

Yakın Doğu Üniversitesi
İlahiyat Fakóltesi Dergisi
The Journal of Near East University
Faculty of Theology

Yıl 8, Cilt 8, Sayı 1, Haziran 2022



Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
The Journal of Near East University Faculty of Theology

p-ISSN: 2148-6026 / e-ISSN: 2687-4121

Yakın Doğu Üniversitesi Adına Sahibi
Owner on Behalf of Near East University

Doç. Dr. Murat TÜZÜNKAN

Onursal Editör / Honorary Editor

Prof. Dr. Ümit HASSAN (Rektör/President)

Baş Editör / Editor in Chief

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

Editörler / Editors

Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci

Dr. Ahmet Koç

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

Prof. Dr. İbrahim Çapak

Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci

Doç. Dr. Ümit Horozcu

Dr. Muhammed Mücahit Asutay

Dr. Ahmet Koç

Alan Editörleri / Field Editors

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci

Dr. Ahmet Koç

Dr. İdris Söylemez

Dr. Zeynep Münteha Kot Tan

Dil Editörleri / Language Editors

İngilizce: Dr. Serkan Uçan

Arapça: Dr. Muhammed Mücahit Asutay

Yazım Editörleri / Spelling Editors

Emre İlbars

Meryem Sezgin

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Mümtaz Ali

(International Islamic University, MALEZYA)

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

(Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, KKTC)

Prof. Dr. Muhammed Babaammi

(Metodoloji Enstitüsü Müdürü, CEZAYİR)

Prof. Dr. İsmail Bardhi

(Dean School of Islamic Theology of Skoplje, ABD)

Prof. Dr. İbrahim Çapak

(Bingöl Üniversitesi Rektörü, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Şenol Bektaş

(Yakın Doğu Üniversitesi, KKTC)

Prof. Dr. İlyas Çelebi

(İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Şinasi Gündüz

(İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Enis Hurşit

(Refah Üniversitesi Rektörü, PAKİSTAN)

Prof. Dr. Ali Karadağı

(Katar Üniversitesi, KATAR)

Prof. Dr. Raşit Küçük

(İslam Araştırmaları Merkezi Başkanı, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar

(Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Ömer Özsoy

(Frankfurt Üniversitesi ALMANYA)

Prof. Dr. Burhanettin Tatar

(Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz

(Sebahattin Zaim Üniversitesi, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Hakan Olgun

(İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Mehmet Ümit

(Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)

Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci

(İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)

Doç. Dr. Muhammed Reyyan

(Ürdün Üniversitesi, ÜRDÜN)

Doç. Dr. Yusuf Suiçmez

(Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, KKTC)

Dr. Recep Duran

(Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TÜRKİYE)

Yönetim Yeri / Head Office

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İletişim / Contact

Yakın Doğu Bulvarı, PK: 99138, Lefkoşa-KKTC

+90 392 223 64 64 (5472); ilahiyatdergi@neu.edu.tr

Baskı / Printing

Yakın Doğu Üniversitesi Matbaası/Haziran 2022

DİZİNLENME BİLGİLERİ

ABSTRACTING AND INDEXING



İLÂHİYAT ATIF DİZİNİ



ASOS
indeks



İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN.....1

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Doç. Dr. Yuxian Ma

محمد مكن ومنهجه في التفسير.....3

Dr. Bayram Çınar

İslam'da Kulluk Teorisi ve Fetret Ehlinin Özel Konumu.....21

Dr. Merzuk Grabus

Bosnalı Âlim Besim Korkut Efendi; Hayatı, Eserleri ve İslam Tarihi İlmine Katkıları.....41

Dr. İshak Kızılaslan

Osmanlı Ulemâsının Tecvîd İlmî Birikimine Bir Örnek: Kitâb-ü Mesleki'l-kurrâ' fî şerhi ebyâti İbni'l-Cezerî fî 'lmi'l-kirâe'nin İçerik Tahlîli.....55

Dr. Ramy Mahmoud

علم الكلام : نقاشات الهجوم والدفاع.....71

Dr. İrfan Sevinç

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersi Öğretmenlerinin İş Tatmini Düzeyleri.....87

Dr. Abdullah Bilin

İcâzet Geleneğinde Çârperdi'nin Yeri.....109

Dr. İlyas Kaplan

Kirmastî'nin el-Vecîz Adlı Kitabı ve Tahlili135

Dr. Ali İnan – Dr. Recep Emin Gül

Kur'ân ve Hadislerde Rasyonel Seçim147

EDİTÖRDEN

Değerli Okurlar;

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi olarak sekizinci yılımıza girmiş bulunmaktayız. Dergimiz 2021 yılındaki sayılarından itibaren TR Dizin tarafından; 2022 yılından itibaren EBSCO tarafından taranmaya başladı. Özellikle TR Dizine giriş sürecinde emeği geçen editör ekibine, yayın kuruluna, incelemeleriyle ve eserleriyle katkı sunan meslektaşlarımıza, Yakın Doğu Üniversitesi'nin yöneticilerine, özellikle bu zorlu ve uzun süreçte azim ve sabırla gayret gösteren dergi editörlerimiz Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci ve Dr. Ahmet Koç'a şükranlarımızı sunarız.

Bu sayımızla birlikte dergimiz için bazı yenilikler yaptık. İSNAD Atıf Sistemini kullanmaya başladık. Dergimizin şablonunda (yazı tipi, boyutu vb.) çeşitli değişiklikler yaparak makalelerin ilk sayfasını, kapak sayfası olarak tasarladık. Yayın dilini Türkçe, İngilizce ve Arapça dilleri ile sınırlandırdık. Ayrıca hakem süreçlerinin daha hızlı ve nitelikli olması için hakem şablonunu güncelledik. Bu değişikliklerin ardından makaleleri yazım, şekil ve biçim yönünden yayıma hazırlamak üzere iki yazım editörü aramıza katıldı. Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Araştırma Görevlisi olarak görev yapan Emre İlbars ve Meryem Sezgin hocalarımız artık dergimizde de bizlerle birlikte olacaklar. Kendilerine de hoş geldin diyoruz.

Bu sayımızda Tefsir, Kelam, İslam Tarihi, Kıraat, Din Eğitimi, Arap Dili ve Belagatı, İslam Hukuku, Din Sosyolojisi ve Hadis alanlarında kaleme alınmış birbirinden değerli dokuz araştırma makalesi ile huzurlarımızdayız.

Birinci makalemiz Doç. Dr. Yuxian Ma'ya ait olup "*Muhammed Makeen ve Tefsir Yöntemleri Üzerine Bir Araştırma*" başlığını taşımaktadır. Bu makalede yazar, Çin'de yaşamış olan tefsir alimi Muhammed Makeen'in hayatını, Kuran'a yaptığı hizmetleri, akademiye olan katkılarını ele aldıktan sonra onun kendine özgü Kuran'ı yorumlama yöntemlerini ortaya koymayı hedeflemiştir.

İkinci makalemiz Dr. Bayram Çınar'a ait olup "*İslam'da Kulluk Teorisi ve Fetret Ehlinin Özel Konumu*" başlığını taşımaktadır. Bu çalışmada yazar, peygamberin tebliğine muhatap olamamış, dolayısıyla ilahi rehberlik alamamış kişilerin İslam geleneğinde konumu nedir, bunlar tekliften muaf mıdır? Değilse bunların dinî statüleri nedir sorusuna cevap aramaktadır.

Üçüncü makalemiz Dr. Merzuk Grabus'a ait olup "*Bosnalı Âlim Besim Korkut Efendi; Hayatı, Eserleri ve İslam Tarihi İlmîne Katkıları*" başlığını taşımaktadır. Makalede, Bosna Hersek âlimleri içinde müstesna bir yere sahip olan ve Korkut ailesinin son temsilcisi olan Besim Korkut'un yetiştiği ilmi ortam, hocaları, eserleri ve ilmi hayatı ele alınmıştır. Çalışma, Bosna'nın ilim dünyasını bütüncül olarak görebilmek adına önemlidir.

Dördüncü makalemiz Dr. İshak Kızılaslan'a ait olup "*Osmanlı Ulemâsının Tecvîd İlmî Birikimine Bir Örnek: Kitâb-ü Mesleki'l-kurrâ' fî şerhi ebyâti İbni'l-Cezerî fî 'Imi'l-kirâe'nin İçerik Tahlîli*" başlığını taşımaktadır. Makalede Osmanlı döneminde asırlarca tecvîd ilmi öğretiminde başucu kitap haline gelerek okutulmuş, ezberlenmiş ve üzerinde çok sayıda şerhler yapılmış olan İbnü'l-Cezerî'nin Mukaddime isimli eserine kendisini Cami-i Cedîd imamı olarak tanıtan hicrî onuncu/on altıncı asırda yaşamış bir Osmanlı âliminin yapmış olduğu şerh incelenmiştir.

Beşinci çalışma Dr. Ramy Mahmoud'a ait olup "*Saldırı ve Savunma Tartışmaları Bağlamında Kelam İlmi*" başlığını taşıyan Arapça makaledir. Makalede kelam ilmi, kelamî konuların tartışılmasının Selef ve Ehl-i hadis tarafından hoş görülmemesi ile kelamın, dinî ve aklî delillerle müdafaa görevi olduğunu savunan Gazzali ve İbn Arabî'nin görüşleri bağlamında ele alındıktan sonra, İbn Teymiyye'nin kelam ilmini haram ve caiz görüşünde olan bu iki gruptan farklı bir noktadan ele aldığı üzerinde durulmuştur.

Altıncı çalışma Dr. İrfan Sevinç'e ait olup "*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersi Öğretmenlerinin İş Tatmini Düzeyleri*" başlığını taşıyan makaledir. Makalede Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri ve İmam Hatip Lisesi meslek dersi öğretmenlerinin iş tatmini düzeylerinin demografik faktörlere göre farklılaşıp farklılaşmadığı incelenmiştir. İş tatmininin her kurum ve her çalışan için önemi olmakla birlikte, toplumun geleceğini inşa eden öğretmenler ve özelde de dinin öğretimini yapan

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersi Öğretmenleri için ayrı bir önem taşıması, çalışmayı farklılaştırmaktadır.

Yedinci çalışma Dr. Abdullah Bilin'e ait olup "*İcâzet Geleneğinde Çârperdî'nin Yeri*" başlığını taşıyan makaledir. Makalenin konusu, İslam kültür ve medeniyetinde eğitim sisteminin temel taşlarından biri olan icazet geleneği ve sistemidir. Makalede İlhanlı dönemi âlimlerinden dil yönü güçlü olan Çârperdî'nin on dört eser için rivayet senetleri ve altı tane icazetnamesi tespit edilmiş ve inceleme konusu yapılmıştır. Yazma eserlerin incelenmesiyle ortaya konulan bu çalışma ile hakkında çok az çalışma olan müellifin icazetleri el alınarak yeni araştırmalara vesile olması hedeflenmiştir.

Sekizinci çalışma Dr. İlyas Kaplan'a ait olup "*Kirmastî'nin el-Vecîz Adlı Kitabı ve Tahlili*" başlığını taşıyan makaledir. Makalede Osmanlı padişahları Fatih Sultan Mehmet ve II. Beyazid döneminde Bursa ve İstanbul'da yetişmiş ve yaşamış bir âlim olan Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmastî'nin hayatı ele alındıktan sonra eserlerinden bahsedilmiştir. Ardından Osmanlı'nın son dönemlerinde kaleme alınmış, Gelenbevî tarafından okutulmuş ve Saçaklızâde'nin övgüsüne mazhar olmuş el-Vecîz isimli usul kitabı üzerinde durularak, tahlili yapılmıştır.

Dokuzuncu ve son çalışma ise Dr. Ali İnan ve Dr. Recep Emin Gül'e ait olup "*Kur'ân ve Hadislerde Rasyonel Seçim*" başlığını taşıyan makaledir. Makalede öncelikle dinî literatürdeki irade, ihtiyar ve sorumluluk kavramları ele alındıktan sonra dinî davranışların rasyonel seçim çerçevesinde ele alınıp değerlendirilmesine değinilmiştir. Daha sonra ayet ve hadislerde rasyonel seçim olarak değerlendirilebilecek örnekler yer verilmiştir. Çalışmada rasyonel seçim teorisinin bütün yönleriyle ele alınıp tartışılması yerine özellikle bu teorinin insanların eylemlerinde rasyonel davranan ve tercihlerinde kâr-zarar hesaplaması yapabilen özgür bireyler olarak ele alan yönü üzerinde durulmuştur. Araştırmanın sosyoloji ve hadis gibi disiplinler arası bir özellik taşıması ise çalışmayı farklı ve önemli kılmaktadır.

Bu vesileyle dergimize makale göndererek katkıda bulunan araştırmacılarımıza, dergimize gelen makaleleri büyük bir titizlik ve akademik olgunlukla değerlendiren hakemlerimize, derginin düzenli şekilde çıkmasını sağlayan yayın kurulumuza ve üniversite yönetimize şükranlarımı sunuyorum, yeni sayıda buluşmak üzere esenlikler diliyorum.

30.06.2022

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

Baş Editör

Yayıncı Notları:

- Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa yayın yapan uluslararası hakemli bir dergidir. The Journal of Near East University Faculty of Theology is a bi-annual peer reviewed journal.
- Dergi, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir dergidir. Makalelerin telif hakları yazarlar tarafından YDUILAF'a devredilmiştir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. The journal, is an open access journal distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>). Copyright has been transferred to YDUILAF by the authors. All responsibility originating from articles and other texts published in the journal belongs to the author.
- Makalelerde ifade edilen tüm iddialar yalnızca yazar(lar)a aittir ve bu yazar(lar)ın bağlı kuruluşlarının veya yayıncının, editörlerin ve hakemlerin iddialarını temsil etmeyebilir. All claims made in the articles belong to the author(s) alone and may not represent the claims of the author(s) affiliates or the publisher, editors and reviewers.
- Makalelerde değerlendirilebilecek herhangi bir ürün veya üreticisi tarafından ileri sürülebilecek herhangi bir iddianın onaylanması yayıncı tarafından garanti edilmemektedir. Confirmation of any product that can be evaluated in the articles or any claim made by its manufacturer is not guaranteed by the publisher.

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Haziran / June | 2022/8/1

محمد مكي ومنهجه في التفسير

Muhammed Makeen ve Tefsir Yöntemleri Üzerine Bir Araştırma

Muhammad Makeen and His Method of Interpretations

YUXIAN MA

Doç. Dr., Northwest Normal Üniversitesi, Yabancı Diller Enstitüsü, Arapça Bölümü,
Lanzhou, Çin Halk Cumhuriyeti

Associate Professor, Arabic Department of the Institute of Foreign Languages, Northwest
Normal University, Lanzhou, People's Republic of China

alao198003@163.com

ORCID ID: 0000-0001-7459-6490

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 05.04.2022

Kabul Tarihi | Accepted: 10.06.2022

Yayın Tarihi | Published: 30.06.2022

Atıf | Cite as

Ma, Yuxian. "Muhammed Makeen ve Tefsir Yöntemleri Üzerine Bir Araştırma". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Haziran 2022) 8/1: 3-20. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.1.01>
Ma, Yuxian. "Muhammad Makeen And His Method of Interpretations". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* (Haziran 2022) 8/1: 3-20. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.1.01>

İntihal | Plagiarism

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

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

Telif Hakkı | Copyright

Copyright © 202X. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUILAF'a devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir.

Copyright © 202X. Copyright has been transferred to YDUILAF by the author(s). This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License

(<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



محمد مكين ومنهجه في التفسير

ملخص

إنَّ القرآنَ الكريمَ يتضمَّن في طياته هدايات رباتية ترشد من يرجع إليه مؤمنا في حياتهم الدنيا بجميع جوانبها إلى طريق مستقيم، وتسعدهم في حياتهم الآخرة بالفوز بجنات النعيم، وقبض الله تعالى لبيان هذه الهدايا الربانية من العلماء المسلمين من كدس حياتهم كلها في سبيل تفسير معاني القرآن الكريم، فأنت جهودهم المشكورة بأكل طيب، يستفيد منها عامة المسلمين عموما وطلاب العلم خصوصا، ومن ضمن هؤلاء العلماء المخلصين في نياتهم والصادقين في أعمالهم عالم مسلم صيني، محمد مكين، حيث قام بترجمة معاني القرآن بكامله على أسلوب سليم وعبارات دقيقة، وفسر الأجزاء التسعة الأولى من القرآن الكريم على منهج سليم، حيث ذاعت سمعته العطرة في الصين وخارجها، ونال عمله المخلص في خدمة القرآن الكريم قبولا طيبا من القراء المسلمين وغير المسلمين، وتقاريط عديدة من كبار العلماء، ولكن للأسف الشديد، فإنَّ هذا العمل التفسيري الطيب لم يحظ بعد بنصيب وافر من الدراسات المتخصصة من قبل الباحثين في الصين والعالم العربي، فلذلك جاء هذا البحث المتواضع يهدف إلى إلقاء الضوء على سيرة هذا العالم المشهور في الصين محمد مكين وجهوده المباركة في خدمة القرآن الكريم، وبيان منهجه في تفسير معاني القرآن الكريم، وذلك من خلال تقديم حياته من حيث مولده ونشأته، والحديث السريع عن جهوده العلمية، وتركيز البيان على منهجه الذي سار عليه في بيان معاني القرآن الكريم، فتوصل البحث إلى أنَّ محمد مكين عالم متمكن في اللغة العربية والعلوم الشرعية، وغيور على مستقبل الإسلام والمسلمين في الصين، فصرف جهودها كلها على خدمة الإسلام وكتاب الله العزيز، بحيث أثمرت نتاجا علميا وافرا، ما بين التأليفات والترجمات، ومنها ترجمة معاني القرآن وتفسير الأجزاء التسعة الأولى، كما توصل إلى أنَّه نصح في تفسير القرآن الكريم منهجا سليما، يتمثل في اهتمامه بأمور تالية: تفسير القرآن الكريم بالنص، وبيان معاني الآيات بنصوص الكتاب المقدس، وبيان حكمة التشريع، وبيان الهدايا القرآنية، وصرف معاني بعض الآيات إلى غير مرادها بحجة كونها من التعبيرات المجازية. أثبتت في إعداد هذا البحث ثلاثة مناهج علمية للوصول إلى نتائج علمية سليمة، وأحدھا المنهج الوصفي، حيث استخدم في وصف حياة محمد مكين من النواحي الثلاث: البيئة التي نشأ فيها ورحلاته العلمية التي قطعها في سبيل طلب العلم وجهوده العلمية التي بذلها في سبيل خدمة الإسلام والمسلمين في الصين، وثانيها المنهج الاستقرائي حيث استخدم في تتبع آرائه المتناثرة في ثنايا تفسيره وغيره من الكتب للوصول إلى المعلومات المتعلقة بتفصيلات حياة محمد مكين، وإلى الأقوال المتصلة بمنهجه في التفسير، وثالثها المنهج التحليلي حيث استخدم في الوقوف الشامل على ما توصل إليه من الآراء والأقوال والقيام بتحليلها تحليلا علميا منهجيا للوصول إلى ما سار عليه محمد مكين في تفسير الكتاب العزيز من المناهج التفسيرية.

كلمات مفتاحية: محمد مكين، جهوده العلمية، التفسير باللغة الصينية، منهجه في التفسير.

Muhammed Makeen ve Tefsir Yöntemleri Üzerine Bir Araştırma

Öz

Kutsal kitap Kur'an-ı Kerim merak edilen Ahiret konularına rehberlik etmektedir. Hayatımızın her alanına ışık tutarak müminleri doğru yola sevk etmektedir. Ahirette onlara mutluluk ve cennet rahmetini müjdelir. Allah yoluna kendini adayan Kuran ilmi rehberliğinde birçok âlim yetişmiştir. Onlar bu kutsal dava için benlikten uzak, âlim mertebesine kavuşmak için hayatlarını bu yola adadılar. Onların takdire şayan yaşamları ve gayretlerinin neticeleri Müslümanların ve özellikle ilim arayanlara büyük katkı sağlamaktadır. Bu aynı davaya gönül vermiş âlimlerden olan Çinli Müslüman âlim Muhammed Makeen hayatını Kur'ana ve Allah yoluna adamıştır. İlk olarak Kuran'ın tamamını tercüme etmiştir. Tercümeleleri doğru, güvenilir ve en uygun kelimeler kullanmıştır. İkincisi, Kuran'ın ilk dokuz cüzünü tefsir etmiştir. Görüşleri Müslüman ve gayri Müslümanlar tarafından oldukça iyi karşılanmış, dönemin büyük âlimlerin övgülerine mazhar olmuştur. Fakat ne yazık ki bu muhteşem eserlerin önemi Çin ve Arap dünyasındaki bilim insanlarınca yeterince anlaşılmadı. Bu nedenle, bu makalenin amacı ünlü Çinli âlim Muhammed Makeen'in hayatını, Kuran'a yaptığı hizmetlerin akademiye katkıları kısaca tanıtmak ve onun kendine özgü Kuran'ı yorumlama yöntemlerini araştırmaktır. Bu nedenle, bu araştırmada öncelikle onun doğumunu, büyüme tecrübesini ve başarılı çalışmaları ele alınarak Kuran'ı tefsir ederken izlediği yöntemler üzerinde durulmuştur. Araştırma sonuncu Muhammed Makeen'in Arapça ve İslam ilimlerine oldukça vakıf olduğu, Çin'deki Müslümanların ve İslam'ın geleceğine büyük önem verdiği, bu nedenle İslam'a

ve Kuran'a hizmet etmek için çok çalıştığı ve hayatını bu yola adadığını anlaşılmaktadır. Kuran tercümesini ve tefsiri oldukça açıklayıcı zengin ve renkli içeriğe sahiptir. Kuran tefsir etme yöntemlerinde şu özellikler görülür: Kuran ayetlerine önem vererek tefsir açıklamalarında Kur'an dili kullanılmıştır. İncil ayetlerine yer verilmiştir. İslam hukuku konularını açıklığa kavuşturmak için örnekler ile en iyi şekilde ifade edilerek asıl sebeplere değinilmiş, anlatılmak istenilen temel nedenler üzerinde durulmuştur. Bu araştırmayı hazırlarken, Muhammed Makeen'in hayatını üç yönden tanımlamak için kullanılan biri tanımlayıcı yaklaşım olan sağlam bilimsel sonuçlara ulaşmak için şu bilimsel yaklaşımlar izlendi: büyüdüğü çevre, yaptığı bilimsel yolculuklar, ilim elde etmek için yaptığı çalışmalar ve İslam'a ve Müslümanlara hizmet için yaptığı ilmî çabalar. Muhammed Makeen'in hayatının ayrıntılarına ve tefsir yöntemiyle ilgili sözlerine ilişkin bilgiler, ulaştığı görüş, söz ve eylemlerin kapsamlı bir incelemesinde kullandığı analitik yöntem, sistematik şekilde analiz edilerek Muhammed Makeen'in Kutsal Kitabın yorumlanmasında takip ettiği yorumlayıcı yöntem ortaya konulmaya çalışıldı. Tefsir alanında, özellikle Çin dilinde Kur'an tefsirinde çalışan herkese, tercüme ve tefsir çalışmaları, okuyuculara Kur'an-ı Kerim'i anlama kolaylıkları sağlasa da Çin dilindeki tefsir çalışmalarına dikkat etmelerini tavsiye ederim. Çünkü tercüme ve tefsir, fikirlerde ve yaklaşımda hata ve sapmalardan uzak değildir, bu nedenle okuyucuların doğru yolu izlemesi için doğrudan açıklamaya çalışmalıyız.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Makeen, Muhammed Makeen'in Bilimsel Katkıları, Muhammed Makeen'in Açıklama Yöntemleri, Çince Tefsir.

Muhammad Makeen and His Method of Interpretations

Abstract

The Noble Qur'an is the constitution of the Islamic nation. It contains the pillars of faith, the rules of worship, moral values, principles of transactions, and the news of the forerunners. And God Almighty has ordained for this Qur'an from every generation of Muslims those who clarify these pillars and rulings and those who reveal those values and principles from among the commentators, they have made in order to explain it. Their utmost efforts, until Islamic libraries were filled with their mighty efforts of useful books and brilliant works, so that they occupied the leading position in the abundant Islamic libraries. Muslim scholars in China have spared no effort to clarify the meanings and interpretation of the Qur'an, so their efforts came between translations of the meanings of the Qur'an and interpretations in the Chinese language. This research is on this valuable interpretation in terms of the definition of its author and his approach to interpretation. Muhammed Makin grew up on Islamic education, instilling in his heart a zeal for Islam and a responsibility towards Muslims in China, and he learned Arabic language and forensic sciences in Arab Islamic universities, and studied with the most famous scholars of that era, which enabled him to read and understand the Noble Qur'an and other books. The Islamic studies, where his scientific works, whether books or translations, were very accurate and honest, and they were well received in the scientific studies sector and among the general Muslim readers. Muhammad Makin exerted all his efforts throughout his life in the service of Islam and Muslims in China, represented in teaching the Arabic language and Islamic sciences, translating Islamic books, writing articles, and cultural exchange between China and the Arabs. Including, most notably the translation of the meanings of the Holy Quran. One of the most important efforts of Muhammad Makin is the interpretation of the first nine parts, which came first in the footnotes of the translation pages, in which he explained the meanings of some verses and related problems, legal rulings, reasons for revelation, Qur'anic gifts and others, but he did not address the explanation of the meanings of words and the analysis of grammatical and rhetorical issues, then These footnotes have been collected in a separate book called Tafsir al-Jazi` al-Nahya al-Nahya. Muhammad Makin's approach to interpreting the Noble Qur'an is a sound approach due to his scientific ability, which is to pay attention to the interpretation of the Qur'an by text, clarifying the meanings of verses in the texts of the Bible, explaining the wisdom of legislation, clarifying Qur'anic gifts, and transforming the meanings of some verses to something other than their intended under the pretext that they are figurative express.

Keywords: Muhammad Majian, Muhammad Majians' Scientific Contributions, Muhammad Majians' Annotation Methods, Chinese Interpretation.

مقدمة

الحمد لله الذي أنزل القرآن هدى ورحمة للعالمين، وأرسل رسوله الكريم إلى الثقيلين ليهديهم إلى السعادة في الدنيا والآخرة،

وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيد المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإنّ القرآن الكريم هدىً أبدى للناس جميعاً، تستقيم به حياتهم عقيدة وعبادة وتنتظم به معاملاتهم أخلاقاً وسلوكاً، فأولى العلماء الأجلاء قديماً وحديثاً بيان معانيه بالغ اهتمامهم لينهل من معينه كافة المسلمين عامة وطلاب العلم خاصة، ولم تغب من ساحة هذا العمل الشريف جهود العلماء المسلمين في الصين، حين أثمرت ترجمات لمعاني القرآن الكريم باللغة الصينية وتفسيرها، فسّهلت فهمها على عامة المسلمين وغير المسلمين في الصين، وعلى رأس هؤلاء العلماء محمد مكين، عالم مسلم مستعرب مشهور في الصين، حيث قام بترجمة معاني القرآن الكريم بكامله وتفسير ثلثه تقريباً، ولكن لم يحظ جهده في التفسير بدراسات منهجية معمّقة تبين أسلوبه في التفسير، سواء من قبل العلماء المتخصّصين في العالم العربي أو من قبل العلماء المسلمين في الصين، فلذلك يأتي هذا البحث لبيان منهجه في التفسير مع ذكر حياته تحت عنوان محمد مكين ومنهجه في التفسير.

أولاً: مشكلة البحث: تكمن مشكلة البحث في الإجابة عن الأسئلة التالية:

1. ما حياة محمد مكين من حيث المولد والنشأة؟

2. ما أهمّ جهود محمد مكين العلميّة المبذولة في خدمة الإسلام في الصين؟

2. ما الأسلوب الذي سار عليه محمد مكين في تفسير القرآن الكريم؟

ثانياً: أهداف البحث: يهدف هذا البحث إلى بيان نقاط التالية:

1. إلقاء الضوء على نشأة محمد مكين.

2. تقديم جهود محمد مكين العلميّة في خدمة الإسلام في الصين.

3. بيان المنهج الذي نهجه محمد مكين في تفسير القرآن الكريم.

ثالثاً: أهمية البحث: تتمثل أهمية هذا البحث من خلال ترجمة محمد مكين وبيان منهجه في التفسير، ولعلّه يفيد من يرغب في معرفة منهج التفاسير باللغة الصينية ويفتح آفاقاً في البحث العلميّ بحيث ستتمّ دراسات حول المفسّرين في الصين ومناهجهم في التفسير من قبل العلماء المتخصّصين، للوقوف على إيجابيات تلك المناهج وسلبياتها على المسلمين في الصين.

رابعاً: منهج البحث: سيّتبّع بمقتضى البحث منهجان آتيان:

1. المنهج الاستقرائي، وذلك من خلال تتبّع أغلب مظان هذا البحث من الكتب والبحوث العلميّة للوصول إلى الآراء المتعلّقة

بجياة محمد مكين ومنهجه في التفسير.

2. المنهج التحليلي، وذلك من خلال تحليل الآراء المحصول عليها من أجل تحديد منهج سار عليه محمد مكين في التفسير.

3. المنهج الوصفي، وذلك في وصف الكتب والمقالات في ترجمة محمد مكين لتختصر منها فقرة علميّة غير مخلّة مناسبة لحجم

البحث.

خامساً: الدراسات السابقة: لم أفق بعد القراءة والبحث على دراسة قائمة بنفسها في موضوع البحث، ولعلّ أقرب الدراسات

إليه ما يلي:

* بحث علميّ بعنوان "المفسّرون في الصين واتّجاههم الاجتماعيّ محمد مكين أمودجا" للباحث ما يوشيان، قام فيه بتعريف

أشهر المفسّرين في الصين وبيان اتّجاه محمد مكين في التفسير محصوراً على الاتّجاه الاجتماعيّ.

* رسالة ماجستير بعنوان "محمد مكين وجهوده في خدمة القرآن الكريم" للباحث ما يوشيان، تناول فيه الحديث عن حياة محمد مكين وجهوده العلميّة في خدمة القرآن الكريم.

* بحث علمي بعنوان "التجّاهات التفسير في التفاسير باللغة الصينيّة" للدكتور ما يوشيان، تحدّث فيه عما ظهر في التفاسير باللغة الصينيّة من التّجاهات الاجتماعيّ والعقليّ والمنحرف.

سادساً: **خطة البحث**: تتكوّن خطة البحث من مقدّمة ومبحثين وخاتمة، وهي كالآتي:

المبحث الأوّل: محمد مكين نشأته وجهوده العلميّة.

المطلب الأوّل: نشأة محمد مكين.

المطلب الثاني: الجهود العلميّة لمحمد مكين.

المبحث الثاني: منهج محمد مكين في التفسير.

المطلب الأوّل: نبذة عن تفسير محمد مكين.

المطلب الثاني: منهج محمد مكين في التفسير.

الخاتمة: فيها أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأوّل: محمد مكين نشأته وجهوده العلميّة

سيعرض هذا المبحث للحديث عن حياة محمد مكين من حيث مولده ونشأته وللحديث عن جهوده العلميّة التي أنجزت على يديه طوال حياته، فانقسم المبحث إلى مطلبين، مطلب نشأة محمد مكين، ومطلب الجهود العلميّة لمحمد مكين.

المطلب الأوّل: نشأة محمد مكين

اسمه باللغة الصينيّة ما جيان (Ma Jian)، ولد في أسرة مسلمة متديّنة متواضعة الظروف في قرية شاديان (Sha Dian) عام 1906م، تقع في ضاحية مدينة قوجويه بمقاطعة يونان (Yun Nan)، وهي مقاطعة يقطنها عدد كبير من المسلمين، وأنجبت كثيراً من العلماء الذين ذاع صيتهم واشتهر ذكرهم في جميع أنحاء الصين.

تأثر الأستاذ مكين منذ صغره بوالده الحاج الذي أعطى تربية أولاده قدراً كبيراً من اهتمامه، فربّاهم تربية إسلاميّة، وحثّهم على دراسة اللغة العربيّة إلى جانب الاهتمام باللغة الصينيّة وآدابها، فنشؤوا على حبّ اللغة العربيّة والعلوم الإسلاميّة، وأتمّ دراسته الثانوية عام 1926م، فعُيّن مدرّساً في إحدى المدارس.

رحل عام 1928 إلى مدينة قو يوان (Gu Yuan) ليتلمذ عند العالم المشهور سعد الدين خو، والتحق عام 1929م بمعهد المعلمين الإسلاميّة بمدينة شانغهاي، ودرس فيها اللغة العربيّة والعلوم الإسلاميّة دراسة منتظمة بالإضافة إلى اللغة الإنجليزيّة وغيرها من العلوم الاجتماعيّة.

ورحل عام 1931م إلى مصر في البعثة الطلابية الأولى، والتحق بجامعة الأزهر المرموقة، وتلمذ عند الشيخ محمد الزفازني والشيخ إبراهيم الجبالي والشيخ يوسف الدجوي، ودرس العلوم الإسلامية المختلفة، ثم التحق بعد تخرجه في جامعة الأزهر بدار العلوم ليتعمق في دراسة اللغة العربية وآدابها، وتخرّج فيها عام 1939م¹.

وعمل بعد عودته من مصر مدرّساً في مدرسة مينغ ده الثانوية (Ming De)، وأعاد إصدار مجلّة التنبيه الإسلامية بمشاركة باي شيو بي (Bai Shouyi)، ثم عُيّن مدرّساً في جامعة بكين عام 1949م وعمل فيها إلى أن أدركته المنية عام 1978م. وكذلك لم تخلُ حياة محمد مكين من الجهود السياسية المبذولة في بناء الصين الجديدة وتحقيق سعادة شعبها، حيث انتخب نائباً في المجلس الوطني لنواب الشعب من دورته الأولى إلى دورته الخامسة على التوالي ابتداءً من عام 1954م حتى آخر أيام حياته، وسعى لإنشاء الجمعية الإسلامية الصينية سعياً حثيثاً، وتولّى العضوية الدائمة بلجنة الجمعية هذه، كما تقلّد عضوية مجمع الدراسات الأفروآسيوية².

المطلب الثاني: جهود محمد مكين العلمية

قضى محمد مكين حياته كلّها في التعلّم والتعليم والترجمة والتأليف، فخلّف أعمالاً علمية قيمة لمن جاء بعده من المسلمين، ومن الأعمال المهمة: المعجم العربي الصيني، وقواعد اللغة العربية، وسيف النبي محمد وغيرها من البحوث العلمية باللغة الصينية، مثل الإسلام وحقوق المرأة في الإسلام، والإسلام وتعدد الزوجات، وفي إصلاح التعليم الإسلامي في الصين، ولماذا لا يأكل المسلمون لحم الخنزير، ويمكن اعتبار هذه الأعمال العلمية المذكورة من أهمّ المراجع باللغة الصينية في بيان علم اللغة العربية والأفكار الإسلامية. قام بترجمة كثير من الكتب العربية في العقيدة الإسلامية والثقافة العربية والتاريخ، منها شرح العقائد النسفية، ورسالة التوحيد، والإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، والرسالة الحميدية، وإسهام العرب في التعليم (Totan Khalil)، كما ترجم كتاب تاريخ العرب (Philif K. Hitti) من الإنجليزية إلى الصينية، وترجم كتاب الحوار لكنفوشوس من الصينية القديمة إلى العربية وغيرها، ويعدّ ذلك جهوداً مشكورة وضعت أساساً للتبادل الثقافي بين الصين والعرب.

وأهمّ هذه الأعمال العلمية السابق ذكرها ترجمة معاني القرآن الكريم بكامله، وهي أسلم ترجمة لمعاني القرآن الكريم باللغة الصينية، وأصبح مرجعاً رئيسياً في الدراسات القرآنية في الصين، فتولّى طباعتها نشرها مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ويضاف إلى ذلك عمله القيم النفيس في تفسير القرآن الكريم، تفسير الأجزاء التسعة الأولى، سيأتي تعريفه في المبحث الثاني إن شاء الله³. وبالجملة فإنّ محمد مكين سعى طيلة حياته للتعليم والدراسة الإسلامية وإصلاح المجتمع والتبادل الثقافي بين الصين والعرب، بحيث يعدّ من أعظم العلماء المسلمين في الصين أثراً وتأثيراً، ومن المفسرين الذين أتقنوا اللغتين الصينية والعربية بل الإنجليزية، فأعماله الترجمة تتميز بالأمانة في النقل والدقة في التعبير والسلاسة في اللفظ، خاصة ترجمة معاني القرآن باللغة الصينية.

¹ ينظر: هوانغ تشينغ جون، أشهر الشخصيات المسلمة في الصين (شانغهاي: دار الشعب للطباعة والنشر، ط: 1، العام 1999م) ص: 395-396؛ لي، جين جونغ، ترجمة الأستاذ محمد مكين (نينغشيا: دار الشعب للطباعة والنشر، ط: 2، العام 2017) ص: 7-14.

² ينظر: هوانغ تشينغ جون، أشهر الشخصيات المسلمة في الصين، ص: 396-398؛ ما يوشيان، الأستاذ محمد مكين وجهوده في خدمة القرآن (الأردن: جامعة آل البيت، رسالة الماجستير، العام 2013م)، ص: 3.

³ ينظر: باي، شيو بي، تاريخ المسلمين في الصين (نينغشيا: دار الشعب للطباعة والنشر، ط: 1، العام 1991م) ص: 1189-1193؛ ما، يو شيان، الأستاذ محمد مكين وجهوده في خدمة القرآن، ص: 40-49؛ لي، جين جونغ، ترجمة الأستاذ محمد مكين، ص: 271-281.

المبحث الثاني: منهج محمد مكيين في التفسير

تفسير محمد مكيين يعدّ من أسلم التفاسير باللغة الصينية، وذلك يرجع إلى قدرته العلميّة في اللغة العربيّة والعلوم الشرعيّة، وإلى أمانته الصادقة في خدمة كتاب الله تعالى وغيرته الجميلة على مستقبل الإسلام والمسلمين في الصين، يتناول هذا المبحث الحديث عن تفسير محمد مكيين من خلال مطلبين، فأحدهما حُصِّص للحديث عن هذا التفسير من حيث كتابته ومصادره، وثانيهما حُصِّص لبيان منهج محمد مكيين في التفسير.

المطلب الأول: نبذة عن تفسير محمد مكيين

إنّ ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الصينية عاجزة عن الوفاء بجميع معاني آيات القرآن، لما بين اللغتين من الاختلاف في الأسلوب والتركيب، والخصائص التي تنفرد بها إحداهما عن الأخرى، ولتعدد معاني آيات القرآن، وكان محمد مكيين على علم بذلك، فحشّى ترجمته فقرات بيّن فيها ما قد يشكل فهمه على القارئ من الكلمات والأحكام والمفاهيم؛ سعياً لوضع ترجمة معاني القرآن بين أيدي المسلمين في الصين بأكبر قدر ممكن من الوضوح، وتعتبر هذه الفقرات البيانية في كل صفحة تفسيراً لمعاني القرآن، وتفصيله كما يأتي في السطور التالية.

لما عاد محمد مكيين من مصر بعد إتمام دراسته عام 1939م، كلفته لجنة الترجمة لمعاني القرآن بمدينة شانغهاي بأن يساعد (وو) قونغ (Wu Tegong) و(شا شان يو) (Sha Shanyu) على ترجمة معاني القرآن إلى اللغة الصينية القديمة، وكان يعتقد أن القرآن واضح على العرب معنى وأسلوباً، فلا بدّ أن تكون ترجمته واضحة على عامة القراء، فقام بترجمته إلى اللغة الصينية الحديثة في حين كان يساعدهما في ترجمته إلى اللغة الصينية القديمة، التي تصعب قراءتها وفهمها على عامة القراء، وأتم ترجمة تسعة أجزاء بعد أربعة عشر شهراً، ولكن لم تجر الأمور كما ينبغي، حيث حدثت حرب المحيط الهادئ، وساءت أوضاع مدينة شانغ خاي، فاضطر إلى العودة إلى مسقط رأسه (شا ديان)، وكان سفره محفوفاً بالمشقات والأخطار، ثم استأنف ترجمته، وأتم مسودتها بعد زهاء ثلاث سنوات⁴. ولما أعاد النظر في المسودة معدّلاً ومنقّحاً، وضع حواشي بيّن فيها ما يحتاج إلى البيان، وللأسف الشديد أنه لم يتم وضع الحواشي على الترجمة لأسباب حصلت حينئذ، كحرب الاحتلال الياباني للصين، ثم اشتغاله بما كلف به في جامعة بكين وغيرها، فتوقّف عند إنهاء ترجمة سورة الأنعام وتفسيرها، وطبع هذا الجزء من ترجمة معاني القرآن وتفسيره في مطبعة جامعة بكين عام 1949م. ولما أنشئت مجلة المسلمين التابعة للجمعية الإسلامية الصينية عام 1957م، نشر محمد مكيين فيها ترجمة سورة الأعراف وتفسيرها إلى أن وصل إلى الآية التاسعة عشر من سورة الأنفال⁵، ثم أعيدت طباعة هذا الجزء مضموماً إلى الجزء السابق، ويقع في 214 صفحة، ولكن تاريخ ومكان طباعته مجهولان، فأرى أنه من منشورات مطبعة أهلية غير مصرّحة من قبل الحكومة.

⁴ ينظر: لين، سونغ. القرآن الكريم في الصين، (نينغشيان: دار الشعب للطباعة والنشر، ط: 1، العام: 2007م) ص: 185-191.

⁵ ﴿إِنْ نَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمْ الْفَتْحُ وَإِنْ نَنْتَهُوا فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَعُودُوا نَعُدْ وَلَنْ تُغْنِي عَنْكُمْ فِئَتُكُمْ شَيْئاً وَلَوْ كَثُرَتْ وَأَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: 19]

⁶ ينظر: ما، محمد مكيين، مقدمة لتفسير الأجزاء التسعة الأولى (بكين: دار الكتب الإسلامية للطباعة والنشر، ط: 1، العام 1950م) ص: 2-3؛ لين، سونغ، القرآن الكريم في الصين (نينغشيان: دار الشعب للطباعة والنشر، ط: 1، العام 2007م) ص: 133-135؛ لي، جين جونغ، ترجمة الأستاذ محمد مكيين، ص: 261-163.

ذكر محمد مكيين في المقدمة فهرسا للسور حسب ترتيب المصحف وفهرسا للسور حسب زمن النزول، وتعريفا موجزا عن القرآن الكريم، وتحدّث فيه عن بعض الموضوعات في علوم القرآن، مثل نزول القرآن الكريم، ومراحل جمع القرآن الكريم، وتأثير القرآن الكريم على اللغة العربية، وشهادة بعض العلماء الأوروبيين برفعة مكانة القرآن الكريم وغيرها من موضوعات مهمة في خدمة القرآن الكريم. كما ذكر محمد مكيين في المقدمة فهرس الموضوعات، حيث وضع لآية أو عدة آيات عنوانا يناسبها، ولكنه لم يذكر هذه العناوين في ثنايا المتن، ولم يشير إلى ما يقابلها من الآيات بذكر أرقامها، مثلا: أحوال المؤمنين والكفار، وأحوال المنافقين، وقصة آدم عليه السلام، ولعل ذلك قد سقط أثناء الطباعة.

وأما المصادر التي اعتمدها عليها محمد مكيين في تفسيره، فذكرها في المقدمة، وهي تعمّ علم التفسير، وعلوم القرآن، مثل: كتاب الإتقان في علوم القرآن، وأصول الفقه وقواعده، مثل: كتاب تيسير الوصول للشيباني، والسيرة النبوية، مثل: السيرة النبوية لابن هشام، وعلم اللغة، مثل: كتاب مغني اللبيب لابن هشام وكتاب الطراز لأسرار البلاغة ليحيى بن حمزة، وغيرها من الكتب، أما كتب التفسير فبلغ عددها اثني عشر كتابا، وأهمّها ما يلي:

جامع البيان لابن الجري الطبري الذي يمتاز بالتفاسير الأثرية وبترجيحاته لأولى الأقوال عنده بالصواب؛ وتفسير الكشاف للزمخشري الذي يمتاز بدوقه البياني في الأسلوب القرآني وتطبيقه فنون البلاغة على آيات القرآن؛ والتفسير الكبير لفخر الدين الرازي الذي يمتاز ببحوثه في العلوم الكونية والعلوم الكلامية؛ وتفسير القرآن العظيم لابن كثير الذي يمتاز بعنايته بالمأثور وتجنبه للأقوال الباطلة والروايات المنكرة؛ وروح المعاني للآلوسي الذي جمع فيه صاحبه خلاصة علم المتقدمين في التفسير؛ وتفسير المنار لمحمد رشيد رضا الذي يمتاز ببيان هداية القرآن واهتمامه بإصلاح المشاكل الاجتماعية.

وكذلك رجع إلى عدة تراجم باللغة الإنجليزية، منها: ترجمة القرآن لمحمد علي، وترجمة القرآن لجورج سيل، وترجمة القرآن لروويل.

يتبين من خلال هذه المصادر قيمة علمية لهذا التفسير، ومكانة صاحبه العلمية، وسعة اطلاعه، وسأنتقل هنا نموذجاً منه، مع التعليق السريع عليها؛ لعلّها تعطي القراء صورة سريعة له، ومما يلاحظ أن محمد مكيين لم يذكر الآيات بنصها العربي، وإنما ذكر معانيها المترجمة إلى اللغة الصينية، فالآيات في النماذج بموضع معانيها المترجمة في تفسيره.

قال عند تفسير الآية ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ﴾ [2] قِتَالٍ فِيهِ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِجْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ [3] وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ [4] وَلَا يَزَالُ لُونٌ يَقْتُلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَزُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ [1] إِنْ أَسْتَطَعُوا ﴿البقرة: 217﴾:

« [2] كانت العرب في الجاهلية تعظّم ذا القعدة وذا الحجة والحرم ورجب، وتسميها الأشهر الحرم، وتحرم فيها القتال، والإسلام أقر كل ما يعود على الإنسان والمجتمع بالخير والمصلحة من عادات الجاهلية، فأقرّ حرمة هذه الأشهر لما فيها من المصالح، وحرم فيها القتال، وإن انتهك العدو حرمة الأشهر الحرم والبلد الحرام، أجاز الإسلام للمسلمين أن يردّوا عليهم.»⁷

⁷ ما، محمد مكيين، تفسير الأجزاء التسعة الأولى، ص: 37.

ثم ذكر سبب نزول الآية: « [3] إنّ رسول الله تعالى لما رجع من معركة بدر إلى المدينة، بعث عبد الله بن جحش إماماً على سرية، وكانوا ثمانية نفر، وأمرهم بالسير إلى بطن نخلة، ليرصدوا عيراً لقريش، ولم يأمرهم بالقتال، ولما رأوا عير قريش، قتلوا واحداً منهم وأسروا اثنين واستاقوا العير بما فيها من تجارة إلى المدينة، فقال رسول الله: ما أمرتكم بالقتال في الشهر الحرام، فقالت قريش: قد استحل محمد الشهر الحرام، شهراً يأمن فيه الخائف ويتفرق فيه الناس إلى معاشهم، فزلت الآية. »⁸

ثم بيّن معنى قوله تعالى ﴿وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ مع سرد ما وقع للصحابه رضوان الله عليهم من التعذيب، حيث قال: « [4] وكان المشركون يفتنون المؤمنين بمختلف أنواع الإيذاء والتعذيب، فكان ياسر عدّوه بالنار، يكونونه بما ليرجع عن الإسلام، حتى مات وهو على دين الإسلام، وزوجة ياسر سمية رضي الله عنهما عدّبا أبو جهل عذاباً شديداً لتفتن في دينها، فلم تجبه لما سأل، ثم طعنها في فرجها بحربة فماتت، وكانت عجوزاً كبيرة، وكان أبو جهل يقول لها مع ذلك: ما أمنت بمحمد إلا أنك عشقيته لجماله، يؤذيها بالقول كما يؤذيها بالفعل؛ وكان عمار يلبسه مولاه درعا من الحديد في اليوم الصائف يعدّبه بحره؛ وكان أمية بن خلف يعدّبه بلالا، كان يجيعه ويعطّشه ليلة ويوما، ثم يطرحه على ظهره في الرمضاء، ويقول له: لا تزال هكذا حتى تموت أو تكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم، وتعبد اللات والعزى، فأبى ذلك، وهانت عليه نفسه في الله عز وجل، وكانوا يعطونه للولدان فيربطونه بجبل ويطوفون به في شعاب مكة، وهو يقول: (أحد، أحد)، وحكى خباب عن نفسه قائلاً: لقد رأيتني يوماً وقد أوقدت لي نار، ووضعوها على ظهري، فما أطفأها إلا ودك ظهري. فهذه نماذج من فتنة المشركين للمستضعفين من المسلمين، والمقصود من قوله ﴿وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾. »⁹

ثم بيّن طبيعة القتال في الإسلام، فقال « [1] تبين من هذه الآية أن قتال المسلمين الدفاع عن أنفسهم وحماية عقيدتهم، لا لنشر الإسلام بالقوة والسلاح. »¹⁰

هكذا كان تفسير محمد مكيّن لم يتعرّض للمسائل اللغوية، إنّما انحصر على بيان معاني الآيات وهداياتها وما يتعلّق بها من القصص، واحتكم أحياناً إلى العقل في بيان معاني بعض الآيات المتحدّثة عن المعجزات، بحيث خالف رأي جمهور المفسّرين، واستند إلى كتب الصحاح في بيان ما يتعلّق بالآيات من القصص.

المطلب الثاني: منهج محمد مكيّن في التفسير

لم يفسّر محمد مكيّن القرآن لفظاً لفظاً وآية آية، وإنّما عمد إلى بعض المصطلحات والأعلام والآيات، ووضّح معانيها وما يتعلّق بها من أسباب النزول والقصص، وبين ما تتضمّنه من الأحكام والإرشادات واهتمّ بتنزيلها على أوضاع المسلمين في الصين في ذلك العصر، ولكن يمكن من خلال ذلك استخراج منهجه في التفسير بوضوح، وهو كما الآتي.

أولاً: الاهتمام ببيان معاني القرآن بالنصّ

⁸ ما، محمد مكيّن، تفسير الأجزاء التسعة الأولى، ص: 37.

⁹ ما، محمد مكيّن، تفسير الأجزاء التسعة الأولى، ص: 37.

¹⁰ ما، محمد مكيّن، تفسير الأجزاء التسعة الأولى، ص: 38.

اهتم محمد مكيين ببيان القرآن بالقرآن، حيث ذكر الآيات التي تدلّ على المعنى المراد من الآية التي هو بصدد تفسيرها أو تؤيده، أو الآيات التي تدور حول موضوع واحد، أو التي يشبه بعضها بعضاً، ولكنّه ذكرها بالإحالة إلى رقمها وسورتها دون ذكرها بنصّها، كما اهتم بتفسير القرآن بالسنة¹¹، والأمثلة على تفسير القرآن بالقرآن في تفسيره كثيرة، ومنها:

قوله عند تفسير الآية ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [3] غَيْرَ الْمَعْضُوبِ عَلَيْهِمْ [4] وَلَا الضَّالِّينَ [5] ﴿[الفاحة: 7]: ﴿ [3] ينظر إلى الآية التاسعة والستين من سورة النساء¹²، [4] ينظر إلى الآية الحادية والستين من سورة البقرة¹³ والآية الثانية عشرة بعد المائة من سورة آل عمران¹⁴، [5] ينظر إلى الآية السابعة والسبعين من سورة المائدة¹⁵﴾.

وقوله عند تفسير الآية ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ﴾ [3] كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿[البقرة: 146]: ﴿ [3] ينظر إلى الآية السابعة والخمسين بعد المائة من سورة الأعراف¹⁶﴾.

هذا أسلوب محمد مكيين في تفسير القرآن بالقرآن، مجرد الإحالة إلى الآيات التي تبين مراد الآية التي هو في تفسيرها، أو إلى الآيات التي يجمعها موضوع واحد، دون تعليق ولو بكلمة واحدة، ويا ليته ذكرها بنصّها مع بيان العلاقة بين الآيتين من تخصيص العام أو توضيح الجمل أو تقييد المطلق أو غيرها، ولو فعله لكان أفضل للقراء في الصين.

ومن الأمثلة على تفسير القرآن بالسنة قوله عند تفسير الآية ﴿... وَلَا يَتَّخِذْ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [3] فَإِنْ تَوَلَّوْا فَعُولُوا أَشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿[آل عمران: 64]:

﴿ [3] المراد بقوله تعالى ﴿وَلَا يَتَّخِذْ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا﴾ طاعة الأتباع رؤساءهم فيما أمرهم به وما نهوهم عنه، وروي بسند صحيح أن عدي بن حاتم قال: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم وفي عنقي صليب من ذهب، فقال: يا عدي اطرح هذا الوثن من عنقك، وسمعه يقرأ ﴿اتَّخِذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهَيْبَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [التوبة: 31] حتى فرغ منها، فقلت: إنا لسنا نعبدهم، فقال: " أليس يحرمون ما أحل الله فتحرمونه، ويحلون ما حرم الله فتستحلونه " ؟ قلت: بلى، واليهود يعبدون الله تعالى، ولكنهم جعلوا أقوال أحبارهم بمثابة كتاب الله تعالى لا تجوز مخالفتها، والنصارى زادوا على ذلك أن رهبانهم تملك سلطة المغفرة،

¹¹ انظر: ما، محمد مكيين، مقدمة لتفسير الأجزاء التسعة الأولى، ص: 2.

¹² ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا﴾ [النساء: 69]

¹³ ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ [البقرة: 61]

¹⁴ ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا تُوَفَّقُوا إِلَّا بِحَبْلِ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلٌ مِنَ النَّاسِ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ [آل عمران: 112]

¹⁵ ﴿فَلَنْ يَأْهَلَ الْكُتُبَ لَا تَعْلَمُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ [المائدة: 77]

¹⁶ ما، محمد مكيين، تفسير الأجزاء التسعة الأولى، ص: 1.

¹⁷ ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي النَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَجُلِّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: 157]

¹⁸ ما، محمد مكيين، تفسير الأجزاء التسعة الأولى، ص: 23.

فالكنايس تجمع أموال الناس لبيع المغفرة، مما أدى إلى الثورة عليها، ومن المسلمين في الصين اليوم من يعظمون شيخا، ويدعونه حيا أو ميتا، وهذا يدخل في اتخاذ بعضهم بعضا أربابا، والفرق بينهم وبين المشركين اسم فقط.¹⁹

وقوله عند تفسير الآية ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِيهِ اسْمَهُ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: 180]: ﴿(الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ) أَي الْأَسْمَاءِ الَّتِي تَدُلُّ عَلَىٰ أَكْمَلِ الصِّفَاتِ، وَتَجِدُهَا فِي كُلِّ سُورَةٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ لِلَّهِ تِسْعًا وَتِسْعِينَ اسْمًا مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا، مِنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ، وَهُوَ وَتَرٌ، يَجِبُ الْوَتْرُ.... وَدَعَا اللَّهُ بِأَسْمَائِهِ الْحُسْنَى تَقْتَضِي مِنَ الْإِنْسَانِ أَنْ يَذْكُرَهُ دَائِمًا وَيَتَعَلَّمَ صِفَاتِهِ حَتَّىٰ يَجْعَلَ نَفْسَهُ عَلَىٰ صِفَاتٍ جَمِيلَةٍ.﴾²⁰

من خلال مما تقدم اتضح مدى اهتمام محمد مكين بأحسن طرق التفسير، حيث اعتمد عليه اعتمادا واضحا، وفسر القرآن بالقرآن أو بالمروي عن الرسول صلى الله عليه وسلم من الأحاديث، ولكنه لم يعط أقوال الصحابة والتابعين ما تستحقه من الاهتمام، ولم يذكرها إلا عند بيان مسح اليهود قردة، حيث ذكر قول مجاهد ودافع عنه، ومما تجدر الإشارة إليه هنا: أن محمد مكين لم يبن تفسيره كله على هذا الأساس، وإنما اعتمد عليه في تفسير بعض الآيات، وأما في تفسير بعضها الآخر، فاعتمد على أسس أخرى، يمكن إجمالها على النحو الآتي.

ثانياً: بيان معاني الآيات بنصوص الكتاب المقدس

استفاد محمد مكين من نصوص الكتاب المقدس في تفسيره، حيث ذكرها بنصها من الكتاب المقدس مع الإشارة إلى موضعها فيه في كثير من الأحيان، وذلك لبيان معاني الآيات، أو تفصيل قصة من قصص الأنبياء، أو تعيين المهمات، والأمثلة على ذلك كثيرة، منها أنه ذكر نصا من سفر التثنية لبيان مراد الله تعالى من العهد في قوله ﴿يَبْنِي إِسْرَائِيلَ أَذْكُرُوا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفٍ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّيَ فَارَ هُبُونِ ٤٠﴾ [البقرة: 40]، فقال:

«لبيان مراد العهد في الآية يمكن الرجوع إلى سفر التثنية، حيث ورد فيه ما نصه: " وفي هذا اليوم أعلنتم أن يكون الرب إلها لكم، فتسلخوا في طريقه، وتحافظوا على فرائضه ووصاياه وأحكامه، وتسمعوا كلامه، والرب اختاركم في هذا اليوم لتكونوا من نصيبه كما قال لكم، فتعملوا بجميع وصاياه، ليجعلكم فوق جميع الأمم التي خلقها للتهليل له وذكر اسمه وتمجيده، ولتكونوا شعبا مكرسا له.﴾²¹

وذكر عند تفسير الآية ﴿وَأَنْتَ عَلَيْهِمْ نَبَأُ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ [المائدة: 27] نصا من سفر التكوين لبيان قصة ابني آدم، حيث قال:

¹⁹ ما، محمد مكين، تفسير الأجزاء التسعة الأولى، ص: 69-70.

²⁰ ما، محمد مكين، تفسير الأجزاء التسعة الأولى، ص: 206.

²¹ ما، محمد مكين، تفسير الأجزاء التسعة الأولى، ص: 5-6.

«المقصود من ﴿نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ﴾ قصة قاييل وهابيل، وهي وردت في سفر التكوين: "ومرت الأيام فقدم قايين من ثمر الأرض تقدمة للرب، وقدام هابيل أيضا من أبقار غنمه ومن سمائها، فنظر الرب برضى إلى هابيل وتقدمته، أما إلى قايين وتقدمته فما نظر برضى، فغضب قايين جدا وعبس وجهه....»²².

وذكر عند تفسير الآية ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: 248] نصا من سفر التكوين لبيان أوصاف التابوت، ونصه:

«تصنع تابوتا من خشب السنط، طوله ذراعان ونصف، وعرضه ذراع ونصف، وسمكه ذراع ونصف، فتغشيه بذهب خالص من داخل ومن خارج، وتصنع عليه حلية من ذهب تحيط به، وتصوغ له أربع حلقات من ذهب وتجعلها على أربع قوائم، حلقتين من جانبه الواحد وحلقتين من جانبه الآخر، وتصنع قضيبين من خشب السنط وتغشيهما بذهب..... وتجعل الغطاء على التابوت من فوق، وفي التابوت تضع لוחي الوصايا التي أعطيتك.»²³

هذه الرواية ومثلها لا تجوز روايتها فيما يبدو للباحث، وإن كانت لم تتعارض مع القرآن وصحيح السنة؛ لأنه لو كان فيها فائدة، لآتى بها القرآن الكريم، ولذلك إن الوقوف عند ما وقف عنده القرآن أفضل في بيان مثل المبهم المذكور في هذه الآية.

ثالثاً: الاهتمام ببيان حكمة التشريع

كان غير المسلمين في الصين يسيئون فهم بعض الأحكام الشرعية أحيانا كثيرة، كتحريم لحم الخنزير والحجاب، فيتكلمون فيها كلاما يسيء إلى عقيدة المسلمين ويحرج مشاعرهم، وقد أدى ذلك إلى النزاعات بينهم وبين المسلمين، وكان أفضل طريق لإزالة هذه النزاعات فيما رأى محمد مكين بيان حكمة تشريع هذه الأحكام بيانا علميا مقنعا، فاهتم في تفسيره ببيان حكمة التشريع اهتماما بالغا، حيث قال: «حصلت بين المسلمين وغير المسلمين نزاعات ومشاجرات يرجع سببها إلى مسألة لحم الخنزير، مما أحدث تأثيرا سيئا على التضامن والتعاون بينهم»²⁴، وقال أيضا: «يسخر بعض الموظفين غير المسلمين من الموظفين والعمال من المسلمين لعدم أكل لحم الخنزير، ويقولون إنهم على خرافات وتخلّف فكريّ، بحيث لا يتمكن المسلمون أن يلبثوا في وظائفهم، وينتهي الأمر إلى استقالتهم مضطرين... ولتوطيد العلاقة التعاونية بين المسلمين وغير المسلمين لا بد من بيان هذه المسألة.»²⁵

وردت في تفسير محمد مكين أمثلة عديدة على اهتمامه ببيان حكمة التشريع، ولكن المجال لا يسع إلا لذكر مثالين منها أمودجا.

وقال عند تفسير الآية ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ وَالذَّمُّ وَالْحَمُّ الْخَنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْفُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَمِ﴾ [المائدة: 3] يُبيّن حكمة تحريم لحم الخنزير في الإسلام: «إن الإسلام يهتم بالنظافة والصحة اهتماما فائقا، فأحلّ كل ما كان صحيا طيبا، وحرم

²² ما، محمد مكين، تفسير الأجزاء التسعة الأولى، ص: 137.

²³ ما، محمد مكين، تفسير الأجزاء التسعة الأولى، ص: 49.

²⁴ ما، محمد مكين، سيف محمد، (بكين: دار الكتب الإسلامية للطباعة والنشر، العام: 1950م) ص: 21.

²⁵ ما، محمد مكين، سيف محمد، ص: 28.

ما كان غير نظيف، وإنما حرّم الإسلام الميتة والدم ولحم الخنزير لعدم نظافتها، لا غيرها مما يفترى عليه من الأكاذيب، لعل الصين أكثر الدول في العالم عددا من الخنزير، فوضع سلف الصينيين للبيت كلمة (家)²⁶، أي كل بيت يحتوي على الخنزير، فاستغرب جمهور الصينيين من تحريم لحم الخنزير عند المسلمين، حتى بعض العلماء نسجوا لسبب تحريمه قصصا يسخرون بها من المسلمين، مما أدى إلى النزاعات بينهم، وهذا الأمر يبدو غير مهمّ، ولكنه يؤثّر على المعيشة الطيبة بين القوميات المختلفة في الصين تأثيرا سيئا، فلذلك سأسوق أقوال الأطباء القدامى في الصين في شأن لحم الخنزير، ورد في "كتاب الطب المصنف" أن لحم الخنزير يؤدّي إلى انسداد شرايين الأكل، والوهن في العظم، والضعف في العضلات، فلا يمكن أكلها دائما، وخصوصا المرضى والمصاب بالقرحة؛ وقال سون سي مياو²⁷: أكل لحم الخنزير بشكل دائم يضرّ بالحيوانات المنوية، ويؤدّي إلى انتكاس الأمراض القديمة والوجع والفتور في الجسم كله، وأكل لحم خنزير البحر دائما يتسبب في البدانة؛ وقال لي شي جين²⁸: لحم الخنزير يحمل السموم، لا سيما لحم رأسه، فإن أكله المرضى يصبه بمرض آخر، وتنتكس الأمراض القديمة؛ وقال خان ماو²⁹: كل لحم ينفع الجسم إلا لحم الخنزير، وإن أكله الإنسان بدوام فسينتغير طبعه....³⁰

وقال عند تفسير الآية ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُنِبَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ كَمَا كُنِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾

[البقرة: 183] مبيّنا للحكمة من تشريع الصيام:

«الصيام في الإسلام إمساك عن الطعام والشراب والنكاح من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، لا في أوقات الليل، ومن فوائد الصيام تربية الإنسان على الصبر، وصلاح السلوك، والانتظام، فالذي يقدر على حبس نفسه عن الحلال من الطعام والشراب والنكاح قادر على حبس نفسه عن الحرام من الغش والزنى وغيرها، ويبيّن قوله تعالى ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ مقاصد الصيام، ويبيّن ثمرته قوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبُطْلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَامِ لِنَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 188]؛ ومن فوائد الصيام أنه يساوي بين الغني والفقير في الامتناع عن الطعام والشراب؛ حتى يعيش الغني شعور الفقير، فيثير عاطفة الرحمة في قلبه، ولذلك فرض الإسلام على الذي لا يطبق الصيام من الأغنياء فدية، أن يطعم عن كل يوم أفطر فيه مسكينا، وإن زاد على القدر المفروض كان خيرا له، كما أنّ الصيام يعلم الإنسان الصفات الحميدة من الانتظام والطاعة والصبر والقناعة وحبس الشهوات والجود والكرم؛ ومن فوائده التي أثبتتها الدراسات الطبية: الوقاية من كثير من الأمراض، كالبدانة وضغط الدم ومرض السكري والتهاب الكلى وأمراض القلب والتهاب المفاصل.... وكلّما تقدّمت الحضارة والمدنية، انتشر مثل هذه الأمراض بين الناس، فيصاب الأوروبيون اليوم بما أكثر مما كانوا، ويكاد ضغط الدم ومرض السكر يصبحان من ملك الفئات المتوسطة والمتقدمة من حيث الظروف الماديّة، ولا نصيب للفقراء منها، وأولى الإسلام الصيام اهتماما أكثر من الديانات الأخرى، ولعلّ ذلك

²⁶ هذه الكلمة الصينية تتكون من مقطعين: 家، معناه الوضعي بيت أو منزل، و 豕 معناه خنزير، أي كلمة (家) بمعنى البيت.

²⁷ هو طبيب في عهد أسرة تانغ، واشتهر بملك الأطباء، وتوفي 682م.

²⁸ هو طبيب مشهور في عهد أسرة مينغ، وله كتاب في الطب يعتمد عليه الأطباء اليوم.

²⁹ هو طبيب في عهد أسرة مينغ، له مؤلفات في الطب.

³⁰ ينظر: ما، محمد مكين، تفسير الأجزاء التسعة الأولى، ص: 130-131.

لأنّ الإسلام كان آخر ديانة سماوية، والحضارة الإنسانية أخذت في التقدم لما جاء، فلا بد من الوقاية من هذه الأمراض التي كلّما تقدّمت الحضارة كثر حصولها³¹.

تبينّ مما تقدّم أن محمد مكيّن بينّ حكمة تحريم لحم الخنزير في الإسلام من الناحية العلمية الصحية مستدلاً بأقوال الأطباء القدامى المشهورين المحترمين عند غير المسلمين كما بينّ حكمة تشريع الصيام في الإسلام؛ يبغى أن يثبت أنّ الأحكام الشرعية في الإسلام مبنية على حكمة بالغة، وأسس علمية صحيحة، لا على الخرافات كما يزعم غير المسلمين، ويسعى لإزالة النزاعات التي حدثت نتيجة سوء الفهم؛ ليتحقّق في المجتمع الصيني الاحترام المتبادل والتفاهم بين القوميات المختلفة أديانهم، فلذلك اهتم ببيان حكمة التشريع في بعض الأحكام.

رابعاً: صرف ظاهر الآيات إلى معانٍ أخرى باعتبارها من المجاز

صرف محمد مكيّن ظاهر بعض الآيات - التي يبدو غريباً عنده - إلى معانٍ تخالف ظاهرها باعتبارها من قبل التعبيرات المجازية أو التمثيلية.

ومن أمثلة ذلك قوله عند تفسير الآية ﴿فَقُلْنَا أَضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 73]:

«مراد قوله ﴿فَقُلْنَا أَضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا﴾ اضربوا المشتبه فيه بالقتل بيد الميت أو رجله، ومراد قوله ﴿كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى﴾ حفظ دماء جمهور الناس، ويكثر استعمال مثل هذا التعبير المجازي في القرآن، كقوله تعالى ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ١٧٩﴾ [البقرة: 179]، وقوله ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾ [المائدة: 32].³²

اتّضح من خلال هذا المثل أن محمد مكيّن صرف معنى الآية إلى غير مرادها عن طريق إعادة الضمير على غير عائدته والاحتجاج بالتعبيرات المجازية، وكان الأولى به أن يحمل الآيات على ظاهرها، حيث يكون الضمير المنصوب في ﴿أَضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا﴾ عائداً على القتل، والضمير المحجور عائداً على البقرة، وإلا لما كان للأمر بذبحها فائدة، كما كان الأولى به أن يجعل الإحياء على معناه الحقيقي، حيث تعود الحياة لهذا القتل، فيخبر عن الذي قتله، ثم يعود ميتاً، وهو ما جاءت الآيات لتؤكدّه، وتضيف حكمة أخرى: أنّ الله تعالى يري عباده كيفية إحياء الموتى، حتى يعقلوا أوامره.

ومن هذه الأمثلة قوله عند تفسير الآية قوله في تفسير الآية ﴿وَإِذْ عَلَّمْنَاكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ نَخَلْنَا مِنْ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ نُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي﴾ [المائدة: 110]:

«قوله ﴿وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي﴾ من التعبيرات المجازية، حيث قال عيسى عليه السلام: (فسمع يسوع كلامهم، فأجاب: لا يحتاج الأصحاء إلى طبيب، بل المرضى) [سفر متى، الفصل التاسع: 12]، وقال مجيباً على يوحنا: (العميان يبصرون، والعرج يمشون، والبرص يطهرون، الصم يسمعون، والموتى يقومون، والباكين يتلقون البشارة) [سفر متى، الفصل الحادي

³¹ ينظر: ما، محمد مكيّن، تفسير الأجزاء التسعة الأولى، ص: 29-30.

³² ما، محمد مكيّن، تفسير الأجزاء التسعة الأولى، ص: 11.

عشر: 5]، وهذه كلها من المجاز، لأن عيسى عليه السلام قال: (وأنا أخطبهم بالأمثال لأنهم ينظرون فلا يبصرون، ويصغون فلا يسمعون ولا يفهمون، ففيهم تتم نبوءة إشعيا: ومهما سمعتم لا تفهمون، ومهما نظروهم لا تبصرون...) [سفر متى، الفصل الثالث عشرة: 13-15]، وكذلك قوله ﴿وَإِذْ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي﴾ من التعبيرات المجازية، كآلية الثانية والعشرين بعد المائة من سورة الأنعام³³؛ لأن كل نفس تذوق الموت مرة واحدة فقط.³⁴

حاول محمد مكيين تفسير معجزات النبي عيسى عليه السلام تفسيراً يصرف معانيها الحقيقية إلى المجازية ويسلب منها صفة الإعجاز حتى يخضعها للعقل المادّي الذي لا يقبل المعجزات وخوارق العادات، واحتجّ في صرف معاني الآيات عن حقيقتها بكونها من التعبيرات المجازية وهي خالية من القرائن، كما اعتمد فيه على نصوص العهد الجديد الذي أدخل فيه تغيير وتحريف، ولا يُعرف صحيحها من سقيمها، فكيف حكّمها في تفسير آيات القرآن الذي تكفل الله تعالى بحفظه، حيث قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَفِظُونَ﴾ [الحجر: 9].

خامساً: الاهتمام ببيان الهدايات القرآنية في الآيات

نال واقع المسلمين في الصين بل واقع المجتمع الصيني اهتماماً كبيراً من محمد مكيين، فتعرّض عند تفسير بعض الآيات للمشاكل التي كانت حصلت بين المسلمين وغير المسلمين في الصين، وعالجها بما فهمه من هداية القرآن الكريم وإرشاده، فلذلك تحدث عن حكمة التشريع في بعض الأحكام - كما بينت سابقاً - بما يحل النزاعات التي حدثت نتيجة لعدم فهم غير المسلمين للإسلام وتشريعه لهذه الأحكام، وتحدث عن مشكلات المسلمين أنفسهم، وأرشدهم إلى الحق والصواب

قال عند تفسير الآية ﴿أَجَلٌ لَّكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتْعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرْمٌ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ [المائدة: 96]:

((إن لفظ البحر عام، ويشمل جميع المياه العذبة والمالحة سواء أكانت أمحاراً أم بحاراً، وأهل مصر يطلقونه اليوم على نهر النيل، قال الله تعالى ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِن كُلِّ تَاكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ [فاطر: 12].³⁵

ثم جاء بآراء كبار الصحابة في صيد البحر وطعامه، قائلًا: ((أما قوله تعالى ﴿أَجَلٌ لَّكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتْعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ﴾، فقال عمر رضي الله عنه في المراد بصيد البحر وطعامه: "صيده ما اصطيد، وطعامه ما رمى به"، وقال أبو بكر: "الطافي حلال"، وقال ابن عباس: "طعامه ميتته، إلا ما قدرت منها، والجري لا تأكله اليهود، ونحن نأكله".³⁶

ثم أورد الاختلاف في جواز أكل بعض حيوانات البحر، فقال: ((اختلف العلماء في حيوانات البحر على ثلاثة أقوال: أولها: حيوانات البحر جائز أكلها عدا الضفادع، هذا قول أبي بكر وعمر وابن عباس رضي الله عنهم، والثاني: حيوانات البحر كلها جائز

³³ ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: 122]

³⁴ ما، محمد مكيين، تفسير الأجزاء التسعة الأولى، ص: 154.

³⁵ ما، محمد مكيين، تفسير الأجزاء التسعة الأولى، ص: 149.

³⁶ ما، محمد مكيين، تفسير الأجزاء التسعة الأولى، ص: 150.

أكلها بما فيها الضفادع، قاله الإمام مالك، والثالث: حيوانات البحر لا يجوز أكلها عدا السمك، والطائي منه غير جائز، قاله الإمام أبو حنيفة.³⁷

ثم قال معلقاً على هذه المسألة ((إن حيوانات البحر كالجُمبُري وخيار البحر في لسان العرب من نوع السمك، وليس منه في لسان الصينيين، والمسلمون في الصين على المذهب الحنفي، فلا يجوزون أكل الجُمبُري وخيار البحر، ولكن هذا الرأي ليس من الوجاهة في شيء؛ لأنه لا يجوز لأحد أن يجزم أن الإمام أبا حنيفة أوقفه من أبي بكر وعمر ومالك من الصحابة الكرام والتابعين، وأكثر منهم احتياطاً، ولأن الله تعالى قال: ﴿... وَيَحِلُّ لَهُمْ الطَّيِّبَاتُ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: 157]، والجُمبُري وخيار البحر من الطيبات، ولا يمكن مقارنتهما مع الطفيليات، وبناء على ذلك أقول: إن ما أحل الله في القرآن الكريم من الأطعمة إن تعافها نفسك، فلا بأس في ترك أكلها، ولكن لا يجوز لك أن تحرمها، لأن الإحلال والتحريم من حق الله وحده.³⁸

إنّ المسلمين في الصين بأغليبيتهم الساحقة بل جميعهم على المذهب الحنفي، وتقليدهم للمذهب الحنفي يمكن وصفه بالتعصب الأعمى، بحيث رفضوا كثيراً من الأحاديث الصحيحة لمخالفتها للمذهب الحنفي في رأيهم، حيث قالوا إنّ كتاب الله والأحاديث المطهرة كأعشاب مسمومة، ولا يمكن استخدامها إلا بعد معالجة الأئمة لها، فتمسكوا بأقوال الحنفية، ولو كانت مخالفة للكتاب والسنة. لاحظ محمد مكين أن هذه الظاهرة السائدة التي حالت بين المسلمين بين هداية الكتاب والسنة، والتي تسببت في كثير من المشاكل بين المسلمين، لا بد لها من العلاج، فوصف لها وصفة قرآنية بإرشادهم إلى الرجوع إلى الكتاب والسنة وترك التعصب والتقليد الأعمى.

وقال عند تفسير الآية ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَأَسْتَكْبَرْتُ مِنْ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: 188]:

((إن النبي صلى الله عليه وسلم ليس برجل فائق القدرة، حيث أمره الله تعالى في عدة آيات بإخبار الناس أنه من البشر، قال تعالى ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَجِدْ فَاَسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوا ۗ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ﴾ [فصلت: 6]، وأمره في هذه الآية بإخبار الناس أنه نذير وبشير لقوم يؤمنون، وكان يحث الناس على الخيرات ليُجزوا عليها جزاء حسناً، وينذرهم من السيئات لئلا يعاقبوا عليها، فإنما كانت وظيفته بلاغهم ودعوتهم إلى الله، ولا يملك قدرة فائقة، وكذلك الأنبياء والرسل من قبله، وكلهم من عباد الله الكرام ومن البشر، وإنما أوحى إليهم من الله تعالى... فالقول إنّ الشيخ فلان أو الولي فلان يقدر على ما يخرج من قدرة البشر لا أصل له من الصحة.³⁹

إن المسلمين في الصين بعدما مضى على دخول الإسلام فيها أكثر من ثلاثة عشر قرناً لم يستطيعوا أن يحافظوا على صفاء الإسلام، فأدخلوا فيه - بفعل التأثيرات الثقافية والسياسية - بعض البدع والخرافات المخالفة لعقيدتهم، كتعظيم الشيخ فلان أو الولي فلان، والاستعانة بهم، وغيرها، وأولى محمد مكين لهذه القضية اهتمامه، فتعرض لها عند تفسير بعض الآيات كما جاء في المثال،

³⁷ ما، محمد مكين، تفسير الأجزاء التسعة الأولى، ص: 150.

³⁸ ما، محمد مكين، تفسير الأجزاء التسعة الأولى، ص: 150.

³⁹ ما، محمد مكين، تفسير الأجزاء التسعة الأولى، ص: 207.

وأرشد المسلمين في الصين إلى العقيدة الصحيحة واتخاذ الموقف السليم ممن يتبعونهم من المشايخ والأولياء بما يوافق الكتاب والسنة، لا بالتقليد الأعمى.

والحاصل أنّ محمد مكين سار في التفسير منهجاً سليماً، ولم ينحرف عنه إلا في المواضع القليلة، وذلك بسبب تأثره بالمصادر التفسيرية والتيارات الفكرية في ذلك العصر وغيرها، فإنّه معذور في انحرافه المذكور سابقاً بالمقارنة إلى جهوده الباهرة في خدمة الإسلام والمسلمين في الصين، إذ إنّ الكمال لله تعالى وحده، نسأل الله أن يجعل جهوده العلمية في ميزان حسناته يوم لا ينفع مال ولا بنون.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتمّ التسليم على خير الأنام محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد، فتوصّل البحث بعد هذا التطواف السريع في حياة محمد مكين ومنهجه في التفسير إلى نتائج تالية:

أولاً: نشأ محمد مكين على تربية إسلامية، فغُرست في قلبه غيرة على الإسلام ومسؤولية تجاه المسلمين في الصين منذ صغره، وتعلّم علم اللغة العربية والعلوم الشرعية في الجامعات الإسلامية العربية، وتتلّمذ على أشهر العلماء في ذلك العصر، بحيث مكّنه في قراءة وفهم القرآن الكريم وغيره من الكتب الإسلامية، فجاءت أعماله العلمية سواء أكانت مؤلفات أم ترجمات في غاية الدقة والأمانة، ولقيت قبولا حسنا في قطاع الدراسات العلمية وأوساط عامة القراء المسلمين في الصين.

ثانياً: بذل محمد مكين جهوده كلّه طوال حياته في خدمة الإسلام والمسلمين في الصين، تتمثل في تعليم اللغة العربية والعلوم الإسلامية وترجمة الكتب الإسلامية وكتابة المقالات وعمليات التبادل الثقافي بين الصين والعرب، وأثمرت جهوده ثمرات وافرة قيّمة، يبلغ عددها عشرين ونيفا، وما زال المسلمون اليوم يستفيدون منها، وأبرزها ترجمة معاني القرآن الكريم.

ثالثاً: ومن أهمّ جهود محمد مكين تفسير الأجزاء التسعة الأولى، جاءت بدايةً في حواشي صفحات الترجمة، وقام فيها ببيان معاني بعض الآيات وما يتعلّق بها من المشكلات والأحكام الشرعية وأسباب النزول والهدايات القرآنية وغيرها، ولكنّه لم يتطرق لبيان معاني الكلمات وتحليل المسائل النحوية والبلاغية، ثمّ جمعت هذه الحواشي في كتاب مستقلّ يسمّى تفسير الأجزاء التسعة الأولى.

رابعاً: نهج محمد مكين في تفسير القرآن الكريم منهجاً سليماً بسبب قدرته العلمية، يتمثل في الاهتمام بتفسير القرآن بالنص، وبيان معاني الآيات بنصوص الكتاب المقدّس، وبيان حكمة التشريع، وبيان الهدايات القرآنية، وصرف معاني بعض الآيات إلى غير مرادها بحجة كونها من التعبيرات المجازية.

المصادر

- باي، شيون بي. تاريخ المسلمين في الصين، نينغشيا: دار الشعب للطباعة والنشر، العام: 1995م.
- باي، شيون بي. سير الأعلام المسلمين المشهورين في الصين، نينغشيا: دار الشعب للطباعة والنشر، العام: 2000م.
- جين، جونج جيه. دراسات في تفسير القرآن، بكين: دار العلوم الاجتماعية الصينية للطباعة والنشر، العام: 2012م.
- لي، جين جونج. ترجمة الأستاذ محمد مكين، نينغشيا: دار الشعب للطباعة والنشر، العام: 2017م.

- لين، سونغ. القرآن الكريم في الصين، نينغشيا: دار الشعب للطباعة والنشر، العام: 2007م.
- ما، محمد مكين. تفسير الأجزاء التسعة الأولى، بكين: دار الشؤون التجارية، العام: 1950م.
- ما، محمد مكين، سيف محمد، بكين: دار الكتب الإسلامية، العام: 1954م.
- هوانغ، تشينغ جون. أشهر الشخصيات المسلمة في الصين، شانغهاي: دار الشعب للطباعة والنشر، العام: 1999م.

Declaration

- 1. Finance:** This research is not financially supported by anyone or any institution.
- 2. Conflict of Interest:** This research was done independently by the author, without any conflict of interests with others.
- 3. Ethical Statement:** The authors of this study strictly adhere to research and publication ethics and have not violated them.

References

- Bai, Shou Yi. *Sira Al-Aalaam al-Muslimun*. Ningxia: Dar Saab, 2000.
- Bai, Shou Yi. *Tarikh Al-Muslimuna*. Ningxia: Dar Saab, 1995.
- Huang, Qingjun. *Al assaru sakesiyat Muslim in China*. Ningxia: Dar Saab, 1999.
- Jin, Zhong Jie. *Dirasat Fi Quran*. Beijing: Dar She Keyuan, 2012.
- Li, Zhen Zhong. *Siratu Muhammad Makin*. Ningxia: Dar Saab, 2017.
- Lin, Song. *Quran in China*. Ningxia: Dar Saab, 2007.
- Ma, Muhammad Makin. *Sayif Muhammad*. Beijing: Dar kutbi alislama, 1954.
- Ma, Muhammad Makin. *Tafsir al-Ajisau tisa*. Beijing: Dar Al suaun tijar, 1950.

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Haziran / June | 2022/8/1

İSLAM'DA KULLUK TEORİSİ VE FETRET EHLİNİN ÖZEL KONUMU

The Theory of Servitude in Islam and The Special Position of Ahl al-Fatrah

BAYRAM ÇINAR

Dr. Öğrt. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kalam Anabilim Dalı, Nevşehir, Türkiye
Assist. Prof., Nevşehir Hacı Bektaş University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Nevşehir, Türkiye
kocacinarby@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-4886-7610

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 14 Nisan 2022
Kabul Tarihi | Accepted: 07 Haziran 2022
Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran 2022

Atıf | Cite as

Çınar, Bayram. "İslam'da Kulluk Teorisi ve Fetret Ehlinin Özel Konumu". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Haziran 2022) 8/1: 21-40. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.1.02>
Çınar, Bayram. "The Theory of Servitude in Islam and The Special Position of Ahl al-Fatrah". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* (June 2022) 8/1: 21-40. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.1.02>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Telif Hakkı | Copyright

Copyright © 2022. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUILAF'a devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.
Copyright © 2022. Copyright has been transferred to YDUILAF by the author(s). This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



İslam'da Kulluk Teorisi ve Fetret Ehlinin Özel Konumu

Öz

İslam geleneğinde vahyin dini pozisyonu ile bağlantılı olarak süre giden tartışmalardan biri, insanın evrendeki varlığını anlamlı hale getiren kulluk teorisini geçici bir surette ya da bütünüyle askıya alındığı iması uyandırır. Fetret ehlinin özel konumuna ilişkin Müslüman gelenekte yapılan tartışmalar, bir yönüyle vahyin ve peygamberliğin dini olarak göz ardı edilemeyeceğini ifade ederken, öte yandan aynı tartışma peygamberliğin sona erdiği teziyle de konuya ilişkin yorumlara kapı aralar. Zira peygamberlik sona ermiş ise ya ilahi rehberliğin nasıl sürdürüldüğü izah edilmeli ya da teklifin bir bütün olarak işlevsizleşmiş mi olduğu bu durumda izah edilmelidir. Müslüman gelenek, konuya ilişkin farklı felsefi ve teolojik kökenli izahlar yoluyla konuyu savunulur kılmak çabasında olmuştur. Bu bağlamda gündeme gelen yorumlardan bazıları ontolojik temelli iken, diğer bazıları ise epistemolojik kökenli olmuştur. İyilik ve kötülük varlığın özsel bir niteliği midir? Yoksa bu nitelik varlığa dışarıdan mı yüklenir? ... vb. problem alanları İslam kelamcıları arasında farklı şekillerde tartışılmıştır. Söz konusu teolojik soruşturmanın bir başka sorgulanma biçimi ise dini sorumluluğun kaynağı nedir? İnsanı sorumlu kılan teolojik neden akıldır (?) yoksa peygamberin ve vahyin rehberliğine muhatap olması mıdır(?) ...vb. sorular da bizi aynı cevaplara ulaştırır. Söz konusu teolojik tartışmaların dolaylı bir biçimde ortaya çıkardığı kavram "fetret" ve "ehlu'l-fetre" kavramlarıdır. Bu kavram çifti ile birlikte tartışmaya ilişkin gündemimize giren yeni sorun dini açıdan "ehlu'l-fetre"nin konumu nedir (?) İslam geleneğinde Fetret ehlinden kabul edilen Hz. Peygamberin anne ve babasının konumu nedir (?) vb. tartışmalar söz konusu asıl tartışmanın ikincil dereceden türevleri niteliğindedir. İslam geleneğinde bu teolojik tartışmalarda iki tutum sergilenmiştir. Bunlardan ilkinde göre, Allah'ın varlığı ve birliğini insan evrenden hareketle, vahye ihtiyaç duymaksızın saf akıl ile kabul edebileceğini varsayar. Diğer görüşe göre, aklın Allah'ın varlığını ve birliğini tespit edebilme potansiyeli olduğunu kabul etmekle birlikte, sorumluluğun ancak Allah'ın emir ve yasağıyla mümkün olabileceğini varsayar. Tarafların konuya ilişkin farklı yaklaşım sergilemelerinin temel nedeni ise; "husûn" ve "kubûh" varlığın asıl niteliklerinden midir? Yoksa bir nitelik olarak "değer/norm", varlığa dini emir ve yasak ile mi yüklenir? tartışmasına bağlı olarak şekillenmiştir. Hz. Peygamberin anne ve babasını teolojiye konu eden yaklaşım, daha çok iyilik "husûn" ve kötülüğün "kubûh"un, varlığın asli niteliği olmayıp emir ve yasakla bildirildiği anlayışındaki âlimlerin değerlendirmesidir. "ehlu'l-Fetre" olarak kavramsallaştırılan ve Hz. Peygamberin anne ve babasını da içine alan bu grup, tartışmaya bu açıdan dâhil edilebilmiştir. Bu yaklaşıma göre insan sorumlu olmak için vahyin önderliğine muhtaçtır. Vahye muhatap olmayanlar ise mükellef değildir. "Ehlu'l-Fetre" (fetret dönemi insanları) da geçerli bir mazeret sebebiyle vahye muhatap olma imkânı yakalayamamış insanlardır. Hz. Peygamber'in anne ve babası da bu gruptandır. Çalışmamızda bu teolojik konuya ilişkin veri, sosyal bilimlerin araştırma yöntemleri bağlamında analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, İyi-Kötü, Teklif, Fetret, Fetret Ehli.

The Theory of Servitude in Islam and The Special Position of Ahl al-Fatrah

Abstract

Are good and evil an essential quality of existence? Or is this attribute imposed on the entity from outside? ... etc. The problem area has been discussed in different ways among Islamic theologians. Another way of questioning the theological inquiry in question is what is the source of religious responsibility? Is the theological reason that makes man responsible (?) or is it the guidance of the prophet and the revelation (?) ...etc. questions lead us to the same answers? The concepts that are indirectly revealed by the theological discussions in question are the concepts of "fatrah" and "ahl al-fatrah". The new problem that entered our agenda with this couple of concepts, what is the position of "ahl al-fatrah" in terms of religion (?) What is the position of the Prophet's parents (?) etc. The discussions are secondary derivatives of the main discussion in question. Two attitudes have been displayed in these theological debates in the Islamic tradition. According to the first of these, he assumes that he can accept the existence and oneness of God, starting from the human universe, with pure reason without the need for revelation. According to the other view, while accepting that the mind has the potential to determine the existence and unity of Allah, it assumes that responsibility can only be possible with Allah's orders and prohibitions. The main reason why the parties have different approaches to the issue is; Are "al-husûn" and "al-kubûh" essential qualities of existence? Or is the "value/norm" as a quality imposed on the being by religious orders and prohibitions? shaped by the discussion. The approach that refers to the parents of prophet Muhammad in theology is mostly the evaluation of scholars who understand that goodness "al-husûn" and evil "al-kubûh" are not the essential quality of existence, but are communicated with orders and prohibitions. Conceptualized

as "ahl al-fatrah" and this group, which also included the parents of prophet Muhammed, could be included in the discussion from this point of view. According to this approach, man needs the leadership of revelation to be responsible. Those who do not receive revelation are not liable. "Ahl al-fatrah" (people of the interregnum) are also people who, due to a valid excuse, did not have the opportunity to receive revelation. The parents of the prophet are also from this group. In our study, the data on this theological subject will be analyzed in the context of research methods of social sciences.

Keywords: Kalam, Good-Evil, Human Responsibility, Al-Fatrah, Ahl al- Fatrah.

Giriş

Fetret kavramı sözlükte, "bir şeyin şiddetini kaybedip gevşemesi ve zayıflaması" anlamındaki *futur* mastarından isim olup; bir şeyin "zaaf, gevşeme, gücünü ve tesirini kaybetme" manasına geldiği söylenmiştir.¹ Kelamî bir kavram olarak fetret ise vahiy ile temas kurmanın mümkün olmadığı ve insanların ilahi rehberlik alamadığı bir zaman aralığını temsil eder. Bu yönüyle kavram aslında herhangi bir zaman dilimine atıf yapmaz. Fakat İslam geleneğinde kavram, daha ziyade Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasında geçen, tebliğin olamadığı zaman dilimi için kullanılmıştır. Öte yandan kavramın etimolojik kökeni olan asıl manasından hareketle, Hz. Peygamberden vahyin kesildiği, peygamberin vahiy beklediği dönemler için de *fetretu'l-vahy* denilmiştir.² İlahi rehberlik ile bağlantı kuramayan dolayısıyla "gafil" olan³, peygamberin kendilerine ulaşamadığı kimselerin durumunu ifade etmek için İslam kültür geleneğinde *fetret ehli* ifadesi kullanılır. Dönemin kendisine ise fetret denilir.

Çalışmamızda peygamberin tebliğine muhatap olamamış, dolayısıyla ilahi rehberlik alamamış bu toplulukların İslam geleneğinde konumu nedir, bunlar tekliften muaf mıdır? Değilse bunların dinî statüleri nedir sorusuna cevap aranacaktır. Bu grubun statüsünün ilahi rehberlik almış bireylerden farklı olduğu varsayımının değişik gerekçeleri vardır. Bunlardan ilki; "bir topluluğa peygamber göndermedikçe onlara azap edici olunmayacağı" minvalindeki ayetlerin İslam geleneğinde anlaşılma şeklidir.⁴ Bu anlayışın bir gereği olarak; İslam öğretisinde peygamber göndermek mükellef olmanın ön şartı olarak görülmüş, kendilerine peygamber gönderilmemiş kişi ve toplulukların ise mesul olmadıkları varsayılmıştır. Bu temel problem ile bağlantılı bir biçimde Hz. Peygamberin anne ve babasının durumu da İslam geleneğinde dile gelmiş ve tartışılmıştır. Çalışmamızda Hz. Peygamberin ebeveyni fetret ehli oldukları varsayımıyla ve gelenekte tartışıldığı için tartışmaya dâhil edilecektir.

İnsanların sorumlu tutulmaları için onlara peygamber gönderilmesinin gerekli olduğu gelenekte ifade edilmiş, bu kanaat bazı ayetlerle desteklenmiştir.⁵ Söz konusu ayet gruplarının bu şekilde anlaşılmasını gerektiren zihinsel arka plan;

1. Peygamber gönderilmeden kişi mesul tutulamıyor ise peygamber göndermek teklifin kaçınılmaz ön şartıdır.
2. Kişinin mükellef olması için peygamber gönderilmesi şart ise akıl yalnız başına kişinin mesul olmasını sağlamaya yetmez.
3. Teklifin ancak emir ve yasakla mümkün olduğu varsayılmış, emretme yetkisi ise aklî değil şer'î görülmüştür. Buna göre ortada emir yoksa iman etmek vacip olmadığı gibi, inkâr da bu durumda haram değildir.
4. Bu varsayımın gereği olarak, İslam geleneğinde emir ve yasağın akli değil, şer'î olduğu anlayışındaki ekoller, fetret dönemi insanlarına her şeyin mübah olduğunu varsayımlardır. Eşyanın aslında husûn ve kubûhun olmadığını, bu niteliklerin şer'î bildirimlerden sonra var olduğunun kabulü, söz konusu ekolleri bu yönde bir tavır almaya sürüklemiştir.

Eşyanın özünde her hangi bir iyilik ve kötülüğün olmadığı, bu niteliklerin şer'î olduğu kanaatindeki âlimler vahye muhatap olmayı başaramamış ve dinî bir bildirimle de karşılaşmamış fetret ehlinin "kurtuluşu

¹ Ebu'l-Kâsım Ragıp el- İsfehani, *Müfredât*, çev. Abdülbaki Güneş vd. (İstanbul: Çıra Basım Yayın Dağıtım, 2012), 777.

² Metin Yurdağur, "Fetret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim Tarihi: 02.04.2022).

³ el-En'âm, 6/131.

⁴ el-İsrâ 17/15-16; eş-Şuarâ 26/208-209; el-Kasas 28/59.

⁵ Tâhâ 20/134; el-Kasas 28/47.

erenler” olduklarını, onlara hesap sorulmayacağını dolayısıyla onların ahiretteki hükümlerinin Müslümanlar gibi olduğunu söylemişlerdir.⁶ Öte yandan iyilik ve kötülüğün varlığa ilişkin nitelikler olup aklın bunu farkına varabileceğini varsayan âlimler ise iyi olanı yapmak, kötü olandan kaçınmamın, peygamberin bildiri olmasa bile mümkün olabileceğini düşünürler. Bunlara göre fetret ehli, Allah’ın varlığına ve birliğine inanmak, ayrıca akıl yürüterek iyi fiilleri yapmak ve kötü fiillerden kaçınmakla yükümlüdür. Bu varsayımın gereği olarak söz konusu yükümlülükleri yerine getirenler kurtuluşa erecek, yerine getirmeyenler ise kendilerine verilen fırsatları değerlendirmedikleri potansiyellerini doğru kullanamadıkları için cehenneme girecekleri varsayılmıştır. Zira bu düşüncedeki âlimler ergenlik çağına ulaşan insanların, akıl yürüterek kendilerini ve kâinatı yaratan bir yüce varlığın mevcut ve bir olduğu sonucuna varmalarını O’na inanmalarını engelleyecek bir mazeret ileri sürülemez şeklinde bir anlayış geliştirmişlerdir.⁷

Bu tartışmaların bir gereği olarak peygamberin dinen gerekliliği ile aklın husûn ve kubûhu kavrayabileceği şeklindeki tartışmalar, İslam geleneğinde gündemi işgal etmiş, Müslüman kelimciler konuyu farklı ekoller ve değişik ağırlık merkezlerinde tartışmışlardır.

Fetret ehlinin, İslâmiyet’in doğuşundan önce veya Hz. Peygamberden sonraki zaman dilimlerinde yaşayıp da hak dinden hiçbir şekilde haberdar olamayan ve ya hak dinin mevcudiyetini duymuş olmakla birlikte mazur görülebilecek bazı engeller sebebiyle hidayetden nasibini alamamış olan gruplar şeklinde ikiye ayrılabilir. Zira her iki grup da sonuç itibarıyla vahiyle ilişki kuramamış olsa bile, bunlardan biri nübüvvet ve vahiyden tamamen bihaber (gafil), diğeri ise şöyle ya da böyle haberdardır. Bu fark taraflar arasında verilecek hükmü etkiler mi (?) şeklinde konu detaylandırılabilir.

Ehl-i sünnet in iki ana damarından birini oluşturan ekoller içinde sayılan Eş’arîler, teolojik gerekçelerle fetret ehlini hiçbir şeyden sorumlu tutmazken⁸, yine Ehl-i Sünnete nispet edilen ekollerden bir diğeri olan Mâtürîdî ekol ise farklı teolojik sebeplerle Eş’arîler’den farklı düşünmektedir. Çünkü onlara göre, normal zihni yeteneğe sahip her insan, vahiy ürünü bir tebliğe muhatap olmasa bile, evrene ilişkin gözlemlerine bağlı olarak, belirli akli muhakemeleri sonucunda bir yaratıcının varlığı, hatta birliği kanaatine ulaşabilir. Kelam müktesebatı içinde konuyu tartışan bir diğer ekol olarak Mu’tezile’nin meseleye ilişkin tavrı ise evrene ilişkin bazı akli muhakemelerin insanı Allah’ın varlığı ve birliğine ulaştıracağı yönündedir. Onlar bu yaklaşımları ile Mâtürîdî ekolün tutumu ile benzerlik gösterir.

Hz. Peygamberin ebeveyninin durumlarını konu alan tartışmalar, söz konusu temel tartışmaya bağlı ikincil fakat daha popüler tartışmalardır. Konunun teolojik tarafı, fetret ehli insanların teolojik konumuyken, Hz. Peygamberin anne-babasının konumu şekliyle meselenin tartışılması daha duygusal bir nedenle ilintilidir.⁹ Teorik çerçevede meseleye ilişkin tartışmadan çıkan sonuca razı olmayan ve romantik gerekçelerle konuya dair hükmü esnetme çabasının Hz. Peygamberin anne ve babasının durumunu özellikle tartışmaya dâhil ettikleri de varsayılabilir. Muhammed b. Bahaiddin, meselenin Ebu Hanife tarafından akâide dâhil edilmesi bu sebebe dayandırır.¹⁰ Zira gelenek Hz. Peygambere karşı takınılacak ahlaki tavrın sınırlarını da bu mesele üzerinde gündeme getirmiştir. Çünkü bu konuda olumsuz bir kanaat sahibi olmanın “peygambere eza etmek” olduğu düşünülmüştür.¹¹

Meselenin bir diğer tarafı da Şiâ’nın fetret ehlinin durumu ile bağlantılı olarak ele aldığı Hz. Peygamberin anne-babasının özel durumlarını masum imam teorisi ile ilişkilendirme girişimlerinin parçası

⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûli’l-dîn* thk. Ahmed Şemsü’d-din (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2002), 263; Fetret ehli cennete veya cehenneme girmeyecek, dirilişin ardından hesaba çekilecek ve cezaları süresince mahşer yerinde azap gördükten sonra hayvanlarla birlikte yok edilecektir. Zira, cennete ancak gayba iman edenler girebilir; anlayışı da bu bağlamda Müslüman gelenek tarafından dile getirilmiştir. bk. Yurdağar, "Fetret", (Erişim tarihi 02.04.2022).

⁷ Mustafa Akçay, "Hz. Peygamber’in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe’ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/19 (2009), 1-27.

⁸ el-Bağdâdî, *Usûli’l-dîn*, 263.

⁹ Bu durum Ali el-Kârî tarafından da tespit edildiği literatürde aktarılmıştır. bk. Mustafa Akçay, *Hz. Peygamber’in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri* (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2005), 162, 163.

¹⁰ Kâtip Çelebi, *Mizânü’l-hak fi ihtiyâri’l-ehakk*, nşr. Orhan Şaik Gökyay (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 1972),44-52.

¹¹ Bu ilişkinin İbn Cezerî tarafından dikkatlere sunulduğu söylenmiştir. Bk. Mustafa Akçay, *Hz. Peygamber’in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri* (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2005),118-127, 196, 197.

haline getirilmek istenmiştir. Buna göre Hz. Adem'den Hz. Peygamber'e uzanan çizgide bir soy hiçbir zaman küfre girmemiş ve sürekli tevhid ile bağıni korumuştur.¹² Kâtip Çelebi, Râzî'ye dayandırarak bu tartışmanın da Şiâ temelli olduğu savunmuştur.¹³

Bizim çalışmamız Fetret ehli sayılan grupların dinî statüsünün ne olduğuna yönelik olmakla birlikte, fetret ehlinin ahiretteki durumu fetret ehlinin kurtulacağını varsayan ekollerin teolojik gerekçeleri ile onların kurtulamayacağını varsayan mezheplerin teolojik gerekçelerini ele alacaktır.

Literatür

Hz. Peygamber'in ebeveyninin âhiret hayatında kurtuluşa gideceklerini tartışmak üzere çeşitli İslâm âlimleri tarafından pek çok müstakil eser kaleme alınmıştır. Gazzâlî'ye nispet edilen; *Kitab fî Ahvâlîvâlideyi'r-Resûl* adını taşır. Ebu Bekir İbnü'l-Arabî'ye ait olduğu söylenen *Lubbu'l-ukûl fî Ebeveyi'r-Resûl* adlı eserler konuya ilişkin ilk çalışmalar olarak kabul edilir.

İbnu'l-Cezerîer-*Risâletü'l-beyâniyye fî Hakki Ebeveyi'n-Nebî'* adlı bir risale telif etmiştir.¹⁴Suyûtî, bu risalenin etkisinde konuya ilişkin birden fazla eser yazmış; yazdığı *Mesâlikü'l-ḥunefâ' fî vâlideyi'l-Mustafâ, ed-Derecu'l-munîfeyi'l-âbâ'i's-şerîfe, el-Makâmetu's-sundusiyeyi'n-nisbeti'l-Mustafaviyye, et-Ta'zîmve'l-minne fî enne ebevey Resûlillâh sallallâhü'aleyhi ve âlihi ve sellemfi'l-cenne, Neşru'l-'alemeyni'l-münîfeyn fî ihyâ'i'l-ebeveyni's-şerîfeyn, es-Sübülü'l-celiyyeyi'l-âbâ'i'l-'aliyye* adlarını taşıyan en az altı risâlesi ile konuya ilişkin literatüre öncülük ederken; konunun halk katmanları arasında yaygın bilinirlik seviyesine ulaşmasında da belirleyicidir. Nitekim onun çalışmaları daha sonra bu konuda yazılmış pek çok esere de kaynaklık etmiştir.¹⁵

Kronolojik tarihlerin sağladığı imkânlarla farkına vardığımız şey Suyûtî'den sonra Osmanlı âlimleri konuya yoğun ilgi duymuş oldukları ve meseleyi farklı açılardan tartışan eserler kaleme almış olduklarıdır. Bunlardan bazıları; el-Fenârî'nin; *Risâle fî ebeveyi'n-nebî'* adlı çalışması; Kemalpaşazâde'nin; *Risâle fî hakki ebeveyi'n-nebî'aleyhi's-salâtuve's-selâm*; Abdullah Bosnevî'nin; *Metâli'u'n-nûri's-senî el-münbi'ü'an tahâretinesebi'n-nebiyyi'l-'Arabî*; Berzencî'nin; *Sedâdü'l-'ilm ve sidâdü'd-dîn fî issbâti'n-necâtve'd-derecâtli-vâlidîn*; Saçaklızâde'nin; *Risâletü's-sürûrve'l-ferah (Risâle fî hakki vâlideyi'n-nebî)*;Deyrebî'nin; *Tuḥfetü's-safâ fîmâyete'allaḳbi-ebeveyi'l-Muṣtafâ(el-Kavlü'l-muḥtârfîmâyete'allaḳbi-ebeveyi'n-nebiyyi'l-muḥtâr)*; Menînî'nin; *Matla'u'n-neyyireyn fî issbâti'n-necâtve'd-derecât li-vâlideyseyyidi'l-kevneyn*; Müstakimzâde'nin; *isâle fî hakki imâni ebeveyni'r-Resûl*; el-İsbîrî'nin; *Zührü'l-'âbidîn ve ırgamu'l-mu'ânidîn fî necâtivâlideyi'l-mükerremîn li-seyyidi'l-mürselîn*; ez-Zebîdî'nin; *el-İntişâr li-vâlideyi'n-nebiyyi'l-muḥtâr*; el-Bâlî'nin; *Subulu's-selâm fî ḥükmi âbâ'iseyyidi'l-enâm* adını taşır.

Günümüzde yapılan bazı çalışmalara araştırmamız içerisinde değinilmiştir. Çalışmamızın bibliyografyasında yer verilmeyen, fakat alanda yapılmış bazı başka araştırmalar da vardır. Bunlardan Recep Önal'ın, "Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri" konulu çalışması, Esra Şenkal'ın, "Hz. Peygamber'in Anne ve Babasının Dini Konumu" adlı çalışması konumuzla bağlantılı araştırmalardandır.

1. Fetret Ehlinin Durumu Hakkında İslam Geleneğine Yansıyanlar

İslam geleneğinin fetret ehline ilişkin fikir birliği içerisinde olduğu söylenemez. Konuya ilişkin temelde iki yaklaşım olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki insan aklının evrenden hareketle Allah'ın varlığı ve birliği hakkında bir sonuca ulaşacağını varsayan bir anlayışla konuyu ele alır. Onlar insan aklının Allah'ın varlığı başta olmak üzere bazı dini edimleri akıllarıyla farkına varacaklarını düşünür. Bu anlayışı savunanlar İslam geleneği içinde doğal teolojiye de kısmen imkân veren ekol ve âlimlerdir. Bu yaklaşımın temsilcileri Mu'tezile ve Mâturîdî'yi de içine alan Hanefî gelenektir.

¹² Muhammed b. en-Nu'mân Şeyh Mufid, *Tashîhu'l-i 'tikâd*, nşr. Hüseyin Dergâhî (Dâru'l-müfid: Beyrut, 1993),139.

¹³ Çelebi, *Mizânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehakk*,49.

¹⁴ Mustafa Akçay, "Hz. Peygamber'in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar", 1-27.

¹⁵ Celâlu'd-din Suyûtî, *Resâilu'l-imâmi'l-hâfız Celâlidîn es-Süyûtî fî necâti vâlideyi'n-nebî*, nşr. Hüseyin Muhammed Ali Şükrî (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiye, 2011).

Ebu Hanife, evrendeki düzenden hareketle İnsanın Allah'ın varlığı ve birliği hakkında bir mazereti olamayacağını, bu yüzden Allah'ın varlığı ve birliğine inanmış olarak ölmenin, ancak kişi için kurtuluşu garanti edeceğini varsayar. Bu temel tartışmaya nispetle daha fer'î bir tartışma alanı ise Hz. Peygamberin anne ve babasının durumudur. Ebu Hanife konuya ilişkin bu temel yaklaşımın bir gereği olarak, konunun alt başlıklarına ilişkin de görüş beyan etmiş görünüyor.¹⁶ Onun Fıkhü'l- Ekber'de yer alan, halen bazı el yazma nüshalarında karşılaşılan, fakat matbu nüshalarında yer almadığı tespit edilen "Hz. Peygamberin Anne ve babasının iman üzere ölmediği, dolayısıyla...."¹⁷ şeklindeki algısının eserine yansıdığı söylenmiştir.¹⁸ Bu ifadenin gerekçelerini izah sadedinde Ali el-Kârî, Ebu Hanîfe'nin bu konuya ilişkin temel görüşlerinden hareketle; *Edilletü mu'te'qadi Ebî Hanîfe el-a'zam fi haqqı ebeveyi'r-Resûl* adıyla bir eser kaleme aldığı ve konuyu spekülâtif olarak değerlendirdiği söylenmiştir.¹⁹ Söz konusu eserin (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 298/4) kayıtlı olduğu dile getirilmiştir.²⁰

Ebu Hanife'nin bu aktarımına dayalı olarak Ali el-Kârî, Hz. Peygamber'in anne ve babasının ehl-i necât olmadığını ileri sürmüş, bu yüzden de bazı tenkitlere uğramıştır.²¹ Aksi görüşü savunan bazı Eş'arî âlimler ise Resûl-i Ekrem'in ebeveyninin, o dönemde az da olsa taraftarı bulunan Hanîf inancına mensup olmasını ihtimal dâhilinde görürler. Konuya ilişkin bir başka değerlendirmeye göre ki bu yaklaşım da literatüre yansımıştır. Hz. Peygamber Allah'tan ebeveyninin diriltilmesini niyaz etmiş, bunun üzerine ebeveyni diriltilmiş ve kendisine iman ettikten sonra tekrar âhirete intikal ettirilmiştir.²²

İslam düşüncesinde Ebeveyn-i resulün durumunu tartışırken her zaman konunun teorik temeli ile bağlantı kurulmamış bazen teorik temelden bağımsız bir biçimde; "Nûru Muhammedî" gibi fikirler üzerinden de konu savunulmuştur.²³ Buna göre peygamberin anne ve babasının ehl-i necat olduğu, vahye muhatap olup olmamak, aklın kişiyi mesul tutmakta yalnız başına yeterli olup olmadığından bağımsız ve onunla bağlantısız faktörler üzerinden ele alınarak tartışılmıştır. Bu yaklaşıma göre; "Hz. Peygamber'in Hz. Âdem'e kadar olan soyunun küfürden uzak olduğu, dolayısıyla da ebeveyn-i Resûlün de mümin ve ehl-i necât olduğu görüşü savunulmuştur."²⁴ Bu aşırı uçların tartışmayı belirlediği zeminde Kâtip Çelebi'nin önerisi; bu konuda hüsn-i zan taşıyarak 'Hz. Peygamber'in anne babasının mümin olmaları umulur' demekle yetinmeleri ve terk-i edep edip de 'onlar kâfirdir' demekten kaçınmalarıdır, telkin ve tavsiyesinde bulunur.²⁵

Marifetullahın bile insana ancak şer'î olarak emredilmesi ile vacip olacağını; bu durumda ancak insanların mesul tutulabileceklerini varsayan görüş, Resulullahın anne ve babasının konumuna ilişkin pozitif görüşü temsil eder. Bu yaklaşım, Eş'arî ekolün konuya ilişkin yaklaşımını ifade eder. Hz. Peygamberin anne babasının durumunu tartışmaya imkân veren de onların bu teolojik yaklaşımı olmasına karşın, bu ekolün ebeveyni resulü özellikle çalıştıklarına ilişkin bir veriye de sahip değiliz. Bu durumda Eş'arî gelenek, teklifin şer'î bildirimle insana vacip olacağı ilkesel temeli ile konuyu tartışmıştır. Bu temel ilkenin ortaya çıkardığı ikincil sorun alanları ile ise özellikle ilgilenmiş değillerdir.²⁶

¹⁶ Hasan Fidan, *Ebû Hanîfe ve el-Fıkhul-Ekber Risâlesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 88-92; Akçay, "Hz. Peygamber'in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar", 1-27.

¹⁷ Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*, 152-159.

¹⁸ Kadir Gömbeyaz, "Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrahim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi", *Bilimname* 38 (2019), 57-81.

¹⁹ Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*, 159-161.

²⁰ Yurdagür, "Fetret", (02.04.2022); Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*, 93- 101.

²¹ Akçay, "Hz. Peygamber'in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar", 1-27.

²² Celâlu'd-din Suyûtî, "ed-Derecu'l-munife fi'l-âbâ'i's-Şerife", *Resâilu li İmâmi'l-hâfiz Celâlu'd-Din Suyûtî*, nşr. Râşid el- Hâilîlî (Beyrut: el- Mektebetu'l-Asriyye, 2009), 19-31; Celâlu'd-din Suyûtî, "es-Subulu'l-celiyye fi'l-âbâ'i'-aliyye", *Resâilu li İmâmi'l-hâfiz Celâlu'd-Din Suyûtî*, nşr. Râşid el- Hâilîlî (Beyrut: el- Mektebetu'l-Asriyye, 2009), 120-130.

²³ Celâlu'd-din Suyûtî, "el-Makâmâtü's-Sündüsiyye fi'n-nisbeti'l-Mustafaviyye", *Resâilu li İmâmi'l-hâfiz Celâlu'd-Din Suyûtî*, nşr. Râşid el- Hâilîlî (Beyrut: el- Mektebetu'l-Asriyye, 2009), 5-18.

²⁴ Gömbeyaz, "Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrahim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi", 57-81.

²⁵ Katip Çelebi, *Mizânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehakk: İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü*, açıklamalarla sadeleştiren: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 1990, 90, 91.

²⁶ Celâlu'd-din Suyûtî, "Mesâlikü'l-Hünefâ fi Vâlideyi'l-Mustafa" nşr. Râşid el -Hâilîlî, *Resâilu li İmâmi'l-hâfiz Celâlu'd-Din Suyûtî* (Beyrut: el- Mektebetu'l-Asriyye, 2009), 32-72.

İnsanın evrenden hareketle Allah'ı bileceğini varsayan diğer görüşün, ebeveyn-i resul ya da bir başka fetret ehli insanın durumunu tartışmaya teorik olarak imkânı yoktur. Çünkü onlara göre akli eren her birey, aklının gereği olarak ve potansiyelinin el verdiği oranda bazı teolojik sonuçlara ulaşması beklenir. Gerek Mu'tezilî gelenek gerekse Hanefî gelenek konuyu insan sorumluluğu bağlamında tartışmış, teorik sonuçlarında da tikel istisnalara yer vermemişlerdir. Ulaştıkları kuramsal sonuç, peygamberin ebeveyni kapsayacak şekilde ilan edilmiştir. Doğal olarak, tartışmanın duygusal yanları sebebiyle bu ekollerin ulaştıkları sonuç kıyıcı bulunmuş ve eleştirilmiştir.²⁷ Sözü edilen romantik nedenler, Müslüman geleneğin konuya ilişkin daha rasyonel bir değerlendirme yapmasına ise imkân vermemiştir. Bu duygusal sebepler konuya ilişkin verilerin metodolojik değerlendirilmesini bloke ettiği, ulemanın da gerekçeler bularak veya inşa ederek daha pozitif bir hüküm verme çabasında oldukları görülmüştür.²⁸

Mesela Şiî gelenek konuyu teklifin imkânı ve kökeni bağlamında değil, direkt peygamberin ve soyunun ismeti bağlamında imamet teorisinin bir ögesi olarak ele almıştır.²⁹ Osmanlı döneminde bu tartışma, Kadızâdeliler-Sivasîler adı verilen krizin teorik, teolojik zemini olmuştur.³⁰ Söz konusu krizin fitilini ateşleyen, ebeveyn-i Resûl'ün küfür üzere öldüğü görüşü olmuştur. Bu görüşü benimseyen Kadızâdelilerin savunduğu fikirlerin temel referanslarını Eş'arî dışı kabullerden aldığı dile getirilmiştir.³¹ Sivasîler hareketinin ise teorik olarak Eş'arî görüşlerden beslendikleri söylenmiştir.³² Sürecin daha sonraki bölümünde Abdülmecid es-Sivasî'nin direktifleri ile *Te'dîbü'l- mütemerridîn* adıyla müstakil bir çalışma da dönemin aktif simalarından Abdulahâd Nurî tarafından yapılmıştır.³³ Sosyal hadiselere kaynaklık eden bu kök fikirler toplumsal krizlerde toplumsal ayrışmalara neden olmuşlardır.

Peygamberin anne ve babasının necât ehli olduğunu söyleyenler bu iddialarını farklı teorik gerekçelere dayandırmışlardır. Bunlardan bazıları;

1. Fetret ehli teorisi bağlamında, insani teklifin vahiyden haberdar olmakla başladığı, ortada takip edilecek bir peygamber ve öğreti yok ise insanın sorumluluğundan söz edilemeyeceği bağlamında konu tartışılmıştır.
2. Nur-u Muhammedî bağlamında konuyu tartışmışlardır.
3. Onların dönemlerindeki az sayıdaki haniflerden oldukları varsayımı ile konuyu tartışmışlardır.
4. Hz. Peygamberin nübüvveti sırasında onların diriltildikleri, şahadetleri alındıktan sonra tekrar öldükleri rivayeti bağlamında konuyu tartışmışlardır.
5. Onların ahirette özel bir imtihana tabi tutulacakları şeklindeki bir rivayet ile bağlantılı olarak konuyu tartışmışlardır.

Onların iman üzere ölmedikleri kanaatinin sahiplerinin dayanağı ise insanın sahip olduğu akli melekelerin, onu iman etmeye motive edeceği; emir ve yasakların ise vahiy ve peygamberin bildirimini iledir şeklinde ifade edilebilecek teorik bir temele dayanır. Öte yandan resulullahtan aktarılan bazı rivayetler de onların kurtuluş ehli olmadıklarını ifade eder. Bu rivayetler konuya ilişkin literatürde toplanmıştır. Hz. Peygamberin ebeveynine ilişkin söylenebilecek ilk şey; öncelikle onların sahip oldukları potansiyeli kullanıp yaratıcı bir Allah fikrine ulaşıp ulaşmadıklarını bilmiyoruz. Resulullahtan gelen lehde ve aleyhte haberler ise ahâd haber olmaları yönüyle kelim açısından bilgi değil zan ifade ederler.

²⁷ Gömbeyaz, "Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrahim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi" 57-81 ; Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*, 15-28.

²⁸ Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*, 162-184.

²⁹ Şeyh Muîd, *Tashîhu'l-i 'tikâd*, 139 .

³⁰ Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*, 24-26. ; Gömbeyaz, "Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrahim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi", 57-81.

³¹ Buna göre Ebu Hanife'nin görüşlerini savunan İbrahim Halebî'nin; Kâdızâdeliler hareketine kaynaklık ettiği varsayılmıştır. Bk. Gömbeyaz, "Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrahim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi", 57-81.

³² Mehmet Kalaycı, "Kadızâdeliler-Halvetîler Geriliminin Odağında Bir İsim: Sünbül Sinân el-Amâsî ve er-Risâletü't-Tahkikiyye Adlı Eseri" (Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu, Amasya: Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 2017), 601-611.

³³ Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*, 194.

Onların kurtulduklarını varsayanlara gelince fetret ehlinin mesuliyetinin olamadığı varsayımı, dönemi idrak edenlerin sahip oldukları şartlar sebebiyle onların “la yüsel” olduklarını varsayar. Dini sorumluluğun emir ve nehiyle anlamlı olduğunu düşünen Eş’arî yaklaşım, bu teolojik şemsiyeyi resulullahın ebeveyninin de hizmetine sunmak istemiştir. Oysa elimizdeki veriler bu insanların fetret ehli olup olmadıklarını tespit etmekte yetersizdir. Zira onlara temas eden kaynakları bildiğimiz söylenemez. Bu yüzden ebeveyni resul gibi asıl konunun alt başlığı olan bu konunun gelenekte yer işgal etmesi meselenin teolojik yönüyle değil ideolojik ve etik yönü ile ilgilidir. Ali el-Kârî’nin muhalif söylemine karşı gösterilen reaksiyonlarda bu konuda eser veren ulemanın bu hassasiyetleri dışa vurmuştur.³⁴

2. Fetret Ehline İlişkin Değerlendirmeler ve Farklı Alguların Teorik Sebepleri

Akıl-nakil tartışması kelamın önemli sorunlarından. Bu temel çatışma noktası konu ile kesişen meseleler hakkında ayrı düşünen tarafları farklı sorunlar bağlamında karşı karşıya getirmiştir. Sözü edilen bu çatışma alanlarından biri de kendilerine vahiy ulaşmamış, peygamber gönderilmemiş insanların durumudur.

Dinde peygamberin gerekliliği konusunda uzlaşa içinde olan Müslüman kelimciler, dini mesajı duru kaynaktan almak ile kaynağı belli olmayan bir membadan almak arasında fark olduğunu düşünmüş ve fetret insanların konumu bağlamında konuya ilgi duymuşlardır.

Bizim bu çalışmada üzerinde duracağımız konu Allah’ın her topluluğa peygamber gönderip göndermediği değildir. Zira bizim kadrajımıza aldığımız konu, kendilerine peygamber gönderilmemiş bir topluluk var mıdır sorusunda farklıdır. Fakat yine de bizim bu makalede ele alacağımız grup, bir biçimde davetle muhatap olma imkânı yakalayamamış birey ve gruplardır. Çünkü teorik olarak “bütün toplumlara peygamber gönderildiği kabul edilse bile; pratikte vahyin ulaşmadığı kulaklar olduğu varsayılabilir. Yağmur ormanlarında yaşayıp insanlığın sebâvet dönemini müdrük yapıların günümüzde var olduğu bilinmektedir. Bu dezavantajlı grupların durumuna ilişkin tikel örnekleri de hesaba katan, bir çalışma yapmayı umuyoruz. İslam geleneği bu tekil örneklerden Hz. Peygamberin anne ve babasının durumunu yoğun biçimde tartışmışlardır.³⁵

Bu bağlamda ilahî vahiyden habersiz kimselerin Allah’a imandan sorumlu olup olmadığı da, kelimciler arasında bir tartışma konusudur. Mu’tezile, “insan kendisine hiçbir vahiy gelmemiş olsa bile, Allah’ı akli ile bilmek zorundadır” diyerek Allah’ı bilmeyi doğal teolojinin konusu yapar.³⁶ Onlara göre bu konuda vahye ihtiyaç da yoktur. Zira akıl evrenden hareketle evrende yaratıcı ve tedbir sahibi bir ilahın olduğunu idrak edebilecek donanıma sahiptir. Mu’tezile’nin yaklaşımına göre akıl bunu algılayacak bir donanıma sahipse, bu yetisini kullanmalıdır şeklinde anlaşılabilir. Zira Mu’tezile açısından da nübüvvet gerekli bir kurumdur.³⁷ Aksi olsa onların nübüvveti zaruri görmemeleri gerekirdi. Bu anlamda insanın nübüvvet ihtiyacı içinde olduğunu Mu’tezile de inkâr etmez. Öte yandan onlar aklın vahiyden bağımsız olarak bu konuda ekstra sorumluluğu olduğuna da dikkat çekerler. Onların bu konudaki tavrı; aklın da insan sorumluluğunda belirli oranda sorumluluk sahibi olduğu ve bunun insanı belirli oranda mükellef kıldığı şeklinde anlaşılabilir. Bu algıya göre vahiy ise akla yardımcı bir enstrüman olarak akıldan arta kalan detayları doldurmak içindir.³⁸ Yoksa peygambere ihtiyaç olmadığı şeklindeki bir çıkarım bu ekolün algısını ifade etmediği gibi, böyle bir yargıya sahip olmak yanlış bir değerlendirme olacaktır.

Eş’arîlere göre, Allah’a iman da içine alan dini yükümlülüklerin yalnızca vahyin bildirimine bağlı olduğu, aklın vahyin bildirimini dışında her hangi bir sorumluluğu insana yükleyemeyeceğini söyler. Onlara göre mesuliyetleri akıl bilebilir, fakat akla dayalı bu farkındalık ve bilgi, insana bir sorumluluk yüklemes. Zira onlara göre insana sorumluluğu dini bildirim ile ihbar edilir. Bu da ancak vahiy ve peygamberin mesajı

³⁴ Akçay, “Hz. Peygamber’in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe’ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar”, 1-27.

³⁵ Akçay, “Hz. Peygamber’in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe’ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar”, 1-27.

³⁶ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 222-224.

³⁷ Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, 455-458.

³⁸ Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, 455-458.

ile (şer'an) mümkün olur. Çünkü "akıl hiçbir şeyi vacip kılamayacağı için, akılla Allah'ı bilmiş/bulmuş olanlar bile, dinî olarak Allah'ı tanımakla yükümlü değildir" anlayışını savunurlar. Zira bu ekole göre teklif şer'idir.³⁹ Bu ekolün önemli temsilcilerinden Abdulkâhîr el-Bağdâdî Eş'arî ekolün teklifin kaynağına ilişkin yaklaşımını, "bizim mezhebimize göre kişiye bir şeyi vacip kılan ve bir şeyi kişiye yasak kılan sadece Allah'ın emridir" şekliyle ortaya koyar.⁴⁰ Ona göre "bunun dışında hiç bir şey, kişiye ne bir şeyi vacip kılabilir ne de her hangi bir şeye ilişkin yasak getirme hakkına sahiptir. Peygambere itaat gibi ebeveyne itaat de dini açıdan meşruiyetini, Allah'ın "onlara itaat edin" buyruğundan alır" şeklinde dile getirir.⁴¹ O bu ifadeleri ile Allah dışında kendisine itaat edilenlerin meşruiyetini vahyin sağladığını varsayar.

Mâturîdî ekol, konuya ilişkin katı bir tavır sergilememiş, ekolün bazı temsilcileri Eş'arî tavrı sergilerken, diğer bazıları ise Mu'tezilî bir yaklaşıma daha yakın bir tavır takınmışlardır. Bu esnek tavırları sebebiyle Mâturîdî âlimlerin bazıları Mu'tezilî kanaati benimserken, diğer bazıları ise Eş'arî ekolün yaklaşımını daha sağlıklı bulmuşlardır. Hanefi geleneğin bir takipçisi olan Mâturîdî ekolün bu ikircikli yapısı Ebu Hanife'den konuyla bağlantılı gelen metnin; aktarım farklarına dayalı yazım ihtilafları olduğu söylenebilir. İmam Mâturîdî'nin de konuya akıl- vahiy ilişkisinden ibaret teorik çerçeve dışında ilgi duymamış olması, bu ekol mensuplarının göreceli olarak bir tutum birliği oluşturmalarına engel teşkil etmiştir.

Mâturîdî ekolde tartışmanın ham teolojik zemini, nimeti verene teşekkür etmek gerektiğini aklın iyi görerek tahsin ettiği, aklın, nimeti verene karşı nankörlüğü ise vahye ihtiyaç duymaksızın takbih ettiği ilkesinden hareketle, vahiyden bağımsız olarak Allah'ı bilmenin gerektiği kanaatine ulaşılır.⁴² Mâturîdî evrendeki düzenin, bir düzenleyici olduğu kanaatine kaynaklık edeceği varsayımı ile Allah'ı bilmek şer'î değil, akli bir sorumluluk olduğu kanaatine sahiptir. Bu yaklaşım onun fetret teorisine temkinli yaklaşmasını sonuç vermiştir denilebilir. Kemâlu'd-din İbn Hümâm bu temel algı sebebiyle, vahiyden bağımsız olarak aklın iyi-kötü, hûsun ve kubûha ilişkin bazı tespitlerde bulanabileceğini varsayarak, Allah'ın varlığına ilişkin delillere de evrenden ulaşabileceğini varsayar.⁴³ Dolayısıyla, ona göre Allah'ın varlığını kavramak, sadece bir imkândan ibaret değil, aklın zorunlu olarak kabul ettiği fiili bir durumdur.⁴⁴

İbn Hümâm, konuya ilişkin tartışmanın "aklın hûsun ve kubûhu kavrayıp kavramaması konusunda olmayıp, aklın Allah'ın husûn ve kubûh olarak belirlediği şeyler konusunda müstakil olup olmadığı hakkında" olduğu tespitinden bulunur.⁴⁵ O, Mu'tezile'nin; Allah'ın belirlediği hûsun ve kubûhu aklın, idrakte müstakil olduğu kanaatinde olduğunu söyler. Öyle ki, ona göre "akıl bir şeyin çirkinliğini idrak ettiğinde, cezaya hükmedecek kesin bir karar bile verebilir."⁴⁶

Mu'tezile, hûsun ve kubûhu eşyanın zatında aramış, buna göre aklın söz konusu nitelikleri (hûsun-kubûh) eşyada tespit edebileceğini varsaymıştır. Buna karşı Eş'arî gelenek, eşyanın zatında hasen ve kabîhin bulunmadığını, bu niteliklerin ona bir değer olarak şer' tarafından verildiğini iddia eder.⁴⁷ Bu durum Şehristânî tarafından "hasen; failini övmeyi şeriatın gerektirdiği fiil, kabîh de şeriatın failini yermeyi gerektirdiği fiildir" şeklinde tanımlanmıştır.⁴⁸ Tarafların anlayış farkları, teolojik olarak alfabe düzeyindeki bu nüanslardan beslenir. Görüldüğü üzere Eş'arî, husûn ve kubûhu şer'î norm üzerinden değerlendirme yoluna gider. Bu anlayışa göre varlığın kendine ait içkin bir değeri yoktur, ona değeri dışarıdan verilir ve ona değer takdir eden yapı ise dindir. Oysa Mu'tezile hûsun ve kubûhu eşyanın asli iki niteliği olduğunu, emir ve yasağın da bu niteliklere dayandırıldığı kanaatindedir.⁴⁹ Yani Mu'tezile'ye göre iyi olduğu için Allah

³⁹ Muhammed b Abdülkerim Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdam fi İlmi'l- Kelam*, nşr. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetu's- Sekâfetu'd-diniye, 2009), 362.

⁴⁰ el-Bağdâdî, *Usûli'd-din*, 231.

⁴¹ el-Bağdâdî, *Usûli'd-din*, 231.

⁴² Kemâlu'd-din İbnü'l-Hümâm, *Kitabu'l-Musâyere*, çev. Harun Işık (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2020),74.

⁴³ İbnü'l-Hümâm, *Kitabu'l-Musâyere*,72, 73.

⁴⁴ Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 86-95.

⁴⁵ İbnü'l-Hümâm, *Kitabu'l-Musâyere*,73.

⁴⁶ İbnü'l-Hümâm, *Kitabu'l-Musâyere*,73

⁴⁷ Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdam fi İlmi'l- Kelam*,362.

⁴⁸ Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdam fi İlmi'l- Kelam*, 362.

⁴⁹ İbnü'l-Hümâm, *Kitabu'l-Musâyere*,73.

emr ediyor. Allah emrettiği için o şey iyi değildir. Buna karşı Eş'arî, iyi olduğu için Allah emrediyor değildir, aksine Allah emrettiği için iyidir. Bu ifade nüansı iki ekolün konuya ilişkin tüm ihtilaflarını ortaya koyar. Buna göre Mu'tezile hûsun ve kubûhu emir ve yasağa öncelerlerken, Eş'arî, emir ve yasağı iyi ve kötü nisbesine önceler. Bu anlayışa göre Mu'tezilî söylemde Allah bir şeyi emrettiği için o şey iyi ve güzel değildir. Aksine o şey iyi ve güzel olduğu için Allah onu emreder.⁵⁰ Bu varsayımına göre varlığın kendi doğasına iyi ve kötü niteliği vardır. İnsan akli da bu nitelikleri tespit etme yetisi ile donatılmıştır. O halde ister vahiy olsun isterse olmasın insanın davranışlarında ölçü alabileceği kriterler kısmen olsa bile bellidir ve insanın bu asgari kriterlere uymaları beklenir. Bu yüzden de onlar fetret teorisine karşı temkinli davranırlar. Daha doğru bir ifade ile onların kendi teolojilerinde fetret kuramına yer verilmez. Oysa Eş'arî gelenek, durumun bunun tersi olduğunu; Allah'ın emrettiği şeyin iyi, yasakladığı şeyin ise kötü olduğunu düşünür. Bu yaklaşımlarıyla dinî emrin eşyanın doğasına ilişkin algılarımızı belirlediğini varsayar. Bu durum da ise ortada emir yok ise norm ihdası/değer takdiri de yoktur. Bu yüzden de emir ve yasağa muhatap olmamış birinin arayışı, ortada bir doğru – yanlış skalası olmadığı için beyhudedir.

Mâtürîdî kuramda akıl bu nitelikleri bazen müstakilen bilir, bazen de bunu bilemez, aklın iyi-kötü tespiti yapmadığı durumda şer'in bunu ortaya çıkarması, icap eder. Aklın alanı ile şer'in akıl karşısındaki konumunu tespit etmeye girişir. Bu durum birinin ötekine göre konumunu belirleme çabasıdır. İbn Hümâm, ramazan ayında oruç tutmanın güzelliğini, Şevval'ın ilk gününde oruç tutmanın çirkinliğini aklın takdir edemeyeceğini, bu iki durumu aklın ayırt edemeyeceğini söyler. Bu ifade aklın yeterli olmadığı, bazı durumların dinî bildirimleri peygamberi ve vahiy gerektirdiğidir şeklinde anlaşılabilir.⁵¹ Mâtürîdî kanaat, bazı noktalarda aklın yeterli olduğunu, bazı noktalarda ise yeterli olmayıp şer'î bildirimle aklın muhtaç olduğu vurgusu yaparak, Eş'arî'den ayrıştıklarına dikkat çekmek ister.⁵² Bu anlayışlarıyla onlar; insanın mesuliyetinin ancak şer'î bildirimle mümkün olduğunu söyleyen Eş'arî ile farklılaşırlar.

İbn Hümâm Hanefilerin⁵³ tümünün Mu'tezile gibi hûsun ve kubûhun eşyanın aslından olduğu konusunda uzlaşma halinde olduğunu fakat dayandıkları deliller konusunda onlarla ihtilaf ettiklerini söyler.⁵⁴

Ebu Hanife'nin ise "göklerin ve yerin yaratılışından gördükleri sebebiyle her hangi bir mükellefin, yaratıcısını bilmemek konusunda bir mazereti yoktur", dediği aktarılmıştır.⁵⁵ O, bu ifadesiyle Allah'ı bilmek konusunda âlemde açık delillerin varlığını gerekçe göstererek, mükellefe Allah'ı bilmenin vacip olduğunu ifade eder. Fakat onun söyleminde ibadetler ve sair şer'î hükümler bu sorumluluğa dâhil değildir. Ebu Hanife tarafından, akılla vacip olduğu söylenen şey, Allah'ı bilmekle sınırlıdır. İmam'ın "Allah peygamber göndermeseydi insanlara akıllarıyla Allah'ı bilmek vacip olurdu" şeklinde yoruma ihtiyaç bırakmayacak net bir aktarım da yapılmıştır.⁵⁶

Görüldüğü kadarıyla kelimcilerin konuya ilişkin tartıştıkları mesele bu durumda bir değil, ikidir. Bunlardan ilki, Allah'ın akıl ile bilinip bilinemeyeceğine ilişkin kadim sorudur. Diğeri ise Allah'ı aklın bilmek mümkün olsa bile bu farkındalığın insanı dinî olarak sorumlu tutup tutmayacağıdır. Eş'arî âlim Abdulkâhir el-Bağdâdî buna paralel bir biçimde kelimciler nezdinde sorunun kaynağının, "akli bilginin bir şeyi vacip

⁵⁰ Sözüünü ettiğimiz yargı Mu'tezilî ekolündeki yegâne görüş değildir. Ekolde Farklı yaklaşımlar için bk. Murat Akın, "Mu'tezile'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahiy ve Aklın Alanları", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 18/1 (2018), 55-76.

⁵¹ İbnü'l-Hümâm, *Kitabu'l-Musâyere*, 73.

⁵² Ebu Hanife'den nakledilen bu ifadeleri, Sâbunî'nin *Müntekâda* aktardığı söylenmiştir. Bk. İbnü'l-Hümâm, *Kitabu'l-Musâyere*, 73, 74.

⁵³ İbn Hümâm, Hanefilerin tümü vurgusu ile çatı bir kavram olarak Hanefî geleneği ifade ettikten sonra sonraki paragrafta bu geleneğin Semerkant kolu olarak Mâtürîdî'yi zikrederek sanki Mâtürîdî geleneği Hangi geleneğin yegâne varisi gören anlayışın dışında bir kanaat ortaya koyar. Bu durumda, Mâtürîdî gelenek dışında kalan Hanefî geleneğini temsilcilerini tespit etmek gerekir. Öyle anlaşılıyor ki İbn Hümâm kendisini Mâtürîdî değil, fakat Hanefî geleneğin bir temsilcisi saymaktadır. bk. İbnü'l-Hümâm, *Kitabu'l-Musâyere*, 74, 75. Onun tespitine göre Buhara Hanefileri de aklın teklifi mucip olup olmaması konusunda Mâtürîdî'den ziyade Eş'arî görüşe daha yakın durmuş ve Peygamberlikten önce ne iman vacip ne de küfür haramdır demişlerdir. Bk. İbnü'l-Hümâm, *Kitabu'l-Musâyere*, 76. İbnü'l-Hümâm'ın sunduğu şekliye Hanefî gelenek hiç değilse bu konuda varsayıldığı gibi homojen bir yapı değil, parçalı hetorejen bir yapı olarak tasvir edilmeye daha uygun görünür. Ekol içerisindeki bu parçalı yapıların mercek altına alınarak bu konunun daha iyi ele alınması icap eder.

⁵⁴ İbnü'l-Hümâm, *Kitabu'l-Musâyere*, 73.

⁵⁵ İbnü'l-Hümâm, *Kitabu'l-Musâyere*, 74.

⁵⁶ İbnü'l-Hümâm, *Kitabu'l-Musâyere*, 74.

kılıp kılamayacağına ilişkin olduğu” tespitinde bulunur.⁵⁷Şehristânî, “Eş’arî, her türlü bilginin akılla olduğunu kabul eder. Fakat o, Allah’a ilişkin bilginin akılda hâsıl olması ile O’nu bilmenin bu bilgiyle vacip olduğu varsayımını birbirinden ayırmıştır. Zira ona göre bilgi (marifet) bir bütün olarak akılda hâsıl olmasına karşın, vacip kılmaya gelince, bunun ancak sem’ ile olacağını” söylediği aktarılmıştır der.⁵⁸

Kelamcılardan bu konuda daha temkinli davranan Eş’arîler, insanı sorumlu tutan dini emir ve yasağın teorik olarak ancak şer’i bildirimle mümkün olduğunu savunurlar. Buna göre Allah’ı bilmek zaruri bir bilginin gereği ise bu bilginin insanı sorumlu tuttuğunu; fakat kişinin Allah’a ilişkin bu bilgisi kesbi bir bilgi ise kişi Allah’ı biliyor olsa bile vahiy olmaksızın, bu bilginin onu sorumlu tutmaya yetmeyeceğini varsayarlar. Çünkü onların kabulüne göre akıl emretme ve yasaklama yetkisine sahip değildir.⁵⁹İbn Humâm, söz konusu Eş’arî algıyı, bir fiilin hûsun olması şer’in söz konusu fiili emretmesi, kubûh da bir fiilin şeriat tarafından yasak edilmesiyle bilinir. Bir konuya ilişkin şeri hüküm varid olduğunda ancak o fiilin hasen mi kabih mi olduğu bilinebilir şeklinde sunar.⁶⁰ Buna göre Eş’arî ekol fiilin ne zâtı ne de sıfatı gereği güzellik ve çirkinliği yoktur.⁶¹ Güzellik ve çirkinlik fiile dışardan şeriat tarafından giydirilen “bir üniformadır” algısında olmuşlardır. İbn Hümâm’ın sahip olduğu yaklaşım sebebiyle Eş’arî ekole ilişkin kritik tespit; “Onlar indinde bisetten önce ne iman ne de bir başka şey vaciptir, öte yandan yine onlara göre ne de küfür haramdır” şeklindedir.⁶² Hûsun ve kubûhun eşyanın zâtı ve sıfatından olmayıp ona dışardan yüklenen bir değer olduğu varsayıldığında, şer’î hükmün olmadığı bir dönemde, söz konusu şeye ilişkin hüküm de yoktur. Bu durumda, gerek Buhara Hanefilerine göre gerekse Eş’arîlere göre teklif zaruri değil, muhtemeldir. Zira ortada hüküm yoksa hûsun ve kubûh da yoktur. Yani hûsun olsa bile Allah’ın imanı emretmemesi ve mükâfatlandırmaması mümkün olduğu gibi, küfrü de kötü olsa bile yasaklamaması ve cezalandırmaması olasıdır. Bu durumda ise mükellefiyetlerin bulunmaması, Eş’arî ekole göre aklen muhal değil, mümkündür. Zira Allah itaate muhtaç değil, itaat sebebiyle Allah’ın mülkünde artma olmadığı gibi, O şükürle de rahatlamaz, masiyet ise O’na zarar vermez. Kin tutmaz ki ceza vermekle rahata ersin...⁶³ şeklinde bir yorum yapar.

Kelamî bağlamda sorunun tartışılma biçimi aklî bilgi, vahiyden bağımsız olarak kişide yap-yapma hiyerarşisi oluşturabilir mi (?) sorusu etrafında doğal teolojinin imkânını tartışılmıştır. Doğal teolojiye imkân tanımayan teolojik ekollerin din sadece peygamberin bildirim ve vahye dayalı olabilir ilkesi temelindeki kabulün gereği olarak bu durumda kendilerine peygamber ulaşmamış “hak din” mefhumuyla tanışmamış insanların durumuna ilişkin olmuştur.

İslam teolojisinde bu sorunu tartışmaya zemin teşkil eden temel argüman ise insanı dine inanmak zorunda bırakan, onu bir arayışa sürükleyen şeyin insanın fitratı olduğu bir diğer temel ilke olarak kabul edilmiştir.⁶⁴ Evrenin bir nizam teşkil ettiği, içerisinde gaî illetler bulundurduğu varsayımı, kelamcılar nezdinde âlemi Allah’ı ispat aracı haline getirir. Akli merifetullahı bilmekle sorumlu tutan ekoller haber olarak vahiyden bağımsız olarak insanın nazar ve istidlalde bulunabileceğine kanidirler. Bu teolojik tartışmanın imkânı evrenin Allah’a delil olması varsayımına dayanır. Bu algı farkı da konuya ilişkin farklı tutum geliştiren ekoller arasında önemli bir ayrıntıdır.

Buna göre:

- Evrendeki varlıklar oluş halindedirler ve arazları içerirler
- Değişim gösteren ve arazlar içeren şeyler ezeli olamazlar.
- Bu durumda arazlardan ayrı olamayan cevherler de ezeli değildir.
- Bu durumda evrenin bir parçası olarak ben de ezeli değil ve sonradan var edilmiş olmalıyım.

⁵⁷ el-Bağdâdî, *Usûlî’l-dîn*, 287.

⁵⁸ Şehristânî, *Nihayetü’l-İkdam fi İlmi’l- Kelam*,363.

⁵⁹ Şehristânî, *Nihayetü’l-İkdam fi İlmi’l- Kelam*, 362.

⁶⁰ İbnu’l-Hümâm, *Kitabu’l-Musâyere*,73

⁶¹ İbnu’l-Hümâm, *Kitabu’l-Musâyere*,73

⁶² İbnu’l-Hümâm, *Kitabu’l-Musâyere*,73

⁶³ İbnu’l-Hümâm, *Kitabu’l-Musâyere*,76

⁶⁴ Bekir Topaloğlu, *Allah’ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)* (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983);Mustafa Akçay, “İnsanlığın Ortak Dinî Temeli: Fitrat”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (2011), 143-170.

İlk grup önermeler evrenin yaratıldığı temeline dayanır.

- Evren ezeli değilse ve bir düzen içindeyse bu düzeni sağlayanlar olmalıdır.
- Söz konusu düzeni sağlayan birden fazla olamaz, çünkü birden fazla olması yaratmada farklılıklar ve çelişkiler oluşturur. Oysa evrendeki nizamda çelişki yoktur.
- Şayet yaratıcı birden fazla olsaydı yaratmada kargaşa olurdu. Oysa evrende kaos değil kozmos hakimdir.
- O halde evrende bir tek yaratıcı vardır.

İkinci grup önermeler sonradan var olmuş evrenin kendi kendine var olamayacağı ve bunun var edicisinin birden fazla olamayacağını varsayar.

- O halde bu düzenin kurucusu ve bunu devam ettirene var olmağın sebebiyle müteşekkirim.

Üçüncü grup önerme, muhtemel farklı senaryolar içinden kendisine var olma imkânı sağlayan senaryoyu tercih ettiği için, yaratıcıya teşekkür etme ihtiyacı ortaya çıkar ki bu dini sorumluluğun ilk basamağıdır.

- Onun bu düzeni kurmasında bir amaç olmalıdır ve bu düzenin bir parçası olarak yapmam gerekenler ve yapmamam gerekenler var olmalıdır. Zira amaçlı bir evrende amaçsız hiçbir şey olamaz. Buna göre bu amaçlı evrende benim yapmam ve kaçınmalarım da bu büyük amaçla bağlantılıdır.

Dördüncü grup önerme ise düzenli evrenin bir gaye ve amaca dönük olduğu varsayımından hareketle gaye ve amacın bireyi bazı fiilleri yapmak bazılarında da kaçınmak yönünde motive edeceğini varsayar. Gayeye muhalif tutum ve davranışları yapmaması gerekecek, gayenin gerçekleştirilmesine dönük adımlarında atılması zorunlu olacaktır. Bu durumda bu gayeden insanın haberdar edilmesi gerekecektir. Zira ancak bu durumda neyi yapıp neden kaçınması gerektiğini bilecektir. Din de bütün kurumsal haliyle bu bildirimleri içerir.

Bu noktaya kadar kişi bir dini bildirim ihtiyacı duymaksızın sadece akli yetileri ile süreci taşıyabilir. Fakat bu noktadan sonra Düzenin kurucusu olan Zât'ın benden ne istediğini (?) Bana hangi bildirimlerde bulunduğunu öğrenmek için benimle yaptığı mukaveleye karşılık gelen teklife, bu teklifin neleri içerdiğine bakmak gerekecektir. Bundan sonra ise bireyden istenilen şeyleri nasıl yerine getirebileceğine ilişkin rehberliği üstlenen vahye ve vahyin pratiğini temsil eden peygambere birey ihtiyaç duyar. Bu noktada doğal teoloji bitmiş, birey din olgusuyla karşı karşıya kalmıştır. Bu durumda hakkında konuşulan konu ilahi rehberlik almayan birey eylem ve tutumları sebebiyle mesul müdür (?) Neden(?) Değil midir(?) Neden?

Bağdâdî temsilcisi olduğu ekolün konuya yaklaşımını kendisine peygamberin daveti ulaşmamış kişiye ilişkin değerlendirmesi ile ortaya koyar. Buna göre: “Şayet kişinin Allah'ın tevhidinde sıfatına, adaletine, hikmetine ilişkin bilgisi zaruri ise yani kesinlik arz ediyorsa, kişinin hükmü Müslümanların hükmü gibidir. Bu kişi nübüvvet ve şer'î ahkâm konusundaki cehaletinden dolayı ise mazurdur. Kişi şayet Allah'ın tevhidi, adaleti ve hükmüne ilişkin zaruri bir bilgiye sahip değilse, bu kişinin tekliften sorumluluğu yoktur. Ahirette onun sevabı olmayacağı gibi onun cezası da yoktur”⁶⁵ şeklinde bir soruca ulaşır.

Kesbi olan akli bilginin de vacip kıldığı anlayışında olanlar ise, kendilerine davet ulaşmayanlar hakkında ihtilaf ettiler tespitini de ortaya koyan Bağdâdî, sözü edilen bu kitlenin Mu'tezile olduğunu ve onların bu konuda kendileri (Eş'arî ekol) ile çeliştiklerini söyler. Çünkü kendilerinin yalnızca şer'in emir ve yasak koyduğunu söylediklerini; buna karşın Mu'tezile'nin, kesbi bilginin de vacip kıldığı görüşünde olduğunu kaydeder.⁶⁶

Allah'ın fâil-i muhtar olduğu yargısını her durumda koruyan Eş'arî, kendilerine tebliğin ulaşmadığı kişilere dönük olarak da bu ilkeyi işler. Bağdâdî, “Allah şayet bunlara yaptıklarından dolayı ceza verirse bu adaletinin gereğidir. Fakat onlara azab etmez ise bu da O'nun fadlı sebebiyledir” der.⁶⁷ Bu algıyı İbn

⁶⁵ el-Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, 287.

⁶⁶ el-Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, 287, 288.

⁶⁷ el-Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, 288.

Furek, Eş'arî'den şu formülasyonla nakleder: *"i'kabu'l-kâfirin min Allah'i tealâ adlun ve sevabu'l-müminin min Allah fadlun"* ⁶⁸

Dinin nakil olduğu anlayışındaki rivayetçi kanat, dinî sorumluluğun peygamberin tebliğ etmeye başlaması ile start aldığını düşünür. Buna göre kişi vahiy ile muhatap olduğu zaman sorumluluğu başlar. Buna göre muhataplarının sorumlulukları da peygamberin daveti ile bağlantılı başlamış kabul edilir. Bu durumda mantiki olarak dinî sorumluluğun peygamberin tebliği ile ilişkili olması icap eder. Bu yönüyle rivayetçi kanadın varsayımını görmezden gelmeye imkân yoktur. Onların tutumunu da bu teorik çerçeve sebebiyle Eş'arî ekol gibi değerlendirmek olası görünüyor. Fakat bu teorik çerçeveye rağmen onlar bazı rivayetlerde Hz. Peygamberin valide ve pederlerine ilişkin yargılarında rivayet edilen bazı haberler sebebiyle teorik çerçeveye muhalif bir yargının savunuculuğunu da yapabilmişlerdir.⁶⁹ Suyûtî'nin de bu haberler sebebiyle onların kurtuluş ehli olmadığını varsayan rivayet ehlini eleştirdiği görülür.⁷⁰ Suyûtî'nin sözünü ettiği kişi muhtemelen Hz. Peygamber'in anne ve babasının konumunu bir çalışmaya konu eden ibnu'l-Cezerî'dir.⁷¹

Hakkında vahyin olmadığı emir ve yasağa konu olmayan bir konuda sorumlulukta yoktur. Gelecekte alanla ilgili emir ve yasak ikame edilebilecek olsa bile, hakkında henüz bildirim olmadığı bir konuda ibâha esastır. Bu ilke de din rivayettir anlayışındaki ulemayı destekleyen bir görünüm arz ettiği gibi Eş'arî teori açısından da önemli bir istinat zemini sağlar. Fakat bir kişiye ilâhî çağrı ulaşmışsa, söz konusu kişiye marifetullâhî bilmenin vacip olduğu konusunda kelamcılar indinde bir ihtilaf yoktur.

Üçüncü olarak, takip edecek sahih bir kriter doğru bir rehber olmadığı anlayışlarının bir gereği olarak fetret dönemi insanların sorumlu tutulamayacakları da varsayılmıştır. Bu bağlamda Hz. Peygamberin ebeveynine ilişkin tartışma, literatürde tartışmalara konu olmuştur. Bu tartışmalara kaynaklık eden ayetlerin başında; "Kim hidayete ulaştıran yolu takip ederse bunun kendi faydasına yapmış olur, kim dalâlete saparsa bundan kendisi zara görür. Hiç kimsenin taşıdığı, başkasının yükü değildir. Kendilerine peygamber göndermediğimiz hiç bir kavme azâb etmedik."⁷²

Bir bütün olarak bu gerekçeler vahye muhatap olmak ile insani sorumluluk arasında bir ilişki olduğunu düşündürmüştür. Söz konusu ayet ise Peygamber göndermekle sorumlu tutulmak arasında bir ilişki kurmaz. Fakat peygamber göndermekle azaba muhatap olmak arasında bağ kurar. Bu ayrım önemli görünüyor. Zira söz konusu ayetlerden dünyada helak olmak anlamı yüklenmiş, ahirette sorumlu tutulmak anlamını ayetten çıkarmayan âlim grupları da var olmuştur. "Andolsun ki biz, "Allah'a kulluk edin ve tâğuttan sakının" diye bildirmeleri için her ümmete bir peygamber gönderdik..."⁷³ Bu ayette de dinin varlığı ve peygamberin gönderilme esprisine uygun bir şekilde insanların neyi yapmaları ve neden kaçınmaları gerektiği, peygamber üzerinden insana ulaştırıldığı söylenmiştir. Buna göre, söz konusu ayette insana bildirimde vahyin başat rolüne vurgu yapar.

Akıl, insan olarak evrende oluşumuzun abes olamayacağı yönündeki kabulünü evrendeki düzen fikrinden alır. Her düzenin bir düzenleyiciye ihtiyaç duyması dışında, düzen fikrinin bir amaca dönük olarak ancak var olabileceği bu kuramda varsayılır. Evren abes değilse, âlemin bir parçası olan insanın da bu düzene ilişkin bir sorumluluğu vardır... İnsan kendi başına var olamayacağı için, birey kendisini yokluktan varlığa çıkarmak için tercih eden bir var ediciye duyulan minnet ise teşekkürü gerektirir. Nimetin devamı için de dua gerektir... Fakat doğal olarak insan minnet duyguları içinde olmasına karşın onu nasıl ifade edeceğini bilemez. Öte yandan sahip oldukların kaybetme endişesi yaşamaktadır, ya da sahip olduklarından daha fazlasına sahip olmayı istemektedir. Fakat bunu nasıl talep edeceğini de bilememektedir. Yaratıcısını razı etmek için onun istediği eylemlerde bulunmak, istemediklerinden de kaçınmak gerekmektedir. Fakat

⁶⁸ Ebu Bekr İbn Fûrek, *Müccradu Makâlâti's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî* thk. Daniel Gimaret (Dâru'l-Maşrık, 1987), 99.

⁶⁹ Akçay, "Hz. Peygamber'in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar", 1-27.

⁷⁰ Suyûtî, "el-Makâmâtü's-Sündüsiyye fi'n-nisbeti'l-Mustafaviyye", 5-18.

⁷¹ Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*, 190.

⁷² İsrâ, 17/15.

⁷³ Nahl, 16/ 36.

insan bunların neler olduğunu, bunları kimden nasıl isteyeceğini bilemez. İşte doğal teolojinin karaya oturduğu yerde din-vahiy ve peygamber olgusu bu noktada ve bu bağlamda devreye girer.

İnsan vahiy yoluyla ve peygamber aracılığıyla aklın genel anlamıyla ve kaba hatlarıyla varsaydığı şeylerin hakikatinin ne olduğunu tekil emir ve yasaklar üzerinden görür. Akıl insana kendisine nimet verene teşekkür etmesi gerektiğini söyler, vahiy bu teşekkürün kime, nasıl ne zaman ne kadar miktarda olması gerektiğini net biçimde ihbar eder.

Aklın belirli bir düzen içinden kurulmuş evrenin yaratıcısız olamayacağını varsayar, vahiy bu yaratıcının Allah olduğu söyler. Akıl bu düzenin bir amaca dönük olması gerektiğini söylerken bu amacın ne olduğunu söylemekten yoksundur. Vahiy bu amacın ahiret hayatı olduğunu insana fısıldar.

Her şeye rağmen akıl Allah'ı bütün kemal sıfatlarıyla tespit etmekten aciz olduğu için, bu konuda da vahye muhtaçtır. Bu anlayışın bir izdüşümü olarak Mu'tezile vahyi insan için zâid değil zaruri ve gerekli görür.⁷⁴

3. Ahir Zaman İnsanın Durumu

Bu ifade ile kastımız son peygamberden sonra gelen insanların durumudur. Zira ortada bir doğru öğretinin olduğu varsayılsa bile önemli oranda doğru mesajın kalabalıklar tarafından esir alındığı ve temsilinin marjinal görüldüğü bir ortamda, doğru din müşterisi kalmamış tezgâh, yolcusu kalmamış patika kadar ıssızdır. Bu durum ise doğal olarak ilgililer nezdinde doğruyu arama isteğini yok eden bir görev üstlenir. Yeni bir arayış ve ihya ihtimali uyandırmayan, doğru dini mesajın müntesiplerinin her geçen gün azaldığı bu zaman dilimi, kıyamet teolojisinin de öncü adımlarını içinde taşır. Yeni bir vahiy ve peygamber ihtimali de kalmadığı için kıyamete yürüyen insanı temsil etmesi için ahir zaman ifadesi kullanılmıştır.

Sorumluluğun emir ve yasaklar boyutuyla peygambere-vahiye muhatap olmak ile başlayacağı önemli oranda ortaya çıkmış olsa bile, peygamberin öğretisinin ulaşmadığı toplulukların varlığı da fetret dönemi insanların durumunun tartışılması ile Müslüman gelenek tarafından kabul edildiği görülür.

Hatmu'n-Nubuvve anlayışının bir gereği olarak; son peygamberden sonraki insanlar fetret ehli niteliği taşır mı? Neden?

"Fetret ehli" kavramına, İslam geleneğinde herhangi bir dini öğretilerden habersiz olan kişiler dâhil edilmiştir.⁷⁵ Bir öğretilerden negatif örnekler üzerinden haberdar olmuş biri de bu gruba dâhil edilebilir mi? Cat Stevens (Yusuf İslam), "iyi ki Müslümanları tanımadan önce İslam'ı tanımışım. Şayet Müslüman olmadan önce Müslümanları tanısam, asla Müslüman olmazdım" şeklindeki ifadeleri ile hak din olarak sunduğumuz İslam öğretisini kötü temsil ettiğimizi bize hatırlatan bir örnektir. Bizim; Müslümanlar olarak İslam öğretisini iyi temsil edemediğimiz dolayısıyla bu öğretilere bizim ve bizim gibi kötü temsil eden örnekler üzerimizden temas etmiş biri de fetret ehli sayılabilir mi?

Şüphe yok ki Hristiyanlığa havariler üzerinden ulaşma imkânımız olsaydı, onlardan tevhidi ve doğru inancı duyacaktık. Fakat bu dinin mümessillerinden bugün temas ettiklerimiz böyle bir sunumdan oldukça uzak. Aynı örneği İslam'ın aktüel temsilcileri için de vermemizin önünde bir engel yok gibi görünüyor. Hasan el-Basrî'nin sahâbeyi kast ederek "onlar sizi görse bunlar Müslüman değil, siz onları görerseniz deli derdiniz" şeklindeki ifadeleri, dönemler ve taraflar arasındaki algı ve değer farkını ortaya koyar. Şüphe yok ki İslam diniyle sahâbîler üzerinden temas etmiş biri barış güven adalet ve vefa...ile muhatap olacaktı. Fakat bu dinin aktüel temsilcileri ile temas edenler bu pozitif niteliklerden arınmış, üstüne üstlük birçok negatif niteliklerle donanmış olarak muhataplarında "bu din sahih olsa kendi müntesiplerinin sıhhatini korurdu" şeklinde bir algıya kaynaklık etmektedir. Evet, kitabi olarak ve bir öğretiler olarak İslam her kulaktan girmiş, Müslüman da her göze çarpmıştır. Dolayısıyla literal anlamıyla İslam'a ilişkin bir habersizlikten söz etmeye imkân yoktur. Dolayısıyla İslam'ın muhataplarına fetret ehli muamelesi edilemez denilebilir. Fakat öğretiyi taşıyan temsilcilerin negatif mesajlar yüklenmeleri, İslam'ın bir kurtuluş doktrini olarak muhataplarına salık verilmesini zorlaştırır. Müslümanların sunduğu pratik örneklemeler sebebiyle teorik olarak İslam'ın

⁷⁴ Orhan Şener Koloğlu, *Cubbâilerin Kelam Sistemi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 454-457.

⁷⁵ Metin Yurdagür, *İslam Düşüncesinde Fetret Kavramı* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996), 38,39.

muhatablarına salık verilmesinin sanıldığı üzere çok da kolay olmadığını gösterir. Son yüzyıllarda sürekli savaş, açlık yoksulluk içindeki Müslümanların dünyaya verdiği mesaj geri kalmışlığın dini bir anlayışla beslendiği yönündedir. Ernest Renan'ın⁷⁶ İslam'ın bilimle çeliştiği yönündeki iddiasını Müslümanların doğrulama yarışına girmeleri hayret verici bir vakiadır.⁷⁷ Üçüncü dünyaya mensup, ülkelerinde istikrarın olmadığı, işsizlik, adaletsizlik, rüşvet, adam kayırma... vb. birçok ahlaksızlığın kol gezdiği, insanların sürekli kendi öğretisinin ötekisi konumunda olan batıya göç için fırsat aradığı, İŞİD gibi mümessilleri üzerinden dünyanın bir bütün olarak tehdit edildiği bir dünyada, Müslüman bir cemiyetin dışında dünyaya gelen bir bireye İslam'ı potansiyel bir doğru olarak düşündürmeye imkân yoktur.

İslam kültür geleneğinde fetret dönemi teolojisi, sözünü ettiğimiz bu olumsuz örnekler üzerinden İslam'la tanışan bireyler açısından da savunulabilir mi? Zira zaman, mekâna ilişkin sorunlar ve haberleşmenin zorlukları sebebiyle İslâm vahyinden tamamen ya da kısmen haberi olmayan kişi ya da kesimlerin dinî sorumluluktan muaf olup olmadıkları İslam geleneğinde tartışılmıştır. Fakat mesajdan haberdar olmasına karşın, mesajın temsiline ilişkin psikolojik engellerin oluşturduğu olumsuzlukların durumu gündeme gelmemiştir. Gazzâlî, İslam'ın ismini ve karakterini duymamış olanlar ile ismini duymuş fakat karakterinden şu ya da bu sebepten dolayı haberdar olmamış kişi şerhi koyarak - ki burada İslam'ın karakterinden muhatabların haberdar olmalarının önündeki engel bizatihi Müslümanlardır - mazur olduklarını söyler.⁷⁸ İslam geleneği açısından fetretin imkânı ve dünyanın herhangi bir yerinde hak dinin mevcut olup olmaması değil, hak dinin temel hakikatlerinin insanlara ulaştırılması ya da insanların ona sağlıklı olarak ulaşip ulaşmamasıdır.

Kelamcılar, uyarı (inzar) ve beşâretten haberdar olmayan toplulukların sorumlu tutulamayacaklarını düşünmüş, fakat fetret ehlinin durumuna, akla yükledikleri misyon ve sorumluluğa Allah'ı bilmekle sınırlı şerh koymuşlardır. İslâm âlimleri “fetret” kavramını Mâide suresi 19. Ayetteki “Ey ehl-i kitap! 'Bize bir müjdeleyici ve uyarıcı gelmedi' demeyiniz diye, size peygamberlerin arasının kesildiği bir sırada hakkı açıklayan resûlümüz geldi.” ayetinden hareketle teolojik olarak varsaymışlardır. Söz konusu ayette “alâ fetretin mine'r-rusûl...” ifadesi, onlara fetretin teolojik zeminini çağrıştırmış görünüyor. Buna göre *fetret* İslam geleneğinde “peygamberin gönderilmesine ara verildiği, vahyin kesildiği ara dönem” e karşılık kullanılmıştır. Tartışmanın bu noktasında; insanın peygamberin daveti ve vahyine muhatap olma ihtimalinin kalmadığı, İslam dışı, davet ehlinin konumlarını da teolojik olarak ortaya koymak gerekecektir. Zira Hz. Peygamberden sonraki süreçte İslam dininin sahih dini söylemi temsil ettiğine muhatabları inandırmak hem yoğun dezenformasyonlar sebebiyle hem de Müslüman unsurların temsil yeteneklerini önemli oranda yitirmeleri sebebiyle oldukça zor olduğu için, Hz. Peygamberin ebeveynine ek olarak peygamber sonrası insanların durumlarını da fetret ehli içinde tartışmak gerekir. Çünkü günümüzde kişilerde dine ihtiyaç hissi uyandırmak bir sorun olduğu gibi, davet edilen dinin sıhhatini ispat etmek de çeşitli zorluklar içerir.

Ortada doğru mesaj olmasına karşın, psikolojik nedenlerden dolayı bu mesaja ulaşamadığı bir dönemin teolojisine, içerdiği bu zorluklar sebebiyle ahir zaman teolojisi demek makul görünüyor.

İslam geleneğinde fetret dönemi insanları ve kendilerine davet ulaşmayan insanlardan ayrı ele alan yaklaşımlara da rastlanmıştır.⁷⁹ Bu durum onların davetin olmaması durumunu, davet ile karşılaşma imkânı

⁷⁶ Renan, “L'Islamisme et la Science” başlığı altında verdiği bu konferansta, İslâm'ın bilime ve bilimsel faaliyetlere bakışını eleştiriyor, İslâm Dini'nin terakkî ve takâmüle mâni olduğunu, bilimsel gelişmelerin önünü kestiğini, mensuplarını da en nihayet kendilerine acınacak bir hâle düşürdüğünü ‘dünyaya’ ilân ediyordu.” bk. Düccane Cündioğlu, “Sahtekârlığın Tarihi: Bilim+Siyaset= Oryantalizm— Musul Kadısı İmam Alizâde'nin Mektubu—”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 6/3 (2006), 7-42.

⁷⁷ Düccane Cündioğlu, “Ernest Renan ve Reddiyeler” Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”, *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 2 (1996), 1-94.

⁷⁸ Ebu Hamid Gazzâlî, *Faysalu't Tefrikâ beyne'l-İslam ve'z -Zenâdikâ*, çev. Mevlüt Uyanık- Aygün Akyol (Ankara: Elis Yayınları, 2021), 139, 140.

⁷⁹ Suyûtî, “es-Subulu'l-celiyye fi'l-âbâi'l-aliyye”, 120-130; Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*, 29.

yakalayamamış birinin durumundan ayrı ele aldıklarını gösterir. Fakat bu iki durumu eşit gören yaklaşımlarda gelenekte ortaya çıkmıştır.⁸⁰

Kişiye din gelmeden ve davet ulaşmadan önce insanların her hangi bir fiillerine Allah'ın şer'i herhangi bir hükmü taalluk etmez. Bu durumda hiçbir şekilde akla itibar edilerek dinî bir yükümlülüğün bahsedilemez. Zira dini açıdan sorumlulukta akla değil, dine itibar edilir.⁸¹ Eş'arî yaklaşımı formüle ettiğimiz bu algıya göre, ahir zaman insanının din ile temas etmesinin önünde engeller vardır. Şeriat gelmeden önce nasıl ki akıl tek başına iyi-kötü hakkında doğru hüküm vermekten acizdir. Dolayısıyla akıl, din adına insana bir kısım sorumluluklar yüklemeye yetkisine sahip değildir. İçinde bulunulan şartlar sebebiyle de akıl kendisine rehberlik edecek olan vahiyden uzaktır. Bu itibarla vahiyden beslenememektedir. İnsanın mutlak gafil olduğu fetret döneminde küfrün haram olmayıp, imanın da vacip olmadığı dönemle şartların aynı olması sebebiyle, hükümlerin de aynı olması düşünülebilir mi? Bize göre durumu aynı olanın analogik olarak hükmünün de aynı olması gerekmektedir.

Fetret ehline ilişkin İslam geleneğinde dile getirilen ehl-i necat ifadesi de onların sorgulanmayacakları açısından mı ehl-i necât olduğu yoksa cennete girecekleri için mi kurtuluş teorisi bağlamında ele alındığı açık değildir. Zira sorumluluk şartları tahakkuk etmediği için mesul olmamak, şeklinde durum anlaşılabilir. Bu durum tıpkı akli melekeleri elvermediği için mesul tutulmayanların kısmen ya da tamamen sorumluluklarının askıya alınması gibi düşünülebilir. Fakir olduğu için zekât vermeyenin durumu gibi düşünülebilir. Bu yönüyle sorumluluktan düşürülmüş, birey o sorumluluğu eda eden bireyin haklarına sahiptir. Bu durumda kişi hakkında; kendisinden sorumluluğun kaldırıldığını söylemek, söz konusu bireyin bu sorumluluktan mesul tutulmayacağı, yani icra edemediği fiillerden dolayı bir ikaba uğramayacağı anlamına gelir.⁸² Dolayısıyla iki değerli bir yapıda birinde değilse ötekindedir. Yani cehennemde değilse cennettedir şeklindeki üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesine göre böyle bir yordamada bulunmamız, olası görünüyor. Fakat İslam geleneğinde bazı âlim grupları tarafından fetret ehlinin ahirette yeniden imtihana tabi tutulacakları da söylenmiştir.⁸³ Bireye sorumluluk için gereken şart ve imkânları temin etme sorumluluğu dinin sahibinin uhdesindedir. İmkânın yokluğu, sorumluluktan azad edilmeyi gerektirir. Onların yeniden sorgulanmasını varsaymak, sağlığı elvermediği için oruç tutamayanı yeniden imtihana tabi tutmak, fakirlik sebebiyle zekât veremeyeni ahirette yeniden hesap vermesini onaylamak olacaktır. Bu ise dinin doğası ile barıştırılması gereken sorunlu bir algı görüntüsü verir. Şa'ranî'ye göre, fetret ehli kitaba inanmaksızın ve sünnete sarılmaksızın ehli necattır.⁸⁴ Çünkü sözü edilen dönemde vahiy kişiyi muhatap almadığı gibi sünnetine tabi olunacak bir peygamber de yoktur. Bu yönüyle fetret ehlinin dinin asıllarını yerine getirmesi yeterli görülmüş, fer'inden onların sorumlu tutulmadıkları varsayılmıştır.

İbn Cezerî Araplar'ın İsmail peygamberden beri fetret ehli olduklarını varsayar.⁸⁵ Bu varsayım coğrafi imkânlar ile bağlantılı düşünülmüş olmalıdır. Fakat bu algının sorunlu olduğunu düşünmekteyiz. Zira Mısır Filistin bölgesinde birçok peygamberin geldiği bilinmektedir. Öte yandan Süleyman peygamberin Yemen San'a melikesi ile kontağa geçtiği Kur'an tarafından aktarılmıştır. Hz. Peygamberin nübüvveti öncesinde Hristiyan rahiplerinin bölgeye geldikleri, ticaret sebebiyle Arapların da Suriye ve Yemen'e gittikleri bilinmektedir. Bu durumda daha temkinli davranmakta yarar var görünüyor.

4. İslam Geleneğinde Fetreti Mümkün Görmeyi Düşündüren Nedenler

İslam geleneğinde nübüvveti gereksiz ve hatta imkânsız gören akımların yaklaşımları literatüre yansımıştır.⁸⁶ Bunlardan Berâhime'nin; insanın kendi kendine yettiği, dolayısıyla peygambere ihtiyaç duymayacağına ilişkin iddialar, konumuz açısından dikkat çekici bulunmuştur. Mu'tezile ve Mâturîdî geleneğinin aklın teklife ilişkin sorumluluk üstlenebileceği yönündeki kabulleri, onların bu görüşlerinden

⁸⁰ Suyûtî, "el-Makâmâtü's-Sündüsiyye fi'n-nisbeti'l-Mustafaviyye" 5-18 ; Suyûtî, "ed-Derecu'l-munîfe fi'l-âbâ'i's-Şerîfe", 32-72.

⁸¹ Fûrek, *Mücerradu Makâlâti's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, 145.

⁸² Akçay, *Hiz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*, 35, 36.

⁸³ Akçay, *Hiz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*, 33.

⁸⁴ Abdülvehhab eş-Şa'rânî, *el-Yevâkit ve'l-cevahir fi beyani akâidi'l-ekâbir* (Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Turasi'l-'Arabî, 2003), 405-411.

⁸⁵ Akçay, *Hiz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*, 34.

⁸⁶ Muzaffer Barlak, *Kelamda Nübüvvet Tartışmaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 70- 75.

farklıdır. Bu yüzden Mu'tezile ve Mâturîdî iddialar İslam âlimleri arasında temkinle karşılanmıştır. Müslüman ekollerin ayırt edici görüşü aklın bu potansiyeline karşın bile, nübüvvetin her durumda gerekli olduğuna ilişkin kanaatleridir.⁸⁷ Onların bu kanaati de onları Berâhime'den ayırır. Bu ekollerden Mâturîdî ekolün temsilcisi olan Pezdevî akla yetki verdiklerini, fakat nübüvveti gereksiz görmediklerini net ifadelerle şöyle dile getirir: "Peygamber göndermek aklen caizdir, Allah peygamberler göndermiştir, onları kabul etmek ise şer'an vaciptir" şeklinde ortaya koyar.⁸⁸

Bâkîllânî, nübüvvet savunusunu eşyanın husûn ve kubûhu kendinde bulundurmadığını, bu niteliklerin ancak vahyin bildirimleriyle mümkün olabileceği temelinde yapar. O, mübahın mübahlığı, haramın da haramlığı akla değil, ancak peygamberin bildirmesi ile bilinebilir yargısındadır.⁸⁹ Nübüvveti birçok gerekçe ile kabul etmeyenlere ilişkin sistematik savunusunda, konumuz açısından ele almak durumunda olduğumuz yön aklın yetkinliğini gerekli görerek reddedenlerdir. Ona göre akıl varlığın hükmüne ilişkin yargıçlık vasfını haiz değildir.⁹⁰ Buna göre akıl, bir hayvanın kesilmesi akıl açısından mahzurlu ve kötü görülebilirken, vahiy onu Allah'a yaklaşmanın bir aracı olarak sunar. Bu durum aklın, dini sorumluluğuna kaynak olamayacağını net bir biçimde ortaya koyar.

Şayet akıl yeterli değilse, insanın sorumlu olmak için başka gerekçe ve enstrümanlara ihtiyaç içerisinde olduğu düşünülmüştür. İnsanın ihtiyacını duyduğu ilahi rehberliğin ise peygamber üzerinden aldığı düşünülmüştür. Fakat içinde bulunulan şartlar ilahi rehberliğin yerine getirilmesini imkânsız kılmaktadır. Oluşan kaotik durumda, Allah'ın adil olduğu ve va'dinden dönmeyeceği düşünüldüğünde insanı sorumlu tutmak için gereken altyapı eksiktir. Bu eksiklik insandan kaynaklanan sebeplere de dayanmaz. O halde bu mağduriyetin giderilmesi beklenir.⁹¹ Aklın kişiyi sorumlu tutmada yetersiz kaldığı tezinin İslam teolojisinde oluşturduğu emniyet şeridi veya sığınak fetret kurumudur.⁹² Kendine has özel koşulları ve özel teolojisi olan fetret döneminin insanları kulluk teorisini daha esnek icra eder görünüyorlar. Esneklik algısı oluşturan bu durumun temel nedeni, imkân ve sorumluluk arasındaki korelasyonun İslam dindarlığında pozitif olarak kurgulanmış olmasından dolayıdır.

İslam geleneğinde aklın teklifte sınırlı olsa bile bir fonksiyonu olduğunu varsayan ekollerle, sorumlu tutma yetkisini bir bütün olarak emir ve yasak şeklindeki bildirimde tevdi eden ekoller arasındaki algı farkı, şu şekilde ifade edilebilir; Vahiyden bağımsız olarak aklın sorumluluğu yoktur diyen Eş'arî gelenek fetret dönemi insanlarını hiçbir şekilde sorumlu tutmaz. Onlara kalemin kendilerinden kaldırıldığı kişiler muamelesi yapar. Fakat akla sorumluluk tevdi eden ekoller ise insan kendisine sağlanan potansiyel imkânları, bil kuvveden bil fiile geçirmekle sorumlu tutulmuşlardır.

Kulluk teorisi açısından kaçınılmaz öneme sahip olan peygamberin Eş'arî gelenekte zorunlu değil mümkün ve muhtemel görülmesi⁹³, Nübüvvetin Allah ile olan ilişkisine dair bir değerlendirmedir. Onlar Allah'ın iradesini sınırlamayı teolojik olarak sorumlu görmüşlerdir. Çünkü bu ekolün varsayımında Allah'ın fâil-i Muhtar olması, iradesinin hiçbir biçimde kayıt altına alınmaması anlamı ifade eder. Bâkîllânî, bu durumu "mülk sahibi mülkünde dilediğini yapmaya hak sahibidir."⁹⁴ Onun bu yaklaşımı Eş'arî geleneğin genel tavrını temsil eder. Öte yandan peygamberin kendisine insanın duyduğu ihtiyaç açısından durumu zorunluluk ifade eder. Eş'arî geleneğin bu söylem dikatomisinin ifade ettiği anlam, Allah dilerse peygamber gönderir, dilerse göndermez. Onun bu tercihinden etkilenecek kurumlar da iradi fiiller kategorisindedirler. Zira onlara göre Allah'a nispet edilen her fiil, zorunlu olarak iradidir. Böylece dilerse peygamber gönderen, dilemezse göndermeyen Allah anlayışları, peygambersiz dönemi anlamlı ve öngörülebilir kılmış olduğu halde; buradan doğan eksiklikle kulluk ile insanı sorumlu tutması da iradi bir hal alır. Buna göre Allah

⁸⁷ Faruk Sancar, *Nübüvvet ve Velayet Merkezli Kalam Tasavvuf Tartışmaları* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 66, 67.

⁸⁸ Ebu'l-Yusr Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, thk. Hans Peter Lines (Kahire: Mektebetu Külliyyâtî'l-Ezheriyye lil Turas, 2005), 101-103.

⁸⁹ Ebu Bekr Muhammed Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîdî'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil* thk. Imâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Muessesse'l-Kutubu's-Sekafiye, 1987), 137, 138.

⁹⁰ Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîdî'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, 138.

⁹¹ Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîdî'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, 139.

⁹² Barlak, *Kelamda Nübüvvet Tartışmaları*, 69, 70.

⁹³ Ebu Bekr Muhammed Bâkîllânî, *el-İnsaf*, thk. Zahid Kevserî (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriye li't-Turas, 2000), 58.

⁹⁴ Bâkîllânî, *el-İnsaf*, 58.

dilediği için kullar sorumludur. Dilemezse sorumlu tutmaz ki fetret ehlini sorumlu tutmayı dilememiş bu yüzden de onlara peygamberle temas etme fırsatı vermemiştir.

Öte yanda aklın norm koyma, yargıda bulunma yetkisinin olmadığını, olsa bile iyi ve kötünün eşyanın zati bir özelliği olmadığı, bu niteliklerin varlığa dışardan yüklendiğini varsayan Eş'arî ekol, Allah tasavvurları sebebiyle onun her durumda dilediğini yapan, "lâ yüs'el amâyaf'al" olduğunu varsayarlar. Onların bu teolojik varsayımının neticesi Allah fetret ehlini dilerse sorumlu tutar dilerse tutmaz şekliyle yansımıştır.⁹⁵ Çünkü hiç değilse teorik açıdan teklif-i mâ lâ yutâk bu ekolde, caiz görülmüştür.⁹⁶

Teklif açısından hayati önemi haiz peygamberin iddiasının ancak kati ve kesin delillerle ispatından sonra onu onaylamak şeklinde tebellür etmiştir. Mucize göstermeden iddia sahibinin peygamberlik iddiasını onaylamak gerekmez şeklindeki algı, nübüvvetin üstlendiği anahtar rol sebebiyledir.⁹⁷

Ahir zaman teolojisini nübüvvet dönemi gibi algılamamızı gerektiren durum, peygamberin tasarruflarının ölümünden sonra da devam ettiği tezine ilişkin ihtilafa dayanır. Zira peygamberlerin ölümleri ile sorumlulukları son bulmaz. Bu teolojik algı İslam geleneğinde onların tasarruflarının devam ettiği anlamında kullanılmıştır.⁹⁸ Fakat İbn Furek'in peygamberin ölümü ile birlikte tasarrufunun sona erdiği yönündeki görüşü sebebiyle cezaya çarptırıldığı iddiası da literatüre yansımıştır.⁹⁹ Onların peygamberin ölümü ile tasarrufunun son bulmadığı tartışmasına girmeleri muhtemelen, İslam peygamberinin ölümünden sonra İslam ümmetinin durumuna ilişkin teolojik sorgulamalardır. Onlar ölümüyle tasarrufunun kesilmesi ile şeriâtının de nesh olması ile tasarrufunun kesilmesi arasındaki tercihte ikincisini tercih etmişlerdir.¹⁰⁰ İslam son din olduğundan neshi de mümkün olmayacaktır. Bu açılım kıyamete kadar geçerliliğine imkân tanıyan yorumu da olası kılar.

Sonuç

İslam kültür geleneğinde yoğun ilgi gösterilen teolojik bir konu da Hz. Peygamber'in anne ve babasının ahiretteki durumlarına ilişkin değerlendirmelerdir. Oldukça zengin bir literatüre sahip bu konu aslında başlı başına teolojik bir konu değil, teolojik bir konunun izdüşümüdür. Söz konusu teolojik yapı aslında üç katmanlı bir nitelik arz eder. Söze konu edilen teolojik bu yapılar:

1. İnsanın sorumluluğunun kaynağı nedir?
2. Peygamberin bu sorumluluktaki rolü nedir?
3. Peygamberin olmadığı bir dönemin insanların dini olarak konumu nedir?

Hz. Peygamberin anne ve babasının durumu, peygambersiz bir döneme ait figürler olmaları itibarıyla tartışmaya dâhil edilmiş olmaktan ibaret değildir. Böyle bir araştırmaya örneklem olarak onların seçilmesi, Hz. Peygamber ile olan bağlarının bulunmasından kaynaklı duygusal zeminden de beslenir.

Bu teolojik sorgulamada temel zemin, husûn ve kubûh varlığın özsel niteliklerinden midir (?) yoksa varlığa bu niteliği bildirimle dışardan mı yüklenirler (?) sorunudur. Bu konuya ilişkin İslam geleneğinde iki yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bunlar, "iyilik ve kötülük eşyanın zâtî özelliğidir" diyen gruplar ve "bu niteliklerin dışarıdan bir bildirimle varlığa yüklendiğini" iddia eden gruplardır. Hz. Peygamberin anne ve babasının teolojik durumunu tartışan gruplar, husûn ve kubûhu varlığın dışardan bir bildirimle aldıkları, bu nitelikleri kendi doğalarında taşımadıkları kanaatinde olan ekollerdir. Onlara göre bildirim almayan insanların sorumluluğundan söz edilemez. Fetret ehli insanların da dini bir bildirim almamış oldukları varsayılarak, Müslüman gelenekte bu konu tartışılmıştır. Konunun duygusal yanı tartışmanın tansiyonunun hep yüksek seyretmesinde belirleyici nedendir.

⁹⁵ Barlak konuya ilişkin bu yargısını Eş'arî'nin Lüma ve İbane'sine atıfla dile getirir. Bk. Barlak, *Kelamda Nübüvvet Tartışmaları*, 70.

⁹⁶ Bayram Çınar, "Eş'arî Ekolünde Allah Tasavvuru", *Erciyes Akademi* 35/1 (2021), 79-110.

⁹⁷ Bâkîllânî, *el-İnsaf*, 58, 59.

⁹⁸ Bâkîllânî, *el-İnsaf*, 60, 61.

⁹⁹ Ebu Muhammed Alî b Ahmed İbn İbn Hazm, *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/392- 400.

¹⁰⁰ Burada İbn Hazm böyle bir kabulün teolojik olarak doğuracağı birçok soruna değinerek böyle bir düşüncüyü sapkınlık olarak niteler. Bk. İbn Hazm, *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 1/392-400.

İkinci grubun temsilcileri aklın sağladığı imkânla insanın peygambersiz bir ortamda da mutlaka sorumlu olduğunu varsayar. İnsan'ın kendisine peygamber gelmesi de Allah'ın varlığı ve birliğini bilmesi mümkün müdür? İnsan sorumluluğunu şer'î bildirimle mümkün gören muhalif kesim, bu teolojik çıkışın sanki peygambere ihtiyaç yoktur, dediklerini varsayarak konuyu değerlendirmiştir. Onlar, muhaliflerinin sanki akıl kendi başına dini inşa edebilecek güçtedir dediği izlenimi vermiş olsa bile, her durumda insanın sorumlu olduğu yaklaşımına sahip mezhepler, *Allah'ın varlığını ve birliğini bilmekle sınırlı bir değerlendirmeyi aklın yapabileceğini* varsaymışlardır. Diğer dini edimlerin ise ancak vahiy ile bildirilmesi durumunda insanı mesul tutabileceğini kabul eder.

Tarafların bu diyalekt farkının doğurduğu alanda cevap verilmek istenen soru, peygamberin gönderilmesi teolojik olarak ne anlam ifade eder(?) Peygamber göndermek dini bir gereklilik midir yoksa değil midir(?)....Tüm retorik farklarına karşın İslam geleneğinde peygamberin dini olarak gerekliliğini varsaymayan ekole rastlandığı söylenemez. Fakat taraflar arasında nüanslar olduğu da gözlerden uzak tutulamaz. Peygamber göndermenin dini bir gereklilik olduğunu varsayan grupların bazıları, kendilerine peygamber gelmemiş ya da peygamberin mesajını alamamış insanların dini olarak sorumlu tutulmalarının adalet ilkesi ile çeliştiğini varsayarak, Fetret ehlinin sorumlu tutulamayacağı anlayışına sahip olmuşlardır. Diğer bazıları ise peygamber gelmemiş olsa ya da mesaja muhatap olmasa bile bireyin zihinsel donanımlarının evrende yaratıcı ve tedbir sahibi bir yaratıcının varlığını gerektirdiği iddiasında bulunmuşlardır. Bu yüzden Allah'ın varlığını ve birliğini kabul etmekten mükellef olmak şartlarını kendinde bulunduran hiç kimse mazur görülemez sonucuna ulaşmışlardır. Fetret ehlinin mesul tutulamayacağı görüşünde olanların teolojik kabullerinin gereği olarak, fetret ehli kabul edilen peygamberin anne ve babasının durumu da bu bağlama ilişkin tartışılmıştır. Fakat asıl konu olan peygambersiz dönemde yaşayan insana ilişkin teolojik durum nedir(?) sorusuna ancak bir alt başlık olabilecek bu konu, tartışmaya konu edilen şahısların Hz. Peygambere olan yakınlıkları sebebiyle yoğun ilgi görmüş ve teolojik ana temaya öncelenecek derecede yoğun biçimde tartışılmıştır. Bu tartışmanın temel sorunu gölgelediği de bu anlamda varsayılabilir.

Bu durumda Müslüman gelenekte konuya duyulan ilgiyi, teolojik konunun öneminden ziyade psikolojik gerekçelerin bu konuda tartışmaları hararetlendirdiği söylenebilir. Konunun duygusal yönünün olması kelamcıların söylemlerinde esnemelere sebep olmuş, tansiyonu arttırmış olsa bile gerçek olan durum, teolojik hakikatlerin herkese eşit şekilde ve ayrıma gidilmeksizin uygulandığıdır. Kelamcıların peygambersiz bir döneme ilişkin verdiği hükümler, geneli itibarıyla ekollerinin teolojik algıları tarafından belirlenmiştir.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

Kaynakça

- Akçay, Mustafa. *Hiz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2005.
- Akçay, Mustafa. "Hz. Peygamber'in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/19 (2009), 1-27.
- Akçay, Mustafa. "İnsanlığın Ortak Dinî Temeli: Fitrat". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (2011), 143-170.
- Akın, Murat. "Mu'tezile'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 18/1 (2018), 55-76.
- Bağdâdî, Abdülkâhir el-. *Usûlî'd-dîn thk. Ahmed Şemsu'd-din*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.

- Bakillânî, Ebu Bekr Muhammed. *el-İnsaf*. thk. Zahid Kevserî. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriye li't-Turas, 2000.
- Bâkîllânî, Ebu Bekr Muhammed. *Kitâbu't-Temhîdî'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil thk. Imâdüddîn Ahmed Haydar*. Beyrut: Muessestu'l-Kutubu's-Sekafiye, 1987.
- Barlak, Muzaffer. *Kelamda Nübüvvet Tartışmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Cündioğlu, Dücan. "Ernest Renan ve Reddîyeler" Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı." *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 2 (1996), 1-94.
- Cündioğlu, Dücan. "Sahtekârlığın Tarihi: Bilim+ Siyaset= Oryantalizm—Musul Kadısı İmam Alizâde'nin Mektubu—". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 6/3 (2006), 7-42.
- Çınar, Bayram. "Eş'arî Ekolünde Allah Tasavvuru". *Erciyes Akademi* 35/1 (2021), 79-110.
- Fidan, Hasan. *Ebû Hanîfe ve el-Fıkhul-Ekber risâlesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Fûrek, Ebu Bekr İbn. *Mücerradu Makâlâtî's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî thk. Daniel Gimaret*. Dâru'l-Maşrık, 1987.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *Faysalu't Tefrikâ beyne'l-İslam ve'z -Zenâdikâ*. çev. Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol. Ankara: Elis Yayınları, 2021.
- Gömbeyaz, Kadir. "Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrahim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi". *Bilimname* 38 (2019), 57-81.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Alî b Ahmed İbn. *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut 3 Cilt. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbnu'l-Humâm, Kemâlû'd-din. *Kitabu'l-Musâyere*. çev. Harun Işık. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Kalaycı, Mehmet. "Kadızedeliler-Halvetîler Geriliminin Odağında Bir İsim: Sünbül Sinân el-Amâsî ve er-Risâletü't-Tahkîkiyye Adlı Eseri". 1/601-611. Amasya: Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitab, 2017.
- Katip Çelebi. *Mizânü'l-hak fi ihtiyârî'l-ehakk: İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü. açıklamalarla sadeleştiren: Süleyman Uludağ & Mustafa Kara*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1990.
- Katip Çelebi. *Mizânü'l-hak fi ihtiyârî'l-ehakk*. nşr. Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 1972.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cubbâilerin Kelam Sistemi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cubbâilerin Kelâm Sistemi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Mâturîdî, Ebu Mansur el-. *Kitâbu't-tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr. *Usûlu'd-dîn*. thk. Hans Peter Lines. Kahire: Mektebetu Külliyyâtî'l-Ezheriyye lil Turas, 2005.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr. *Usûlu'd-dîn*. thk. Ömer Vefik ed-Dâvûk. Dâru'l Beşâiru'l- İslamiye, 1998.
- Ragıp el- İsfehanî, Ebu'l-Kâsım. *Müfredât*. çev. Abdülbaki Güneş vd. İstanbul: Çıra Basım Yayın Dağıtım, 3. Basım, 2012.
- Sarani, Abdülvehhab'. *el-Yevâkit ve'l-cevahir fi beyani akâidî'l-ekâbir*. Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Turasi'l-'Arabî, 2003.
- Sancar, Faruk. *Nübüvvet ve Velayet Merkezli Kelam Tasavvuf Tartışmaları*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Suyûtî, Celâlû'd-din. "ed-Derecu'l-munife fi'l-âbâi's-Şerife". *Resâilu li İmâmi'l-hâfiz Celâlû'd-Din Suyûtî*. nşr. Râşid el-Hâlîlî. 19-31. Beyrut: el- Mektebetu'l-Asriyye, 2009.
- Suyûtî, Celâlû'd-din. "el-Makâmâtü's-Sündüsiyye fi'n-nisbeti'l-Mustafaviyye". *Resâilu li İmâmi'l-hâfiz Celâlû'd-Din Suyûtî*. nşr. Râşid el-Hâlîlî. 5-18. Beyrut: el- Mektebetu'l-Asriyye, 2009.
- Suyûtî, Celâlû'd-din. "es-Subulu'l-celiyye fi'l-âbâi'l-aliyye". *Resâilu li İmâmi'l-hâfiz Celâlû'd-Din Suyûtî*. nşr. Râşid el-Hâlîlî. 120-130. Beyrut: el- Mektebetu'l-Asriyye, 2009.
- Suyûtî, Celâlû'd-din. "Mesâlikü'l-Hünefâ fi Vâlideyi'l-Mustafa". *Resâilu li İmâmi'l-hâfiz Celâlû'd-Din Suyûtî*. nşr. Râşid el-Hâlîlî. 32-72. Beyrut: el- Mektebetu'l-Asriyye, 2009.
- Suyûtî, Celâlû'd-din. *Resâilu'l-imâmi'l-hâfiz Celâlidîn es-Süyûtî fi necâti vâlideyi'n-nebî*. nşr. Hüseyin Muhammed Ali Şükrî. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiye, 2011.
- Şehristânî, Muhammed b Abdülkerim. *Nihayetü'l-İkdam fi İlmi'l- Kelam*. nşr. Alfred Guillaume. Kahire: Mektebetu's-Sekâfetu'd-dinîye, 2009.
- Şeyh Mufid, Muhammed b. en-Nu'mân. *Tashîhu'l-i 'tikâd*. nşr. Hüseyin Dergâhî. Dâru'l-müfid: Beyrut, 1993.
- Topaloğlu, Bekir. *Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983.
- Yurdağür, Metin. *İslam Düşüncesinde Fetret Kavramı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.
- Yurdağür, Metin. "Fetret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim Tarihi: 02.04.2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fetret>

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Haziran / June | 2022/8/1

BOSNALI ÂLİM BESİM KORKUT EFENDİ; HAYATI, ESERLERİ VE İSLAM TARİHİ İLMİNE KATKILARI

Besim Korkut Efendi, A Bosnian 'Âlim: His Life, Works and Contributions to the History of Islam

MERZUK GRABUS

Öğretim Görevlisi Dr., Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları
Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Balıkesir, Türkiye

Teaching Assist. PhD, Balıkesir University, Faculty of Theology, Department of Islamic
History, Balıkesir, Türkiye

merzuk85@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-6958-8664

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 20 Nisan 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 10 Haziran 2022

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran 2022

Atıf | Cite as

Grabus, Merzuk. "Bosnalı Âlim Besim Korkut Efendi; Hayatı, Eserleri ve İslam Tarihi İlmine Katkıları".

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Haziran 2022) 8/1: 41-54.

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.1.03>

Grabus, Merzuk. "Besim Korkut Efendi, A Bosnian 'Âlim: His Life, Works and Contributions to the History
of Islam". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* (June 2022) 8/1: 41-54.

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.1.03>

İntihal | Plagiarism

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

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

Telif Hakkı | Copyright

Copyright © 202X. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUILAF'a devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının
(<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Copyright © 202X. Copyright has been transferred to YDUILAF by the author(s). This article is an open access article
distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License

(<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



Bosnalı Âlim Besim Korkut Efendi; Hayatı, Eserleri ve İslam Tarihi İlmine Katkıları

Öz

Bosna Hersek'in İslam'ı seçmesinden sonra Bosna'da birçok İslam âlimi yetişmiş ve bu âlimler çok sayıda talebe yetiştirmişlerdir. Söz konusu bu âlimler ve yetiştirdikleri talebe Bosna'nın ilim hayatını şekillendirmişlerdir. Çok sayıda âlim yetiştiren Korkut ailesinin de Bosna'nın ilim hayatının şekillenmesinde önemli katkıları bulunmaktadır. Korkut ailesinin son temsilcisi ise Besim Korkut Efendi'dir. Korkut ailesinin ve özellikle Besim Korkut'un yetiştiği ilmi ortam, hocaları, eserleri ve ilmi hayatının ele alınması, Bosna'nın ilim dünyasını bütüncül olarak görebilmek adına önemlidir. Bu sebeple çalışmada Besim Korkut'un biyografisi ana hatlarıyla verilmeye çalışılacaktır. Besim Korkut Efendi 25 Kasım 1904 tarihinde Bosna Hersek'in Travnik şehrinde dünyaya gelmiştir. Mensup olduğu Korkut ailesinin fertleri Travnik'te yaklaşık 1830-1930 yılları arasında takriben 100 yıl kadar müftülük, Elçi İbrahim Paşa Medresesi'nde müderrislik ve medrese dâhilinde bulunan Tekke Şeyhliği gibi önemli görevlerde bulunmuştur. Başta dedesi meşhur âlim Muhammed Derviş Korkut Efendi ve amcası Muhammed Hazim Korkut Efendi bu önemli vazifeleri uhdelerinde bulundurmışlardır. İlk mektebi Travnik'te bitiren Besim Korkut babası Ahmed Munib Efendi'den ilmî manada istifade etmiştir. İlk hocası babasının görevi dolayısıyla erken yaşta Travnik'ten ayrılmak durumunda kalmıştır. Daha sonra Saraybosna'da Okruzna Medresesi'nde ilim tahsilinde bulunmuştur. 1920-1925 yılları arasında Saraybosna'da Şeriat ve Kadılık Okulu'nda eğitimine devam etmiştir. Bu okul Avusturya-Macaristan Hükümeti döneminde kadı yetiştirmek üzere 1887 yılında kurulmuştur. Besim Korkut Şeriat ve Kadılık Okulu'nda ilim tahsil ederken başta Mehmed Tefvik Azapagic Efendi, Mehmed Dzermaludin Causevic Efendi, Sulejman Sarac Efendi gibi devrin en büyük âlimlerinden istifade etme imkânına sahip olmuştur. Buradan mezun olduktan sonra el-Ezher Üniversitesinde yüksek tahsil görmüş ve 1931 yılında mezun olmuştur. Mezuniyetinden sonra Saraybosna'da farklı liselerde öğretmenlik yapmıştır. Hakeza bir süre Mostar'da aynı vazifeyi devam ettirmiştir. Bilahare mezun olduğu Şeriat ve Kadılık Okulu'nda hocalık yapmıştır. Şeriat ve Kadılık Okulu yerine kurulan Yüksek İslam Şeriat ve Teoloji Okulu'nda ise İslam Tarihi öğretim görevlisi olarak çalışmıştır. 1950-1967 yılları arasında Saraybosna Şarkiyat Enstitüsünde çalışmıştır. Burada görevli iken Arapçadan tercüme faaliyetlerinde bulunmuştur. Kelile ve Dimne başta olmak üzere Binbir Gece Masalları ve Dubrovnik Devlet Arşivi'ndeki Arapça Belgeler isimli üç defter gibi pek çok kıymetli eseri Boşnakçaya çevirmiştir. 01.03.1967 tarihinde emekliliğe ayrılmıştır. Emekli olarak Saraybosna Üniversitesi Felsefe Fakültesi Doğu Dilleri Bölümü'nde sözleşmeli öğretim görevlisi olarak Arapça derslerine girmiştir. Öğrencileriyle diyalogu iyi olan Korkut eserleri ve araştırmalarıyla Bosna Hersek tarihinde önemli bir iz bırakmıştır. Pek çok telif faaliyetinde bulunan Besim Korkut Efendi'nin İslam Tarihi ile ilgili *Kratak Pregled Povijesti İslama* (İslam Tarihine Kısa Bir Genel Bakış) ve *İstorija İslama (İslam Tarihi)* isimlerinde iki kitabı bulunmaktadır. Bu kitaplar 1930'lu yıllarda kaleme alınmış olması hasebiyle ayrı bir değere sahiptir. İslam Tarihi adlı eseri ders kitabı hüviyetindedir. Aynı şekilde yetiştiği kurum Şeriat ve Kadılık Okulu hakkında önemli bir makalesi bulunmaktadır. Bununla birlikte el-Ezher Üniversitesiyle ilgili kaleme aldığı makalesi de önemi haizdir. Ayrıca en meşhur çalışması Bosna Hersek'in halihazırda resmî Boşnakça Kur'an-ı Kerim Meali'dir. Bu çalışma vefatından iki sene sonra yayımlanmıştır. Tarihte ilk defa Kur'an'ın tamamı Korkut tarafından Boşnakçaya kazandırılmıştır. Bu çalışmalarından ayrı olarak Korkut'un ilim dünyasına kazandırdığı birçok eseri bulunmaktadır. Bir âlimler ailesi Korkutların son âlimi olan Besim Korkut Efendi kısa bir rahatsızlığından sonra 02 Kasım 1975 tarihinde Saraybosna'da vefat etmiş ve Bare mezarlığına defnedilmiştir. Kısa biyografisinden anlaşıldığı kadarıyla Korkut ailesi ve Besim Korkut Bosna ilmî hayatına son derece önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bu noktadan hareketle yapılacak çalışmalarda gerek Besim Korkut'un gerekse benzer özelliklere sahip ilim adamlarının biyografilerinin detaylıca incelenmesi ve ilim dünyasına kazandırılması önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Bosna Hersek, Travnik, Besim Korkut Efendi, İlim.

Besim Korkut Efendi, A Bosnian 'Âlim: His Life, Works and Contributions to the History of Islam

Abstract

Following the conversion to Islam, Bosnia and Herzegovina has produced many Muslim scholars and these scholars in return attracted multitudes of disciples and followers. These scholars and their disciples became a backbone of Bosnian scholarly climate. The Korkut family was one of these families which heavily influenced the scholarly environment in Bosnia. The last scholar in this family was Besim Korkut Efendi. Examination of scholars, their works and their scholarly environment in which this family and Besim Korkut himself is situated is extremely important if

we want to see the Bosnian scientific world as a whole. With this in mind, we plan to present a short biography of Besim Korkut firstly. Besim Korkut Efendi was born on 25th of November 1904 in the city of Travnik, Bosnia and Herzegovina. The Korkut family, to which he belonged, produced some notable figures which worked in the office of mufti or became instructors in the madrasah of Elçi İbrahim Paşa during the period of 100 years, between 1830-1930. For instance, his grandfather Muhammad Dervish Korkut Efendi and his uncle Muhammad Hazim Korkut Efendi are first to come to mind in this regard. Besim Korkut attended primary school in Travnik and was supported by his father Ahmad Munib Efendi during these first steps in education. However, due to his father's official duties they left Travnik shortly. Afterwards he went on to finish Okružna Madrasah in Sarajevo. In the period of 1920-1925 he continued his studies at the School of Sharia and Qadi Profession also in Sarajevo. This school was founded by Austrian-Hungarian government in 1887 for specialization of future qadis. During Besim Korkut's stay in the School of Sharia and Qadi Profession, he attended the classes of some notable figures of Bosnian scholarly scene, such as Mehmed Tevfik Azapagich Efendi, Mehmed Jamaluddin Chaushevich Efendi and Sulayman Sarach Efendi. Afterwards he recieved his higher education at the University of al-Azhar and graduated in 1931. After the graduation he became a teacher in a number of Sarajevan high schools, as well as in the School of Sharia and Qadi Office. Also he taught in some schools in Mostar in the same period. Later he became a lecturer at the High School of Islamic Sharia and Theology in Sarajevo. After the formation of Higher Islamic Sharia and Theology School, he was appointed as a lecturer in the Islamic history department. Between 1950-1967 he also worked for Oriental Institute in Sarajevo. Working for this Institute, he worked on the translation from Arabic of Kalila and Dimna, One Thousand and One Nights and three copious daftars which were retrieved from State Archives in Dubrovnik. After his retirement on 01/03/1967, Besim Korkut continued to teach Arabic language at the Department of Eastern Languages of the Faculty of Philosophy, University of Sarajevo. Beside his numerous works and translations, Besim Korkut Efendi also wrote two books in the field of history of Islam, *Kratak Pregled Povijesti Islama (A Brief History of Islam)* and *Istorija Islama (History of Islam)*. The fact that these books were written as early as 1930s adds to their importance. Especially his *History of Islam* was convient as a handbook for university students. He also wrote an important article about the School of Sharia and Qadi Profession, which he attended earlier in his career. Likewise, his article on the University of al-Azhar is worth mentionint in this context. His most famous work is his translation of the Holy Qoran into Bosnian, which is still recognized as official translation. This translation was published two years after Besim Korkut's death. This was first rendering of the Holy Qoran in Bosnian in the history. There exist many other works of Besim Korkut. Besim Korkut Efendi died on the 2nd of November 1975 and was buried at the cemetary of Bare in Sarajevo. In this short biography, we plan to show the importance and contribution of the Korkut family in general, and Besim Korkut Efendi's in particular, in the formation of Bosnian scholarly climate. With the example of Korkut family or other similar families and personalities, it is also intended here to show the importance of biographical stuides in the attempt to draw a clear picture of any scholarly environment.

Keywords: History of Islam, Bosnia and Herzegovina, Travnik, Besim Korkut Efendi, Science.

Giriş

Osmanlı'nın Berlin Kongresi neticesinde Bosna Hersek'ten çekilmek durumunda kalması bu mıntıklar için ciddi sıkıntılarla karşı karşıya kalması anlamına gelmekteydi. 1878-1918 yılları arasında Bosna Hersek Avusturya-Macaristan hâkimiyeti altına girmiştir.¹ Bilindiği üzere 1908 yılında da ilhak söz konusu olmuştur.² Birinci Dünya Harbi'nin vukuundan sonra 1918 tarihinde Avusturya-Macaristan Bosna'dan çekilmiş ve yerini Kraljevina Jugoslavija SHS'lere (Yugoslavya Krallığı, Sırp, Hırvat ve Sloven) bırakmıştır. 1918-1941 tarihleri arasında Krallık dönemi hüküm sürmüştür.³ 1941-1945 yıllarında Bosna Hersek NDH-Bağımsız Hırvat Devleti'ne dâhil edilmiştir.⁴ 1945-1992 döneminde ise Tito Yugoslavya'sına katılmıştır. Bosna Hersek Müslümanları bütün bu kritik dönemeçlerde siyâsî bakımdan olduğu gibi dinî, sosyal ve kültürel açıdan da bazı sorunlarla karşı karşıya kalmıştır. Ancak belirtmek gerekir ki Müslümanlar için bu idarelerin içinde hiç birisi Tito Yugoslavya'sı kadar tehlike arz etmemiştir. Başka bir

¹ Mustafa Imamović, *BiH u vrijeme Austrougarske Vladavine* (Sarajevo: Press Centar, 1994), 18.

² Bu konuda bkz. Mustafa Spahić, *Povijest Islama* (Sarajevo: Mešihat IZ BiH, El Kelime, 1990), 591.

³ İbrahim Karabegović, *Položaj BiH Bošnjaka u Jugoslaviji Između 1918-1945* (Sarajevo: Press Centar R BiH, 1995), 29.

⁴ Bu dönem hakkında bkz. Seka Brkljača vd., *Bosna i Hercegovina u Toku Drugog Svjetskog Rata* (Sarajevo: Bosanski Kulturni Centar, 1994).

ifade ile Müslümanlar bu dönemlerde büyük sorunlarla karşılaşsa da bu Yugoslavya dönemindeki zulmün mesabesinde olmamıştır. Örnek vermek gerekirse hem Avusturya-Macaristan hem de Krallık döneminde Müslümanların Osmanlı'dan kalan medrese vb. müesseselerin Yugoslavya dönemine kadar tedrisatlarına, faaliyetlerine devam ettiğini görmek mümkündür. Yugoslavya hükümeti döneminde ise Gazi Hüsrev Bey Medresesi haricindeki medreseler kapatılmış ve pek çok dinî kurum kapatılmıştır.⁵

Söz konusu kritik zaman dilimlerinde İslam'ın muhafazasında en önemli rol oynayan şüphesiz dönemin âlimleridir. Ortaya koydukları çalışmalarıyla yeni nesillere bu kültürü aktarmaya çalışmışlardır. Bu âlimlerden birisi de Besim Korkut Efendi'dir. Besim Korkut yukarıda zikredilen bütün bu dönemlere şahit olmuş bir şahsiyettir. Avusturya –Macaristan hâkimiyeti döneminde dünyaya gelmiş ve çocukluğu bu zaman diliminde geçmiştir. Gençliği ve yetişmesi ise Krallık dönemine denk gelmektedir. Hakeza ilk hizmetleri ve eserleri bu döneme tekabül etmektedir. Daha sonra kurulan Yugoslavya hükümeti döneminde eser vermiş ve iz bırakmış âlimlerdendir. Biz bu çalışmada İslam Tarihçiliğini ve İslam Tarihine dair yazdıklarını ortaya koymak adına Besim Korkut'un hayatını, eserlerini incelemeyi amaçladık. Böylece Osmanlı sonrası Bosna Hersek'te dinî ve ilmî durumları hakkında bir fikir edinilmiş olacaktır. Görebildiğimiz kadarıyla TDV İslam Ansiklopedisi'ndeki ilgili madde ve onun Kur'ân meâliyle ilgili kısa bir çalışma hariç Besim Korkut ile ilgili herhangi bir Türkçe çalışma yapılmamıştır. Bu durum da bizi bu konuya eğilmeye yönelten en büyük sebeptir.

1. Korkut ve Ailesi

Besim Korkut 25 Kasım 1904 tarihinde Bosna Hersek'in Travnik⁶ şehrinde dünyaya gelmiştir. Mensup olduğu Korkut ailesi bir ulema ailesi olup Travnik'te yüzyıllar boyunca dinî hayatta etkisini sürdürmüş ve fertleri önemli görevlerde bulunmuş bir ailedir.⁷ Bir rivayete göre Korkut ailesi Bosna'nın fethinden önce Moğol-Türk Savaşı neticesinde Ankara civarından Bosna Hersek'e göç etmiştir. Korkut Bey, Ferhat Bey ve Gavran Bey olmak üzere üç kardeşin bu topraklara geldikleri zikredilmektedir. Daha sonra Korkut Bey'in Mostar yakınlarında Ortijeş köyüne yerleştiği, kardeşleri Ferhat Bey'in Foça, Gavran Bey'in ise Pocitelji mevkiinde ikamet ettikleri rivayet edilmektedir. Böylece Ferhatbegoviç ve Gavrankapetanoviç ailelerinin soy isimlerinin bu büyük dedelerinden geldiği aktarılmaktadır. Ancak ailenin önemli simalarından M. Derviş Korkut'un rivayetine göre "Strahinja"⁸ adında bir Bogomil'in⁹ Müslüman olması neticesinde Türklerin kendisine bu ismi vermiş olabileceği üzerinde durmaktadır. Korkut ailesi zamanla Ortijeş'ten Nevesinje'ye göç etmiştir. Travnik'e yerleşmeleri ise 1800'lü yılların başında Besim Korkut'un dedesi meşhur müftü Muhammed Derviş Korkut Efendi'nin buraya gelmesiyle olmuştur.¹⁰ Muhammed Derviş Korkut Efendi İstanbul'da ilim tahsil etmiş ve devrin önemli âlimlerinden istifade etme imkânına sahip olmuştur. 1830-1877 tarihleri arasında tam 47 yıl Travnik'te müftülük makamında bulunmuştur. Eş zamanlı olarak Elçi İbrahim Paşa Medresesi müderrisliği ve medresenin içinde bulunan Halveti Tekke şeyhi olarak da görev yapmıştır.¹¹ Halk arasında çok sevilen Muhammed Derviş Efendi "Sidi Muftija"¹² olarak isimlendirilmiştir. Muhammed Derviş Efendi eser telifinde bulunmamıştır. Siyasî açıdan çalkantılı bir dönemde görev yapmış olmasını bu durumun bir sebebi olarak görmek mümkündür. Zira görev yaptığı dönemde Tanzimat ve yeniliklere karşı çıkanların isyanı ve Hüseyin Gradaşçeviç isyanı gibi önemli

⁵ İsmet Veladzic-Enes Karic, "Gazi Husrev Begova Medresa Od Oslobodzenja Do Danas", 450 Godina Gazi Husrev Begove Medrese u Sarajevu, (Sarajevo: Gazi Husrev Begova Medresa, 1988), 97-98.

⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kiel Machiel, "Travnik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989) 41/308-311; Hamdija Kresevljakovic ve Muhamed Dervis Korkut, *Travnik u Prosloti 1464-1878* (Travnik: Travnik Yayınevi, 1961), 1-152; Aladin Husic, "Teritorijalni i Demografski Razvitak Travnika u Vrijeme Osmanske Uprave", *Anali GHB* 44/36 (2015), 17-26.

⁷ Mahmud Traljić, *Istaknuti Bošnjaci* (Sarajevo: el-Kalem, 1998), 148.

⁸ Strahinja Korkut anlamına gelir.

⁹ Bogomil Boşnakların Müslüman olmadan önce mensup oldukları Hristiyanlık mezheplerinden biridir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Lütfi el- Mi'veş, "Bogomiller, Hristiyanlar ve Bosna", çev. Kadir Albayrak, *Tezkire, Sosyal Bilim Dergisi* 36-37 (Ocak/Nisan 2004), 183-190.

¹⁰ Dzemail İbranovic, *Porodica Korkut i Njen Doprinis Nasoj Kulturnoj Bastini* (Sarajevo: Saraybosna Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 12-13; Ayrıca Travnik Korkutları hakkında bkz. Mustafa Gafic, *Dervis M. Korkut Kazivanja o Travniku* (Travnik: SİP DD Borac, 1998), 5-6.

¹¹ Alija Bejtici, *Dervis M. Korkut kao kulturni i javni radnik* (Sarajevo: Biblioteka Pokopnog Drustva Bakije, 1974), 14.

¹² Saçı ağarmış Müftü veya Ak saçlı müftü anlamına gelmektedir.

hadiseler vuku bulduğundan eser telifine vakit bulamamıştır.¹³ Müftü Efendi daha çok verdiği fetvalarla meşhur olmuştur. Mesela onlardan biri olan ve “Travnik Yatsısı”¹⁴ olarak bilinen fetva bugün de geçerliliğini korumaktadır. Müftü Muhammed Derviş Korkut Efendi 05 Mart 1877 tarihinde 105 yaşında iken vefat etmiş ve Travnik’te Loncarica Camiinin haziresine defnedilmiştir.¹⁵

Besim Korkut’un babası Ahmed Munib Korkut¹⁶ ise Travnik’te doğmuştur. Travnik Rüştüyesinin müdürlüğünü yaptığı rivayet edilmektedir. Daha sonra Elçi İbrahim Paşa Medresesinde müderrislik görevinde bulunmuştur. 1899 tarihinde Ulema-i Meclis’e¹⁷ seçilmiş ve bu görevi dolayısıyla Saraybosna’ya taşınmıştır.¹⁸ Kaynaklarda iyi bir kaligraf ve şair olduğu zikredilmektedir. Bir süreliğine Reisu’l-ulemâ¹⁹ naibi olarak görev yapmıştır. 1914’te emekliye ayrılmış ve emekli olduğu halde Travnik Süleymaniye Camiinin imamlık görevinde bulunmuştur. Yedi kız ve üç erkek çocuk dünyaya getiren hanımı Şahide’nin vefatından sonra Atifa hatunla evlenmiş ve bu izdivaçtan Besim ve Hazım isimli iki çocuğu dünyaya gelmiştir. İlk hanımından olan oğlu Sakıb sonraki dönemlerde siyasî hayatta yer alırken diğer oğlu M. Derviş Bosna’nın dinî ve kültürel hayatında iz bırakmış simalarından olmuştur.²⁰

2. Korkut’un Tahsil Hayatı ve İlmî Hizmetleri

Korkut ilk eğitimini Travnik’te aldıktan sonra Saraybosna’da Okruzna Medresesi’nden mezun olmuştur. 1920-1925 tarihleri arasında Saraybosna’da bulunan Şeriat ve Kadılık Okulu’nda eğitim görmüştür. Bilahare el-Ezher Üniversitesi’nde okumak üzere Kahire’ye gitmiş ve 1931 tarihinde buradan mezun olmuştur. Gerek Saraybosna’da gerekse Kahire’de devrin önemli âlimlerinden ders almıştır.²¹

Korkut 1931 yılında Saraybosna’da Şeriat ve Kadılık Okulu’na hoca olarak tayin edilmiştir. Burada Arapça, İslam Hukuku, Akaid ve İslam Tarihi derslerini okutmuştur. Haziran 1937 yılında kapatılan Şeriat ve Kadılık Okulu yerine Yüksek İslam Şeriat ve Teoloji Okulu²² açılınca Besim Efendi bir Lisede din dersi muallimi sıfatıyla Mostar’a nakledilmiştir. 1940 yılına kadar zikredilen görevde kalan Besim Efendi tekrar Saraybosna’ya dönmüş ve aynı göreve burada devam etmiştir.²³ 1940-1944 yılları arasında Yüksek İslam Şeriat ve Teoloji Okulu’nda İslâm Tarihi öğretim görevlisi olarak çalışmıştır.²⁴ İkinci Dünya Harbi sonrasında bir süreliğine liselerde öğretmenlik yapmıştır. 1947-1950 tarihleri arasında Yüksek Öğrenim Komitesi’nde çalışmıştır. 1950-1967 yılları arasında Saraybosna Şarkiyat Enstitüsünde çalışmış ve 01.03.1967 tarihinde emekliliğe ayrılmıştır. Emekli olarak Saraybosna Üniversitesi Felsefe Fakültesi Doğu Dilleri Bölümü’nde sözleşmeli öğretim görevlisi olarak Arapça derslerine girmiştir.²⁵

3. Besim Korkut’un Yetiştirdiği Kurum Olarak Şeriat ve Kadılık Okulu

Şeriat ve Kadılık Okulu 14 Mayıs 1887 tarihinde dönemin idaresi tarafından Saraybosna’da kurulmuştur. Kuruluş amacı Bosna Hersek’te kadı yetiştirmektir zira Osmanlı’nın çekilmesinden sonra da

¹³ Elvir Duranovic, “Travnicko Muftijstvo i Travnicke Muftije od 1680-1930. Godine”, *Takvim* (Sarajevo: Rijaset islamske Zajednice), 252.

¹⁴ Müftü Muhammed Derviş Efendi yaz günlerinde fiziki olarak ağır işlerle meşgul insanların soruları üzerine yatsı namazını akşam namazından bir buçuk saat sonra kılacaklarına dair fetva vermiştir. Bu fetvayı Vlaşiç dağından güneşin batmasını seyretmesi neticesinde vermiştir. Bu tarihten itibaren Travnik’te yatsı namazı bu fetvaya göre kılınmaktadır. Bundan dolayı “Travnik Yatsısı” denmektedir. Son devrin Bosna âlimlerinden Husein Dzozo da bu fetvanın şerhî açıdan uygun olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Husein Dzozo, *Fetve II* (Sarajevo: el-Kalem, 2006), 87-88.

¹⁵ Enisa Gazija-Pajt, “Elci İbrahim Pasina Medresa - Kontinuitet odgoja i obrazovanja”, *Elci İbrahim Pasina Medresa U Travniku 1706-2014* (Travnik: Elci İbrahim Pasina Medresa, 2014), 96.

¹⁶ Doğum tarihiyle ilgili kaynaklarda bir bilgiye rastlayamadık.

¹⁷ Bosna Hersek’te Osmanlı sonrasında oluşturulan dinî yapının en üst kuruldur. Başlarında Reisu’l-ulemâ’nın bulunduğu dört alim’den müteşekkil bir alimler meclisidir. Bkz. Mahmud Traljic, “Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini do osloboğenja”, *İslam i muslimani u Bosni i Hercegovini* (Sarajevo: Starjesinstvo Islamske Zajednice u SRBIH, 1977), 145-152.

¹⁸ Alija Bejtici, “Derviş M. Korkut kao kulturni i javni radnik”, 20.

¹⁹ Diyanet İşleri Başkanı. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Fikret Karcic, “Bosna Müslümanları Arasında Reisu’l-Ulema Müessesesi”, çev. Mehmet Köse, *Divân Dergisi* 1 (1998), 27-35.

²⁰ İbranovic, *Porodica Korkut*, 22-23.

²¹ Traljic, *Istaknuti Bošnjaci*, 148.

²² Saraybosna’da 1930’lu yıllarda yüksek din eğitimi veren müessesenin adıdır. Bu müessese hakkında geniş bilgi için bkz. Dzevad Hodzic, “Od Mektebi- Nuvvaba do Fakulteta Islamskih Nauka”, *Rijaset islamske Zajednice u Bosni i Hercegovini* (Sarajevo: Rijaset islamske Zajednice u Bosni i Hercegovini, 2008), 292-294.

²³ Traljic, *Istaknuti Bošnjaci*, 148-149.

²⁴ Muhammed Aruçi, “Besim Korkut”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/204.

²⁵ Traljic, *Istaknuti Bošnjaci*, 149.

burada şerî mahkemeler faaliyetlerine devam etmiş ve pek çok kadı görevini terk etmesiyle kadrolarda boşluklar meydana gelmiştir. Bu durum karşısında yeni kadrolara ihtiyaç duyulmuş ve bu meselenin çözümü adına Şeriat ve Kadılık Okulu ihdas edilmiştir. Esasen böyle bir ihtiyacın meydana gelmesi Avusturya-Macaristan Hükümetinin işine gelmiştir. Zira onlar Boşnakları Osmanlı'nın etkisinden koparmaya öteden beri istekli olduğundan bu meseleyi lehlerine çevirmeyi fırsat bilmişlerdir. Bu kurum Avusturya-Macaristan Hükümeti tarafından kontrol ve teftiş edilmiş, idaresi ise Reisü'l-ulemâ'ya bağlanmıştır.²⁶ Okul resmen 19 Aralık 1887 tarihinde hizmete açılmıştır. Bu kurumda okumak için giriş sınavını geçmek şart idi. Sınava girmek için de en azından dört yıllık rüştiye ve iki yıllık medrese mezunu olma şartı koşulmuştur. Okulda beş yıllık bir eğitim uygulanmıştır. Müfredatı zaman zaman değişse de genellikle okutulan dersler şöyledir: Arapça, Tefsir, Mantık, Şerî Hukuk, Hukuk Tarihi, Hukuk Stiliği, Feraiz, Şerî ve Hukukî Davalar, Toprak Mülkiyeti Hukuku, Avrupa Hukuk Temelleri, Boşnakça, Matematik, Tarih ve Coğrafya. Burada kadrolu 35 misafir öğretim üyesi olarak 60 hoca ders vermiştir. Bunlardan en meşhurları Reisü'l-ulemâlık da yapan Mehmed Tevfik Azapagiç Efendi²⁷, Sulejman Sarac Efendi²⁸ ve Mehmed Dzermaludin Causevic²⁹ Efendi'dir. Okulun üç kütüphanesi vardı. Biri öğretim üyelerine diğerleri ise öğrencilere aitti. 50 yıllık eğitim-öğretimi döneminde 458 öğrenci kaydedilmiş ve 370 öğrenci mezun olmuştur. Mezunların içinde kadılık ve müftülük yapanlar olduğu gibi siyasî hayata atılanlar da olmuştur.³⁰ Mezunlar içinde Besim Korkut'un yanı sıra Fehim Spaho, Derviş Korkut, Sakıb Korkut, Hafız Ömer Muşiç, Muhammed Tayyip Okıç, Abdullah Ajni Busatlic, Muhammed Emin Dizdar, Hazim Muftic, Osman Redzovic gibi 20. Yüzyıl Bosna Hersek'in önemli simaları vardır.³¹ Okul 1937 yılında kapatılmış ve yerine Yüksek İslam Şeriat ve Teoloji Okulu ihdas edilmiştir.³²

4. Şahsiyeti

Korkut'un karakter bakımından sakin bir kişiliğe sahip olduğu nakledilmektedir. İyi bir hatip olup eğitimci vasfına sahip olmuştur. Onu ayrıcalıklı kılan ise sabırlı bir mizaca sahip olmasıdır. Derslerini anlatırken hiç sıkılmadan defalarca tekrar ettiği ve talebelerinin sorularından her daim hoşnut olduğu zikredilmektedir. Güler yüzlü olan Besim Efendi'nin daha öğrenci iken ilmî müzakereleri sevdiği ve konuşulan meselelerle ilgili delil getirerek ısrarlı bir şekilde görüşlerini serdettiği nakledilmektedir. Kendisiyle aynı görüşü paylaşmayanları da son derece titizlikle dinlediği ve asla kızgınlık göstermeden müzakereleri devam ettirdiği bilinmektedir.³³ Samimiyet, iyi niyet sahibi olmak ve açık konuşmak gibi özellikler Korkut'un başlıca vasıflarıdır. Başkasının işini görmeyi kendine tercih eden fedakârlık ve feragat anlayışına her daim sahip olmuştur.³⁴

Bir ilim aşığı olan Korkut, yaşadığı devir gereği dönemin siyasetinden uzak olmuştur. Her ne kadar kendisine bu anlamda teklifler gelmiş olsa da ilmî hayatını bırakamayacağını ifade ederek hepsini reddetmiştir.³⁵

5. İslam Tarihi ile İlgili Eserleri

Besim Korkut Efendi İslam Tarihi hocalığı yaptığı dönemlerde İslam Tarihiyle ilgili iki eser telif etmiştir. Bunlar: *Kratak Pregled Povijesti İslama* (İslam Tarihine Kısa Bir Genel Bakış) ve *İstorija İslama* (İslam Tarihi) isimli eserleridir.

²⁶ Dzevad Hodzic, "Od Mektebi- Nuvvaba do Fakulteta İslamskih Nauka", *Rijaset islamske Zajednice u Bosni i Hercegovini* (Sarajevo, 2008), 286-287.

²⁷ Bosna Hersek'in önemli âlimlerindendir. Geniş bilgi için bkz. Ferhat Seta, *Resi-ul-uleme u Bosni i Hercegovini i Jugoslaviji od 1882, do 1991. godine* (Sarajevo: 1991), 25-26.

²⁸ Bosna Hersek'in üçüncü Reisü'l-Ulemâsı Sulejman Sarac Efendi hakkında bkz. Seta, *Resi-ul-uleme*.

²⁹ Bosna Hersek'in 1913-1930 yıllarında Reisü'l-ulemâlık yapmıştır. Hakkında bkz. Enes Karic, *Mehmed Dzermaludin Causevic* (Sarajevo: Dobra Knjiga, 2008); Muhammed Aruci, "Mehmed Cemaleddin Çauşeviç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 28/447-448.

³⁰ Besim Korkut, "Pedesetogodisnjica i likvidacija Serijatske Sudacke Skole u Sarajevu", *Kalendar Gajret* (1938), 99-103.

³¹ Hodzic, "Od Mektebi- Nuvvaba do Fakulteta İslamskih Nauka", 289.

³² Korkut, "Pedesetogodisnjica i likvidacija Serijatske Sudacke Skole u Sarajevu", 99-103.

³³ İbranovic, *Porodica Korkut*, 41-42.

³⁴ Traljic, *Istaknuti Bošnjaci*, 152.

³⁵ İbranovic, *Porodica Korkut*, 120.

5.1. Kratak Pregled Povijesti İslama

“İslam Tarihine Kısa Bir Genel Bakış” şeklinde Türkçe’ye çevrilebilecek bu eser 1935 yılında telif edilmiştir. Girişi ve içindekiler kısmı olmayan 39 sayfalık bir eserdir. Eseri, muhtasar bir İslam Tarihi kitabı olarak tavsif etmek mümkündür. Eserin başında ve sonunda iki harita bulunmaktadır. Birinci harita hicrî birinci asrın sonlarındaki İslam Devletini göstermektedir. İkinci harita ise Kanunî Sultan Süleyman dönemindeki Osmanlı Devleti’ni göstermektedir. Eserin içinde işlenen konulara bakıldığında kısa bir şekilde İslam Tarihinin özetlendiği görülmektedir. Mesela 3-9 sayfaları arasında Hz. Peygamber’in doğumu, vahyin nüzülü ve İslam’ın Mekke ve Medine’de yayılması gibi konular ele alınmıştır. 9-14 sayfaları arasında ise dört Râşid Halife incelenmiştir. 15-18 arası sayfalarında Emevîler; 18-21 arasında ise Abbasîler ele alınmıştır. Eserin 22-28 sayfaları arasında Endülüs Müslümanları ve Kuzey Afrika’daki İslam Devletleri incelenmiştir. 28-34 sayfaları arası Türk-Osmanlı dönemine ayrılmış ve nihayet 34-39 sayfalarında İki Dünya Harbi arasında Müslümanların durumu ele alınmıştır.³⁶

5.2. İstoriya İslama

Korkut’un İslam Tarihiyle ilgili telif ettiği diğer eseri ise İstoriya İslama (İslam Tarihi) isimli kitabıdır. Bu kitap 1930’lu yıllarda ulema-yı meclisin resmî talebi üzerine hazırlanmıştır. Lise VII. sınıflar için ders kitabı mahiyetini taşımaktadır. 150 sayfalık olan eser giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında tarihin tanımı yapıldıktan sonra İslam Tarihi ile ilgili temel kaynak konumundaki eserlerin müellifleri İbn İshâk (ö. 151/768), Vâkıdî (ö. 207/823), İbn Hişâm (ö. 218/833), İbn Sa’d (ö. 230/845), Belâzürî (ö. 279/892-93), Ya’kübî (ö. 292/905), Taberî (ö. 310/923), Mesûdî (ö. 345/956), İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201), İbnü’l- Esîr (ö. 630/1233), İbnü’l-Kesîr (ö. 774/1373), İbn Haldûn, (ö. 808/1406), Suyûtî (ö. 911/1505), Taşköpruzade (ö. 968/1561) ve Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) gibi tarihçilerden bahsedilmiştir. Besim Korkut burada İslam Tarihini iki döneme ayırmaktadır. Birinci dönem İslam’ın zuhurundan Moğolların Bağdat istilasını (1258) tarihine kadarki süreçtir. Korkut bu dönemi de dört kısma ayırmaktadır: Hz. Peygamber’in hayatı, Hulefâ-yı Râşidîn, Emevîler, Abbasîler dönemi. İkinci dönem ise Moğolların Bağdat istilasından Korkut’un yaşadığı döneme kadar olan süreci kapsamaktadır. Bu da ikiye ayrılır: Çeşitli İslam devletleri ve Osmanlı dönemi. Devamında Cahiliye devri Araplarının siyasî, kültürel, sosyal ve dinî hayattan söz edilmiştir.

Eserin birinci bölümünde doğumundan vefatına kadar Hz. Peygamber’in hayatı kısa bir şekilde ele alınmış olup Hz. Peygamber’in doğumu ve Peygamberlik öncesi hayatı, İslam’ın gelişi, ilk vahiy, ilk sahâbîler ve onların çalışmaları, Kureyş’in ileri gelenlerinin Hz. Peygamber’e saldırıları ve sahâbîlerine eziyetleri, Habeşistan hicreti, boykot, Arap kabilelerinin İslam’a daveti, hicret, Kur’ân’ın Mekke’de nazil oluşu gibi başlıklar incelenmiştir. Daha sonra Medine dönemindeki savaşlar, Bedir Savaşı, Uhud Savaşı, Hendek Savaşı, Hudeybiye sözleşmesi, Hz. Peygamber’in Devlet hükümdarlarını İslam’a daveti, Mûte Savaşı, Mekke fethi, Huneyn Savaşı, Tebük Savaşı, veda haccı, Hz. Peygamber’in vefatı, Kur’ân’ın Medine’de nazil oluşu, Hz. Peygamber’in ailesi ve Arap milletinin inkılabı başlıklı temel siyer konuları kısaca ele alınmıştır. Besim Korkut’un siyer yazıcılığında takip ettiği usulü ve anlayışını görmek adına yukarıda başlığı zikredilen siyer konularıyla ilgili birkaç örnek vermek uygun olacaktır:

“Hz. Peygamber sekiz yaşında iken dedesi Abdülmuttalib vefat etmiştir. Vefatından önce oğlu Ebû Talib’e ona bakması ve yetiştirmesi için vasiyet etmiştir. Ebû Talib de bundan böyle onun bakımını üstlenmiştir. Birkaç yıl geçtikten sonra Ebû Talib ticaret yapmak üzere Suriye’ye giderken yeğeni Hz. Muhammed’i de yanında götürmüştür. Ebû Talib Busra denilen mevkie geldiğinde manastırda ikamet eden Bahîrâ isimli bir rahiple görüşmüştür. Bahîrâ’nın çocuğun başına bir sıkıntının gelmesinden endişe ederek geri götürmesini Ebû Talib’e önermesi üzerine Mekke’ye dönmüşlerdir.”³⁷ Görüldüğü üzere Korkut klasik kaynaklarda bulunan kısa bir bilgiyi aktararak konuyla alakalı yorum yapmamıştır. Özellikle

³⁶ Besim Korkut, *Karatak Pregled Povijesti İslama* (Sarajevo: Glavni Odbor Gajreta, 1935).

³⁷ Besim Korkut, *İstoriya İslama, udzbenik Islamske Vjeronauke za VII Razred Srednjih Skola* (Sarajevo: Drzavna Stamparija, 1935), 13.

tartışmalı bir konu olarak bilinen Rahip Bahîrâ hadisesi ile ilgili hiç detaya girmemiş ve polemik yapmadan kısa ve özlü olan rivayeti aktarmıştır.

İlk vahyin gelmesiyle alakalı Korkut'un yazdıkları şöyledir: "İlk vahiy gelmeden önce Hz. Muhammed'e yalnızlık sevdirmişti. Bu dönemde Mekke'de üç mil uzaklıkta bulunan Hirâ mağarasına inzivaya çekilirdi. Bir gün burada iken melek Cibrîl yanına geldi ve "Oku" dedi. Bunun üzerine Hz. Muhammed "Ben okumayı bilmiyorum" diye cevap verdi. Bu üç sefer tekrarlandı. Üçüncüde de bilmediğini ifade edince "Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı bir aşlanmış yumurtadan yarattı. Oku, insana bilmediklerini belleten, kalemlle (yazmayı) öğreten Rabbin, en büyük kerem sahibidir." Bu ilk vahiyden sonra Hz. Muhammed korku içinde evine gelmiş ve eşi Hz. Hatice'ye başına gelenleri anlatmıştır. Bunun üzerine Hz. Hatice kendisinin başına asla kötü bir şeyin gelemeceğini zira onun akraba ilişkilerine dikkat eden, ihtiyaç sahiplerine yardım eden ve misafirlere ikramı seven birisi olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra Hz. Hatice Hz. Muhammed ile birlikte amcasının oğlu Varaka b. Nevfel'e gitmiştir. Varaka b. Nevfel Hristiyan olup İbranice bilen birisiydi. Varaka olanları dinledikten sonra "Bu melek daha önce Mûsâ'ya gelendir. Şayet genç olsaydım seni desteklerdim. Kavmin seni yurdundan çıkaracaktır. Daha önceki peygamberler de aynı imtihanlardan geçti. Ömrüm yetecek olursa seni destekleyeceğim demıştır."³⁸ Bu rivayete de bakıldığında Korkut'un yorum katmadan bilgileri aktardığına şahit olmak mümkündür.

Korkut'un siyer yazıcılığı ile ilgili diğer bir örneği de Medine döneminden Tebûk Savaşı ile ilgili verelim: "H. 9/M. 630 yılında Allah Rasûlü Müslümanlara Bizans'a karşı savaş yapmak üzere hazırlanmaları için emir verdi. Zira Bizans'ın kendilerine saldıracağı hususunda bir haber almıştı. Normal şartlarda seferlerin nereye yapılacağını çoğu zaman gizleyen Hz. Muhammed bu defa açıktan beyan etmişti; zira yol çok uzundu. Bu sene her ne kadar bir kuraklık ve açlık olmuşsa da hali vakti yerinde olan Müslümanlar sefer için büyük yardımlarda bulunmuş ve en fakir olanların dahi savaşa hazırlanmaları için gayret göstermişlerdir. Öyle ki Hz. Ebû Bekir malının tamamını infak etmiş, Hz. Osman ise 300 deve yükü erzak ve 1000 altın bağışlamıştır. Hz. Muhammed ordusuyla Suriye'ye doğru hareket etmiş ve Tebûk denilen mevkie geldiğinde Bizanslıların burada olmadığını fak etmiştir. Tebûk'te birkaç gün kalan Hz. Muhammed Medine'ye dönmüş ve bu onun son seferi olmuştur."³⁹ Korkut'un Tebûk Savaşı ile ilgili yazdıklarına bakıldığında özet bilginin verildiği ve münafıklar başta olmak üzere savaşla ilgili kaynaklarda geçen pek çok rivayetin ele alınmadığı görülmektedir.

Siyer konularından son olarak Hz. Peygamber'in vefatını anlatan paragrafı örnek olarak vermek uygun olacaktır: "H. 11 Safer ayının sonuna doğru Allah Rasûlü hastalanmıştır. Hastalığının ağır olduğunu hisseden Hz. Muhammed mescidinde Müslümanlara son olarak bir nasihatte bulunmuştur. Burada Muhacirlere Ensâr'ı tavsiye ederken onların geçmişte kendilerine sahip çıktığını ve İslâm'ın yayılması adına gayretlerini dile getirmiştir. Devamında Hz. Ebû Bekir'i cemaate namaz kıldırmak üzere görevlendirmiştir. Hicrî 12 Rebiulevvel 11 (M. 08.06.632) tarihinde vazifesini yerine getirmiş olarak Allah Rasûlü irtihal etmiştir. Vefatıyla birlikte Müslümanlar derin hüznü gark olmuştur. Hatta bazı sahâbîler bu derin hüznü karşısında öldüğüne inanmamış ancak Hz. Ebû Bekir onları teskin etmiştir. Salı günü tekfin ve teşhiz işleri yapılmış ve cenaze namazı sırayla kılınmıştır. Çarşamba arifesinde vefat ettiği Hz. Ayşe'nin odasına defnedilmiştir."⁴⁰ Görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in vefatıyla ilgili kısımda Korkut sade bir üslup ile yorumlamadan veya tartışılan "kırtas hadisesi" gibi konulara yer vermeden Hz. Peygamber'in vefatını anlatmıştır.

Kitabın devamında ilk halifenin seçilmesi ve hilafet tartışmaları, Ebû Bekir es-Siddîk, Peygamberlik iddiasında bulunan yalancılarla mücadele, Bizans ve Sâsânîlerle mücadele başlıklı konular incelenmiştir. Hz. Ömer dönemi ile ilgili Sâsânîlerle yapılan savaşlar, Kadisiye Savaşı, Bizanslar ile mücadele, Filistin fethi, Mısır fethi, Hz. Ömer'in devletleşme faaliyetleri, takvimin ihdası gibi konular incelenmiştir. Hz.

³⁸ Korkut, *İstoriya İslama*, 14.

³⁹ Korkut, *İstoriya İslama*, 31.

⁴⁰ Korkut, *İstoriya İslama*, 33.

Osman dönemi ile alakalı devam eden fetihler, iç sorunlar, Mushaf'ın çoğaltılması gibi konular üzerinde durulmuştur. Hz. Ali dönemi ile ilgili ise şahsiyeti, Cemel Savaşı, Siffin Savaşı, hakem hadisesi, haricilerle mücadele, Şiâ ve kolları gibi konulardan bahsedilmiştir.

Tartışmalı ve spesifik konulardan olan Cemel Savaşını ise Korkut şöyle anlatmıştır: “Yiğit ve korkusuz olan Halife Hz. Ali olup biten karışıklık ve memnuniyetsizlik karşısında Suriye valisi Muaviye'yi itaat altına almanın askerî güç kullanılmadan mümkün olmayacağını anlamış ve ordunun hazırlık yapmasını emretmiştir. Hz. Ali Suriye'ye doğru gitmeye hazırlanırken Hz. Talha ve Hz. Zübeyir'in Basra'ya doğru hareket ettiklerini ve Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılmasını isteyerek insanları isyana teşvik ettiklerinin haberi gelmiştir. Halife Hz. Ali Basra'ya gidip oradaki sorunu halletmenin öncelikli olduğunu düşünmüş ve ordusuyla oraya doğru hareket etmiştir. Yolda Kûfeliler de kendisine katılmışlardır. Savaşmak istemeyen Hz. Ali, karşı taraftaki Hz. Talha ve Hz. Zübeyir'e elçi göndermiş ve Hz. Osman'ın katillerini kendisinin cezalandıracağını ifade etmiştir. Karşılıklı olarak sulh için görüşmelerin yapıldığı sırada Hz. Osman'ı şehit edenleri Medine'ye getirenler sulh sağlanırsa kendilerinin cezalandırılacağını hissederek kimseden emir alamadan savaşı başlatmışlardır. Her iki taraf işin içinde bir hilenin olduğunu düşünerek büyük bir savaşa tutuşmuştur. Hz. Talha ve Hz. Zübeyir'in yanında Hz. Muhammed'in eşi Hz. Ayşe de vardı. Hz. Ayşe Müslümanları barıştırmak amacıyla buraya gelmişti. Basralılar da devesi etrafında ona sadakatle savaşmışlardı. Hz. Ali'nin ordusu da kendilerinin haklı olduğunu düşünerek mücadele etmiş ve böylece “Vak'atu'l-Cemel” olarak bilinen bu savaşta Hz. Talha ve Hz. Zübeyir'in de aralarında bulunduğu 10.000 civarında Müslüman şehit olmuştur. Savaş Hz. Ali'nin lehine sonuçlanınca kendisi hürmet göstererek Hz. Ayşe'yi Medine'ye göndermiştir. Basra'daki halk ise Hz. Ali'ye biat etmiştir. Sene H. 36, (M. 657).”⁴¹

Son olarak Korkut'un Hakem Olayı ile ilgili yazdıklarını örnek olarak vermek uygun olacaktır: “Görüşmenin yapılacağı ile ilgili belirlenen vakit geldiğinde Amr b. el-Âs ile Ebû Mûsâ el-Eşârî Dûmetülcendel'de bir araya gelmişlerdir. Yapılan görüşmede hem Hz. Ali hem de Muaviye'nin azli ve halkın yeni bir Halife seçmesi hususunda karar almışlardı. Bunun üzerine Ebû Mûsâ el-Eşârî Hz. Ali ve Muaviye'yi hilafet makamından azlettiğini halka ilan etmesi üzerine Amr b. el-Âs kendisinin de Hz. Ali'yi hilafetten azlettiğini, Muaviye'yi ise halife tayin ettiğini ifade etmiştir. Bu ilandan sonra burada bulunanlar itirazlarda bulunmuş ve Muaviye'nin hakemi Amr b. el-Âs'ın Hz. Ali'nin hakemi olan Ebû Mûsâ el-Eşârî'yi aldattığı görülmüştür. Hz. Ali bu kararı tanımamıştır. Muaviye ise bu karara çok sevinmiştir; zira halife olarak Hz. Ali'nin otoritesi sarsılmıştı ki Muaviye'de durum tersine olup ordusu ona sonsuz itaat ve sadakat içindeydi.”⁴²

Gerek Cemel Savaşı gerekse Hakem Olayı ile ilgili Korkut'un yoruma girmeden klasik kaynaklardan olduğu gibi bilgileri aktardığı görülmektedir. Verilen bütün örneklerden hareketle Korkut'un Bosna Hersek'te gerek siyer yazıcılığı gerekse İslam Tarihi yazıcılığı hususunda klasik anlayışı temsil ettiğini söylemek mümkündür.

Kitapta Emevîler ile ilgili kısımda Muaviye ve Hz. Ali'ye karşı mücadelesi, İstanbul kuşatmaları, Postane ihdası, saltanat, Yezid, Hz. Hüseyin'in şehadeti, Abdullah b. Zübeyir meselesi, Abdülmelik b. Mervan ve Haricîler, Abdülmelik b. Mervan'ın reformları, Velid b. Abdülmelik'in döneminde yapılan reformlar, İspanya fethi, Ömer b. Abdülaziz devri başlıklı konular ele alınmıştır. Tek başlık altında Emevîlerin diğer halifelerinden kısaca bahsedilmiştir. Emevîlere karşı kurulan gizli muhalefet hareketleri, Emevîlerin yıkılış sebepleri gibi konulardan söz edilmiştir.

Abbâsîler dönemi ile ilgili Ebû'î Abbâs es-Seffâh dönemi, Ebû Cafer el-Mansûr dönemi ve Şii isyanları, Bağdat'ın kuruluşu, Bizanslarla mücadele, Harun Reşîd dönemiyle ilgili iç mücadeleler ve Bizanslar ile ilişkiler, Avrupa ile ilişkiler, Bermekîler gibi başlıklar incelenmiştir. Devamında el-Me'mûn dönemiyle ilgili iç isyanlar ve Bâbek hadisesi anlatılmıştır. Abbâsî Devletinin zayıflaması ve parçalanması,

⁴¹ Korkut, *İstoriya İslama*, 56-57.

⁴² Korkut, *İstoriya İslama*, 58.

kurulan yeni devletler, Selçuklu, Moğol istilası, Abbâsîler döneminde İslâm Devletinin durumu gibi başlıklara kısaca değinilmiştir.

İkinci bölümde ise Endülüs başta olmak üzere Fatımîler, Eyyübîler, Memlûklülük dönemi, Mısır'daki Abbasîler, haçlı seferleri, Kuzey Afrika ve Endülüs'te kurulan bağımsız devletler, İdrisîler, Murabitlar ve Muvahhidler dönemi, Endülüs Devletinin çöküşü ve Müslümanların buralardan sürgünü incelenmiştir. Bu bölümün sonunda Arap Edebiyatı'ndan, İslam ilimlerinden ve sanatından söz edilmiştir. İkinci bölümün sonu Osmanlı Tarihi'ne ayrılmış olup başta Osman, Orhan ve Murad dönemleri kaleme alınmıştır. Devamında İstanbul'un fethi, Bosna'nın fethi ve İslamlaşma süreci, hilafetin Osmanlı'ya geçişi, Osmanlı Devleti'nin zirve dönemi ile inhitat dönemi, Osmanlı-Rus harbi, Balkan savaşları, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş ilanı ve hilafetin kaldırılması, İslam âleminin düştüğü durum, İslam ve gayrimüslim ülkelerindeki Müslümanların durumu gibi konular üzerine durulmuştur.⁴³ Bu eser 1930'lu yıllarda Bosna medreselerinde de ders kitabı olarak okutulmuştur.⁴⁴ Eserin kaynakçası bulunmamakla birlikte açık ve anlaşılır bir üslupla telif edilen eserin içinde verilen bilgilere bakıldığında temel İslam Tarihi kaynaklarından istifade edildiği anlaşılmaktadır. Eserin önemli özelliklerinden biri Osmanlı sonrasında ihtiyaca binaen Boşnakça olarak telif edilen ilk eserlerden birisi olmasıdır.

6. Diğer Eserleri

Korkut 1952 yılında "*Gramatika arapskog jezika za I. i II. razred klasicne gimnazije*" (Lise I. ve II. Sınıflar İçin Arap Dili Grameri) kitabını yayımlamıştır. 223 sayfadan oluşan kitabın önsözü ve girişi olmayıp iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde harflerin telaffuzu başta olmak üzere Arapça ile ilgili temel bilgiler kaleme alınmıştır. İkinci bölümde ise isim, fiil, sıfat, sayılar gibi konular üzerinde durulmuştur.

Yukarıda zikredilen eserleri dışında bazı dergilerde yazı ve makale telifinde bulunmuştur. Buna misal olarak 1937 yılında mezun olduğu Şeriat ve Kadılık Okulu'nun kapatılması neticesinde kaleme almış olduğu Pedesetogodisnjica i likvidacija Serijatske Sudacke Skole u Sarajevu⁴⁵ (Saraybosna'daki Şeriat ve Kadılık Okulu'nun Ellinci Yılı ve Kapatılması) adlı makalesini vermek mümkündür. Bu çalışmasında okulun tarihçesini kaleme almıştır. Hakeza Gayret dergisinde yayınlanan el-Ezher Üniversitesi⁴⁶ başlıklı yazısı da önemlidir.

7. Tercümelere

Şarkiyat Enstitüsüne intisap ettikten sonra Besim Korkut araştırmalarda bulunmakla birlikte daha çok tercüme faaliyetlerine başlamıştır. Bu kabilden İbnü'l-Mukaffâ'nın Kelile ve Dimne⁴⁷ eserini Boşnakçaya kazandırmıştır. Bununla birlikte Binbir Gece Masalları'ndan tercüme ettiği sekiz masal kitap olarak yayınlamıştır.⁴⁸ Tercüme faaliyetleri noktasında "*el-Vesaiku'l -Arabiyyetu fi Dâri'l-mahfûzâti bi Medineti Dubrovnik*" (Dubrovnik Devlet Arşivi'ndeki Arapça Belgeler) isimli üç defteri Boşnakçaya çevirmiştir. Birinci defter 1960, ikincisi 1961 ve üçüncüsü 1969 yıllarında Saraybosna'da neşredilmiştir. Bu belgeler Kuzey Afrika Devletleri olan Fas, Tunus, Libya ve Mısır'ın Dubrovnik devletiyle ilişkileri hakkındadır. Besim Korkut bu belgeleri gerekli izahatlarıyla birlikte Boşnakçaya çevirdiği gibi bugünkü Arapçaya uygun transkripsiyonunu yapmıştır.⁴⁹ Birkaç tanesi hariç bu belgelerin içeriği genellikle devletlerin hukukî meseleleriyle ilgilidir. Yapılan tercümelerine bakıldığında Korkut'un Arapça ve Boşnakça dillerine olağanüstü hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Dil mantığı ve edebî yönü itibarıyla Korkut'un bütün maharetini tercümelerinde gösterdiğini söylemek mümkündür.

⁴³ Besim Korkut, *İstoriya İslama, udzbenik İslamske Vjeronauke za VII Razred Srednjih Skola* (Sarajevo: Drzavna Stamparija, 1935).

⁴⁴ Dzevdet Sobic, *İslamska Pedagoska Misija i Praksa Dervis Ef. Spahica* (Travnik: Elci İbrahim Pasina Medresa, 2015), 109.

⁴⁵ Korkut, "Pedesetogodisnjica i likvidacija Serijatske Sudacke Skole u Sarajevu", 99-103.

⁴⁶ Besim Korkut, "el-Ezher", *Gajret 14-15*, (1931), 391-393.

⁴⁷ Besim Korkut, *Kelila i Dimna* (Sarajevo: Svjetlost, 1953).

⁴⁸ Besim Korkut, *Hiljadu i Jedna Noc* (Sarajevo: Svjetlost, 1997).

⁴⁹ Kasim Dobraca, "Besim ef. Korkut (Kratak Osvrt na Zivot i Rad)", *Glasnik VIS'a XXXIX/1* (1976), 71.

8. Kur'ân-ı Kerîm Meali

Korkut ahir ömründe on yıl kadar titizlikle üzerinde çalışarak Boşnakça Kur'ân-ı Kerîm mealini hazırlamıştır. Bu hususta ağabeyi Derviş M. Korkut'un teşviklerinin kendisinin üzerinde tesir bıraktığını ifade etmiştir. Bu çalışma Korkut'un ilmî yönden zirvesini oluşturmaktadır. Çalışmaya devam ederken bazı problemlerle karşı karşıya kaldığında devrin önemli âlimlerinden olan Kasım Dobraça⁵⁰ ve ağabeyi Derviş M. Korkut'la istişarelerde bulunduğunu dile getirmiştir. Bu çalışma esnasında Besim Korkut pek çok tefsirin yanında en çok kullandığı kaynaklar Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* ile Ebü's Suûd Efendi'nin *İrşâdü'l-'akli's-selîm* tefsirleri olmuştur. Meal dil itibariyle sade, açık ve anlaşılır üslupla yazılmıştır. Bazı açıklamalar mealin sonuna bırakılmıştır. Bu çalışma Boşnakça tam olarak yapılan ilk meal özelliğini taşımaktadır. Yıllarca üzerinde hassasiyetle çalışan Besim Korkut mealin yayınlanmış halini ne yazık ki görememiştir. Zira onun anlaştığı bir yayın evi basımı tehir etmiş ve sözleşmenin feshine sebebiyet vermiştir. Daha sonra o, Şarkiyat Enstitüsü ile anlaşarak buradan yayınlaması hususunda anlaşma yapmıştır. Korkut bu mealin özellikle dönemin İslam Birliği Riyaseti⁵¹ tarafından basılmasını istemiş; ancak bu vefatından iki sene sonra gerçekleşebilmiştir. Korkut'un yaptığı meal daha sonra defalarca basılmıştır. Hatta bu meal Makedonca, Arnavutça ve Romen dillerine de çevrilmiştir.⁵² Besim Korkut devrinin önemli âlimlerinden Mahmud Traljic⁵³ Korkut mealinin Bosna Hersek'te büyük bir boşluğu doldurduğunu ve yaptığı tercümelerinin tacı olduğunu ifade ederken müellifin yayınlanmış halini görememiş olduğundan dolayı teessürlerini dile getirmiştir. Traljic, Korkut'un son olarak bir hadis mecmuası hazırlığı niyetinde olduğunu ancak ecelinin gelmesinin buna mani olduğunu ifade etmiştir.⁵⁴ Korkut'un mealıyla ilgili son dönem tefsircilerinden Yusuf Ramiç⁵⁵ şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: "Boşnakça Kur'ân meallerini yapan hocalar içinde doğrudan Arapçadan istifade eden tek kişi Besim Korkut'tur. Diğerleri ya Fransızca, Rusça veya Türkçeden çevirilerde bulunmuş ya da halihazırdaki Boşnakça tercümelerinden istifade etmişlerdir. Ondan dolayı bütün mealler içinde Besim Korkut meali merkezî bir konuma sahiptir. Korkut gerek Boşnakça gerekse Arapça inceliklerine vâkıf bir şahsiyetti."⁵⁶

9. Vefatı

Korkut kısa bir rahatsızlığından sonra 02 Kasım 1975 tarihinde Saraybosna'da vefat etmiştir. Bir gün sonra cenazesi kaldırılmış ve Bare mezarlığına defnedilmiştir.⁵⁷ Besim Korkut'un vefat tarihi ile ilgili TDV İslâm Ansiklopedisindeki maddede 30 Kasım 1975 tarihi verilmiş olsa da bu doğru değildir.⁵⁸ Kanaatimizce cenazesi 03 Kasım 1975 tarihinde kaldırıldığından dolayı 03 rakamı sehven 30 olarak yazılmış olup bu karışıklık buradan ileri gelmektedir.

Besim Korkut ulema ailesi olan Korkutların son âlimiydi. Vefatıyla birlikte Bosna'nın ilmî hayatında yeri doldurulmayacak büyük bir boşluk meydana gelmiştir.⁵⁹

Sonuç

Besim Korkut Efendi 20. yüzyıl Bosna Hersek âlimleri içinde müstesna bir yere sahip olmuştur. Gerek eser telifi gerekse tercüme faaliyetleri ve hizmetleriyle iz bırakmış âlimlerdendir. Siyasî anlamda

⁵⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ferid Dautovic, *Kasim ef. Dobraca, Zivot i Djelo* (Sarajevo: el-Kalem, 2005), 1-213.

⁵¹ Diyanet İşleri Başkanlığına denk kurumdur. Bkz. Muhammed Aruçi, "Reîsülulemâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34/549-550.

⁵² İbranovic, *Porodica Korkut*, 94-96; Ayrıca bu konuda bkz. Hanifed Kajkus, *Bosna Hersek'te Tefsir Çalışmaları ve Hüseyin Cozo Efendi Örneği* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 13-14.

⁵³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Enes Karic, "Mahmud Traljic-Tradicionalni Bosanski Alim u Dobu Modernizma", *Znakovi Vremena* 12/45-46 (2009), 10-20.

⁵⁴ Traljic, *Istaknuti Bošnjaci*, 151-152.

⁵⁵ Saraybosna Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi öğretim üyesi. Hakkında geniş bilgi için bkz. Nihad Dervişević, *Bosnalı Âlim Jusuf Ramiç ve Tefsir İlmindeki Yeri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

⁵⁶ Jusuf Ramiç, *Tefsir-Historija, Metodologija* (Sarajevo: Oko, 2001), 284.

⁵⁷ İbranovic, *Porodica Korkut*, 41.

⁵⁸ Muhammed Aruçi, "Besim Korkut", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/204.

⁵⁹ Traljic, *Istaknuti Bošnjaci*, 152.

Bosna Hersek Müslümanlarının sıkıntılı süreçlerden geçtiği bir dönemde ilmî çalışmalara yönelmiş ve ortaya koyduğu eserleri büyük bir boşluğu doldurmuştur. Özellikle İslam Tarihi alanında telif ettiği eserler yazıldığı dönem açısından değerlendirildiğinde bunların çok önemli olduğu görülecektir. Zira ilgili eserler bu alanda 1930'lu yıllarda Boşnakça olarak telif edilen ilk eserlerdendir. Şüphesiz onun bu çalışmaları daha sonraki dönemde ortaya konulan İslam Tarihi alanındaki çalışmalara örneklik teşkil etmiştir. Bununla birlikte Kur'ân-ı Kerîm'in tamamının Boşnakçaya mealini tarihte ilk defa kendisinin yapmış olması onu meşhur ve ayrıcalıklı kılan hususlardan biridir. Bu açıdan bakıldığında 20. yüzyılda Bosna Hersek'te ilmî olarak en büyük mirası bırakanlardan birinin Besim Korkut olduğu ifade edilebilir. Kanaatimizce Besim Korkut hakkında daha kapsamlı çalışmalar yapılması gerekmektedir. Boşnakça olarak Korkut'un mealıyla ilgili yeterli çalışma bulunsa da genel olarak hayatı, istifade ettiği hocaları, Mısır hatıraları ve ilmî serüveni, yaşadığı dönemde karşılaştığı sıkıntılar gibi bazı konuların geniş çerçevede incelenmesinin uygun olacağı kanaatindeyim.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

Kaynakça

- Aruçi, Muhammed. "Besim Korkut". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/204. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Aruçi, Muhammed. "Mehmed Cemaleddin Çauşeviç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/447-448. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Aruçi, Muhammed. "Reisülulemâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/549-550. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Bejtic, Alija. "Derviş M. Korkut kao kulturni i javni radnik". *Biblioteka Pokopnog Drustva Bakije*. Sarajevo: Biblioteka Pokopnog Drustva Bakije, 1974.
- Brkljaca, Seka, vd. "BiH u Toku Drugog Svjestkog Rata". *Sarajevo*. Sarajevo: Bosanski Kulturni Centar, 1994.
- Dautovic, Ferid. *Kasim ef. Dobraca, Zivot i Djelo*. Sarajevo: el-Kalem, 2005.
- Dobraca, Kasim. "Besim ef. Korkut (Kratak Osvrt na Zivot i Rad)". *Glasnik VIS'a XXXIX/1* (1976).
- Duranovic, Elvir. "Travnicko Muftijstvo i Travnicke Muftije od 1680-1930 Godine". *Takvim*. Sarajevo: Rijaset islamske Zajednice u Bosni i Hercegovini 2014.
- Dzozo, Husein. *Fetve II*. Sarajevo: el-Kalem, 2006.
- Gafic, Mustafa. *Dervis M. Korkut Kazivanja o Travniku*. Travnik: SİP DD Borac, 1998.
- Gazija-Pajt, Enisa. "Elçi İbrahim Pasina Medresa - Kontinuitet Odgoja i Obrazovanja". *Elçi İbrahim Pasina Medresa U Travniku 1706-2014*. 61-124. Travnik: Elçi İbrahim Pasina Medresa, 2014.
- Hodzic, Dzevad. "Od Mektebi- Nuvvaba do Fakulteta İslamskih Nauka". *Zbornik Radova*. Sarajevo: Rijaset islamske Zajednice u Bosni i Hercegovini, 2008.
- Husic, Aladin. "Teritorijalni i Demografski Razvitak Travnika u Vrijeme Osmanske Uprave". *Anali GHB* 44/36 (2015), 17-26.
- İbranovic, Dzemail. "Porodica Korkut i Njen Doprinos Nasoj Kulturnoj Bastini". Saraybosna: Saraybosna Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- İmamovic, Mustafa. *BiH u Vrijeme Austrougarske Vladavine*. Sarajevo: Press Centar, 1994.
- Kajkus, Hanifed. "Bosna Hersek'te Tefsir Çalışmaları ve Hüseyin Cozo Efendi Örneği". Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Karabegovic, İbrahim. *Položaj BiH Bošnjaka u Jugoslaviji Između 1918-1945*. Sarajevo: Press Centar R BiH, 1995.
- Karcic, Fikret. "Bosna Müslümanları Arasında Reisu'l-Ulema Müessesesi". çev. Mehmet Köse, *Dîvân Dergisi* 1 (1998), 27-35.
- Karic, Enes. *Mehmed Dzemailudin Causevic*. Sarajevo: Dobra Knjiga, 2008.

- Karic, Enes. "Mahmud Traljic-Tradicionalni Bosanski Alim u Dobu Modernizma". *Znakovi Vremena* 12/45-46 (2009), 10-20.
- Kiel, Machiel. "Travnik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/308-311. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Korkut, Besim. "el-Ezher". *Gajret* 14-15 (1931), 391-393.
- Korkut, Besim. *Hiljadu i Jedna Noc*. Sarajevo: Svjetlost, 1997.
- Korkut, Besim. *İstorija İslama, udzbenik İslamske Vjeronauke za VII Razred Srednjih Skola*. Sarajevo: Vakufska Direkcija, 1935.
- Korkut, Besim. *Kelila i Dimna*, Sarajevo: Bosanska Rijec, 1953.
- Korkut, Besim. *Kratak Pregled Povijesti İslama*. Sarajevo: Glavni Odbor Gajreta, 1935.
- Korkut, Besim. "Pedesetogodisnjica i likvidacija Serijatske Sudacke Skole u Sarajevu". *Kalendar Gajret* (1938), 99-103.
- Kresevljakovic, Hamdija - Korkut, Dervis Muhamed. *Travnik u Proslosti 1464-1878*. Travnik: Travnik Yayınevi, 1961.
- Mi'veş, Lütfi. "Bogomiller, Hristiyanlar ve Bosna". çev. Kadir Albayrak. *Tezkire, Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi* 36/37 (Ocak/Nisan 2004), 183-190.
- Ramic, Jusuf. *Tefsir-Historija, Metodologija*. Sarajevo: Oko, 2001.
- Seta, Ferhat. *Resi-ul-uleme u Bosni i Hercegovini i Jugoslaviji od 1882, do 1991. Godine*. Sarajevo: 1991.
- Sosic, Dzevdet. *İslamska Pedagoska Misija i Praksa Dervis Ef. Spahica*. 2. Baskı. Travnik: Elci İbrahim Pasina Medresa, 2015.
- Spahic, Mustafa. *Povijest Islama*. Sarajevo: Meşihat IZ BiH, El Kelime, 1990.
- Traljic, Mahmud. "İslamska zajednica u Bosni i Hercegovini do oslobodjenja". *İslam i muslimani u Bosni i Hercegovini*. Sarajevo: Starjesintvo İslamske zejednnice u SRBIH, 1977, 145-152.
- Traljic, Mahmud. *Istaknuti Bošnjaci*. Sarajevo: Rijaset IZ u BiH, el-Kalem, 1998.
- Veladzic, İsmet - Karic, Enes. "Gazi Husrev Begova Medresa Od Oslobodzenja Do Danas". *450 Godina Gazi Husrev Begove Medrese u Sarajevu*, 97-98. Sarajevo: Gazi Husrev Begova Medresa, 1988.

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Haziran / June | 2022/8/1

OSMANLI ULEMÂSININ TECVÎD İLMÎ BİRİKİMİNE BİR ÖRNEK: KİTÂB-Ü MESLEKİ'L-KURRÂ' FÎ ŞERHİ EBYÂTİ İBNİ'L-CEZERÎ FÎ 'İLMİ'L- KİRÂE'NİN İÇERİK TAHLİLİ

*An Example of Ottoman Scholars' Knowledge of Tajwîd: Content Analysis of Kitâbü
Maslaki'l-Kurrâ' fî sharhi abyâti Ibni'l-Cezerî fî 'ilmi'l-kirâ'a*

İSHAK KIZILASLAN

Öğr. Gör. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

Lecturer Dr., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Qur'anic
Recitation, İstanbul, Türkiye

ishakkizilaslan@yahoo.com

ORCID ID: 0000-0001-5272-1078

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 25 Nisan 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 09 Haziran 2022

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran 2022

Atıf | Cite as

Kızilaslan, İshak. "Osmanlı Ulemâsının Tecvîd İlmî Birikimine Bir Örnek: *Kitâb-ü Mesleki'l-kurrâ' fî şerhi ebyâti Ibni'l-Cezerî fî 'ilmi'l-kirâe'nin İçerik Tahlihi*". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Haziran 2022) 8/1: 55-70. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.1.04>

Kızilaslan, İshak. "An Example of Ottoman Scholars' Knowledge of Tajwîd: Content Analysis of *Kitâbü Maslaki'l-Kurrâ' fî sharhi abyâti Ibni'l-Cezerî fî 'ilmi'l-kirâ'a*". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* (June 2022) 8/1: 55-70. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.1.04>

İntihal | Plagiarism

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

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

Telif Hakkı | Copyright

Copyright © 202X. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUILAF'a devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir.

Copyright © 202X. Copyright has been transferred to YDUILAF by the author(s). This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License

(<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



Osmanlı Ulemâsının Tecvîd İlmî Birikimine Bir Örnek: Kitâb-ü Mesleki'l-kurrâ' fî şerhi ebyâti İbni'l-Cezerî fî 'İlmi'l-kirâe'nin İçerik Tahlîli

Öz

Hiz. Peygamber, Cebrail aleyhisselâm vasıtasıyla kendisine inzal olunan âyetleri, şifâhen telakki etmiş ve duyduğu şekli ile de ashâbına nakletmiştir. İlk dönemlerde tecvîd ilminin incelemesi altına giren meseleler Arap dili, tefsir ve kıraat araştırmaları ile meczolmuş bir şekilde var olmuştur. Kur'ân'dan önce Araplar arasında tecvîd kaidelerinin şiirde veya başka herhangi bir edebi metinde kullanıldığına dair bir veri elimizde yoktur. İlimlerin tedvin edilmeye başlanması ile tecvîd de hicrî beşinci asırdan itibaren ayrı bir ilim olarak ortaya çıkmış ve bu ilme dair eserler telif edilmeye başlanmıştır. Bu minvalde özellikle Endülüs ilmi birikimi başta olmak üzere İslâm beldelerinin merkezi şehirlerinde tecvîd ilmine dair müstakil eser veren ulemâ ortaya çıkmıştır. Bu eserlerin varlığı Kur'ân kıraat ve tilâvetinin ehil bir hocadan doğrudan alınması şeklindeki uygulamada herhangi bir zafiyete yol açmamıştır. Her ne kadar ilk dönemlerden itibaren yetkin eserler yazılmış olsa da tecvîd ilminin teorisyenleri bizzat kendileri yazdıkları kitaplarda bu ilmin hâzık bir hocadan müşâfehe yol ile alınmasının önem ve lüzumuna her daim vurgu yapmışlardır. İlm-i kıraat ve tecvîde dair kendisinden önce yazılmış bilgileri toplayan ve bu ilimlere dair Kur'ân kıraati ve tilâveti alanında eserler meydana getirmiş olan İbnü'l-Cezerî, bu kitaplarının bir kısmını nesir, bir kısmını ise ezberlenmesini kolaylaştırmak maksadı ile manzum olarak yazmıştır. Osmanlı dönemi İslâm dünyasında diğer bütün İslâmî ilimlerde olduğu gibi tecvîd ilminde de merkezler kurmak ve dünyanın her bölgesinden ehil hocaları bu eğitim kurumlarının başına getirmek suretiyle büyük bir atılımın olduğu söylenebilir. Bu makalede Osmanlı döneminde asırlarca tecvîd ilmi öğretiminde başucu kitap haline gelerek okutulmuş, ezberlenmiş ve üzerinde çok sayıda şerhler yapılmış olan İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime* isimli eserine kendisini Cami-i Cedîd imamı olarak tanıtan hicrî onuncu/on altıncı asırda yaşamış bir Osmanlı âliminin yapmış olduğu şerh incelenmiştir. Araştırmanın hedefi, Osmanlı'da bir ilim elde etme ve aktarma metodu olarak yerleşmiş olan şerh ve hâşiye uygulamasının zannedildiği gibi eski ilimleri tekrardan ibaret olmayıp geniş ilmi birikimi de ortaya koymak suretiyle yeni bir ihyâ ve hatta inşa sürecinin yapı taşları olduğuna dair örnek sunmaktır. Bu kapsamda Osmanlı'da *Mukaddime* üzerine gerçekleşmiş olan şerh geleneğine de bakarak incelenen şerhin, bir geleneğin tamamlayıcı unsurlarından olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Yine Bursa'da kendisine bir dâru'l-kurrâ tahsis edildiği günden itibaren İbnü'l-Cezerî'nin, yetiştirdiği talebeler ve telif ettiği eserlerin Osmanlı ilim ve özellikle kıraat/tecvîd çevrelerindeki etkisine dair de önemli bir örnek sunulması hedeflenmektedir. Şârihin uzun açıklamaları içeren incelemesi büyük oranda dil tahlillerine ayrılmış olduğundan şerhin tamamını yansıtan örnekler verilmek suretiyle bu çalışma gerçekleştirilmiştir. Araştırmada kaynağa gitme, ana kaynaktan zikredilen diğer ilimlerde söz konusu meselenin yerini bulma ve gerektiğinde yeni bulgularla tazih ve tenkit etmeye dayalı bir yöntem kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat, Tecvîd, Osmanlı'da *Mukaddime* Şerhleri, Cami-i Cedîd İmamı ve *Meslekü'l-kurrâ'*.

An Example of Ottoman Scholars' Knowledge of Tajwîd: Content Analysis of Kitâbü Maslakî'l-Kurrâ' fî sharhi abyâti İbni'l-Cezerî fî 'İlmi'l-kirâ'a

Abstract

The Prophet interpreted the verses verbally and conveyed it to his Companions as he heard it. In the early periods, the issues that came under the scrutiny of the science of tajwîd existed in a compelling way with the Arabic language, tafsîr and the science of the different readings of the Qur'ân studies. We do not have any data on the use of tajwîd rules in poetry or any other literary text among Arabs before the Qur'ân. Pronouncing a text in the middle in Arabic within the framework of some reading rules is a matter that occurred with the revelation of the Qur'ân. With the beginning of the compilation of sciences, the science of tajwîd emerged as a separate science from the fifth century AH, and works on this science began to be copyrighted. In this respect, the ulamâ, who produced detached works on the science of tajwîd, emerged in the central cities of Islamic lands, especially in the knowledge of Andalusia. The existence of these works did not cause any weakening in the practice of direct recitation of the Qur'ân from a competent teacher. Although competent works have been written since the early periods, the theorists of the science of tajwîd have always emphasized the importance and necessity of obtaining this knowledge from a knowledgeable teacher in the books they wrote. Ibn al-Jazarî, who collected all the information written before him on the science of Qiraat and tajwîd, and produced works that are easy to follow and apply in the education and training of Qur'ân readings and recitation. He wrote some of them in verse to facilitate memorization. It should be said that there was a

great breakthrough in the Islamic world of the Ottoman period, as well as in all other Islamic sciences, by establishing centers in the science of tajwîd and appointing competent teachers from all over the world to head these educational institutions. In this article, the commentary made by a tenth/sixteenth Ottoman scholar who introduced himself as the Imam of the Mosque of Cadîd, to the work of Ibn al-Jazarî called *Mukaddima*, which was used as a bedside book in the teaching of tajwîd for centuries in the Ottoman period, examined. The aim of the research is to present a serious example that the practice of commentary and annotation, which was established as a method of acquiring and transferring knowledge in the Ottoman Empire, is not just a repetition of old sciences, as it is thought, but also the building blocks of a new revival and even construction process by revealing extensive scientific knowledge. In this way, it has been tried to reveal that the commentary, which is examined by looking at the vast tradition of commentary on the *Mukaddima* in the Ottoman Empire, is one of the complementary elements of a tradition. It is also aimed to present an important example of the influence of Ibn al-Jazarî's students and the effects of the works he wrote on Ottoman science and especially in the circles of qiraat and tajwîd since the day he was allocated a dâr al-kurrâ in Bursa. In the research, a method based on going to the source, finding the place of the issue in other sciences mentioned in the main source, and reconsidering and criticizing with new findings when necessary was used.

Keywords: Recitation of the Qur'ân and The Science of Qiraat, Tajwîd, Commentaries on *Mukaddima* in the Ottoman Empire, Imam of the Mosque of Cadîd and *Maslaku'l-Kurrâ'*.

Giriş

İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), ilm-i kıraatte ve tecvîdde kendisinden önce yazılmış bütün bilgileri derleyip toplayan ve kendisinden sonra da büyük oranda takip edilen temel eserler vermiş olan büyük bir âlimdir. O, telif ettiği büyük hacimli eserler yanında okunup ezberlenmesi kolay, kıraat ve tecvîd ilmi eğitim-öğretiminde çok yaygın bir şekilde kullanılan manzum eserler meydan getirmiştir. Bunlardan kıraat ilmi ve tecvîdde başlangıç seviyesindeki bilgileri muhtevi 109 beyitten müteşekkil *el-Mukaddime fîmâ yecibü 'alâ kârii'l-Kur'âni en ya'lemeh* en çok bilinen, okunan, ezberlenen ve üzerinde özellikle Osmanlı döneminde çok sayıda şerhler yazılan manzum bir eserdir.¹ Her bir şerh, çoğunlukla kendinden öncekilerin değinmediği, açık bıraktığı bazı konuları ön plana çıkartmaya çalışmaktadır. Bu şerhlerden biri de Osmanlı ulemâsından, kendini Câmî-i Cedîd imamı (ö. 918/1512) olarak tanıtan zata aittir. Eserini Sultan II. Bayezid'e adanmış olmasından dolayı; şârihin, onun saltanatı zamanında yaşadığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber hayatı ve ilmi kişiliği hakkında kaynaklarda yeterli malumat bulunmamaktadır.² Âlimin, şerhde kullandığı ifadeler ve açıklama tarzı onun ilmi derinliğine dair işaretler sunmaktadır. Bu şerhi öncekilerden ve hatta sonrakilerden de büyük oranda ayıran hususi özelliği, açıklamalarda diğer birçok ilmin katkısının yanında kelime ve cümle tahlillerine yoğun bir şekilde yer veriyor olmasıdır.

Osmanlı ulemâsının telif eserler yanında özellikle şerh ve hâşiye yöntemini kullanmak suretiyle ilmî seviyelerini ortaya koydukları bilinmektedir. Farklı ilim dallarında yazılmış küçücük risâlelere birçok şerh ve hâşiyenin yapılmış olması, Osmanlı ulemâsının ilmî derinliğini anlamak açısından yeterlidir. Bu çalışma, *Mukaddime*'nin kendisinden sonra tecvîd ilminde ihtisaslaşmış her âlimin başvuru kaynakları arasında yer

¹ İbnü'l-Cezerî'nin ilmî kişiliği ve eserleri ile Mukaddime hakkında daha geniş bilgi almak için bk. Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/551-557.

² Câmî-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ' fî şerhi ebyâti İbni'l-Cezerî fî 'ilmi'l-kırâe*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 2), 3b. Müellifin söz konusu ettiği Câmî-i Cedîd'in Eminönü'nde bulunan ve "Yeni Cami" olarak bilinen cami olmadığı açıktır. Dolayısıyla burada bahsedilen caminin hicrî 867-875 yılları arasında inşâ edilmiş olan Fatih Câmii veya hicrî 906-911 yılları arasında yapılmış olan Beyazıt Câmii olma ihtimali yüksektir. Abdullah Akyüz, *Osmanlı Kırâat Âlimleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 46-47. Câmî-i Cedîd tabirinin bu camilerden biri için kullanılıp kullanılmadığına dair ise bir bilgi yoktur. Bununla beraber İstanbul'da farklı semtlerde II. Bayezid tarafından yaptırıldığı bilinen Bayezid-i Cedîd isminde camiler vardır. Bunlardan bir tanesi Karaköy'den Necati Bey Caddesi üzerinden Tophane'ye doğru giden yol üzerinde bulunan camidir (<https://www.gezginrehberler.com/istanbul/bayezid-i-cedid-camii-karakoy-istanbul/>). Bir başkası ise Cerrahpaşa Samatya'da Etyemez Tekkesi yanında bulunan camidir ve aynı isimle bilinmektedir. (<https://kulturenvanteri.com/yer/bayezid-i-cedid-camii/#16/41.00316/28.941013>). Osmanlı'nın diğer vilayetlerinde bu isimle bilinen başka camiler de vardır. Fakat yukarıda sayılanlar en kuvvetli ihtimaller arasındadır. Yapılan araştırmalarda şârihin ismine dair herhangi bir kayda rastlanmamış olmakla beraber "Kur'an tilâvetinde vakf edilmesi yasak olan yerler"e dair Arapça yapılmış bir incelemede kendisinden istifade edilen kaynaklar arasında bu şerhin de sayıldığı görülmüştür. Eserin yazarı bu şerhten bahsederken şu ifadeleri kullanmaktadır: "Câmî-i Cedîd İmamı Ali el-Osmânî el-Haneffî'ye ait olan *Meslekü'l-kurrâ' fî şerhi ebyâti İbni'l-Cezerî*". Burada şârihin isminin verildiği görülmektedir. Bu bilgi için bk. Muhammed Tefkîk-Muhammed Hadîd, *el-Vükûfû'l-müharrame fî'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Mektebetü'r-Rüşd, 2021).

aldığını bir kez daha ortaya koyması açısından önemlidir. Nitekim bu şerhlerin sayısının 30'u bulunduğu ve bunlara da birçok hâşiyenin yapıldığı bilinmektedir.³ Ayrıca, asıl metin üzerindeki değerlendirmelerin doğrudan veya dolaylı olarak metinle ilintili birçok ilim dalının devreye sokulması ile genişletilerek açıklanmasının şerh geleneğinin ayrılmaz bir unsuru oluşu da bu araştırmada bir örnekle sunulacaktır.⁴

1. Çok Yönlü Metin Okuması: *Kitâbü Mesleki'l-Kurrâ' fî şerhi ebyâti İbni'l-Cezerî fî 'ilmi'l-kirâe'nin İçerik Tahlili*

Bir şerh metninin incelenmesi metne, o metni esas alan şerhe ve bunların üzerinde gerçekleştirilmiş olan diğer araştırma ve değerlendirmelere de işaret etmeyi gerektiren çok yönlü bir çabaya ihtiyaç duymaktadır. Tecvîde dair klasik bir metin üzerinde gerçekleştirilen bir şerh, sadece bu ilmin kapsamı içerisinde kalmamış; özellikle dil ilmi başta olmak üzere birçok ilmin iştirakini de gerekli kılmıştır. Bu genel hüküm, burada incelenmesi gerçekleştirilen şerh için de ziyadesiyle geçerlidir. Doğrudan bir talebe grubunu işaret etmese de kullanılan dil ve üslûbtan, şerhin yapıldığı dönemdeki öğrencilerin tecvîd hususunda gaflet içinde olduğunun zikredilmesi gibi, şerhin kendisinden istifade etmesi muhtemel bütün ilim taliplileri için yazıldığı söylenebilir.⁵

Şârih, metne geçmeden, şerhi yapmasının gerekçeleri, ehl-i Kur'ân'ın şerefi ve değeri, Hz. Peygamber'in diğer peygamberler arasındaki üstün konumu ve bütün mahlûkât açısından Allah katındaki yeri, tecvîd iminin diğer ilimler arasındaki üstün mevkiine değinmiştir. Yine o, zamanındaki *Mukaddime* konusundaki büyük ilgisizlik, İbnü'l-Cezerî'nin ilmî konumu ve üstünlüğü, şerhini yazma sebebi, telifine verdiği isim, eserini kime atfen yazdığı ve onun vasıflarını zikrettiği mukaddime bâbındaki başlangıç cümlelerini, İbnü'l-Cezerî'nin bu eserinde olduğu gibi, manzum olarak düzenlemiş ve recez veznini kullanmıştır.⁶

³ Bu şerh ve hâşiyelerden bazısını görmek için bk. Molla Ali el-Kârî, *el-Minehü'l-fikriyye fî şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, thk. Üsâme Atâyâ (Dimaşk: Dâru'l-Gavsânî, 1433/2012), 21-24. Ayrıca Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), müelliflerinin ölüm tarihlerini de vererek, Osmanlı'da İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'si üzerine yapılmış şerh ve hâşiyeleri tadâd etmektedir. *Keşfü'z-zünûn*'daki sıralamaya göre bu şerh ve hâşiyeler şunlardır: 1- İbnü'l-Cezerî'nin oğlu Ebûbekir Ahmed (ö. 827/1423): *el-Havâşî el-müfahhame li-şerhi'l-Mukaddime* 2- Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1519): (Bu âlim, bir önceki maddede eseri zikredilen, *Mukaddime*'nin müellifinin oğlunun şerhine bir hâşiyeye yazar ve aynı zamanda kendisi de ayrı bir şerh kaleme alır). Kendisinin yaptığı şerh ise, Kâtib Çelebi'nin belirttiğine göre, insanların elinde döndürüp durdukları *Şerhu Şeyhi'l-İslâm* diye bilinen eserdir. 3- *Mevâhib* sahibi Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî (ö. 923/1517): *el-Ukûdü's-seniyye fî şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*. 4- İbnü'l-Hanbelî olarak bilinen Râdiyüddîn Muhammed b. İbrahim el-Halebî (ö. 960/1552): *el-Fevâidü's-ser'iyye fî şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*. (Kâtib Çelebi, bu şerhin 941 senesinde tamamlandığını ve giriş cümlesinin de "Kitâb'ı tecvidli olarak indiren Allah'a hamd olsun" şeklinde olduğunu belirtir). 5- Kâtib Çelebi, şârihinin ismi ve nerede, ne zaman yaşadığı gibi biyografik bilgilerin bulunmadığı ve fakat başlangıç cümlelerinin "الحمد لله الذي جعل القرآن خاصته واهله" şeklinde olduğunu bildirdiği bir şerhten bahseder. Kâtib Çelebi'nin "şerhlerden bir şerh" olarak bahsettiği bu şerhin, Câmî-i Cedîd İmamı olarak bilinen bu araştırmada incelenen eser olması büyük ihtimaldir. (Bu arada bizim esas aldığımız nüshada من خاصته şeklinde geçtiği belirtilmelidir.) 6- *es-Şifâ* şârihi Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed ed-Dülcî (ö. 947/1540). Burada şerhin ismi verilmez. 7- Taşkoprîzâde olarak bilinen Mevlâ İsmâüddîn Ahmed b. Mustafâ (ö. 968/1560). Bu şerhin de ismi verilmemiştir. 8- Bakûrd Efendi olarak bilinen ve Türkçe bir şerh yapmış olan Şeyh Muhammed b. Ömer (ö. 996/1587). Bu şerhin de adı mevcut değildir. 9- Şeyh Zeynüddîn 'Abdüddâim b. Ali el-Hadîdî el-Ezherî [incelen nüshada ج harfinin noktası düşerek ج olarak yazılmıştır] eş-Şâfi'î (ö. 870/1465), ismini belirtmediği bu şerh hakkında kısa malumat vermektedir. Buna göre şârih, önce metni yazmış sonra şerh yapmıştır. Ayrıca onun diğer şerhlerle karıştırılmış bir başka eseri de vardır. 10- Şeyh Hâlid b. Abdullâh el-Ezherî (ö. 905/1499): *el-Havâşî el-Ezheriyye fî halli elfâzi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*. Kâtib Çelebi, bu şerhin de diğer eserlerin için içine katılması ile yapıldığını [memzûc] belirtir. Bu şerhte şârih, *Mukaddime*'yi hocası Abdüddâim el-Ezherî'den tefsîl ettiğini ve sonra onu Süfîzâde olarak şöhret bulmuş olan Muhammed b. Ahmed'in (ö. 1024/1615) Türkçe'ye tercüme ettiğini belirtir. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Muhammed Şerafettin Yaltkaya (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2008), 1799-1800.

⁴ Osmanlı'da telif edilen kıraat ve tecvide dair eserlerin kendisinden önceki bilgi birikimine dayandığına dair ayrıntılı bir inceleme için bk. Ahmet Gökdemir (ed.), *Genel Hatlarıyla Osmanlı Tecvid Eserleri* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2020), 9-24; ayrıca bk. Ahmet Gökdemir, "Genel Hatlarıyla Osmanlı Kıraat İlmî Eserleri", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2021), 60 vd.

⁵ Bir başlık altına alınmamış olmakla beraber şerhin giriş sayfalarında şârih, bu çalışmayı yapmaya kendisini sevk eden âmil olarak zamanının talebelerinin "ilm-i tecvîd'e dair gafletini, fesâhatlerinin azlığını ve bunlardan dolayı şaşkın bir halde olmalarını göstermektedir. Yine ona göre İbnü'l-Cezerî'nin bu kıymetli eseri bilinmezlik sahasında kalmıştır. Câmî-i Cedîd İmamı, *Mesleki'l-Kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 3a-b. İlk dönem âlimleri de bir çeşit çürümeden ve bunun düzeltilmesi hedefine matuf olarak eser verdiklerinden bahsetmektedirler. Mesela beşinci asır âlimlerinden ve tecvide dair ilk eser verenlerden Kurtubî'nin eserini böyle bir gaye için yazdığına dair bk. Abdülvehhâb İbn Muhammed el-Kurtubî, *el-Mûdih fî't-tecvîd*, thk. Çânim Kaddûrî Hamed (Ammân: Dâr-u 'İmâr, 1421/2000), 53-54.

⁶ Recez, şiirde ve müzikte kullanılan bir terim olup bir çeşit nazım metodudur. Bu, eski Arapların da şiirlerinde kullandıkları "kaside, remel, recez" türlerinden biridir. Buradaki hali aynı isimdeki şiirin üçüncü ve dördüncü kelimelerinin aruz ölçüsü içerisinde kafiyelenmesi ile nazmedilen bir beytin yarısı kadar kısalıkta beyit şekilleriyle (meştûr veya menhûk) söylenmiş şiir nevidir. Tefvîk Rüstü Topuzoğlu, "Recez", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/509.

Asıl metinde geçen bütün kelimeler, dil tahlilleriyle oldukça geniş bir şekilde açıklanmaktadır. Bununla beraber şârih, her kelimenin bağlı olduğu ilim dalındaki kullanılış şekline de değinmektedir. Ayrıca bir kelime, kullanımının en yaygın olduğu ilim dalında ne tür anlamlara gelmektedir, o kelimenin içerisinde bulunduğu cümlede verilen bir bilginin açılımı nedir gibi konulara da şerhte yer verilmektedir. Şârih, giriş cümlelerinin peşinden metinde zikredilmiş olan bütün tecvîd kavramlarının tarihi gelişim aşamalarına dair detaylı bilgiler vermektedir. Bu bilgiler verilirken herhangi bir kaynaktan bahsedilmemektedir. Bununla beraber, “Sîbeveyh şöyle demiştir”, “şunu tercih etmiştir” gibi bazı dil, kıraat ve tecvîd ulemâsından aralıklarla bahsetmektedir. Yine o, giriş sadedindeki cümleler içerisinde “Tecvîd” ilminin gelişim evrelerine dair geniş bilgiler vermektedir.⁷

Eserde Kur’ân kelimesinin geçtiği yerde Kur’ân tarihine katkı anlamında ele alınabilecek geniş malumatlar da yer almaktadır.⁸ Yine eserde ilm-i kıraatta kullanılan kavramlarla⁹ kıraat ilminin ana konularından Mushaf tarihine dair, erken dönemdeki oluşum aşamalarından sonraki gelişim noktalarına varıncaya kadar, detaylı bilgiler verilmektedir.¹⁰ Bütün bunlardan şerhin sadece bir kelime tahliline hasredilmeyip Kur’ân tarihi, kıraat tarihi, Mushaf tarihi, tecvid ilminin gelişimi gibi konulara detaylı bir şekilde yer verdiği anlaşılmaktadır. Bununla beraber tefsir, fıkıh, hadis, kelim, tarih, felsefe gibi ilim dallarının verileri de yapılan açıklamalarda kullanılmaktadır. Muhtemelen şârih, İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime* isimli manzum eseri ve dolayısıyla tecvîd ilmine dair hem avam arasında hem de medrese talebelerinde vâkî olan bilgi ve ilgi eksikliğine bir çare bulmak istemiştir. Kendisinin bir imam olması, eserinin dilinin vaaz üslûbuna yakın olmasına yol açmıştır, denilebilir. Bununla beraber bu veri, şerhin ilmi değerine dair bir eksiklik olarak anlaşılmamalıdır. Zira eserde, ilmî vasat korunarak lügavî ve ilmî îzahları verilmek suretiyle her beyit ve oradaki kelime ve bilgilerin açıklanması için üst düzey bir çaba gösterilmiştir. Bununla beraber bu şerhin farklı yazma nüshalarına bizim ulaşmamış olmamızdan; esere, zamanında ve sonrasında ya bilinmediği ya da ilmî olarak çok kıymet verilmediği şeklinde bir düşünce ortaya çıkabilir. Ayrıca özellikle *Mukaddime* şerhlerinin Osmanlı'da çok yaygın olması ve çok daha iyi tanınmış olan tecvîd ve kıraat âlimlerinin şerhlerinin ilim talebeleri arasında ve ilim meclislerinde dolayında olması bu şerhin gereken öneme kavuşmasının önündeki engellerden biri olarak da gösterilebilir.

2. Şerh Hakkında

Şârih, şerhin mukaddimesinde, Kur’ân ehlinin fazileti, eserin ismi, şerhin gerekçesi, kime atfedildiği gibi konuları beyitler halinde açıklamaktadır. Eserde gerektiği derkenar notlarına da başvurulmaktadır.¹¹ Müellif, mezkûr şerhi *Kitâbü Mesleki'l-kurrâ' fî şerhi ebyâti İbni'l-Cezerî fî 'ilmi'l-kirâe* olarak isimlendirmiştir.¹²

Yazmanın ilk sayfasında kitabın ismi *عِلْمُ الْجَزْرِيِّ فِي عِلْمِ النَّجْوِيِّ* şeklinde belirlenmiştir. Ayrıca el yazısı ile kıraat ilminde İbnü'l-Cezerî'nin beyitlerinin şerhine dair kurrânın tutmuş olduğu yolun kitabı (*كِتَابُ مَسَلِكِ الْقُرَّاءِ فِي شَرْحِ آيَاتِ ابْنِ الْجَزْرِيِّ فِي عِلْمِ الْقُرَّاءِ*) şeklinde bir açıklama cümlesi de yazılmıştır.

⁷ Câmi-i Cedîd İmâmı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 1a, 16a. Tecvidin fesâhat ve belâğat ilmi ile doğrudan alakasına dair mesela bk. Câmi-i Cedîd İmâmı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 15b-15a. Kelime olarak kökenine dair bir araştırma için bk. Câmi-i Cedîd İmâmı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 16b.

⁸ İsmi kökeninden başlamak üzere istilâhî anlamına ve mütevatîr/şâz kıraatlerin durumuna dair bilgiler için mesela bk. Câmi-i Cedîd İmâmı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 10a-11b.

⁹ “Mukri” ve “kurrâ” kavramlarına dair bk. Câmi-i Cedîd İmâmı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 9b.

¹⁰ Câmi-i Cedîd İmâmı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 16a, 18b.

¹¹ Sultan Bayezid'in vasıflarını anlattığı yerde kullanmış olduğu *من إله* tamlamasındaki *ال* kelimesine derkenarda bir açıklama getirmektedir. Burada kelimenin Allah'ın isimlerinden olan *الاي* ve *الال*'den geldiği söylenir. Aynı yerde geçen *والبزايا راحة في ظله* dizesi, derkenarda “yani Rûm Sultanı'nın gölgesinde” şeklinde açıklanır. Açıklamalar da Arapça yapılmaktadır. Câmi-i Cedîd İmâmı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 2a.

¹² Câmi-i Cedîd İmâmı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 2a.

Müellif, eserini, birçok güzel vasıflarla övdüğü ve zamanının kerem sahibi sultanı olarak tanıttığı, ibadet ve hayır işlerine düşkünlüğünden dolayı “Bâyezîd-i Velî” olarak da tanınmış olan¹³ ikinci Bayezid’e (ö. 918/1512) ithaf etmiştir. O, padişahın tahta cülûsuna tarih düşmeyi murat ettiğini belirtmiştir.¹⁴

2.1. Şerhte Kullanılan Bazı İfade Şekilleri

Burada incelenen nüshada İbnü'l-Cezerî'ye ait dizeler, kırmızı mürekkeple yazılmış, açıklamalarda ise siyah mürekkep kullanılmıştır. Açıklaması yapılacak bazı kelimelerden önce *علم و قوله* gibi okuyucunun dikkatini çekmeye yönelik ifadeler, ayrıca muhtemel soru ve cevaplar için *فان قيل اجيب*, “şuna gelince” anlamındaki *اما*, “uyarı” anlamında *تنبيه*, “dizeler bittiğinde, o cümlede bulunan kelimelerin Arapça gramer açısından yerini belirlemek üzere açtığı başlıkta kullandığı” *اعرابه*, *قال*, “şuna gelince, şöyle olduğunda” anlamında *و اذا كان* ve ayrıca bazı açıklamalarda numaralı tasnifler yapılırken “birinci, ikinci, üçüncü” gibi sıralamalar da kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Her kelimenin açıklanması *قوله* ile başlamaktadır. Bazen Allah ism-i Celâlî'nin üzerine “özellikle *بقوله* gibi¹⁵ zamir şeklinde zikredildiğinde” küçük harflerle kısaltılmış bir şekilde *تع* “تعالی” anlamında”, Hz. Peygamber’den bahsedildiğinde özellikle *النبي* isminin yanına harf olarak kısa hali ile hemzeye benzeyen “ayn” ve “mim” konulmaktadır “*م عليه السلام*” anlamında”.

2.2. Kur’ân İlmi ile Meşgul Olanların Konumu

Müellif, ehl-i Kur’ân’ı, sadece Kur’ân’ı sahih bir şekilde telaffuz edenler olarak değil; aynı zamanda diğer Kur’ân ilimlerine de vâkıf olup onu uygulayanlar şeklinde görmektedir. Müellife göre bu şekliyle en şerefli ilme sahip olan ve en yüksek makamda bulunanlar da onlar olmaktadır. Müellif, sözlerine ehl-i Kur’ân’ı “*kurrâ*” kendi ailesi ve seçkin kıldığı kullar arasına katıp onlara çok büyük bir lütuf ve şeref veren Allah’a hamd ederek başlar. Müellifin *kurrâ*ya dair çok medhedici sözlerinin arkasında, onları, Kur’ân’a sarılanlar, zâhiren ve bâtınen Kur’ân’ın nuru ile yollarını bulanlardan görmesi yatmaktadır. Yine onları Kur’ân’ı hakkıyla anlayıp Kur’ân bilgisine tam bir şekilde vâkıf olanlardan ve Kur’ân’ın fesâhat ve belâğatinin bütün inceliklerini ortaya koyan gayreti gösterenlerden görmesinin de büyük bir payı vardır. Bu bağlamda o, Hz. Peygamber’e, âline ve ashâbına salâtü selam ederken “*kurrâ*”nın Benî İsrâîl’in peygamberleri mesabesinde olduğunu söyler.¹⁶

Bu çerçevede şârih, Kur’ân öğretme karşılığında ücret alma konusuna da değinmektedir.¹⁷ O, herhangi bir eser belirtmeksizin Ebü'l-Leys'den [Semerkandî] (ö. 373/983) naklederek Kur’ân öğreticisinin herhangi bir karşılık beklemezsizin sadece sevap kazanmak maksadı ile yaptığı öğretimin

¹³ Fatih Sultan Mehmed’in oğullarından olan ve Cem Sultan ile ciddi bir taht mücadelesi vermiş olan ikinci Bayezid’in tahta çıkmadan önceki hayatı ile padişah olduktan sonraki kişilik özellikleri arasındaki farka ve saltanatı zamanındaki hadiselerle dair bk. Şerafettin Turan, “Bayezid II”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/237.

¹⁴ “Ben bu eseri bu zamanın sultanının cülûsu için tarih düşmek üzere/Onun Rabî’u’s-şehr ve l-’asr’da memleketleri zabt etmesinden dolayı yazdım/O, bütün Rûm [ilinin] sultanıdır/Onun gölgesinde millet [berâyâ] rahat içerisindedir/Allah’dan [“İl”] gelen zafer ve yardım dolayısıyla düşmanlar da onun gazabından korku içerisindedir/Hiçbir belde misli yaratılmış değildir/Herkes ancak onun kapısında bir kedi gibi hizmetçi olabilir/Azgınlık ve fesâdın kökünü kazımıştır/İslam’ı inatçıların elinden kurtarandır/Kendi makam, şeref, lütuf ve yüceliklerinden bütün insanlara [el-’avâmm] pay vermiştir/Zekâ, cömertlik ve kelâm noktalarında insanlar arasında bir benzeri yoktur/[O], Bâyezîd b. Muhammed İbn Hân[dır]/Âl-i Osman’dan emniyet sahibi gâzî [sultandır]/Allah onu her yerde şerefli kılmıştır/Onun nesli sonsuza kadar [aksâz-zamân] kalıcıdır/Allah onu kıyamete kadar muzaffer kılmıştır/Onun adâleti bütün varlıklara sâridir/Benim onun için her zamanki duam/Allah’ın onu dâru’s-selâm ile taltifte bulunmasıdır. Câmi-i Cedîd İmâmı, *Meslekü'l-kurrâ* (Yusuf Ağa, 2), 2a-3b.

¹⁵ Câmi-i Cedîd İmâmı, *Meslekü'l-kurrâ* (Yusuf Ağa, 2), 5a.

¹⁶ Câmi-i Cedîd İmâmı, *Meslekü'l-kurrâ* (Yusuf Ağa, 2), 1b-a.

¹⁷ Sahâbe döneminden itibaren bütün devirlerde İslâm ulemâsının üzerinde durduğu önemli konulardan biri ücret karşılığında Kur’an eğitimi olmuştur. Bunun fikhî hükmü de özellikle “Kitâbü'l-icâre” bölümlerinde tartışılmıştır. Bugün bile hakkında farklı görüşlerin meydana geldiği bu konu hakkında, on altıncı asır Osmanlı ulemâsından Şeyhülislâm Kemalpaşazâde de küçük bir risâle kaleme almıştır. O, farklı görüşleri vermekten ziyade burada sadece Hanefî fakihlerinin görüşlerine yer verilmiştir. Onun özellikle Semerkandî’nin görüşünden yola çıkarak ve orada zikredilen bazı hususlar öne sürülerek cevazı yönünde fetva verdiği görülmektedir. Bu fetvaya ulaşılmasında ise toplumsal yönelimin baskın olduğu hem Semerkandî hem de ondan iktibâsen Kemalpaşazâde’de vurgulanmıştır. Aksi takdirde Kur’ân hıfzının kaybolması ve Kur’ân okuyanların sayısında ciddi manada bir düşüşün meydana gelmesi korkusundan bahsedilmektedir. Kemalpaşazâde, “er-Risâle fi istihsâni’l-isti’câr ‘alâ ta’lîmi’l-Kur’ân”, *Resâil-i İbn Kemâl*, nşr. Ahmet Cevdet (İstanbul: Matbaa İkdâm bi Dâri’l-Hilâfeti’l-Ulye, 1316), 2/227-228. Kur’an öğretimi karşılığında ücret talep etmeye dair bkz. Abdürrezzâk Hüseyin Ahmed, *Mes’eletü ahzi hükmi’l-ücrati ‘alâ ta’lîmi’l-Kur’âni’l-Kerîm beyne’l-müctizine ve’l-mâniin* (Riyad: Câmiatü’l-Melik Su’ûd, 1437), 24. Bunun yanı sıra ücretin biri devletten diğeri de dersi alan kişiden talep edilmesi ve alınması şeklinde iki yönünün olduğunun vurgulandığı bir başka inceleme için bkz. Abdurrahman Çetin, “Ücretle Kur’an Öğretme ve Okuma Meselesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 5/1 (Ocak 1993), 120-121.

peygamberlerin ameli gibi olduğunu bildirir.¹⁸ Şârih, Kur'ân öğretimi için bir ücret şartı koşulmamasını esas olarak kabul eder. Ancak ona göre alfabeği öğretmek ve küçük çocuğa hâfızlık yaptırmak için ücret şart koşulursa bu câizdir. Bu durumda öğretici kendisine verilen hediyeleri ve ücreti alabilir. Ayrıca bir eğitim usûlü olarak şârih, öğreticinin sert olmaması ve şiddetli sopa vurmaktan sakınması gerektiğini belirtir. O, bunun için “öğretiniz, kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız; kızdığınız zaman da sükût ediniz” şeklinde bir hadisi delil olarak getirir. Yine öğretici, fakir çocuklarını hakir görerek zengin çocuklarına meyledip adaletsizlik yapmamalıdır. Ayrıca öğretici, her zaman abdestli olmalı ve öğrencilerine nasihat ve teşvik ederek yaklaşmalıdır.¹⁹

2.3. Tecvîd İlminin İlimler Arasındaki Konumu

Geniş bir alanı kapsayan bir ilmi vüs'ate sahip olan kurrânın ilk bilmesi gereken ilim; tecvîd ilmidir. Bu, kendisi ile Kur'ân'ın tatlı bir okuyuşa kavuştuğu [halâvetü'l-Kur'ân], manalarının sırlarının ortaya çıktığı, beyânının elde edildiği ve aynı zamanda fesâhat ve belâgat ilminin de kendisi ile bilindiği ilimdir. Kur'ân nazımının incelikleri ve hakikat ile mecaz arasındaki irtibat da bu ilim ile elde edilebilir. İbnü'l-Cezerî'den bahsederken çok yüceltici ifadeler kullanan müellife göre, nasıl ki Halil [b. Ahmed] fesâhat ve belâgat ilminde zamanının şeyhi ise İbnü'l-Cezerî de hadis ve kıraat ilminde kendisinden önce söylenmiş bütün sözlerin sırlarına vâkıf olması nedeniyle zamanın kendisine tabi olunması gereken imami, sonradan gelenlerin de kendisine uyması gereken kutbudur. Fakat ona göre insanlar, gözlerinin önünde bulunan bu inci tanelerinden habersiz bir şekilde yaşamaktadırlar.²⁰

2.4. Tecvîdin Mukaddime'de Verilen Tanımının Şerhine Dair

Şârih, *Mukaddime*'de verilen tecvîd tanımının [هُوَ إِعْطَاءُ الْحُرُوفِ حَقَّهَا مِنْ كُلِّ صِفَةٍ وَ مُسْتَحَقَّهَا] kapsayıcı olmadığı görüşündedir.²¹ Ona göre musannifin tarifinin kapsayıcı olmamasının [عَبْرُ جَامِع] arkasında şu sebepler bulunabilir: Ya kafiye dolayısıyla böyle bir kısaltmaya gitmek zorunda kalmıştır. Ya da yaygınlık ve önemi dolayısıyla sıfatları öne çıkarmak için bunu yapmıştır. Zira sıfatlar dış sebeplerle ortaya çıkan arazlardan iken mahreçler zâtî olan ve harften ayrılmayan şeylerdir. Dolayısıyla onlara daha büyük bir ihtimam gösterilmesi normal bir husustur. Harflerin hakkı dendiğinde “mahreçler”; müstehakki dendiğinde ise terkîk, tefhîm, medler, izhâr, idğâm gibi geçici olan ve aslî olmayan ârizî sıfatlar kastedilmiştir.²²

Mukaddime yazarının tecvîd tanımının tetimmesi bağlamında okuyanın “tekellüfsüz” ve “teassüfsüz” bir okuyuş gerçekleştirilmesi gerekliliğinden bahsetmesi şârih tarafından ter'îd, tadrîb, terkîs ve tahzîn'den âri kılınmış latif, bıkırtıcı ve bezdirici olmayan, kuralların hakkıyla yerine getirildiği bir okuyuş şekli olarak tanımlanmıştır.²³ Bu kavramların tecvîdin tanımında yer alan ibarelerin açıklanması noktasında kullanılması çok rastlanılan bir şey değildir. Âlim de bunun farkında olmalı ki seleften bu şekilde bir açıklamaya giden herhangi bir eser ve rivâyetin söz konusu olmadığını belirtmektedir.²⁴ Kendisi, tilâvetin “mükemmil” olması²⁵ şeklindeki İbnü'l-Cezerî'nin ifadesini, mükemmil olarak

¹⁸ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, çeşitli hususlarda yapılan işlerin karşılığında ücret alınmasına dair yaptığı açıklamalar arasında bu konuya yer vermektedir. “-Şâfi'î'nin hilâfına- ezan okumak, Kur'ân ve fıkıh öğretmek gibi tâate dair hususlarda ücret almak câiz değildir. Bu konuda esas olan her itâatin bir Müslümana ait olmasıdır. Bundan dolayı ondan ücret talep etmek câiz olmaz. Bununla beraber günümüzde, dînî işlerde kolaylaştırmayı esas alan bazı uzmanlar bunu iyiye yormuşlar [câiz kabul etmişlerdir] ve hüküm de bunun üzerine binâ edilmiştir.” Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Fetâva'n-nevâzil*, thk. es-Seyyid Yûsuf Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1425/2004), 376-377.

¹⁹ Bu değerlendirmeler için bk. Câmî-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 10b-a.

²⁰ Bundan dolayı bu şerhi *Meslekü'l-kurrâ'* olarak isimlendirdiğini de belirtmektedir. Câmî-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 2b.

²¹ Şârih, kapsayıcı olan tecvîd tanımını şu şekilde vermektedir: حَقَّهَا مِنْ كُلِّ مَخْرَجٍ وَ صِفَةٍ وَ مُسْتَحَقَّهَا. Câmî-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 46b.

²² Câmî-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 46b-a.

²³ Burada zikredilen kavramların Kur'ân tilâvetinin özüne muğayir olan, içine riya ve gösteriş şüphesinin karıştığı ve ulema tarafından da tasvip edilmeyen bir okuyuş şekli olduğuna dair bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *et-Temhîd fî 'ilmi't-Tecvîd*, thk. Ğânim Kaddûrî Hamed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 55-56. Ayrıca bk. Celâlüddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008), 215.

²⁴ Câmî-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 47b.

²⁵ Orijinal ifade şu şekildedir: مَكْمَلًا مِنْ غَيْرِ مَا تَكْلَفُ بِالطَّفِّ فِي النَّطْقِ بِهَا تَعْسُفٌ. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *el-Mukaddime fî mâ yecibü 'alâ kâri'i'l-Kur'âni en ya'lemeh*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd (Cidde: Dâru Nûri'l-Mektebât,

okunmadığında tekellüf, teassüf ve mübâlağa içeren bir tilâvetin söz konusu olacağı şeklinde açıklamaktadır. Ona göre, bir okuyuş on özellikten biri veya birkaçını barındırmaktan uzak olamaz. Bunlar; hadr, temdîd, tecvîd, iştikâkü't-tahkîk, tahkik, ter'îd, terkîs, tadrîb, telhîn ve tahzîndir. Bu kavramlardan hadr, tecvîd, iştikâkü't-tahkîk²⁶ ve tahkik uygulamaları makbul olan okuyuş şekilleri olarak tanımlanmaktadır. Bu kavramların erken dönem tecvîd eserlerinden başlayarak bütün tecvîd kitaplarında anlatılan sahih okuyuş şekilleri olduğu bilinmektedir. Yine aynı şekilde diğer kavramlar okuyuşun tabiatında meydana gelen bozulma unsurlarını muhtevi olduğundan, bütün tecvîd ve kıraat iuleması tarafından zemmedilmiş olan okuyuş şekilleridir.²⁷

2.5. Tecvîdin Ana Konularından Lahn Kavramının Şerhte Ele Alınış Şekli

Mukaddime üzerinden tecvîdin birçok önemli konusuna açıklamalar getiren şârih, "lahn" meselesini isim zikretmeksizin hicri beşinci asır tecvîd âlimlerinden Abdülvehhâb b. Muhammed el-Kurtubî'nin (ö. 461/1068) eserinde yapmış olduğu tasnif üzerinden ele almaktadır. Buna göre öncelikle "lahn"ın dil açısından dört manaya geldiği zikredilir. Bunlar; doğrunun zıddı olan "hata", tadrîbe benzer bir şekilde sesin nameli kullanımı anlamında telhîn, söz ustası bir kimsenin bu zekâsını işaret üzere kullanımı (Fitnat) ve lehçe anlamına kullanımıdır. Şârih, daha sonra tecvîddeki kullanımı ile lahnin celî ve hafî şekillerinden bahsetmektedir. Bu taksiminde de şârihin, lahn-i celî anlamında mu'rab kelimelerle mebnî kelimeler arasında fark olmadığını söylemesinde, belki de mebnî kelimeleri lahne konu yapan ilk tecvîd âlimi olan Kurtubî'den esinlendiği ve hatta bu tanım ve ayrımları doğrudan ondan aldığı iddia edilebilir.²⁸ Burada şârihin konuyu Arap örfü ve kullanımını öne çıkararak ele aldığı görülmektedir. Buna dair çeşitli örnekleri de zikreden şârih, mebnî kelimelerin açıklamasını da yine Arap örf ve kullanımını esas alarak açıklamaktadır.²⁹ Bu açıklamaların bir Osmanlı âlimi tarafından yapılıyor olması, onların ilmi konuları ele alırken her türlü kompleksten uzak oldukları şeklinde değerlendirilebilir.

Bu yargıyı destekleyecek pek çok örneğe şerhte rastlamak mümkündür. Bunlardan birinde yine lahn konusunu incelerken âlim, Kur'ân tilâvetinin Arap lahninin tabiatı üzere olması gerektiğine dair Hz. Peygamber'den gelen rivâyetlerle destekli bir şekilde değerlendirmelerde bulunmaktadır.³⁰ Ona göre "Arap lahnleri"nden maksat, tabiatı üzere Kur'ân tilâveti iken "ehl-i fıskın elhânları"ndan murat, müzikten istifade edilmek suretiyle, yapılan nanelere ve belirli bir ses ayarlamasına dayalı olan okuyuştur.³¹

2.6. Vakf ve İbtidâ Konusunda *Mukaddime* Beyitlerinin Tahlîli

Şârih, "vakf ve ibtidâ" meselesine dair geniş açıklamalarda bulunmaktadır. Öncelikle, *Mukaddime* müellifinin bu meseleyi mahreçler ve ona tabi konuların peşinden getirmiş olması ona göre, önceki konunun tetimmesi cihetindedir.³² Bu yaklaşım, vakf ve ibtidâ konusunun müstakil olarak ele alınmasına muhalif bir tavır olarak değerlendirilebilir. Bununla beraber konunun ehemmiyetini şârih de, Hz. Ali'ye ait olduğu söylenen bir söze³³ ve bir âyete³⁴ dayandırmaktadır. Hemen peşinden ise vakf kelimesinden

1427/2006), 4. Bu manzum eseri aynı şekilde manzum olarak tercüme eden Mehmet Emin Tokâdî yukarıdaki ifadesi "Mükemmil ola itmeye tekellüf / Diye lutfiyle çekmeye te'assüf" şeklinde çevirmiştir. Selahattin Öz, "İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'sinin Mehmet Emin Tokâdî'ye Ait Manzum Tercümesi ve Değerlendirilmesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2015), 164.

²⁶ Klasik tecvîd eserlerinde rastlanmayan Kur'ân tilâveti ile alakalı bu kavramı tanıtırken âlim, onun her sâkin harfte tecvîd anlatılırken zikredilenin ötesinde, sükût revminde yapılan ziyade olduğunu belirtir. Kur'an okuyanın bu hususların farkında olan bir kimse olduğunun ortaya çıkması için yapılan bu uygulamanın aslında tahkîkten sayılacağını da ilave eder. Câmî-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 47a.

²⁷ Câmî-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 47b-a.

²⁸ Kurtubî, *el-Mûdih fi't-tecvîd*, 57-65.

²⁹ Câmî-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 48a-50b.

³⁰ Sîhhati hakkında farklı değerlendirmelerde bulunmuş olmakla beraber bu rivâyetlerden birinde Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: "'Kur'an'ı Arap lahnleri ve sesleri ile okuyunuz. Fâsıkların ve ehl-i kitabın lahni gibi okumaktan sakınınız. Benden sonra Kur'an'ı şarkı söyler gibi bir ses ve makamla bağırarak okuyan birtakım kimseler gelecektir. Kur'an onların boğazlarından aşağıya geçmez. Onların ve onları beğenenlerin kalpleri buna meftun olmuştur." Alemüddin es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ'* ve *kemâlü'l-ikrâ'*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Mekke: Mektebetüt-Türâs, 1408/1987), 1/95. Bu hadisi tahrir eden muhakkik, hadisin sahih olmadığını söylemektedir.

³¹ Câmî-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 51b-a.

³² Câmî-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 83b.

³³ مَعْرِفَةُ الْوُفُوفِ هُوَ تَجْوِيدُكَ الْحُرُوفِ وَ مَعْرِفَةُ الْوُفُوفِ Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâ'ati'l-aşr*, nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 1/209. Bu sözü İbnü'l-Cezerî'nin Hz. Ali'ye nisbet etmesinden yola çıkarak, tecvîd

başlayarak beyitte kullanılan kavramların dil tahlilleri yapılmaktadır. Şârih, İbnü'l-Cezerî ve diğer tecvîd ulemâsının da yaptığı gibi vakf gibi ibtidâ'nın da "tâm", "hasen" ve "kâfi" olarak taksim edildiğini örnekleriyle anlatır. Burada onun farklı bir metot takip ettiği görülmemiştir. Şârih, fakihlerin de aynı görüşte olduğunu ilave ederek, diğer tecvîd kaideleri gibi Kur'ân tilâvetinde vakfetmenin şart olmadığını, bu uygulamanın, okuyuşun güzelleşmesi ve rahatlığı için tezyînat bâbından olduğunu söyler. Yani bir kâri, eğer nefesi yetiyorsa herhangi bir yerde durmadan bir âyeti vakfetmeden sonuna kadar okuyabilir. Bununla beraber şârih, ehl-i edâ olarak isimlendirdiği tecvîd ulemâsının, Kur'ân okuyanların tilâvet cehâletleri dolayısıyla, vakf ve ibtidâlarında büyük hatlara düşmekten korunmak için, Secâvendî'nin belirlemiş olduğu yukarıdaki vakf çeşitlerine uymalarının en uygun yol olduğunu bildirdiklerini de nakleder.³⁵

3. Çeşitli İlim Dallarından Getirmiş Olduğu İstishâdî Deliller

Müellif, her ne kadar bir tecvîd eserini şerh ediyor olsa da yeri geldikçe birçok ilim dalından alıntılar yapmak suretiyle kendi ilmi derinlik ve genişliğini de ortaya koymaktadır. Kısa bir metin olan bu manzum tecvîd eserine manzum ve hayli uzun sayılabilecek bir açıklamalar bütünü şeklinde yazılmış olan bu şerhte çok sayıda farklı ilimler zikredilmekte ve konunun mütemmim cüzü sayılabilecek bilgiler serdedilmektedir.

3.1. Sarf ve Nahiv

Şerhte, ana metinde geçen kelimelerin istikâkı ve onlardan türeyen diğer kelimelerle i'râb açısından cümlelerin incelendiği görülmektedir. Hatta bazı kelimeler düşünülebilecek en uzak ihtimaller de hesaba katılarak çok geniş bir yelpazede ele alınmıştır. Buna örnek olmak üzere metnin ilk dizesinin şârih tarafından nasıl incelendiğine bakmak yeterli olacaktır.

Müellifin söze **يَقُولُ** diye başlaması, şârihe göre bir yenilenme (**التَّجَدُّدُ**) ve her ne kadar mâzî/geçmiş olsa da bu talebin yerine gelmesi umudunu yineleme anlamındadır.³⁶ **رَاجِي** kelimesi ise "arzu ve istek" manasına gelmekle beraber, şârihe göre burada "aklî mecâz" türünden ustaca bir söz oyunu vardır. Eserde **عَفْوٌ** kelimesinin değişik yönlerden anlamları hakkında da bilgi verilmektedir.³⁷

رَبِّ kelimesinin lugavî tahlilini yapan şârih, onun aynen "adaletli adam" tabirinin master halinin mübâlağa ifade ettiği gibi mübâlağa sığmasında olduğunu ve "her şeye sahip olan" anlamında sadece Allah için kullanılabileceğini söyler. Zira o, Allah'ın isimlerindedir. Bir başkasına ise ancak izafet ile itlak olunabilir (**رب الناقة**, **رب المال**, **رب الدار**, **رب الدار** gibi). Şârih, konuyla ilgili, açıklamalara devam ederek bazen de bu kelimenin "efendi, mürebbi, yönetici, tamamlayıcı, düzenleyen, nimet veren" anlamlarında kullanıldığını söyler. Şârih, **سَامِعٌ** kelimesi hakkında ise onun sekiz sıfattan biri olduğu şeklinde bir açıklama getirir. Bununla beraber **سَمِيعٌ** bu kelimeden daha belîğdir.³⁸ Şârih, mecâz-ı aklî cihetinden olmak üzere gece yarısının Allah'a yapılan duanın işitilmesine en uygun vakit olduğu manasına **جَوْفَ اللَّيْلِ أَسْمَعُ** denildiğini de söyler. Şârih, müellifin Allah'ın isimlerinden sadece bunu zikretmiş olmasını iki durumdan birine hamletmektedir. O, ya kendisinden sonra gelecek olan **الشَّافِعِي** kelimesi ile uyumlu olması için seci'li

kelimesini ilk olarak kullanan Hz. Ali olduğu söylenmiştir. Abdurrahman Çetin, "Tecvid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/253.

³⁴ "Biz onu, insanlara aralıklarla okuyasın diye okumaya elverişli bölümlere ayırdık, peyderpey indirdik." İsrâ 17/106.

³⁵ Câmi-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 83a, 86a. Aynı yerde vakf, sekt ve kat' kelimelerinin anlam aralıkları ve birbirinden farklılıkları da örneklerle anlatılmaktadır.

³⁶ Câmi-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 3b. Zorlama bir yorum olsa da müellifin, "teceddüd" kelimesini kullanmasından; onun, her yüz sene başında gelmesi müjdelenen "müceddid"e bir telmihte bulunduğu ve şârihin, *Mukaddime* müellifini çağının müceddidi olarak gördüğü iddia edilebilir. ("Allah her yüzyılın başında bu ümmete dinlerinde yenileme yapacak (yüceddidi) birini gönderir." Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'âs es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, "Kitâbü'l-Melâhim" 1 (4291), thk. Şuayb el-Arnâvût-Muhammed Kâmil Karabelli (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), 6/349. Tecvîd anlayışının İslâmî anlayışta, İslâm hukuku ve siyaset yaklaşımlarında özellikle son asırlarda dini yapının bütünüyle alakalı kullanımı için bk. Tahsin Görgün, "Tecdid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011); Süyûtî'nin *et-Tenbie* isimli eseri çerçevesinde tecvîd kavramına yaklaşımını ele alan bir çalışmada mezkûr rivâyetin sıhhatine dair yaklaşımları, müceddidde aranılacak vasıfları ve dönem dönem hangi âlimlerin müceddid olma vasfına sahip olduklarını görmek için bk. Özgür Kavak, "Modernleşme Öncesi Dönemde Tecvîd Meseleleri: Süyûtî'nin *et-Tenbie*'si Çerçevesinde Bir İnceleme", *Marife* 9/3 (Kış 2009), 159-160.

³⁷ Câmi-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 3b-a.

³⁸ Bu kelime yolu ile kısa da olsa kelâmî bir istishâdda bulunulmuştur. Bk. Câmi-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 3a-4b.

kullanım uygunluğundan; ya da “mücîb” yani affedilmeyi uman kişinin bu arzusunun yerine gelmesi anlamına olmak üzere eserine dercetmiştir.³⁹

Yine ilk dizenin ikinci mısraında geçen الحمد kelimesi, dil tahlillerine konu kılınmıştır. Kavram olarak الحمد sadece Allah'a ait olarak O'nu en güzel vasıflarla övmek demektir. Dilcilere göre hamd; Allah'ı en güzel sıfatlarla övmek, kullarına verdiği nimetlerle O'nu methetmektir. Bununla beraber hamd, ona müteallik olan şeyden daha da kapsamlı bir durumdur; zira o hem nimeti hem de başka şeyleri içermektedir. Bu kelime, yalnızca lisan ile olabildiği için kullanıldığı yerden çok daha hususidir; ayrıca “şükür”den de daha kapsamlıdır. Hamd, şükür yerine kullanılabilir ama aksi doğru olmaz. Zira hamdde hem şükür hem de medh manası bulunmaktadır. Yine hamd hem lisan hem de başka unsurlarla yapılabilecek bir şeydir. Şükür ise kendisiyle irtibatlandırıldığı şeylerden daha husûsî bir şeydir, zira sadece nimetin karşılığında olur. Nitekim Allah-u Teâlâ bu anlamda olmak üzere “*Ey Dâvûd ailesi! Şükür için çaba gösterin*”⁴⁰ buyurmuştur. Medhe gelince o, her ikisinden daha dar kapsamlıdır. Bu da ancak dil ile yapılır ve fakat nimetten önce olur. İbn Abbâs’dan manen şu şekilde bir rivâyet söz konusudur. Buna göre “el-Hamdü lillâh” “eş-şükürü lillâh”dır. Burada hamd, rızkın fazlalığının sebebi kılınmıştır. Allah’ın “*şayet şükrederseniz size nimetimi daha çok vereceğim*”⁴¹ buyurması da bu anlamdadır. Yine bazı âlimler burada muzmâr bir قل olduğu kanaatindedirler. Yani onlar, müellifin “Elhamdü lillâh, del” demeyi kastettiğini söylemektedirler.⁴²

الله derken şârihe göre buradaki haber, “taleb” konumunda gelmiştir ve istenilen şeyin meydana gelmesine olan aşırı istek anlamı içerir. Şârih, الله ismi hakkında bilgi verirken, görüşlerini aktardığı bazı âlimlerin isimlerine yer vermektedir. Şârihin bildirdiğine göre Sîbeveyh, Müberrred ve Halil [b. Ahmed] gibi dil âlimleri ve bazı Şâfiîler’e göre, “Allah” ismi herhangi bir kelimedenden türemiş değildir ve sadece [insanları] bilgilendirmeye yönelik olarak öğretilmiş olan bir câmid isimdir. Şârih, müteahhirîn ulemâsının bu ismi müştak kabul ettiklerini bildirir. Buna göre mezkûr kelime, ya Süryanice لها kelimesinden ya da İbranice’de kullanılan مَرَحْنَا إِلاهَا رَحْمَانًا kelimelerinden türemiş olabilir.⁴³ Bunlardan başka kelimenin kendisinden türemiş olabileceği ihtimaller de zikredilmektedir.⁴⁴

Bu türden sarfî ve i’râbî açıklamaların şerhin büyük bölümünü oluşturduğu görülmektedir. Burada sadece örnek olarak bazı açıklamalar nakledilmiştir.

3.2. Tefsir

Şârih, tefsirin kimi unsurlarını da devreye sokmaktadır. Onun, kendi fikrine yakın bulunduğu noktalarda yoruma başvurduğu görülmektedir. Mesela metin sahibinin söze geleneksel İslâmî uygulamanın tersine “hamdele” ile değil de “kavl” ile başlamasının arkasında da böyle bir yorum yatmaktadır. Çünkü şârihe göre bu, metin sahibinin Allah’tan bağışlanmayı dilemesinin öne geçirmesi dolayısıyladır.⁴⁵ Zira hamd etmek ancak bunun bir sonucu olacaktır. Bu talep olmadan Hz. Peygamber’in “kendisine nimet verilenin, nimetin sahibine şükretmesi vaciptir” şeklindeki öğretisi tam olarak yerine gelmemiş olacaktır. Zira affedilmek de Allah’ın nimetlerindedir.⁴⁶

³⁹ Câmi-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 3a-4b.

⁴⁰ Sebe' 34/13.

⁴¹ İbrâhim 14/7.

⁴² *Hamd'in medh'den daha husûsî; şükür'den ise daha umûmî olduğu ve bunlar arasındaki irtibat ve farklılıklara dair geniş dil izahları için bk. Râgıb el-İsfahânî, Müfredâtü elfâzî'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Şam: Dârü'l-Kalem, 1430/2009), 256. Bu açıklamaların şerhde nasıl yer aldığını görmek için bk. Câmi-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 4a.

⁴³ Buna göre “Gözler O'nu idrak edemez, hâlbuki O, gözleri idrak eder” âyetindeki mana da budur. el-En'âm 6/103.

⁴⁴ Kur'an'da kullanılan kelimelerin kökenine dair Müslüman araştırmacılar tarafından araştırmalar yapılmıştır. Burada nakledilen kökene dair değerlendirmeler bir istisna değildir. Müsteşrikler de Kur'an'daki yabancı kelimeler konusunu çok ciddi bir inceleme konusu yapmışlardır. Yalnız onların, Kur'an'ın otantikliğinin söz konusu olmadığına dair önyargılarını ispat sadedinde yaptıkları görülmektedir. Oryantalistler tarafından bu konuda yapılmış en ciddi araştırmanın sahibi Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* isimli eserinde bu düşünceyi yansıtmaktadır. 40 sayfalık “Giriş” kısmının İslâm âlimlerinin bu konudaki görüşlerinin değerlendirilmesine ayrıldığı bu eser için bk. Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Qur'an* (Baroda: Oriental Institute - Gaekwad's Oriental Series cilt 79-, 1938). Oryantalistlerin Kur'an'daki yabancı kelimeler üzerinden Kur'an'ın otantikliğini sorgularını hale getirmeye çalışıklarına dair geniş bir değerlendirme için bk. İshak Kızılaslan, *Çağdaş Oryantalizm ve Kıraat İlimi* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2021), 201-207.

⁴⁵ Burada “bil ki” kaydıyla tasnif edilen her eserin öncelikle “hamdele” ile söze başlamayı âdet edindiğini söyler. Câmi-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 3b.

⁴⁶ Câmi-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 3b.

Eserde, Hz. Peygamber'e salâtın ne olduğundan bahsedilirken bunun Allah açısından "rahmet", melekler açısından "istiğfâr", cinler ve insanlar açısından ise "dua" ve "derecenin yükselmesi" manası taşıdığı ve ayrıca şeriatta bunun hususi bir fiile işaret etiği şeklinde bir tefsirde bulunulur. Yine bu kelimenin "dua" ile "Yahudiler'in mabedi" arasında bir anlama geldiği de söylenir.⁴⁷ Hz. Peygamber'e salâtın şer'î hükmü konusunda "bazılarına göre" şeklinde mutlak bir ifade kullanılarak, Hz. Peygamber'e ve "bana salât edeceğinizde bunu genel yapın" mealinde bir hadis⁴⁸ delil getirilerek ehl-i beyt ve sahâbenin de salâta dâhil edilmesi gerektiği kabul edilmiştir. Başka bir ulemâ topluluğuna göre ise [yine belirgin isimler yoktur], Hz. Peygamber'in dışındakilere salât getirmek haram olarak kabul edilmiştir. Bunu tenzihen mekruh olarak görenler de vardır. Burada Allah'ın adı anıldığında Hz. Peygamber ve isim isim verilerek dört halife için nasıl sıfat konulacağı belirtilir ve burada Hz. Ali'ye mahsus olarak ilaveten "kerramallâhü vecheh" ifadesinden bahsedilir.⁴⁹

محمد isminin Arapça'da övülen özellikleri çok olan ve güzel ahlakı çok yüksek olan kimseler için kullanıldığını söyleyen⁵⁰ şârihe göre bu ismin Hz. Peygamber hakkında kullanılması, ondaki zâhirî ve bâtınî özelliklerden dolayı kadîm ve aslî bir husus iken başka insanlar için kullanılması aslî manasına itibarla takdîrî ve taklîdî cihetten olabilecek bir şeydir.⁵¹ لله derken kastedilen ise şârihe göre Hz. Peygamber'in ehl-i beyti, sâlih akrabaları ve kıyamete kadar gelecek olan bütün müttakilerdir.⁵² "Ehl" kelimesinin ("ehl-i beyt-i Muhammed", "ehl-i beyt-i Ebû Bekir", "ehl-i beyt-i Ömer" gibi) sadece şerefli, değerli, yüce zâtlar hakkında kullanılırken "ehl-i beyt-i Firavn" benzeri bir kullanım yoktur. Bununla beraber "âl" kelimesinin, şârihin belirttiğine göre hem şerefli hem de şereften yoksun kimseler için ortak olarak kullanımı söz konusudur. Zira "Âlü Mûsâ" denildiği gibi "âlû Fir'avn" kullanımı da vardır.⁵³ Şârih, İbnü'l-Cezerî'nin Hz. Peygamber ve ashâbına salât ve selamdan sonra 7 kıraat imamının zikredilmesini kurrâya verilen değer bir göstergesi olarak tefsir etmektedir. Her ne kadar bu ifade doğrudan geçmese de "mukri'l-Kur'ân" ifadesinin bu manaya delalet ettiğini söyleyen şârih; bundan muradın 7 kıraat imamı ve onlara tâbî olanlar olabileceği gibi aynı zamanda Kur'an öğreten herkesin bu hitabın içerisine girebileceğini de söyleyerek geniş bir çerçevede konuyu ele almaktadır. مقرى şeklinde geçen kelimenin cemi olduğu ve izafetten dolayı nûn'un düştüğü de belirtilmektedir. Şârih, bir kez daha Kur'an öğreticisinin [onunla zâhiren ve bâtınen amel edenler] benî İsrâîl'in peygamberleri seviyesinde değerlendirildiğini birçok hadise işaret ederek vurgulamaktadır.⁵⁴

Şârih, Kur'ân'ın lügat olarak ne anlama geldiğinden bahsederken, onun "kıraat" anlamına gelen bir mastar olduğunu belirtmekte ve bununla beraber "Allah'ın kelâmı" için kullanımının yaygın olduğunu söylemektedir.⁵⁵ Eserde daha sonra klasik Kur'ân tanımlarında da rastlanan özelliklerinden; kulların

⁴⁷ Burada Hac sûresi 22/40 âyeti istiğhâden getirilerek "... Eğer Allah'ın, insanların bir kısmıyla diğer kısmını engellemesi olmasaydı, manastırlar, kiliseler, havralar ve mescidler -ki oralarda Allah'ın adı çokça anılır- yıkılır giderdi" zikri geçen صَلَوَاتُ كِ kelimesinin "havralar" anlamına gelmesi delil olarak verilir. Câmi-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 5a.

⁴⁸ Herhangi bir kaynak belirtilmemektedir ve bizim de yaptığımız araştırmalarda herhangi bir kaynakta böyle bir hadise rastlanmamıştır.

⁴⁹ Câmi-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 5a.

⁵⁰ Bu ismin Hz. Peygamber hakkında kullanılmasına "Şüphesiz ki sen üstün bir ahlaka sahipsindir" (Kalem 68/4) ve "Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik" (Enbiyâ 21/107) âyetleri istidlâl anlamında getirilmektedir.

⁵¹ Câmi-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 8b-a.

⁵² Câmi-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 8a. Şârih, aynı yerde bu kelimenin tasrifini yapmaktadır. Fakat burada Sîbeveyh'den naklederek kelimenin aslının اهل olduğunu ve "hâ" harfinin ibdâl yoluyla hemze'ye dönüştüğü ve yine bu hemze'nin de tasğirden dolayı (-Sîbeveyh'e göre şeklinde kelimenin üstüne küçük bir şerh düşerek- kelimenin aslının "اهل" olduğunu söyler) elife dönüştüğünü zikretmektedir. Müellif, burada kadîm dil ulemâsından kelimenin kökenine dair görüş bildirenleri aktarmaktadır. Buna göre Kisâî, kelimenin aslının اهل olduğunu söyler. Ona göre, harekeli ve mâ kabli münfetihtir olduğu için, buradaki "vâv" harfi elif'e dönüşmüştür. Kisâî, bunun tasğirinin de اهل olduğunu söyler. O, bu görüşüne delil olarak da الناس kelimesini vermektedir. Ona göre bu kelimenin aslı اهل'dür. Burada hemze hafzedilmiştir. Ya da bunun aslı "vâv" harfinin elif'e kalbedildiği ناس ya da lâm harfinin 'ayn harfi konumuna mukaddem kılındığı ve kalbedildiği ناس kelimesidir.

⁵³ Câmi-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 8a-9b. Şârih, "âl" kelimesinin de üç ayrı kullanımından bahsetmektedir.

⁵⁴ Câmi-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 9b-9a.

⁵⁵ İslâm ulemâsının buna benzer Kur'ân tanımları özellikle tefsir eserlerinde yer almaktadır. Müfessirlerden Safedî, Kur'ân kelimesinin manasını vermeden önce "الكتابة" dediği yazı'nın sadece harflerin birleşmesinden meydana geldiğini ve burada herhangi bir mananın ortaya çıkmasının hedeflenmediğini bildirmektedir. Bununla beraber o, "الكلام" harflerin birleşmesinden meydana gelen ve hususi bir anlamı hâvî olan söze verilen isimdir. Safedî, hurûfu mukatta'a'nın ne olduğunu tefsir ederken bu bilgileri vermektedir. Ona göre "القرآن" kelimesi de okunan anlamına gelen "مقروء" kelimesinin çoğuludur. Dolayısıyla insanları, bir benzerini

lisanları ile okunduğu ve tevâtüren Mushafların sayfalarında nakledildiği belirtilir. Şârihe göre Kur'an'ın varlığı, vahyolunmuş diğer kitaplar, kutsî hadisler, şâz kıraatler ve [الْشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا رَتَبَا فَرَجُمُوهُمَا أَلْبَتَةَ نَكَالًا مِنَ اللَّهِ] gibi mensûh tilâvetlerin birbirinden tefrikini sağlamıştır. Ona göre şahsî Mushaflar [الْمَجْمُوعُ الشَّخْصِي] ve onların her bir cüzü de Kur'an olarak kabul edilir. Yine bütün ve parça da Kur'an olarak okunduğunda harf ve kelime de Kur'an tanımı içine girer. Bununla beraber bunlar, örfte Allah'ın kelâmı manasında Kur'an olarak isimlendirilmez. Şârih, bu tanımın içerisine girebileceğini düşündüğü noktaları belirttikten sonra Kur'an'ın klasik tarifini şöyle nakleder: "Allah'ın Rasûlümüze indirdiği mu'ciz olan kelâmıdır. Mushaflarda yazılıdır ve tevâtüren nakledilmiştir. Bazı müteahhir ulemâya göre üç şartın bulunması şart koşulduğundan Kur'an'da tevâtür şart değildir. Söz konusu şartlar "senedin sıhhati, Arapça'ya muvafık olması ve resp-i Osmânî'ye uygunluktur. Yine Kur'an, kelâm-ı kadimdir".⁵⁶

مع محبه ifadesinin tefsirinde şârih, bunun Kur'an sevgisi olduğunu bildirmektedir. Buna göre "seven", "tâbî olandan" daha kapsamlı bir konumdur. Ayrıca "kurrâ" da "avâm"dan daha kapsamlı bir durumdur.⁵⁷

3.3. Hadis

Bu eserde şârih, birçok hadis ile kimi zaman lügavî açıklamalara bazen fikhî belirlenimlere, kimi zaman da kelâmî-felsefî-tasavvufî yaklaşımlara destek vermeye çalışmıştır. Eserde bazen hadisin alındığı kaynak sadece isim olarak "Ebû Dâvûd'da nakledilen" gibi verilse de çoğunlukla kaynaklara yer verilmemiştir.

Mesela o, mukaddimede Hz. Peygamber'i öven ifadeler arasında kendisine açık mucizeler verildiğini söylerken⁵⁸ kaynağı hakkında hadis usûlcülerinin çok farklı bilgiler verdiğini ve ⁵⁹ "şayet sen olmasaydın felekleri yaratmazdım" ifadesini eklemektedir.⁶⁰ Yine metnin ilk dizesinin açıklanması esnasında klasik İslâmî gelenekte kullanılan usûl olarak "hamd" ile değil de "recâ" ile söze başlanmasının nedenine dair açıklama sadedinde bir hadise yer verilmektedir.⁶¹

Hadisler arasında değerlendirme maksatlı tercihler bile yer almaktadır. Bunlardan birinde Abdullah İbn Abbâs'dan gelen "Hamd, her şükreden kullandığı kelimelerdir" hadisi ile Ebû Dâvûd'un⁶² Ebû Hüreyre'den naklettiği "Allah'a hamd ile başlamayan her iş kadûktür"⁶³ ve yine "besmele ile başlamayan her iş bereketsizdir" diye iki ayrı hadis olduğu söylenmiş; hem besmele hem de hamdele ile işe başlanmasının önemini ortaya koyan iki hadis olmasının⁶⁴ Allah'ın kitabına ve Rasûlünün sünnetine ittibâ

meydana getirmekten âciz bırakan Kur'an, bu harflerden meydana gelmesi ile de mucizedir. Ebû'l-Fezâil Cemâlüddîn Yûsuf b. Hilal es-Safedî, *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*, thk. Bahattin Dartma (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 1/72.

⁵⁶ Câmî-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 10a-11b. Şârihe göre, kelime olarak القرآن nazmdan dolayı verilmiş bir isimdir. Onun manası ise zâtî ile kâimdir. Çünkü nazm, işitilir ve الله كَلَامُهَا آيَاتُهَا'nın de gösterdiği gibi kelâm-ı nefisî olan kadîm manaya delalet eder.

⁵⁷ Bu tefsirini şârih, bir hadis ile açıklamaktadır. Burada Enes'den (ra) nakledildiğine göre Rasûlullah şöyle buyurmuştur: "Kim Allah'ı severse Kur'an'ı; Kur'an'ı severse beni, beni severse ashâbımı ve akrabalarımı sever. Mümin ve muvahhid olan bir kimseyi Kur'an sever ve ondan razı olur. Kur'an şefaattir, şefaati kabul edilendir, şereflidir, tasdik edicidir. Her kim Kur'an'ı önüne koyarsa onu cennete götürür; her kim de onu arkasına atarsa onu cehenneme gönderir." Câmî-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 11b-a. Bu hadis birincil kaynaklarda bulunmamakla beraber ikincil kaynaklarda yer almaktadır. Mesela bk. Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî, *es-Savâ'iku'l-muhrika 'alâ ehli'r-rafdî ve'd-dalâli ve'z-zendeka*, thk. Abdurrahman b. Abdullah et-Türkî ve Kamil Muhammed Harrâd (Beyrut, 1997), II/499.

⁵⁸ Burada kelimenin hemen üstüne bu mucizenin "Kur'an" olduğu derç edilmiştir. Bu şekilde bazen kelimelerin hemen üstüne bazen de sayfanın kenarına ufak açıklamalar verilmiştir.

⁵⁹ Mesela Şevkânî, Sağânî'den naklen bu hadisin mevzû olduğunu söylemiştir. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mecmû'a fi'l-ehâdisi'l-mevdû'a*, thk. Abdurrahmâm b. Yahyâ el-Müallimî el-Yemânî (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995), 326. Elbânî de Sağânî'den naklen hadisin mevzû olduğunu belirtmekle beraber eş-Şeyh el-Kârî'nin manasının sahih olduğunu söylediğini nakleder. Yine o, Deylemî'nin İbn Abbas'tan merfûan şu rivâyetini de nakleder: "Cebrail bana geldi ve "Ya Muhammed! sen olmasaydın cenneti yaratmazdım ve sen olmasaydın cehennemi yaratmazdım" dedi. Elbânî, hadisin sıhhati hakkında farklı değerlendirmeleri de aktarmaktadır. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-da'ife ve'l-mevdû'a* (Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1412/1992), 1/450-451.

⁶⁰ Burada "unsurları ve felekleri" şeklinde geçmektedir. Câmî-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 1a.

⁶¹ "Nimet verene şükretmek, kendisine nimete verilen üzerine vaciptir" anlamındadır. Hadisin kaynağına dair bir bilgi verilmemektedir. Câmî-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 3b.

⁶² Bazen bu şekilde hadisi nereden aldığını da belirtmektedir. Müellifin, hadisler ve kaynakları noktasında belirgin bir usûl takip etmediği söylenebilir. Ayrıca hadislerin kaynaklarda hangi kategoriye konulduklarına dair bir değerlendirmeye de rastlanmamaktadır.

⁶³ Hadisin Ebû Dâvûd'da geçtiği yer için bk. Ebû Dâvûd, "Bâbü'l-hedyi fi'l-kelâm" 4840, 7/209.

⁶⁴ ايجب فان قيل, söz dizesinin kullanıldığı görülmektedir. Câmî-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 4a.

ile açıklanabileceği belirtilir.⁶⁵ Eserde Kur’ân ehlinin ve Kur’ân öğreticisinin derecesini vurgulamak üzere birçok hadis-i şerif verilmektedir. Müellif, Abdullah İbn Amr’dan rivâyet edildiğini bildirdiği bir hadiste mesela Hz. Peygamber’in ehl-i Kur’ân’ı “ehlüllâh”⁶⁶ olarak nitelendirdiği ve onları kendilerine vahyedilmeyen peygamberler derecesinde tavsif ettiğini bildirilmektedir. Kaynaklarına dair bilgi verilmeyen bu tür hadisler, şârihin sahip olduğu fikri destekler mahiyette olduğundan, sıkça kullanılmaktadır.⁶⁷

3.4. Kelâm

Şerhte yer yer kelime ve cümlelerin kelâmî anlamda ifade ettiği anlama dair açıklamalara da yer verilmektedir. Mesela geniş bir şekilde dil tahliline yer verilen الحمد kelimesi için şu açıklamaların yer aldığı görülmektedir: “Bazı âlimlere göre burada hamd’den maksat vahdâniyyet ve ulûhiyettir. Başka bir görüşe göre ise burada Rab, kullarına bildirmek maksadı ile hamd etmiştir. Katâde’den bir rivayete göre bunun manası şudur; الحمد لله الذي لم يجعلنا من المغضوب عليهم و لا الضالين”. Ehl-i sünnet ulemâsının kulların fiillerini Allah’a izafe ettikleri söylenerek bundan dolayı bütün aynî olan hamdlerin Allah’a ait olduğunu belirttikleri vurgulanır. Oysa ki Mutezile’de ahd-i zihnîden dolayı onlar, fiilleri Allah’a değil kullara izafe etmişlerdir.⁶⁸ Bundan dolayı şârihe göre aynî olan bütün hamdler Allah’a ait iken arazî olanlar O’na ait kabul edilmemiştir.⁶⁹ Dolayısıyla hem hürmeten hem de uygulama açısından aslında uygun olan اللهُ الْحَمْدُ’ denilmesidir.

Şârih, الله isminin nereden geldiğine dair lafzî bilgileri bolca verdiği yerde kelâmî anlamda ism-i Celâlle ilgili farklı yaklaşımları zikretmektedir. Bazı araştırmacılara göre o ism-i a’zamdır.⁷⁰ Bir başka kelâmî gruba göre ise bu bir sıfattır. Şârih, bu yaklaşımın sakat olduğunu söyler. Zira sıfat, çokluğa delalet eder. Şayet o alem olmasa, “lâ ilâhe illallâh” sözündeki tevhîd ifade edilmiş olmaz. Kelâmcılar usûliyyûn, fakihler ve büyük dil ulemâsının söylediği üzere ve yine mezhebe göre (burada Hanefî mezhebini veya Mâtürîdî’yi kastediyor olmalı) bu isim Allah-u Teâlâ için bir alemdir. Cumhur ulemâya göre bunun aslı, hemzesi hafzedilmiş olan الله kelimesidir. Hafzedilmiş olan hemzenin yerine ise harf-i ta’rîf konulmuştur. Böylece her şeyin yaratıcısı olan vâcibü’l-vücûdun zâtı için alem kılınmış olur. Şârih, onun, cins isimlerden olduğunu belirterek hak ve bâtil her mabûd için kullanıldığını belirtir. Sonra bu, aynen yıldızlar arasında Süreyyâ yıldızının üstünlüğü gibi hak olan ma’bûdun ismi olmuştur. Ona göre hemzesinin hafzedilmiş olması da sadece hak olan ma’bûda itlak edilmesinin bir işaretidir.⁷¹

Şârih, sözü, Kur’ân’ın lafzının ve manasının i’câzı konusunda tefsirde bulunduğu yerde, Mutezile kelâmcılarına getirmektedir. Onlardan Nazzâm, Kur’ân’ın daha önceden nâzil olmuş diğer kitaplar gibi olduğu ve lafzının veya manasının mucizevî olması gibi bir şeyin söz konusu olmadığını söylemektedir. Ona göre aslında Araplar’ın fesahat ilmine sahip olanları Kur’ân’ın benzerini getirmeye kadir idiler; fakat

⁶⁵ İstiğrâk ifade eden elif-lâm takısı, “harf-i tarif” olarak da bilinen ve bir kelimeyi belirsizlikten kurtarıp bilinen bir şey haline getiren ifade şeklidir. Mesela “Hamd” kelimesi herhangi bir övgüye ait iken “el-Hamdü” şeklinde elif-lâm takısı ile geldiğinde bütün hamd ve senâları içermiş olur.

⁶⁶ İsnâdında bulunan Hasan b. Ebî Ca’fer dolayısıyla Dârimî’nin zayıf olarak bildirdiği bu hadis için bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fadl b. Behrâm ed-Dârimî, *Müsnedü’l-Dârimî*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Riyâd: Dâru’l-Müçni, 1421/2000), 3369, 2094.

⁶⁷ Burada bahsedilen hadisler ve Kur’ân ehlinin yüce vasıflarına dair bazı hadisler için bkz. Câmi-i Cedîd İmamı, *Meslekü’l-kurrâ’* (Yusuf Ağa, 2), 9b-9a. Burada sahih kaynaklarda ulaşılabilen birçok hadisle beraber kaynağına ulaşılamayan hadisler de zikredilmektedir.

⁶⁸ Mutezile, kadîm olanda bir çoğalma meydana getireceğini iddia ederek Allah’ın sıfatlarından bahsedilemeyeceğini söylemişlerdir. Bundan dolayı onlar, hâricte varlıklarını reddetmekle beraber, Allah’a bu tür sıfatlar atfetmenin ancak zihnî varlık seviyesinde kalacağını söylemişlerdir. Burada Ehl-i sünnet ve Mutezile’nin “mevcûd” ve “ma’dûm” varlık kategorilerine farklı yaklaşımlarından kaynaklı bir oluşum söz konusudur. Konuyla alakalı bir araştırma için bkz. Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse (Mu’tezile’nin Beş İlkesi)*, tlk. Ahmed b. el-Hüseyin b. Ebî Hâşim Mankdîm, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 14, 2013), 1/490.

⁶⁹ Burada farklı başlıklar altında ele alınan övgü, teşekkür ve medh ifadeleri arasındaki belirlenimlerin yapılmasında lügat, tasavvuf, felsefe ve kelâm ilminin verileri kullanılmış ve kaynak gösterilmeksizin âyet ve hadislerden de bolca istifade edilmiştir. Bu son cümleler ise tamamı ile kelâm ekollerinin yaklaşımlarını esas alarak bir açıklama tarzına gidilmesinin bâriz bir misalidir.

⁷⁰ Bu kavramın Ehl-i sünnet ulemâsı hakkında kullanılmış olması büyük ihtimaldir. Şah Veliyyullah’ın, Ehl-i rey’den bahsederken, “ehl-i sünnetten muhakkikler” şeklinde geçen bir sınıflaması için bkz. M. Esat Kılıçer, “Ehl-i Re’y”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/523.

⁷¹ Câmi-i Cedîd İmamı, *Meslekü’l-kurrâ’* (Yusuf Ağa, 2), 6a-7b.

Allah onların kudretlerini başka yönlere çevirdi ve işlerinde onları âciz bıraktı da böylece onlar Kur'ân ile benzeşecek bir kitap yazamadılar. Yani ona göre bu acziyet sonradan ortaya çıkmış bir durumdur yoksa Kur'ân'ın nazmının ve manasının bir acziyete yol açtığı gibi bir iddiada bulunmak yersizdir. Şârih, Nazzâm'ın bu iddiasının büyük bir hata ve cehalet ürünü olduğunu söylemektedir. Yine şârih, bazı Mutezilî kelâmcıların Kur'ân'ın i'câzının sadece bir açıdan gayb ilminden haber vermek anlamında olduğunu iddia ettiklerinden bahsetmektedir. Yine bir grup da Kur'ân'ın i'câzının ondaki fâsılalar ve seci'li okuyuşlarda olduğunu söylemektedirler. Bu da şiir ile yarış içerisinde olmasını gerektiren bir durumdur. Şârihe göre, kelâmcıların bu tür farklı görüşleri arasında en uygun ve doğru olanı; lafızlarının fesâhati ve manalarının belâğati açısından Kur'ân'ın mu'ciz olduğunu söyleyenlerin görüşüdür.⁷²

3.5. Felsefe

Şârih, bir kelime veya cümleyi açıklama sadedinde, yeri geldikçe felsefî yaklaşımını ortaya koymakta ve bazı felsefî değerlendirmelerden istifade etmektedir. O, ana metindeki ikinci kelime yani راجي hakkında dil tahlili yaptıktan sonra, bu sözün aslında kendisi olmadığı şey için konulduğunu söyler. Bu iddiasına bir şiirle delil getirerek “sevgili bana hayat verdi” demesi, yine “onların ticâretleri kârlı olmamıştır”⁷³ âyetinde olduğu gibi sözü başkasına isnâd ederek mecâz-ı aklîyi devreye sokması; onun dil ve felsefe yaklaşımlarını beraber kullanımına bir örnektir.⁷⁴

3.6. Tasavvuf

Şârih tarafından zaman zaman tasavvufî açıklamaların kullanıldığı görülmektedir. O, nebî kelimesine getirdiği sarfî îzahların peşinden nebî ile velî arasındaki farka değinirken şunları belirtmektedir: “Kendisine Rabbânî bir kitap ve ilâhî bir ilhâm itlak edilene rasûl; kendisine bir kitap veya ilâhî bir ilhâm itlak edilene nebî; kendisine sadece ilâhî ilhâm itlak edilene ise velî denir. Bunlar arasında umum ve husus ilişkisi vardır. Buna göre bütün rasûller, nebî ve velî iken hiçbir nebî ve velî, rasûl değildir. Hiçbir velî, nebî değildir. Hz. Peygamber'e nebî isminin itlak edilmesi ise sadece ona mahsus olan ve umum ifade etmeyen bir şekilde Rasûl anlamına gelmektedir.”⁷⁵ Şârih, ehl-i Kur'ân'ın şerefinden ve üstünlüğünden bahsederken Kur'ân okuyucusunun bâtinî halinin de okuduğu Kur'ân ile uyumlu olması gerektiğine dair hadislerle desteklenmiş bir şekilde ciddi uyarılarda bulunmaktadır. Burada hadis olarak nakledilen bir haberde Ebû Zerr (ra) Hz. Peygamber'e gelmekte ve “Ya Rasûlallah! Ben Kur'ân okumayı öğrenip onunla amel edememekten korkuyorum” dediğinde; Hz. Peygamber, “Allah, Kur'ân ile sükûna eren bir kalbe azap etmez” buyurmaktadır. Yine şârih, Kur'ân okuyucusunun kalbinin nefsi isteklerden ârî olması gerektiği kanaatini vurgulamış; hadis olarak bildirdiği bir başka rivâyette de Hz. Peygamber'in “Kurrânın övünüp böbürlenmesinden [فخر الفراء] Allah'a sığınınız. Zira onun böbürlenmesi cebbâr zalimlerin övünmesinden de büyük bir şeydir. Allah'ın kibir sahibi Kur'ân okuyucusundan daha çok buğz ettiği kimse yoktur” sözünü zikretmiştir. Eserde bu durumda olan kişinin Kur'ân'ı okumakla beraber onun zâhirî ve bâtinî sırlarına dair bir araştırma çabası olmayan kimse olduğu söylenmektedir. Oysa o kişi, işin sırrını öğrenmek için Kur'ân'la meşguliyetini devam ettirse; sonunda Allah, ona sırları açar ve kalbini de onun nuru ile teskin eder ve onu vakar sahibi kılar.⁷⁶

Sonuç

Bu çalışma ile özellikle Osmanlı ulemâsının diğer bütün ilimlerde olduğu gibi tecvîd ilminde de canlılığını muhafaza ettiği ve İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime* isimli manzum eserinin tecvîd ilmindeki yerinin dönemin ehil bir âlimi tarafından tekrar gün yüzüne çıkarılması için büyük bir mesâinin harcandığı ortaya

⁷² Câmî-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 11b.

⁷³ el-Bakara 2/16.

⁷⁴ Câmî-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 3b-a.

⁷⁵ Burada nebîlerin kendilerinden önce gelmiş Rasûllerin şeriatı ile amel ettikleri, kendilerine hususi bir şeriat verilmediği de belirtilmiştir. Aynı yerde Rasûl'ün kendisine Cibrîl'in bizzat geldiği; Nebî'nin ise Cibrîl'in kendisine bizzat inmediği ya ilham yolu ile ya da uykuda gelmek suretiyle peygamberliği getirdiği kimse olduğu belirtilir. Câmî-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 7b-a.

⁷⁶ Câmî-i Cedîd İmamı, *Meslekü'l-kurrâ'* (Yusuf Ağa, 2), 9a-10b.

konuldu. Yine bu araştırma ile Osmanlı'da ictihâd kapısının kapatılıp ilmi çalışmaların durdurulduğu ve bunun en önemli göstergesinin de yeni metinler üretmek yerine şerh ve haşiyeler ile eski metinleri tekrar etmek şeklinde gerçekleştiği şeklindeki iddianın geçersizliğine dair önemli bir örnek sunulmuştur. Bu incelemeden de anlaşıldığı üzere Osmanlı ulemâsı klasik eserlerle tahkik düzeyinde irtibat kurmuş ve yeri geldikçe tenkit etmek suretiyle kendisini yasladığı o klasik bilgiyi reddetmeksizin yenilemeyi ve gündemde tutmayı hedeflemiştir. Asıl metinlerin ve bunlarda ortaya konulmuş olan meselelerin tekrar gözden geçirilmesi ve yeri geldikçe tenkit edilmesi; dolayısıyla geçmişle gelecek arasında bir köprü vazifesi görmesi gayesi ile şerh ve haşiyeler tarzı eserler ortaya konulmuştur. Bu bağlamda Osmanlı'nın zirvede olduğu bir dönemde, *Mukaddime*'nin kendisinden önceki ve sonraki tecvîd eserleri arasında üzerinde en çok inceleme yapılan manzum bir eser olduğuna dair önemli bir örnek verilmiş oldu. Bu şerh ile salt bir tekrardan ziyade birçok farklı ilmin devreye sokulması ile meselenin yeniden ele alınması ve zenginleştirilmesine çalışıldığı ortaya çıkmış oldu. İlk asırlarda tecvîd hakkında eser veren ulemâdan birçoğunda bile toplumun kendileri için elzem olan bu husustaki cehaletleri ve sadece yeni başlayanların değil bu işte mâhir olanların da büyük hatalar yapmaları ve bunun yaygınlaşması bu konuda kitap yazmalarının sebebi olarak gösterilmektedir. Burada şerhi incelenen müellif de şerh için aynı sebebi zikretmektedir. Aradan asırlar geçmesine rağmen ulemânın yaşadıkları dönemde diğer konularda olduğu gibi tecvîd konusunda da ortaya çıkan ihmallerden bahsetmeleri ve bunu düzeltmek için eserler kaleme almaları, âlimlerin toplumların önünde giderek, onların ihmal ettikleri veya terk ettikleri önemli konuları tekrar hatırlatmak ve yol göstermek ile yükümlü oldukları şeklinde tefsir edilebilir.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

Kaynakça

- Ahmed, Abdürrezzâk Hüseyin. *Mes'eletü ahzi hükmi'l-ücrati 'alâ ta'lîmi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'l-mücîzîne ve'l-mâniîn*. Riyad: Câmî'atü'l-Melik Su'ûd, 1437.
- Akyüz, Abdullah. "Osmanlı Kırâat Âlimleri". İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/551-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Câmî-i Cedîd İmamı. *Meslekü'l-kurrâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 2, 1b- 107a.
- Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zûnûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Muhammed Şerafettin Yaltkaya. Beyrut: Dâr-u İhyâit-Türâsi'l-'Arabî, 2008.
- Çetin, Abdurrahman. "Ücretle Kur'an Öğretme ve Okuma Meselesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 5/1 (Ocak 1993), 119-131.
- Çetin, Abdurrahman. "Tecvid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/253-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fadl b. Behrâm. *Müsnedü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selîm Esed. Riyâd: Dâru'l-Müğnî, 1421/2000.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnâvût-Muhammed Kâmil Karabelli. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Silsiletü'l-ehâdisi'd-da'îfe ve'l-mevdû'a*. Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1412/1992.
- el-Kârî, Molla Ali. *el-Minehül-fikriyye fi şerhi'l-Mükaddimeti'l-Cezeriyye*. thk. Üsâme Atâyâ. Dımaşk: Dâru'l-Gavsânî, 1433/2012.
- Gökdemir, Ahmet. "Genel Hatlarıyla Osmanlı Kırâat İlmî Eserleri", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2021), 59-78.
- Gökdemir, Ahmet (ed.), *Genel Hatlarıyla Osmanlı Tecvid Eserleri*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2020.
- Görgün, Tahsin. "Tecdîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/234-239. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

- Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Hacer. *es-Savâ'iku'l-muhrika 'alâ ehli'r-rafdî ve'd-dalâli ve'z-zendeke*. thk. Abdurrahman b. Abdullah et-Türkî ve Kamil Muhammed Harrâd. Beyrut, 1997.
- İbn Ahmed, Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*. tlk. Ahmed b. el-Hüseyin b. Ebî Hâşim Mankdîm. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 14, 2013.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *el-Mükaddime fî mâ yecibü 'alâ kârî'l-Kur'âni en ya'lemeh*. thk. Eymen Rüşdî Süveyd. Cidde: Dâru Nûri'l-Mektebât, 1427/2006.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed Ali b. Yusuf. *en-Neşr fî'l-kirâ'âtî'l-aşr*. nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed Ali b. Yusuf. *et-Temhîd fî 'ilmi't-Tecvîd*. thk. Ğânim Kaddûrî Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- İsfahânî, Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Şam: Dâru'l-Kalem, 1430/2009.
- Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary of The Qur'ân*. Baroda: Oriental Institute -Gaekwad's Oriental Series cilt 79-, 1938.
- Kavak, Özgür. "Modernleşme Öncesi Dönemde Tecdîd Meseleleri: Süyûtî'nin *et-Tenbie*'si Çerçevesinde Bir İnceleme". *Marife* 9/3 (Kış 2009), 157-172.
- Kemalpaşazâde. "er-Risâle fî istihsâni'l-isti'câr 'alâ ta'lîmi'l-Kur'ân". *Resâil-i İbn Kemâl*. nşr. Ahmet Cevdet. İstanbul: Matbaa İkdâm bi Dâri'l-Hilâfeti'l-'Ulyâ, 1316.
- Kılıçer, M. Esat. "Ehl-i Re'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/520-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kızılaslan, İshak. *Çağdaş Oryantalizm ve Kıraat İlmi*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2021.
- Kurtubî, Abdülvehhâb İbn Muhammed. *el-Mûdih fî't-tecvîd*. thk. Ğânim Kaddûrî Hamed. Ammân: Dâr-u 'îmâr, 1421/2000.
- Öz, Selahattin. "İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'sinin Mehmet Emin Tokâdî'ye Ait Manzum Tercümesi ve Değerlendirilmesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2015), 147-181.
- Safedî, Ebü'l-Fedâil Cemâlüddîn Yûsuf b. Hilâl. *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*. thk. Bahattin Dartma. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Sehâvî, Alemüddin. *Cemâlü'l-kurrâ' ve kemâlü'l-ikrâ'*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1408/1987.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrâhîm. *Fetâva'n-nevâzil*. thk. es-Seyyid Yûsuf Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şuayb el-Arnâvût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008.
- Şevkânî, Muhammed b. Ai. *el-Fevâidü'l-mecmû'a fî'l-ehâdisi'l-mevdû'a*. thk. Abdurrahmâm b. Yahyâ el-Müallimî el-Yemânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Topuzoğlu, Tefvik Rüştü. "Recez". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/509-510. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Turan, Şerafettin. "Bayezid II". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/234-238. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Haziran / June | 2022/8/1

علم الكلام: نقاشات الهجوم والدفاع

Saldırı ve Savunma Tartışmaları Bağlamında Kelam İlmi
Islamic Theology in the Context of Attack and Defense Debates

RAMY MAHMOUD

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye
Assistant Professor, Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Studies, Department of Kalam, Ankara, Türkiye
ramy.elbannalum@hotmail.com
ORCID ID: 0000-0002-6853-1524

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 27.04.2022
Kabul Tarihi | Accepted: 10.06.2022
Yayın Tarihi | Published: 30.06.2022

Atıf | Cite as

Mahmoud, Ramy. "Saldırı ve Savunma Tartışmaları Bağlamında Kelam İlmi". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Haziran 2022) 8/1: 71-86. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.1.05>
Mahmoud, Ramy. "Islamic Theology in the Context of Attack and Defense Debates". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* (June 2022) 8/1: 71-86. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.1.05>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Telif Hakkı | Copyright

Copyright © 202X. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUILAF'a devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.
Copyright © 202X. Copyright has been transferred to YDUILAF by the author(s). This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



علم الكلام: نقاشات المهجوم والدفاع

ملخص

كان الحديث في مسائل كلامية كالعرض والجوهر والجسم والحركة وأمثالها أمرًا جديدًا في الأوساط الإسلامية، لم يعهده المسلمون من قبل، فلم تكن مثل هذه المسائل في عصر صدر الإسلام ولا في عصر الصحابة، لهذا قوبلت هذه القضايا باعتراض قطاع عريض من المسلمين، تزعمهم أصحاب الحديث والسلف، فكان رأيهم أن مثل هذه القضايا وأمثالها إنما هي بدعة من الأمر، يحرم النظر فيها كما يحرم قراءة كتب الفلسفة والمنطق وغيرها من العلوم الوافدة، ورأوا أن نتيجة تعاطي هذه العلوم قد تصل بالمسلم إلى الشك في دينه وإيمانه، لهذا فالأولى سد باب الذريعة ومنع قراءة كتب هذه العلوم أو نقاش مسائلها على الإطلاق، وقد وردت عن غير واحد من أهل الحديث آثار في اجتناب أهل الكلام وحرمة التحدث معهم ولو بأدنى كلمة. في مقابل هذا الفريق ثمة فريق آخر رأى عدم الحرج في قراءة كتب الكلام ودراستها، فالعرض الأساس منها إنما هو تقوية إيمان المرء وليس التشكيك فيه، وقد ذم القرآن التقليد أشد ذم، فكان التقليد ملازمًا للكفار الذين أذى بهم تقليدهم لأبائهم أن يكفروا ويصموا آذانهم عن دعوة الحق، لهذا رأوا إن إيمان المقلد إنما هو إيمان منحط الشرف لا يصمد أمام شيء، أما علم الكلام فقد جاء كي يقضي على هذا التقليد، وبناء أصول الإيمان بناء قويًا متينًا على النظر والاستدلال، كما ردوا على مسألة أن علم الكلام لم ترد مسائله عن النبي صلى الله عليه وسلم بقولهم أن هذا أمرٌ طبعي، لأن مثل هذه المسائل لم تطرح في عهده، فلم تعرف ذكرًا في عهده لمسائل الجوهر والعرض والجسم والحركة، وإلا كان قد تكلم فيها حتمًا، فعدم تكلم النبي صلى الله عليه وسلم في هذه المسائل ليس إجحامًا منه، فهو لم يرها وسكت عنها بل لأنها غير موجودة في عهده، ثم إن هذا الأمر يطرد في سائر العلوم وليس قاصرًا على علم الكلام، فمسائل الفقه كالعقود والوصاية وغيرها لم تكن واردة بتفاصيلها في العهد النبوي، فإذا كانت مسائل علم الكلام بدعة فهذه المسائل بدعة بالأحرى. بينما نحن بين فريقين على طرف نقيض في مسألة مشروعية علم الكلام؛ وجدنا علماء آخرين متكلمين قد خرجوا برأي مختلف في المسألة، أمثال الغزالي وابن عربي نظرًا إلى هذه المسألة اعتمادًا على الشخص نفسه، فقد رأى الغزالي من البداية أن دراسة علم الكلام هو من فروض الكفاية، لكن في الوقت نفسه لا ينبغي على العاقل دراسة هذا العلم فإنه سيحصل له جوارح هذا ضرر ويقع في الشبهات، كذلك قال ابن عربي بأن إيمان المقلد قد يكون أقوى بكثير من إيمان المتكلم. يعتبر ابن تيمية أحد المحطات الهامة في تاريخ تطور الفكر الإسلامي، وفيما يتعلق بمشروعية علم الكلام فإنه قد اعتنق رأي مذهب أهل الحديث في المسألة، لكن بالرغم من هذا خاض في علم الكلام وفي العلوم العقلية، مما ميّز طريقة التأليف لديه عن بقية مدرسة أهل الحديث والحنابلة.

كلمات مفتاحية: علم الكلام، الأشاعرة، أصحاب الحديث، ابن تيمية

Saldırı ve Savunma Tartışmaları Bağlamında Kalam İlimi

Öz

Cevher, araz, cisim, hareket ve benzeri kalam konularının tartışılması Müslümanlar arasında sonradan ortaya çıkmıştır. İslam'ın ilk dönemlerinde ve sahabe devrinde bu meseleler tartışılan veya konuşulan konular arasında değildi. Daha önce bu konular İslam toplumunda tartışılan konular değildi. Dolayısıyla bu meseleler ilk defa ortaya atılması sırasında ve sonrasında da başta Selef ve Ehl-i hadis olmak üzere Müslümanların geniş bir kesimi tarafında itiraz ile karşılanmıştır. Selefi yaklaşımda; felsefe, mantık ve diğer yabancı ilim kitaplarını okumak yasak olduğu gibi onları incelemek de yasaktır. Bu ilimlerle meşgul olmanın sonucunda, Müslümanlardan bazılarının dinlerinden ve inançlarından şüphe duymaya başladığı görüldüğü için bu konuların ele alınması ve tartışılması hoş görülmedi. Bunun neticesinde de bahsi geçen konuların tartışılmaya açılmasının önü kapandı ve bu ilimleri ele alan kitapların okunmasından kaçınılmış olundu. Ehl-i Hadis'ten bazılarının göre; kalam ehlinden en ufak bir sözle dahi olsa sakınılması gerekir. Bahsi geçen düşünce ekolleri yanı sıra Kalam kitaplarını okumanın ve incelemenin caiz olduğunu düşünen ilim adamları da İslam toplumunda mevcuttu. Bu ekole göre de kelamın asıl amacı kişinin imanını güçlendirmek ve imanını şüpheden arındırmaktır. Bu düşünce ekolünün kalam ilmini caiz görmesinin en önemli sebebi taklidi imandan ziyade tahkiki imana erişirmek düşüncesidir. Çünkü Kur'an-ı Kerim iman konusunda mukallidin taklidinin en şiddetli şekilde kınanmıştır. Bu sebeple taklitçinin imanı herhangi bir temele dayanmayan ve bu anlamda da kıymetli ve güçlü bir iman olmadığı ele alınmıştır. Kalam ise, inancın temellerini düşünceye dayalı güçlü bir yapı üzerine kurarak bu taklit geleneği yıkmaya gelmiştir. Şayet cevher, araz ve diğerleri gibi kelâm meseleleri Peygamber devrinde gündeme gelseydi; Peygamber onlara cevap verirdi fakat onun bu meseleleri tartışmaması onun devrinde bunların ortaya çıkmamış olmasındandır. Aynı durum, azat, vasiyet ve benzeri ayrıntıya dayalı fıkıh meseleleri ve diğer İslamî bilimler için de geçerlidir. Peygamber devrinde bu kadar detaylı konulara değinilmemiş; sonraki devirlerde ise İslam âlimleri bu konular üzerine tartışmışlardır. Kelamcılar, teolojik araştırmaların aslının Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'te olduğunu görmüşler. Bu vesile ile de teoloji meselelerine Kur'an'dan birçok ayet-i kerimeyi delil göstermişlerdir. Bu ayetlere örnek olarak; Hz. İbrahim'in Yaratıcı'nın (Allah'ın) birliğine ulaşmak için göğe baktığını anlatan ayetler ve bununla beraber evrende tefekkür, araştırma ve akli kullanmayı tavsiye eden ayetler söylenebilir. Kelâm konusunda farklı

düşünceye sahip olan Gazzâlî ve İbn Arabî gibi âlimler de vardır. Gazzâlî; kelâmın, dinî ve akfî delillerle müdafaa görevi olduğunu görmüş ve bu görevi iyi ifa etmiştir; fakat ona göre halkın kelâm ilmine bakmaması ve bu ilmi araştırmaması gerekmektedir. İbn Arabî; taklitçinin inancının, kelamcının inancından daha güçlü olabileceğini de ileri sürmüştür. İbn Teymiyye, Hanbelî ekolü içinde önemli âlimlerinden biri olarak kabul edilmektedir. İbn Teymiyye; kelâm okumanın haram olduğunu düşündüğü için, kelâm ile ilgili düşüncesi ve görüşü hadis âlimlerinin düşünce ve görüşlerinden pek farklı değildir. Ancak onunla kendinden öncekiler arasındaki büyük bir fark vardır. Çünkü İbn Teymiyye kelâm alanında okumalar yapmış ve bilgi sahibidir; ayrıca felsefe, mantık ve diğer bilimler üzerine derin araştırmalar yapmıştır. Bununla birlikte bütün bu ilimler hakkında pek çok teferruatlı kitap yazmış ve seleflerin ekolünden farklı görüşler ortaya koymuştur. Bu nedenle araştırmada İbn Teymiyye kelâm için haram ve caiz görüşünde olan iki gruptan farklı bir noktadan ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Eş'arî, Sahabeler, İbn Teymiyye.

Islamic Theology in the Context of Attack and Defense Debates

Abstract

Many of the details of the issues of Islamic theology were not present in the prophetic era, so when they appeared in the later ages, the school of hadiths stood against them. They saw that studying these issues would harm the Muslim's Islamic belief. In addition to this, these issues are considered heresy that was not reported from the Prophet. The School of the Salaf has many books in warning against heresies and Ahl Kalam. These books were characterized by textuality; Meaning it is full of verses from the Qur'an and hadiths from the Sunnah. There is another group that saw theology as a necessary science in Islam, which every Muslim must learn. Because the Qur'an condemns imitation and the belief of the imitator is a belief that is not based on scientific foundations, but is inherited from parents and grandparents. As for theology, it helps the believer to strengthen his faith by building this faith on clear and strong foundations, and thus the Muslim's faith becomes strong thanks to this knowledge. In addition, the verses of the Qur'an have commanded the Muslim to exercise his intellect, think and consider the universe. As for the fact that theological issues were not mentioned in the Prophet's era, that is because they were not in the era of the prophet, and if they were in the era of the prophet, he would have talked about them. The same logic applies to detailed jurisprudence issues, as many jurisprudence issues did not appear in the Prophet's era. But when the need arose to deal with such issues in detail, scholars studied them and wrote many books on them. There are some scholars, such as Al-Ghazali and Ibn Arabi, who have said that the ruling on theology differs according to the person. For example, a simple, ordinary man should not study issues of theology; Because it would be harmful to him in his faith. While Al-Ghazali considered that the study of theology is obligatory for the specialist and the seeker of knowledge in Islam. Ibn Taymiyyah is considered one of the most knowledgeable scholars of hadith who saw the prohibition of studying theology. But despite this, Ibn Taymiyyah studied theology and philosophical sciences in-depth and produced different opinions from the school of hadith. After Ibn Taymiyya came scholars who were nothing more than imitators and summaries of his books. Muhammad ibn Abd al-Wahhab was at the head of these scholars, so he was interested in summarizing Ibn Taymiyyah's books and publishing them among the people.

Keywords: Theology, Ash'ari, Ahl-Hadith, Ibn Taymiyyah

مدخل: علم الكلام المعنى وتطوره:

يتخذ علم الكلام مكاناً رئيساً بين العلوم الإسلامية الأساسية، فهو عند بعض الفرق يساوي توحيد الله وتعظيمه وعدم إشراكه بأحد، وعند البعض الآخر هو العلم الذي يدافع به عن الدين بالأدلة العقلية تجاه من يحاول تشويه هذا الدين، وقد بدأ علم الكلام على أيدي رجال المعتزلة الأوائل، ثم قوى واشتد خاصة بعد دخول الفلسفة اليونانية للعالم الإسلامية، واختلاط الفلسفة بالكلام، إضافة إلى هذا فقد كانت هناك عوامل أخرى داخلية وخارجية لنشوء العلم وتطوره وظهور مسائل عديدة فيه، فكما هو معلوم كانت الحرب الداخلية بين معاوية وعلي، أحد أسباب انتشار شيعة علي والنواصب، كذلك ظهر فريق الخوارج، إضافة إلى هذا فقد كان المسلمون الجدد الوافدون من ثقافات مختلفة سبباً آخر في ظهور مسائل جديدة في أصول الدين لم يعهدها مسلمو الصدر الأول، وتوجد غير ذلك من الأسباب التي جعلت لعلم الكلام هذا المكان وهذا التوسع الداخلي.¹

¹ Fadıl Ayğın, *Kelam Tarihi* (Ankara: Beyan Yayınları, 2021), 33.

إذا نظرنا إلى تعريف علم الكلام الواردة في المصادر التي بين أيدينا سنجد أن التعاريف ملخصة في أنه علم يدافع عن المسائل الدينية بالأدلة العقلية²، ويمكن القول بأن أوائل المعتزلة أمثال غيلان دمشقي ومعد الجهنبي يعتبرون من مؤسسي علم الكلام³، ولا ينكر بأن هؤلاء المتكلمين قد بدأوا في ذلك؛ في الرد على الطوائف المخالفة للمسلمين بشكل عام كالثنوية والنصرانية واليهودية وغيرها، لكن بمرور الوقت تحول علم الكلام من الدفاع عن الدين إلى الدفاع عن الطائفة، وأصبح متكلمو كل مذهب ينظرون ويؤسسون علم الكلام وفقا لأديبات هذا المذهب، لا سيما مع استقرار تشكّل المذاهب الرئيسة الكبرى أمثال المعتزلة والماتريدية والأشاعرة وغيرها، فانشغل الجميع بالنقاش داخل المجتمع الإسلامي أكثر من النقاش الخارجي، ولا شك أن تلك المذاهب كانت حصيلة تطوّر كثير من الأفكار التي نشأت وطافت على ألسنة العلماء والمتكلمين من شتى المجتمعات والثقافات، والدليل المادّي على ذلك كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين الذي ألفه العلامة أبو الحسن الأشعري (ت. ٣٢٤)، فقد ألف الكتاب في القرن الرابع الهجري، والكتاب يحتوي على عشرات الآراء والفرق والمذاهب والتي اعتبرها أبو الحسن الأشعري داخل المحيط الإسلامي، بداية من وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وحتى القرن الثالث الهجري، ولهذا فإن حصر علم الكلام على الطوائف الكبيرة المنتشرة اليوم أمثال الأشاعرة والماتريدية والشيعة والزيدية وغيرها يعد أحد الأخطاء الجسيمة التي تضر بالبحث العلمي في تاريخ علم الكلام.

1 - علم الكلام كعنصر مهدد وموقف المحدثين

تحدث هنا عن التيار السلفي المحافظ الذي اتخذ رأي الوقوف عند آيات القرآن والأحاديث النبوية كما هي دون الخوض كثيرًا فيما لم يخض فيه السلف الأول: الرسول صلى الله عليه وسلم والتابعون وتابعو التابعين وأمثالهم، وكان أكثر هؤلاء قد انشغلوا بعلم الحديث رواية ودراية، على رأسهم مالك (ت. ١٧٩/٧٩٥) والشافعي (ت. ٢٠٤/٨٢٠) وأحمد بن حنبل (ت. ٢٤١/٨٥٥) وغيرهم، وهذا الفريق قد اتخذ موقفًا مضادًا لعلم الكلام باعتباره علمًا دخيلًا على الحقل الإسلامي الصافي الخالي عن الكثير من النقاشات التي يخوض فيها علم الكلام بحرية دون استشعار حرج بذلك، فالخوض في أسماء الله وصفاته وفي مسألة خلق القرآن أو عدمها بالأرجحية التي وجدت عند المتكلمين ليس جائزًا هنا لأن ذلك لم يرد عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا أصحابه ولا من تبعهم على هذه الطريقة، وكانت ردود هذا الفريق منحصرة في القرآن وآياته وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، وكان خصم هذا الفريق الكبير المعتزلة الذين يعتبرون بالأساس مؤسسو لعلم الكلام الذي تطوّر فيما بعد وخرج منه الأشاعرة والماتريدية، ومن المعلوم أن نجم المعتزلة قد بزغ في عهد الخليفة العباسي المأمون (ت. ٢١٨-٨٣٣)، هذا الرجل الذي فتح الباب للفلسفة اليونانية لتدخل العالم الإسلامي.

لقد قويت حركة الترجمة في عهد المأمون فعرف العالم الإسلامي لأول مرة علومًا لم يألفوها على الإطلاق، وبدأ فريق منهم يستعمل لغة جديدة في الأوساط الفكرية الإسلامية، لغة حرة لا تعرف الحدود، لغة تشكيكية في كثير من الأحيان، تقابل اللغة الدينية التي تضع حدودًا واضحة لمسائل العقيدة خاصة، فالبحث في الإله وفي خلقه الكون كانت من الأمور التي حسمها القرآن الكريم والسنة، أما الفلسفة فقد أثارت وتثير هذه المسائل بحرية بالغة، سبب هذا الموقف اضطرابًا كبيرًا في الأوساط الإسلامية، وزاد من محافظة التيار السلفي، فإضافة إلى ما كان تثيره المعتزلة من قبل من آراء كانت خارج التطواف حول النصوص القرآنية والسنة النبوية، كان التراث الفلسفي تديلاً آخر لهذا التيار المحافظ، لهذا انطلقت التحذيرات من أئمة التيار السلفي بعدم التحدث مع أي ممن يعتقدون هذا الفكر، سواء الفكر الفلسفي أو يخوض في علم الكلام، واعتبر كل هؤلاء أهل بدع، والبدعة هي ما أحدثت في الدين ما ليس منه، ويمكن أن نذكر هنا بعض أقوال لأئمة السلف التي تشير إلى الحرص الشديد على مجانبة أهل البدع هؤلاء وعدم التحدث عنهم، يقول الشافعي على سبيل المثال: "حكمتي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال، ويضاف بهم في القبائل والعشائر، ويقال: هذا جزء من ترك الكتاب والسنة وأقبل

² قال عضد الدين الإيجي (ت. ٧٥٦) في تعريف علم الكلام: "هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه"، وقال ابن خلدون (ت. ٨٠٠-٨٠١): "هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعين المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة"، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف في علم الكلام، (بيروت: عالم الكتب)، ٧؛ عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، المقدمة (بيروت: دار القلم، ١٩٨٤)، ٤٥٨.

³ انظر في ذلك: جوزف فان إس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث الهجريين، ترجمة محي الدين جمال بدر ورضا حامد قطب (بيروت: منشورات الجمل، ٢٠١٦)، ١٨.

على الكلام"، وورد عن صالح بن مسمار قال: خرجت من البصرة على عهد عبيد الله بن زياد فسمعت المشيخة الأولى وهم يتعوزون بالله من الفاجر العليم اللسان، يعني: صاحب الحجة، وإن كانت حجته باطلة لكنه على أية حال يتخذ لها من الزخارف ما يجملها في أسمع السامعين؛ وكل هذه الأقوال وأمثلة تصب في مصبٍ واحدٍ وهو الوقوف عند آيات القرآن ونصوص الحديث النبوي وعدم الخروج عنها، وقد وردت كلمات مثل الأهواء والبدع، كذلك التحدث في القدر، وكل هذا يعني به علم الكلام والفلسفة وكل الآراء المخالفة للكتاب والسنة، وقد ألف الكثير من العلماء أتباع هذا التيار مؤلفات عدة تدافع عن هذا الرأي وظهرت أدبيات ذم البدع والأهواء، نذكر على سبيل المثال المؤلفات التالية:

- كتاب القدر وما ورد في ذلك من الآثار، لعبد الله بن وهب بن مسلم القرشي المصري المتوفى 197هـ.⁴
 - كتاب السنة لأحمد بن حنبل المتوفى 241هـ.⁵
 - كتاب السنة لأبي بكر بن أبي عاصم الشيباني المتوفى 287هـ.⁶
 - شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة لهبة بن الحسن بن منصور الطبري اللاكثائي المتوفى 418هـ.⁷
 - الحجة في بيان المحجة لأبي القاسم بن محمد بن الفضل الأصبهاني التيمي المتوفى 535هـ.⁸
- وأمثال هذه الكتب الكثير ويمكن أن نلخص موقف هذا التيار في الملاحظات التالية:
- أ. الوقوف على النصوص القرآنية والأحاديث النبوية هو المنهج المستقيم الذي ينبغي أن يتبع في العقيدة والتوحيد.
- ب. تحريم النظر في علم الكلام والفلسفة وغيرها من العلوم الوافدة.
- ت. اجتناب كل من يعالج هذه العلوم سواء بالدراسة والتأليف أو بمجالسة أهله، واعتبار أي أحد قد عالج علوم الكلام والفلسفة مشتبهًا به في عقيدته أو في دينه، ويمكن ذكر مثال على ذلك قول الذهبي حينما ترجم للحارث المحاسبي: المحاسبي كبير القدر، وقد دخل في شيء يسير من الكلام، نقم عليه، وورد أن الإمام أحمد أثنى على حال الحارث من وجه، وحذر منه.⁹
- ث. هذا هو السبيل للحفاظ على الدين الإسلامي وعلى العقيدة الإسلامية الصافية.
- ج. كل المسائل التي أثيرت من طرف المتكلمين يمكن أن تحل بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وما لم يأت به نص فلا فائدة في البحث من ورائه غير الشكوك والوقوع في الشبه والفتن.
- ح. اتسمت مؤلفات تلك التيار بقليل من الكلام وكثير من النصوص الدينية من القرآن والسنة، أما خارج هذا فالأقوال المعتمدة في هذا المجال إنما هي أقوال الأئمة المحدثين الذين لم يدخلوا في علم الكلام أمثال مالك والشافعي وسفيان الثوري وغيرهم.
- خ. إذا قيست المؤلفات التي خرجت في مجال علم الكلام أو في مجال العقيدة بالمؤلفات التي صدرت في علوم الحديث والتفسير والفقهاء فستجدها قليلة جدًا، وهذا نابع من تحفظ أتباع هذا التيار على الكلام في هذا المجال، واستشعار الحرج من الاسترسال فيه.
- د. التصق مفهوم العقيدة عند هذا التيار بعلم الحديث التصاقًا مباشرًا لا فكًا عنه، فأغلب هذا التيار إنما هم محدثون، وقد اتبعوا طريقة حدثنا وروينا وأخبرنا طريقة المحدثين في تقريرهم للعقيدة، لهذا فقد أطلقوا على العقيدة والتوحيد مصطلح كالسنة، الذي يطلق في الغالب على السنة النبوية، وإنما عنوا به هنا العقيدة الصحيحة التي ينبغي أن يسير عليها المسلم.

⁴ عبد الله بن وهب، كتاب القدر وما ورد فيه من الآثار، تحقيق عمر بن سليمان الحفيان (الرياض: دار العطاء، ١٤٠٦)، ٣.

⁵ أحمد بن حنبل، كتاب السنة، تحقيق عبد الإله الأحدي (الرياض: دار طيبة 1420هـ).

⁶ أبو بكر أحمد بن عمرو بن ابن أبي عاصم الشيباني، كتاب السنة، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني (الرياض: المكتب الإسلامي 1400هـ).

⁷ أبو منصور هبة الله بن الحسن بن منصور اللاكثائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق أحمد سعد حمدان (الرياض: دار طيبة).

⁸ أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل الأصبهاني، الحجة في بيان المحجة، تحقيق محمد بن ربيع المدخلي ومحمد بن محمود أبو رحيم (الرياض: دار الراجعية الفانية 1419هـ).

⁹ محمد بن أحمد بن قايماز الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط وبنشار عواد معروف وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة)، 112/12.

2 - الدفاع عن علم الكلام

اتخذ المدافعون عن علم الكلام من تعريفه منطلقاً للدفاع عنه كعلم يدافع عن أصول الدين، وأصول الدين هي أشرف العلوم، فشرّف العلم يعرف من شرف العلوم، والمعروف هنا هو الله تعالى، ولا شيء أجلّ من الله، ويعتبر أول ما وصل إلينا من المؤلفات¹⁰ في هذا الفن هي رسالة أبي الحسن الأشعري المسماة "استحسان الخوض في علم الكلام"؛ حيث ذكر طائفة من الناس والتي يعني بها المحيدين ومن رأوا تحريم النظر في علم الكلام، ونبهتهم بأنهم يميلون إلى التقليد¹¹، وهذه إحدى الحجج التي يتخذها أصحاب علم الكلام منطلقاً لمشروعيتهم بل وجوب النظر فيه، أما حجج محرمي النظر في علم الكلام فإنما تتمثل في أن مثل هذا العلم بدعة من الأمر، فلم يخض فيه النبي صلى الله عليه وسلم ولا الصحابة ولا التابعون من بعده، ولو كان الأمر فيه الخير لتسابق الجميع إلى معرفته، ويوجب الأشعري على هذه الحجة من ثلاثة أوجه:

الأول: أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يُعَيّن هذا العلم ويقول بأن من بحث فيه كان ضالاً، وإلا كان مجرد الإنكار على من يقرأ علم الكلام هو جزء من الكلام عليه وبذلك يكون قد وقع المنكرون في الضلال.

الثاني: أن عدم تحدث النبي صلى الله عليه وسلم في مثل هذه المسائل لا يعني أن يكون قد جهلها، لا سيما وأن أصول أبحاث الجسم والعرض والحركة والسكون وغيرها موجودة في القرآن، منها ما جاء من تعقّب إبراهيم الخليل للكواكب وحركاته حينما قال: "لا أحب الآفلين"¹²، كذلك فإن القرآن قد دلل على توحيد الإله في أكثر من آية من بينها قول الله تعالى: "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا"¹³، كذلك فإن من الأدلة التي يستعملها المتكلمون لإثبات وجود الله ووحديته ما ورد في القرآن كآية: "ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلنا بعضهم على بعض"، وهذا ما يعرف بدليل التمانع عند المتكلمين، كما استعمل القرآن أقيسة أخرى ليدل على المسائل الكلامية كمسألة البعث واستحلاله، حينما تعجب العرب من مسألة البعث وأن الله كيف سيحيي هذه العظام بعد أن صارت حطاماً، فجاء الرد قائلاً: "قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم"، فقد قيس هنا ما سيحدث على ما حدث سابقاً، قيس البعث على الخلق.¹⁴

الثالث: في قول أهل الحديث أن هذا العلم لم يكن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وأنه لو كان خيراً لكان سبقنا إليه هو والصحابة والتابعون، أنه صلى الله عليه وسلم لم يحجم عن الخوض في هذا العلم، بل لأن مسائل هذا العلم لم تثار في عهده لم يخض فيها¹⁵، وإلا فلو أثيرت في عهده

¹⁰ ورد عن البغدادي أن الفقهاء الكبار المعروفين كأمثال أبي حنيفة وغيرهم قد شاركوا في علم الكلام، حيث قال: "وأول متكلميهم من الفقهاء وأرباب المذاهب أبوحنيفة والشافعي، فإن أبا حنيفة له كتاب في الرد على القدرية سماه كتاب الفقه الأكبر وله رسالة أملاها في نصرة قول أهل السنة ان الاستطاعة مع الفعل ولكنه قال: انما تصلح للضدين وعلى هذا قوم من اصحابنا، وقال صاحبه أبو يوسف في المعتزلة انهم زنادقة، وللشافعي كتابان في الكلام احدهما في تصحيح النبوة والرد على البراهمة والثاني في الرد على أهل الأهواء"، عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، *الفرق بين الفرق*، تحقيق محمد عثمان الحشت، (القاهرة: مكتبة ابن سينا، 1988)، 312، لكن رسالة استحسان الخوض قدمنها أعلاه لأنها قد كتبت قصداً في الدفاع عن علم الكلام.

¹¹ تعتبر قضية التقليد أحد القضايا الأساسية التي اعتمد عليها في مشروعية علم الكلام، فعلم الكلام هو الذي يدعم تأسيس إيمان مبني على الاستنباط والبحث في الأصول ويكون إيماناً غير مشكوك فيه، إيماناً على علم كما يرى المتكلمون، ولهذا أثيرت مسألة إيمان المقلد وهل هو صحيح أم لا، وأصل فكرة كراهة التقليد أو حرمة سواء أكان هذا في أصول الدين يعني العقيدة والإيمان، أو فروع الدين كمسائل الفقه الفرعية، إنما هو نابع عن موارد في ذم التقليد في القرآن الكريم، وأنه كان إحدى الطرق إلى الشرك والكفر، وأحد الأسباب الأساسية في امتناع عن الكافرين عن قبولهم الإسلام، فجاء على لسان الكافرين ما سيقولونه يوم القيامة: " وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا"، ونظائر هذه الآيات وما يدل على المعنى وارء في النصوص ومتواتر، في مقابل هذا قد ورد مدح النظر والبحث، فقد استعمل القرآن دليل التدبر والتفكير في خلق الله وفي السماء والأرض والبحث في كل هذا كي يصل المرء إلى وحدانية الله العلي الجلية، كما قال الله تعالى: " أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ، أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُؤْقِنُونَ"... إلى آخر الآيات، وبالتالي قال أكثر المتكلمين بأنه إذا جاز التقليد في الفروع الفقهية فإنه لا يجوز بحال في أصول الدين، على رأسهم المعتزلة والماتريدية التي قالت بوجود النظر وكذلك الأشاعرة، انظر في المسألة، بحث: 26. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2005)، 26. *Tevfik Yücedoğru, "Mukallidin İmanı"*.

¹² سورة الأنعام، آية رقم ٧٦.

¹³ سورة الأنبياء، آية رقم ٢٢.

¹⁴ أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري، *استحسان الخوض في علم الكلام*، تحقيق الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي (الهند: حيدر آباد الدكن، ١٣٤٤)، ٨٩-٩٤.

¹⁵ لا شك أننا نقصد هنا التفاصيل التي نشأت فيما بعد في علم الكلام خاصة فيما يتعلق بمسائل الوجود والعدم والجواهر والأعراض وما شابه، لكن يمكن القول بأن أصول هذا العلم ومسائله الأم قد نوقشت في العهد النبوي، فعلى سبيل المثال وضع كثير المتكلمون حديث جبريل المشهور كدليل للتصنيف والبحث في علم الكلام، فنشأ من هذا الكلام البحث في

لكان قد تحدث فيها، أما مسائل علم الكلام فكونها طارئة فهذا لا يختص بعلم الكلام وحده، بل إنك إذا نظرت إلى العلوم الأخرى ستجد أن المسائل التي يخوض فيها أصحابها جديدة أيضاً، كخوض الفقهاء في مسائل الوصايا والعقود والمناسخات وغيرها، فعلى هذا القول يمكن أن نعتبر هذه المسائل بدعة أيضاً، ويكون مالك والثوري والشافعي وغيرهم مبتدعين.

ثم إن أهل الحديث قد خاضوا في بعض المسائل الكلامية¹⁶ وأبدوا فيها رأيهم لا سيما مسألة خلق القرآن، فقالوا بأن القرآن غير مخلوق، وقولهم هذا هو في حد ذاته بدعة على رأيهم، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقل هذا القول، فلم يقولوا هنا القرآن غير مخلوق ثم يرمون الكلام في علم الكلام؟¹⁷

يعتبر أبو المظفر الإسفرائيني (ت. ٤٧١هـ) أحد أشهر علماء الأشاعرة في القرن الخامس الهجري، وقد ناقش مسألة مشروعية علم الكلام، ودافع عنها منطلقاً من أن شرف العلم من شرف المعلوم، ولا أشرف من علم توحيد الله، وقد احتج لهذه المشروعية من الكتاب والسنة والعبارة، فأما من القرآن فاستشهد بالآيات التي تدل على وحدانية الله، كقوله تعالى: "شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط"¹⁸، ويرى الإسفرائيني أن التوحيد لا يتم إلا بالنظر والاستدلال، فإذا توفر ذلك فسيكون التوحيد قويا، وهذا يتشابه مع رأي الأشعري سابقاً حينما نعى على المقلدين في إيمانهم، فإيمان المتكلم أقوى من إيمان المقلد من حيث أنه يبنى أدلة إيمانه على النظر والاستدلال، ومتعلمو الكلام والتوحيد يدخلون في الآية الكريمة "قل لا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون"¹⁹، كما استدلل الإسفرائيني بنفس الآية التي ذكرها الأشعري آية رؤية إبراهيم الكواكب، وورد في القرآن الكثير من الآيات والقصص التي دارت بين الأنبياء وقومهم يجادلونهم في أمر التوحيد²⁰، ويقررون بطلان الشرك، وهذا كله داخل في بيان فضل علم الكلام.

وبنفس طريقة الأشعري في جوابه على ادعاء أهل الحديث بأن السلف لم يتكلم في العرض والجوهر، أجاب الإسفرائيني هنا، فالعرض والجوهر وأمثالها من ألفاظ علم الكلام إنما هي ألفاظ اصطلاح عليها فقط، كذلك الألفاظ التي اصطلاح عليها الفقهاء أثناء تناوهم للمسائل الفقهية، كاستعمالهم للقباس والعلة والدليل والشبهة والنص والظاهر وغيرها من المصطلحات التي لم تكن واردة على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وأمر عدم وجود هذه المصطلحات إنما هو راجع من عدم حاجتهم إلى ذلك، وانشغالهم بالجهاد في سبيل الله، إضافة إلى أنه في زمانهم لم يتلوا بالملحددين والمشككين في الدين كما حدث في زمن المتكلمين.²¹

3 - رأي الغزالي

يعتبر الغزالي (1111/505)²² من أهم المحطّات في تطور الفكر الإسلامي، لأنه تميّز بخوضه في كثيرٍ من العلوم، حتى وصل إلى مرحلة من الشك، كما يحكيها هو نفسه في كتابه "المنقذ من الضلال"، هذا الشك قد تغلّب عليه، لا سيما وقد وصل إلى الشك في كل شيء، ثم بعد ذلك وصل في

الألوهية والنبوة والقدر والإيمان واليوم الآخر، ونشأ ما يُعرف بالعقيدة أو أصول الدين على اختلاف الاصطلاحات، ونقتبس من الحديث الوارد في البخاري التالي: عن أبي هريرة قال: "كان النبي صلى الله عليه وسلم بارزاً يوماً للناس، فأثابه جبريل فقال: ما الإيمان؟ قال: الإيمان أن تؤمن بالله، وملائكته، وبلقائه، ورسله، وتؤمن بالبعث"، البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق محمد زهير الناصر، (بيروت: طبعة دار طوق النجاة، 2002)، 19/1، وهذه الأمور هي التي تمثل العقيدة أو أصول الدين الذي يأخذ المكان الأهم في علم الكلام، انظر: Ahmet Saim Kılavuz, "Akaid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24.05.2022).

¹⁶ كان هناك فريق من أهل الحديث قد قبل علم الكلام ولم يحجم عن دراسته؛ لهذا وجدنا بعض الإشارات في كتب علم الكلام عما يسمّى بمتكلمي أهل الحديث، انظر على سبيل المثال: أبو المعين النسفي، *تبصرة الأدلة*، تحقيق حسين أتابي (أنقرة: نشرات رئاسة الشؤون الدينية، 1993)، 402.

¹⁷ الأشعري، *استحسان الخوض في علم الكلام*، ٩٤-٩٧.

¹⁸ سورة آل عمران، آية رقم ١٨.

¹⁹ سورة الزمر، آية رقم ٩.

²⁰ الإسفرائيني، *تجيب الكلام*، ٩٠.

²¹ الإسفرائيني، *تجيب الكلام*، ٦٣.

²² Mustafa Çağrıç, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/530.

مرحلة من السفسطة حتى شفي منها بعد شهرين تقريباً²³، والجدير بالذكر أن الغزالي بعد الخروج من هذه الحالة التي عانى منها، كي يرجع إلى الاستقرار الفكري مرة أخرى وضع على طاولة البحث أربع فرق، ورأى بأن الحق والصواب لا يخرج عن هذه الفرق، هذه الفرق هي المتكلمون والباطنية²⁴ والفلاسفة والصوفية، فبدأ بعلم الكلام ودرس وصف الكتب، لكنه قال في حق هذا العلم عبارة مثيرة للدهشة، حيث قال: "فصادفته علماً وافياً بمقصوده، غير واف بمقصودي"²⁵، وقد وضع الغزالي نفسه هذه العبارة فالوفاء بمقصود العلم من حيث كون الغرض منه هو حفظ عقيدة أهل السنة والرد على المخالفين لها، ويرى الغزالي أن هذا العلم قد قام بواجبه في هذه الناحية، لكن بالرغم من ذلك لم يعطيه هو شخصياً الشفاء التام لما كان يبحث عنه، والسبب في ذلك أنه رأى أن المتكلمين قد اضطروا بالتسليم بمقدمات ليست مسلمة ولا ضرورية، لهذا لم تؤت نفعاً مع الغزالي لا سيما وقد وصلت به الحالة إلى أنه لا يسلم إلا بالضروري من العلم.²⁶

على أي حال فإننا سنفصل هنا تجربة الغزالي الشخصية عن رأيه في علم الكلام ككل، ونتجه إلى رأيه في علم الكلام وفي دراسته، وقد كتب في هذه المسألة عدة آراء تبدو في ظاهرها متضاربة لكنها ليست كذلك؛ ففي النظر إلى آخر ما صنف في حياته، نجد كتابه المسمى بـ"إلجام العوام عن علم الكلام"، والكتاب واضح من عنوانه، وكان سبب تأليفه أن جاءه سؤال في مسائل التشبيه والتنزيه في أسماء الله وصفاته، والجدير بالذكر أن الكتاب لم يحذر فيه بشكلي مطلق من علم الكلام، بل شرح ما هو الواجب على المؤمن أن يفعله تجاه آيات الأسماء والصفات الخاصة بالله تعالى، ووضع في ذلك حدوداً واضحة تجاه العوام الجهال الذين لا يعرفون هذا العلم، واشتد عليهم في السؤال عن هذه المسائل، وشبه ذلك بالرضيع الذي لا يستطيع أن يطعم الأطعمة العادية كاللحم وماشابه، فإنك إذا أعطيته هذه الأطعمة أصبحت ضارة له، بالإضافة إلى هذا حرم على الخطيب أن يتحدث في هذه المسائل على المنبر أمام الناس، يقول: ولهذا أقول: "يحرم على الوعاظ على رؤوس المنابر الجواب عن هذه الأسئلة بالخوض في التأويل والتفصيل"²⁷، إذ علينا إبعاد كل المختلف فيه في مسائل الكلام ونشر المتفق فيه، تلك الأصول الإيمانية الواضحة كما يقول الغزالي.

نظر الغزالي إلى علم الكلام نظرة سلبية في كتابه إلجام العوام، واعتبره مصدرًا للشكوك بين العوام وغيره، ورأى أن ما أحدثه بين الخلق من أضرار هو أكثر بكثير من الفوائد التي جلبها، وهذه النظرة قريبة من نظرة المحدثين سالفه الذكر، ويبدو واضحاً من كتاب إلجام العوام، أن أكثر ما كان يهّم الغزالي هو عدم وصول هذا العلم إلى العوامي ضعيف العلم في العقيدة، وقد أتى على إيمان هذا العوامي في كتابه إحياء علوم الدين قائلاً بأن إيمان هذا العوامي هو أكثر ثباتاً يقف كالطود الشامخ لا تحركه الرياح، أما عقيدة المتكلم فقد حرس عقيدته بتقسيمات الجدل فهي كخيوط مرسل تفيته الرياح بمنة ويسرة.²⁸

إضافة إلى ما سبق فإننا وجدنا الغزالي في كتبه التي كتبها قبل الكتابين سالف الذكر، يعتبر دراسة علم الكلام من أحد فروع الكفايات التي ينبغي على المسلم تعلمها²⁹، والجمع بين هذا وما سبق، أن الغزالي قد فرق بين التخصص وبين نشر هذا العلم على العوام ومن ليس لهم اهتمام بهذا العلم من الأساس، ففريق المتخصصون يجب عليهم تعلم هذا العلم وهو واجب عليهم من واجبات الكفاية، أما فريق العوام فلا ينبغي له أن ينظر في هذا العلم؛

²³ يقول الغزالي: "فأعضل الداء، ودام قريباً من شهرين، أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا يحكم النطق والمقال، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال"، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، *المنقذ من الضلال*، تحقيق عبد الحليم محمود (القاهرة: دار الكتب الحديث، 2016)، 115.

²⁴ كان الفكر الباطني حتى عهد الغزالي يتمتع بحضور قوي ويمثل تهديد مباشر للفكر السني في الجغرافيا الإسلامية؛ لذا ليس عجباً أن يضع الغزالي الفكر الباطني في المرتبة الثانية بعد المتكلمين، وقد ألف هو نفسه "فضائح الباطنية" في مناقشة هذا الفكر، انظر:

Rami Mahmut, *Fatımiler Döneminde Siyasî ve İdeolojik Bir Yapılanma: Kelamî Açından İsmailî İnanç Sistemi* (İstanbul: Post Yayınevi, 2020), 37.

²⁵ الغزالي، *المنقذ من الضلال*، 118.

²⁶ الغزالي، *المنقذ من الضلال*، 124.

²⁷ الغزالي، *إلجام العوام عن علم الكلام*، تشرفت بخدمته اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي (بيروت: دار المنهاج، 2017)، 64، 65.

²⁸ الغزالي، *إحياء علوم الدين*، (بيروت: دار المعرفة، 2004)، 94/1.

²⁹ ذكر ذلك في أكثر من كتاب، انظر على سبيل المثال، الغزالي، *الاقتصاد في الاعتقاد*، تحقيق عبد الله محمد الخليلي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 17.

بل هو يقتصر على أصول العقائد وأدلتها المنطق عليها، وهذا هو التطبيق العملي للمثل الذي أعطاه سابقاً من الطفل الذي يتناول اللحم والطعام الذي يتناوله الكبير البالغ الذي لن يتضرر من هذا الطعام، أما الطفل فقد يموت بهذا الطعام، رغم أن الطعام في حد ذاته يبدو مفيداً.

إن هذا الموقف يبدو قريباً من موقف محي الدين ابن عربي (ت. 1240/638) فإنه رأى أن العاقبي لا حاجة له في النظر إلى علم الكلام، وقال بأن العوام عقائدهم سليمة بالرغم من أنهم لم يطالعوا شيئاً من علم الكلام، ولا عرفوا مسأله أو مذاهب الخصوم، وإنما ورثوا هذا عن آباءهم وهذا الإيمان هو معرفة الحق وتزويجه كما هو وارد في ظاهر القرآن، وعلم الكلام قد يحمل ضرراً عليهم من ناحية أنه قد يجلب لقلوبهم الشكوك.³⁰

4 - رأي ابن تيمية

كان التيار الحنبلي قوياً في بلاد الشام خاصة وفي فلسطين في القرن السابع الهجري، وقد قامت آل قدامة³¹ بنشاطات كبيرة في هذا الشأن، وكان منهج هؤلاء هو المنهج الحديثي المعادي لعلم الكلام، وقد ألف العالم الحنبلي الفقيه المشهور موفق الدين ابن قدامة (ت. 1223/620) رسالة في تحريم النظر في علم الكلام، وقد كتب هذه الرسالة بسبب شنود ابن عقيل الحنبلي (ت. 1119/513) عن الخط العام للحنابلة في تحريمهم لعلم الكلام ومنع النظر فيه، وذكر فيها أقوال السلف في ذم علم الكلام التي تعرضنا لها آنفاً، كما انتقد ما يقولونه المتكلمون من ذم التقليد وغيره³³، وبالرغم من أن لابن قدامة مؤلفات ضخمة في الفقه³⁴ وأصول الفقه إلا أنه قد اقتصر على رسائل صغيرة في مسائل العقيدة وأشهر من يذكر هنا لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد³⁵، إضافة إلى أن ابن قدامة الممثل لتيار الحنابلة القوي في فلسطين والشام، فقد كان هناك تيارات أخرى، أكبرها التيار الأشعري الذي لم ير حرجاً في بحث علم الكلام والقراءة فيه، أما تأثير ابن عقيل بالمعتزلة فهذا يدل على وجود انتشار للمعتزلة في تلك الحقبة، أما عن التيارات الأخرى فقد كان كل من الشيعة والمتصوفة منتشرين أيضاً بشكل كبير.

لقد ظهر ابن تيمية (ت. 1328/728) في القرن الثامن والسابع والثامن الهجري عصر المماليك، وقد حملت هذه الفترة تنوعاً فكرياً كبيراً في المجتمع الإسلامي كما سبق، لكن ظهور ابن تيمية حمل طفرة فكرية أخرى في التاريخ الفكري الإسلامي بشكل عام وفي الخط الحنبلي السلفي بشكل خاص، نفهم هذه الطفرة إذا قارنا مؤلفات ابن تيمية في العقيدة بمؤلفات من هم تابعوا للخط الحنبلي أو السلفي، فقد اتبع هؤلاء تحريم النظر في علم الكلام كما سبق بدعوى أنه يجلب الشكوك وأنه بدعة، كما كانت تأليفهم في العقيدة تملأها النقول من الكتاب والسنة وأقوال السلف في تحريم البدعة والبحث المتوغل في أصول العقيدة، وقد كان ابن تيمية يقول بهذا ولا شك، لكنه لم يكتفِ في تأليفه التي تركها لنا بنقول الكتاب والسنة وأقوال السلف كما اكتفى هؤلاء، بل توغل كثيراً في أصول التوحيد والكلام، بل في الفلسفة والمنطق وأقوال الشيعة وغيرها، ولما نجد ميداناً من ميادين وحقول العلوم الإسلامية إلا ونجد ابن تيمية قد دخله بقدمه ورأسه وأخرج منه أقوالاً جديدة، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، هل يعد ابن تيمية منتمياً للتيار الحنبلي التقليدي المحرم لعلم الكلام أم يعد من فريق المتكلمين كأولئك الذين ينتمون للتيار الأشعري أو الماتريدي أو غيره؟

إذا أردنا أن نضع جواباً مختصراً لهذا السؤال فيمكن القول بأن ابن تيمية كان متكلماً سلفياً، وهل يحمل هذا الجواب تناقضاً؟ يمكن القول هنا نعم يحمل هذا الجواب تناقضاً، فقد حرم السلف النظر في علم الكلام، فكيف يخرج سلفي متكلم من بينهم، والجواب بأن ابن تيمية نفسه قد حمل تناقضاً

³⁰ محي الدين محمد بن علي بن محمد ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى (القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1985)، 34/1.

³¹ عبد الله بن عبد المحسن التركي، المذهب الحنبلي دراسة في تاريخه وسماته (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 2002)، 260.

³² يحكي عن ابن عقيل الحنبلي بأنه كان أحد أذكى العالم، وقد قرأ علم الكلام وكان له ميول للاعتزال، ونظراً لضغط الحنابلة في مسألة علم الكلام لم يكن يعلن عن هذا في مرحلة من حياته كما يحكي ذلك ابن رجب الحنبلي قائلاً: "إن أصحابنا كانوا ينقمون على ابن عقيل تردده إلى الوليد وابن التبان شيخي المعتزلة، وكان يقرأ عليهما في السر علم الكلام، ويظهر منه في بعض الأحيان نوع انحراف عن السنة"، ابن رجب الحنبلي، طبقات الحنابلة، تحقيق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين (الرياض: مكتبة العبيكان، 2005) 144/1.

³³ موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة، تحريم النظر في علم الكلام، تحقيق عبد الرحمن دمشقية (الرياض: دار عالم الكتب، 1990) 42.

³⁴ تعتبر المتون والشروح التي ألف ابن قدامة في الفقه الحنبلي أحد المراجع الأساسية في بابها، وقد صنع ووزعها على مراحل التعلم المختلفة بداية بمستوى مبتدئ ثم متوسط ثم متمكن في الفقه، انظر على سبيل المثال: ابن قدامة، المعنى، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو (بيروت: دار عالم الكتب، 2008) 3.

³⁵ ابن قدامة، لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد، تحقيق أشرف عبد المقصود (الرياض: مكتبة أضواء السلف، 1995)، 20.

بشكلٍ ما، فكتبه مليئة بنقول السلف والكتاب والسنة في تحريم النظر في علم الكلام، لكنها مليئة أيضا بالنظر في علم الكلام والفلسفة والمنطق³⁶، وبعض كتبه إذا نظرت إليها دون معرفة أن صاحبها ابن تيمية ربما خطر لك أن صاحبها من المتكلمين أو المناطقة، لهذا فتعد محطة ابن تيمية في التاريخ الحنبلي محطة خاصة ليس لها شبيه من قبله ولا من بعده من الحنابلة السلفيين، فبعد ابن تيمية لم يأت أحد مثله خاض مثلما خاض ونظر مثلما نظر في علوم الكلام والفلسفة والمنطق وما شابه، حتى تلميذه ابن القيم كان ملخصًا لكثير من أقواله في هذا الميدان³⁷، وكتب ابن تيمية في تقرير عقيدة السلفية إذا قارنتها بكتب أهل الحديث فستجد فارقا كبيرا في طريقة تقرير تلك العقيدة، ولعل الأكثر تعبيرًا هنا هو قول الذهبي تلميذه وصاحبه عنه: "هو لم يشدَّ عن هذه العقيدة ولكنه أطلق لنفسه العنان، وتوسع جدًا في تقرير هذه العقيدة، وبهذا كان فارقًا جوهريًا بينه وبين علماء عصره وسابقيهم، وهو عينه الذي قاله الذهبي: "ولقد نصر السنة المحضة والطريقة السلفية، واحتج لها براهين ومقدمات وأمر لم يُسبق إليها، وأطلق عبارات أحجم عنها الأولون والآخرون وهابوا، وجسر هو عليها".³⁸

بقي أن نقول هنا بأن كلا من الغزالي وابن عربي وابن تيمية قد رأى تحريم النظر في علم الكلام خاصة للعامة؛ فإنه يجلب عليه الضرر في دينه، لكن الفارق بين الغزالي وابن تيمية، أن الغزالي قد رأى من البداية بأن علم الكلام هو أحد فروع الكفايات التي ينبغي على المسلم تعلمها ومعالجتها، أما ابن تيمية فلم ير ذلك، ومن هذا الباب دخل الغزالي في علم الكلام ودرسه على الطريقة الأشعرية، وألف فيه، أما ابن تيمية فلم ير هذا على الإطلاق، بل رأى تحريم النظر في علم الكلام وفي كتبه موقفه موقف السلف، ومن هذا الباب دخل في علم الكلام والعلوم العقلية الأخرى، لإثبات رأى السلف السابق، لكن مرة أخرى اختلف عن السلف السابقين بحيث إنهم لم يدرسوا هذه العلوم ولم يعالجوها، اكتفوا بالتحريم فقط.

5 - نهاية المطاف

ذكرنا سابقًا بشكلٍ مختصر أن علم الكلام قد لاقى اعتراضًا شديدًا وهجومًا من قبل فريق محافظ سلفي كان أغلبه من المحدثين خاصة في القرن الثالث والرابع الهجريين، ثم تميز به الحنابلة الفقهاء، وكانت الحججة الكبرى في رفض هذا العلم تتمثل في أن هذا العلم لم يكن موجودًا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم فهو بدعة وكل بدعة ضلالة، ولم يأمرنا الله ولا رسوله صلى الله عليه وسلم بالبحث في أصول الدين بمثل هذا التوغل، أما الفريق الآخر فقد رأى أن علم الكلام يساوي معرفة الله وتوحيده، وتعلمه واجب لأنه العلم الذي يضمن أن يبني المسلم إيمانه على المعرفة والبحث، وبذلك يكون الإيمان ليس كالإيمان الذي يحمله المقلد، وقد ذم القرآن الكفار لاتباعهم التقليد، أما ابن تيمية فهو محطة مهمة لأنه لم ينتمي لدينك الفريقين وقف في مكان وحده، بقي أن نذكر هنا أمرين، الأول أن الموقف بعد ابن تيمية تشابه كثيرًا مع الموقف قبل مجيئه، فبقي الفريقان المحرمون والمباحون على طرفين متباعدين، ولم يستطع أحد ممن جاء بعد ابن تيمية أن يكمل الخط الذي رسمه، ولا أن يطوره، ويمكن أن نذكر هنا في هذا الصدد ما ألفه السيوطي (ت. ١٥٠٥/٩١١) في تحريم المنطق علم الكلام³⁹ وهو في القرن العاشر الهجري كمنقطة توضح محاولة الحفاظ على الخط الكلاسيكي الراض لعلم الكلام.

لعبت المدارس النظامية التي ابتدأ تأسيسها عام ٤٥٩ هـ دورًا أساسيًا في ترسيخ التراث الكلامي في أواسط آسيا عصر السلاجقة، وقد مهد هذا فيما بعد لاعتناق علم الكلام والمذهب الماتريدي مصحوبا بأدبيات المذهب الأشعري من قبل الدولة العثمانية⁴¹، لكن من الجدير بالذكر هنا أن

³⁶ ألف ابن تيمية مؤلفات كثيرة ضخمة متناثرة في علوم مختلفة، ففي المنطق ألف الرد على المنطقيين، وفي علم الكلام له كتب كثيرة من بينها الرد على الفخر الرازي، انظر: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، الرد على المنطقيين (باكستان، دار ترجمان السنة، ١٩٧٦)، ٣؛ نفس المؤلف، نقض أساس التمديس، تحقيق موسى بن سليمان الدويش، (الرياض: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٢٤هـ)، ٣، وغيرها من الكتب.

³⁷ ليلي نور المغامسي الحربي، التأثيرات الكلامية على بعض أتباع المذهب الحنبلي (السعودية: جامعة أم القرى، كلية الآداب والعلوم الإدارية، رسالة دكتوراه، ٢٠١٢)، ١٠٤.

³⁸ الذهبي، ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق خالد بن سليمان بن علي الربيعي (دمشق، شركة الرسالة العالمية، ٢٠١٣)، ٧٧.

³⁹ السيوطي، صون المنطق والكلام عن علم المنطق والكلام، تحقيق علي سامي النشار (القاهرة: مكتبة الخانجي، دون تاريخ)، ٣٠.

⁴⁰ جورج مقدسي، الإسلام الحنبلي، ترجمة سعود المولى (بيروت: الشبكة العربية، ٢٠٠٧)، ٥٥. M. Sait Ozervarli, *Osmanlı Döneminde Kelâm İlmi: Muhteva ve* (Istanbul: İsar Yayınları, 2016), 35

⁴¹ Mehmet Kalaycı, "Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (Arahit 2016), 17.

اتجاه ابن تيمية كان له امتداد في الدولة العثمانية ويمكن ضرب مثال على ذلك من حركة قاضي زاده والإمام البركوي (ت. ١٥٧٣/٩٨١) والذي كان متأثراً بكتب ابن تيمية⁴²، ثم أخيراً الحركة الوهابية التي قامت على يد محمد بن عبد الوهاب (ت. ١٢٠٦/١٧٩١)⁴³، لكن ما ينبغي الإشارة له هنا أن كل من ذكرناهم لم يكونوا أكثر من مقلدين لابن تيمية ومختصرين لكتبه، لهذا وقفوا تلك الموقف الصعب الذي اتخذه ابن تيمية تجاه علم الكلام، بالرغم من أنهم حرموا علم الكلام إلا أن تلخيصاتهم حملت فيما حملت أشياء من علم الكلام، وكانت بعيدة كل البعد عن كتب التحذير في علم الكلام الواردة عن المحدثين.

بقي أن نذكر هنا أن ثمة محاولات قامت أثناء ما عُرف بحركة التجديد التي قامت في أواخر القرن التاسع عشر والعشرين تنحو بعلم الكلام منحىً آخر، اتسمت هذه المحاولات بطابع أكثر حرية من حيث أن بعضها قد أنتجت طرقاً جديدة في تناول هذا العلم، حتى خرج مصطلح جديد يسمى بتجديد علم الكلام، ومحاولات أخرى تحاول الجمع بين الطريقتين المعروفتين كل من الرفضية لعلم الكلام والتي تقبله، ويمكن أن نذكر هنا كتاب طاهر الجزائري (ت. ١٩٢٠) المؤلف في بيان العقيدة، حيث ذكر -على سبيل المثال- أثناء عرضه لمسألة الأسماء والصفات الطريقتين طريق السلف وطريق المتكلمين وقيل بأن يُعرض الطريقتين على المسلم.⁴⁴

أما قضية تجديد علم الكلام فقد نشأت مؤخراً في محاولة لبحث علماء المسلمين عن طرق جديدة يمكن بها رفع شأن الأمة الإسلامية في مواجهة حركة التغريب القوية التي قامت في أواخر القرن التاسع عشر والعشرين، وكان ادعاء أصحاب حركة التجديد هذه أن علم الكلام به مسائل قد عفى عليها الزمن ولم يبق منها المسلمون سوى التفرقة والتنازع فيما بينهم، بينما توجد مسائل أكثر إلحاحاً في العصر الحديث لن يكون علم الكلام بشكله الحالي قادراً على معالجتها، كحركة الإلحاد العالمية والتشككية والديانات الجديدة والناشئة، فإذا قلنا بأن وظيفة علم الكلام الأساسية هي الدفاع عن الدين بالأدلة العقلية لأنها هي الأقرب لغير المسلم من النصوص التي لا يؤمن بها، فيجب إذن تجديد هذا العلم وإدخال أبحاث جديدة تواجه الشبهات الواردة على الإسلام وتجذب لتلك حلولاً، كما كان الأمر حين منشأ هذا العلم في القرنين الثاني والثالث الهجريين، وكان من دعاة هذه الحركة محمد عبده (ت. ١٩٠٥) في مصر، وإسماعيل حقي الإزميري⁴⁵ (ت. ١٩٤٦) في تركيا.

خاتمة

بدأت حكاية علم الكلام نتيجة تطور النقاشات بين علماء المسلمين وعلماء الطوائف الأخرى، ورويدا رويدا تحوّر هذا النقاش إلى نقاش داخلي ينزع إلى الطائفة أكثر من الدين بشكل عام، وتبلورت مذاهب كلامية شتى كالمعتزلة والأشاعرة والماتريدية والشيعة وغيرها، وأصبح لكل طائفة علم الكلام الخاص بها.

في بداية دخول علم الكلام إلى المجتمع الإسلامي كان هناك فريق محافظ يرى أن علم الكلام يمثل خطراً على عقيدة المسلم ودينه، لذا حرّم النظر فيه وقراءة كتبه، وكان التحريم الصادر عن هذا الفريق ليس قاصراً على علم الكلام فقط، وإنما على مجموعة العلوم الوافدة كالفلسفة والمنطق وغيرها،

⁴² وفي مسألة تأثر البركوي بابن تيمية هناك آراء أخرى لا ترى هذا التأثير انظر:

عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام، من القرن الأول إلى الرابع عشر (القاهرة: مكتبة الآداب، 1996)، 286.

وانظر بالتفصيل دراسة صديقنا علي دورموش: Ali Durmuş, Kadizadeliler Hareketi (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 75.

⁴³ انظر: أحمد يشار أوجاق، الدعوة إلى تصفية الدين؛ حركة قاضي زاده في الإمبراطورية العثمانية القرن السابع عشر الميلادي، ترجمة رامي إبراهيم البنا (الكويت: مركز نخوض، ٢٠١٨)، ٥.

⁴⁴ طاهر الجزائري، الجواهر الكلامية في إيضاح العقيدة الإسلامية (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٨٦)، ٢٧.

⁴⁵ M. Sait Özervarlı, "Yeni İlm-i Kelâm", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 03.04.2022).

فكل هذه العلوم لم تكن واردة عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يخض فيها الصحابة الكرام والتابعون، لهذا فالواجب على المسلم الابتعاد عنها وعدم معالجتها.

أما الفريق المبيح للنظر في علم الكلام فإنما انطلق من ضرورة معرفة المرء عقيدته على بصيرة وبحث، لا عن تقليد ووراثة من الآباء والأجداد، لا سيما وقد ذم القرآن الكفار لتقليدهم آباءهم واتباعهم الاتباع الأعمى لهم، أما علم الكلام فهو الذي يوقر الإيمان التفصيلي الذي يبينه المسلم في عقيدته كي يزداد ثقة بدينه وإيمانا بربه ونبيه.

وضع البحث خطوطاً واضحة بين الفريقين؛ فالفريق الأول أحجم تماماً عن هذا العلم، ولم يتعلمه، بل ألف في التحذير منه، والمؤلفات الواردة لنا عن هذا الفريق، لها سمة واضحة وهي أنها تتصف بالنصوصية؛ بمعنى أن أغلب ما ورد فيها كان من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية وآثار السلف المحدثين المعترين، وحتى المسائل التي كان يثيرها المتكلمون، كانوا ينقلون فيها آراء السلف دون التدخل بزيادة كلام، أما الفريق الآخر فعلى العكس من ذلك تماماً، كتبهم كانت مليئة بالمسائل والنقاشات والأخذ والرد بناء على الأدلة والأقيسة المنطقية وما شابه ذلك، بالطبع كان ذلك يؤيد بالأدلة من الكتاب والسنة.

استعمل كلا الفريقين أدلة القرآن والسنة أثناء نقاشه مشروعية علم الكلام؛ لكن من الجدير بالذكر أن من بين هؤلاء ظهرت أصوات أخرى تقول بأن علم الكلام يختلف باختلاف الشخص، فهم يقولون بأن دراسة علم الكلام فرض من فروض الكفايات، ويستعملون في ذلك تلك الحجج التي وردت في كتب المبيحين بصفتهم متكلمين بالأساس، لكنهم في الوقت نفسه رأوا بأن العامي ينبغي أن ينأى به عن علم الكلام، بل قد يجرم على العامي الحديث والنظر في كتب علم الكلام، وقد ضرب الغزالي مثالا على ذلك، بأن الطفل الرضيع إذا أطمع اللحم فإنه يضره، هذا بالرغم من أن طعام اللحم في نفسه مفيد، كان من بين هذا الفريق الغزالي، أما ابن عربي فقد رأى بأن العامي لا حاجة له على الإطلاق لعلم الكلام، بل إيمانه قد يكون أقوى من إيمان المتكلم، وقد سار في هذا على خطى الغزالي وآخرين، ويمكن أن نضم إلى هؤلاء طاهر الجزائري حديثاً.

يعتبر وضع ابن تيمية في هذا السياق له خصوصية؛ فهو انتمى إلى فريق المحدثين والسلف، الفريق الأول الذي يرى تحريم النظر في الكلام، وكتب ابن تيمية امتلاآت بالنقول والآثار من كتب الفريق الأول، لكنه في الوقت نفسه لم يقف ذلك الموقف الموجود عند الفريق الأول؛ بمعنى أن كتب ابن تيمية قد اتخذت شكلاً آخر غير ذلك الشكل المعروف لدى المحدثين وأهل السلف، فبجانب النقول والآثار التي ينقلها عنهم، قد دخل في علم الكلام وأوغل فيه إيغالاً لا يقل عن إيغال فحول المتكلمين، تكلم في العرض والجوهر والوجود والعدم وغير ذلك من المسائل الكلامية المتخصصة، والحال هنا لا يقتصر على علم الكلام فحسب، بل هذا ينطبق على مجالات كثيرة قد دخل فيها ابن تيمية كالفلسفة والمنطق، والتي أثارت ضده اعتراضات من كلا الفريقين، لهذا لا يرى البحث أن من الصواب اعتبار موقف ابن تيمية كموقف أولئك الأثرين السابقين عليه، حتى وإن اعتنق ذلك وردده كثيراً في كتبه، لكن عملياً هو لم يفعل ذلك، بل ناقش هذه المسائل بأريحية شديدة لا تقل عن تلك الأريحية الموجودة عند المتكلمين.

يرى البحث أنه من المفيد أثناء نقاش مشروعية علم الكلام نقاش الاحتياج له، فلا حاجة على الإطلاق للعامي دراسة علم الكلام كما سبق ذلك على لسان الغزالي وابن عربي، بل علم الكلام في حقيقته يضره، لأنه يجلب إليه مسائل لم ترد على عقله أصلاً، فإيمانه الجميل وقّر له من الطمأنينة والأمن مجالاً لا يدع مكاناً للتساؤل أو الشك في الإيمان، هذا بخلاف الدارس لهذا العلم كمادة من مواد التراث الإسلامي التي لا ينبغي أن تُحمل، في حين أن دعاء تجديد علم الكلام قد نحوا بهذا العلم منحى آخر نراه مفيداً أيضاً وأكثر عملية في وقتنا الحاضر.

المراجع والمصادر

- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم. *الرد على المنطقيين*. باكستان: دار ترجمان السنة، ١٩٧٦.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم. *نقض أساس التقديس*. تحقيق موسى بن سليمان الدويش. الرياض: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٢٤.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة. بيروت: دار القلم، ١٩٨٤.
- ابن رجب الحنبلي، زين الدين بن عبد الرحمن بن محمد. *طبقات الحنبلي*. تحقيق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين. الرياض: مكتبة العبيكان، 2005.
- ابن عربي، محمد بن علي بن محمد. *الفتوحات المكية*. تحقيق عثمان يحيى. القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1985.
- ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد. *المغني*. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو. بيروت: دار عالم الكتب، ٢٠٠٨.
- ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد. *تحريم النظر في علم الكلام*. تحقيق عبد الرحمن دمشقية. الرياض: دار عالم الكتب، ٤٢.
- ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد. *لمعة الاعتقاد المهادي إلى سبيل الرشاد*. تحقيق أشرف عبد المقصود. الرياض: مكتبة أضواء السلف، ١٩٩٥.
- أبو الحسن الأشعري، علي بن إسماعيل بن أبي بشر. *استحسان الخوض في علم الكلام*. تحقيق الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي. الهند: حيدر آباد الدكن، ١٣٤٤.
- أبو المعين النسفي، ميمون بن محمد بن محمد. *تبصرة الأدلة*. تحقيق حسين أتاى. أنقرة: نشریات رئاسة الشؤون الدينية، 1993.
- أبو بكر بن أبي عاصم، أحمد بن عمرو بن ابن أبي عاصم الشيباني. *كتاب السنة*. المتوفى تحقيق محمد ناصر الدين الألباني. بيروت: المكتب الإسلامي 1400 هـ.
- أحمد بن حنبل. *كتاب السنة*. تحقيق عبد الإله الأحمدى. الرياض: طبعة دار طيبة، 1420 هـ.
- أوجاق، أحمد يشار. *الدعوة إلى تصفية الدين؛ حركة قاضي زاده في الإمبراطورية العثمانية القرن السابع عشر الميلادي*. ترجمة رامي إبراهيم البنا. الكويت: مركز نهوض، ٢٠١٨.
- الأصبهاني التيمي، أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل الأصبهاني. *الحجة في بيان المحجة*. تحقيق محمد بن ربيع المدخلي ومحمد بن محمود أبو رحيم. طبع دار الراجية الطبعة الثانية 1419 هـ.
- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. *المواقف في علم الكلام*. بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٩.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. *الجامع الصحيح*. تحقيق محمد زهير الناصر. بيروت: دار طوق النجاة، 2002.
- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد. *الفرق بين الفرق*. تحقيق محمد عثمان الحشت. القاهرة: مكتبة ابن سينا، 1988.
- التركي، عبد الله بن عبد المحسن. *المذهب الحنبلي دراسة في تاريخه وسماته*. بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ٢٠٠٢.
- الجزائري، طاهر. *الجواهر الكلامية في إيضاح العقيدة الإسلامية*. بيروت: دار ابن حزم، ١٩٨٦.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن قايماز. *ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية*. تحقيق خالد بن سليمان بن علي الربيعي. دمشق: شركة الرسالة العالمية، ٢٠١٣.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد. *صون المنطق والكلام عن علم المنطق والكلام*. تحقيق علي سامي النشار. القاهرة: مكتبة الخانجي، دون تاريخ.
- الصعدي، عبد المتعال. *المجددون في الإسلام، من القرن الأول إلى الرابع عشر*. القاهرة: مكتبة الآداب، 1996.
- عبد الله بن وهب، عبد الله بن وهب بن مسلم. *كتاب القدر وما ورد في ذلك من الآثار*. تحقيق عمر بن سليمان الحفيان. الرياض: دار العطاء، 1406 هـ.
- الغزالي، محمد بن محمد بن محمد. *إحياء علوم الدين*. بيروت: دار المعرفة، 2004.

- الغزالي، محمد بن محمد بن محمد. *الاقتصاد في الاعتقاد*، تحقيق عبد الله محمد الخليلي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.
- الغزالي، محمد بن محمد بن محمد. *إلجام العوام عن علم الكلام*، تشرفت بخدمته اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي. بيروت: دار المنهاج، 2017.
- الغزالي، محمد بن محمد بن محمد. *المنقذ من الضلال*. تحقيق عبد الخليم محمود. القاهرة: دار الكتب الحديث، 2016.
- فان إس، جوزف. *علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث الهجريين*. ترجمة محي الدين جمال بدر ورضا حامد قطب. بيروت: منشورات الجمل، 2016.
- اللالكائي، هبة لله بن الحسن بن منصور. *شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة*. تحقيق أحمد سعد حمدان. الرياض: دار طيبة، 2005.
- المغامسي، ليلي نور الحربي. "التأثيرات الكلامية على بعض أتباع المذهب الحنبلي". السعودية: جامعة أم القرى، كلية الآداب والعلوم الإدارية، رسالة دكتوراه، 2012.
- مقدسي، جورج. *الإسلام الحنبلي*. ترجمة سعود المولى. بيروت: الشبكة العربية، 2007.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, *Kitabü's-Sünne*. thk. Abul İlah El Ahmadî. Riyad: DarüTibe, 2018.
- Asfhâhani, Ebü'l Kâsım İsmâil b. Muhammed b. Fadl. *el Hucce fi Beyani'l Mahecce*. thk. Muhmed b. Rabi el Madahlî. Riyad: Darü'l Rayah, 2017.
- Ayğın, Fadıl. *Kelam Tarihi*. Ankara: Beyan Yayınları, 2021.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark Beyne'l-Fırak*. thk. Muhemmed Osman Hüşt. Kahire: Mektebet İbn Sinâ, 1988.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr en-Nâsır. Beyrût: Darü Tavki'n-Necât, 2002.
- Çağrıci, Mustafa. "Gazzâlî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Cezairi, Tahir. *el Cavâhir el Kelâmiye fi İdâh el Akide el İslâmiye*. Beyrut: Dar İbn Hazm, 1986.
- Durmuş, Ali. *Kadizadeliler Hareketi*. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.
- Ebu Hasan Eş'ari, Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk. *İstihsanü'l Havud fi İlm el-kelam*. thk. Peder Richard Joseph McCarthy. Hindistan: Haydarabad Deccan, 1344.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *İhyâ-u Ulûmiddin*. Beyrut: Dârül Marife, 2004.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *al-iktisâd fi'l-İtikâd*. thk. Muhemmed Hâilî. Beyrut: Dârü'l Kütübil İlmiyye, 2004.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Münkız mine'd-Dalâl*. thk. Abdulhalim Mahmud. Kahire: Dâr Kütübi'l Hadîse, 2016.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Icamu'l-Avam an İlmi'l-Kelam*. Beyrut: Dârül Minhâç, 2019.
- İbn Haldun, Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed. *Mukaddime*. Beyrut: Dar Al-Qalam, 1984.
- İbn Kudama, Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Lüm'atü'l-i'tikâd el-Hâdî ilâ Sebîli'r-Reşâd*. thk. Eşraf Abdül Maksud. Riyad: Mektabtü Adwaa el-Selef, 2016.
- İbn Kudama, Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Muğni*. thk. Abdullah bin Abdul-Mohsen Al-Turki ve Abdul-Fattah Muhammad Al-Helou. Beyrut: Dar Alam Al-Kutub, 2008.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *er-Red'ale'l-Mantıkiyyîn*. Pakistan: Dar Turjuman al-Sunna, 1976.

- İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Osman Yahyâ. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye el-âmmе li'l-kitâb, 1985.
- İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed. *el-Mevâkıf*. Beyrut: Kitapların Dünyası, t.y.
- Kalaycı, Mehmet. "Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2016), 9-72.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Akaid". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/akaid> (24.05.2022).
- Lâlâkâî, Hibetullah b. Hasan b. Mansûr. *Şerhü Usûl İtikad Ehli Sünnet vel Cemât*. thk. Ahmet b. Sat Hamdan. Riyad: 2016.
- Mahmud, Rami. *Fatımîler Döneminde Siyasî ve İdeolojik Bir Yapılanma: Kelâmî Açıdan İsmailî İnanç Sistemi*. İstanbul: Post Yayınevi, 2020.
- Maghamsi, Laila Nour Al-Harbi. "Teolojik Etkiler On Bazı Hanbeli Okulu Takipçileri". Suudi Arabistan: Umm Al-Qura Üniversitesi, Sanat ve İdari Bilimler Fakültesi, Doktora Tezi, 2012.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed. *Tebîrâtü'l-Edille*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Puritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızadeliiler Hareketi*. çev. Rami İbrahim Elbenna. Kuveyt: Nuhud Merkezi, 2018.
- Özerverli, M. Sait. *Osmanlı Döneminde Kelâm İlmi: Muhteva ve Yönelişler*. İstanbul: İsar Yayınları, 2016.
- Özerverli, M. Sait. "Yeni İlm-İ Kelâm". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Şeybani, Ebu Bekir bin Ebi Asım. *Kitab el-Sünne*. thk. Muhammed Nasır el-Din el-Albani. Riyad: Mektebü'l-İslami, 1400.
- Şeybani, Ebu Bekir bin Ebi Asım. *Tahrimü'nazar fi İlmi'l kelim*. thk. Abd al-Rahman al-Dimaşkiye. Riyad: Dar Alam Al-Kutub, 1990.
- Yücedoğru, Tefvik. "Mukallidin İmanı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/ 1 (2005), 19-40.
- Türki, Abdullah b. Abdul Muhsin. *el Mezheb el-Hanbelî Dirasetün fi Tarihi*. Beyrut: Müsesetül Risale, 2002.
- Vahb, Abdullah bin. *Kitabü'l-Kader*. Riyad: Darül Atâ, 2006.
- Van, Joseph S. *Theology and Society in the Second and Third Centuries A.H.* çev. Muhyiddin Jamal Badr - Rida Hamed Qutb. Beyrut: Al Jamal Publications, 2016.

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Haziran / June | 2022/8/1

DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENLERİ VE İMAM HATİP LİSESİ MESLEK DERSİ ÖĞRETMENLERİNİN İŞ TATMİNİ DÜZEYLERİ

*Job Satisfaction Levels of Religious Culture and Ethics Teachers and Imam Hatip
High School Vocational Course Teachers*

İrfan SEVİNÇ

Dr. Öğretim Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Din Eğitimi Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye

Assistant Professor, Hitit University, Faculty of Divinity, Philosophy and Religious
Studies, Çorum, Türkiye

irfansevinc@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-5288-6008

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 29 Nisan 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 11 Haziran 2022

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran 2022

Atıf | Cite as

Sevinç, İrfan. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersi
Öğretmenlerinin İş Tatmini Düzeyleri". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Haziran 2022)
8/1: 87-108. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.1.06>

Sevinç, İrfan. "Job Satisfaction Levels of Religious Culture and Ethics Teachers and Imam Hatip High School
Vocational Course Teachers". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* (June 2022) 8/1: 87-
108. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.1.06>

İntihal | Plagiarism

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

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

Telif Hakkı | Copyright

Copyright © 202X. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUILAF'a devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının
(<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Copyright © 202X. Copyright has been transferred to YDUILAF by the author(s). This article is an open access article
distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License

(<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersi Öğretmenlerinin İş Tatmini Düzeyleri

Öz

Sosyal bir kurum ve bir sistem olan eğitimin şüphesiz temel unsuru öğretmendir. Çünkü eğitimin niteliği ve kalitesi de büyük ölçüde öğretmenlerin niteliğiyle doğru orantılıdır ve nitelikli eğitim için nitelikli okul, nitelikli okul için nitelikli öğretmen gerekir. Günümüzde öğretmen niteliklerinde aranan yeterliliklerin yanı sıra öğretmenleri ilgilendiren bir başka önemli faktör de iş tatminidir. Çalışanların “işlerinden hoşlanmalarına ilişkin kararlarının ifadesi” ya da “çalışanların işleri ile ilgili tutumları” olarak ifade edilen iş tatmini temelde içsel ve dışsal tatmin olmak üzere iki boyutta incelenmektedir. İçsel tatmin işinde başarı, kabul görme veya takdir görme, görevde yükselme gibi unsurlardan oluşmaktadır. Dışsal tatmin ise kurumun yönetim ve denetim tarzları, çalışma koşulları, sorumlu olduğu idareciler ve yönetimindeki kişilerle ilişkiler ve maaş gibi hususlardan oluşmaktadır. İş tatmin düzeyi, bu hususların, demografik nitelikler diyebileceğimiz cinsiyet, yaş, çalışma süresi ve eğitim düzeyi gibi bileşenlerle bağlantılı şekilde, çalışanlarda gelişen bir algı olarak ortaya çıkmaktadır. İş tatmini her kurum ve her çalışan için önemli olmakla birlikte, toplumun geleceğini inşa eden öğretmenler ve özelde de dinin öğretimini yapan din kültürü ve ahlak bilgisi ve İmam Hatip Lisesi meslek dersi öğretmenleri için daha farklı bir önem arz etmektedir. Çünkü yaptıkları işten yeterince tatmin sağlayamayan DKAB İHL Meslek Dersi öğretmenlerinin; öğretim programında yer alan hususları istenilen düzeyde aktaramaması sonucu öğrencileri öğretim programında yer alan kazanımları edinmeye karşı güdülemede zorluklar yaşayacakları gibi, öğrencilerin, din kültürü ve ahlak bilgisi dersi ile aldıkları bilgi ve becerilerini istedik davranışa dönüştürme oranı azalabilecektir. Bu nedenle din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenleri ve imam hatip lisesi meslek dersi öğretmenlerinin iş tatmin düzeylerinin araştırılması önemli ve araştırmaya değer görülmektedir. Bu çalışmanın amacı Çorum ilinde görev yapan din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenleri ve imam hatip lisesi meslek dersi öğretmenlerinin iş tatmin düzeylerinin demografik niteliklerine göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık gösterip-göstermediğinin test edilmesidir. Araştırmanın evrenini, Çorum İl Millî Eğitim Müdürlüğüne bağlı resmi okullarda görev yapan toplam 484 din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmeni ve imam hatip lisesi meslek dersi öğretmeni oluşturmaktadır. Örneklem hesaplanması için %5 güven aralığında ve %5 hata payı göz önünde bulundurularak, bu formül esasınca yerine koyulan değerler ile işlem yapıldığında, bu çalışmanın evreni olan 484 birimi temsil edecek olan minimum örneklem sayısı 214 olarak hesaplanmıştır. Araştırma 2022 yılı Mart ayında bu örneklem esas alınarak, Çorum ilinde resmi okullarda görevli 223 din kültürü ve ahlak bilgisi ve İmam hatip lisesi meslek dersi öğretmenin katılımı ile gerçekleştirilmiştir. Nicel yöntemle yapılan araştırmada ihtiyaç duyulan verilerin katılımcılardan toplanması için nicel veri toplama tekniklerinden anket tekniği kullanılmıştır. İki bölümden oluşan anket formunun birinci bölümünde katılımcı öğretmenlerin demografik niteliklerini belirlemeye yönelik toplam 6 soru (cinsiyet, yaş, medeni durum, eğitim durumu, çalışılan okul türü, mesleki kıdem) yer almaktadır. Katılımcıların iş tatmini seviyesini belirlemek amacıyla da anketin ikinci bölümünde Weiss ve arkadaşları (1967) tarafından geliştirilen ve Baycan (1985) tarafından Türkçeye uyarlanarak güvenilirlik ve geçerlik çalışmaları yapılan Minnesota İş Tatmini Ölçeği yer almaktadır. Ölçeğin Cronbach Alfa değeri 0,77’dir. Ölçek içsel ve dışsal iş tatmin olarak iki alt boyut ve toplam 20 maddeden oluşmaktadır. Minnesota İş Tatmini Ölçeği beşli likert tipi bir ölçektir. 1-5 arasında puanlanan ve sırasıyla Hiç memnun değilim, Memnun değilim, Kararsızım, Memnunum, Çok memnunum seçeneklerinden oluşmaktadır. Ölçek sonucunda, bir toplam puan elde edilmekte, puanların yüksek olması iş tatmininin da yüksek olduğunu göstermektedir. Araştırma bulgularına göre örneklemin iş tatmin düzeyi; “hem iç hem de dış tatmin faktörü açısından cinsiyete göre” ve “iç tatmin faktörü açısından görev yaptıkları branşlara göre” istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır. Buna karşılık “örneklemin iç tatmin ve dış tatmin faktörü açısından iş tatmin düzeylerinin, diğer demografik niteliklerine göre istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaşmadığı” görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İş Tatmini, Demografik Faktörler, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, İmam Hatip Lisesi Meslek Dersi Öğretmeni.

Job Satisfaction Levels of Religious Culture and Ethics Teachers and Imam Hatip High School Vocational Course Teachers

Abstract

Undoubtedly, the basic element of education, which is a social institution and a system, is the teacher. Because the quality and quality of education is directly proportional to the quality of teachers, and a qualified school is required for a qualified education, and a qualified teacher is required for a qualified school. In addition to the qualifications sought

in teacher qualifications, another important factor that concerns teachers is job satisfaction. Job satisfaction, which is expressed as the "expression of the employees' decisions regarding their enjoyment of their jobs" or the "attitudes of the employees about their jobs", is basically examined in two dimensions as internal and external satisfaction. Intrinsic satisfaction consists of elements such as success in the job, being accepted or appreciated, and promotion. External satisfaction, on the other hand, consists of matters such as the management and control styles of the institution, working conditions, relations with the managers and people under the management, and salary. While job satisfaction is important for every institution and every employee, it has a different importance for the teachers who are responsible for the task of building the future of the society, and especially for the religious culture and moral knowledge and the vocational course teachers of Imam Hatip High School who teach religion. Because DKAB IHL Vocational Course teachers who cannot provide enough satisfaction from their work; As a result of not being able to convey the issues in the curriculum at the desired level, students will have difficulties in motivating them to acquire the gains in the curriculum, and the rate of converting the knowledge and skills of the students to the desired behavior may decrease. For this reason, it is important and worthy to investigate the job satisfaction levels of religious culture and ethics teachers and Imam Hatip High School vocational course teachers. The aim of this study is to test whether the job satisfaction levels of religious culture and ethics teachers and Imam Hatip High School vocational course teachers working in Çorum show a statistically significant difference according to their demographic characteristics. The universe of the research consists of 484 religious culture and moral knowledge teachers and Imam Hatip High School vocational course teachers working in official schools affiliated to Çorum Provincial Directorate of National Education. Considering the 5% confidence interval and 5% margin of error for the calculation of the sample, the minimum number of samples to represent 484 units, which is the universe of this study, was calculated as 214, when the values replaced on the basis of this formula were taken into account. The research was carried out in March 2022, based on this sample, with the participation of 223 religious culture and moral knowledge and Imam Hatip High School vocational course teachers working in official schools in Çorum. Questionnaire technique, which is one of the quantitative data collection techniques, was used to collect the data needed in the research conducted with the quantitative method. In the first part of the questionnaire, which consists of two parts, there are a total of 6 questions (gender, age, marital status, educational status, type of school, professional seniority) to determine the demographic characteristics of the participating teachers. In order to determine the job satisfaction level of the participants, the second part of the questionnaire includes the Minnesota Job Satisfaction Scale, which was developed by Weiss et al. (1967) and adapted into Turkish by Baycan (1985) for reliability and validity studies. The Cronbach Alpha value of the scale is 0.77. The scale consists of two sub-dimensions as internal and external job satisfaction and a total of 20 items. As a result of the scale, a total score is obtained, and high scores indicate high job satisfaction. According to the research findings, the job satisfaction level of the sample; There are statistically significant differences between "gender in terms of both internal and external satisfaction factors" and "according to the branches they work in terms of internal satisfaction factor". On the other hand, it was observed that "the job satisfaction levels of the sample in terms of internal satisfaction and external satisfaction factor did not differ statistically significantly compared to other demographic characteristics".

Keywords: Religious Education, Job Satisfaction Level, Demographic Factors, Religious Culture and Ethics Teacher, Imam Hatip High School Vocational Teacher.

Giriş

Eğitim, sosyal bir kurum ve bir sistem olarak düşünüldüğünde, en temel unsuru öğretmendir. Çünkü eğitimin niteliği ve kalitesi de büyük ölçüde öğretmenlerin niteliğiyle doğru orantılıdır ve nitelikli okul için, yüksek iş tatminine sahip nitelikli öğretmen kadrosu gerekir.¹ Ancak günümüzde modernitenin etkisi ile yaptığı işten tatmin sağlamayan "yeni insan" olgusu belirginleşmeye başlamıştır. Bu değişim bütün meslekler için potansiyel bir tehdit oluşturmakla birlikte öğretmenler ve konumuz itibarıyla "din kültürü ve ahlak bilgisi ile İmam Hatip Lisesi meslek dersi öğretmenleri için daha farklı bir önem arz etmektedir. Çünkü din kültürü ve ahlak bilgisi ile İmam Hatip Lisesi meslek dersi öğretmenleri "din olgusuna yönelik farkındalık oluşturma" amacını taşıyan "din eğitiminden" sorumludurlar.² Bu nedenle onların yaptıkları

¹ Sevil Tunacan - Canan Çetin, "Lise Öğretmenlerinin İş Doyumunu Etkileyen Faktörlerin Tespitine İlişkin Bir Araştırma", *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 29 (2009), 154.

² Ali Baltacı - Mehmet Kamil Coşkun, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleğe Tutumları ile Eğitime Olan İnançları Arasındaki İlişki", *Dergiabant* 7/14 (30 Kasım 2019), 471.

işten yeterince tatmin sağlayamaması sonucu yaşanabilecek sorunların içeriği de farklı olabilecektir. Çünkü yaptıkları işten yeterince tatmin sağlayamayan DKAB İHL Meslek Dersi öğretmenlerinin; öğretim programında yer alan hususları istenilen düzeyde aktaramaması sonucu öğrencilerin, din kültürü ve ahlak bilgisi dersi ile aldıkları bilgi ve becerilerini istedik davranışa dönüştürme oranı azalabilecektir. Çünkü iş tatmin düzeyi düşük olan DKAB öğretmenleri, öğrencileri öğretim programında yer alan kazanımları edinmeye karşı güdülemede zorluklar yaşayacaklardır.

1. Kuramsal Çerçeve

1.1. İş Tatmininin Tanımı

Kurumsal ortamda bireyler, çalışma hayatı ve işyerinde farklı durumlara karşı farklı duyu durumları ve tavırlar içinde olabilir ve bunun sonucunda farklı tutumlar sergileyebilirler. Bireylerin iş hayatında, iş ve çalışma ortamına bağlı olarak mutlu olduğu durumlar olduğu gibi mutsuz olabileceği durumlar da olabilir. Çalışma ortamında kişilerin, yapılan işin farklı yönlerine ilişkin beklentilerinin karşılanma derecesini ifade eden kavram iş tatminidir.³

İş tatmini ilk kez 1920'lerde Hawthorne (ABD)'deki Chicago Western Electric Şirketi'nde, Elton Mayo ve çalışma arkadaşları tarafından, şirket çalışanlarının iş verimini arttırma amaçlı başlatılan ve Hawthorn araştırmaları olarak bilinen bir dizi çalışma esnasında ortaya atılmıştır.⁴ Önemi daha çok 1930-40'lı yıllarda anlaşılmaya başlanan⁵ iş tatmini, çalışanların "işlerinden hoşlanmalarına ilişkin kararlarının" ifadesidir. Çünkü bazı insanlar işlerinden hoşlanırlar ve işlerini hayatlarının bir parçası olarak görürler. Bazıları ise işlerinden hoşlanmadığı halde sadece onu yapmak zorunda oldukları için yapmaktadırlar.⁶ İş tatmini; Webster's Dictionary'nin üçüncü baskısında, "tanımlanmış bir iş/görev başarı ile yerine getirildiğinde derinden hissedilen içsel bir duyu" şeklinde tanımlanmaktadır. Dolayısıyla hedeflere ulaşıldığında takdir edilen bir çalışanda ortaya çıkan ruhsal ve zihinsel bir olgudur.⁷ Diğer bir ifadeyle iş tatmini çalışanların işleri ile ilgili bir tutumdur.⁸ Kavrama "tutum" açısından yaklaşan bir başka tanıma göre de iş tatmini, bireyin işiyle ilgili tecrübelerinin ışığında oluşturduğu tutumların toplamı olup, bu tutumların pozitif veya negatifliğine göre şekillenen algıdır.⁹

İş tatminini, bir "tutum" olarak gören tanımların yanı sıra "duyu" olarak gören tanımlar da bulunmaktadır. Bu tanımlardan birine göre iş tatmini, çalışan kişinin işin tümü ve veya bir kısmına yönelik sahip olduğu olumlu duygular olarak tanımlanmaktadır. İş tatmini, daha basit anlamda çalışan kişinin çalıştığı işe karşı sahip olduğu duygusal uyum şeklinde tanımlanabilmektedir. Buna göre iş tatmini, çalışanların işlerine ilişkin duyguları, tutumları ya da tercihlerini ifade etmektedir.¹⁰ Durumsal yaklaşıma göre iş tatmini; işin doğası veya çevresi ile ilgili algıdır. Ruhsal yaklaşıma göre iş tatmini; bireyin psikolojik yapısına bağlıdır ve son olarak etkileşimci yaklaşım açısından iş tatmini ise durumsal ve psikolojik faktörlerin etkileşiminden kaynaklanır.¹¹

Tanımlardan anlaşıldığı üzere iş tatmini genel olarak bireyin:

- Norm, değer ve yapılan işin karşılığına yönelik beklentileri,

³ Esra Zeynel - Onur Çelik, "Yöneticiye Güven ve İş Tatmini İlişkisinde Örgütsel İletişimin Aracılık Etkisine Yönelik Bir Yol Analizi", *6.Örgütsel Davranış Kongresi Bildiriler Kitabı*, ed. Tahsin Akçakanat vd. (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2018), 1001.

⁴ Mihraban Cindiloğlu Demirel - Sema Polatçı, "Örgütsel ve Sosyal Destek İle Duygusal Zekanın İş Ve Yaşam Tatmini Üzerine Etkileri", *6.Örgütsel Davranış Kongresi Bildiriler Kitabı*, ed. Tahsin Akçakanat vd. (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2018), 638; Osman Uslu, "Hawthorne Araştırmaları", *Deney Ve Gözlem Temelli Psikolojik Çalışmaların Örgütsel Davranışa Katkıları*, ed. Osman Uslu (Ankara: Nobel Yayınları, 2021), 1.

⁵ Gönen Dündar vd., "Finansal İyilik, İş Tatmini ve İşten Ayrılma Niyeti İlişkisinin Kuşaklara Göre İncelenmesi", *6.Örgütsel Davranış Kongresi Bildiriler Kitabı*, ed. Tahsin Akçakanat vd. (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2018), 230.

⁶ Paul Spector E., *Job Satisfaction, Application, Assessment, Causes and Consequences* (London: Sage Publications, 1997), 1.

⁷ Don Wicker, *Job Satisfaction Fact and Fiction* (USA: Author house, 2011), 3.

⁸ Paola Spagnoli vd., "Satisfaction with Job Aspects: Do Patterns Change Over Time?", *Journal of Business Research* 65/5 (Mayıs 2012), 609.

⁹ Murat Aydınay - Ayşehan Çakıcı, "İş Doyumu ve Örgütsel Adalet, Örgütsel Bağlılığı Etkiler Mi? Perakende Sektöründe Bir Araştırma", *6.Örgütsel Davranış Kongresi Bildiriler Kitabı*, ed. Tahsin Akçakanat vd. (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2018), 473.

¹⁰ Serpil Aytaç vd., "İş Tatmini ve Örgütsel Bağlılık Arasında Rol Belirsizliğinin Aracı Rolünün İncelenmesi", *7. Örgütsel Davranış Kongresi Bildiriler Kitabı*, ed. Ali Murat Alpaslan vd. (Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, 2019), 340.

¹¹ Dündar vd., "Finansal İyilik, İş Tatmini ve İşten Ayrılma Niyeti İlişkisinin Kuşaklara Göre İncelenmesi", 231.

- Çalışma koşulları ve beceri gerekliliği gibi işin fiziksel yönleri,
- Yönetici yaklaşımı, iş arkadaşları ile olan ilişki ağı vb. ilgilendiren sosyal yönü,
- Ücret, statü, sosyal güvence vb. ilgilendiren iş şartlarının ve işten elde edilen kazanımların değerlendirilmesi sonucu işine karşı geliştirdiği içsel tepkilerini yansıtmaktadır.¹²

İngilizce’de “Job Satisfaction” olarak kullanılan kavram Türkçeye “iş doyumunu” veya “iş tatmini” olarak çevrilmiştir. Bu çalışmada “iş tatmini” ifadesi tercih edilmiştir.

1.2. İş Tatmininin Önemi

Bir iş yerinde istihdam edilen kişilerin bilgi, yetenek ve becerileri ile o işletmeye kattıkları değer düzeyinde, o işyeri rekabet ortamında başarı sağlar ve ayakta kalabilir. Bu da iş görenlerin işlerine yönelik gösterdikleri tutumları ile yakından ilişkilidir. Bireyler, haz duyduğu, doyum hissettiği durumlar karşısında olumlu tutumlar sergiler. Birçok insanın çalışmaktan haz duymasının sebebi de meşgul oldukları işin kendilerince anlamlı olması, bilgi, beceri ve zekalarını işe koşmayı gerektiriyor olmasıdır.¹³

İş tatmini organizasyonlarda çalışanları ve onları çalıştıranları ilgilendiren ve ücret, promosyon, ek kazançlar, yönetim tarzı, işin içeriği, iletişim, meslektaşlar vb. alanları içeren geniş kapsamlı bir konudur. İş tatmini hem yönetim uygulamalarında hem de psikoloji sahasında uzun süre ilgilerin yoğunlaştığı bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁴ Bu ilginin bir sonucu olarak özellikle kurumsal davranış alanında hemen en çok işlenen konulardan birisidir.¹⁵ Öyle ki son dönemlerde sosyal bilimciler ve ekonomistler arasında “mutluluğun sosyo-ekonomik boyutlarına” ilişkin çalışmalar artış göstermiştir.¹⁶ Çünkü çalışanlarda iş tatmininin ortaya çıkması pozitif iş tutumlarına ve performans artışına yol açar.¹⁷ Bu nedenle son dönemlerde iş tatmini “odak değer” özelliği kazanmıştır.¹⁸

Diğer yandan iş tatmininin örgütsel bağlılık gibi organizasyonel çıktılarla ilgili olması da onun önemini artırmaktadır.¹⁹ Benzer şekilde çalışanların işlerinden kaynaklı mutluluklarının kolayca ve uygun bir şekilde ölçülmesine olanak verdiği için de iş tatmini en çok işlenen konulardan birisi haline gelmektedir. Örneğin çalışanların işe devamsızlık sürelerinin azalması ya da hedeflenen üretim ya da hizmeti gerçekleştirmiş olmaları iş tatmininin somut göstergelerindedir.²⁰

1.3. İş Tatmininin Boyutları

Belirli faktörlerin yoğunluğuna ve beklentilere, kişiden kişiye değişen durum ve zamanlarda ortaya çıkan değişikliklere göre oluşan algısal değerlendirmelerin bir sonucu²¹ olan iş tatmini esas olarak içsel ve dışsal tatmin olmak üzere iki boyutta incelenmektedir. Cinsiyet, yaş, çalışma süresi, eğitim düzeyi gibi bileşenlere bağlı gelişen bir algı²² olarak içsel tatmin başarı, kabul görme veya takdir görme, işin kendisi, işin yükümlülüğü, görevde yükselme gibi unsurlardan oluşmaktadır. Buna karşılık dışsal tatmin

¹² Gökhan Kenek, *Dönüştürücü Liderlik, Yenilikçi Örgüt Kültürü, İş Özellikleri ve İşle Bütünleşme İlişkisi: İş Tatmininin ve Deneyime Açıklık Kişilik Özelliğinin Rolü* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 51.

¹³ Mustafa Bekmezci vd., “Aşırı İş Yükünün İşten Ayrılma Niyetine Etkisinde İş Tatmini ve Yaşam Tatmininin Rolü, Sağlık Kurumu Çalışanları Örneği”, 6. *Örgütsel Davranış Kongresi Bildiriler Kitabı*, ed. Tahsin Akçakanat vd. (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2018), 219.

¹⁴ Bekmezci vd., “Aşırı İş Yükünün İşten Ayrılma Niyetine Etkisinde İş Tatmini ve Yaşam Tatmininin Rolü, Sağlık Kurumu Çalışanları Örneği”, 219.

¹⁵ Spector, *Job Satisfaction, Application, Assessment, Causes and Consequences*, 1.

¹⁶ Rafael Muñoz De Bustillo Liorente - Enrique Fernández Macías, “Job Satisfaction as An Indicator of The Quality of Work”, *Journal of Socio-Economics* 34/5 (2005), 656.

¹⁷ Wicker, *Job Satisfaction Fact and Fiction*, 3.

¹⁸ Henk Flap - Beate Völker, “Goal Specific Social Capital and Job Satisfaction: Effects of Different Types of Networks on Instrumental and Social Aspects of Work”, *Social Networks* 23/4 (Ekim 2001), 298.

¹⁹ Spagnoli vd., “Satisfaction with Job Aspects: Do Patterns Change Over Time?”, 609.

²⁰ Ali Skalli vd., “Jobs as Lancaster Goods: Facets of Job Satisfaction and Overall Job Satisfaction”, *Journal of Socio-Economics* 37/5 (Ekim 2008), 20.

²¹ Gökhan Kenek, *Dönüştürücü Liderlik, Yenilikçi Örgüt Kültürü, İş Özellikleri ve İşle Bütünleşme İlişkisi: İş Tatmininin ve Deneyime Açıklık Kişilik Özelliğinin Rolü*, (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 51.

²² Aydınay - Çakıcı, “İş Doyumu ve Örgütsel Adalet, Örgütsel Bağlılığı Etkiler Mi? Perakende Sektöründe Bir Araştırma”, 473.

organizasyonun yönetim ve denetim tarzları, idareci, çalışma ve yönetimindeki kişilerle ilişkiler, iş görme koşulları, maaş gibi hususlardan oluşmaktadır.²³

Bu anlamda Yılmaz ve Karahan tarafından yapılan bir araştırmada içsel tatminin lisans mezunlarında; dışsal tatminin ise lisansüstü mezunlarda istatistiksel açıdan anlamlı olmasa da ortalama olarak daha yüksek olduğu görülmüştür. Aynı araştırmanın bulgularına göre hem içsel hem dışsal tatmin açısından istatistiksel olarak anlamlı bulunmasa da 5 yıl ve daha az kıdeme sahip katılımcılarda daha yüksek bir oran saptanmıştır.²⁴ Çavuş ve Abdıldaev tarafından yapılan bir araştırmada da Kırgızistan devlet üniversitelerinde çalışan öğretim elemanlarının içsel iş doyum düzeylerinin dışsal iş doyum düzeyine göre daha yüksek olduğu görülmüştür.²⁵

1.4. Demografik Özellikler ve İş Tatmini İlişkisi

İş tatmini tek boyutlu bir alan olmayıp, tek tip anlam ifade eden bir kavram da değildir. Be nedenle bir çalışan, işinin bazı yönleriyle, belli oranlarda tatmin olabildiği gibi başka yönü veya yönleriyle de tatminsizlik yaşayabilir.²⁶ Çalışanların iş tecrübeleri de bu konuda bir göstere olabilir. Örneğin çalışanlar, iş hayatında kazandıkları deneyimler sonucunda olumlu bir tavır gösteriyorsa iş tatmini bundan olumlu yönde etkilenebilir. Aksi durumda işyerinde olumsuz deneyimler kazanan bir çalışanın iş tatmini de olumsuz yönde etkilenebilecektir.²⁷

1.4.1. İş Tatmini-Cinsiyet İlişkisi

Cinsiyetin iş tatmini üzerindeki etkisi her zaman çok belirgin ve kesin değildir. Nitekim yapılan araştırmalarda farklı sonuçların ortaya çıktığı görülmektedir. Örneğin bazı araştırmacılar, cinsiyetin iş tatmini konusunda bir faktör olduğunu ancak hangi cinsin bu hususta öne çıktığı konusunda somut sonuçlar olmadığını savunmaktadır.²⁸ Benzer şekilde 1997'de Uluslararası Sosyal Araştırmalar Programı çerçevesinde 21 ülkede 15.324 çalışanın katıldığı bir araştırma verilerine göre, 21 ülkenin 4'ünde kadın iş görenlerin iş tatmini, erkek iş görenlerin iş tatmininden anlamlı düzeyde farklı çıkmıştır.²⁹

Çınar tarafından "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Tükenmişlik ve İş Doyumu Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi" amacıyla yapılan çalışmada; içsel doyum ortalaması kadınlarda 4.20; erkeklerde 4,05 olarak bulunmuştur. Dışsal doyum ortalamasının ise kadınlarda 3.86; erkeklerde 3.65 olduğu görülmüştür.³⁰

Clark ise 1997 yılında yayınladığı bir çalışmada; "İngiliz kadınların tatmin düzeylerinin erkek meslektaşlarına nazaran daha yüksek olduğunu" belirtmektedir. Kaiser ve Moguerou 2002'de yayınladıkları çalışmalarında; "Kara Avrupası ülkelerinde ve ABD'de, kadınların erkek meslektaşlarına nazaran daha fazla tatmin olmuş gibi göründüklerini" belirtmişlerdir.³¹ Ancak genelde kadınların kendileri

²³ Özlem Köroğlu, "İçsel ve Dışsal Doyum Düzeyleri ile Genel İş Doyum Düzeyi Arasındaki İlişkinin Belirlenmesi: Turist Rehberleri Üzerinde Bir Araştırma", *Doğuş Üniversitesi Dergisi* 13/2 (01 Temmuz 2012), 279.

²⁴ Hüseyin Yılmaz - Atilla Karahan, "Bireylerin Kişisel Özellikleri Yönünden İş Doyum Düzeylerine Göre Tükenmişlikleri: Afyonkarahisar İlinde Bir Araştırma", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 14/3 (2009), 205-206.

²⁵ Şenol Çavuş - Muratali Abdıldaev, "Kırgızistan Devlet Üniversitelerinde Çalışan Öğretim Elemanlarının İş Doyumu", *Turkish Journal of Education* 3/3 (2014), 17.

²⁶ İrfan Çağlar - Coşkun Akça, "Kurumsal İtibar, İş Tatmini, Duygusal Bağlılık ve İşten Ayrılma Niyeti Arasındaki İlişkilerin Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma", 6. *Örgütsel Davranış Kongresi Bildiriler Kitabı*, ed. Tahsin Akçakanat vd. (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2018), 1047.

²⁷ Ümit Doğan vd., "Örgütsel Adaletin İşten Ayrılmaya Etkisinde İş Tatmini Aracılık Rolü Üstlenebilir mi? Türk Havacılık Sektöründe Kesitsel Bir Alan Araştırması", 7. *Örgütsel Davranış Kongresi Bildiriler Kitabı*, ed. Ali Murat Alpaslan vd. (Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, 2019), 610.

²⁸ Ziya Günay, *İş Tatmini, 360 Derece Performans Değerleme ve Algılanan Performans İlişkisi: Bir Telekomünikasyon Şirketi Örneği* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 12.

²⁹ Gökhan Öztürk, *İş Tatmini ve Örgütsel Bağlılıkta Psikolojik Sermayenin Rolü Engelliler Üzerine Görgül Bir Araştırma* (Ankara: Türk Hava Kurumu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 15.

³⁰ Fatih Çınar, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Tükenmişlik ve İş Doyumu Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (01 Aralık 2015), 254.

³¹ Skalli Vd., "Jobs as Lancaster Goods: Facets of Job Satisfaction and Overall Job Satisfaction", 1907.

ile aynı işi yapan erkeklere nazaran daha düşük ücret aldıkları işlerde, her iki cinsiyet arasında iş tatmin düzeyi açısından anlamlı bir farklılık görülmemektedir.³²

Nitekim Ermiş tarafından 2021 yılında Türkiye’de spor eğitimi veren 25 Spor Bilimleri Fakültesi ve 10 Beden Eğitimi ve Spor Yüksekokulunda görev yapmakta olan 525 öğretim elemanına uygulanan anketin bulgularına göre kadınlarda iş tatmin düzeyinin ortalaması (%76.02) erkeklerden (%77,50) biraz daha düşüktür. Ancak bu farklılık istatistiksel açıdan anlamsız bulunmuştur.³³

Uludağ tarafından enerji sektöründe faaliyette bulunan bir kamu işletmesinin 346 çalışanına uygulanan anketin bulgularına göre katılımcıların cinsiyeti ile iş tatminleri arasında anlamlı bir ilişkiye rastlanılmamıştır. Bu sonuca göre katılımcı kadınlar ve erkekler arasında yaptıkları işten duydukları memnuniyet dereceleri anlamlı bir farklılık oluşturmamaktadır.³⁴

Benzer şekilde Güney tarafından yapılan bir araştırmada da Sağlık Meslek Lisesi yöneticilerin iş tatminlerinin cinsiyetlerine göre anlamlı bir farklılık göstermediği sonucuna ulaşılmıştır.³⁵

1.4.2. İş Tatmini-Eğitim Düzeyi İlişkisi

Eğitim seviyesi ile iş tatmini arasında da önemli bir ilişki vardır. Genelde beklentiler, eğitim seviyesinin artmasıyla iş tatmini seviyesinin de artacağı şeklindedir. İyi bir eğitim, beraberinde iş göreni tatmin edecek bir iş imkânı sağlayabilir. Fakat bunun gerçekleşmesi her zaman mümkün olmayacağından iş görenlerde tatminsizlik oluşabilir.³⁶

Ancak bu genel beklentinin yanı sıra, iş görenlerin iş tatmini ile eğitim seviyeleri arasındaki ilişkinin incelendiği araştırmalara bakıldığında, diğer demografik faktörlere benzer şekilde farklı sonuçlara ulaşıldığı görülmektedir. Örnek olarak alınacak bazı çalışmalarda; eğitim seviyesi düşük olan iş görenlerin işten tatmin olma seviyelerinin diğerlerine göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Diğer yandan kadın ve erkek iş görenler arasındaki iş tatmin seviyesi farklılığının da bilhassa düşük eğitim düzeyindeki iş görenler arasında daha anlamlı çıktığı görülmüştür.³⁷

Çınar tarafından yapılan “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Tükenmişlik ve İş Doyumu Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi” başlıklı çalışmada; içsel doyum ortalaması lisans mezunu öğretmenlerde 4,12; yüksek lisans mezunu öğretmenlerde 4,31; doktora mezunu öğretmenlerde 4,58 olarak bulunmuştur. Dışsal doyum ortalaması ise lisans mezunu öğretmenlerde 3,77; yüksek lisans mezunu öğretmenlerde 3,89; doktora mezunu öğretmenlerde 4,31 olarak bulunmuştur.³⁸

Ermiş tarafından 2021 yılında Türkiye’de spor eğitimi veren 25 Spor Bilimleri Fakültesi ve 10 Beden Eğitimi ve Spor Yüksekokulunda görev yapmakta olan 525 öğretim elemanına uygulanan araştırma bulgularına göre iş tatmin düzeyi eğitim seviyelerine göre farklılık göstermektedir. Nitekim iş tatmin düzeyinin ortalaması yüksek lisans mezunlarında %78,15; doktoralı katılımcılarda 77.30 ve lisans mezunlarında 73.98’dir. Ancak bu farklılıklar istatistiksel açıdan anlamsız bulunmuştur.³⁹

³² Flap - Völker, “Goal Specific Social Capital and Job Satisfaction: Effects of Different Types of Networks on Instrumental and Social Aspects of Work”, 299.

³³ Aydan Ermiş, *Spor Eğitimi Veren Yüksekokullardaki Öğretim Elemanlarının Örgütsel Sinizm, İş Doyumu ve Tükenmişlik Düzeyleri Arasındaki İlişkinin Değerlendirilmesi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 45.

³⁴ Yusuf Uludağ, *İş Tatmininde Kişilik Özelliklerinin ve Sosyal İlişkilerin Rolü: Bir Enerji İşletmesinde Araştırma* (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 208.

³⁵ Burcu Güney, *Sağlık Meslek Lisesi Yöneticilerinin Liderlik Vasıfları ile Meslek Dersi Öğretmenlerinin İş Doyumu ve Tükenmişlik Düzeyleri Arasındaki İlişki* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 20154), 79.

³⁶ Günay, *İş Tatmini, 360 Derece Performans Değerleme ve Algılanan Performans İlişkisi: Bir Telekomünikasyon Şirketi Örneği*, 12.

³⁷ Öztürk, *İş Tatmini ve Örgütsel Bağlılıkta Psikolojik Sermayenin Rolü Engelliler Üzerine Görgül Bir Araştırma*, 19.

³⁸ Çınar, “Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Tükenmişlik Ve İş Doyumu Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi”, 260.

³⁹ Ermiş, *Spor Eğitimi Veren Yüksekokullardaki Öğretim Elemanlarının Örgütsel Sinizm, İş Doyumu ve Tükenmişlik Düzeyleri Arasındaki İlişkinin Değerlendirilmesi*, 47.

Uludağ tarafından enerji sektöründe faaliyette bulunan bir kamu işletmesinin 346 çalışanına uygulanan anketin bulgularına göre katılımcıların eğitim düzeyi ile iş tatmini arasında %95 güven aralığı kapsamında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır.⁴⁰

1.4.3. İş Tatmini-Yaş İlişkisi

İş tatminini etkileyen en önemli bireysel faktörün yaş olduğu ileri sürülmektedir. Herzberg, genç yaşlarda ve mesleğin ilk yıllarında iş tatmini düzeyinin yüksek olduğunu, orta yaşlarda iş tatminin azaldığını, yaşlanmayla birlikte ise iş tatmin düzeyinin tekrar yükselme gösterdiğini belirtmiştir. Çünkü artan yaşla birlikte çalışanların iş ortamına uyumu artmakta, beklentiler de azalmaktadır. Kariyerle birlikte daha iyi bir unvan ve mevki ve daha iyi şartlarda bir işe sahip olunmaktadır.⁴¹ F. Herzberg ve arkadaşları yaş ile iş tatmini arasındaki bu tür ilişkinin U harfine benzer olduğunu söylemişlerdir.⁴²

Uludağ tarafından enerji sektöründe faaliyette bulunan bir kamu işletmesinin 346 çalışanına uygulanan anketin bulgularına göre katılımcıların yaşları açısından iş tatmini düzeylerinde anlamlı farklılık mevcuttur. Analiz sonuçlarına göre 55 yaş ve üzeri iş görenlerin diğer yaş grubundakilere göre daha yüksek iş tatmin düzeylerine sahip olduğu görülmüştür.⁴³

1.4.4. İş Tatmini-Hizmet Süresi İlişkisi

İş tatmininde etkili olan etkenlerden biri de hizmet süresidir. Konu hakkında yapılan bazı araştırmalarda, iş tatmini ile iş tecrübesi arasında aynı yönlü ve önemli bir ilişkinin bulunduğu dair sonuçlara işaret edilmektedir.⁴⁴ İş tecrübesindeki artış, çalışanın işyerinden beklentisini daha belirginleştirir. Yani çalışan kendisi ile ilgili beklentilerde daha dikkatli ve güvenli olacak, çalışma ortamı koşullarını içselleştirecek, işverene yaklaşımı da daha gerçekçi olacak, bu suretle iş tatmini seviyesinde de olması gereken düzeye ulaşılmış olacaktır. Çalışma hayatının gerçeklerini içselleştiren iş gören, tatmin duygusunun zamanla ilintili bir değişken olduğunu öğrenecektir. Örneğin unvan almak için zaman koşulu şartı olan bir işletmede iş gören bunu benimserse, buna göre kendisini güdüleyecek, gerekli olan iş deneyimini elde etmeyi hedefleyecek ve işinde tatmin olacaktır.⁴⁵

Çınar tarafından yapılan "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Tükenmişlik ve İş Doyumu Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi" başlıklı çalışmada araştırmaya katılan öğretmenlerin içsel doyum ortalaması 5 yıl ve altında deneyime sahip olanlarda 3,99; 6-10 yıl arası deneyime sahip olanlarda 4,26; 11-15 yıl arası deneyime sahip olanlarda 4,22; 16-20 yıl arası deneyime sahip olanlarda 4,18; 20 yıl ve üstünde deneyime sahip olanlarda ise 3,88 olarak bulunmuştur. Dışsal doyum ortalaması ise 5 yıl ve altında deneyime sahip öğretmenlerde 3,55; 6-10 yıl arası deneyime sahip öğretmenlerde 3,96; 11-15 yıl deneyime sahip öğretmenlerde 3,78; 16-20 yıl arası grupta 4,01; 20 yıl ve üstünde deneyime sahip öğretmenlerde 4.07 olarak bulunmuştur.⁴⁶

Uludağ tarafından enerji sektöründe faaliyette bulunan bir kamu işletmesinin 346 çalışanına uygulanan anketin bulgularına göre katılımcıların çalışma süresi açısından iş tatmini anlamlı farklılıklar göstermektedir. Analiz sonuçlarına göre 10 yıl ve üstü çalışma süresine sahip personelin daha farklı çalışma sürelerine sahip olan personele göre daha çok iş memnuniyetine sahip olduğu görülmüştür.⁴⁷

Ancak diğer yandan hizmet süresi ile iş tatmini arasında ters orantılı bir ilişki olduğu da ileri sürülmektedir. Bu bakış açısına sahip olanlara göre işe yeni işe giren bir kişi, bulduğu yeni işten dolayı taşıdığı duygularla hareket edecek, yeni iş ortamına uyum i ve işin gerekliliklerini kavramak için hevesle

⁴⁰ Uludağ, *İş Tatmininde Kişilik Özelliklerinin ve Sosyal İlişkilerin Rolü: Bir Enerji İşletmesinde Araştırma*, 210.

⁴¹ Günay, *İş Tatmini, 360 Derece Performans Değerleme ve Algılanan Performans İlişkisi: Bir Telekomünikasyon Şirketi Örneği*, 13.

⁴² Öztürk, *İş Tatmini ve Örgütsel Bağlılıkta Psikolojik Sermayenin Rolü Engelliler Üzerine Görgül Bir Araştırma*, 18.

⁴³ Uludağ, *İş Tatmininde Kişilik Özelliklerinin ve Sosyal İlişkilerin Rolü: Bir Enerji İşletmesinde Araştırma*, 211.

⁴⁴ Öztürk, *İş Tatmini ve Örgütsel Bağlılıkta Psikolojik Sermayenin Rolü Engelliler Üzerine Görgül Bir Araştırma*, 20.

⁴⁵ Günay, *İş Tatmini, 360 Derece Performans Değerleme ve Algılanan Performans İlişkisi: Bir Telekomünikasyon Şirketi Örneği*, 13.

⁴⁶ Çınar, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Tükenmişlik Ve İş Doyumu Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi", 257.

⁴⁷ Uludağ, *İş Tatmininde Kişilik Özelliklerinin ve Sosyal İlişkilerin Rolü: Bir Enerji İşletmesinde Araştırma*, 212.

istekle çalışacak ve daha fazla tatmin sağlayacaktır. Uzun süredir aynı kurumda çalışan bir kişi ise aynı heyecanı duymayacağından yeni çalışana göre daha az tatmin hissedilecektir.⁴⁸

1.4.5. İş Tatmini-Okul Türü İlişkisi

Öğretmenlerin iş tatmin düzeylerini etkileyen faktörlerden birisi de öğretmenlerin görev yaptıkları okullardaki örgüt kültürleridir. Ülkemizde Millî Eğitim Bakanlığına bağlı devlet liseleri; “Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi, Anadolu Lisesi, Akşam Lisesi, Sosyal Bilimler Lisesi, Güzel Sanatlar Lisesi, İmam Hatip Lisesi, Fen Lisesi, Spor Lisesi, Çok Programlı Anadolu Lisesi, Açık Öğretim Lisesi ve Mesleki Açık Öğretim Lisesi” şeklinde sınıflandırılmaktadır. Ortaokullar ise ikiye ayrılmaktadır: “Ortaokullar ve İmam-Hatip Ortaokulları.

Çınar tarafından “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Tükenmişlik ve İş Doyumu Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi” amacıyla yapılan çalışmada; içsel doyum ortalaması DKAB öğretmenlerinde 4.15; İmam-Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinde 4,22 olarak bulunmuştur. Dışsal doyum ortalamasının ise DKAB öğretmenlerinde 3.82; İmam-Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinde 3.73 olduğu görülmüştür. Toplam iş doyum ortalaması da hem DKAB öğretmenlerinde hem de İmam-Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinde 4.02; olarak çıkmıştır.⁴⁹

Bu anlamda Türkoğlu tarafından Malatya ili sınırları içerisinde bulunan Genel Liselerde görev yapan öğretmenlerin algıladıkları örgüt kültürü yapısının iş doyumuna etkileri araştırılmıştır. Araştırma sonucunda örgüt kültürü ve iş doyumunu arasında orta seviyede bir ilişki olduğu görülmüştür.⁵⁰

1.4.6. İş Tatmini-Branş Türü İlişkisi

Öğretmenlerin iş tatmin düzeylerini etkilediği düşünülen faktörlerden bir diğeri de branş türleridir. Ülkemizde Millî Eğitim Bakanlığına bağlı devlet okullarındaki branşlar; “Matematik Öğretmenleri, Coğrafya Öğretmenleri, Tarih Öğretmenleri, Fizik-Kimya-Biyoloji Öğretmenleri, Felsefe Grubu Öğretmenleri, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri” şeklinde gruplara ayrılmaktadır. Öğretmenlerin iş tatmin düzeylerinin görev yaptıkları branşlarla ilişkisi konusunda Akkan tarafından “Millî Eğitime Bağlı Meslek Okullarında Görev Yapan Öğretmenlerin İş Tatmini” konulu bir çalışma yapılmıştır. Araştırma sonucunda kültür dersleri öğretmenlerinin, görevlerinin toplumsal saygınlık şansı vermesi açısından meslek dersleri öğretmenlerine nazaran daha çok tatminine sahip oldukları saptanmıştır.⁵¹

1.5. Öğretmenlerde İş Tatmini ile İlgili Çalışmalar

Ülkemizde “öğretmenlerin demografik nitelikleri ile iş tatmin düzeyleri arasındaki ilişki” yi inceleyen çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Bu anlamda Şahin tarafından yapılan bir çalışmada; “öğretmenlerin cinsiyetlerine göre iş doyumunu puanlarının aritmetik ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı düzeyde bir farklılık” bulunmamıştır. Aynı şekilde; “öğretmenlerin medeni durumlarına göre iş doyumunu puanlarının aritmetik ortalamaları arasında da istatistiksel olarak anlamlı düzeyde bir farklılık” bulunmamıştır. Benzer şekilde; “öğretmenlerin yaşlarına göre de iş doyumunu puanlarının aritmetik ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı düzeyde bir farklılık” bulunmamıştır.⁵²

Taşdan ve Tiryaki tarafından yapılan bir çalışmanın bulgularına göre; “Özel ve resmi ilköğretim okullarında görevli öğretmenlerin iş tatmini düzeyleri, öğretmenlerin cinsiyetlerine göre istatistiksel olarak

⁴⁸ Güney, *Sağlık Meslek Lisesi Yöneticilerinin Liderlik Vasıfları ile Meslek Dersi Öğretmenlerinin İş Doyumu ve Tükenmişlik Düzeyleri Arasındaki İlişki*, 34.

⁴⁹ Çınar, “Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Tükenmişlik Ve İş Doyumu Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi”, 255.

⁵⁰ Mehmet Türkoğlu, *Genel Liselerde Örgütsel Kültürün İş Doyumuna Etkisi (Malatya İli Örneği)* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 126.

⁵¹ Ömer Akkan, *Millî Eğitime Bağlı Meslek Okullarında Görev Yapan Öğretmenlerin İş Tatmini* (İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 126.

⁵² İdris Şahin, “Öğretmenlerin İş Doyumu Düzeyleri”, *YYÜ Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/1 (2013), 122-155.

anamlı bir farklılık” göstermemektedir. Aynı şekilde “Özel ve devlet ilköğretim okullarında öğretmenlerin mesleki kıdemlerine göre istatistiksel açıdan anlamlı farklılık” göstermemektedir.⁵³

Kumaş ve Deniz tarafından yapılan bir çalışmanın bulgularına göre; “öğretmenlerin iş doyum düzeylerinde cinsiyetlerine göre anlamlı bir farklılık” bulunmaktadır. Kadın öğretmenlerin iş tatmin seviyeleri erkek öğretmenlere göre istatistiksel yönden anlamlı düzeyde daha yüksektir. Aynı şekilde “Öğretmenlerin iş doyum düzeyleri öğretmenlerin yaş durumlarına göre istatistiksel açıdan anlamlı seviyede” farklılaşmaktadır. 20-25 yaş aralığında yer alan öğretmenlerin iş doyumlarının 26-30 yaş aralığındaki öğretmenlere oranla daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Ancak; “öğretmenlerin iş doyum düzeyleri açısından eğitim durumlarına göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık” yoktur.⁵⁴

Filiz tarafından yapılan bir çalışmada; “öğretmenlerin iş doyum düzeylerinde medeni durumlarına, yaşlarına, öğrenim düzeylerine ve cinsiyetlerine göre anlamlı bir farklılık” gözlemlenmiştir. Buna karşılık; “öğretmenlerin iş doyum düzeylerinde meslekteki kıdemlerine göre anlamlı bir farklılık” gözlemlenmemiştir.⁵⁵

1.6. DKAB Öğretmenlerinde ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersi Öğretmenlerinde İş Tatmini ile İlgili Çalışmalar

Öğretmenlik statik bir görev değil birçok mesleki yeterliliği ihtiva eden bir meslektir. Bu nedenle öğretmenlik devamlı yenilenmeyi zorunlu kılan bir meslek olarak görülmektedir. Genelde daha bilgili ve aktif olma zorunluluğu özelde de yüz yüze kalınan problemlerle bireysel olarak uğraşma zorunluluğu öğretmenler üzerinde gittikçe artan bir baskı oluşturmaktadır. Giderek artan bu baskılar öğretmenler açısından olduğu kadar okul açısından da ciddi sorunlara yol açmakta ve öğretmenlerin iş doyumlarının azalmasına sebep olmaktadır. Bu ve benzeri birçok sorunla Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) ve İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenleri de yüz yüze gelmektedir. Ancak onların kendi branşlarına has bir durum olarak üzerlerindeki baskı diğer branşlara göre hem daha fazladır ve hem de farklı bir öneme sahiptir. Çünkü DKAB ve İHL Meslek Dersi öğretmenleri, bireysel ve toplumsal hedefleri olan, insanları içsel ahenk ve davranışlarının şeklini ve yönünü belirleyen, bireyin hayatı anlamlandırmasına katkı yapan dinin öğretimi ile meşgul olmaktadır.⁵⁶

Ülkemizde sınırlı sayıda da olsa “DKAB ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersi öğretmenlerinin demografik nitelikleri ile iş tatmin düzeyleri arasındaki ilişkiyi” doğrudan inceleyen çalışmalar yapılmıştır. Örneğin Çınar tarafından “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Tükenmişlik ve İş Doyumu Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi” amacıyla bir çalışma yapılmıştır. Bu çalışmada katılımcıların içsel doyum ortalamasının 4.17; dışsal doyum ortalamasının 3.80 ve genel iş doyum ortalamasının 4.02 olduğu saptanmıştır.⁵⁷

Bu bağlamda Ali Baltacı, Mehmet Kâmil Coşkun tarafından yapılan ve “DKAB öğretmenlerinin demografik nitelikleri ile mesleğe yönelik tutumları arasındaki ilişkiyi” inceleyen bir çalışmaya rastlanmıştır. Bu çalışmanın bulgularına göre; “DKAB öğretmenlerin cinsiyetleri ile mesleğe yönelik tutumları arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık” saptanmamıştır. Buna karşılık katılımcıların; “eğitim durumu ile mesleğe yönelik tutumları arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık” saptanmıştır. Lisans düzeyinde eğitim alanların, lisansüstü düzeyde eğitim alanlara oranla mesleğe yönelik tutumları daha düşük düzeydedir. Benzer şekilde “DKAB öğretmenlerinin mesleki kıdemleriyle öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık” saptanmıştır. Mesleki

⁵³ Murat Taşdan - Eda Tiryaki, “Özel ve Devlet İlköğretim Okulu Öğretmenlerinin İş Doyumu Düzeylerinin Karşılaştırılması”, *Eğitim ve Bilim* 33/147 (2008), 64-65.

⁵⁴ Volkan Kumaş - Levent Deniz, “Öğretmenlerin İş Doyum Düzeylerinin İncelenmesi”, *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 32 (2010), 128-132.

⁵⁵ Zeynep Filiz, “Öğretmenlerin İş Doyumu Ve Tükenmişlik Düzeylerinin İncelenmesi”, *Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Dergisi* 10/23 (01 Eylül 2014), 163-164.

⁵⁶ Çınar, “Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Tükenmişlik Ve İş Doyumu Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi”, 238-239.

⁵⁷ Çınar, “Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Tükenmişlik Ve İş Doyumu Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi”, 252.

kıdemdeki artışının, DKAB öğretmenlerinin mesleğe ilişkin tutumlarında gözlenebilir bir azalmaya neden olduğu belirlenmiştir.⁵⁸

Diğer yandan Kumaş ve Deniz tarafından “meslek öğretmenlerinin demografik nitelikleri ile iş tatmin düzeyleri arasındaki ilişkiyi” inceleyen çalışmada; “öğretmenlerin iş doyumları açısından fen bilimleri branşı ile sosyal bilimler, spor bilimleri, meslek dersleri ve sınıf öğretmenliği branşları arasında istatistik açıdan anlamlı farklılıklar olduğu” saptanmıştır. Grupların aritmetik ortalamalarına bakıldığında “spor bilimleri branşı öğretmenlerinin iş doyumlarının, fen bilimleri, sosyal bilimler, güzel sanatlar, meslek dersleri ve sınıf öğretmenliği branşında öğretmenlik yapan öğretmenlere göre daha yüksek olduğu” anlaşılmaktadır.⁵⁹

Okumuşlar’ın “Dkab öğretmenlerinin Mesleki Doyum düzeyi”⁶⁰ başlıklı çalışmasında ise mesleki doyumun yanında, Dkab öğretmenlerinin tükenmişlik düzeyleri, meslekleriyle ilgili tutum, düşünce ve sorunları ile sosyal ve kültürel durumları da ortaya konmaya çalışılmıştır. Araştırmada Dkab öğretmenlerinin mesleki doyum düzeyleri demografik faktörlerin yanı sıra, öğretmenlik mesleğini seçimde etkili olan faktörler, öğretmenlik dışında kamu hizmetinde çalışma ve yöneticilerle sorun yaşayıp yaşamama değişkenleri bağlamında belirlenmeye çalışılmıştır. Çalışmada örnekleme oluşturan Dkab öğretmenlerinin iş tatmin düzeylerinin Minnesota İş Tatmin Ölçeği puanlamasına göre 71,9 yani orta düzeyde olduğu tespit edilmiştir.

2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

DKAB öğretmenliği ve İmam hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenliği Türk Milli Eğitim sisteminde ortaöğretim kurumlarında yer alan öğretmenlik branşlarından. İlahiyat Fakültelerinde öğrenim gören ve öğretmen atama sisteminde bu branşlar adıyla atamaya tabi olan DKAB ve İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenleri orta öğretim kurumları ve İmam Hatip liselerinde dinin öğretimi faaliyetini yürütmektedirler. Ancak onlardan, branşın öğretmeni olmanın yanı sıra okulda ve çevrede bireysel ve toplumsal sorunlara çözüm bulmada rehberlik edecek bir manevi danışman ve din görevlisi olarak da görev yapmaları beklenmektedir. Bu da DKAB ve meslek dersleri öğretmenlerinin diğer branşlardan farklı şekilde öğretmenlik mesleğinin getirdiği yeterliliklerin yanı sıra, söz konusu toplumsal taleplere ilişkin yeterliliklerin getirdiği sorunlarla da yüzleşmek zorunda bırakılmaktadır.⁶¹

Öğretmen içinde bulunulan ortam ve olanaklar ne olursa olsun, öğrenim sürecinde kalite üzerinde etkili olabilen öğrenci, program, fiziki imkanlar, araç gereçler gibi diğer tüm değişkenlere anlam ve değer katan belirleyici ana faktördür. Öğretmenin bu misyonunu etkin bir tarzda yerine getirmesinde onun göreve başlamadan önce bazı yeterliliklere haiz yetiştirilmesinin yanında, görev süresince de bu yeterliliklerini kullanabilmesi ve moral yönünden de iyi düzeyde olması önem taşımaktadır. Okullarda görevini severek yapan, iş hayatı ve sosyal yaşantısında mutlu bir öğretmen ile işinden memnun olmayan, kendisini baskı altında hisseden, mutsuz bir öğretmenin verimliliği aynı seviyede olmayacaktır.⁶² Bu nedenle öğretmenlerin yeterliliklerini verimli bir şekilde kullanıp, misyonunu en iyi şekilde yerine getirebilmesi için de stres, kaygı ve tükenmişlik duygularından uzak tutulmasına ve beklentilerinin karşılanarak iş ve yaşam doyumunu düzeylerinin artırılmasına yönelik tedbirler alınması önem arz etmektedir. Bu itibarla;

“Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri ve İmam Hatip Lisesi meslek dersi öğretmenlerinin iş tatmini düzeyleri demografik niteliklerine göre istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılık göstermekte midir? sorusu şeklinde formüle edilen araştırmanın temel problemi çerçevesinde araştırmanın amacı: Çorum ilinde görev yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri ve İmam Hatip Lisesi meslek dersi

⁵⁸ Baltacı - Coşkun, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleğe Tutumları ile Eğitime Olan İnançları Arasındaki İlişki”, 480-481.

⁵⁹ Kumaş - Deniz, “Öğretmenlerin İş Doyum Düzeylerinin İncelenmesi”, 134.

⁶⁰ Muhittin Okumuşlar, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinde Mesleki Doyum* (Konya: Yediveren Kitap, 2008).

⁶¹ Çınar, “Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Tükenmişlik Ve İş Doyumu Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi”, 237.

⁶² Banu Akbulut, *Ortaöğretim Kurumlarında Görev Yapan Öğretmenlerin Örgütsel İmaj ile İş Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişki* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 61.

öğretmenlerinin iş tatmini düzeylerinin demografik niteliklerine göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık gösterip-göstermediğinin” test edilmesidir. Bu amaç doğrultusunda araştırmada aşağıdaki sorulara cevap aranacaktır.

1. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri ve İmam Hatip Lisesi meslek dersi öğretmenlerinin iş tatmini düzeyleri nedir?
2. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri ve İmam Hatip Lisesi meslek dersi öğretmenlerinin iş tatmini düzeyleri demografik özelliklere göre farklılık göstermekte midir?

Öğretmenlerin verimlilik seviyesini arttırmak için onların iş tatmini düzeylerinin belirlenmesi önem arz etmektedir. Literatürde çalışanların iş tatminine yönelik değişik iş alanlarında yapılmış çalışmalar bulunmaktadır. Ayrıca eğitim alanında da farklı branş öğretmenleri ile okul yöneticileri ve diğer eğitim çalışanlarının iş tatminine yönelik pek çok araştırma yapıldığı görülmektedir. Örgün ve yaygın din eğitimi ve öğretimi alanında istihdam edilen görevlilerin mesleki tükenmişlik ya da iş tatmini seviyeleri ile ilgili bazı çalışmalar da bulunmaktadır. Bu çalışmada ise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri ve İmam Hatip Lisesi meslek dersi öğretmenlerinin iş tatmini düzeylerinin demografik faktörlere göre farklılaşp farklılaşmadığı müstakil bir araştırma konusu olarak ele alınmaktadır. Çalışmanın bu yönüyle alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

3. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmanın bu bölümünde araştırmanın yöntemi, evren ve örnekleme, veri toplama ve değerlendirme tekniğine ve ölçeğin güvenilirlik katsayısı ile verilerin analizine yer verilmiştir.

Çorum ilinde görevli Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri ve İmam Hatip Lisesi meslek dersi öğretmenlerinin iş tatmini düzeyleri ve bunların demografik özelliklere göre farklılaşp farklılaşmadığının araştırılacağı bu araştırmada nicel araştırma yöntemi esas alınmıştır. Araştırma konusu olan Öğretmenlere yönelik karşılaştırma türü ilişkisel tarama yolu⁶³ ile durum tespiti yapılmıştır. Tarama modelleri, geçmişte ya da günümüzde mevcut olan bir durumu var olduğu şekilde ortaya koymayı amaçlayan araştırma yaklaşımlarıdır.⁶⁴

3.1. Araştırmanın Evreni ve Örnekleme

Araştırmanın evrenini, Çorum İl Millî Eğitim Müdürlüğüne bağlı resmi okullarda görev yapan din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmeni ve imam hatip lisesi meslek dersi öğretmenleri oluşturmaktadır. İl Millî Eğitim Müdürlüğünden alınan bilgiye göre bu sayı toplamda 484'tür. Çalışma evreninin tamamına ulaşılabilmesinin güçlüğü nedeniyle örneklem üzerinde çalışılmıştır. Örneklem hesaplanması için %5 güven aralığında ve %5 hata payı göz önünde bulundurularak, bu formül esasınca yerine koyulan değerler ile işlem yapıldığında, bu çalışmanın evreni olan 484 birimi temsil edecek olan minimum örneklem sayısı 214 olarak hesaplanmıştır.⁶⁵ Bu sonuca göre 214 birimden oluşan örneklemin çalışma evrenini temsil gücünün yeterli olduğu söylenebilir.

3.2. Veri Toplama ve Değerleme Tekniği

Tarama araştırmalarında kullanılan başlıca veri toplama tekniği anketlerdir. Anketlerde araştırma sorularını cevap elde etmek ve araştırma hipotezlerinin sınanması için değişik özelliklerde soru ve ölçeklere de yer verilir.⁶⁶ Bu doğrultuda çalışmamızda ihtiyaç duyulan verilerin katılımcılardan toplanması için nicel veri toplama tekniklerinden olan anket tekniği kullanılmıştır. Anket formunun birinci bölümünde katılımcı öğretmenlerin demografik niteliklerini belirlemeye yönelik toplam 6 soru (cinsiyet, yaş, medeni durum, eğitim durumu, çalışılan okul türü, mesleki kıdem) yer almaktadır. Anketin ikinci bölümünde, katılımcıların

⁶³ Sümeyye Koç - Ahmet Koç, "Kur'an Kursu Öğreticilerinin Meslekî Doyum Düzeyleri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (22 Haziran 2020), 342.

⁶⁴ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2000), 77; Şener Büyükoztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019), 14.

⁶⁵ Büyükoztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 98.

⁶⁶ Sait Gürbüz - Faruk Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 105-106.

iş tatmini seviyesini belirlemek amacıyla Weiss ve arkadaşları⁶⁷ tarafından geliştirilen ve Baycan⁶⁸ tarafından Türkçeye uyarlanarak güvenilirlik ve geçerlik çalışmaları yapılan Minnesota İş Tatmini Ölçeği yer almaktadır. Ölçeğin Cronbach Alfa değeri 0,77'dir. Ölçek içsel ve dışsal iş doyumunu olarak iki alt boyut ve toplam 20 maddeden oluşmaktadır. İçsel doyum, başarı, tanınma veya takdir görme, işin kendisi, işin sorumluluğu, yükselme ve terfi etmeye bağlı görev değişikliği benzeri işin içsel niteliğine ait tatmin düzeyleri ile ilgili öğelerden oluşmaktadır. Dışsal doyum, kurumsal yönetim politikaları, denetim şekli, yönetici, çalışma ve astlarla ilişkiler, çalışma şartları, alınan maaş gibi işin çevresine ilişkin unsurlardan oluşmaktadır.

Minnesota İş Tatmini Ölçeği beşli likert tipi bir ölçektir. 1-5 arasında puanlanan ve sırasıyla Hiç memnun değilim, Memnun değilim, Kararsızım, Memnunum, Çok memnunum seçeneklerinden oluşmaktadır. Ölçek sonucunda, bir toplam puan elde edilmektedir. Puanların yüksek olması iş doyumunun da yüksek olduğunu göstermektedir.

Araştırmada kullanılan Ölçekte yer alan sorular iki alt boyuta ilişkindir. 1, 2, 3, 4, 7, 8, 9, 10, 11, 15, 16 ve 20 numaralı maddeler içsel tatmini ölçerken; 5, 6, 12, 13, 14, 17, 18 ve 19 numaralı ifadeler dışsal tatmini ölçmektedir. Veriler SPSS ortamında frekans analizlerine "t testine" ve "anova testine" tabi tutularak değerlendirilmiş ve bulgular tablolar aracılığıyla sunulmuştur.

Veri toplama süreci Google Formlar üzerinde oluşturulan online anket formunun İl Milli Eğitim Müdürlüğünden alınan izinle 03/03/2022 ile 23/03/2022 tarihleri arasında katılımcılara İl ve ilçe Milli Eğitim Müdürlükleri, okul ve zümre Whatsapp ve BİP grupları üzerinde ulaştırılarak gerçekleştirilmiştir.

3.3. Araştırmanın Temel ve Alt Hipotezleri

Araştırmanın temel hipotezi; "örneklem iç tatmin ve dış tatmin faktörü açısından iş tatmin düzeyleri demografik niteliklerine göre istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır" şeklindedir. Temel hipoteze bağlı olarak kurulan alt hipotezler ise şunlardır:

Birinci Alt Hipotez: Örneklem iç tatmin faktörü açısından iş tatmin düzeyleri cinsiyetlerine göre farklılaşmaktadır.

İkinci Alt Hipotez: Örneklem dış tatmin faktörü açısından iş tatmin düzeyleri cinsiyetlerine göre farklılaşmaktadır.

Üçüncü Alt Hipotez: Örneklem iç tatmin faktörü açısından iş tatmin düzeyleri yaşlarına göre istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır.

Dördüncü Alt Hipotez: Örneklem dış tatmin faktörü açısından iş tatmin düzeyleri yaşlarına göre farklılaşmaktadır.

Beşinci Alt Hipotez: Örneklem iç tatmin faktörü açısından iş tatmin düzeyleri eğitim düzeylerine göre farklılaşmaktadır.

Altıncı Alt Hipotez: Örneklem dış tatmin faktörü açısından iş tatmin düzeyleri eğitim düzeylerine göre farklılaşmaktadır.

Yedinci Alt Hipotez: Örneklem iç tatmin faktörü açısından iş tatmin düzeyleri kıdemlerine göre farklılaşmaktadır.

Sekizinci Alt Hipotez: Örneklem dış tatmin faktörü açısından iş tatmin düzeyleri kıdemlerine göre farklılaşmaktadır.

Dokuzuncu Alt Hipotez: Örneklem iç tatmin faktörü açısından iş tatmin düzeyleri görev yaptıkları okul türüne göre farklılaşmaktadır.

Onuncu Alt Hipotez: Örneklem dış tatmin faktörü açısından iş tatmin düzeyleri görev yaptıkları okul türüne göre farklılaşmaktadır.

On birinci Alt Hipotez: Örneklem iç tatmin faktörü açısından iş tatmin düzeyleri görev yaptıkları branşlara göre farklılaşmaktadır.

⁶⁷ D. J. Weiss vd., *Manual for the Minnesota Satisfaction Questionnaire* (Industrial Relations Center: University of Minnesota, 1967).

⁶⁸ F. Ash Baycan, *An Analysis of the Several Aspects of Job Satisfaction between Different Occupational Groups* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1985).

On ikinci Alt Hipotez: Örneklemin dış tatmin faktörü açısından iş tatmin düzeyleri görev yaptıkları branşlara göre farklılaşmaktadır.

3.4. Etik Kurul Onayı

Çalışmaya ilişkin olarak Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurulundan 02.12.2021 tarih ve 2021-85 sayılı onay yazısı ile gerekli yasal izin alınmıştır.

4. Verilerin Analizi

Çalışmanın bu kısmında ölçeğin güvenilirlik (Cronbach's Alfa) değerlerine; katılımcıların demografik niteliklerine ve iş tatmin düzeylerine ilişkin betimleyici analize ve test istatistiğine yer verilmiştir.

4.1. Ölçeğin Güvenilirlik (Cronbach's Alfa) Değerleri

Ölçeğin bütününe ilişkin güvenilirlik değerleri Tablo 1'de yer almaktadır.

Tablo 1: Ölçeğin Cronbach's Alfa Değeri

| İş Tatmin Ölçeği | Cronbach's Alfa Değeri |
|-----------------------|------------------------|
| İç Tatmin Faktörleri | 0.87 |
| Dış tatmin Faktörleri | 0.81 |
| Ölçeğin Bütünü | 0.91 |

Tablo 1'de görüldüğü gibi ölçeğin İç Tatmin Faktörlerinin, Dış Tatmin Faktörlerinin ve bütününe ilişkin güvenilirlik değerleri oldukça yüksek düzeydedir.

4.2. Demografik Niteliklere İlişkin Betimleyici Analiz

Örnekleme kapsamındaki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersi Öğretmenlerinin demografik niteliklerine ilişkin dağılım Tablo 2'de yer almaktadır.

Tablo 2: Örneklemin Demografik Niteliklerine İlişkin Dağılım

| Değişkenler | | N | % |
|--------------------|-------------------------------|-----|------|
| Cinsiyet | Kadın | 121 | 54.3 |
| | Erkek | 102 | 45.7 |
| Yaş | 30 ve aşağısı | 45 | 20.2 |
| | 31-40 Yaş arası | 66 | 29.5 |
| | 41 Yaş ve üzeri | 112 | 50.3 |
| Eğitim | Lisans | 190 | 85.3 |
| | Lisansüstü | 33 | 14.7 |
| Kıdem | 5 yıl ve aşağısı | 54 | 24.2 |
| | 6-10 yıl arası | 42 | 18.8 |
| | 11-20 yıl arası | 63 | 28.2 |
| | 21 yıl ve üzeri | 64 | 28.8 |
| Görev Yapılan Okul | Ortaokul | 83 | 37.2 |
| | Lise | 42 | 18.3 |
| | İ H Ortaokulu | 67 | 30.0 |
| | İ H Lisesi | 32 | 14.5 |
| Branş | Dkab Öğretmeni | 184 | 82.5 |
| | İHL Meslek Dersleri Öğretmeni | 39 | 17.5 |

Tablodaki verilere bakıldığında katılımcıların yarısından biraz fazlasının kadınlardan; yarıdan biraz azının ise erkeklerden oluştuğu görülmektedir. Bu nedenle grupların homojen dağıldığı ve dolayısıyla katılımcılar arasında cinsiyete göre önemli bir farklılık olmadığı söylenebilir. Kadına eş, anne ve ev kadını olarak yüklenen rollere rağmen katılımcılar arasındaki kadın oranının yüksek olması hem kendileri hem aileleri hem de toplumun gelişmesi açısından önemli sayılabilir.

Yaş gruplarına göre oluşan dağılıma bakıldığında katılımcıların yarısının 41 ve yukarı yaş diliminde oldukları görülmektedir. Dünya Sağlık Örgütü'nün yaş dilimleri kriterine göre 18-65 yaş grubunun "genç" olarak tanımlandığı dikkate alındığında katılımcıların tamamının "genç" olduğu söylenebilir.

Eğitim düzeyleri itibarıyla katılımcılar arasındaki dağılıma dikkat edildiğinde çok önemli bir kısmının lisansüstü eğitim almadığı görülmektedir. Kıdem açısından oluşan tabloya bakıldığında ise grupların

homojen dağıldığı ve dolayısıyla katılımcılar arasında kıdemlerine göre önemli bir farklılık olmadığı söylenebilir.

Katılımcıların görev yaptıkları okul türü açısından ortaokul öğretmenlerinin diğer gruplara nazaran biraz daha yüksek oranda oldukları dikkat çekmektedir. Katılımcıların branşları itibarıyla oluşan dağılımda ise DKAB öğretmenlerinin bir hayli yüksek oranda oldukları anlaşılmaktadır.

4.3. İş Tatmini Boyutlarına İlişkin Frekans Analizleri

Katılımcıların iş tatmin düzeylerine İlişkin Frekans Dağılımları Tablo 3’de gösterildiği şekildedir.

Tablo 3: Katılımcıların İş Tatmin Düzeylerine İlişkin Frekans Dağılımları

| Maddeler | Ortalama | Standart Sapma |
|--|----------|----------------|
| 1. “Beni her zaman memnun etmesi” bakımından | 4.30 | 0,654 |
| 2. “Tek başıma çalışma olanağı olması” bakımından | 3.87 | 0,823 |
| 3. “Ara sıra değişik şeyler yapabilme şansı” bakımından | 3.86 | 0,787 |
| 4. “Toplumda saygın bir kişi olma şansını vermesi” bakımından | 4.01 | 0,890 |
| 5. “Yöneticimin ekibindeki kişileri idare tarzı” bakımından | 3.80 | 0,910 |
| 6. “Yöneticimin karar vermedeki yeteneği” bakımından | 3.68 | 0,997 |
| 7. “Vicdanıma uygun şeyler yapabilme şansım olması” bakımından | 4.20 | 0,739 |
| 8. “Bana sabit bir iş sağlaması” bakımından | 3.99 | 0,750 |
| 9. “Başkaları için bir şeyler yapabilme olanağı bana vermesi” bakımından | 4.50 | 0,552 |
| 10. “Kişilere ne yapacaklarını söyleme şansına sahip olma” bakımından | 4.32 | 0,638 |
| 11. “Kendi yeteneklerimi kullanarak bir şeyler yapabilme şansı olması” bakımından | 4.17 | 0,694 |
| 12. “İş ile ilgili kararların uygulanmaya konması” bakımından | 3.87 | 0,786 |
| 13. “Yaptığım iş karşılığında aldığım ücret” bakımından | 3.51 | 1,123 |
| 14. “İş içinde terfi olanağımın olması” bakımından | 3.39 | 0,993 |
| 15. “Kendi kararlarımı uygulama serbestliğini bana vermesi” bakımından | 3.78 | 0,840 |
| 16. “İşimi yaparken kendi yöntemlerimi kullanabilme şansını bana vermesi” bakımından | 4.00 | 0,720 |
| 17. “Çalışma şartları” bakımından. | 4.15 | 0,633 |
| 18. “Çalışma arkadaşlarımla birbirleri ile anlaşmaları” bakımından | 3.65 | 0,926 |
| 19. “Yaptığım iyi bir iş karşılığında takdir edilme” bakımından | 4.03 | 0,738 |
| 20. “Yaptığım iş karşılığında duyduğum başarı hissi” bakımından | 4.08 | 0,709 |

Frekans analiz sonuçlarına göre katılımcıların 1, 2, 3, 4, 7, 8, 9, 10, 11, 15, 16 ve 20 numaralı maddelerden oluşan içsel doyum ortalaması 4,08 ve standart sapması 0,47; 6, 12, 13, 14, 17, 18 ve 19 numaralı ifadelerden oluşan dışsal doyum ortalaması 3,76 ve standart sapması 0,59 olarak hesaplanmıştır. Tablodaki frekans dağılımlarına göre katılımcıların hem içsel doyum ortalamasının hem de dışsal doyum ortalamasının oldukça yüksek olduğu söylenebilir. Yine araştırma bulgularına bakıldığında başarı, tanınma veya takdir edilme, işin kendisi, işin sorumluluğu, yükselmeye bağlı görev değişikliği gibi unsurlardan oluşan içsel doyum ortalamasının organizasyonun politikası ve yönetimi, denetim şekli, yönetici, çalışma ve astlarla ilişkiler, çalışma koşulları, ücret gibi faktörlerden oluşan dışsal doyum ortalamasından yüksek olduğu görülmektedir. Benzer şekilde içsel doyum standart sapmasının dışsal doyum standart sapmasından küçük olduğu anlaşılmaktadır. Yani içsel doyuma ilişkin veri grubundaki değerlerin dışsal doyuma ilişkin veri grubundaki değerlere nazaran birbirine yakın olduğu ve dolayısıyla riskin daha düşük olduğu görülmektedir.

Frekans analiz sonuçlarına maddeler açısından bakıldığında “başkaları için bir şeyler yapabilme olanağı bulabilmeleri” bakımından en yüksek düzeyde doyum sağladıkları; “iş içinde terfi olanağı” bakımından ise en düşük düzeyde doyum sağladıkları görülmektedir. Verilerin basıklık ve çarpıklık değerleri ise $-0,290 < x < -0,039$ arasında olup normal dağıldığı söylenebilir.

4.4. Demografik Özelliklere Göre İçsel ve Dışsal Doyum Faktörleri Ortalamaları

Katılımcıların demografik özelliklere göre içsel ve dışsal doyum faktörleri ortalamaları Tablo 4’de gösterildiği şekildedir.

Tablo 4: Örneklem Demografik Özelliklerine Göre İçsel ve Dışsal Tatmin Faktörleri Ortalamaları

| Değişkenler | | İçsel Tatmin | Dışsal tatmin |
|--------------------|-------------------------------|--------------|---------------|
| Cinsiyet | Kadın | 4.0310 | 3,6870 |
| | Erkek | 4.1577 | 3,8468 |
| Yaş | 30 ve aşağısı | 4.1667 | 3,8278 |
| | 31-40 | 4.0556 | 3,7254 |
| | 41 yaş ve üzeri | 4.0774 | 3,7533 |
| | Total | 4,0889 | 3,7601 |
| Eğitim | Lisans | 4,0860 | 3,7566 |
| | Lisansüstü | 4,1061 | 3,7803 |
| Kıdem | 5 yıl ve aşağısı | 4,1312 | 3,7824 |
| | 6-10 yıl arası | 4,0933 | 3,7619 |
| | 11-20 yıl arası | 4,0159 | 3,6865 |
| | 21 yıl ve üzeri | 4,1224 | 3,8125 |
| | Total | 4,0889 | 3,7601 |
| Görev Yapılan Okul | Ortaokul | 4,0944 | 3,7816 |
| | Lise | 4,1280 | 3,7622 |
| | İ H Ortaokulu | 4,0920 | 3,7780 |
| | İ H Lisesi | 4,0182 | 3,6641 |
| | Total | 4,0889 | 3,7601 |
| Branş | Dkab Öğretmeni | 4,1227 | 3,7901 |
| | İHL Meslek Dersleri Öğretmeni | 3,9295 | 3,6186 |

Tabloda verilere gruplar arası karşılaştırmalar amaçlı bakıldığında:

Cinsiyete göre “içsel-dışsal tatmin” açısından hem içsel tatmin düzeyi hem de dışsal tatmin düzeyi erkek katılımcılarda oransal olarak kadın katılımcılardan daha yüksektir. İçsel ve dışsal tatmin oranlarına “cinsiyet” açısından bakıldığında yine hem kadın hem de erkek katılımcılarda içsel tatmin düzeyinin dışsal doyum düzeyinden oransal olarak daha yüksek olduğu görülmektedir. Yani başarı, tanınma veya takdir edilme, işin kendisi, işin sorumluluğu, yükselmeye bağlı görev değişikliği gibi unsurlarda hem kadın hem de erkek katılımcıların daha fazla doyuma ulaştıkları görülmektedir. Tabloda veriler yaş gruplarına göre “içsel-dışsal tatmin” açısından irdelendiğinde hem içsel doyum düzeyi hem de dışsal doyum düzeyi 30 ve aşağısı yaş grubunda bulunan katılımcılarda oransal olarak diğer yaş gruplarındakilere nazaran daha yüksektir. İçsel ve dışsal doyum oranlarına “yaş grupları açısından” bakıldığında da bütün yaş gruplarında içsel doyum düzeyinin dışsal doyum düzeyinden oransal olarak daha yüksek olduğu görülmektedir.

Eğitim düzeylerine göre “içsel-dışsal tatmin” açısından bakıldığında yüksek lisans mezunu katılımcılarda hem içsel doyum düzeyi hem de dışsal doyum düzeyi oransal olarak diğer eğitim gruplarındaki katılımcılardan daha yüksektir. İçsel ve dışsal doyum oranlarına “eğitim düzeyleri” açısından bakıldığında bütün eğitim düzeylerindeki katılımcılarda içsel doyum düzeyinin dışsal doyum düzeyinden oransal olarak daha yüksek olduğu görülmektedir.

Kıdeme göre “içsel-dışsal tatmin” açısından bakıldığında 5 yıl ve aşağısı kıdeme sahip katılımcılarda içsel doyum düzeyinin oransal olarak diğer kıdem gruplarındakilere nazaran daha yüksek olduğu görülmektedir. Buna karşılık dışsal doyum düzeyi oransal olarak 21 ve üzeri kıdeme sahip katılımcılarda daha yüksektir. İçsel ve dışsal doyum oranlarına “kıdem durumlarına” göre bakıldığında bütün kıdem gruplarında içsel doyum düzeyinin dışsal doyum düzeyinden oransal olarak daha yüksek olduğu görülmektedir.

Görev yapılan okul türlerine göre “içsel-dışsal tatmin” açısından bakıldığında liselerde görev yapan katılımcılarda içsel doyum düzeyi oransal olarak diğer gruplardaki katılımcılardan daha yüksektir. Buna karşılık ortaokullarda görev yapan katılımcılarda dışsal doyum düzeyi oransal olarak diğer gruplardaki katılımcılardan daha yüksektir. İçsel ve dışsal doyum oranlarına “görev yapılan okul türlerine” göre bakıldığında görev yapılan bütün okul türlerindeki katılımcılarda içsel doyum düzeyinin dışsal doyum düzeyinden oransal olarak daha yüksek olduğu görülmektedir.

Görev yapılan branşlara göre “içsel-dışsal tatmin” açısından bakıldığında hem içsel doyum düzeyi hem de dışsal doyum düzeyi oransal olarak DKAB Öğretmenlerinde İHL Meslek Dersleri öğretmenlerinden daha yüksektir. İçsel ve dışsal doyum oranlarına “görev yapılan branşlara” göre bakıldığında hem DKAB Öğretmeni katılımcılarda hem de İHL Meslek Dersleri öğretmeni katılımcılarda içsel doyum düzeyinin dışsal doyum düzeyinden oransal olarak daha yüksek olduğu görülmektedir.

4.5. Hipotez Testleri

Örneklemin “örneklemin iç tatmin ve dış tatmin faktörü açısından iş tatmin düzeylerinin demografik niteliklerine göre istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaşıp farklılaşmadığına” yönelik hipotezlerin test sonuçları tablo 5’de gösterildiği şekildedir.

Tablo 5: Hipotez Test Sonuçları

| Demografik Nitelikler | İş Tatmin Düzeyi | t ve Anova Değerleri |
|-----------------------|------------------|----------------------|
| Cinsiyet | İç Doyum Düzeyi | 0,047 |
| Cinsiyet | Dış Doyum Düzeyi | 0,045 |
| Yaş | İç Doyum Düzeyi | 0,453 |
| Yaş | Dış Doyum Düzeyi | 0,665 |
| Eğitim Düzeyi | İç Doyum Düzeyi | -0,224 |
| Eğitim Düzeyi | Dış Doyum Düzeyi | -0,211 |
| Kıdem | İç Doyum Düzeyi | 0,742 |
| Kıdem | Dış Doyum Düzeyi | 0,509 |
| Görev yapılan okul | İç Doyum Düzeyi | 0,330 |
| Görev yapılan okul | Dış Doyum Düzeyi | 0,332 |
| Görev yapılan branş | İç Doyum Düzeyi | 0,021 |
| Görev yapılan branş | Dış Doyum Düzeyi | 0,102 |

α : 0.05

1. “Örneklemin iç doyum faktörü açısından iş tatmin düzeyleri cinsiyetlerine göre farklılaşmaktadır” şeklindeki birinci hipoteze ilişkin olarak yapılan t testi sonucuna göre $t (0.047) < \alpha (0.05)$ olduğu için hipotez onaylanmıştır. Erkek katılımcıların iç doyum faktörü açısından tatmin düzeyleri (4,15) kadın katılımcılardan (4,03) daha yüksektir. Bu sonuçtan hareketle her iki grubun da iç doyum faktörü açısından yüksek düzeyde iş doyumuna sahip oldukları söylenebilir.
2. “Örneklemin dış doyum faktörü açısından iş tatmin düzeyleri cinsiyetlerine göre farklılaşmaktadır” şeklindeki ikinci hipoteze ilişkin olarak yapılan t testi sonucuna göre $t (0.045) < \alpha (0.05)$ olduğu için hipotez onaylanmıştır. Erkek katılımcıların dış doyum faktörü açısından tatmin düzeyleri (3,84) kadın katılımcılardan (3,68) daha yüksektir. Diğer yandan her iki grubun da dış doyum faktörü açısından yüksek düzeyde iş doyumuna sahip oldukları söylenebilir.
3. “Örneklemin iç doyum faktörü açısından iş tatmin düzeyleri yaşlarına göre farklılaşmaktadır” şeklindeki üçüncü hipoteze ilişkin olarak yapılan anova testi sonucuna göre $p (0,453) > \alpha (0.05)$ olduğu için hipotez onaylanmamıştır. Katılımcıların iç doyum ortalamasının 30 ve altı yaş grubunda 4,1667; 31-40 yaş grubunda 4,0556; 41 ve üzeri yaş grubunda da 4,0774 olduğu görülmektedir. Bu dağılıma göre 30 ve altı yaş grubunda iç doyum puanı, anlamlı düzeyde olmasa da diğer yaş grubundakilerden daha yüksektir. Diğer yandan her üç grubun da iç doyum faktörü açısından yüksek düzeyde iş doyumuna sahip oldukları söylenebilir.
4. “Örneklemin dış doyum faktörü açısından iş tatmin düzeyleri yaşlarına göre farklılaşmaktadır” şeklindeki dördüncü hipoteze ilişkin olarak yapılan anova test sonucuna göre $p (0,665) > \alpha (0.05)$ olduğu için hipotez onaylanmamıştır. Katılımcıların dış doyum ortalamasının 30 ve altı yaş grubunda 3,8278; 31-40 yaş grubunda 3,7254; 41 ve üzeri yaş grubunda da 3,7533 olduğu görülmektedir. Bu dağılıma göre 30 ve altı yaş grubunda dış doyum puanı da anlamlı düzeyde olmasa da diğer yaş

- grubundakilerden daha yüksektir. Diğer yandan her üç grubun da dış doyum faktörü açısından yüksek düzeyde iş doyumuna sahip oldukları söylenebilir.
5. “Örneklemin iç doyum faktörü açısından iş tatmin düzeyleri eğitim seviyelerine göre farklılaşmaktadır” şeklindeki beşinci hipoteze ilişkin olarak yapılan t testi sonucuna göre $t(-0,224) > \alpha(0,05)$ olduğu için hipotez onaylanmamıştır. Katılımcıların iç doyum ortalamasının lisans mezunları grubunda 4,0860; lisansüstü mezunları grubunda 3,7566; olduğu görülmektedir. Bu dağılıma göre lisansüstü mezunları grubunda iç doyum puanı anlamlı düzeyde olmasa da lisans mezunlarından daha yüksektir. Diğer yandan her iki grubun da iç doyum faktörü açısından yüksek düzeyde iş doyumuna sahip oldukları söylenebilir.
 6. “Örneklemin dış doyum faktörü açısından iş tatmin düzeyleri eğitim seviyelerine göre farklılaşmaktadır” şeklindeki altıncı hipoteze ilişkin olarak yapılan t testi sonucuna göre $t(-0,211) > \alpha(0,05)$ olduğu için hipotez onaylanmamıştır. Katılımcıların dış doyum ortalamasının lisans mezunları grubunda 3,7566; lisansüstü mezunları grubunda 3,7803; olduğu görülmektedir. Bu dağılıma göre lisansüstü mezunları grubunda dış doyum puanı da anlamlı düzeyde olmasa da lisans mezunlarından daha yüksektir. Diğer yandan her iki grubun da dış doyum faktörü açısından yüksek düzeyde iş doyumuna sahip oldukları söylenebilir.
 7. “Örneklemin iç doyum faktörü açısından iş tatmin düzeyleri kıdemlerine göre farklılaşmaktadır” şeklindeki yedinci hipoteze ilişkin olarak yapılan anova test sonucuna göre $p(0,742) > \alpha(0,05)$ olduğu için hipotez onaylanmamıştır. Katılımcıların iç doyum ortalamasının beş ve aşağısı yıl kıdem grubunda 4,1312; 6-10 yıl kıdem grubunda 4,0933; 11-20 yıl kıdem grubunda da 4,0156; 20 yıl ve üzeri kıdem grubunda 4,1224 olduğu görülmektedir. Bu dağılıma göre beş ve aşağısı yıl kıdem grubunda iç doyum puanı anlamlı düzeyde olmasa da diğer gruptakilerden daha yüksektir. Diğer yandan her dört grubun da iç doyum faktörü açısından yüksek düzeyde iş doyumuna sahip oldukları söylenebilir.
 8. “Örneklemin dış doyum faktörü açısından iş tatmin düzeyleri kıdemlerine göre farklılaşmaktadır” şeklindeki sekizinci hipoteze ilişkin olarak yapılan anova test sonucuna göre $p(0,509) > \alpha(0,05)$ olduğu için hipotez onaylanmamıştır. Katılımcıların dış doyum ortalamasının beş ve aşağısı yıl kıdem grubunda 3,7814; 6-10 yıl kıdem grubunda 3,7629; 11-20 yıl kıdem grubunda da 3,6855; 20 yıl ve üzeri kıdem grubunda 3,8125 olduğu görülmektedir. Bu dağılıma göre beş ve aşağısı yıl kıdem grubunda dış doyum puanı anlamlı düzeyde olmasa da diğer gruptakilerden daha yüksektir. Diğer yandan her dört grubun da dış doyum faktörü açısından yüksek düzeyde iş doyumuna sahip oldukları söylenebilir.
 9. “Örneklemin iç doyum faktörü açısından iş tatmin düzeyleri görev yaptıkları okul türüne göre farklılaşmaktadır” şeklindeki dokuzuncu hipoteze ilişkin olarak yapılan anova test sonucuna göre $p(0,330) > \alpha(0,05)$ olduğu için hipotez onaylanmamıştır. Katılımcıların iç doyum ortalamasının ortaokul öğretmenleri grubunda 4,0944; İmam-Hatip ortaokulu öğretmenleri grubunda 4,0920; lise öğretmenleri grubunda 4,1280; İmam-Hatip lisesi öğretmenleri grubunda 4,0182 olduğu görülmektedir. Bu dağılıma göre lise öğretmenleri grubunda iç doyum puanı anlamlı düzeyde olmasa da diğer gruptakilerden daha yüksektir. Diğer yandan her dört grubun da iç doyum faktörü açısından yüksek düzeyde iş doyumuna sahip oldukları söylenebilir.
 10. “Örneklemin dış doyum faktörü açısından iş tatmin düzeyleri görev yaptıkları okul türüne göre farklılaşmaktadır” şeklindeki onuncu hipoteze ilişkin olarak yapılan anova test sonucuna göre $t(0,332) > \alpha(0,05)$ olduğu için hipotez onaylanmamıştır. Katılımcıların dış doyum ortalamasının ortaokul öğretmenleri grubunda 3,7816; İmam-Hatip ortaokulu öğretmenleri grubunda 3,7780; lise öğretmenleri grubunda 3,7622; İmam-Hatip lisesi öğretmenleri grubunda 3,6641 olduğu görülmektedir. Bu dağılıma göre ortaokul öğretmenleri grubunda dış doyum puanı anlamlı düzeyde olmasa da diğer gruptakilerden daha yüksektir. Diğer yandan her dört grubun da iç doyum faktörü açısından yüksek düzeyde iş doyumuna sahip oldukları söylenebilir.

11. “Örneklemin iç doyum faktörü açısından iş tatmin düzeyleri görev yaptıkları branşlara göre farklılaşmaktadır” şeklindeki On birinci hipoteze ilişkin olarak yapılan t testi sonucuna göre $t(0,021) < \alpha(0.05)$ olduğu için hipotez onaylanmıştır. Katılımcıların iç doyum ortalamasının DKAB öğretmenleri grubunda 4,1227; İmam-Hatip lisesi meslek dersleri öğretmenleri grubunda 3,9295 olduğu görülmektedir. Bu dağılıma göre DKAB öğretmenleri grubunda iç doyum puanı İmam-Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenleri grubundan daha yüksektir. Diğer yandan her iki grubun da iç doyum faktörü açısından yüksek düzeyde iş doyumuna sahip oldukları söylenebilir.
12. “Örneklemin dış doyum faktörü açısından iş tatmin düzeyleri görev yaptıkları branşlara göre farklılaşmaktadır” şeklindeki On ikinci hipoteze ilişkin olarak yapılan t testi sonucuna göre $t(0,102) > \alpha(0.05)$ olduğu için hipotez onaylanmamıştır. Katılımcıların dış doyum ortalamasının DKAB öğretmenleri grubunda 3,7901; İmam-Hatip lisesi meslek dersleri öğretmenleri grubunda 3,6186 olduğu görülmektedir. Bu dağılıma göre yine DKAB öğretmenleri grubunda dış doyum puanı anlamlı düzeyde olmasa da diğer gruptakinden daha yüksektir. Diğer yandan her iki grubun da dış doyum faktörü açısından yüksek düzeyde iş doyumuna sahip oldukları söylenebilir.

Sonuç ve Öneriler

Bu araştırmada örgün öğretim kurumlarında din öğretimi faaliyetlerini yürüten Dkab ve İmam Hatip Lisesi meslek dersi öğretmenlerinin iş tatmin düzeyleri, demografik faktörler bağlamında ele alınarak, aralarındaki ilişkiler belirlenmeye çalışılmıştır. Araştırma bulgularına genel olarak bakıldığında; katılımcıların hem içsel doyum ortalamasının hem de dışsal doyum ortalamasının oldukça yüksek olduğu görülmektedir. İçsel doyum faktörlerinden birisi olan “tanınma ihtiyacı” Maslow’un üçüncü kademe ihtiyacı olarak tanımladığı “sosyal” ihtiyaçlardan birisidir. Tanınma ihtiyacının tatminin de dördüncü kademe ihtiyaç tatminine yöneltmesi açısından olumlu bir sonuçtur denilebilir. Nitekim katılımcıların dördüncü kademe ihtiyaçları arasında yer alan başarı ihtiyacı açısından da tatmin edildikleri gözlenmektedir. Bu nedenle katılımcıların artık Maslow’un ihtiyaçlar hiyerarşisinin son aşamasındaki “kendini gerçekleştirme” ihtiyacını tatmine çalışacakları söylenebilir.

Katılımcıların dışsal doyumlarının yüksek olması da çalışanlara “kurumsal destek” verildiği sonucuna işaret ettiği şeklinde yorumlanabilir. Dolayısıyla katılımcıların kurumlarından beklentilerinin karşılandığı ve bu nedenle de iş performanslarının yüksek olabileceği söylenebilir. Dışsal doyumun yüksek olması kurum ile personel arasındaki karşılıklı beklentilerin dengede olduğunun da bir göstergesidir.

Hipotez testlerine ilişkin araştırma bulgularına bakarak çıkarılacak önemli sonuçlardan birisi de “Örneklemin hem iç hem de dış doyum faktörü açısından iş tatmin düzeylerinin cinsiyete göre istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaşmış” olmasıdır. Araştırma bulgularına bakarak çıkarılacak önemli sonuçlardan bir diğeri de “Örneklemin iç doyum faktörü açısından iş tatmin düzeylerinin görev yaptıkları branşlara göre istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaşmış” olmasıdır.

Hipotezimizin onaylandığına ilişkin araştırma bulguları Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenleri üzerinde yapılan çalışmalarda ulaşılan sonuçların bir kısmı ile örtüşürken bir kısmı ile örtüşmemektedir. Örneğin Çınar tarafından yapılan çalışmada; “içsel ve dışsal faktörler açısından katılımcıların iş doyum düzeylerinin cinsiyete göre farklılaştığı” sonucuna ulaşılmıştır. Dolayısıyla bu sonuç araştırmamızın bulgularıyla örtüşmektedir. Diğer yandan Okumuşlar tarafından yapılan çalışmada katılımcıların iş doyum düzeylerinde cinsiyete göre anlamlı farklılık tespit edilmemiştir. Yine Baltacı ve Coşkun tarafından yapılan çalışmanın bulgularına göre de; “DKAB öğretmenlerin cinsiyetleri ile mesleğe yönelik tutumları arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık” saptanmamıştır. Bu sonuçlar ise araştırmamızın bulgularıyla örtüşmemektedir.

“Örneklemin iç ve dış doyum faktörü açısından iş tatmin düzeylerinin görev yapılan branşlara göre istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaşıp-farklılaşmadığı” konusunda yapılan ve ulaşabildiğimiz tek bir çalışmanın bulguları ise araştırma bulgularımız ile örtüşmektedir. Nitekim Çınar tarafından yapılan

araştırmanın bulgularına göre de çalışmamızda olduğu gibi içsel doyumda branşlara göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık bulunmamıştır.

Katılımcıların tatmin düzeylerinin Maslow'un tanımladığı üçüncü ve dördüncü kademe ihtiyaçları karşılayabilmüş olmaları oldukça önemlidir. Ancak çalışanların içsel faktörler açısından ulaştıkları tatmin düzeylerini korumaları ve ihtiyaçlar hiyerarşisinin son aşamasındaki "kendini gerçekleştirme" ihtiyacını tatmine yönelmeleri gerekmektedir. Çünkü ancak bu durumda işine karşı azami enerji gösterebilecek, işlerini daha çok sevecek, işine daha çok saygı duyacak, daha mutlu ve daha sağlıklı olabilecektir.

Katılımcıların tatmin düzeylerinin sonuçları organizasyonun performansını etkileyeceği için dışsal doyum ortalamasının artırılması açısından yöneticilere birtakım görevler düşmektedir. Bu anlamda yöneticilere aşağıdaki önerilerde bulunulabilir:

- Çalışanlara iş tatmini kavramına ilişkin bilgilerin verildiği hizmet içi eğitim programları düzenlenebilir.
- Organizasyon içinde etkili bir iletişim ağı oluşturulabilir.
- Eğitsel ve danışmanlık yöntemleriyle çalışanlarda; "yaptıkları işin toplum tarafından saygı gösterilen ve yapılmaya değer bir önem atfedilen bir iş olduğu" bilinci oluşturulabilir.
- Farkındalık eğitimleri verilerek eğitimde yaşanması muhtemel olumlu ya da olumsuz gelişmeler hakkında aydınlatılabilir.
- Personel güçlendirme uygulamalarına ağırlık verilebilir.
- İmkanlar dahilinde yönetim süreçleri iyileştirilebilir.

Beyanname

1. Finans/Teşvik: Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.

2. Çıkar Çatışması: Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.

3. Etik Beyan: Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Çalışmaya ilişkin olarak Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurulundan 02.12.2021 tarih ve 2021-85 sayılı onay yazısı ile gerekli yasal izin alınmıştır. Ayrıca katılımcılar çalışma hakkında bilgilendirilmiş, kendilerine araştırmaya gönüllü olarak katıldıkları ve bilgilendirilmiş olduklarına dair gönüllü olur formu imzalatılmıştır.

Kaynakça

- Akbulut, Banu. "Ortaöğretim Kurumlarında Görev Yapan Öğretmenlerin Örgütsel İmaj ile İş Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişki". Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Akkan, Ömer. "Milli Eğitime Bağlı Meslek Okullarında Görev Yapan Öğretmenlerin İş Tatmini". İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Aydınay, Murat - Çakıcı, Ayşehan. "İş Doyumu ve Örgütsel Adalet, Örgütsel Bağlılığı Etkiler Mi? Perakende Sektöründe Bir Araştırma". *6. Örgütsel Davranış Kongresi Bildiriler Kitabı*. ed. Tahsin Akçakanat vd. 472-481. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2018.
- Aytaç, Serpil vd. "İş Tatmini ve Örgütsel Bağlılık Arasında Rol Belirsizliğinin Aracı Rolünün İncelenmesi". *7. Örgütsel Davranış Kongresi Bildiriler Kitabı*. ed. Ali Murat Alpaslan vd. 336-352. Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, 2019.
- Baltacı, Ali - Coşkun, Mehmet Kamil. "Din Kültürü ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleğe Tutumları ile Eğitime Olan İnançları Arasındaki İlişki". *Dergiabant* 7/14 (30 Kasım 2019), 469-487. <https://doi.org/10.33931/abuifd.560674>
- Baycan, F. Aslı. "An Analysis of the Several Aspects of Job Satisfaction between Different Occupational Groups". İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1985.
- Bekmezci, Mustafa vd. "Aşırı İş Yükünün İşten Ayrılma Niyetine Etkisinde İş Tatmini ve Yaşam Tatmininin Rolü, Sağlık Kurumu Çalışanları Örneği". *6. Örgütsel Davranış Kongresi Bildiriler Kitabı*. ed. Tahsin Akçakanat vd. 217-228. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2018.
- Büyükoztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019.

- Çağlar, İrfan - Akça, Coşkun. "Kurumsal İtibar, İş Tatmini, Duygusal Bağlılık ve İşten Ayrılma Niyeti Arasındaki İlişkilerin Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma". 6. *Örgütsel Davranış Kongresi Bildiriler Kitabı*. ed. Tahsin Akçakanat vd. 1045-1054. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2018.
- Çavuş, Şenol - Abdıladaev, Muratalı. "Kırgızistan Devlet Üniversitelerinde Çalışan Öğretim Elemanlarının İş Doyumu". *Turkish Journal of Education* 3/3 (2014), 11-24.
- Çınar, Fatih. "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Tükenmişlik Ve İş Doyumu Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (01 Aralık 2015), 235-282.
- Demirer, Mihriban Cindiloğlu - Polatçı, Sema. "Örgütsel ve Sosyal Destek İle Duygusal Zekanın İş Ve Yaşam Tatmini Üzerine Etkileri". 6. *Örgütsel Davranış Kongresi Bildiriler Kitabı*. ed. Tahsin Akçakanat vd. 637-648. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2018.
- Doğan, Ümit vd. "Örgütsel Adaletin İşten Ayrılmaya Etkisinde İş Tatmini Aracılık Rolü Üstlenebilir mi? Türk Havacılık Sektöründe Kesitsel Bir Alan Araştırması". 7. *Örgütsel Davranış Kongresi Bildiriler Kitabı*. ed. Ali Murat Alpaslan vd. 607-621. Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, 2019.
- Dündar, Gönen vd. "Finansal İyilik, İş Tatmini ve İşten Ayrılma Niyeti İlişkisinin Kuşaklara Göre İncelenmesi". 6. *Örgütsel Davranış Kongresi Bildiriler Kitabı*. ed. Tahsin Akçakanat vd. 229-238. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2018.
- Ermış, Aydan. "Spor Eğitimi Veren Yükseköğretim Kurumlarındaki Öğretim Elemanlarının Örgütsel Sinizm, İş Doyumu ve Tükenmişlik Düzeyleri Arasındaki İlişkinin Değerlendirilmesi". Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Filiz, Zeynep. "Öğretmenlerin İş Doyumu Ve Tükenmişlik Düzeylerinin İncelenmesi". *Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Dergisi* 10/23 (01 Eylül 2014), 157-172. <https://doi.org/10.17130/ijmeh.2014.10.23.437>
- Flap, Henk - Völker, Beate. "Goal Specific Social Capital and Job Satisfaction: Effects Of Different Types Of Networks On Instrumental And Social Aspects Of Work". *Social Networks* 23/4 (Ekim 2001), 297-320.
- Günay, Ziya. *İş Tatmini, 360 Derece Performans Değerleme ve Algılanan Performans İlişkisi: Bir Telekomünikasyon Şirketi Örneği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Güney, Burcu. "Sağlık Meslek Lisesi Yöneticilerinin Liderlik Vasıfları ile Meslek Dersi Öğretmenlerinin İş Doyumu ve Tükenmişlik Düzeyleri Arasındaki İlişki". İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 20154.
- Gürbüz, Sait - Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 5. Basım, 2018.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 14. Basım, 2000.
- Kenek, Gökhan. "Dönüştürücü Liderlik, Yenilikçi Örgüt Kültürü, İş Özellikleri ve İşle Bütünleşme İlişkisi: İş Tatmininin ve Deneyime Açıklık Kişilik Özelliğinin Rolü". Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Koç, Sümeyye - Koç, Ahmet. "Kur'an Kursu Öğreticilerinin Meslekî Doyum Düzeyleri". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (22 Haziran 2020), 337-356. <https://doi.org/10.34085/buifd.702108>
- Köroğlu, Özlem. "İçsel ve Dışsa Doyum Düzeyleri ile Genel İş Doyum Düzeyi Arasındaki İlişkinin Belirlenmesi: Turist Rehberleri Üzerinde Bir Araştırma". *Doğuş Üniversitesi Dergisi* 13/2 (01 Temmuz 2012), 275-289.
- Kumaş, Volkan - Deniz, Levent. "Öğretmenlerin İş Doyum Düzeylerinin İncelenmesi". *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 32 (2010), 123-139.
- Liorente, Rafael Muñoz de Bustillo - Macías, Enrique Fernández. "Job Satisfaction as An Indicator of The Quality of Work". *Journal of Socio-Economics* 34/5 (2005), 656-673.
- Okumuşlar, Muhittin. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinde Mesleki Doyum*. Konya: Yediveren Kitap, 2008.
- Öztürk, Gökhan. "İş Tatmini ve Örgütsel Bağlılıkta Psikolojik Sermayenin Rolü Engelliler Üzerine Görgül Bir Araştırma". Ankara: Türk Hava Kurumu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Skalli, Ali vd. "Jobs as Lancaster Goods: Facets of Job Satisfaction and Overall Job Satisfaction". *Journal of Socio-Economics* 37/5 (Ekim 2008), 1906-1920.
- Spagnoli, Paola vd. "Satisfaction With Job Aspects: Do Patterns Change Over Time?" *Journal of Business Research* 65/5 (Mayıs 2012), 609-616.
- Spector, Paul E. *Job Satisfaction, Application, Assessment, Causes and Consequences*. London: Sage Publications, 1997.
- Şahin, İdris. "Öğretmenlerin İş Doyumu Düzeyleri". *YYÜ Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/1 (2013), 143-168.
- Taşdan, Murat - Tiryaki, Eda. "Özel ve Devlet İlköğretim Okulu Öğretmenlerinin İş Doyumu Düzeylerinin Karşılaştırılması". *Eğitim ve Bilim* 33/147 (2008), 54-70.

- Tunacan, Sevil - Çetin, Canan. "Lise Öğretmenlerinin İş Doyumunu Etkileyen Faktörlerin Tespitine İlişkin Bir Araştırma". *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 29 (2009), 155-172.
- Türkoğlu, Mehmet. "Genel Liselerde Örgütsel Kültürün İş Doyumuna Etkisi (Malatya İli Örneği)". Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Uludağ, Yusuf. "İş Tatmininde Kişilik Özelliklerinin ve Sosyal İlişkilerin Rolü: Bir Enerji İşletmesinde Araştırma". Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Uslu, Osman. "Hawthorne Araştırmaları". *Deney Ve Gözlem Temelli Psikolojik Çalışmaların Örgütsel Davranışa Katkıları*. ed. Osman Uslu. Ankara: Nobel Yayınları, 2021.
- Weiss, D. J. vd. *Manual For the Minnesota Satisfaction Questionnaire*. Industrial Relations Center: University of Minnesota, 1967.
- Wicker, Don. *Job Satisfaction Fact and Fiction*. USA: Author House, 2011.
- Yılmaz, Hüseyin - Karahan, Atilla. "Bireylerin Kişisel Özellikleri Yönünden İş Doyum Düzeylerine Göre Tükenmişlikleri: Afyonkarahisar İlinde Bir Araştırma". *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 14/3 (2009), 197-214.
- Zeynel, Esra - Çelik, Onur. "Yöneticiye Güven ve İş Tatmini İlişkisinde Örgütsel İletişimin Aracılık Etkisine Yönelik Bir Yol Analizi". *6.Örgütsel Davranış Kongresi Bildiriler Kitabı*. ed. Tahsin Akçakanat vd. 1000-1014. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2018.

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Haziran / June | 2022/8/1

İCÂZET GELENEĞİNDE ÇÂRPERDÎ'NİN YERİ

The Place of al-Jârbardî In the Tradition of Ijazah

ABDULLAH BİLİN

Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati
Anabilim Dalı, Bitlis, Türkiye.

Asst. Prof., Bitlis Eren University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic
Language and Rhetoric, Bitlis, Türkiye.

abilin@beu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-8360-4226

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 01 Mayıs 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 20 Haziran 2022

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran 2022

Atıf | Cite as

Bilin, Abdullah. "İcâzet Geleneğinde Çârperdî'nin Yeri". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
(Haziran 2022) 8/1: 109-134. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.1.07>

Bilin, Abdullah. "The Place of Al-Jârbardî in the Tradition of Ijazah". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* (June 2022) 8/1: 109-134. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.1.07>

İntihal | Plagiarism

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

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

Telif Hakkı | Copyright

Copyright © 202X. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUILAF'a devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının
(<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Copyright © 202X. Copyright has been transferred to YDUILAF by the author(s). This article is an open access article
distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License
(<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



İcâzet Geleneğinde Çârperdî'nin Yeri

Öz

İslam kültür ve medeniyetinde icazet köklü eğitim sisteminin temel taşlarından biridir. İcazet hicri ilk asırlarda dinin parçası sayılan isnad sisteminin belgelendirilmesi anlamında kullanılmıştır. Böylece rivayeti sağlam hale getirme ve aynı şekilde sonraki nesillere aktarmanın güvenilir yollarından biri olmuştur. İcazet İslam medeniyetinin güçlü eğitim sistem kurmak için meydana getirdiği kendine has bir metottur. İcazetnameler bir âlimin ilmi kariyeri boyunca kimlerden hangi sahalarda hangi eserleri tahsil ettiğini, hangi ekolün içerisinde yetiştiğini gösterir. İcazetler umumi-hususi diğer açıdan ilmî, fennî, meslekî-sanatsal, tarikat ve manevî şeklinde taksim edilmiştir. Bu geleneğin bir parçası olan Çârperdî (ö.746/1346) çok sayıda eseri hem rivayet etmiş hem de bunların sonraki nesillere aktarılması için çeşitli icazetler vermiştir. Çârperdî İlhanlı dönemi âlimlerinden olup dil yönü güçlü olan otorite bir şahsiyetlerden biridir. Ömrünü ilme ve tedrise vakfeden yirmi altı eser ortaya koyan ve sürekli ilim meclisleri kuran bu velud müellif okuttuğu eserlerin de sağlam rivayetlerine sahip olmuştur. O dil ilimlerine yönelik eserler telif etmiş, onları rivayet etmiş ve icazetler vermiştir. Onun rivayet ve icazetlerin tespiti için tabakat kitaplarının yanı sıra yazma eserler ve meşyeha türü eserler incelenmiş ve ona ait on dört eserin rivayet hakkı ile altı icazetname tespit edilmiştir. Aslında yapılan araştırmada müellifin çok daha fazla icazet verdiği anlaşılmış; bu icazetlerin günümüze ulaştığı varsayımı ile araştırılmış fakat tamamı henüz tespit edilememiştir. Bu rivayet ve icazetler, tabakat kitaplarında zikredilmeyen nice ulemanın isimleri, hayatları ve düşünceleri hakkında kısa da olsa veriler barındırmaktadır. Ayrıca müellifin ilişkileri, talebenin ilmi gelişimi, diğer hocaları, okutulan kitaplar, seyahatleri vs. hakkında da önemli bilgiler bulunmaktadır. Müellif hakkında sunduğu otobiyografik bilgiler onları birinci derecede kaynak haline getirmektedir. Elde edilen veriler onun ve talebelerinin hayatı hakkında yeni bilgiler ortaya koymuştur. Yazma eserler incelendiğinde ders veren pek çok âlim gibi onun da ders konusu olan kitap bittiğinde orada bulunanlara çeşitli icazetler verdiği tespit edilmiştir. Meşyeha türü kitaplara müracaat edildiğinde ise onun tefsirden hadise, fıkhıtan Arap diline pek çok kitabı rivayet ederek önemli bir hizmeti ortaya koyduğu görülmektedir. Çârperdî'nin önceki âlimlerden aldığı ilmî mirası ile kendi yazdığı eserler ağırlıklı olarak Şifî âlim el-Gazâl Muhammed b. Abdullah vasıtası ile sonraki nesillere aktarılmıştır. Yine ilmi mirası oğlu İbrahim vasıtasıyla Sübkî ailesine intikal ederken, Sürmârî üzerinden de Süyûtî'ye intikal etmiştir. Gözde öğrencisi Nureddin Ferec ve Taceddin Ali et-Tebrîzî vasıtası ile de onun ilmî mirası Şam, Kahire gibi yerlere ulaşmıştır. Bu miras belli senedler ile Bedreddin Aynî, Süyûtî gibi âlimlere onlardan da günümüze intikal etmiştir. Böylece ilmi mirası Dimaşk, Kahire, Irak ve Yemen gibi İslam kültür merkezlerine yayılmıştır. İcâzetnamelerinde hem seleften nakledilen kitaplar için hem de kendi eserleri için rivayet hakkının gözetilmesi şartını özellikle belirtmektedir. Rivayet senedlerinde ilmi yetkinliğini göstermiştir. Şâfiî mezhebinde dönemin etkili ismi olan Çârperdî'nin ilmi mirası mezhepte otorite olan Râfiî ve Kazvîni'ye dayanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, İcâzet, Rivayet, Çârperdî, Medrese.

The Place of Al-Jârbardî In the Tradition of Ijazah

Abstract

In Islamic culture and civilization, an ijazah is one of the cornerstones of the deep-rooted education system. The Ijazah was used in the sense of documenting the isnad system, which was considered a part of religion in the first centuries. Thus, it has become one of the reliable ways to strengthen the narration and transfer it to the next generations in the same way. An Ijazah is a unique method created by Islamic civilization to establish a strong education system. License certificate show that a scholar has learned which works in which fields and from whom during his scientific career, and in which school he grew up. al-Jârbardî, who is a part of this tradition, both narrated many works and gave various permissions to transfer them to the next generations. From one aspect, it is divided into general-special, and from another aspect, scientific, scientific, professional-artistic, sect and spiritual. al-Jârbardî (d.746/1346) is one of the scholars of the Ilkhanid period and is one of the authoritative figures with an effective in the in the field of language. This fertile author, who devoted his life to science and education, produced twenty-six works and established continuous scientific assemblies, had strong narrations of the works he taught. In order to determine his narrations and Ijazahs, manuscripts and mashyakha -type works were examined in addition to his books of scribes, and fourteen narrations and six Ijazahs belonging to him were determined. In fact, in the research conducted, it was understood that the author gave much more permission; It has been researched with the assumption that these Ijazah have reached the present day, but all of them have not been determined yet. The data obtained revealed new information about the life of him and his students. These narrations and ijazahs contain data, albeit briefly, about the names, lives and thoughts of many ulema that are not mentioned in the books of the katat. In addition, the relations of the author, the scientific

development of the student, his other teachers, the books taught, his travels, etc. An important information about the autobiographical information about the author makes them a primary source. When the manuscripts were examined, it was determined that he, like many scholars who gave lectures, gave various the Ijazahs to those present when the book, which was the subject of the lecture, was finished. When referring to the mashyakha type of books, it is seen that he performed an important service by narrating many books from tafsir to hadith, from fiqh to Arabic language. The scientific legacy of al-Jârbardî from previous scholars and the works he wrote are mostly written by the Shiite scholar al-Ghazâlî Muhammad It was transferred on to the next generations. Again, while his scientific legacy was transferred on to the al-Subkî family through his son Ibrahim, it was transferred on to al-Suyutî through al-Surmârî. Through his favorite student Nur al-din Farac and Tac al-din Ali al-Tabrizî, his scientific legacy reached places such as Damascus and Cairo. This legacy has been passed on to scholars such as Bedreddin Aynî and Süyûtî through certain documents. Thus, its scientific legacy spread to Islamic cultural centers such as Damascus, Cairo, Iraq and Yemen. In his ijazahs, he specifically states the condition of observing the right of narration both for the books transmitted from the predecessor and for his own works. He showed his scientific competence in the narrations. The scientific legacy of al-Jârbardî, who was the influential name of the period in the Shafi'i sect, is based on al-Râfi'i and al-Qazvîni, who were the authority in the sect.

Keywords: Arabic Language, Ijazah, Narration, al-Jârbardî, Madrasa.

Giriş

İslam kültür ve medeniyeti ağırlıklı olarak kaynağını Kur'ân ve hadisten alan ilim kavramı etrafında şekillenmiştir. İlimin gönüllerde yer alması nedeniyle âlimin ölümü âlemin ölümü olarak değerlendirilmiştir. Bu yüzden ilim ve âlim son derece önemli görülmektedir. Ancak soyut olan ilim kavramı icazet belgesi sayesinde somut hale getirilmiş ve sonraki nesillere aktarımı sağlanmıştır. Bu çalışmada İlhanlı dönemi Arap dili âlimlerinden olan Çârperdî'nin sahip olduğu ilmi miras ve ilim geleneğindeki yeri icazetleri bağlamında ele alınacaktır.

1. İcâzet Geleneği

İcâzet kavramı kök anlamında "bir şeyin ortası" anlamına gelen جاز (ج و ز) fiilinden türemiştir. Bu fiilden türeyen جواز kelimesi büyük baş hayvanlar veya tarla için kullanılan su anlamındadır. Bir kişi استجزت ifadesini kullandığında onu 'bir kimseden, hayvanını veya tarlasını sulamak amacıyla su için izin istedim' anlamında kullanmaktadır. Bu fiil أجزت formunda kullanıldığında geçme, arkaya atma [sonrakilere aktarma] anlamında kullanılmış olur.¹ Terim olarak rivayet hakkı anlamında ilk defa hadis ilminde ortaya çıkmıştır. Bir hadis terimi olarak sözlü veya yazılı hadis rivayetine izin vermek veya rivayet hakkını devretmek² olarak tanımlanmaktadır. Bu kayıt ilmin sonraki nesillere aktarılmasının güvenli yollarından (tahammülül-ilim) biri olarak değerlendirilir. İcâzet isnadın delili hükmünde olduğu için bu ilmin temelini oluşturmaktadır. Bu ilimde sema'ın belgelendirilmesi anlamında icâzetü's-sema' tabiri kullanılmıştır.³ Bir edebiyat terimi olarak ise icâzet, bir şairin başka bir şairin şiirini tamamlayacak şekilde aynı konuda şiir söylemesidir.⁴ Bu ifadelerden hareketle icâzetin bir âlimin sonraki nesillerin ihtiyaç duyacakları ilimleri onlara aktarmasını [susuzluğunu gidermesini] sağlayan yetki anlamında terimleştiği söylenebilir. Aktarılan bu ilmin belgelendirilmesine de icâzetname denilmektedir. İslam medeniyetinin kendisine has bir tecrübesi olan icâzet metinleri eğitim tarihi boyunca ilmin ve âlimin güven vermesi anlayışının sonucu olarak doğmuştur. Zira ilim ve buna sahip olan âlim son derece önemli görülmektedir. İcâzet ilk dönemlerde öğretimsiz olarak verilen izin belgesi anlamında iken medreselerin kurulmasından

¹ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b Fâris b Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemu mekayisi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Harûn (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1969), 3/202.

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

³ Mesut İdriz, "İslâm Eğitim Yaşamında İcâzet Geleneği", *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (01 Temmuz 2003), 176.

⁴ İbrahim Fidan, *Arap Şairlerden İbnu'n-Nakîb ve Şiiri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 18.

sonra buna öğretim şartı getirilmiştir.⁵ Müteahhirîn dönemde icazetler genellikle kitapların rivayet hakkını kapsamakla beraber yine de öğretim şartı olmaksızın umumi - fahri icazetlerin verildiği anlaşılmaktadır.

İcazet çeşitli açılardan taksim edilmiştir. İcazetler ilmî, fennî, meslekî-sanatsal, tarikat ve manevî olmak üzere beş kısma ayrılmaktadır. İcazet mutlak anlamda zikredildiğinde ilmî icazet kastedilmektedir. Bu da umumi-hususi olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. İcazet konusu belli bir kitap veya ilim ise hususi, bir âlimden çeşitli ilimleri tahsil etmişse umumi olur. İlmî icazetlerde konusuna göre icazetü'l-fıkh, icazetü't-tıb veya yapılacak faaliyete göre icazetü't-tedris, icazetü'l-ifta, icazetü'l-kıraa, icazetü'l-istinsah, icazetü't-tarik gibi kavramlar söz konusu olmuştur. İcazetin, muciz, müstecîz [mücâzün leh], icazet konusu ve icazeti beyan eden haber/ifade olmak üzere dört şartı/rüknü olduğu belirtilmektedir.⁶

Bir yazma eser üzerinde icazet, sema, kıraat, münavele, mütalaa temellük, vakıf, gibi çok sayıda kayıt bulunmaktadır. Metin ve nüshanın değeri hakkında önemli veriler içeren bu kayıtlar arasında belki de en önemli kayıt icazet senedinin varlığıdır. İcazetnameler bir âlimin ilmi kariyeri boyunca kimlerden hangi sahalarda hangi eserleri tahsil ettiğini, hangi ekolün içerisinde yetiştiğini göstermektedir.⁷ Bu icazetnamelerde mucez olan kişi artık o dersi verebilir, kitabı rivayet edebilir ve o alanda fetva dahi verebilir. Bu icazetlerde dikkat çeken bir husus da tabakat kitaplarında zikredilmeyen nice ulemanın isimleri, hayatları ve düşünceleri hakkında kısa da olsa veriler barındırmasıdır. Önemli oranda otobiyografik bilgiler içermesi açısından da bu icazetler tarihi kaynak niteliğindedir. Bazen bu kayıtlar sayesinde hatalı yazılmış bazı isimleri, bilgileri tashih imkânı da doğmaktadır. Aynı şekilde müellifin ilişkileri, talebenin ilmi gelişimi, okutulan eserler, diğer hocaları, seyahatleri vs. hakkında da önemli bilgiler bulunmaktadır. Bu kayıtlar müellifin elinden çıkabildiği gibi daha sonra başkaları tarafından da istinsah edilebilmektedir. Şayet müellifin hattı ile yazılmış bir icazet mevcut ise bunun en büyük avantajlarından birisi artık müellifin hattına vakıf olma durumudur. Böylece ona nispet edilen diğer eserlerin de ona ait olup olmadığını tespit etme imkânı oluşmaktadır.

İcazet kayıtları müellifin, öğrencinin ve çevrenin ilmi kültürel ve eğitim boyutunu göstermektedir. İcazet kayıtları ilmi açıdan diploma (ilmi şehadet) gibi değerlendirilebilir. VI. (XII.) asırda Batı'da lisans seviyesini ifade etmek için kullanılan *licentia docendi* kavramı icazetle aynı anlamda olup kökeninin de İslam dünyasındaki icazete dayandığı düşünülmektedir.⁸ Ayrıca yapılan bir çalışma lisans seviyesini ifade eden baccalaureate (بكالوريا) teriminin icazetlerde sıklıkla geçen bi-hakkî'r-rivaye ifadesine dayandığını göstermektedir.⁹ Umumi icazetlerin modern dönemde icazetname, şehadetname, alimiyye adları ile resmi hale getirildiği¹⁰ görülmektedir. İcazet kayıtlarının tarihi incelendiğinde bunların genellikle hadis kitaplarının yazma nüshalarında bulunduğu, bununla beraber diğer ilimlere ait kitapların yazma nüshalarında da icazetlerin var olduğu görülmektedir. Bazen bir yazmada birden fazla icazet de bulunabilmektedir. Medreselerin beşinci asırda ortaya çıkması ile (müteahhirîn dönem) bu kayıtların daha yaygın hale geldiği ve daha sistematik şekilde tutulduğu anlaşılmaktadır.

2. Çârperdi'nin Rivayetleri

Âlimlerin rivayet ve icazetleri ile ilgili müstakil çalışmalar sınırlıdır. Bu tür çalışmalarda tarihi verilerin tespiti için iki ana kaynağa müracaat etmek gerekir. Bunlardan ilki yazma eserlerin barındırdığı icazet ve sema kayıtları; diğeri mu'cem, meşyeha bernâme, fehrese, sebet ve benzeri kitaplardır. Yazma eserler incelenirken hem müellife ait eserlerinin nüshaları hem de okuttuğu eserlerin nüshaları gözden geçirilmiştir. Meşyeha türü kitaplarda biyografik kaynaklardan daha fazla icazet-rivayet kaydı bulunmaktadır. Zira bunlar ilmin nesilden nesile nasıl tevarüs ettiğini gösteren önemli kayıtlardır. Hatta

⁵ Akpınar, "İcazet", 21/393; Idriz, "İslâm Eğitim Yaşamında İcazet Geleneği", 176-177.

⁶ Akpınar, "İcazet", 21/394

⁷ Şükran Fazlıoğlu, "Osmanlı Medrese Müfredatına Dair Çalışmalar: Nereden Nereye?", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6/12 [Türk Eğitim Tarihi] (2008), 596.

⁸ Idriz, "İslâm Eğitim Yaşamında İcazet Geleneği", 183.

⁹ Eymen Fuad Seyyid, *el-Kitâbü'l-Arabîyyi'l-mahtut ve ilmi'l-mahtutât* (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyyetü'l-Lübnâniyye, 1997), 2/473.

¹⁰ Akpınar, "İcazet", 21/394

bunlara rihle türü de eklenebilir. Bu kitaplarda âlimler hocalarını, okudukları kitapları ve aldıkları- verdikleri icazetleri zikretmektedirler. Bu yüzden bu eserler İslâm medeniyetinin sonraki nesillere aktarımında çok önemli roller üstlenmiş pek çok âlimden-eserden bahsetmektedirler. Ayrıca bu tür eserler İslâm medeniyetinde rivayetin/isnadın V./XI asırdan sonra da devam ettiğini göstermektedir.

Arap dili alanında önemli çalışmalar ortaya koyan Çârperdî'nin İslâm kültür ve medeniyetinin aktarımında üstlendiği rolü görmek için her iki kaynağın gözden geçirilmesi gerekmektedir. Yazma eserler incelendiğinde ders veren pek çok âlim gibi onun da ders konusu olan kitap bittiğinde orada bulunanlara çeşitli icazetler verdiği tespit edilmiştir. Meşyeha türü kitaplara müracaat edildiğinde ise onun tefsirden hadise, fıkhıtan Arap diline pek çok kitabı rivayet ederek önemli bir hizmeti ortaya koyduğu görülmektedir. Çârperdî'nin önceki âlimlerden aldığı ilmî miras, belli senedler ile İbn Cemâa, İbn Kutluboğa, Bedreddin Aynî, Süyûtî gibi âlimlere onlardan da günümüze intikal etmiştir.

Çârperdî'nin on dört eserin rivayet hakkına sahip olduğu tespit edilmiştir. Onun ilmî hayatında dil ilimleri önemli yer tutmaktadır. Bu nedenle sarf, nahiv, belağat, edebiyat gibi alanlarda temel metinleri rivayet etmesi mümkündür; çünkü bizzat kendisi bunları istinsah etmiştir.¹¹ Bununla beraber henüz bu senedlere ulaşamamıştır. Sadece Onun *Şerhü's-Şâfiye* adlı sarf kitabı ile *Miftâhü'l-'ulûm*'un rivayet senedleri tespit edilebilmiştir. *Şerhü's-Şâfiye* adlı eseri için ayrıca icazet de vermiştir. Ayrıca o, önemli dilsel metinler olan Zemahşerî'nin *Keşşâf* ve *Mufassal* adlı eserleri için herhangi bir rivayet senedi tespit edilmediği halde bu eserlerin icazetini verdiği görülmektedir. Hem kaynaklarda hem de Çârperdî'nin icazetnamesinde *Miftâhü'l-'ulûm* için verdiği senedler şu şekildedir:

Miftâhü'l-'ulûm: Sekkâkî (ö. 626/1229) > Şehâbeddin el-Hazzâfi¹² (ö. 656/1258'den sonra) > Nizâmeddin Hüseyin b. Muhammed et-Tûsî > Ebü'l-Hasan [Ali] el-Erdebilî (ö.746/1346) > Çârperdî – Tîbî > Ebû Rûh [İsa b. el-Has] es-Sürmârî¹³ > Bedreddin Aynî (ö. 855/1451) > [Zeyneddin İbn Kutluboga] Kasım el-Hanefî (ö. 879/1474) > Süyûtî.¹⁴

Müeyyed-Billâh, Çârperdî'nin *Miftâhü'l-'ulûm* rivayetini farklı bir senedle nakletmektedir. Buna göre: Sekkâkî > Şemseddin [Muhammed b. Fahreddin Ebu'l-Kasım] el-Ömerî el-Mağribî [el-Mu'izzî¹⁵] (ö. 673/1274'ten sonra) > Nizâmeddin [Hüseyin b. Muhammed] et-Tûsî > Çârperdî > [el-Gazâl] Muhammed b. Abdullah el-Kûfî el-Muđarî (Şîî) > Şemseddin Ahmed Kasım Mutahhar el-Alevî.¹⁶ Müeyyed-Billâh Gazâl'in Çârperdî'den eserin meani ve beyan kısımlarını okuduğunu ancak icazet almadığını ifade etmektedir. Bu rivayette Çârperdî'nin eserin tashihli nüshası olan Mu'izzî nüshasını¹⁷ okutması dikkat çekicidir. Ayrıca bu rivayette eseri Nizâmeddin Hüseyin et-Tûsî adlı hocasından da doğrudan aldığı görülmektedir. Böylece eserin Alî isnadına da sahip olmaktadır. İki rivayete bakıldığında birinin Sünni coğrafyada diğersinin Şii coğrafyada eserin yayılmasına katkı sağladığı anlaşılmaktadır.

¹¹ Abdullah Bilin, *Çârperdî Bibliyografyası* (Ankara: İksad Yayınevi, 2020), 13, 20, 40-42.

¹² İcazet nüshalarında Hirâfî şeklinde kaydedilmesi tashif olmalıdır. Hazzâfi için bk. Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebî, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaut (İstanbul: Ma'hedü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye IRCICA), 2010), 4: 388; Musa Alak, *Sekkâkî ve Miftâhu'l-'ulûm adlı eseri* (İstanbul: Sayfa Fotokopi & Dijital Baskı, 2011), 35.

¹³ Çârperdî'nin talebesi Sürmârî de gittiği yerlerde *Miftâhü'l-'ulûm* okuturdu. Ebü'l-Hayr Şemseddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *et-Tibrü'l-mesbûk fi zeyli's-Sülûk*, thk. Necvî Mustafa Kamil - Lebib İbrahim Mustafa (Kahire: Matbaatü Dari'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2002), 3: 141. Kaynaklarda hakkında bilgi tespit edilemeyen Ebû Rûh'un nisbesi problemlili görünmektedir. *Silatü'l-halef ve Dav'ü'l-lâmi'* adlı eserlerin baskılarında Sirmâvî şeklinde geçmesi tashif olmalıdır. Zira kaynaklarda çoğunlukla Sürmârî şeklinde bazen de Sermârî şeklinde bir nisbeden bahsedilmektedir. Ebû Sa'd Abdülkerim b Muhammed el-Mervezî Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beyrût: Dârü'l-Cinân, 1988), 3/247; Ebû Alî Hüseyin b Muhammed Gassânî, *Taқыüdü'l-mühmel ve temyüzü'l-müşkil*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Riyâd: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1997), 2/313.

¹⁴ Ebü'l-Hayr Şemseddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' [li-ehli'l-karni't-tâsi']* (Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hayat, ts.), 10/131; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Süleyman el-Mekkî er-Rudânî, *Silatü'l-halef bi-mevsûli's-selef*, thk. Muhammed Hâccî (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 491.

¹⁵ Kâtib Çelebî, Hazzâfi'nin Sekkâkî'den, Muizzî'nin Hazzâfi'den icazet aldığını belirtmektedir. Kâtib Çelebî, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, 4/388, 5/314; Ebû Bekr Şemseddin Muhammed b Abdullah İbn Nasırüddin, *Tavzihü'l-müştebih: fi zabtı esmâ'ir-ruvât ve ensâbihim ve elkâbihim ve kündühüm*, thk. Muhammed Naîm el-Araksûsî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 8/216.

¹⁶ İbrahim b el-Kâsım Müeyyed-Billâh, *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ* (Ammân: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1421), 2/1001, 1350. Berlin Devlet Ktp. Nr.7186'da (Glaser 80) bulunan yazma eser de bu rivayeti desteklemektedir. .

¹⁷ Alak, *Sekkâkî ve Miftâhu'l-'ulûm Adlı Eseri*, 35.

Çârperdî birden fazla tefsir kitabını rivayet etmiştir. Bunların en önemlisi hayatı boyunca defalarca okuttuğu Zemahşerî'nin *Keşşâf* adlı tefsiridir. O eseri okutmakla yetinmemiş, rivayet etmek ve icazet vermek suretiyle eserin yayılmasına da ciddi katkı sağlamıştır. Rivayeti şu şekildedir:

Keşşâf: Zemahşerî (ö. 538/1144) > [Ümmü'l-müeyyed] Zeyneb bint Abdurrahman eş-Şa'riyye¹⁸ (ö. 615/1218) > Nizâmülmille Mahmûd b. Ahmed > Ali b. Yûsuf b. Muhammed > [ez-Zahid] Muhammed b. Ali b. Muhammed > Çârperdî > el-Gazâl Muhammed b. Abdullah.¹⁹ Çârperdî *Keşşâf*'ın icazetini hocasından almıştır. Bu eserin rivayeti için ayrıca üç icâzetname verdiği tespit edilmiştir. Gazâl'in dikkat çeken bir özelliği de San'a'ya elinde *Keşşâf* nüshası ile gelmiş olmasıdır.²⁰ Buradan onun Tebriz'de Çârperdî'nin yanında *Keşşâf*'ın icazetini aldıktan sonra bu ilmi mirası Yemen'de yaydığı anlaşılmaktadır.

Ayrıca talebesi Bedreddin Muhammed el-Mîlânî'ye verdiği bir icâzetname vasıtasıyla Vâhidî'nin *el-Vasîf*'ini, Ahmed el-Kevâşî'nin *Tefsir*'ini, Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ını da rivayet ettiği anlaşılmıştır. Bu eserlerin rivayet senetleri şu şekildedir:²¹

el-Vasîf fi tefsiri Kur'ânî'l-azîm: Vâhidî (ö. 468/1076) > [Ebu Muhammed] Abdülcebbâr İbn Muhammed el-Huvârî (ö.533 veya 534)²² > [Ebu Sa'd] Abdullah b. Ömer b. Ahmed es-Saffâr (ö.600/) > Bedreddin [Bedel]²³ > [Ebu Ca'fer] Fahreddin [Ömer b.] Necmeddin Ahmed [b. Ömer] el-Cenderânî [el-Cezerî²⁴ et-Tebrîzî]²⁵ > Çârperdî.

Tefsirü'l-Kevâşî: Ahmed b. Yûsuf el-Kevâşî (ö. 680/1281) > Ebû'l-Kasım Eminüddin b. Abdülaziz > Çârperdî.²⁶ Çârperdî'nin eseri rivayet ettiği hocası bazı kaynaklarda geçen Hacı Dada (Hâcbâleh/Hâcbuleh) adlı kişi olması da muhtemeldir.²⁷

el-Keşf ve'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân: Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Şa'lebî (ö. 427/1035) > Ebû Sa'îd Muhammed b. Sa'îd el-FerruHzâdî [en-Nûkânî et-Tûsî] (ö. 477/)²⁸ > Ebû Ahmed Muhammed el-Abbâs b. Muhammed b. Muhammed et-Tûsî el-Va'iz [el-Assârî] (ö.547/)²⁹ > Ebû'l-Fadl Cemâleddin Muhammed b. Abdülkerîm b. Ebû'l-Fadl er-Râfî'î (ö. 623/1226) > Fahreddin Ömer el-Cezerî > Necmeddin Ahmed b. Fahreddin Ömer > ez-Zahid Fahreddin Ömer b. Necmeddin Ahmed > Çârperdî.³⁰

Temel Hadis külliyatlarının aktarılmasında da Çârperdî önemli rol oynamıştır. O, başta *Buhârî* ve *Müslim* olmak üzere önemli hadis metinlerinin en sahih rivayetlerine sahip olmuştur. Bu eserlerin rivayet senetleri şu şekildedir:

Sahîh-i Buhârî: Buhârî (ö. 256/870) > el-Firebrî (ö. 320/932) > Muhammed el-Hamlî (ö. 389/999)³¹ > Ebû Sehl Muhammed b. Ahmed b. Abdullah [el-Hafsî] (ö. 466/1073) > Hîbetürrahman b. Abdülvahid b.

¹⁸ Afifüddin Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemânî el-Yâfi'î, *Mir'âtü'l-cinân ve ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti havâdisi'z-zamân*, thk. Abdullah Muhammed el-Cübûrî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 4/25. Müeyyed-Billah'ın es-Sa'diyye şeklinde kaydetmesi tashif olmalıdır.

¹⁹ Müeyyed-Billah, *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, 2/1001, 1350. Boyalık'a göre Çârperdî, Beyzâvî sayesinde *Keşşâf* ile tanışmıştır. Mehmet Taha Boyalık, "Kutbüddin eş-Şirâzî'ye el-Keşşâf Şerhi Nispeti Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 37 (2017), 111. Ancak hocası ez-Zahid Muhammed b. Ali vasıtası ile de tanışmış olması mümkündür.

²⁰ Müeyyed-Billah, *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, 2/1005.

²¹ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gâvâmi'zi't-tenzil ve 'uyûni'l-eqâvîl fi vücûhi't-te'vil* (Kahire: Dârü'l-kütübü'l-Mısriyye, Teymûriye, Nr. 272), 298.

²² Sem'ânî, *el-Ensâb*, 2/409. Nüshada el-Havlârî şeklindeki kayıt tashif olmalıdır.

²³ Zehebî, Bedel b. Ebî'l-Mu'ammer et-Tebrîzî'nin Saffâr'dan rivayet ettiğini söylemektedir.

²⁴ Bu nisbenin el-Cenderî şeklinde okunması da mümkündür. Kâtib Çelebî Cender'in Karaman ili Seferihisara'a bağlı bir köy olduğunu söylemektedir. İbnü'l-Fuvâtî ise el-Cenderânî şeklinde kaydetmiştir. Kâtib Çelebî, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, 4/326.

²⁵ Ebû'l-Fazl Kemâleddin Abdürrezzâk b. Ahmed İbnü'l-Fuvâtî (ö. 723/1323), *Mecmaü'l-âdâb fi mu'cemi'l-elkâb (Telhisu Mecmai'l-âdâb fi mu'cemi'l-elkâb)*, thk. Muhammed Kazım (Tahrân: Vizâret-i Ferheng u İrşâd-i İslâmî, 1416), 3/95.

²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Teymûriye, Nr. 272), 299.

²⁷ Abdullah Bilin, *İbrahim el-Çârperdî ve Kitâbü'l-fükûk fi şerhi's-Şükûk Adlı Eserinin Tahkiki ve Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 63.

²⁸ Şemseddin Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Tarihü'l-İslâm ve vefeyatü'l-meşahir ve'l-a'lâm*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 10/412.

²⁹ Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed el-Mervezî Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-mu'cemi'l-kebîr* (Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1975), 1/602.

³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Teymûriye, Nr. 272), 299.

³¹ Bu şekilde kaydedilen ravi aslında Ebû'l-Heysem Muhammed b. Mekki el-Küşmihenî'dir; çünkü Firebrî'nin meşhur olan bu ravisinden de *Buhârî*'yi Ebû Sehl Muhammed b. Ahmed el-Hafsî rivayet etmiştir. Cuma Fethî Abdülhalîm, *Rivâyâtü el-Câmi'u's-Sahîh ve nüshahu* (Katar: Dârü'l-Felâh, 1434), 202-203.

Abdülkerim [el-Kuşeyrî] (ö.546/)³² > Ebû'l-Fadl Muhammed b. Abdülkerim el-Fadl er-Râfi'î (ö. 623/1226) > Ahmed b. Ömer > Ebû Muhammed Ömer b. Ahmed b. Ömer > Çârperdî > el-Gazâl Muhammed b. Abdullah.

Sahîh-i Müslim: Müslim b. Haccâc (ö. 261/875) > İbrahim b. Muhammed b. Süfyan [en-Nisâbü'rî] (ö.308/) > [Ebu Ahmed Muhammed b. İsa el-Amraveyh] el-Cülûdî (ö.368/) > [Ebû'l-Hüseyn Abdülğafir b. Muhammed en-Nisâbü'rî] el-Fârisî (ö.448/)³³ > Ebû'l-Fadl Ömer b. Ahmed b. Mansûr (ö.553/)³⁴ > Ebû'l-Fadl Muhammed b. Abdülkerim el-Fadl er-Râfi'î (ö. 623/1226) > Ahmed b. Ömer > Ebû Muhammed Ömer b. Ahmed b. Ömer > Çârperdî > el-Gazâl Muhammed b. Abdullah

Muvattâ: İmâm Mâlik (ö. 179/795) > Abdullah b. Müslim el-Ğâ'nebî (ö. 221/836) > Ebû Sa'îd Osman b. Sa'îd ed-Dârimî (ö. 255/869) > Ebû Ahmed Muhammed b. Ahmed b. Süleym > Ebû'l-'A'âtâ Abdü'l-A'lâ³⁵ b. Abdülvâhid el-Melîhî³⁶ > Fahrulislâm Ebûbekir [Muhammed b. Ali eş-Şâsî el-Fârikî] (ö. 507/1114) > Ebû'l-Fadl Muhammed b. Abdülkerim el-Fadl er-Râfi'î (ö. 623/1226) > Ahmed b. Ömer > Ebû Muhammed Ömer b. Ahmed b. Ömer > Çârperdî > el-Gazâl Muhammed b. Abdullah.

Müsnedü İmâm eş-Şâfi'î: İmâm eş-Şâfi'î (ö. 204/820) > Rebi' [b. Süleyman] el-Murâdî (ö. 270/884) > Ebû'l-Abbâs el-Eşamm (ö. 346/957) > Ebûbekir Ahmed b. el-Hasan [el-Hîrî] (ö.421/)³⁷ > el-Mutahhar b. Ali el-Abbâsî el-Hemedânî (ö.537/)³⁸ > [Babası] > Ebû'l-Fadl Muhammed b. Abdülkerim el-Fadl er-Râfi'î (ö. 623/1226) > Ahmed b. Ömer > Ebû Muhammed Ömer b. Ahmed b. Ömer > Çârperdî > el-Gazâl Muhammed b. Abdullah.

Meşâbihü's-sünne: Muhyiddin [Hüseyn b. Mes'ûd] el-Beğavî (ö. 516/1122) > [‘Umdetüddin] Ebû Mansûr [Muhammed b. Esad] et-Tûsî (Hafadetü'l-A'âtârî) (ö.571/)³⁹ > [Ebû Abdullah] Mecdüddin [Muhammed] b. Ebi Abdillâh [Hasan b. Ebi'l-Mekârim] (ö.622/)⁴⁰ > Rükneddin Muhammed b. Osmân [el-Yesârî] > ez-Zahid Ebû Muhammed Fahreddin Ömer b. Necmeddin Ahmed b. Ömer > Çârperdî > el-Gazâl Muhammed b. Abdullah.⁴¹ Müeyyed-Billah, Çârperdî'nin hocası Ömer b. Necmeddin Ahmed'in farklı bir rivayetini de vermektedir. Bu rivayette Gazâl'ın icâzet almadığını sadece kıraat hakkının bulunduğunu ifade etmektedir: *Meşâbihü's-sünne:* Ebû'l-Fadl Muhammed b. Abdülkerim el-Fadl er-Râfi'î > Ahmed b. Ömer > ez-Zahid Ebû Muhammed Ömer b. Necmeddin Ahmed b. Ömer > Çârperdî. Çârperdî bu eserin rivayetini kısaltarak icâzetnamede şu şekilde kaydetmiştir: *Meşâbihü's-sünne:* Muhyiddin el-Beğavî > ‘Umdetüddin Ebû Mansûr Muhammed b. Esad et-Tûsî > Ebû Abdullah Mecdüddin Muhammed b. Ebi Abdillâh el-Kazvîni > Rükneddin Şerefü'l-İslâm Muhammed b. Osman el-Ğâvî? > Fahreddin Ömer > Çârperdî.⁴²

Şerhü's-sünne: [Muhyiddin] Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ el-Beğavî el-Merverrûzî (ö. 516/1122) > ‘Umdetüddin Ebû Mansur Muhammed b. Esad et-Tûsî (Hafadetü'l-A'âtârî) (ö.571/) > Zâhîrüddin Ramazân b. el-Fakîh ez-Zahid Mu'înüddin Muhammed b. Ramazân [et-Tebrîzî] > ez-Zâhid Fahreddin Ömer el-Cezerî > Çârperdî.⁴³ Daha önceki icâzetlerde doğrudan ez-Zâhid Fahreddin Ömer el-Cezerî'den rivayet etmeyip Necmeddin Ahmed ve oğlu Fahreddin Ömer'den rivayet etmişti. Ya da kronolojik olarak düşündüğümüzde

³² Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Şuayb Arnaut (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1417), 20/180.

³³ Zehabi, *Tarihü'l-İslâm ve vefeyatü'l-meşahir ve'l-a'lâm*, 7/130, 8/294, 9/709-710.

³⁴ Ebû Muhammed Cemâleddin Abdürrahim b. el-Hasan el-İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, thk. Abdullah Muhammed el-Cübûrî (Riyâd: Dârü'l-Ulûm, 1981), 605.

³⁵ Müeyyed-Billah, Abdullah b. Ali şeklinde kaydetmiştir. Müeyyed-Billâh, *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, 2/1349.

³⁶ Ebû'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddin Ebi Said Ömer b. Garame el-Amrî (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1995), 51/419.

³⁷ Zehabi (ö. 748/1348), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/356.

³⁸ Ebû'l-Kasım Abdülkerim b. Muhammed Kazvîni Râfi'î, *et-Tedvin fî ahbari Kazvîn*, thk. Azizullah Ataridi Habuşani (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 4/95.

³⁹ Ebû'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyatü'l-a'yân ve enbâu ebnâ'iz-zamân [mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev esbete] l-a'yân*, thk. İhsan Abbas (Beyrût: Dâru Sadır, 1968), 4/238.

⁴⁰ İbnü'l-Fuvâtî, *Mecmaü'l-âdâb*, 4/509.

⁴¹ Müeyyed-Billâh, *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, 2/1001, 1350; Beyzâvî'nin naklettiği rivayet ise şöyledir: Muhyiddin el-Beğavî > Ebû Mansur et-Tûsî > Cemâleddin Osman b. Yusuf el-Mekkî. Ebû Saîd Nasrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ebâr şerhu Mesâbihü's-sünne li'l-İmâm el-Begavî*, thk. Nureddin Talib (Dimaşk-Beyrût: Dârü'n-Nevâdir, 1433), 1: 5.

⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Teymûriye, Nr. 272), 299.

⁴³ İbnü'l-Fuvâtî bu senedi destekleyen bir rivayeti nakletmektedir. İbnü'l-Fuvâtî, *Mecmaü'l-âdâb*, 3/95.

Çârperdî genç yaşta iken bu yaşlı hocasından, ilerleyen zamanlarda da diğer hocalarından rivayet etmiş olması muhtemeldir.

Tefsir ve hadis kitaplarının rivayet senetlerinin çoğunda Rafi'î bulunmaktadır. O bu eserlerin rivayetini⁴⁴ hocası vasıtasıyla Râfi'î'den nakletmektedir. Bu durum Burada Şafii fakih olan Çârperdî'nin ilmi mirasının Rafi'î'ye dayandığı görülmektedir. Rafi'î de müteahhir dönemde Nevevî ile birlikte Şâfiî mezhebine yön veren en önemli isimdir. Rivayet ettiği tespit edilen diğer eserler ise şunlardır:

Tavdîh: Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) > Vecîhüddin Ömer el-Erzincânî [babası] ö.700/) > eş-Şeref Muhammed b. Vecîhüddin Ömer > Cibril [b. Hüseyin et-Tebrîzî] (ö. 703/) > el-Utbî > Çârperdî - *Tîbî*.⁴⁵ Bu rivayette kronolojik problem görünmektedir. Zira eserin müellifi, 5. ravi olan Çârperdî'den sonra vefat etmiş olmaktadır. Bu durumda ya Rudânî'nin verdiği bilgi ya da müellifin vefat tarihi hatalı olmalıdır. Aslında müellifin vefat tarihi de tartışmalıdır. Bununla beraber müellifin eseri çok erken yaşta yazmış olması da bir çözüm olabilir. Ancak eserin 747 yılından önce yazıldığını gösteren kayıt⁴⁶ dışında da veri henüz yoktur.

Avârifü'l-me'ârif: Şehâbeddin Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî (ö. 632/1234) > Necmeddin Ahmed el-Cezerî [Babası] > Fahreddin Ömer b. Ahmed el-Cezerî > Çârperdî⁴⁷ Çârperdî, Sühreverdî'nin Fahreddin Ömer'e Bağdat'tan icazet gönderdiğini bunu da 627 yılında babası Necmeddin Ahmed'in eliyle yazdığını ifade etmektedir.

[el-Hâvî]: Necmeddin Abdülgaffâr b. Abdilkerîm b. Abdilgaffâr el-Kazvîni (ö. 665/1266) > Cemaleddin Muhammed b. Abdülgaffâr > Çârperdî.⁴⁸ *Hâvî* Şafii fıkhında otorite metinlerden biri olup müellif bu eserini oğlu Cemaleddin için yazmış⁴⁹, Çârperdî de oğlundan bu eseri rivayet etmiştir.

Çârperdî önceki âlimlerden aldığı ilmi mirası sonraki kuşaklara aktarmıştır. Süyûtî'ye kadar olan dönemde hem kendi eserlerinin hem de rivayet hakkına sahip olduğu eserlerin senedleri tespit edilmiştir. Onun kelam, mantık gibi aklî konularda ve fıkıh alanında bazı eserlerin de rivayet hakkına sahip olduğu anlaşılmış ancak mevcut icâzetnamelerinde veya kaynaklarda bu eserlerin senedleri henüz tespit edilememiştir. Bu rivayetlerden anlaşıldığı kadarı ile Çârperdî'nin okuttuğu bu eserler ile kendi yazdığı eserler ağırlıklı olarak Şii âlim el-Gazâl Muhammed b. Abdullah vasıtası ile sonraki nesillere aktarılmıştır. Bu talebesi vasıtasıyla ilmî mirası Irak ve Yemen taraflarına yayılmıştır. Çârperdî'nin diğer sünnî talebeleri de onun eserlerini nakletmişlerdir. Onun ilmî mirası oğlu İbrahim vasıtasıyla Sübkî ailesine intikal ederken, Sürmârî üzerinden de Süyûtî'ye intikal etmiştir. Gözde öğrencisi Nureddin Ferec ve Taceddin Ali et-Tebrîzî vasıtası ile de onun ilmî mirası Şam, Kahire gibi yerlere ulaşmıştır. Nitekim o dönemlerde bu bölgelerde istinsah edilmiş Çârperdî'ye ait eserler mevcuttur. Çârperdî'nin yazdığı eserler, Tîbî'nin eserleri ile birlikte *Miftâhü'l-'ulûm*'un nakledildiği sened ile rivayet edilmektedir.⁵⁰ Ayrıca Çârperdî'nin tüm eserlerinin sonraki nesillere nakli için tespit edilen bir başka rivayet de şu şekildedir:⁵¹

Çârperdî > Mevlâ İmâm [el-Celâl] Resûl [b. Ahmed b. Yûsuf et-Tebrîzî] (ö. 793/1390) > Necmeddin Muhammed b. Abdulkâdir el-Vâstî (ö. 838) > Muhyiddin Abdülkâdir b. Ebû'l-Abbâs el-Mâlikî el-Mekkî (ö. 886/1434) > el-Celâl Muhammed b. el-İzz Yûsuf b. el-Hasan b. Mahmûd el-Hulvânî eş-Şâfi'î > Haskefî > Ebû'l-Feth Burhanüddin İbrahim b. Ali el-Kalkaşandî (ö. 922).

Çârperdî'ye ait *Şerhü's-Şâfiye*'nin tespit edilen bir rivayeti şu şekildedir:⁵²

⁴⁴ Müeyyed-Billâh, *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, 2/1349-1350.

⁴⁵ Rudânî, *Silatü'l-halef*, 419.

⁴⁶ Şükrü Özen, "Sadrüşşerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/427.

⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Teymûriye, Nr. 272), 300.; Ayrıca İbnü'l-Fuvâtî bu senedi destekleyen bir rivayeti nakletmektedir. İbnü'l-Fuvâtî, *Mecmaü'l-âdâb*, 3/95.

⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Teymûriye, 272), 299.

⁴⁹ Abbâdî, *Zeylu Tabakâti'l-fukahâi's-Şafiiyyin*, thk. Ahmed Ömer Haşim - Muhammed Zeynühum Muhammed Azeb ([Kahire]: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1413), 85.

⁵⁰ Rudânî, *Silatü'l-halef*, 186, 419; Müeyyed-Billâh, *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, 2: 1001.

⁵¹ İbn Kalkaşandî, *Meşyehatu ibn Kalkaşandî* (Berlin Devlet ktp, 18), 94a; Wilhelm Ahlwardt, *Die Handschriften - verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin : verzeichniss der Arabischen handschriften* (Hildesheim: George Olms Verlag, 1980), 1/11; Hayreddin ez-Zirikî, *el-A'lâm* (Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 1/53.

⁵² Bu senedin bulunduğu 842/1438 tarihli bir icâzet örneği için Bk. Çârperdî, *Şerhü's-Şâfiye* (Köprülü Ktp. Hafız Ahmed Paşa, Nr. 302) 165b.

Musannıf > ? > İzzeddin İbn Cemâa (ö. 819/1416) > Ömer b. Kadir el-Haneff > Şehâbeddin Ahmed b. Nureddin Ali el-Baklî (el-Bakalî?) el-Malikî. Bu icazetnamede Ömer b. Kadir el-Haneff 842 yılında, hocası İbn Cemâa'dan eseri okuduğunu ve Şehâbeddin Ahmed'e de eseri okutma icazeti verdiğini ifade etmektedir. Ayrıca burada İbn Cemâa ile müellif arasında bir ravi eksik görünmektedir. İbn Cemâa'nın 694 yılında doğduğu kabul edildiğinde yüz yirmi beş yıl ömür sürmüş olmaktadır. Ayrıca 710-714 yıllarında çeşitli beldeleri dolaştığı⁵³ göz önüne alındığında Tebriz'e gitmiş olması ya da Tebriz'den Kahire'ye gelen Seyf b. İsa es-Serâî (es-Sayrâmî?) (ö.810)⁵⁴ ya da Taceddin Ali et-Tebrizî (ö.746/1346) vasıtasıyla eseri okumuş olması muhtemeldir.

Bu ilmi icazetlerin dışında Çârperdî ayrıca tarikat icazetine de sahiptir. Mîlânî'ye verdiği icâzetnamede Sühreverdî tarikatına mensub olduğu anlaşılmaktadır. Bu icazetnamede hocasından, Hz.Peygamber'e (sav) ve Cebrail'e (as) kadar uzanan hırka giyme senedini vermektedir.

Resulullah (Sav) > Ali b. Ebi Talib > Hasan el-Basrî > Habîb el-A'cemî > Dâvud et-Tâî > Maruf el-Kerhî > Es-Serî es-Sakatî [dayısı] > Ebü'l-Kasem Cüneyd [el-Bağdadî] > Mümşâd ed-Dineverî > Ahmed el-Esved > Ammeveyh Muhammed b. Abdullah [babası] > Vecihüddin Ömer [Amcası] > Ebü'n-Necib Ziyaüddin Abdülkahir es-Sühreverdî > Babası > Şehabeddin Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî > Fahreddin Ömer el-Cezerî > Çârperdî > Mîlânî.⁵⁵ Bu silsileden Çârperdî'nin Sühreverdiyye tarikatına mensup olduğu anlaşılmaktadır. Çârperdî ayrıca hocası Fahreddin Ömer'in Sa'düddin Muhammed b. Müeyyed b. Abdillâh b. Alî Hammûye Bahrâbâdî Cüveynî'den (ö. 671/1272-73'ten sonra) de hırka giydiğini ifade etmekte böylece Kübreviyye tarikatına da mensup olduğunu ortaya koymaktadır.

3. Çârperdî'nin İcazetleri

Çârperdî'nin çok sayıda icazetname verdiği anlaşılmaktadır. Ne yazık ki bunların tümü henüz tespit edilmemiştir. O icazetnamelerinde çok sayıda icazet aldığını ifade etmektedir. Bu durum onun tüm icazetlerinin henüz bulunmadığını göstermektedir. Okuttuğu eserlerin yazma nüshalarının incelenmesi neticesinde yeni icazetlerin ortaya çıkması muhtemeldir. Çârperdî'ye ait altı tane icazet kaydı bulunmaktadır. Bunlardan üç tanesini *Keşşâf*; diğerlerini de *el-Vasît*, *el-Mufassal* ve *Şerhü's-Şâfiye* derslerinin sonunda vermiştir. Bu kayıtların tamamı tek nüsha olup dört tanesi müellif hatlı, iki tanesi de istinsah edilmiştir. İcazetlerinden bazıları umumi (tamm) bazıları hususi olup icazet şartlarına uygun şekilde hazırlanmıştır. Hususi icazetler bir sayfayı geçmez, ancak umumi icazetler 3-4 sayfayı bulabilmektedir. Bu icazetlerin tamamı ilmi icazet olmalarına rağmen tarikat icazetleri⁵⁶ de barındırmaktadır. Bu durum icazetin umumi hazırlanmış olmasından kaynaklanmaktadır. Tarikat icazetlerinin hicri 5. asırdan sonra ortaya çıktığı kabul edilir.⁵⁷ Ayrıca bu icazetler müellifin tasavvufi yönünü de ön plana çıkarmaktadır.

Onun verdiği tüm icazetnameler Arapça olup besmele, hamdele ve salavat ile başlamaktadır. Daha sonra ilim öğrenmenin veya irşadın öneminden bahsedilir. Ardından icazet isteyen kişinin ismini, lakabını, künyesini, meşhur olduğu ismini, mesleğini, tasavvufi bir meşrebini varsa doğduğu veya yaşadığı yere ait nisbesini de kaydederek liyakati övücü sözlerle serdedilir. Daha sonra müellifine kadar okuttuğu kitabın ilmi senedini ortaya koyar. Böylece mensup olduğu ilmi geleneği⁵⁸ ortaya koymuştur. İlmi-dini tavsiyelerde bulunduktan sonra son kısımda öğrenciye izin verdiğini, rivayetin hakkını gözetmesi gerektiğini ve duada kendisini unutmamasını tavsiye ederek icazeti bitirir. En sonunda belirgin olacak şekilde ferağ kaydı oluşturarak kendi acz-u fakırla beraber tam adını, icazetin yerini, tarihini vs. bilgileri kaydeder. Tercih ettiği kelime ve terkipler onun Arap diline vukufiyetini göstermektedir. Özellikle iktibas ve seci gibi

⁵³ Cengiz Kallek, "İbn Cemâa, İzzeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/394.

⁵⁴ Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-'Askalânî, *İnbâü'l-gumr bi-ebnâi'l-'umr*, thk. Hasan Habeşî (Kahire: Lecnetu İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1389), 2/390.

⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Teymûriye, Nr. 272), 300. İbn Mülakkin bu senedi destekleyen bir rivayet aktarmaktadır. Ebû Hafs Siraceddin Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü'l-Mülakkin, *Tabakatü'l-evliya*, thk. Nureddin Şeryebe (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994), 493.

⁵⁶ Hilafet icazetnameleri de denen bu türde şeyhin hayatı ile sınırlı olan (hilafet-i nakısa) ve sınırlı olmayan (hilafet-i tamme) olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar.*, 10. Bs (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 327.

⁵⁷ Akpınar, "İcazet", 21/397

⁵⁸ Raşit Küçük, "İsnad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/154.

sanatlara başvurduğu görülmektedir. Metinde harekeleme ve nokta neredeyse hiç kullanılmamıştır. İcazetler yapı olarak birbirine benzemektedir. Tespit edilen icazetler kronolojik olarak sıralanmış olup şunlardır:

1- Süleymaniye ktp. Veliyyüddin Carullah Efendi nr. 1983. Çârperdî'ye ait *Şerhü's-Şâfiye* nüshasıdır. Ahmed b. el-Hasan b. Ali b. Mustafa tarafında 10 Zilkade 713/26 Şubat 1314 tarihinde Tebriz'de el-Mu'tezî Hankahında istinsah edilmiştir. Nüshanın sonunda Çârperdî'nin kendi hattı ile icazetnamesi bulunmaktadır. Çârperdî müstensihe sadece bu eserin değil aynı zamanda telif ettiği veya rivayet hakkına sahip olduğu diğer eserleri için de icazet vermiştir.⁵⁹

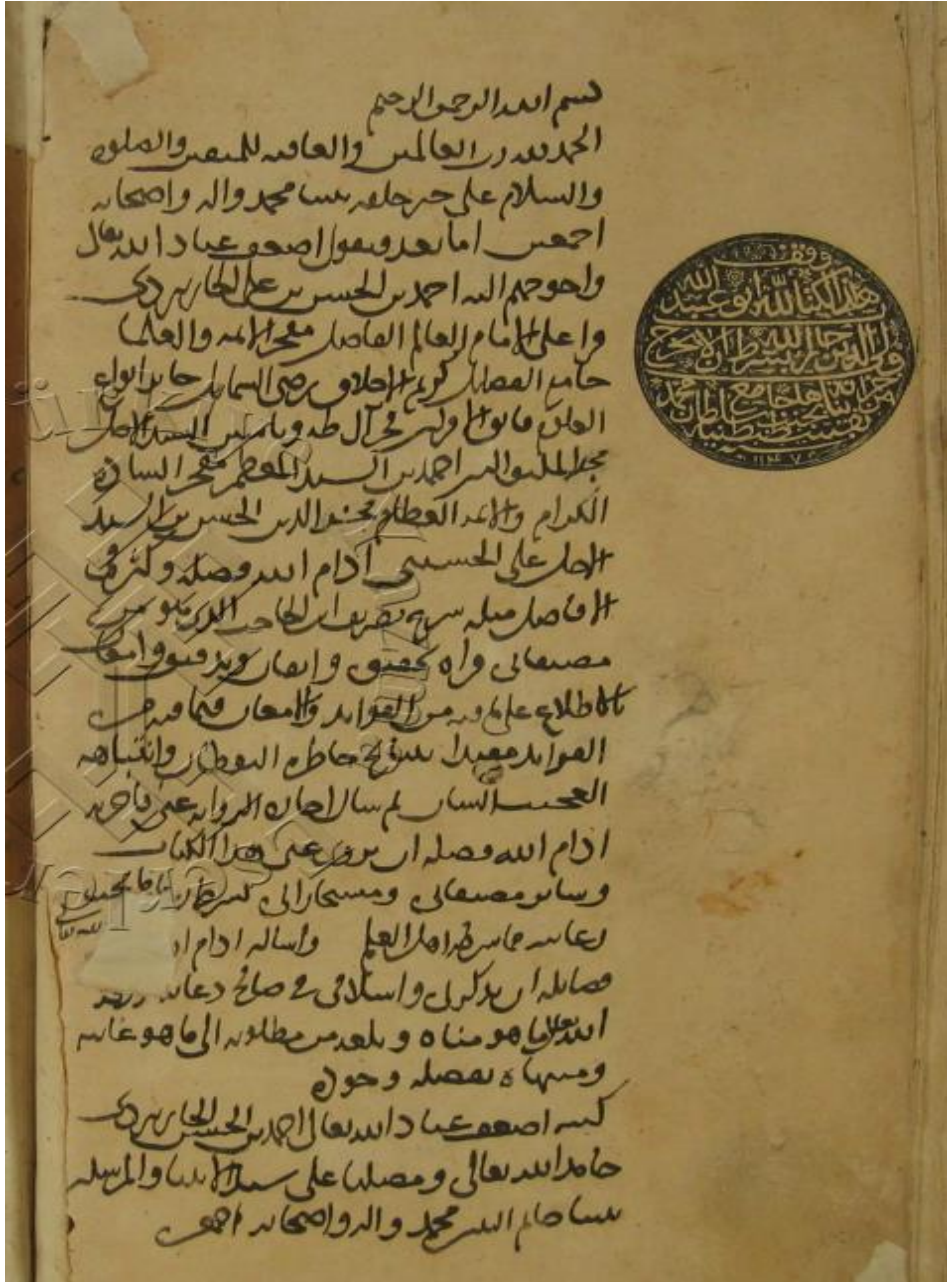
الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلاة والسلام على خير خلقه نبينا محمد وآله وأصحابه أجمعين أما بعد،
فيقول أضعف عباد الله تعالى وأحوجهم إليه أحمد بن الحسن بن علي الجاربردي: قرأ عليّ الإمام العالم الفاضل مَفخر الأئمة والعلماء، جامع الفضائل، كريم الأخلاق رضى الشمائل، حائر أنواع العلوم، فائق الأقران، فخر آل طه وياسين السيد الأصل مجد الملة والدين أحمد السيد الأصل مجد الملة والدين أحمد بن السيد المعظم فخر الدين الحسن بن السيد الأجل علي الحسيني أدام الله فضله وكثر في الأفاضل مثله شرح التصريف ابن الحاجب الذي هو من مصنفاتي قراءة تحقيق وإتقان وتدقيق وإمعان بالإطلاع على ما فيه من الفوائد والإمعان فيما فيه من الفرائد مقيِّدًا بسنائح خاطره اليقظان وانتباهه العجيب السار؟ سأل إجازة الرواية عني فأجزته أدام الله فضله أن يروي عني هذا الكتاب وسائر مصنفاتي ومستجازاتي بشرط [رعاية] ما يجب رعايته مما شرط أهل العلم وأسأله أدام الله تعالى فضائله أن يذكرني وأسلافي في صالح دعائه و...؟ الله تعالى ما هو مناه وبلغه من مطلوبه إلى ما هو غايته ومنتهاه بفضله وجوده.

كتبه أضعف عباد الله تعالى أحمد بن الحسن الجاربردي حامدا لله ومصليا على سيد الأنبياء والمرسلين نبينا خاتم النبيين

محمد وآله واصحابه أجمعين

⁵⁹ Bilin, *Çârperdî Bibliyografyası*, 63-64

Resim 1: Süleymaniye ktp. V. Carullah Efendi nr. 1983, 174b [Yaprağın ön yüzü yanlışlıkla 175 olarak yazılmıştır.]



2- Süleymaniye ktp. Ragıb Paşa Nr. 209. Zemahşerî'ye ait *Keşşâf* nüshasıdır. Nüsha 726 yılında istinsah edilmiştir. Nüshanın sonunda Çârperdî'nin Ebü'l-Hasan Sadreddin Ali b. Muhammed el-Hammuveyî el-Cüveynî'ye derslerin sonunda verdiği icazetname bulunmaktadır. Ferağ kaydında nüshanın 726 şevval ayının altısında cumartesi günü sabaha doğru Tebriz'in Atik Camiinde tamamlandığı ifade edilmektedir. Devamında bulunan sema kaydına göre nüsha sahibi Çârperdî'nin meclisinde 727 Rebiülevvel ayının 21'inde dersleri tamamlamıştır.⁶⁰

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

"الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على نبينا سيّد الأنبياء والمرسلين محمد النبي الأمي العربي وعلى آله وأصحابه وعترته أجمعين، وعلى من تبعهم بإحسانٍ إلى يوم الدين أمّا بعد،

فيقول العبد الضعيف المفتقر إلى رحمة ربه القوي الغني أحمد بن الحسن الجاربردي -أحسن الله عاقبته وجعل عُقباه خيراً من أولاه-: سمع مني المولى المعظم الإمام الفخّم العالم الربّاني والإمام الزاهد المُحِقُّ المُحَقِّقُ جامع أنواع الفضائل صدر الملة والدين أبو الحسن علي بن الشيخ الزاهد والمقتدى العابد، فَلَكَ المشايخ والزهاد، قطب الأوتاد سعد الملة والدين محمد بن الإمام المرحوم الشيخ المؤيّد -زاد الله تعالى تأييده وإفضاله ورحم اعقابه وأسلافه- سماعَ تحقّيقٍ وإتقانٍ وتدقيقٍ وإيقانٍ كتابَ الكشّاف في تفسير القرآن لجار الله العلامة رفعة الله تعالى مكاناً عليّاً وبحث عن فوائده واطّلع على فرائده، فأجزته أن يرويه عني بحثاً ودرساً وإرشاداً وتعليماً وأن يروي عني سائر مُستجازاتي ومناولاتي في الحديث والتفسير والفقه وسائر العلوم المنقولة والمعقولة مما للرؤية فيه مدخل ومجال. وأجزته في الدرس والفتوى فإنّه أهل العلم والتقوى فكلُّ ما صحَّ عنده وثبت لديه أنّه من مسموعاتي أو مقرواتي أو مصنّفاتي، فله رواية ذلك عني بعد رعاية ما يجب رعايته. والمرجوّ منه -أدام الله تعالى فضله وزاد توفيقه- أن يذكّرني في صالح دعائه ومظانّ إجابته ولا ينساني عنه .

كتب هذه الأحرف أضعف عباد الله تعالى وأحوجهم إليه أحمد بن الحسن الجاربردي حامداً لله تعالى ومصلياً على خير

خلقه محمد وآله وأصحابه أجمعين والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين وسلّم تسليمًا كثيراً برحمتك يا أرحم الراحمين."

⁶⁰ Mahmud es-Seyyid Duğaym, *Fihrisü'l-mahtütâti'l-Arabiyye ve't-Türkiyye ve'l-Fârisiyye fî Mektebeti Râgıb Paşa (Râgıb Paşa Kütüphanesi el yazmaları kataloğu, Catalogue of manuscripts in Ragıb Pasha Library)* ([Kuala Lumpur]: Sâkifetü's-Safâ el-İlmiyye (Saqifat al-Safa), 1437), 3/497.

3- Süleymaniye Fatih nr. 369, 281a. Zemaşerî'ye ait *Keşşâf* nüshasıdır. Nüsha 677 yılında istinsah edilmiş olup Ahzab suresinden Nas suresine kadar olan son kısmını kapsamaktadır. Çârperdî bu icazeti Bedreddin Davud b. Said Feylağ (Filiğ?) Bek er-Rûmî el-Kinânî için yazmıştır. Bu icazet tarihsiz olmakla birlikte ondan önceki icazetin 716 yılında yazılmış olması icazetin bu tarihten sonra yazıldığını göstermektedir.

"الحمد لله الذي جعلنا من أفضل الناس نبيا وأكرمهم رسولا وأبقاهم شريعة وأحسنهم طريقة وأوثقهم عروة وذريعة وأنفعهم سنة وفريضة وأوفرهم جزاءً وثواباً وأكرمهم بيانا وكتابا والصلوة والسلام على نبينا نبي الثقلين ورسولنا رسول الحرمين المبعوث الى الخافقين وعلى آله وأصحابه أجمعين وبعد

لا يخفى على أحد من به مسكته أن السعادة الأبدية والنجاة السرمديّة متوقّفة على معرفة كتاب الله العزيز الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ...﴾ (فصلت/ ٤٢) فَإِنَّ الأحكام الشرعية والحوادث الدينية وكيفية الإتيان بالعبادات والإخلاص في أسباب السعادات متوقّفة عليه، منوطة به. فَإِنَّ السنة المصطفوية والأخبار النبوية منشأها منه ومدارها هو ولا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى، والإجماع سنده أحدهما ولا بدّ للقياس من التأييد بأحدها فالكُلّ يعود إليه ويعوّل عليه ولما كان له غور بعيد لا يمكن الاطلاع عليه إلا للراسخين من أولي الألباب ومعان دقيقة لا يُطلع أنوار حقائقها إلا على المختصين بعناية رب الأرباب كان محتاجا إلى تفاسير يكشف عنها وتأويلات تبينها. وقد صنّف العلماء -شكر الله سعيهم- في ذلك تصانيف بذلوا فيها جهدهم وعانوا في تحقيق ذلك وكدهم وكدهم وقد أحسنوا وأجادوا جزاهم الله تعالى أحسن جزاء، لكن ليس في جميع ذلك كتاب يوازي أو يداني كتاب الكشّاف الذي صنّفه جار الله العلامة فخر خوارزم أبو القسم محمود بن عمر الزمخشري -أعلا الله درجته- فإنه كتاب جم الفوائد غزير الفرائد مشتمل على معاني دقيقة وبيانات لطيفة خلت عن أكثرها جمعها إلا كتاب من اراد ان يتبع اثره فانه قد يوجد فيه شيء من ذلك لكن لم يبلغ شأوه ولما كان الأمر على هذا الوجه توجهنا اليه برهة من الزمان ومدّة من الأوان وقد وفق الله تعالى للتأمل والتدبر في جُلِّ ألفاظه واستخراج معانيه وتزيين حواشيه بما يلائم وحلّ الفاظه فيها بما يوافق. وتوجّه إلينا جمع من الأصحاب واشتغلوا به وبيننا نحن في ذلك؛ إذ زَيْن مجلسنا الإمام الهمام فخر الأنام فائق الأقران الأفضل الأكمل جامع أنواع الفضائل ملك العلماء قدوة الفقهاء مولانا بدر الملة والدين داود بن المرحوم السعيد فيبلغ بك بن المرحوم سلام الرومي الكناني أدام الله فضله فيشرق مجلسنا بحضوره واقتبسنا من نوره وكان أدام الله فضائله يفيد ويستفيد ويبتدئ من ذلك ويُعيد، فسمع منا معظم كتاب الكشّاف سماع تحقيق وإتقان وتدقيق وإيقان فوجدته متفننا مكثراً/[281 ب] في أنواع العلوم ذا دربة وتحقيق في أنواع الفضائل لم يتسنح؟ له سفر مبارك نحو مولده ومسقط رأسه حفظه الله فيه وجعله راشداً ومهدياً وجعل قلوب الطالبين متوجّهاً اليه ليقبّسوا من أنوار علومه ويعترفوا من بحار فنونه ليبقى العلم وينتفي الجهل فلا يتخذ الناس رُؤوساً جهّالاً، فاستجاز منا فاستخرت الله تعالى وأجزته أن يروي عني كآب الكشّاف بتمامه ويدرس للطالبين المتوجّهين فإنه مطّلع على حاٍ معناه وفصوص فحواه. ثم إنه أدام الله فضائله سمع مني في المجلس كتباً كثيرة في التفسير والحديث والفقه وغيرها فأجزت له أدام الله فضائله أن يروي عني مصنفاً وسائر مستجزاتي ومناولاتي مما ثبت لديه وصحّ عنده. وهو أدام الله فضائله ممن لا يحتاج الى اشتراط رعاية ما يجب رعايته في البحث معه والرواية؛ فإنه يراعي ذلك لا محالة والمرجو أن يذكرنا في صالح دعائه مظانّ الإجابة ولا ينسانا في ذلك

كتب هذه الأحرف أضعف عباد الله تعالى وأحوجهم إليه أحمد بن الحسن الجاربردي حامداً لله تعالى ومصلياً على خير خلقه محمد

وآله أجمعين"

Resim 3: Süleymaniye Ktp. Fatih nr. 369, 281a.

281

في انواع العلوم اذ به وكفى في انواع الفصائل التي سجد له ستمائة من كقولك وسطران
 حقه لله منه وصدرا سدا مهديا وصدرا قلب الطائفة موعها لله انفسوا ان يرتاعوه
 ويعرفوا بحار موعه لسبع العلم وسبع الجهد ولا يحال الناس روسا جهلا فاسحا ربا واجرب
 الله تعالى واحمد له بروي عن كتاب الكساف بنامه ويدرس الاطباء الموسومين فانه مطلع على ما في
 معناه وخصوص نحوه ثم انه انام لله فصائله سيمرني والمجلس كما كرس في المنسوخة والحدوث
 فاحمد له ان اتم الله فصائله من روي عن مصفاني وسائر مستحار الى وما في ذلك
 ويح عدله وهو انام لله فصائله من روي عن اصحاب الاساطير رعايته ما يحب رعايته الى الله
 والرواية فانه يروي ذلك بحاله والمجول يدركها في صلاته رعايته وطاير اجانه ولا يسانا في ذلك
 هذه الحروف اصعب عند الله تعالى واحسنهم اليه احمد الحق الطاهر
 كامل لله تعالى ومصلته على حرفة محمد وآله اجمع

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله الذي جعلنا من اولاد الناس ربا واكرمهم رسولا وانعامهم سريرة واحسنهم ربي
 واوهم عروة ودرجته وانعمهم موهبة وقرينه واوفهم حقا ووليا واكرمهم سائبا وكفانا
 والصلوة والسلام على نبينا صلى الله عليه وسلم ولنا رسولنا من المبعوثين الى الناس وعلى
 اله واصحابه اجمعين وبعد فاحمد على ابي احمد من به مسكته ان السعديان لا يدريه والجاه
 السمرقندي موقوفه على عروبه كتاب الله العزيز الذي لا يابسه الناظر من يدره ولا يظلم
 فان الختام السعدي والحوادث الدينية وكيفية الاسان بالعادات والا خلاص في اسباب
 السعديان موقوفه عليه موقوفه فان الله المصطفى والاحسان النبوية منسوبة
 منسوبة لها هو واسطر عن العوالم هو الاوحي لحي والاشعاع سيرة احوالها والادب
 من الناس ردا حدها والاهل بعون الله ونقول عليه وطاقان له عمر بعد ذلك ان طالع عليه
 للراسخين من اول الخلفاء ومجان دويقة لا تطلع انوار جفانها الى الاعمال المحسنة بغير
 الاثبات كان محاسنا الى رعايته كسيف عنها ويا ويات بنسبها وورثتها الحالك
 كراثة سعيهم في ذلك تصانف بدلوا فيها جهديهم وعانوا في محسنة ذلك والتم ذلك
 ووداحسوا واحادوا حرامهم الله تعالى احسن حرا لئلا يجمع ذلك كتاب نوازي
 اويداني كتاب الكساف الذي صنفه حار الله العلامة في حوار رم انوار العيون محمود
 لسعي الرمحسرى اعلا الله درجة فانه كتاب جم العوائد غير الفرائد منسوخا على حروفه
 وسانا لطيفه حله عن كرها جمعها الا كتابه لئلا يجمع الله ان يجمع الله فانه قد يوصو به في ذلك
 لكن علم ساوه وطاقان انام على هذا الوجه وحيثما الله يرفع من اوله وودوه في ذلك
 للامام والندرس في طر القاطبة واسطحة معانسه ويرى حواسه ما ياتهم وطر القاطبة بها ما يوازي
 ويوجه الساجع من الاجحاب واستعملوا به وسياحس من ذلك اذ روي مجلسا الامام في الامام في الامام
 فان اوله الاصل الاكل جامع انواع الفصائل على العالما وروى فيها مولا بندي للمفلس في اوله
 المرجوم السعد صلح بكر المرجوم سلم الرومي الكافي انام لله فصله فليس ومجلسا
 محسنة وافيدسا من روي وكان انام لله فصائله بعد وسعدك وسيدك وبيدك
 فصيح ما معكم كتاب الكساف سماه كساف وروى وانما فوجده منسوخا من قبل

Süleymaniye Kütüphanesi
 Nitens Fatih
 Vantika
 Goldstaig 369

4- Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, Teymûriye nr. 272 (184 vr.). Zemaşerî'ye ait *Keşşâf* nüshasıdır. Hucurat suresi ile Nas Suresi arasında son kısmını barındırmaktadır. Kenarlarında Çârperdî'nin *Tetimmetü'l-Keşşâf* adlı haşiyesinin önemli kısmı bulunmaktadır. Müstensih Muhammed b. Ali 892/1486 yılında Çârperdî'nin nüshasından istinsah etmiştir. Ardından onun talebesi olan Mîlânî'ye ait bir *Keşşâf* nüshası da elde etmiştir. 892 yılında Mîlânî'ye ait *Keşşâf* nüshasından istinsah edilmiştir. Nüshanın sonunda Çârperdî'nin 739 yılında talebesi *Şerhü'l-Muğnî* müellifi Bedreddin Muhammed b. Abdürrahim el-Mîlânî'ye verdiği icazetname bulunmaktadır. Nasih gördüğü bu müellif hatlı icazetnameyi de aynen istinsah etmiştir:

الحمد لله الذي أرسل إلينا رسولا هو أفضل الرُّسل والأنبياء وأنزل لبيان شريعة كتابا هو أفضل من جميع الكتب من اللوح المبين إلى ... من السماء ثم ... نجوما ... ليلا ونهارا في الأوقات والآناء والصلوات التامات والتحيات الناميات والبركات الزاكيات على السابق رفعة والشاهق ... من جميع النبيين والأصفياء وخاتم النبيين والرُّسل وهادي المضلِّين ومبلِّغهم إلى مرتبة كرام الأولياء والأتقياء نبينا وثنى جميع الخلائق ... الثقلين الجن والإنس من المسترشدين ... والمرتدِّين ومن المعاندين ذووا التعنت والضلال التابعين للأهواء كالقطر النازل من الخضراء على الغبراء من غير تفرقة بين الطيبة المثبة ... وهو نبي الرحمة وشامل الدعوة محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم الرافع اللواء عليه من الصلوة ما هو أزكاها ومن التحيات ما هو أئماها وأجلها وأعلاها وعلى آله وأصحابه البررة النجباء الكثيرة والنخباء وعلى من تبعهم ومن تبع تبعهم إلى إنقراض الدنيا وأوان الفناء وانتقال جميع الخلائق إلى دار البقاء ... والجزاء أما بعد،

فلا يخفى على أحد من ذوي الألباب والتفقات؟ بل على كل ظاهر في الفضل وخاف، وكل ناعل وحاف وكيس وجاف؛ ان العلوم والمعارف سبب للرفعة والمنقبة؟ والعزة والنباهة في الدنيا والفوز والنجاة والوصول الى الدرجات العلى والقرب والكرامة التي لا تضبط ولا يُحصى في العقبي، خصوصا العلوم الشرعية والمعارف الدينية والمعلم الإسلامية. فإنها أجل العلوم وأبهاها وأعظمها وأنفعها، وأخص خصوصا على تفسير القرآن العظيم والفرقان الكريم؛ فإنه أصل جميع العلوم المطلقة على كيفية الإتيان بالعبادات والإخلاص فيما يكتب بأنواع السعادات وإحراز أقسام السعادات ومثمرات سائر الأمور التي تؤدِّي الى طيب المحاسن ويفضي الى حسن المعاد. ولما كان ل..توغل؟ القرآن المنزل على النبي المرسل غورٌ بعيد وبحرٌ مديد لا يمكن الاطلاع عليها إلا للراسخين من أولى الألباب والتابعين في مداحض المختصين بعناية رب الأرباب ويحتاج الحاجة الشديدة ومفتقر الافتقار العظيم من يريد الاطلاع على ... كثير من العلوم والمعارف والكّد والتعب. فاشتغل المولى المعظم والإمام المكرّم ... الفاضل الإمام جامع أنواع الفضائل حاوي سائر أقسام محاسن الأخلاق والشمائل ... الله تعالى فخر الواعظين ... الذاكرين الهادي للجامع إلى شريعة لسيد المرسلين ... بدر الله الدين بزرا وشمس الإسلام والمسلمين ضياءً محمد بن المولى المعظم ...أخطب الخطباء المرحوم الواصل إلى رحمة الله تعالى نجم الملة والدين عبد الرحيم بن المرحوم السعيد / [398] بدر الدين محمد العُمري الميلاي آدم الله فضله وكثر في الإسلام والمسلمين مثله بكتابة العلوم واقتناص المعارف فابتداء بأوائل العلوم من النحو والصرف والبلاغة والبراعة فحصل منه بفضل الله تعالى الحظّ الوافر والنصيب الكامل بحيث بلغ ذروتها تسنّم رفعتها وصار فيها فائق الاقران بحيث يشار إليه بالبنان في حسن التقرير والبيان. ثم توجّه إلى اكتساب سائر العلوم كالفقه والأصول وما يتعلق بما فافاز منها أيضا بتوفيق الله تعالى ... الرقيب والمُعَلّي. ولم يتزك في ذلك مكانا...ولما فاز هذه الفضائل والكمالات توجّه إلى تفسير كتاب الله العزيز الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ

خَلْفِهِ...﴿(فصلت/٤٢)﴾ فأراد تتبع تفسير يحتوي على الدقائق يشتمل على الحقائق تبرز الخفيات بكشف العضلات ينبه على الرموز يطلع على الكنوز بجزء عن الإيجاز المخلّ تجنب عن الإسهاب المملّ فوجد كتاب الكشاف لجار الله علامة -أعلى الله درجته- متصفا بهذه الصفات معتمدا للثققات فذاً لا نظير له ووحيد... له والله در القائل فيه:

إن التفاسير في الدنيا بلا عدد
وليس فيها لعمري مثل كشاف
إن كنت تبغي الهدى فالزّم قراءة
فالجهل كالداء والكشاف كالشافي

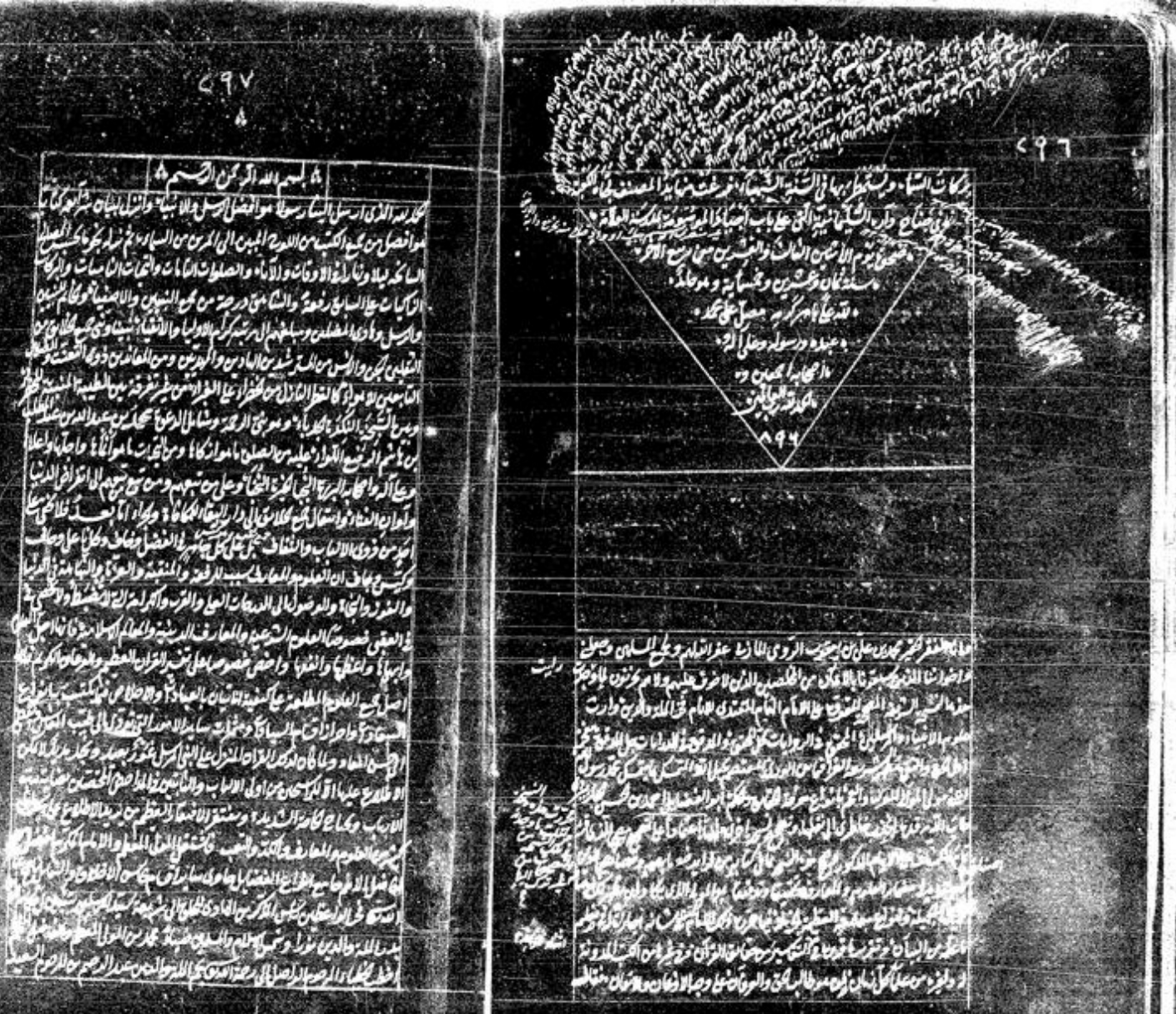
فتوجّه إليه واشتغل بقرائه وداوم على دراسته، فقرأ عليّ من أوّله الى آخره قراءة تحقّق وإيقان وتدقيق وإتقان وبحث وفحص واستكشاف واستيضاح واعمري كان يستفيد ويفيد ويسترشد ويرشد ويستبين ويبين ويستوضح ويوضح وما كان يكتفي زاد الله توفيقه على تحقيق ما في المتن من الحقائق وتثبت ما في أصله من الدقائق بل كان يتتبع الحواشي المكتوبة على الأطراف غتّها وسمينها مقبولها ومردودها ويصلحها ويستصلحها مستفيدا أو مفيدا مبتدياً ومعيداً. ولما أتمه وفرغ منه بتوفيق الله تعالى ولطفه استجازني فاستخرت الله تعالى وأجزته أن يرويه عني درساً وبحثاً وتذكيراً وموعظة وإفادة وتقريراً وتحقيقاً فإنه قد اطّلع على فحواه ومغزاه وخبائاه التي في زواياه فمن أراد ذلك فعليه ملازمته بجمع فوائد عليه...فرائده...وأجزته أيضا أدام الله فضله روايته عني كتاب الوسيط في تفسير القرآن تصنيف الشيخ الإمام والخبير المهام أفضل الأنام أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي أعلى الله درجته وانا أرويه عن الشيخ العالم الفاضل الكامل فخر الملة والدين عمر بن الشيخ... شيخ شيوخ الاسلام نجم الدين أحمد الجزري وهو يرويه عن الشيخ الإمام بدر الدين بدل بن الجميل؟ عن الشيخ عبد الله بن عمر بن أحمد الصّفّار عن عبد الجبّار ابن محمد الحوّاري عن العالم العلامة أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي المصنّف المذكور طاب ثراه وجعل أعلى الجنة مثواه وأجزته أيضا أن يروي عني كتاب الكواشي في تفسير كلام الله [و]قرآنه العظيم [399] وأنا أرويه عن العالم المحقق والفاضل المدقق أمين الملة والدين أبي القاسم بن عبد العزيز وهو يرويه عن المصنّف العالم العلامة أحمد بن يوسف بن الحسن الكواشي طاب ثراه. وأجزته أيضا أن يروي عني كتاب الكشاف والبيان في تفسير القرآن للإمام العلامة الثعلبي وانا أرويه عن شيعي الإمام العالم الزاهد فخر الدين عمر عن أبيه نجم الدين أحمد عن جدّه فخر الدين عمر الجزري عن الإمام العالم العلامة جمال الدين أبي الفضل محمد بن عبد الكريم بن أبي الفضل الرافعي عن الشيخ أبي محمد العباس بن محمد الطوسي الواعظ عن أبي سعيد محمد بن سعد القرّخداي عن الإمام أبي إسحاق أحمد بن محمد بن ابراهيم الثعلبي المصنّف رحمه الله عليه رحمة واسعة وأجزته أيضا أن يروي عني كتاب شرح السنّة في الأحاديث المصطفية وانا أرويه عن الشيخ الزاهد فخر الدين عمر الجزري وهو يرويه عن الشيخ العالم العابد ظهير الدين رمضان بن الفقيه الزاهد معين الدين محمد بن رمضان وهو عن الإمام معين الاسلام عمدة الدين ناصر الحديث أبي منصور محمد بن أسعد حفّدة العطاريّ الطوسي وهو عن الإمام العالم العلامة محي السنة ومفتي الأمة الحسين بن مسعود الفزّاء البّعويّ المرّورّوزي المصنّف شكر الله سعيه وكتاب المصاييح في الأحاديث وانا أرويه عن الشيخ الإمام العالم فخر الملة والدين عمر وهو عن الإمام العالم العامل ركن الدين شرف الإسلام محمد بن عثمان القاوي؟ عن القاضي الإمام مجد الدين محمد أبي عبد الله القزويني عن الإمام عمدة الدين ناصر الحديث أبي منصور

محمد بن أسعد حفدة العطاري الطوسي عن المصنف الإمام محي السنة ومفتي الأمة أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي قدس الله أرواحهم. وأجزته في الصحيحين للإمام العالم محمد بن اسماعيل الجعفي البخاري وللامام العالم مسلم قدس الله روحهما فله أن يرويها عني كسائر ما أجزته على الوجه الذي أجزته في ذلك درسا إسماعا وتذكيرا وموعظة فإنه فضله العزيز وعلمه الكثير أهل لجميع ذلك زاد الله تعالى توفيقه لإرشاد الخلائق الى الدين القويم والطريق المستقيم بفضله العميم... انه اجابة دعاء الداعين... وأجزته ايضا أن يروي عني كتاب [الحاوي] في الفقه وانا أرويه .. عن جمال الملة والدين محمد بن الإمام العالم العلامة نجم الملة والدين عبد[الغفار العفاري] المصنف رحمة الله عليه بالدرس والفتوى لمن يستفيد ... وأجزته أيضا أن يروي عني سائر مستجزاتي ومناولاتي ومقرواتي ومصنفاتي في سائر الفنون العربية والشرعية من الأصولية والفروعية. ومما أجزته أن يروي عني /300 كتاب عوارف المعارف لشيخ شيوخ الإسلام ناصر السنة والشرعية قدوة الحقيقة والطريقة قطب الاوتاد مقتدى الاقطاب العباد شهاب الملة والدين وارث الأنبياء والمرسلين عمر بن محمد السهروردي قدس الله روحه وانا أرويه عن الشيخ الإمام فخر الدين عمر الجزري المذكور وهو يروي عن الشيخ الزاهد قطب الأوتاد شهاب الملة والدين عمر السهروردي المذكور فإنه أجاز له وكتب له الإجازة على يد والده الشيخ نجم الدين أحمد الجزري المذكور وبعث إليه من دار السلام بغداد في ذي الحجة سنة سبع وعشرين وستمائة. ثم استخرت الله تعالى مرة بعد أخرى وسالته ثانية بعد الأولى إلهام الصواب والسداد وتوفيق الصلاح والرشاد ثم أجزته لصلاحة توفيقه أن يلبس الخرقة ويلبس من التمس إلباس الخرقة خرقه التصوف إذا كانوا مستقمن على السراط المستقيم والمنهاج القويم على ما هو شرط لمشايخ الطريقة وأرباب الحق والحقيقة كما أجازني الشيخ الزاهد والعالم العابد شيخ شيوخ الإسلام فخر الملة والدين عمر الجزري... وأجازه الشيخ العابد المقتدى الزاهد شيخ شيوخ الإسلام حجة الله على الأنام مقتدى السالكين زين العابدين شهاب الملة والدين عمر بن محمد السهروردي قدس الله نفسه وروح رومه وكتب له وبعث على يد والده طاب ثراه كالإجازة المتقدمة من دار السلام في تاريخ المذكور أن يلبس الخرقة ويلبسه ممن يلبسه منه إلباسها وهو تعمد الله تعالى بغفرانه لبس الخرقة عن عمه الشيخ ضياء الدين أبي النجيب عبد القاهر السهروردي وهو لبس عن عمه وجيه الدين عمر قال ألبسني والذي محمد بن عبد الله المعروف بعمويه قال ألبسني أحمد الأسود قال ألبسني مُمشاد الدينوري قال ألبسني سيد الطريقة أبو القسم الجنيد وهو صحب السري السقطي وهو صحب المعروف الكرخي وهو صحب داود الطائي وهو صحب حبيب الأعجمي وهو صحب الحسن البصري وهو صحب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه وهو صحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وأيضا لبس شيخ فخر لدين عمر الجزري المذكور طاب ثراه الخرقة عن شيخ شيوخ الإسلام قطب الأقطاب .. في الأنام سلطان العارفين برهان المحققين سعد الحق والملة والدين حجة الإسلام والمسلمين وارث علوم النبيين؟ محمد بن المؤيد الحُموي بإلباسه اياه الخرقة للصلاح والاستحقاق الذي رآه وكان يقول شيخني فخر الملة والدين عمر الجزري المذكور هذا أشرف لبس لأحد في زماننا بم رزق الله تعالى لهذا العبد الضعيف يعني نفسه ... في الآخرة بإسناد الخرقة إليهما والإجازات الشريفة والصحيحة المتقنة. وأنا أقول كما وصلت هذه الاجازات الشريفة أجزته المستجز الإمام المذكور بدر الملة والدين محمد أدام الله فضله وبورك له محيه ووقفه للصلاح الأعمال و[رزقه؟] من كرائم الأحوال ما

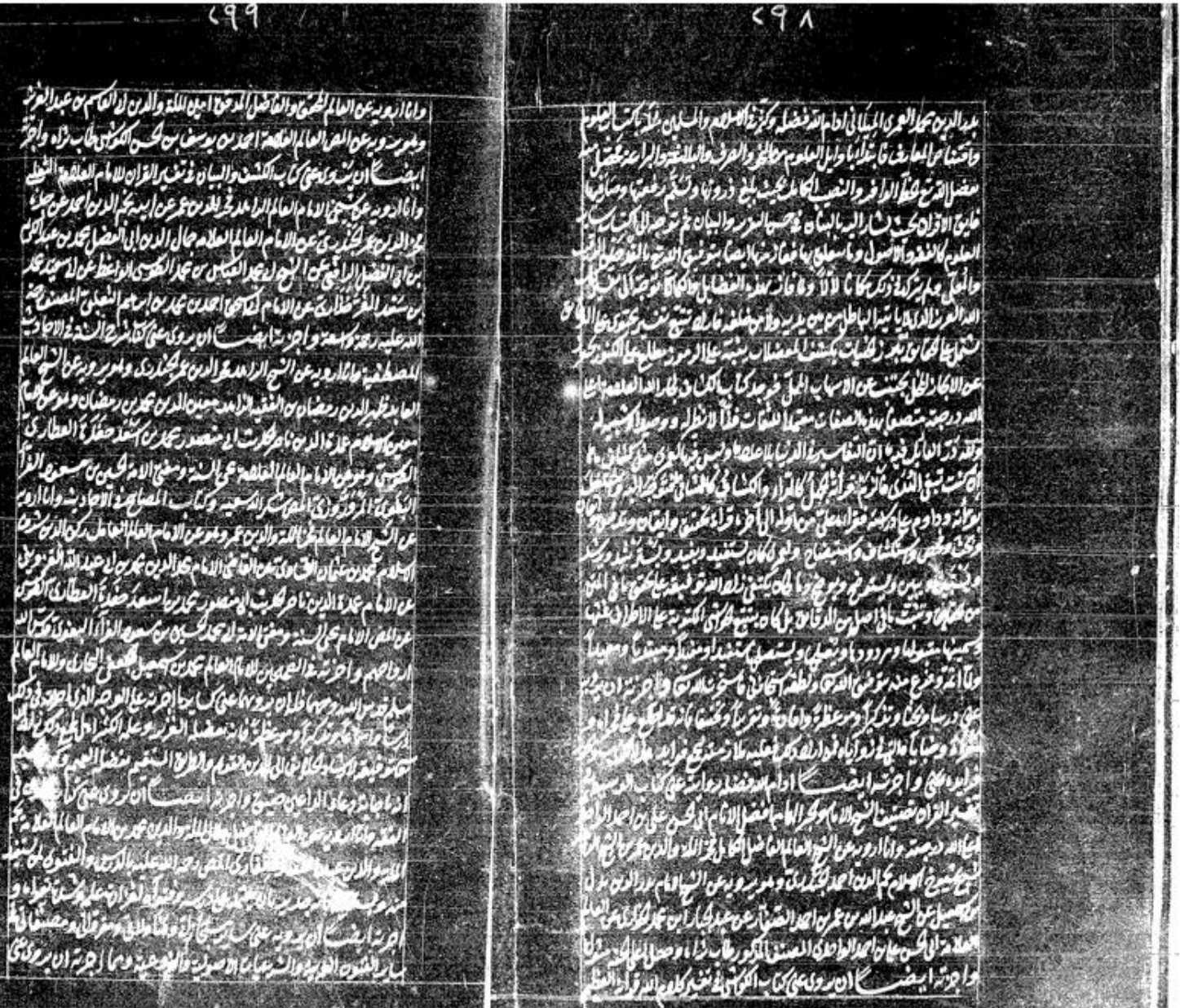
يبلغه / [301] الى تحول الاحوال وأوصيه بكثرة الأوراد والطاعات مع اشتغاله بالعلوم والدراسات وهو يعلم أن افتقاره الى الحق أمر دائم مستمر فالبواظب على ما يديه منه تعالى ويقربه إليه عن سلطانه ولِيُحَقِّرَ نفسه ويزدره تواضعًا وإن كان عند الله تعالى وعند الناس مكرمًا معظّمًا احترازًا عن التكبر واجتنابًا عن التجبر من تواضع لله رفعه الله. وإني على رجاء من الله تعالى أن يرويه ما هو صلاح دينه ودنياه ويبلغه الى مناه و متمناه وأرجو من رعايته حق الأخوة وما فيه من المروة والتقوى أن يذكرني في صالح دعائه أصولي وفروعي في ذلك مظان الإجابة عقيب الطاعات والدعوات وآناء الحلوات والجلوات وما إلى ذلك مفتقر كل الافتقار ومحتاج إليه كل الاحتياج

ثم قال الإمام الجاربردي كتب هذا الحروف أضعف عباد الله تعالى وأحوجهم إلى رحمته تعالى شأنه وعظم كبرياؤه أحمد بن الحسن الجاربردي في أواخر الشهر المبارك شعبان سنة تسع وثلاثين وسبعمئة حامدا ومصليا ومسلما.

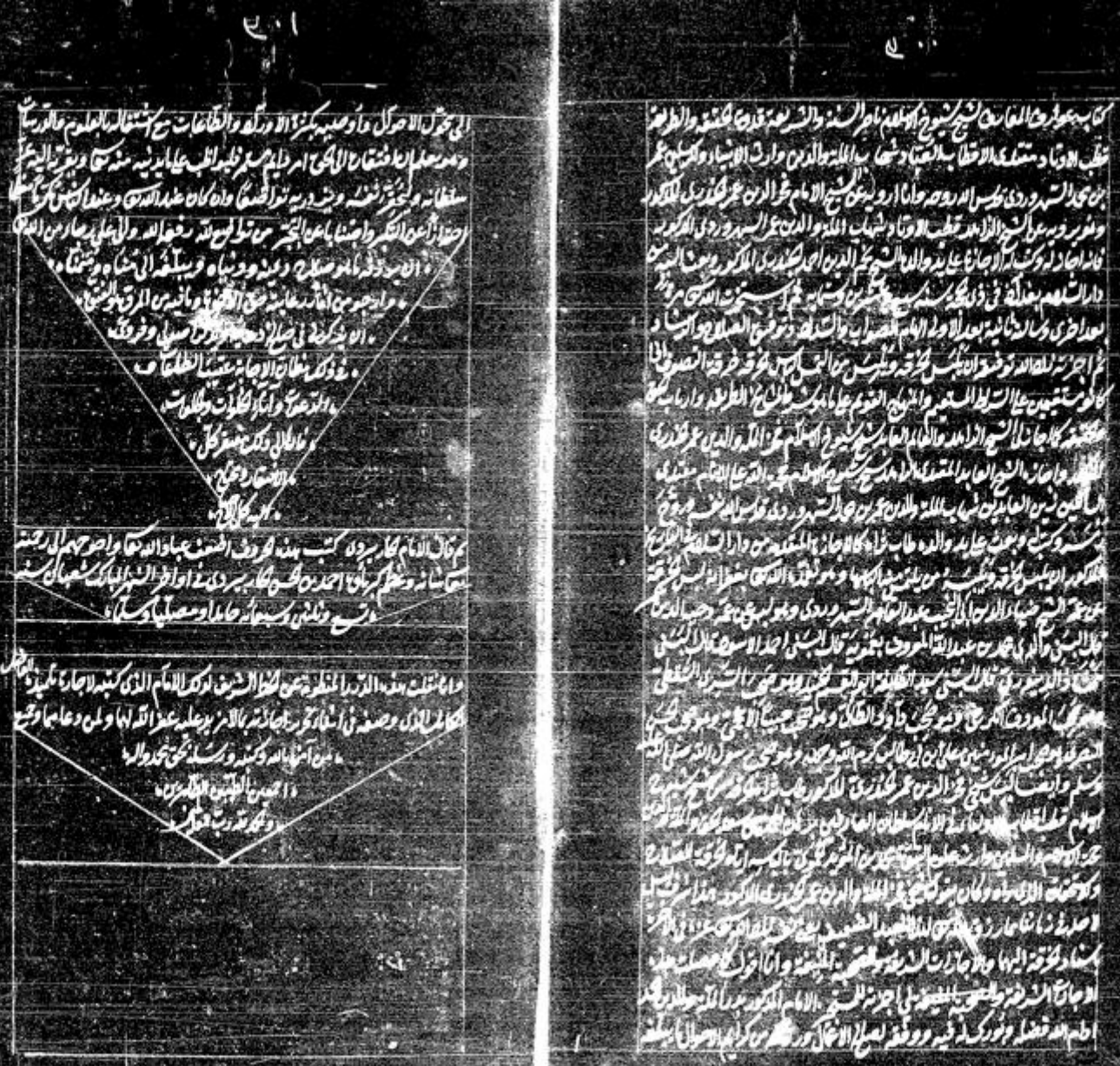
Resim 4: Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, Teymûriye nr. 272, 297



Resim 5: Darü'l-kütübî'l-Mısrıyye, Teymûriye nr. 272, 298-299



Resim 6: Darü'l-Kütübî'l-Mısıriyye, Teymûriye Nr. 272, 300-301



5- Süleymaniye Ktp. Kadızâde Mehmed nr. 511 (367b). Nüsha Zemahşerî'nin el-*Mufassal*'ına aittir. Eminüddin Muhammed b. Rükneddin el-Haseni tarafından 880 yılında istinsah edilmiştir. Bu nüsha Çârperdi'nin talebelerinden Nasrullah b. Abdüllatif es-Sürevî hocasının medresesinde ona ait bir nüshadan istinsah edilmiş bir nüshadan kopyalamıştır. Bedreddin Muhammed b. Abdurrahim el-Milânî bir süre sonra, Sürevî nüshasını temin etmiş ve onu Çârperdi'ye okumuştur. Okuma bittikten sonra ondan icazet istemiş o da 740 tarihinde şu icazeti kaydetmiştir:

الحمد لله رب الكرم المجيد العظيم السميع العليم والصلوة والسلام على نبينا المبعوث بالدين القويم محمد الداعي إلى الصراط المستقيم الموصل إلى النعيم المقيم والمنجي من العذاب الأليم بالقران المعجز الحكيم الذي هو شفاء كل مريض وسقيم وواسطة قلادة الكتب السماوية كالدراة اليتيم ورضوان الله تعالى على جميع آله وأصحابه من خلفائه وأختانه وأصحابه ومن عداهم بالتخصيص والتعميم أما بعد،

فإنّ المولى المعظم والإمام المكرّم ملك الأئمة والفضلاء مفخر العلماء فخر المفسرين والمحدثين زين المذكرين ناصح الخلائق أجمعين الداعي للخلائق إلى اتباع سيد المرسلين بتحقيق دقائق معاني كتاب الله رب العالمين وتبيين فوائد رموز خاتم النبيين وتقرير آثار الصحابة والتابعين الهادي للأنام من ظلمات الجهل إلى أنوار العلم واليقين والدراية والتبيين بدر الملة والدين محمد بن المولى العالم الفاضل ملك الأئمة والخطباء المرحوم السعيد نجم الدين عبد الرحيم بن الإمام المرحوم السعيد بدر الدين محمد العمري الميلاني أدام الله تعالى فضله وكثر في الاسلام والمسلمين مثله لنشر الفوائد وبث الفرائد وإرشاد العباد في أقطار البلاد قرأ عليّ كتاب المفصل في صنعة الإعراب تصنيف الشيخ الإمام والبحر الفهّام والخبر الهمام أبي القسم محمود بن عمر الزمخشري جار الله العلامة رحمه الله رحمة واسعة قراءة تحقيقي وإيقان وتدقيق وإتقان وبحث وفحص فلتما فرغ منه زاد الله توفيقه التمس مني أن أكتب له الإجازة في هذا الكتاب فأجزت له في هذا الكتاب لفظا وكتابة خصوصا بعد أن أجزت له وكتبت له الإجازة عموماً عند فراغه من كتاب الكشّاف في تفسير كتاب الله العزيز فيه وفي سائر مقروآتي ومسموعاتي ومناولاتي ومصنفااتي فإنه أهل لذلك فياني واكتفيت ههنا بهذا القدر لما سلف لي الكلام المبسوط في ذلك المعنى وفقه الله تعالى وإيانا لزيادة العلم والتقوى والمرجوّ منه أدام الله تعالى سعادته وزاد سيادته أن يذكرني وأصولي وفروعني في صالح دعائه مظانّ الإجابة

كتب هذه الأحرف أضعف عباد الله تعالى وأحوجهم إليه أحمد بن الحسن الجاربردي في الشهر المبارك ذي الحجة سنة أربعين وسبعمائة حامدا ومصليا ومسلما.

Resim 7: Süleymaniye Ktp. Kadızâde Mehmed nr. 511, 367b



6- Bağdat Mektebetü'l-Evkaf nr.2125. Vahîdî'ye ait *el-Vasît* adlı tefsirinin nüshasıdır. Çârperdî eseri okutmuş ve Necmeddin Said b. Safiyyüddin Abdülmümin b. Sadeddin el-Ahlatî'ye icazet vermiştir. Çârperdî'nin icazet kaydının bulunduğu nüsha henüz temin edilememiştir.⁶¹

Sonuç

Çârperdî İlhanlı dönemi âlimlerinden dil yönü güçlü olan otorite şahsiyetlerden biridir. Ömrünü ilme ve tedrise vakfeden müellif okuttuğu eserler için çok sayıda icazetname vermiştir. Bu çalışmada müellifin on dört eser için rivayet senetleri ve altı tane icazetnamesi tespit edilmiş ve inceleme konusu yapılmıştır.

Rivayet hakkına sahip olduğu on dört eser de temel islam bilimlerine ait olan eserlerdir. O bu senedlerde ilmi yetkinliğini de ortaya koymuştur. Şâfi'î mezhebinde dönemin etkili ismi olan Çârperdî'nin ilmi mirası mezhepte otorite olan Râfi'î ve Kazvîni'ye dayanmaktadır. Çârperdî'nin rivayet ettiği eserler ve telifleri Sürmârî, Mîlânî, İbn Cemâa tarafından nakledilmekle birlikte çoğunlukla Şii âlim el-Gazâl Muhammed tarafından rivayet edilmiştir. Gazâl'ın biyografisine bakıldığında kısa süreli hayatı içerisinde en etkili hocasının Çârperdî olduğu anlaşılmaktadır. Bu ilmi miras talebeleri vasıtasıyla Bedreddin Aynî, Süyûtî gibi âlimlere onlardan da günümüze intikal etmiştir. Bazı rivayetler arasında uzun zaman aralığı göze çarpmıştır. Bu durum aradaki ravi düşüklüğünü hissettirmektedir. Bu durumu fark eden biyografik kaynakların bazı raviler için doğum tarihleri kaydını ya da "uzun ömürlü idi" gibi kayıtlar koymuşlardır.

Çârperdî'nin icâzetnameleri icazet şartlarına uygun olup genellikle ilmi icazetlerdir. Bunun yanında hırka giyme şeklindeki tasavvufi icazete de sahiptir. O, hem seleften nakledilen kitaplar için hem de kendi eserleri için rivayet hakkının gözetilmesi şartını özellikle belirtmektedir. Yirmi altı eser ortaya koyan bir

⁶¹ Muhammed Esad Talas, *el-Keşşâf an mahtûtâti hazâini kütübî'l-Evkâf* (Bağdat: Müdiriyyetü'l-Evkâfi'l-Amme, 1935), 23; Abdullah el-Cübürî, *Fehresü'l-mahtûtâti'l-Arabiyye fi Mektebeti'l-Evkâfi'l-Amme fi Bağdâd* (Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1393), 1/80.

müellif için altı icazetin tespiti elbette ki azdır. Nitekim tespit edilen rivayetlerden de onun çok sayıda icazet verdiği anlaşılmış; bu icazetlerin günümüze ulaştığı varsayımı ile araştırılmış fakat tamamı henüz tespit edilememiştir. Bununla beraber şahsi kütüphanelerde veya resmî kurumlarda henüz kataloglanmayı bekleyen çok sayıda yazma eserin var olması veya mevcut katalogların detaylı-tavsifli kataloglara dönüştürülmesi daima yeni verilerin ortaya çıkmasına imkân vermektedir. Ayrıca rivayet senetlerinde geçen eserlerin ve müellife ait eserlerin tüm yazma nüshalarının gözden geçirilmesi ile de yeni verilerin elde edilmesi de mümkündür. Zira yazma eserler nice inciler barındırmaktadır. Bu çalışma ile hakkında çok az çalışma olan bu müellifin icazetleri ortaya konularak yeni araştırmalara vesile olması hedeflenmiştir.

Beyanname

1. Finans/Teşvik: Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.

2. Çıkar Çatışması: Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.

3. Etik Beyan: Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

Kaynakça

- Abbâdî, Zeylu. *Tabakâti'l-fukahâi's-Şafi'yyîn*. thk. Ahmed Ömer Haşim - Muhammed Zeynühüm Muhammed Azeb. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1413.
- Ahlwardt, Wilhelm. *Die Handschriften - Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin : Verzeichniss der Arabischen Handschriften*. Hildesheim: George Olms Verlag, 1980.
- Akpınar, Cemil. "İcâzet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/393-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Alak, Musa. *Sekkâkî ve Miftâhu'l-ulûm Adlı Eseri*. İstanbul: Sayfa Fotokopi & Dijital Baskı, 2011.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b Ömer b Muhammed. *Tuhfetü'l-ibrâr şerhu Mesâbîhi's-sünne li'l-İmam el-Begavî*. thk. Nureddin Talib. Dımaşk-Beyrût: Dârü'n-Nevâdir, 1433.
- Bilin, Abdullah. *Çârperdî Bibliyografyası*. Ankara: İksad Yayınevi, 2020.
- Bilin, Abdullah. "İbrahim el-Çârperdî ve Kitâbü'l-fükûk fî şerhi's-Şükûk Adlı Eserinin Tahkiki ve Tahlili". İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Boyalık, Mehmet Taha. "Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye el-Keşşâf Şerhi Nispeti Meselesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 37 (2017), 101-118.
- Cuma Fethî, Abdülhalîm. *Rivâyâtü el-Câmî'u's-Sahîh ve nüshahu*. Katar: Dârü'l-Felâh, 1434.
- Cübürî, Abdullah. *Fehresü'l-mahtûtâti'l-Arabiyye fî Mektebeti'l-Evkâfi'l-Amme fî Bağdâd*. Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1393.
- Duğaym, Mahmud es-Seyyid. *Fihrisü'l-mahtûtâti'l-Arabiyye ve't-Türkiyye ve'l-Fârisiyye fî Mektebeti Râgıb Paşa* (Râgıb Paşa Kütüphanesi el yazmaları kataloğu, Catalogue of manuscripts in Ragıp Pasha Library). 10 Cilt. [Kuala Lumpur]: Sâkifetü's-Safâ el-İlmiyye (Saqifat al-Safa), 1437.
- Fazlıoğlu, Şükran. "Osmanlı Medrese Müfredatına Dair Çalışmalar: Nereden Nereye?". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6/12 [Türk Eğitim Tarihi] (2008), 593-610.
- Fidan, İbrahim. "Arap Şairlerden İbnu'n-Nakîb ve Şiiri". Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Gassânî, Ebû Alî Hüseyin b Muhammed. *Takyîdü'l-mühmel ve temyüzü'l-müşkil*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Riyâd: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1997.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b Hasan. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Muhibbüddin Ebi Saîd Ömer b. Garamel-Amrî. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b Fâris b Zekerîyyâ. *Mu'cemu mekayisi'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Harûn. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1969.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebü'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *İnbâü'l-gumr bi-ebnâi'l-'umr*. thk. Hasan Habeşî. Kahire: Lecnetu İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1389.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân mimmâ sebete bi'n-naql evi's-semâ' ev esbetehü'l-a'yân*. thk. İhsan Abbas. Beyrût: Dâru Sadır, 1968.
- İbn Kalkaşandî. *Meşyehatu ibn Kalkaşandî*. Berlin Devlet ktp, Nr. 18.
- İbn Nasîrüddin, Ebû Bekr Şemseddin Muhammed b Abdullah. *Tavzihü'l-müştebih: fî zabtı esmâ'i'r-ruvât ve ensâbihim ve elkâbihim ve künâhüm*. thk. Muhammed Naîm el-Araksûsî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

- İbnü'l-Fuvâtî, Ebü'l-Fazl Kemâleddin Abdürrezzâk b. Ahmed. *Mecmaü'l-âdâb fî mu'cemi'l-elkâb (Telhisu Mecmai'l-âdâb fî mu'cemi'l-elkâb)*. thk. Muhammed Kazım. Tahran: Vizâret-i Ferheng u İrşâd-i İslâmî, 1416.
- Idriz, Mesut. "İslâm Eğitimi Yaşamında İcazet Geleneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (01 Temmuz 2003), 169-188.
- İbnü'l-Mülakkin, Ebû Hafs Siraceddin Ömer b. Ali b. Ahmed. *Tabakatü'l-evliya*. thk. Nureddin Şeryebe. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâleddin Abdürrahim b el-Hasan. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. thk. Abdullah Muhammed el-Cübûrî. 2 Cilt. Riyâd: Dârü'l-Ulûm, 1981.
- Kallek, Cengiz. "İbn Cemâa, İzzeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/393-394. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kâtib Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaut. İstanbul: Ma'hedü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye (İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi) (IRCICA), 2010.
- Küçük, Raşit. "İsnad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/154-159. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Müeyyed-Billâh, İbrahim b el-Kâsım. *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*. Ammân: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1421.
- Özen, Şükrü. "Sadrüşşerfa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/427-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Râfi'î, Ebü'l-Kasım Abdülkerîm b Muhammed Kazvînî. *et-Tedvin fî ahbari Kazvîn*. thk. Azizullah Ataridi Habuşani. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Rudânî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Süleyman el-Mekkî. *Sılatü'l-halef bi-mevsûli's-selef*. thk. Muhammed Hâccî. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- Safedî, Ebü's-Safâ Selahaddin Halîl b. İzzeddîn Aybeg b. Abdillâh. *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*. thk. Ali Ebû Zeyd vd. 6 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1418.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemseddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *ed-Dav'ü'l-lâmi' [li-ehli'l-karni't-tâsi']*. Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hayat, Tıpkıbasım: Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1354., ts.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemseddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *et-Tibrü'l-mesbûk fî zeyli's-Sülûk*. thk. Necvî Mustafa Kamil - Lebibe İbrahim Mustafa. 4 Cilt. Kahire: Matbaatü Dari'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2002.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b Muhammed el-Mervezî. *el-Ensâb*. thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî. Beyrût: Dârü'l-Cinân, 1988.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b Muhammed el-Mervezî. *et-Tahbîr fî'l-mu'cemi'l-kebîr*. Bağdat: Matbaatü'l-İrşad, 1975.
- Seyyid, Eymen Fuad. *el-Kitâbü'l-Arabiyyi'l-mahtut ve ilmi'l-mahtutât*. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyyetü'l-Lübânîyye, 1997.
- Talas, Muhammed Esad. *el-Keşşâf an mahtûtâti hazâini kütübî'l-Evkâf*. Bağdat: Müdiriyyetü'l-Evkafi'l-Amme, 1935.
- Yâfi'î, Afifüddin Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemânî. *Mir'âtü'l-cinân ve ibretü'l-yakzân fî ma'rifeti havâdisi'z-zamân*. thk. Abdullah Muhammed el-Cübûrî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1405.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 10. Basım, 2004.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tarihü'l-İslâm ve vefeyatü'l-meşahir ve'l-a'lâm*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf - Şuayb Arnaut. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 11. Basım, 1417.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gâvâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eqâvîl fî vüçûhi't-te'vîl*. Kahire: Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, Teymûriyye, Nr. 272.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: kâmûsu terâcim [li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ]*. Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Haziran / June | 2022/8/1

KIRMASTÎ'NİN EL-VECİZ ADLI KİTABI VE TAHLİLİ

Kirmasti's book titled el-Vajiz and Its Analysis

İlyas KAPLAN

Dr. Öğretim Üyesi, Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, Fıkıh Anabilim Dalı, Konya, Türkiye.

Assist. Prof., Selcuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law,
Konya, Türkiye.

ilyasezheri@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-1852-1248

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 01 Mayıs 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 14 Haziran 2022

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran 2022

Atıf | Cite as

Kaplan, İlyas. "Kirmastî'nin el-Vecîz Adlı Kitabı ve Tahlili". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Haziran 2022) 8/1: 135-146. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.1.08>

Kaplan, İlyas. "Kirmasti's Book Titled el-Vajiz and Its Analysis". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* (June 2022) 8/1: 135-146. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.1.08>

İntihal | Plagiarism

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

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

Telif Hakkı | Copyright

Copyright © 202X. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUILAF'a devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Copyright © 202X. Copyright has been transferred to YDUILAF by the author(s). This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



Kirmastî'nin el-Vecîz Adlı Kitabı ve Tahlili

Öz

Osmanlı devletinde İslamî ilimlerin her dalında birçok ilim adamı yetişmiştir. Bunlardan biri de Fatih Sultan Mehmet ve II. Bayezid dönemlerinde yaşamış olan Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmastî'dir. Hayatı hakkındaki bilgiler çok az ve sınırlıdır. Hayatını Osmanlı devletine başkentlik yapmış olan Bursa ve İstanbul'da geçirmiş üretken bir âlimdir. Kirmastî Horasan, Şam ve Mısır gibi ilim merkezlerine gitmemiş, Molla Hüsrev gibi bütün tahsilini Osmanlı devletine başkentlik yapmış olan Bursa ve İstanbul'da yapmıştır. Tahsilini babası Fakih Hüseyin'den yapmaya başlayan Kirmastî, başta Fâtih Sultan Mehmed'in hocası Hocaşâde Muslihuddin Efendi olmak üzere zamanın alimlerinden ders alarak yetişmiştir. Kirmastî, Osmanlı medreselerinde, Sahn-ı Semân'da hocalık yapmış ve Bursa'ya kadı olmuştur. Bursa'da gösterdiği başarılı ve liyakatli kadılık görevinden dolayı kendisinden daha fazla istifade edilmesi için İstanbul'a atanmıştır. Bursa ve İstanbul'da kadılık yapmasına rağmen hocalıktan hiçbir zaman uzak durmamış ve tedris faaliyetlerine devam etmiştir. Doğruya ve hakka bağlılığı sebebiyle II. Bayezid'in takdirini ve övgüsünü kazanmıştır. Ömrünü müderrislik yapmakla geçiren Kirmastî birçok talebe yetiştirdiği bilirse de kaynaklarda ona talebelik yapan kimseler arasında Mevlâ Şu'ayb et-Turâbî dışında başka bir isme rastlanmamaktadır. Günümüzde yapılan bazı çalışmalarda Osmanlı şeyhülislâmı ve tarihçisi olan Kemalpaşazâde onun yetiştirdiği talebelerden biri olarak zikredilse de klasik kaynaklarda, bunu teyit edecek bilgiye rastlanmamıştır. Genç yaşta telif çalışmalarına başlayan Kirmastî, belâgat, fıkıh, fıkıh usulü, kelam, mantık ve münazara olmak üzere birçok alanda eser kaleme almış çok yönlü bir âlimdir. Zübdetü'l-vusul'un muhtasar hali olarak ele alınan el-Vecîz adlı bu çalışma fıkıh usulü konusunda yazmış olduğu *el-Vecîz* adlı eserini incelemektedir. Kirmastî'nin, genel olarak eserlerini sistematik bir şekilde muhtemelen öğrencilerine ders kitabı olması gayesiyle eğitim amacıyla yazdığı görülmektedir. Kirmastî usûl-i fıkha dair eserlerini karma/memzûc metotla yazmıştır. Daha çok matematik ve mantık alanlarındaki çalışmalarıyla tanınan Gelenbevî İsmâil Efendi *el-Vecîz*'i; kıraat ve nahiv âlimi, reîsülkurrâ Abdullah Eyyûbî'ye okutmuştur. Saçaklızâde Mehmed Efendi, *Tertîbü'l-ulûm*'da *el-Vecîz*'den övgüyle bahsetmektedir. Osmanlı Devleti'nin büyük âlimlerinin Hanefî usulüne dair meşhur eserleri değil de usûl-i fıkha dair Kirmastî'nin eserlerini öğrencilerine ders kitabı olarak okutmuş ve övmüş olması, onun bu alandaki başarısını ispatlar niteliktedir. Kirmastî, eserlerinde usûl-i fıkha dair konuları mersad, fasl, maksad ve bâb isimleriyle ifade etmiştir. O, *el-Vecîz*'de konuları işlerken Şâfî mezhebinin usul görüşlerine işaret etse de Hanefî mezhebinin usulünü iltizam etmiş ve kendisi de Hanefî usulünü esas almıştır. Buna rağmen Kirmastî'nin usûl kitaplarında konuları başlıklandırırken ve tertipte Ebü'l-Berekât en-Neseffî'nin *Menârü'l-envâr*, Sadruşşerâ'nın *Tenkhu'l-usûl* ve Molla Hüsrev'in *Mirkâtü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* gibi Hanefî ulemanın metinlerinden farklı bir yöntem izlediği, karma yöntem kullandığı, hatta zaman zaman hem tertipte hem de konu anlatımında Mutekellimin yönetime başvurduğu görülmektedir. Çalışmamızda *el-Vecîz*'in tahlilinde söz konusu eserlerle kıyaslama yapılarak farklılıklar ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Usûlü'l-Fıkıh, Osmanlı, Âlim, Kirmastî, el-Vecîz.

Kirmasti's Book Titled el-Vajiz and Its Analysis

Abstract

Numerous scholars were trained in every branch of Islamic sciences in the Ottoman state. One of them is Yûsuf b. Huseyin el-Kirmasti, who lived during the reigns of Fatih Sultan Mehmet and Bayezid II. Information about his life is scarce and limited. He was a prolific and versatile scholar who spent his life in Bursa and Istanbul, which became the capitals of the Ottomans. Kirmasti did not go to science centers such as Khorasan, Damascus and Egypt; instead, like Molla Husrev, he received all his education in Bursa and Istanbul, which served as the capitals of the Ottoman state. Having begun his education at home with his father Fakih Huseyin, Kirmasti took lessons from the prominent scholars of the time, especially Hocaşâde Muslihuddin Efendi, the tutor of Fatih Sultan Mehmed. Kirmasti taught in Ottoman madrasahs and Sahn-ı Semân (a higher order madrasah) and became a judge in Bursa. He was appointed to Istanbul in order to benefit more from him due to his successful and qualified judgeship in Bursa. Although he worked as a judge in Bursa and Istanbul, he never stayed away from teaching and continued his teaching activities. Owing to his commitment to truth and right, he received Bayezid II's appreciation and praise. Although it is known that Kirmasti, who spent his life as a professor, trained many students, there is no other name in the sources other than Mevlâ Shu'ayb et-Turâbî among the people who became students of his. Although Kemalpaşazâde, who was an Ottoman sheikh and historian, is mentioned as one of his students in some studies conducted today, there is no information to confirm this in classical sources. Having begun writing books at a young age, Kirmasti became a versatile scholar who wrote works in many fields such as rhetoric, fiqh, fiqh method, qalam, logic and debate. This work named al-Veciz, which is considered as the concise version of Zübdetü'l-vusul on the fiqh method include ûlû'l-ahkâm, Zubdetu'l-vusûl to ilmi'l-

usûl, al-Vajîz fi usûli'l-fiqh and al-Medâriku'l-asliyye ile'l-makâsidi'l-feriyye. All of these four works, which were referred to in the sources in the relevant literature on the Fiqh Method were published. This study examines his work called al-Vajîz, which he wrote on the subject of fiqh. It is seen that Kirmasti wrote his works in a systematic way, possibly for educational purposes, written for their benefit in the educational process. Kirmasti wrote his works on method of fiqh using the mixed/memzûc method. Gelenbevi İsmâil Efendi, who is mostly known for his works in the fields of mathematics and logic, had Reisulkurra Abdullah Eyyubi, a recitation and grammar scholar, read and study al-Vacîz. Sacaklızâde Mehmed Efendi speaks highly of al-Vajîz in his Tertibu'l-ulûm. The fact that he had his students read and study Kirmasti's works on usûl-i fiqh and praised it, rather than the famous works of the great scholars of the Ottoman Empire on Hanafi method proves his success in this field. However, Kirmasti's referred to topics related to method of fiqh under the titles of mersad (observation), fasl (section/period), maqsad (purpose) and bab (topic). Although he pointed to the methodological views of the Shafi'i sect while treating the subjects in al-Wajiz, he adhered to the method of the Hanafi sect and based himself on the Hanafi method.

Keywords: Fiqh, Method of Fiqh, Ottoman, Scholar, Kirmasti, al-Vajîz.

Giriş

Bu çalışmada önce Osmanlı padişahları Fatih Sultan Mehmet ve II. Beyazid döneminde Bursa ve İstanbul'da yetişmiş ve yaşamış bir âlim olan Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmastî'nin hayatına kısaca değinilecektir. Sonra kısaca eserlerinden bahsedilerek Osmanlı'nın son dönemlerinde müderris biri tarafından yazılmış, Gelenbevi tarafından okutulmuş ve Saçaklızâde'nin övgüsüne mazhar olmuş *el-Vecîz* isimli usul kitabı üzerinde durulacak ve tahlili yapılacaktır.

Kirmastî, Fatih Sultan Mehmet ve II. Bayezid döneminde Bursa ve İstanbul şehirlerinde yaşamış; fıkah, fıkah usulü, kelam, mantık ve münazara ilimlerinde eser kaleme almış çok yönlü bir Osmanlı âlimidir. Kirmastî, aynı zamanda, müderrislik, tahrir emniyeti ve medreselerde hocalık vazifelerinde bulunmuştur. Kadılık görevlerindeki çeşitli uygulamaları takdir edilmiştir. Taşköprizâde'nin (öl. 968/1561) *Şekâiku'n-Numâniyye* isimli eseri haricindeki bilgiler dışında hayatı hakkında fazla bir bilgiye rastlanmamıştır. Çağdaş araştırmacılar Taşköprüzâde'nin verdiği bilgileri genel olarak tekrar etmişlerdir. Kirmastî'ye nispet edilen eserler hakkında da bir karışıklık söz konusudur.

Kirmastî ve eserleri hakkında çalışmalar yapılmış olmasına rağmen müstakil olarak *el-Vecîz* üzerine bir çalışma yapılmamıştır. Bu araştırma konusu, araştırmacılara eserleri incelerken doğru bir tahlil imkânı sunacaktır.

Ayrıca bu çalışmada, araştırmacılar *el-Vecîz* sayesinde, Nesevî ve Molla Hüsrev'in eserlerinden sonra usûl eserleri telifinde farklı yaklaşımlar ortaya çıktığını göreceklerdir.

Burada Kirmastî'nin hayatı ve eserleri hakkında kısa bir bilgi verilecektir. Sonra *el-Vecîz* isimli usul kitabının tanıtımı, önemi, hangi usul metoduna göre yazıldığı hakkında bilgi verilecek ve tahlili yapılacaktır. *el-Vecîz*'in tahlili yapılırken kendinden önce yazılmış ve Osmanlı Medreselerinde okutulan Ebû'l-Berekât en-Nesevî'nin (öl. 710/1310) *Menârü'l-Envâr* ve Molla Hüsrev'in (öl. 885/1480) *Mirkâtü'l-Vüsûl*'u ile karşılaştırmalar yapılmaktadır.

1. Kirmastî'nin Hayatı

Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmastî, Osmanlı devletinin parlak dönemleri olan Fatih Sultan Mehmet ve II. Beyazıt döneminde yaşamış çok yönlü ve üretken bir Osmanlı âlimidir. Kirmastî'nin hayatı Bursa ve İstanbul'da geçmiştir. Hayatı hakkındaki bilgiler Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin (öl. 968/1561) *eş-Şekâiku'n-numâniyye*'de aktardığı bilgiler ile sınırlıdır.¹ Taşköprizâde (öl. 968/1561) *eş-Şekâiku'n-numâniyye*'de Kirmastî hakkında şu bilgileri aktarmaktadır: "*Fazıl bir âlim olan Molla Kirmastî, önce zamanının âlimlerinden okudu. Sonra Hocasâde'den ilim tahsil edip bazı medreselerde müderris oldu ve Sahn-ı Semân'da görev aldı. Ardından Bursa'da daha sonra da İstanbul'da kadı oldu. Kadılık görevinde tavır ve uygulamadaki yetkinliği sebebiyle takdir topladı. Batılın karşısında çekilmiş hakkın kılıcı idi. Kimsenin*

¹ Taşköprizâde, Ahmet Efendi, *eş-Şekâiku'n-numâniyye fî 'ulemâ'i'd-devleti'l-Ossmâniyye*, Ahmed Subhi Furat (ed.) (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1405), 207.

*kınamasından sakınmazdı. Rivayet olunur ki, Kirmastî bir gün başında küçük bir sarıkla mescide gider. Mescitten çıkınca bir meselenin halli için İbrahim Paşa onu çağırır. O da mescide giderken giydiği sarıkla huzura varır. Vezir huzuruna bu şekilde girme nedenini sorunca 'Rabbimin huzuruna bu halimle çıktım. Veziri ziyaret edeceğim diye kıyafetimi değiştirmeye nefsim ruhsat vermedi.' diye cevap verir. Vezir, Kirmastî'in bu sözünden etkilenir ve hoşnut olur. Bu olayı Sultan Bayezid'a anlatır. Bu tavır sultanın çok hoşuna gider ve ona ihсанlarda bulunur. Kirmastî'nin pek çok eser kaleme almıştır. Mutavvel'e haşiyesi ve Vikâye'ye şerhi vardır. Usulu Fıkıh'da el-Vecîz adında bir kitap telif etmiştir. Keza me'âni ilimine dair de bir kitap yazmıştır. Dokuz yüz yılında vefat edip Sultan Mehmed Camisinin yakınındaki mektebin yanında medfundur."*² Sonraki teracim yazarları Taşköprizâde'nin naklettiği bu bilgilerin ötesinde ilave bir bilgi vermezler.³

Kirmastî'nin eserleri hakkında en sağlıklı verileri kitaplarının mukaddimelerinden öğreniyoruz.⁴

Doğum tarihi ve yeri bilinmeyen Kirmastî'nin, *Usulu'l-İstılâhâtî'l-beyâniyye* isimli ilk eserinin 848/1444 yılından önce yazıldığı tespit edildiğinden doğumu hicri IX. asrın ikinci çeyreği olarak kabul edilmiştir.⁵ Eserlerinden çocukluk ve gençlik dönemlerini ilim tahsili ile geçirdiği anlaşılmaktadır. İlk eğitimini babası Fakih Hüseyin'den almıştır.

Yaşadığı dönemde Osmanlı medreselerinde eğitim sistemi oturmuştu. Molla Fenârî (öl. 834/1431), Ali Kuşçu (öl. 879/1474), Molla Hüsrev (öl. 885/1480), Hocazâde Muslihuddin Efendi (öl. 893/1488) gibi ilim adamları bu dönemde (824-886/1421-1481) yaşamıştır. Hocaları arasında en çok adı zikredilen Hocazâde Muslihuddin Efendi'dir.⁶

Osmanlı dönemi bürokrasisinde önemli bir mevki olan tahrir emniyeti görevini ifa ettiği kayıtlarda yer almıştır.⁷ Bursa ve başta Sahn-ı Semân olmak üzere İstanbul'daki medreselerde müderrislik yapmıştır. Sahn-ı Semân, Fâtih Sultan Mehmed tarafından İstanbul'da kurulan yüksek dereceli bir medresedir. Buradan hareketle Kirmastî'nin yüksek düzeyde bir ilme sahip olduğu da söylenebilir. Nitekim, Bursa ve İstanbul gibi büyük şehirlerde kadılık da yapmıştır.

Kirmastî'nin vefatı hakkındaki bilgiler farklılık göstermektedir. Çağdaş araştırmalarda 899-900/1494-1495⁸ yıllarında vefat ettiği söylenirken Kâtip Çelebi'nin verdiği tarihe 906/1500⁹ İsmail Paşa ve Zirikli de iştirak etmiştir.¹⁰ Ancak *Kirmastî'nin el-Hâşiyeye ale'l-Mutavvel* isimli eserinin mukaddimesinde

² Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâ'i'd-devleti'l-'Ossmâniyye*, 207.

³ Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâibü a'lâmî'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, thk. Saffet Köse vd. (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017), 4/343-344; İsmâ'il b. Muhammed el-Bâbânî, *Hediyyetu'l-'ârifin esmâ'ul-mu'ellifin ve âşârü'l-muşannifin* (Beyrut: Dâru lhyâ'i Turâşi'l-'Arabî, 1951), 2/563; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm: kâmûs terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-musta'ribîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâ'în, 2002), 8/227; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabîyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 4/4/157; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, M. A. Yekta Saraç (ed.) (Ankara: TÜBA, 2016), 1/474.

⁴ Yusuf b. Hüseyin el-Kirmastî, *el-Medârikü'l-asliyye ile'l-makâsidi'l-feriyye* (Irak: Mektebetü Emîn, ts.), 53; a.mlf., *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh*, Seyyid Abdüllatîf Kessâb (ed.), (Kahire: Daru'l-Hüda li't-Tibaa, 1984), 1; a.mlf., *Zübdetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, Abdurrahman Haçkalı (ed.), (İstanbul: Daru Sadr, 2008), 25.

⁵ Sahip Aktaş, *el-Muntehab (fî'l-me'âni ve'l-beyân)* (Bursa: Emin Yayınları, 2020), 20; Aktaş Agâh - Sahip Aktaş, "Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmastî'nin Hayatı ve Eserleri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2018), 215.

⁶ Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâ'i'd-devleti'l-'Ossmâniyye*, 206; Kefevî, *Ketâib*, 4/34; Ebu'l-Hasenât Abdülhay b. Abdilhalîm es-Sihâlevî el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire, 1324), 227.

⁷ Osmanlıda vergi ve vergi verenlerin sayımı için defter tutulur, sayım işi ve sayım defterine tahrir denilirken, bu işi yapana da tahrir emini deniliyordu. Aktaş, *el-Muntehab (fî'l-me'âni ve'l-beyân)*, 23; Agâh - Aktaş, "Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmastî'nin Hayatı ve Eserleri".

⁸ Ebu'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed es-Sâlihî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnâvût, Abdülkâdir el-Arnâvût (Beyrut: Dâru lbn Kesir, 1986), 9/549; Abdullah Mustafa Meragi, *el-Fethü'l-mübin fî tabakati'l-usuliyin*, thk. Abdülhamid Ahmed Hanefi (ed.) (Kahire: yy., ty.), 3/58.

⁹ Mustafâ b. Abdullâh Hâcî Halîfe Kâtip Çelebi, *Sullemu'l-Vudûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*, thk. Mahmûd Abdülkâdir el-Arnâvût (İstanbul: IRCICA, 2010), 3/430, 5/243; Mustafâ b. Abdullâh Hâcî Halîfe Kayip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kutubi'l-Funûn* (İstanbul, 1941), 1/136, 343, 859, 2/2014.

¹⁰ İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyyetü'l-'ârifin esmâ'ul-müellifin ve âşârü'l-muşannifin* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951), 2/563; Zirikli, *el-A'lâm*, 8/227.

II. Beyazıt'ın oğlu Ahmet'i dokuzuncu sultan olarak zikretmesi 920/1514 yılına kadar yaşamış olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir.

Kirmastî, İstanbul'da vefat etmiştir, Fatih cami civarındaki Kirmasti mahallesinde yaptırdığı medresenin avlusuna defnedilmiştir. Mustafa, Muhyiddin, Muhammed/Mehmet ve Abdullah isminde 4 çocuğu olduğu ifade edilmektedir.¹¹

Pek çok medresede müderrislik yapan Kirmastî'nin birçok öğrencisi olmuştur. Bununla beraber kaynaklarda öğrencisi olarak sadece Molla Şu'ayb isimli öğrencisi zikredilmiştir.

M. Sami Benli bir kaynak zikretmeden Osmanlı şeyhüslâmı Kemalpaşazâde'nin (öl. 940/1534) de Kirmastî'ye öğrencilik yaptığını söylemiştir.¹²

2. Kirmastî'nin Eserleri

Yapılan çalışmalarda Kirmastî'ye nispet edilen 25 eser sıralanmıştır. Fakat bunlarda bazılarının Kirmastî'ye aidiyeti konusunda şüphe vardır. Kirmastî'ye aidiyetinde şüphe olmayan 6 belâgat, 4 usûl, 2 kelâm, 2 fıkıh ve 1 münazara olmak üzere toplam 15 eseri bulunmaktadır.

1. et-Tebyîn fi'l-me'ânî ve'l-beyân.

Belâgatla ilgili ayrıntılı bir eserdir.¹³

2. el-Müntehab.

Belâgat ilminin temel konularını ve kurallarını anlatan muhtasar bir eserdir.¹⁴

3. el-Muhtâr fi'l-me'ânî ve'l-beyân.

el-Müntehab ile aynı konuları içermektedir, daha kısadır. Bu eserde öz şevâhid, deliller ve kurallara yer verilmemiştir.¹⁵

4. et-Tibyân.

Müellifin yazdığı *et-Tebyîn* isimli eserinin yine kendisinin yaptığı şerhidir.¹⁶

5. er-Risâle fî Usûlü'l-İstîlâhâtî'l-beyâniyye.

Beyân ilminin temel konularını esas alan bir risaledir.¹⁷

6. Hâşiyetü'l-Mutavvel.

Bu eser, Hatîb el-Kazvî'nin belâgatla ilgili *Telhîsü'l-Miftâh*'ına Sa'deddin et-Teftâzânî'nin yazdığı şerhin haşiyesidir. Bu eseri ihtisar etmiş, bazı konuları da çıkarmıştır.¹⁸

Kirmastî usûl-i fıkıha dair 4 eser kaleme almıştır:

7. Usûlü'l-ahkâm.

¹¹ Sahip Aktaş, *el-Muntehab (fi'l-me'ânî ve'l-beyân)* (Bursa: Emin Yayınları, 2020), 35; Aktaş Agâh-Sahip Aktaş, "Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî'nin Hayatı ve Eserleri", 211-250.

¹² M. Sami Benli, "Yusuf el-Kirmastî, Hayatı ve et-Tebyîn fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân'ı", *Şarkiyat Mecmuası* VIII (1998), 230.

¹³ Sahip Aktaş, *el-Muntehab (fi'l-me'ânî ve'l-beyân)* (Bursa: Emin Yayınları, 2020), 35; Aktaş-Aktaş, "Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî'nin Hayatı ve Eserleri", 211-250; Timur Aşkan, "Tahkiku "Risale fi Usûli'l-Istilahati'l-Beyaniyye li-Yusuf b. Hüseyin el-Kirmasti", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 44 (2020), 167-246.

¹⁴ Eserin Sahip Aktaş tarafından *Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî'nin hayatı, eserleri ve el-Muntehab adlı eserinin tahkik ve tahlili* 2019 yılında Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı'nda doktora tezi olarak çalışıldı ve *el-Muntehab (Fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân)* olarak Emin yayınları tarafından neşredildi.

¹⁵ Bu eser, Leylâ 'Alî 'Ammâr tarafından Libya'daki Câmî'atu'l-Merkib'de 2013 yılında yüksek lisans tezi olarak edisyon kritiği yapılmıştır.

¹⁶ Kirmâstî'nin bu eseri, Fehd b. Muhammed b. Fehd el-'Ammâr tarafından İmam Muhammed b. Su'ud Üniversitesi'nde 1421/2001 yılında edisyon kritiği yapılmıştır.

¹⁷ Aşkan, "Tahkiku "Risale fi Usûli'l-Istilahati'l-Beyaniyye li-Yusuf b. Hüseyin el-Kirmasti".

¹⁸ Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Alimleri (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 219; Aktaş, *el-Muntehab (fi'l-me'ânî ve'l-beyân)*, 37-38; Agâh-Aktaş, "Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî'nin Hayatı ve Eserleri"; Aşkan, "Tahkiku "Risale fi Usûli'l-Istilahati'l-Beyaniyye li-Yusuf b. Hüseyin el-Kirmasti".

Fıkıh usulüne dair müellifin en hacimli eseridir.¹⁹ Millet Kütüphanesi'ndeki (Feyzullah Efendi, nr. 561) nüshanın kapağında bu isim yazılı olmakla birlikte silintiler olduğu için önsözde adı okunamamaktadır.²⁰

Söz konusu nüshanın ilk sayfasında/iç kapağında (1a) eserin ismine dair “*Usûlü'l-ahkâm*” kaydı yer almaktadır. Ancak eserin ikinci sayfasının (1b) kenarında tashih kaydıyla yapılan ilavede eserin ismi, *el-Muharrer* olarak belirtilmiştir.²¹

8. Zübdetü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl.

Hacmi *Usûlü'l-Ahkâm*'a göre daha küçük bir eserdir.²²

9. el-Vecîz fi usûli'l-fıkh.

10. el-Medârikü'l-asliyye ile'l-makâsidi'l-fer'iyye.

Fıkıh usulünün ana konularını kapsayan, misal ve delilleri içermeyen bir kitaptır. Eserde usûlü'nün bütün konularını mukayeseli bir şekilde incelenmektedir.²³

Kirmastî kelama dair eserler de kaleme almıştır. Bunlar aşağıdakilerdir:

11. Risâle fi 'akâ'idü'l-fırkatî'n-nâciye.

Kelâm ilminin temel konularıyla ilgili mukaddimeyle başlayan eserde Ehl-i sünnet'in akaidle alakalı görüşleri ve bu görüşlere aykırı görüşleri “mesele” başlıkları²⁴ altında ele alınmıştır.²⁵

12. Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf.

Adudüddin el-İcî'nin kelâma dair eserine Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin yaptığı şerhin hâşiyesidir.²⁶

Kadılık yapmış Kirmastî'nin vakıf ve rehin konularını ele aldığı 2 eseri bulunmaktadır:

13. Risâle fi'l-vakf.

Yazma nüshalarında *Kitâbü'l-Vakf* ve *Ahkâmü'l-vakf* gibi adlarla anılan,²⁷ vakıfla ilgili konuları işleyen bir risaledir.²⁸

14. Risâle fi'r-rehn.

Fıkıh ilminin muamelat konularından rehin²⁹ hakkında yazılmış bir risaledir.³⁰

15. Muhtasar fi 'ilmi'l-münâzara.

Münazara ilmine dair bir risaledir.³¹

¹⁹ Eser, Medine İslam Üniversitesinde Abdullatif b. Şelva b. Sa'iden eş-Şâmânî ve İbrahim Muhammed b. Abdilhalîm tarafından *Usûlü'l-ahkâm* adıyla yüksek lisans tezi olarak edisyon kritiği yapılmıştır.

²⁰ Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 219.

²¹ Aktaş, *el-Muntehab (fi'l-me'ânî ve'l-beyân)*, 40; Ağâh-Aktaş, “*Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmastî'nin Hayatı ve Eserleri*”, 236.

²² Eserin iki tane edisyon kritiği yapılmıştır. Biri Hamd b. Hamdî es-Sâ'idî tarafından 2000 yılında çalışılmış ve İdâretü'l-buhûsî'l-mevsû'âtî'l-İslamiyye kurumunca 3 cilt olarak neşredilmiştir. İkincisi ise Abdurrahman Haçkalı tarafından 2008 yılında Dâr-u sâdir'da basılmıştır.

²³ Eser Omar Nassrat tarafından *Yusuf B. Hüseyin el-Kirmastî'nin 'el-Medariku'l Asliyye ile'l-Mekasidi'l Fer'siyyesi (Tahkik ve Tahlili)/Yusuf B. Hüseyin el-Kirmastî'nin el-Medariku'l Asliyye ile'l-Mekasidi'l Fer'siyyesi* adıyla 2013 yılında İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir. Daha sonra *el-Medariku'l Asliyye ile'l-Mekasidi'l Fer'siyyesi* adıyla 2021 yılında Kerkük'te Mektebetü Emin ve Beyrut'ta Dar-u İbn Hazm tarafından basılmıştır.

²⁴ Ahmet Özel, “Kirmastî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/68.

²⁵ Eser Cemalettin Gezgîç tarafından *Yusuf Bin Hüseyin El-Kirmastî ve "Risale Fi Akaid'l-Firaki'n-Naciye" adlı eserinin tahkiki* adıyla 2009 yılında Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir. Yine Wasfî Kanan Nasruddeen Alobaidy tarafından 2021 yılında *Yusuf el-Kirmastî'nin Risale'tü'l-Firaki'n-Naciye adlı kitabında takip ettiği metot* adıyla bir tez Aksaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır.

²⁶ Özel, “Kirmastî”, 26/68; Aşkan, “Tahkiku “Risale fi Usûli'l-İstilahatî'l-Beyaniyye li-Yusuf b. Hüseyin el-Kirmastî”.

²⁷ Özel, “Kirmastî”, 26/68; Aktaş, *el-Muntehab (fi'l-me'ânî ve'l-beyân)*, 43; Ağâh-Aktaş, “*Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmastî'nin Hayatı ve Eserleri*”; Aşkan, “Tahkiku “Risale fi Usûli'l-İstilahatî'l-Beyaniyye li-Yusuf b. Hüseyin el-Kirmastî”.

²⁸ Eser, 2010 yılında Ummu'l-kurâ Üniversitesinde Meshûr b. Dahîlullah b. Aâhil el-Hasânî tarafından yüksek lisans tezi olarak edisyon kritiği yapılmıştır.

²⁹ Aktaş, *el-Muntehab (fi'l-me'ânî ve'l-beyân)*, 44; Ağâh-Aktaş, “*Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmastî'nin Hayatı ve Eserleri*”; Aşkan, “Tahkiku “Risale fi Usûli'l-İstilahatî'l-Beyaniyye li-Yusuf b. Hüseyin el-Kirmastî”; Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, 278-279.

³⁰ Eser Hasan Özer tarafından *Kirmastîzâde ve Rehn Adlı Eseri* adıyla 2010 yılında edisyon kritiği yapılarak neşredilmiştir.

³¹ Aktaş, *el-Muntehab (fi'l-me'ânî ve'l-beyân)*, 48; Ağâh-Aktaş, “*Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmastî'nin Hayatı ve Eserleri*”; Aşkan, “Tahkiku “Risale fi Usûli'l-İstilahatî'l-Beyaniyye li-Yusuf b. Hüseyin el-Kirmastî”.

3. el-Vecîz'in Tahlili

Bu bölümde Kirmastî'nin el-Vecîz eserinin tahlili yapılacaktır. Tahlili yapılırken Abdullatif Kessâb'ın tahkik ettiği ve 1984 yılında Dâru'l-hudâ yayınevi tarafından basılan nüshası esas alındı.

Kirmastî'nin usûlü'l-fikh'a (fıkıh usulü) dair dört eser kaleme almıştır. Bunlar hacim bakımından büyükten küçüğe doğru şöyledir: *Usûlü'l-ahkâm*, *Zübdetü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, *el-Medârikü'l-asliyye ile'l-makâsidi'l-fer'iyye* ve *el-Vecîz*'dir. *el-Vecîz*, isminin de işaret ettiği üzere Kirmastî'nin en özlü kitabıdır.

3.1. el-Vecîz'in Aidiyeti ve İsmi

el-Vecîz'in Kirmastî'nin eseri olduğu hususunda bir ihtilaf yoktur. Eserin adını da Kirmastî kitabın mukaddimesinde açıkça ifade etmektedir.³² Bu bilgileri eserin başında şu şekilde açıklamıştır:

”بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، ﴿رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا. نَحْمَدُ اللَّهَ عَلَى مَا هَدَانَا إِلَيْهِ مِنْ أَصُولِ الْأَحْكَامِ، وَنُصَلِّي عَلَى نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ سَيِّدِ الْأَنْبَاءِ، وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ هُدَاةَ الْإِسْلَامِ. وَبَعْدُ، فَهَذَا مَا فَصَدَهُ أَضْعَفُ عِبَادِ اللَّهِ يُوسُفُ بْنُ حُسَيْنِ الْكِرْمَاسْتِيِّ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمَا وَعَنْ كَافَّةِ الْمُسْلِمِينَ مِنْ تَخْرِيرِ أَصُولِ الْحَنْفِيَّةِ مَعَ الْإِشَارَةِ إِلَى أَصُولِ الشَّافِعِيَّةِ، مُعْرِضًا عَنِ الدَّلِيلِ وَالْمِثَالِ، إِلَّا نَادِرًا فِيمَا اشْتَدَّ الْحَاجَةُ إِلَيْهِ، تَسْهِيلًا لِلطَّالِبِينَ لِتَوَابِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. وَسَمَّاهُ عِنْدَ اخْتِيَامِهِ بِلُطْفِهِ تَعَالَى وَجِيزًا. وَنَسَأَلُهُ أَنْ يَجْعَلَهُ بِالْمَقْبُولِ جَدِيدًا. وَرَبَّنَّهُ عَلَى مَرَايِدِ عَشْرَةٍ.“

Görüldüğü üzere Kirmastî kitabın mukaddimesinden yapılan bu alıntıda onun telif metodunu, içeriğinin çerçevesini, yazılış amacını ve ona verdiği ismi sarihen zikretmektedir. Bu yüzden kitabın Kirmastî'ye olan nisbeti açık ve kesindir.

3.2. el-Vecîz'in Mahiyeti

Burada el-Vecîz'in mahiyetinden önce usûl-i fıkıh metodlarından hangisi üzerine yazıldığını belirtmekte fayda vardır.

Usul kitaplarının üç tür telif yöntemi vardır: Birincisi, bir fıkıh mezhebinin fûrû hükümlerini temellendirmeye ve bunların ilgili delillerden elde edilmiş biçimini açıklamaya yönelik yazılan “fukaha metodu”; ikincisi, mezhep imamlarının hükümlerini çözerek değil, önceden belirlenmiş genel ilke ve kurallar esas alınarak yazılandır ki “mütekellimîn metodu” ve üçüncüsü ise iki yöntemi birleştirmek amacıyla telif edilen “karma (memzûc) metod” olarak sıralanabilir.³³

İncelediğimiz el-Vecîz isimli eser “karma (memzûc) metod” tarzıyla yazılmıştır.

el-Vecîz'in mahiyeti Hanefî mezhebinde yazılan Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *Menârü'l-Envâr* ve Molla Hüsrev'in *Mirkâtü'l-Vüsûl*'ü gibi usûl-i fıkıh kitaplarının mahiyeti ile aynıdır. Şafii mezhebinin usulüne de işaret ederek Hanefî mezhebinin usulünü yazmak için kaleme aldığını belirtmektedir.³⁴ *el-Vecîz*, usul konularının tamamını zikretmiştir.

el-Vecîz, hacim bakımında Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *Menârü'l-Envâr* ve Molla Hüsrev'in *Mirkâtü'l-Vüsûl*'ünden daha geniştir.

el-Vecîz Fukaha metoduna göre yazılmış Hanefi mezhebinin usul kitaplarında olduğu gibi delil ve misallere nadiren yer verir. Kavaide ve usûl ilminin teorisine öncelik vermesi dolayısıyla âyet ve hadislere yok denilecek kadar az yer vermektedir.

el-Vecîz'de, *Menârü'l-Envâr* ve *Mirkâtü'l-Vüsûl* kitaplarında olduğu gibi sadece Hanefi ve Şafii mezhebinin usule dair görüşlerine yer verilmekle yetinilmeyip diğer mezheplerin ve münferit olarak birçok âlimin görüşü de zikredilmiştir.

³² Yûsuf b. Hüseyin Kirmastî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, ed. Seyyid Abdullatif Kessâb (Kahire: Daru'l-Hüda li't-Tibaa, 1984), 1.

³³ Ebü Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime İbn Haldun*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 813-818; Asım Cüneyd Köksal - İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/202-205.

³⁴ Kirmastî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 1.

3.3. *el-Vecîz*'in Telif Sebebi

Kirmastî döneminde Osmanlı eğitim müfredatı içinde yaygın olarak *Menârü'l-Envâr*, *Mirkâtü'l-Vüsûl*, *Tenkihu'l-usûl*, *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh* ve Sa'deddin et-Teftâzânî'nin *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh* okutulmakta idi. Kirmastî'nin, mezkûr eğitim sistemi içinde hem talebelik hem müderrislik yaptığı için bu kitapları okumuş ve okutmuş olması gerekir. Onun, eğitim müfredatında talebeye yaygın olarak okutulan bu kitaplarda hem telif tarzları hem de talebelerin ihtiyaçlarına hitap etmeleri bakımından tespit ettiği eksiklikleri tamamlamak üzere *el-Vecîz*'i ve konuyla ilgili üç eserini yazma ihtiyacı duyduğu söylenebilir. Nitekim *el-Vecîz*'in girişinde kendisi bu sebebi, “*ihtiyaç ve öğrencilere kolaylaştırmak için*”³⁵ şeklinde ifade etmektedir.

3.4. *el-Vecîz*'in Önemi

Kirmastî'nin yazdığı eserlerle usul ilmine önemli katkıda bulunmuştur. Dört farklı hacimde kitap yazarak da farklı seviyelerdeki öğrencilere hitap ettiği söylenebilir. Ayrıca dört farklı hacim ve seviyede eser kaleme alarak eğitim ve öğretimde tedrici bir yöntem izlenmesi gerektiğini ortaya koymuştur. *el-Vecîz*, Saçaklızâde Mehmed Efendi ve Gelenbevî gibi âlimlerin övgüsüne mazhar olmuştur.

Saçaklızâde Mehmed Efendi (öl. 1145/1732) *Tertîbü'l-'ulûm* eserinde “*bu ilimde (Usûl-i Fıkıh) el-Vecîz'den daha güzel ve daha kapsamlı bir kitap görmedik*” diyerek kitabı övmektedir.³⁶

Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri eserinde matematik ve mantık alanlarındaki çalışmalarıyla tanınan Osmanlı âlimi Gelenbevî'nin (öl. 1205/1791) çok fazla Usûl-i Fıkıh ilminde eser olmasına rağmen kıraat ve nahiv âlimi, reîsülkurrâ Abdullah Eyyûbî'ye (öl. 1836) *el-Vecîz*'i okutmayı tercih etmiştir.³⁷ Bu övgülere rağmen *el-Vecîz* Osmanlı medreselerinde rağbet görmemiş ve okutulmamıştır. Bunun en büyük sebebi de muhtemelen dönemin eğitim geleneğinde okutulan kitapların ve takip edilen teamülün dışına çıkılmamış olmasıdır. Zira geleneği değiştirmek her zaman zor olmuştur. *el-Vecîz*'in rağbet görmemiş olması ve *Menârü'l-Envâr*, *Mirkâtü'l-Vüsûl*, *Tenkihu'l-usûl*, *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh* ve *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh* gibi usûl kitaplarının yanında yer alamamasının sebebi de bu olsa gerek. Bununla beraber *el-Vecîz*'in yazma eserlerin bulunduğu kütüphanelerdeki nüshalarının bolluğundan oldukça ilgi gördüğü anlaşılmaktadır.

3.5. *el-Vecîz*'in Üzerine Yapılan Çalışmalar

el-Vecîz'in yazma eserlerin bulunduğu bir çok kütüphanelerdeki nüshaları bulunmamaktadır. *el-Vecîz*, üç defa tahkik edilerek basılmıştır. Bunlardan ilki, Abdullatîf Kessâb yaptığı ve 1984 yılında Dâru'l-hudâ yayın evinde basılmış olan tahkiktir. İkinci olarak Ahmed Hicâzî es-Sekkâ tarafından 1990 yılında çalışılmış ve Kahire'de el-Mektebü's-sekâfî tarafından basılmıştır. Son olarak Mustafâ Mahmûd el-Ezherî tarafından tahkik edilerek 2007 yılında Dâru İbn Affan yayınevinde basılmıştır.

el-Vecîz, Ömer b. Hüseyin el-Âmidî (öl. 1200/1785) tarafından şerh edilmiştir.³⁸ Yazma eser kütüphanelerinde bu şerhin birçok nüshası bulunmaktadır.

Ayrıca Ali b. Fazlullah Maraşî (öl.1134/1721'den sonra) tarafından “*Mevâhbü'l-Azîz Fî Şerhi'l-Vecîz Fi'l-Usûl*” adıyla şerh edilmiştir.³⁹

3.5. *el-Vecîz*'in Sistematiği

Kirmastî, Ebü'l-Berekât en-Neseî ve Molla Hüsrev gibi alimlerden sonra yaşamıştır. Mutlaka bu iki alimin eserleriyle beraber kendinden önceki alimlerin eserlerine de muttali olmuştur. Usûlül-fıkha dair eserlerine bakıldığında mütekellim metoduna meylettği düşüncesi uyandırmaktadır. Örneğin, münasebe

³⁵ Kirmastî, *el-Vecîz fî usûl'l-fıkıh*, 1.

³⁶ Muhammed b. Ebî Bekr Sâcıklızâde el-Mar'âşî, *Tertîbü'l-'Ulûm*, thk. Muhammed İsmâ'îl es-Seyyid Ahmed (Beyrut: y.y., 1408/1988), 158.

³⁷ Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, M. A. Yekta Saraç (ed.) (Ankara: TÜBA, 2016), 1/397.

³⁸ Âmidî'nin bu eseri de İlyas Yahya ve Musa Kitâ tarafından 2009 yılında Medine İslam Üniversitesinde doktora tezi olarak tahkik edilmiştir.

³⁹ Eser, 2021 yılında Ahmet Yaseki tarafından tahkik edilerek Kahramanmaraş'ta basılmıştır.

bahsinde münasebeye Mütakellimin fukaha gibi maslaha ve makâsîd bağlamında temas etmiş, böylece münasebeye Fukaha yöntemine göre yaklaşan Molla Hüsrev'den ayrılmıştır.

Kirmastî tarafından, kitabının tertibinde kendinden önce yazılan kitaplardan farklı bir tertip kullanıldığı görülmektedir. Farklı tertip kullanmasının altında yine eğitim-öğretime daha önce yazılmış olan usûlü'l-fıkha dair eserlerden daha faydalı olma düşüncesi yatıyor olabilir.

Yine Kirmastî, usûlü'l-fıkha dair hacimleri birbirinden farklı dört eser vererek bu ilimde tedrici bir yöntem kullanılması gerektiğini düşünmüştür. Bu yöntemi Belâğat konusunda yazmış olduğu eserlerinde de görülmektedir.

el-Vecîz'in bir giriş ve on mersaddan oluşmaktadır. Kirmastî dört eserinde de besmeleden sonra Kehf Sûresinin 10. âyetiyle kitabına başlamaktadır.

Müellif *el-Vecîz*'e de Kehf Sûresinin 10. âyetiyle başlamaktadır. Sonra besmele, hamdele, salvele, telif sebebi, kitabın ismi ve dua ile devam etmektedir.

Birinci mersadda fıkıh usûlünün ve fıkıhın tarifi yapılmış, bu ilmin faydası ve konusu zikredilmiştir. Mevzusu konusunda delillerden Kitap, Sünnet ve icmâ zikredilerek kıyas dışarıda bırakılmıştır. Oysa Neseff kitabının başında usûlü'l-fıkıhın, tarifi, gayesi ve konusunu zikretmemiştir. Molla Hüsrev ise eserinin başında usûlü'l-fıkıhın tarifi, faydası ve konusunu zikretmiştir.

İkinci mersadda Kelâm ilmine dair meseleler ele alınmaktadır. Bu kısımda Allah'ın sıfatları, emredici, yasaklayıcı oluşu, peygamberi göndermesi, kitaplar indirmesi, peygamberlerin küçük ve büyük günahlardan masum oluşları gibi konulara yer verilmektedir. Diğer üç eserinde de aynı konulara değinmektedir. Kirmastî'nin Neseff ve Molla Hüsrev'den farklı olarak usûl-i fıkha dair yazmış olduğu her üç eserde de akaitle ilgili konuları da ele aldığı görülmektedir.

Üçüncü mersadda, Fıkıh usûlü ile Arap dilinin ortak konuları olan elfaz bahsine yer verilmektedir. Kirmastî bölümü de sekiz konuya ayırmıştır.

Birinci konuda, hakikat, mecâz, sarîh ve kinayeden bahsedilmektedir. Bu kısımda kıyasla sabit olup olmayacağı, istiare ve hakikat, mecâz, sarîh ve kinaye lafızlarının tanımları ve hükümleri ele alınmıştır. *Menârü'l-Envâr* ve *Mirkâtü'l-Vüsûl*'de ise bu bölüm açıklık ve kapalılık bakımından lafızlardan sonra ele alınmıştır. Kirmastî'nin bu kısımda da kendinden öncekilerin geleneğini sürdürmediği görülmektedir.

İkinci konuda, Has, Amm, Mutlak, Mukayyet lafızlar, bunların tarifleri ve hükümleri yer almaktadır. Neseff ve Molla Hüsrev ise Has ve Amm konusunu kitabın tarifini yaptıktan sonra zikretmektedirler.

Üçüncü konuda Müşterek ve Müevvel lafızlar, tarifleri ve hükümleri yer almaktadır. Oysa Neseff ve Molla Hüsrev bu iki konuyu has ve amm lafızların hemen peşinden zikretmektedir.

Dördüncü konuda, İbâre, İşâre, Delâlet ve İktiza lafızları, tarifleri ve hükümleri yer almaktadır. Neseff ve Molla Hüsrev bu bölümü lafızların en son bölümü olarak zikretmektedir.

Beşinci konuda, Zâhir, Nass, Müfesser, Muhkem, Hafî, Müşkil, Mücmel ve Müteşâbih lafızlar, tanımları ve hükümleri yer almaktadır. Neseff ve Molla Hüsrev söz konusu lafızları, lafızlar bahsinin en sonunda zikretmişlerdir.

Altıncı konuda *el-Vecîz*'de de Neseff ve Molla Hüsrev'in de söz konusu eserlerinde yaptıkları gibi Beyan bahsi yer almaktadır. Bu bölüm altında, beyânü't-takrîr, beyânü't-tefsir, beyânü't-tağyir ve beyânü'z-zarûreden bahsedilmekte ve beyânü'z-zarûre konusunda nesih meselesi detaylı bir şekilde incelenmektedir.

Yedinci konuda mantûk ve mefhum yer almaktadır. Bu kısımda Mefhûm-u muhâlefe, onunla amel etmenin şartları ve kısımları ele alınmaktadır. Oysa Neseff ve Molla Hüsrev mantûk ve mefhum konularına değinmemişlerdir.

Sekizinci konuda hurûfu'l-meâniden bahsedilmektedir. Bu konuda atıf harfleri, harfi cerler, zarflar ve şart harfleri incelenmiştir. Neseff ve Molla Hüsrev ise bu konuyu hakikat ve mecaz konusundan sonra zikretmektedir.

Dördüncü mersadda hüküm bahsi yer almaktadır. Bu kısımda azimet ve ruhsat bahsi, onların kısımları zikredilmektedir. Yine rûkûn, illet, sebep, şart ve alâmet konularına değinilmektedir.

Sonra mahkûmun bih ve kısımları konusu üzerinde durulmaktadır. Ardından mahkûmun aleyh başlığı altında ehliyet ve kısımları ile devam edilmektedir. Bu konuda ehliyet arızalarından ve kısımlarından bahsedilmektedir. Neseî ve Molla Hüsrev'in ehliyetin arızaları bahsini kitabın sonuna bıraktıkları görülmektedir. Bu üç âlimden sadece Molla Hüsrev içtihat konusunu "hatime" başlığı altında kitabın son konusu olarak zikretmektedir.

Beşinci mersadda Kitap yani Kur'an-ı Kerim konusuna girmektedir. Burada da *Menârü'l-Envâr ve Mirkâtü'l-Vüsûl*'den ayrı bir tertibe gitmiştir. *Menârü'l-Envâr* kitabında kısa bir girişten sonra Kitap konusuna girilmekte, *Mirkâtü'l-Vüsûl*'de ise uzun bir giriş ve usûlü'l-fikhin tarifi, faydası ve konusundan sonra Kitap konusunun anlatımına başlanmaktadır.

Kitap konusundan sonra emir konusu ve emir, nehy ve hüsün kubuh meselelerine girmektedir. Bu mersadda son olarak hüküm sebepleri konusu üzerinde durulmaktadır. Neseî ve Molla Hüsrev emir ve nehy konusunu lafızlardan has lafız başlığı altında zikretmektedir.

Altıncı mersadda sünnet konusu işlenmektedir. Sünnetin kısımları ve hükümleri ve sünnetle ilgili meseleler detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. Sonra sırasıyla vahyin kısımları, "bizden öncekilerin şeriatı/şeriatları" anlamına gelen şer'u men kablenâ ve sahâbî kavli üzerinde durarak bu mersadı bitirmektedir.

Yedinci mersadda icmânın tarifini delil olması ve mertebelerini zikretmektedir. İcmânın tarifine "el-âdilîne", yani adaletli olmaları kaydını düşmektedir. Molla Hüsrev *Mirkâtü'l-Vüsûl*'de bu kaydı koymamaktadır. Neseî ise eserinde icmânın tarifini yapmamaktadır.

Sekizinci mersadda kıyasın tarifi, rükünleri, illetinin şartları, itibar edilmesi bilinen münasebet, illetin bilindiği şeyler, kıyasın celî ve hafiye taksimi, illetin tahsisi, kıyasın hükmü, tesir edici illetlerin defi ve fasid hüccetlerden bahsederek bu mersadı bitirmektedir.

Dokuzuncu mersadda muâraza ve tercih konusu irdelenmektedir. Tercihle ilgili tüm konular burada detaylı bir şekilde ele alınmaktadır.

Onuncu mersad ise içtihat hakkındadır. Bu mersadda, içtihadın tanımı, hükmü, içtihadın tecezzisi, müçtehit için iki zıt görüşün caiz olup olmadığı, Peygamberin içtihadında hata edip etmeyeceği konusu incelenmektedir. Akli konularda taklidin caiz olup olmadığı hususu da bu kısımda ele alınmaktadır. Bu mersad, içtihadın yenilenip yenilemeyeceği ve mefzul birini taklit etmenin caiz olup olmayacağı konusuyla sona ermektedir.

3.6. *el-Vecîz*'in Kaynakları

el-Vecîz bir çok kitaptan faydalanmıştır. Müellif kitap ismi olarak sadece Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (öl. 430/1039) *Takvîmü'l-edille* isimli eserini ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (öl. 189/805) tarafından kaleme alınan ve Hanefî mezhebinin kuruluş dönemi temel görüşlerini ihtiva eden eserlerin ortak adı olan *Zâhirü'r-rivâye*'yi zikreder.

Kirmastî eserinde birçok âlim ismine atıfta bulunmaktadır. Âlimlerden bazılarının birden fazla usûl eseri olduğundan hangi eserin kastedildiği ve atıf yapılan alimlerin bizzat kitaplarına mı atıf yapıldığı yoksa ikincil kaynaklara mı atıf yapıldığı bilinmemektedir.

Bundan dolayı burada müellifin atıf yaptığı âlimlerin isimlerini zikretmekle iktifa edilecektir. Bu âlimlerden bazıları şunlardır: Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh (öl. 150/767),⁴⁰ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî (öl. 182/798),⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (öl. 204/820),⁴² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî (öl. 333/944),⁴³ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî (öl. 179/795),⁴⁴ Ebû Alî Muhammed b.

⁴⁰ Kirmastî, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*, 12.

⁴¹ Kirmastî, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*, 29.

⁴² Kirmastî, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*, 19.

⁴³ Kirmastî, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*, 19.

⁴⁴ Kirmastî, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*, 21.

Abdilvehhâb b. Sellâm el-Cübbâî (öl. 303/916),⁴⁵ Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl el-Kerhî (öl. 340/952),⁴⁶ Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî (öl. 403/1013),⁴⁷ Ebü Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ (öl. 430/1039),⁴⁸ Ebü'l-Hüzeyl Züfer b. el-Hüzeyl b. Kays el-Anberî el-Basrî (öl. 158/775),⁴⁹ Ebü Mûsâ Îsâ b. Ebân b. Sadaka (öl. 221/836),⁵⁰ Ebü İshâk Rüknuddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-İsferâyînî (öl. 418/1027),⁵¹ Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî (öl. 482/1089),⁵² Ebü İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (öl. 476/1083),⁵³ Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (öl. 483/1090),⁵⁴ Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî (öl. 319/931),⁵⁵ Ebü Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (öl. 370/981),⁵⁶ Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (öl. 241/855),⁵⁷ Ebü Bekr Muhammed b. Alî b. İsmâîl el-Kaffâl eş-Şâşî (öl. 365/976),⁵⁸ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc el-Bağdâdî (öl. 306/918),⁵⁹ Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî (öl. 493/1100),⁶⁰ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî (öl. 415/1025),⁶¹ Ebü Saîd Ahmed b. Hüseyin el-Üsrûşenî el-Berdaî (öl. 317/930),⁶² Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (öl. 631/1233).⁶³

Sonuç

Fatih Sultan Mehmet ve II. Beyazid döneminde yaşamış, hayatını Bursa ve İstanbul'da kadılık, müderrislik yaparak geçirmiş çok yönlü bir alim olan Kirmastî Belâgat, Kelâm, Fıkıh, Usul-i fıkıh gibi birçok ilimde 15 eser vermiştir.

Fıkıh usulüne dair yazdığı dört eseri içerisinde çok rağbet gören *el-Vecîz* isimli eseridir. Bu durum yazma eserlerin bulunduğu kütüphanelerdeki nüsha çokluğundan anlaşılmaktadır.

Öğrencilerin eğitim-öğretimde kullanmaları için hazırlanmış olduğunu düşündüğümüz *el-Vecîz*'de delillerden ve misallerden kaçınılmış, daha muhtasar bir eser olarak ele alınmıştır. Kirmastî, eserinde misaller ve deliller zikretmemiştir. Bunun sebebi öğrencileri temel kaidelere ve teorilere yoğunlaştırarak onların kısa zamanda çok mesafe kat etmelerini sağlama düşüncesi olmalıdır. Böylece, öğrencilerin temel kaide ve ilkelere yoğunlaşmasının sağlanmasının amaçlandığı söylenebilir.

el-Vecîz, bir giriş ve on mersad içinde usul konularını incelemiştir. Eserde kendinden önceki usul kitaplarından farklı bir sistematik ve yöntem olan Fukaha yöntemi yerine karma yöntemi tercih eden Kirmastî'nin zaman zaman Mütakellimin metoduna yöneldiği de görülmektedir. Nitekim Kirmastî, sadece Hanefi mezhebine mensup alimlerden nakillerle yetinmemiştir. Bilakis farklı mezheplere müntesip birçok alimden nakiller yapmıştır.

⁴⁵ Kirmastî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 28.

⁴⁶ Kirmastî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 32.

⁴⁷ Kirmastî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 33.

⁴⁸ Kirmastî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 47.

⁴⁹ Kirmastî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 59.

⁵⁰ Kirmastî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 67.

⁵¹ Kirmastî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 80.

⁵² Kirmastî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 80.

⁵³ Kirmastî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 140.

⁵⁴ Kirmastî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 143.

⁵⁵ Kirmastî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 144.

⁵⁶ Kirmastî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 146.

⁵⁷ Kirmastî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 147.

⁵⁸ Kirmastî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 147.

⁵⁹ Kirmastî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 147.

⁶⁰ Kirmastî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 152.

⁶¹ Kirmastî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 163.

⁶² Kirmastî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 163.

⁶³ Kirmastî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 167.

el-Vecîz'de, kendinden önce yazılan *Menârü'l-Envâr* ve *Mirkâtü'l-Vüsûl*'e göre farklı bir tertip uygulandığı görülmektedir. Ayrıca Kirmastî, kendinden önce yazılan eserlerde telif ve tertip yönünden tespit ettiği eksiklikleri bu eserinde telafi etme yoluna gitmiştir.

Kirmastî'nin usul eserleri Hanefilerin usul telifine katkıda bulunmuştur. Eserde diğer fıkıh usulü kitaplarından farklı olarak kelamî konuların ele alınmış olması *el-Vecîz*'in farklı bir bakış açısıyla yazılmış olduğunu açıkça göstermektedir. Tahlilini yaptığımız bu eserin geniş çaplı araştırmalara da konu olabileceği düşüncesindeyiz.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

Kaynakça

- Agâh, Aktaş - Aktaş, Sahip. "Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmastî'nin Hayatı ve Eserleri". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2018), 211-250.
- Aktaş, Sahip. *el-Muntehab (fi'l-me'ânî ve'l-beyân)*. Bursa: Emin Yayınları, 2020.
- Aşkan, Timur. "Tahkiku "Risale fi Usûli'l-Istilahati'l-Beyaniyye li-Yusuf b. Hüseyin el-Kirmastî". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 44 (2020), 167-246.
- Bâbânî, İsmâ'îl b. Muhammed. *el-Hediyyetu'l-ârifin esmâ'ul-mu'ellifin ve âsâru'l-muşannifin*. Beyrut: Dâru İhyâ'i Turâşî'l-'Arabî, 1951.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifin esmâ'ul-müellifin ve âsâru'l-muşannifin*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.
- Benli, M. Sami. "Yusuf el-Kirmastî, Hayatı ve et-Tebyîn fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân'ı". *Şarkiyat Mecmuası* VIII (1998), 229-244.
- Cici, Recep. *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*. Bursa: Arasta Yayınları, 2001.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime İbn Haldun*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed es-Sâlihî. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnâvût, Abdülkâdir el-Arnâvût. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986.
- Katip Çelebi, Mustafâ b. Abdullâh Hâcî Halîfe. *Sullemu'l-Vudûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*. thk. Mahmûd Abdülkâdir el-Arnâvût. 6 Cilt. İstanbul: IRCICA, 2010.
- Katip Çelebi, Mustafâ b. Abdullâh Hâcî Halîfe. *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kutubi'l-Funûn*. 6 Cilt. İstanbul, 1941.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman el-. *Ketâbü' a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*. thk. Saffet Köse vd. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin terâcimi musannifi'l-kütubi'l-'Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Kirmastî. Yûsuf b. Hüseyin. *el-Medârikü'l-asliyye ile'l-makâsidi'l-feriyye*. thk. Ömer Eysâm Nasrat et-Türkmânî. Irak: Mektebetü Emîn, 2021.
- Kirmastî. Yûsuf b. Hüseyin. *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*. ed. Seyyid Abdüllatîf Kessâb. Kahire: Daru'l-Hüda li't-Tibaa, 1984.
- Kirmastî. Yûsuf b. Hüseyin. *Zübdetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*. ed. Abdurrahman Haçkalı. İstanbul: Daru Sadr, 2008.
- Köksal, Asım Cüneyd - Dönmez, İbrahim Kâfi. "Usûl-i Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/201-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Abdülhay b. Abdilhâlîm es-Sihâlevî el-. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Kahire, 1324.
- Mar'âşî, Muhammed b. Ebî Bekr Sâcıklızzade el-. *Tertîbu'l-'Ulûm*. thk. Muḥammed İsmâ'îl es-Seyyid Aḥmed. Beyrut: y.y., 1408/1988.
- Tahir, Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*. ed. M. A. Yekta Saraç. Ankara: TÜBA, 2016.
- Mustafa Meragi. Abdullah. *el-Fethü'l-mübin fi tabakati'l-usuliyin*. Abdülhamid Ahmed Hanefî (ed). Kahire: yy., ty.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Özel, Ahmet. "Kirmastî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/67-68. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâ'i'd-devleti'l-'Osmâniyye*. Ahmed Subhi Furat. (ed.), İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1405.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: kâmûs terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 2002.

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Haziran / June | 2022/8/1

KUR'ÂN VE HADİSLERDE RASYONEL SEÇİM

Rational Choice in the Qur'an and Hadiths

ALİ İNAN (Sorumlu Yazar)

Arş. Gör. Dr., Din Sosyolojisi, Van, Türkiye

Res. Assist. PhD., Sociology of Religion, Van, Türkiye

inan.ali@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-8527-3654

RECEP EMİN GÜL

Dr. Öğr. Üyesi, Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis

Anabilim Dalı, Balıkesir, Türkiye

Assist. Prof., Balıkesir University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Balıkesir, Türkiye

emingul08@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-0976-650X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 11 Mayıs 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 16 Haziran 2022

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran 2022

Atıf | Cite as

İnan, Ali – Gül, Recep Emin. "Kur'ân ve Hadislerde Rasyonel Seçim". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Haziran 2022) 8/1: 147-160. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.1.09>

İnan, Ali – Gül, Recep Emin. "Rational Choice in the Qur'an and Hadiths". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* (June 2022) 8/1: 147-160. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.1.09>

İntihal | Plagiarism

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

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

Telif Hakkı | Copyright

Copyright © 202X. Telif hakkı yazarlar tarafından YDUILAF'a devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Copyright © 202X. Copyright has been transferred to YDUILAF by the authors. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License

(<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



Kur'ân ve Hadislerde Rasyonel Seçim

Öz

İlk olarak bireylerin iktisadî hayatlarındaki seçimlerini anlamaya çalışan bir teori olarak ortaya çıkan rasyonel seçim teorisi daha sonraları sosyolojide de bireylerin gündelik hayatlarındaki eylemlerini anlamada yardımcı olabilecek bir diğer yaklaşım olarak kullanılmaya başlanmıştır. Rasyonel seçim teorisinin iktisadî bir alt yapıya sahip olması nedeniyle diğer sosyal bilimlere ve özellikle dinî alana uygulanmasına yönelik bazı eleştiriler bulunsa da son dönemlerde kişilerin dinî alanla ilgili tercihlerinde rasyonel seçim teorisinin varlığı konuşulmaya başlanmıştır. Bu çalışmada ilk olarak rasyonel seçim teorisinden kısaca bahsedilmiş, ardından dinî davranışların açıklanmasında kullanımı tartışılmıştır. Bu noktada dinî literatürdeki irade, ihtiyar ve sorumluluk kavramları ele alınmıştır. Daha sonra dinî davranışların rasyonel seçim çerçevesinde ele alınıp değerlendirilmesine değinilmiştir. Son olarak ise ayet ve hadislerde -her ne kadar teori sonradan ortaya çıkmış olsa da- rasyonel seçim olarak değerlendirilebilecek örneklere yer verilmiştir. Çalışmada rasyonel seçim teorisinin bütün yönleriyle ele alınıp tartışılması yerine bu teorinin insanların eylemlerinde rasyonel davranan ve tercihlerinde kâr-zarar hesaplaması yapabilen özgür bireyler olarak ele alan yönü üzerinde durulmuştur. Bu minvalde Kur'ân ve hadislerde bireyin tercihlerinde özgür olmaları ve tercihlerinde rasyonel davranma örnekleri üzerinde durulmuştur. İnsanların özgür olması, iradeye sahip olması ve tercihlerinde ihtiyar sahibi olması gibi konular kelam ve felsefe başta olmak üzere birçok alanda insanın hürriyeti kapsamında ele alınmış, tartışılmış ve hala tartışılmakta olan konulardan biridir. Bu çalışmada kelamî ve felsefî yaklaşım ve tartışmalardan uzak bir şekilde bireyin yaptıkları seçimler doğrultusunda ceza veya mükâfata muhatap olma durumu göz önüne alınarak seçimlerinde Kur'ân ve hadisler bağlamında rasyonel davranabilme özelliği ele alınmıştır. Dinî davranışların açıklanması için farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bu noktada çalışmada dinî davranışların bütününe rasyonel seçim kuramı kapsamında açıklanabileceği şeklinde bir iddia öne sürülmektedir. Çalışmada rasyonel seçim kuramının iktisadî yaklaşımından ziyade İslam dini bağlamında bireylerin dinî davranışlarının asgari düzeyde bir bilinç ve rasyonel gereksinimlerinin karşılanarak yapıldığı, sonuçlarını ve kâr/zararlarını göz önüne alarak tercih ettiği şeyi yapmanın sonucunda insanların mükellef/mesul kılındığı ayet ve hadislerden örnekler üzerinden aktarılmaya çalışılmıştır. Çalışmada öncelikle İslamî literatürde yer alan irade kavramının kişinin seçimde bulunma özgürlüğü kapsamında ele alındığı ve bunun rasyonel seçim için imkân tanıdığı tespit edilmiştir. Bu seçme özgürlüğünün kişiye aynı zamanda bir sorumluluk getirdiği de görülmektedir. Dolayısıyla irade ve sorumluluk kavramları rasyonel seçim kuramıyla bağlantılı kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'ân ve hadislerden ele alınan örneklerde, Allah ve Rasûlünün (s.a.s.) insanlara daha faydalı olanı tercih etmeleri yönünde tavsiyelerde bulunduğu tespit edilmiştir. Söz konusu tavsiyeler dünya hayatıyla ilgili olabildiği gibi ahiret hayatına yönelik de olabilmektedir. Kur'ân ve hadislerde dünya hayatı yerine ahiret hayatının tercih edilmesinin kişi için daha faydalı olacağı beyan edilmesi; bununla birlikte Hz. Peygamber'in ashabına dünya hayatıyla ilgili olarak da daha faydalı olanı tavsiye etmesi bu durumun göstergelerindedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Hadis, Kur'ân, Rasyonel Seçim, İrade.

Rational Choice in the Qur'an and Hadiths

Abstract

The rational choice theory, which first emerged as a theory trying to understand the choices of individuals in their economic lives, later started to be used in sociology as another approach that can help in understanding the actions of individuals in their daily lives. Although there are some criticisms about the application of rational choice theory to other social sciences and especially to the religious field due to its economic background, the existence of rational choice theory has recently started to be talked about in people's preferences regarding the religious field. In this study, firstly, the rational choice theory is briefly mentioned, and then its use in explaining religious behaviors is discussed. At this point, the concepts of will, freewill and responsibility in the religious literature are discussed. Then, it is mentioned that religious behaviors are handled and evaluated within the framework of rational choice. Finally, examples that can be considered as rational choice are given in the verses and hadiths, although the theory emerged later. In the study, instead of discussing all aspects of rational choice theory, the aspect of this theory, which considers people as free individuals who act rationally in their actions and can calculate profit and loss in their preferences, is emphasized. In this respect, examples of individuals being free in their preferences and rational behavior in their preferences are emphasized in the Qur'an and hadiths. Issues such as the freedom of people, having free will and having a freewill in their preferences are one of the issues that have been discussed, still being discussed within the scope of human freedom in many fields, especially in theology and philosophy. In this study, the ability to act rationally in the context of the Qur'an and hadiths is discussed, taking into account the individual's situation of being punished or rewarded in line

with the choices they make, away from theological and philosophical approaches and discussions. There are different approaches to explaining religious behavior. At this point, no claim is made in the study that all religious behaviors can be explained within the scope of rational choice theory. In the study, rather than the economic approach of rational choice theory, it has been tried to convey through examples from the verses and hadiths that the religious behavior of individuals in the context of Islam is done by meeting the needs of a minimum level of consciousness and rationality, and that people are made responsible/responsible as a result of doing what they prefer, taking into account the consequences and profits/losses. In the study, it has been determined that the concept of will, which is included in the Islamic literature, is handled within the scope of the individual's freedom of choice and this provides an opportunity for rational choice. It is seen that this freedom of choice also brings a responsibility to the person. Therefore, the concepts of will and responsibility appear as concepts related to rational choice theory. In the examples taken from the Qur'an and hadiths, it has been determined that Allah and His Messenger (pbuh) advised people to choose the more beneficial one. The recommendations in question may be related to the life of this world as well as to the life of the hereafter. Declaring in the Qur'an and hadiths that it would be more beneficial for a person to prefer the hereafter rather than worldly life; However, the Prophet's advice to his companions about the worldly life, which is more beneficial, is one of the indicators of this situation.

Keywords: Sociology of Religion, Hadith, Qur'an, Rational Choice, Will.

Giriş

Rasyonel seçim teorisi, bireylerin iktisadi hayatlarındaki seçimlerini anlamaya çalışan bir teori olarak ortaya çıkmıştır. İktisat ilminde kullanılan bu teori daha sonraları sosyolojide de bireylerin gündelik hayatlarındaki eylemlerini anlamada yardımcı olabilecek diğer yaklaşımların yanında yerini almıştır. Rasyonel seçim teorisinin iktisadî temellerinin, bireylerin ekonomik bazlı davranışlarını rasyonel bir temele ve rasyonellik içeren bir bilince dayandırmasından kaynaklandığı söylenebilir.¹

Sosyal bilimlerin alt dallarını birbirinden ayıran temel faktörün, ele aldığı konu olmaktan ziyade o konuyu açıklamaya çalışırken benimsediği yaklaşım olduğu söylenebilir. Nitekim birçok farklı disiplinin belli davranış türleriyle ilgilenmesi, konudan ziyade yaklaşımın ön planda olduğunu göstermektedir. Örneğin din ve dinî davranışlar sadece İlahiyat alanının değil sosyoloji, psikoloji, eğitim ve tarih disiplinlerinin ilgilendiği ve ele aldığı konular arasında yer almaktadır.²

Rasyonel seçim teorisi sosyal hayatta insanların kendi yararlarına seçim yaptıkları yani rasyonel seçimlerde buldukları alanlarda daha çok kullanılmaktadır. Bu teorisin dinî çalışmalarda kullanılmasına karşı yöneltilen bazı eleştiriler bulunmaktadır. Bireylerin dinî eylemleri ve tercihlerinin sosyal hayatın diğer yönlerine oranla aynı derecede "rasyonel" olmadığına dair bazı görüşlerden bahsedilebilir. Burada farklı bakış açılarına neden olanın "kutsal ve profan" ayrımı olduğu söylenebilir. Çünkü bazı düşünürlerce kutsal alan fayda hesaplamasından uzak farklı bir alan olarak algılanmaktadır.³ "Kutsal ve profan" alanın rasyonel eylemler ve tercihlerin dışında görülmesi inanan bireylerin, inancın uygulanmasındaki özne rolünün göz ardı edilmesi anlamına gelmektedir. Fakat rasyonel seçim teorisi "insanların tüm eylemlere aynı şekilde yaklaştığını, maliyetleri ve faydaları değerlendirdiğini ve net faydalarını maksimize edecek şekilde hareket ettiğini ima eder."⁴ Bundan dolayı bireyler seçecekleri dini ve o dinin gerekliliklerini yerine getirme hususunda bilinçli bireyler olması hasebiyle rasyonel davranmaktadırlar. Nitekim İslam dininde insanlar sosyal gündelik hayatlarında yapıp ettiklerinden sorumludurlar ve bunun bilincindedirler. İslam dininin bireyin hayatını bu kadar kapsayıcı olması rasyonel seçim kuramı kapsamında yapılan dinî çalışmalar ve sosyal hayat eylemleri tartışmalarına ve ayrımlarına bir cevap niteliğindedir. Buna göre bir Müslümanın gündelik hayatı ile dinî hayatı birbirinden kesin bir şekilde ayrılmamıştır. İslam dini, içinde barındırdığı günün ve yılın belirli zaman dilimlerindeki ibadetlerle sınırlandırılmadığı için bireyin hayatının

¹ Adnan Selman, *Rasyonel Seçim Teorisi Bağlamında Din Olgusu* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 4-5.

² Gary S. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), 5.

³ Laurence R. Iannaccone, "Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34/1 (1995), 76.

⁴ Iannaccone, "Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion", 77.

neredeyse tamamını kapsamaktadır. Dinî faaliyetlerin doğası gereği rasyonel olduğu göz önüne alındığında,⁵ bireylerin dinî tercihleri de rasyonel olarak ele alınabilir.

Rasyonel seçim teorisinin, dinî davranışların özünde bir bilinç sahibi ve rasyonel olarak kabul edilen insanlarla ilgili olmasından hareketle herhangi bir dine müntesip bireylerin de inançla alakalı seçimlerinde rasyonel davrandıkları kabul edildiğinde bu teorinin son zamanlarda din sosyolojisi çalışmalarında neden öne çıktığı daha açık bir hal almaktadır. Din sosyolojisi çalışmalarında yer alan rasyonel seçim teorisi dinî davranışları veya seçimleri bireyin fayda maksimizasyonu yönünden ele almaktadır.⁶ Bu çalışmada rasyonel seçim teorisinin bütün yönleri ele alınıp tartışılması yerine bu teorinin bireylerin eylemlerinde rasyonel davrandığı ve tercihlerinde kâr-zarar hesaplaması yapabilen özgür bireyler olduğu ele alınmakta ve bu yönde Kur'ân ve hadislerde bireye bir seçenek olarak sunulan tercihlerinde rasyonel davranma örnekleri üzerinde durulmaktadır.

İnsanların özgür, bir iradeye sahip ve tercihlerinde ihtiyar sahibi olması gibi konular kelam ve felsefe başta olmak üzere birçok alanda insanın hürriyeti kapsamında ele alınan ve tartışılan konulardan biridir.⁷ Bu çalışmada kelamî ve felsefî yaklaşım ve tartışmalardan uzak bir şekilde bireyin yaptığı seçimler doğrultusunda ceza veya mükafata muhatap olma durumu⁸ göz önüne alınarak seçimlerinde Kur'ân ve hadisler bağlamında rasyonel davranabilme özelliği ele alınmaktadır. Dinî davranışların açıklanması ve yorumlanması için sosyal bilimlerde farklı temellere dayanan farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu çalışmada dini tercihler rasyonel tercih kuramının bağlamında ele alınmaktadır. Fakat çalışmanın temelini oluşturan bu yaklaşımdan dolayı dinî davranışların bütününe rasyonel seçim kuramı kapsamında açıklanabileceği ve yorumlanabileceği şeklinde bir iddia öne sürülmektedir. Çalışmada rasyonel tercih kuramının iktisadî ya da dini ekonomik bir yaklaşımından uzak durulmaktadır. Bunun yerine İslam dini bağlamında bireylerin dinî davranışlarının asgari düzeyde bir bilinç ve rasyonelite gereksinimlerinin karşılanarak yapıldığı, sonuçlarını ve kâr/zararlarını göz önüne alarak tercih ettiği şeyi yapmanın sonucunda insanların mükellef/mesul kılındığı ayet ve hadislerden örnekler üzerinden aktarılmaya çalışılmaktadır.

1. Rasyonel Seçim Teorisi ve Dinî Davranış

Yukarıda da değinildiği üzere iktisadî davranışları açıklamak üzere ortaya çıkan rasyonel seçim teorisi sonraları sosyal bilimlerin farklı alanlarında da birey davranışlarını rasyonellik bakımından değerlendirmek üzere ele alınmıştır. Bu teori dinî davranış ve tercihleri açıklamada da kullanılırken bazı sosyal bilimciler tarafından ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Örneğin “din dilinin ekonomikleştirildiği” ya da bu teorinin ancak seküler bir toplumda bireylerin davranışlarını açıklarken anlam kazanabileceği şeklinde eleştiriler mevcuttur.⁹ Fakat rasyonel seçim teorisinin iktisadî davranışları açıklamada kullanılmasının yanında özünde bireylerin rasyonel bir varlık oldukları ve yaptıkları tercihlerde kâr-zarar hesaplarını yapabilen ve tercihlerine buna göre yön veren özelliğinden hareketle öznenin, iktisadî davranışlardan ziyade bireyin kendisi olduğu göz önüne alındığında, rasyonel seçim teorisini sosyal bilimlerin bir çok alanında birey davranışlarını açıklamada yararlı olabilecek bir kavram olarak düşünmek mümkündür.

Mecellede de bulunan esaslardan biri olan “Def'i mefâsid celb-i menâfiden evlâdır” maddesi yine fayda ve zarar ilişkisi içinde ele alınabilir. Bu durumda içinde bulunan şartlar nedeniyle bazen kötü olanı def etmek faydalı olanı almaktan daha iyi ya da başka bir ifadeyle daha kârlı olabilmektedir.¹⁰ Bundan dolayı mecellenin bu maddesinin rasyonel seçim teorisiyle benzer doğrultuda olduğunu söylemek mümkündür.

⁵ James A. Beckford - N. J. Demerath (ed.), *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion* (Los Angeles: SAGE Publications, 2007), 81.

⁶ Selman, *Rasyonel Seçim Teorisi Bağlamında Din Olgusu*, 4-5.

⁷ Fatma Zehra Pattabanoğlu, “Âmirî ve Gazzâlî’de İrade Hürriyeti”, *Dört Öge* 2 (2012), 134.

⁸ Veysi Ünverdi, “Mâtürîdî’de İnsanın Sorumluluğu”, *Usul İslâm Araştırmaları* 20 (2013), 47.

⁹ M. Ali Kirman, “Rasyonel Seçim Kuramı”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2013), 89-91.

¹⁰ Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kaideleri* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2015), 94-95.

Dinî bir terim olan hayırseverlik davranışı da rasyonel tercih kuramı çerçevesinde ele alınabilir. Hayırsever bireylerin gelirlerinin bir kısmını yardım için aktarması o bireyin rasyonel tercihi olarak kabul edilebilir.¹¹ Her ne kadar böyle davranan bireylerin gelirleri maddi anlamda azalsa da tercihlerini manevi anlamda artırmaya yönelik kullanması rasyonel bir davranıştır. Aynı durum gelirlerinin bir kısmını hayırseverliğe yönelik kullanmaktan ziyade biriktirmeye yönelen bireyler için de geçerlidir. Bu da onların rasyonel tercihleridir.

2. İrade

İrade genel olarak bir fiilin yapılmasında tamamen veya büyük oranda fayda bulunduğu dair kişide bir kanaat oluştuğunda içinde onu elde etme yönünde gerçekleşen eğilime denmektedir.¹² İnsanı sorumlu bir birey seviyesine getiren ve insan ile diğer canlılar arasındaki temel farkı oluşturan faktörün, aklın bizzat kendisinden ziyade iradeden kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim insan dışındaki canlılarda da belli bir düzeyde akıldan bahsedilebilir.¹³ Bu yönde bazı hadislerle bakıldığında fiil ve amel kavramlarının “iradeye dayalı davranışlar” olarak anlaşıldığı ve hayvanlardan ziyade insanlara nispet edildiği görülmektedir.¹⁴

İslâmî literatüre bakıldığında irade kavramına yakın anlamlar içeren “ihtiyar, meşiyet (meşîet), şevk, şehvet, kasd, azim” gibi ifadeler bulunmaktadır. Bu kavramlar her ne kadar birbirine yakın anlamlar içerse de bu yakın anlamlılık, bunlar arasında bir farkın bulunmadığı anlamını taşımaz. İnsanî bir yetenek olan irade, bir fiilin meydana gelmesi için gerekli olan altyapıyı hazırlar. Bu altyapı kişiyi harekete geçirmek için gerekli olan motivasyonu ve yönlendirmeyi sağlar. Bundan dolayı insanî bir eylemin kişinin iradesinden bağımsız olmadığı anlaşılmaktadır. İrade, bir fiilin veya eylemin ortaya çıkmasında önemli belki de en temel faktör olarak karşımıza çıkar. İrade ve fiil arasında karşılıklı bir ilişkiden bahsedilebilir. Bir bireyin sorumluluk içeren bir fiile yönelmesi için iradeye ihtiyaç vardır. Böylelikle sorumluluk doğuran fiillerin arka planında iradeye bağlı olması bulunmaktadır. İrade, mümkün olan birçok fiil arasında, bireyin bilinçli hareketi bağlamında, bunlar arasında bulunduğu şartlara en uygun gördüğü eylemi seçmesinde önemlidir. Bu durum da bireye alternatifler arasından seçme özgürlüğünü sunduğu için bireye sorumluluk getirir.¹⁵

Kur'ân ve hadislerle bakıldığında da insanların ceza veya mükâfat şeklinde yapıp ettiklerinin karşılığını göreceği açıktır. Bu durum insanın ilahi vahiy karşısında sorumlu olduğunun bir göstergesidir. Bireyin sorumlu olması için tercihlerinde bir bilinç, bir istek veya bir tasarım başka bir ifadeyle bir kastın bulunması gerekmektedir. Aksi takdirde bireyin sorumluluğundan bahsedilmesi mümkün olmayacaktır. Başka bir ifadeyle birey yaptığı tercihlerinde bilinçli ve istekli olarak yani rasyonel davranan bir varlıktır. Bilinç sahibi bir birey karşılaştığı alternatif eylemler arasında seçimlerde bulunurken o seçimler arasında kendisine en uygun olanı tercih edebilir veya diğer seçenekleri reddedebilir. Bunları yaparken istek ve motivasyona sahip olmayı ya da tam tersi bir şekilde istek ve motivasyona sahip olmamayı tercih eden sorumluluk sahibi biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir bakıma belirleyeceği amaçlarında ya da karşısına çıkan alternatif seçimler arasında buldukları halden farklı bir hale geçebilmeyi dileyecek ve eyleme dönecek özelliklere ve kapasiteye sahiptir.¹⁶ Bu kapasite de bireyi yaptığı eylemlerinde sorumlu bir varlık statüsüne çıkarmaktadır.

3. Dinî Sorumluluk ve Rasyonel Seçim

Geleneksel iktisat kuramına göre bireylerin eylemlerinde ve tercihlerinde “rasyonel” davrandıkları kabul edilir.¹⁷ Fakat bireylerin rasyonel bir varlık olarak ele alınmaları sadece iktisadî eylemlerle sınırlı değildir. İnsanlık tarihi boyunca bireylerin sosyal eylemlerinin temelini “rasyonel seçim mantığının”

¹¹ James S. Coleman, *Foundations of Social Theory* (USA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1994), 566.

¹² Mustafa Çağrı - Hayati Hökelekli, “İrade”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2000), 22/380.

¹³ Harry Gordon Frankfurt, “İradenin Özgürlüğü ve Kişi Kavramı”, çev. Aysun Türkcan, *Din ve Felsefe Araştırmaları* 3/6 (2020), 257.

¹⁴ Mustafa Said Yazıcıoğlu, “Fiil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1996), 13/60; Müslim b. Haccâc Müslim, *el-Müsnedü's-Sahîh* (Kâhire: Mektebetü'r-Rihâb, 2008), “Mesâcid ve Mevziu's Salat”, 57; “Birr ve Sila”, 36; Süleymân b. el-Eş'as Ebû Dâvûd, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Sünne”, 16; Muhammed b. İsa Tirmizî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Tefsîru'l-Kur'ân”, 7.

¹⁵ Çağrı - Hökelekli, “İrade”, 22/381.

¹⁶ Frankfurt, “İradenin Özgürlüğü ve Kişi Kavramı”, 257.

¹⁷ Herbert A. Simon, “A Behavioral Model of Rational Choice”, *The Quarterly Journal of Economics* 69/1 (1955), 99.

üzerine bina edildiği kabul edilir.¹⁸ Bir bireyin rasyonel davranan bir varlık olarak kabul edilmesinin genel olarak şu iki özelliğinden kaynaklandığı söylenebilir:

- a) *“Kendisine göre iyi organize edilmiş ve istikrarlı bir tercihler sistemiyle birlikte karşılaştığı alternatif eylemler arasında kâr-zarar analizi yapmasına imkân veren bir temyiz yeteneğine sahiptir.”*
- b) *“Çevresinin kendisini ve yapacağı işi ilgilendiren yönleri ile ilgili olarak bilgi sahibidir.”¹⁹*

Bireyin mümeyyiz olma özelliği, sadece onun iktisadî ya da gündelik hayatın diğer alanlarında değil dinî davranış ve tercihlerinde de bireyi bilinç sahibi kılar ve birey bu özelliğinden dolayı yaptığı eylemlerinden sorumlu tutulur.

Sosyal bir varlık olan bireyin bütün kâr ve zararları ekonomik olmadığından kâr-zarar analizini sadece ekonomik eylemlerde geçerli görmek ve sınırlı tutmak insan hayatının sadece ekonomi ile çevrelendiğini iddia etmek olur. Sosyal hayat farklı alanlardan oluşsa bile birey bazında ele alındığında bireyin sosyal hayatı bir bütünlük arz eder. Bundan dolayı genel olarak ele alındığında sosyal olarak adlandırılan eylemlerin temelinde rasyonel seçim mantığının olduğu kabul edilmektedir.²⁰ Bireylerin sosyal hayatta yapıp ettiklerini anlamlandırma çabası, ele alınan davranışın rasyonel bir tercihin varlığını öyle ya da böyle zorunlu kılmaktadır. Aksi takdirde irrasyonel davranışları anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmak beyhude bir çaba olmaktan öteye geçemeyecektir. Bundan dolayı sosyal eylemi gözlemleyen araştırmacı için rasyonel görünmeyen davranışların, onları yapan aktörler tarafından bakıldığında rasyonel bir eylem olduğu anlaşılacaktır.²¹

Diğer taraftan bazı bakış açıları ya da yöntemler, bireyin “homo-rational” yönüne vurgu yaparak korumacı, zarardan kaçmaya ve kâra yönelmeye dair ihtimal hesapları yapan, primitif ama temel olan beşerî duyguya gönderme yaparlar.²² Bu temel duygu sadece bireylerin ekonomik hayatlarında geçerli değildir. Aynı şekilde insanın dinî tercihlerinde ve tutumlarında da bu temel duyguya yöneldiği anlaşılmaktadır. Nitekim *“Dünya hayatını ahirete tercih edenler, (insanları) Allah yolundan çevirip onu eğri ve çelişkili göstermek isteyenler var ya, işte onlar derin bir sapıklık içindedirler.”²³* mealindeki ayette de dünya hayatının ahiret hayatına tercih edildiği ifade edilmektedir. Bu durum insanların tercihte bulunabildiğinin bir işaretidir. Bireylerin farklı alternatifler arasında tercihte bulunması ise bireylerin bu yönde bir özelliğinin olduğunu göstermektedir. Bu da bireylerin sorumluluklarını doğurur. Sorumluluk meydana gelmesi için de eylemin bir bilinç ve rasyonalite etrafında şekillenmesini gerektirir.

Rasyonel seçim teorisini biraz daha açarsak aslında “insanların belli bir zaman dilimi içerisinde hesaba kattıkları maksimum fayda ve minimum zarar” göz önüne alınarak yapılan tercihlere göndermede bulunduğu söylenebilir. Bu zaman dilimi bireyden bireye farklılık göstermektedir. Kimisi uzun soluklu kimisi ise kısa soluklu bir kâr-zarar muhasebesinde bulunurlar. Bundan dolayı rasyonel seçim teorisinin özünde kâr-zarar hesaplamalarını içerme hususunda hemen hemen bütün bireyler için ortak olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, bireylerin kâr-zarar hesaplamalarını hangi zaman aralıklarında ele aldıkları ise bireyden bireye değişen bir husustur. Dinî açıdan bakıldığında ise bazı bireylerin kâr-zarar hesaplamalarını dünya anı ile sınırlı tuttıkları görülürken bazılarının ise kâr-zarar hesaplarını ahireti de hesaba katarak ele aldığı söylenebilir. Bununla birlikte bazen ahiret bazen ise dünya ile sınırlı da tutulabilmektedir.

4. Kültür ve Rasyonel Seçim

Sosyal bilimlerde üzerinde ittifak edilen bir kültür tanımı bulunmamaktadır. Farklı tanımlamalar olmakla birlikte kültürün “insanın düşünce, davranış ve tutumlarına etki eden çok önemli bir faktör

¹⁸ Bryan S. Turner (ed.), *The Cambridge Dictionary of Sociology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 254.

¹⁹ Simon, “A Behavioral Model of Rational Choice”, 99.

²⁰ Turner, *The Cambridge Dictionary of Sociology*, 254.

²¹ Coleman, *Foundations of Social Theory*, 17-18.

²² Erhan Tecim, *Sosyal Güven -Sosyal Sermaye ve Dindarlık Çalışması-* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2011), 48.

²³ İbrahim, 14/3.

olduğu²⁴ kabul edilmektedir. Fakat bu etkinin sınırları sosyal bilimlerde hala tartışma konuları arasında yer almaktadır.

Bireylerin rasyonel seçimlerde bulunması sosyal hayatı ve eylemleri rastlantısal bir alan olmaktan çıkarmaktadır. Bu da bireyin bir bilinç sahibi ve tercihlerde bulunabilen bir varlık olma özelliğini ön plana çıkarmaktadır. Rasyonel seçim teorisine göre bireyler, alternatiflerle karşılaştığında, bu alternatifler arasında bir kıyaslama yapabilecek, bunlar arasında kendisi için en iyi kâr-zarar ilişkisini kurarak rasyonel bir karar verebilecek yetiye sahiptir.²⁵ Bireylerin tercihlerini etkileyen faktörler arasında kültür de yer almaktadır. Fakat kültürü bireylerin bütün kararlarını mutlak şekilde etkileyen ve onlara yön veren bir unsur olarak ele almak yanlış olur. Aksi takdirde sosyal bir bireyden bahsedilmesi güçleşecektir. Kültür, tamamen önceden belirlenmiş ve bireylerin tercihlerine mutlak anlamda yön veren bir fenomen değildir. Kültür, sosyal bir varlık olarak bir bilince sahip olan ve bundan dolayı rasyonel kabul edilen bireylerin kâr-zarar analizi yapabilen, başka bir ifadeyle rasyonel seçim ilkelerine göre hareket imkânı tanıyan sosyal bir alan²⁶ olma özelliği sayesinde bireyin sosyal ve dinî tercihlerini anlamlandırmak ve anlamak adına rasyonel tercih kuramının önemli olduğunu söyleyebiliriz.

Bu noktada aynı toplumsal değerler etrafında yetiştirilen bireyler kendileri için en faydalı olanı hesaplayabiliyorsa insanların tercihleri ve eylemleri büyük oranda bir benzerlik göstermesi gerekirken neden birbirinden bu kadar çok farklılaşmaktadır? şeklinde bir soru akıllara gelebilir. Bu soruya, genel olarak insanların tercihlerinin arkasında bireylerin farklı amaç ve zevklerinin bulunmasından kaynaklı olduğu şeklinde bir cevap verilebilir. İnsanların tercihleri ve zevkleri, onların bir şeyi niçin istedikleri ve ne kadar istediklerini şekillendiren ve bundan dolayı onları birbirinin kopyası bireyler olmaktan ziyade biyolojik olarak birbirine çok benzeseler de tercihsel olarak farklılaşmasını sağlayan olgulardır.²⁷ İnsan fitratına genel olarak bakıldığında, cimri-cömert, cesur-korkak, anlayışlı-anlayışsız vs. şeklinde farklı özellikler barındıkları bilinmektedir. İşte bu farklılıklar insanların tercihlerini yaparken etkili olmaktadır. Bundan dolayı zaman ve mekân ortaklığına rağmen bireylerin tercihlerinin farklılaşması meydana gelmektedir. Bireyler rasyonel tercihlerini (kâr-zarar analizi) yaparken sosyal ve psikolojik özelliklerini göz önünde bulundurarak kendileri için en iyiyi seçme eğilimindedir. Başka bir ifadeyle, rasyonel seçim teorisi bireylerin sahip olduğu sosyal sınıf, cinsiyet, din ve dinî anlayış gibi, eylemlere yönelirken taşıdıkları niyetlerin onların tercihlerinin şekillenmesinde etkili olduğu söylenebilir.²⁸

Rasyonel eylem, kültürün önemli öğelerinden olan değer ve normlardan da mutlak anlamda bağımsız değildir. Değerler ve normlar da bireyler tarafından rasyonel tercih sürecinde hesaba katılmaktadır.²⁹ Daha genel bir ifadeyle "toplumsal düzenler" bireylerin davranışının yönünü belirleyebilir ve sınırlandırabilir bir özellik taşımaktadır.³⁰ Bireylerin davranışları ve toplumsal düzenler arasında etkileşim olması, bilinç sahibi bir bireyin rasyonel davranmamasını gerektirmez. Bireyin, kültür ve öğelerini yapacağı eylemlerde hesaba katmasının da onun rasyonel yönüne vurgu yaptığı söylenebilir.

Etki dereceleri ve kişinin üzerinde etkili olma yönleri farklı olmakla birlikte bireyin dinî tutumlarının şekillenmesinde etkili olan faktörler "aile, okul, arkadaş çevresi, yetiştiği/büyüdüğü yer (köy, şehir vs.), sosyo-ekonomik durum ve siyasi kimlik"³¹ şeklinde sıralanabilir. Her ne kadar burada dile getirilen faktörlerin kültürel olarak bireyin seçimlerinin şekillenmesinde etkileri olsa da, bireyin tercihlerini mutlak olarak bu faktörlere yüklemek, bireyi yaptığı tercihlerin sonuçlarından azade görmeye doğru bir sonuca götürebilir. Bundan dolayı bir kültüre sahip olarak yaşamının, bireyin karşılaştığı alternatifler arasında yapacağı seçimi önceden belirleyen zorunlu faktörleri doğurmayacağını ifade edebiliriz. Sosyal bir kimliğe

²⁴ Şahin Doğan, "Dini Tutumların Oluşmasına Etki Eden Sosyo- Kültürel Faktörler", *Toplum Bilimleri Dergisi* 4/8 (2010), 109.

²⁵ Yurdagül Kılınc Adanalı, "Rational Choice Theory As A Model To Apply To Cultural Behaviors", *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (2016), 62.

²⁶ Adanalı, "Rational Choice Theory as A Model to Apply to Cultural Behaviors", 78.

²⁷ Rodney Stark - Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* (Berkeley: University of California Press, 2000), 38.

²⁸ Edgar F. Borgatta - Rhonda J. V. Montgomery (ed.), *Encyclopedia of Sociology* (New York: Macmillan Reference USA, 2000), IV/2336.

²⁹ Turner, *The Cambridge Dictionary of Sociology*, 498.

³⁰ Anthony Giddens (ed.), *Sosyoloji Başlangıç Okumaları*, çev. Günseli Aksoy (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 11.

³¹ Doğan, "Dini Tutumların Oluşmasına Etki Eden Sosyo-Kültürel Faktörler", 124-125.

sahip bireylerin davranışlarını açıklamaya çalışan rasyonel seçim teorisinin dayandığı “fayda maksimizasyonu” yaklaşımı sosyal bir varlık olan insanın kültürel davranışlarını veya günlük tercihlerini açıklamada sosyal bilimlerde ele alınmaya değer bir yaklaşım haline getirmektedir.³²

5. Kur’ân’da Rasyonel Seçime Dair Örnekler

Rasyonel seçim kuramının temel varsayımı bireylerin icra ettikleri eylemlerinde rasyonel davrandıklarındır. Başka bir ifadeyle bireyin belirli bir amacının olduğu göz önüne alındığında, amaç sahibi bir bireyin davranış ve seçimlerinin de bazı/belirli sonuçlar üreteceğinin bilincinde olduğu³³ kabul edilir. Bu durum bireyi hukuk karşısında sorumlu hale getirir. Bu nedenle eylemlerinin belirli sonuçlar üreteceği bilincinden uzak kimselerin (çocuklar/akli dengesi yerinde olmayanlar gibi) hukuk karşısında cezai ehliyetleri bulunmamaktadır. Eylemlerinde rasyonel davranılması asgari düzeyde bir bilinç içerdiğinden dolayı hukuk karşısında mükellef hale gelen birey, dinî olarak da mükellef duruma gelmektedir. Aksi takdirde bireyler tercihlerinden sorumlu tutulmazlardı. Bilindiği üzere İslam dininde de bireyler yaptıkları tercihlerden sorumludurlar.

Kur’ân’da Allah ve resulüne inanmak ve Allah yolunda gayret göstermek ticarete benzetilmiş ve tercihlerini bu yönde kullanmalarının iman eden bireyler için daha kârlı olduğu ifade edilmiştir. *“Ey iman edenler! Size, elem verici azaptan kurtaracak bir ticareti göstereyim mi? Allah'a ve Resûlüne iman ederseniz, Allah yolunda mallarınızla ve canlarınızla cihad ederseniz. Bilerseniz bu sizin için daha hayırlıdır.”*³⁴ mealindeki ayette de bu durumun bir örneği yer almaktadır. Görüldüğü üzere Allah, kendisine ve resulüne iman ile cihadı insan için kârlı bir ticaret olarak vasfetmektedir. Yine *“İşte onlar, hidayete karşılık sapıklığı satın almış kimselerdir. Bu yüzden alışverişleri onlara kâr getirmemiş ve (sonuçta) doğru yolu bulamamışlardır.”*³⁵ mealindeki ayette de hidayet ve sapıklık arasındaki tercihlerinin kötü bir ticaret/alışveriş olduğu ifade edilmiştir.

İnanan bireyler tercihlerinin sonuçlarını sadece bu dünya ile sınırlı tutmaz. Bununla birlikte yapıp ettiklerinden hesaba çekileceğinin bilincindedir. Aşağıda meali verilen ayetlerden anlaşılacağı üzere bireyler içsel veya dışsal faktörlerin etkisiyle kendisine bahşedilen akıl nimeti sayesinde inançları istikametinde müntesibi oldukları İslam dininin gösterdiği istikameti bulabilirler.³⁶

*“Bu, onların dünya hayatını sevip ahirete tercih etmelerinden ve Allah'ın kâfirler topluluğunu asla doğru yola iletmeyeceğindedir.”*³⁷

*“Her kim bu çarçabuk geçen dünyayı dilerse ona, yani dilediğimiz kimseye dilediğimiz kadarını dünyada hemen verir, sonra da onu, kınanmış ve kovulmuş olarak gireceği cehenneme sokarız. Kim de ahireti diler ve bir mümin olarak ona yaraşır bir çaba ile çalışırsa, işte bunların çalışmaları makbuldür.”*³⁸

Ayetler göz önüne alındığında insanların doğruyu tercih etmeleri için telkin ve tavsiyelerde bulunulmasına rağmen onların iradelerini kullanarak kendi faydalarına olanı seçme hususunda serbest bırakıldıkları, yani onların rasyonel tercihlerine müdahale edilmediği anlaşılmaktadır. Nitekim Kur’ân da insanın ilahi vahiy karşısında mükellef ve tercihlerinde özgür olduğu ifade edilmektedir.³⁹

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere “en genel anlamı içerisinde sorumluluk, başından beri beşerî eylem alanına dönük ve tümüyle kişisel bir olgu” olarak anlaşılmaktadır. Bu durum bilinçli bir varlık olan insanın doğruyu, iyiyi, güzeli seçmekte olduğu kadar, aksini isteme, seçme, benimseme ve yaşama geçirme

³² Adanalı, “Rational Choice Theory as A Model to Apply to Cultural Behaviors”, 78.

³³ Nicholas Abercrombie vd., *The Penguin Dictionary of Sociology* (London: New York: Penguin Books, 2006), 316.

³⁴ Saff, 61/10-11

³⁵ Bakara, 2/16

³⁶ Lokman Bedir, “İnsanın Âhret İstikâmetine Olumlu veya Olumsuz Manada Etki Eden Faktörler”, *Edebali İslamiyat Dergisi* 2/3 (2018), 91.

³⁷ Nahl, 16/107

³⁸ İsrâ, 17/18-19

³⁹ Çağrı - Hökelekli, “İrade”, 22/382. Bkz: Kehf, 18/29, Fussilet, 41/40.

hakkına da sahip olması anlamına gelir. Nitekim "şüphesiz biz ona (doğru) yolu gösterdik. İster şükredici olsun ister nankör"⁴⁰ mealindeki ayet de bu durumu ortaya koymaktadır.⁴¹

İnanan bireyler için dünya hayatı bir imtihan yeridir. İmtihan özünde bir sorumluluk barındırır. Sorumluluğun oluşabilmesi ve yüklenen sorumluluğun gerekliliklerini yerine getirebilmesi için sorumluluk doğuran eylemlerin ve bu eylemlerde bir bilincin, bir isteğin olması gerekmektedir. Bundan dolayıdır ki insana "akıl, irade, kudret vb. birtakım" özellikler verilmiştir.⁴² Ayet ve hadislerde de "sorumlu" anlamında veya buna benzer ifadeler bulunmaktadır. "Kanunlar, kurallar, buyruk ve yasaklar" dinlerde ve toplumsal hayatta belirli bir güce ve öneme sahiptirler. Bu güç ve önem ise bilinçli bireylerin sorumlu tutulmalarından kaynaklanmaktadır. Aksi halde bunların bir önemi ve gücünden bahsetmek mümkün olmayacaktır.⁴³

İslam fıkında kâr ve zararı hesaba katamayan kişiler sefih olarak adlandırılır. Bu kişilerin yaptıkları ekonomik faaliyetler velilerinin izinleri alınmadığı sürece geçersiz sayılır. Aynı şekilde temyiz yaşı kitaplarda iyiyi ve kötüyü ayırt edebilme yaşı olarak ele alınır. Temyizde de fayda ve zararı hesaplayabilme ve kişinin kendi faydasını mülahaza ederek eylemlerde bulunma yani bir bakıma rasyonel tercihte bulunabilme yetisi göz önüne alınır. Sefih olarak adlandırılan kişiler ise rasyonel tercih kapasitesinden yoksun olduklarından yaptıkları ekonomik faaliyetler velilerinin izinleri doğrultusunda geçerli sayılmaktadır.⁴⁴

Maksimum fayda ve minimum zarar hesaplamalarında mutlak bir fayda ve zarardan bahsedilmesi de güçtür. Bazısı için maksimum fayda olarak görülen şey başkası için, içinde bulunduğu durumdan dolayı maksimum fayda olarak algılanmayabilir. İnsanlar yaptıkları seçimlerde her ne kadar maksimum faydayı gözetmeler de bunun eylem kısmında önemli olan insanların faydaya ulaşabilme ya da onu elde edebilme imkânlarıdır. Bu imkânlar da bu ikilemi etkileyebilir ve kararların yönünü değiştirebilir. Nitekim Kur'an'da; "Fakat siz dünya hayatını tercih ediyorsunuz. Oysa ahiret hayatı daha hayırlı, daha devamlıdır."⁴⁵ buyurulmaktadır.

"Gerçek şu ki bunlar, çarçabuk geçmekte olan (dünyayı) seviyorlar. Önlerinde bulunan ağır bir günü bırakıyorlar."⁴⁶ mealindeki ayette maksimum faydayı ve minimum zararı gerektirecek rasyonel seçimin ahiret lehinde kullanılması gerektiğine vurgu yapılmıştır. Fakat inanan insanların hepsinin aynı yönde bir tercihte bulunmadığı bilinmektedir. Oluşan bu farklılığın arkasında insanların dünya ve ahirete bakışlarında yatan temel farkın bulunduğu söylenebilir. Kur'an'ın vurgulamak istediği şey mutlak manada bir faydanın ahirette olacağı, tercihlerin de bu yönde olması gerektiğidir. Fakat insanların zihninde yer alan fayda bazıları için dünya hayatında yer almaktadır. Bu mecazî fayda (dünya) hakikî faydanın (ahiretin) önüne geçebilmektedir. Kur'an'da yer alan ayetlere bakıldığında ise insanları mecazî faydayı bırakıp hakikî faydayı tercih etmeye yönlendirdiği görülmektedir.

Ahiret hayatının hakikî fayda olduğu, bireylerin rasyonel olarak tercihlerini bu yönde kullanması gerektiğine vurgu yapan ayetlerin yanı sıra ahiret ve dünya arasında tercihlere etki eden en önemli faktörün iman ve inkâr olduğu söylenebilir. İman ve inkâra neden olan tercihlerin de yine bir rasyonel tercih barındırdığı, insanların bu konuda özgür bırakıldıkları şu ayette karşımıza çıkmaktadır: "Ve de ki: Hak, Rabbinizdendir. Öyle ise dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin."⁴⁷

Kur'an'ın geneline bakıldığında insanları maksimum faydaya ulaştıracak yollar gösterilmiştir. Bununla birlikte bu yönde bir ikna etme yoluna gidildiği de görülmektedir. Bu durum da insanların yaptıkları tercihlerinde rasyonel ve özgür olarak hareket ettiklerini göstermektedir.

⁴⁰ İnsan, 76/3.

⁴¹ Temel Yeşilyurt, "Kur'an Işığında İnsanın Bireysel Sorumluluğu", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/10 (2005), 39.

⁴² Veysi Ünverdi, "Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu" 2 (2013), 48.

⁴³ Kemal Yıldız, "Sorumluluk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 39/380.

⁴⁴ Saffet Köse, "Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2008).

⁴⁵ A'la 87/16-17.

⁴⁶ İnsan 76/27.

⁴⁷ Kehf 18/29.

İnsanların mecazî faydayı (dünya) hakikî faydaya (ahiret) tercih etmeleri hususu Kur’ân’da mealen “derin bir sapıklık içinde” olma şeklinde ifade edilmiştir: “*Dünya hayatını ahirete tercih edenler, (insanları) Allah yolundan çevirip onu eğri ve çelişkili göstermek isteyenler var ya, işte onlar derin bir sapıklık içindedirler.*”⁴⁸ Hakikî ve sürekli olacak bir faydayı bırakıp mecazî ve muvakkat bir faydaya yönelmenin “sapıklık” olarak nitelenmesi insanların kısıtlı fayda anlayışıyla açıklanabilir. Dünya ve ahiretin, inanan insanlar için ilk bakışta iki farklı mecra olarak görülse de, birbirinin devamı olduğundan farklı olarak ele alınmasından ziyade bir bütün olarak hesaba katılması gerektiği ayetlerden anlaşılmaktadır.

Rasyonel tercihin Kur’ân’da bir başka görünür halini münafıklarda görmekteyiz. Münafıkların, inanmadıkları halde inanmış gibi görünmenin onlara buldukları ortam ve şartlardan dolayı daha çok fayda sağlayacağını düşündüklerinden tercihlerini rasyonel olarak inanmış gibi görünmekten yana kullandıkları söylenebilir. Nitekim “*İman edenlerle karşılaştıkları zaman, “İnandık” derler. Fakat şeytanlarıyla (münafık dostlarıyla) yalnız kaldıkları zaman, “Şüphesiz, biz sizinle beraberiz. Biz ancak onlarla alay ediyoruz” derler.*”⁴⁹ mealindeki ayetten anlaşıldığı üzere münafıklar buldukları ortama göre ifade değiştirmektedirler. Bu durum onların rasyonel tercihlerinin sonucudur.

6. Hadislerde Rasyonel Seçim

Rasyonel seçim teorisinin üzerine kurulu olduğu yaklaşım dinî alan için düşünüldüğünde ise inananların gerek dünya hayatında gerekse ahiret hayatına yönelik olarak kendileri için daha faydalı olanı tercih etme eğiliminde olduklarını söylemek mümkündür. Bir önceki başlıkta Kur’ân ayetlerinden aktarılan örneklerin benzerleri Hz. Peygamber’in söz ve uygulamalarında da karşımıza çıkmaktadır. Allah Rasûlü (s.a.s.) dünya ve ahiret hayatına yönelik olarak ashabının ve daha genelde ümmetinin kendileri için daha faydalı olanı tercih etmelerine yönelik tavsiyelerde bulunduğu görülmektedir. Çalışmanın bu bölümünde söz konusu tavsiyelere dair bazı örnekler ele alınacaktır.

Allah Rasûlü’nün (s.a.s.) insan için daha faydalı olana yönelik önemli hatırlatmalarından birisi dünya-ahiret hayatı alanında gelmektedir. Enes b. Mâlik’in (ö. 93/711-12) rivayet ettiğine göre Rasûlullah (s.a.s.): “Kimin kaygısı âhiret olursa Allah onun zenginliğini kalbine yerleştirir, iki yakasını bir araya getirir ve dünya zelim bir şekilde ona gelir. Kimin kaygısı da dünya olursa Allah onun fakirliğini iki gözünü arasına koyar ve onun iki yakasını bir araya getirmez; kendisine de ancak onun için takdir edilen dünyalık ne ise o gelir.”⁵⁰ buyurarak insan için daha faydalı olanın ahiret olduğunu belirtmektedir. Hz. Peygamber’in: “Vallahi, ahiretin yanında dünya(nın konumu), ancak birinizin şu (işaret) parmağını denize daldırması gibidir; (parmağının) ne (kadar su) ile döneceğine bir baksın!”⁵¹ sözleri de kişiye asıl fayda verecek olan hayatın ahiret hayatı olduğunu ifade etmektedir. Allah (c.c.) da bu hakikate: “Bu dünya hayatı sadece bir eğlenceden, bir oyundan ibarettir. Ahiret yurduna (oradaki hayata) gelince, işte asıl yaşama odur. Keşke bilmiş olsalardı!”⁵² ayetiyle işaret etmektedir. Bununla birlikte ayet ve hadislerden anlaşılacağı üzere bireylerin ahiret veya dünya hayatını seçme özgürlüğü bulunmakta, Hz. Peygamber ise ümmetine karşılaştıkları dünya-ahiret tercihleri arasında fayda maksimizasyonu açısından seçme özgürlüğünün ahiret lehinde kullanmasının daha iyi/faydalı olacağını ifade buyurmuşlardır.

Hız. Peygamber’in dünya ile ahiret arasındaki seçim noktasındaki diğer bir tavsiyesini infak ile ilgili serdettiği şu sözlerde görmek mümkündür: “Ey Âdemoğlu! İhtiyacından fazla olan malını sadaka olarak vermen senin için daha hayırlı; vermemen ise daha kötüdür. İhtiyacına yetecek kadarını elinde tutmandan dolayı ayıplanmazsın. İyiliğe, geçimini üstlendiklerinden başla. Veren el, alan elden üstündür.”⁵³ Bu ifadeleriyle Hz. Peygamber dünyalık malı infak etmenin her ne kadar maddi açıdan rasyonellik dışı görülse de dinî açıdan daha rasyonel bir seçim olduğunu belirtmektedir. Allah Rasûlü’nün (s.a.s.) bu ifadelerinde

⁴⁸ İbrahim 14/3.

⁴⁹ Bakara 2/14.

⁵⁰ Tirmizî, *Sünen*, “Sıfatü'l-Kiyâme”, 30.

⁵¹ Müslim, “Cennet”, 66.

⁵² Ankebût, 29/64.

⁵³ Müslim, “Zekat”, 97.

herhangi bir zorunluluğa işaret etmediği, kişinin kendi iradesiyle rasyonel olanı seçmesini tavsiye ettiği anlaşılmaktadır.

Daha faydalı olanı hatırlatan diğer bir hadiste ise Hz. Peygamber: “Kadınlarla dört hasletleri için evlenilir: Malı, asaleti, güzelliği ve dini için. Sen dindar olanı tercih et, mesut olursun.”⁵⁴ buyurmaktadır. Miladi altı yüzlü yılların Arap coğrafyasında eş seçiminde dikkat edilen hususlara⁵⁵ Hz. Peygamber din olgusunu da eklemektedir. Görüldüğü üzere Hz. Peygamber eş seçiminde özellikle din olgusunun dikkate alınmasının kişiye maksimum fayda getireceğini “mesut olursun” ifadesiyle belirtmektedir. Bu hadisle ilgili olarak İslam âlimleri de hadisteki dört hasletin de seçilmesinde insanın hür bırakıldığı, ancak daha efdal ve faydalı olanın din olgusu olduğunu ifade etmektedir.⁵⁶ Nevevî (ö. 676/1277) de Hz. Peygamber’in kastının emir değil, tavsiye olduğunu belirtmektedir.⁵⁷ Dindar bir eşin tercih edilmesinin kişiye getireceği faydalar zamana ve zemine göre değişse de Hz. Peygamber’in ashabına bu tavsiyede bulunması, dünya ve ahiret hayatına yönelik rasyonel bir seçim olarak düşünülebilir.

Hz. Peygamber’in ashabını faydalı olana yönlendirmesine dair diğer bir örnek ise Fâtıma bnt. Kays’ın (ö. 54/674) Üsâme b. Zeyd (ö. 54/674) ile evliliğinde karşımıza çıkmaktadır. Kocasından boşanan Fâtıma bnt. Kays’ın durumu Hz. Peygamber’e bildirilmiş ve Allah Rasûlü (s.a.s.) onu kendisinin evlendireceğini bildirmiştir. İddet süresi dolan Fâtıma kendisiyle evlenmek isteyen üç kişiyi Hz. Peygamber’e bildirmiş, Resûl-i Ekrem de Muâviye b. Ebî Süfyân’ın yoksul olduğunu, Ebû Cehm’in de kadınlara karşı sert davrandığını söyleyerek Üsâme b. Zeyd ile evlenmesini tavsiye etmiştir. Bu noktada Hz. Peygamber’in “Allah’a ve Rasûlüne itaat senin için daha hayırlıdır” ifadesini, rasyonel olana işaret etmesi olarak düşünmek mümkündür. Nitekim rivayetin sonunda Fâtıma da yaptığı seçim sonrasında hayatına mutlu olarak devam ettiğini, bir anlamda kendisine en faydalı olanı tercih ettiğini ifade etmektedir.⁵⁸

Allah Rasûlüne itaatin dünyalık menfaat ve kazançtan daha hayırlı, kazançlı ve dolayısıyla kâr-zarar ilişkisi içerisinde inanan bir birey için daha faydalı olduğu Râfi’ b. Hadîc’in (ö. 73/692) müzâraa⁵⁹ ve müzâbene⁶⁰ satışlarının Hz. Peygamber tarafından yasaklandığını bildirdiği rivayette karşımıza çıkmaktadır. Râfi’ rivayeti naklederken yanındakilere: “Allah Rasûlü size fayda verecek bir şeyi yasakladı. Allah Rasûlüne itaat etmek size fayda veren şeylerden daha hayırlıdır.” diyerek kişiye daha faydalı olanın Hz. Peygamber’e itaat olduğunu ifade etmiştir.⁶¹ Görüldüğü üzere Râfi’ tarım ve ticaret yoluyla gelecek dünyalık bir menfaattense Hz. Peygamber’e itaat ederek ahireti seçmenin daha faydalı olduğunu düşünmektedir.

Hz. Peygamber’in ümmetinin dünya hayatında da daha faydalı olanı seçmelerine yönelik tavsiyeleri bulunmaktadır. Tebük seferine katılmayan Ka’b b. Mâlik’in (ö. 50/670) Hz. Peygamber’den özür dilemek ve tövbe etmek üzere Allah Rasûlü (s.a.s.) ile yaptıkları konuşmada bunun bir örneğini görmek mümkündür. Ka’b b. Mâlik tövbesinin karşılığı olarak tüm malını sadaka olarak bağışlamak istemiş, ancak Hz. Peygamber bunu kabul etmeyerek: “Malının bir kısmını kendine sakla, bu senin için daha hayırlıdır.” buyurmuştur. Ümmetinden birinin tüm malını bağışlayarak muhtaç durumda kalmasını mantıklı ve akıllıca bulmayan Allah Rasûlü (s.a.s.) Ka’b’in yanlış bir seçimde bulunmaması adına ona uyarıda bulunmuştur.

Kişi için daha faydalı olan seçimin ekonomik ve ahiret boyutuna birlikte işaret eden bir örnek Hz. Peygamber ile bir dilenci arasında geçen diyalogda karşımıza çıkmaktadır. Enes b. Mâlik’in anlattığına göre bir gün Ensar’dan bir kişi Hz. Peygamber’den bir şeyler ister/dilenir. Bu durum Resul-i Ekrem’in hoşuna

⁵⁴ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmi’u’s-Sahîh* (Kahire: Mektebetü’r-Rihâb, 2007), “Nikah”, 15; Müslim, “Ridâ”, 53.

⁵⁵ İbn Hacer, hadiste yer alan hasletlerin, o dönemde halk arasındaki eş seçim sebepleri olduğunu belirtmektedir. İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Fethu’l-bârî fî şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Dimaşk: Dâru’r-Risâleti’l-Alemiyye, 2013), 9/136.

⁵⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, 9/136; Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin, *Umdetü’l-kârî fî şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabi, ty), 20/86.

⁵⁷ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabi, 1392), 10/52.

⁵⁸ Müslim, “Talak”, 47.

⁵⁹ Ziraî ortaklık anlamında fıkıh terimi. İslam âlimlerinden müzâraayı caiz görenler olduğu gibi görmeyenler de bulunmaktadır. Bk. Hüseyin Kayapınar, “Müzâraa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/234.

⁶⁰ Ağaç üzerindeki olgunlaşmış taze hurmanın kuru hurma karşılığında satılması şeklinde bir satış türü. Bk. Celal Yenîçeri, “Müzâbene”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/232.

⁶¹ Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Müzâra’a”, 45.

gitmez ve adama evindeki eşyaları getirmesini söyler. Adam eşyaları getirdiğinde onları, yanındakilere satar ve parasını adama vererek bir kısmıyla yiyecek, bir kısmıyla balta almasını ve odun toplayıp satarak ailesini geçindirmesini söyler. Birkaç gün sonra bir miktar parayla memnun olarak gelen adama Hz. Peygamber: “Bak, bu senin için, kıyamet günü alında dilenme lekesiyle gelmeden daha hayırlıdır!” buyurur.⁶² Rivayette görüldüğü üzere Allah Rasûlü (s.a.s.) dilenciye bir meslek edindirerek daha faydalı olanı seçmesinde yardımcı olmuş ve hem ekonomi hem de ahiret açısından daha mantıklı/faydalı olan seçime işaret etmiştir. Hz. Peygamber’in bu yöndeki diğer tavsiyeleri de aynı amaca matuftur.⁶³

Hz. Peygamber’in faydalı olana yönelik bir tavsiyesi de Kur’ân, ilim ve ibadet hayatına yönelik olarak gelmektedir. Ebû Zerr el-Gıfârî’nin (ö. 32/653) aktardığına göre Hz. Peygamber kendisine: “Allah’ın kitabından bir ayet öğrenmen, senin için yüz rekât namaz kılmaktan daha hayırlıdır. Kendisiyle amel edilsin veya edilmesin ilimden bir mesele öğrenmen bin rekât namaz kılmaktan daha hayırlıdır.” buyurmuştur.⁶⁴ Allah Rasûlü (s.a.s.) Ebû Zerr’e Kur’ân ve ilimle meşgul olmasının nafil namaz kılmaktan daha faydalı, hayırlı ve rasyonel olacağını ifade etmiştir. Bu noktada nafil namazın bireyselliği ve ilmin kolektifliğinin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Böylece Resul-i Ekrem sadece birey bazında değil, toplum bazında da faydalı olan seçime işaret etmektedir.

Yukarıda ele alınan hadislerden de anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber’in tutumunda bireyler için alternatif tercihlerin söz konusu olduğu yerlerde bireylerin seçme özgürlükleri bulunmaktadır. Ancak Allah Rasûlü (s.a.s.) ümmetinin bu özgürlüğü daha faydalı ve uzun müddet getirisi olan tercihlerden yana kullanması yönünde tavsiyelerde bulunmaktadır. Bu durum rasyonel seçim teorisinin “bireylerin yaptığı eylemlerde maksimum kâr minimum zarar” ilkesine göre hareket ettiği yönündeki açıklamalarıyla da örtüşmektedir. Bir bakıma burada Hz. Peygamber ümmetine yaptığı tavsiyelerde onların maksimum fayda sağlayacağı yönlerde tercihlerde bulunmalarını salık vermiştir.

Sonuç

İnanan insanların eylemleri sadece bu dünya ile sınırlı değildir. Dünya işlerinde karşılarına çıkan eylem alternatiflerinde fayda ve zararı hesaba katarak seçimde bulunmalarının inançları gereği sadece dünya ile sınırlı kalmadığı görülmekte, bunun daha ötesinde ölümden sonraki hayatlarını da hesaba katmaları gerektiği yönünde bir bilincine sahip olarak hareket etmeleri gerekmektedir. Bu durum sosyal bir varlık olmanın ötesinde inanan bir birey olmanın yüklediği mükellefiyetten kaynaklanmaktadır.

Bireylerin mutlak pragmatist yaklaşımları, toplumsal ilişkileri zedeleyebilme özelliğine sahiptir. Sosyal ilişkilerin devamı için -bu ister ekonomik ister başka ilişkiler olsun- bir bütünün parçası olan bireylerin aynı bütüne ait olma özelliğinden dolayı ortak bütünselliğin altında bir farklılık arz eder. Bireyler toplumda mutlak anlamda birbirlerinden farklı, büsbütün ayrı varlıklar değildir. Evrensel bir kümede olma (aynı toplumda yer alma) bireylerin minimum derecede ortak yönlerini oluşturur. Evrensel kümenin altında farklı kümelerde olmaları ise onların farklılığını oluşturur. Aksi takdirde bir toplumdan bahsedilmesi güçleşir. Toplumsal bir varlık olan birey bu özelliklerden dolayı başkasını minimum derecede de olsa hesaba katmak zorunda kalır. Bu minimum derece ise bireyin bulunduğu toplumun özelliğine bağlıdır. Fakat bütün bunlar bireylerin verdiği kararlar ya da seçimlerde rasyonel davranmadığı anlamına gelmez. Birey bütün bu faktörleri hesaba katıp ona göre fayda-zarar analizini yaptıktan sonra tercihte bulunur. İşte dinin bireylerden istediği ise bütün bu faktörlere rağmen tercihlerinde Allah’ın rızasını baz almalarıdır. Nitekim bu yanıltıcı faktörler, İslam dinindeki “imtihan kavramı”nı var eden olgudur.

⁶² Ebû Dâvûd, “Zekat”, 27.

⁶³ Buhârî, “Zekat” 50, 53; “Büyü’ ” 15, “Müsâkât” 13; Müslim, “Zekat”, 94, 95, 96, 97; Nesâî, “Zekat”, 85; Tirmizî, “Zühd”, 32; İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *Sünen* (İstanbul: Çağrı, 1992), “Zekat”, 25. Konuyla ilgili rivayetleri bir bütün olarak görmek için bk. Mustafa Öztoprak, “Dilencilik Konusundaki Hadislerin Kaynak Değeri ve Rivâyet-Dirâyet Bütünlüğü Çerçevesinde Değerlendirilmesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (07 Nisan 2015), 83-109.

⁶⁴ İbn Mâce, “Mukaddime”, 16.

Her ne kadar insanlar karşılaştıkları eylem tercihlerinde fayda-zarara göre hareket etseler de insanların sahip oldukları imkânlar farklı olabilmektedir. Farklı imkânlar, fayda-zarar dikotomisi de hesaba katıldığında insanların farklı tercihlerde bulunmasına neden olabilmektedir. Aksi takdirde insanların sosyal hayatta verdikleri kararların aynı yönde olması beklenirdi. Fakat hakikatte durum böyle değildir. İnsanların sahip oldukları farklı geçmişleri, tecrübeleri ve hayata dair görüşleri insanların rasyonel tercihlerini etkileyebilecek faktörlerdir. Aynı durum dinî konularda da kendisini göstermektedir. Bundan dolayı insanların verdikleri rasyonel tercihleri hep aynı yönde bir gelişim göstermemektedir.

Rasyonel seçim teorisi, bireylerin günlük hayatlarındaki eylemlerinde maksimum kâr ve minimum zarar ilkesiyle hareket ettiklerini iddia etmektedir. Her ne kadar iktisadî ve diğer sosyal eylemlerde dile getirilen bir teori olsa da bu özgür seçime dayalı fayda maksimizasyonu ilkesinin dinî davranışlarda da geçerli olduğu söylenebilir. Kur'ân ve hadislerle bakıldığında bireylerin tercihlerinde özgür olduklarını ve bu özgür seçimlerinden mesul tutuldukları görülmektedir. Yine dinin temel kaynakları olan Kur'ân ve hadislerde bireylerin karşılıklarına çıkacak alternatif dinî tercihlerde inananlara en faydalı olanı seçme yönünde salıklar verildiği görülmektedir. Bu durum bireylerin hem seçimlerinde özgür olduklarının hem dinî davranışlarında da rasyonel davrandıklarının bir göstergesi sayılabilir. Fakat çalışmada da ortaya konulduğu gibi her rasyonel seçimin mutlak iyi olduğu ya da mutlak anlamda kâr sağladığı söylenemez. İşte burada Kur'ân ve hadislerde hangi seçimin daha rasyonel/doğru olduğu yönünde insanlara yol gösterildiği anlaşılmaktadır.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazarlar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedirler.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazarlar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.
- 3. Etik Beyan:** Yazarlar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedirler. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.
- 4. Yazar Katkısı:** Aİ: Araştırma, literatür tarama, çerçeve belirleme, tasarım, yazım, revizyon. REG: Araştırma, literatür tarama, yazım, revizyon.

Kaynakça

- Abercrombie, Nicholas vd. *The Penguin Dictionary of Sociology*. London: New York: Penguin Books, 5. basım., 2006.
- Adanalı, Yurdagül Kılınc. "Rational Choice Theory As A Model To Apply To Cultural Behaviors". *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (2016), 61-83.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin. *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. I-XXV Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ty.
- Becker, Gary S. *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- Beckford, James A. - N. J. Demerath (ed.). *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*. Los Angeles: SAGE Publications, 2007.
- Bedir, Lokman. "İnsanın Âhret İstikâmetine Olumlu veya Olumsuz Manada Etki Eden Faktörler". *Edebali İslamiyat Dergisi* 2/3 (2018), 77-108.
- Borgatta, Edgar F. - Rhonda J. V. Montgomery (ed.). *Encyclopedia of Sociology*. I-V Cilt. New York: Macmillan Reference USA, 2nd ed., 2000.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Kahire: Mektebetü'r-Rihâb, 2007.
- Coleman, James S. *Foundations of Social Theory*. USA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1994.
- Çağrı, Mustafa - Hökeleki, Hayati. "İrade". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/380-384. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Doğan, Şahin. "Dini Tutumların Oluşmasına Etki Eden Sosyo- Kültürel Faktörler". *Toplum Bilimleri Dergisi* 4/8 (2010), 107-126.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Frankfurt, Harry Gordon. "İradenin Özgürlüğü ve Kişi Kavramı". çev. Aysun Türkcan. *Din ve Felsefe Araştırmaları* 3/6 (2020), 254-268.

- Giddens, Anthony (ed.). *Sosyoloji Başlangıç Okumaları*. çev. Günseli Aksoy. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Iannaccone, Laurence R. "Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34/1 (1995), 76-88.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2013.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Meali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meali*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 3. Basım, 2010.
- Kayapınar, Hüseyin. "Müzâraa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/234-236. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kirman, M. Ali. "Rasyonel Seçim Kuramı". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2013), 66-98.
- Köse, Saffet. "Rüşd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/298-300. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Müslim, Müslim b. Haccâc. *el-Müsnedü's-Sahîh*. Kâhire: Mektebetü'r-Rihâb, 2008.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *Sünen*. İstanbul: Çağrı, 1992.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1392.
- Öztoprak, Mustafa. "Dilencilik Konusundaki Hadislerin Kaynak Değeri ve Rivâyet-Dirâyet Bütünlüğü Çerçevesinde Değerlendirilmesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (07 Nisan 2015), 83-109.
- Pattabanoğlu, Fatma Zehra. "Âmirî ve Gazzâlî'de İrade Hürriyeti". *Dört Öge* 2 (2012), 133-157.
- Selman, Adnan. "Rasyonel Seçim Teorisi Bağlamında Din Olgusu". Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Simon, Herbert A. "A Behavioral Model of Rational Choice". *The Quarterly Journal of Economics* 69/1 (1955), 99-118. <https://doi.org/10.2307/1884852>
- Stark, Rodney - Finke, Roger. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Tecim, Erhan. *Sosyal Güven -Sosyal Sermaye ve Dindarlık Çalışması-*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2011.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Turner, Bryan S. (ed.). *The Cambridge Dictionary of Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Ünverdi, Veysi. "Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu". *Usul İslam Araştırmaları* 20/20 (2013), 47-80.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. "Fiil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/59-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yeniçeri, Celal. "Müzâbene". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/232-233. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yeşilyurt, Temel. "Kur'an Işığında İnsanın Bireysel Sorumluluğu". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/10 (2005), 37-50.
- Yıldırım, Mustafa. *Mecelle'nin Külli Kaideleri*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 4. Basım, 2015.
- Yıldız, Kemal. "Sorumluluk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/380-382. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.