method, as stated by scholars such as Tabarī, Hākim and Ibn Abdilber. According to this, while the mursal narrations of some scholars are accepted, others are not. In the Hanafī tradition, the mursals of the first three generations are taken as evidence. They state that mursal is the same as musnad or that mursal is stronger than musnad.

In this study, the mursals of Ibrāhīm al-Nakḥāī (d. 96/714) will be emphasized. According to Muhaddīs, although the mursal is considered weak, Nakḥāī's mursals are considered authentic. In the same way, Hanafīs generally take the mursals of the first two strata and Nakḥāī mursals. Because, according to them, when the narration is known/heard from many people, the scholar gives the message. The following statement attributed to Nakḥāī was influential in the aforementioned views of both hadithists and Hanafīs:

A'mes narrates: He told Nakḥāī, "When you quote from Abdullah b. Mas'ūd, tell me your isnād." said. He said; If I have narrated it as "he narrated it from Ibn Mas'ūd" I must have heard that narration from the person whose name I gave it. When I said, " قال عبد الله/Abdullāh said," I said that narration, I have heard from many people who took it Abdullah b. Mas'ūd.

Based on this dialogue, the article deals with the relationship between fame and Irsāl in the early period, in the context of Nakḥāī 's dispatches from Ibn Mas'ūd. First of all, the determination of Nakḥāī 's word from the sources and its effect on the literature-procedure were investigated. Afterward, the truth of the word was tested through the meaning it expresses, the Nakḥāī relationship of Ibn Mas'ūd with his companions, and a few examples from Nakḥāī 's mursals.

Nakḥāī's word; It is mentioned in the works of scholars such as Ibn Sa'd, Tirmizī, Ebū Zur'a, Tahāvī, Bācī, İbn Abdilber, Mizzī. Since its narrators are reliable and its securities are mutual, there is no problem in terms of the securities. Although there are presentations and delays in the text, there is no problem in terms of the text, since the meaning is the same. Nakḥāī 's word is generally used for the same reasons in many sources. It is generally used by Hanafī scholars to state that mursals are evidence, by Hanafī scholars such as Tahāvī to prove that Nakḥāī's mursals are authentic, and by hadith scholars to state that Nakḥāī's annotations from Ibn Mas'ūd are authentic. Conversely, in the Hanafī

\* Assoc. Prof., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Hadith, bekirozudogru@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-5996-3942>.

tradition, the relevant dialogue has an effect on the establishment of the views "Mursal is stronger than musnad" or "Naḳḫāī's mursals are authentic" by the hadiths.

In line with Naḳḫāī's statement, which he heard from many people when he sent it, the relationship between Ibn Mas'ūd and Naḳḫāī's companions was investigated. One of the evidences supporting Naḳḫāī's statement is the sources of rical. According to them, Al-kame b. Kays, Esved b. Yazīd, Mesrūk b. Ecda', Abdurrahman b. Yazīd with scholars like, Naḳḫāī has a teacher-student relationship and even a kinship bond. Naḳḫāī met many of Ibn Mas'ūd's companions and became their student. Although he did not meet, it is stated that the person who had the best knowledge of Ibn Mas'ūd was Naḳḫāī. This situation is one of the proofs showing that he could hear the narrations that Naḳḫāī conveyed from these people.

The second place where the truth of Naḳḫāī's word will be determined is the narrations. In general, when Naḳḫāī's narrations are researched, it is seen that he mostly narrated it from Ibn Mas'ūd's companions. Compared to those who narrated the narrations of Ibn Mas'ūd, the same people emerge. The fact that those who narrated from Ibn Mas'ūd and those from whom Naḳḫāī received hadiths are the same is another evidence that shows that Naḳḫāī heard the narrations he conveyed from them.

In the light of theoretical information, the subject was investigated through a few examples that made reference to Naḳḫāī's word. Naḳḫāī's narration about the erroneous diet of murder comes from both Ibn Mas'ūd and He conveyed it from Omar by way of conveyance. The narration is transmitted by a few people from the companions of Ibn Mas'ūd from Kufa. It is seen that Ibn Mas'ūd's mavkūf narration is well known in the Hanafi tradition. Because of this reputation, Naḳḫāī may have applied to the waybill. Another example is related to the marriage of an ihram person, and Naḳḫāī narrates merfū and mavkūf narrations from Ibn Mas'ūd. The related narration is mostly narrated from the Companions of Ibn Abbas. However, Mesrūk and Eswad b. Yazīd, It is transmitted from Aisha. Although there is no information that many people narrated from Ibn Mas'ūd on this subject, the practice in the Kufa region is in this direction. At the same time, the debates about whether to marry or not while in ihram are among the signs that the rumors are known. When the third example, Naḳḫāī's mursal narration about saluting to the right and left in prayer, is investigated. It has been seen that it was narrated by many scholars from the Companions of Ibn Mas'ūd. The examples support the possibility that the narrations are famous in line with Naḳḫāī's words, and therefore he may have applied to the Irsāl.

As a result, Naḳḫāī's statement, which shows that fame was one of the reasons for the Irsāl in the first period, has become a "reference text" in showing that mursal in general for Hanafis and some mursals is evidence for hadith scholars, as it is mentioned as authentic in the sources. Rical and narration analyzes show that when Ibn Mas'ūd heard from many of his companions or was well-known in the Hanafi circle, Naḳḫāī resorted to guidance. However, it should be taken into account that Irsāl can be applied here due to the narration logic of the period. Reputation cannot be mentioned as the reason for every delivery. This is also true for some of the Naḳḫāī-Ibn Mas'ūd Irsāls. For this reason, the first period mursals, even each mursal narration, should be handled in detail, and the first period narration logic should be revealed in detail by researching the data on the mursal and its dispatches.

**Keywords:** Hadith, Mursal, Meshūr, Hanafi, Muhaddis, Abdullāh b. Mas'ūd, Tawatur.





# İslam Düşüncesinde Siyaset, Fıkıh ve Cemaat: İbn Teymiye Dönemi

Yazar: Ovamir Anjum, Ammar Kılıç (çev.), (İstanbul: Pınar Yayınları, 2021, 400 sayfa.)

Hakan KIYICI\*



## Kitap İnceleme

**Makale Türü:** Kitap Değerlendirmesi, **Geliş Tarihi:** 22 Ekim 2021, **Kabul Tarihi:** 20 Aralık 2021, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2022, **Atıf:** Kıyıcı, Hakan. "İslam Düşüncesinde Siyaset, Fıkıh ve Cemaat: İbn Teymiye Dönemi, Yazar: Ovamir Anjum, Ammar Kılıç (çev.), (İstanbul: Pınar Yayınları, 2021, 400 sayfa.)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022): 725-729.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1013473>

## Book Review

**Article Type:** Book Review, **Received:** 22 October 2021, **Accepted:** 20 December 2021, **Published:** 31 March 2022, **Cite as:** Kıyıcı, Hakan. "Review of "İslam Düşüncesinde Siyaset, Fıkıh ve Cemaat: İbn Teymiye Dönemi, by Ovamir Anjum, Ammar Kılıç (trans.), (İstanbul: Pınar Yayınları, 2021, 400 sayfa.)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (March 2022): 725-729.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1013473>

\* Dr. Öğr. Üyesi, Polis Akademisi Başkanlığı, Uluslararası Güvenlik Ana Bilim Dalı, Ankara, Türkiye, [kiyicihakani@yahoo.com](mailto:kiyicihakani@yahoo.com), <https://orcid.org/0000-0001-5655-8060>.

2010 Arap Baharı ve sonrasında yaşanan çok boyutlu siyasal sorunlar, İslâm dünyasının mevcut sorunlarını çözebilmek için tarihî, dinî ve sosyolojik geleneklerden beslenen yeni paradigma arayışını gündeme getirdi. Bölgenin mevcut politik yapısına yön veren ve amil-yapı ilişkisini günümüze kadar şekillendiren paradigma, 19. yüzyılın sonunda başlayan kolonizasyon süreciyle inşa edilmişti. Bu süreç kapsamında siyasal rejimlerini kuran birçok devlet batılı tahayyülleri pratiğe dökülebilmek adına ya kadim siyasal düşünce yapısını oluşturan kültürel ve dini norm sistematiğini terk etti ya da onları öz bağlamından kopartarak yeniden yorumlamaya çalıştı. Kolonizasyon öncesi dönemde İslâm dünyasının siyasal düşünce sistematiği, Hz. Muhammed 'in (s.a.v.) peygamberlik döneminden itibaren Kur'an ve Sünnet merkezli bir paradigmayla oluşturulmuştu. Bu kapsamda ilk kuşak İslam ümmetini oluşturan sahâbîler ve onları takip eden tâbiîn, Kur'an ve Sünnet hükümlerini kendi siyasal, sosyal, ekonomik ve dinî yaşam alanlarına uygulamakta zorluk çekmezken; İslâm devletinin yeni fetihlerle sınırlarını genişletmesi ve Râşid Halifeler dönemi sonrasında ciddi krizler yaşanması arayış çabalarını yeni bir paradigmayla ele almaya zorlamıştır.

726 | db

2./8. yüzyıldan itibaren nasların mevcut koşullarda yaşamakta olan sınırsız olaylar karşısında sınırlı oluşu fıkıh kurumunu ortaya çıkarmıştır. Fıkıh sayesinde mevcut sorunsallar ve meydan okumalara verilecek yanıtlarda Kur'an ve Sünnet çizgisi sürdürülebilecekti. Fakat bu kurumun zamanın şartlarına göre siyasi sorunlara karşı cevap verme zorunluluğunun olması onu çok farklı dinî, kültürel ve politik aktörlerin etkisinde olmaya zorlamıştır. Özellikle Kur'an naslarının siyasî konularda sınırlı olması ve yeni ortaya çıkan koşullara göre hüküm verme zorunluluğu fıkıh ilmi üzerindeki baskıyı artırmıştır. Bu durum amil-yapı ilişkisini kuran ve dinî hükümlerin merkeze alındığı hukukî ve siyasî meseleleri çözümlemelerinde hangi yol ve yöntemleri izleyeceği sorunuyla günümüzde de tartışılmaya devam etmektedir. Özellikle Râşid Halifeler döneminden itibaren başlayan halife/yönetici seçimi ve temsili konusu başta olmak üzere Allah'ın emri ve yasaklarının uygulanması ve bununla ilgili itikadi kaidelerin zaman zaman aşırı gruplarla pratiklik kazanması; mevcut sosyal ıslahat projelerinin, iktidar veya başkaldırma çabalarının, hatta lokal ölçekli gerilimlerin referans noktası olarak Kur'an ve Sünnet'in alınması günümüz İslâm dünyasında fıkıhın siyasallaşması ekseninde ortaya çıkan yeni tartışmaları da gündeme getirmektedir.

Ovampir Anjum'un 2021 yılında *Siyaset Fıkıh ve Cemaat: İbn Teymiye Dönemi* adıyla Türkçe kazandırılan *Politics, Law, and Com-*

*munity in Islamic Thought: The Taymiyyan Movement, (New York: Cambridge University Press, 2012)* eser, günümüz İslam dünyasında meydana gelen siyasi gelişmeler ekseninde fıkıh kurumunun işlevine dikkat çekmektedir. Kitap, sonuç kısmı dahil yedi bölümden oluşmaktadır. Eser, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji bölümünde öğretim görevlisi olan Ammar Kılıç tarafından Türkçe'ye çevrildi. Kitabın İngilizce versiyonuyla Türkçe edisyonu karşılaştırıldığında, çevirinin açık ve anlaşılır bir şekilde okuyucuya aktarıldığı görülmektedir. Ayrıca yazarın dipnot sistemini kullanması, siyaset-fıkıh ilişkisinde ilgi çekici olabilecek ve okuyucuya geniş bir literatürü tanıttirir fırsatı sunmaktadır.

Anjum, İslam dünyasında yaşanan mevcut sorunsalların anlaşılması ve sistemde görülen meydan okumaların arka planının değerlendirilebilmesi için İslâm siyasal düşüncesinin dönemselleştirme sorununa işaret ederek eserine başlamaktadır. Ona göre Hz. Peygamber'den itibaren siyasi oluşuma yön veren üç kurum halifelik, fıkıh/dini aktörler ve cemaat/ümme'tir. Bu üç kurumun zaman içerisinde karşılaşılan sorunlara Kur'an ve Sünnet merkezli olarak cevap verememesinde, 19.yüzyılda İslam dünyasının kimliksel hizipleşmesini derinleştiren kolonizasyon süreci kilit rol oynamıştır. Kolonizasyon döneminden itibaren üç kurum da batılı perspektifte yeniden yorumlanarak, yerel elitlere siyasi meşruiyet sağlamaları için sunuldu. Bu durum, kolonizasyonla birlikte başlayan ve etkileri günümüzde de devam eden İslâmî bir siyasal düzen arayışının ana sorunsalını oluşturmaktadır. Anjum'a göre İslâmî bir siyasal alanın ve sistemin kurulamamasında, kadim kurumsal geleneklerin bu süreçte arka plana itilmesi ve batılı -demokratik- yorumların ithal edilmesi doğrudan belirleyici olmuştur. Bu türden yabancı nakiller (implant) [günümüzde] yaşanan sorunların temelini oluşturmaktadır (s.13).

Ovampir Anjum, halifelik, fıkıh/dini aktörler, cemaat/ümme kurumlarının incelenmesi adına, siyasal sistemin analizinde üç boyutun göz önünde buldurulması gerektiğini belirtmektedir: Onu kuşatan sosyo-politik bağlam, parçası olduğu söylemsel gelenek içindeki konumu ve siyasal yaşamı oluşturan kavramsal unsurlara yönelik tutumu (s. 41). Bu kapsamda Anjum, 661/1263'de Bağdat'ın Moğol İmparatorluğu tarafından yok edilmesinden beş yıl sonra Suriye'nin kuzey şehri Harran'da doğan İbn Teymiye'nin hayatını bu minvalde incelemektedir.

Anjum'a göre İbn Teymiye'nin fıkıh ve siyaset üzerindeki düşüncelerinin şekillenmesinde yaşadığı çağın sosyo-politik ortamı belirle-

yici rol oynamıştı. Moğolların bu dönemde Bağdat'ı yok etmesi Abbâsî halifeliğini yıkması, İslâm topraklarında daha önce eşi benzeri görülmemiş bir korku ve tedirginlik ortamı oluşturmuştu. İbn Teymiye, İslâm dünyasının içerisinde bulunduğu kriz ortamından çıkabilmek ve Allah'ın emir ve yasaklarının Kur'an ve Sünnet ekseninde uygulanabilmesi için fıkıhın kendisine sağladığı metodolojiden yararlanmaya çalışmıştır. Bu kapsamda Anjum, İbn Teymiye'nin, İslâm âleminin içerisinde bulunduğu koşulların ortaya çıkmasında siyaset-din ilişkisine dikkat çektiğini vurgulamaktadır. İbn Teymiye'ye göre ulemanın devlet yöneticilerine Kur'an ve Sünnet ekseninde kılavuzluk yapmamaları, ciddi siyasi sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ulemayı, yöneticilerle iş birliği yapmakla değil, kendi dürüstlüklerini muhafaza ederken onlara doğru düzgün kılavuzluk etme konusunda başarısız olmakla suçlamıştır (s. 250). Anjum'a göre İbn Teymiye, Moğol istilasının neden olduğu yıkımın arka planında iki kurumun belirleyici olduğunu vurgulamaktadır. Bunlar "şeriatı savsaklayan ve şahsi arzularını zorbalık uğruna suiistimal eden yöneticiler ve siyasî basiretle umumi refah konusundaki kaygıları reddeden ana akım fakihler'dir" (s.328). İbn Teymiye bu noktada Kur'an ve Sünnet'in ortaya çıkan yeni siyasal şartlara uygulanabilmesinde şeriatı kendisine referans almaktadır (s. 328).

728 | db

Anjum'a göre İbn Teymiye'nin siyasal esaslarda uygulamaya çalıştığı şeriat; ulema, yönetici ve avamı da içeren sosyopolitik bir cemaatle şekillenmektedir. Bu üç grubun siyasal süreçteki davranışları devletlerinin meşruiyet sorununu gündeme getirmektedir. İbn Teymiye, "emsalsiz fakat aşikâr gözükken bir yorumunda, tüm siyasal otoriteyi temel Kur'ânî farzlardan iyiliği emretme ve kötülükten nehyetme düsturuna dayandırıyor" (s. 372). Bu kapsamda "eğer devletin meşruiyeti cemaatin devrolunmaz bir vazifesi ve imtiyazına dayanıyorsa, devlet öncelikle cemaatin bir temsilcisi hüviyetiyle meşrulaşır. Üstelik eğer siyasal otorite emretme ve nehyetme uygulamasına dayanıyorsa, bütün cemaat bundan böyle siyasal otoritenin meskeni haline gelmektedir" (s. 373). "İslâmî devlete şartsız itaati ve hizmeti borçlu olan cemaat değildir; aksine devlet, varlık sebebini cemaatin vazifesinin yerine getirilmesinden almaktadır. İslâmî bir devletin böyle gerekçelendirilmesi, siyasal otoriteyi ona ebedi gayrimeşru kılmakla kalmaz, aynı zamanda - ve daha önemlisi - cemaati siyasallaştırır. Yöneticiler ne masumdur ne de avamdan üstündürler ve biza-tihi nasihate ve tenkite muhtaçtırlar" (s. 373). Bu nedenle şeriat ilke-leri çerçevesinde avam da ortaya çıkan siyasal koşullar ekseninde

ulema ve yönetici gibi hareket edebileceği üstü kapalı bir çerçevede vurgulanmaktadır.

Kitabın değinmediği fakat İbn Teymiye noktasında göz önünde bulundurulması gereken kısım; onun siyasal meşruiyet kapsamında söylediği şeriat sistematığının günümüzde terör grupları tarafından manipüle edilerek kullanılmasıdır. İbn Teymiye'nin yaşadığı sosyal koşullar ekseninde oluşturduğu düşünce sistematığı, bu gruplar tarafından mevcut siyasal otoritelere başkaldırmak ve terörizmi meşrulaştırmak amacıyla sıklıkla söylem ve anlatılarında kullanılmaktadır. Ovamir Anjum'un da vurguladığı gibi İbn Teymiye'nin fitrat doktrininde iyiliği emretmek kötülükten sakınmak belirleyicidir. Bu nedenle şeriatı normatif bir yasal çerçeve olarak kendisine rehber ederek adaletin, iyiliğin ve ümmetin birliğinin sağlanacağını belirtmektedir. Bugünkü fundamentalist terör grupları ise adaletin ve iyiliğin uygulanması çerçevesinde kendi düşünce sistematiğini merkeze alarak İbn Teymiye'nin argümanlarını gerçek tarihsel bağlamından kopartmaya çalışmaktadırlar.

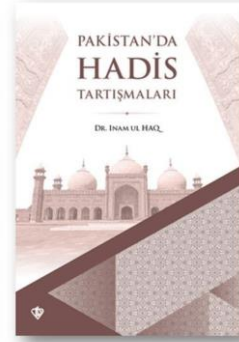
Günümüzde İslâm dünyasının siyasal sorunları çözmek adına bulmaya çalıştığı yeni paradigma arayışının temelinde de adalet ve iyiliğin hâkim olacağı bir sistem arayışı bulunmaktadır. Ovamir Anjum da '*Siyaset, Fıkıh ve Cemaat: İbn Teymiye Dönemi*' isimli eseriyle bu duruma dikkat çekmektedir. Bu amaçla İslâm'ın siyasal düşünce sistematığına yön veren geleneksel damarın önemli olduğunu okuyucuya sunmaktadır. İslâm dünyasında yaşanan temel toplumsal gerilimler, kitle hareketleri, iç savaş ve etnik/mezhepsel çatışma ortamlarının sebeplerine baktığımızda halkın adalet ve kolektif iyilik ortamının sarsılmasının belirleyici rol oynadığını görmekteyiz. Ortaya konulacak yeni paradigmada hem yöneticilerin hem de dinî aktörlerin ahlâk ve iyiliği merkeze aldıkları bir sistemi İslâm dünyasına sunmaları gerekmektedir. Aksi takdirde mevcut sorunların daha da kronikleşeceği siyasal bir sistemde İslâm dünyasının çözüm üretmesi zorlaşacaktır.



# Pakistan'da Hadis Tartışmaları

Yazar: Inam Ul Haq, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020, 428 sayfa.)

Ömer Faruk AKPINAR\*



## Kitap İnceleme

**Makale Türü:** Kitap Değerlendirmesi, **Geliş Tarihi:** 10 Kasım 2021, **Kabul Tarihi:** 13 Ocak 2022, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2022, **Atıf:** Akpınar, Ömer Faruk. "Pakistan'da Hadis Tartışmaları", Yazar: Inam Ul Haq, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020, 428 sayfa.)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022): 731-737.

<https://doi.org/10.33415/daad.1021496>

## Book Review

**Article Type:** Book Review, **Received:** 10 November 2021, **Accepted:** 13 January 2022, **Published:** 31 March 2022, **Cite as:** Akpınar, Ömer Faruk. "Review of "Pakistan'da Hadis Tartışmaları" by Inam Ul Haq, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020, 428 sayfa.)". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 22/1 (March 2022): 731-737.

<https://doi.org/10.33415/daad.1021496>

\* Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, [omerfaruk.akpinar@selcuk.edu.tr](mailto:omerfaruk.akpinar@selcuk.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0003-2038-4948>.

İslam'ın temel iki kaynağından birini oluşturan Sünnet ve onun rivâyetlere yansımış hali olan hadisler hakkında evvelden beri devam edegelen tartışmalar, son asırlarda yabancı devletlerin siyasî ve fikrî istilasına uğrayan İslam coğrafyasının muhtelif merkezlerinde yeneden alevlenmiş, çeşitlenmiş ve derinleşmiştir. Önceleri hadislerin sıhhati ve yorumlanması üzerinde yoğunlaşan münakaşalar, bu süreçle birlikte hadis/sünnetin mahiyeti, hücciyeti, tespiti ve kabul ölçüleri, bağlayıcılığı, anlaşılması gibi farklı mecralara kaymış, hadis tarihine yönelik değerlendirmeler, usûl ile ilgili farklı yaklaşımlar ve özellikle farklı bakış açılarıyla yorumlanan belli başlı hadisler etrafında halelenmiştir. Hadis/sünnet üzerinde oluşan ve son zamanlarda ülkemizde de etkileri açıkça ve sıklıkla görülen birtakım şüphe ve yorumlar karşısında hadisle iştigal edenler başta olmak üzere çeşitli bilginler tarafından muhtelif cevaplar üretilmiştir. Bu doğrultuda belli bir usûle göre hareket edilerek dile getirilen bazı görüşlere çeşitlilik olarak bakılmakla birlikte haksız ve tutarsız olmasının yanında amansızca ve fütursuzca yapılan eleştirilere karşı hadis/sünnet savunusu yapılmıştır.

732 | db

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı itibariyle tamamen İngiliz sömürüsü altına giren Hint Alt Kıtası'nda da hem farklı fikirlerin ortaya çıktığı hem de bunlara muhtelif açılardan cevapların verildiği çok canlı bir ilmî ortam oluşmuştur. Bu müzakere ortamında tabir yerindeyse aslan payı hadis ve sünnet üzerindeki tartışmalara düşmüştür. Düşünürler arasında Hz. Peygamber'in otoritesini sınırlandırarak hadis ve sünnetin delil olma özelliğini kısmen veya tamamen inkar edenler, hadis/sünnet kavramında ittifak bulunmadığını ve hadislerin tespitinin sağlıklı yapılmadığını ileri sürenler, sübjektif ve tarafgirâne yorumlarla bu konuda birçok çelişkinin olduğunu iddia edenler ile olmuştur. Gerek bunlar gerekse bunların ortaya attığı şüphe ve kanaatlere yanıtlar yetiştiren bilginler, oldukça hareketli bir yayın ağı ve reddiye geleneğinin oluşmasına sebep olmuşlardır. Coğrafyanın doğurduğu çeşitlilik sayesinde Arapça, Urduca, Peştunca, İngilizce, Farsça ve bazı yöresel dillerin kullanıldığı farklı dillerde kaleme alınan kitap, ilmî makale, bildiri, köşe yazısı ile tv konuşması ya da yazılı ve görsel içeriklerle zenginleştirilen internet siteleri incelendiğinde bu tartışmalara pek çok ismin dahil olduğu görülecektir.

*Pakistan'da Hadis Tartışmaları* başlıklı kitap, Hint Alt Kıtası'nda son yüzyılda yaşanan bu ilmî hareketliliği hadis tartışmaları özelinde konu edinmektedir. Kitabın yazarı Inam Ul Haq, Pakistanlı olup doktora kademesine kadarki eğitimini memleketinde almıştır. Bu çalışması onun Sakarya Üniversitesi'nde yapmış olduğu doktora tezidir.

Hazırlık sürecini yakından takip etme imkânı bulduğum bu çalışma, Hint Alt Kıtası'ndaki müzakerelerin çeşitliliği sayesinde hadis ve sünnete dair yapılan hemen her türlü eleştiriye ve bunlara verilen cevapları ihtiva etmesi bakımından oldukça kıymetlidir.

Çalışmasını dört bölümde tertip eden yazar, ilk bölümü Hz. Peygamber'in otoritesiyle ilgili tartışmalara ayırmış, Kur'ân dışında vahyin bulunup bulunmadığı ve peygambere itaatin sınırlı olup olmadığına dair tartışmalara bu kısımda yer vermiştir. İkinci bölümde hadis ve sünnete ilişkin tartışmalar incelenmiştir. Bu doğrultuda sünnet ve hadis kavramları etrafındaki tartışmalar, hadis ve sünnetin delil olması ve bağlayıcılığına yönelik görüşler, hadis ve sünneti tespit yolları ve anlama esasları üzerinde cereyan eden ihtilaflar, bu kısımda işlenmiştir. Hadis tarihi ve usûlüyle ilgili tartışmaların ele alındığı üçüncü bölümde hadis rivâyetinin doğuşu, gelişimi, hadislerin yazılması, hadis uydurma faaliyetleri, hadis kabulü için gerekli şartlar ve diğer bazı usûl konuları tetkik edilmiştir. Son bölüm ise belli başlı konulardaki hadisler üzerinde yaşanan tartışmaları ele almaktadır. Gaybî bilgiler, peygamberler ve birtakım tarihî bilgileri konu edinen rivâyetler ile Hz. Peygamber'in birtakım nitelikleri ve bazı sahâbiler hakkında gelen, eleştiriye konu olmuş bazı hadislere dair değerlendirmeler bu kısımda incelenmiştir. Çalışma sonuç kısmı ile tamamlanmıştır.

Çalışma hedef ve yönteminin açık bir şekilde ifade edildiği ve araştırmanın sınırlarının çizildiği giriş kısmında yazar, hadislerle ilgili fikhî ve mezhebî tartışmalara, ihtilâfu'l-hadîse dair konulara, hadis/sünnetin hücciyetini ve usûlünü doğrudan ilgilendirmeyen özellikle literatüre dair tartışmalara yer vermeyeceğini özellikle belirtmiştir. Ayrıca bir düşünceyi ilk defa dile getiren kimselerle bu düşünceye önemli katkıda bulunanların fikirlerine yer vereceğine, aynı düşünceyi savunan diğer isimlere temas etmeyeceğine de dikkat çekmiştir. Belli konularla ilgili hadis tartışmalarını ele aldığı araştırmanın son bölümünde, seçtiği konular etrafındaki görüşleri inceleyeceğini, bunun dışında cihad, kölelik gibi bazı konulardaki meselelere ise yer verilmeyeceğini belirtmiştir.

Yazar, konuları işlerken herhangi bir açıdan hadis/sünnete yöneltilen eleştirileri tarafsız olarak yer vermeye azami özen göstermiş, bu eleştirilere hadis/sünnet savunucuları tarafından verilen cevapları veya eleştiriye konu edinen diğer karşıt görüşleri de yine aynı titizlikle ele almıştır. Bu minvalde çalışmanın hedefi, söz konusu tartışmaların gerekçeleriyle birlikte tespit edilmesi olmuş, bunun için de



ilk kaynaklara, yani görüş sahiplerinin kendi çalışmalarına ulaşma yoluna gidilmiştir. Amaç, kişiler değil fikirler olduğundan bazı konularda tarafların hitaplarının doğrudan birbirlerine yönelik olmadığına da yöntem kısmında işaret edilmiştir. Yer verilen bazı cevapların ardından o cevabın söz konusu eleştiriye uygun olup olmadığı, eleştirilen noktayı cevaplayıp cevaplamadığına dair kanaat zikredilmesi (örn. bk. 28, 284), görüşler veya cevaplardan hangisinin daha ikna edici olduğunun belirtilmesi (örn. bk. 38), ayrıca kimi zaman görüş sahiplerinin kendi içlerinde tutarlı olup olmadığına işaret edilmesi de araştırmada dikkat çekmektedir.

Konuların başarılı bir tasnif ile bölümlere ayrılması, çalışmanın sistematik ve düzenli olmasını sağlamıştır. Bununla birlikte konuların birbiriyle girift olması eserin birçok yerinde önceye ve sonraya atıf yapılmasına neden olmuştur. Öyle ki belli bir düşünürün farklı meselelerde hangi görüşü benimsediğini takip etmek, bir meselede muhalif diğer meselede savunmacı tarafta yer aldığı düşünüldüğünde, oldukça zor olmaktadır. Bu zorluk, bizzat yazar tarafından hazırlanacak düşünürleri merkeze alan bir başka müstakil çalışma ile giderilebilir. Yazarın, çalışmasının kapsamına dahil etmediği ve muhtevada yer yer işaret ettiği bazı tartışmalarla (örn. bk. 256, 135. dipnot; 258, 142. dipnot) ilgili tamamlayıcı yayımlar hazırlaması da konuya ilgi duyanlar için iyi olacaktır. Bu atıflarla ilgili olarak s. 144'te "ileride gelecektir" diye belirtilen bir hususun, çalışmada yer almayacağı aynı yerdeki dipnotta belirtilmesi ise tuhaf olmuştur. Anlaşılan yazar, çalışmanın hacmini artırmama düşüncesiyle eserinde yer almasını planladığı bazı kısımları daha sonra hafzetmiştir.

Eserde görüşlerine yer verilen düşünürlerin kimliklerine dair dipnotlarda yapılan açıklamalar faydalı olmuştur. Verilen bazı bilgilerin doğrudan düşünürün kendisinden alınması (örn. s. 31), çalışmanın emek mahsulü olduğunu göstermektedir. Ancak görüşleri zikredilen birçok düşünürün bugün Hindistan sınırlarında dünyaya gelmesi, *Pakistan'da Hadis Tartışmaları* okuyucusuna tuhaf gelmektedir. Diğer örneklerinin yanı sıra mesela Abdulkavî isimli düşünür, yazarın verdiği bilgilere göre bugünkü Pakistan'da yerleşmemiş bir isimdir (s.68). Bu sebeple Pakistan tarihinin kısaca ele alınıp araştırmanın konusunu teşkil eden düşünürlerin yaşadığı sınırların belirlenmesi, Pakistan'ın bağımsız bir devlet olma sürecinde yaşanan ulema hareketliliğine dair bilgi verilmesi, okurun işini kolaylaştıracaktır.

Öte yandan çalışmada görüşleri zikredilen bazı düşünürler ve kuruluşlar hakkında bilgi verilmesinin atlandığı da belirtilmelidir

(örn. bk. s.23'te Abdulvedûd, s.254'te İsmail Selefi, Şucââbâdî, s.264'te Kâdı Muhammed Şâfiî, s.282'de Abdulvâhid). Yine s.277'de bir görüşüne yer verilen Tulû-i İslâm Vakfı hakkında bilgi verilmesi beklenirdi. Ayrıca kimi düşünürlerin hakkında verilen bilgilerde bazı kapalılıklar gözlemlenmektedir. Sözelimi Gündelvi'den bahsedilirken Elbânî'den sonra Medine İslam Üniversitesi'nde hadis hocalığı yaptığı kaydedilmiştir. 1985'te vefat eden Gündelvi'nin 1999'da vefat eden Elbânî'den sonra bu vazifeyi yapmış olması çelişki arz etmektedir (s.268). s. 235'te metinde kendisine atf yapılan *İdâre Belâğu'l-Kur'ân* adlı eserin kime/kimlere ait olduğuna dair bilgi verilmesi de unutulmuş olmalıdır.

Çalışmayı daha verimli ve kullanışlı hale getireceği düşünülen bazı hususlar şöyledir: Birçok düşünürün isminin ve görüşünün verildiği böylesi bir çalışmanın, indekslerle zenginleştirilmesi, bazı meselelerin okuyucunun zihninde canlanması açısından bir kolaylık sağlayacaktır. Öncelikle çalışmanın sonunda verilen indeksin genişletilmesi elzemdir. Bununla birlikte şahıs isimlerinin kronolojik bir liste halinde verilmesi, bazı konularda benimsedikleri görüşlerinin tablo halinde okuyucuya sunulması takibi kolaylaştıracaktır.

Çalışmanın tasnifine yönelik olarak üçüncü bölümde hadis kabul ölçütleri altında yer verilen "Diğer Bazı Usûller" başlığını kaldırıp bidatçilere güven konusunun cerh ve tadil başlığına, garîb hadisi kabulünün senedin ittisaline, manen rivâyet ve zayıf rivâyetin kabulünün de metin tenkidi başlıklarına alınması uygun olacaktır. Ayrıca farklı bir bölümde ele alındığı belirtilen manen rivâyet ve ferd hadisin kabulü konularının başlık halinde sunulması, konunun, içindekiler kısmından takibini kolaylaştırmıştır. Diğer konularda yapılan benzer atıflarda da bunun uygulanması mümkündür. Eserde hadis rivâyetine karşı duranlara dair verilen örneklerin kronolojik zikredilmesi, ayrıca şahısların merkeze alındığı müstakil bir çalışma serisinin hazırlanmasının da yazarın gündemine girmesi gerektiği önerilebilir.

Eserde, bazı düşünürlerin görüşlerinin eksik yönlerine de dikkat çekilebilirdi. Mesela "Kur'ân'ın haber-i vâhid ile ispatlanamayacağı gibi sünnetin de bununla ispatlanamayacağı" şeklindeki görüşüne yer verilen (s. 215) düşünürün, bu sözünün birinci kısmında "haber-i vâhid" terkibiyle "bir kişinin getirdiği haber", ikinci kısmında ise "mütevâtir olmayan haber" in kastedildiğini gözden kaçırdığına işaret edilebilirdi. Çünkü Kur'ân'ın toplanmasında iki kişinin şahitliği yeterli görülmüştür ki iki kişinin nakli hadiste "mütevâtir" kavramı ile ifade edilmez. s. 261'de bir vesile ile yer verilen Keylânî'nin "Kütüb-i sitte

müelliflerinin yaşadığı toprakların hadis uydurma hareketlerinin en yoğun yaşandığı bölgeler olduğu yönündeki iddiası da tahkik edilmeye muhtaç gözükmemektedir. Son olarak s. 281'de dipnotta verilen Habîburrahman Kandehlevî'nin görüşünün metne alınması ve varsa hakkındaki eleştirilerin incelenmesi, ayrıca hadislerin yazılması meselesinde -her ne kadar hakkında müstakil çalışmalar olsa da- Muhammed Hamidullah'ın görüşlerine atıfta bulunulması uygun olacaktır (s.73).

Kitapta imla hatasının asgari düzeyde olması; çalışmanın muhtevası, hacminin genişliği ve yazarının anadilinin Türkçe olmamasıyla birlikte düşünüldüğünde müellifin danışman hocası ve kitabın editöryal ekibinin de tebriği hak ettiği belirtilebilir. Bununla birlikte eserde bulunmaması gereken bazı imla hatalarına dikkat çekmek yerinde olacaktır: el-E'râf (s. 206) yerine el-A'râf, "Dîn Kâsımî" (s.260) yerine sadece "Kâsımî", "mu'tezileleri" (s.260) yerine "Mu'tezilîleri"; s.283'te "el-Enberî (ö.?)" yerine "el-Anberî (ö.344/955)"; s.283'te "Müslim ibn Hibbân" yerine "Müslim, İbn Hibbân"; s.284'te "münferid hadis" yerine "Garîb/ferd hadis". Ayrıca bazı isimlerin yazımında birlikteliğin sağlanması gerektiği hatırlatılabilir. Sözelimi Ahmeddîn mi Ahmedu'd-Dîn mi (s.9), Çekralvî mi Çekrâlevî mi (s.8, 9)? Aynı müelliften bahsedilirken kimi yerde Gâzî, kimi yerde Üzeyir şeklinde atıf yapılması (örn. s.284) gibi durumların da önlenmesi uygun olacaktır. Genellikle Birelvî şeklinde bilinen ve *İslam Ansiklopedisi*'nde de bu yazımı benimsenen kelimenin okunusunun -şayet öyleyse- Bereylvî (s.199) olacağına da ilgili yerde işaret edilmelidir.

Diğer bazı hususlardan olarak s.20'de 39.dipnotta atıf yapılan eserin sayfa numarası unutulmuş, s.23'te Talâk Sûresi'nin iki ayeti zikredilip tek ayet numarası verilmiş, s.63'te "IV" nolu paragraf "üçüncü delil" diye verilmiş, s.132'de 124. dipnotun başına "Dipnot" kelimesi yazılmış, s.154'te ihtilafın dokuz sebebinden bahsedilip sekizi sayılmış, s.156'da alışılmışın dışına çıkılarak sûrenin numarası ile ayet numarası arasına virgöl konulmuş, s.189'da deliller ve üzerindeki tartışmalardan bahsedilmiş, ancak sonrasında sadece bir delil ele alınmıştır. s.116'da 36. dipnot, metindeki ifadenin tekrarı mahiyetindedir. s.180'de zan kelimesinin farklı anlamlarına değinen bir yazarın söz konusu farka yer vermediği dipnotta belirtilmiş, ancak bunun sebebi üzerinde durulmamıştır. s.250'de Hz. Ömer'in sahâbeye yönelik uyarıları konusu daha önceki bir kısma atıfla geçirilmiş, ancak burada zikredilen halifenin Ubey b. Ka'b'a yönelik tavrı referans gösterilen kısımda verilmemiştir (krş. s.132-136). s.269'da 181. dipnota

ilgili görüşün kaynağı eklenmemiştir. Bazı sûre adlarındaki lâm-ı ta'rifler unutulmuş, s.223'te Arapça olarak verilen "teşrîhâtuhu'l-ameliyye" ifadesi "ilmî açıklamalar" şeklinde çevrilmiştir.

s.34'te "hasmın düşüncesi" ifadesi biraz daha yumuşatılarak "muhatabın/karşı tarafın düşüncesi" şeklinde verilebilir. Zira hasım kelimesi düşmanlık çağrıştırabilmektedir. s.55'te verilen "Üçüncü görüş ise" diye başlayan kısmın mâkablinin net görülememesi eserde bir düşme olduğunu akla getirmektedir. s.55'te geçen "irtifak kuralları" (s.55) ifadesi ile s.279'un son cümlesi anlaşılmamaktadır. s.120'de Gâmidî'nin zikrettiği yirmi altı sünnetin kaynağına dair sorgular arasında, bu sünnetler arasında bulunmayan yeni doğan bebeğin kulağına okunan ezana dair hadislerin zayıflığının niçin zikredildiği anlamamıştır. s.252'de hadislerin acem entrikasının bir ürünü olduğuna dair meselede, konuyla ilgili değerlendirmeleri bulunan Imâdî'nin görüşlerine yer verilmeyeceği bu fikirlerin daha çok Zührî ile alakalı olmasına bağlanmıştır. Oysa bu konunun üçüncü bölümde geçtiğinin hatırlatılması okuyucu açısından daha uygun olacaktır.

Sonuç olarak çalışmanın sadece ülkemizde değil tüm dünyada etkili olan hadis ve sünnete dair tartışmaları detay ve delilleriyle ele almasıyla güncel ve bol istifadeli bir araştırma olduğu ifade edilebilir. Özellikle hadis/sünnetin hücciyeti ve bazı spesifik meselelere dair zihninde birtakım şüpheler bulunan kimselerin hakikate ulaşma, hadis talebelerinin ise savunulan fikirlerde tutarlı ve müdellel olma noktasında bu eseri dikkatli bir şekilde mütalaa etmeleri kendilerine katkı sağlayacaktır.

