

bilimname

yıl: 2022/2

sayı: 48

ilahiyat fakültesi dekanlığı adına / in the name of the dean of theology faculty
Ahmet Kamil CİHAN



editör / editor
Cemil OSMANOĞLU



editör yardımcıları / editor assistants
Nesrin DURSUN
Hayriye GENÇEL



yayın kurulu / editorial board

Ahmet Kamil CİHAN (*Başkan*) (Erciyes Üniversitesi)
Salih YALIN (Başkan Yardımcısı) (Erciyes Üniversitesi)
Temel YEŞİLYURT (Erciyes Üniversitesi)
Halim ÖZNURHAN (Erciyes Üniversitesi)
Süleyman AKYÜREK (Erciyes Üniversitesi)
Celal TÜREK (Ankara Üniversitesi)
Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Üniversitesi)
Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU (Ankara Üniversitesi)
Mustafa KARAGÖZ (Erciyes Üniversitesi)
Cenan KUVANCI (Ordu Üniversitesi)



danışma kurulu / advisory board

Ömer ÖZSOY (Universität Frankfurt)
Turan KOÇ (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
Michael NIELSEN (Georgia Southern University)
Lütfullah CEBECİ (Erciyes Üniversitesi)
Kaşif Hamdi OKUR (Hitit Üniversitesi)
Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi)
Muharrem AKOĞLU (Erciyes Üniversitesi)
Muammer SARIKAYA (Gazi Üniversitesi)
Mustafa ÖZTÜRK (Marmara Üniversitesi)
John WALBRIDGE (Indiana University)



öncü kontrol ve redaksiyon / precontrol and redaction
Abdullah AKGÜL

Mizanpaj / layout
Mustafa ULU

tanıtım ve sosyal medya / promotion and social media
Temel YEŞİLYURT

arşiv / archive
Abdullah TANRIVERDİ

irtibat / contacts

web sitesi: www.bilimname.com.tr e-posta: bilimname@gmail.com

ISSN: 1304-1878 e-ISSN: 2148-5860 DOI: 10.28949

bilimname uluslararası, alan indekslerinde taranan ve hakemli bir dergidir. Altı ayda bir yayınlanır.
bilimname'de yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Kayseri - 2022

uluslararası indeksler/international indexes

1.	ESCI (Emerging Sources Citation Index)	01.01.2016
2.	Ebsco (Religion & Philosophy Collection, Academic Search Ultimate, Academic Search Premier, Academic Search Elite, Academic Search Complete)	01.01.2011
3.	ATLA Religion Database	11.09.2018
4.	Index Copernicus	01.01.2013
5.	Index Islamicus	01.01.2013
6.	DOAJ (Directory of Open Access Journals)	25.01.2017
7.	OCLC Worldcat	01.01.2012
8.	ErihPlus (European Reference Index for Humanities and Social Sciences)	12.01.2017
9.	J-Gate	17.11.2017
10.	Sherpa/Romeo	26.01.2016
11.	MLA (Modern Language Association)	02.11.2017
12.	DRJI (Directory of Research Journals Indexing)	01.01.2012
13.	ESJI (Eurasian Scientific Journal Index)	14.05.2016
14.	Science Library Index	26.06.2016
15.	OpenAIRE	18.05.2016
16.	International Scientific Index	14.01.2017
17.	Global Impact Factor	14.01.2017
18.	Root Indexing (Journals Abstracting and Indexing Service)	14.01.2017
19.	CiteFactor Academic Scientific Index	26.06.2016
20.	International Society of Universal Research in Sciences	14.01.2017
21.	Sparc Indexing	09.03.2017
22.	Scientific Indexing Services	01.01.2016
23.	Open Access Library	26.01.2016

ulusal indeksler/national indexes

1.	TR Dizin (Ulakbim)	15.05.2016
2.	İSAM (Türkiye Diyanet Vakfı İslami Araştırmalar Merkezi)	01.01.2003
3.	Türk Eğitim İndeksi	01.01.2015
4.	Sobiad	26.01.2017
5.	Akademik Dizin	01.01.2015
6.	Arastirmax	26.05.2017

İçindekiler / contents

Makaleler / Articles

- 1-22 *M. Scott Peck ve Manevi Tekamül Aşamaları Teorisi*
23-26 *M. Scott Peck and the Theory of Stages of Spiritual Growth*
Mustafa ULU
- 27-64 *Oryantalist William Montgomery Watt'ın Kaderle İlgili Hadislere Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış*
65-67 *Critical Overview of William Montgomery Watt's Approach to Hadithes Related to Fate*
Recep ERTUĞAY
- 69-106 *Aryanem Vaejah'tan İran'a: Zerdüşt'ten Erken İslamî Döneme Bir Kavramın Etimolojik ve Tarihsel Serüveni*
107-109 *From Aryanem Vaejah to Iran: The Historic and Etymologic Adventure of a Concept from Zoroaster to Early Islamic Era*
Mehmet ALICI
- 111-122 *Etnografik Bir Hikâye: Paul Stirling ve Türk Köyü*
123-125 *An Ethnographic Story: Paul Stirling and Turkish Village*
Abdulvahap TAŞTAN
- 127-168 *Religion and Sexuality: A Qualitative Study on the Perceptions of Believers and Non-Believers*
169-172 *Din ve Cinsellik: İnanan ve İnanmayan Bireylerin Algıları Üzerine Nitel Bir Araştırma*
Mustafa KOÇ
- 173-211 *Klasik Dönem Fukaha Usûl Eserlerinde Kıyasın Kaynak Değeri*
212-214 *The Nature of Qiyas and Its Value as a Source in Fukaha's Thoughts on Method*
Akif DURSUN & Ahmet Hamdi YILDIRIM
- 215-232 *The Formation of the Najjâriyya and Their Theology*
233-236 *Neccâriye Fırkasının Teşekkülü ve Kelam Görüşleri*
Rami İbrahim MAHMUT
- 237-261 *Arap Tiyatrosundan Karşılaştırmalı İki Şehrâzâd*
262-265 *Comparative of Two Scheherazade from Arab Theater*
Muhammet Bilal TOLAN
- 267-285 *Frege'nin Psikolojizm Karşıtlığı ve Bunun Mantığın Konusu ile İlişkisi*
286-289 *Frege's Anti-Psychologism and Its Relation to The Subject Matter of Logic*
Mahmut Sami ÖZDİL

- 291-320 *Kur'ân Ayetlerinin Anlaşılmasında Tarihsel Arka Planın Önemi: Tefhîmü'l-Kur'ân Örneği*
 321-323 *The Importance of the Historical Background in Understanding the Verses of the Qur'an: The Example of Tefhîm al-Qur'an.*
Hasan İslam SAK
- 325-352 *Kavlî ve Fiilî Hadisler Arasında Teâruz Problemi ve Çözüm Yolları*
 353-355 *The Problem of Contradiction between Verbal and Practical Hadiths and Solutions*
Serdar Murat GÜRSES
- 357-384 *Hız. Peygamber Dönemi'nin Yahudi-Müşrik İlişkileri Açısından Önemli Simalarından Nuaym b. Mes'ûd el-Eşca'nın Hayatı ve Şahsiyeti*
 385-387 *The Life And Personality of Nuaym b. Mas'ûd al-Ashca', One of the Important Persons of the Period of the Prophet in terms of Jewish-Polytheist Relations*
Mehmet ŞİMŞİR & Mümine Nur GÜZEL
- 389-425 *Hadiste Müphem Tevsîk: 'İtham Etmediğim Kişi' İfadesine İlişkin Değerlendirmeler*
 426-428 *Ambiguous Authorization in Hadith: Evaluations about the Expression 'the Person I Don't Accuse'*
Taha ÇELİK & Mustafa Yasin AKBAŞ
- 429-447 *İbn Sînâ'nın İmkân Delili: Doğa Bilimlerinin Sınırı ve Metafizik*
 448-450 *Ibn Sina's Possibility Argument and the Limits of Natural Sciences and Metaphysics*
Mahmut Sami ÖZDİL & Ahmet Nusret ÖZDİL
- 451-491 *Çizgi Dışı Bir Evlilik Hikayesi: Müslüman Kadının Gayri Müslim Erkekle Evliliği*
 492-494 *An Extraordinary Marriage Story: Marriage between Muslim Women and Non-Muslim Men*
Ayşe ELMALI KARAKAYA
- 495-529 *Oruç İradeyi Güçlendirir Mi?: Ramazan Orucunun Öz Denetim ve Psikolojik İyi Oluş Üzerindeki Etkisinin Deneysel Olarak İncelenmesi*
 530-533 *Does Fasting Strengthen The Will?: Investigation of the Impact of the Ramadan Fasting on Self-Control and Psychological Well-Being*
Mebrure DOĞAN
- 535-562 *İbn Nuceym'in el-Eşbâh ve'n-Nezâir'ine Hamevî Tarafından Yöneltilen Eleştiriler*
 563-565 *Hamawi's Criticism on al-Ashbah ve'n-Nazair by Ibn Nujaym*
Osman BAYDER
- 567-596 *Huzurevlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmeti Verecek Bir Personelde Bulunması Gereken Vasıflar*
 597-600 *The Qualifications that must be Found in a Staff to Provide Spiritual Counselling and Guidance in Nursing Houses*
Şeref GÖKÜŞ & Zahide YILMAZ

601-621 *Ebu'l Hasan el-Âmirî'de İdeal Devlet Tasavvuru*
622-625 *The Ideal State Conception in Abu'l Hasan al-Âmirî*
Fuat AKPINAR & Ahmet Kamil CİHAN

M. SCOTT PECK VE MANEVİ TEKAMÜL AŞAMALARI TEORİSİ

 Mustafa ULU^a

Öz

M. Scott Peck, din ile bilim, özellikle de psikoloji bilimi arasındaki ilişki konusunda otorite olarak kabul edilen isimlerden birisidir. 1992 yılında Peck, APA tarafından “psikiyatri alanında bir eğitimci, araştırmacı ve klinisyen olarak gösterdiği üstün başarı nedeniyle” seçkin bir psikiyatrist öğretim görevlisi olarak seçilmiştir. Çalışmalarının ortak vurgusu, bilim ve din düalizmi arasında kalan ve manevi krizlerine çözüm arayan insanlara bilim ve dini birleştirmenin mümkün olduğunu ve sevginin iyileştirici gücünün maneviyat ve anlam krizleriyle mücadele etmekte kullanılabilecek en güçlü silah olduğunu göstermektedir. Manevi açıdan gelişmek isteyen insanların hangi aşamalardan geçtiğini göstermek için ise Fowler’ın İnanç Gelişim Aşamaları teorisinden esinlenerek Manevi Tekamül Aşamaları’nı geliştirmiştir. Bu modele göre insanlar, ilke ve düzenin olmadığı ve benmerkezciliğin yaygın olarak görüldüğü kaotik-antisosyal aşamadan kurumsal yapılara ve organizasyonlara bağlanarak teslimiyetçi bir anlayışla bireysel kaoslarından kurtulmaya çalıştıkları düzenli-kurumsal aşamaya geçmektedirler. Daha sonra ise zihinsel olgunlaşma ve bilimsel perspektifin etkisiyle bir tür agnostik ya da ateistik görünüme sahip olan şüpheli-bireysel aşamadan tabiattaki dengeyi fark etmeye başladıkları ve iyi ve kötü, bağışlama ve merhamet, şefkat ve sevgi hakkında daha derin bir kavrayışa sahip oldukları mistik-toplumsal aşamaya doğru ilerlemektedirler. Bu çalışma ile dünya genelinde derin bir iz bırakan M. Scott Peck’in hayatı ve eserleri üzerinden tanıtılması ve Manevi Tekamül Aşamaları teorisinin nitel araştırma yöntemlerinden doküman/metin analizi tekniği kullanılarak açıklanması amaçlanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Din Psikolojisi, M. Scott Peck, Maneviyat, Tekamül.



M. SCOTT PECK AND THE THEORY OF STAGES OF SPIRITUAL GROWTH

One of the names that has left the deepest traces on the religious/spiritual lives of Western people in recent times is undoubtedly M. Scott Peck. Having

^a Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, mustafaulu@erciyes.edu.tr

graduated from both literature and medicine faculties, Peck, on the one hand, wanted to confront people with the fact that life is difficult, on the other hand, he tried to express the need for self-discipline and trusting a higher power through his experiences in both fields. In his works, which he wrote based on the experiences he gained in both his fictional stories and therapy sessions, he tried to show that science and religion, which are presented as alternatives/rivals to each other in the Western tradition, can come together. Like Tournier, Peck uses the “psychology of the unconscious” to assist people in their search for love, traditional values, and spiritual growth. He tries to integrate psychology and religion while seeking the spiritual meaning of individual identity by attributing a religious meaning to the unconscious. Thanks to his work on this subject, he is considered among the most important architects of Western mysticism. Especially his best-selling work, *The Road Less Traveled*, is considered an important touchstone at this point.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Son dönemlerde Batılı insanların dini/manevi hayatları üzerinde en derin izler bırakan isimlerden birisi de hiç şüphesiz M. Scott Peck'tir. Hem edebiyat hem de tıp fakültesi mezunu olan Peck, bir taraftan hayatın zor olduğu gerçeği ile insanları yüzleştirmek isterken diğer taraftan öz disiplin ve daha yüksek bir güce güvenme ihtiyacını her iki alandaki tecrübeleri aracılığı ile ifade etmeye çalışmıştır. Gerek kurgusal hikayelerinde gerekse terapi seanslarında edindiği tecrübelerden yola çıkarak kaleme aldığı eserlerinde Batılı gelenekte birbirlerine alternatif/rakip olarak sunulan bilim ve dinin bir araya gelebileceklerini göstermeye çalışmıştır. Tıpkı Tournier gibi Peck de insanlara aşk, geleneksel değerler ve manevi gelişim arayışlarında yardımcı olmak için “*bilinçdışının psikolojisini*” kullanmaktadır. Bilinçdışına dini bir anlam yükleyerek bireysel kimliğin manevi anlamını ararken psikoloji ve dini bütünleştirmeye çalışmaktadır. Bu konudaki çalışmaları sayesinde Batılı mistisizmin en önemli mimarları arasında kabul edilmektedir. Özellikle en çok satan eseri *The Road Less Traveled*, bu noktada önemli bir mihenk taşı olarak değerlendirilmektedir.

Bu çalışmada yayınladığı eserler sayesinde 15 milyondan fazla satış rakamına ulaşan ve on üç yılı aşkın bir süre New York Times'in en çok satanlar listesinde kalmayı başaran M. Scott Peck'in tanıtılması ve uyguladığı terapiler sayesinde geliştirdiği *Manevi Tekamül Aşamaları* teorisinin akademik bir perspektif içerisinde açıklanması amaçlanmaktadır. Bu teoriye

göre insanlar manevi tekamüle tamamen benmerkezci bir aşamada başlamaktadırlar, sonrasında ise kültür ve geleneklerin etkisiyle insanlar kurumsal organizasyonlara yönelmekte ve sorgulamaksızın bu organizasyonların direktiflerine boyun eğmektedirler. Bunun ardından ise gerek söz konusu organizasyonların beklentileri karşılamaması gerekse zihinsel muhakemenin gelişmesi sayesinde insanlar, bazı sorgulamalar gerçekleştirmekte ve bunun neticesinde bir tür agnostisizme ya da ateizme doğru kaymaktadırlar. Bu noktada Batı'da çok güçlü olan bilim-din düalizminin bireysel yaşamlara etkisi net olarak görülmektedir. Bu gelenek içerisinde insanlar, bilimsel bir perspektife sahip olmaya başladıklarında din, etkisini kaybetmeye başlamaktadır. Yüksek eğitim almış insanlar genellikle bu aşamada yer almaktadırlar, ancak bu insanlardan çok küçük bir azınlık, hayatın bir bütün olduğunun, evrende herhangi bir zıtlığın bulunmadığının ve bazı soruların cevaplarının olmadığını farkına varmaya başladığında mistik bir aşamaya geçmektedirler.

Eserlerinden üç tanesi Türkçeye tercüme edilmiş olsa da Peck'in diğer eserleri ve *Manevi Tekamül Aşamaları* teorisi hakkında yerel literatürde yeterli bilgi bulunmaması bu çalışmanın önemini ortaya koymaktadır. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman/metin analizi tekniği kullanılmıştır. Analizde Peck tarafından kaleme alınan eserler, ayrıntılı olarak incelenmiş ve manevi tekamül konusundaki düşünceleri değerlendirilmeye çalışılmıştır.

A. Morgan Scott Peck'in Hayatı ve Eserleri

1. Hayatı

22 Mayıs 1936 yılında New York'ta dünyaya gelen Morgan Scott Peck, 1958 yılında Harvard Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nden sonrasında ise 1963 yılında Case Western Reserve Üniversitesi Tıp Fakültesi'nden mezun olmuştur. Dokuz yıl psikiyatrist olarak görev aldığı ABD ordusunda yarbaylık rütbesine kadar yükselmiştir (Palmisano, 2007, s. 291). Ordudaki görevleri arasında Japonya, Okinawa'daki Ordu Tıp Merkezi'nde psikoloji bölüm şefliği ve Washington DC.'deki genel cerrahi bölümünde psikiyatri ve nöroloji şef yardımcılığı bulunmaktadır. Ordudan ayrılmasından sonraki on bir yıl boyunca Connecticut'taki New Milford Hastanesi Zihinsel Sağlık Kliniğinde ve kendi özel psikiyatri kliniğinde çalışmıştır.

1984 yılı Aralık ayında Peck, belirtilen misyonu 'bireylere ve kuruluşlara topluluk ilkelerini öğretmek' olan kâr amacı gütmeyen bir kamu eğitim vakfı olan *Toplumu Teşvik Vakfı*'nı (FCE) kurmuştur.

Peck'in yazıları disiplinli bir yaşamın erdemlerini ve hazzı

geciktirmeyi vurgulamasına rağmen kişisel hayatı oldukça çalkantılı olmuştur. Peck, iki kez evlilik gerçekleştirmiştir. 1959'da başlayan ve yaklaşık 45 yıl süren ilk eşi Lily Ho ile üç çocukları olmuştur. Hatta ikili gerçekleştirdikleri çalışmalar sebebiyle 1994 yılında *Mesih Topluluğu Uluslararası Barış Ödülü*'nü kazanmışlardır. Ancak bu evlilik, Peck'in eşine sadakatsizliğini ve evlilik dışı ilişkiler yaşadığını itiraf ettiği *In Search of Stones* (1995) isimli kitabının ardından sarsıntıya uğramış ve çift yollarını 2004 yılında ayırmıştır. Boşanmanın hemen akabinde 2004 yılında Kathleen Kline Yates ile evlenmiştir. Peck, uzun süre Parkinson hastalığı ile mücadele ettikten sonra 25 Eylül 2005 tarihinde pankreas ve karaciğer kanalı kanserine bağlı olarak gelişen semptomlar sebebiyle hayatını kaybetmiştir.

Peck yaşamı boyunca 15 kitap ve çok sayıda makale kaleme almıştır. On milyon kopyadan daha fazla satan, ilk ve en tanınmış eseri *The Road Less Traveled: A New Psychology of Love, Traditional Values and Spiritual Growth*, içlerinde Türkçenin de olduğu birçok dile çevrilmiştir. Yayınları, ödülleri ve yazışmaları Fuller Theological Seminary arşivinde sergilenmektedir.

2. Eserleri

Kitap isimleri İngilizce asılları ile bırakılmış, Türkçeye tercüme edilen eserlerin isimleri parantez içerisinde verilmiştir. Ayrıca *Manevi Tekamül Aşamaları* teorisini ele aldığı eserlerine daha ayrıntılı olarak yer verilmiştir:

a. 1978: **The Road Less Traveled: A New Psychology of Love, Traditional Values and Spiritual Growth (Az Seçilen Yol: Sevginin, Geleneksel Değerlerin ve Ruhsal Tekamülün Yeni Bir Psikolojisi)**

Uzun yıllar psikiyatri alanındaki çalışmalarının bir sonucu olarak kaleme aldığı bu eserle Peck'in, Amerikan kültüründe yeni bir manevi farkındalık çağını başlattığı (Seaward, 2013, s. 48) kabul edilmektedir. Yazarı uluslararası bir üne kavuşturan bu eser, on yıldan daha uzun süre New York Times'in en çok satanlar listesinde kalmıştır. Çok sayıda yayınevi tarafından yeniden basımı yapılan eser, dünya genelinde on milyondan fazla satış rakamına ulaşmıştır. Toplamda dört bölümden oluşan ve *'Disiplin'*, *'Sevgi'*, *'Tekamül ve Din'* ve *'İnayet'* başlıklarını taşıyan eser, ilk olarak Altın Kitaplar tarafından 1994 yılında *'Sevgi Dünyasına Giden Yol'* adıyla Türkçeye kazandırılmıştır. Ancak bu ilk tercümede din ve maneviyatla ilgili bölümlerin kitaptan çıkarıldığı görülmektedir. Bu sebeple bölümler arasında kopukluklar meydana gelmiş ve kitabın anlaşılması zorlaşmıştır. Sonrasında ise 2015 yılında Akaşa Yayınları kitabı *'Az Seçilen Yol: Sevginin, Geleneksel Değerlerin ve Ruhsal Tekamülün Yeni Bir Psikolojisi'* ismiyle orijinaline uygun

olarak tercüme ederek Türkçeleştirmiştir.

Eserin ana tezi, “hayatın zor olduğu” (2005a, s. 11) ve “insan olarak nevrozların en derin kökünün, daha büyük olgunluk yönünde ruhsal gelişim görevinden kaçınmak” (2005a, s. 13) olduğudur. Bir kişinin yaşamın doğasında var olan zorluğu, özdisiplin ve sevgi yoluyla kabul ettiğinde, zayıflığını büyük bir güce dönüştürebileceğine inanan Peck, verimsiz nevrotik ıstıraptan kaçınılması için üretken varoluşsal ıstırapı kucaklamanın öğrenilmesi gerektiğini ifade etmekte ve varoluşsal ıstırapı, günlük yaşamın doğasında bulunan acı olarak tanımlamaktadır. Manevi olarak geliştikçe, tekamül için acı çekilmesi gerektiğinin farkına varılmalıdır. Bireyin tekamülünün, onun “acı çekme kapasitesi” ile doğrudan ilişkili olabileceğini belirtmektedir (Carroll, 2013, s. 190; Peck, 2005a, ss. 11-12).

b. 1983: People of the Lie: The Hope For Healing Human Evil (Kötülüğün Psikolojisi)

Peck'in bir sonraki kitabı olan *People of the Lie*, insandaki kötülüğün doğasını incelemektedir. Kitapta Peck, genel olarak 'kötü' olarak sınıflandırılan insanların vaka geçmişlerini ve psikoterapide bu kişilere uygulanan tedavi yöntemlerinden bazılarını sunmaktadır. Ayrıca o, kötü insanların özelliklerini şu şekilde sıralamaktadır:

- her şeyden önce tembel (s. 41) ve narsistirler (s. 236),
- açgözlü (s. 72), yıkıcı (s. 74) ve bencildirler (s. 136),
- kendi başarısızlıklarını kabul etmeyi reddederler ve kötülüklerini başkalarına yansıtırlar (s. 62),
- başkaları üzerinde kontrol sahibi olmak ya da onları hakimiyetleri altına almak isterler (s. 78),
- ilahi şeylerden çabuk sıkılırlar, sitem eden herkese ateş püskürürler ve diğer insanları günah keçisi yaparlar (s. 73),
- kendi imajını korumak için her şeyi veya herhangi birini feda edebilirler (s. 79),
- acı çekilmesine sebep olurlar ve bahanelerini sürdürmek için muazzam bir enerji harcarlar (s. 124),
- iyilik yapmak yerine kötülüğü ve acılamak yerine nefret etmeyi tavsiye ederler (s. 127).

Bu tanımlamalara ek olarak Peck, kötülüğün kaynağı olan Şeytan'ın narsisizmde ortaya çıktığını (s. 226) ve insan vücudu dışında hiçbir gücü olmadığını iddia etmektedir (s. 206). Yani, Şeytan kötülük yapabilmek için insanları kullanmak zorundadır. Aslında Şeytan'ın sahip olduğu güç, insanın

onun yalanlarına olan inancından kaynaklanmaktadır ve başlıca silahı da korku salmaktır.

Kötülük problemini teolojik açıdan da sorgulayan Peck'e göre üç büyük, farklı, canlı model bulunmaktadır: İlki, kötülüğün sadece madalyonun diğer yüzü olarak tasavvur edildiği Hinduizm ve Budizm'in düalist olmayan yaklaşımıdır. İkinci model, kötülüğün iyilikten farklı olduğunu, ancak yine de Tanrı tarafından yaratıldığını savunan yaklaşımdır. İnsana özgür irade vermesi sebebiyle kötülük Tanrı tarafından yaratılmıştır. Bu modeli 'bütünleşik düalizm' olarak adlandırmaktadır. Geleneksel Hıristiyanlığın son ana modeline göre ise 'Şeytani düalizm' adını vermektedir. Burada kötülük, Tanrı'nın yarattığı değil, O'nun kontrolünün ötesinde korkunç bir kanser olarak kabul edilmektedir (s. 46).

Peck, kötülüğün nihai durağının cehennem olduğunu ve cehennemdekilerin kendi seçimleriyle orada olduklarına ve gururlarından vazgeçip af dileseler cehennemden hemen çıkabileceklerine inandığını ifade etmektedir (s. 67). Bununla birlikte insanların neden cehenneme gittiği ve burada neden kaldıklarına ilişkin olarak da varlığın iki halinin olduğunu belirtmektedir: Tanrı'nın iyiliğine boyun eğmek veya kendi iradesi dışında herhangi bir şeye boyun eğmeyi reddetmek, ki bu reddetme otomatik olarak kişiyi kötülüğün güçlerine köleleştirmektedir. Bu konuda Peck için ikisi arasında bir nokta bulunmamaktadır. İnsan eninde sonunda ya Tanrı'ya ya da Şeytan'a ait olacaktır. Tanrı'nın varlığına olan inanç kötülükle savaşmakta kullanılabilir en güçlü silahtır (s. 83).

Kitap, 2003 yılında Kuraldışı tarafından '*Kötülüğün Psikolojisi*' adıyla Türkçeye çevrilmiştir.

c. 1985: What Return Can I Make? Dimensions of the Christian Experience

Kitap, 1995 yılında *Gifts For the Journey: Treasures of the Christian Life* başlığıyla Harpers tarafından yeniden yayımlanmıştır. Açıklama bu başlık altında yapılacaktır.

d. 1987: The Different Drum: Community Making and Peace

Kitaplarına genellikle spot cümlelerle başlayan Peck, bu kitabına da '*topluluk şu anda nadirdir*' cümlesi ile giriş yapmaktadır. Kasıtlı olarak topluluğun ne olduğunu tanımlamasa da kitabın çoğunluğunu onun özelliklerini ve nasıl elde edileceğini açıklamaya ayırmaktadır. Ona göre 3 tür topluluk vardır:

- *Sahte topluluk*: Bu grubun üyeleri, birbirlerine son derece hoş

davranarak ve tüm anlaşmazlıklardan kaçınarak anında bir topluluk olmaya çalışırlar (s. 86).

- *Çete psikolojisi:* Topluluk yerine küçük grupların oluşturduğu yapıdır. Tüm üyelerin önemli farklılıklara sahip olmaması düşüncesi benimsenerek farklı düşünenlerin gruptan uzaklaştırılması gerektiği kabul edilir (s. 158).
- *Gerçek topluluk:* Başkalarının iyileştirilemeyeceği veya dönüştürülemeyeceğini anlayarak, yalnızca insanların kendilerini iyileştirebilecekleri veya (eğer seçerlerse) dönüştürebilecekleri, yargılardan arınmış bir topluluktur (s. 97). Üyeler, karşıt dünya görüşlerine sahip hatta farklı dinlere inan bireylerle bile iyi geçinirler. Gerçek bir topluluğu oluşturmak için ise her üyenin yapması gereken bazı davranışlar vardır. Bunlar: herkesin lider olduğunun anlaşılması ve kapsayıcı olunması (s. 139), iyilik adına bireysel farklılıkların aşılması (s. 189), grup olarak düşünülmesi ve hissedilmesi, başkalarının korkularının ya da hayal kırıklıklarının ortadan kaldırılması (s. 77) ve tüm kararların oybirliği ile alınması (s. 113) gerektirir.

Topluluk hakkındaki düşüncelerine ek olarak Peck, manevi tekamül konusunda en geniş bilgiye bu çalışmada yer vermiştir. Kendi tecrübelerinden yola çıkarak ve özel psikiyatri pratiğinden edindiği deneyimleri, belirgin bir şekilde dini bir bakış açısıyla birleştirerek yeni bir yaklaşım ortaya koymaya çalışmıştır.

Peck dine olan ilgisini çocukluk döneminde yaşadığı bir tecrübe sonrasında kaybettiğini, daha sonrasında ise terapi seanslarında karşılaştığı bazı hallerin kafasını daha da karıştırdığını ifade etmektedir.

“Bu tecrübelerin ilki, on dört yaşında bölgedeki kiliselere gitmeye başladığım zaman meydana geldi... Hıristiyanlık işinin ne olduğunu da anlamaya çalışıyordum. Caddenin sadece birkaç blok aşağısında olduğu ve o günlerin en önemli vaizi orada vaaz verdiği için belirli bir kiliseyi seçtim. Bu, “elektronik kiliseler”den önceydi ama bu adamın bütün vaazları ülkenin her tarafına neredeyse bütün radyo kanalları tarafından ulaştırılıyordu. Ondört yaşında onun bir sahtekar olduğunu anlamıştım. Diğer taraftan caddenin yukarısında aksi yönde ilki kadar tanınmasa da George Buttrick adında tanınmış bir vaizin olduğu başka bir Presbiteryan kilisesi vardı. Ve daha ondört yaşında George Buttrick’in kutsal bir adam, Tanrı’nın iyi bir adamı olduğunu anladım. Bunu benim genç beynime düşündüren neydi? O günlerin en tanınmış Hıristiyan vaizi buradaydı ve ondört yaşında sezdiğim kadarıyla

ben ondan üstündüm. Fakat aynı Hıristiyan dininde benden ışıık yılı kadar uzak olan George Buttrick de vardı. Bu hiç de mantıklı değildi. Bu nedenle Hıristiyanlık işinin anlamlı bir şey olmadığı sonucuna vardım ve gelecek nesiller için ona sırtımı çevirdim.

Başka önemli ve mantık dışı bir tecrübe de daha kademeli bir şekilde meydana geldi. On yıllık bir psikoterapi uygulama dönemi boyunca, tuhaf bir model ortaya çıkmaya başladı. Önceden dindar olan insanlar, acı ve sıkıntı içinde bana geldiklerinde ve doğru yola girmek için sağaltıcı süreçlerle ilgilenmeye başladıklarında genellikle terapiden ateist, agnostik ya da en azından septik olarak ayrılıyorlardı. Diğer taraftan eğer ateist, agnostik ya da septikler acı ya da zorluk içinde bana gelirlse ve bu sağaltıcı süreçlerle tamamen meşgul olurlarsa onlar da genellikle terapiden aşırı dindar insanlar olarak ayrılıyorlardı. Aynı terapi, aynı terapisyen, başarılı fakat dini açıdan tamamen farklı sonuçlar... Yine bu, *-bizim manevi açıdan aynı yerde olmadığımızı* fark edene kadar- hiç mantıklı değildi.

Bununla birlikte başka bir şey daha anladım: insanların manevi yaşamlarındaki ortaya konulabilen aşamalar içerisinde bir ilerleme modeli vardır. Bizzat kendim ruhsal yolculuğumda bu aşamalardan geçtim. Burada bu aşamalar hakkında genel olarak bahsedeceğim çünkü bireyler eşsizdir ve basit bir şekilde herhangi bir psikolojik ya da ruhsal kategoriye dahil edilemezler” (ss. 187-188).

Bu durumdan nasıl kurtulduğunu ve dine nasıl yeniden yöneldiğini ikinci kitabı *People of the Lie*'da şöyle belirtmiştir: *'Budist ve İslami mistisizmle (tasavvuf) uzun yıllar süren belirsiz bir özdeşleşmeden sonra, sonunda sağlam bir Hıristiyan bağlılığı gerçekleştirdim'* (1983, s. 11).

e. 1990: A Bed by the Window: A Novel of Mystery and Redemption

İnsan doğasına ve motivasyonlarına ilişkin anlayışını kurgusal bir roman türünde kaleme alan Peck, bu çalışmasında okuyucuya kendi manevi tekamülünü öğretmeyi amaçlamaktadır. Romanda bir huzurevinde yaşanan olaylar aktarılmakta ve farklı karakterlerin manevi tekamülü ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

f. 1992: The Friendly Snowflake: A Fable of Faith, Love and Family

Peck, bu çalışmayı yaşlı ruhlu gençler ve genç ruhlu yaşlı insanlar için yazdığını belirtmektedir (1993b, s. 169). Kitapta serendipity (kazara yapılan bir keşif vasıtasıyla elde edilen) mucizesine değinmekte ve bir kişinin günlük yaşamında fark edemediği mucizelere karşı bakış açısının (tutumunun) nasıl

bir iç huzuru yaratabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Küçük kar taneleri ve büyük kar taneleri illüstrasyonu, aile üyeleri ve daha büyük aile birimini ifade etmektedir. Ayrıca kitapta bir şeyin görülememesi veya bilimsel olarak kanıtlanamamasının onun var olmadığı anlamına gelmediği fikrini pekiştirmeye çalışmaktadır. Reenkarnasyon konusunda entelektüel bir tartışma meydana getirerek suyun ve su kütlelerinin (dereler, akarsular, nehirler ve okyanuslar) yağmur döngüsü metaforunu kullanarak ona inandığını ifade etmektedir.

g. 1993: A World Waiting To Be Born: Civility Rediscovered

Peck'in diğer kurgusal olmayan çalışmalarından bir diğeri de 'A world waiting to be born: Civility rediscovered' isimli eseridir. 'Medeniyetin köşe taşları', 'Evlilik ve aile', 'İşinizi bilmelisiniz' ve 'Epifani' adını verdiği dört bölümden oluşan bu eserine Peck, 'dünyada bir hastalık var' sözü ile başlamaktadır. Ona göre dünya, nezaketsizliğin hüküm sürdüğü bir krizin zirvesindedir. Bu çalışma, nezaketsizliğin hüküm sürdüğü bir dünyada yaşamak ve onunla mücadele etmek için taktikler içeren bir hayatta kalma rehberidir. Kitap boyunca Peck, kitabı yazma amacının okuyucuların kendi nezaket tanımlarını tahmin etmelerini sağlamak olduğunu vurgulamaktadır. Ancak Peck romanı, okuyucuların kendi tanımlarını geliştirmelerinde rehberlik etmekten ziyade, kendi uygarlık versiyonunu takip etmek için bir araç olacak şekilde kurgulamıştır.

Peck, krizlerle boğuşan uygarlığın tedavisinin, kişisel uygarlık tanımları geliştirmekten ve tüm insanların uygarlığa karşı 'bilinçli bir niyet [veya] farkındalığı' sahip olduğundan emin olmaktan geçtiğine inanmaktadır (1993a, s. 4).

h. 1993: Meditations from the Road

1978 yılında yayınladığı *The Road Less Traveled: A New Psychology of Love, Traditional Values and Spiritual Growth*'un büyük bir başarı elde etmesi üzerine birkaç devam kitabı daha hazırlayan Peck, ilk olarak *Meditations from the Road*'u (1993c) yayınlamıştır. Bu çalışma özgün bir eser değildir. Bu kitapta ilk kitabındaki en iyi sözleri ve alıntıları derleyerek her güne bir tane gelecek şekilde yeniden yayınlamıştır. Bu çalışma ile maneviyat arayışında olanlara ya da tekamül etmek isteyenlere rehberlik edecek bir kılavuz hazırlamaya çalışmıştır.

i. 1993: Further Along the Road Less Traveled: The Unending Journey toward Spiritual Growth (Az Seçilen Yolun Ötesi: Sonsuz Bir Ruhsal Tekamül Yolculuğu)

Devam niteliğindeki ikinci eser ise *Further Along the Road Less*

Traveled: The Unending Journey toward Spiritual Growth'dur. Ancak bir önceki eserin aksine bu çalışma özgündür ve yazarın manevi tekamülün üç aşaması olan olgun öz-farkındalık, kendini bilmek ve kişisel bir Tanrı'ya aramak konularına odaklanmaktadır. Bu konulara ek olarak suçlama ve bağışlama, fiziksel sağlık, psiko-manevi iyilik hali arasındaki ilişkiler de ele alınmaktadır. Aue ve Carrigan, Peck'in bu eserinde bireyin ölümün gizemini keşfetmesinin hayatına anlam katacağına inandığını özellikle vurgulamaktadır (2000, s. 466).

Peck, Hıristiyan doktrininin günahın doğası hakkında en doğru anlayışa sahip olduğuna inanmaya başlamasının (s. 157) ardından kendini bir Hıristiyan olarak tanımlasa da onun kitabın bazı bölümlerinde özellikle '*dinin manevi tekamüldeki rolü*' başlığı altında ifade ettiği bazı düşünceleri sebebiyle geleneksel Hıristiyanlıktan ayrı olduğu görülmektedir. Buna uzun yıllar ilgilendiği Zen Budizm'in etkisiyle kabul etmeye başladığı reenkarnasyonu (s. 169) örnek olarak vermek mümkündür.

j. 1995: In Search of Stones: A Pilgrimage of Faith, Reason and Discovery

Ölümünden on yıl önce kaleme aldığı bu çalışma çoğunlukla popüler psikoloji, popüler kültür felsefesi ve meditasyonlar üzerinedir. Kitabın konusu İngiltere, İskoçya ve Galler'de neolitik insanlar tarafından birkaç bin yıl önce inşa edilen dolmenleri ve megalitleri aramak için yapılan üç haftalık uzun bir yolculuk etrafında şekillenmiş ve akıl, aşk, bağımlılık, kutsallık, değişim, din, yaşlanma, ebeveynlik, para, ölüm, hac, şükran, barış, macera, düşünce, uzay, zaman, sanat gibi derin konularda bir dizi deneme olarak düzenlenmiştir. Ancak kitabı gündeme taşıyan özelliği, evliliğindeki sadakatsizliklerini itiraf ettiği otobiyografi bölümüdür. Aile içinde ebeveynler arasındaki ilişkiler ve çocukları hakkındaki paylaşımları sebebiyle kitabı yayınladığı en kişisel çalışma olarak nitelendirmek mümkündür.

k. 1995: Gifts For the Journey: Treasures of the Christian Life

Hıristiyan inancının on iki temel yönünü ortaya koyan bu çalışma ile Peck, okuyucuyu kendi manevi yolculuğuna nasıl çıkacağı konusunda bilgilendirmeye çalışmaktadır. Çalışmanın amacı entelektüel şüpheciliğin ortasında 21. Yüzyıl insanına inancın dönüştürücü gücünün etkilerine işaret etmek ve Tanrı'yla teması sonrasında kalbin neşe, tutku ve sevgi ile nasıl dolacağını göstermektir. Çalışmanın her bölümünün sonuna, Tanrı ile bütünleşmenin güzellikleri hakkındaki en güzel şarkıları içeren bir koleksiyon derleyen şarkıcı-söz yazarı Marilyn Von Waldner de şiirleri ile

katkı sağlamıştır.

I. 1996: In Heaven As on Earth: A Vision of the Afterlife

Peck, kişisel inanç, manevi tekamül ile dünya ve ahirette bir amaca sahip olmanın önemine ilişkin soruları keşfetmek için alegorik bir kurgu ile bu hikayeyi kaleme almıştır. Hikayenin merkezinde kendisi gibi bir psikiyatrist olan 71 yaşındaki Daniel Turpin karakteri bulunmaktadır. Turpin, kanser hastasıdır ve kısa bir süre sonra vefat eder. Kendisini cennette bulur ve dünyadayken tanıdığı bazı insanlarla karşılaşır, ancak sorularına o kişilerden cevap alamaz. Cennette geldiği hastane koğuşunda şişman ve hala istenmeyen bir kişi olduğunu düşünen birisi ile tanışır ve onunla sohbet eder. Adam, bir çöp tenekesinde yaşamaktadır ve yeni varoluşunun bazı gizemlerini ortaya çıkarmaya çalışan bir cehennem sakinidir. Sonrasında hala hayatta olan çocuklarının iyi durumda olduklarını görür ve onları rahat bırakabileceğini anlar. Kendisinden önce vefat eden eşinin ruhların fiziksel hayata girmesine yardımcı olan bir konseyin parçası olduğunu görür ve kendisini daha yüksek dereceli meleklerle konuşurken, yeni görevler yerine getirirken bulur. Güzel bir ruh kılığına giren Şeytan tarafından neredeyse baştan çıkarılacakken son anda bunu fark eder. Son olarak hikaye, Turpin'in kültürel değişim üzerine cennetin sayısız komitelerinden birinde görev almasıyla sona erer. Hikaye boyunca öz-farkındalık, kendini kabullenme ve manevi bir amaç ihtiyacı vurgulanmaktadır.

m. 1997: The Road Less Traveled and Beyond: Spiritual Growth in an Age of Anxiety

Kitabın başlığı ilk ve en çok satan kitabını çağrışırsa da bu çalışma müstakil ve bağımsız bir çalışmadır. Bu çalışmada da manevi tekamül ve manevi sağlık, merkezi temalardır. Ancak bu konular 1990'lı yılların belirgin teması olan anksiyete ile ilişkili olarak ele alınmıştır. Peck'e göre Amerikalılar, düşünce süreçlerini aşırı basitleştirme ve hayatın zorluklarına karşı kalıplaşmış ve programlanmış tepkilere güvenme tehlikesiyle karşı karşıyadır (1997b, s. 54). Kitap boyunca vurgu, problemlerden kaçmaya çalışmak yerine problemlerin çözümü üzerine yoğunlaşmak ve manevi tekamül arayışını zihinsel ve fiziksel sağlığın temel bir bileşeni olarak görmek üzerinedir. Kitabın ilk bölümü, düşünmenin önemi üzerinedir ve bu bölümde vurgulanan ilk tema, farkındalık duygusunun hayata nasıl uyum ve huzur getirebileceğine işaret etmektedir (1997b, ss. 23-62). Bu bölümün ikinci teması ise büyümek ve olgunlaşmak için öğrenmenin önemini vurgulamaktadır. Narsisizmden kurtulmak için öğrenmeyi ya da

öğrenmemeyi seçmek belirgin bir fark yaratacaktır. İkinci bölüm ise meslek seçimi gibi kişisel yaşam seçimlerinin yanı sıra örgütsel yaşam seçimleri ve toplumla ilgili yapılan seçimler gibi günlük hayata ilişkin içgörüler hakkındadır. Son bölümünde de Tanrı, maneviyat ve din, manevi tekamül aşamaları vb. konular hakkındaki düşüncelerine yer verilmektedir.

n. 1997: Denial of the Soul: Spiritual and Medical Perspectives in Euthanasia and Mortality

Bu çalışma, en genel anlamda üç olgu arasında paylaşılabilen bir alan olan ruhu incelemektedir: bedenin çürüme ve ölüme doğru gidişi; tıp camiasının yaşamı sürdürmek için ilaçları, ameliyatları ve tıbbi cihazları kullanma gücü; ve bireyin (veya ailenin) buna karşılık olarak nasıl davranacağını seçme iradesi. Kitabın ilerleyen bölümlerinde bu üç olguya ne zaman ve nasıl ölüneceğini belirleyen Tanrı'nın iradesi de eklenmektedir. Bu yaklaşımıyla bireyin iradesinin esas olarak yasal, tıbbi ve 'rasyonel' bir dizi tercihi sonucunda oluşan yaşamına Tanrı'yı, maneviyatı ve dindarlığı yeniden yerleştirmeye çalışmaktadır. Kitabın kapanış paragrafı, 'gerçekten büyük soru, ruhu ve onun gelişimini teşvik eden bir toplum istiyor muyuz?' (Peck, 1997a, s. 238) şeklindedir.

o. 1999: Golf and the Spirit: Lessons for the Journey

Peck, 'Ön dokuz' ve 'Arka dokuz' adında iki bölümden oluşan kitabında golf sahasındaki 18 deliğin hayatın farklı bir yönüne denk gelen bir kurgu içerisinde kişisel ve manevi gelişim için gerekli olduğuna inandığı düşünceleri aktarmaktadır. Kitap, alçakgönüllülük, kenosis, denemeden denemek, puanınıza kapılmamak, bir adım geri atıp iki adım ileri gitmek gibi olguları golf üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Bu anlamda Peck, golfün hayatın kısaltılmış şekli olduğuna inanmakta ve manevi bir yolculuk olan hayatın, belirli noktalarda durakları olan golf rotasına çok benzediğini ifade etmektedir (1999, s. 61). Bununla birlikte kitapta özellikle Tanrı'dan bahsederken dişil zamirler kullanması dikkat çekicidir.

p. 2005: Glimpses of the Devil: A Psychiatrist's Personal Accounts of Possession, Exorcism, and Redemption

1983 yılında yayınladığı *People of Lie* adlı eserinde Şeytan çıkarma konusuna bir bölüm olarak yer veren Peck, ölmeden önce kaleme aldığı son eserinde bu konuyu kitabın merkezi teması halinde yeniden ele almış ve kötülük probleminde geri dönerek kötü ruhlar, iblisler, Şeytanın insan bedenini ele geçirmesi ve Şeytan çıkarma gibi konuları ele almıştır.

Peck bu eserinde ilk kez Şeytan çıkarma ayinleri yaptığını ve bu ayinlerde uyguladığı teknikleri Jersey ve Beccah adındaki iki insanın derin

tecrübeleri üzerinden ortaya koymaktadır. Bu hastalarla tanışmadan önce Şeytan'a inanmadığını (2005b, s. 2) ifade eden Peck, danışanlarına yardım etme arzusuyla bilim ve din arasında gelgitler yaşamıştır. Ancak psikiyatri ile dini kaynaştırmaya çalışan bir bilim adamı olarak Peck, tıp camiası tarafından dışlanma tehlikesine rağmen şüphecilikten kötü bir ruhun gerçekliğinin nihai olarak kabulüne uzanan yolculuğunu ayrıntılarıyla aktarmıştır.

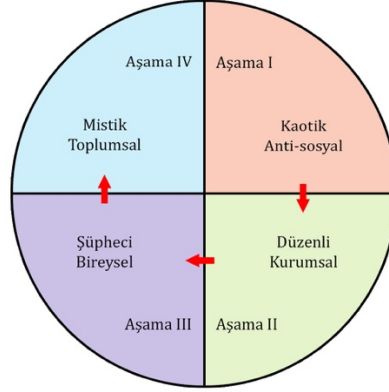
B. Manevi Tekamül Aşamaları

Peck, ilk olarak James. W. Fowler tarafından ifade edilen *İnanç Gelişim Teorisi*'ni baz alarak uzun yıllar boyunca danışanlarından elde ettiği tecrübeler aracılığı ile yeni bir yaklaşım ortaya koymuştur. *Manevi Tekamül Aşamaları* adını verdiği bu teoriyi, *The Road Less Traveled: A New Psychology of Love, Traditional Values and Spiritual Growth* (1978), *The Different Drum: Community Making and Peace* (1987), *Further Along The Road Less Traveled: The Unending Journey Towards Spiritual Growth* (1993) ve *The Road Less Traveled and Beyond: Spiritual Growth in an Age of Anxiety* (1997) isimli kitaplarında açıklamıştır.

Peck'in *Manevi Tekamül Aşamaları* teorisi "*insanların dini ya da manevi açıdan aynı seviyede olmadıkları, onların fiziksel ve psikolojik gelişiminde belirli aşamalar olduğu gibi ruhsal gelişiminde de benzer aşamalar olduğu ve bu aşamalar içerisinde bir ilerleme modeli olduğu*" varsayımına dayanmaktadır (Peck, 1998, s. 188).

Manevi Gelişim Aşamaları teorisi, Fowler'in altı boyutlu teorisinin aksine dört boyuttan oluşmaktadır. Peck, kendi teorisini ve yaklaşımını Fowler ile karşılaştırarak bir değerlendirmede de bulunmaktadır. Buna göre Fowler'in teorisi daha akademiktir ve Piaget, Erikson ve Kohlberg gibi diğer kuramcılarının çalışmalarına atıflarla doludur (Peck, 1998, s. 187). Peck'in yaklaşımı, teorik düzeyde bir araştırma ve inceleme neticesinde değil, tamamen kendi manevi hayatı üzerine derin düşüncelerinden ya da hastalarının yaşamlarında gözlediği durumlardan ortaya çıkmıştır. Yıllarını nevrotik ve psikotik rahatsızlıkları olan hastalarına danışmanlık hizmeti vererek geçiren bir psikiyatrist olarak Peck, hastalarının neredeyse tamamında ortak olan bir özelliğin farkına varmıştır: manevi gelişimin ya yokluğu ya da olgunlaşmamışlığı.

Şekil 1. Peck'in Manevi Tekamül Modeli



1. Kaotik – Anti-sosyal Aşama

Peck'in manevi gelişime giden yolunun ilk aşaması, "gelişmemiş maneviyat" (1998, s. 188) veya bazı durumlarda manevi bir yokluk veya iflastır. Kural olarak, küçük çocuklar olgunlaşmadıkları için bu kategoriye girerler, ancak Peck'e göre yetişkinlerin de en az beşte biri bu aşamadır (1998, s. 188). Kaotik, anti-sosyal aşamadaki insanlar, başkalarını sevmeyebilirler; kendilerinden daha büyük bir iradeyi kabul etmeye isteksizdirler; ilişkileri "manipülatif ve benmerkezcidir." Bu aşama, ilke ve düzenden yoksun olduğu için kaotik; yetişkinlerin genellikle başkalarını sevme konusunda yetenezsiz olmalarından dolayı da anti-sosyal olarak isimlendirilmiştir (Peck, 1998, s. 189). Hayatlarını yönlendirecek ilkeler olmadan bu aşamadaki insanlar, acil istek ve arzularına göre hareket ederler. Hatta genellikle başkalarını kontrol etmenin kendi hayatlarının sorumluluğunu almaktan daha kolay olduğunu düşünürler (Seaward, 2018, s. 175). Bu ise tutarsızlığa ve yetersizliğe yol açar. Uyuşturucu veya alkol bağımlılığı, karşılıklı bağımlılık veya çaresizlik ve umutsuzluk gibi birtakım bir duygulara sahip olabilirler. Başkalarının adil olmasını bekleyebilirler ancak kendi arzularını yerine getirmek için başkalarını aldatmaktan çekinmezler. Bu aşamadaki insanların aklındaki tek şey, kendi ihtiyaçlarıdır. Başkalarının ihtiyaçlarını dikkate almazlar. Suçlular, genellikle bu aşamanın ötesine geçemeyen kişilerdir. Ancak bu grupta bulunan bazıları, kendi hırslarına ve menfaatlerine hizmet eden durumlarda tamamen disiplinli de olabilirler. Bu sayede önemli prestij ve güç makamlarına da yükselebilirler.

Bu aşamadaki insanlar zaman zaman kendi varlıkları hakkında da kaosa düşerler ve bu gerçekleştiğinde ise kendileriyle ilişkilerinin zayıflaması; öz-farkındalıktan tamamen kaçınmak; aile, arkadaş ve iş arkadaşları ile bağların kopması; çözülmemiş birçok çelişki içeren zayıf bir

değer sistemine sahip olmak ve yaşamlarında anlamlı bir amacın olmaması gibi bir insanın başına gelebilecek en acı tecrübeleri yaşarlar. Genellikle de eskisi gibi olup tamamen düzelinceye kadar bu kötü duruma katlanırlar. Hatta planladıkları değişim gerçekleşmezse bazıları intihar bile edebilir (Peck, 1998, s. 189).

Ancak yaşamı tehdit eden bir durum, bir sonraki aşamaya geçmek için bir katalizör görevi görebilir. Bu aşamadan ayrılmaya hazırlanırken, kaotik-anti-sosyal birey, kaostan bir düzen çıkaracak ve kendilerini kronik stres kaynakları olarak maskeleyen bazı kişisel güçleri ortadan kaldırmaya yardımcı olacak bir yapı ararlar (Seaward, 2013, s. 49, 2018, s. 175).

2. Resmi – Kurumsal Aşama

Bazen insanlar hayatlarının kaosunu fark eder ve değişimleri gerektiğine karar verirler. Olduğu gibi yaşamaya devam edemeyeceklerinin farkına varan insanlar, “bundan daha iyi bir şey var!” diye düşünürken, bağımlılar bu duruma “dibe vurmak” derler. Etrafında bir yaşam inşa edecekleri bir kurumsal yapı (veya karizmatik bir lider) bulan bireyler, manevi tekamülün ikinci aşamasına geçer. Bu geçiş, sanki Tanrı aşağı doğru uzanmış, bu ruhu yakalamış ve bir hamlede yukarı doğru çekmiş gibi genellikle dramatik ve ani, aynı zamanda bilinçsiz bir dönüşüm olarak gerçekleşir (Peck, 1998, s. 189).

Organizasyon ve bu kurumsal yapıların sahip oldukları düzen, bireylerin kişisel kaosu geride bırakmalarına ve hayatlarını yeniden inşa etmelerine yardımcı olmak için kurallar, güçlü bir yapı ve net yönergeler sağlar. Bunlar, ordu, kariyer veya din, hatta hapisane bile olabilir. Bu aşama, insanlar kurallara, beklentilere ve kurumsal yapıların veya liderin düzenine bağlı kaldıkları için resmi olarak isimlendirilmektedir (Peck, 1998, s. 190). Resmi-kurumsal aşamadaki insanlar, kaotik görüldüğü için değişimden rahatsız olurlar. Bu nedenle, yasalara körü körüne itaat ederler. Diğer bakış açılarının da doğru olabileceğine inanmakta zorlanırlar. Dünyayı “siyah ya da beyaz”, “doğru ya da yanlış” veya “biz ya da onlar” şeklinde bölünmüş olarak algırlar (Hjelm, 2010, s. 73).

Dini açıdan ise onların davranışlarını karakterize eden şey, onların Tanrı vizyonunun neredeyse tamamen harici, aşkın bir varlık olmasıdır. İçkin, yerleşik Tanrı anlayışları çok azdır. Çoğu kez Tanrı’yı sevgi dolu olarak düşünmelerine rağmen genellikle Onu, cezalandırıcı güce sahip olarak hissederler (Peck, 1998, s. 190). Bu aşamadaki bireyler, karşılanması gereken kişisel ihtiyaçlarını ve hayatın cevaplarını aramaya gelirler. Çoğu zaman aradıklarını bulurlar. Bu aşamada rahat olan birçok insan,

hayatlarının geri kalanında bu seviyede kalır. Ancak bazıları ilk aşamaya geri dönebilir ve daha sonra ikisi arasında gidip gelebilir. Diğerleri, karşılanmayan ihtiyaçlar nedeniyle sonunda bu aşamadan ayrılır. Muhtemelen tüm kurumsal yapılara karşı şüpheli hale gelirler, ancak yine de birinci aşamaya geri kaymaktan kaçınacak kadar manevi olarak sabit kalırlar. Bu noktada, bu tür insanlar, hiçbir şeye bağlı olmayan, serbestçe dolaşan bir sürece başlarlar (Seaward, 2013, s. 50, 2018, s. 176).

3. Şüpheli – Bireysel Aşama

Kurumsal yapılar ve liderler ister istemez hata yapabilmekte ve insanların güveni kaybedebilmektedirler. Bireyler, önceki aşamada oldukça önemli bir rol oynayan kilise vb. gibi kurumsal yapılara üyeliklerini sürdürmek için gerekli dogma ve kuralları, “bu organizasyona gerçekten inanabilir miyim?”, “bir şey söyleyip başka bir şey yaparsa, ona nasıl güvenebilirim?” şeklinde sorgulamaya başladığında ve alınan cevaplar (veya cevapların eksikliği) konusunda şüpheli olduklarında, sonunda kuruluşun sağlandığı güvenlikten vaz geçebilirler. Peck, kurumsal yapının veya karizmatik liderin temsil ettiği anlayışın sorgulanmaya başlanmasının manevi tekamül açısından çok önemli olduğunu ifade etmektedir (Peck, 1998, s. 192). Ancak bu sorgulamalar sonucunda birey, kendi algılarına ve inançlarına güvenmeye başlar ve katıldıkları kurumun tüm ihtiyaç veya beklentilerini karşılamadığını veya karşılayamadığını gördüklerinde şüpheli olur. Hayal kırıklığı güvensizliğe dönüşür ve bir zamanlar sığındıkları kurumlardan sık sık ayrılırlar, bu konuda ve belki de genel olarak yaşam hakkında çok alaycı olurlar. Şüpheli birey, gerçeği arar ve Peck'e göre onlar, kiliseye kendini adanmış birçok kişiden manevi açıdan daha fazla gelişmişlerdir. Genellikle üniversite mezunları ve hatta bazen bazı üniversite öğrencileri, ebeveynlerinin dini liderliğini yıllarca takip ettikten ve ardından yetiştirildikleri inançların kendilerini şu anda buldukları durumlar için artık yeterli olmadığını gördükten sonra bu aşamaya ulaşırlar. Bununla birlikte, sağlam bir temele duyulan ihtiyaç sebebiyle şüpheli bireyler, akılcılığa dayalı bilimsel bir yönelimleri sebebiyle kendilerini çok zayıf olarak hissederler. Bu aşamadaki insanlar, bir grubun takipçisi olmaktan çok bireyseldir. Ancak bu durum, onların anti-sosyal oldukları anlamına gelmez. Aksine sosyal sebeplere derinden bağlıdırlar ve ihtiyaç sahiplerine destek olmak, çevreyi kurtarmak veya yetersiz hizmet alan bireylere tıbbi bakım sağlamak gibi aktif görevlerde yer alırlar.

Bu aşamada iki sonuç mümkündür. Kişi ya diğer kilise kurumlarını örnek alır ve yol boyunca gönülsüz bir uzlaşmaya varır ya da birey ruhsal

gelişimin bir sonraki ve son aşamasına ilerler. Eğer bu aşamadaki bireyler gerçeği, yeteri kadar derin ve geniş bir şekilde ararlarsa, aradıkları şeyi - bütün yap-bozu tamamlamaya yetmeyen ama onları uygun bir şekilde bir araya getirebilmeye başlamak için yeterli olan parçaları- bulurlar. Aslında onlar daha çok parça buldukça ortaya büyük ve ihtişamlı bir yap-boz çıkar. Onlar “büyük resmi” bir an için ve gerçekten çok güzel olan şeyi -garip bir şekilde ikinci aşamadaki ebeveynlerin ve büyükanne ve büyükbabaların inandıkları “ilkel mitlere ve hurafelere” benzeyen- görebilirler. Bu noktaya geldiklerinde ruhsal gelişimin mistik, toplumsal aşaması olan dördüncü aşamaya dönüşümleri başlar (Seaward, 2013, s. 51, 2018, s. 176).

4. Mistik – Toplumsal Aşama

Üçüncü aşamadaki bireyler, gerçeğin küçük parçalarını bir araya getirmeye başladıklarında ve bazı soruların yanıtının olmadığını fark ettiklerinde, hayattaki “büyük resmi” de görmeye başlarlar ve dünyanın çok güzel bir yer olduğunun farkına varırlar. Bu, dördüncü aşamaya, yani mistik-toplumsal aşamaya geçişin göstergesidir. Bu seviyeye ulaşan bireyler, hayatın paradokslarından zevk alırlar. Bu insanlar cevapsız olanda teselli bulurlar, ancak ipuçlarına ve olası cevaplara her zaman açıktırlar ve cevap arayışına devam ederler. Manevi tekamülün bu aşamasındaki bireyler, gizemi ve onun sırlarını keşfetmeyi severler; bilinmezliğin büyüklüğünü kabul ederler; ondan korkmaktan ziyade daha fazlasını anlayabilmek için onun derinliklerine nüfuz etmeye çalışırlar. Daha fazlasını anladıklarında ise gizem daha büyük bir hal almaktadır (Peck, 1998, s. 193). Şüpheliklerini korurken, tabiattaki dengeyi fark etmeye başlarlar ve iyi ve kötü, bağışlama ve merhamet, şefkat ve sevgi hakkında daha derin bir anlayış geliştirirler. Onların dindarlıkları ve manevi yönelimleri, eşyayı kör inançla veya korkudan değil, gerçek bir inançla kabul etmesi açısından ikinci aşamadaki kişilerden farklıdır. İnsanları sert bir şekilde yargılamazlar ve suçlarından dolayı onları cezalandırmaya çalışmazlar.

Mistikler, Tanrı'nın bir dış kaynak (açıklanamayan bir enerji veya bilinç) olduğu kadar içsel bir kaynak (sevgi, inanç ve irade gücü) olduğunu ifade etmektedirler. Mistikler, birkaç parça eksik olsa da bütün resmin ana hatlarını görmeye başlarlar. Bu insanlar maneviyatı yalnızca bir sonuç veya cennete yönelik bir amaç olarak değil, yaşayan bir süreç olarak görürler. Kabul, sevgi ve saygı üzerine kurulu kaliteli ilişkiler geliştirerek bir topluluk duygusu oluşturma ve sürdürme ihtiyacını belki de bir o kadar önemli görürler. Bağlanma ihtiyacını görür ve hissederler. Kanunun ruhuna itaat ederler. Bu aşamaya gelindiğinde, bireyler bunun çok uzun ama verimli bir

yolculuğun sadece başlangıcı olduğunun farkına varırlar (Seaward, 2013, s. 51, 2018, s. 176).

Sonuç

Çok yönlü bir psikiyatrist olan Peck, uzun yıllar boyunca terapi seanslarından elde ettiği verileri kendi kişisel tecrübeleri ile birleştirerek modern çağların krizleri ile boğuşan insanlara yeni bir farkındalık kazandırmaya çalışmıştır. Sevgi, kötülük problemi, toplumsal yapı ve din gibi alanlarda gerek kurgusal hikaye gerekse kişisel gelişim türünde kaleme aldığı eserlerle küresel bir üne sahip olmuştur. Bu anlamda genel olarak Peck, geleneksel değerlerin din, sevgi ve bilim yoluyla ruhun yolculuğuna entegre edilebileceği yolları araştırmaktadır. Peck'in maneviyat psikolojisine yaklaşımı, kişisel gelişimin kısa vadeli bir faaliyet değil, yaşam boyu süren bir süreç olduğudur (Aue & Carrigan, 2000, s. 467). İnsan bedeni zamanla fiziksel açıdan büyüye ve olgunlaşsa da manevi tekamül nadiren gerçekleşir. Hayatın normal akışında bireyler, daha olgun, yani daha sorumlu, daha sevecen, gerçeği arama konusunda daha ısrarcı olabilme ihtimalinden kaçınmaya çalışarak enerjilerini tüketirler. Peck'e göre, manevi tekamüle karşı bu direnç, psikolojik sorunların özünde yatmaktadır (2005a, s. 306). Bu dirence bir de modern dönemlerde insanların hayatları üzerinde belirgin bir güce sahip olan bilimin, dinî ve manevî olanı kabul etmeyen tutumu eklendiğinde psikolojik sorunlar derinleşmekte ve tedaviler de zorlaşmaktadır. Bu gerçeği fark eden bir psikolog olarak Peck, içinde bulunulan krizlere karşı insanları yeni bir farkındalık düzeyine ulaştırarak çözüm aramaktadır. Bu farkındalık düzeyine ulaşmak için ise bilim ya da din düalizmi yerine her ikisinin de entegre edilebileceği yeni bir yol önermektedir.

Peck, teorisinin oluşumunda merkezî konuma yerleştirdiği ve "öngörülemeyen" tecrübeler olarak isimlendirdiği birtakım tecrübelerden sonra kurumsal dinden uzaklaşmıştır. Bu tecrübeler sonucunda kendi ifadesiyle 'Hıristiyanlık işinin anlamlı bir şey olmadığını fark ederek gelecek nesilleri kurtarabilmek adına ona sırtını dönmüş' (Peck, 1998, s. 188) ve maneviyat yolunu seçmiştir. Uzun yıllar Uzak Doğu mistisizmi ve tasavvufla ilgilendikten sonra maneviyatın modern insanların problemlerinin çözümüne katkı sağlayabileceğini düşünmüştür. Bu açıdan Peck, Tanrı'nın bir parçasının insanda da var olduğuna inanmaktadır. Bu parçanın yerini ve konumunu ise bilinçdışı olarak göstermektedir. Ancak Peck, bilinçdışının ilkel, anti-sosyal, zıtlıkların, gerilimlerin ve Şeytani özelliklerin kaynağı olarak algılandığı Freud'un Psikanalizi yerine bilgelik kaynağı olarak

algılandığı Jung'un Analitik Psikolojisi'ni tercih etmektedir (Peck, 1978, s. 262). Peck, "kolektif bilinçdışı" kavramını Tanrı'nın parçası; "bilinçli zihin" kavramını ise birey olarak insan şeklinde tanımlamaktadır. "Kişisel bilinçdışı" kavramı ise bu ikisinin arasındaki ortak alandır. Ona göre hem Tanrı'nın hem de bireyin ortak alanı olması dolayısıyla kişisel bilinçdışının karmaşa, düzensizlik ve iradeler arasındaki mücadeleye sahne olması kaçınılmazdır (Peck, 1978, ss. 298-299).

Eserlerinde inanç gelişimi konusuna da odaklanan ve klinik gözlemlerini bu gelişim üzerinde yoğunlaştıran Peck, James Fowler'ın *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning* isimli eserinin de etkisiyle yeni bir gelişim modeli önermiştir. Ona göre manevi tekamül dört aşamaya ayırmak mümkündür. İlk aşamada (Kaotik-Anti-sosyal), kaotik hayatlar süren, asosyal, ilkesiz, manipülatif, kendi kendine hizmet eden ve çoğu zaman yasalara uymayanlar, ikinci aşamada (Resmi-Kurumsal) kilise, ordu, büyük şirketler ve hatta hapisane gibi resmî kurumlarda rahatlık bulanlar yer almaktadır. Üçüncü aşamada (Şüpheli-Bireysel), bilime inanan ve her şeyi sorgulayan şüpheliler, agnostikler ve kendisinin sosyal ve ilkeli bireyler olarak sınıflandırdığı, ailelerine odaklanan ve iyi ebeveynlik yapan bireylerle, gerçeği arayanlar vardır. Dördüncü aşamada (Mistik-Toplumsal) ise bir topluluk duygusuna ve gerçek bir merhamete sahip olan ve kendilerini "görünmeyen bir düzenin" parçası olarak hisseden rasyonel mistikler bulunmaktadır (1998, s. 188). Manevi tekamül, inancın sorgulanmasıyla başlamaktadır. Bu noktada mistikleri en olgun, inançlarında dogmatik olanları ise manevi açıdan en az olgun olarak görmek mümkündür. Bu modelin en belirgin özelliği, insan manevi açıdan tekamül ettikçe sevgi kapasitesinin artması ve korkunun giderek azalmasıdır. Merhamet, bir dereceye kadar acıdan kaynaklanmaktadır. Kendi kişisel iblislerini yenenler, benzer acıları çekenlere karşı özel bir empati kazanırlar (Carroll, 2013, s. 190). Peck, insanların bağımlılıkları azaldıkça daha bağımsız hale geldiklerini ve sonunda, birbirlerine bağımlı ruhlar topluluğunun aktif üyeleri haline dönüştüklerini belirtmektedir (s. 288).

Genel bir değerlendirme yapıldığında Manevi Gelişim Aşamaları ile Atvar-ı Seb'a arasında üç basamakta büyük bir paralellik olduğu görülmektedir. Buna göre Peck'in Kaotik – Anti-sosyal olarak isimlendirdiği aşama, taşıdığı özellikler bakımından tasavvuf geleneğindeki Nefs-i Emmare'ye benzemektedir. Tasavvufa göre bu basamakta nefis, benmerkezcilik, kibir, hırs, haset, kıskançlık, şehvete düşkünlük, kötülüğe eğilim gibi özellikler göstermektedir. İkinci aşama olan Resmi – Kurumsal Aşama ile Nefs-i Mülhime arasında bağlantı kurmak mümkündür. Bu

basamakta iyilikler yapmaya ve kötülüklerden vazgeçmeye çalışan ve kendine güveni zayıf olduğu için çevresel faktörleri fazlasıyla dikkate alan nefis, korku ve tereddüt içerisindedir. Bu durum ise güven duygusuna duyulan ihtiyaç sebebiyle şeyh ve liderlere bağlanma ihtiyacının duyulmasına ve sonuçta otoriter bir din anlayışının ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Ancak üçüncü aşamaya gelindiğinde Peck'in yaklaşımının özelde Batılı toplumlara, genelde de din-bilim düzliminin geçerli olduğu geleneklere uygun olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Buna göre bireyin eğitim durumu arttıkça şüpheciliği de artmakta ve din tarafından ifade edilen hususlar bu şüphecilik kriteri ile değerlendirilerek kabul edilmemektedir. Ancak din ile bilim arasında ayırım gözetmeyen, her iki olgunun da bir arada var olabileceğini düşünen ve inançları ile bilim arasında ayırım gözetmeyen kültürler açısından Peck'in ifade ettiği bu aşamanın toplumsal gerçeklik ile ilişkisi tartışmalıdır. Son aşama olan Mistik – Toplumsal Aşama, tasavvuf bakımından ifade edildiği şekliyle tam olgunluğun gerçekleştiği, nefsin saflaştığı, evreni bir bütün olarak algılanmaya başlandığı ve sevgi, saygı ve kabul duygularının belirginleştiği nefis-i kamile ile benzerlik göstermektedir.

Son olarak uzun yıllar tasavvufla da ilgilendiğini ifade eden Peck'in bazı düşüncelerinde İslami perspektifin yansımalarının olduğu görülmektedir. Örneğin kolektif bilinçdışını Tanrı'nın insandaki parçası olarak tanımlaması, "biz insana şah damarından daha da yakınız" (Kuran, 50:16), "biz ona kendimizden üfledik" (Kuran, 21:91) ayetleriyle paralellik göstermektedir. Bu konuda Peck, açık bir şekilde "*bilinçdışımız Tanrı'dır. İçimizdeki Tanrı'dır. Biz her zaman Tanrı'nın bir parçasıydık. Tanrı, her zaman bizimle beraberdi, şimdi de beraberdir ve daima beraber olacaktır*" (Peck, 1978, s. 281) demektedir. Hedef ve son nokta konusunda tasavvuftaki fena anlayışı ile örtüşen bir düşünce ile Peck, manevi gelişimin nihai hedefini, "insanın Tanrı ile bir olması" şeklinde belirtir. Bu ise insanın bilinçli zihniyle Tanrı'yı bilmesi, idrak etmesi ile mümkündür. Ona göre bilinçdışı Tanrı'nın insana kendisinden bir parça olarak verdiği bir armağan olduğuna göre manevi gelişimin hedefi de bilinçli benliğin Tanrı'ya erişmesi olarak da tanımlanabilir (Peck, 1978, s. 283).



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

- AUE, P. W., & CARRIGAN, H. L. (2000). *What inspirational literature do I read next?* Gale Group.
- CARROLL, B. (2013). *The third path: Breaching the materialistic wall, grow in spiritual awareness of life here and hereafter.* Agio Publishing House.
- FOWLER, J. W. (1981). *Stages of faith: The psychology of human development and the quest for meaning.* Harper & Row.
- FULLER, R. C. (2001). *Spiritual, but not religious: Understanding unchurched America.* Oxford University Press.
- HJELM, J. R. (2010). *The dimensions of health: Conceptual models.* Jones and Bartlett.
- NEUFELD, K. G. (2002). *Heartbreak and rage: Ten years under Sun Myung Moon.* Virtualbookworm Publishing.
- PALMISANO, J. (2007). *Contemporary authors* (C. 153). Gale.
- PECK, M. S. (1978). *The road less traveled: A new psychology of love, traditional values, and spiritual growth.* Simon and Schuster.
- PECK, M. S. (1983). *People of the lie: The hope for healing human evil.* Simon and Schuster.
- PECK, M. S. (1993a). *A world waiting to be born: Civility rediscovered.* Bantam Books.

- PECK, M. S. (1993b). *Further along the roadless traveled: The unending journey toward spiritual growth*. Simon & Schuster.
- PECK, M. S. (1993c). *Meditations from the road: Daily reflections from The road less traveled, and The different drum*. Simon & Schuster.
- PECK, M. S. (1997a). *Denial of the soul: Spiritual and medical perspectives on euthanasia and mortality*. Harmony Books.
- PECK, M. S. (1997b). *The road less traveled and beyond: Spiritual growth in an age of anxiety*. Simon & Schuster.
- PECK, M. S. (1998). *The different drum: Community making and peace*. Simon & Schuster Inc.
- PECK, M. S. (1999). *Golf and the spirit: Lessons for the journey* (1st ed). Harmony Books.
- PECK, M. S. (2005a). *Az seçilen yol: Sevginin, geleneksel değerlerin ve ruhsal tekamülün psikolojisine yeni bir bakış* (R. Özer & S. Ayanbaşı, Çev.). Akaşa.
- PECK, M. S. (2005b). *Glimpses of the Devil: A psychiatrist's personal accounts of possession, exorcism, and redemption*. Free Press.
- SEAWARD, B. L. (2013). *Health of the human spirit: Spiritual dimensions for personal health* (2. bs). Jones & Bartlett Learning.
- SEAWARD, B. L. (2018). *Managing stress: Principles and strategies for health and well being* (9. bs). Jones & Bartlett Learning.
- WESTERA, D. (2017). *Spirituality in nursing practice: The basics and beyond*. Springer Publishing Company.



M. SCOTT PECK AND THE THEORY OF STAGES OF SPIRITUAL GROWTH

 Mustafa ULU^a

Extended Abstract

One of the names that has left the deepest traces on the religious/spiritual lives of Western people in recent times is undoubtedly M. Scott Peck. Having graduated from both literature and medicine faculties, Peck, on the one hand, wanted to confront people with the fact that life is difficult, on the other hand, he tried to express the need for self-discipline and trusting a higher power through his experiences in both fields. In his works, which he wrote based on the experiences he gained in both his fictional stories and therapy sessions, he tried to show that science and religion, which are presented as alternatives/rivals to each other in the Western tradition, can come together. Like Tournier, Peck uses the “psychology of the unconscious” to assist people in their search for love, traditional values, and spiritual growth. He tries to integrate psychology and religion while seeking the spiritual meaning of individual identity by attributing a religious meaning to the unconscious. Thanks to his work on this subject, he is considered among the most important architects of Western mysticism. Especially his best-selling work, *The Road Less Traveled*, is considered an important touchstone at this point. This study has aimed to introduce M. Scott Peck, who has sold more than 15 million copies thanks to the works he published and has been on the New York Times bestseller list for more than thirteen years and to explain the Stages of Spiritual Growth theory, which he developed it based on clinical observations in an academical perspective. According to this theory, people begin their spiritual growth at a completely self-centered stage, and then, with the influence of culture and traditions, people turn to institutional organizations and submit to the directives of these organizations without a question. Afterward, due to the fact that the organizations in question do not

^a Assoc. Prof., Erciyes University, mustafaulu@erciyes.edu.tr

meet the expectations and the development of mental reasoning, people make some inquiries and as a result, they shift towards a kind of agnosticism or atheism. At this point, the effect of science-religion dualism, which is very strong in the West, on individual lives is clearly seen. In this tradition, when people start to have a scientific perspective, religion begins to lose its influence. Highly educated people usually take part in this stage, but a very small minority of them enter a mystical stage when they begin to realize that life is a whole, that there is no contradiction in the universe, and that some questions have no answers.

The most distinctive feature of this model is that the capacity for love increases and fear gradually decreases as people evolve spiritually. Compassion comes from pain to some extent. Those who defeat their own personal demons gain a special empathy for those who suffer similar pains (Carroll, 2013, p. 190). Peck states that as people's dependence decreases, they become more independent and eventually become active members of a community of interdependent spirits (p. 288).

Although three of his works have been translated into Turkish, the lack of sufficient information in the local literature about Peck's other works and the Stages of Spiritual Growth theory is the main motivation for this study. The document/text analysis technique, one of the qualitative research methods, was used in the research. In the analysis, the 15 books written by Peck were examined in detail and tried to evaluate his thoughts on spiritual growth.

His Books:

1978: *The Road Less Traveled: A New Psychology of Love, Traditional Values and Spiritual Growth*

1983: *People of the Lie: The Hope for Healing Human Evil*

1985: *What Return Can I Make? Dimensions of the Christian Experience*

1987: *The Different Drum: Community Making and Peace*

1990: *A Bed by the Window: A Novel of Mystery and Redemption*

1992: *The Friendly Snowflake: A Fable of Faith, Love and Family*

1993: *A World Waiting to be Born: Civility Rediscovered*

1993: *Meditations from the Road*

1993: *Further Along the Road Less Traveled: The Unending Journey toward Spiritual Growth*

1995: *In Search of Stones: A Pilgrimage of Faith, Reason and Discovery*

1995: *Gifts for the Journey: Treasures of the Christian Life*

1996: *In Heaven as on Earth: A Vision of the Afterlife*

1997: *The Road Less Traveled and Beyond: Spiritual Growth in an Age of Anxiety*

1997: *Denial of the Soul: Spiritual and Medical Perspectives in Euthanasia and Mortality*

1999: *Golf and the Spirit: Lessons for the Journey*

2005: *Glimpses of the Devil: A Psychiatrist's Personal Accounts of Possession, Exorcism, and Redemption.*

Finally, Peck, who stated that he was also interested in Sufism for many years, seems to have reflections of the Islamic perspective in some of his thoughts. For example, his definition of the collective unconscious as the part of God in man is in parallel with the verses “we are closer to man than [their] jugular vein” (Quran, 50:16). In this regard, Peck unequivocally states that “our unconscious is God. God within us. We were part of God all the time. God has been with us all along, is now, and always will be” (Peck, 1978, p. 281). Peck, with an idea that coincides with the understanding of evil in Sufism regarding the goal and endpoint, states the ultimate goal of spiritual development is “man's oneness with God”. This is possible by knowing and comprehending God with the conscious mind of man. According to him, since the unconscious is a gift given by God to man as a part of himself, the goal of spiritual development can also be defined as the conscious self's reaching God (Peck, 1978, p. 283).

Keywords: Psychology of Religion, M. Scott Peck, Spirituality, Growth.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.



ORYANTALİST WILLIAM MONTGOMERY WATT'IN KADERLE İLGİLİ HADİSLERE YAKLAŞIMINA ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

 Recep ERTUĞAY^a

Öz

William Montgomery Watt, (1909-2006) ülkemizde ilahiyat alanında farklı anabilim dallarında akademik çalışmaya konu edinilmiş müsteşriklerden birisidir. Yazar, “İslâm’ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader” olarak tercüme edilen “Free Will and Pre-Destination in Early İslâm” adlı, doktora çalışmasında İslâm’ın kader inancını ele almış, kanaatini âyetler ve hadislerle getirdiği yorumlarla desteklemek istemiştir. Söz konusu çalışmada hadislerle âyetler arasında tenakuz olduğunu iddia etmiş, âyetlerde irade özgürlüğü vurgusunun varlığını kabul ederken hadisleri Fatalistik/Cebriyyeci olarak sunmak istemiştir. Ayrıca hadislerin uydurma olduğunu ileri sürmüştür. Konuyla ilgili âyet ve hadislerle bütüncül bakabilmiş midir? Cebir ifade eden âyetler varken âyetleri değil de neden hadisleri hedef almıştır? Kader kavramı hür iradeyi de içinde barındırırken çalışmasına “Hür İrade ve Kader” adlandırmasını tercih ederek iradeyi kaderin dışında göstermek mi istemiştir? Yoksa İslâm’ın “kader” inancını doğru kavrayamamış mıdır? Watt’ın çalışmasında hakikatle uyuşmayan yorumların yer aldığı görülmektedir. Kur’ân ile hadisin çeliştiğini, çelişkiler üzerine geniş çaplı bir inceleme yapılırsa ciltler dolusu bilgiye ulaşılabileceğini, Kur’ân ile Hadisin Müslümanlar arasında birbirine zıt iki büyük akımın oluşmasına neden olduğunu, hadislerin Kur’ân’a yabancı materyaller içerdiğini iddia etmiştir. Bu çalışmada âyetler ışığında İslâm düşünce ekollerinin değerlendirmeleri de dikkate alınarak hadislerin Fatalist/Cebriyyeci bir içerik taşıyıp taşımadığı incelenecek, hadislerin kaynak tespiti yapılacak ve yukarıda belirtilen sorulara/sorunlara/iddialara açıklık getirilmeye cevap verilmeye çalışılacaktır. Bunun yanında Montgomery Watt’ın eserine aldığı hadisler ve hadislerle ilgili değerlendirmeleri tartışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Hadis, Watt, İrade, Kader, Fatalizm.



^a Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, recepertugay@hotmail.com

نظرة انتقادية في منهج المصمم ويليام مونتغمري وات للأحاديث حول القدر

ملخص

ويليام مونتغمري وات (1909-2006) هو أحد المستشرقين الذين خضعوا للدراسات الأكاديمية في أقسام مختلفة في مجال اللاهوت في بلادنا. تناول المؤلف في دراسة الدكتوراه بعنوان "الإرادة الحرة والوجهة المسبقة في الإسلام المبكر" والمتريجة بـ "الإرادة الحرة والوجهة الأولى في الإسلام المبكر"، الإيمان بالقدر في الإسلام وأراد أن يدعم رأيه بالتفسيرات. أتى بآيات وأحاديث. ادعى في الدراسة المذكورة أن هناك تعارض بين الأحاديث والآيات، وبينما كان يقبل وجود التأكيد على حرية الإرادة في الآيات، فقد أراد تقديم الأحاديث على أنها قدرية / قسرية. كما ادعى أن الأحاديث مفبركة. هل استطاع أن ينظر إلى الآيات والأحاديث حول الموضوع بشكل كلي؟ بينما توجد آيات معبرة عن الجبر، فلماذا استهدف الأحاديث وليس الآيات؟ في حين أن مفهوم القدر يتضمن الإرادة الحرة، فهل يفضل تسمية عمله "الإرادة الحرة والمصير" ويريد إظهار الإرادة خارج المصير؟ أم أنه لم يستوعب إيمان الإسلام بـ «القدر» بشكل صحيح؟

الكلمات المفتاحية: الحديث، وات، الإرادة، القدر



CRITICAL OVERVIEW OF WILLIAM MONTGOMERY WATT'S APPROACH TO HADITHES RELATED TO FATE

W. Montgomery Watt is one of the orientalisists whose works have been translated into Turkish and have been the subject of academic studies in different departments. W. Montgomery Watt, in his doctoral study titled "Free Will and Pre-Destination in Early Islam" dealt with the belief in fate in Islam and wanted to support his opinion with the interpretations he brought to verses and hadiths. In the aforementioned study, he claimed that there is a conflict between the hadiths and the verses, while accepting the existence of the emphasis on freedom of will in the verses, he wanted to present the hadiths as fatalistic/forced. She claimed that there was a contradiction between the verses and hadiths, so that there were two opposite currents.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Oryantalizm, din, dil, bilim, düşünce, sanat, tarih gibi alanlarda Doğu hakkında değer yargıları üreten Batı kaynaklı kurumsal faaliyetler olarak tanımlanmakta, bu faaliyetleri yürütenler de oryantalist olarak isimlendirilmektedir. "Doğu" ile Müslümanların yaşadığı coğrafya zikredilerek İslâm ve Müslümanlar kastedilmektedir. Oryantalizmin gelişmesinin temelinde araştırma merakı da olmakla birlikte temel saikin, Müslümanları tanıma ve İslâm'ı karalama arzusu olduğu söylenebilir. Bunun için de İslâm coğrafyasını yakından tanımak üzere Müslüman ülkelere eğitim

için özel elmanlar gönderilmiş, arkasından Batı üniversitelerinde İslâm kaynakları üzerinde değerlendirmeler yapılmaya başlanmıştır (Kardaş vd., 2004, s. 3/ 2184; Bulut, 2007, s.33/ 428; Serinsu vd., 2008, s. 67; Ertuğay, 2017, s. 10-12).

W. Montgomery Watt da misyonerlik faaliyetlerinin yeni bir üslûpla ele alınmasını savunan bir müsteşrik olarak dikkatleri çekmektedir. Kısaca tanımak gerekirse, Watt (1909-2006) İskoçya'da dünyaya gelmiştir. Babası Presbiteryen kilisesi başkanı Andrew Watt'tır. Edinburg, Oxford ve Jeana üniversitelerinde Felsefe alanında eğitimlerini sürdürmüş daha sonra İslâm üzerine çalışmalara yönelmiştir. Anglikan, Episcopal kiliselerinde papazlık, Kudüs Piskoposu'na danışmanlık, Edinburg üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı kürsüsünde hocalık yapmıştır. Toronto, Paris, Georgetown, Aberdeen ve Washington üniversitelerinde dersler vermiştir. 1976'da yapılan "I. Sîret Kongresi" ve 1985'de düzenlenen "I. Din Bilimleri Kongresi" vesilesi ile Türkiye'ye geldiği de anlaşılmaktadır (Ertuğay, 2017, s. 13-20). İslâm üzerine 20 kadar kitabı ve 40 civarında da makalesi bulunan Watt'ın ilahiyat alanında farklı anabilim dallarında 6 ayrı yüksek lisans tezine ve 15 civarında da makaleye konu edinildiği gözlenmektedir (Yüksek Öğretim Kurulu, YÖK, 2022; İslami Araştırmalar Merkezi İSAM, 2022). Çalışmalarından birisi de "Free Will and Pre-Destination in Early İslâm" adını taşımaktadır. Çalışma bir doktora tezi olup, Arif AYTEKİN tarafından "İslâm'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader" adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.

Watt, doktora çalışmasına kısa bir değerlendirme ve yararlandığı kaynakların tanıtımı ile giriş yapmıştır. İkinci bölüme kaderle ilgili âyetleri vererek başlamış, daha sonra konuyu hadislerle değerlendirmeye geçmiş, sonraki bölümlerde de İslâm düşünce ekollerinin görüşlerini ele almaya çalışmıştır. Hadislerde vurgulanan kader anlayışının, insana özgürlük tanımayan bir yapıda olduğunu hissettirmek için cebir olarak yorumlanabilecek haberlere özellikle yer vermiştir. Ona göre İslâm düşüncesinde tam anlamıyla hür irâde asla mevcut değildir. Hadisler, cebri düşüncüyü teşvik etmektedir. Kur'ân ile hadis muaraza halindedir, bu konu araştırılsa ciltler dolusu malzemeye ulaşılır, Kur'ân ile Hadis iki büyük zıt eğilime neden olmuştur ve hadisler, Kur'ân'a yabancı materyaller içermektedir (Watt, 1944, s. 37). Watt, cebir anlamı yüklediği hadislerden örnekler vererek savını temellendirmeye çalışmaktadır. Bu makalede ilgili hadisler kaynaklardan tespit edilerek Watt'ın iddiaları değerlendirilecektir.

A. W. Montgomery Watt'ın Eserine Aldığı Hadisler

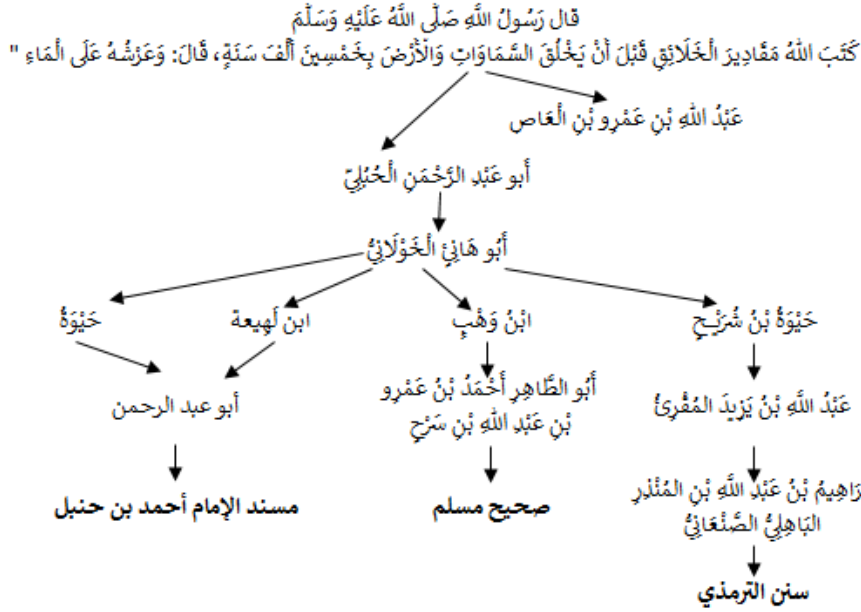
Watt, çalışmasının girişini "I. Kur'ân", "II. Hadis", "III. Kur'ân ve Hadis

Arasındaki Tezat” başlıkları ile şekillendirmiştir. “II. Hadis” temel başlığı altında “İlâhî Hükümler-Kalem”, “Melek Tarafından Yazılan Şeyler”, “Esas Olan Son Ameldir”, “Başına Gelen Şeylerin Senden Savuşması Mümkün Değil”, “Hz. Âdem ve Hz. Mûsâ” alt başlıkları ile “III. Kur’ân ve Hadis Arasındaki Tezat” başlığı altında toplam 11 hadis yer almaktadır (Watt, 1944, s. 27-44). Çalışmada hadislerin senedleri zikredilmemiş ve bazı metinler kesilerek kısmen verilmiştir. Hadisler, Watt’ın çalışmasında yer aldığı sıralama esas alınarak numaralandırılacak ve bu sıralamaya göre incelenecektir. Ayrıca Watt’ın hadisleri kısmen verdiğinin anlaşılması açısından eserinde yer aldığı şekliyle metinlerin İngilizce tercümelerine de yer verilecektir.

1. Hadis-1

“God wrote down the decrees regarding the created world fifty thousand years before He created the heavens and the earth” (Watt, 1944, s. 20).

“Allah mahlûkatın mekadirini göklerle yeri yaratmazdan elli bin sene önce yazdı” (Müslim, “kader “, 16). Hadisin metni ve sened ağı aşağıdaki gibidir.



Hadis, Müslim, Tirmizî ve İbn Hanbel'de geçmektedir. Watt kaynak olarak *Sahîh-i Müslim'i* vermiştir. Abdullah b. Amr b. el-Âs tarikiyle Hz. Peygamber'den (sav) aktarılan hadis Ahmed b. Hanbel'de mürsel olarak rivâyet edildiği görülmektedir. Müslim ve Ahmed b. Hanbel'de "وكان وَعَرَّشَهُ عَلَى" وكان وَعَرَّشَهُ عَلَى

الماء / "Onun arşı su üzerindeyken. " cümlesi de bulunmaktadır. Watt, hadisin bu kısmını vermemiştir. Ayrıca Müslim rivâyetinde bulunan "كَتَبَ" / "yazdı" fiili yerine Tirmizî ve İbn Hanbel'de "قَدَرَ" / "takdir etti" fiili yer almaktadır (Müslim, "Kader ", 16; Tirmizî, "Kader ", 17; İbn Hanbel, 2001, 6/152).

2. Hadis-2

"I heard the Apostle of God say (Ubâde b. al-Samit is reported to have said): The first thing God created was the Pen. He said to it: Write. It asked: Lord, what shall I write? He answered: Write the destinies of all things till the advent of the Hour. My son, I heard the Prophet of God say: Whoso dieth with a belief differing from this, he belongeth not to meet" (Watt, 1944, 37).

"Ben Allah Rasûlünün şöyle dediğini duydum. Allah'ın en evvel yarattığı şey kalemdi. Ona, 'Yaz!' dedi. Kalem; 'Ey Rabbim! Ne yazacağım.' diye sordu. Allah, 'Kiyamete kadar olacak şeylerin kaderlerini yaz' diye cevap verdi. Allah Rasûlünün şöyle dediğini duydum. 'Bu inanç dışında bir inançla ölen kimse benden değildir.'" (Tirmizî, "Kader", 17; Ebû Dâvûd, "Kader", 17; İbn Hanbel, 37/381).

Watt, hadise "Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir. " kısmı ile başlamış bu cümlelerin öncesinde bulunan " لا بنه: يا بُنَيَّ إِنَّكَ لَنْ تَجِدَ طَعْمَ حَقِيقَةِ الْإِيمَانِ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّ مَا أَصَابَكَ لَمْ يَكُنْ لِيُحِطِّطَكَ، وَمَا أَخْطَاكَ لَمْ يَكُنْ لِيُصِيبَكَ " / "Ey oğulcuğum! Kaderinde sana isabet eden şeyin sana ulaşmaktan şaşmayacağını, kaderinde sana isabet etmeyen şeyin de sana erişemeyeceğini iyice bilmedikçe hakiki imânın tadını bulamazsın." kısmını almamıştır (Ebû Dâvûd, "Kader", 17).

Bu hadis Tirmizî'de bir tarikten "اَكْتُبِ الْقَدَرَ مَا كَانَ وَمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى الْأَبَدِ" / "Sonsuza kadar olacak şeylerin kaderini yaz" cümlesi ile diğer bir tarikten ise يَا بُنَيَّ، اتَّقِ اللَّهَ، وَاعْلَمْ أَنَّكَ لَنْ تَنْتَفِيَ اللَّهَ حَتَّى تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ كُلِّهِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ، فَإِنَّ مَثَّ عَلَى غَيْرِ هَذَا دَخَلَتْ النَّارُ، إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ، فَقَالَ: اكْتُبْ، فَقَالَ: مَا أَكْتُبُ؟ قَالَ: اَكْتُبِ الْقَدَرَ مَا كَانَ وَمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى الْأَبَدِ "Ey oğulcuğum! Allah'a karşı devamlı sorumluluk bilinci içerisinde ol. Allah'ın (azabın)dan sakın ve bil ki, Allah'a ve hayrıyla-şerriyle bir bütün olarak kadere iman etmedikçe Allah(ın azabın)dan sakınmış olmazsın. Bunun dışında bir inanç üzere ölürsen Cehenneme girersin çünkü ben Rasûlullah (s.a.v.)'in şöyle buyurduğunu işittim: Allah kalemi yarattı ve yaz buyurdu. Kalem; ne yazayım dedi? Allah da kaderi, olmuş ve sonsuza kadar olacak şeylerin kaderini yaz buyurdu" cümlesi yer almaktadır. Ahmed b. Hanbel'de ise kalemin "Ne yazayım?" sorusuna cevap olarak " الْقَدَرُ قَالَ: فَكَتَبَ مَا "

”يَكُونُ وَمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى أَنْ تَقُومَ السَّاعَةُ“ / “Kaderi. (Rasûlullah dediki) sonra kalem olan şeyleri ve kıyamete kadar olacak şeyleri yazdı.” Cümlesi yer almaktadır (Tirmizî, “Kader”, 16.). *Kütüb-i Tis’a* kapsamında yaptığımız incelemede üç ayrı tarikine rastladığımız hadisin metninde bazı farklılıklar olmakla birlikte temel vurgunun aynı olduğu görülmektedir. Ebû Dâvûd metninde ilaveten “مَنْ مَاتَ عَلَى غَيْرِ هَذَا فَلَيْسَ مِنِّي” “*Bunun dışında bir inanç üzere ölen benden değildir.*” cümlesi geçmektedir. Watt, tam olmamakla birlikte Ebû Dâvud’un tahrîc ettiği metni eserine almıştır. İlgili metin ve hadisin sened ağı aşağıdaki gibidir.



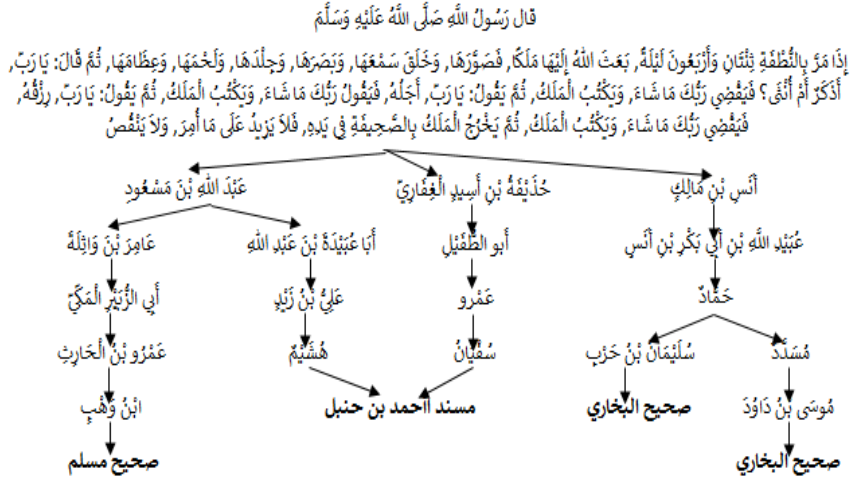
3. Hadis-3

“When the embryo has passed two and forty days in the womb God sends an angel, who gives it a form and creates his hearing, sight, skin, flesh and bones. This having been done, the angel asks: O Lord, shall this be male or female? Then the Lord decrees what He pleaseth, and angel writes it down. Then he asks: O Lord, what shall be his term? Then the Lord will say what He pleaseth, and the angel writes it down. Thereupon the latter will go away with the scroll in his hand and nothing will be added to or subtracted from the decree” (Watt, 1944, 21).

“Nutfenin üzerinden kırk iki gece geçti mi, Allah ona bir melek gönderir. Melek ona sûret verir; kulağını, gözünü, cildini, etini ve kemiklerini yaratır. Sonra: Ey Rabbim! Erkek mi olacak, dişi mi? diye sorar. Rabbin dilediğini

hükmeder; Melek de yazar. Sonra: Ey Rabbim! Eceli ne olacak? der. Rabbin dilediğini söyler. Melek yine yazar. Sonra melek: Sahîfe elinde olduğu halde çıkar, emrolunduğunun üzerine bir ekleme veya eksiltme yapmaz.”

Watt, hadisin Müslim tahririni almış fakat baş tarafında yer alan; “Abdullah b. Mes'ûd'u şöyle derken işitmiş: Şaki, annesinin karnında şakî olandır. Saîd ise başkasından ibret alandır. Ardından Âmir, Resûlullah ahabından Huzeyfe b. Esîd el-Gıfârî denilen bir zata gelerek bunu İbn Mes'ûd'un sözü olmak üzere ona rivâyet etmiş. Huzeyfe: Bir adam amelsiz nasıl şakî olabilir? demiş. Bu zât ona: “Sen buna şaşıyor musun? Gerçekten ben Resûlullah'ın şöyle dediğini işittim...” kısmını kitabına almamıştır. Hadis, Buhârî ve Ahmed b. Hanbel tarafından da tahrîr edilmiştir. Müslim'den farklı olarak ceninin gelişimi ile ilgili “cildini, etini kemiklerini yaratır” kısmı nutfe/ “نُطْفَةٌ”, alaka/ “عَلَقَةٌ”, mudğa/ “مُضْغَةٌ”, merhaleleri olarak nakledilmiştir. Meleğin, Müslim'deki rivâyette yer alan sorularına ilaveten Buhârî'de “أَشَقِيٌّ أَمْ” “أَقْصِرُ أَمْ طَوِيلٌ”, “أَنَا قِصٌّ أَمْ زَائِدٌ”, “سَعِيدٌ”, “bedbaht mı bahtiyar mı?”; İbn Hanbel'de de “أَنَا قِصٌّ أَمْ زَائِدٌ”, “uzun mu kısa mı? Eksik mi tam mı olacak?” soruları da geçmektedir. Hadisin, aynı içerikte bazı farklılıklar taşıyan lafızları, *Kütüb-i Tis'a*'da Abdullah b. Mes'ûd ve Enes b. Mâlik tarikinden *Sahîh-i Buhârî*'de 2, *Sahîh-i Müslim*'de 1 ve *Ahmed b. Hanbel*'de 1, olmak üzere toplam 4 ayrı senedle bize ulaşmıştır. Müttfefekun aleyh bir hadistir (İbn. Hanbel, 3/482; (Buhârî, 1419) “Hayz”, 17, “Kader”, 1; Müslim; “Kader”, 1). Hadisin sened ağı ve metni 'aşağıdaki gibidir.



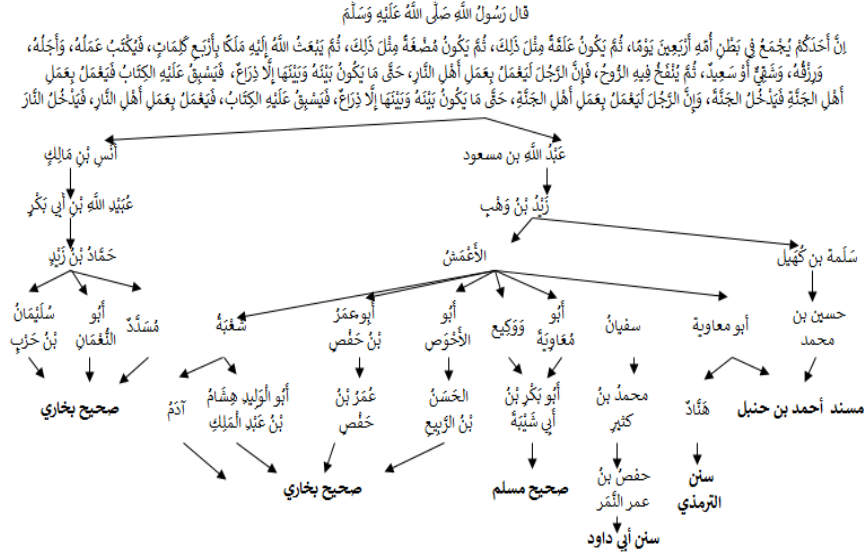
4. Hadis-4

“The Prophet said: Verily, one of you is gathered together in his mother's womb forty days, then he is a clot of blood the same time, then an angel is sent

to him and four things are ordained: his sustenance, his term, whether he is to be miserable or happy, (and his work)” (Watt, 1944, 21).

“Şüphesiz sizden birisinin teşekkülâtı annesinin karnında kırk günde toplanır. Sonra orada o kadar bir müddet pıhtı olur. Sonra orada o kadar müddet bir parça et haline gelir. Sonra melek gönderilir ve meleğe dört kelime emrolunur. Rızkını, ecelini, şakî yahut saîd olacağını (amelini) yazması” (Watt, 1996, 28).

Watt hadisin tam metnini kitabına almamıştır. Hadisin devamı şu şekildedir: “...Allah'a yemin ederim ki, sizlerden biriniz yâhud bir adam ateş ehlinin ameliyle amel etmeye devam eder, nihâyet kendisiyle cehennem arasında bir kulaç yâhud bir zira'dan başka mesafe kalmaz. Bu sırada yazı, o kişinin önüne geçer. Bu defa o kimse cennet ehlinin ameliyle amel etmeye devam eder ve cennete girer. Ve yine bir kimse cennet ehlinin ameliyle amel eder, nihâyet kendisiyle cennet arasında bir zira' yâhud iki zirâ'dan başka mesafe kalmaz. Bu sırada yazı onun önüne geçer. Bu defa da o kimse ateş ehlinin ameliyle amel eder ve ateşe girer”. Râvî, Âdem İbn Ebî İyâs: “Ancak bir zira” demiştir. Hadisin, *Buhârî*'de 7, *Müslim*'de 1, *Ebû Dâvûd*'da 1, *Tirmizî*'de 1 ve *Ahmed b. Hanbel*'de 1, olmak üzere *Kütüb-i Tis'a* eserleri içerisinde toplamda 12 ayrı tarihten bize ulaştığı görülmektedir (*Buhârî*, “Ehâdîsü'l-Enbiyâ”, 1, “Kader”, 1, “Tevhîd”, 28, “Bedü'l-Halk”, 6; *Müslim*, “Edeb”, 2; *Ebû Dâvûd*, “Kader”, 17, “Sünnet”, 17; *Tirmizî*, “kader”, 4; *İbn Hanbel*, 1991, 3/517; 4/90; 23/413). Hadisin sened ağı metni aşağıda yer almaktadır.

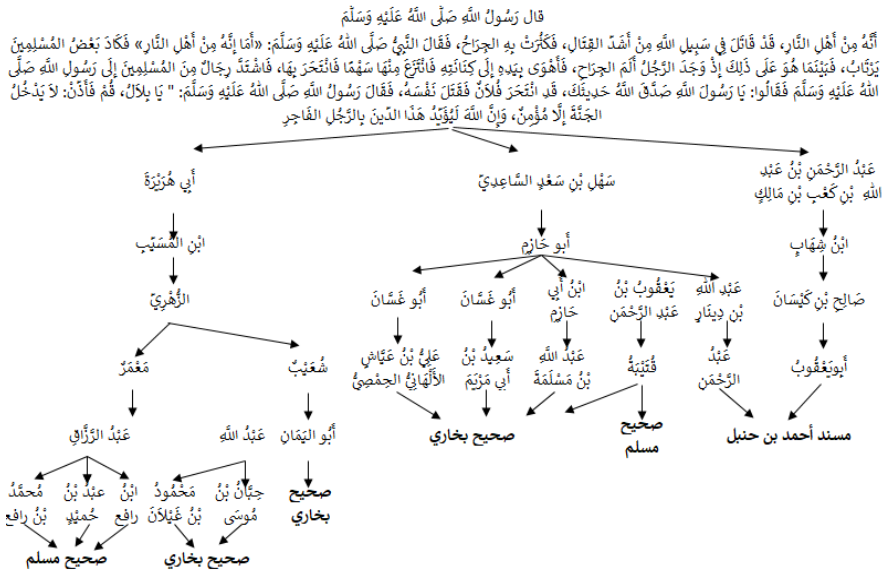


5. Hadis-5

"The Prophet said of so-and-so that he belonged to the people of Hell. Some of his followers disbelieved, since the man was fighting in the thickest of the battle and covered with wounds. But at length the man could bear the pain no longer and took his spear and put an end to his own life. Prophet said: No one enters paradise except a believer." (Watt, 1944, 21)

"Hz. Peygamber filan kimsenin cehennem ehlinde olduğunu söyledi. Ashabından bazıları buna inanmadılar, çünkü o adam harbin en şiddetli yerinde savaşıyordu ve her tarafı yaralar içindeydi. Fakat bu kişi nihâyet acıya artık dayanamayıp mızrağını alır ve kendisini öldürür. Peygamber herkes ancak mümin olarak cennete girer demiştir."

Watt, hadisin tam metnini vermemiştir. Verilen metin öncesinde şu kısım yer almaktadır: "Rasûlullah'ın maiyetinde Hayber'de hazır bulduk. Rasûlullah beraberinde bulunanlardan olup Müslüman olduğunu iddia etmekte olan bir adam için: 'Bu, cehennem ehliendir' buyurdu. Savaş zamanı gelince, bu adam çok iyi savaştı, birçok yerinden yara aldı ve sonunda yaralar onu harekete gücü yetmez kılıp yerinde mihladi. Akabinde Peygamber'in sahabilerden bir adam geldi de: Ey Allah'ın elçisi! Senin ateş ehli olduğunu söylediğin o adam hakkında düşüncen nedir? O zât Allah yolunda en çetin nev'inden savaş yaptı ve pek çok yaralar aldı dedi. Bunun üzerine Peygamber: "Yâ Bilâl! Kalk insanlara şu hakîkati duyur: Cennete mü'min olandan başkası giremez ve muhakkak ki Allah bu İslâm dinini isterse fâcir kişi ile de te'yîd edecektir!" Kütüb-i Tis'a kapsamında yaptığımız incelemede hadisin



6, *Müslim*'de 4, *Ahmed b. Hanbel*'de 2, olmak üzere 12 ayrı tariki tespit edilmiştir. (Buhârî, “Cihâd”, 84; Ahmed b. Hanbel, 8/163, 8/164, 13/453, 28/453) Hadisin sened ağı ve metni aşağıda yer almaktadır.

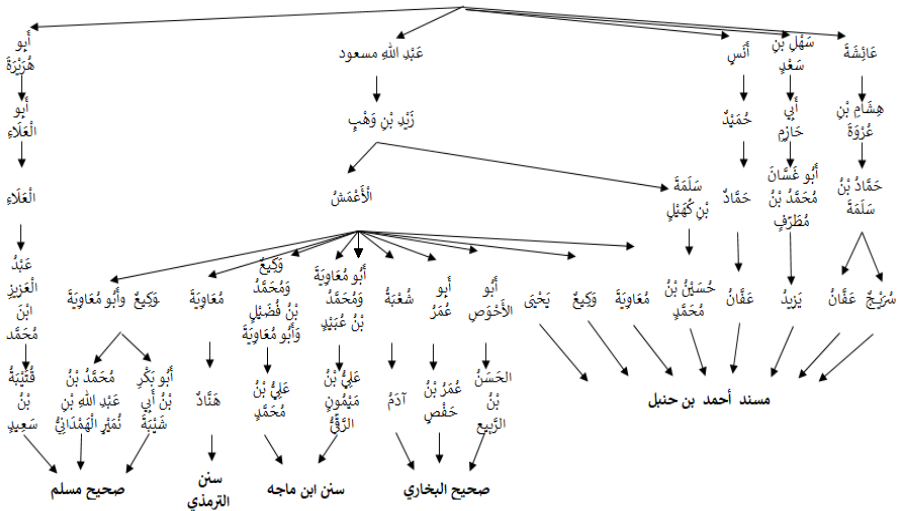
6. Hadis-6

(The Prophet Said :) “Aman may perform the works of the dwellers in Paradise for a long time, yet his work may receive finally the stamp of the dwellers in Hell. Likewise, a man may perform the Works of the dwellers in Hell for a long time, yet his work may finally receive the stamp of that of the dwellers in Paradise.... The Works are judged only by the final ones” (Watt, 1944, 21)

Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Gerçekten bir kimse uzun zaman cennetliklerin amelini işler, sonra ameli cehennemliklerin ameliyle sonlandırılır. Bir kimse de uzun zaman cehennemliklerin amelini işler. Sonra ameli cennetliklerin ameliyle sonlandırılır.” (Watt, 1996, 28). Watt, bu hadise *Sahihayn*'dan dipnot vermiştir. Metin *Müslim*'den alınmış, “Ameller ancak sonuncusuna göre hükme bağlanır” kısmı ise *Buhârî*'de yer alan uzunca bir hadisin son cümlesidir (Buhârî, “Kader”, 5, “Meğâzî”, 39, “Rikâk”, 32, “Cihâd”, 75, 180, “Meğâzî”, 39, “Kader”, 5; Müslim, “İmân”, 111, 112,). Watt'ın hadisin ilk bölümünü “Melek Tarafından Yazılan Şeyler”, aynı hadisin ikinci bölümünü de “Esas Olan Son Ameldir.” başlığı altına verdiği görülmektedir. Hadis, *Sahîh-i Buhârî*'de 3, *Müslim*'de 3, *İbn Mâce*'de 2, *Tirmizî*'de 1 ve *Müsned-i Ahmed b. Hanbel*'de 8, olmak üzere *Kütbi Tis'a*'da birçok senedle yer almıştır. (Buhârî, “Bedü'l-Halk”, “Kader”, 1, 111, “Enbiya”, 1; Müslim, “Kader”, 1, 11; İbn Mâce, “Sünnet”, 10; Tirmizî, “Kader”, 4; İbn. Hanbel, 6/125; 7/69; 21/259,

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

إن الرجل يُفعل الظَّوِيلَ بعقل أهل الجنَّة، ثُمَّ يُخْتَمُ لَهُ عَمَلُهُ بِعقل أهل النَّار، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيُفعل الظَّوِيلَ بعقل أهل النَّار، ثُمَّ يُخْتَمُ لَهُ عَمَلُهُ بِعقل أهل الجنَّة

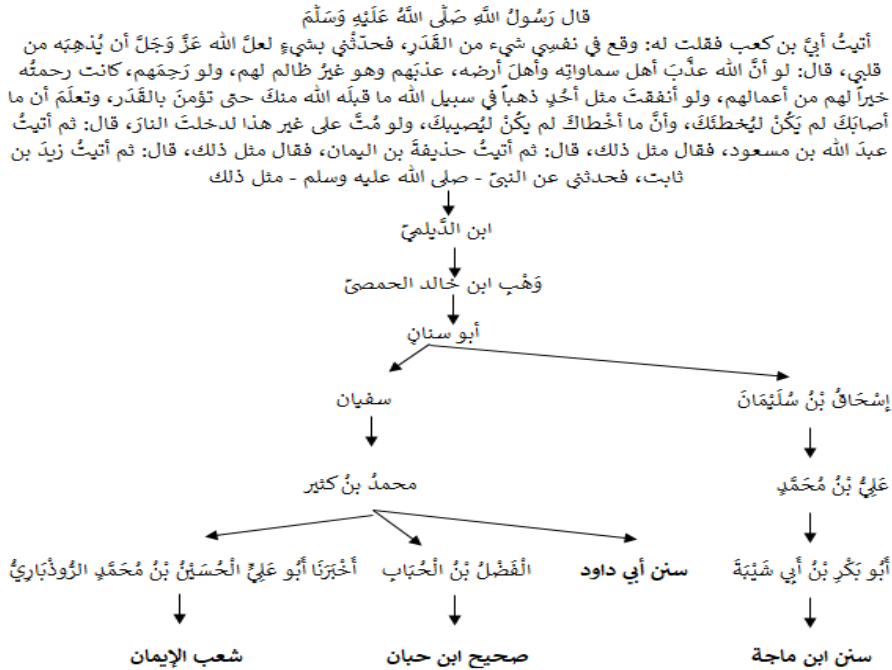


41/279;). Hadisin Müslim lafzı ile metni ve sened ağı aşağıda verilmiştir.

7. Hadis-7

"(Ibn al-Dailamî said :) "I visited Ubaiy b. Ka'b and said to him: Doubts concerning Predestination have arisen in my heart. Possibly God Will make them to vanish if you communicate to me a tradition on this subject. He answered: If God should punish the inhabitants of His heavens and His earth. He would not thereby do injustice. And if you should spend in the path of God an amount larger than mount Uhûd, He would not accept it from you unless you believe in the decree and acknowledge that misses you could not possibly have reached you. And if you should die in a different conviction, you would go to Hell... Then I went to 'Abdullah b. Mes'ûd and heard the same from him and likewise from Hudhaifa b. al-Yamen. Then I went to Zaid b. Thabit, who communicated to me a similar tradition on the authority of the Prophet." (Watt, 1944, s. 22)

"İbn Deylemî'den (rivâyet edilmiştir): Ubeyy b. Ka'b'ı ziyaret ettim ve ona şöyle söyledim. Kalbime kaderle ilgili şüpheler doğmakta. Bu konuda bir hadis zikrederseniz Allâhü Teâlâ muhtemelen bunları kalbimden siler. O ise şu cevabı verdi. "Eğer Allah göklerinde ve yerlerinde bulunan halka azâb etseydi onlara zulmetmiş sayılmazdı. Eğer sen Allah yolunda Uhûd dağından daha fazlasını harcasan sana isabet eden şeyin sana erişeceğini, sana isabet etmeyen şeyin de



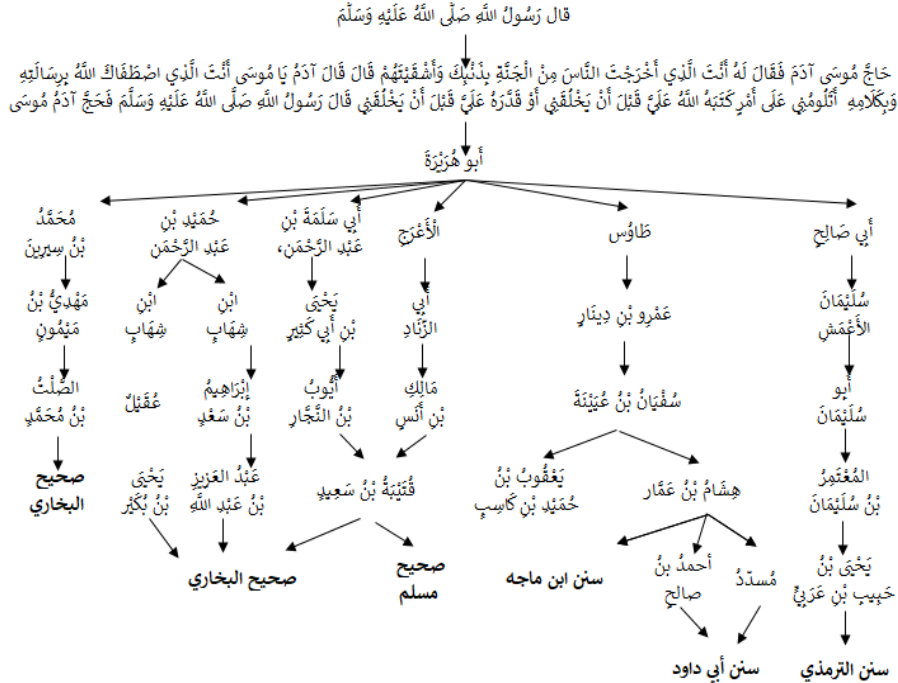
sana erişemeyeceğini bir kader olarak inanıp bilmedikçe, Allah bunu senden kabul etmez. Eğer bundan başka bir inanç üzerinde ölürsen cehenneme girersin” dedi. Sonra Abdullah b. Mes’ud’un yanına vardım. O da (bana) buna benzer sözler söyledi. Sonra Huzeyfe b. el-Yeman’dan dinledim. Sonra yine aynı hadisi Hz. Peygamber’e isnad ederek rivâyet eden Zeyd b. Sabit’e gittim (Watt, 1996, s. 22). Hadisin metin ve sened ağı aşağıdaki gibidir.

Watt tarafından metnin tam olarak verildiği anlaşılmaktadır. Hadis, *Ebû Dâvûd* ve *İbni Mâce*’de yer almaktadır. Farklı senedlerine ulaşabilmek amacıyla metin, *Kütüb-i Tis’a* dışında da taranmıştır. *Sahîh-i İbn Hıbbân*, *Şu’bu’l-îmân*, *Sünen-i Ebû Dâvûd* ve *Sünen-i İbn Mâce*’de dört ayrı tarikten rivâyet edildiği görülmektedir (İbn Mâce, ‘Sünnet’, 10; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 17; İbn Hanbel, *el-Müsned*, 35/465, 486, 511, 37/378; Beyhakî, 2003, 1/353).

8. Hadis-8

“Moses accused Adam, as our father, of being the cause of our expulsion from Paradise. Adam replied that he had not had the favours Moses had would Moses blame him for what God had fore-ordained (gaddara) for him before he was created? So Adam prevailed” (Watt, 1944, s. 22).

“Hz. Mûsâ, babamız olan Hz. Âdem’i babamız, bizim cennetten



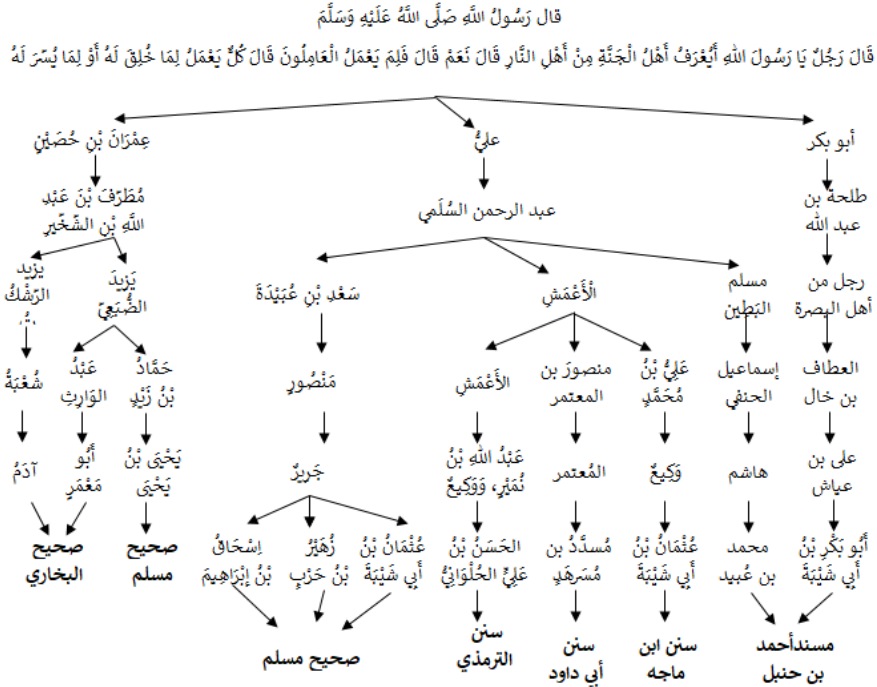
kovulmamıza sebep olduğu için suçladı. Hz. Âdem ise Hz Mûsâ'nın sahip olduğu nimetlere sahip olmadığı, şeklinde cevap verdi. Hz. Mûsâ; Hz. Âdem daha yaratılmadan Allah'ın onun hakkında takdir etmiş olduğu şeyden kendisini ayıplamış mı olacaktı? Böylece Hz. Âdem galip geldi (Watt, 1944, s. 29).

Watt tarafından metin özetlenerek aktarılmış ve birebir tercüme edilmemiştir. Hadisin, *Buhârî, Müslim, İbn Mâce, Tirmizî, Ebû Dâvûd ve Ahmed b. Hanbel'*de 9 ayrı senedle yer aldığı ve müttetekun aleyh bir metin olduğu görülmektedir. (Buhârî, "Kader", 2, 11, "Tefsîr", 212, 298; "Tevhîd", 53, "Enbiyâ" 29; Müslim, "Kader", 9, 15; İbn Mâce, "Sünnet", 10; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 17; İbn Hanbel, 1991, s.13/75). Hadisin metni ve sened ağı aşağıda yer almaktadır.

9. Hadis-9

"A man said: O Prophet of God, do you know the people of Paradise from the people of Hell? The Prophet said: Yes, The man said: And why do people act? The Prophet said: Everyone acts; according to what has been created for him or made easy for him." (Watt, 1944, 30)

Bir kişi "Ey Allah'ın Resulü! Cennet ehli cehennem ehli biliniyor mu?" diye sordu. Rasûlullah. "Evet" buyurdu. O zât: Öyleyse insanlar niye böyle amel edip duruyorlar? dedi. Rasûlullah: "Herkes ne için yaratılmışsa, onun için o



kolaylaştırılır.” buyurdu.

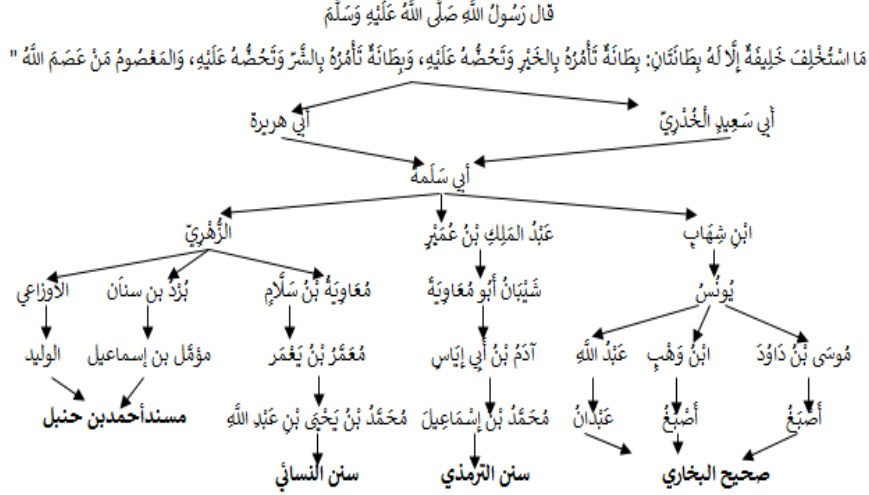
Watt, ilgili hadisi tam olarak vermemiştir. Hadis, *Buhârî* ve *Müslim*’de geçmektedir. Hadisin bazı tariklerinde “اعملوا”/ “Amel işleyiniz!” emri yer almaktadır. “اعملوا ” Amel işleyiniz!” dedikten sonra da Hz. Peygamber; “Artık kim cömert davranır, günah işlemekten sakınır, güzel karşılığına da inanırsa; ona iyilik yollarını kolaylaştırırız.” âyetini okumuştur (Leyl, 92/5,6,7). Bu rivâyet aynı şekilde *Müslim*’de geçmektedir. *İbn Mâce*, *Tirmîzî* ve *Ebû Dâvûd*’da yer alan metinlerde de Leyl sûresinin ilgili âyetleri zikredilmiştir (Buhârî, “Kader”, 2; Müslim, “Kader”, 6, 7, 8; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 17, İbn Mâce, “Sünnet”, 10; Tirmîzî, “Kader”, 3; İbn Hanbel 1/176, 2/157). Hadisin metin ve sened ağı aşağıda verilmiştir.

10. Hadis-10

“There is no ‘caliph’ who does not have two courtiers, one ordering and inciting him to good and one to bad; and the protected is he Whom God protects” (Watt, s. 1944, 31).

“Saltanat koltuğuna oturan hiçbir halife yoktur ki onun iki sırdaşı olmasın. Bunun biri, halifeye hayır yolu gösterir ve hayra teşvik eder; diğeri ise şer yolu gösterir ve şerre teşvik eder. Masum olan padişah da Allah’ın koruduğu kimsedir.” (Watt, 1996, s. 39).

Watt, eserine Buhârî’nin rivâyetini almıştır. *Nesâî*’de üç metin yer almaktadır. İki rivâyette “فَمَنْ وُفِيَ شَرِّهَا فَتَقَدُّ وُفِيَ” “kötü müşavirin şerrinden korunan kimse kendini korumuş olur” şeklinde yer alırken bir rivâyette de “وَالْمَعْصُومُ مَنْ عَصَمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ” “kötü müşavirin şerrinden korunmuş kimse Allah tarafından korunmuş olandır.” *Tirmîzî*’de yer alan metinde de “müşavir” yerine “halk” ifadesi geçmekte ve kötülerin zararından korunma sorumluluğu doğrudan kişinin kendisine yüklenmektedir. *Ahmed b. Hanbel*’de de birden çok vechi bulunan hadis hem “Allah’ın koruduğu kimse kendisini korur.” şeklinde ve hem de “Kişi kendisinin korur.” şeklinde her iki metinde yer almaktadır. Hadisin Arapça metni ve sened ağı Şekil-10’da verilmiştir (Buhârî, “Kader”, 9, “Ahkâm”, 40; İbn Hanbel, *el-Müsned* 12/79, 13/269, 17/492, 18/348; Tirmizî, “Zühd”, 38; Nesâî, “Biat”, 32). Hadisin metin ve sened ağı aşağıda yer almaktadır.



11. Hadis-11

"The Prophet, on being asked about the plague, said: God sent it as a punishment to whom He would, and He made it blessing to the believers; for any servant (sc. of God) in any place who remained there and was patient, reflecting that only what God has written will befall him, will receive the like reward as for martyrdom" (Watt, 1944, s. 32).

"Vebâ hakkında sorulması üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: ... "O, Allah'ın dilediğine gönderdiği bir azaptır. Şüphesi ki Allah onu müminlere rahmet kıldı. Vebânın ortaya çıktığı yerde bulunan bir kimse sabrederek, sevabını Allah'tan umarak ve onun Allah yazdığı kimseye isabet edeceğini umarak beldesinde beklerse, ona şehidin mükâfatının benzeri vardır." (Watt, 1996, s. 40).

Watt'da hadisin dipnotunu "B.4, trad.2, summarized; b.15./Bâb.4 Hadis. 2" şeklinde vermiştir. Dipnotun eksik olduğu anlaşılmaktadır. Bu hadisin, Buhârî'de Kitâbu'l-Enbiyâ'nın 49. bâb'ında Hz. Âişe (r.a.) tarikiyel tahrîc ettiği hadisin metni olduğunu söylemek mümkündür. Burada taûn hakkında soru soran Hz. Âişe'dir. Fakat Watt, soruyu mechûl bir kişi sormuş gibi aktarmaktadır. Hadis malûm kipiyle rivâyet edildiği halde Watt, mechûl kipiyle aktarmayı uygun görmüştür. Hadis *Kütüb-i Tis'a* eserlerinin tamamında mükerrer olarak çokça geçmektedir (Buhârî, "Enbiyâ", 49; "Tıp", 30; "Kader", 14; Müslim, "İmâre", 165; "Selâm", 92, 93, 94, 95, 97, 166; "Tıp", 30; "Cihâd", 31; "Kader", 17; Tirmizî, "Cenâiz"67, "Fiten", 63; Nesâî, "Cenâiz", 135, "Cihâd", 39; İmâm Mâlik, "Cami", 7; İbn Hanbel, 1/272, 3/85, 97, 3/116, 143, 13/456, 21/30; 21/49, 267, 313, 24/21, 167, 168, 29/137, 34/366,

değerlendirmelerde bulunmakta hatta bu değerlendirmelerini hadislerin geneline yaymaktadır.

1. Hadislerin Sahih Olmadığı İddiası

Watt'ın ifadesi ile (*"Muslims of unexceptionable orthodoxy accepted these fatalistic Traditions as genuine. Yet even so the conclusion forces itself upon us."*) muhaddislerin kadere teslimiyeti ifade eden hadisleri sahih görmeleri kendisi açısından kabul edilmesi zor bir durumdur (Watt, 1944, s. 33-34). Akademik üslûp gereği kesin bir ifade kullanılmasa da bu cümle, kaderle ilgili hadislerin uydurma olduğunun yumuşak bir dille söylenmesidir. Bu iddiasını herhangi bir hadisle birebir ilişkilendirmemiş kitabına aldığı hadislerin tamamı için genel bir ifade olarak kullanmıştır. Genellemenin bilimsel bir tarafı olmadığı açıktır. Sıhhat değerlendirmesinin sadece metinle sınırlı tutulması sened tetkikinin göz ardı edilmesi de bir eksiklik olarak kabul edilmelidir.

İlgili hadislerin kaynaklarının Kütüb-i Tis'a çerçevesinde tespiti tarafımızdan yapılmış ve sened ağları çıkarılmıştır. *Kütüb-i Tis'a*'da yeterli miktarda metne ulaşamadığı durumlarda diğer kaynaklar üzerinde de araştırma yapılmıştır. Watt'ın "Hür İrade ve Kader" çalışmasında zikrettiği hadislerin tamamının *Kütüb-i Tis'a* eserlerinde yer aldığı görülmüş ve her bir hadisin en az üç ayrı tariki tespit edilmiştir.

Kütüb-i Tis'a içerisindeki dağılımına baktığımızda 11 hadisten 9 hadisin Müslim ve Buhârî tarafından tahrir edildiği, 7 hadisin de müttefekun aleyh olduğu görülmektedir. *Sünen-i Hamse* müellifleri, İbn Hanbel ve diğer muhaddisler tarafından da hadislerin farklı tariklerle aktarıldığı müşahede edilmektedir. Hadislerin *Kütüb-i Tis'a* eserleri içerisindeki dağılımı aşağıdaki çizelgede yer almaktadır.

Tablo 1. Hadislerin Kütüb-i Tis'a'daki dağılımı

	1.Hadis	2.Hadis	3.Hadis	4.Hadis	5.Hadis	6.Hadis	7.Hadis	8.Hadis	9.Hadis	10. Hadis	11. Hadis
Buhârî	-	-	2	7	9	3	-	4	2	3	5
Müslim	1	-	1	1	1	3	-	1	4	-	7
Sünen-i Hamse	1	2	-	2	-	3	2	4	3	2	-
İbn Hanbel	2	1	2	1	2	8	-	-	2	2	-
Toplam	4	3	5	11	12	17	2	9	11	7	12

Hadis metinleri içerikleri üzerinden incelendiğinde bir ve ikinci hadislerde mahlûkatın ne yaşayacaklarının önceden takdir edilip kalem

tarafından yazılması, üçüncü ve dördüncü hadislerde mahlûkat içerisinde daha özel bir alan olarak insanın akıbetinin önceden takdir edilip görevli bir melek aracılığı ile yazılması vurgulanmaktadır. Beş, altı ve yedinci hadislerde insanın amellerinin takdir edilene göre şekilleneceği ve son yapılan amele göre cennete ya da cehenneme müstahak olunacağı belirtilmekte yani hayatın ve akıbetin takdirde kayıtlı olana göre sonuçlanacağına dikkat çekilmektedir. Sekizinci hadiste Hz. Âdem ile Hz. Mâsa'nın konuşmalarına yer verilmiş burada da olayların, takdîri ilâhî kapsamında cereyan ettiğinin altı çizilmiştir. Dokuzuncu hadiste cennetlik olarak takdir edilene cennete yönelik amellerin kolaylaştırılacağı cehennemlik olarak takdir edilene de cehenneme yönelik amellerin kolaylaştırılacağı hatırlatılmaktadır. Onuncu hadiste yöneticiler, kendilerini hayra ya da şerre yönlendirenlerden Allah'ın masum kılması ile masum kalacaklarına işaret edilmektedir. Son hadiste de vebânın Allah'ın takdiri olduğu bu takdire sabredenlerin mükâfata nail olacakları haberi verilmektedir. Hadislerin tamamının, dünyada ve ahirette ezelde takdir olanın tahakkuk edeceği ana fikri etrafında şekillendiğini söylemek mümkündür.

Metin farklılıkları ve sened ağlarına işaret edilen 11 hadis arasında zayıf ya da hasen olarak değerlendirilenler¹ olsa da genel olarak bütün hadislerin tek bir konu etrafında biri diğerini destekler mahiyette olduğundan zayıf olarak değerlendirilen hadisler hadis tekniği açısından hasen li gayrihî, hasen olarak değerlendirilen hadisler de sahih li gayrihî mertebesine yükselmektedir. Bu 11 hadisin çoğunluğunu ise başta Buhârî ve Müslim'in tahrîc ettikleri sahih hadisler oluşturmaktadır. Nitekim büyük kelâm alimi Taftazânî (ö. 793) kaderle ilgili hadisleri 'manevi mütevatir' olarak görmekte ve bazı ihtilafli rivâyetler mevcut olmakla birlikte hadislerin tamamının Buhârî ve Müslim gibi sika raviler tarafından aktarılmış sahih rivâyetler olduğunu belirtmektedir.² Dolayısıyla Watt'ın hadislerin sıhhati ile ilgili olumsuz yaklaşımı kabul edilebilir değildir. Meseleye metin tenkidi üzerinden yaklaşmış, hadis metinleri Kur'an'a arzedilerek bir sonuca ulaşmak istenmiştir. Watt'ın kader konusunda eserine aldığı hadislerle ilgili sahih olmadığı iddiasının sübjektif bir değerlendirme ve mesnetsiz bir iddia

¹ İkinci sırada yer alan hadis, İbn Lehîâ'nın 'zayıf' olarak cerh edilmesi nedeni ile sened zayıf görülmüştür. İbn Hanbel, *el-Müsned*, 37/381. Birinci ve ikinci sırada yer alan hadisler, Tirmizî tarafından "hasen garib" olarak değerlendirilmiştir. Tirmizî, "Kader", 17, "Tefsîr", 65.

² Sadü'd-İn ve İbn Kânt Âhadâ İlä Ähâ Metvâterâ el-Menî ve Kellehâ Vehâc Benel-Neqâetâ Menel-Bıhârî ve Meslem ve Ğıyrehâ İvân ve En Beşehâ İhtelâf Sadü'd-İn Mesûd b. Ömer b. Abdullah et-Taftazanî, *Şerhü mekasid fi İlmî'l-keîâm* (Pakistan: Darü'l-mearifî'n-nümaniyye, 1981), 2/135.

olduğu anlaşılmaktadır.

2. Hadislerin Kur'ân'la Çeliştiği İddiası

Watt, "What have not attempted is to discuss Qur'ân and Traditions for their own sake. There is much of interest and value in this field, but an adequate discussion would require volumes and would probably contribute but little to the present subject." cümlesi ile hadis ile Kur'ân'ın birbiriyle münakaşa halinde olduğunu belirtmekte (Watt, 1944 s. 3). "Ele alamadığım şey, Kur'an ve hadislerin çelişkisidir. Bu alanda çok fazla ilginç ve değerli şeyler var, ancak yeterli bir tartışma ciltler gerektirecek ve muhtemelen mevcut konuya çok az katkıda bulunacaktır." değerlendirmesini yapmaktadır. Aynı kapsamda iddialarını sürdüren Watt, İslâm'da iki zıt eğilimin olduğunu ifade etmektedir. İki zıt eğilimden çalışmasına verdiği isimden de anlaşılacağı üzere "hür irade" ve "kader" yaklaşımlarının kastedildiği anlaşılmaktadır. İma edilen husus ise hür irâde akımının Kur'ân'dan; "kader" anlayışının da hadisten beslendiğidir. Kur'ân ve hadisin çeliştiği iddiaları bunlarla da sınırlı değildir. Eserinde "The Opposing Trends In Islam." "İslam'da karşı akımlar" başlığını atmış arkasından "I. Kur'ân", "II. Hadis" alt başlıkları ile Kur'ân ve sünnetin birbirine muhalif olduğunu söylemekten geri durmamıştır. Dahası "The Contrast Between Qur'ân and Tradition." / "Kur'an ve Hadis Arasındaki Tezat" başlığı ile de bir değerlendirmede bulunmuştur (Watt, 1944, s. 9, 10, 15, 21).

Hemen belirtelim ki Watt'ın "Kur'ân'ı değerli gördüğü, mikyasa olarak kabul ettiği, bu mikyasa uymadığı sanısı ile de hadisleri reddettiği, dolayısıyla objektif bir yaklaşım sergilediği, eğer taraflı bir yaklaşımı olsaydı Kur'ân-ı Kerîm'i sahiplenmeyeceği" gibi bir kanaat oluşmamalıdır. Aslında Watt'ın istediği de bu kanaati oluşturmak olmalıdır. Çalışmamıza konu edindiğimiz eser, Watt'ın ilk eseridir. Diğer eserlerinin ilki bu eserinden en az beş yıl sonra telif edilmiştir. Bu eserin, Kur'ân'a yönelik eleştirilerini yoğunlaştırdığı eserlerden önce olması bizi bu kanaate sevk etmiştir. Nitekim diğer çalışmalarında Kur'ân-ı Kerîm'e yönelik ağır ithamlarda bulunur. Kur'ân'ın Allah tarafından gönderilen bir vahiy olmadığını iddia eder. Örneğin; "Muhammet kendinde oluşan psikolojik durumun neticesinde ulaştığı bilgi yoğunluğunu dışardan gelen bir vahiy olarak algılamıştır. Kur'ân'ı oluşturmak için zorlanmaktadır. Bunun için de geceleri seçmiştir. Bu hal üzere oluşan kararın dışardan geldiğini zannetmiştir, Cebraîl'in vahiy getirdiğini hayal etmiştir." der ve bu durumu şairlerin ilhamlarıyla eş tutar. Hatta Gazzâlî'nin dahi böyle bir tecrübeyi yaşadığını iddia eder (Watt, 1993, s. 286). Ona göre Cebrâil ismi de Medine'ye hicret vesilesi ile Yahudilerden

öğrenilmiş de ondan sonra kullanılmaya başlanmıştır (Watt, 2016, s. 63-65). Kur'ân'ın içeriği Yahudi ve Hristiyan kültüründen, beslenmiştir (Watt, 2000, s. 100). Arap şiirinde kullanılan birçok unsur Kur'ân'da yer almaktadır. İslâm, İbrahimî vizyon ile göçebe Arap anlayışının karışımından teşekkül etmiştir (Watt, 1981, s.112). Örnekler daha da çoğaltılabilir. Bu ağır ithamlar, Watt'ın kaderle ilgili hadisleri Kur'ân'ı esas alıyor görünümü ile reddetmesinin planlı ve maksatlı bir yaklaşım olduğunu düşündürmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de insanın irade hürriyeti ile ilgili çokça âyet yer almaktadır. Özler, ilgili âyetleri "Cebir Altında İnsan", "Mutlak Bağımsız İnsan", "Cebir ve Hürriyetin Birlikte İfadesi" başlıkları altında tasnif etmiştir (Özler, 2010, s. 45-48). Kur'ân-ı Kerîm'de yüzeysel bir bakışla "Cebir Altında İnsan" şeklinde anlaşılacak âyetlere şu örnekler verilebilir: "Allah her şeyin yaratıcısıdır ve her şeyi koruyup yöneten de O'dur.", "Göklerin ve yerin anahtarları O'ndadır...", "Göklerin ve yerin egemenliği Allah'a aittir. O dilediğini yaratır; dilediğine kız çocukları bahşeder, dilediğine de erkek çocukları bahşeder.", "Allah dilediğini yapar.", "Fakat âlemlerin rabbi Allah dilemedikçe siz (hiçbir şey) dileyemezsiniz!", "Allah izin verirse" demeden hiçbir şey için, "Şu işi yarın yapacağım" deme! Unuttuğun takdirde rabbini an ve "Umarım rabbim bana, doğruya bundan daha yakın yolu gösterir de" "De ki: Allah bize ne yazmışsa başımıza ancak o gelir, O bizim mevlâmızdır." Allah dilediğini şaşırtır, dilediğini ise doğru yola koyar." "Allah kimi saptırsa bundan sonra onun hiçbir koruyucusu yoktur." (Zümer 39/62, 63; Şuara 26/49; Bürûc 85/16; Tekvîr, 81/29; Kehf 18/23,24; Tevbe 9/51; Enâm 6/39; Bakara, 2/213, 272; Hûd 11/34; Ra'd 13/33; Nahl 16/93; Hac 22/16; Nûr 24/46; Secde 32/13; Câsiye 4/23; Dehr 76/30).

Cebir olarak yorumlanabilecek âyetlerin yanında insanın tam bağımsızlığını vurgulayan âyetler de bulunmaktadır. Şöyleki "Hayır! Kim bir kötülük işler de kötülüğü kendisini çepeçevre kuşatırsa işte bu kimseler cehennemliktirler; onlar orada ebedî olarak kalacaklardır. İman edip hayırlı işler yapanlara gelince, onlar da cennetliktirler; onlar orada ebedî kalacaklardır. Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz; lehinde olanı da kendi kazandığıdır, aleyhinde olanı da kendi kazandığıdır.", "Kim doğru yolu seçerse kendi iyiliği için seçmiştir, kim de saparsa kendi zararına sapmış olur. Hiç kimse başkasının günah yükünü üstüne almaz. Biz bir resul göndermedikçe azap da etmeyiz.", "De ki: Gerçek, rabbinizden gelendir. Artık dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin." vb. âyetlerde insanın tam bağımsızlığına işaret edilmiştir. "Eğer Allah isteseydi hepimizi elbette ki bir tek inanç topluluğu yapardı. Ama O, dilediğinin yoldan çıkmasına imkân verir, dilediğini de doğru yola iletir. Yapmakta

olduklarınızdan dolayı kesinlikle sorgulanacaksınız.” Âyetlerinde de cebir ve özgürlük birlikte ifade edilmiştir (Bakara 2/81, 82, 281, 286; İsrâ 17/15; Kehf 18/29; Nisâ 4/111, 170; Tevbe 9/82, 95; Neml 27/92; Zümer 39/14; Secde 32/17; Ahkâf 46/13,14; Vâkıa 56/24; Teğâbün 64/22; Dehr 76/3; Nahl 16/93; Mümin 40/31; Enâm 6/137; Şura 42/13).

Hadisleri de aynı tasnife tabi tutmak mümkündür. Watt'ın kitabında değerlendirmeye tabi tuttuğu kaderle ilgili hadisler -iddia edildiği gibi olmasa da- yüzeysel bir bakışla kısmen “Cebir Altında İnsan” kapsamında yorumlanmaya da müsait olan hadisler olarak düşünebiliriz. Öte taraftan Hz. Peygamber'in hayatı ortadadır. Watt'ın iddia ettiği şekilde bir kader algısı inşa edilmeye çalışılıyorsa Risâlet ve nübüvvetin bir anlamı olur muydu? Hz. Peygamber'in hayatı dünyada saadetin ahirette de cennetin, kişinin yaptıkları ya da yapması gerekirken yapmadıklarına göre yani insanın tercihlerine ve amellerine göre gerçekleşeceğinin, haliyle insanın tercih edebilme ve tercih ettiğini eyleme dönüştürme fitratında olduğunun en bariz göstergesidir. Hz. Peygamber, birçok hadisinde insanın sorumluluğuna işaret etmiştir. Şu hadisleri örnek verebiliriz: *“Üç kişiden sorumluluk kaldırılmıştır: Uyuyandan uyanıncaya kadar, akıl hastalığına düşür olandan akli başına gelinceye kadar ve çocuktan bulûğ (ergenlik) çağına gelinceye kadar.”*, *“Allah, yanılarak, unutarak ve zor kullanılarak yaptıklarından dolayı ümmetimi sorumlu tutmaz.”*, *“Kendi adınıza altı şeyin güvencesini verin, ben de size cennetin güvencesini vereyim: Konuştuğunuzda doğru söyleyin, söz verdiğinizde sözünüzü tutun, size (bir şey) emanet edildiğinde ona riâyet edin, iffetinizi koruyun, gözlerinizi (bakılması yasak olandan) sakının ve ellerinizi (haramdan) çekin.”*, *“Allah sizin şekillerinize ve mallarınıza bakmaz, fakat kalplerinize ve amellerinize bakar.”*, *“İslâm beş esas üzerine kurulmuştur: Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın Resûlü olduğuna şehâdet etmek, namaz kılmak, zekât vermek, haccetmek ve Ramazan orucunu tutmak.”*, *“Asıl müflis şu kimsedir: kıyamet gününde kıldığı namaz, tuttuğu oruç ve verdiği zekâtla gelir. Ancak dünyada iken şuna sövmüş, buna iftira atmış, ötekinin malını yemiş, berikinin kanını dökmüş, bir başkasını da dövmüştür. (İhlâl ettiği bu hakların karşılığı olarak) iyiliklerinden alınıp hak sahiplerine verilir. Şâyet hesabı görülmeden iyilikleri biterse, mağdur ettiği insanların günahlarından alınarak bunun üzerine yüklenir, sonra da cehenneme atılır.”*, *“İnsanoğlu kıyamet günü beş şeyden hesaba çekilmedikçe hiçbir tarafa hareket edemeyecek, yerinden kımıldayamayacaktır; ömrünü nerede ve nasıl tükettiğinden, gençliğini nerede ve nasıl geçirdiğinden, malını nereden kazanıp nerede harcadığından, öğrendiği bilgilerle yaşayıp yaşamadığından”* , *“İnsan faydalı olanı yapmak için gayret göstermeli ve*

*Allah'tan yardım dilemelidir; başına bir iş gelince de, "Şöyle yapsaydım şöyle şöyle olurdu" dememeli, "Allah'ın takdiri" demelidir.", "Her doğan fitrat üzere doğar. Sonra anne babası onu Yahudi yahut Hıristiyan veya Mecûsi yapar" (Ebû Dâvûd, "Hudûd", 17; İbn Mâce, "Talâk", 16; İbn Hanbel, *el-Müsned*, 7/323; Müslim, "Birr", 34; Buhârî, "Îmân", 2; Müslim, "Birr", 59; Tirmizî, "Sıfatü'l-kıyâme", 1; Müslim, "Kader", 34; Buhârî, "Tefsîr", 2; Müslim, "Kader," 22).*

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın mutlak hâkimiyetine, küllî iradesine işaret eden âyetler yanında kulun tercihine vurgu yapan âyetler de yer almaktadır. Hadislerde de aynı durum söz konusudur. Bu iki gurup âyet ve hadisleri aynı anda birlikte mütalaa etmek zaruridir. Bir tarafı dikkate almaksızın öbür taraf düşünülüşünde cebre ya da insanın mutlak bağımsızlığı yanılışına düşülebilir. Watt da bu yanılıya düşmüştür. Watt, hadislere gelince Allah'ın mutlak hâkimiyetine vurgu yapan metinleri âyetlere gelince de kulun tercihini öne çıkararak âyetleri seçerek âyet-hadis arasında bir zıtlık olduğunu, bu zıtlık nedeni ile de bir tarafta "kader" inancını diğer tarafta "hür irade" yaklaşımını benimseyen farklı temayüller bulunduğunu ve âyetle hadisin çeliştiğini iddia etmiştir. Konuyu yeterince anlamamış ya da bu şekilde anlamak istemiş olmalıdır. Her ne kadar "bütüncül bir bakışla meseleleri ele aldım" dese de aksine bütüncül bir bakışla ele alamamıştır/almamıştır (Watt, 1996, 10).

Watt'ın eserine aldığı hadislerin farklı vechlerinde Hz. Peygamber, sözlerinin Kur'ân-ı Kerîm'le ilişkisine işaret etmek üzere *"Artık kim cömert davranır, günah işlemekten sakınır ve bunların güzel karşılığında inanırsa; biz ona iyilik yollarını kolaylaştırırız. Ama kim cimrilik eder, kendisiyle yetinir ve güzel karşılığı da yalanlarsa biz onu zora sokarız"* âyetini okumuş (Leyl, 92/5-11), kaderin âyet-hadis bütünlüğü içerisinde nasıl anlaşılması gerektiğini de belirtmiştir Fakat Watt, hadislere bu yönüyle bakmayı başaramamıştır/başarmak istememiştir. Hatta örnek verdiği hadislerin geçtiği bâblarda insanın sorumluluğuna açıkça vurgu yapan hadisleri görmezden gelmesi bir yana bizzat kitabına aldığı hadislerde de bunu anlatan kısımları vermemiştir. Örneğin vebâ hadisinde alınması gereken tedbirin vurgulandığı bir nevi günümüz karantina uygulamasının emredildiği *"Vebâ olan yere girmeyiniz, vebâ olan yerde iseniz oradan çıkmayınız."* kısmına yer vermemiş aksine bu hadisi, *"Vebâ Allah'ın takdiridir. Vebâ bir azaptır. Allah dilediği kullarına gönderir. Müminler için rahmettir. Sabrederse şehid mükâfatı alır."* kısmıyla vermiştir. Görüldüğü üzere bir hadisi dahi bir bütün olarak vermemiştir. Bütünlük içerisinde bakamadığı/bakmadığı için âyet ve hadislerin birbirine muhalif olduğunu iddia etmiştir. Bu iddianın tutarsız ve temelsiz olduğu anlaşılmaktadır. Hadis

ile Kur'ân'ı değil hadisten anladığı ile Kur'ân'dan anladığını, daha doğrusu anlamak istediğini mukayese etmiştir. Anlama ve mukayese hatalı olunca sonuç da hatalı olmuştur. Belki de ön kabulüne uygun olanı yaparak hadislerin Kur'ân ile çeliştiğine haliyle sahih olamayacaklarına kanıt oluşturmak istemiştir.

3. Hadislerin Fatalist/Cebrî Olduğu İddiası

Fatalizm, yazgıcılık anlamında kullanılan bir kavramdır. Yapmakta olduğumuz şeyden başka bir şeyi yapmaya gücümüzün olmadığı görüşüdür. Bu anlayışa göre, insanın ne geleceğini ne de kendi eylemlerini belirlemeye gücü yeter. (VİKİPEDİ, 2021). Watt'a göre de hadisler fatalisttir yani insanın, eylemlerini belirlemede bir etkisinin olmadığını ifade eder.

Hz. Peygamber (sav), Allah'ın kendisine talim ettiği kader inancını ashabına öğretmiş müşriklerin cebirci/zorlamacı düşüncesinin yerine mesuliyet ve teslimiyeti içinde barındıran kader inancını kavratmaya çalışmıştır (Yazıcı, 2017, s. 134). Hz. Peygamber'in Allah'ın mutlak hâkimiyetini belirttiği ve Watt'ın da fatalist olarak yorumladığı hadislerde amaçlananlardan birisi belki de en önemlisi cahiliye Araplarının kader anlayışını bertaraf etmeye yöneliktir. Cahiliye düşüncesinde insan yaratılınca, yaratanyla bağlarını keser. Varlığını çok daha kuvvetli başka bir egemen gücün kontrolüne sokar. Bu güç dehrdir. Hz. Peygamber ise Allah'a ait olan bu vasıfların, başta dehr olmak üzere, Cahiliyye döneminde yapıldığı gibi, başka kavramlara atfedilmesini reddetmiş, Allah'ı mutlak yaratıcı olarak sunmuştur. Böylece Cahiliyye insanının hayatındaki boşluk, Kur'ân tarafından doldurulmuştur. İnsan hayatı müşahhas olmayan şuursuz dehr tarafından değil, bizzat Allah tarafından takdir edildiği belirtilmiştir. (Şahin, 2011, s. 49,50). Hadislerde vurgulan husus burada belirtildiği gibi tevhiid akidesinin bir yansımasıdır. Watt'ın iddia ettiği gibi insanın irade hürriyetini ortadan kaldıran bir içerik taşımamaktadır.

Allah'ın mutlak hâkimiyetine işaret eden hadislerin, insanı pasif bir konumda kalmaya özne olmaktan nesne olmaya ittiği değerlendirmesi de kabul edilebilir değildir. "Mülkün sahibi Allah'tır, her şeye kadirdir ve her şey O'nun bilgisi ve iradesi kapsamındadır." inancında olan bir insana bu inancı, beşeri otoriteler, dünyevi güç merkezleri ve maddi-manevi sıkıntılar karşısında kendini daha güçlü hissetmesine ve daha özgür hareket etmesine dolaysıyla pasif olmak bir kenara daha aktif, daha dinamik ve daha etkin olmasına imkân sağlayacaktır. Kadere iman eden kişi sağlam irade sahibidir. Korkusuz ve cesaretlidir. Zorluklar karşısında yılgınlık göstermez asla ümitsizliğe düşmez çünkü o mutlak kudret sahibi olan Allah'a inanmış ve

dayanmıştır (Yazıcı, 2017, 128).

Kanaatimizce Watt'ın düştüğü hatalardan birisi de kader kavramını doğru anlayamamış olmasıdır. Kader kavramı, insan için düşünüldüğünde hür iradeyi de içerisinde barındırmaktadır. Sözlükte “gücü yetmek; planlamak, ölçü ile yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek, kıymetini bilmek” gibi manalara gelen kader, “Allah'ın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi” diye tarif edilir (Ş. Yavuz, 2001, 58). Kur'ân-ı Kerîm'de de bu manada şöyle buyurulmaktadır. “Allah dışilerin taşıdığı yavruların rahimlerde nasıl bir gelişme göstereceğini bilir, O'nun katında her şeyin bir planı/kaderi vardır” (Rad 13/8). “Her şeyin hazineleri O'nun nezdindedir ve her şeyi belli bir kader dâhilinde indirir” (Hicr 15/21). “O her şeyi bir kadere/bir plana göre yaratır” (Kamer 54/49; Yavuz, 2013, s. 58.) Âyetlerden yola çıkarak diyebiliriz ki kader konusu, Allahü Teâlâ'nın ilim, irade, kudret ve tekvin/yaratma sıfatları ile birlikte ele alınabilir. İlim sıfatı ile birlikte ele alındığında konunun anlaşılması ve anlatılması daha kolay ve doğru olacaktır. Watt kader konusunun bu boyutlarına değinememiştir. Allah ezeli ilmi ile geçmiş ve geleceği bilir. İnsanın davranışları için de durum bu şekildedir. İnsana tercih edebilme yeteneği ve tercih ettiğini eyleme dönüştürebilme istitâa/potansiyel güç verilmiştir. “İnsan için tercih ettiğinin ve çalıştığına karşılığı vardır” (Kehf 18/29; Necm 36/54). İnsanın irade hürriyetini hangi yönde kullanacağını Allah bilir. Allah'ın bilip takdir etmesinde yani kaderde kulun hür iradesi de vardır.

Ebû Hüreyre'den (ra) rivâyet edildiğine göre, Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Allah'ın, yüzden bir eksik, doksan dokuz ismi vardır. Kim bu isimleri (öğrenip gereğiyle amel ederek) sayarsa cennete girer.” (Buhârî, “Şürût”, 18; Tirmizî, “Deavât”, 82). Allah'ın ahlâkı ile ahlaklanmak olarak yorumlanan bu hadis insana Allah'ın isimlerinin muhteviyatını hayatına aksettirme sorumluluğu yüklemekte ve bu sorumluluğu yerine getirmeyi cenneti kazanmanın yolu olarak göstermektedir (Gazâlî, 2007, s. 87, 88). Örnek verecek olursak Allah rahîmdir yani merhametlidir. İnsan da gücü nispetinde merhametli olmalıdır. Allah rızık verendir. İnsan da nafakası ile yükümlü olduğu kimseleri sefil bırakmamalı fakirlere, diğer canlılara ve çevreye ikram sahibi olmalıdır. Allah affedicidir, affi yaratandır, sevendir sevgiyi var edendir. Haliyle insan da affedici olmalı ve sevgisini ızhâr etmelidir. Allah *Melik*'tir. Allah'ın mülkünde yalnızca onun yasaları geçerlidir. İnsanın, Allah'ın Melik isminden nasibini alması şöyle olabilir. İnsan da kendi bedeninin hükmü altına almalı onun meliki olmalıdır. Böylece şehvetini, gazabını, nefsinin, istek ve arzularını, elini, dilini, gözünü ve diğer organlarını hükmü altına alıp iyiye güzele yönlendirmelidir (Ayık, 2018, s. 82). Aynı

zamanda insanın bulunduğu mevkie göre bir etkinlik alanı olmakta çeşitli yetkilerle donatılmaktadır. Allah'ın Melik isminin manasına bürünmek, insanın yetkilerini kullanmakta etkin olmasını ve kimseye zulmetmeyeceği bir eylem içerisinde bulunmasını gerekli kılmaktadır. Allah'ın doksan dokuz ismi hayatı bütün yönleriyle kuşatmakta ve insana dinamik bir hareketlilik ahlaki bir sorumluluk yüklemektedir. Esmâ-i Hüsnâ'nın (Allah'ın en güzel isimleri) bilinmesiyle inanan insan ahlaki değerlerini şekillendirecek en mükemmel erdemlere ulaşma yoluna girecektir. Özü itibari ile temiz olan insan, temiz fitratına Allah'ın isimlerindeki evrensel ahlaki erdemleri yerleştirerek ideal bir benlik inşa edebilecektir (Ayık, 2018, 42, 64, 65). Bu benlik, pasif/edilgen bir benlik değil, iradesi ile harekete geçen ve her zaman aktif olmayı hedef edinen bir benliktir.

Allah'ın isimleri yanında ayrıca sıfatları da bulunmaktadır. Sıfatlar zâtî ve sübûtî olarak sınıflandırılmaktadır. Zâtî sıfatlar Allah'a mahsus olan sübûtî sıfatlar ise bir yönüyle kısmî olarak insanda da olan sıfatlardır. Bu sıfatlar, hayat, ilim, semî, basar, irâde, kudret, kelâm ve tekvîn olarak sayılmaktadır. İnsan da hayat sahibi, gören, işiten, bilen, irade, güç ve kuvvet sahibi olup imar ve inşa edebilme yeteneğinde ola varlıktır. İslâm'a göre insan pasif bir varlık değil, aksine aktif bir varlıktır. Bu yaklaşım, insana kendi potansiyelini eyleme dönüştürmeyi gerekli kılan bir yaklaşımdır. Allah ilim sahibidir. İnsan da ilim sahibi olmalıdır. Allah sonsuz kudret sahibidir. İnsanın da belirli oranda kudret ile var edilmiştir ve insan kudretini eyleme dönüştürmelidir (Ayık, 2018, 70-72). Kâinat Allah'ın iradesi, kudreti ve tekvîni/yaratması ile varlığını sürdürmektedir. Bir an için Allah'ın irade etmediğini, kudretini çektiğini düşünecek olsak hayat biter, evren durur, kargaşa olurdu. İnsan da kendi özelinde, etkin olduğu alanda, yönetimde bulunduğu mecrada ferdî, ailevî ve içtimaî hayatta iradesini kullanmaz, gücünü aktif edemezse onun etki alınmasında da düzen bozulur. Ferdi hayattan, aile hayatından ve toplumun ayakta kalmasından söz edilmez. Hadiste geçtiği şekliyle Allah'ın isimlerinin ihşa edilmesi ve sübûtî sıfatların noksanıyla insanda olduğunun ifadesi insana imar, inşa ve ihya etme sorumluluğunu yüklemekte ve sorumluluğu oranında irade hürriyetine sahip olduğunu göstermektedir. Watt'ın daha kitabının girişinde "Hür irade kavramı tam anlamıyla İslâm düşüncesinde asal mevcut değildir." şeklinde dile getirdiği düşüncesi diyebiliriz ki sadece bir önyargıdan ibarettir (Watt, 1996, s.8).

Watt'ın 'kader' konusunu yanlış bir zemine konumlandırmış olduğu çalışmanın isminden de anlaşılmaktadır. Çalışmaya "İslâm'ın İlk Dönemlerinde Hür İrâde ve Kader" başlığı konulmuştur. Bu başlık iradeyi

kader kavramından ayırmaktadır. Bu tercih, bilinçli bir tercih de olabilir. Kitabın başlığı “kader” kavramını, cebir/fatalizm anlamına indirgemıştır. Bu bir yanılgıdır/yanıltmadır. Bu yanılgıya mütercim Arif Aytekin’in de düştüğü görülmektedir. Aytekin, Watt’ın kitabının Türkçe’ye çevirisinin önsözünde Watt’ın; İslâm’ın hür irade ve kader dengesini başarılı bir düzleme oturttüğünü vurgulamaktadır.” Cümlede “hür irade ve kader” ifadesini kullandığı görülmektedir (Bkz. Watt, 1996, s. 8). Oysa “hür irade” ifadesi zaittir ve kader kavramının içini boşaltmaktadır. İslâm’da hür irade ve kader birbirinden ayrı, farklı şeyler değildir. İnsanın kaderi hür iradesi ile tercih ettikleri, azmi kastı ve yönelişidir. Watt bu isimlendirme ile İslâm’ın inanç esaslarında yer alan “kadere iman” ilkesini cebir/fatalizm olarak göstermek istemiş olabilir. Eğer böyle bir art niyet yoksa bu durumda da kader konusunu doğru bir zeminde ele almayı başaramadığı ortaya çıkmaktadır. Watt’a görülen bu yanılgı/yanıltma, aynı şekilde Helmer Ringgren’de görülmektedir. Şöyleki Watt’ın “İslam’ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader” isimli 1948 tarihli doktora tezinden 7 yıl sonra aynı konuda 1955 tarihli bir doktora tezi de “*Studies in Arabian Fatalism*” ismi ile Ringgren tarafından hazırlanmıştır. Öztürk tarafından “İslâm Kaderciliği” başlığı ile Türkçe’ye tercüme edilen eserde yazar, konuyu çalışmaktaki amacını ifade ederken “İnsanın eylemlerinin ve sonsuz kaderinin Allah tarafından önceden belirlendiği şeklindeki inancı anlatmak istedim.” şeklinde tanımlamıştır (Ringgren, 2009, s. 3). Bu tanımlamada da kader kavramının cebir olarak ifade edildiği insanın seçme hürriyetine ve Allah’ın ilmi ile ilgili boyutuna yer verilmediği görülmektedir. Ringgren’in referansları arasında Watt’ın çalışması da yer almaktadır. Dolayısıyla Watt’an etkilendiği de söylenebilir.

Mütercim Aytekin, Watt’ın, İslâm’ı bir bütün olarak ele alamadığı noktalarda birtakım hatalara düştüğünü belirtmekle birlikte İslâmî kaynaklara vukûfiyetinin oldukça yeterli olduğunu ve çok özel bir konuyu tetkik etme başarısı gösterdiğini belirtmiştir (Watt, 2009, s. 3). Durum gerçekten de denildiği gibi midir? Kanaatimizce Watt, kader konusunu başarılı bir şekilde ele alamamıştır. Başarılı bir şekilde ele almış olsaydı, İslam düşünce ekollerinin yaklaşımlarını objektif olarak verir daha sonra üzerine değerlendirmelerde bulunurdu. Çalışmada bu yapılmamış, cebir düşüncesi ön plana çıkarılmıştır. İslam düşünce ekollerinden Mutezile’nin yaklaşımı tam bağımsız insan yaklaşımıdır. Fakat Watt, Mutezile’yi ön plana çıkarmamıştır. Mutezile’nin yaklaşımı ehl-i sünnet kelamcılar tarafında bazı yönleri ile eleştirilmiş olsa da Watt’ın arzu ettiği gibi bir irade hürriyeti anlayışına sahiptir. Zira Mutezile kader konusunda şiddetli tartışmalara girmiş, kendine özgü fikirler üretmiş, akılcılığı ve serbest düşüncüyü ön plana

çıkarmış ve kaderi kabul etmemiştir (Bağcı, 2013, 170; Gölcük, 1979, s. 224). Fakat Watt, Mutezile'yi, Abbâsîlerin hâkimiyeti için çalışan, beş dogmatik prensibi savunan, davranışları tam olarak bilinmeyen mihne olayları ile kendi düşüncelerini kabul etmeyenlere baskı ve şiddet uygulayan bir akım olarak tarif etmiştir (Watt, 1996, s.202). Hâlbuki Mutezile'nin; "Kur'ân'a göre insan özgürdür, kendi eylemini kendisi oluşturur." anlayışı başka bir şeydir. Bu anlayışı kabul etmeyenlere yönelik uygulamaları başka bir şeydir. Yazar açıkça, yanlış olan "mihne olayları ile Mutezile'nin kader anlayışının üstünü örtmüştür" (Ertuğay, 2012, s. 196). Bu durum cebir düşüncesini ön plana çıkardığını kanıtlayan bir durumdur. Ayrıca insanın fiileri/kaderi konusunda dengeli bir o kadar da ideal bir yaklaşım sergileyen Mâtüridî ekolünden hiç bahsetmemiştir. Bu durum da onun kader konusunu bütün yönleriyle değerlendiremediğini ya da değerlendirmedeğini göstermektedir.

İslam düşünce ekolleri içerisinde irade hürriyeti ile ilgili olarak üç farklı akımdan söz edilebilir ve bu akımlar, "Allah iradesi ile insan iradesi arasında dengeyi yakalamayı başaran görüş", "tam bağımsız insan görüşü" ve "cebir altında insan görüşü" olarak özetlenebilir. Tam bağımsız insan görüşünü Mutezile savunmaktadır. Mutezileye göre, insan kendisinde önceden mevcut olan bir kudretle fiilini bizzat kendisi meydana getirir ve yaratır. İster hayır, isterse şer cinsinden olsun, insanın bütün fiilleri kendisi tarafından yaratılmaktadır ve bu fiiller üzerinde Allah'ın herhangi bir müdahalesi ve tesiri yoktur. Yani insan fiillerini Allah yaratmaz. Hemen belirtelim ki Mutezile'nin bu konuda bütüncül bir yaklaşım sergilediği söylenemez. Mutezile'nin, insan özgürlüğüne vurgu yapan âyetler üzerinde fikir geliştirdiği Allah'ın mutlak hâkimiyetine ve her şeyi yaratan olma vasfına dikkat etmediği görülmektedir (Zümer 39/62). Eğer insan bütün fiillerini kendisi yaratıyor olsaydı o zaman istediği fiili meydana getirebilecek ve istediğine dilediği noktada engel olabilecekti (Özler, 2010, s. 68-70). Bunun da insan tarafından her zaman başarılmadığı ortadadır. Mutezilenin yaklaşımı, Allah'ın yaratma sıfatını sınırlandırmak anlamı taşıyacağından problemleri bir tarafı da barındırmaktadır.

Ehl-i Sünnet olarak adlandırılan Matüridi ve Eşârî ekollerinin yaklaşımında insanın fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. Eş'arî'ye göre kulun kudret ve fiilini yaratan Allah'tır, kul sadece bunu kespedir, fiilin meydana gelişinde kula verilen hâdis kudretin hiçbir etkisi yoktur. Kul, Allah tarafından yaratılan fiilin kendine ait hâdis kudretle kısmen irtibatlı bulunduğu için sorumlu olur (Yavuz, 1995, s.448). Matürüdî ekolü konuyu daha sağlıklı bir zemine oturtmuştur. Onlara göre insan fiillerinde hürdür. Fiilleri Allah'ın yaratması insana bir mecburiyet yüklemeyiz. Çünkü fiil ikinci

derecede kalır. Bundan önce seçim unsuru göz önüne alınmalıdır. İnsan meyleder, azmeder, kasteder, tercih eder Allah insanın azmettiğini, tercih ettiğini var eder. Yöneliş insandan yaratma Allah'tandır. İnsanı sorumlu kılan da tercihidir (Özler, 2010, s. 68-69). Matürîdî ekolünün kısmen de Eşârî ekolünün hem insan hürriyetine hem de Allah'ın mutlak hâkimiyetini içine alan bir değerlendirmeye ulaştıkları görülmektedir.

İslam düşünce ekolleri içerisinde insanın irade hürriyetinin olmadığını savunan bir akım da bulunmaktadır. Cehm b. Safvan (ö. 128/745-46) ile başlayan ve 'Cebriyye' olarak isimlendirilen bu akım, insan fiillerinin tasarrufunun tamamen Allah'a ait olduğunu ileri sürmüştür. Cebriyye'ye göre insanın ne bir iradesi ne de bir kudreti vardır. Allah cansız eşyada nasıl fiil yaratıyorsa insanda da onun hiçbir rolü olmadan fiillerini yaratmaktadır, insan yalnızca fiillerinin mahallidir dolayısıyla insanın fiillerinde hiçbir rolü yoktur. Cebriyye akımı, düşüncelerini temellendirmek için Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın mutlak iradesine vurgu yapan; âyetleri delil olarak tercih etmiş insan özgürlüğüne ve sorumluluğuna işaret eden âyetleri görmezden gelmiştir. Cebriyye, benimsediği görüşü destekleyebilmek için Kur'ân'ı tek yanlı olarak değerlendirerek orada sadece cebre delalet eden âyetleri görmüştür. Bu durum göstermektedir ki Cebriyye insan fiili konusunda önce bir kanaate ulaşmış sonra da bu kanaatini desteklemek için sadece kanaatini destekleyen âyetleri görmüştür. Kur'ân'ı bir bütün olarak değerlendirseydiler böylesine akla ve Kur'ân'ın ruhuna aykırı bir sonuca ulaşmazlardı (Özler, 2010, s.57). Cebriyye, Emevîler döneminde ortaya çıkmış bir akımdır. Cebriyye akımının şekillenmesine Emevî saltanatının yön verdiği belirtilmektedir. Emevîlerin mezhebi haline gelen bu akım Emevî iktidarının hatalarından sorumlu tutulmalarının önüne geçmek gibi siyasi bir tavır olarak kurgulandığı belirtilmektedir. Emevî hanedanı bu anlayışı halka benimsetmek suretiyle onlara hükmeden siyasi yapılanmanın, ezelde oluşturulan bir yazgının tezahürü olduğu ve başka alternatiflerinin olmadığı kanaatini oluşturmak istemiştir (Şahin, 2011, s.59).

Cebriyye'de olduğu gibi Watt da oryantalizm siyasetinin etkisi ile öce bir kanaate ulaşmış, kanaatine uygun olduğunu düşündüğü, yüzeysel bir bakışla cebir olarak da yorumlanabilecek hadisler üzerinden algı oluşturmak istemiştir. Oysa Hz. Peygamber'in 23 yıllık risalet hayatı ortadadır. Watt'ın iddia ettiği şekilde olsaydı, daha önce de belirttiğimiz gibi Hz. Peygamber'in mücadelesinin, ashabını Habeşistan'a hicrete yönlendirmesinin, Taif'te yeni bir imkân arayışının, Hicret öncesi, akabe biatleri ile Medine zeminini hazırlamasının bir anlamı olmazdı. Hicret esnasında evinden çıkışından, Hz. Ebubekir'i yol arkadaşı olarak seçmesine; Medîne yolundan farklı bir

istikâmete yönelerek Sevr mağarasında bir müddet kalmasından Medîne'ye varmasına kadar aldığı tedbirlerin, ibadet hayatının, ashabına öğütlerinin/uyarılarının, gazvelerinin, seriyelerin, anlaşmalarının bir anlamı olabilir miydi? Watt'ın eserine seçerek ya da bir kısmını keserek aldığı metinler üzerinden bütün hadisleri fatalist/cebriyyeci olarak yorumlaması kasıtlı bir yaklaşım olmalıdır. Ayrıca eserine aldığı hadisleri cebir olarak yorumlamasını kabul etmek de mümkün değildir.

Hadislere sırayla bakacak olursak; birinci sırada yer alan özetle; “Allah mahlûkâtın kaderini elli bin yıl önce yazdı.” hadisinde geçmekte olan “yazdı”/ “كَتَبَ” fiilini; gerekli kanunu, kuralı, ölçüyü, işleyiş kodunu, hayat formülünü belirlemek olarak anlamak da mümkündür. Bu mana “قَدَّرَ”/takdir etti kavramıyla da örtüşmektedir. Ayrıca yazmaktan muradın levh-i mahfuzda kaydedilmesi olduğu da belirtilmiştir. Ellibin yıl ifadesi de zaman sınırlaması olarak değil, zaman ötesi olarak anlaşılmalıdır (Köktaş, 2013, s. 269). Fakat “yazdı” ifadesinin günümüzde anlam daralmasına uğradığı Watt'ın da bu daralmış anlamı hadise taşıdığı söylenebilir. Watt hadisin Müslim metnini almıştır. Müslim metninde “كَتَبَ” /yazdı fiili kullanılırken Tirmizî ve İbn Hanbel'de “قَدَّرَ” /takdir etti fiili yer almaktadır. “قدر” ifadesi “كتب” ifadesine göre insan iradesinin varlığını da kapsamı açısından daha belirgindir. Fakat Watt, hadisin bu tarikini görmemiştir. Bu fiilin “Takdir etti, ölçü koydu, fitratına uygun olan programı var etti” anlamları insan hakkında düşünülecek olursa “Allah insana tercih edebilme ve tercih ettiğini eyleme dönüştürebilme potansiyelini takdir etti, ölçü olarak koydu” şeklinde anlaşılır. Bu kelime Watt'ın anlayışına uymadığı için bunun geçtiği tarikleri değil, kendi anlayışına uygun düşen “yazdı, önceden belirledi” anlamlarına gelen Ketebe fiilinin geçtiği tarikleri esas almıştır diyebiliriz.

İkinci sırada yer alan; kalemin kıyamete kadar olacakları yazması ve bu inancı kabul etmeyen Hz. Peygamber'in ümmeti olamayacağı hadisinde kalemden kastedilen bu nesnenin kendisi değil, onun yazdıkları olduğu anlaşılmaktadır (Tirmizî, “Kader”, 17; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 17; İbn Hanbel, 37/381; W. M. Watt, 2009, s. 27). Şu halde kalem ve yazılardan, akıl ve anlamlar âlemini, bunlardan da onları yazan ilk kalemi, bundan da onun sahibi olan Rabbü'l-âlemîn'i anlamak gerektiği belirtilir (Yazır, ty., 8/ 5266-5267). Yazmanın mahiyeti bizim kavrayışımızın ötesindedir. Burada asıl dikkat edilmesi gereken mahlûkatın kaderinin Allâh'ın ilmi kapsamında olduğu vurgusudur. Hadiste geçen “Bu inançtan ayrı ölen kimse benden değildir.” kısmına gelince burada kadere inanmak, mahlûkatın bir ölçüye

göre yaratıldığına ve geçmiş gelecek her şeyin Allah'ın bilgisi dâhilinde olduğuna inanmaktır. Bu imâna sahip olmayan mümin değildir. Haliyle Hz. Peygamber'in ümmetinden de değildir. Hadislerin ayetlerle çeliştiğini iddia eden Watt, *"Yeryüzünde vuku bulan ve sizin başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki biz onu yaratmadan önce, bir kitapta yazılmış olmasın."* âyetinden habersiz midir (Hadîd 57/22)? Hz. Peygamber'in buradaki açıklaması bu âyetin izahı mahiyetindedir Ayrıca Watt bu hadisin baş tarafında geçmekte olan ve insanın sorumluluğuna vurgu yapan "يَا أَيُّهَا النَّاسُ" *"Ey oğulcuğum! Allah'a karşı devamlı sorumluluk bilinci içerisinde ol"* kısmını da eserine almamıştır.

Üçüncü ve dördüncü sırada yer alan, özetle Allah'ın çocuk anne karnında iken bir melek göndermesi ve meleğin o çocuk için itaatkâr mı isyankâr mı olacağına, ecelinin ve cinsiyetinin ne olacağına melek tarafından yazılmasını emretmesi ile ilgili hadiste, ilk bakışta insanın yolunun ve akıbetinin önceden belirlendiği gibi bir algı oluşabilir. "Burada bazı şeylerin melek tarafından yazılma eylemi ilâhî kaderin bir unvanıdır. Kader ise Allah'ın ilminin bir nevidir. İlim ise özelliği itibari ile yaptırım gücü olmayan bir sıfattır. Yani Allah'ın sonsuz ilminin bir tecellisi olan kader, insanları hayr ve şer işlemeye zorlamaz. Allah bildiği için kul günah işlemez, sâîd ya da şakî olamaz. Aksine kul nasıl bir günah işleyecekse Allah onu bilir. Bu husus -imtihanın adil yapılması için- Allah'ın değişmez prensibidir" (Köktaş, 2013, s. 269). "Hadiste zikri geçen "saâdet" ve "şekâvet" ifadeleri, cahiliyye Arapları tarafından mutluluk ve mutsuzluğu şans ve talihe bağlayan bir anlayışla kullanılıyordu. Şans ve şanssızlığı da kuşların ve yıldızların hareketlerine göre belirliyorlardı. Hz. Peygamber bu sözleriyle, mutluluğu ve bedbahtlığı Allah'ın kudreti dışında birtakım sebeplere bağlayan Arapların yanlış algılarını düzeltmektedir. Aynı zamanda şans ve talihe konu ettikleri durumun dünyevî hayatla sınırlı olmadığına, asıl mutluluk ve bedbahtlığın âhirette söz konusu olduğuna dikkatleri çekilmekte, her şeyde olduğu gibi mutluluk ve bedbahtlığın da Allah'ın irade ve kudretinden bağımsız olamayacağı vurgulanmaktadır. Allah'ın irade ve takdirinin insanın çabası ve yönelmesine göre tecelli ettiği de hatırlatılmaktadır. Buna göre insanı, hem bu dünyada hem de âhirette mutluluk ya da bedbahtlığa iten şey, aslında kendi yapıp ettikleridir" (Özafşar vd., 2014, 1/604.). Hadiste anne karnında geçirilen aşamalara dikkat çekilmiştir. Meleklerin olaya dâhil edilmesi bir anlatım şekli olarak düşünülmelidir. Said mi/mümin mi şakî mi/kâfir mi olacağı, cehennemlik mi cennetlik mi olacağı, ecel ve rızıkla alakalı hususlar Allah'ın ezeli ilmi ile olacakları bilmesi ve kulun kaderi olan irade-i cüziyesi

ile yönelişlerinin ardından ulaşacağı sonuçlardır. Allah'ın bir zorlaması değildir. Allah'ın takdirinden murat, olacakları ezeli ilmi ile bildiğinin melekler ve insanlara bildirmesidir. Zaman ve mekân sınırlaması bizim için geçerlidir. Allah için öncesi ve sonrası diye bir zamandan söz edilemez.

Beşinci ve altıncı hadislerde insanın son ameli ne ise ona göre muamele göreceği bildirilmiş, cennet ya da cehennem akıbetinin belirlenmesinde son halin geçerli olacağı vurgulanmıştır. “Hadiste geçen önce cennet sonra da cehennem ehlinin amellerini işleyenler hatırlatması, insanların kendi amellerine güvenip gösterişe ve yaptıklarına güvenmeye girmemeleri, rehavete kapılmamaları içindir. Önce cehennem ehlinin sonra da cennet ehlinin amellerini işleyenlerle ilgili misal ise, günahkâr olan kimselerin ümitsizliklerine bir ümit kapısı açan, Allah'ın lütuf ve merhametinin genişliğini gösteren bir örnektir (Köktaş, 2013, s. 269). Kişinin cennetlik ya da cehennemlik olma durumunun son ameline göre olacağını bildiren hadisler ile diğer hadislerin birçoğunda Hz. Peygamber “ سَدِّدُوا وَقَارِبُوا،

”فَإِنَّ صَاحِبَ الْجَنَّةِ يُحْتَمُّ لَهُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ” *“Doğruyu arayın ve orta yolu tutun.”* buyurmuş sonra da *“Rabbiniz kulların yapacakları her şeyi bildiğinden dolayı ona göre kaderlerini yazıp bitirmiştir. Bir grup cennetlik bir grup da cehennemlik olacaktır.”* âyetini okumuştur (Tirmîzî, “kader”, 8). Savaş meydanında muharebe eden kişinin sonunda kendi canına kıymasını da onun son amelinin kendisini cennetten mahrum ettiği şeklinde anlamak mümkündür. Ayrıca ameller niyetlere göredir (Buhârî, “Bedü'l-vahy”, 1; Müslim, “İmâre”, 155). Görünürde salih ameller işlediği varsayılan birisinin niyetini insanlar bilemez. Hz. Peygamber'in savaş meydanında kahramanca çarpışan bir kişi ile ilgili cehennemlik olduğu bilgisi de Allah'ın bildirmesi ile ulaşılan bir bilgi olmalıdır. Nitekim *“Gaybı O bilir, gizlisini kimseye açmaz; ancak elçi olarak seçtiği başka...”* ayetinde işaret edildiği üzere gaybî konuları Allah'ın bildirmesi ile elçi olarak seçtiği kişilerin de bilebileceği belirtilmiştir (Cin, 72/26-27). Hz. Peygamber'in ashâbına bu konuyu açıklamasının hikmetini de niyetlerin önemini, iman ve istikameti sürdürmenin gerekli olduğunu bildirmek olarak değerlendirmek mümkündür.

Yedinci sırada yer alan hadiste kadere imanın, cennete girebilmenin şartlarından olduğu ve kişiye isabet edecek şeyin yani kaderde olanın değişmeyeceği belirtilmektedir. Kadere iman konusu âyet-i kerimelerde kâinata konulmuş ölçü ve düzen Allah'ın kudreti, yaratma, ilim ve irade sıfatları ile ilişkili bir konudur (Kamer 54/49; En'am 6/59; 57/22). Ayrıca hadislerde de doğrudan yer almıştır (Buhârî, “Kader”, 2; Tevhîd 54; Müslim, “İmân”, 1, “Kader”, 9, 10; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 17, “Cihâd”, 35; İbn Hanbel,

7/183). Dolayısıyla kadere iman konusu Hz. Allah'a imandan ayrı düşünülemez. Bu sebeple kadere iman cennetle ilişkilendirilmiştir. Hadiste geçen "kaderde olanı değiştirmezsin" kısmı Allah'ın geçmiş gelecek her şeyi bilmesi ile ilişkilidir. Allah'ın bilgisinde de değişme olmaz.

Sekizinci sırada yer alan hadiste Hz. Mûsâ ile Hz. Âdem arasında geçen tartışmadan bahsedilmektedir. Tartışmaya göre Hz. Mûsâ, Hz. Âdem'i cennetten kovulmamızın sebebi olarak suçlamakta, Hz. Âdem de kendisi yaratılmadan önce Allah'ın takdir ettiği ile suçlanmasını haksız bulmaktadır. Hadisin devamında Hz. Peygamber (sav), Hz. Âdem'in bu cevabı ile Hz. Mûsâ'ya galip geldiğini belirtir. Hadiste geçmekte olan "Allah'ın bana yazdığı bir işten dolayı beni ayıplama" ifadesi kişinin iradesini yok saymak değildir. Bilinçli olarak yapılan şeylerle diğerlerini ayırmak gerekir (Bakara 2/30). Hz. Âdem'in yasak ağaca yaklaşması kendi tercihidir. Bu tercihi nedeni ile de cennetten kovulmuştur. Hz. Mûsâ Hz. Âdem'i günahından dolayı değil cennetten kovulması sebebi ile kınamıştır. Zira Hz. Âdem'in hatasından dolayı tevbe ettiğini ve Allah'ın tevbesini kabul ettiğini bilmektedir. Hz. Âdem'in "Allah'ın bana yazdığı bir işten dolayı beni kınama" ifadesi işlediği günah neticesinde başına gelen cennetten kovulma musibeti için olmalıdır. Bir anlamda "Cennetten çıkmam, başıma gelen bir sonuçtur, musibettir, Allah'ın benimle ilgili bir takdiridir, ona razıyım." demek istemiştir. Hz. Peygamber "Âdem, Mûsâ'ya galip oldu." derken Hz. Âdem'in görüşünün daha şümüllü olduğunu belirtmiş olmalıdır. Hz. Mûsâ, kaderi sadece insan iradesi tarafıyla görürken Hz. Âdem, hem Allah'ın dilemesi ve takdiri açısından hem de kulun iradesi açısından bakmış haliyle daha kapsamlı olarak değerlendirmiştir (Köktaş, 2013, s. 287).

"Herkes niçin yaratılmışsa, onun için çalışır" ifadesini de içeren dokuzuncu sırada verdiğimiz hadisin insan yükümlülüklerini hatırlatan bir başka tarıkında "Amel işleyiniz!" emri ve ardından "Artık kim cömert davranır, günah işlemekten sakınır ve bunların güzel karşılığına da inanırsa; biz ona iyilik yollarını kolaylaştırırız." âyetine yer verilmiştir (Leyl, 92/5,6,7). Hz. Peygamber'in bu uyarısı "her şey ilahi bir takdire göre şekillenecekse o zaman biz niye amel edelim?" diyen sahâbiye cevap olarak gerçekleşmiştir. Hadisin "Çalışınız, her şey yaratılışınıza uygun olarak kolaylaştırılır..." kısmı insanın tercihlerinin ve eylemelerinin önemine yani özgür iradesine açıkça işaret etmektedir (Müslim, "Kader", 1). Fakat bu kısım Watt tarafından görülmemiştir.

Watt, onuncu sırada incelediğimiz hadisin Buhârî rivâyetini almıştır. Bu rivâyette olumsuzluklardan korunma durumu yüzeysel bir bakışla

insandan alınmış Allâh'a bırakılmış olarak gözükmektedir. Dolayısıyla insan iradesine yer verilmiyor gibi bir görüntü elde etmek bu metinle daha kolay olduğu için de tercih edilmiş olabilir. Bu hadis ile ilgili Nesâî'de üç metin yer almaktadır. İkisinde “فَمَنْ وُقِيَ شَرَّهَا فَقَدْ وُقِيَ” “Kötü müşavirin şerrinden korunan kimse korunmuş olur.” şeklinde birisinde ise “وَالْمَعْصُومُ مَنْ عَصَمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ” “(Kötü müşavirden) korunmuş kimse, yüce Allah'ın koruduğu kimsedir” şeklindedir. Tirmîzi'de yer alan metinde de “müşavir” yerine “halk” ifadesi geçmekte ve kötülerin zararından korunma sorumluluğu doğrudan kişinin kendisine yüklenmektedir. Ahmed b. Hanbel'de de birden çok vechi bulunan hadis, hem “Allah'ın koruduğu kimse kendisini korur.” şeklinde ve hem de “Kişi kendisini korur.” şeklinde yer almaktadır. Bu durumda hadislerin bir kısmı insan özgürlüğüne doğrudan bir kısmı da dolaylı olarak vurgu yapmaktadır. Bütüncül bir bakışla metinlere bakıldığında mananın; “kim korunmak ister, gücünü, kuvvetini ve iradesini o yönde seferber ederse Allah da ona korunanlardan olma imkânını var eder.” şeklinde olduğu açıktır. Tirmizî'de de “Kim kendini korsa” kısmı yer almaktadır (Buhârî, “Kader”, 9, “Ahkâm”, 40; Tirmizî, “Zühd”, 38; Nesâî, “Beyat”, 32; İbn Hanbel, 12/79, 13/269, 17/492, 18/348). Watt'ın burada hadisi, ön kanaatini destekleyen taraflarıyla gördüğü anlaşılmaktadır.

On birinci sırada yer alan vebâ hadisi ile ilgili olarak da Watt'ın kaynak gösterdiği Buhârî, hadisi aynı bâbda, farklı bir tarîkten “*Taun/Vebâ olduğunu duyduğunuzda o bölgeye girmeyiniz. Eğer orada iseniz çıkmayınız.*” cümlesi ile aktarmıştır. Hadis, Müslim'in rivâyetlerinde de aynı cümleyle yer almaktadır. Fakat Watt, hadisin bu vechini almamıştır. Dahası bu cümlenin yer almadığı metni diğer metinler arasından özellikle seçmiş olduğu akıllara gelmektedir. Ya da insan özgürlüğüne vurgu yapan bu hadisi, hadisleri fatalist gösterme kurgusunu ortadan kaldırdığı için tercih etmemiş olabilir. Haliyle Watt'ın fatalist/cebriyyeci değerlendirmelerinin bir ön kabul olduğu, kabulüne uygun hadisleri seçtiği, seçtiği hadislerden de ilgili metnin insan özgürlüğüne vurgu yapan tariklerini görmek istemediği, dahası kitabına aldığı metinlerin ön kanaatine uymayan kısımlarına da yer vermediği anlaşılmaktadır.

“Kader Allah'ın bilgisidir, ezeldir, zaman ve mekân dışıdır. Kader bilgisi kâinat yaratılmadan önce de kıyamette de sonsuzlukta da aynen var olacaktır. Kaderden kastımız, evrenin yaratılışından cennet cehennem yolculuğuna kadar tüm zaman mekân akışını içeren “olacaklar” bilgisidir. Allah sonradan düşünmemiş, sonradan kavramamış, sonradan öğrenmemiştir. Tüm sonradanlıklar eksiklikten doğar ki Allah'ın kudreti bilgisi ve iradesi mutlaktır. Allah'ın bilgisi değişmez, çünkü sınırsızdır. Çünkü

zaman mekân türünden değildir. Zaman-mekânda olan olmayan, olacak olmayacak, değişecek değişmeyecek her şeyi kapsar. Şüphesiz bu sürecin her adımı insanın iradesine bağlanmamıştır. Kader geçmiş/gelecek değildir. Zaman mekân üstü ezelfî bilgidir.” (Bozdağ, 2022).

Hadislere de aynı zaviyeden bakılmalıdır. Hz. Peygamberin bütün hadisleri kişinin ahiretteki durumunun dünyada yaptıklarına göre sonuçlanacağını ortaya koymaktadır. Sadece Allah’ın mutlak irade ve kudretine vurgu yapan hadisleri alarak, buradan bir genelleme ile hadislerin cebir ifade ettiği sonucuna varılamaz. Hz. Peygamberin hayatı bütün berraklığı ile ortadadır, insanın önceden belirleneni yapmaya mecbur olduğunu söylemiş olsa idi ilkönce kendisi aktif bir yaşamdan uzaklaşır pasif olarak hayatını sürdürürdü.

Sonuç

Watt’ın kader kavramını doğru anlamadığı anlaşılmaktadır. Çalışmasının ismini “İslâm’ın İlk Dönemlerinde Hür İrâde ve Kader” koyması da bu durumun en çarpıcı örneğidir. Hür iradeyi kader kavramından ayırmak kavramın içini boşaltmaktadır.

Watt, ilgili konuyu, kişinin Cennet, Cehennem akıbeti etrafında şekillendirmiş dünya hayatını tartışmaya dâhil etmemiştir. Kaderin, Allah’ın kudret, ilim ve tekvin sıfatı ile ilişkili boyutlarına değinememiş, meseleyi yalnızca Allah’ın iradesi ve insanın iradesi tarafıyla sonuçlandırmaya çalışmıştır. İslam düşünce akımlarından Mâtüridî ve Mutezile yaklaşımını hiç görmemiş Cebriyye anlayışı mihverinden çıkamamıştır. Kitabın giriş bölümü hariç diğer kısımları bir mezhepler tarihi gibidir. İtikadi mezheplerin olgunlaşmış anlayışlarını vermek yerine bir fikir kargaşası olduğu izlenimi oluşturmak istemiş ya da mezhebin nihai yaklaşımını aktarmayı başaramamıştır. Dolayısıyla Watt, İslâm’ın kader inancı ile ilgili yaklaşımları doğru aktaramamış ya da aktarmak istememiştir.

Watt konuyla ilgili metinlere bütüncül yaklaşmamıştır. Sathî değerlendirmelerle cebir olarak yorumlanmaya müsait hadis metinlerini seçmiş seçtiği metinlerden de insanın sorumluluğuna vurgu yapan kısımları ayıklamıştır. Hadislerden hareketle bir kanaate ulaşmak yerine, ön kanaatini doğrulatacak hadisleri seçme yoluna gitmiş, seçtiği hadisleri de doğru yorumlamayı başaramamıştır.

Watt’ın, biri hadisten bir diğeri âyetten beslenen, biri hür iradeyi diğeri cebir/fatalizm anlayışını savunan birbirine zıt iki yaklaşım değerlendirmesi de isabetli değildir. İslâm düşünce ekollerini; “Tam Bağımsız İnsan”, “Cebir Altında İnsan” ve “Allah’ın Mutlak İradesi Yanında

Tercih Edebilme Hürriyetine Sahip İnsan” olmak üzere üç başlık altında toplamak mümkündür. Bu farklılıklar da tek başına âyet ya da tek başına hadis esaslı olmayıp âyet ve hadislere bütüncül bakma başarısı/başarısızlığı sebebiyledir. Âyet ve hadislerde cebir olarak yorumlanabilecek içerikler olduğu gibi tam bağımsız insan olarak anlaşılacak içerikler de bulunmaktadır. Tek taraflı yaklaşımlar farklı ve hatalı sonuçlara sebep olabilmiş, bütüncül yaklaşım ise dengeli bir sonucu ortaya çıkarmıştır. Ağırlıklı olan kanaat de budur.

Watt eserine aldığı hadislerin sened tahlillerine ve râvi değerlendirmelerine bakmamış, doğrudan metin tahliline yönelmiş, Kur’ân-ı Kerîm’den insanın tam bağımsızlığına vurgu yapan âyetlerle cebir ifade ettiğini varsaydığı hadis metinlerini mukayese ederek âyetlerle hadislerin çeliştiğini dolayısıyla hadislerin uydurma olduğunu iddia etmiştir. Hadislerin Kur’ân’a arzında problemler olduğu görülmektedir. Daha doğrusu özel olarak seçtiği hadisleri ve bu hadislerden anladığını Kur’ân’dan anladığına ve özel olarak seçtiği âyetlere arz etmiş bu sebeple de doğru bir sonuca ulaşamamıştır.

İslam düşüncesinde insan hürriyetine değer verilmediği iddiası da mesnetsizdir. Hadisleri reddedebilmek için bir çelişkinin varlığına zemin oluşturmak üzere âyetlerin insan hürriyetini ifade ettiğini, İslâm’da hürriyet ve cebir şeklinde iki farklı temayülün geliştiğini söylemek diğer taraftan İslâm’da irâde hürriyeti yok demek açık bir çelişkidir.

Watt’ın eserine aldığı hadislerin birinci derece hadis eserlerinde birçok tarikten yer aldığı görülmüştür. 11 hadisten 9’unun *Sahihayn*’da yer aldığı tespit edilmiştir. Hadisler içerikleri itibarı ile biri diğerinin müşahidi ve mutabii olan sahih hadislerdir. Watt’ın Kur’ân’ı üstün tutması da Kur’ân’ı ilahî vahiy olarak kabul ettiğinden değildir. Objektif/bilimsel görünme adına bu şekilde davranmış ara ara bu kitapta işaretlerini de verdiği gibi başka eserlerinde Kur’ân’a yönelik kabul edilemez eleştiriler yöneltmiştir. Kur’ân’ı bir şairin şiirine benzetmiş ve Hristiyan etkisinin bariz olduğu çevreden beslenen Hz. Peygamber’in kendisine Allah’tan indiğini zannettiği bir metin olarak görmüştür.

Bütün bunlardan hareketle bu kitapta hadis üzerinde kuşku uyandırmanın hedeflendiği, Kur’ân’ın da daha sonraya bırakıldığını söylemek hatalı olmayacaktır.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

AHMED b. HANBEL, Ebû Abdullâh b. Muhammed. *Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnâûd – Âdil Mürşid. 45 Cilt. Beyrût: Müessesetür-Risâle, 1421/2001.

AYIK, Hasan. *Ahlak Sorunumuz*. İstanbul: Önce Kitap Yayınları, 2018.

BUHÂRÎ, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

BAĞCI, H. Musa. *İnsanın Kaderi: Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

BEYHAKÎ, Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî Ebûbekir. *Ş'ubu'l-Îmân*. Nşr. Abdü'l-Alî. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

BOZDAĞ, Muhammet. "Kader değişir mi?"
<https://www.muhammedbozdog.com/kader-dua-kaderi-degistirir-mi/>
(Erişim, 5.02.2022)

BULUT, Yücel. "Oryantalizm", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/428-430. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2007.

DÂRÎMÎ ebû muhammed abdullah b. abdirrahmân b. el-fazl. çev. hüseyin

- selim esed ed-dârânî. sûudî arabistan: dârü'l-muğnî, 2000.
- Ebû DÂVÛD, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. Nşr. Şuayb el-Arnâûdî - Muhammed Kâmil. yy.: Dârü'r-Risâleti'l-İlmiyye, 2009.
- Ebû MUHAMMED Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl, ed-Dârimî. Çeviren Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. Sûudî Arabistan: Dârü'l-Muğnî, 2000.
- ERTUĞAY, Recep. *Müsteşriklerin Yumuşak Dikeni W. Montgomery Watt'ın İslâm Amentüsüne Yaklaşımı*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- GÖLCÜK, Şerafettin. *Kelâm Açısından İnsan Ve Fiilleri*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1979.
- İbn MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. Nşr. Muhammed b. Sâlih Râcî, Riyâd: Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, tsz.
- İSAM, Türkiye Diyanet Vakfı. "İslâm Araştırmaları Merkezi". <http://www.isam.org.tr/> (Erişim 8 Mayıs 2021).
- İMAM GAZÂLİ. *İlâhî Ahlak*. Çev. Yaman Arıkan. İstanbul: Uyanış Yayınevi Yayınları, 2007.
- KARAMAN, Hayreddin vd. *Kur'ân yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.
- KARDAŞ, Nevin, vd. *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2004.
- KÖKTAŞ, Yavuz. *Tüm yönleriyle akaid hadisleri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2013.
- MÂLİK b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, Ebû Abdillâh. *el-Muvatta'*. Çeviren Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dârü İhyâ'i-Türâsi'l-Arabî, 1985.
- MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin b. el- el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. Nşr. Halîl, Memûn Şeyhâ. Lübnan: Dârü'l-Marife, 2005.
- NESÂÎ, Ebû Abdirrahman b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- ÖZAFŞAR, Mehmet Emin - Mehmet Görmez vd., *Hadislerle İslâm: hadislerin hadislerle yorumu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 20.
- ÖZLER, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*. İstanbul: Rağbet, 2010.
- SERİNSU, Ahmet. vd., *Dini Terimler Sözlüğü*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2008.
- ŞAHİN, Hanifi. "İlk Dönem Kader tartışmalarında Siyasetin Rolü". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, sy 36 (2011): 47-70.
- RİNGGREN, Helmer. *Studies in Arabian Fatalism (İslâm Kaderciliği)*, çev. Resul Öztürk Van: Eflatun Matbaacılık Yayınları, 2008.

- TAFTAZANÎ, Sadü'd-Dîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah. *Şerhü Mekasid fi İlmi'l-
kelâm*. Pakistan: Darü'l-mearifi'n-nümaniyye, 1981.
- TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsâ. *Sünen*. Mısır: Mektebetü ve Matbaatü
Mustafa el-Bâyî el-Halebî, 1975.
- Türkiye Diyanet Vakfı (İSAM), "İslam Araştırmaları Merkezi".
<http://www.isam.org.tr/> (Erişim 8 Mayıs 2021)
- WATT, Montgomery. *The Formative Period of Islamic Thought, (İslâm
Düşüncesinin Teşekkül Devri)*. Çeviren Ethem Ruhi Fiğlalı. İstanbul:
Sarkaç Yayınları, 1981.
- WATT, W. Montgomery. "Free Will and Predestination in Early İslam".
Edinburgen Ex Bibl Üniv, 1944.
- WATT, W. Montgomery. *İslamın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*. Çeviren
Arif Aytekin. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2009.
- WATT, W. Montgomery. *Hz. Muhammed Mekke'de*. Çev. Kalkan, Süleyman ve
Ahmet Baydar. İstanbul: Kuramer, 2016.
- WATT, W. Montgomery. *Kur'an'a Giriş*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları,
2000.
- WATT, Montgomery. *What is Islam? (İslâm Nedir?)*. Çev. Elif Rıza. İstanbul:
Birleşik Yayınları, 1993.
- Vikipedi Özgür Ansiklopedi (VİKİPEDİ), "Fatalizm".
<https://tr.wikipedia.org/wiki/Fatalizm>. (Erişim 5 Temmuz 2021).
- YAVUZ, Yusuf Şevki. "Kader". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*,
24:58-63. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- YAVUZ, Yusuf Şevki. "Eşariyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24:
447-455). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995
- YAZICI, Muhammet. *Kader Sorunu mu Kadere İman mı?-2*. İstanbul: Kayıhan
Yayınları, 2017.
- YAZICI, Muhammet. *Kader Sorunu mu Kadere İman mı?-1*. İstanbul: Kayıhan
Yayınları, 2017.
- YAZIR, Muhammet Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Yayınları, t.y.
- YÖK, Yüksek Öğretim Kurumu. "Ulusal Tez Merkezi".
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/> (Erişim 8 Mayıs 2021).



CRITICAL OVERVIEW OF WILLIAM MONTGOMERY WATT'S APPROACH TO HADITHES RELATED TO FATE

 Recep ERTUĞAY^a

Extended Abstract

W. Montgomery Watt is one of the orientalists whose works have been translated into Turkish and have been the subject of academic studies in different departments. W. Montgomery Watt, in his doctoral study titled "Free Will and Pre-Destination in Early Islam" dealt with the belief in fate in Islam and wanted to support his opinion with the interpretations he brought to verses and hadiths. In the aforementioned study, he claimed that there is a conflict between the hadiths and the verses, while accepting the existence of the emphasis on freedom of will in the verses, he wanted to present the hadiths as fatalistic/forced. She claimed that there was a contradiction between the verses and hadiths, so that there were two opposite currents.

Has he been able to look at the verses and hadiths on the subject holistically? While there are verses expressing algebra, why did he target hadiths and not verses? While the concept of destiny includes free will, did he prefer to call his work "Free Will and Destiny" and want to show the will outside of destiny? Or has he not grasped Islam's belief in 'destiny' correctly? It is seen that there are interpretations in Watt's work that are inconsistent with the truth. He claimed that the Qur'an and the hadith are inconsistent, that if a wide-ranging study on the contradictions is done, volumes of information can be reached, that the Qur'an and the Hadith cause two major currents to be formed between Muslims, and that the hadiths contain materials foreign to the Qur'an. In this study, in the light of the verses, taking into account the evaluations of the Islamic schools of thought, it will be examined whether the hadiths have a fatalist/algebraic content, and it will be tried to clarify the questions/problems/claims mentioned above. He started the second part by

^a Asst. Prof., Atatürk University, recepertugay@hotmail.com

giving verses about destiny, then proceeded to evaluate the subject with hadiths, and in the following parts he tried to deal with the views of Islamic schools of thought. It can be said that Watt made relatively accurate assessments of the verses he included in his poem. However, he could not/did not show the same approach in the hadiths. In order to make people feel that the understanding of destiny, which is emphasized in the hadiths, is in a structure that does not allow freedom, he has especially included news that can be interpreted as algebra with a superficial view. Watt did not understand the concept of destiny correctly or did not want to understand it. Naming his work "Free Will and Destiny in the Early Periods of Islam" is the most striking example of this situation. Therefore, Watt could not or did not want to convey the Islamic understanding of destiny correctly. Instead of reaching an opinion based on the hadiths, he chose the hadiths that would confirm his preconceptions, and failed to interpret the hadiths he chose correctly. He did not look at the analyzes of the hadiths and the narrators of the hadiths he included in his work, he focused directly on the analysis of the text, and compared the hadith texts, which he assumed to express compulsion, to the verses emphasizing the full independence of man from the Qur'an, and claimed that the hadiths contradicted the hadith and therefore the hadiths were fabricated. He failed to present the hadiths to the Qur'an. Watt's assessment of two separate Islamic trends, one based on hadith and the other advocating the understanding of free will and the other of compulsion/fatalism, is not accurate either. Islamic schools of thought; It is possible to gather them under three headings: 'Fully Independent Man', 'Man Under Coercion' and 'Man with the Freedom to Make Choices Alongside Allah's Absolute Will'. These differences are not based on verse or hadith alone, but because of the success/failure of looking at the verses and hadiths holistically. In the verses and hadiths, there are content that can be interpreted as coercion, as well as content that can be understood as a fully independent human being. Unilateral approaches could lead to different results.

It is understood that Watt took a particleist approach. It is understood that he preferred the parts that express relative freedom in the verses, which can be interpreted as coercion in the hadiths. In this study, the subject has been dealt with in detail, and Watt's claims that we think are unfounded have been answered. The promissory notes of the hadiths were examined, and the subject was examined in detail with the explanations that should be paid attention.

Keywords: Hadith, Watt, Will, Destiny, Fatalism.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

This work has been derived from

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:


The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.



ARYANEM VAEJAH'TAN İRAN'A: ZERDÜŞT'TEN ERKEN İSLAMÎ DÖNEME BİR KAVRAMIN ETİMOLOJİK VE TARİHSEL SERÜVENİ

 Mehmet ALICI^a

Öz

Bu çalışmada İran kavramının etimolojik kökeninden hareketle tarihsel süreç içerisindeki evrimi bahse konu edilmiştir. Avesta başta olmak üzere dinî edebiyatta Aryan ırkının yaşadığı bölge anlamında kullanılan Aryanem Vaejah, zaman içerisinde fonetik değişimlerle Ērān/İran'a dönüşmüştür. Bu kavram, mekânın yanı sıra bu mekânda yaşayanlara nispetle, aynı zamanda etnik bir kökene ve dinî bir bağlama da işaret etmektedir. Mitolojik bir dille inşa edilen bu kavramın çerçevesi, Perslerden Sâsânîlere doğru genişleyen bir anlam kümesine kavuşmuştur. Coğrafi, siyasi, milli ve dinî boyutları barındırmasına rağmen Perslerin kadim geçmişine atıfla düşük tonda söz konusu edilen kavram, Sâsânîlerle birlikte oldukça vurgulu bir biçimde bu dört katmanlı yapısına sahip olmuştur. Sâsânî imparatorluğunun etno-dinî tonlamayla politik düzlemde varlık bulduğu İran ve türevi terimlerin (Ēr(ān), An-Ērān, Ērānšhar) inşa ettiği anlam dünyası, İslam fetihleriyle birlikte bağlamını yitirmiştir. Öyle ki bu durum, Sâsânîler tarafından yoğun bir şekilde kullanılan bu kavramsal çerçevenin, İslam fetihleri sonrasında siyasal zeminini kaybedilmesiyle eş zamanlı gerçekleşmiştir. Mağlup siyasi gücün kurucu kelimelerinin rengi, İslam hâkimiyetiyle solmuş ve erken dönem İslamî kayıtlarda İran kavramsal çerçevesi yerine Acem ve Fars/Furs gibi kavramlar yüksek sesle dile getirilmeye başlanmıştır. Burada kavramsal yapısı süreç içerisinde değişim ve dönüşüm gösteren İran'ın etimolojik serüveni irdelenmiştir. Avesta ve onun Sâsânî dönemi yorumu olarak bilinen Zendlerden oluşan dinî edebiyatın verileri ve Perslerden Sâsânîlere kraliyet yazıtları, kitabeler ve klasik kaynaklar, bu çalışmanın ana izliğine ışık tutmaktadır.

Anahtar kelimeler: Dinler Tarihi, İran/Aryan, Mecûsîlik, Pers, Sâsânî.



^a Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, mehmetalici@artuklu.edu.tr

FROM ARYANEM VAEJAH TO IRAN:THE HISTORIC AND ETYMOLOGIC ADVENTURE OF A CONCEPT FROM ZOROASTER TO EARLY ISLAMIC ERA

This study discusses the evolution and expansion of the concept of Iran in the historical process. The concept of Iran covering different layers of meaning and reflecting different intonations of the three dynasties (Persian, Parthian, and Sasanian) is examined with relation to geographical, religious, political and national theme/dimensions. Afterwards, it is explored how the concept of Aryan/Iran, which found its existence beyond a fictional claim, was perceived in the Islamic period. This study elaborates the etymological adventure of Iran, whose conceptual structure has changed and transformed in the process. The data of the religious literature consisting of the Avesta and its interpretation of the Zends and the royal inscriptions, inscriptions and classical sources from Persians to Sasanians shed light on the main theme of this study.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Aryanem Vaejah/Ērān/İran isimlendirmesi, Zerdüş'ten bu yana tarihsel süreçte anlam genişlemesine uğrayan ve İslam fetihleriyle bu çok boyutlu zeminini yitiren bir kavramsallaştırmayı imlemektedir. Modern zamanlarda özellikle 20. yüzyılın başlarında yeniden dolaşıma giren İran kavramı, Mecûsî/Zerdüş'ti kutsal metni Avesta ve sonrasındaki edebiyatta özellikle dinî temelli etnik bir yapıya işaret etmektedir. Aryanem Vaejah'dan İran'a değin farklı yazılışlarla bahse konu edilse de kadîm coğrafyanın kendisi ve seçkin sahiplerini tasvir ve tavsif eden kavramın, mitolojik dönemlerden tarihsel süreçlere değin değişik yönleriyle belirleyici bir niteliğe sahip olduğu bu çalışmada temellendirilecektir. Burada İran kavramının farklı anlam katmanlarını barındırması ve bunların zaman içerisinde farklı tonlamalarla adından söz ettirdiği hususunun coğrafi, dinî, siyasi ve milli olmak üzere birbirine geçen bir izlek üzerinden okunması esas alınmaktadır.

Aryanem Vaejah'ın mitolojik anlatının geniş anlamda varlık bulduğu İran coğrafyasını temsil ettiği ve bu konuda tarihsel verilere dayalı bir kabul olduğu dikkate alınmalıdır. Bunun da ötesinde Pers imparatorluğundan Sâsânîlere değin dinî bağlamdan neşet ederek coğrafi, etnik, dinî ve siyasi bir açıklamayı içeren Aryan/İran kavramının, kurgusal bir iddianın ötesinde varlık bulduğu da ayrıca göz önünde bulundurulmalıdır.

Pers/Akamenidlerin kadîm geçmişteki ataları olarak kabul ettiği Aryanların ve yaşadıkları coğrafyanın (Aria/Ariana) dinî bir bağlama sahip

olmasına karşın erken dönemlerde Aryan ve ilişkili kavramsal çerçeveye vurgunun zayıf kaldığı söylenebilir. Öyle ki Aryan kavramının anlam örgüsü, Pers ve Part dönemlerinde dolaşımında olmamış ve dolayısıyla kraliyetin resmi söylemine ad olmamıştır. Bununla birlikte Aryan dendiğinde hem etnik kökene hem de dinî mensubiyete ilişkin bir atfın kavramda mündemiç olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle dinî edebiyatın kavrama etno-dinî bir bağlamda alan açtığı ve Aryan ifadesinin bu kimliğe sahip kimselerin yaşadığı coğrafya anlamında kullanıldığı bilinmelidir. Bu bakımdan İran kavramı Sâsânîler öncesinde de hem dinî hem milli ve hem de jeopolitik bir anlam haritasının adı olsa da kullanımın sınırlı oluşu, mezkûr boyutların yokluğuna kanaat getirilmesine yol açmaktadır.

Sâsânîlerin hakimiyetinden söz edildiği ândan itibaren İran kavramının içerdiği bütün anlam örgüsü açığa çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle Sâsânî kuruluş düşüncesinin somutlaşmış hali olan İran kelimesi hem coğrafyanın hem siyasi egemenliğin hem dinî aidiyetin ve hem de etnik kökenin anahtar kavramı olmaktadır. Kraliyet kitabelerinden bastırılan sikkelere değin yüksek sesle dillendirilen İran ve türevi terimler, Sâsânî kuruluş felsefesinin ipuçlarını vermektedir. Nitekim Zerdüş'tün düşüncesini esas alan seçkin bir etnisite vurgusunun (İranlı-İranlı olmayan) siyasal bir temel üzerinden yükselmesiyle Sâsânî imparatorluğunun teo-politik zemini görünür olmaktadır. Sâsânîlerin kavramı politik bir izlek üzerinden ele alması, İslam fetihleri sonrasında mağlup olan siyasi gücün anahtar söyleminin de ihmal edilmesine veya görmezden gelinmesine yol açmıştır. Modern Farsçanın oluşmaya başladığı XI. yüzyıl dolaylarından sonra yavaş yavaş dolaşıma girse de İran kavramının anlam örgüsünün görünür olması oldukça geç dönemlere modern öncesi çağlara kadar sürmüştür.

Burada Avesta literatüründen başlayarak erken İslamî döneme kadar kavramın geçirdiği değişim ve dönüşüm, dinî edebiyata yaslanan siyasi bir izlek üzerinden takip edilecektir. Böylelikle kavramın coğrafi, milli, siyasi ve dinî olmak üzere dört katmanlı yapısının Pers, Part ve Sâsânî olmak üzere üç hanedan dönemindeki inişli çıkışlı seyri detaylandırılacaktır. İran kavramına ilişkin birçok çalışmadan söz edilse de özellikle G. Gnoli'nin çalışması önem taşımaktadır. Gnoli, üç hanedan döneminin değerlendirilmesine ve kavramın Sâsânî döneminde bütün yönleriyle varlık bulduğuna ilişkin iddiaya yer vermektedir. Bunun yanı sıra konuya dair Türkçede yapılan çalışmalarda da özellikle Sâsânî döneminin esas alınması söz konusudur.¹ Bu araştırma ise

¹ Gherardo Gnoli, *The Idea of Iran: An Essay on its Origin* (Roma: Serie Orientale, 1989); Touraj Daryaee, "The Idea of Ērānšahr: Jewish, Christian and Manichaean Views in Late

Perslerden Sâsânîlere kadar Aryan/İran kavramının çok katmanlı yapısının farklı tonlamalarla da olsa varlığına ışık tutmakla diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. Ayrıca İslamî dönemin kavrama dair karşı duruşu da ele alınarak Sâsânî sonrası durumu da ortaya konmaya çalışılmaktadır.

A. Etno-Dinî Bağlam: Kutsal Mekânın Seçkin Sakinleri

Dünyanın ve içindekilerinin varlığına ilişkin Mecûsî dinî edebiyatında bir kutsal anlatıdan söz edilebilir. Konumuz itibarıyla bu mitolojik öyküleme, İran sözcüğü ve türevlerinin inşa ettiği kavram haritasının kadîm tarihine kaynaklık etmektedir. Mecûsî kutsal metni Avesta'nın Vendidad/Videvdat kitabının başlangıcında toprakların/ülkelerin yaratılma süreçleri çerçevesinde Ahura Mazda'nın yarattığı ilk toprak parçası olan 'Aryanem Vaejah' (airyanəm vaējō) kutsal Daitya (Dāitī/Dāityā) nehri kıyısındadır.² Aryanların vatanı olarak çevrilebilecek bu terkipte 'Aryan' sözcüğü köken olarak saygın, seçkin ve soylu nesil anlamındaki 'Airya'dan türeyerek 'Airyana' şeklinde kullanılmaktadır. Bu tamlamadaki 'Vaejah' kelimesi ise nesil, yaşanılan yer, yayvan bölge, geniş düzlük veya bir ovayı ifade etmekte ve dinî literatürde Aryan kelimesiyle birlikte bahse konu edilmektedir.³ Bu bölgede yaşayanlar için Avesta edebiyatı 'arya(n)' ifadesini kullanarak etnik bir kökene vurgu yapmaktadır. Nitekim bu etnik köken ilk yaratılan insan prototipi olan Keyumers'e (Gayomerd) ve Tanrı Ahura Mazda'nın onun neslinden seçkin Aryan ırkını şekillendirmesine kadar uzanmaktadır. Pers mitolojisinin kahramanlarının da bu kökenle ilişkilendirilmesi dikkat çekicidir. Nitekim Avesta'da Tanrının kahramanlara ve krallara has yardımı ve inayeti anlamındaki Ferre/Ĥorre (x^varənah/Xwarrah, Farrah)⁴ ifadesinin

Antiquity", *Iranian Identity in the Course of History*, ed. Carlo G. Cereti (Roma: Seria Orientale Roma, 2010), 91-108; Filiz Teker, "İran, Aniran ve İranşehr Kavramları Üzerine", *İran Turan Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3, sy. 5 (2020): 37-55; Muhammet Yücel, "İdeolojinin Coğrafi Tezahürü: Ērān Ud Anērān", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 26, sy. 2 (2021): 797-824.

² İbrahim Pürdâvûd, çev., *Vendidad* (Tahran: Neşr-i Fravahar, 1347/1967), 1.2-19; Mahnaz Moazami, *Wrestling with the Demons of the Pahlavi Widēwdād: Transcription, Translation, and Commentary* (Leiden: Brill, 2014), (1.1), 28; Helmut Humbach, *The Gathas of Zarathushtra and other Old Avestan Texts*, c. I (Hiedelberg: Carl Winter, 1991), 33.

³ İbrahim Pürdâvûd, çev., *Yeştha* (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahrân, 1347/1969), 5.104, 9.25, 17.45; Ehsân Behrâmî, çev., *Ferheng-i Vâjehâyi Avesta*, c. III (Tahran: Neşr-i Belh, 1369/1991), 1240; Donald N. Mackenzie, "Ērān-Wēz", *Encyclopædia Iranica*, c. VIII, 1998, 536; Ehsân Behrâmî, çev., *Ferheng-i Vâjehâyi Avesta*, c. I (Tahran: Neşr-i Belh, 1369/1991), 8-9.

⁴ Ferre (x^varənah/Xwarrah, Farrah), iyi talih ve şans ve baht olarak anlamına gelen ve Mecûsî geleneğinde tanrının inayeti, lütfu ve yardımı olarak tanımlanabilecek bir güce işaret eder. Kişinin dünya hayatındaki kaderi ve talihini temsil eden bu kavram, ilahi

Aryan sözcüğüyle sıfatlanması (airyanem xvarenō) buna örnek verilebilir.⁵ Öyle ki Yešt kitabında bu ilahi lütuf ve baht, Ahura Mazda tarafından sadece İranlılara/Aryanlara bahşedilmektedir. Söz gelimi Zerdüşt'ün öğretisini kabul eden Vištasp'ın (Vištāspa) da bu lütfa mazhar olmaktadır.⁶

Aryanem Vaejah terkinin yanı sıra Aryanların ulaştığı sınırları ve ele geçirdikleri toprakları ifade etme bağlamında dinî metinlerde 'airyo. şayanem' veya 'airyanām. dah'yunām' gibi nitelemelere rastlanmaktadır.⁷ Bu kavramlar Aryan topraklarına ithafen nadiren zikredilse de Aryanem Vaejah terkihi Mecûsî dinî edebiyatında hâkim bir terim olarak kullanılmaktadır. Nitekim Avesta'nın ilk bölümü Yesna'da Zerdüşt'ün doğduğu yerin ve üne kavuştuğu yerin Aryanem Vaejah olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca Maniheizt edebiyatta da barış yanlısı kral Vištasp'ın da Aryan-Waizan diye tabir edilen bu bölgede yaşadığının nakledilmesi⁸, bu isimlendirmenin geniş bir çerçevede kabul gördüğünü ortaya koymaktadır.

Avesta edebiyatında mitolojik bir bağlam üzerinden aktarılan bu kutsal coğrafya, Zerdüşt'ün ilahi esini aldığı, dinini yaydığı ve tanrılara

alemin desteğine mazhar olan başta Zerdüşt olmak üzere kral ve kahramanlarla özdeşleştirilmektedir. Tanrının emriyle insanlara bahşedilen bu ilahi gücün, Mecûsî geleneğinde başta Vištasp, Zerdüşt, Yima (Cem/Cemşid), Feridun (Threatone) ve benzeri kişilerin zafer kazanmasında etkili olduğu ve Yima'da olduğu gibi ilahi emirle Ferre'nin kişiyi terk ettiği kabul edilmektedir. Böylelikle kimi zaman kuş formunda zikredilen Ferre, uzaklaştığı insanların bedbaht bir duruma düşmelerine yol açmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Pûrdâvûd, *Yešt*, (19.01-93); Gherardo Gnoli, "Farr(ah), Xvarənah", *Encyclopædia Iranica*, c. 9 (New York: Bibliotheca Persica Press, 1999), 312-19; Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, c. I (Leiden: Brill, 1975), 67-69; William W. Malandra, *An Introduction to Ancient Iranian Religion: Readings from The Avesta and Achaemenid Inscriptions* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), 88-89; T. Daryaei ve K. Rezaekhani, "The Sasanian Empire", *King of the Seven Climes: A History of the Ancient Iranian World (3000BCE-651CE)*, ed. Touraj Daryaei (Irvine: UCI Jordan Center for Persian Studies, 2017), 164-66.

⁵ Pûrdâvûd, *Yešt*, 5.69, 8.6 (Aryan), 15.32 (Arya(n)ların kahramanı Keyhüsrev/Kavi Haosravo), 13.87 (İlk İnsan Keyumers/gayomardden Aryan ırkının şekillendirilmesi), 18.1-8 (Aryanların Ferresi/Talihi); Harold W. Bailey, "Arya", *Encyclopædia Iranica*, c. 2 (New York: Bibliotheca Persica Press, 1987), 681-83; R. Schmitt, "Aryans", *Encyclopædia Iranica*, c. 2 (New York: Bibliotheca Persica Press, 1987), 684-87; İbrahim Pûrdâvûd, çev., *Horde Avesta* (Tahran: Dünyâyi Kitâb, 1383/2003), Mazda'nı verdiği Ferre-i İrani, (Ateş-Behram Niyayış 5) 131, (Siruzeh 9) 193, 196.; Moazami, *Pahlavi Widēwdād*, Ferre-i İrani (19.39) 446-447.

⁶ Pûrdâvûd, *Yešt*, 19. 26-44 (Hoşeng, Feridun, Kresaspa vb. zaferlerinde Ferre), 19.55-64 (Ferre'yi ele geçirme çabaları), 19.87-93 (Vištasp ve ahir zaman kurtarıcılara bahşedilen ilahi lütuf).

⁷ Pûrdâvûd, 5.49, 10.13, 9.21; Moazami, *Pahlavi Widēwdād*, (19.39), 446-447.

⁸ İbrahim Pûrdâvûd, çev., *Yesna* (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahrân, 1340/1962), 9.14; W. B. Henning, "The Book of Giants", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 11, sy. 1 (1943): 68, 73.

kurbanların sunulduğu kutsal bir mekândır. Benzer şekilde burada Ahura Mazda mitolojik kahramanlarla görüşmektedir. Söz gelimi Daitya Nehri'nin kıyısındaki Aryanem Vaejah, Yima'nın (Cemşid) Tanrının huzuruna çıktığı, yaklaşan kışa yönelik Tanrının telkinlerine kulak verdiği ve sığınak inşa ettiği mekândır.⁹ Vendidad anlatısında ilk varlıkların yaratıldığı ve mükemmel bir düzende var edilen bu coğrafyada kötü varlık Angra Mainyu/Ehrimen (ganâg mênög) kutsal nehir Daitya'da yılanlar yaratmış ve buraya çok uzun süren kışı getirmiştir. Bu sebeple Aryanem Vaejah diyarında yılın on ayı kış sürmüştür ve yaz mevsiminin ancak iki ay yaşanabilmiştir. Avesta'da Aryanem Vaejah'ı merkeze alan Aryanların, Merv, Belh, Soğdiana, Herat ve Havarizm gibi diğer bölgelerde de yaşadığı zikredilmektedir. Kutsal anlatıya dikkat edilirse sert kışların Doğu İran'daki bu bölgelerde yaşandığı anlaşılmaktadır.¹⁰

Avesta edebiyatında Zerdüşt'ün mekânı olarak takdim edilen bu toprak parçasının çevresinde ne vardı sorusu sorulduğunda dünyanın yedi bölgeden oluştuğuna ilişkin bir tasnif belirmektedir. Buna göre dünya yedi bölgeden oluşmakta ve merkezinde yedinci coğrafya olarak Aryanların ülkesi/krallığı (airyo. şayanem) yer almaktadır. Bu ise Zerdüşt döneminde de bu yedi bölgenin varlığına işaret etmektedir. Öyle ki Ahura Mazda'nın yardımcıları kabul edilen Ameşa Spentalar bu yedi bölgenin koruyucuları olarak tasvir edilmektedir.¹¹ Bu hususun Avesta'nın yorumu Sâsânî dönemi Zend metinlerinde ve Perslilerin dünyayı taksimlerine ilişkin İslami dönem metinlerinde de ele alındığına yer geldikçe temas edilecektir.

Esasen bu coğrafi ayrımı besleyen bir diğer husus ise bir anlamda Ahura Mazda'nın seçilmiş halkı olarak takdim edilen Aryanların dışındaki halklar için Aryan olmayan anlamında kullanılan 'An-Airyâ' ifadesidir. Diğer milletleri bir bütün olarak Aryan olmayan şeklinde görerek ötekileştiren Avesta edebiyatı, böylelikle dinî bir bağlam üzerinden de bu kavramı inşa etmektedir. Aynı zamanda Aryan olmayan toprakları da bahse konu ederek

⁹ Pûrdâvûd, *Yešt*, 1.21, 5.17, 5.104-120, 9.25, 15.2, 17.45 (Anahita'ya, Drvaspa'ya ve Aşi'ye Zerdüşt'ün Kurban sunumu); Pûrdâvûd, *Yesna*, 9.14; Moazami, *Pahlavi Widēwdād*, (2.20-27 vd.), 57-59; Domenico Agostini ve Samuel Thrope, çev., *The Bundahišn: The Zoroastrian Book of Creation* (New York: Oxford University Press, 2020), (29.5, 10 Cem/Cemşidin sığınak inşa ettiği yerlerden), 155.

¹⁰ Pûrdâvûd, *Yešt*, 10.13-14; Moazami, *Pahlavi Widēwdād*, (1.1-8), 30-35; Gherardo Gnoli, "Avestan Geography", *Encyclopædia Iranica*, c. 3 (New York: Bibliotheca Persica Press, 1987/2011), 44-47.

¹¹ Pûrdâvûd, *Yesna*, 57.23, 61.5, 65.1-5; Pûrdâvûd, *Yešt*, 5.5; İbrahim Pûrdâvûd, çev., *Gâthâ: Kuhenterîn Bahşa-i Avesta*, 2. bs (Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1384/2005), 32.3; Pûrdâvûd, *Vendidad*, 19.11-15.

esasen mekân ile milliyeti bir arada düşünmektedir.¹² Aşağıda ele alacağımız Sâsânî dinî edebiyatının ve siyasi dökümanlarının Aryanları merkeze konumlandırmasının Aryan olmayanların tek bir çerçeveye dâhil ederek An-Ērân olarak görmesinin tarihsel zemini buradan neşet etmektedir.

Konuya ilişkin araştırmalarıyla tanınan Gnoli, Aryanların diyarı olarak mitolojik bir dille kutsal bir tarihe dayandırılan Aryanem Vaejah'ın Avesta edebiyatının bir araya getirilme ve yazıya geçirilme sürecine dayandırarak rahip sınıfının kurgusal bir inşası olarak görme eğilimindedir. Bu coğrafyanın din adamları tarafından oldukça geç bir dönemde kurgulandığını ileri sürmektedir. Bir anlamda mevcut coğrafyanın Sâsânî döneminde kutsal bir bölgeye dönüştürüldüğü kanaatindedir.¹³ Kanaatimizce Sâsânî öncesi Avesta'yı yazıya geçirme ve benzeri durumlara ilişkin belirsizlikler, metnin geriye doğru bu dönemde inşa edildiği veya en azından dönemin bakış açısına bağlı olarak şekillendiği imasını vermektedir. Burada Aryanlar ve onların coğrafyaları bağlamında geriye doğru bir okumanın söz konusu olduğu ve Sâsânî tarih yazımının etkin olduğu hususu akılda tutulmalıdır. Bununla birlikte Avesta edebiyatının temel kavramsal çerçevesinin kadim bir geçmişe sahip olduğu yadsınmamalıdır. Nitekim yazıya geçiriliş süreci öncesindeki sözlü gelenekle aktarılan dinî edebiyatın dilbilimsel yapısının milattan önce binli yıllara uzanması, temel kavramlar düzeyinde Sâsânî tarih yazımını aşmaktadır. Bu kavramsal çerçevenin dinî boyutla sınırlı kalmadığı, Perslerden Sâsânîlere kadar giderek farklı boyutlar kazandığı ve İranlılar için bir dayanak noktası teşkil ettiği görülebilir. Konumuz itibarıyla İran/Aryan sözcüğünün türevleriyle oluşturduğu kavram haritasının dinî edebiyatı aşan anlam katmanları Pers kraliyet yazıtları ve benzeri kayıtlar bağlamında aşağıda ele alınmaktadır.

B. Kadîm Kökene Atıf: Aryan Soyu

1. Pers/Akamenidler (M.Ö. 550-330)

Etno-dinî kimliğin Perslerle birlikte siyasi bir vurguyla öne çıktığı düşünüldüğünde mitolojik kökene atıfta bulunmanın meşru zemin inşa etmede ne denli etkili olduğu görülebilir. Esasen Perslerden Sâsânîlerin sonuna değin dinî metinlerden siyasi kayıtlara kadar Aryan/İran kavramının coğrafi, etnik, dinî ve siyasi olmak üzere dört boyutlu yapısına ilişkin

¹² Pûrdâvûd, *Yešt*, 18.2, 19.68; Moazami, *Pahlavi Widēwdād*, (1.17) 38-41; Schmitt, "Aryans", 2:684.

¹³ Gnoli, *The Idea of Iran*, 51, 57-67; Mark B. Garrison, "By the Favor of Auramazda: Kingship and the Divine in the Early Achaemenid Period", *More Than Men, Less Than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship*, ed. P. Iossif, A. Chankowski ve C. Lorber (Leuven: Peeters, 2011), 22.

vurgular tarihsel süreçte farklı tonlamalarla da olsa kendisini hissettirmektedir.

Avesta'da Aryanların özellikle Doğu İran coğrafyasında yaşadığı zikredilmektedir. Bununla birlikte Medlerin ve Perslerin ise Batı İran'da hüküm sürmeleri göz önüne alındığında Aryanlarla bağlantının göç üzerinden kurulması mümkündür. Batı İran'a göç eden Aryan kavimleri içinden öne çıkan Akamenid/Haḥāmeniṣ hanedanının Pers imparatorluğunu kurduğu düşünülebilir. Bazı kraliyet kitabelerinde Aryan kökene ve aynı zamanda Aryanların tanrısı Ahura Mazda'ya atıfta bulunması,¹⁴ Perslerin etno-dinî kökenine açıklık getirmektedir. Benzer şekilde Mecûsî düşüncesinin oldukça erken bir dönemde Medler ve Persler arasında bilindiğine işaret etmektedir. Nitekim Persepolis'te bulunan Cyrus öncesi Elamca kitabelerde mitolojik kahramanların isimlerinin insanlara verilmesi bunu kanıtlar niteliktedir.¹⁵ Ayrıca Darius'un (M.Ö. 522-486) kitabesindeki Aryan ve Ahura Mazda vurgusu, kadîm geçmişe bir atıf olarak değerlendirilebilir.¹⁶

Aryan ve Ahura Mazda ifadelerinden hareketle Avesta'da yer alan 'Aryanem Vaejah' terkininin Persliler tarafından bir siyasi coğrafya anlamında kullanıldığı ileri sürülmektedir. Söz gelimi Herzfeld, Pers/Akamenid imparatorluğu süresince bir coğrafyanın adı olarak resmi bir kullanımı olmayan bu kavramın, Avesta'dan hareketle Akamenidler döneminde siyasi olarak kullanımda olduğu iddiasındadır.¹⁷ Darius'un kitabesinde tanrı Ahura Mazda'dan ve onun yardımına başvurularak birçok zaferin elde edilmesi veya hakimiyet altındaki bölgeler sayılırken "Aria" ifadesine yer verilmesi,¹⁸ böylesi bir kanaati güçlendirmiş olabilir. Nitekim Darius, Nakş-ı Rustem yazıtında güçlü bir soy dayanağı inşa ederek

¹⁴ Gnoli, *The Idea of Iran*, 76-83; Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism: Under Achaemenians*, c. II (Leiden: Brill, 1982), 5-13, 40-49.

¹⁵ Ehsan Yarshater, "Iranian National History", *The Cambridge History of Iran*, ed. E. Yarshater, c. 3(1) (New York: Cambridge University Press, 1983), 388-89, 438-40; Ilya Gersevitch, "Amber at Persepolis", *Studia classica et orientalia Antonino Pagliaro Oblata*, ed. Antonino Pagliaro, c. 2 (Rome: Università di Roma, Istituto di Glottologia, 1969), 212-14.

¹⁶ Roland G. Kent, *Old Persian Grammar Texts Lexicon* (New Haven: American Oriental Society, 1950), 138 (DNa.2.1-15).

¹⁷ Ernest Herzfeld, *Zoroaster and His World*, c. II (New York: Octagon Books, 1974), 697-7001; Gnoli, *The Idea of Iran*, 2-3.

¹⁸ Herbert C. Tolman, *The Behistan Inscription of King Darius* (Tennessee: Vanderbilt University, 1908), 7-8; Prods O. Skjærvø, "Thematic and Linguistic Parallels in the Achaemenian and Sassanian Inscriptions", *Papers in Honour of Professor Mary Boyce II*, Acta Iranica 25 (Leiden: Brill, 1985), 597; Kent, *Old Persian Grammar Texts Lexicon*, 136 (DPe 2.5-18).

kendisinden “bir Akamenid, bir Persli” ve “Aryan kökenli bir Aryan” (DNa.2.8-15) olarak bahsetmektedir. Xerxes de (M.Ö. 486–465) kitabesinde Darius'tan bu şekilde söz etmektedir.¹⁹ Bu sebeple bazı araştırmacılar, her Akamenidlinin bir Persli, her Perslinin bir Aryan olarak kabul edilmesinin kategorik bir durum olduğu kanaatindedir. Bu bakımdan Vistasp'ın oğlu olarak ailenin bir ferdi olan Darius, Akamenidli olarak kabilenin, Persli olarak bölgenin (Parsa) bir üyesidir. Nihayetinde köken noktasında Aryan etnisitesine mensup olsa da Darius, bu bağlamın ötesinde bütün dünyaya hükmeden bir kral olarak takdim edilmektedir. Bu durumda Aryan ifadesinin siyasi bağlamdan çok kültürel ve dinî bir çerçeveyi ima ettiği görülmektedir.²⁰ Ayrıca Aryan sözcüğünün Darius ve oğlu Xerxes dışında Akamenid kitabelerinde zikredilmediği hatırd tutulmalıdır. Kurucu kralların bu vurguya yer vermeleri, krallığa kadim bir geçmiş inşa etme ve İrani halklar arasında daha geniş bir birliktelik oluşturma kaygısıyla açıklanabilir. Aynı zamanda Aryanların M.Ö. 7. yüzyılın öncesine dayanan mitolojik ve dinî bağlamlarının bu noktada etkili olduğu göz ardı edilmemelidir.

Bu kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla Akamenid İmparatorluğunun kurucu kralları, ‘Persli’ ifadesi kadar güçlü olmasa da ‘Aryan’ soyuyla ve Ahura Mazda inancıyla kendilerini ifade etmektedir. Fakat Perslerin öncesine atıfla Aryan unvanının kullanımı temel bir soyluluk nişanesi olarak görüldüğü ve fakat kuruluş aşaması sonrasında bu sıfatın kullanılmadığı ve Persli olmanın önemli bir vurgu haline geldiği söylenebilir.

Kraliyet yazıtları incelendiğinde Pers İmparatorluğu'nda yönetici klandan yani Persli ve hanedana mensup manasına Akamenid/Ahamenişli vurgusu, Persli olmaya ilişkin güçlü siyasi bir atfın çerçevesini de ele vermektedir. Bu sebeple Aryan, uzak geçmişteki dinî kültürel bağı ifade etmesi bakımından önem arz etse de kurucu kabileye vurgu, krallığın devamı bağlamında öne çıkmaktadır. Nitekim kitabelerinde Medlere üstünlük sağlayarak iç karışıklığı giderdiğinden ve diğer ülkelere boyun eğdirdiğinden

¹⁹ Kent, *Old Persian Grammar Texts Lexicon*, 138 (DNa.1.1-8, 2.8-15), 141-142 (DSe.4.30-41, 5. 41-9, 6.49-52), 151 (XPh 2.6-13); Gnoli, *The Idea of Iran*, 13-14; Maria Brosius, *A History of Ancient Persia: the Achaemenid Empire* (New Jersey: Wiley-Blackwell, 2021), 50-59 (DB.1-76), 152; Garrison, “By the Favor of Auramazda: Kingship and the Divine in the Early Achaemenid Period”, 20-21; Robert Rollinger ve Julian Degen, “The Establishment of the Achaemenid Empire: Darius I, Xerxes I, and Artaxerxes I”, *A Companion to the Achaemenid Persian Empire*, ed. B. Jacobs ve R. Rollinger (Wiley, 2021), 446.

²⁰ Richard N. Frye, *Heritage of Persia* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1962), 52; Gnoli, *The Idea of Iran*, 14-17.

söz eden Darius, Persli sıfatını sıklıkla kullanmaktadır.²¹ Böylelikle kurucu iradenin dayandığı etnik temele güçlü bir vurgu yapmaktadır. Öyle ki Pers/Akamenid yazıtlarında ‘Aryanların Krallığı’ veya Aryan topraklarında kurulan bir hükümlanlık tarzında bir tanımlamaya rastlanmamaktadır. Buna karşın Pers imparatorları için ‘Birçok Ülkenin Kralı’, ‘Pers Diyarının Krallar Kralı’, ‘Bütün Milletlerin Ülkelerinin Kralı’, ‘Babil’in, Sümer’in, Akkad’ın Kralı’, ‘Dünyanın Dört Bir Tarafının Kralı’ ve ‘Bütün Dünyanın Kralı’ gibi unvanlar kullanılmaktadır.²²

Aryan kavramına ilişkin etno-dinî atıfların yanı sıra Akamenid kitabelerinde imparatorluğun hükmü altındaki bölgelerden bahsedilirken Baktery ve Soğd bölgesiyle birlikte ‘Aria’²³ topraklarından söz edilmektedir. Birçok Grek kaynağında Aryanların vatanı olarak tasvir edilen bölgeyle ilgili Akamenid kayıtları açık bir ifade kullanmamaktadır. Bununla birlikte konunun yabancı kaynaklarda bile işlenmesi, dönem itibarıyla Aryanlar ile Aria arasındaki bağın bilinen bir durum olduğuna işaret etmektedir. Büyük İskender’in seferi öncesinde de sonrasında da Pers/Akamenid İmparatorluğuna ilişkin kayıtlar tutan Yunan tarihçileri ve coğrafyacıları, Persleri ve Pers coğrafyasını tanımlarken “Aryan” sözcüğüne sıklıkla başvurmuştur. Bununla birlikte “Ariana”, “Ariani” gibi farklı yazılışların ötesinde kavramın gerçekten nereleri ve neyi ihtiva ettiği tartışmalıdır.²⁴ Yine de Yunan kaynakları bütün İran platosu için veya Doğu-Batı İran coğrafyasını tanımlarken bir mekân olarak bu kavrama yer verirken bu topraklarda yaşayanlar içinde aynı terimi kullanmaktadır. Söz gelimi Herodotos, Medlerin eskiden Aryan olarak bilindiklerinden söz etmektedir. Strabo ise daha çok İndus Nehri’yle Pers diyarı arasındaki Doğu İran coğrafyasını Ariana olarak tasvir ederken burada yaşayanlar için ‘Aryan/Ariani’ tabirini bahse konu etmektedir. Hatta İskender’in Aryanlardan danışmanlar seçtiğinden bahsetmektedir.²⁵ Benzer şekilde Diodorus da

²¹ Brosius, *Achaemenid Empire*, 53 (DB.25); Kent, *Old Persian Grammar Texts Lexicon*, 138 (DNa. 1-60).

²² Tolman, *The Behistan Inscription of King Darius*, 7; Skjærvø, “Thematic and Linguistic Parallels in the Achaemenian and Sassanian Inscriptions”, 594; Gnoli, *The Idea of Iran*, 7; Brosius, *Achaemenid Empire*, 25.

²³ Brosius, *Achaemenid Empire*, 50 (DB I.6), 91 (DSe 3), 151 (XPh 3); Kent, *Old Persian Grammar Texts Lexicon*, 119 (DBI 6.1.12-17), 136 (DPe 2.5-18), 138 (DNa 3.15-30), 145 (2.3-11), 151 (3.13-28)).

²⁴ Gnoli, *The Idea of Iran*, 1-27; Herzfeld, *Zoroaster and His World*, II:II, 696-703; Gherardo Gnoli, *Zoroaster’s Time and Homeland: A Study on the Origins of Mazdeism and Related Problems* (Naples: Istituto Universitario Orientale, 1980), 136-46.

²⁵ Herodotos, *Tarih* (İstanbul: İş Bankası Kültür, 2007), (VII.62), 540; Strabo, *The Geography of Strabo*, c. VII (Harvard: Loeb Classic Library, 1932), 13-15, 41-45, 129, 145;

Hind'i çevreleyen ülkeler arasında 'Ariana'dan ve Zerdüş'tün (Zathraustes) Aryanların arasından çıktığından söz etmesi dikkat çekicidir.²⁶

Aryan soyuna yapılan vurgunun aynı zamanda dinî çerçevede söz konusu olduğundan bahsetmek mümkündür. Özellikle Darius'un Ahura Mazda'yı yegâne Tanrı olarak takdim etmesinin yanı sıra Xerxes'in kitabesinde kötülükle ilişkilendirilen tanrısal varlıklara tapınmayı başka bir ifadeyle Div (Daiva) tapıcılığını yasaklaması ve bu kötü kralların dize getirmesi kayda değerdir. Bu bağlamda Mecûsî ahlak düşüncesindeki iyi-kötü/aşa-drug (Aşa-Druj/g) karşıtlığının Pers kitabelerine yansması, dinî bir bağın da varlığına işaret etmektedir. Nitekim Xerxes burada kendisini, Zerdüş'tün taraftarlarını tanımlayan 'Aşavan' (Aşavan) teriminin Eski Farsça karşılığı olan 'Artavan' (rtāvā/rtāvan) sözcüğüyle tasvir etmekte ve Arta/Aşa'ya tazimde bulunulmasından söz etmektedir.²⁷ Zerdüş'tün, hakikatin ve doğrunun peşinde tavır takınanlara dair kullandığı bu terimin, rakiplerini olumsuz bir şekilde resmeden siyasi bağlamının ötesinde dinî bir zemine işaret ettiği söylenebilir. Grek tarihçilerden Herodotos'un da Perslerden söz ederken onların kendilerini eskiden 'Artae' diye isimlendirdiğinden söz etmesi, 'Aşavan' terimini akla getirmektedir.²⁸ Pers sarayında tahtın varisinin yetiştirilmesinde bahseden Alcibiades'in Zerdüş't, Ahura Mazda (Oromasdes) ve ruhban (Magi) sınıfından söz edilmesi, bu bakımdan kayda değerdir.²⁹ 'Aşavan/Artāvan' ifadesi, Herodotos'un 'Artae' kaydıyla birlikte düşünüldüğünde Perslerin dinî kimliğine bir atıf olduğu açığa çıkmaktadır. Akamenidlerin kuruluşu esnasında bu kavrama yer verilmediği görülse de Xerxes'in oğlunu Artaxerxes olarak isimlendirmesi, dinî kimliğin yadsınmadığına bir işaret sayılabilir.

2. Part/Arsakidler (M.Ö. 247-M.S. 224)

Büyük İskender'in Doğu seferiyle tarih sahnesinden silinen Pers imparatorluğu sonrasında küçük çapta birçok şehir krallığı ortaya çıkmıştı.

Strabo, *The Geography of Strabo*, c. I (Harvard: Loeb Classic Library, 1932), 153, 249; Frye, *Heritage of Persia*, 2-3.

²⁶ Diodorus Sciulus, *Diodorus of Sicily*, çev. C.H. Oldfather, c. II (Harvard: Loeb, 1933), 11; Diodorus Sciulus, *Diodorus of Sicily*, çev. C.H. Oldfather, c. I (Harvard: Loeb, 1933), 321.

²⁷ Kent, *Old Persian Grammar Texts Lexicon*, (XPh. 36-57, 4.46-56), 151-152; Brosius, *Achaemenid Empire*, (XPh.1-8), 151-152; Gnoli, *The Idea of Iran*, 88-90; Gherardo Gnoli, "Aşavan", ed. Ehsan Yarshater, *Encyclopædia Iranica*, c. II (New York: Bibliotheca Persica Press, 1984), 705.

²⁸ K.E. Kanga, *English-Avesta Dictionary* (Bombay, 1909), 362; Pûrdāvûd, *Yesna-Gâthâ*, 28.11, 30.11, 30.01-05, 31.01, 29.11, 46.05-14, 48.02, 51.0.

²⁹ Plato, *Charmides; Alcibiades I and II; Hipparchus; The lovers; Theages*, çev. Walter R. M. Lamb (Boston: Harvard University Press, 2005), (Alcibiades I, 121E-122A), 167.

İskender'in komutanları arasında paylaştırılan İran coğrafyası Selevkoslar tarafından idare ediliyordu. Yaklaşık yüzyıl süren ara dönem sonrasında Partlılar (M.Ö. 247-M.S. 224) aynı coğrafyada varlık göstermeye başlamıştır. Arsak (Arşak, Eşkânî) hanedanından I. Arsaces (M.Ö. 247/38-217), Parthia bölgesini Selevkoslardan alıp buradaki Partlılarla birlikte Arsakid imparatorluğunu kurmuştur.³⁰

Pers imparatorluğunun tarih sahnesinden çekilmesi sonrasında Partlılar kadîm geçmişle siyasi bir bağlam kurarak köken ihdasına girişmediler, bir anlamda Akamenidleri belleklerinden önemsizleştirdiler. Bu sebeple Partlılar döneminde Aryan/İran sözcüğüne ilişkin kavramsal çerçevenin vurgusu azaldı. Nihayetinde kavram, dinî edebiyata konu olan mitolojik bir anlatıya indirgenerek coğrafi, milli ve siyasi boyutları alan kaybına uğradı. Buna karşın Arsakidlerin Perslerle bağına ilişkin olarak kimi Yunan kaynaklarında kurucu kral I. Arsaces'in Perslilerle ilişkilendirilmesi ve özellikle Synkellos'un kayıtlarında soyunun Pers imparatoru Artaxerxes'e dayandığına temas edilmesi, azalan etkinin varlığına işaret etmektedir.³¹ Bu bakımdan Part/Arsakid döneminin İranî kavimlerin yeniden toparlanma sürecine girmelerini sağladığı ve İranlı olmanın çok da ötelenmediği gözlenebilir. Nitekim Mithradates (Mihirdad), Phraates (Farhad) ve Artabanus (Ardavan) kral adlarında kadîm İran dinî geleneğinin etkisi devam etmektedir.³² Bunun yanı sıra Pers imparatorlarının kullandığı "krallar kralı" nitelemesini de Arsakid krallarının sikkelerinde görmek mümkündür. Bazı sikkelerde ateş sunağına ilişkin tasvirin yer alması da dinî bir atf olarak değerlendirilebilir.³³ Bununla birlikte Part dönemi sikkeleri incelendiğinde Aryan nesliyle bağ kurmaya ilişkin herhangi bir ifadeye rastlanmamaktadır. Aryan/İran vurgusunun zayıflaması ve Helenistik etkiyle Grekçenin tercih edilmesinin sikkelerde yoğun bir şekilde hissedildiği, ön ve arka yüzdeki tasvirlerde açıkça Yunan tarzının benimsendiği görülmektedir. Sikkelerde erken dönemlerde 'Büyük Arsakid

³⁰ Vesta Sarkhosh Curtis, "The Iranian Revival in the Parthian Period", *The Idea of Iran: The Age of Parthians III*, ed. Vesta Sarkhosh Curtis ve Sarah R. A. Stewart (London: I. B. Tauris, 2007), 7-8; Frye, *Heritage of Persia*, 178-83; Mary Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices* (London: Routledge, 1979), 80-82.

³¹ W. Adler ve P. Tuffin, çev., *The Chronography of George Synkellos* (Oxford: Oxford University Press, 2002), [343], 412 (Kings of Syria and Asia); J. H. Freese, çev., *The library of Photius*, c. I (London: Macmillan, 1920), (Arrian, Parthika) [LVIII], 54.

³² Arsakid/Part dönemi sikkeleri ve kral adları için bkz. Sarkhosh Curtis, "The Iranian Revival in the Parthian Period", 7-25.

³³ Richard N. Frye, "The Charisma of Kingship in Ancient Iran", *Iranica Antiqua* 4 (1964): 44; Marek Jan Olbrycht, "The Memory of the Past: the Achaemenid Legacy in the Arsakid Period", *Studia Litteraria*, 2019, 177-78, 181-83.

(Arşak) Kralı/Şahı' veya 'Büyük Arsakid Kralı/Şahı, Tanrının Oğlu' ifadelerine rastlanırken ilerleyen süreçte 'Krallar Kralı/Şah-ı Şahân' ve 'Meşhur/Nâmdâr' sıfatları da eklenmektedir. Özellikle milattan önce birinci yüzyıl sikkelerinde yeni bir ifade ortaya çıkmaktadır. Part krallarının Yunanlılarla barışçıl münasebetini açık eden bu yaklaşım, sikkelerdeki 'iyiliksever/iyilik yapan (nikükâr)' ve 'Yunan dostu' gibi ifadelerle somutlaşmaktadır.³⁴

İskender sonrasında İranlıların bir siyasi güç olarak yeniden tarih sahnesine çıkmasından bahsedilse de Partlılar, Pers imparatorluğunun güçlü milliyet vurgusunu korumamakta, siyasi bir bağlamı söz konusu etmemektedir. Bununla birlikte klasik kaynaklarda Partlıların, Akamenid imparatorluğunun varisi gibi davranarak kadîm geçmişteki sınırlara işaret etmeleri ve bunun üzerinde hak iddia etmeleri söz konusudur.³⁵ Meşru bir zemin inşa etme çabası olarak dikkat çekici olsa da bu hususların somut adımlara dönüşmediği anlaşılmaktadır.

Kadîm Pers geçmişiyle oldukça zayıf ve sınırlı bir bağlama rağmen Partlıların dinî bir bağı korumaya ve sürdürmeye istekli olduklarından söz edilebilir. Partlıların Aryan soyluluğuna vurgu yapmayışına rağmen İranlı halkların ortak dinî referansı konumundaki Mecûsî geleneğini benimsediği ve dahası İskender sonrasında dinî edebiyatın bir araya getirilmesi noktasında gayret sarf ettiği bilinmektedir. Nitekim Sâsânî dönemi dinî edebiyatı, Part kralı Vologeses (Walâş) (M.S. 51-76/80) dönemindeki metinlerin korunması ve bir araya getirilmesi noktasındaki çabalarından takdirle söz etmektedir.³⁶ Benzer şekilde dönemin tarihçilerinden Diodorus'un Zerdüş'ten ve onun Aryanların yasalarını belirlediğinden söz etmesi, Partlıların Zerdüş'ten ve düşüncesini önemseyişine bir işaret sayılabilir.³⁷

Pers imparatorluğuna son verildiği ve Helenistik düşüncenin hâkim

³⁴ Seyyid Ali Esğar Şeriatzâdeh, *Sikkehâyi Îrân-Zemîn: Mecmûa'î Sikkehâyi Mûze Melek Astân Kuds* (Tahran: Neşr-i Pâzîneh, 1389/2010), 68-85; Sarkhosh Curtis, "The Iranian Revival in the Parthian Period", 9-17.

³⁵ Tacitus, *The Annals of Tacitus*, ed. J. Jackson (Loeb Classic Library, 1931), (VI, 31) 208-211; Gnoli, *The Idea of Iran*, 118-20.

³⁶ Meryem Rızâyî, thk., *Dînkard-i Çehârum* (Tahran: Neşr-i İlmî, 1393/2014), 63 (16); Harold W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 156-57, (DkM 412.5-11) 218-219; Max Müller, ed., *Contents of Nasks: Denkard IV, (Pahlavi Texts IV)*, çev. E. W. West, Sacred Book of East (Clarendon: Oxford University Press, 1892), (23-24) 412-414.

³⁷ Diodorus Siculus, *Library of History of Diodorus Siculus*, çev. C.H. Oldfather, c. I (Harvard: Loeb, 1933), (I. 94, 2), 320-321.

olduğu bir dönemde Partlıların siyasi ve milli bir geçmişe, bir anlamda Persli veya Aryan olmaya ihtiyaç duymadıkları görülmektedir. Buna rağmen Aryan/İranlı oluşa ilişkin dinî bir vurguyu sürdürdükleri ve kadîm bir bağ inşa etme çabasında oldukları söylenebilir.

C. Yeniden İnşa: Aryanem Vaejah'tan İran'a

1. Sâsânîler (224-651)

Sâsânîler döneminin başlamasıyla birlikte Aryan(lar)/Ēr(ān) sözcüğü, Mecûsî geleneğini paylaşan tüm İranlıların ortak adı olurken aynı zamanda yaşadıkları coğrafyanın siyasi yönü ağır basan kavramsal isimlendirmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Pers ve Part dönemlerinde dinî bağlamı öne çıkarılan ve mitolojik atıflarla ifade edilen kavram haritasının genişlediği görülecektir. Bu kavramsal çerçeve kadîm geçmişe dair bir referans olmaktan çıkarak Sâsânîlerin inşaya giriştiği yeni bakış açısının merkezine oturmuştur. Nitekim etno-dinî ve jeopolitik bağlamı haiz İran kavramı, sikkelerden kraliyet kitabelerine ve dinî edebiyata kadar Sâsânî devrine rengini vermektedir. Böylelikle Sâsânîler dönemi, milliyet/etnisite, ülke/coğrafya ve din birliğinin tek bir kavramla inşa edildiği bir sürece işaret etmektedir. Bu husus özellikle Sâsânîler döneminde çok daha net bir şekilde açığa çıkmaktadır. Zira Sâsânîlerin inşa etmeye çalıştığı İran milli kimliğinin oluşumunda Akamenid ve Arsakid hanedanlarının büyük oranda ihmal edildiği görülmektedir. Bu ikisinden daha çok Avesta'daki mitolojik Pîşdâdî ve Keyânî hanedanlarıyla bağ kurulmaktadır.³⁸

a. Etno-dinî Bağlama Sâsânî Katkısı: Avesta'nın Yorumu Zend Edebiyatı

Avesta metinlerinde Aryanların yaşadığı bölge anlamındaki 'Aryanem Vaejah' (airyanəm vaējō) sözcüğü, kimi fonetik değişimlerle Partçada 'Aryān-wēžan' ve Pehlevicede 'Ērān-Wēz/Īrān-vēj' ve 'Ērānšahr' şekline evrilmektedir. Avesta edebiyatının Sâsânîler dönemindeki yorumu olarak kabul edilen Zend literatüründe farklı yazılışlarla da olsa bu kavramsal çerçeveye sıklıkla rastlanmaktadır.³⁹ Avesta'da olduğu gibi Zendlerde de bu coğrafya, ilk yaratılan mekân olarak önemini korumaktadır. Öyle ki Zerdüş, ilk vahyini burada almış ve babasının evi Īrān-vēj'deki kutsal Dāraja

³⁸ Ehsan Yarshater, "Were the Sasanians Heirs to the Achaemenids?", *Convegno internazionale sul tema la Persia nel Medioevo (Roma, 31 marzo-5 aprile 1970)* (Rome: Accademia Nazionale Dei Lincei, 1971), 517-21; Yarshater, "Iranian National History", 3(1):402-16; Gnoli, *The Idea of Iran*, 123-24.

³⁹ Mackenzie, "Ērān-Wēz", VIII:536; Henning, "The Book of Giants", 55, 73; Prods O. Skjærvø, *The Spirit of Zoroastrianism* (New Haven: Yale University Press, 2011), 22; Moazami, *Pahlavi Widēwdād*, (1.1) 28, 471.

Nehri'nin kıyısında yer almıştır. Ahura Mazda'nın yaratma eylemlerinin ilkleri burada gerçekleşmiştir. Ehrimen tarafından katledilen dünyadaki bütün hayvan türlerinin kaynağı olan sığır cinsi burada var edilmiştir.⁴⁰

Bu coğrafyanın tam olarak neresi olduğu hususunda Avesta'da kışı sert geçen Doğu İran'ın Aryanların vatanları olduğu düşüncesi, Sâsânî Zend metinlerinde değişmektedir. Özellikle Bundahişn'de (*Bundahişn*) bu kutsal mekânın Batı İran'da tanımlanan Âdurbâdagân (Azerbaycan?) olduğu dile getirilmektedir.⁴¹ Gerçekte bu mitolojik coğrafyanın neresi olduğu tam olarak bilinmemektedir. Fakat Avesta'da bahsi geçen şehirlerin/bölgelerin Doğu İran'da oluşu dikkate alındığında Batı İran iddiası, Sâsânî tarih yazımının bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Esasen burada coğrafyanın tam olarak nerede olduğundan öte, Avesta ve Zend edebiyatında dünyanın yaratılmasından sonra yedi kıta/bölgeye ayrılması ve bunun merkezine Aryan diyarının yerleştirilmesi ve insanlığın başlangıçta bu merkezden tüm dünyaya yayıldığına dile getirilmesi önem arz etmektedir. Bu anlatıya göre Aryan topraklarını terk etmeyenler, İranlıların ataları olarak tasvir edilmektedir. Söz gelimi Bundahişn'de mitolojik kahramanlardan Huşeng (Hōšang) ve eşi Gūzeg (Gūzag) bunlar arasında zikredilmektedir.⁴² Dünyanın merkezi olarak kabul edilen ve ilk varlıkların yaratıldığı yer olan bu kutsal bölge (Ērānwēz) aynı zamanda metafizik alemle kurulan bağın merkezi konumundadır. Bu merkezle öte dünya arasındaki bağ, kutsal Elburz dağıyla (Harā bərəzaitī/Harborz) sağlanmakta ve bu dağın en yüksek zirvesi 'Hukairyā' ve 'Çagād ī Dāitī' diye bilinmektedir. Zira bu zirve aynı zamanda öte dünyaya geçişte önemli bir konumu olan Cinvat Köprüsünün (çinuuatō pərətu/Çinwad Puhl) bulunduğu yer olarak zikredilmektedir.⁴³

Zend metinlerinden Dinkerd'in yedinci kitabında İran kavramının yedi

⁴⁰ Behramgore T. Anklesaria, çev., *Zand-Ākāsīh: Iranian or Greater Bundahişn* (Bombay, 1956), (11A.29 Zerdüş'tün babası Pouruşaspa'nın evi), 108-109, (1A.12, 13.4 hayvan cinsinin ilki Sığırın yaratıldığı yer), 24-25, 118-119, (31.2 ilk yaratılan yer), 264-265 (35.54 Zerdüş'tün ilk vahyi aldığı yer), 300-301; M. T. Râşid Muhassîl, thk., *Vezîdeğîhâ-i Zâdspram* (Tahran: Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mutâleat-i Ferhengi, 1385/2007), (3.42-53 Ehrimen'in sığırı katletmesi ve hayvan cinsinin yeniden çoğalması), 46-47.

⁴¹ Agostini ve Thrope, *Bundahişn*, (25.13, 29.16), 128, 156.

⁴² Pûrdâvûd, *Yesna-Gâthâ*, 32.3; Pûrdâvûd, *Yešt*, 5.5, 10.12-15; Pûrdâvûd, *Yesna*, 57.23, 61.5, 65.1-5; Pûrdâvûd, *Vendidad*, 19.11-15; Agostini ve Thrope, *Bundahişn*, (11.2), 63, (14.34), 79; A. Shapur Shahbazi, "Haft Keşvar", *Encyclopædia Iranica*, c. 11 (New York: Bibliotheca Persica Press, 2002), 519-20.

⁴³ Pûrdâvûd, *Yešt*, 5.96, 10.88; Moazami, *Pahlavi Widēwdād*, (19.30), 442, 502; Agostini ve Thrope, *Bundahişn*, (9.9), 58; Mary Boyce, "Alborz ii. In Myth and Legend", *Encyclopædia Iranica*, c. 1 (New York: Bibliotheca Persica Press, 1985), 811-13.

ülke (Haft-Keşvâr) vurgusuyla Avesta'daki anlatıdan daha geniş bir şekilde ele alındığı görülebilir. Mitolojik öyküde efsanevi Keyânî (Kayâniân) hanedanından yedi ülkeye hükmeden Key Kâvus'un (Kây Us) halkı 'İranlı' olarak nitelenmektedir. Turan şahı Efrasyab'ın İranlılara has olan ilahi lütfu yani Ferre'yi istemesinden bahsedilmesi, dinî ve siyasi üstünlük bağlamında İran(lı) kavramının kadîm geçmişine bir atıf sayılabilir.⁴⁴ Geçmişe yönelik bu mitolojik anlatının yanı sıra Zend metinleri, Sâsânîler sonrasına doğru uzanan ahir zamana da atıfta bulunurken İranşehr (Ērânšahr) kavramını sıklıkla kullanmaktadır. Adeta buranın işgaliyle dünyanın sonunun gelişi ve Zerdüşt'ün soyundan kurtarıcının ortaya çıkışı eşdeğer görülmektedir.⁴⁵ Benzer şekilde mitolojik Pîşdâdî (Pēšdādiân) hanedanından Menuçehr'in torunu Tahmas Özö'nun, İranşehr coğrafyasını yeniden İranlılara (Ērân) has kıldığı ve İranlı Olmayan (Ān-Ērân) kavimlerin uzaklaştırılarak düzeni yeniden inşa ettiği vurgulanmaktadır. Dikkat edilirse burada dinî-siyasi bir bağlamın öne çekildiği ve İranlıların siyasi rakibi İranlı olmayan Tur(an)lu Efrasyab'ın taraftarları olduğu dile getirilmektedir. Zira İranşehr, Zend metinlerinde efsanevi Pîşdâdî ve Keyânî hanedanlarının hüküm sürdükleri ve Zerdüşt'ün düşüncesinin neşvü nema bulduğu topraklardı. Aynı zamanda bu coğrafya İlk İnsan Keyümers'ten bu yana kutsanmış neslin devam ettiği ve hanedanların çıktığı ve yaşadığı mekândı. Nitekim Keyânîlerden Lohrâsb'ın kötü div tapıcılarını çıkardığı coğrafya İranşehr'di. Benzer şekilde Zerdüşt'ün dinine giren Key Viştasp'ın İranlılarla birlikte İranlı olmayanlara karşı zafer kazanması dikkat çekicidir.⁴⁶ Açık bir şekilde bu kutsal coğrafya ile orada yaşayanlar arasında mutlak bir ilişki zemini oluşmaktadır. Mekân ile meskûn olanlar arasındaki bu sembiyotik ilişki düzlemi, İran(lı) olmanın

⁴⁴ M. T. Râşid Muhassîl, thk., *Dînkard-i Heftom* (Tahran: Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mutâleât-i Ferhengi, 1389/2010), (0.37-38 İranlı, yedi ülke), 18, 204, (2.62-63 iranlı-Turanlı), 35, 216, (2.68-70 İranlılara has Ferre/ilahi talih), 37-38, 217-218.

⁴⁵ *Dînkard-i Heftom*, (7.29-39, 8.0-9, 9.13 İranşehr merkezli dünya tarihi, eskatolojik beklenti Uşedar'ın milenyum), 89-97, 260-264, 275.

⁴⁶ *Dînkard-i Heftom*, (0.29-38 Efsanevi hanedanların ve Zerdüşt'ün diyarı, İranşehr'in iranlı olmayanlardan temizlenmesi), 16-18, 202-204, (4.42-43), 237-238; Jale Amuzgâr ve Ahmed Tefazzoli, çev., *Kitâb-ı Penjum-i Dînkard, Avânevîsi, Tercüme Ta'likat Vâjenâneh, Metni Pehlevî* (Tahran: İntişârât-ı Moîn, 1386/2008), (1.4-5 Lohrasb'ın İranşehr'i yabancılardan ve kötülerden temizlemesi) 26-27, (3.1 Viştasp ve İranlılar), 34-35, (4.1-6 İranlıların soyu), 36-39, (9.13-14 İyinin ve tanrıların hizmetçisi İranlılar ve kötüler), 48-49; Aturpât-i Ēmētân, *The Wisdom of Sasanian Sages: Dēnkard VI*, çev. Shaul Shaked (Colorado: Westview Press, 1979), (E38e Ohrmazd'in emriyle İranşehr'e hükmedenler), 206-209, (246 Kötü davranışların İranlı olmayanların davranışları olarak takdim etme, 255-256 Dolandırıcılık, fuhuş ve büyücülük gibi), 96-97, 100-101; Jâleh Âmûzgâr, thk., *Yâdgâr-i Zerîrân (Metni Hamâsî ez Devrân-i Kohen)* (Tahran: İntişârât-ı Moîn, 1392/2012), İran şahı Viştasp (17), 17, İranşehr (29), 21, (43-44), 24, İranlılar (32-33), 21-22.

üstünlüğüne ve seçkinliğine bir atıf olarak tezahür etmektedir. Bu bağlamda İranlı olmak, erdemin doğrunun ve hakikatin tarafında olma anlamına gelirken İranlı olmayan ise kötü davranışlarla ve günahla nitelenmektedir. Bu noktada Dinkerd'de Behdîn'in (iyi/hak din) neden sadece İranlılara has kılındığına ilişkin farazi bir soruyla bir anlamda İranlıların seçkinliği sorgulanmaktadır. Burada ilginç bir şekilde Tanrının sadece İranlılara değil bütün insanlığa hak dinini çeşitli yollarla gönderdiğini ancak zamanla insanların kötülüğün peşine düştüğü ve uzaklaştığı fikriyle cevap verilmektedir. Özellikle Dâdestân-i Denîg'deki din tanımına bakıldığında 'İranî olmayan din' (dēnīh ī an-ēr, dād ī an-ērīh) vurgusu, İran kavramının gündelik yaşamın her safhasında olduğuna işaret etmektedir.⁴⁷

Mezkûr Zend metinlerinden de anlaşıldığı kadarıyla Avesta edebiyatındaki Aryan ve Aryanem Vaejah sözcükleri, fonetik bir değişimle İran ve İranşehr'e evrilmesine rağmen kadîm semantik yapılarını korumaktadır. Dahası Sâsânî tarih yazımının meşru bir zemini olarak siyasi bağlamını oldukça güçlü bir şekilde yeniden inşa etmektedir. Kuruluş düşüncesi göz önüne alındığında kadîm geçmişe yaslanarak bir zemin inşasında ve bu bağlam üzerinden dinî referansı yüksek siyasi bir güç temerküzü oluşturmada Sâsânîler, İran/Aryan sözcüğüyle ayırıcı bir kavram ihdas etmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken şey, kavramın yenice ortaya atılmadığı ve Sâsânîler tarafından Aryan/İran kavramına ilişkin parlak geçmişin bütün boyutlarıyla kabul edildiği hususudur. Bu nedenle İran; hem kahramanların neşet ettiği mitolojik bir soy, hem Zerdüş bağlamında kutsal bir nesil ve hem de bu seçkin topluluğun varlık bulunduğu coğrafya olmaktadır.

b. Etno-Dinî Bağlamın Jeopolitik İzdüşümü: Ērân/An-Ērân ve Ērânşahr

Arsakid krallığını tarih sahnesinden silen Fârs/Pers eyaletinin yerel yöneticisi Ardeşir (224-239/40), çevredeki yerel yönetimleri (mulûk-u tavâif) etkisi altına alarak geniş bir coğrafyada Sâsânî imparatorluğunu kurmuştu.⁴⁸ Kurucu kral Ardeşir, İranlı (Ērân) olmaya dair etno-dinî bir vurguya başvurarak jeopolitik bir birlikteliği hedeflemiş ve bu hususta başarılı olmuştu. Bu bağlamda kendisinin danışmanı ve aynı zamanda

⁴⁷ Amuzgâr ve Tefazzoli, *Kitâb-ı Penjum-i Dinkerd*, (23.14, 24.13-15 İyi din neden İranlılara geldi?), 78-79, 88-90; M. Jaafari-Dehaghi, çev., *Dâdestân ī dēnig. Part 1* (Paris: Studia Iranica, Association Pour L'avancement Des Etudes Iraniennes, 1988), (40.1-2), 168-169.

⁴⁸ Ebû Saîd Abdülhay b. ed-Dahhâk b. Mahmûd Gerdîzî, *Zeynu'l-Ahbâr*, thk. Rahîm Rızâzâde-Melek (Tahran: Encümen-i Âsâr u Mefâhiru Ferhengî, 1384/2006), 81-86; Touraj Daryae, "Ardaxšir and the Sasanians' Rise to Power", *Anabasis 1* (2010): 247-52.

ruhban sınıfının başında olan (Hîrbedân Hîrbed) Tansar/Tosar'ın bölgedeki yerel yönetimlere çağrıda bulunarak genişleyen Sâsânî hakimiyetine girmelerini istemesi ve bu bağlamda dinî-millî referans noktalarına temas etmesi kayda değerdir. İbn İsfendiyâr'ın nakliyle günümüze ulaşan *Nâme-i Tansar* başlığını taşıyan metinde Hîrbed Tansar'ın İranlıların ortak paydası olarak Mecûsî geleneğine vurgu yaptığı görülebilir. Bu noktada *Nâme-i Tansar*, on iki bin öküz derisine yazılan dinî edebiyatın yani Avesta literatürünün İskender tarafından İstahr şehrinde yakıldığına değinmektedir. Bu sebeple, dinî ve dolayısıyla siyasi açıdan bir dağılma ve bozulmanın söz konusu olduğunun altını çizerek inancı yeniden ihya edecek bir krala ihtiyaç duyulduğunu dile getirmektedir. Tansar mektubunda; bir şehzadenin tahta çıkmasını dinî bağlamla bir şarta bağlamaktadır. Buna göre bir şehzade; krallığın tanrıdan Zerdüş'tün dinî üzere geldiğini, Keyânî hanedanından krallar kralı (Şehinşah) Lohrâsp oğlu Guştâsp (Viştâsp) tarafından güçlendirildiğini ve Pâpak oğlu Ardeşir tarafından ihya edildiğini ikrar etmesiyle tahta çıkabilecektir.⁴⁹ Bu dinî vurgunun arka planında İranlıları tek bir siyasi güç altında toplayarak Pers imparatorluğunun varisi yapma çabası yatmaktadır. İşte tam da bu noktada Tansar, dinî söylemi siyasi zemine bağlayarak yeni bir yönetim anlayışını inşa etmektedir. Din ve siyasi iktidarı birbiriyle eşleştirerek ayrılmaz bir bütünün parçaları olarak takdim etmektedir. Tansar, bu birlikteliği en basit haliyle şu cümlesiyle özetlemektedir: “din ve devlet bir rahimden doğdular ve asla birbirlerinden ayrı olmazlar.” Mektubun devamında din adamı sınıfının aktif olarak yönetimde söz sahibi olduğuna dair vurgulara yer verilirken özellikle kralın seçiminde dinî liderin tavrının belirleyiciliğine atıf yapılmaktadır.⁵⁰ Kuruluş felsefesini açık eden bu yaklaşım, Sâsânî imparatorluğunun yönetim ve organizasyonunda etkin bir şekilde tezahür etmiş ve Mecûsî geleneği bu sayede varlığını güçlü bir şekilde sürdürebilmiştir. Bu bakımdan İran kavramı, etno-dinî kimliğin de ötesine geçen siyasi bir bağlama kavuşmuştur. Bu husus Akamenid dönemindeki Aryan kavramına yapılan belli belirsiz etno-dinî bağlamı aşan ve kavramın siyasi tonunun koyulaştığı yeni bir süreci imlemektedir.

Bu etno-dinî bağlamın kadîm geçmişle irtibatlandırma adına yapılan benzer atıfları dönemin kayıtlarında görmek mümkündür. Kral I. Ardeşir'in

⁴⁹ İbn İsfendiyâr, *Târîh-i Taberistân*, thk. 'Abbâs İkbâl (Tahran, 1366/1987), 17-20, 36; Mary Boyce, *The Letter of Tansar* (Roma: Seria Orientale, 1968), 37-38, 62; Yarshater, “Iranian National History”, 3(1):378.

⁵⁰ Mücteba Mînovî, thk., *Nâme-i Tansar be Goşnâsp* (Tahran: İntişârât-ı Havârizmî, 1354/1975), 53, 87-89; Boyce, *The Letter of Tansar*, 33-34, 61-62.

kroniğinde krallığa ismini veren Sâsân'ın, İskender'in kurduğu idarelerden kaçtığı vurgulanmaktadır.⁵¹ Sâsân'ın, mitolojik Keyânî hanedanından kral Dârây ile ilişkilendirilmesi⁵², Sâsânîler döneminde çok daha net bir şekilde açığa çıkan bir hususa temas etmektedir. Öyle ki Sâsânîlerin yeniden inşa ettiği İran milli kimliğinin oluşumunda Akamenid ve Arsakid hanedanlarını büyük oranda ihmal ettiği ve bu ikisinden daha çok Avesta'daki mitolojik Pîşdâdî ve Keyânî hanedanlarıyla bağ kurduğu görülmektedir.⁵³ Bu ise Sâsânîlerin Aryanların devamı olduğuna ilişkin kuruluş dönemi köken arayışının en açık ifadesi olarak alınabilir.

Sâsânî tarih yazımı bağlamında Ardeşir'in kroniğinde İskender'in seferi sonrasında parçalanan imparatorluk coğrafyasından İranşehr (Ērānšahr) olarak bahsedilmektedir. Bu bakımdan İranşehr'in "240 küçük krallığa (Kethuda/muluk-u tavâif)" bölündüğü ve Sâsân'ın soyundan gelen Ardeşir'in nasıl tahta çıkararak diğer yerel yöneticileri dize getirdiği ifade edilmektedir. Tanrının İranşehr'in ferresini ona göndermesine ve İranşehr'in efendisi olarak artık tanrının inayetine mazhar olacağına ilişkin Ardeşir'e yapılan atıf⁵⁴, hem uzak geçmişteki coğrafyaya bir işaret ve hem de dinî referanslı siyasi bir hakimiyet olarak belirlemektedir. Böylelikle İskender ve sonrasında İran coğrafyasındaki kötücül yönetimlerin artık son bulduğuna ve teo-politik zeminin İranşehr bağlamında ihya edildiğine dair güçlü bir ima söz konusudur.

Tansar'ın mektubundaki siyasi çerçevedeki din vurgusunun Ardeşir'le ilişkilendirilen *Ahd-e Ardeşir* adlı metinde de işlendiği ve dinî temanın siyasi gücün önüne çekildiği görülebilir. Zira burada Tansar'ın mektubunda olduğu gibi din ve krallığın ayrılmaz iki kardeş olduğu zikredilmektedir. Böylelikle dinin krallığın temelini teşkil ettiği ve krallığın dinin koruyucusu olduğu ve

⁵¹ Zeke Kassock, çev., *Kârnâmag ī Ardaxšîr ī Pâpagân* (Fredericksburg: Kassock Bros. Pub., 2013), (1.1-12), 3-4; Behram Frahvaşi, çev., *Kârnâme-i Ardeşir-i Bâbakân: Metni Pehlûyi, Âvânevîsî, Tercüme-i Fârisî ve Vâjenâmeh*, 3. bs (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tehrân, 1382/2003), (1.1-12), 3-7.

⁵² Sâsân'ın soyuna ilişkin tartışmalar için bkz. Yarshater, "Were the Sasanians Heirs to the Achaemenids?", 517-30; A. Shapur Shahbazi, "Early Sasanians' Claim to Achaemenid Heritage", *Nâme-ye Irân-e Bâstân* 1, sy. 1 (1380): 61-69; Daryaeae, "Ardaxšîr and the Sasanians' Rise to Power", 247-52.

⁵³ Yarshater, "Were the Sasanians Heirs to the Achaemenids?", 517-21; Yarshater, "Iranian National History", 3(1):402-16; Gnoli, *The Idea of Iran*, 123-24.

⁵⁴ Frahvaşi, *Kârnâme-i Ardeşir-i Bâbakân*, (1.1-10), 3-5, (2.10, 17), 28-29, 32-33, (7.10), 74-75, (11.1), 110-112, (13.19), 134-135toğt; Kassock, *Kârnâmag ī Ardaxšîr ī Pâpagân*, (1.1-10), 3-4, (2.10, 17), 14-16, (7.10), 37, (11.1), 57, (13.19), 70 ali; Ali Hüseyin Toğay, *Kârnâme-i Erdeşir-i Bâbekân [Erdeşir-i Bâbekân Destanı]* (İstanbul: Selenge, 2021), 21, 50, 53.

bu sebeple dinin “temel/asıl” olduğu krallığın ise onun “sütunu” olduğu ifade edilmektedir. Dahası asla/temele sahip olmanın sütuna sahip olmaktan daha iyi olduğu aktarılmaktadır.⁵⁵ Bu bakımdan söz konusu metin, din mefhumunu siyasi güce öncelemektedir.

Mezkûr metinlerin kuruluş felsefesine ilişkin söylemlerin İran kavramı ve türevleri bağlamında nasıl somutlaştığı hususu, sikkelerden kayıtlara ve kitabelere değin birçok farklı veri üzerinden takip edilebilir. Sâsânîler döneminin ilk krallarından itibaren Aryan/İran ifadesi açık şekilde siyasi bir zeminde bu coğrafyanın sakinleri için söz konusu edilmektedir. Öyle ki kurucu kral Ardeşir, sikkesinde kendisinden İranlıların (Ērān) kralı olarak bahsetmektedir. Kuruluş aşamasında Ardeşir’in sadece İranlıların kralı olması, İranlıların yaşadığı daha dar bir coğrafyaya işaret etmektedir. İmparatorluğun büyümesiyle birlikte I. Şapur (239/40–270/2) ise bastırdığı sikkesinde kendisinden İranlıların (Ērān) ve İranlı olmayanların (Ān-Ērān) kralı olarak söz etmektedir.⁵⁶ Daha geniş bir bölgenin Sâsânî hakimiyetine geçtiği bu tarihten sonraki Sâsânî kralları sikkelerinde Ērān ve Ān-Ērān ayrımına dayalı İranlı kimliği öne çıkmakta ve erken dönemlerden itibaren sıklıkla kullanılmaktadır.⁵⁷

Kurucu krallar, İran kavramını hem milliyet hem de bu milliyetin yaşadığı toprak parçasını merkeze alarak İranlılığı ayırıcı bir nitelik olarak görmektedir. Sâsânîlerin bu yeni kavramsal çerçeveyi benimsediği ve sürdürdüğü farklı kayıtlardan takip edilebilir. Söz gelimi, Nağş-ı Rustem yazıtında I. Ardeşir’den, Aryanların/İranlıların krallar kralı (Šāhan-Šāh) diye söz edilirken I. Ardeşir’in oğlu I. Şapur, İranlıların ve İranlı olmayanların kralı ve İranşehr (Ērānšahr) coğrafyasının hâkimi olarak takdim edilmektedir. Bu hususun Şapur sonrasında da devam ettiği görülebilir. Halbuki Akamenid yazıtlarında krallar, etnik bir vurguya yer vermeden sıradan halkın veya

⁵⁵ S. Shaked, *Esoteric Trends in Zoroastrianism* (Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1969), 214 (Appendix D); Abbas İhsân, thk., *Ahd-i Ardeşir*, çev. M. Ali İmâm Şûşterî (Tahran: Çâphâne-i Behmen, 1347/1969), 67.

⁵⁶ Gnoli, *The Idea of Iran*, 129-30, 144-45; Donald N. Mackenzie, “Ērān, Ērānšahr”, ed. Ehsan Yarshater, *Encyclopædia Iranica*, c. VIII (New York: Bibliotheca Persica Press, 2011), 534; Harold W. Bailey, “To the Zāmāsp-Nāmak. I.”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 6, sy. 1 (1930): 55-85; Michael Alram, “Early Sasanian Coinage”, *The Sasanian Era, The Idea of Iran*, ed. John Stewart ve Vesta Sarkhosh Curtis, c. III (London: I.B. Tauris, 2008), 17-30; Muhammet Yücel, “A Unique Drachm Coin of Shapur I”, *Iranian Studies* 50, sy. 3 (2017): 333, 337-38.

⁵⁷ Şerfâtzâdeh, *Sikkehâyi İrân-Zemîn*, 90-92, 97-111; Alram, “Early Sasanian Coinage”, III:17-20.

bölgenin yöneticisi olarak takdim edilmekteydi.⁵⁸ Sâsânî kayıtlarında ise milli kimliğe atıf bağlamında krallar yeni bir sıfatla zikredilmekte ve toplum, İranlılık kıstasıyla temel bir ayrıma tabi tutulmaktadır.

Tansar'ın kayıtlarında ifadesini bulan din-devlet birlikteliğinin Ardeşir'in ve I. Şapur'un sikkelerinde tanrıların soyundan (kē čhir az yazdān) gelişe ve 'Mazda tapıcısı' (mazdēsñ) unvanına yapılan vurgularla desteklenmesi, İran kavramının etnik kökenle birlikte dinî bağlamı da içerdiğini açığa çıkarmaktadır.⁵⁹ Nitekim Kabe-i Zertoşt (Ka'ba-i Zardušt) yazıtında I. Şapur siyasi açıdan muğlak duran İran kavramını hem etnik hem dinî açıdan bahse konu etmekte hem de hükmü altındaki toprakları 'İranşehr' kavramıyla özdeşleştirerek İranlıların yaşadığı bölgeye bir ad koymaktadır. Adeta bu bölgenin merkezi konumundaki Pârs şehrine de atıfta bulunmaktadır.⁶⁰

Sâsânîlerin hâkimiyet alanını tanımlayan İranşehr coğrafyasındaki şehirlerin nasıl ve ne zaman yapıldığından veya ele geçirildiğinden bahseden *Šahrestānīhā ī Ērānšahr (ŠĒ)* metni bu kavramın asli bir yapıya kavuştuğunu açık etmektedir. Zira I. Şapur'la birlikte ortaya çıktığı ve miladi sekizinci yüzyılda son halini aldığı tahmin edilen bu metinde Sâsânî coğrafyasındaki bütün şehirler, İranşehr'in parçası olarak takdim edilmektedir. Burada ifade edilen sınırların ve şehirlerin Pers imparatorluğu yazıtlarıyla veya Sâsânî devri Kabe-i Zertoşt kitabesiyle tam anlamıyla uyummadığı dile getirilse de⁶¹ sınırların sürekli değişmesi ve mevcut metin ve kitabelerin yazılış tarihlerinin farklı oluşu göz ardı edilmemelidir. Perslerden Sâsânîlere kadar tarihi kayıtlarda ortak bir coğrafyanın mevzubahis olması ve giderek dinî bir renk alması da ortak bir İran düşüncesini desteklemektedir. Bu metinde sadece bir imparatorluk sınırından söz edilmemekte özellikle coğrafyanın

⁵⁸ Philip Huysse, *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Ka'ba-i Zardušt (ŠKZ), Band 1*, Corpus Inscriptionum Iranicarum (London: School of Oriental and African Studies, 1999), 22-26; Phiroze Vasunia, *Zarathushtra and the Religion of Ancient Iran; the Greek and Latin Sources in Translation* (Bombay: K.R. Cama Oriental Institute, 2007), 265; Tolman, *The Behistan Inscription of King Darius*, 7; Richard N. Frye, *The History of Ancient Iran* (München: Beck, 1983), 375-376 (Inscription of Narseh at Paikuli).

⁵⁹ Touraj Daryaee, "Kingship in Early Sasanian Iran", *The Sasanian Era (The Idea of Iran)*, ed. V. Sarkhosh Curtis ve Sarah Stewart, c. III (London: I. B. Tauris, 2008), 60-62.

⁶⁰ Skjærvø, "Thematic and Linguistic Parallels in the Achaemenian and Sassanian Inscriptions", 594; Huysse, *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Ka'ba-i Zardušt (ŠKZ), Band 1*, 22-26; Daryaee ve Rezakhani, "King of the Seven Climes", 155-56.

⁶¹ Touraj Daryaee, çev., *Šahrestānīhā ī Ērānšahr: A Middle Persian Text on Late Antique Geography, Epic, and History* (Costa Mesa: Mazda Publishers, 2002), 2-5; Gnoli, *The Idea of Iran*, 131-57; Huysse, *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Ka'ba-i Zardušt (ŠKZ), Band 1*, 22-26; Kent, *Old Persian Grammar Texts Lexicon*, 118-19.

kadîm geçmişine atıf yapılarak Sâsânîlerle bir bağ kurulmaya çalışılmaktadır. *ŞĒ* metninin giriş cümleleri esasında İran kavramı etrafından şekillenen etno-dinî kimliğe ilişkin önemli ipuçları barındırmaktadır. “İyiliği bolca bahşeden yaratıcının adıyla, kudret sahibi ve dürüst yaratıcı Ohrmazd adıyla” diyerek söze başlayan metin, dinî bir bağlam üzerinden ilerlemektedir. Nitekim giriş kısmında *ŞĒ* geçen şehirlerin nasıl ve kim tarafından kuruldukları zikredilirken dinî bir bağlamın öncelendiği göze çarpmaktadır. Metnin girişinde Semerkand şehrinin kuruluşundan bahsederken mitolojik Keyânî hanedanına ve bilhassa Zerdüşt ve onun dininin yayılmasında başat figür olan Viştasp’a atıfta bulunmaktadır. Benzer şekilde Soğd bölgesinden bahsederken de Pers mitolojisinin iyi ve kötü karakterlerinin (Azhi Dahag, Feridön vb.) buradaki varlıklarına dair kayıtlar düşülmektedir.⁶² Adeta bahse konu edilen toprakların zaten kadîm dönemden bu yana İranlıların/Aryanların vatanı olduğunun ifade edilmesi, Sâsânî tarih yazımının belki en açık haliyle somutlaştığını göstermektedir. Ayrıca kuruluş aşamasındaki Sâsânîlerin, oldukça geniş bir coğrafyaya hükmeden Pers imparatorluğuyla karşılaştırıldığında daha sınırlı bir yapıda olduğu ve İranlı/Aryan olmayı özellikle öne çıkardıkları görülmektedir.

Partlıların bahse konu etmediği ‘Ērân’ kavramsallaştırması, Sâsânîlerde siyasi ve sosyo-kültürel bağlamda sıklıkla başvuru bir çerçeveye oturmaktadır. Bu bakımdan esasen Partlıların helenleşme çabasının tersyüz edildiği yeni bir eleştirel zeminin başat kavramına dönüşen ‘Ērân’, etno-dinî bağlamı merkeze alan Sâsânîlerin politik argümantasyonu haline gelmektedir. Aryan olmağın aynı zamanda Zerdüşt’ün öğretisini paylaşmayı da içerdiğine ilişkin vurgunun Pers tarihi boyunca Sâsânî devrinde zirveye ulaştığı dile getirilmelidir. Bu bağlamda Sâsânî kuruluş düşüncesinin dinî ayağını oluşturan kayda değer gelişme ise Kartir’in 276 yılına tarihlenen Nakş-ı Rustem’deki yazıtında Mecûsî (mazdēsn) olmayanlara dolayısıyla İranlı olmayanlara yönelik girişimidir. Kartir, kitabesinde İranşehr’deki (šahr ī Ērân) Yahudileri, Budistleri (Şaman), Hinduları (Braman), Nasurai Hıristiyanlar ve diğer Hıristiyanlar, Magdagleri (Sâbiîler) ve Zendigleri (Maniheistler) aciz bıraktığından ve baskı altına aldığından söz etmektedir. Nitekim Maniheizm’in kurucusu Mani de bu süreçte yakalanıp idam edilmişti. Burada da İranşehr coğrafyasının dışında kalan ve fakat kralların sefer düzenlediği İranşehr olmayan (Ān-Ērânšhar) diye tanımlanan bölgelerde de Kartir’in din adamları görevlendirdiği ve

⁶² Daryae, *Šahrestānīhā ī Ērānšahr*, 11, 117, 22.

tapınaklar inşa ettirdiğini kaydetmektedir.⁶³ Bu bakımdan İranlı-İranlı olmayan ayrımının dinî kimlik üzerinden şekillenmesi dikkat çekicidir.

Zend metinlerinde kadîm dönemlerde gerçekleşen işgale karşı duran krallar gibi Kartir de dinî korumak adına böylesi bir işe girişmiştir. Nitekim yukarıda dinî edebiyat kısmında da zikredildiği üzere efsanevi kralların, İranşehr coğrafyasını yeniden İranlılara has kıldığından ve Ān-Ērān kavimleri uzaklaştırarak düzeni yeniden inşa ettiğinden söz edilmektedir. Bu kavimlerin Aryanlarla aynı dinî düşüncüyü paylaşmadığı da hesaba katıldığında vurgunun dinî-siyasi bir bağlama işaret ettiği söylenebilir.⁶⁴

Sâsânîler döneminde 'Ērān' kavramı sadece bir etno-dinî kimliği tanımlamanın ötesinde kraliyetin kurumsal düzeninde üst düzey bürokratların unvanlarında da yer almaktadır. Söz gelimi, ordulardan sorumlu komutan için 'Ērān-Spāhbed' veya 'Ērān-drustbed' veya yazı işleri ofisinin başındaki kimse için de 'Ērān-dibīrbed' unvanlarının kullanımı, politik düzlemde kavramın ne denli güçlü olduğunun emareleri arasında sayılabilir. Bu siyasi bağlamın gündelik yaşamdaki karşılığı bağlamında sıradan kişi isimlerinde de 'Ērān' (Ērān-duxt, Ērbed, Ērān-Gušnasp) ifadesine rastlandığı kaydedilmelidir.⁶⁵ Bu durum ise kavramın oldukça politik bir zemine kavuştuğuna işaret ederken İslam fetihleriyle birlikte neden dolaşımdan kalktığını açıklar mahiyettedir.

D. İran'dan Acem'e: Erken İslami Dönemde Bir Kavramın Yitimi

İslam fetihleri sonrasında Sâsânîler devrinde yüklendiği anlamları yitirmesiyle birlikte İran kavramı, vatan-ülke ve din bağı olan bir milliyet olma zeminini kaybetmiştir. Esasen bu durum Sâsânîlerin inşa ettiği İran/An-İran ayrımının ve İranşehr kavramlarının politik zeminine işaret etmektedir. Nitekim İslam fetihleriyle siyasal zeminin Sâsânîler için artık söz konusu olmayışı, teo-politik yönü ağır basan kavramların da terk edilmesine yol açmıştır. Bu bakımdan erken dönemlerden itibaren İran coğrafyasının

⁶³ Donald N. Mackenzie, çev., *The Sasanian Rock Reliefs at Naqsh-e Rostam, Kerdīr's Inscription* (Berlin: Reimer, 1989), (25-45), 54-55, 58-59; Walter Hinz, "Mani and Kardīr", *Atti del Convegno Internazionale sul Tema: La Persia nel Medioevo* (Roma, 31 Marzo – 5 Aprile 1970) (Roma: Accademia Nazionale Dei Lincei, 1971), 495-96; Richard N. Frye, "The Middle Persian Inscription of Kartir at Naqsh-e Rajab", *Indo-Iranian Journal* 8 (1965): 224-25; Touraj Daryaei, "Ketībey-i Kertir Der Naqsh-e Recept", *Nāme-i Irān-i Bastān* 1, sy. 1 (2001): 6-8.

⁶⁴ *Dīnkerd-i Heftom*, (0.29-38 Efsanevi hanedanların ve Zerdüş'tün diyarı, İranşehr'in iranlı olmayanlardan temizlenmesi), 16-18, 202-204.

⁶⁵ Arthur Christensen, *Irān der Zamān-i Sâsāniyān*, çev. Reşid Yâsmî (Tahran: Sadāyi Muâsir, 1385/2006), 70; Gnoli, *The Idea of Iran*, 130; Boyce, *The Letter of Tansar*, 41, 61; İbn İsfendiyâr, *Târîh-i Taberistân*, 35-36.

fethi ve bu bağlamda muhatap alınan kitlenin “Acem” olarak tanımlanması oldukça ilginçtir. Zira artık coğrafyanın yeni hâkimi olan Müslümanların - özellikle erken dönem için Arapların- inşa ettiği ‘Acem’ veya ‘Fars’ gibi yeni kavramsal çerçevelerin dolaşıma girdiği görülmektedir. Fars/Pers kavramının farklı yazılışlarıyla birlikte coğrafyaya ve burada yaşayanlara nispetle kullanımı, kadîm Pers/Akamenid dönemine bir atıf olarak değerlendirilebilir. İslamî dönemde Sâsânîlerin politik söylemini aşan ve uzak geçmişe işaret eden bu kavramsal yapının tercih edildiği görülebilir.

İran coğrafyasına ve kadîm tarihine ilişkin erken İslamî dönemde kaleme alınan eserlerin anlatı tarzına bakıldığında tarih sahnesinden silinen Sâsânîlere ilişkin siyasi bağlamı haiz İran ve türevi kavramların (İranşehr, İranlı, İranlı olmayan) ihmal edildiği söylenebilir. Bu kaynaklar, Sâsânî merkezli etno-dinî ve jeo-politik bir okumayı tersyüz ederek siyasi bakış açısını İslam hâkimiyeti bağlamında yeniden ele almaktadır. Böylelikle Sâsânî politik zeminini terk ederek bu coğrafyanın kadîm sakinlerini ‘Acem’ ve ‘Fârs’ olarak niteleyen bir tarih yazımına yöneldikleri görülmektedir. Böylesi bir tarih yazımına birçok örnek verilebilir. Söz gelimi İbnü'l-Mukaffa' (142/759) ‘Melik-i Furs, Fâris’ gibi kavramları kullanmaktadır. Halife Hârûn Reşîd (193/809) dönemine atıfla hicri ikinci asra tarihlendirilen ve yazarı bilinmeyen *Nihâyetu'l-Ereb fî Ahbâri'l-Furs ve'l-Arab* adlı eserde etnik olarak ‘Acem’ ve ‘Fârs’; coğrafya olarak ‘Arz-ı Fârs’ veya ‘Mulûku Arz-ı Fârs’; siyasi olarak ‘Mulûku'l-Acem’, ‘Siyeru Mulûku Acem’ ve ‘Melik-i Acem’ ifadeleri yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Buna karşın çok nadir olarak ‘mülkü İranşehr’ ve ‘Şehinşah’ ifadeleri Sâsânîlerin kurucusu Ardeşir için söz konusu edilmektedir.⁶⁶ Bu ise Sâsânîlerin siyasi inşasının ürünü sayılabilecek İran, An-İran ve İranşehr gibi kavramların artık bahse konu edilmediğini ve İslam fetihleriyle birlikte yeni bir inşa sürecinin başladığına işaret etmektedir. Nitekim İran coğrafyasının fethi sürecini kayda alan Belâzürî de (279/892-93) ‘Acem’, ‘Fârs’, ‘Fârsî’, ‘ehl-i Fârs’, ‘Furs’ ve ‘Melik-i Fârs’ gibi terimlere sıklıkla yer vermektedir.⁶⁷

İran ve türevi olan sözcüklere İslami kaynaklarda sadece Sâsânîlere

⁶⁶ Muhammed Dâniş-Pejûh, thk., *Nihâyetu'l-Ereb fî Ahbâri'l-Furs ve'l-Arab* (Tahran: Encümen-i Âsâr u Mefâhiru Ferhengî, 1375/1997), 1, 82, 99, 158-59, 177, 252 (Acem, Mulûku Acem), 88, 110, 178, 180-81, 324, 424, 427 (Fârs, Arz-ı Fârs, Mulûku Arz-ı Fârs, Cunûdu Fârs, Furs), 182, 184 (Mülkü İranşehr, Şehinşah), 450, 473 (Melikil-Acem Yezidicerd); Ebû Muhammed Abdullah Rûzbih İbnü'l-Mukaffa', *Âsâru İbnü'l-Mukaffa'* (Beyrut: Dar'ul-Kutubi'l-İlmiyye, 1989), 3 (Melik-i Fâris, Furs).

⁶⁷ Bazı örnekler için bkz. Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî ve Şevkî Ebû Halil, *Futûhu'l-buldân* (Dimaşk: Vizâretu's-sekâfe, 1997), 328-350 (Kâdisiyye günü, Medâin'in ve Nihâvend'in Fethi).

veya daha önceki dönemlere ilişkin atıflarda rastlanmaktadır. Söz gelimi İbn Hürdâzbih (280?/893?), Sevâd bölgesinin kadîm geçmişine temas ederken Fars kralları zamanında İranşehr'in kalbi anlamında "Dıl-i İranşehr" dediklerini naklederek İran kavramını kadîm bir coğrafyanın geçmiş isimlendirmesinde kullanmaktadır. Nitekim Arapların artık ona Irak dediklerini aktarmaktadır. Dîneverî (282/895) Acemlerin bölgeyi İran olarak tanımladıklarını ve merkezini İranşehr kabul ettiklerini nakletmektedir. Dîneverî, kadîm geçmişe atıfla coğrafi tanıma yer verirken Sâsânîlerin kurucusu Ardeşir'i Fars mülkünü yeniden inşa eden kişi olarak takdim etmektedir. Bu yaklaşımın sonraki tarih ve coğrafya metinlerinde de Fars tanımlaması üzerinden devam ettiği görülmektedir.⁶⁸

İslam fetihlerinden önceki İran tarihi konusunda vazgeçilmez bir müellif olan Taberî'nin (310/923), isimlendirme konusunda İran ve türevleri yerine 'ehl-i Fârs', 'Acem' gibi terimleri konu başlıklarında ve içerikte tercih ettiği ve görülmektedir.⁶⁹ Bununla birlikte İran kavramının ortaya çıkışını Feridun'un oğullarından İrec ile özdeşleştirirken Babil coğrafyasına bu sebeple İranşehr dendiğinden söz etmektedir. Bu noktada Se'alebî (429/1038), benzer ifadelerle yer verirken Mes'ûdî (346/958), İrec'in İran'a dönüştüğünü ve Farslıların İranşehr'i hayır sahiplerinin şehri anlamında kullandıklarını nakletmektedir. Zira ona göre 'îr' ifadesi Eski Farsçada hayırlı anlamına gelmekteydi. Benzer şekilde kadîm Pers mitolojik anlatılarına atıfla Hâmza el-İsfehânî, (360/971), Efrasyab'ın işgal ettiği İranşehr'in sonrasında Ardeşir'in tahta çıkmasıyla yerel yöneticilerden kurtarıldığını aktarmaktadır. İbn Miskeveyh (421/1030) ise İranşehr'i, Lohrasp'ın mülkü olarak tanımlamaktadır.⁷⁰ Dikkat edilirse kadîm Pers geçmişine ilişkin bir

⁶⁸ Ebû'l-Kâsım 'Ubeydullâh b. 'Abdullâh İbn Hürdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1889), 5, 15, 234; Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd ed-Dîneverî, *el-Ah̄bâru't-Tivâl*, thk. 'Abdulmun'im 'Âmir 'Âmir (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabî, 1960), 2, 7, 38-42; Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed el-Hemedânî İbnu'l-Fakîh, *el-Buldân*, thk. Yûsuf el-Hâdî (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1996), 380; Menuçehr Sutûde, thk., *Hudûdu'l-'âlem mine'l-Meşrik ile'l-Mağrib* (Tahran: İntişârât-ı Tahûrî, 1362/1983), 11-20; M. Muhammedi-Melâyerî, *Târîh ve Ferheng-i Irân*, c. II (Tahran: İntişârât-ı Tûs, 1375/1997), 47-56.

⁶⁹ Bazı örnekler için bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî eṭ-Ṭaberî, *Târîhu't-Ṭaberî: Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, çev. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1969), I, 268 454 (Ehl-i Fârs), 400, II, 57-58, 61 (İranhurre'den Sûs'a), I, 541 (Acem).

⁷⁰ eṭ-Ṭaberî, I, 131, 214; Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. el-Ḥuseyn b. 'Alî Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Meadinü'l-Cevher*, ed. Muhammed Muhyiddin b. El-hamîd (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1973), I, 248, 260-61; Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. el-Ḥuseyn b. 'Alî Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, thk. 'Abdullah İbrâhîm es-Sâvî (Kahire: Dâru's-Sâvî, t.y.), 33-34; Hâmza b. el-Ḥasen Hâmza el-İsfehânî, *Târîhu Sinî Mülûki'l-Ard ve'l-Enbiyâ* (Beyrut: Mektebetu'l-Hayât, 1961), 29, 33, 37, 44; Ebu Mansur Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Se'alebî, *Ğureru Ahbâru*

bağlam üzerinden kavramın alımlandığı ve İslamî dönem için söz konusu edilmediği görülmektedir.

İbn Rusta (300/913), İrânşehr'i geniş ölçekte geçmişteki siyasi bir coğrafya olarak takdim ederken İstahrî (346/958) Acemlerin zamanında Fars hükümlerinin diyarı olarak tarif etmektedir. Benzer ifadeler İbn Havnkal (367/978'den sonra) da yer vermektedir. Mes'ûdî (346/958) ise Sevâd bölgesinin Sâsânîler döneminde İrânşehr'in merkezi/özü anlamında "lubb İrânşehr" diye bilindiğinden söz etmektedir.⁷¹ Bu benzeri kullanımlar dikkatle incelendiğinde Sâsânîlere ilişkin kavramsal çerçevenin tarihçiler tarafından bilindiği ancak yeni siyasi durum açısından artık tercih edilmediği açığa çıkmaktadır.

Sâsânî tarih yazımının anahtar kavramlarından İrânşehr, Müslüman bilginler için artık siyasi bir bağlamı olmayan, geçmişte söz konusu edilen ve o dönemle sınırlandırılan bir kavram haline gelmiştir. Bu hususu, köken arayışını Avesta'daki mitolojik Pîşdâdî ve Keyânî dönemlere atıfla inşa eden Sâsânî tarih yazımının somutlaştığı Şahname (Hudaynameg) literatürü üzerinden izlemek mümkündür. Sâsânîler devrinde siyasi anlatının merkezindeki İrânşehr, İslami dönemde de Şehname metinlerinde yedi bölgenin/ülkenin arasındaki en muhkem konuma sahip ülkedir. Söz gelimi Ebu Mansur Ma'marî'ye (350/961) nispet edilen Şehname'de İrânşehr'in sınırları şöyle tasvir edilmektedir. "Amû Deryâ'dan Mısır [Nil] nehrine kadar". Burada yedi ülkenin en değerlisi İrânşehr olup diğer ülkeler onun etrafında yer almaktadır.⁷² Benzer şekilde Sâsânî tarih yazımının sunduğu verileri aktaran Ebû Reyhân Bîrûnî (ö. 453/1061?) de Perslerin dünyayı yedi bölgeye ayırdıklarını ve merkeze İrânşehr'i yerleştirdiklerini nakletmektedir.⁷³

Farsça kaleme aldığı Zeynu'l-Ahbâr (442/1050) adlı eserinde Gerdîzî, kadîm İrân coğrafyası ve tarihini 'Acem' ve 'Ehbâru Mülûk-u Acem' ifadeleriyle takdim etmektedir. Keyani ve Pîşdâdî hanedanlarından itibaren

Mulûku'l-Furs ve Siyerihim, thk. H. Zotenberg (Paris: Imprimerie Nationale, 1900), 41-42; Ebû 'Alî Aḥmed b. Muhammed b. Ya'kûb İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem ve't-Te'âkıbu'l-Himem*, thk. Ebû'l-Ḳâsım İmâmî (Tahrân: Surûş, 2000), I, 80.

⁷¹ Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İsrâf*, 33; Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Fârisî İştahrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* (Beyrut: Daru's-Sadr, 2004), 4, 140; Ebû 'Alî Aḥmed b. 'Omer İbn Rusta, *el-A'lâku'n-Neffse*, 1892, 101-3; Ebû'l-Ḳâsım Muhammed b. Havnkal el-Bağdâdî İbn Havnkal, *Sûretu'l-'Ard*, c. I (Beyrut: Daru's-Sadr, t.y.), 9.

⁷² Mirza Ahmed Kazvîni, "Mukaddime-i Kadîm-i Şâhnâme", *Bîst Makâle-i Kazvîni Ez Makâlât-i Târihî ve İntikâdî ve Edebî*, c. II (Tahrân, 1332/1954), 47-49.

⁷³ Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed Bîrûnî, *Kitâbü't-tefhîm li-evâli-sinâ'ati't-tencîm*, thk. Celaleddin Hümâî (Tahrân: Silsile-i İntişârât-ı Âsâr-ı Milli, 1362/1984), 196-98.

bütün krallıkları 'Acem' kavramı altında işlediği görülmektedir. Bununla birlikte İranşehr ve İran kavramlarına rastlandığı ve bu kavramların 'acem' üst başlığı altında da olsa artık bahse konu edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim bu husus, Gerdîzî'den kısa süre önce yaşayan ve zamanına kadar Nişâbûr şehrine gelen Müslüman önderler ve bilginler hakkında bilgi veren Hâkim en-Nisâbûrî'nin (ö. 405/1014) kadîm İran tarihinden söz ettiği kimi yerlerde 'melik-i İrân' ifadesini ve coğrafya söz konusu olduğunda 'Fârs' kavramını kullanmasında görülebilir.⁷⁴ Benzer şekilde Bîrûnî (ö. 453/1061?), İranlılardan 'Furs' diye söz ederken yaşadıkları coğrafyayı 'Bilâdi Furs' ve mitolojik dönemden Sâsânîlere değin yönetimlerini 'Mulûk-u Furs/Fârs' olarak resmetmektedir. Bu bakımdan "Zerdüş'tün Fârs diyarına" geldiğini ifade ederken Sâsânîleri 'Mulûku'l-Furs es-Sâsâniyye' olarak isimlendirmektedir.⁷⁵ Manî'nin Babil coğrafyasından ilk defa uzaklaştırıldığından söz ederken dönemin siyasi bağlamına işaretlerle 'İrânşehr' ifadesine başvurmaktadır. Bu ifadeye karşın 'fars', devletü'l-furs' ve 'mülkü Fârs' ifadesinin sıklıkla kullanılmaktadır.⁷⁶ Benzer şekilde farklı dinî geleneklerden ve mezheplerden bahseden ve Farsça kaleme alınan ilk metin olarak kabul edilen Beyan'ul-Edyân (485/1092) metninde de İranlılardan ve inançlarından bahsedilirken bu yeni kavramsal çerçeve (Acem, Furs ve Pârs) kullanılmaktadır.⁷⁷

Hicri VI. yüzyıla tarihlenen 'Mücmelü't-Tevârîh ve Kasas' (520/1130?) adlı Farsça eserde de 'Mülûk-u Acem' tasnifi üzerinden kadîm İran'a ilişkin bir anlatıma girilmesiyle birlikte metin içinde 'İran, Zemin-i İran', 'Fârs' gibi kavramlara yer verilmektedir. İbn Belhî (VI./XII.yy) aynı dönemlere

⁷⁴ Gerdîzî, *Zeynu'l-Ahbâr*, 61-65, 84, 104-105 (Mülûk-u Acem, Melikzadegan-ı Acem, Yezdicerd âhrîn Mulûk-Acem, Memleketi Acem), 5, 66, 72-77, 79, 81-83, 86, 89-91, 94, 97, 103, 105, 367, 370 (İranşehr, İran-zemîn, Mulûk-İran, İran), 83, 85, 156 (Padişah-ı İran, Padişah-ı Acem, Leşker-i Acem, Şahanşah), 5, 64, 67, 81, 85, 89, 93, 142, 154, 156, 209, 352, 367, 370, 405 (Pârs, Fârs, zemin-Fârs, Parslılar, Dânyân-ı Pârs, alemlî Pârs, ilm-Pârsî); Abdillâh b. Muhammed Hâkim Nisâbûrî, *Târîh-i Nişâbûr*, thk. Behmen Kerîmî (Tahran: Kütüphâne-i İbn Sînâ, 1337/1960), 117, 119 (Melik-i İrân), 2, 4, 126 (Fars, Furs), 3 (Acem).

⁷⁵ Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye 'ani'l-Kurâni'l-Hâliye (Chronologie orientalischer völker)*, thk. Eduard Sachau (Leipzig: Otto Harassowitz, 1923), 103, 110-11, 121 (Mulûk-u Furs/Fârs), 117 (Fâris), 14, 99-100, 118, 207 (Furs, Kutubu'l-furs), 204 (Fârisiyye).

⁷⁶ Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed Bîrûnî, *Tahkîk ma lil-Hind: Min makûkletin makbûletin fi'l-akli ve'l-merzûle* (Haydarâbâd: Matbaatu'l-Meclis-i Dâiretu'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1957), 15-17, 76, 83, 185, 259, 367, 351, 383-384 (Fârs/Furs, Mülku Fârs, Devletü'l-Fars), 14, 27 (Acem), 41 (İranşehr), 259 (Fârisiyye)).

⁷⁷ Muhammed el-Hüseynî el-Alevî Ebu'l-Meâlî, *Beyânü'l-Edyân Der Şerhi Edyân ve Mezâhib-i Câhilî ve İslâmî*, thk. Abbas İkbâl Âştîyânî (Tahran: İntişârât-ı Rûzane, 1375/1995), 20, 33 (Zerdüş'tün Parsa Risaleti/Gönderilmesi).

tarihlenen Fârsnâme adlı eserinde detaya girerek ‘furs’ sözcüğünün ‘Fârs’ kelimesinin çoğulu olduğunu ve ‘Furs’un ‘Parlılar’ manasını geldiğini ve Arapların ‘Pârsî’ yerine ‘Fârsî’ şeklinde yazdıklarını nakletmektedir. İran kavramına da yer vermeyi ihmal etmeyen İbn Belhî, Acem içinde bir ayrıma giderek Parlıların, Acemlerin seçkinleri olduğu vurgusunu yapmaktadır.⁷⁸ Bu ise Müslüman hakimiyeti bağlamında kadîm tarihi yeniden inşa etmenin somutlaştığı kavramsal zeminler olarak açığa çıkmaktadır. Aynı zamanda Arap harfleriyle yazılan Farsçanın gelişimiyle birlikte bilinen ama yazılı literatürde bahse konu edilmeyen kavramların yavaş yavaş dolaşıma girdiğini göstermektedir. Bunun yanı sıra Farlıların kadîm tarihine atıfla seçkinlikleri öne çıkarılmaya başlanmaktadır.

Tarih kaynaklarının yanı sıra bir anlamda bilim tarihi olarak addedilebilecek kaynaklarda da Fars/Furs ifadesine rastlanmaktadır. Farklı milletlerin ilme katkılarından bahseden Sâî'd Endelüsî (ö. 462/1070) kadîm bir millet olarak Farlılardan söz etmektedir. Bu noktada mitolojik kahramanlardan Sâsânîlere değin Fars krallığı (Mülûku'l-Fars/Furs) kavramına başvurmaktadır.⁷⁹

İslamî dönemde İbn İsfendiyâr'ın (ö. 613/1216'dan sonra) naklettiği *Nâme-i Tansar*'ı çeviren İbn Mukaffa'nın dibacesinde İskender'in ele geçirdiği topraklardan ‘İranşehr mülkü’ tümcesiyle söz edilmektedir İskender döneminden bahsederken. Bununla birlikte İranşehr ifadesinin kullanılmasına karşın Tansar'ın mektubunda sıklıkla ‘Pars mülkleri/krallıkları’ (Mülûk-u Pârs) ifadesine yer verilmesi dikkate değerdir.⁸⁰ Benzer şekilde İbn İsfendiyâr ‘Acem’, ‘Mülûk-u Acem’, ‘Pârs’, ‘Fars’ ve ‘Zemin-i Pârs’ kelimelere sıklıkla başvurmaktadır. Fakat kadîm geçmişe atıfla zaman zaman ‘Mülk-ü İranşehr’ ve ‘İran’ kavramlarına yer vermektedir.⁸¹ Esasen burada Pers kavramının Akamenidlerden bu yana kullanıldığı ve İranlıların yaşadığı coğrafya olarak takdim edilmesinde payı olduğu açığa çıkmaktadır.

Sâsânî imparatorluk kurgusunun somutlaştığı İran kavramının İslamî

⁷⁸ Muhammed Takî Bahâr, thk., *Mücmelü't-Tevârîh ve Kasas* (Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1389/2010), 4, 13, 24, 44, 85, 97 (Acem, Mülûk-u Acem), 4, 10, 44, 46, 48, 55-56, 61, 67, 69, 71 (İran, İranlı, Zemin-İran/İran-Zemin), 2, 10, 21, 45, 57, 60-61, 85, 95 (Fârs, Pârs); İbn Belhî, *Fârsnâme*, thk. G. Le Strange ve R. A. Nicholson (Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1384/2006), 2-6, 8-12.

⁷⁹ Kâdî Sâ'id b. Ahmed el-Endelüsî, *Et-Ta'rif bi-Tabakât-i'l Ümem* (Tahran: Müessesesi-i İntişârât-ı Hicret, 1376/1998), 142-44, 158-62.

⁸⁰ İbn İsfendiyâr, *Târîh-i Taberistân*, 12-13; *Nâme-i Tansar be Goşnasp*, 45-46.

⁸¹ İbn İsfendiyâr, *Târîh-i Taberistân*, 62, 148, 153 (Acem, Mülûk-u Acem), 12, 60, 82 (Pârs, Fars, Zemin-i Pârs), 12, 14, 60, 82, 151 (Mülk-ü İranşehr, İran).

dönemde oldukça sınırlı ve daha alt seviyede kullanımı hususunda önemli bir istisnadan bahsedilmelidir. Bu duruma kadîm Pers tarihini şiirsel bir düzende yeniden kurgulayarak Şehname'sinde aktaran Firdevsî (410/416?//1019/1025?), örnek verilebilir. Firdevsî, Arap/Müslüman-Acem/Fars ayrımına karşı İranlı ve İranlı olmayan tasnifini öncelemekte ve kullanmaktadır. Bu bakımdan Sâsânîlerin bakış açısını korumaya gayret ederek İran coğrafyasından da İran, İran-Zemîn şeklinde söz etmektedir.⁸²

Erken dönem İslamî kayıtlarda özellikle coğrafyanın tanımlanmasında zaman zaman bahse konu edilen İran kavramının mağlup bir siyasi otoritenin anahtar kavramı olması hasebiyle ihmal edilmesinin veya görmezden gelinmesinin bir diğer istisnası ise Zend metinleridir. İslami dönemde tedvin edildiği bilinen ve Sâsânîler devri din bilginlerinin Avesta yorumlarını içeren Zendlerde İran kavramı ve türevlerinin sıklıkla kullanıldığı yukarıda detaylı olarak ele alınmaktadır. Bu durum, Mecûsî ruhban sınıfının kadîm geçmişe olan özlemini açığa vurmasının ötesinde Zerdüş'tün öğretisini takip edenlerin yeniden hükmü ele alacaklarına ilişkin beklentinin tezahürüdür. Müslümanların ihdas ettiği kavramları zikretmekten geri duran Zendler, etno-dinî ve jeopolitik olmak üzere bütün boyutlarıyla İran ve türevi kavramları kullanmaktadır.

Sonuç

Pers imparatorluğundan Sâsânîlere değin dinî bağlamdan neşet ederek coğrafi, milli/etnik ve siyasi bir açıklamayı içeren Aryan/İran kavramının, kurgusal bir iddianın ötesinde varlık bulduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Perslerin Aryan soyuna dayanmaya ilişkin çabalarının etnik bir gerekçenin ötesine geçtiğine ve dinî bağlamı içerdiğine dikkat edilmelidir. Özellikle Akamenid kitabelerinde Tanrı Ahura Mazda'ya ilişkin vurgu, Aryan kavramının mitolojik anlatılar bağlamındaki coğrafi, etno-dinî ve siyasi içerimlerini ortaya koymaktadır. Kadîm bir etnisiteye işaret ederken aynı zamanda bu milletin yaşadığı coğrafyanın da ön adı olan İran, Jeopolitik değişimin etkisiyle Part döneminde daha kısık bir sesle varlık

⁸² Şehname'deki bazı kullanımlar için bkz. Ebu'l-Kâsım Firdevsî, *Şâhnâme*, ed. Yârşâtir İhsân, thk. Celâl Hâlikî Mutlak, c. I (New York: Bibliotheca Persica Press, 1366/1988), 17 (İran-Turan), 64 (İran-Zemin); Ebu'l-Kâsım Firdevsî, *Şâhnâme*, thk. Celâl Hâlikî Mutlak, c. V (California: Bunyâd-ı Mirâs-ı İrân&İntişârât-ı Mazdâ, 1375/1997), 440 (İran-Niran (An-Eran)); Ebu'l-Kâsım Firdevsî, *Şâhnâme*, thk. Celâl Hâlikî Mutlak ve Umîdsâlâr Mahmûd, c. VI (New York: Bunyâd-ı Mirâs-ı İrân, 1384/2005), 399-400 (İranlılar), 394 (İran-Niran); Ebu'l-Kâsım Firdevsî, *Şâhnâme*, thk. Celâl Hâlikî Mutlak, c. VIII (Tahran: Merkez-i Dâiretu'l-Meârifî İslâm, 1386/2007), 90 (İran-Niran/Turan); Ulaş Töre Sivrioğlu, "İslami Dönem İran Edebiyatında Sasani Nostaljisinin Doğuşu", *Türkiye İran Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 1 (2022): 32-33.

bulmasına karşın Sâsânîlerle birlikte yeni bir süreç başlamıştır.

Sâsânîlerin kuruluş düşüncesinin din ve siyasi erkin, birinin diğerinin yokluğuna tercih edilmeyeceği bir izlek üzerinden ilerlemesi, halihazırda var olan İran sözcüğü ve türevlerini anahtar kavramlara dönüştürmüştür. Coğrafi, siyasi, milli ve dinî boyutlarının oldukça açık bir biçimde politik zeminde bahse konu edilmesi, İran kavramını Sâsânî hakimiyetinin izdüşümü haline getirmiştir. Tam da bu sebeple İran söylemi, Sâsânîlerin tarih sahnesinden silinmesiyle aynı kaderi paylaşmıştır.

İslam fetihleri sonrasında hakimiyetin Müslümanlara geçmesiyle birlikte siyasi bir bağlamı önceleyen İran ve İranşehr kavramları ötelenmiş ve Perslilerin/Farşlıların yaşadığı coğrafyaya atfen Pers/Fârs ifadeleri dolaşıma girmiştir. Esasen Müslümanlar, İran terimine ve varyantlarına aşina olmalarına rağmen Sâsânîlere has olan bu politik kavramsallaştırmayı görmezden gelmiştir. Öyle ki Hâkimiyetin kaybıyla millet ve ülkenin dağılmasıyla İranlı-İranlı olmayan üst ayrımı, yerini Arap-Acem bakış açısına bırakmıştır. Bununla birlikte İslami dönemde son halini alan Mecûsî dinî-yorum edebiyatı, Sâsânî siyasi üstünlüğünü imleyen İran kavramı ve türevlerini kullanmaya devam ettiği dile getirilmelidir. Benzer tavrın Firdevsi'nin mısralarında sürmesi, kadîm geçmişe ilişkin özlemin ipuçları olarak görülebilir.

Buradan hareketle farklı etimolojilerin ve kavramların dönüşümünde İran coğrafyasına hâkim olan ve dinî rengi ağır basan siyasi yönelime bağlı olarak değiştiği sonucuna ulaşılabilir. Haddizatında Sâsânîlerle zirveye ulaşan İran ve türevi kavramlar, erken İslamî dönemde anlam örüntülerini yitirmektedir. Buna karşın terimin binli yıllardan sonra yeniden dolaşıma girerek XX. yüzyıla doğru zemin kazanmasında etno-dinî temeli ihmal etmeyen politik yaklaşımın rolü yadsınmamalıdır.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

- ADLER, W. ve P. TUFFİN, çev. *The Chronography of George Synkellos*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- AGOSTINI, Domenico ve Samuel THROPE, çev. *The Bundahišn: The Zoroastrian Book of Creation*. New York: Oxford University Press, 2020.
- ALRAM, Michael. "Early Sasanian Coinage". *The Sasanian Era, The Idea of Iran*, ed. John Stewart ve Vesta Sarkhosh Curtis, III:17-30. London: I.B. Tauris, 2008.
- AMUZGÂR, Jale ve Ahmed TEFAZZOLI, çev. *Kitâb-ı Penjum-i Dînkerd, Avânevîsi, Tercüme Ta'likat Vâjenâmeh, Metni Pehlevî*. Tahran: İntişârât-ı Moîn, 1386/2008.
- ÂMÛZGÂR, Jâleh, thk. *Yâdgâr-i Zerîrân (Metni Hamâsî ez Devrân-i Kohen)*. Tahran: İntişârât-ı Moîn, 1392/2012.
- ANKLESARIA, Behramgore T., çev. *Zand-Âkâsîh: Iranian or Greater Bundahišn*. Bombay, 1956.
- ATURPÂT-I ÊMÊTÂN. *The Wisdom of Sasanian Sages: Dēnkard VI*. Çev. Shaul Shaked. Colorado: Westview Press, 1979.
- BAHÂR, Muhammed Takî, thk. *Mücmelü't-Tevârîh ve Kasas*. Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1389/2010.
- BAILEY, Harold W. "Arya". *Encyclopædia Iranica*, 2:681-83. New York: Bibliotheca Persica Press, 1987.
- BAILEY, Harold W. "To the Zāmāsp-Nāmā. I." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 6, sy. 1 (1930): 55-85.

- BAILEY, Harold W. *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*. Oxford: Clerandon Press, 1971.
- BEHRÂMÎ, Ehsân, çev. *Ferheng-i Vâjehâyi Avesta*. C. I. I-IV cilt. Tahran: Neşri Belh, 1369/1991.
- BEHRÂMÎ, Ehsân, çev. *Ferheng-i Vâjehâyi Avesta*. C. III. I-IV cilt. Tahran: Neşri Belh, 1369/1991.
- BELÂZÜRÎ, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el- ve Şevkî Ebû Halil. *Futûhu'l-buldân*. Dimaşk: Vizâretu's-sekâfe, 1997.
- BÎRÛNÎ, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed. *el-Âsârü'l-Bâkiye 'ani'l-Kurûni'l-Hâliye (Chronologie orientalischer völker)*. Thk. Eduard Sachau. Leipzig: Otto Harassowitz, 1923.
- BÎRÛNÎ, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü't-tefhîm li-evâili-sınâ'ati't-tencîm*. Thk. Celaeddin Hümâî. Tahran: Silsile-i İntişârât-ı Âsâr-ı Milli, 1362/1984.
- BÎRÛNÎ, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed. *Tahkîk ma lil-Hind: Min makûkletin makbûletin fi'l-akli ve'l-merzûle*. Haydarâbâd: Matbaatu'l-Meclis-i Dâiretu'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1957.
- BOYCE, Mary. "Alborz ii. In Myth and Legend". *Encyclopædia Iranica*, 1:811-13. New York: Bibliotheca Persica Press, 1985.
- BOYCE, Mary. *A History of Zoroastrianism*. C. I. Leiden: Brill, 1975.
- BOYCE, Mary. *A History of Zoroastrianism: Under Achaemenians*. C. II. Leiden: Brill, 1982.
- BOYCE, Mary. *The Letter of Tansar*. Roma: Seria Orientale, 1968.
- BOYCE, Mary. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London: Routledge, 1979.
- BROSIUS, Maria. *A History of Ancient Persia: the Achaemenid Empire*. New Jersey: Wiley-Blackwell, 2021.
- CHRISTENSEN, Arthur. *Îrân der Zamân-i Sâsâniyân*. Çev. Reşîd Yâsmî. Tahran: Sadâyi Muâsır, 1385/2006.
- DÂNİŞ-PEJÛH, Muhammed, thk. *Nihâyetu'l-Ereb fî Ahbâri'l-Furs ve'l-Arab*. Tahran: Encümen-i Âsâr u Mefâhiru Ferhengî, 1375/1997.
- DARYAEE, T. ve K. REZAKHANI. "The Sasanian Empire". *King of the Seven Climes: A History of the Ancient Iranian World (3000BCE-651CE)*, ed. Touraj Daryaee. Irvine: UCI Jordan Center for Persian Studies, 2017.
- DARYAEE, Touraj. "Ardaxşir and the Sasanians' Rise to Power". *Anabasis* 1 (2010): 237-56.

- DARYAEE, Touraj. "Ketîbey-i Kertir Der Nakş-i Recep". *Nâme-i Irân-i Bastân* 1, sy. 1 (2001): 3-10.
- DARYAEE, Touraj. "Kingship in Early Sasanian Iran". *The Sasanian Era (The Idea of Iran)*, ed. V. Sarkhosh Curtis ve Sarah Stewart, III:60-70. London: I. B. Tauris, 2008.
- DARYAEE, Touraj. "The Idea of Ērānšahr: Jewish, Christian and Manichaeic Views in Late Antiquity". *Iranian Identity in the Course of History*, ed. Carlo G. Cereti, 91-108. Roma: Seria Orientale Roma, 2010.
- DARYAEE, Touraj. çev. *Šahrestānīhā ī Ērānšahr: A Middle Persian Text on Late Antique Geography, Epic, and History*. Costa Mesa: Mazda Publishers, 2002.
- DÎNEVERÎ, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd ed-. *el-Aḥbâru't-Ṭivâl*. Thk. 'Abdulmun'im 'Âmir 'Âmir. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabî, 1960.
- Ebu'l-MEÂLÎ, Muhammed el-Hüseynî el Alevî. *Beyânu'l-Edyân Der Şerhi Edyân ve Mezâhib-i Câhilî ve İslâmî*. Thk. Abbas İkbâl Âştîyânî. Tahran: İntişârât-ı Rûzane, 1375/1995.
- ENDELÛSÎ, Kâdî Sâ'id b. Ahmed el-. *Et-Ta'rif bi-Tabakât-i'l Ümem*. Tahran: Müessesesi İntişârât-ı Hicret, 1376/1998.
- FİRDEVSÎ, Ebu'l-Kâsım. *Şâhnâme*. Ed. Yârşâtir İhsân. Thk. Celâl Hâlikî Mutlak. C. I. New York: Bibliotheca Persica Press, 1366/1988.
- FİRDEVSÎ, Ebu'l-Kâsım. *Şâhnâme*. Thk. Celâl Hâlikî Mutlak ve Umîdsâlâr Mahmûd. C. VI. New York: Bunyâd-ı Mirâs-ı Irân, 1384/2005.
- FİRDEVSÎ, Ebu'l-Kâsım. *Şâhnâme*. Thk. Celâl Hâlikî Mutlak. C. V. California: Bunyâd-ı Mirâs-ı Irân&İntişârât-ı Mazdâ, 1375/1997.
- FİRDEVSÎ, Ebu'l-Kâsım. *Şâhnâme*. Thk. Celâl Hâlikî Mutlak. C. VIII. Tahran: Merkez-i Dâiretu'l-Meârifi İslâm, 1386/2007.
- FRAHVAŞÎ, Behram, çev. *Kârnâme-i Ardeşîr-i Bâbakân: Metni Pehlûyi, Âvânevîsî, Tercüme-i Fârisi ve Vâjenâme*. 3. bs. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tehrân, 1382/2003.
- FREESE, J. H., çev. *The library of Photius*. C. I. London: Macmillan, 1920.
- FRYE, Richard N. "The Charisma of Kingship in Ancient Iran". *Iranica Antiqua* 4 (1964): 36-54.
- FRYE, Richard N. "The Middle Persian Inscription of Kartir at Naqsh-e Rostam". *Indo-Iranian Journal* 8 (1965): 211-25.
- FRYE, Richard N. *Heritage of Persia*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1962.
- FRYE, Richard N. *The History of Ancient Iran*. München: Beck, 1983.

- GARRISON, Mark B. "By the Favor of Auramazda: Kingship and the Divine in the Early Achaemenid Period". *More Than Men, Less Than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship*, ed. P. Iossif, A. Chankowski ve C. Lorber, 15-104. Leuven: Peeters, 2011.
- GERDÎZÎ, Ebû Saîd Abdülhay b. ed-Dahhâk b. Mahmûd. *Zeynu'l-Ahbâr*. Thk. Rahîm Rızâzâde-Melek. Tahran: Encümen-i Âsâr u Mefâhiru Ferhengî, 1384/2006.
- GERSEVİTCH, Ilya. "Amber at Persepolis". *Studia classica et orientalia Antonino Pagliaro Oblata*, ed. Antonino Pagliaro, 2:167-251. Rome: Università di Roma, Istituto di Glottologia, 1969.
- GNOLÌ, Gherardo. "Ašavan". Ed. Ehsan Yarshater. *Encyclopædia Iranica*, II:705-6. New York: Bibliotheca Persica Press, 1984.
- GNOLÌ, Gherardo. "Avestan Geography". *Encyclopædia Iranica*, 3:44-47. New York: Bibliotheca Persica Press, 1987/2011.
- GNOLÌ, Gherardo. "Farr(ah), Xvarənah". *Encyclopædia Iranica*, 9:312-19. New York: Bibliotheca Persica Press, 1999.
- GNOLÌ, Gherardo. *The Idea of Iran: An Essay on its Origin*. Roma: Serie Orientale, 1989.
- GNOLÌ, Gherardo. *Zoroaster's Time and Homeland: A Study on the Origins of Mazdeism and Related Problems*. Naples: Istituto Universitario Orientale, 1980.
- HÂKİM NÎSÂBÛRÎ, Abdillâh b. Muhammed. *Târîh-i Nîşâbûr*. Thk. Behmen Kerîmî. Tahran: Kütüphanesi-i İbn Sînâ, 1337/1960.
- ḤAMZA el-İSFEHÂNÎ, Ḥamza b. el-Ḥasen. *Târîhu Sinî Mülûki'l-Arç ve'l-Enbiyâ'*. Beyrut: Mektebetu'l-Ḥayât, 1961.
- HENNİNG, W. B. "The Book of Giants". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 11, sy. 1 (1943): 52-74.
- HERODOTOS. *Tarih*. İstanbul: İş Bankası Kültür, 2007.
- HERZFELD, Ernest. *Zoroaster and His World*. C. II. New York: Octagon Books, 1974.
- HINZ, Walter. "Mani and Kardîr". *Atti del Convegno Internazionale sul Tema: La Persia nel Medioevo (Roma, 31 Marzo - 5 Aprile 1970)*, 485-502. Roma: Accademia Nazionale Dei Lincei, 1971.
- HUMBACH, Helmut. *The Gathas of Zarathushtra and other Old Avestan Texts*. C. I. Hiedelberg: Carl Winter, 1991.
-

- HUYSE, Philip. *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Ka'ba-i Zardušt (ŠKZ), Band 1*. Corpus Inscriptionum Iranicarum. London: School of Oriental and African Studies, 1999.
- İbn BELHÎ. *Fârsnâme*. Thk. G. Le Strange ve R. A. Nicholson. Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1384/2006.
- İbn HAVKAL, Ebû'l-Ğâsım Muğammed b. Hâvkal el-Bağdâdî. *Sûretu'l-'Ard*. C. I. Beyrut: Daru's-Sadr, t.y.
- İbn HURDÂZBÎH, Ebû'l-Ğâsım 'Ubeydullâh b. 'Abdullâh. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1889.
- İbn İSFENDİYÂR. *Târîh-i Taberistân*. Thk. 'Abbâs İkbâl. Tahran, 1366/1987.
- İbn MİSKEVEYH, Ebû 'Alî Ağmed b. Muğammed b. Ya'ğûb. *Tecâribu'l-Umem ve't-Te'âğıbu'l-Himem*. Thk. Ebû'l-Ğâsım İmâmî. Tahran: Surûş, 2000.
- İbn RUSTA, Ebû 'Alî Ağmed b. 'Omer. *el-A'lâqu'n-Nefise*, 1892.
- İbnu'l-FAĞÎH, Ebû 'Abdullâh Ağmed b. Muğammed el-Hemedânî. *el-Buldân*. Thk. Yûsuf el-Hâdî. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1996.
- İbnu'l-MUKAFFA', Ebû Muhammed Abdullah Rûzbih. *Âsâru İbnu'l-Mukaffa'*. Beyrut: Dar'ul-Kutubi'l-'ilmiyye, 1989.
- İHSÂN, Abbas, thk. *Ahd-i Ardeşîr*. Çev. M. Ali İmâm Şûşterî. Tahran: Çâphâne-i Behmen, 1347/1969.
- İŞTAHRÎ, Ebû İşâğ İbrâhîm b. Muğammed el-Fârisî. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*. Beyrut: Daru's-Sadr, 2004.
- JAAFARİ-DEHAGHÎ, M., çev. *Dâdestân î dēnīg. Part 1*. Paris: Studia Iranica, Association Pour L'avancement Des Etudes Iraniennes, 1988.
- KANGA, K.E. *English-Avesta Dictionary*. Bombay, 1909.
- KASSOCK, Zeke, çev. *Kârnâmag ī Ardaxšîr ī Pâpagân*. Fredericksburg: Kassock Bros. Pub., 2013.
- KAZVÎNÎ, Mirza Ahmed. "Mukaddime-i Kadîm-i Şâhnâme". *Bîst Makâle-i Kazvînî Ez Makâlât-i Târîhî ve İntikâdî ve Edebî*, II:7-90. Tahran, 1332/1954.
- KENT, Roland G. *Old Persian Grammar Texts Lexicon*. New Haven: American Oriental Society, 1950.
- MACKENZIE, Donald N. "Ērân, Ērânšahr". Ed. Ehsan Yarshater. *Encyclopædia Iranica*, VIII:534. New York: Bibliotheca Persica Press, 2011.
- MACKENZIE, Donald N. "Ērân-Wēz". *Encyclopædia Iranica*, VIII:536, 1998.


- MACKENZIE, Donald N., çev. *The Sasanian Rock Reliefs at Naqsh-e Rostam, Kerdîr's Inscription*. Berlin: Reimer, 1989.
- MALANDRA, William W. *An Introduction to Ancient Iranian Religion: Readings from The Avesta and Achaemenid Inscriptions*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- MES'ÛDÎ, Ebû'l-Hasen 'Alî b. el-Ḥuseyn b. 'Alî. *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*. Thk. 'Abdullah İbrâhîm es-Şâvî. Kahire: Dâru's-Sâvî, t.y.
- MES'ÛDÎ, Ebû'l-Hasen 'Alî b. el-Ḥuseyn b. 'Alî. *Murûcu'z-Zeheb ve Meadinü'l-Cevher*. Ed. Muhammed Muhyiddin b. El-hamîd. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1973.
- MÎNOVÎ, Mücteba, thk. *Nâme-i Tansar be Goşnasp*. Tahran: İntişârât-ı Havârizmî, 1354/1975.
- MOAZAMÎ, Mahnaz. *Wrestling with the Demons of the Pahlavi Widēwdād: Transcription, Translation, and Commentary*. Leiden: Brill, 2014.
- MUHAMMEDÎ-MELÂYERÎ, M. *Târîh ve Ferheng-i Îrân*. C. II. Tahran: İntişârât-ı Tûs, 1375/1997.
- MUHASSÎL, M. T. Râşid, thk. *Dînkerd-i Heftom*. Tahran: Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mutâleât-i Ferhengi, 1389/2010.
- MUHASSÎL, M. T. Râşid, thk. *Vezîdegîhâ-i Zâdspram*. Tahran: Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mutâleat-i Ferhengi, 1385/2007.
- MÜLLER, Max, ed. *Contents of Nasks: Denkard IV, (Pahlavi Texts IV)*. Çev. E. W. West. Sacred Book of East. Clarendon: Oxford University Press, 1892.
- OLBRYCHT, Marek Jan. "The Memory of the Past: the Achaemenid Legacy in the Arsakid Period". *Studia Litteraria*, 2019, 175-86.
- PLATO. *Charmides; Alcibiades I and II; Hipparchus; The lovers; Theages*. Çev. Walter R. M. Lamb. Boston: Harvard University Press, 2005.
- PÛRDÂVÛD, İbrahim, çev. *Gâthâ: Kuhenterîn Bahşa-i Âvesta*. 2. bs. Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1384/2005.
- PÛRDÂVÛD, İbrahim, çev. *Horde Avesta*. Tahran: Dünyâyi Kitâb, 1383/2003.
- PÛRDÂVÛD, İbrahim, çev. *Vendidad*. Tahran: Neşr-i Fravahar, 1347/1967.
- PÛRDÂVÛD, İbrahim, çev. *Yesna*. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahrân, 1340/1962.
- PÛRDÂVÛD, İbrahim, çev. *Yeştha*. I-II cilt. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahrân, 1347/1969.
- RIZÂÿÎ, Meryem, thk. *Dînkerd-i Çehârum*. Tahran: Neşr-i İlmî, 1393/2014.

- ROLLINGER, Robert ve Julian DEGEN. "The Establishment of the Achaemenid Empire: Darius I, Xerxes I, and Artaxerxes I". *A Companion to the Achaemenid Persian Empire*, ed. B. Jacobs ve R. Rollinger, 429-56. Wiley, 2021.
- SARKHOSH Curtis, Vesta. "The Iranian Revival in the Parthian Period". *The Idea of Iran: The Age of Parthians III*, ed. Vesta Sarkhosh Curtis ve Sarah R. A. Stewart, 7-25. London: I. B. Tauris, 2007.
- SCHMITT, R. "Aryans". *Encyclopædia Iranica*, 2:684-87. New York: Bibliotheca Persica Press, 1987.
- SCIULUS, Diodorus. *Diodorus of Sicily*. Çev. C.H. Oldfather. C. I. Harvard: Loeb, 1933.
- SCIULUS, Diodorus. *Diodorus of Sicily*. Çev. C.H. Oldfather. C. II. Harvard: Loeb, 1933.
- SCIULUS, Diodorus. *Library of History of Diodorus Siculus*. Çev. C.H. Oldfather. C. I. Harvard: Loeb, 1933.
- SE'ALEBÎ, Ebu Mansur Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-. *Ğureru Ahbâru Mulûku'l-Furs ve Siyerihim*. Thk. H. Zotenberg. Paris: Imprimerie Nationale, 1900.
- SHAHAZÎ, A. Shapur. "Early Sasanians' Claim to Achaemenid Heritage". *Nâme-ye Irân-e Bâstân* 1, sy. 1 (1380): 61-73.
- SHAHAZÎ, A. Shapur. "Haft Keşvar". *Encyclopædia Iranica*, 11:519-22. New York: Bibliotheca Persica Press, 2002.
- SHAKED, S. *Esoteric Trends in Zoroastrianism*. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1969.
- SİVRİOĞLU, Ulaş Töre. "İslami Dönem İran Edebiyatında Sasani Nostaljisinin Doğuşu". *Türkiye İran Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 1 (2022): 21-41.
- SKJÆRVØ, Prods O. "Thematic and Linguistic Parallels in the Achaemenian and Sassanian Inscriptions". *Papers in Honour of Professor Mary Boyce II*, 593-603. Acta Iranica 25. Leiden: Brill, 1985.
- SKJÆRVØ, Prods O. *The Spirit of Zoroastrianism*. New Haven: Yale University Press, 2011.
- STRABO. *The Geography of Strabo*. C. I. Harvard: Loeb Classic Library, 1932.
- STRABO. *The Geography of Strabo*. C. VII. Harvard: Loeb Classic Library, 1932.
- SUTÛDE, Menuçehr, thk. *Hudûdu'l-âlem mine'l-Meşrik ile'l-Mağrib*. Tahran: İntişârât-ı Tahûrî, 1362/1983.

- ŞERÎATZÂDEH, Seyyid Ali Eşğar. *Sikkehâyi İrân-Zemîn: Mecmûa'î Sikkehâyi Mûze Melek Astân Kuds*. Tahran: Neşr-i Pâzîneh, 1389/2010.
- ṬABERÎ, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî eṭ-. *Târîḥu't-Ṭaberî: Târîḥu'r-Rusul ve'l-Mulûk*. Çev. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1969.
- TACĪTUS. *The Annals of Tacitus*. Ed. J. Jackson. Loeb Classic Library, 1931.
- TEKER, Filiz. "İran, Aniran ve İranşehr Kavramları Üzerine". *İran Turan Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3, sy. 5 (2020): 37-55.
- TOĞAY, Ali Hüseyin. *Kârnâme-i Erdeşîr-i Bâbekân [Erdeşîr-i Bâbekân Destanı]*. İstanbul: Selenge, 2021.
- TOLMAN, Herbert C. *The Behistan Inscription of King Darius*. Tennessee: Vanderbilt University, 1908.
- VASUNIA, Phiroze. *Zarathushtra and the Religion of Ancient Iran; the Greek and Latin Sources in Translation*. Bombay: K.R. Cama Oriental Institute, 2007.
- YARSHATER, Ehsan. "Iranian National History". *The Cambridge History of Iran*, ed. E. Yarshater, 3(1):359-477. New York: Cambridge University Press, 1983.
- YARSHATER, Ehsan. "Were the Sasanians Heirs to the Achaemenids?" *Convegno internazionale sul tema la Persia nel Medioevo (Roma, 31 marzo-5 aprile 1970)*, 517-31. Rome: Accademia Nazionale Dei Lincei, 1971.
- YÜCEL, Muhammet. "A Unique Drachm Coin of Shapur I". *Iranian Studies* 50, sy. 3 (2017): 331-44.
- YÜCEL, Muhammet. "İdeolojinin Coğrafi Tezahürü: Ērân Ud Anērân". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 26, sy. 2 (2021): 797-824.



FROM ARYANEM VAEJAH TO IRAN: THE HISTORIC AND ETYMOLOGIC ADVENTURE OF A CONCEPT FROM ZOROASTER TO EARLY ISLAMIC ERA

 Mehmet ALICI^a

Extended Abstract

This study discusses the evolution and expansion of the concept of Iran in the historical process. The concept of Iran covering different layers of meaning and reflecting different intonations of the three dynasties (Persian, Parthian, and Sasanian) is examined with relation to geographical, religious, political and national theme/dimensions. Afterwards, it is explored how the concept of Aryan/Iran, which found its existence beyond a fictional claim, was perceived in the Islamic period. This study elaborates the etymological adventure of Iran, whose conceptual structure has changed and transformed in the process. The data of the religious literature consisting of the Avesta and its interpretation of the Zends and the royal inscriptions, inscriptions and classical sources from Persians to Sasanians shed light on the main theme of this study.

Aryanem Vaejah, a region where the Aryan race lives and mentioned in religious literature, especially in Avesta, has transformed over time into Ērān/Iran with some phonetic changes. In addition to referring to a geographical space, this concept also refers to an ethnic origin and people living in this place, and a religious context. This word is also frequently mentioned in the context of the lineage and geography on which Zoroaster and the mythological dynasties (Pēšdādian-Kayāniān) lived and that related to him in Avesta literature. So that Aryanem Vaejah, the first piece of land created by Ahura Mazda, is also depicted as the homeland of the first created beings; for example, the first human Gayōmard. Aryans, on the other hand,

^a Assoc. Prof., Mardin Artuklu University, mehmetalici@artuklu.edu.tr

represents the elite generation who did not leave the sacred geography of Gayōmard.

The distinguished inhabitants of the holy place, the Aryans are mentioned as the ancient ancestors of the founding kings of the Persian empire beyond the religious literature narrative. Although it has gained a set of meaning expanding from Persians to Sasanians, this concept, which was constructed in a mythological language, does not go beyond the ethno-religious emphasis and accompanying geographical determination for Persians. Even if this term is a key concept at revealing the dominance of ancient dynasties, it remains inadequate in reflecting the color of the political orientation of the Persians. The disappearance of the Persian empire from the stage of history with the campaign of Alexander the Great marks a silent period regarding the concept. Despite the fact that the Parthians regained dominance in the Iranian geography, the concept of Aryan/Iran has merely mentioned in the ethno-religious context. The role of the Hellenistic influence in the emergence of such an approach should not be denied. In this respect, the full expansion of the projections of the concept on the ethno-religious and geopolitical meanings takes place in the Sasanian period.

Although it contains geographical, political, national and religious dimensions, the concept, which is mentioned in a lower tone with reference to the ancient past of the Persians, attains its four-layered structure with the Sasanians. The theo-political context, founding the philosophy of the Sasanians, enables the term Aryan/Iran to be recirculated with its derivatives (Ēr(ān), An-Ērān, Ērānšhar). The fact that the founder kings (Ardašīr I, Šāpūr I) established a close bond between religion and political authority and gave a central position to the concept of Iran by leaning on the ancient past, reveals the ethno-religious dimension of the term. The connection of Ardašīr's lineage to the mythological Kayāniān dynasty, which embraced Zoroastrianism through Sāsān, appears as a ground of legitimacy for Aryan origin. This point of view regarding the existence of ethnicity with religious identity/belonging turns into the basic building block of Sasanian geopolitics. Hence, the Iranian and non-Iranian distinction (Ērān, An-Ērān) is also strengthened by the Sassanid interpretation of the Avesta, the Zand texts, and is discussed in relation to both ethnic and religious contexts. In this respect, dominating of non-Iranians and hegemonizing the Iranian geography (Ērānšhar) become the discourse of Sasanian geopolitics. In other words, the word Iran, which is the embodiment of the Sasanian founding thought, is the key concept of geography, political sovereignty, religious identity, and ethnic origin. As a matter of fact, Iranian and its derivative

terms, which are loudly voiced from royal inscriptions to coins minted, give clues to the Sasanian founding philosophy.

The semantic net constructed by Iran and its derivative terms, in which the Sassanian Empire found its existence on the political plane with ethno-religious toning, loses its contextual framework with the Islamic conquests. So that this conceptual framework, which was heavily used by the Sasanians, lost its political ground concurrently with the Islamic conquests. The religious teaching that feeds the concept rising from an ancient and sacred past is also affected by this loss. The voices of the founding words of the defeated political power is lowered with the domination of Islam. For this reason, the Iranian conceptual framework is neglected in the early Islamic records. Instead of the concept that gives color to the Sassanid domination with all its layers of meaning, concepts such as 'Ajam and Fars/Furs are started loudly to be expressed. Thus, the key concepts of Sasanian historiography become words that no longer have a political meaning for Muslim scholars, but words used in the past and limited to that period. The semantic pattern of the term Iran, which came into circulation slowly after the 11th century, when modern Persian began to form, becomes a means of emulating the pre-Islamic period.

Keywords: History of Religions, Iran/Aryan, Zoroastrianism, Persian, Sasanian.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:


The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.



ETNOGRAFİK BİR HİKÂYE: PAUL STIRLING VE TÜRK KÖYÜ

 Abdulvahap TAŞTAN^a

Öz

Paul Stirling, Türk antropolojisinde bir klasik sayılan Türk Köyü (1965) çalışması ile Türkiye’de ilk etnografik incelemeyi yapan kişi olarak bilinir. Muhtemelen, belli bir yörede en uzun soluklu inceleme geleneği de ona atfedilir. Stirling’in temel incelemesi olan Türk Köyü çalışmasında, disiplinin doğası gereği, köyde aile yapısı, akrabalık ilişkileri ve dayanışma ağlarının önemi ve etkileri ele alınmıştır. Daha sonraki çalışmaları ise ağırlıklı olarak araştırma alanlarındaki sosyal ve kültürel değişimin dinamiklerini tespit etmeye ve kuramsal bir çerçevede tartışmaya yöneliktir. Buna bağlı olarak, bu çalışma projesinde (1986) üç temel amaç esas alınmıştır: Tarım toplumlarının dönüşümü konusundaki kuramsal tartışmalara katkıda bulunmak, sanayileşme süreci hakkındaki çeşitli kuramsal önermeleri teste tabi tutmak ve gelecek nesillerin araştırmacılarına bir dizi tarihi veri bırakmak. Daha da önemlisi, sahadan elde ettiği verilerle bu alandaki kuramsal tartışmalara ve birikimlere olan katkısıdır. Üstelik Stirling’in Türkiye’nin modernleşme serüvenine tanıklık etmek gibi tarihi bir kişiliği yansıttığı da söylenebilir. Erciyes Üniversitesi tarafından 1986 yılında Stirling’in Kayseri’nin Sakaltutan ve Elbaşı köylerinde yapacağı antropolojik incelemelere mihmandar olarak katılmak üzere bir yıl süreyle görevlendirilmişim. O dönemde araştırma görevlisi olarak yüksek lisans tezimi hazırlıyordum. Paul ile çalışmayı önemli bir fırsat olarak gördüm ve değerlendirme yoluna gittim. Geleneksel açıdan kitabi bilgilere dayalı teorik okumaların yaygın olduğu bir kültürde yetişmiş biri olarak Profesör Stirling ile “sahada olmak”, hayatımda önemli deneyimler kazanmamı sağladı. Genelde kimlik ve kişilik birbirine karıştırılır ve öyle sunulur. Paul’ün şahsında, bilimsel uygulamalarla insani boyutun ahenkli birlikteliğini gördüm. Bu çalışmada Stirling’in araştırma yöntemi, katılımlı gözlemin ve ekip çalışmasının önemiyle ilgili deneyimlerin paylaşımı amaçlanmıştır.

Anahtar kelimeler: Antropoloji, Paul Stirling, Türk Köyü, Sakaltutan-Elbaşı, Kayseri.

^a Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, atastan@erciyes.edu.tr



AN ETHNOGRAPHIC STORY: PAUL STIRLING AND TURKISH VILLAGE

Paul Stirling is known to be the first person to have done ethnographic field research in Turkey for his seminal work *Turkish Village* (1965), a classic in Turkish anthropology. Probably, he was also the only anthropologist to have researched the social structure, change and transformation in a Turkish village at this scale (1949-52, 1971, 1986, and 1993). Frequently, the question was raised pondering why Paul Stirling chose this area as his research site where he did fieldwork in full participation for a total of thirteen months during 1949-52. When he decided on a village that was away from urban influences, where Sunni Muslims lived and spoke Turkish, probably he followed his professor Evans-Pritchard's counsel about the significance of the tribal world of thought and the importance of studying small scale societies. Here, too, people who shared an agricultural culture were closed to the external World. Another reason he expressed for his choice, not entirely an academic one, was the fact that the area was close to Talas. I daresay that Stirling was always aware of the sensitivity of this issue and that's why he assiduously stated that his primary goal was academic and that he was committed to the principle of objectivity, when proposed to the University of Kent, where he was affiliated, and his research project for the restudy of the Kayseri villages in 1986.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Antropoloji küçük-ölçekli, modern öncesi topluluklar üzerine doğrudan katılım yoluyla yapılan incelemelere atfedilen bir bilimdir. Bu ilgi zamanla koloni bölgelerini, yakın zamanlarda da gelişmekte olan ülkelerin sosyal ve kültürel yapılarını daha çok küçük yerleşim birimlerinden hareketle anlama çabalarıyla öne çıktı. Ellili yıllardan sonra Türk köy ve kasabalarında da bu tür çalışmalar görülmeye başladı. Bunlar arasında Stirling ve çalışmaları öncelikli bir yer tutar.

Paul Stirling (1920-1998) Oxford Üniversitesinde antropoloji eğitimi aldı. Kırsal değişim ve göç üzerine araştırmalar yönetti. Canterbury Kent Üniversitesi ve Londra Üniversitesi Doğu ve Afrika Araştırmaları Okulunda (SOAS) onursal öğretim üyesi konumunda aktif olarak çalıştı. Paul Stirling Türk antropolojisinde bir klasik sayılan *Turkish Village (Türk Köyü, 1965)*¹

¹ Çalışmanın asıl künyesi: Stirling, P. (1951). *The Social Structure of Turkish Peasant Communities*, (Unpublished doctoral dissertation), University of Oxford.

çalışması ile Türkiye’de ilk etnografik incelemeyi yapan kişi olarak bilinir. O günlerden itibaren Türk entelektüel çevrelerce de tanınırlığı olan Stirling, bu çalışma için yaptığı hazırlıklar arasında, o zamanlar Oxford’da hocalık yapan Profesör Fahir İz’den Türkçe dersleri de almıştı (Stirling, 1965, s. 3). Fındıkoğlu, Z. (1965/2011), “İngiltere’de Antropolojinin Ellinci Yılı ve Türkiye” adlı makalesinde Türkiye’de biri yerli, diğeri İngiliz iki sosyal antropoloğun bulunduğunu; birinin Mümtaz Turhan, diğeri de Paul Stirling olduğunu belirtir. Onun *Türk Köyü* eserinin içerik yönünden Türk ve Türkiyeli olduğunun altını çizer ve Türkiye’de antropolojinin kurulmasında genç antropolog Paul Stirling’den yararlanılması gerektiğini özenle vurgular. Son zamanlarda ise Karpaz (1997, s. 260-262), Stirling’in editörlüğünde yayımlanan *Culture and Economy; Changes in Turkish Villages* (1993) adlı eser için yazdığı tanıtım yazısında, Türk köylerinde yaşanan değişim ve dönüşümlerin temel dinamiklerini eleştirel bir bakışla değerlendirir.

Stirling’in 1948-52 yılları arasında toplam on üç ayını tam katılımlı olarak çalıştığı bu bölgeyi çalışma alanı olarak seçimi de çoğu kez bir soru işareti barındırır. Stirling muhtemelen hocası Evans-Pritchard’ın yönlendirmesi ve onun kabile düşünce dünyasının anlamlılığına ve küçük-ölçekli topluluk birimlerinin incelenmesinin önemine yönelik düşüncelerini (Pals, 2019, s. 433) dikkate alarak Sünni Müslümanların yaşadığı, Türkçe konuşulan, şehirlerin etkisinden uzak bir köyün seçiminde karar kılmıştır. Burada tarım kültürünü paylaşan insanlar dış dünyaya da kapalıydılar (Stirling, 1986, s. 76). Bununla birlikte, Paul ölümünden bir yıl önce 1997 yılında kendisiyle yapılan bir söyleşide, çalışma alanı olarak ilk önce Yunanistan veya İtalya’yı planladığını, Türkiye’yi seçiminin büyük ölçüde rastlantısal olduğunu, fakat Türkiye’de bu tür bir çalışma yapılmamış olmasının da kararını etkilediğini söyler (Shankland, 1999, s. 3).

Ayrıca, kendisinin akademik olmayan bir tercih olarak ifade ettiği bir neden de, bölgenin Talas’a yakın oluşudur. Bu, 1880’lerden önce kurulan ve o günün şartlarında her türlü hastalığın tedavisinin yapıldığı Talas Kliniği ve Talas Amerikan Koleji (1889-1967) ile birlikte değerlendirildiğinde (bkz. Winkler, 2015, s. 16) anlaşılır bir neden olarak görülebilir. Üstelik on sekizinci yüzyılda batılı seyyahlar tarafından “Kayseri’nin Versay’ı” olarak tanımlanan, bir başka seyyah Childs’ın resmetmeye değer güzellikteki yol ve yapıları, farklı kültürlerle özgü yerleşim ve yaşam tarzlarına (Childs, 2017, s. 175) dikkat çektiği Talas için de bu araştırmanın ayrı bir önemi vardır. Her şeyden önce Talas ve ilgili araştırma birimlerinin *Türk Köyü* kitabı yoluyla dünya literatürüne geçmesi sağlanmış, bölgenin kültür tarihine yönelik önemli bir katkı sunulmuştur. Bölgenin kültürel çeşitliliğine duyarlı olan

Stirling, görev yapmakta olduğu Kent Üniversitesine 1986'da yapacağı (bu) çalışma için sunduğu araştırma projesinde, öncelikli amacının tarafsızlık ilkesi çerçevesinde tamamen akademik olduğunu, sosyal bilimlerde de bu ilkenin azami derecede uygulanmasının mümkün olduğuna inandığını, bu bağlılığın insanlığın refahına katkı sunacak politikaların üretilmesini sağlayacağını özenle vurgular. Kendi çalışmasına atıfla, bu eser ve bundan ürettiği yayınların Türkiye'nin de yararına olabileceğine olan inancını dile getirir (Stirling, 1985).

Stirling'in çalışması sosyal yapı odaklıydı ve bütüncül bir yaklaşımı içeriyordu. Bunun yanında, metodolojik başarısı, daha çok ona atfedilen bir yöntem olarak 'ayrıntılara inme' becerisine dayanıyordu. Bu çerçevede ilk olarak, inceleyeceği toplumun tarihini ve kültürünü öğrenmesi gerekiyordu. Önce bir medeniyet teorisi bağlamında Toynbee'yi okuyarak başladı. Sırasıyla İslam Medeniyeti, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemleri üzerine çalıştı (Shankland, 1999, s. 4). Böylece nasıl bir toplumu inceleyeceğine dair metodolojik bir arka plan oluşturdu ve bunu Türk Köyü kitabının giriş bölümünde (s. 1-13) ve ayrıntılı olarak da "Religious Change in Republican Turkey" adlı makalesinde tartıştı (bkz. Stirling, 1958, s. 395-408).

Türk Köyü çalışmasında, ilk planda ve temelde araştırma disiplininin doğası gereği; aile yapısı, akrabalık ilişkileri ve dayanışma ağlarının köy hayatındaki önemi ele alınmıştır. Kitaptaki başlıklardan da bunu anlamak mümkün: Türkiye, Konum (Kayseri ve iki köy, köy evleri, köyün geçmişi, eğitim, tipik olma sorunu) Köyler ve Haneler, Köy Ekonomisi, Aile Ekonomisi, Hane ve Aile Yapısı, Hane ile ilgili sorunlar, Evlilik, Mevki, Gruplar, Köy ve Dünya.² Stirling, çalışmasında köyde dini yaşayış ve etkilerinden, din ve ahlak pratikleri ile ilgili gözlemlerinden de bahseder, köylülerin bu konuda da iyi bir gözlemci olduklarına dikkat çeker ve değerlendirmelerine yer verir. Stirling'in temel incelemesi olan *Türk Köyü*'nden sonraki çalışmaları daha çok araştırma alanlarındaki sosyal ve kültürel değişimin dinamiklerini tespit etmeye ve kuramsal bir çerçevede tartışmaya yöneliktir. Buna bağlı olarak, bu çalışma projesinde (1986) üç temel amaç esas alınmıştır: Tarım toplumlarının dönüşümü konusundaki kuramsal tartışmalara katkıda bulunmak, sanayileşme süreci hakkındaki çeşitli kuramsal önermeleri teste tabi tutmak ve gelecek nesillerin araştırmacılarına bir dizi tarihi veri

² Türk Köyü'ndeki bazı konular, özellikle köyde aile ve akraba dayanışmasının boyutları, gruplaşma ve çatışmaların nedenleri ve çözümleme biçimleri, kentten gelen "yasa"ların ne olduğu ve köylünün hukuk üzerine görüşlerinin anlatıldığı kısımlar Oğuz Aktan tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. Aktan, O. (Ekim 1978), "Paul Stirling'in Türk Köyü Kitabı Üzerine", *Ulusal Kültür (2)*, 212-229.

bırakmak (İncirlioğlu, 2016, s. 184-185). Sosyal değişme analizinin uzun bir zaman boyutu içerdiğini belirten Stirling, böylesine tek bir alanda uzun soluklu bir araştırmanın kolay kolay yapılamayacağını vurgular. Paul'e göre, bilişsel ve değerler alanındaki değişim çok daha temel olmakla birlikte çözümlenmesi en zor olandır. Bunun yanında, sosyal hayatın her alanında yaşanan dikkate değer değişimleri; ailelerin kendi aralarında ve diğerleriyle ilişkilerini; kadınların konumunu, yurt dışında yaşayan göçmenlerin köyleriyle ilişkisinin dönüştürücü etkilerini analiz eder. Ancak belirtmek gerekir ki, köydeki insanlar bugün daha geniş bir sosyal ağ içinde yeni beceriler öğrendiler, yeni iş imkânları ve tüketim alışkanlıkları kazandılar. Bütün çocuklar okula giderken genç yetişkinler de okur-yazar hale gelmektedir. Böylece değişim alanları birbirlerini etkileyerek devam etmektedir (krş. Stirling, 1965, 1993).

Bu çalışmanın hikâyesine gelince; 1986 yılında, Kayseri'nin Elbaşı nahiyesi ve Sakaltutan köyünde antropolojik incelemeler için gelen Profesör Paul Stirling'in çalışmalarına mihmandar/gözlemci olarak iştirak etmek üzere, Erciyes Üniversitesi tarafından yaklaşık bir yıl süreyle görevlendirildim. Mihmandarlık genelde yabancı birine kılavuzluk/eşlik etme görevi olarak tanımlanır ve yabancı araştırmacılar için bugün bile zorunludur. Kaldı ki Stirling, daha sonra gözlemediğim kadarıyla, oraları bizden daha iyi biliyormuş. Yine de bir şekilde sürece katılmış olduk. Bu, aynı zamanda ciddi bir işti; araştırmanın seyrini etkileyebiliyordu. Özellikle etnografik çalışmalar başlangıçta belli bir zorluğu da beraberinde getirir. Bu gelişinde (daha önce 1971'de gelmişti) Paul'ün araştırma izni işleminin uzun sürmesi, buna bağlı birtakım söylentiler çalışmanın ilk günlerinde Paul ve ekibine karşı kuşkulu tutumlara yol açmış, bu da belli bir süre çalışmayı olumsuz yönde etkilemişti. Oysa bu tür incelemelerde araştırılan topluluğun güven duygusunu kazanmak ve bunu devam ettirmek oldukça önemliydi. İncirlioğlu (2016, s. 194) bu durumu şöyle değerlendirir:

"Şimdi bir ilahiyat profesörü olan ikinci mihmandarımız işe başladığı zaman bütün bu gerginlikler ortadan kalktı, ikimiz de derin bir nefes aldık. Etnografik araştırmanın ve katılarak gözlemin değerini hemen kavrayan, üstelik Paul Stirling'e büyük bir saygı besleyen bu araştırma görevlisi, kendisini yetkin bir hocadan ne öğrenirse kâr bilen bir öğrenci olarak tanımladığı için, araştırmaya engel olmadığı gibi, gönüllü bir asistan olarak katkıda bile bulundu. Elbaşı'da araştırma yaptığımız dönemde, karısı ve o zamanlar dört yaşında olan oğluyla birlikte köye geldi. Düzenlerinden büyük bir fedakârlık yaptılar ve bir ay boyunca Elbaşı'da genişçe bir bahçe içinde iki binadan oluşan büyücek bir köy evinde hep beraber oturduk. Köyde

yaşadığımız olaylara bakışı-kişisel, kültürel ve akademik birikimi sayesinde-araştırma için değerli bir destek sağladı”.

Sahada Olmak

Araştırma görevlisi olarak akademisyenliğe başladığım ilk yıllardı. Geleneksel açıdan kitabi bilgilere dayalı teorik okumaların yaygın olduğu bir kültürde yetişmiş biri olarak Profesör Stirling ile “sahada olmak”, hayatımda önemli deneyimler kazanmamı sağladı. Genelde kimlik ve kişilik birbirine karıştırılır ve öyle sunulur. Paul’ün şahsında, bilimsel uygulamalarla insani boyutun ahenkli birlikteliğini gördüm; o hiçbir zaman bunu gösteriş olarak ta yapmıyordu. O, ürettiği eserlerin bir işe yaraması arzusunun taşıyordu. Savaş, yoksulluk vb. sorunlar bağlamında “ne olacak insanlığın bu hali?” diyerek entelektüel kaygılarını sık sık dile getirirdi. Zaman konusunda da çok hassastı, buluşma saatlerimizi dakikası dakikasına hesaplayarak belirlerdi. Fakültemizde bir seminer vermesini sağladık, yararlı bir tanışma oldu. Gördüğüm kadarıyla, dışarıdan biri olarak ilahiyata karşı bir parça temkinliydi. Doktora Hocam Ünver Günay ile tanıştıktan ve eserlerini inceledikten sonra bu, biraz da şaşkınlığa dönüştü. Hocam doktorasını Sorbonne’da Jacques Berque’in danışmanlığında yapmıştı. Paul, J. Berque’i iyi tanıdığını söylerdi. Berque’in özellikle Kuzey Afrika’daki Müslüman toplumlarla ilgili çalışmalarından bahseder, zaman zaman bazı konuları benimle tartışırdı. Ondan etkilendiğim davranışlardan biri de, emeklilik yaşında bile araştırma heyecanını her zaman canlı tutması, araştırma ekibine ve katılımcılara karşı nezaketiydi. Daha sonraları katıldığım alan araştırmalarında Paul’ün o günlerden hafızamda kalan “Doğru bilgiye ulaşmada kuşkulu ve insanlara karşı duyarlı olmak” ilkesini hep anımsardım.

Stirling’in çalışma arkadaşı olarak o sıralarda Amerika’da doktorasını yapmakta olan Emine Onaran İncirlioğlu da bulunuyordu. Amerika’daki danışman hocasının önerisiyle doktora tezini Stirling’in nezaretinde yapmak için araştırmaya dahil olduğunu söylerdi. Emine, çalışmasını “toplumsal cinsiyete duyarlı” bir yaklaşımla aynı yerleşim yerlerindeki kadınlar üzerine yürütüyordu. İncirlioğlu, ilk başta kolay olmasa da, kısa sürede köy yaşantısına uyum sağlamayı başardı. Bu, onun da ilk saha çalışmasıydı. Fakat sahip olduğu kültürel ve sosyal sermaye kısa sürede ise yaradı. Emine’nin annesi de babası da doktordu. Köyde mağdur durumdaki ailelere bu yolla yardımcı oluyordu. Özellikle araştırma sürecinden sonra da arkadaşlığını sürdürdüğü ve “bacım” dediği Aniş ve ailesine karşı çok ilgiliydi. Aniş’in ciddi bir hastalığı olan kızını, Ankara’da bakımlarını da üstlenerek tedavi ettirmişti. Bu da araştırmacıya ayrı bir güven ve saygınlık kazandırıyor.

Mihmandar olarak onlarla birlikte her gün Talas'tan Sakaltutan'a hareket ediyorduk. Sakaltutan'da ilk uğrak yerimiz, köyün girişinde ikamet eden Ali Osman Amca'nın eviydi. Her türlü ikram ve sohbet eşliğinde çalışma başlardı. Her şey öylesine doğal bir şekilde yürütülürdü ki, insan bunun bir çalışma mı yoksa sıradan bir sohbet toplantısı mı olduğunu fark edemezdi. Çünkü Paul, Ali Osman Amca'yı ve akranlarını gençlik yıllarından beri tanır, onlar da Paul'ü -ilk günlerdeki tedirginliğe rağmen- kendilerinden biri olarak görürlerdi. Artık karşılıklı güven yeniden oluşmuştu.

Gün geçtikçe katılımlı gözlemin önemini kavramaya ve bunu zevkli bir uğraş olarak görmeye başladım. Sahada olmak her seferinde yeni bir keşfe imkân veriyor gibiydi. Bunun yanında, araştırmacının her zaman ihtiyatlı olması gerektiğini fark ettim. Katılımcılarla empati kurmak için insanın kendini zorlaması gerekmiyordu. Her şey doğal ortamında ve olağan sadeliği içinde akıyordu. Stirling insanların özel problemlerine de ilgi duyuyor, yapabileceği ölçüde yardımcı olabileceği duygusunu hissettiriyordu. Bununla birlikte, bilgi toplama, yeni bir fırsatı değerlendirme konusunda zaman zaman ileri gittiği de oluyordu. Özellikle bir cenaze evinde, başka köyden gelmiş birileriyle hemen kalem kâğıt çıkartıp konuşmaya başlaması yadırganıyordu. Bu durumda kültürel duyarlılığın bir sonucu olarak Emine, hemen müdahil bir tavır sergilerdi. Bir seferinde yakın bir köyde katıldığı bir düğün töreninde de benzer bir davranışta bulunmuştu fakat yadırganmamıştı. Ne de olsa o bir araştırmacıydı ve her fırsatı değerlendirmeliydi. Araştırma alanıyla ilgili sorgulayıcı tutumu nedeniyle görünmeyen ipuçlarına erişme gayretini her zaman yansıtıyordu. Ona göre, bir araştırmacının en sık kullanacağı kelime "Acaba?" olmalıydı. Bir diğer dikkat çeken nokta da, Paul konuşulanları kolay anlayıp not alamadığı için olsa gerek, çoğu kez izin alarak minderin altına bir ses kayıt cihazı yerleştirirdi. Bunun daha sonraki çözümlerinde çok işe yaradığını söylerdi.

Katılımlı gözlemin zaman zaman çetrefilliğine rağmen araştırma oldukça planlı yürütülüyordu. Gün boyu yapılan görüşmeler, tutulan notlar, yapılan gözlemler akşam olunca bir bir kataloglara işlenirdi. Ertesi gün aynı şekilde çalışma başlardı fakat her seferinde yeni bir başlangıç gibi gelirdi. Küçük bir köy yaşamında bile her bir aileyle yapılan görüşmeler farklı bilgi kaynağı olarak işlenirdi; ayrıntılar, birbirine benzer görünen ilişki biçimlerini nasıl da çeşitlendiriyordu. Aynı zamanda bu, alışılmış görünen bir köy yaşantısındaki görünmeyen dayanışma ağlarını, yaşamın zorluklarıyla baş etme becerilerini ve bunu besleyen temel değerleri anlama ve ifade etme imkânı veriyordu.

Paul araştırma sürecini bir orkestra şefi gibi ustalıkla ve nezakete yürütüyordu. Katılımcılara oldukça değer veriyor, âdeta onlardan biri gibi davranıyordu; onun dışarıdan biri olduğu hissedilmiyordu bile. Kime sorsan “Bizim Pol” diye sahiplenilirdi. Sanırım bir antropolog, bir etnograf için bulunmaz bir şeydi bu. Nihayetinde herkes onun bir İngiliz olduğunu biliyordu, hepsi o kadar. Kendi köylerinin incelenmesi de sanki bir ayrıcalıklı gibi yansıtılıyordu. Yine de istenmeyen durumlar olmuyor değildi. Kimileri zaman zaman Paul ile tartışmaya giriyor, Paul’ü ve çalışmasını eleştirerek kuşkulu bir tavır sergiliyordu. Daha çok da bu araştırmayı niçin bu köyde yaptığını, bunun sonucunda ne çıkacağını, bunun arkasında gizli bir amaç olup olmadığını merak eden türden sorulardı. Buna karşılık, Paul’ün aslında iyi bir insan olduğunu, hatta onun gizli şekilde Müslümanlığı bile kabul etmiş olabileceğini düşünenler dahi olmuştu (İncirlioğlu, 2016, s. 195). Galiba bu, etnografyanın doğasında vardı. Öyle ya, o günün şartlarında düşünürsek, bir adam ta İngiltere’den kalkıp gelecek, hem de karısıyla³ birlikte çok zor koşullarda yaşamaya niçin katlanacaktı? Henüz antropolojinin akademik çevrelerde yaygınlık kazanmadığı bir ortamda bu tür düşünceler doğal geliyordu insana. Şimdi bile bu tür çalışmalar için acaba benzer şeyleri düşünecek insanlar yok mudur? Neyse ki, bütün bunların iyi niyetle ve zorluklar içinde yapılmış bilimsel bir çabayı zamanla daha da önemli hale getireceğine yönelik yorumlarla da artık karşılaşabilmekteyiz.

Özellikle Sakaltutan incelemesi sadece köyde bulunanlarla sınırlı değildi. Sakaltutan bir esnaf memleketiydi, iç ve dış göçler yoluyla nüfusun belli bir bölümü köyün dışında yaşıyordu. Hem araştırmanın bütünlüğünü sağlamak ve karşılaştırma yapmak hem de değişimin dinamiklerini yakalamak açısından, Stirling yurt içinde ve yurtdışında yaşayan Sakaltutanlıları ayrı ayrı ziyaret eder, onlarla görüşmeler yapardı. Belki de bir Türk köyünde sosyal yapıyı, değişimi ve dönüşümü bu boyutta (1949-1952, 1971, 1986, 1993) araştıran ilk antropolog da yine Stirling’di. Stirling 1981-82 yıllarında Sakaltutan’da, Adana’da ve Almanya’nın Pforzheim kentinde çekilen, *Sakaltutan: A Time of Change* (Sakaltutan: Değişim Zamanı) başlıklı bir de BBC belgeseli üretmişti (İncirlioğlu, 2016, s. 184). Özellikle dış

³ Paul’ün eşi Margaret Stirling (1922-2021) de 1949 yılında, ilk günden itibaren günlük tutma ve gözlemlerini not etme yoluna gitmişti. En çok da Sakaltutan ve Elbaşı’daki kadınlarla ilgili izlenimlerini karşılaştırmalı olarak yazıyordu. Notlarının birinde, Elbaşı’daki kadınlarla ilgili sınıf bilincinin Sakaltutan’dakilerden daha ileri düzeyde olduğunu yazar. (Bkz.http://era.antropology.ac.uk/Era_resources/EraStirling/background.html).

göçle birlikte kültürel etkileşim sürecinde bir bakıma yeniden sosyalleşme yoluyla kazanılan tutumların davranışlara nasıl yansıdığını özenle vurgulardı. Burada da değişimin temel konusu aile yapısı, akrabalık ilişkileri ve aile içi rollerdeki farklılaşmalardı. Ona göre, gerek maddi kültür alanında gerekse tutum ve değerler bazında önemli değişimler olmuştu. Paul, sonraki çalışmasında da tartıştığı üzere, değişim ve dönüşümleri, ekonomik gelişim ve modernleşmeyle ilişkisi içinde ele almakta ve bunun diğer alanlarındaki belirleyici etkilerini değerlendirmekteydi (Stirling, 1993, s. 5-10). Paul bu değişimleri çok önemli görürdü, bazen de şaşkınlık ifadeleriyle anlattığı olurdu.

İkinci araştırma alanı Bünyan'a bağlı Elbaşı beldesiydi. Paul, her iki araştırma alanında da adeta karargâh merkezi olarak oranın ileri gelenlerinden birinin evini seçerdi. Sakaltutan'da Ali Osman Amca'nın evi, burada da Kara Osman ya da bilinen adıyla, Kara Bey'in konağı. Bunu, diğer hane üyeleriyle daha rahat görüşmeler yapabilmek için bir imkân olarak değerlendirirdi. Kara Bey oldukça zengin ve güçlü biri olarak bölgede nüfuz sahibiydi. Stirling Elbaşı'da çalışmaya başlamadan önce Kara Bey vefat ettiği için iletişim oğulları veya yakınları kanalıyla sürdürülürdü. Bu "karargâh merkezi" kullanma geleneği, özellikle *Türk Köyü* çalışmasında işlevsel bir yararlılığa sahipti. Buna karşılık, 1986 yılında yaklaşık sekiz ay süren çalışma süresince hem bir otomobil kiralandı hem de ikamet yeri olarak Talas'ta bir daire tutuldu.

Elbaşı mesafe olarak günöbirlik gidişlere uygun olmadığı için araştırma süresince orada ikamet etmek gerekiyordu. Bu nedenle genişçe bir bahçe içinde iki binadan oluşan büyük bir ev kiralandı. Burada da aynı yöntemle evler geziliyor ve gerekli görüşmeler yapılıyordu. 1971'deki ziyaret kısa süreli olmuştu; bu nedenle eksik kalan görüşmelerin tamamlanmasına çalışılıyordu. Elbaşı daha çok bir karşılaştırma birimi olarak da görülüyordu. Bir nahiye merkezi olduğu için gerek bağlı bulunduğu Bünyan ilçesiyle gerekse çok sayıdaki çevre köyle ilişkisi daha fazlaydı. Paul'ün ifadesine göre, ellili yıllarda Elbaşı, Sakaltutan'a göre daha sofistikeydi; hem erkekler arasında okuma yazma bilenlerin sayısı daha çoktu, hem kadınlar arasında da az sayıda olmakla birlikte okuma yazması olanlar vardı. Elbaşı'nın görece zengin, eğitilmiş ve dış dünyaya açık olmasına rağmen bu, nüfusun çoğunluğunda fazla bir farklılaşmaya neden olmuyordu. Hatta Elbaşı'da husumete dayalı bölünmeler Sakaltutan köyünden daha fazlaydı. Bu açıdan bakıldığında, iki araştırma alanındaki benzerlikler daha çok öne çıkıyordu (Stirling, 1965, s. 24).

Sonuç

İster nicel ister nitel olsun her araştırma yoğun bir bilgi birikimine, kuramsal bir arka plana dayanır. Katılımlı gözlemin doğasıyla ilgili olarak bu süreçte nicel modeldeki gözlemcinin kavramları yerine daha çok katılımcıların kavramları, bakış açıları esas alınır; kurumsal yapılar ve davranışlar arası ilişkilerde görünmeyen anlam ağları sezgisel bir maharetle adeta keşfedilmeye çalışılır. Bu da masa başında dirsek çürütmekle sahada toza toprağa bulanmanın naif bir birlikteliğini yansıtır. Birikimi, deneyimi ve araştırmaya kendini adanmış biri olarak Paul Stirling de, Atay'ın (2016, s. 9) deyişiyle, hem "masa-başı" antropoloğu hem de "kundurası çamurlu" bir sosyolog, sosyal antropologdu.

Bilindiği üzere çoğu zaman antropolog, yaşam koşulları ve düzeyleri açısından incelediği topluluğun koşullarından görece çok daha farklı bir çevreden gelmektedir. Bu da onların hayatında ilk zamanlar duygusal ve entelektüel bir altüst oluşa, şaşkınlığa neden olabilmektedir. Stirling de 1949 yılında karısıyla birlikte Sakaltutan ve Elbaşı'ya ilk gelişinde benzer bir deneyim yaşadığından bahsederdi. Claude Levi-Strauss'ın (1994, s. 56) ifadesiyle, bir insan olarak etnograf da bu tür deneyimlerden, çoğu kez de olumsuz olarak etkilenir. Fakat birlikte çalıştığımız o günlerde Paul'de artık bunu hissettirecek bir işaret görmedim. Daha çok, incelediği topluluğa karşı empatiye dayalı duygusal bir bağın oluştuğu bile seziliyordu. Bunun yanında, önemli olan onun çalışmasının kuramsal tartışmalara ve birikimlere olan katkısıdır. Üstelik Stirling'in Türkiye'nin modernleşme serüvenine tanıklık etmek gibi tarihi bir kişiliği yansıttığı da söylenebilir.

Neticede, bir akademisyen olarak zaman zaman öğrencilerimize bir köy çalışması önerdiğimizde "Hocam, köyden ne çıkacak?" dedikleri olurdu. İşte Paul Stirling böyle bir konuya 45 yılını vermişti. Türk Köyü ve sonraki çalışmalarıyla mikro yapılardan makro yapıları anlama yolunda bu tür çalışma yapacaklara bir araştırma modeli armağan etti.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.




KAYNAKÇA

- AKTAN, O. (1978). Paul Stirling'in Türk Köyü Kitabı Üzerine. *Ulusal Kültür*, (2), 212-229.
- ATAY, T. (2016). Sunuş. R. Harmanşah ve Z. N. Nahya (haz.), *Etnografik Hikâyeler: Türkiye'de Alan Araştırması Deneyimleri* içinde (s. 9-15). İstanbul: Metis Yayınları
- CHILDS, W. J. (2017). *Yürüyerek Anadolu: Samsun-Halep, 1911-1912*. F. Tayanç ve T. Tayanç (çev.). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- FINDIKOĞLU, Z. (2011). İngiltere'de Sosyal Antropolojinin Ellinci yılı ve Türkiye. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 25 (1-2). <https://dergipark.org.tr/en/pub/iuifm/issue/826/9031> adresinden edinilmiştir. (İlk baskı 1965).
- http://era.antropology.ac.uk/Era_resources/EraStirling/background.html
- İNCİRLİOĞLU, E. O. (2016). Alanda Takım Çalışması: Yorumlama, Müzakere, Uzlaşma. R. Harmanşah ve Z. N. Nahya (haz.), *Etnografik Hikâyeler: Türkiye'de Alan araştırması Deneyimleri* içinde (s. 182-198). İstanbul: Metis Yayınları.
- KARPAT, K. H. (1997). Stirling, P. (ed.). Culture and Economy; Changes in Turkish Villages. The Eothen Press, 1993. in *Bibliotheca Orientalis*, LIV No 1/2, p. 259-262.
- LEVI-STRAUSS, C. (1994). *Hüzünlü Dönenceler*. Ö. Bozkurt (çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- PALS, D. (2019). Toplumun “Kalbinin İnşası”: Edward Evan Evans-Pritchard. Ö. Akdağ (çev.). *Dokuz Din Kuramı* içinde (s. 391-437), M. Ulu ve Ö. Akdağ (çeviri ed.). Kayseri: Kimlik Yayınları.
- SHANKLAND D. & STIRLING, P. (1999). An Interview With Professor Paul Stirling, *Turkish Studies Association Bulletin*, Vol. 23, No. 1, pp. 1-23.
- STIRLING, P. (1965). *Turkish Village*, London: Weidenfeld and Nicholson.
- STIRLING, P. (1958). Religious Change in Republican Turkey, in *Middle East Journal*, Vol. 12, No. 4, pp. 395-408.
- STIRLING, P. (1985). *Request for Research Permission in Turkey*, University of Kent at Canterbury.
- STIRLING, P. (1986). Cycle domestique et partage du pouvoir dans les villages turcs. B. Kayser (ed.), *Les sociétés rural de la méditerranée* içinde (s. 76-85). Edisud.
- STIRLING, P. (1993). Growth and changes: Speed scale complexity. P. Stirling (ed.), *Culture and Economy: Changes in Turkish Villages* içinde (s. 1-16). The Eothen Press.
- WINKLER, W. H. (2015). *İki doktor bir yolculuk* (2. Baskı). Y. Varnalı (çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.



AN ETHNOGRAPHIC STORY: PAUL STIRLING AND TURKISH VILLAGE

 Abdulvahap TAŞTAN^a

Extended Abstract

Paul Stirling is known to be the first person to have done ethnographic field research in Turkey for his seminal work *Turkish Village* (1965), a classic in Turkish anthropology. Probably, he was also the only anthropologist to have researched the social structure, change and transformation in a Turkish village at this scale (1949-52, 1971, 1986, and 1993). Frequently, the question was raised pondering why Paul Stirling chose this area as his research site where he did fieldwork in full participation for a total of thirteen months during 1949-52. When he decided on a village that was away from urban influences, where Sunni Muslims lived and spoke Turkish, probably he followed his professor Evans-Pritchard's counsel about the significance of the tribal world of thought and the importance of studying small scale societies. Here, too, people who shared an agricultural culture were closed to the external World. Another reason he expressed for his choice, not entirely an academic one, was the fact that the area was close to Talas. I daresay that Stirling was always aware of the sensitivity of this issue and that's why he assiduously stated that his primary goal was academic and that he was committed to the principle of objectivity, when proposed to the University of Kent, where he was affiliated, and his research project for the restudy of the Kayseri villages in 1986. He believed that it was possible to implement the principle of objectivity to a great extent in Social Sciences, and that this framework could be used for developing policies to contribute to the welfare of humanity. Regarding his own research, he was convinced that his work and the following publications could be utilized for Turkey's benefit. Especially the Sakaltutan research was not restricted to those who currently lived within the village. Sakaltutan was a hometown of craftsmen, and part

^a Prof., Erciyes University, atastan@erciyes.edu.tr

of the population lived outside the village as a result of both internal and external migration. Stirling would visit one by one and talk to those Sakaltutan migrants living both in Turkey and abroad, in order not only to ensure the comprehensiveness of the research and make comparisons, but also to get hold of the dynamics of change. He meticulously underlined how attitudes gained in the process of cultural interaction reflected in behavior, in a way by means of re-socialization especially through internal and external migration. Here the main subjects of change were family structure, kinship relations, and differentiation in inter-family roles. According to him, significant changes had taken place in both the domain of material culture and on the basis of attitudes and values. As discussed in his later work, Paul considered changes and transformations as they related to economic development and modernization, and he assessed their determining effects in other realms of life. Paul regarded these changes as very important and sometimes he talked about them with expressions of surprise. The second area of research was the Elbaşı village, administratively connected to the town of Bünyan. In both areas, Paul would select the house of one of the prominent men in the village as his “headquarters.” He considered this as an opportunity to have more comfortable conversations with villagers from other household. For Paul’s fieldwork that led to the Turkish Village, using a “headquarters” had a functional utility in 1949 and 1950. After Turkish Village that presented Stirling’s initial research, his publications primarily gravitated towards identifying the dynamics of social and cultural change in his research areas and discussing them in a theoretical framework. Accordingly, there were three basic goals in the 1986 research project: To contribute to the theoretical discussions about the transformation of rural societies, to test various theoretical propositions concerning the industrialization process, and to leave a set of historical database to be utilized by the researchers of future generations. But more important than that is his contribution to the accumulation of knowledge and theoretical discussions in his area, with the information he obtained from the field. Moreover, I would say that Stirling represents a historical personality who has witnessed Turkey’s modernization adventure. I was tasked by Erciyes University in 1986, to participate in Paul Stirling’s anthropological field research in the Sakaltutan and Elbaşı villages of Kayseri, to guide and accompany him as an observer and a mihmandar. As a research assistant at the time, preparing my Master’s Thesis in the field of history of religions, working with Paul was a great opportunity for me. Raised in a culture where traditional education meant bookishness and theoretical reading, to be “at

the field” with him helped me gain significant life experiences. Paul conducted the research process like a maestro, with proficiency and courtesy. He esteemed the villagers to great effect and treated them as he was one of them to the extent that one would not feel that he was an outsider. In Paul’s person, I could observe the harmonious association of applied science and human dimension. My contribution to the academic field is about my association with him during that period.

Keywords: Anthropology, Paul Stirling, Turkish Village, Sakaltutan-Elbaşı, Kayseri.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.





bilimname 48, 2022/2, 127-172

Research Article

Received: 09.03.2021, Accepted: 10.14.2022, Published: 10.31.2022
doi: 10.28949/bilimname.1170449

RELIGION AND SEXUALITY: A QUALITATIVE STUDY ON THE PERCEPTIONS OF BELIEVERS AND NON-BELIEVERS

 Mustafa KOÇ^a

Abstract

In human life, bio-psycho-socio-cultural and theological explanatory factors for the sexuality are determinative factors and have an effect on sexual feelings, thoughts, attitudes and behaviors. Religion is still seen as an important predictor of thoughts and attitudes about human sexuality. The aim of this research is to assess the perceptions of believers in different religions and faith groups and non-believers who different nationalities around the world, about sexuality which is based on qualitative data. The data have been analyzed by using interpretative phenomenological analysis as a qualitative research technique. Participants' views about sexuality were collected by both face-to-face and web-based surveys with an open-ended questionnaire created by the researcher as a qualitative data collection methodology and strategy. In this exploratory qualitative study, open-ended responses of the participants, have different nationalities such as Japanese, Scottish, Indian, Pakistani, Caucasian, Irish, Arabic Asia, Dutch, Portuguese and French, 13 (72%) male and 5 (28%) female, (n=18) regarding their thoughts and attitudes about sexuality such as dating, marriage, pre-marital and extra-marital sex, virginity, pornography, homosexuality have been analyzed. In conclusion, this qualitative study provides information about the personal perceptions of the participants in small-sample of different types of believers and non-believers regarding the relationship between religion and sexuality. The results indicate that (a) personal religious beliefs have a great effect on thoughts and attitudes about sexuality in different belief systems; (b) Muslim participants have more conservative orientations about sexuality than other covered religious groups and non-believers.

Keywords: Psychology of religion, Religious diversity, Sexuality, Feelings of guilt and sinful, Forbidden sexual practices.



^a Prof., Eskişehir Osmangazi University, mustafakoc99@yahoo.com.tr

DİN VE CİNSELLİK: İNANAN VE İNANMAYAN BİREYLERİN ALGILARI ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA

İnsan yaşamındaki biyo-psiko-sosyo-kültürel ve teolojik faktörler, cinsellik konusunda belirleyici etmenler oldukları için bireyin cinsel duygu, düşünce, tutum ve davranışları üzerinde oldukça önemli bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla din hala bireylerin cinsellik hakkındaki düşüncelerini ve tutumlarını belirleyen önemli bir yordayıcı olarak görünmektedir. Bu araştırmanın amacı, nitel veriye dayalı olarak çeşitli ülkelerin milletlerinden farklı dinlere inanan ve inananmayan bireylerin, belirlenen alt temalardan oluşan cinsellik hakkındaki kişisel algılarını analiz etmektir.

Bu çalışmadaki nitel veriler, yorumlayıcı fenomenolojik analiz tekniği kullanılarak çözümlenmiştir. Katılımcıların deneyimlerini, bilişsel değerlendirmelerini ve anlam oluşturma yöntemlerini incelemeyi amaçlayan adı geçen bu teknik, nitel verileri analiz etmek için sistematik bir yol sunmaktadır. Nitel bir veri toplama metodolojisi ve stratejisi olarak katılımcıların cinsellik hakkındaki kişisel görüşleri, araştırmacı tarafından oluşturulan açık uçlu bir anket kullanarak Birleşik Krallık'ta hem yüz yüze hem de web tabanlı anket uygulaması yoluyla toplanmıştır.

[Geniş Öz, çalışmanın sonunda yer almaktadır.]



Introduction

Religious belief systems play an important role on the thoughts and attitudes of different believers and non-believers about sexuality such as dating, petting, premarital and extramarital sexual experience and virginity, as well as different sexual preferences such as homosexuality, pornography and lesbianism. Therefore, the personal identity, preferences, lifestyles, and interpersonal relationships of believers and non-believers are influenced by these religious belief systems (Reynolds, 1994; Rosenberg & Sutton-Smith, 1972; Wink, 1999).

An individual's sexual attitudes and behaviors are influenced not only by ethnic and socio-demographic backgrounds, but also by religious beliefs and attitudes. In addition, believers and non-believers in the Western and Eastern countries may differ significantly from one another in either prohibiting or permitting various human sexual practices based on religious beliefs. Most empirical studies supported the conclusions that individuals with high levels of religious beliefs developed more conservative attitudes and behaviors about sexuality than those with low levels of religious beliefs or atheism, as well as those with lack of religious practices (see also Anderson & Morgan, 1994; Leiblum et al., 2003). For example: two surveys are conducted by Sneddon & Kremer (1992) on the sample of Northern

Ireland students in 1987 and 1988. In these studies, the survey questionnaires which measure behaviors, knowledge and attitudes of the samples towards sexual issues such as homosexuality, contraception and relationships are completed by a total of 419 female and 201 male subjects. In these studies, the possible effects of religiosity on sexual behavior and attitudes are discussed in the context of Northern Ireland. As a conclusion in the samples of empirical studies, it was found that there is a negative relationship between religiosity and sexual experience. In the mentioned studies, it was found that regular churchgoers showed more concern for sexual attitudes about permissiveness and promiscuity than the irregular churchgoers (pp. 296-311).

Theoretical and/or empirical social and religious researches on the relationship between sexuality and religious diversity are very limited in social sciences and religious studies. In practice, it is generally accepted that most religious traditions, including Eastern religions, see heterosexuality as the sole permissible sexual orientation. In addition, heterosexual attractions that lead to sexual relationships between a man and a woman in marriage are allowed by religious authority and references (see for instance the Quran, 5:5). Furthermore, it is assumed that non-heterosexual intercourses between a man and a man or a woman and a woman as in homosexual, lesbian and bisexual relationships are rejected by various religious traditions (Berliner, 1987; Sherkat, 2002).

The aim of this research is to assess the perceptions of believers in different religions and faith groups, and non-believers who different nationalities Western as well as Eastern countries about sexuality. The research is based on qualitative data. In the context of objectives and the scope of the current study, by looking at diverse belief systems together, the first objective is to present brief descriptions and explanations, and to analyze the minds and behaviors regarding sexuality based on the thoughts and attitudes of the sample of both believers and non-believers.

A. Methodology

The data have been analyzed by using interpretative phenomenological analysis as a qualitative research technique in the study. The technique provides a systematic way of analyzing qualitative data that aims to explore participants' experiences, cognitions and meaning-making (Eatough & Smith, 2017; Smith & Shinebourne, 2012). Therefore, this qualitative research technique that allows people to express their understanding, feelings, perspectives and perceptions about a particular

phenomenon or concept and is used to describe how they experience this phenomenon (Rose et al., 1995). Using this methodology, this research aims to explore how believers from diverse religious traditions and non-believers approach issues, especially controversial ones, regarding sexuality such as dating, marriage, pre-marital and extra-marital sex, virginity, pornography, homosexuality.

B. Procedures

Participants' views about sexuality were collected by both face-to-face and web-based surveys with an open-ended questionnaire created by the researcher as a qualitative data collection methodology and strategy. Before the application of the questionnaire, the 'participant consent form' was filled and signed by the participants. Data were collected in 2013 using face-to-face meetings and using the internet in the United Kingdom. The qualitative findings including personal opinions are in the form as follows: "The participants' personal information about... (gender, age, socio-economic status, education level, marital status, occupation, ethnicity/nationality, religious affiliations, importance of religion and frequency level of worship/prayer/ritual in the lives and perceptions of subjective religiosity)" for each subject (see appendix: Questionnaire Form: Part One-Personal Information).

In this exploratory qualitative study, open-ended responses of the participants (n=18) regarding their perceptions based on thoughts and attitudes about sexuality, such as dating, sex before and outside marriage, virginity, homosexuality and lesbianism, pornography, etc., have been analyzed. Therefore, the main body of the questionnaire form contains nine open-ended questions about the participant's thoughts about religiosity and sexual issues.

The research attempts to provide a number of answers to the perceptions of the participants regarding following questions: (i)-Why should people get married? (ii)-What do you think about dating and sexual experience before the marriage? (iii)-How important is sexuality within a marriage? (iv)-What do you think about feelings of guilt and sinful after sex outside of marriage? (v)-Do you agree with the idea that people should have their first sexual experience when after they get married? Why? (vi)-To what extent can religion and/or society interfere with individuals' sexual life? Why? (vii)-How important is virginity until marriage? Why? (viii)-What is your point of view regarding different sexual preferences, such as homosexuality and lesbianism? (ix)-What do you think about pornography?

(see also appendix: Questionnaire Form: Part Two-Religion & Sexuality).

C. Participants

In the study, socio-demographic characteristics of the participants were described and limited in (a) gender (b) age, (c) socio-economic status, (d) education level, (e) marital status, (f) occupation, (g) ethnicity. According to the framework, socio-demographic characteristics of the participants are as follows: (a) Gender: In terms of participants' gender 13 (72%) were male and 5 (28%) were female; (b) Age: Participants' mean age was 38.5 years (range 27-50); (c) Socio-economic status: Regarding the perceptions of subjective socio-economic status of the participants, two (11%) were upper class, ten (56%) were middle class, four (22%) were lower class, and two (11%) other (lowest) situations; (d) Education level: In terms of their educational levels, one (5%) had a primary degree or diploma-[primary school], two (11%) had secondary degrees-[high school], five (28%) had higher qualifications-[college or university], ten (56%) had post-graduate levels-[master or doctorate]; (e) Marital status: Turning to marital status, ten (56%) were married, three (17%) were never married, one (5%) was separated, four (22%) were divorced; (f) Occupation: Concerning the subjective occupations of the participants, one (6%) was an accountant, six (33%) were instructors, two (11%) were therapists, and the remaining four (22%) participants, each individually, had different jobs [pastor, tutor, counselor, economist]; five participants (28%) were postgraduate students; (g) Nationality: Five (28%) were Americans, three (17%) were British citizens; and the remaining ten (55%) participants, each individually, have

Table 1: Socio-demographic characteristics of participants

<i>Socio-demographic characteristics</i>		<i>n</i>	<i>%</i>
Gender	Male	13	72
	Female	5	28
	Total	18	100
Age	20-30 years old	5	28
	31-40 years old	7	39
	41-50 years old	6	33
	Total	18	100
Socio-economic status	Upper class	2	11
	Middle class	10	56
	Lower class	4	22
	Other (lowest)	2	11
	Total	18	100

Education level	Primary	1	5
	Secondary	2	11
	Higher	5	28
	Post-Graduate	10	56
	Total	18	100
Marital status	Married	10	56
	Never married	3	17
	Separated	1	5
	Divorced	4	22
	Total	18	100
Occupation	Accountant	1	6
	Instructor	6	33
	Student-PG	5	28
	Therapist	2	11
	Pastor	1	6
	Tutor	1	6
	Counselor	1	5
	Economist	1	5
	Total	18	100
Ethnicity/Nationality	American	5	28
	British	3	17
	Japanese	1	5
	Scottish	1	5
	Indian	1	5
	Pakistani	1	5
	Caucasian	1	5
	Irish	1	6
	Arabic Asia	1	6
	Dutch	1	6
	Portuguese	1	6
	French	1	6
	Total	18	100

different nationalities (Japanese, Scottish, Indian, Pakistani, Caucasian, Irish, Arabic Asia, Dutch, Portuguese and French), as seen in Table 1.

In addition, religious affiliations of the participants were described by the researcher in the work based on seven types of religious affiliations. According to these findings, religious affiliations of the participants are as

follows:

Table 2: Religious affiliations of the participants

Religious affiliations	n	%
Protestant Christian	3	17
Roman Catholic Christian	2	11
Evangelical Christian	1	5
Sunni Muslim	6	33
Shia Muslim	1	6
Hindu	1	6
Atheist	4	22
Total	18	100

In terms of participants' current religious affiliations, 3 (17%) described themselves as Protestant Christian, 2 (11%) as Roman Catholic Christian. One participant (5%) described himself as Evangelical Christian, while six (33%) as Sunni Muslim. One (6%) felt that being Shia Muslim was currently very important to him. 1 (6%) defined himself as associated with Hindu traditions and 4 (22%) described themselves as atheist, as seen in Table 2.

Additionally, the numbers of clusters in data about the importance of religion and the frequency level of worship/prayer/ritual in their lives have also been obtained from the participants in the qualitative research. According to these findings, firstly, the importance of religion in the lives of the participants is as follows: The responses of the participants to the question titled "How important is religion in your day-to-day life?" are shown in Table 3. Seven participants (39%) attribute more importance to religion than the other participants who declared it unimportant (6%) and very unimportant (17%) in their lives. It has become obvious that most of the participants generally found religion to be an important aspect in their lives.

Secondly, the frequency level of worship/prayer/ritual in the lives of the participants is as follows: Of the 18 participants, 2 (11%) and 7 (39%) identified themselves as religious people (frequency level = 'very often' and 'often'). Two (11%) described themselves as sometimes, three (17%) as rarely, and four (22%) as never worshippers.

Table 3: Importance of religion and frequency level of worship/prayer/ritual in the lives of the participants

<i>Importance of religion</i>	<i>n</i>	<i>%</i>
Very important	7	39
Important	4	22
Somewhat important	2	11
Not very important	1	5
Unimportant	1	6
Very unimportant	3	17
Total	18	100
<i>Frequency level of worships</i>	<i>n</i>	<i>%</i>
Very often	2	11
Often	7	39
Sometimes	2	11
Rarely	3	17
Never	4	22
Total	18	100

On the other hand, some information about perceptions of subjective religiosity of the participants from the qualitative data has been obtained in the study. For this purpose, a question entitled “How would you describe your religious beliefs/orientation?” was asked to them. Perceptions of subjective religiosity of the participants are as follows:

Table 4: Perceptions of subjective religiosity of the participants

<i>Perceptions of subjective religiosity</i>	<i>n</i>	<i>%</i>
I believe in a religion and its foundations/belief system	4	22
I believe in a religion and perform its worships/prayers/rituals	5	28
I just believe in God	3	17
I believe in a religion, but have doubts on some religious issues	1	5
I am only interested in religion out of curiosity	1	6
I am an atheist/non-believer	4	22
Total	18	100

The responses of the participants to the above question are shown in Table 4. Of the 18 participants, 4 (22%) described themselves as believers who believe in a religion and its foundations/belief system while 1 (6%) participant stated that s/he is only interested in religion out of curiosity. 3 participants (17%) stated that they just believe in God while 4 (22%) described themselves as atheist / non-believers who have no religious beliefs, especially one who does not follow a particular religion. Additionally, 5 (28%) said they believe in a religion and perform its worships/prayers/rituals while 1 (5%) participant stated that s/he believes in a religion, but has doubts about some religious issues according to these findings (see also appendix: Questionnaire Form-Part One = Personal Information—[Socio-demographic characteristics: Questions between 1 and 7 & Religious Affiliations: Questions 8 & 11]).

D. Findings

This study proposes to reveal the importance and place of religious diversity within sexuality based on the small-sample of different types of believers and non-believers who different nationalities around the world. Sub-qualitative themes of this study is to limited in scope to (i) getting married, (ii) dating and sexual experience before marriage, (iii) importance of sexuality in marriage, (iv) feelings of guilt and sinful after sex outside of marriage, (v) having first sexual experience after getting married, (vi) interfering with individuals' sexual life by a religion and/or society, (vii) importance of virginity until marriage, (viii) thoughts about homosexual preferences and (ix) pornography. For this purpose, the most important findings were obtained from this research about participants' perceptions on aforementioned sexual issues depends on personal religious beliefs.

1. Getting Married

The responses of the participants about personal reasons for getting married are seen in Table 5. According to these sub-themes based on the qualitative data of the 18 (39%) participants' reasons to get married, 9 (23%) indicated having a family and baby / child while 8 (21%) participants stated that this is the right way to have sex / sexual needs. 7 participants (18%) stated that they want to get married for close relationships / companionship while 5 (13%) wanted to get married for love. In addition, 6 participants (15%) want to get married for religious obligation / requirements while 2 (5%) participants stated that they want to get married for a comfortable life.

Table 5: Participants' personal reasons for getting married

<i>Sub-themes</i>	<i>n</i>	<i>%</i>
(a) Having a family and baby / child	9	23
(b) Right way to have sex / sexual needs	8	21
(c) For close relationships / companionship	7	18
(d) Love	5	13
(e) For religious obligation / requirements	6	15
(f) For a comfortable life	2	5
(/) Others	2	5
Total	39	100

The participants' personal assessments association with the reasons for getting married can be exemplified as follows:

[a, b, c, d]–“Companionship, love, friendship, children, sexuality.” (Male, 50 years old, Muslim, Turkish); [a, b, c]–“Marriage is a social institution. Establishing a family, the desire for having children and meeting individual sexual desires through legitimate ways are the most important reasons for it.” (Male, 38 years old, Muslim, Turkish); [a]–“To have a family and a baby in a religious and regular way.” (Male, 32 years old, Muslim, Turkish); [c]–“My opinion is that people should get married if they want to make that commitment to each other, not out of religious obligation.” (Female, 27 years old, Christian, American); [a, b, e]–“To get a family and not look in the wrong place to get sex; only do it with his wife so the children will know who their fathers and mothers are.” (Male, 30 years old, Muslim, Saudi Arabian); [c, d, e]–“In my opinion, people should get married if they wish to, in order to show their sincerity and commitment to their partner and to show loyalty. The fact is that nowadays culture, especially the western culture where there is a trend towards people being happy enough to have a boyfriend/girlfriend but not always commit to a marriage, does in my opinion call into question their commitment to each other, like it's ok to spend time with somebody but not to marry them.” (Male, 34 years old, Muslim, Pakistani); [b, c, d, e]–“I believe God created us and designed us to desire and need relationship with the opposite sex. I believe that God has created men and women as equals in His sight, but as different. When a man and woman marry it is wonderful to see how we complement each other.” (Male, 36 years old, Christian, British); [e, f]–“Family bond/unity in the eyes of God... I would have said

for the family unity in God's eyes. But I have been informed that the government introduced marriage to trace the location of people. That's my opinion." (Female, 41 years old, Christian, Irish); [f]-"If it simplifies life for them within a legal or social framework." (Male, 42 years old, Atheist, Scottish); [/]-"I think that people don't need to get married." (Male, 39 years old, Atheist, Japanese); [a, d]-"People should get married to have a family for whom one can live passionately." (Female, 28 years old, Hindu, Indian); [c, d, e]-"Love, companionship, Biblical purposes." (Female, 27 years old, Christian, Caucasian); [f]-"For tax purposes." (Female, 43 years old, Christian, Alaskan); [a, b, f]-"For children, living a comfortable life and some other needs." (Male, 34 years old, Muslim, Turkish); [a, b, e]-"People should get married, because this is a very important humanistic need for them. In my belief, a person who gets married, he/she perfects his faith." (Male, 29 years old, Muslim, Turkish); [b]-"People should just get married for sex." (Male, 44 years old, Atheist, Turkish); [d]-"For love." (Male, 33 years old, Muslim, Turkish); [b, c]-"For sexual needs and close relationships." (Male, 45 years old, Atheist, American).

According to the marital results, however, it has become obvious that the most important personal reasons of the participants for getting married are to have a family and children (23%); 'the right way to have sex / sexual needs' (21%) and 'for close relationships / companionship' (18%).

2. Dating and sexual experience before marriage

Table 6: Participants' personal opinions about dating and sexual experience before marriage

<i>Sub-themes</i>	<i>n</i>	<i>%</i>
(a) Okay to date, but no sexual experience	7	25
(b) Prelude to getting married	5	18
(c) To find the right person	5	18
(d) It is not good	2	7
(e) Dating is necessary	4	14
(f) It is not allowed by religion	2	7
(g) Both dating and sexuality are possible	2	7
(/) Others	1	4
Total	28	100

As shown in Table 6, among the participants' current personal

opinions about dating and sexual experience before marriage, seven participants (25%) stated that it is okay to date, but it should be done without any sexual experience, while 5 participants (18%) described dating as a possible mean to getting married and gaining a sexual experience before marriage. Of the 28 participants, 2 (7%) stated that it is not good, while four participants (14%) stated that dating is necessary before marriage. Additionally, two participants (7%) defined that it is not allowed by religion, while two participants (7%) pointed out that both dating and sexuality are possible before marriage.

The participants' personal thoughts on dating and sexual experience before marriage can be exemplified as follows:

[d]–“I think that it is not good.” (Male, 50 years old, Muslim, Turkish); [a, b, c, e]–“It is necessary to know your partner closely. But I am against sexual experiences before marriage.” (Male, 38 years old, Muslim, Turkish); [b]–“It is possible if they intent to get married.” (Male, 32 years old, Muslim, Turkish); [c, e]–“Sometimes it’s stressful to find the right person if marriage is your ultimate goal; some people just want to date and not get married.” (Female, 27 years old, Christian, American); [a, b]–“Traditionally, it is possible but without sex before marriage.” (Male, 30 years old, Muslim, Saudi Arabian); [b, c, e]–“I think that dating and getting to know a potential spouse before deciding to get married is important, because marriage is a potentially lifelong decision and, therefore, one has to get to know and appreciate a partner’s likes, dislikes, beliefs and morals before committing to a marriage. If one does not know or appreciate these, then this can have a very bad effect on any relationship.” (Male, 34 years old, Muslim, Pakistani); [b, c, e]–“I think it is wise to get to know a person before getting married. I don’t think it is wise or healthy to “date” lots of different people before choosing one person to marry, as this causes emotional upheaval in our lives.” (Male, 36 years old, Christian, British); [a, b, c, d, e]–“Fine, you have to get to know someone before you share all of your life with them....” (Female, 41 years old, Christian, Irish); [a, b, c, e]–“I think it is a good idea. However, sex is not a necessity, but dating is when a couple gets to know each other and decides if they actually want to grow old together.” (Male, 42 years old, Atheist, Scottish); [a, c, e]–“Dating will help to develop stronger relationship, but I’m not too sure about sex.” (Female, 28 years old, Hindu, Indian); [a, e]–“Dating is necessary. Sex is often disregarded as an act meant to be for husband and wife, but it happens and I’m not

judgmental of others for their actions.” (Female, 27 years old, Christian, Caucasian); [f]–“It is not allowed by religion.” (Male, 34 years old, Muslim, Turkish); [a, f]–“Dating may be, but it should continue according to religious and moral principles and it should not takes a long time. Sex should not be before marriage.” (Male, 29 years old, Muslim, Turkish); [g]–“Everything is okay.” (Male, 44 years old, Atheist, Turkish); [d]–“It is not good.” (Male, 33 years old, Muslim, Turkish); [g]–“I believe it is a normal sexual act and it is necessary.” (Male, 45 years old, Atheist, American).

The majority of participants state that dating is acceptable, but not sexual experience (25%). Some of the participants describe that both dating and sexuality are acceptable (7%). And several participants state that dating is necessary to get married (18%), as well as to find the right person (18%).

3. The importance of sexuality in marriage

Table 7: Importance of sexuality in marriage

<i>Sub-themes</i>	<i>n</i>	<i>%</i>
(a) Very important for human needs	14	44
(b) A wonderful expression of love	5	16
(c) Is necessary to live in a family	6	19
(d) Sexuality is not important	3	9
(e) More important to men than to women	2	6
(f) Essential element for a successful marriage	1	3
(/) Others	1	3
Total	32	100

The responses of the participants about the importance of sexuality in marriage are seen in Table 7. According to these findings, of the 32 participants, 14 (44%) described that sexuality is very important for human needs, while 5 (16%) participants stated that it is a wonderful expression of love in a marriage. Six participants (19%) stated that sexuality is necessary to live in a family, while three participants (9%) described it as an unimportant part of marriage. Additionally, 2 participants (6%) emphasized that it is more important for men than for women, while one (3%) participant stated that it is the essential element for a successful marriage.

The participants' personal assessments regarding the importance of

sexuality in marriage can be exemplified as follows:

[a, c]–“It is very important.” (Male, 50 years old, Muslim, Turkish); [a, b, c]–“It is really important. Especially for the maintenance of marriage and good relations between husband and wife.” (Male, 38 years old, Muslim, Turkish); [a, d]–“It is important but it is not everything.” (Male, 32 years old, Muslim, Turkish); [a, c]–“It is very important. I think if you are going to be with one person for the rest of your life, you should have that compatibility.” (Female, 27 years old, Christian, American); [f]–“I think it is important as it can be one of the few things that keep a couple together. This is because loyalty and sexuality are essential elements amongst others for a successful marriage. This is why I attach importance to sexuality in a marriage.” (Male, 34 years old, Muslim, Pakistani); [a, b, c]–“It is very important and God created sex as a good thing to be enjoyed within a marriage. Sex is a wonderful expression of love; in a marriage it deepens the intimacy between husband and wife.” (Male, 36 years old, Christian, British); [e]–“It is important if both partners are happy... It’s more important for men than for women, so 90 % for men and 40 % for women.” (Female, 41 years old, Christian, Irish); [a, d]–“It is very important. It is a communication, not just a method of male-directed pleasure and copulation.” (Male, 42 years old, Atheist, Scottish); [c]–“It makes the bonds strong.” (Female, 28 years old, Hindu, Indian); [a]–“It’s very important - it keeps the emotional and mental state of the relationship strong, as well as the physical.” (Female, 27 years old, Christian, Caucasian); [f]–“It is very important.” (Female, 43 years old, Christian, Alaskan); [a, d]–“Sexuality is not everything, but I think that it is highly important. Couples can satisfy each other sexually.” (Male, 29 years old, Muslim, Turkish); [a]–“I think it is very important for human needs and pleasure and reproduction.” (Male, 45 years old, Atheist, American).

According to some of the results about the importance of sexuality in marriage, one of the most obvious facts is to experience sexuality in marriage for human needs (44%). Other most personal importance of sexuality is its necessity to live in a family (19%), and it is more important to men than to women (6%).

4. Feelings of guilt and sinful after sex outside of marriage

In terms of participants’ current personal opinions about feelings of guilt and sinful after sex outside of marriage, 5 participants (24%) stated that

it is quite an appropriate feeling, while five other participants (24%) described that it is a risky sexual behavior. Of the 21 participants, 1 (5%) stated that s/he never experienced it, while two participants (9%) emphasized that they have no idea about feelings of guilt and sin after sex outside of marriage. In addition, 6 participants (7%) mentioned that it is religiously prohibited, while two participants (9%) pointed out the different thoughts related to the subject unlike the above opinions, shown in Table 8.

Table 8 Participants' personal opinions about feelings of guilt and sinful after sex outside of marriage

<i>Sub-themes</i>	<i>n</i>	<i>%</i>
(a) It is quite normal/appropriate feeling	5	24
(b) I did not experience it	1	5
(c) I have no idea	2	9
(d) A risky sexual behavior	5	24
(e) Religious prohibition	6	29
(/) Others	2	9
Total	21	100

The participants' personal thoughts on feelings of guilt and sinful after sex outside of marriage can be exemplified as follows:

[c]–“I have no idea.” (Male, 50 years old, Muslim, Turkish); [a]–“Feeling guilty or sinful after sex outside marriage is quite normal. Because this is an act of betrayal, and anyone who commits this act should feel guilty or sinful. The reverse is abnormal.” (Male, 38 years old, Muslim, Turkish); [b]–“I did not experience it, so I don't know.” (Male, 32 years old, Muslim, Turkish); [d, e]–“It is very bad and unhealthy. It will affect his wife when he is married.” (Male, 30 years old, Muslim, Saudi Arabian); [d]–“My feelings regarding sex outside marriage is that it is risky due to the fact that committing to a sexual relationship outside marriage is easier than committing to a marriage partner. The fact that one is married to their husband/wife traditionally means loyalty to that marriage partner. I feel that in western society it is too easy to pick up a boyfriend/girlfriend without much regard for the future or the particular direction of the relationship.” (Male, 34 years old, Muslim, Pakistani); [d, e]–“I believe sex is like a fire. When fire is used properly, it gives wonderful warmth and comfort. However, if fire is allowed to

go anywhere, it can cause great damage. I believe sex within marriage is a wonderful thing. I believe sex outside of marriage ultimately causes damage to people and is also a sin before God.” (Male, 36 years old, Christian, British); [e]–“I think that you should do, but I was brought up Catholic and those are my beliefs.” (Female, 41 years old, Christian, Irish); [d]–“If you don’t get caught and it can’t harm your marriage, it’s a useless emotion. However, one should consider the reasons for marriage in the first place.” (Male, 42 years old, Atheist, Scottish); [a]–“People must think about the guilt before sex outside marriage.” (Female, 28 years old, Hindu, Indian); [/]–“It is likely warranted but you can’t dwell on the past. If there are negative thoughts after the act- don’t do it again.” (Female, 27 years old, Christian, Caucasian); [a]–“It is an appropriate feeling.” (Female, 43 years old, Christian, Alaskan); [e]–“It is not allowed in Islam.” (Male, 34 years old, Muslim, Turkish); [a, e]–“I agree with this idea, because my belief, my culture, my morality thought, and my soul tell me this idea is true in every respect. I think that this is a very important experience and this special experience should be lived between wife and husband.” (Male, 29 years old, Muslim, Turkish); [c]–“I have no idea about the situation.” (Male, 33 years old, Muslim, Turkish); [/]–“Such feelings are not necessary for the sexual life because every sexual act should be done every time.” (Male, 45 years old, Atheist, American).

The majority of participants emphasize that sex outside of marriage is not allowed by Abrahamic religions, and there is a religious prohibition in place (29%). A number of the participants describe that it is quite a normal/appropriate feeling to have (24%). Other participants state that it is a risky sexual behavior during the family life (24%), some have no idea/opinion (9%) about feelings of guilt and sinful after sex outside of marriage.

5. Having first sexual experience after getting married

The responses of the participants about having first sexual experience after getting married and their reasons are seen in Table 9. According to these sub-themes based on the qualitative data, of the 18 participants, 10 (53%) described that the first sexual experience should be in marriage, while 1 (5%) participant stated that it is a nostalgic thought in the modern world³ participants (16%) stated that people should have sex every/right time, while 2 (10%) described that it is not necessary. In addition, one participant

(5%) remarked that it is a sin because of religious reasons, while 2 (11%) participants commented differently on the first sexual experience after getting married.

Table 9: Participants' personal opinions about having first sexual experience after getting married and their reasons

Sub-themes	n	%
(a) The first experience should be in marriage	10	53
(b) A nostalgic thought in the modern world	1	5
(c) It is sinful	1	5
(d) People should have sex every/right time	3	16
(e) It is not necessary	2	10
(/) Others	2	11
Total	19	100

Reasons for having first sexual experience after getting married

Sub-themes	n	%
(a) Healthy relationship	5	23
(b) Strong commitment	6	27
(c) Special and personal act	4	18
(d) Law of God	2	9
(e) Physical and mental health	4	18
(/) Others	1	5
Total	22	100

As for the reasons for having first sexual experience when getting married, five participants (23%) stated that it is necessary for healthy relationship, while 6 participants (27%) described that it should be experienced for a strong commitment (between the married couple). Of the 22 participants, 4 (18%) stated that it is a special and personal act, while two participants (9%) stated that it is a law of God. Additionally, four participants (18%) defined that it is necessary for physical and mental health, while one participant (5%) commented that people should have sex every time, as another category, shown in Table 9.

The participants' personal assessments associated with having first sexual experience after getting married and their reasons can be exemplified

as follows:

[a; r=a, b]–“I do believe that if men/women experience “firsts” together, the marital bond between the two will be stronger. On the other, if one of the partners had his/her first sexual experience before marriage, there appears the possibility that s/he might one day remember that experience in a positive or negative way, which might affect the marital relations negatively.” (Male, 38 years old, Muslim, Turkish); [c; r=d]–“First sexual intercourse should be experience after getting married because of religious reasons.” (Male, 32 years old, Muslim, Turkish); [/; r=c]–“I think it’s based on a person’s personal preference, but personally I think it’s better to give that part of yourself to the person you love.” (Female, 27 years old, Christian, American); [a; r=a, b, c]–“The sexual experience should be something people look forward to when they get married....It also means that you are saving yourself for your marriage partner, for the happiness and challenges that are attached to marriage.” (Male, 34 years old, Muslim, Pakistani); [a; r= a, b, e]–“Love without commitment is shallow. Love with commitment is healthy. When you keep sex for marriage it shows honor and commitment to the one you love.” (Male, 36 years old, Christian, British); [a; r= a, d]–“Yes! ... It’s God’s law, that’s it!...” (Female, 41 years old, Christian, Irish); [d; r=e]–“People should have sex when they feel it’s the right time for them. Remember, sex is more than just for reproduction. It’s also for pleasure and pleasure is a natural human pursuit.” (Male, 42 years old, Atheist, Scottish); [a; r=c]–“The experience is a special thing. Because of this it must be done by someone special with whom we decide to live our complete life.” (Female, 28 years old, Hindu, Indian); [a; r=c]–“Yes- keeps it a special and personal act.” (Female, 27 years old, Christian, Caucasian); [e; r=b]–“It is not necessary, but it’s a good idea to uphold.” (Female, 43 years old, Christian, Alaskan); [a; r=e]–“It is suitable for physical and mental health.” (Male, 34 years old, Muslim, Turkish); [d; r=/]–“I don’t agree with the idea. People should have sex every time.” (Male, 44 years old, Atheist, Turkish); [c; r=d]–“It is a sin.” (Male, 33 years old, Muslim, Turkish); [b; r=e]–“This is a nostalgic thought in the modern world.” (Male, 45 years old, Atheist, American).

According to the results, it has become obvious that the most important personal reasons of the participants for having first sexual experience after getting married are spouses’ strong commitment to each other (27%) and healthy relationship (23%). Furthermore, ‘special and

personal act' and 'physical and mental health' reasons (18%) have subsequently followed by the same percentage.

6. Interfering with individuals' sexual life by a religion and/or society

Table 10: Interfering with individuals' sexual life by a religion and/or society

<i>Sub-themes</i>	<i>n</i>	<i>%</i>
(a) Religion is more effective than society	5	19
(b) For auto-control mechanism	5	19
(c) Religion always can/must interfere	6	22
(d) They should not interfere	4	15
(e) For guidance and direction	5	19
(/) Others	2	6
Total	27	100

In terms of participants' current personal comments about interfering with individuals' sexual life by religion and/or society, five participants (19%) stated that religion is more effective than society, other 5 participants (19%) described that the religion and/or society is necessary for an auto-control mechanism regarding sensitive issues, such as sexuality. Of the 27 participants, 6 (22%) stated that religion always can/must interfere, while four participants (15%) stated that they should not interfere in human sexuality. Additionally, five participants (19%) defined that they are necessary for guidance and direction in order to control human needs, while two participants (6%) pointed out the different explanations for the interfering, as shown in Table 10.

The participants' personal thoughts on interfering with individuals' sexual life by religion and/or society can be exemplified as follows:

[d]–“They should not interfere in individuals' sexual life.” (Male, 50 years old, Muslim, Turkish); [b, c, e]–“I think every religion puts limits on sexual life. No religion recognizes unlimited sexual freedom. Therefore, I believe in the regulatory role of the religion in this sense. Otherwise, secular laws are not sufficient to regulate/control or limit the sexual desires of individuals. Society can have an auto-control mechanism in this regard.” (Male, 38 years old, Muslim, Turkish); [b]–“Religion can always interfere in individuals' sexual life.” (Male, 32

years old, Muslim, Turkish); [b, c, e]–“In my opinion, any marriage is sacred and sex should be viewed as a commitment of the two persons in the privacy of a marriage. However, I do believe that when guidance and direction is required for those in marriages, society, through public attitudes, and religion can offer solutions to issues and problems when and where they may occur.” (Male, 34 years old, Muslim, Pakistani); [a, c]–“I believe people were created by God and must give an account to God, so I think that religion should influence our sex life. Society’s influence isn’t always good.” (Male, 36 years old, Christian, British); [/]–“That is a very wide scope to answer... there could be many if I think about it.... way too much to put in...” (Female, 41 years old, Christian, Irish); [a, b]–“If a person has a religion, it can interfere to a great extent. Within society, social rules and norms can do the same if the individual allows it to happen. The same goes for religion.” (Male, 42 years old, Atheist, Scottish); [d]–“Not really... it's about the values they learn not only from family but the whole environment which also includes friends from other religions.” (Female, 28 years old, Hindu, Indian); [a]–“Religion can cause the negative thoughts of sex outside of marriage. Society thinks it's ok to be sexually active with multiple partners with or without marriage. Actually, society doesn't place an importance on marriage at all.” (Female, 27 years old, Christian, Caucasian); [/]–“If someone wants to choose sterilization for personal reasons, it should be okay.” (Female, 43 years old, Christian, Alaskan); [c]–“Religion interferes in individuals’ everything” (Male, 34 years old, Muslim, Turkish); [b]–“Yes, they can. Both religion and society determine the rules and principles which are useful and beneficial for people. So, this is a natural right for religion and society. Sexual life should not be continued hedonistically.” (Male, 29 years old, Muslim, Turkish); [d]–“They should not interfere in human sexual life.” (Male, 44 years old, Atheist, Turkish); [d]–“It depends on situation. But I think any religion or thought must not interfere in human sexual life, because sexual feelings and acts are very personal not common.” (Male, 45 years old, Atheist, American).

The majority of participants state that religion always can/must interfere in individuals’ sexual life (22%). A number of the participants disagrees, indicating that religion should not interfere (15%). Several participants state that religion is more effective than society (19%) in terms of influence, as well as an auto-control mechanism (19%) regarding

interfering with individuals' sexual life.

7. Importance of virginity until marriage

The responses of the participants about the importance of virginity until marriage are seen in Table 11. According to these sub-themes based on the findings, of the 18 participants, 7 (35%) answered that it is very important in sexual life, while 6 (30%) participants stated that it is important. Two participants (10%) replied that it is not very important, and five participants (25%) described that the virginity is unimportant until marriage.

Table 11: Importance of virginity until marriage and their reasons

Sub-themes	n	%
(a) Very important	7	35
(b) Important	6	30
(c) Not important	2	10
(d) Unimportant	5	25
Total	20	100

Reasons for the virginity until marriage

Sub-themes	n	%
(a) It is a gift for each other	5	25
(b) Being loyal to each other	6	30
(c) It is contrary to human nature	2	10
(d) Experienced people have better sex	3	15
(e) It's very rare nowadays	3	15
(/) Others	1	5
Total	20	100

As for the reasons for the virginity until marriage, five participants (25%) emphasized that it is a gift for their partner, while 6 participants (30%) described that it is to show loyalty to each other. Of the 20 participants, 2 (10%) stated that virginity is contrary to human nature, while three participants (15%) stated that experienced people have better sex. Moreover, three participants (15%) defined that virginity is very rare nowadays, as shown in Table 11.

The participants' personal assessments associated with the importance of virginity until marriage and their reasons can be exemplified as follows:

[a]–“The woman's virginity is very important.” (Male, 38 years old, Muslim, Turkish); [b]–“I consider it as important. Although not obligatory, virgin women are most preferable for me.” (Male, 32 years old, Muslim, Turkish); [r=a]–“As I look back, it might have been better if I waited to give my virginity to my husband, but it wasn't that important.” (Female, 27 years old, Christian, American); [r=b]–“To keep virginity is healthy and important to get a good relationship with her husband.” (Male, 30 years old, Muslim, Saudi Arabian); [a; r= a, b]–“In my opinion, virginity until marriage is extremely important because of the fact that both parties save themselves for each other until marriage. Virginity is also important so that the partners to the marriage do not bring diseases to the sanctity of the marriage and are loyal to each other.” (Male, 34 years old, Muslim, Pakistani); [a; r= a]–“It is very important. It's a gift which you can only give once; therefore, people should reserve it for the person they marry.” (Male, 36 years old, Christian, British); [d]–“Not at all important.” (Male, 42 years old, Atheist, Scottish); [a]–“It is extremely important.” (Female, 28 years old, Hindu, Indian); [r=e]–“Virginity is ideal but not likely in today's world.” (Female, 27 years old, Christian, Caucasian); [b; r=e]–“It is important, but probably pretty rare nowadays.” (Female, 43 years old, Christian, Alaskan); [d; r=c]–“I think that they are diseased individuals. I believe that these preferences are against nature of human.” (Male, 34 years old, Muslim, Turkish); [c]–“It is not an important thing.” (Male, 44 years old, Atheist, Turkish); [d; r=d]–“It does not matter. On the contrary, people who have sexual experience have better sex than virgin girl.” (Male, 45 years old, Atheist, American).

According to the results regarding the importance of virginity until marriage and their reasons, one of the most common one is loyalty among marriage partners (30%). Other reason is that virginity is a gift to their spouses (25%), while others stated that virginity is contrary to human nature in the modern world (10%).

8. Thoughts about homosexual preferences

In terms of participants' current personal opinions about homosexual preferences, 10 participants (42%) stated that they are not acceptable, while four participants (17%) described that they are wrong/sin in the eyes of God.

Of the 24 participants, 4 (17%) stated that people should not be judged for their sexual preferences, while three participants (12%) emphasized that all sexual preferences should be respected. In addition, 2 participants (8%) defined homosexual preferences as perversions, while one participant (4%) pointed out different thoughts related to the subject, as shown in Table 12.

Table 12: Participants' personal opinions about homosexual preferences

Sub-themes	n	%
(a) They are not acceptable	10	42
(b) They are wrong/sin in the eyes of God	4	17
(c) They should not be judged	4	17
(d) They should be respected	3	12
(e) They are perversions	2	8
(/) Others	1	4
Total	24	100

The participants' personal thoughts on homosexual preferences can be exemplified as follows:

[e]-“They are perversions.” (Male, 50 years old, Muslim, Turkish); [a]-“I do not accept such sexual preferences. Hetero-sexuality should be the only form of sexual life. The remaining forms should be forbidden.” (Male, 38 years old, Muslim, Turkish); [a]-“I am definitely against other sexual preferences.” (Male, 32 years old, Muslim, Turkish); [c]-“As long as they don't infringe on me, I don't care what they do.” (Female, 27 years old, Christian, American); [b]-“I think it is not allowed in any religion and it opposes the system of life.” (Male, 30 years old, Muslim, Saudi Arabian); [a, b, e]-“Being a Muslim, personally, other sexual preferences such as homosexuality and lesbianism do not agree with me as I believe that a marriage can only be between a man and a woman. So, any other sexual preference such as homosexuality is not an appropriate substitute for a marriage between a man and a woman. Homosexuality and lesbianism can be the catalyst for the destruction of generations and civilizations, because such sexual preferences are not natural and spread diseases such as HIV, AIDS. Therefore, such sexual preference should not exist and be encouraged in any society.” (Male, 34 years old, Muslim, Pakistani); [d, e]-“God has created us as men and women to enjoy sex

in marriage. I believe for a man to have sex with a man or for a woman to have sex with a woman is a distortion of God's design." (Male, 36 years old, Christian, British); [b, c]—"I am not here to judge others, but it is wrong in the eyes of God, and that's whom I look up to." (Female, 41 years old, Christian, Irish); [d]—"I have no views. People are people. They are judged on their good and bad actions, not by whom they love." (Male, 42 years old, Atheist, Scottish); [/]—"It should not be an addiction." (Female, 28 years old, Hindu, Indian); [a, c]—"I don't agree with it from a Christian perspective or from an evolutionary standpoint but also, as a Christian, I'm not going to judge homosexuals or lesbians." (Female, 27 years old, Christian, Caucasian); [d]—"It's a personal choice--sometimes not even a choice for the individual, as they seem to be born homosexual/lesbian." (Female, 43 years old, Christian, American); [b]—"It is not allowed by religion." (Male, 34 years old, Muslim, Turkish); [a, e]—"I think that they are diseased individuals. I believe that these preferences are against human nature." (Male, 29 years old, Muslim, Turkish); [c]—"They are sins." (Male, 33 years old, Muslim, Turkish); [d]—"People's sexual orientation should be respected." (Male, 45 years old, Atheist, American).

The majority of participants emphasize that homosexual preferences are not acceptable (42%). A number of the participants describe that they are wrong/sin in the eyes of God (17%), and the same number of participants stated that they should not be judged by people of different beliefs (17%). However, a significant number of participants states that there should be respect for them (12%). And 2 participants (8%) view this as perversions.

9. Thoughts about pornography

Table 13: Participants' personal opinions about the pornography

<i>Sub-themes</i>	<i>n</i>	<i>%</i>
(a) It is very degrading to women	5	14
(b) It is harmful and prohibited by religion	14	40
(c) It is a commercial product	6	17
(d) It is not a real sexual act	3	9
(e) It can be necessary for education	5	14
(/) Others	2	6
Total	35	100

The responses of the participants about personal opinions about pornography are seen in Table 13. According to these sub-themes based on the qualitative data, of the 35 participants, 5 (14%) described that it is very degrading to women, while 14 (40%) participants stated that it is harmful and prohibited by religion. 6 participants (17%) stated that pornography is a commercial product, while 3 (9%) described that it is not a real sexual act. In addition, 5 participants (14%) said that it can be necessary for education, while 2 (6%) participants explained different thoughts related to the subject unlike the above opinions.

The participants' personal assessments associated with pornography can be exemplified as follows:

[b]–“It is a perversion.” (Male, 50 years old, Muslim, Turkish); [e]–“It depends on what we mean by pornography. If you mean a young teenager reading/watching pornographic magazines/film, I would say that this can be tolerable within the framework of puberty. But if you mean, for example, group sex by pornography, I would not tolerate this. Such acts would spoil the society.” (Male, 38 years old, Muslim, Turkish); [b]–“It is harmful and prohibited by religion.” (Male, 32 years old, Muslim, Turkish); [a, d]–“Some of it is artistic, some of it is disgusting.” (Female, 27 years old, Christian, American); [c, d]–“I think pornography exists only for financial and entertainment reasons. The reason why pornography exists is because the makers and distributors of pornography, be it in photos, electronic form such as internet, DVD’s, videos and so on, wish to profit from a person’s desire to see sexual images not realizing its bad effects and ramifications upon a society and viewers.” (Male, 34 years old, Muslim, Pakistani); [a, b]–“I believe our desires should be for our spouse. Pornography makes people view women as objects of desire rather than as human beings, this is very degrading.” (Male, 36 years old, Christian, British); [a, b, c]–“It should be banned. That’s why men and boys become perverted and want more and probably why most have extramarital affairs. In pornography, it is all on display all of the time, showing off a woman’s body like it is meat for men. Even though women participate in pornography out of necessity, it doesn’t make it right. It is God’s creation and is meant to be modestly covered for all but her husband.” (Female, 41 years old, Christian, Irish); [d]–“I don't like to see people being abused, but pornography isn't real sex. The only problem it has is that it can twist the minds of people who have never experienced sex.” (Male, 42 years old, Atheist, Scottish); [/]–“At times it's

important.” (Female, 28 years old, Hindu, Indian); [b, c]–“It is a grave sin and that is (unfortunately) very common. It also creates human sex trafficking all over the world, which is very detrimental for all involved.” (Female, 27 years old, Christian, British); [b]–“It is not allowed by religion.” (Male, 34 years old, Muslim, Turkish); [b, e]–“Basically, it is very harmful and useless but people should get sexuality education; it can be used for education. They should learn their sexual characteristics. This is very important for satisfied sexual life.” (Male, 29 years old, Muslim, Turkish); [b]–“It is sinful.” (Male, 33 years old, Muslim, Turkish); [c]–“Pornography is a commercial product around world. Some like it, some hate it. This is a case about people's sexual fantasies and enjoyment.” (Male, 45 years old, Atheist, American).

According to the results on views on pornography, the most common personal opinions of the participants is that pornography is harmful and prohibited by religion (40%); ‘it is a commercial product’ (17%); ‘it is very degrading to women’ (14%); ‘it can be necessary for education’ (14%). For the quantitative data see also appendix: Questionnaire Form-Part Two = Religiosity & Sexuality: Questions between 1 and 9.

E. Discussion

In religious studies and human sciences, both subjects of sexuality and religion are sensitive areas. Although the effect of religion on sexuality is known, empirical studies have also examined the relationship between different belief systems and most sexual behaviors in the context of the effects of religious diversity on sexuality. However, some empirical results regarding the effects of different belief systems on sexual behavior seem to be contradictory. For example, a study by Bayer (1977) found that Jewish students had more sexual experience than Christian students. On the other hand, another study by Lottes & Kuriloff (1994) found no difference in the frequency of sexual experience between Jews and Christians. Finally, another field study by Pluhar et al. (1998) found that Jewish students had less sexual experience than Christian students (Le Gall et al., 2002).

Several recent studies have explored the role of different beliefs in the context of religious diversity on sexual thoughts, attitudes and behaviors. For example, Lefkowitz et al. (2004), the relationship between religiosity that emerged in adulthood, sexual attitudes, and behaviors were detected. In this study, besides the religiousness of the participants, sexual behaviors such as ‘conservative attitudes towards sexuality and beliefs about condoms’ and

sexual behaviors such as 'avoidance of sexuality, age of onset, lifetime partners, condom use' were examined. According to the empirical results, significant relationships were found between religiosity and sexuality. Many aspects of religiosity have been associated with general sexual attitudes (Sümer, 2015). Moreover, another empirical study investigating the relationship between religiosity and sexuality showed significant differences between older believers and young non-believers regarding sexual thoughts and attitudes. Therefore, it was found that elderly believers in sexuality had less permissive and more conservative attitudes than young non-believers (Le Gall et al., 2002).

Using qualitative methodology, this study describes different believers and non-believers' responses regarding their thoughts and attitudes about (i) reasons for getting married, (ii) dating and sexual experience before marriage, (iii) importance of sexuality in marriage, (iv) feeling guilty after sex outside of marriage, (v) reasons for having first sexual experience when getting married, (vi) interference with individuals' sexual life by religion and/or society, (vii) importance of virginity until marriage, (viii) different sexual preferences/orientations, and (ix) pornography.

(i)-*Reasons for getting married*: The general results obtained from the qualitative and quantitative studies on marriage show that belief systems play important roles in the reasons for getting married (e.g. Booth et al., 1995; Call & Heaton, 1997; D'antonio, 1983). According to this qualitative study, each of the participants had personal reasons for getting married. For example, it was found that the main reason for the marriage of most Muslim participants was 'having family and children' as a result of their religious beliefs (e.g., Male, 32 years old, Muslim, Turkish). Moreover, in the context of different types of believers, a group of Christian participants stated their personal reasons for marriage as 'for love, companionship, Biblical purposes, etc.' (e.g., Female, 27 years old, Christian, Caucasian); cf. (Searle, 2005; D. W. Torrance, 2005). On the other hand, most of atheists as non-believers have indicated the personal reasons for getting married as 'for sexual needs, close relationships and social framework' (e.g., Male, 45 years old, Atheist, American; Male, 42 years old, Atheist, Scottish). According to these qualitative findings that are consistent with previous studies, it was found that Muslim and Christian participants gave more place to religious agents as a more influential predictor than the non-believers (see also Sullivan, 2001; Waite & Lehrer, 2003). For instance, theoretically, marriage is a psychosocio-theological contract with sacred content and sanction in Islam (Qur'an 25: 54 Ally, 2005).

(ii)-*Dating and sexual experience before marriage*: Participants who consider themselves religious generally evaluate flirting/dating and sexual experience before marriage based on religious point of view. Previous studies (e.g., Cannon & Long, 1971; Clayton, 1969) have shown that religious people are more reluctant to relate to premarital sex than non-religious people. In this study, it has been seen that most Muslim and Christian participants differentiate sexual behaviors such as dating/flirting, kissing, necking, petting from sexual intercourse before marriage. On the other hand, it was found that most of non-believers have more permissive and liberal sexual thinking about the sexual themes mentioned above. For instance, one of the Muslim participants mentioned that flirting may be necessary for the partners to know each other better, but they should not experience sexual intercourse before marriage (e.g., Male, 38 years old, Muslim, Turkish). In contrast, one of the non-believer participants emphasized that this is a normal sexual act and it is necessary (e.g., Male, 45 years old, Atheist, American). Looking at the literature on the psychology of religion and sexuality related to the subject, extradyadic sexual behaviors such as dating (e.g., Davids, 1982; Mattingly et al., 2010) and premarital sexual experience (e.g., Barkan, 2006; Roche, 1984; Ruppel Jr, 1970) depend on the content and intensity of religious beliefs of individuals, and are closely related to their own perspective and belief systems.

(iii)-*Importance of sexuality in marriage*: Sexual phenomena related to human life such as sexual attitude, sexual behavior and sexual satisfaction play an important role in spouses' sexual lives, especially in the context of family life (Christopher & Sprecher, 2000). In addition, there is a significant relationship between sexual dimensions and quality of spousal relationship and spousal religiosity. When the related literature is examined, it can be seen that many studies examine the effect of religiosity on sexual attitude and behavior. In this context, the effects of religiousness on sexual attitudes and behaviors in family life have been investigated in some empirical studies (e.g. De Visser et al., 2007; Rostsoky et al., 2003). As seen in the evaluations of the participants on the importance of sexuality in marriage, most of the participants who are either Muslims, Christians, Hindu or Atheists stressed that 'it is important but is not everything' (e.g., Male, 32 years old, Muslim, Turkish), 'loyalty and sexuality are essential elements amongst others for a successful marriage' (e.g., Male, 34 years old, Muslim, Pakistani), 'God created sex as a good thing to be enjoyed within a marriage between husband and wife' (e.g., Male, 36 years old, Christian, British), 'it makes the bonds strong' (e.g., Female, 28 years old, Hindu, Indian), as well as 'it is very

important for human needs and pleasure and reproduction' (e.g., Male, 45 years old, Atheist, American). These findings are consistent with the studies on the relationship between sexuality and religiosity in marriage. In addition, Wallin & Clark (1964) conducted a study on spouses living a family life. In this study, the relationship between sexual pleasure and religiosity was investigated. According to the results of this study, it is found that religiousness reduces sexual dissatisfaction of women within the scope of general marriage satisfaction (cf. also Storkey, 2005; Uludağ et al., 2021).

(iv)-*Feelings of guilt and sinful after sex outside of marriage*: When the relevant literature is examined, it is found that most of the experimental research on sex-guilt and sinful feelings are related to premarital sex (e.g., D'augelli & Cross, 1975; Sack et al., 1984) and pornography (Love et al., 1976). Therefore, this issue can be seen as an important variable independent of marital life (see also Pelletier & Herold, 1988; Woo et al., 2011). In the past half century, field research has also analyzed the relationship between sex-guilt and sinfulness with factors such as sexual behavior and experience, sexual knowledge, age, religion and ethnicity" (Wyatt & Dunn, 1991). In this qualitative study, in addition to certain issues affected by religious beliefs, especially the sexual intercourse outside of marriage while continuing the family life was evaluated as an important determinant of feelings of sex-guilt and sinfulness due to sex. In regard to the mentioned sex-guilt by the participants, it has been described that 'feeling guilty is quite normal, because this is an act of betrayal. And anyone who commits this act should feel guilty or sinful. The reverse is abnormal' (e.g., Male, 38 years old, Muslim, Turkish). Christian participants' assessment is also similar to Muslim participants', such as 'I believe sex is like a fire. When fire is used properly, it gives wonderful warmth and comfort. However, if fire is allowed to go anywhere, it can cause great damage. I believe sex within marriage is a wonderful thing. I believe sex outside of marriage ultimately causes damage to people and is also a sin before God.' (Male, 36 years old, Christian, British). In contrast with this evaluation, atheist participants' explanation based on sexual permissiveness is that 'such feelings are not necessary for the sexual life because every sexual act should be done every time.' (Male, 45 years old, Atheist, American). According to this finding, religious participants underlined the aspect of sex-guilt on the basis of religious prohibition while non-religious participants emphasized sexual permissiveness. Other studies regarding the topic that show similar results (Craig & Scott, 2007; Lantero & Beyer, 1951; Lenes & Hart, 1975) have highlighted the importance of religious belief systems in the context of the

sexual loyalty and intimacy. In addition, this qualitative study shows that both religious beliefs and sex-guilt are active agents that are mutually influential (see also theological references from the Qur'an, 4: 15; 17: 32).

(v)-*Having first sexual experience after getting married*: In the context of the modern era and post-modern discourse, in many developed countries around the world, the 'timing of first sexual intercourse', which has an important place in women's loss of their virginity, has psycho-socio-anthropo-theological meanings in connection with periods of development, fertility or marriage. Especially in developed Western societies, the state of waiting until marriage for the first sexual intercourse as a traditional norm has weakened over time and getting married as a virgin has no psycho-sociological theological significance. Therefore, the social change accelerated by modernity has led sexuality to a more 'pleasure/pleasure-centric' lifestyle, almost tearing sexuality out of its religious context in traditional life. For example, among younger generations in the United States, the first sexual experience now usually takes place before marriage (Miller & Heaton, 1991). However, in Eastern societies, such as Chinese society, which are still based on a closed way of life, women's virginity is given great importance. For this reason, premarital sexual intercourse is seen as a loss of virginity, and especially women are condemned. In this context, an empirical study on adolescents by Adamczyk & Felson (2006) examined the effect of adolescent peer religiosity on the possibility of early sexual intercourse. As a result of this research we see (i) that peer religiosity affects adolescent sexual behavior independently of other variables; (ii) peer religiosity has the strongest effect on the sexual behavior of adolescents associated with the peer group. The theological support for the conclusion of this empirical research is an example of the traditional Christian faith. According to this religious belief, it is emphasized that only sexual intercourse in married life can fulfil the role of psycho-social unifying among individuals (Shannon, 2005). Besides, this research reveals that the first sexual experience should be with marriage for reasons such as healthy relationship and strong commitment (see also Table 9). Therefore, this finding is consistent with the relevant literature in the field (Santhya et al., 2011; Tenkorang & Maticka-Tyndale, 2008).

(vi)-*Interfering with individuals' sexual life by religion and/or society*: Considering the history of religions, almost all religious teachings seem to guide the sex lives of their believers. In all societies with religious beliefs, the sex lives of individuals are determined by society under the influence of religion (Ali, 2016). Therefore, when religious interpretations are taken into

account, a negative attitude towards more liberalism and the proliferation of sexual identities emerges in sexuality. Therefore, a religious perspective on sexuality does not allow the development of individual embodied sexual freedom and autonomy (Kam & Yip, 2009; Meladze & Brown, 2015). Indeed, in this study, it is underlined by participants that religion should intervene in the sexual life of the individuals more effectively than the society in order to provide an auto-control mechanism (see also Table 10).

(vii)-*Importance of virginity until marriage*: Basically, the priority of virginity in all religious teachings is important in terms of revealing the necessity of sexual intercourse in marriage. On the other hand, in order to understand a woman's sexual attitude, it may be necessary to ask her if she can control her own sexuality. Therefore, for women more than men, the prohibition of premarital sexual intercourse can be considered as a defining factor in men's control over women's sex lives (Schlegel, 1991). The psycho-socio-theological meaning, which is more attributed to the virginity of women than men, is associated with traditional gender roles, especially since it varies according to gender in eastern societies in the modern era. Therefore, the virginity of women in these societies is still seen as an important indicator of 'purity and chastity'. In addition, "being a virgin" in all Western and Eastern societies can still be considered as a sign of high moral standing (Eşsizoğlu et al., 2011). Looking at the historical process, for example, the Hindu society's greatest concern about sexuality is the preservation of women's virginity. Moreover, since the first period of Christianity, it is observed that the Christian community insists on the virginity of women in the process of marriage (Menski, 2005; Phipps, 1974). In this context, this study found that the majority of the participants stressed that virginity was 'very important' and 'important', as well as the causes of virginity are: 'it is a gift for each other' and 'being loyal to each other' (see also Table 11). Other studies in the relevant literature have shown similar results (Lammers et al., 2000; Wills et al., 2003; Zhou, 1989).

(viii)-*Different sexual preferences/orientations*: Homosexuality, which is the opposite of heterosexuality in the modern era, seems to have become acceptable in everyday life in the Western societies. Today, when we look at the practical social lives of Western societies, it is seen that the places where gays and lesbians live, especially in big cities, are prominent. Because these social environments include homosexuals as well as heterosexuals, celebrities such as film actors, athletes and politicians, who are growing in numbers, can easily reveal their homosexuality. Furthermore, the news in the media about homosexual marriages, homosexual tendency adoption is

becoming more and more commonplace (Jäckle & Wenzelburger, 2015). From the theological perspective, however, it is known that no main religious doctrines endorse different/nontraditional sexual preferences/orientations such as homosexual and lesbian relations (Lawton, 2005; Morgan, 2005; Shannon, 2005). According to Islam, as in other monotheistic religions, homosexual and lesbian relations are forbidden from the theological perspective. The different sexual preferences such as homosexual and lesbian orientations are perceived as unnatural and a deviation from the theological norms of Islam (see also theological references from the Qur'an, 26: 165-166). Looking at the participants' personal opinions in this study about different sexual preferences/orientations, the majority of them were described as 'unacceptable' (see also Table 12).

(ix)-*Pornography*: Pornography is prohibited in Buddhism as well as in monotheistic religions. This prohibition is not a direct prohibition, but a theological inference. Considering the Islamic religious example, women are forbidden to show their bodies to a man other than their husband, or men to show their bodies to a woman other than their wife. Therefore, vaginal or anal sexual relations of unmarried men and women are theologically forbidden. In summary, since all kinds of homosexual relationships, as well as heterosexual relationships out of wedlock are banned, it is of course not expected to be theologically acceptable to photograph or make video films of them (Atlay, 2013; Short et al., 2015). In the modern era, with the acceleration of access to the Internet, pornographic publications are watched in greater quantities than ever before in human history. At the same time, the pornography economic sector is increasingly becoming a major source of income. Recent scientific research on pornography has shown that the consumption of pornography, especially the violent kind, has psychologically negative effects on viewers. Although more studies on the subject are needed, a significant proportion of existing research shows that pornography can negatively affect 'psychological dependence and the quality of interpersonal relationships, sexual health and performance, as well as social expectations about sexual behavior' (Eberstadt & Layden, 2010). In fact, in this study, the majority of the participants emphasized that pornography is harmful and prohibited by religion (see also Table 13). Therefore, this finding is consistent with most of the relevant literature (Hotchkiss, 2021; Jelen, 1986; Patterson & Price, 2012; Swatos Jr, 1988; Wood & Hughes, 1984).

Conclusions

Throughout the history of humanity, religions often regulate sexual

thoughts, emotions, attitudes and behaviors of the believers. Therefore, they determine which sexual attitudes and behaviors are allowed or prohibited. From this point of view, sexuality can be vital in theological context (Herling, 2007). Furthermore, a healthy sexual life prescribed by religions is also necessary for the mental health of the individual (Calderone, 1967). This qualitative research suggests that thoughts of believers in various belief systems contribute to sexuality, including dating, sex before and outside marriage, virginity, homosexuality, lesbianism, and pornography. According to the qualitative results of the research, however, it has become obvious that (a) the most important personal reason of the participants for getting married is to have a family and children (23%); (b) most of their personal viewpoint about dating and sexual experience before marriage is that 'it may be dating, but not sexual experience' (25%); (c) participants' thoughts regarding the importance of sexuality in marriage is that it is 'very important for human needs' (44%); (d) most of the participants' personal opinions about feeling guilty /sinful after sex outside of marriage is related to religious prohibition (29%); (e) the most important personal reason of the participants for having first sexual experience only after getting married is the belief that the first experience must be in marriage (53%), and the strongest reason for it is a strong commitment of the partners to each other (27%); (f) most of their personal viewpoint about interfering with individuals' sexual life by religion and/or society is that 'religion always can/must interfere' (22%); (g) the participants' strongest thought regarding virginity until marriage is that it is 'very important' (35%), and the strongest reason for it is for couples being loyal to each other (30%); (h) most of the participants' personal opinion about sexual preferences/orientations is that 'they are not acceptable' (42%); (i) most of their personal viewpoint about pornography is that 'it is harmful and prohibited by religion' (40%).

In studies on religiosity and sexuality, it was found that individual religiosity significantly predicted sexuality and family life (Allsop et al., 2021) Finally, the results of the research indicate that (i) personal religious beliefs have a great effect on thoughts and attitudes about sexuality in various belief systems, (ii) participants who believe in any religion have more conservative ideas about sexuality than non-believer participants; (iii) especially the Muslim participants have more conservative opinions about sexuality than the other believers.

However, this study has several limitations associated with the subject content and its methodology as a limitations and future research:

Firstly, small-sample is too diverse in terms of religious affiliation and the number of participants from each group (religious and ethnic) is not representative enough to develop group-based (religion and ethnicity) categorical comparison. Therefore, to draw some conclusions, participants divided into following basic categories; believers and non-believers, and Muslim and other believers.

Secondly, in terms of the subject content, the participants described their personal opinions according to the following agents: 'religiosity, marriage, dating, sexual experience, feeling guilty, virginity, different sexual preferences/orientations, and pornography' as sub-topics in this study. Therefore, other concerned exploratory factors such as 'petting, sexual fantasy, sexual beliefs, oral sex', which are part of sexuality and closely related to religious beliefs, were excluded from the assessment. Therefore, the abovementioned explanatory factors should be included in further studies.

Moreover, another important limitation of this study is that the data were analyzed by using only qualitative methodology. It may be necessary to use quantitative and mixed methodologies in order to obtain more effective and holistic data, as well as to be more descriptive and further interpretative in future studies.

Finally, the cross-sectional research design was used in this research. This research design only gives an overview of the time at which the research was conducted. However, longitudinal research design can also be used regarding the topics in future studies. The relationship between religiosity and sexuality may give more descriptive and interpretive results based on age-related changes in the design.

This qualitative study provides information about the personal perceptions of the participants in small-sample of different types of believers and non-believers regarding the relationship between religion and sexuality. Future research might wish to concentrate on how an interactive relationship between religiosity and sexuality occurs, how religious identities shape sexual identities, and how religious identity problems affect sexual identity formation.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Since the field study was conducted in 2016, Ethics Committee Approval is not required.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.



REFERENCES

- ADAMCZYK, A., & FELSON, J. (2006). Friends' religiosity and first sex. *Social Science Research*, 35(4), 924–947. <https://doi.org/10.1016/j.ssresearch.2005.04.003>
- ALI, K. (2016). *Sexual ethics and Islam: feminist reflections on Qur'an, hadith and jurisprudence*. Oneworld Publications.
- ALLSOP, D. B., LEAVITT, C. E., CLARKE, R. W., DRIGGS, S. M., GURR, J. B., MARKS, L. D., & DOLLAHITE, D. C. (2021). Perspectives from highly religious families on boundaries and rules about sex. *Journal of Religion and Health*, 60(3), 1576–1599. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01171-9>
- ALLY, A. I. (2005). Islam. In P. Morgan & C. Lawton (Eds.), *Ethical issues in six religious traditions* (pp. 220–263). Edinburgh University Press.
- ANDERSON, P. B., & MORGAN, M. (1994). Spirituality and sexuality: The healthy connection. *Journal of Religion and Health*, 33(2), 115–121. <https://doi.org/10.1007/BF02354531>
- ATLAY, M. K. (2013). Moral, religious, feminist criticisms towards pornography and the advocacy of the right to pornography / Pornografiye yöneltlen ahlâkî, dinsel, feminist eleştiriler ve pornografi hakkının savunusu. *Liberal Düşünce*, 71, 81–92.

- BARKAN, S. E. (2006). Religiosity and premarital sex in adulthood. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 45(3), 407–417. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2006.00315.x>
- BAYER, A. E. (1977). Sexual permissiveness and correlates as determined through interaction analyses. *Journal of Marriage and the Family*, 39, 29–40. <https://doi.org/10.2307/351060>
- BERLINER, A. K. (1987). Sex, sin, and the church: The dilemma of homosexuality. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 26(2), 137–142. <https://doi.org/10.1007/BF01533684>
- BOOTH, A., JOHNSON, D. R., BRANAMAN, A., & SICA, A. (1995). Belief and behavior: Does religion matter in today's marriage? *Journal of Marriage and the Family*, 57(3), 661–671. <https://doi.org/10.2307/353921>
- CALDERONE, M. S. (1967). Sex, religion, and mental health. *Journal of Religion and Health*, 6(3), 195–203. <https://doi.org/10.1007/BF01532238>
- CALL, V. R., & HEATON, T. B. (1997). Religious influence on marital stability. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(3), 382–392. <https://doi.org/10.2307/1387856>
- CANNON, K. L., & LONG, R. (1971). Premarital sexual behavior in the sixties. *Journal of Marriage and the Family*, 33(1), 36–49. <https://doi.org/10.2307/350156>
- CHRISTOPHER, F. S., & SPRECHER, S. (2000). Sexuality in marriage, dating, and other relationships: A decade review. *Journal of Marriage and Family*, 62(4), 999–1017. <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2000.00999.x>
- CLAYTON, R. R. (1969). Religious orthodoxy and premarital sex. *Social Forces*, 47, 469–474. <https://doi.org/10.2307/2574536>
- CRAIG, R. C., & SCOTT, D. B. (2007). Religiosity and sexual concerns. *International Journal of Sexual Health*, 19(1), 15–24. https://doi.org/10.1300/J514v19n01_03
- D'ANTONIO, W. (1983). Family life, religion, and societal values and structures. In W. D'Antonio & J. Aldous (Eds.), *Families and religions: Conflict and change in modern society* (pp. 81–108). Sage Press.
- D'AUGELLI, J. F., & CROSS, H. J. (1975). Relationship of sex guilt and moral reasoning to premarital sex in college women and in couples. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 43(1), 40–47. <https://doi.org/10.1037/h0076274>
-

- DAVIDS, L. (1982). Ethnic identity, religiosity, and youthful deviance: The Toronto computer dating project-1979. *Adolescence*, 17(67), 673–684.
- DE VISSER, R. O., SMITH, A. M., RICHTERS, J., & RISSEL, C. E. (2007). Associations between religiosity and sexuality in a representative sample of Australian ad. *Archives of Sexual Behavior*, 36(1), 33–46. <https://doi.org/10.1007/s10508-006-9056-0>
- EATOUGH, V., & SMITH, J. A. (2017). Interpretative phenomenological analysis. In C. Willig & W. Stainton-Rogers (Eds.), *Handbook of qualitative psychology*. (2nd Ed., pp. 193–211). Sage Press.
- EBERSTADT, M., & LAYDEN, M. A. (2010). *The social costs of pornography: A statement of findings and recommendations*. The Witherspoon Institute.
- EŞSIZOĞLU, A., YASAN, A., YILDIRIM, E. A., GURGEN, F., & OZKAN, M. (2011). Double standard for traditional value of virginity and premarital sexuality in Turkey: A university students case. *Women & Health*, 51(2), 136–150. <https://doi.org/10.1080/03630242.2011.553157>
- HERLING, B. L. (2007). *A Beginner's guide to the study of religion*. Continuum International Publishing.
- HOLY QURAN*.
- HOTCHKISS, J. T. (2021). The relationship between sexual compulsivity, emotional and spiritual distress of religious and non-religious internet pornography users. *Journal of Religion and Health*, 60(3), 1630–1651. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01152-y>
- JÄCKLE, S., & WENZELBURGER, G. (2015). Religion, religiosity, and the attitudes toward homosexuality: A multilevel analysis of 79 countries. *Journal of Homosexuality*, 62(2), 207–241. <https://doi.org/10.1080/00918369.2014.969071>
- JELEN, T. G. (1986). Fundamentalism, feminism, and attitudes toward pornography. *Review of Religious Research*, 28(2), 97–103. <https://doi.org/10.2307/3511464>
- KAM, A., & YIP, T. (2009). Islam and sexuality: Orthodoxy and contestations. *Contemporary Islam*, 3(1), 1–5. <https://doi.org/10.1007/s11562-008-0073-8>
- LAMMERS, C., IRELAND, M., RESNICK, R., & BLUM, R. (2000). Influences on adolescents' decision to postpone onset of sexual intercourse: A survival analysis of virginity among youths aged 13 to 18 years.

- Journal of Adolescent Health*, 26(1), 42–48.
[https://doi.org/10.1016/S1054-139X\(99\)00041-5](https://doi.org/10.1016/S1054-139X(99)00041-5)
- LANTERO, E. H., & BEYER, M. (1951). Sex, guilt and religion. *Pastoral Psychology*, 1(10), 48–50. <https://doi.org/10.1007/BF01785387>
- LAWTON, C. (2005). Judaism. In P. Morgan & C. Lawton (Eds.), *Ethical issues in six religious traditions* (pp. 135–174). Edinburgh University Press.
- LE GALL, A., MULLET, E., & SHAFIGHI, S. R. (2002). Age, religious beliefs, and sexual attitudes. *Journal of Sex Research*, 39(3), 207–216. <https://doi.org/10.1080/00224490209552143>
- LEFKOWITZ, E. S., GILLEN, M. M., SHEARER, C. L., & BOONE, T. L. (2004). Religiosity, sexual behaviors, and sexual attitudes during emerging adulthood. *Journal of Sex Research*, 41(2), 150–159. <https://doi.org/10.1080/00224490409552223>
- LEIBLUM, S., WIEGEL, M., & BRICKLE, F. (2003). Sexual attitudes of US and Canadian medical students: The role of ethnicity, gender, religion and acculturation. *Sexual and Relationship Therapy*, 18(4), 473–491. <https://doi.org/10.1080/14681990310001609813>
- LENES, M. S., & HART, E. J. (1975). The influence of pornography and violence on attitudes and guilt. *Journal of School Health*, 45(8), 447–451. <https://doi.org/10.1111/j.1746-1561.1975.tb04516.x>
- LOTTE, I. L., & KURILOFF, P. J. (1994). Sexual socialization differences by gender, Greek membership, ethnicity, and religious background. *Psychology of Women Quarterly*, 18, 203–219. <https://doi.org/10.1111/j.1471-6402.1994.tb00451.x>
- LOVE, R. E., SLOAN, L. R., & SCHMIDT, M. J. (1976). Viewing pornography and sex guilt: The priggish, the prudent, and the profligate. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 44(4), 624–629. <https://doi.org/10.1037/0022-006X.44.4.624>
- MATTINGLY, B. A., WILSON, K., CLARK, E. M., BEQUETTE, A. W., & WEIDLER, D. J. (2010). Foggy faithfulness: Relationship quality, religiosity, and the perceptions of dating infidelity scale in an adult sample. *Journal of Family Issues*, 31(11), 1465–1480. <https://doi.org/10.1177/0192513X10362348>
- MELADZE, P., & BROWN, J. (2015). Religion, sexuality, and internalized homonegativity: Confronting cognitive dissonance in the Abrahamic religions. *Journal of Religion and Health*, 54(5), 1950–1962. <https://doi.org/10.1007/s10943-015-0018-5>

- MENSKI, W. (2005). Hinduism. In P. Morgan & C. Lawton (Eds.), *Ethical issues in six religious traditions* (pp. 1–54). Edinburgh University Press.
- MILLER, B. C., & HEATON, T. B. (1991). Age at first sexual intercourse and the timing of marriage and childbirth. *Journal of Marriage and the Family*, 53(3), 719–732. <https://doi.org/10.2307/352746>
- MORGAN, P. (2005). Buddhism. In P. Morgan & C. Lawton (Eds.), *Ethical issues in six religious traditions* (pp. 55–98). Edinburgh University Press.
- PATTERSON, R., & PRICE, J. (2012). Pornography, religion, and the happiness gap: Does pornography impact the actively religious differently? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 51(1), 79–89. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2011.01630.x>
- PELLETIER, L. A., & HEROLD, E. S. (1988). The relationship of age, sex guilt, and sexual experience with female sexual fantasies. *Journal of Sex Research*, 24(1), 250–256. <https://doi.org/10.1080/00224498809551420>
- PHIPPS, W. E. (1974). Sacramental sexuality. *Journal of Religion and Health*, 13(3), 207–216. <https://doi.org/10.1007/BF01532660>
- PLUHAR, E., FRONGILLO, E. A., STYCOS, J. M., & DEMPSEY-MCCLAIN, D. (1998). Understanding the relationship between religion and the sexual attitudes and behaviors of college students. *Journal of Sex Education and Therapy*, 23, 288–296. <https://doi.org/10.1080/01614576.1998.11074264>
- REYNOLDS, D. I. (1994). Religious influence and premarital sexual experience: Critical observations on the validity of a relationship. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33(4), 382–387. <https://doi.org/10.2307/1386497>
- ROCHE, J. P. (1984). Premarital sex: Attitudes and behavior by dating stage. *International Journal of Sociology of the Family*, 14(2), 253–268. <http://www.jstor.org/stable/41430916>
- ROSE, P., BEEBY, J., & PARKER, D. (1995). Academic rigour in the lived experience of researchers using phenomenological methods in nursing in nursing. *Journal of Advanced Nursing*, 21(6), 1123–1129.
- ROSENBERG, B. G., & Sutton-Smith, B. (1972). *Sex and identity*. Holt, Rinehart and Winston, Inc.
- ROSTSOKY, S., REGNERUS, M., & WRIGHT, M. (2003). Coital debut: The role of religiosity and sex attitudes in the add health survey. *Journal of Sex*

- Research*, 40, 358–367.
<https://doi.org/10.1080/00224490209552202>
- RUPPEL JR, H. J. (1970). Religiosity and premarital sexual permissiveness: A response to the Reiss-Helmsley and Broderick debate. *Journal of Marriage and the Family*, 32(4), 647–655.
<https://doi.org/10.2307/350258>
- SACK, A. R., KELLER, J. F., & HINKLE, D. E. (1984). Premarital sexual intercourse: A test of the effects of peer group, religiosity, and sexual guilt. *Journal of Sex Research*, 20(2), 168–185.
<https://doi.org/10.1080/00224498409551215>
- SANTHYA, K. G., ACHARYA, R., JEJEEBHOY, S. J., & RAM, U. (2011). Timing of first sex before marriage and its correlates: Evidence from India. *Culture, Health & Sexuality*, 13(3), 327–341.
<https://doi.org/10.1080/13691058.2010.534819>
- SCHLEGEL, A. (1991). Status, property, and the value on virginity. *American Ethnologist*, 18(3), 719–734.
<https://doi.org/10.1525/ae.1991.18.4.02a00050>
- SEARLE, D. C. (2005). The Christian family. In D. M. Torrance (Ed.), *God, family & sexuality* (pp. 63–78). The Handsel Press.
- SHANNON, T. (2005). Christianity. In P. Morgan & C. Lawton (Eds.), *Ethical issues in six religious traditions* (pp. 175–219). Edinburgh University Press.
- SHERKAT, D. E. (2002). Sexuality and religious commitment in the United States: An empirical examination. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41(2), 313–323. <https://doi.org/10.1111/1468-5906.00119>
- SHORT, M. B., KASPER, T. E., & WETTERNECK, C. T. (2015). The relationship between religiosity and internet pornography use. *Journal of Religion and Health*, 54(2), 571–583. <https://doi.org/10.1007/s10943-014-9849-8>
- SMITH, J. A., & SHINEBOURNE, P. (2012). Interpretative phenomenological analysis. In H. Cooper, P. M. Camic, D. L. Long, A. T. Panter, D. Rindskopf, & K. J. Sher (Eds.), *APA handbook of research methods in psychology, Vol. 2. Research designs: Quantitative, qualitative, neuropsychological, and biological* (pp. 73–82). American Psychological Association.
- SNEDDON, I., & KREMER, J. (1992). Sexual behavior and attitudes of university students in Northern Ireland. *Archives of Sexual Behavior*, 21, 295–312. <https://doi.org/10.1007/BF01542998>

- STORKEY, E. (2005). Spirituality and sexuality. In D. M. Torrance (Ed.), *God, family & sexuality* (pp. 136–156). The Handsel Press.
- SULLIVAN, K. T. (2001). Understanding the relationship between religiosity and marriage: An investigation of the immediate and longitudinal effects of religiosity on newlywed couples. *Journal of Family Psychology*, 15(4), 610–626. <https://doi.org/10.1037/0893-3200.15.4.610>
- SUMER, Z. H. (2015). Gender, religiosity, sexual activity, sexual knowledge, and attitudes toward controversial aspects of sexuality. *Journal of Religion and Health*, 54(6), 2033–2044. <https://doi.org/10.1007/s10943-014-9831-5>
- SWATOS JR, W. H. (1988). Picketing Satan enflashed at 7-Eleven: A research note. *Review of Religious Research*, 30(1), 73–82. <https://doi.org/10.2307/3511842>
- TENKORANG, E. Y., & MATICKA-TYNDAL, E. (2008). Factors influencing the timing of first sexual intercourse among young people in Nyanza, Kenya. *International Family Planning Perspectives*, 34(4), 177–188. <https://www.jstor.org/stable/27642885>
- TORRANCE, D. W. (2005). Marriage in the light of scripture. In D. M. Torrance (Ed.), *God, family & sexuality* (pp. 31–47). The Handsel Press.
- ULUDAĞ, E., GÜLEROĞLU, F. T., & UÇTU, A. K. (2021). Effects of sexual behavior, intercourse, satisfaction-related myths and perceived spirituality on sexual dysfunctions in Muslim pregnant Women. *Journal of Religion and Health*, 60, 4249–4263. <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01301-x>
- WAITE, L. J., & LEHRER, E. L. (2003). The benefits from marriage and religion in the United States: A comparative analysis. *Population and Development Review*, 29(2), 255–275. <https://doi.org/10.1111/j.1728-4457.2003.00255.x>
- WALLIN, P., & CLARK, A. L. (1964). Religiosity, sexual gratification, and marital satisfaction in the middle years of marriage. *Social Forces*, 42(3), 303–309. <https://doi.org/10.2307/2575533>
- WILLS, T. A., GIBBONS, F., GERRARD, M., MCBRIDE, V. M., & BRODY, G. H. (2003). Family communication and religiosity related to substance use and sexual behavior in early adolescence: A test for pathways through self-control and prototype perception. *Psychology of Addictive*

Behaviors, 17(4), 312–323. <https://doi.org/10.1037/0893-164X.17.4.312>

WINK, W. (1999). *Homosexuality and Christian faith: Questions of conscience for the churches*. Fortress Press.

WOO, J. S., BROTTTO, L. A., & GORZALKA, B. B. (2011). The role of sex guilt in the relationship between culture and women's sexual desire. *Archives of Sexual Behavior*, 40(2), 385–394. <https://doi.org/10.1007/s10508-010-9609-0>

WOOD, M., & HUGHES, M. (1984). The moral bases of moral reform: Status discontent vs. culture and socialization as explanations of anti-pornography social movement adherence. *American Sociological Review*, 49(1), 86–99. <https://doi.org/10.2307/2095559>

WYATT, G. E., & DUNN, K. M. (1991). Examining predictors of sex guilt in multiethnic samples of women. *Archives of Sexual Behavior*, 20(5), 471–485. <https://doi.org/10.1007/BF01542409>.



DİN VE CİNSELLİK: İNANAN VE İNANMAYAN BİREYLERİN ALGILARI ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA

 Mustafa KOÇ^a

Geniş Öz

İnsan yaşamındaki biyo-psiko-sosyo-kültürel ve teolojik faktörler, cinsellik konusunda belirleyici etmenler oldukları için bireyin cinsel duygu, düşünce, tutum ve davranışları üzerinde oldukça önemli bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla din hala bireylerin cinsellik hakkındaki düşüncelerini ve tutumlarını belirleyen önemli bir yordayıcı olarak görünmektedir. Bu araştırmanın amacı, nitel veriye dayalı olarak çeşitli ülkelerin milletlerinden farklı dinlere inanan ve inanmayan bireylerin, belirlenen alt temalardan oluşan cinsellik hakkındaki kişisel algılarını analiz etmektir.

Bu çalışmadaki nitel veriler, yorumlayıcı fenomenolojik analiz tekniği kullanılarak çözümlenmiştir. Katılımcıların deneyimlerini, bilişsel değerlendirmelerini ve anlam oluşturma yöntemlerini incelemeyi amaçlayan adı geçen bu teknik, nitel verileri analiz etmek için sistematik bir yol sunmaktadır. Nitel bir veri toplama metodolojisi ve stratejisi olarak katılımcıların cinsellik hakkındaki kişisel görüşleri, araştırmacı tarafından oluşturulan açık uçlu bir anket kullanarak Birleşik Krallık'ta hem yüz yüze hem de web tabanlı anket uygulaması yoluyla toplanmıştır.

Keşfedici bu nitel çalışmadaki katılımcıların cinsiyetlerine göre dağılımlarına bakıldığında, 13'ünün (% 72) erkek, 5'inin (% 28) ise kadın (n=18) olduğu görülmüştür. Japon, İskoç, Hindistanlı, Pakistanlı, Kafkasyalı, İrlandalı, Asyalı Arap, Hollandalı, Portekizli ve Fransız gibi farklı milletlerden oluşan katılımcılardan açık uçlu yanıtlar toplanmış ve flört, evlilik, evlilik öncesi ve dışındaki cinsel ilişki, bekâret, eşcinsellik ve pornografi gibi cinsellikle ilgili tematik konulardaki düşünce ve tutumlarına ilişkin verilen nitel cevaplar

^a Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, mustafakoc99@yahoo.com.tr

analiz edilmiştir. Bu çalışmada, dünyanın çeşitli ülkelerindeki milletlerden farklı dinsel inanışlara sahip olan ve inanmayan bireylerden oluşan bir çalışma grubu (n=18) üzerinde, dinsel inanç çeşitliliğinin cinsellikle ilgili belirlenen tematik konulara ilişkin etkisi algısal bir perspektiften betimlenmeye çalışılmıştır.

Bu nitel çalışma sonucunda, katılımcıların kişisel dinsel inanışlarına bağlı olarak biçimlenen cinsel konulardaki algılarına ilişkin elde edilen bulgulara bakıldığında;

(i)-Aileye ve çocuğa sahip olmak (% 23), cinsel ilişki ve ihtiyaçlar için doğru ve onaylanan bir yol olması (% 21), yakın bir ilişki/yol arkadaşlığı (% 18) sağlaması gibi nedenlerin katılımcılar için en önemli kişisel evlenme nedenleri olduğu;

(ii)-Katılımcıların çoğuna göre cinsel deneyim dışında flört etmenin kabul edilebilir bir durum (% 25) olduğu, bazı katılımcılara göre hem flört etmek hem de cinsel deneyimin normal olduğu (% 7), birkaç katılımcının ise evlenmek için (% 18) ve doğru kişiyi bulmak için (% 18) flört etmenin gerekli olduğu;

(iii)-Evlilikteki cinselliğin, insani ihtiyaçlar (% 44) ve aile olarak yaşama zorunluluğu (% 19) gibi nedenlerden dolayı gerekli olduğu;

(iv)-Katılımcıların çoğuna göre, İbrahimi dinlerde evlilik dışı cinsel ilişkiye izin verilmediği hatta bu konuda bir teolojik yasağın bulunduğu (% 29) ve aile hayatı boyunca evlilik dışı cinsel ilişkinin riskli bir davranış (% 24) olduğu; bir kısım katılımcıya göre ise evlilik dışında yaşanan cinsel ilişkiden kaynaklı suçluluk ve günahkârlık duygusunun oldukça normal bir duygu durumu (% 24) olduğu;

(v)-Katılımcıların önemli bir kısmına göre, sağlıklı bir evlilik ilişkisi (% 23) ve evli çiftler arasında güçlü bir bağlılık (% 27) için ilk cinsel deneyimin evlenirken yaşanması gerektiği; bazı katılımcılara göre ise bu durumun son derece öznel bir durum olduğu (% 18), bazılarına göre de fiziksel ve ruhsal sağlık için gerekli (% 18) olduğu; dolayısıyla adı geçen bu nitel temaya ilişkin elde edilen sonuçlara bakıldığında, ilk cinsel ilişkinin evlilikte yaşanmasına yönelik katılımcıların en önemli kişisel nedenlerinin eşlerin birbirlerine güçlü bir şekilde bağlanması (% 27) ve sağlıklı bir evlilik ilişkisi (% 23) için gerekli olduğu yönünde ortaya çıktı;

(vi)-Katılımcıların çoğunluğuna göre, dinin her zaman bireylerin cinsel hayatına müdahale edebileceği/etmesi gerektiği (% 22), bir kısım katılımcıya göre ise dinin buna karışmaması gerektiği (% 15); yine bu temaya ilişkin olarak din olgusunun topluma göre cinsel yaşama daha etkili

bir müdahale işlevi olduğu (% 19);

(vii)-Katılımcıların bazılarına göre, bekâretin eşine bir hediye (% 25) ve eşlerin birbirlerine vefa gösterme (% 30) anlamına geldiği; bazı katılımcılara göre ise bekâretin insan doğasına aykırı olduğu (% 10) ve aksine cinsel deneyim sahibi bireylerin daha iyi cinsel ilişki yaşadıkları (% 15); bazı katılımcılara göre de bu modern dönemde bekâretin çok nadir olduğu (% 15); evleninceye kadar bekâretin önemi ve bunun sebeplerine dair elde edilen nitel sonuçlara genel bakıldığında ise bekâretin en önemli nedenlerinin evli çiftler arasındaki sadakat duygusunu ortaya çıkardığı (% 30) ve bekâretin kadının kocasına bir hediye olarak görüldüğü (% 25);

(viii)-Katılımcıların çoğunluğuna göre, eşcinsel tercihlerin kabul edilemez bir durum (% 42) olduğu; bir kısım katılımcıya göre ise Tanrı katında bunun hata/günah olduğu (% 17) ve eşcinsel yönelimlerin farklı inançlara sahip insanlar tarafından yargılanmaması gerektiği (% 17); Bununla birlikte eşcinsel yönelimi olanlara karşı saygı gösterilmesi gerektiğini vurgulayan katılımcıların (% 12) yanı sıra bunu bir sapkınlık olarak değerlendiren (% 8) katılımcıların da olduğu;

(ix)-Katılımcıların çoğunluğuna göre, pornografinin zararlı ve din tarafından yasaklanan bir alışkanlık olduğu (% 40); bazı katılımcılara göre ise bunun ticari bir araç (% 17) olduğu; bazılarına göre de, pornografinin kadınları oldukça aşağıladığı (% 14) ve eğitim için gerekli olabileceği (% 14) saptanmıştır.

Farklı tiplerdeki inanan ve inanmayan bireylerin oluşturduğu küçük-örnekleme katılımcıların din ve cinsellik ilişkisine yönelik kişisel algıları hakkında nitel bilgi sağlayan bu araştırma sonuçları (i) kişisel dini inançların, çeşitli inanç sistemlerindeki cinsellikle ilgili düşünce ve tutumlar üzerinde büyük bir etkiye sahip olduğunu; (ii) herhangi bir dine inanan katılımcıların, inanmayan katılımcılara göre cinsellik hakkında daha muhafazakâr düşüncelere sahip olduğunu; (iii) özellikle Müslüman katılımcıların cinsellik konusunda diğer inananlara göre daha muhafazakâr görüşleri olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Din psikolojisi, Dinsel çeşitlilik, Cinsellik, Suçluluk ve günahkârlık duygusu, Yasak cinsel pratikler.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Alan araştırması 2016 yılında gerçekleştirildiği için Etik Kurul Onayı gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.





bilimname 48, 2022/2, 173-214
Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi: 06.01.2022, Kabul Tarihi: 03.10.2022, Yayın Tarihi: 31.10.2022
doi: 10.28949/bilimname.1054207

KLASİK DÖNEM FUKAHA USÛL ESERLERİNDE KIYASIN KAYNAK DEĞERİ

Akif DURSUN^a

Ahmet Hamdi YILDIRIM^b

Öz

Fıkıh usûlünde temelde fukaha ve mütekellimin olmak üzere iki yöntem olduğu kabul edilmiştir. Daha sonraki dönemlerde bu iki yöntemi birleştiren (memzuc) usûl kitapları da yazılmıştır. Fukaha usûlüyle başka mezheplerin fakihleri eser verse de bu yöntemi ilk olarak Hanefîler ortaya koyduğundan fukaha usûlü onlarla anılmıştır. Üç usûlde yazılan eserlerin en önemli konularından biri kıyasıdır. Kıyas hakkındaki ilk tartışma kıyasın şer'î hükmün tespitinde kullanılıp kullanılmayacağı yönündedir. Davud ez-Zâhirî'nin kıyası reddetmesi ile başlayan süreçte Zâhirîlerle özellikle Hanefî fakihleri arasında çok şiddetli tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmanın etkileri, günümüzde de devam etmektedir. Kıyası tüm yönleriyle incelemek bir makalenin boyutlarını çok aşacağından, bu yazıda fukaha usûlünde kıyas tanımını, kıyasın hücciyeti, kıyası reddedenlerin itiraz noktaları ile bunlara fukaha usûlü ile eser veren usûlcülerin verdikleri cevaplar incelenmiştir. Bu inceleme fukaha usûlünün dört temel eseri kabul edilen Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-usûl*'ü, Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille'si*, Pezdevî'nin *el-Usûl*'ü ve Serahsî'nin *el-Usûl*'ü çerçevesinde yapılmıştır. Kıyası reddedenlerin de kabul edenlerin de davalarını ispat yöntemi aynı şekildedir. İki grup da önce Kur'an'dan sonra hadisten ve sahâbeden, son olarak da akıldan delil getirmiştir. Ayrıca her iki grup da diğerinin getirdiği delilleri kendi kriterlerine göre incelemiş ve eğer akıldan delil ise reddetmiş, ayet veya sahih hadis ise kendi görüşüne göre tevil etmiştir.

Anahtar kelimeler: Fıkıh, Fıkıh usûlü, Fukaha usûlü, Kıyas, Şer'î hüküm.



THE NATURE OF QIYAS AND ITS VALUE AS A SOURCE IN FUKAHA'S THOUGHTS ON METHOD

There are basically two methods in the usul al-Fiqh, the Islamic Jurists' (Fuqaha) and the Theologians' (Mutakallimun). In later periods, "mamzudj" books were

^a Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, akifdursun@gmail.com

^b Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Zaim Üniversitesi, hamdi.yildirim@izu.edu.tr

also written combining these two methods. Since the Fukaha's usul was a method first introduced by them, although there were non-hanafi scholars worked with this method, it has known for Hanafis. Regardless of the method, qiyas is one of the significant subjects of the works. The first discussion about qiyas is whether it could be used to determine the Decree (Hukm). Starting with al-Zahiri's rejection of qiyas, several debates occurred between Zahiris and Hanafis. Since examining qiyas according to all scholars would exceed our article, the definition of qiyas in the Fuqaha' usul, qiyas' evidence, the objections and the answers given by the Legal Theorists (Usuliyun) were examined. This study is carried out within the framework of *al-Fusul* of al-Jassas, *Takvimu'l-adilla* of al-Dabusi, *al-Usul* of Al-Bazdawi and *al-Usul* of Al-Sarakhsi which are the four basic works of the Fuqaha' usul. Proving method of those who reject qiyas and those who accept is the same. Both groups first brought evidence from Qur'an, then Hadith, then from the Companions and finally from the mind. Additionally, both groups examined the evidence brought by the other according to their own criteria and rejected it if it was a rational evidence and interpreted it as their own opinion if it was a verse or a authentic (sahih) hadith.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

İslam fıkıhı muhkem usûl kaidelerine dayanır. Fıkıh bu kaidelerden beslenir. Her ne kadar fıkıh usûlü kitapları fûru' fıkıh kitaplarından sonra yazılsa da ister tedvin edildikten sonra ister önce olsun bütün müçtehitlerin zihinlerinde var olan temel ilke ve kurallara göre fıkıh ürettikleri kabul edilmiştir. Yirminci yüzyılda yazılan fıkıh usûlüne dair eserlerde fıkıh usûlü yöntemlerinin temel olarak fukaha ve mütekellimin metotları olduğu, bir de bunları birleştiren memzuc (eklektik) yöntem bulunduğu ifade edilmiştir. Genel kabul mütekellimin metodu ile yazılan eserlerde kelimelerin yöntemi uygulanıp fûru' fıkıh dikkate alınmadan usûl kurallarının tespit edildiği, fukaha usûlü ile yazılan usûl eserlerinin ise fûrû fıkıhtan hareketle usûl kaidelerini oluşturduğu¹ olsa da yapılan incelemeler bunun tam yerinde

¹ Örnekler için bk. Muhammed b. Affî el-Bâcûrî el-Hudârî, *Uşûlü'l-fıkıh* (Suse/Tunus: Dâru'l-Meârif, 1989), 7; Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Medhal*, haz. Selçuk Camcı (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011), 51-52; Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *Uşûlü'l-fıkıh* (Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, ts.), 18-23; Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi: Fıkıh Usûlü*, çev. Abdülkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınları, 1986), 23-27.

olmadığını göstermiştir.² Her ne kadar usûlleri arasında çeşitli farklar olsa da ele alınan konular birbirine benzerdir.

Ele alınan usûl meseleleri arasında en fazla tartışılan konulardan birisi kıyastır. İlk tartışma kıyasın bir delil olup olamayacağı yönünde şekillenmiştir. Zâhirîler yanında Basra Mu'tezile'sinden Nazzâm ve bir kısım Şîiler de kıyası hüccet olarak kabul etmemişlerdir.³ Ancak Şîiler ve Mu'tezile ehl-i sünnet dışı görüldüğünden asıl tartışma Zâhirîlerle diğer mezhepler arasında gerçekleşmiştir. Zâhirîler, kıyasın şer'î bir delil olmadığını ileri sürürken ehl-i sünnetin ana omurgasını oluşturan mezhepler kıyası bir delil olarak kabul etmiştir. Kıyası kabul eden ümmetin ana omurgası arasında ise mahiyeti ile ilgili tartışmalar yaşanmıştır.

Bütün usûlcülerin kıyasa dair yaklaşımını almak bir makalenin boyutlarını çok aşacağından bu makalede fukaha usûlünde kıyas tanımı, kıyasın hücciyeti, kıyası reddedenlerin itiraz noktaları ile bunlara fukaha usûlü ile eser veren usûlcülerin verdikleri cevaplar incelenecektir.

Her ne kadar Sem'ânî,⁴ Ebu İshak Şirazî (öl. 476/1083) gibi Şâfiî;⁵ Kâdi Ebu Ya'la el-Ferrâ (öl. 458/1066) gibi Hanbelî; İbnu'l-Kassar (öl. 397/1006) gibi Malikî fakihlerin⁶ fukaha usûlü ile eser verdikleri ifade edilmişse de fukaha usûlünün kurucularının ve geliştirenlerinin Hanefiler olduğu kabul edilmiştir. Nitekim diğer mezheplerden bu usûlde eser kaleme alanlar da Hanefî eserlerini takip etmişlerdir. Bu sebeple bu makalede konu Hanefî âlimler tarafından yazılan ve fukaha usûlünün temel eserleri kabul edilen, Cessâs'ın (öl. 370/980) *el-Fusûl fi'l-usûl*'ü, Debûsî'nin (öl. 430/1038) *Takvîmü'l-edille*'si, Pezdevî'nin (öl. 482/1089) *el-Usûl*'ü ve Serahsî'nin (öl. 483/1090) *el-Usûl*'ü çerçevesinde incelenmiştir. Bu eserler sadece Hanefiler açısından değil mütekellim usûlcüler açısından da önemlidir. Zâhirîlerin getirdiği deliller yine bu dört eserden alınmış ancak İbn Hazm'ın (öl. 456/1064) usûl kitabı *el-İhkâm*'dan yerleri gösterilmeye gayret edilmiştir.

² Murteza Bedir, "Kelamcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", *İslam Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), 65-97; Davut İltaş, "Fıkıh Usulü Yazımında 'Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi' Ayrışması", *Bilimname: Düşünce Platformu* 7/17 (2009/2), 65-95.

³ Soner Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 38.

⁴ İltaş, "Fıkıh Usulü Yazımında 'Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi' Ayrışması", 67-68; Bedir, "Kelamcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", 75.

⁵ Bedir, "Kelamcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", 79; İltaş, "Fıkıh Usulü Yazımında 'Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi' Ayrışması", 70.

⁶ İltaş, "Fıkıh Usulü Yazımında 'Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi' Ayrışması", 73.

Fukaha ve mütekellimin usulleri üzerine çeşitli araştırmalar olsa da fukaha usulünde kıyası inceleyen müstakil bir eser olmadığı gibi var olan çalışmalarda da konuya çok kısa değinilmiştir. Bu makalede anılan dört eser çerçevesinde kıyasın mahiyeti ve hüccet değeri, kıyası reddedenlerle tartışma bağlamında genişçe ifade edilmeye çalışılmıştır. Bu yönden araştırmacılara kaynaklık edeceği düşünülmektedir. Makale yazılırken daha çok tasvirî yöntem izlenmiş; fukaha usulü ile yazan âlimlerle aynı minvalde düşünüldüğünden, ayrıca görüş belirtilmemiş, son kısımda kısa bir değerlendirme yapılmıştır.

A. Kıyasın Tanımı

Dilcilere göre kıyas; ölçmek/takdir etmek anlamlarına gelir. Kıyas ettim, demek, örneğine göre onu ölçülendirdim, anlamına gelmektedir.⁷ Usûlcülere göre ise kıyasın birçok tanımı bulunmaktadır.⁸

Dört usulcümüzün ilki olan Cessâs, diğerlerinden farklı olarak kıyas bölümüne tanımlarla başlamış, uzunca kabul edilecek bir bölüm ayırarak kıyas bölümünde çok kullanılacak olan delil, illet, kıyas ve içtihadı hem sözlük hem de terim anlamıyla tanımlamıştır. Sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn arasında “yeni olayların hükümleri için denklere üzerine kıyas yapmanın caiz olduğu” hususunda ihtilaf olmadığını kıyasın ispatı bölümünde zikretmiştir.⁹

Cessâs, **delili**, “üzerinde dikkatle düşünen ve hakkında fikir yürüten kişiyi medlûlü bilmeye götüren şey”;¹⁰ **illeti**, “hükümün varlığının onun varlığına bağlı olduğu mana”¹¹ diye tanımlamıştır.

Kıyası, “Bir şeye, hükmü gerektiren illette ortak olduğu nazirine göre hüküm vermektir.”¹² şeklinde tanımlayan Cessâs, kıyası istidlâlde benzetmiştir. İstidlâl ikiye ayrılır: a) Medlûl hakkında kesin bilgiye ulaştıran istidlâl: Bu aklî deliller ve sadece tek delili olan olguların hükümleridir. b) Zann-ı galip gerektiren istidlâl: Bu da içtihat yolu ile elde edilir. Birinci tür istidlâlde, istenilene isabetle yükümlü olduğumuz halde, ikinci tür istidlâlde asıl isteneni bulmakla yükümlü tutulmayız. Çünkü bu tür istidlâlde Allah

⁷ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399), 5/66; Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, 1414), 6/185.

⁸ Bazı tanımlar için bk. H. Yunus Apaydın, “Kıyas (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/530-531.

⁹ Ebü Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, thk. Muhammed Tâmir (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 2/206.

¹⁰ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/203.

¹¹ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/199. İlet varsa hüküm vardır, yoksa yoktur.

¹² Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/200.

Teâlâ bizi kesin bilgiye götürecek bir delil koymamıştır. Burada “delil” kelimesinin kullanımı mecâzîdir. Aynı şekilde kıyas da iki kısımdır: **Birincisi** kıyas yapılan şeyin hükmünü gerektiren hakiki illet ile yapılan kıyas; **ikincisi** de naslardan, icmadan ve bunlardan başka şeylerden elde edilen asıllar üzerine yeni olayların hükmünün kıyas edilmesidir. İkincideki illet hakiki illet değildir. Çünkü hakiki illet hükmü gerektirir. O olmadığında hüküm düşünülemez. Ancak üzerine kıyas yapılan şer’î illetler böyle değildir. Onlar olmadan da hüküm bulunabilir. Cessâs, şer’î illeti isim ve emare olarak tanımlamış ve hükme işaret olarak konulduğunu söylemiştir.¹³

İçtihadı, “müçtehidin istediği ve araştırdığı şeyi elde etmek için tüm gayretini göstermesi” olarak tanımlayan Cessâs, örfte yani ilim ehli arasında içtihadın, “müçtehidin hakkında Allah Teâlâ’nın delil koymadığı yeni olayların hükmünü elde etmek için tüm çabayı göstermek” manasında kullanıldığını; tevhid ilmi, Rasûlullah’ı tasdikini ve hakkında delil olan şer’î hükümlerin içtihat bölümünde sayılamayacağını söylemiştir. İnsanın, tevhid ve benzeri konular ile hakkında Allah Teâlâ’nın delil koyduğu hususlarda, delillerin ve ayetlerin açıklığı sebebiyle, hakikatin kendisini bulmakla yükümlü olduğunu; ancak yeni olayların hükümleri konusunda bizzat hakikati bulmakla değil, o konudaki zann-ı galip ve gücünün yettiği ile sorumlu tutulduğunu söyleyen Cessâs; müçtehidin gerekli çabayı göstermekle (ictihat yapmakla) görevini yapacağını ifade etmiştir.¹⁴

Cessâs’a göre şer’de, içtihat ismi üç manayı içine alır:

- Müstenbat illet veya mansus illet üzerine yapılan **şer’î kıyas**. İlet ile fer’ asılla karşılaştırılır ve ikisini birleştiren bir mana ile fer’e de aslın hükmü verilir.
- Fer’i, asıl üzerine kıyas yapmayı gerektiren bir illetin bulunmadığı zann-ı galibe dayalı **taharrî içtihadı**. Bu uzaktaki bir kimsenin Kâbe’yi araştırması, istihlak edilen bir şeyin kıymetini belirlemek, ihramlı iken veya Harem bölgesindeki avlanmanın cezası, mehr-i misilin hükmü, kadının nafakası gibi konulara dair olan içtihatdır. Bu hususta insanlar zann-ı galip ile yükümlü tutulmuştur.
- Usûllerle istidlâl**, yani hükme ulaşmaktır. Bu da kıyas ve içtihat ile yapılır.¹⁵

Cessâs, içtihadın ancak nesh ve tebdil olabilen hükümlerde

¹³ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/200-201.

¹⁴ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/201.

¹⁵ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/201-202.

olabileceğini, aklın sadece hazır veya icab gibi tek hüküm verebileceği konuların (taabbudî hükümlerin) ise içtihat konusu olamayacağını söylemektedir. Ona göre taabbudî hükmün hakikatini bulmakla yükümlüyüz ve bu konularda söylenen kavillerden sadece birisi haktır.¹⁶

Cessâs, bir sonraki konuda tariflerde söylediği hususları özetlemiş, burada kıyası, “bir asıldan illet çıkarılması ve fer'deki illetin asıldan çıkarılan illete döndürülmesi (onunla çakıştırılması); fer'e aslın hükmünün verilmesidir”¹⁷ şeklinde tanımlamıştır.

Debûsî, kıyas için doğrudan bir tarif yapmamış ancak tanıma benzer şekilde, “âlimlerin çoğunluğu (cumhur ulemâ) ve sahabenin tamamına göre ‘hükümleri nas ile sabit asıllar üzerine, aynı hükümleri fer’i meselelere vermek’ için yapılan kıyasın şer’î hüccet olduğunu ve ilk baştan hüküm koyamayacağını” söylemiştir.¹⁸

Serahsî, Debûsî'nin açıklamasına benzer bir açıklama yapmış, kıyasın caiz, müstakim ve kendisiyle Allah'a itaat edilen, şer'î hükümleri anlama yollarından biri olduğunu ifade etmiştir.¹⁹

Pezdevî de, şârih Abdülaziz Buhârî'nin dediği gibi terim olarak kıyasın tanımını vermemiş;²⁰ Debûsî'nin kavlini farklı ifadelerle tekrar etmiştir.²¹ Ancak Pezdevî, kıyas bölümüne farklı bir giriş yapmıştır:

“Kıyas için bir tefsir vardır. O, sigasının zâhiri ile murat edilendir. Bir de mana vardır: O da sigasının delaleti ile murat olunandır. Sigasının zâhiri ile sabit olan ölçme (kadr)dir. Mesela, ‘terliği terliğe kıyas et!’ denir. Bunun manası, ‘birini birinin yanına getir (hizala) ve birini diğeriyle ölç (takdir et)’ demektir. Bu takdir ise, bir şeyi başka bir şeye katmak (ilhak etmek) ve onu diğerrinin benzeri ve dengi (misli ve nazîri) yapmak demektir. İki şey arasındaki karşılaştırma (denkleştirmeye) bazen kıyas ismi verilir. Bu kıyas bazen mecazen ‘nazar’ olarak isimlendirilir, çünkü (kalbî) bakış yoluyla elde

¹⁶ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/202. Bu sözden anlaşılan, Cessâs'ın içtihat geçerli olan konularda yapılan içtihatların hepsinin isabetli olduğu, yani her müçtehidin isabet ettiği kanaatinde olduğudur. Nitekim bu konuyu, müçtehitlerin hepsinin isabetli olup olmadıkları hususunu incelediği bölümde net olarak ifade eder. Bk. Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/379.

¹⁷ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/203.

¹⁸ Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Halîl Muhyiddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 260.

¹⁹ Ebu Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed es-Serahsî, *Uşûlü'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/118.

²⁰ Alâüddîn Ahmed b. Muhammed el-Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî* (Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 3/268.

²¹ Ebû'l-Hasen Fahrü'l-İslâmî b. Muhammed b. el-Hüseyn Pezdevî, Ebû'l-Usr, *Uşûlü'l-Pezdevî* (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.), 249.

edilir; bazen de mecazen 'içtihat' diye isimlendirilir. Çünkü kıyası elde etme yolu içtihatdır. Sigasının delaleti ile sabit olan manaya gelince: o, şer'î hükümleri idrak yollarından biri ve mafsallarından bir mafsaldır."²²

B. Kıyası reddedenler ve delilleri

Debûsî, kıyası reddedenlerin dört grup olduğunu ifade eder.

- a. Aklın delilini hüccet görmeyenler. Bunlar kıyası, aklın delillerinden olduğu için kabul etmemişlerdir.
- b. Aklî delilleri sadece aklen zorunlu konularda delil olarak kabul edenler. Kıyas ise aklen zorunlu olan bir şey değildir.
- c. Şer'î hükümlerde kıyası hüccet (delil) kabul etmeyenler.
- d. Zaruret bulunmadıkça kıyası şer'î konularda hüccet kabul etmeyenler. Bu gruba göre, şer'î konularda kıyasın gerekliliği hususunda ortada bir zaruret bulunmamaktadır. Çünkü hakkında nas bulunmayan konularda kıyasa değil, istishâba göre hüküm verilir.²³

Cessâs, Debûsî ve Serahsî'ye göre kıyası ilk reddeden kişi İbrahim en-Nazzâm'dır (öl. 231/845).²⁴ Onlara göre Nazzâm, kıyas yaptıkları için sahabeye dil uzatmış, onları layık olmadıkları şekilde kötülemiştir. Bundan sonra Bağdat'ta bir kısım mütekellimin Nazzâm'a²⁵ tâbi olmuş ancak onlar sefere dil uzatmaktan kaçınmışlar; sahabenin kıyas ile ihticaca sadece sulh ve hasımlar arasında arabuluculuk için başvurduklarını söylemişlerdir.²⁶ Daha sonra Davud ez-Zahirî (öl. 270/884) bu yolu seçmiş ve zâhirî olarak isimlendirilenler de ona tâbi olmuşlardır.²⁷

Cessâs, Nazzâm ve ona tâbi olduğunu söylediği bir kısım mütekellimini kısaca eleştirdikten sonra, isim vermeden Davud ez-Zâhirî'ye çok şiddetli yüklenmektedir:

²² Pezdevî, Ebû'l-Usr, *Uşûl*, 248.

²³ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 277. aynı taksim Pezdevî'de (s. 249) ve Serahsî'de (2/119) vardır. Ancak ikisi de 2. ve 3. maddeleri birleştirerek kıyası kabul etmeyenleri üç gruba ayırmıştır.

²⁴ Cessâs, *el-Fuṣûl*, 2/206; Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 260; Serahsî, *Uşûl*, 2/118. Serahsî, Nazzâm'ın sahabeyi Allah'ın vafettiğinden başka şeylerle vasfederek İslam bağıny boynundan çıkardığını söylemektedir. Rivayetlere nazaran kıyası ilk reddedenin Nazzâm olmadığı, daha önce başkalarının da bulunduğu anlaşılmaktadır. Bk. Şükrü Özen, *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, Doktora Tezi, Marmara Üniv. SBE, İstanbul: 1995, 456.

²⁵ Nazzâm'ın görüşleri için bk. Mustafa Türkan, "Mu'tezilî Âlimlere Göre Kıyasın Delil Değeri", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (Şubat) 2014, 78-80.

²⁶ Serahsî, *Uşûl*, 2/119.

²⁷ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 260; Serahsî, *Uşûl*, 2/119.

“Bunlardan (Nazzâm ve mütecelliminden) sonra haşviyeden, anlamak istemeyen (mütecellil) bir adam onlara tâbi oldu. Ne Nazzâm’ın ne de mütecelliminin dediğini anlamadı. Nazzâm’ın sözlerinin bir tarafını, Bağdat mütecellimininden kıyası reddedenlerin sözlerinin de bir tarafını aldı. Kıyası reddedenlerle kabul edenlerin delillerini bilmeden, bu görüşlerden kendine dayanak yaparak kıyasın ve içtihadın geçersiz olduğuna delil getirdi. Bununla birlikte aklı hüccetleri de kabul etmedi ve aklın dîni ilimleri anlamada hiçbir payının olmadığı kuruntusuna sahip oldu. Nefsini hayvanlar seviyesine, belki de daha aşağı seviyeye düşürdü.”²⁸

Cessâs’ın, ehl-i sünnet âlimleri tarafından çok eleştirilen²⁹ Nazzâm için, “düşüncesiz, bu konuda ilmi az” gibi daha yumuşak ifadeler kullanırken, takvası ile meşhur olduğu ifade edilen ve görüşleri kabul edilmese de ehli-sünnet ulema arasında bir âlim olarak kabul gören Davud ez-Zâhirî’ye bu kadar yüklenmesi ilginçtir. Davud ez-Zâhirî’nin Müslümanlığının şüpheli olduğunu ima etmekte, Zâhirîlik için, “mülhid ve zındıkların desiselerinden biridir” ifadesini bile kullanmaktadır.³⁰ Kendisinin Mutezile ile yakın olması Nazzâm’a fazla yüklenmemesinin sebebi olabilir ancak Davud ez-Zâhirî’ye bu kadar yüklenmesinin sebebi net değildir. Belki Davud ez-Zâhirî ile aralarında fazla yıl olmaması, Cessâs’ın yaşadığı dönemde Bağdat’ta zâhirilerin sayısının epey çok ve etkin olması, diğerlerinin fazla etkili olmaması ama Zâhirîliğin etkisinin gittikçe yayılıyor olması, Zâhirîlerin kıyası kabul edenlere ağır sözler söylemesi, böyle ağır ifadelerin kullanılmasına yol açmış olabilir.

Bazıları Katade (öl. 117/735), Mesruk (öl. 63/683?) ve İbn Sîrîn’in (öl. 110/729) kıyası kabul etmediklerini söylese de Serahsî’ye göre bu, o zatlara bir iftiradır. Çünkü onlar Rasûlullah’a (s.a.v.) muhalif düşmekten uzaktırlar.³¹

Debûsî, Serahsî ve Pezdevî önce kıyası reddedenlerin delillerini zikredip sonra onlara cevap ve kıyas lehine delilleri yazarken; Cessâs, önce kıyası ispat eden delilleri almış, kıyası reddedenlere verdiği cevapların bir bölümünü bu bölümde zikretmiş, kıyası reddedenlerin ayetten getirdiği deliller ile aklı delillerine ve bunlara cevaba ayrı bir bölüm ayırmıştır. Biz de

²⁸ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/206-207; Serahsî, “mütecellil” haricindeki hakaret içeren kelimeleri kullanmadan aynı sözleri aktarmıştır. (2/119)

²⁹ Nazzâm için, “gizli Brahman’dı” bile denilmiştir. Bk. Salahaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaûd - Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâs, 2000), 6/15. Ayrıca bk. Özen, *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, 455.

³⁰ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/245.

³¹ Serahsî, *Uşûl*, 2/119.

üç âlime uyararak önce kıyası reddedenlerin delillerini zikredip sonra kıyasın hüccetliğine dair delilleri ve kıyası reddedenlere verilen cevapları kaydedeceğiz.

Kıyası reddedenlerin Kur'an, hadis, sahabe kavlından delilleri olduğu gibi aklî delilleri de vardır.

1. Kur'an'dan delilleri

Dört usûl kitabında da kıyası reddedenlerin ayetlerden getirdiği deliller incelenmiş ve cevap verilmiştir. Kaydedilen ayetlerden bir kısmı ortak, bir kısmı farklıdır.³² Kıyası reddetmek için kullanılan ayetlerin en çok zikredilenleri şunlardır:

a. *"Sana indirdiğimiz kendilerine okunan Kitap onlara yetmedi mi?"*³³ Bu ayetle Allah, Kitab'ın yeterli olduğunu haber verdiği halde, kıyas yapanlar Kitab'ın yeterli olmadığını kabul etmektedirler. Böylece Allah'a muhalefet etmişlerdir.³⁴

b. *"Ey iman edenler! Allah'ın ve Rasûlünün önüne geçmeyin."*³⁵ Re'y ile amel etmek Allah ve Rasûlünün önüne geçmektir.³⁶

c. *"Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir."*³⁷ Kendi re'yimizle ulaştığımız kıyas, Allah'ın indirdiği ayetlerden değildir. Allah tarafından indirilenler, Allah'ın Kitabı ve vahiy ile konuşan Peygamber'inin sünnetidir.³⁸

d. *"Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir Kitap'tadır."*³⁹; *"Bu Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık."*⁴⁰ ve benzeri ayetlerle⁴¹ Allah Teâlâ her şeyin açıklamasının Kur'an'da olduğunu haber vermektedir. Bu açıklama ya Kitabın nassıyla ya işaretiyle ya iktizasıyla ya da delaletiyle olur. Bunlardan birisi bulunmazsa o zaman bu şey varlık ve yokluk bakımından sabit olan aslı

³² Cessâs, el-Hucurât 49/1, en-Nahl 16/116, el-En'âm 38, el-A'râf 7/3, el-İsrâ 17/36 ve el-Bakara 169. ayetlerini; Debûsi, el-Ankebût 29/51, el-Mâide 5/44, en-Nahl 16/44, 89 el-En'âm 6/59, el-İsrâ 17/36 ve en-Nisâ 4/171 ayetlerini; Pezdevî, en-Nahl 16/89, el-En'âm 6/59 ayetlerini; Serahsî, el-Ankebût 29/51, el-En'âm 6/38, 59, el-Hucurât 49/1, el-Mâide 5/44, en-Necm 53/3, en-Nahl 16/44, 89 ve 116 ayetlerini zikretmiştir.

³³ el-Ankebût 29/51.

³⁴ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâk, 1403), 3/42, 8/19.

³⁵ el-Hucurât 49/1.

³⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/9.

³⁷ el-Mâide 5/44.

³⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/24, 8/28.

³⁹ el-En'âm 6/59.

⁴⁰ el-En'âm 6/38. Bk. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/95.

⁴¹ Benzer ayetler için bk. en-Nahl 16/89. Bk. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/44, 4/125, 7/110, 8/18, 138; en-Nahl 16/44. Bk. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/18, 4/124, 142.

üzere bırakılır.⁴²

“De ki: “Bana vahyolunanda, (bu haram dediklerinizi) yiyecek kimseye haram kılınmış bir şey bulamıyorum.”⁴³

Bu ayetle Allah Teâlâ Peygamberimize Kur’an’da haram hükmü bulunmayanlar için ibaha hükmü verilmesini emretmiştir. Bu konuda, *“O (Allah) ki, yeryüzünde her ne varsa tamamını sizin için yarattı.”⁴⁴* ayeti bir asıldır.⁴⁵ Kıyası kabul edenlerin dediği gibi, “illeti müteaddi olmayan nassın ta’lili batıl” ise bu durumda illet nassın ifade ettiği hükümden başka bir şeyi ifade etmeyecektir.⁴⁶

e. *“Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme”⁴⁷ “Allah hakkında, gerçekten başkasını söylemeyin.”⁴⁸* Kıyas ise ilim gerektirmez.⁴⁹

Kıyası reddedenlere göre akıl yürütme ancak dünyevî işlerde olur. Kâbe yönünün araştırılması veya mehr-i misil belirlenmesi şer’î bir hüküm gibi görülse de aslında dünya maslahatlarındandır. Kâbe’nin kible tayin edilmesi veya mehrin evlilikte şart koşulması ise şer’î bir hükümdür ve re’y ile konulamazlar. Allah Teâlâ’nın insana verdiği re’y kuvveti onun dünyevî maslahatlarını yerine getirmesi içindir. Uhrevî maslahatlarda re’yin yeri yoktur.

Şer’î manalardan hüküm çıkarma ahiretle ilgili olduğundan bu konuda kıyas kabul edilemez. Çünkü tahrim ve ibâha ile hüküm koymak Allah’ın hakkıdır. Hz. Peygamber’in harpte sahabeyle istişare etmesi, harp maslahatına dönüktür. Yoksa şer’î bir hüküm koymak için değildir.⁵⁰

2. Hadis ve Eserden Delilleri

a. Abdullah b. Amr b. el-Âs’tan rivayete göre Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

“İsrailoğullarının işi istikamet üzere devam ediyordu. Kendilerinden olmayan başka milletlerden aldıkları esir kadınlardan bir nesil ortaya çıktı da bu nesil re’y ile hüküm vermeye başladılar. Böylece hem kendileri sapıtı

⁴² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 260; Serahsî, *Uşûl*, 2/120.

⁴³ el-En’âm 6/145. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 7/95.

⁴⁴ el-Bakara 2/29.

⁴⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 7/27.

⁴⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 261; Serahsî, *Uşûl*, 2/120.

⁴⁷ el-İsrâ 17/36.

⁴⁸ en-Nisâ 4/171.

⁴⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 260-261; Serahsî, *Uşûl*, 2/119-120; Ayrıca bk. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/37, 76, 8/9.

⁵⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 262.

hem de başkalarını (İsrailoğullarını) saptırdılar.”⁵¹

b. Ebu Hureyre'nin rivayet ettiği bir hadiste ise Hz. Peygamber şöyle buyurdu:

“Bu ümmet bir zaman Kitap'la, bir zaman sünnetle, bir zaman da re'yle amel edecektir. Re'yle amel ettikleri zaman muhakkak hem (doğru yoldan) sapar hem de saptırırlar.”⁵²

c. Hz. Peygamber'den şöyle rivayet edilmiştir:

“Hâkimler üç kısımdır. Birisi içtihat eder ve isabet eder o cennettir. Birisi kasten haksız hükmeder, o ateştedir. Birisi de içtihat eder ve hata eder o da ateştedir.”⁵³

d. Hz. Ömer şöyle demiştir:

⁵¹ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbakî (Dâru İhyâi Kütübü'l-Arabiyye, 1952), “Mukaddime”, 8 (No. 56); Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424), “İlim”, 2; Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1415), 13/642 (No. 14569); İbn Hazm, *el-İhkâm*, 6/55. Çoğunluk zayıf bulmuştur. bk. Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Hisâmüddin el-Kudsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, ts.), 1/180 (No. 845). Serahsî, bu hadisin râvisi olarak Ebu Hureyre (r.a.)'yi kaydetse de râvileri arasında Ebu Hureyre (r.a.) yoktur.

⁵² Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimeşk: Dâru'l-Me'mun, 1404), 10/240 (No: 5856); İbn Hazm, *el-İhkâm*, 6/55. Zayıf olduğunda ittifak edilmiştir. Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, 1/179 (No. 838).

⁵³ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/232; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 6/43-44. Hadisin bu metin ve çok benzeri için bk. Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evaş*, thk. Târik b. İvadullah - Abdülmuhsin b. İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415), 4/63 (No. 3616); Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, 4/195 (No. 7000). (Büreyde'den (r.a.) rivayet edilmiştir); Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Musannef'in sonunda 10 ve 11. cilt şeklinde: Pakistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403), 11/328 (No. 20674-675); Ebü'l-Hasen Alî b. el-Ca'd, *el-Müsned*, thk. Âmir Ahmed Hayder (Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1410), 155 (No. 989); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadîr Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424), 10/200 (No. 20357). (Bu üç kaynaktan Hz. Alî'nin sözü olarak rivayet edilmiştir). Hadisin sünen kitaplarında meşhur rivayeti şöyledir: “Kadılar üç kısımdır: Biri cennette, ikisi de cehennemdedir. Hakkı bilip ona göre hüküm veren kişi cennettir. Hakkı bildiği halde hükmünde zulme sapan kişi ateştedir. İnsanlar arasında bilgisizce hüküm veren kişi de ateştedir.” bk. Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk Ebû Dâvud, *Sünen* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), “Akdiye”, 2; Ebû İshâ Muhammed b. İshâ es-Sulemî et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-Kebîr (Sünen-i Tirmizî)* (Mısır: Mustafa Bâbi'l-Halebî, 1975), “Ahkâm”, 1; İbn Mâce, *İbn Mâce*, “Ahkâm”, 3; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/398 (No. 5891); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evaş*, 7/30, 39 (No. 6757, 6786); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 2/20 (No. 1154). Bu kitaplarda geçen rivayetlerin tamamı Büreyde'ye (r.a.) aittir. Ebû Dâvud, Büreyde'den rivayet edilen bu konudaki hadislerin en sahih rivayetinin kendi rivayet ettiği hadis olduğunu söylemektedir. Hadislerin ve rivayetlerin karşılaştırmasından “icthâh” kelimesinin râvilerin tasarrufu olduğu düşüncesi oluşmaktadır.

“Dikkatli olun, re’y ashabından sakının. Zira onlar sünnetlerin düşmanıdır. Hadisleri ezberlemek onlara zor geldiğinden, re’ylerine göre hüküm verirler. Hem kendileri doğru yoldan sapar hem başkalarını saptırırlar.”⁵⁴

e. İbn Mesud’un şöyle dediği rivayet edilir:

“Senin görüşün nedir? Ya senin görüşün? demekten sakının. Sizden önce helak olanlar bu yüzden helak olmuştur. Bir şeyi başka bir şeye kıyas ederek konuşmayın, ayaklar sabit iken kaymasın.”⁵⁵

f. Hz. Peygamber, “Her kim Kur’an’ı kendi re’y ile tefsir ederse cehennemdeki yerine (ateşten oturağına) hazırlansın” buyurmuştur.⁵⁶

“Kıyas yapmak, re’y ile Kur’an’ı tefsir etmektir. Çünkü kıyas, dilin delâlet etmediği mananın istinbatı ve Allah’ın hükmünün ona bağlanmasıdır.”⁵⁷

Zâhirîler burada Kur’an kelimeleri üzerindeki sahabe ihtilaflarına şöyle cevap vermişlerdir: Dil yönünden nassın manasına vâkıf olmaya çalışmak gerçek fıkıhtır. Bununla amel etmek de re’y ile değil nas ile amel etmektir. Mirasçısı olarak anne babası ve kocası kalan bir kadının mirasın annenin payının ne olacağı hususunda İbn Abbas ve Zeyd b. Sabit’in ihtilafları böyle bir ihtilaftır. İbn Abbas (r.a.) miras ayetinde geçen, “*anne için üçte bir vardır*”⁵⁸ ifadesinin mefhumunu mutlak olarak almış ve miras kalan malın tümünün üçte biri annenin hakkıdır demiş; Zeyd (r.a.) ise ayette, “*ana-babası ona vâris olmuş ise, anasına üçte bir (düşer)*” şeklinde geçtiğini bunun da kocanın hissesinden geri kalan malın üçte biri olduğunu gösterdiğini söylemiştir. Bu ve benzerleri re’yle değil Kitap’la ameldir.⁵⁹

g. Hz. Ali, “Eğer din re’y ile (akılla tespit edilecek) olsaydı, meshetmek için mestlerin altı üstünden daha uygundu. Ancak ben Rasûlullah’ın mestin

⁵⁴ Dârekutnî, *es-Sünen*, 5/256 (No. 4280); Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-‘ummâl fî süneni'l-aqvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî - Safvetü's-Sekâ (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1401/1981), 10/269 (No. 29407); İbn Hazm, *el-İhkâm*, 6/42, 56.

⁵⁵ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 9/105 (No. 8550); Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, 1/180 (No. 847); Benzer bir rivayet için bk. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 6/55.

⁵⁶ Bu metinle hadis kitaplarında geçmemektedir. Hadis kitaplarındaki metin: “Kim Kur’an hakkında ilimsiz konuşursa cehennemdeki yerine hazırlansın” şeklindedir. bk. Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur’an”, 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaûd vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1421/2001), 1/233, 269; İbn Ebî Şeybe İbn Ebî Şeybe Ebû Bekir ‘Abdullah b. Muhammed, *el-Muşannef fî'l-ehâdiş ve'l-âşâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 6/136 (No. 30101). İsnadı zayıftır.

⁵⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 262-263; Ayrıca bk. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 6/38-39, 46.

⁵⁸ en-Nisâ 4/11.

⁵⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 263; Serahsî, *Uşûl*, 2/121; Ayrıca bk. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/6.

üstünü meshettiğini gördüm.”⁶⁰ demiştir.

h. İbn Sirin şöyle demiştir: “Kıyas yapanların ilki şeytandır. Güneş ve aya ancak kıyas ile ibadet edilmiştir.”⁶¹

Mesruk, Abdullah b. Mesud’un, “Kurranız ve salihleriniz gidince insanlar cahilleri reis edinirler. Onlar da dinî işlerde re’yleri ile kıyas yaparlar.” dediğini aktardıktan sonra: “Bir şeyi bir şeye kıyas yapmam. Kıyasın ayağımı kaydırmasından korkarım.” demiştir.⁶²

Bir gün Şa’bi’nin yanında kıyastan konuşulunca: “Eğer kıyası alırsanız, haramı helal, helali de haram yaparsınız.” demiştir.⁶³

3. Aklî Delilleri

Aklî delilleri zikretmekte Serahsî ve Pezdevî aynı usûlü takip ederken Debûsî ve Cessâs biraz farklı bir usûl takip etmiştir. Debûsî, kıyası kabul etmeyenlerin delillerini ayetten delilleri zikrettiği yerlerde ifade ederken,⁶⁴ Pezdevî ve Serahsî, “aklî delilleri” diyerek bir başlık açmışlar ve Debûsî’nin yazdıklarını daha derli toplu ifade etmişlerdir. Pezdevî, kıyası kabul etmeyenlerin Kur’an ve haberden delilleri bölümünde yaptığı gibi aklî delillerini de muhtasar geçerken,⁶⁵ Serahsî daha geniş bölüm ayırmış ve Debûsî’de bulunmayan bazı bölümleri eklemiştir.⁶⁶ Cessâs ise kıyası kabul etmeyenlerin Kitap’tan delilleri için açtığı “fasl”da onların ayetten delillerini ve buna karşı cevapları zikrettikten sonra, “kıyası iptal edenlerin bir kısmı şöyle delil getirdi” diye başlayarak kıyası kabul etmeyenlerin aklî delillerini, karşı cevapları ile birlikte zikretmiştir.⁶⁷ Dört eserde kaydedilen aklî delilleri maddeler halinde vermeye gayret edelim:

a. Delil olması yönünden: Kıyasın aslında şüphe vardır. Çünkü hükme geçtiği düşünülen vasıf hakkında nas olmadığı gibi, nassın işareti, delaleti veya muktezası da yoktur. Bu vasfın diğerleri arasından re’y ile tayini ise şüpheden arî değildir. Bununla sabit olan icab, iskat, helal veya haram kılma gibi hükümler mahza Allah’ın hakkıdır. Allah hakkı olan konularda ise

⁶⁰ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 63; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 6/43.

⁶¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed (S. Arabistan: Dâru’l-Muğnî, 1412), “İlim”, 5 (No. 195); İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/32. (Burada Kur’an’da aktarılan şeytanın, “Beni ateşten yarattın, onu ise topraktan yarattın.” (el-A’râf 7/12) sözüne işaret vardır.)

⁶² Benzeri için bk. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/29, 32.

⁶³ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/236; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/33.

⁶⁴ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 263.

⁶⁵ Pezdevî, Ebû’l-Usr, *Uşûl*, 249-250.

⁶⁶ Serahsî, *Uşûl*, 2/121-124.

⁶⁷ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/253-262.

şüphe yoluyla ispata yol yoktur. Her şeyden yüce olan, kemal sıfatlarla muttasıf Allah'ın, hakkını içinde şüphe olan şeyle ispatlaması ona acz isnat etmektir.⁶⁸ Kıyasa ihtiyaç olduğunu söylemek, Allah'ın kendi hakkını şüpheli şeyle ispat etmeye ihtiyacı olduğunu söylemektir. Kıyasın kati ilim gerektirmediği hususunda ittifak vardır. Bu da kıyasın aslına dönük bir şeydir. Zanla hüküm vermek de *"Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme"*⁶⁹ *"Allah hakkında, gerçekten başkasını söylemeyin."*⁷⁰ ayetleri ile yasaklanmıştır.

Kıyası reddedenler burada yapılacak, "haber-i vahidin de zan ifade ettiği" şeklindeki itiraza şöyle cevap vermektedirler:

"Haber-i vahid aslında Hz. Peygamber'in sözüdür. Bu sebeple, kesin bilgi ifade eder ve hüccet olur. Ancak bize intikalinde şüphe ve ihtimal vardır. Şüphe ihtimali sebebiyle o, geçersiz kabul edilemez. Bu durum, dil kuralı gereği Allah'ın kitabında re'yle yapılan tevile benzer. Böyle bir tevilde şüphe, bizim tevilimizdedir. Bizim tevilimizle nas ilim gerektiren bir hüccet olmaktan çıkmaz. Kıyas ise aslı itibarıyla ihtimalli olduğu için hüccet olamaz."⁷¹

Kıyası kabul etmeyenlerin bir kısmı, delil hakkındaki itirazlarını şöyle açıklamışlardır: Hakkında nas olan bir hükümde, re'y ile hükmün kendisine izafe edildiği bir vasıf belirlemek şeytanın kıyasına benzer. Allah Teâlâ'nın haber verdiği göre şeytan şöyle dedi: *"Çamurdan yarattığına mı secde edeyim?"*⁷² Aynı şekilde, şer'î hükmün ispatında, re'y yoluyla bu vasıf ile diğerlerinin arasını ayırmak veya tercih etmek iblisin şu ayette bildirilen fiiline benzemektedir: *"Beni ateşten yarattın, onu ise çamurdan yarattın."*⁷³ Şeytanın bu kıyasının batıl olduğunda şüphe yoktur ve bu delili de hüccet olamaz. Şer'î ahkâmı re'y ile amel de aynı şekilde hüccet olmaz.⁷⁴

b. Medlûl yönünden: Medlûl Allah'a itaattir. Allah'a itaati bilmek de re'y ile olmaz. Bu sebepten ibadetin aslını re'y ile ispat caiz değildir. Çünkü taat kulluğun ve bağlılığın ortaya konulmasıdır. Dikkat edilirse şeriatın koyduğu, cezalar, ibadetler, keffaretlerin miktarları gibi hükümler re'y ile

⁶⁸ Serahsî, *Uşûl*, 2/121; Pezdevî, Ebü'l-Usr, *Uşûl*, 249.

⁶⁹ el-İsrâ 17/36.

⁷⁰ en-Nisâ 4/171.

⁷¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 261; Serahsî, *Uşûl*, 2/121-122; Ayrıca bk. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/47-48.

⁷² el-İsrâ 17/61.

⁷³ el-A'râf 7/12.

⁷⁴ Serahsî, *Uşûl*, 2/122.

kavranamaz.⁷⁵ Bunlar bazen re'yin gerektirdiğinin hilafına gelir. Bu hükümleri re'yle bilmenin imkânı yoktur. O zaman re'yle amel etmek ilimsiz olarak, bilmeden amel etmek olur. Şeriatın koyduğu hükümlerde re'y ile amel nasıl mümkün olur? Çünkü hükümlerin hepsini bir arada düşündüğümüzde bir kısmının birbirinden farklı olduğu görülecektir. Kıyas ise bir şeyi dengi ile karşılaştırmaktır. Birbirinden farklı hükümleri nasıl bir araya getireceğiz?⁷⁶

Kıyası kabul etmeyenlerin medlûl açısından verdikleri örneklerin bir kısmı şöyledir: Şeriat, birbirine benzeyen bazı şeylere farklı hüküm vermiştir: Mesela, idrar ve meni ikisi de necis, hatta idrarın necisliği daha fazla olduğu halde idrarda abdesti, menide guslü emretmiş; az bir şey çalanın elinin kesilmesini emrettiği halde çok miktarda bir şeyi gasp eden için bu cezayı koymamıştır. İffetli birine zina iftirasında değnek cezası olduğu halde, zinadan daha ağır olan şirk ve küfür isnadında bir ceza konulmamış; kısasen öldürülme için iki şahit yeterken zina haddi için dört şahit istenmiştir.

Bazen de şeriat birbirinden farklı şeylere aynı hükümleri vermiştir: Mesela, irtidat ile zina için ölüm cezasını; kasten veya hata ile birinin hayvanını avlayan kişilerin ikisine de tazmin sorumluluğunu; öldürmede, zıharda ve kasten oruç bozmada köle azadını hüküm olarak koymuştur. Eğer akla kalsa idi benzerler için aynı hükmü, farklılar için farklı hükmü verirdi.⁷⁷

Kıyası kabul etmeyenler, dinî hükümler olduğu halde, harp işinde yapılan istişare, telef edilen şeylerin kıymetinin belirlenmesi, kadınların mehrinin tayini ve kible cihetinin tespiti hususlarında re'y ile amel edildiği, itirazına; bu sayılanların asılları itibariyle kul hakları olmaları, duyu organları ile anlaşılabilmeleri ve bu konularda istishaba başvurulamayacağı için re'y ile amel etme zarureti bulunması ile cevap vermişlerdir. Onlara göre buradaki zaruret, şer'î ahkâmda da re'y ile amel etmeye imkân vermez. Çünkü orada asla itibar (istishâb) imkânı vardır.⁷⁸

Kıyası kabul etmeyenler, geçmiş milletlerden ibret almayı emreden ayetlerin de kul hakkı ile ilgili olduğunu, neslin çoğalması için kadınları tarlaya benzeten ayette dil imkânlarına göre re'ye başvurulduğunu söylemişlerdir. Aynı şekilde Peygamberimizin istişarelerinin de kul hakkı olan hususlarda olduğunu, şer'î ahkâmda asla istişare yapmadığını iddia etmişler ve bunun için de "Size dininizin işlerinden bir şey getirirsem onunla

⁷⁵ Pezdevî, Ebû'l-Usr, *Uşûl*, 250; Serahsî, *Uşûl*, 2/122.

⁷⁶ Serahsî, *Uşûl*, 2/122.

⁷⁷ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/254; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/273.

⁷⁸ Serahsî, *Uşûl*, 2/123-124.

amel edin; dünyanızın işlerinden bir şey getirirsem, siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz” hadisini delil getirmişlerdir.⁷⁹

c. Şeriatın asılları ancak sem' (işitme) ile sabit olur. Bu sebeple ondan hiçbir şeyin işitme haricinde bir şeyle sabit olmaması gerekir. Hâlbuki akliyatın hükmü böyle değildir. Çünkü akliyatın asılları işitme dışında bir yolla sabit olmuştur.⁸⁰

d. Hak bir tanedir. Yeni bir olay ancak asılla tam benzerlik kurulduğunda hak olabilir. Kıyas yapabilmek için tüm asılları bilmek gerekir. Hâlbuki özellikle haber-i vahidle sabit olan asılları bir kişinin ihata edebilmesi imkânsızdır. Asılların tamamı ihata edilip bilinemediği zaman da benzer ile kıyas yapmak sahih olmaz. Buna göre tek kişinin kıyas yapması batıl olur. Çünkü asılları, sadece ümmetin tüm âlimlerinin toplam ilmi ihata edebilir.⁸¹

e. Kıyas yapanlar iki kısımdır. Bir bölümü, “hak bir tanedir” der (muhatta), diğer bölümü bütün görüşlerin hak olduğunu kabul eder (musavvibe). “Hak bir tanedir” diyenler de hata edeni mazur görür; hatta onun için ecir olduğunu söylerler. Kıyas yapanların görüşleri muhakkak birbirinden farklı bazen de birbirine zıt olacaktır. Birinin helal dediğine diğeri haram, haram dediğine helal diyecektir. Allah'ın hükümlerinde birbirine zıt, muhalif hükümler olması ise caiz değildir.⁸²

f. Cessâs'ın isim vererek, “Davud'un cehaletine delil olan soru” dediği, kıyas yapanlara yönelik soruyu da burada zikretmek uygun olacaktır. Davud

⁷⁹ Serahsî, *Uşûl*, 2/124; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 6/37. Hadisin bu şekilde metni hadis kitaplarında geçmemektedir. Ancak hadis kitaplarında geçen metin buna yakındır. Bu hadisin iki yerde söylendiği rivayet edilmiştir. Birincisi, hurma ağaçlarının çiçek açtığı mevsimde Medinelilerin ağaçları döllendirme işini bizzat kendilerinin yaptığını öğrenen Peygamberimizin bunu yapmalarına gerek olmadığını söylemeleri üzerine Medineli Müslümanların bu işten vazgeçtiği ama o sene ürün veriminin düştüğü bunun üzerine Peygamberimizin: “Bu ancak zanna dayanan bir görüştür. Eğer aşılardan fayda görüyorsanız onu yapın! Zanna dayalı görüş hatalı da olabilir doğru da... Ancak ben 'Allah buyurdu ki' dediğimde asla yalan söylemem!” buyurduğu rivayet edilmiştir. bk. İbn Mâce, “Ruhûn”, 15; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/123. Müslim'in rivayetinde ise “Siz dünyanızın işlerini daha iyi bilirsiniz” şeklinde geçmektedir. bk. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Fedâil”, 141 (No. 2363). Bu hadisin söylendiği ikinci yer, bir seferde Peygamberimiz ve sahabe uyuyakalmışlar ve sabah namazını vaktinde kılamamışlardı. Peygamberimiz güneş doğduktan sonra hem sabah namazının sünnetini hem de farzını kıldırması. Sahabe kendi aralarında “sabah namazını kaçırdık” diye konuşunca Hz. Peygamber, İbn Mâce'de geçen şekilde buyurmuşlardı. bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/298.

⁸⁰ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/253.

⁸¹ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/257-258.

⁸² Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/259; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 6/20.

ez-Zahîrî şöyle soruyor: “Söyleyin bana, kıyas asıl mıdır, fer' midir? Eğer asıl olsa kendisinde ihtilaf olmaması gerekirdi. Eğer fer' ise hangi aslın fer'idir?”⁸³

Debusî'nin nakline göre, kıyası reddedenler kıyası reddetmelerinin iki sebebe dayandığını söylemektedirler: Dinin kıvamı ve müminlerin kurtuluşu. Eğer kıyastan uzak durulursa o zaman nasları muhafaza etmeye ve dilin manalarında derinleşmeye bağlanırsınız. Nasların korunması sayesinde şer'îat kalıbı meşru kılındığı gibi muhafaza edilmiş olur. Dilin manalarında derinleşmekle de o şeklin/kalıbın canlılığı ortaya konur ve böylece bidat ölür.⁸⁴

Debûsî, kıyası reddedenlerin delilleri açısından en tutarlı yolun bu olduğunu söylemektedir.⁸⁵

C. Kıyası Kabul Edenlerin Delilleri ve Reddedenlere Cevapları

Kıyası reddedenler gibi kabul edenlerin de Kitap, sünnet ve akıldan delilleri vardır. Ayrıca kıyası reddedenlere ayrıntılı cevaplar vermişlerdir. Esas aldığımız eserlerden Cessâs haricinde üçü hemen hemen aynı delilleri, yine hemen hemen aynı üslupla zikrederken, Cessâs bu konuya çok geniş bir şekilde yer vermiş hem içtihat hem de kıyasın ispatı üzerinde durmuş, diğerlerinde zikredilmeyen çok sayıda ayeti delil getirmiştir. Dört usûlcüden kıyas lehindeki delillere en kısa yer veren Pezdevî'dir. Pezdevî ve Serahsî kıyas lehindeki delillere benzer ifadelerle başlamışlar, âlimlerin çoğunluğunun (cumhur) kıyas için Kur'an, sünnet ve akıldan deliller getirdiklerini ve bunların çok sayıda olduğunu kendilerinin sadece bir kısmını aktardıklarını ifade etmişlerdir.⁸⁶

Bunlardan Cessâs zamanında ve bölgesinde Zâhirîlerin daha etkin olduğu, kıyasla ilgili tartışmaların çok daha yoğun olduğu, Debûsî zamanında biraz yatıştığı, Pezdevî ve Serahsî döneminde ise bu tartışmaların iyice durulduğu, Zâhirîlerin ve fikirlerinin iyice azınlık durumuna düştüğü anlaşılmaktadır.

1. Ayetten delilleri

a. Cessâs hariç üç usûlcü kıyası ispat hususunda ilk önce, **فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ** “İbret alın ey basar sahipleri!”⁸⁷ ayetini delil olarak zikretmişlerdir. Bu

⁸³ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/262.

⁸⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 263; Serahsî, *Uşûl*, 2/123.

⁸⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 2/263.

⁸⁶ Pezdevî, *Ebü'l-Usr*, *Uşûl*, 250; Serahsî, *Uşûl*, 2/124.

⁸⁷ el-Haşr 59/2.

ayeti, içtihat ve kıyasın ayetten delilleri arasında, en son zikreden Cessâs'ın kaydına göre, bu ayetle delil getiren İbrahim b. Uleyye'dir (öl. 218/833).⁸⁸ Sa'leb'den (öl. 291/904)⁸⁹ nakledildiğine göre itibar, “yeni bir olayın hükmünü, usûlden dengine çevirmek” manasındadır.⁹⁰ “el-İbre(t)” denkleminin kendisine döndürüldüğü asıldır.⁹¹ Şu ayette bu mana vardır: **إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ** { *İşte bunda basar sahipleri için ibret vardır.* }⁹² İtibarın tebyin (açıklama) manasına geldiği de söylenmiştir. { **إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ** } “Eğer rüya yorumlamayı biliyorsanız (bana rüyamı açıklayın)!”⁹³ ayetinde bu manada kullanılmıştır. Tebyin insana izafe edilir. Bu da nassın denginde hükmün açıklanabilmesi için nasların manasında re'yi işletmekle olur.⁹⁴

Kıyas da bunun benzeridir. Çünkü kıyas bir şeyi dengi ile aynı hizaya getirmek (eşitlemek) anlamındadır.⁹⁵ Bu ayette geçen itibar, “tefekkür ve tedebbür manasınadır” itirazına Cessâs, “evet öyledir, ancak bir şeyi dengine döndürmek (aynı hükmü vermek) hakkında tefekkürdür” diye cevap vermiş;

⁸⁸ Tam adı İbrahim b. İsmail b. İbrahim b. Miksem b. Uleyye Ebu İshak Basrî el-Esedî'dir. Babası şeyhu'l-muhaddisin kabul edilmiştir. Cehmiye olmakla itham edilmiş, “Kur'an mahlûktur” dediği rivayet edilmiştir. İmam Şâfiî ile özellikle haber-i vahid konusunda tartışmaları vardır. “Kur'an mahlûktur” dediği için ehl-i hadis tarafından şiddetle eleştirilmiş; babası sika kabul edilmekle birlikte kendisi sika kabul edilmemiştir. Rivayetlere göre İmam Şâfiî'ye yazdığı reddiyeye karşı Davud ez-Zâhirî; İmam Mâlik'e yazdığı reddiyeye de Ebu Cafer el-Ebherî reddiye yazmıştır. Mısır'da 218 yılında 67 yaşında vefat etmiştir. Bağdat'ta öldüğü de rivayet edilmektedir. bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427), 8/243; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe fi temyîzi's-şahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.d. - Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 1/34-35; Ebû Bekr Ahmed b. Alî Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417), 6/22.

⁸⁹ Ahmed b. Yahya b. Zeyd b. Seyyar Ebu'l-Abbas en-Nahvî eş-Şeybanî, dilcidir. Dil ve nahiv üzerine kitapları vardır. Yaşadığı dönemde nahiv ve lügatte Kûfelilerin imamıdır. H. 200'de doğmuş, 289 veya 291 yılında vefat etmiştir. Kendi ifadesine göre Ferrâ'nın bütün kitaplarını ezberlemiştir. Sika ve hüccet kabul edilmiştir. Hıfzı, lehçesinin doğruluğu, garip kelimeleri bilmesi ve kadim şiirleri nakletmesi ile meşhurdur. bk. el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/414-420; Mufaddal b. Muhammed b. Mis'ar Ebu'l-Mehâsin et-Tenûhî, *Târîhu'l-ulemai'n-nahviyyin mine'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn ve gayrihim*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1412), 182; Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *el-Hasş 'alâ hıfzî'l-'ilm ve zikru kibârî'l-huffâz*, thk. Fuâd Abdülmün'im (İskenderiye: Müessesetü Şebâbî'l-Câmia, 1412), 54.

⁹⁰ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/212.

⁹¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 263; Serahsî, *Uşûl*, 2/125; Pezdevî, Ebü'l-Usr, *Uşûl*, 250.

⁹² Âl-i İmran 3/13; en-Nûr 24/44.

⁹³ Yûsuf 12/43.

⁹⁴ Serahsî, *Uşûl*, 2/125; Pezdevî, Ebü'l-Usr, *Uşûl*, 250.

⁹⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 263; Serahsî, *Uşûl*, 2/125.

buna da kıymet belirlemek için bir elbiseye başka bir elbise kıyas edilirken “itibar” kelimesinin kullanılmasını misal getirmiştir. Cessâs’a göre ayette geçen “itibar” için Sa’leb’in verdiği mananın doğruluğuna ayetin baş tarafı delalet etmektedir.⁹⁶

Buna benzer bir ayet de: “O yeryüzünde niye gezip dolaşmadılar ki, bu sayede onların kendisiyle akledecek kalpleri ve onların kendisiyle işitecek kulakları olurdu. Hakikat şudur ki, gözler körelmez, fakat asıl sinelerdeki kalpler körelir.”⁹⁷ ayetidir. Kalbin görmesi re’y ilemdir. Araplar cahiliyede, “bahtiyar kişi başkasının durumundan öğüt alandır” derlerdi. Bu da ancak re’yi işletmek ve olanlardan ibret almakla gerçekleşir.⁹⁸

b. Cessâs hariç, üç usûlcümüzün kıyas lehine delil getirdiği ikinci temel ayet, “Sizin için kısasta hayat vardır”⁹⁹ ayetidir. Zâhiren baktığımızda kısasta hayat değil helak vardır. Ama üzerinde düşününce iki şey görülecektir: a- Birini öldürmek isteyen kişi, kısas hükmü nedeniyle kendisinin de öldürüleceğini bilince o isteğinden vazgeçecektir. b- Birini kasten öldüren kişi, öldürenin velilerine savaş açmış gibidir. Eğer kısas ile öldürülenin hakkı tam olarak öldüreninden alınmazsa kan davaları başlayacaktır. Kısas bunu da önlemektedir.¹⁰⁰

İnsanoğlu bu ve benzeri konularda itibar yapmadan (akıl yürütmeden) hayatını düzgün bir şekilde devam ettiremez. İnsanların başkalarını istihdamı ve aralarındaki farklılıklar ancak re’ylerindeki farklılıklar nedeniyledir. Allah Teâlâ bazı kavimlerin küfürleri sebebiyle helak olduğunu bildirmiş, geride kalanlara da onlardan ibret alarak helak olmamak için küfürden uzak durmalarını emretmiştir. Buna göre, itibar (kıyas) ile amel edilmesi vaciptir. Aynı durum Yüce Allah’ın, bir isim veya sıfatı, hükmün illeti olarak açıklayıp, hükmü ona bağlaması durumunda da geçerlidir. Bu takdirde açıklanan illete kıyas yapmak ve nas’taki hükmü fer’i bir meseleye vermek vacip olur. Buna göre; ayetteki “küfür” vasfına “helak” hükmünün bağlanması ile riba hadisinde “keyl” vasfına “helal” veya “haram” hükmünün bağlanması arasında herhangi bir fark yoktur.¹⁰¹

Kıyası reddedenler, illet-i mansusa itiraz etmediklerini, illet-i müstenbetaya itiraz ettiklerini söyleyerek delil getirilen ayetlere şöyle itiraz

⁹⁶ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/213; Serahsî, *Uşûl*, 2/125.

⁹⁷ el-Hac 22/46.

⁹⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 264.

⁹⁹ el-Bakara 2/179.

¹⁰⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 264; Serahsî, *Uşûl*, 2/125; Pezdevî, Ebû'l-Usr, *Uşûl*, 250.

¹⁰¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 264.

etmişlerdir:

“Biz, küfürle helak arasında bağlantı kurulması gibi nas ile bağlantı kurulan konularda itibarı (illet belirlemeyi) kabul ediyoruz. Mesela, “kedi necis değildir. Çünkü o aranızda çok dolaşanlardandır”¹⁰² hadisindeki kediye kıyasla fare için de aynı hüküm sabit olur. Aynı şekilde, muhsan halde zina edip de recm edilen Maiz’e kıyasla muhsan olduğu halde zina edenler recmedilir. Çünkü bu konularda illeti işitmekle biliyoruz. Ama faiz hadisinde “buğday buğdayla” denilerek belli bir cins belirlendiği halde, siz re’yinize göre ölçü ve cins diye iki illet belirliyorsunuz.”¹⁰³

Buna şöyle cevap verilmiştir:

Maiz ve ihsanı sebebiyle nasıl zina cezası recm olarak tahsis edildiyse aynı yolla da faiz hadisi tahsis edilmiştir. Çünkü zina etmeden önce de Maiz ve muhsanlığı vardı. Muhsanlık Allah’ın nimetlerinden biridir ve nimetler sebebiyle ceza olmaz. Ceza mâsiyet karşılığındadır. İhsan nimeti cezanın ağırlaştırılmasının şartıdır. Nasıl Allah Teâlâ, eğer günah işlerlerse, Peygambere yakın olma nimeti sebebiyle, Peygamber hanımlarını diğer kadınların iki katı cezaya çarptıracağını ifade etmişse, ihsan nimeti de değnek cezasının ağırlaştırılmasının illeti olmuştur. İşte faiz konusunda ölçü ve cinsin illet olması da bu yolla olmuştur. Hadiste geçen “el-hıntatü bi’l-hıntati” aynı cinsten olan şeylerin satışına işaret etmekte, “mislen bi mislin” ifadesi de satışın caiz olduğunu gösteren şartın beyanı ve tefsiri olmaktadır. Alışverişin helal olması denklik (mümâselet) şartına münhasırdır ve şer’an vaciptir. Şer’î vacip ise insanların koyduğu şarttan üstündür. “el-fadlu riba” ifadesi fazlalığın haram olduğunu ifade etmektedir. Hadiste tüm fazlalıklar kastedilmemiştir. Alışveriş kâr için yapılır ve fazlalık da bulunur. Buradaki fazlalıktan anlaşılan karşılıksız fazlalıktır. İki şey arasında fazlalık bulunabilmesi için bu iki şeyin aynı cinsten olması gerekir. Buna göre riba hadisinden öncelikle aynı cinsten olanlar arasında faiz gerçekleşebileceğini anlıyoruz. Sadece cinsi tespit ettiğimizde bu sefer aynı cinsten olan her eşyada faiz cereyan etmesi gibi bir durum ortaya çıkar. Hâlbuki bir elbise karşılığında iki elbise satışı caizdir. Hadisin “keylen bikeylin” bölümünden ölçülebilen şeylerde eşitlik aranması gerektiği anlaşılmaktadır. Ölçüye konu olmayan birkaç buğday tanesinde faiz cereyan etmeyeceği çok açıktır. Bu

¹⁰² Ebû Dâvud, “Tahâret”, 38; Tirmizî, “Tahâret”, 69; İbn Mâce, “Tahâret”, 32; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen (el-Müctebâ)*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebü’l-Matbûati’l-İslâmiyye, 1424), “Tahâret”, 55; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/296, 303.

¹⁰³ Serahsî, *Uşûl*, 2/125-126.

ölçünün de illet olması gerektiğini gösterir.¹⁰⁴

Debusî ve Pezdevî, kıyas lehindeki ayetten deliller konusunda bu iki ayetle yetinirken, Cessâs içtihadın cevazını gösteren çok sayıda ayet zikretmiştir. Serahsî, muhtemelen Cessâs'tan alarak, kıyas lehinde birbiri ile ilişkili iki ayete daha yer vermiştir:

c. *“Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Rasûl'e ve sizden olan ulüemre (emir sahiplerine) de itaat edin. Eğer bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz, eğer Allah'a ve ahirete gerçekten inanan müminlerseniz, onu Allah'a ve Rasûl'e arz edin.”*¹⁰⁵

Ayetin zâhiri müminler arasındaki anlaşmazlığın hakkında nas olmayan konularda olmasıdır. Çünkü hakkında nas bulunan bir konuda müminler arasında çekişme, anlaşmazlık ve ihtilaf olmaz. Peygamber aleyhisselam hayatta iken herhangi bir anlaşmazlık O'na götürülür, O da meseleyi çözerdi. Vefatından sonra bu anlaşmazlık Kitap'a ve Rasûlullah'ın sünnetine götürülecektir. Bu ise ancak içtihat ve re'y ile olur.

Burada şöyle bir itiraz yapılabilir: “Meseleyi, ‘Allah'a ve Rasûl'e götürün!’ emrinden kasıt, meseleyi, kıyas ve re'y olmadan Kitap ve sünnetin nassına götürün, demektir.”

Bu itiraz birkaç noktadan yanlıştır:

- i. Ayetin zâhiri, anlaşmazlığın nas olmayan konularda olduğunu göstermektedir. Mâni olmadan ayeti, zâhiri hilafına yorumlamak caiz değildir.
- ii. Eğer denilen manayı verirsek şöyle denilmiş gibi olur: “Kitap ve sünnete uyun!” Bu ise zaten her durumda vaciptir. Anlaşmazlık halinin ayrıca zikredilmesinde bir fayda olmaz.
- iii. Bu itiraz, ayeti hakkında nas olan konulara tahsis etmektedir. Lafzin umumunun gereği (muktezası) hem hakkında nas olan konuları hem de nas olmayan konuları içine almaktır. Başka bir nas olmadan bir nassı tahsis ise caiz değildir.¹⁰⁶

d. *“Onlara emniyet veya korkuya dair bir durum/haber gelince hemen onu yayarlar; hâlbuki onu, Rasûl'e ve kendilerinden olan ulüemre götürselerdi, elbette onların arasından işin içyüzünü anlayanlar (istinbat yapanlar), onun ne olduğunu anlar bilirlerdi.”*¹⁰⁷

¹⁰⁴ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 264-267; Serahsî, *Uşûl*, 2/126-128 (özetlenmiştir).

¹⁰⁵ en-Nisâ 4/59.

¹⁰⁶ Cessâs, *el-Fuṣûl*, 2/211; Serahsî, *Uşûl*, 2/129.

¹⁰⁷ en-Nisâ 4/83.

Buradaki ululemrin, seriyye komutanları veya ehl-i ilim olduğu söylenmiştir. Tercih edilen ehl-i ilim olmasıdır. Çünkü seriyye komutanları da ehl-i ilimden olmasa diğerlerinden farkı olmazdı. Ayette geçen istinbat, ancak hakkında nas olan hükümden (mansustan) re'y ile mana çıkarmakla mümkün olur. Mansustan mana çıkarmak ya mansustaki hükmü dengine vermek (ta'diye) için ya da kalbin mutmain olması için yapılır. Bunların birincisi kıyastır. İkincisi de yine teemmülle ve re'yi işletmekle olur.¹⁰⁸

“Buradaki durum, emniyet ve korkuyla ilgilidir, ayetin baş tarafı buna işaret etmektedir”, itirazına Cessâs şöyle cevap vermiştir: “Öyle de olsa yine bu ayetin delaleti bizim söylediğimizi gösterir. Çünkü korku ve emir işleri, düşmanın hileleri, harp tedbiri ve bu konuların hepsi din işlerindedir. Nas olmadığı zaman bu konularda istinbat caiz ise hakkında nas olmayan diğer konularda da istinbat caizdir.”¹⁰⁹

Cessâs, yukarıda zikredilen ayetler haricinde de çok sayıda ayeti içtihadın mubahlığı, kıyas yapmanın cevazı hakkında delil olarak getirmiştir.¹¹⁰

2. Hadis ve Eserden Delilleri

Pezdevî, sadece usûlcüler arasında meşhur Muaz (r.a.) hadisini zikrederek bu hadisin kıyas için açık nas olduğunu söylemiş; ayrıca sahabeden, kıyas yaptıklarına dair, gizlenemeyecek kadar çok rivayet bulunduğunu eklemiştir.¹¹¹

Diğer üç usûlümüzden en fazla hadis ve esere yer veren Cessâs'tır. Cessâs, hadise olan hâkimiyeti sebebiyle Peygamberimizin ve sahabenin yaptığı çok sayıda içtihad ve kıyasa yer vermiştir. Onu Serahsî takip etmektedir. Serahsî, Debûsî'de geçen hemen hemen tüm hadisleri almış, muhtemelen Cessâs'tan alarak başka rivayetleri de eklemiştir. Burada konuyla doğrudan ilgili gördüğümüz hadis ve eserlerden bir kısmını nakledeceğiz.

a. Hz. Peygamber diğer hükümleri öğrettiği gibi kıyası da bize öğretmiştir. Hz. Ömer oruçlu iken hanımını öpmenin hükmünü sorduğunda ona şöyle cevap vermişti: “Ne dersin? Sen oruçlu iken ağzını su ile çalkalayıp

¹⁰⁸ Serahsî, *Uşûl*, 2/128.

¹⁰⁹ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/212.

¹¹⁰ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/206-210. Cessâs'ın delil getirdiği diğer ayetler şunlardır: Bakara 2/144, 194, 229, 233, 236, 241; Âl-i İmrân 3/159; Nisa 4/3, 6, 16, 34, 128; Maide 5/95; İsrâ 17/26; en-Nûr 24/55; Furkan 25/67; Ahzab 33/39.

¹¹¹ Pezdevî, Ebü'l-Usr, *Uşûl*, 250.

sonra suyu tükürsen bunun sana bir zararı olur mu (orucun bozulur mu)? Hz. Ömer, “hayır” deyince, Hz. Peygamber, “o zaman bu telaşın niye!” buyurdu.¹¹²

Hz. Peygamber bir adamın, babasının hac borcunu yerine getirme konusundaki sorusuna, “Ne dersin, babanın bir borcu olsaydı sen onu öder miydin?” diye sorunca adam, “Evet” cevabını verdi. Bu defa Peygamber (s.a.v.), “Allah’ın borcu ödenmeye daha fazla hak sahibidir” buyurdu.¹¹³

b. Hz. Peygamber bizzat kendisi ta’lil yapmıştır. O, müstahaza için şöyle demiştir: “O, çatlamış damarın kanıdır. Her namaz için abdest al!”¹¹⁴ Abdestin vücubiyetini damardan akan kan ile ta’lil etmiştir. Çünkü kan aktığı zaman necis hükmünü alır ve yıkanması gerekir.¹¹⁵

Yine aynı şekilde: “Kedi necis değildir. Çünkü kedi devamlı sizin aranızda dolaşır.”¹¹⁶ buyurmuştur. Bu hadis bize, hükümde müessir vasfa itibar ederek kıyas yapmayı öğretmektedir. Kedinin necisliği müessir bir sıfatla düşmüştür. O sıfat da zaruret ve umum belvâdir. Buradan anlaşılıyor ki, Hz. Peygamber şer’î ahkâmı öğrettiği gibi kıyası ve re’y ile ameli de bize öğretmiştir.¹¹⁷

c. Hz. Peygamber, kıyas metodunu bizzat kullanmak suretiyle sahabeye örnek olduğu gibi, hakkında nas bulunmayan konularda kıyasın onlar tarafından kullanılmasını da onaylamıştır. Hz. Peygamber, Muaz b. Cebel’i Yemen’e görevli olarak gönderirken aralarında geçen meşhur

¹¹² Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/226; Debûsî, *Taḳvîmü’l-edille*, 269; Serahsî, *Uşûl*, 2/130. Hadis için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/21, 52; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/315 (No. 9406); Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü’rî, *el-Müstedrek ‘ale’s-Şahîḥayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1411), 1/596 (No. 1572). Hadis kaynaklarında hadisin lafzı usûl kitaplarında geçenden biraz farklıdır. “Oruçlu iken hanımını öpen Hz. Ömer telaşlanmış ve bunun hükmünü Hz. Peygamber’e sormuştu. Hz. Peygamber: “Oruçlu iken ağzını çalkalamana ne dersin (orucu bozar mı)? Hz. Ömer, “böyle yapmakta beis yoktur” deyince Hz. Peygamber: “e, o zaman” cevabını verdi.”

¹¹³ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/225; Debûsî, *Taḳvîmü’l-edille*, 270; Serahsî, *Uşûl*, 2/130. Hadis için bk. Nesâî, “Hac”, 11; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, 12/15 (No. 12332); Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsaf*, 1/50 (No. 141). Debûsî “soruyu bir kadının” sorduğunu kaydetmiştir ancak rivayetler bu soruyu bir erkeğin sorduğunu göstermektedir. Benzer bir soru bir kadın tarafından oruç hakkında sorulmuştur. (Müslim, “Savm”, 154-156. Ayrıca bk. Buhârî, “Savm”, 41 (burada soruyu bir erkek sormaktadır); Ebû Dâvud, “Eymân ve’n-nüzûr”, 24.)

¹¹⁴ Benzer bir hadis için bk. Buhârî, “Vudû”, 68; Ebû Dâvud, “Tahâret”, 98; İbn Mâce, “Tahâret”, 115.

¹¹⁵ Debûsî, *Taḳvîmü’l-edille*, 270; Serahsî, *Uşûl*, 2/130.

¹¹⁶ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 38; Tirmizî, “Tahâret”, 69; İbn Mâce, “Tahâret”, 32; Nesâî, “Tahâret”, 55; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/296, 303, 309.

¹¹⁷ Debûsî, *Taḳvîmü’l-edille*, 270; Serahsî, *Uşûl*, 2/130.

konuşma¹¹⁸ buna delildir.

Bu hadis için yapılan, “bu hadisi Muaz’ın arkadaşlarından bilinmeyen birilerinin rivayet ettiği” eleştirisine, Cessâs, bu durumun zarar vermeyeceğini çünkü hadisin ilk râvisi olarak Muaz’ın değil arkadaşlarından bazılarının olduğu ve bunların da sika olduğunu söyleyerek cevap vermiştir. Diğer taraftan bu haberin meşhur olduğunu ve insanların¹¹⁹ bunu kabul ile karşıladıklarını, kimsenin onun râvilerinin reddedilmediğini, aynı şekilde sahabeden râvi kabul edilmese bile bu sefer mürsel olacağını ve mürselin de Hanefilerce delil kabul edildiğini söylemiştir.¹²⁰

Bu bağlamda açıkça içtihadta bahseden şu hadis de zikredilmiştir:

Amr b. el-Âs’tan rivayet edildiğine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Bir hâkim içtihad eder de isabet ederse onun için iki ecir vardır. İctihad eder de hata ederse bir sevap vardır.”¹²¹

d. Hz. Peygamber sahabesinin yaptığı içtihatları inkâr etmemiştir. Bu konuda gelen farklı hadislerden birine göre Rasûlullah (s.a.v.), Üseyd b. Hudayr ve onunla birlikte bir grup insanı Aişe’nin (r.anha) kaybettiği gerdanlığı aramaya göndermişti. Namaz vakti girdi. Bu grup (su bulamadıkları için) abdestsiz namaz kıldılar. Durumu Hz. Peygambere aktardılar, bunun üzerine teyemmüm ayeti nazil oldu. Hz. Peygamber, abdestsiz namaz kılmalarından dolayı hiçbirini azarlamadı. Çünkü onlar teyemmüm ayeti nazil olmadan önce içtihatları ile namazlarını kılmışlardı. Hz. Peygamber, namazlarını iade etmelerini de emretmedi.¹²²

e. Sahabe kıyasın sıhhati üzerinde icma etmiştir. Onların icmaları Allah’ın kitabından bir ayet gibidir. Onlar dedenin mirastan payı konusunda ihtilaf ettiklerinde hiçbiri nas ile hüccet getirmemiş, re’y ile benzetme yapmışlardır. Avl meselesinde de re’y ile ihtilaf etmişlerdir.¹²³ Sahabenin kıyas ve içtihatlarla yeni hükümler verdikleri mütevâtir haberle sabit

¹¹⁸ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/222; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 270; Serahsî, *Uşûl*, 2/130; Hadis için bk. Ebû Dâvud, “Akdiye”, 11; Tirmizî, “Ahkâm”, 3; Dârimî, “Mukaddime”, 20, 55. Serahsî benzer bir hadisi, “Hz. Peygamber Ebu Musa el-Eşarî’yi Yemen’e göndereceği zaman ona hitaben şöyle buyurmuştu: “Allah’ın kitabı ile hükmet. Eğer Kitap’ta bulamazsan, Allah’ın elçisinin sünneti ile hükmet! Onda da bulamazsan o zaman kendi re’yin ile içtihad et!” şeklinde rivayet etmektedir. Ancak bu hadisi herhangi bir hadis kaynağında bulamadık.

¹¹⁹ “en-Nâs/insanlar” tabiri ile muhtemelen ehl-i ilim kastedilmektedir.

¹²⁰ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/222.

¹²¹ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/222; bk. Buhârî, “İtisam”, 21; Müslim, “Akdiye”, 6; Ebû Dâvud, “Akdiye”, 2; Tirmizî, “Ahkâm”, 3; İbn Mâce, “Ahkâm”, 3; Nesâî, “Âdâbu'l-kudât”, 3; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/198, 204. Hadis sahihtir.

¹²² Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/217; Buhârî, “Teyemmüm”, 1.

¹²³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 270.

olmuştur ki, mütevâtir haber şüphe olmayacak şekilde kesin ilim ifade eder.¹²⁴

f. Hz. Ömer, zekât memurlarına yazdığı mektupta, “Kitap ve sünnete başvurun, sonra benzer ve emsal olanları iyi tanıyın ve ondan sonra benzerlerine kıyas ediniz!” dediği gibi Kadı Şurayh'a da “Allah'ın Kitabı ile sonra Rasûlullah'ın sünneti ile sonra da re'yin ile hükmet” demiştir.¹²⁵

g. Hz. Ömer ve diğer sahâbiler döneminde yeni hadiselerin hükümlerini verme hususunda şura meclislerinin oluşturulması meşhur idi. Bu hususta hiç kimseden ihtilaf rivayet edilmemiştir.¹²⁶

3. Akli Deliller

Kıyas lehine akli delilleri Cessâs, Pezdevî ve Serahsî ara başlıkla açıkça zikrederken Debûsî, diğer delillerin arasında veya cevap sadedinde zikretmiştir.

Pezdevî ve Serahsî akli delillerini “*İbret alın ey basar sahipleri*”¹²⁷ ayeti ile dilin manalarında tefekkür üzerine bina etmişlerdir. Cessâs ise içtihadın gerekliliği ve dînî konularda da zann-ı galibin geçerliliği üzerinde durmuştur. Bu minvalde kıyası kabul edenlerin akli delillerini şöyle sıralayabiliriz:

a. “*O Allah'tır ki, ehlikaptan inkâr edenleri, yurtlarından ilk haşr için çıkarandır. Siz onların çıkacaklarını zannetmediniz. Onlar da zannettiler ki kaleleri, kendilerini Allah'tan koruyacak engellerdir. Halbuki Allah, beklemedikleri yerden onlara geliverdi ve yüreklerinin içine korku düşürdü; öyle ki evlerini hem kendi elleriyle hem de müminlerin elleriyle harap ediyorlardı. Ey basar (akıl) sahipleri! İbret alın.*”¹²⁸ ayetinde “yurtlarından çıkma”nın manası öldürülmektir ve küfürleri sebebiyle bunu hak etmişlerdir. “*أَوَّلُ الْحَشْرِ*” ise bu cezanın tekrar edeceğine delalet eder. Ayette daha pek çok mana vardır. İşte “*فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ*” ile bizden nassın manasını itibara alarak, ona kıyas yaparak nas olmayan konulara da uygulamamız istenmektedir. Bu ayette emredildiği şekilde nasıl ayetin üzerinde düşünüyor, ibret alıyorsak, aynı şekilde faiz hadisinden de cins ve ölçüyü çıkarıyoruz. Eğer nastan böyle bir illet çıkarmazsak, bu sefer nasta sayılan eşyaların benzerleri hükümsüz

¹²⁴ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/228-229.

¹²⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 270; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, thk. Ali Muhamme el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412), 2/848.

¹²⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 271.

¹²⁷ el-Haşr 59/2.

¹²⁸ el-Haşr 59/2.

kalır. Nاستan bu illeti çıkarırken de nassa uygun şekilde davranıyoruz.¹²⁹ Serahsî bu ayetle getirilen delilin en güçlü aklı delil olduğunu söylemiştir.

b. Şariat sahibinin işareti ile sabit nassın üzerinde teemmül, lügat koyucunun belirlemesiyle sabit olan lisanın manasında teemmül gibidir. Dilde tefekkür, sözün istiare olup olmadığı, başka manaya gelip gelmeyeceği üzerindedir. Bu da ilimde derinleşenler için caiz ve uygundur. Aynı şekilde, her konuda nassı uygulayabilmek, her olayı hakkında nas varmış gibi değerlendirebilmek için nas üzerinde de iyice düşünmek gerekir.¹³⁰

c. Allah Teâlâ, “Bu Kitab’ı da sana, her şey için bir açıklama olarak indirdik.”¹³¹ buyurarak Kur’an’da her şey için bir açıklama olduğunu ortaya koymuştur. Bu ayeti iki manada anlayabiliriz; ya Kitap’ta her şey için nassın sureti (zâhiri) ile ya da nassın manası ile bir açıklama vardır. Birincinin olamayacağı açıktır. Çünkü eğer her olay için açık nas olacak dersek bunu bulamayız. Nasta ne varsa onunla sınırlı kalırız dersek bu sefer de “anne babana öf bile deme”¹³² ayetinden sadece “öf” demenin yasak olduğunu, sövme ve dövmenin yasak olmadığı sonucunu çıkarırız. Bundan anlaşılıyor ki, hükmün sübutu nassın manasına bakarak olur. Ayette işaret edilen budur. Sonra bu mana da iki çeşittir: Açık ve gizli. Açık olan hemen anlaşılır. Gizli olan ise üzerinde daha fazla düşünmekle anlaşılır ki, “ibret alın” emrinden kastedilen de budur. Bu şekilde nastaki bir mana sebebiyle sabit olan hükmü, nastaki mananın olduğu her yere vermek de re’y ile değil nas ile hükmetmektir.¹³³

d. Her olay için Allah Teâlâ’nın ya yasaklama ya ibâha ya da vücup şeklinde bir hükmü vardır. Bu hüküm iki yoldan biriyle anlaşılabilir: ya hakkında doğrudan nas olur ya da doğrudan nas olmaz da olan nassa olay vurulur ve hüküm o nassa bina edilir. Her olay için bir nas olmasının imkânı yoktur. Naslar sınırlı, olaylar sınırsızdır. Hakkında nas olmayan olaylar için üç yoldan biri takip edilir: a) Herhangi bir asla müracaat etmeden, sadece tahminle bir hüküm söylenir; b) vakfedilir (herhangi bir şey söylenmez); c) kıyas yapanların söylediği gibi, nassın hükmüne alem kılınan manada ortak olmaları dikkate alınarak, hakkında nas olan asıllara müracaat edilir. Vakıf ve tahmin herkese göre batıldır. O zaman bir asla kıyas kalır.¹³⁴

Cessâs bu delili Ebu’l-Hasen el-Kerhî (öl. 340/952)’nin kullandığını

¹²⁹ Pezdevî, Ebü’l-Usr, *Uşûl*, 250-252; Serahsî, *Uşûl*, 2/139.

¹³⁰ Serahsî, *Uşûl*, 2/139.

¹³¹ en-Nahl 16/89.

¹³² el-İsrâ 17/23.

¹³³ Serahsî, *Uşûl*, 2/139.

¹³⁴ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/246; Serahsî, *Uşûl*, 2/139.

söylemiştir.

e. Kıyası kabul etmeyenlerin düştüğü çelişkiye dikkat çeken Debûsî, nas bulunmayan yerlerde delilin bulunmamasını bir tür delil kabul ederek, delilsiz amel ettiklerini, bunun ise bir cehalet olduğunu ve cehaletle amel etmenin de bidat olduğunu ileri sürer. Ayrıca, delilsiz amel ancak zaruret durumlarında caizdir. Zaruret dışında haramdır. Zaruretler ise nadir olur. Hâlbuki insanların muamelelerinin çoğu hakkında açık nas yoktur.¹³⁵

Kıyas, kesin bilgi ifade etmese de “*Ey akıl sahipleri ibret alın!*” ayetinin kapsamına girdiği için haber-i vahid ve müevvel ayet konumundadır. Yoksa delil olmadığından dolayı, zaruret sebebiyle kendisine başvurulmuş bir delil değildir. Kur’an’ın her şeyi beyan etmesi nas, nassın delaleti, muktezası, işareti ve kıyas yaparak nassa itibar etmekle gerçekleşir. Şayet bu deliller bulunmazsa, zaruretten dolayı istishâb ile amel edilir.¹³⁶

f. İbadetler üç kısma ayrılır: a) Akılda vacip olanlar: Şeriat akıldaki vacibi tekit ederek o ibadetleri vacip kılmıştır. Tevhid, Hz. Peygamberi doğrulamak, nimete verene şükretmek ve insaf bu bölümdendir. b) Akılda yasak olanlar: Şeriat de akıldakini tekit ederek bunları yasak kılmıştır. Küfür, zulüm, yalan ve diğer aklen çirkin görünen şeyler bu kapsamdadır. Bu iki kısımda nesh ve değişme olmadığı gibi şeriatın akılda bulunandan farklı hüküm koyması da caiz değildir. c) Vaciple yasak arasında olanlar. Bu konular için akılda herhangi bir kesin hüküm yoktur. Olayın durumuna göre akıl ya iyi/güzel (hüsün) ya da kötü/çirkin (kubuh) olduğuna hükmeder. Böyle konularda şeriat emretmiş veya mubah kılmışsa onun iyi/güzel olduğunu, şeriat yasaklamışsa kötü/çirkin olduğunu anlarız. Bunları tetkik ettiğimizde görürüz ki, Allah Teâlâ, mubah kıldığı konularda bizim menfaatimizi celbetmemiz ve mazarratı gidermemiz için içtihat ve re’yimizle tasarrufta bulunmamızı serbest bırakmıştır. Ticaret, sefer, toprağı ekme, tedavi olmak vb. konularda içtihada başvurur ve zann-ı galibimize göre faydası olanı yapar, yine zann-ı galibimize göre zararlı olandan kaçırır. Dünyevî maslahatlarımız için içtihada başvurulduğu gibi insanın en büyük maslahatı olan, cenneti kazanmak için de içtihat ve re’ye başvurulabilir. Nasıl mubah konularda içtihada imkân varsa, hakkında nesh ve değişme olabilen ve hakkında nas ve icma bulunmayan yasak ve vücup hükümleri konularında da içtihada ve zann-ı galibe göre hareket etmeye imkân vardır.

Kıyası kabul etmeyenler de harp tedbir ve hilelerinde re’yin kullanılmasının, dolayısıyla zann-ı galibe başvurulmasının vacip olduğu

¹³⁵ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 269; Serahsî, *Uşûl*, 2/140.

¹³⁶ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 269.

kanaatindedirler. Kâfirlerle savaşta, İslam'ın kuvvetlenmesi, küfrün aşağılanması ve ortadan kaldırılması gibi din işi olan hususlar vardır. Din işinin bir kısmında içtihat caiz olunca diğerlerinde de caiz olur.¹³⁷

g. Tüm ehli ilim, bir kişiye kılıç kaldırılrsa bu kişinin içtihat edip zann-ı galibine göre hareket etmesi gerektiği hususunda ittifak etmiştir. Eğer kılıç kaldıranın bu işi oyun eğlence için yaptığı kanaatine varırsa, o kişiyi öldürmesi caiz değildir. Ama kılıç kaldıranın niyetinin kendini öldürmek olduğuna kanaat getirirse (zann-ı galibi o yönde oluşursa) o kişiyi öldürmesi caizdir. Burada hüküm kişinin zann-ı galibine bağlıdır. Öldürme gibi bir konuda zann-ı galiple hüküm verildikten sonra bundan daha hafif konularda evleviyetle hüküm verilir. Bu da içtihadın vacip olduğuna delildir.¹³⁸

Cessâs, bu minval üzere başka aklî deliller de zikretmiştir. Biz bu kadarının yeterli olduğu kanaatindeyiz.

4. Kıyası Reddedenlere Cevap

Kıyası reddedenlerin delillerinin çürütülmesi veya cevaplanmasına, Pezdevî haricindeki üç usûlcümüz geniş sayılabilecek yer ayırmıştır. Pezdevî, kıyasın lehine olan delillerde yaptığı gibi burayı da kısa tutmuş, kendince önemli gördüğü itirazlara cevap vermiştir. Buna göre, Kur'an'ın zâhiri ve manasının kıyasla korunabileceğini, kıyasın zannî olmasının ameli engellemeyeceğini, çünkü müevvel ayet ve haber-i vahid gibi nassın da zannî olabileceğini, kıyasın da nassa izafe edilmesi sayesinde Kitab'ın her şeyin hükmünü açıkladığını ve istishâb ile hüküm vermenin cehaletle (delilsiz ve bilgisizce) hüküm vermek olduğunu söylemiştir.¹³⁹

Pezdevî'nin cevaplarını böylece özetledikten sonra diğer usûlcülerin cevaplarını ayet, hadis ve aklî delil sıralamasıyla verelim:

a *"Sana indirdiğimiz kendilerine okunan Kitap onlara yetmedi mi?"*¹⁴⁰ ayetine istinaden kıyas karşıtlarının "Kitap yeterlidir" sözü doğrudur. Biz de aynısını söylüyoruz. Kıyas da Kitap'ta, nassan olmasa da delâleten bulunmaktadır. Kıyas, Kitap'ta nassan bulunan *"itibar"*ın dengidir. Buna göre kıyas yapanlar, *"Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir."*¹⁴¹ ayetinin şumulüne girmemektedir. Kıyasla verilen hüküm

¹³⁷ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/242-243.

¹³⁸ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/243.

¹³⁹ Pezdevî, Ebü'l-Usr, *Uşûl*, 253. Bu konuda geniş bilgi için bk. Temel Kacı, "Usûlî Kıyasın Bilgi ve Amel Değeri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/1 (Haziran 2016), 61-88.

¹⁴⁰ el-Ankebût 29/51.

¹⁴¹ el-Mâide 5/44.

Allah'ın indirdiği ile hüküm vermedir.¹⁴²

b. *"Bu Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık."*¹⁴³ ayetinin şumulüne kıyas da girmektedir. Bilindiği üzere her olayın hükmü Kitap'ta nassan yer almamaktadır. O zaman burada kastedilen nassan ve delâleten her hükmün yer almasıdır. Kıyas da Kitab'ın hükmünün dışında değildir.¹⁴⁴

c. *"Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme!"*¹⁴⁵ ayetine gelince; Debûsî bu ayetin kendi lehlerine bir delil olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü ilim kelimesi, nekre ve nefiden sonra geldiği için, "herhangi bir bilgi değeri olmayan" anlamında umum ifade eder. Hâlbuki haber-i vahid hangi yoldan ilim gerektiriyorsa kıyas da aynı yoldan ilim gerektiren bir bilgi türüdür. Ancak her yönden ilim gerektirmez. Zira bilgi, kesin ve zann-ı galip ifade eden bilgi olarak iki kısma ayrılır. Din ve dünya işlerinde bu bilginin her biriyle amel edilir. Nasıl ki haber-i vahid zann-ı galiple sabit olduğu halde onunla amel vacipse, aynı şekilde sabit olan kıyasla da amel vaciptir. Kıyas karşıtları istishâb ile ameli caiz görüyorlar; hâlbuki istishâb kıyastan daha düşük mertebededir.¹⁴⁶

d. *"Allah hakkında, haktan başkasını söylemeyin!"*¹⁴⁷ ayetiyle ilgili olarak Debûsî, hakk'ın da bilgi gibi, "a) hem zâhir hem batın olarak her açıdan hak olan ve b) kul açısından hak olup, Allah açısından hak olmayan" şeklinde ikiye ayrıldığını, kıyasa göre ortaya konan hükümlerle, bize göre hak olduğu için amel edildiğini söyleyerek cevap vermiştir.¹⁴⁸ Buna örnek olarak da kendi re'yimize göre yaptığımız kible tespitiyle -Allah katında doğru olmasa bile- amel etmemizin vacip olmasıyla ve kıyası reddedenlerin de -her açıdan hak olup olmadığını bilinmediği halde- haber-i vahid ve istishâbla amel etmesini örnek vermiştir.¹⁴⁹ Dolayısıyla kıyas da ayetin kapsamında olmaktadır.

e. *"Ey iman edenler! Allah'ın ve Rasûlünün önüne geçmeyin."*¹⁵⁰ Bu ayet kıyasın aleyhine bir delil değildir. Çünkü Allah Teâlâ'nın hükmü iki yönden anlaşılır: Nassan ve delâleten. Kıyas yapanlar, nas olmadığı zaman delillere tâbi olurlar. Hükümler için delilleri koyan Allah'tır. Kıyas yapanlar, müessir

¹⁴² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 272; Serahsî, *Uşûl*, 2/140.

¹⁴³ el-En'âm 6/38.

¹⁴⁴ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/252.

¹⁴⁵ el-İsrâ 17/36.

¹⁴⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 272; Serahsî, *Uşûl*, 2/141.

¹⁴⁷ en-Nisâ 4/171.

¹⁴⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 272.

¹⁴⁹ Serahsî, *Uşûl*, 2/141-142.

¹⁵⁰ el-Hucurât 49/1.

illeti kendileri belirlememektedir. Allah Teâlâ'nın asıllarda koyduğu müessir illetleri tespit etmekte ve bunu aynı illeti taşıyan fûrûlara taşımaktadır. O zaman kıyas yapanlar Allah ve Rasûlünün önüne geçmemekte, onlara tâbi olmaktadır.¹⁵¹

Diğer taraftan bu ayet kıyası reddedenlerin aleyhine delil olur. Onlara, “siz, Allah Teâlâ, nassan kıyası reddetmediği halde kıyası reddederek, Allah ve Rasûlünün önüne geçtiniz” denir. Aynı durum, “*Dillerinizin yalan vasfetmesi ile: ‘Şu helaldir, şu haramdır’ demeyin!*”¹⁵² ayeti için de söylenebilir. Kur’an’da, nassan (açıkça) “kıyas haramdır” diye belirtildiğini bulamıyoruz. O zaman neye dayanarak kıyasa haram denmektedir?¹⁵³

f. Usûlcülerimiz hadis ve eserden kıyas aleyhine gelen rivayetleri tek tek alıp cevap vermek veya sıhhat derecesini tartışmak yerine kıyas lehine çok sayıda haber olması nedeniyle söz konusu hadis ve eserlerin tevil edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Bir örnek olarak Debûsî’ye göre, Peygamberimizin “görüş bildirmek”ten nehyi, verilen emirden yüz çevirmeye veya ihtiyaç olmadığı halde hükümler için fazla soru sormaya hamedilmelidir.¹⁵⁴ Belki de bu nehyi, tard ehlinin yaptığı gibi mana ile istidlâl etmeden şeklî benzerlikle kıyas yapanlara dönüktür. Kıyas yapmayı nehleden haberlerin rivayet edildiği Hz. Ömer ve Abdullah b. Mesud’un (r.a.) re’ye başvurduğu güneşten daha açık bir konudur.¹⁵⁵ Bu sebeple bunlardan gelen nehyi rivayetlerinin yorumlanması gerekir.

Re’yi kınayan haberler, keyfe göre illet belirlemeye veya nas bulunan konularda bu nassa muhalif amel etmeye yöneliktir. Kur’an’ı re’yine göre tefsir edenlerin kınanması da aynı şekildedir. Yoksa dil ve şeriatın usûlüne göre re’y ile tefsir kınanmamıştır. Ayrıca nasıl ki, muhkem ayet ile müevvel ayetin, müevvel ayetle haber-i vahidin hükmünün düşmesi bunları hüccetlikten çıkarmıyorsa; haber-i vahid olduğu yerde kıyasın hükmünün düşmesi de onun hüccetliğini ortadan kaldırmaz.¹⁵⁶

Hz. Peygamber, Allah’ın Kitabı ve Rasûlullah’ın sünnetini bilenleri övmüştür. Kıyas da Allah’ın Kitabı ve Rasûlullah’ın sünnetindedir. Çünkü Hz. Peygamber kıyasa başvurmuş, kıyası emretmiş ve kıyası öğretmiştir.¹⁵⁷

¹⁵¹ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/251; Serahsî, *Uşûl*, 2/141.

¹⁵² en-Nahl 16/116.

¹⁵³ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/251-252.

¹⁵⁴ Fazla soru sormanın yasaklanması ile ilgili hadis için bk. Buhârî, “İ’tisam”, 2; Müslim, “Hac”, 412; “Fezâil”, 130-131.

¹⁵⁵ Debûsî, *Taḳvîmü’l-edille*, 271.

¹⁵⁶ Debûsî, *Taḳvîmü’l-edille*, 269.

¹⁵⁷ Debûsî, *Taḳvîmü’l-edille*, 272.

“Kıyas karşıtlarının karıştırdığı nokta, hükümlerin vasıflarını az düşünmeleridir. Onlar, bizi şeriatın kınadığı re’yi kıyas olarak kabul ettiğimizi, naslardan gafil olduğumuzu ve bu sebeple de illetleri re’yle tayin ettiğimizi iddia ediyorlar. Biz, kıyası ancak nas bulunmadığı zaman delil olarak kullanırız. Ayrıca mutlak olarak değil, yalnızca etkisi şer’an sabit olan müessir vasıflarla kıyas yaparız. Bu ise ancak, nasların manaları ve ta’lil metotları araştırıldıktan sonra bilinir. Ayrıca, kıyasla delillerin sahası genişler ve nassın lâfzının içermediği yerlerde onunla amel mümkün olur.”¹⁵⁸

g. “Şer’î hükümleri akıl kavrayamaz. Çünkü şeriat bazen birbirine benzeyen şeylere farklı hükümler, benzemeyenlere de aynı hükümleri vermektedir” iddiasına cevap veren Cessâs öncelikle, bunu söyleyen kişinin, kıyasla kıyası reddederek ve sem’ (işitme/naslar) yoluyla gelenlerde zıtlık bulunduğu vehmine düşerek, iki yönden tenakuza düştüğünü söyledikten sonra kıyasın mahiyetini açıklayarak, meselelerin birbirine şeklen veya ismen benzemesinin önemi olmadığını, kıyas için hakkında hüküm olan mesele yani asla bakıldığını, o hükmü gerektiren mananın ne olduğunun tespit edilerek kıyas yapıldığını ifade etmektedir. Hükmü gerektiren mana (yani illet) tespit edildikten sonra o illetin bulunduğu tüm meselelere aynı hüküm verilir. Bu meselelerin birbirine benzeyip benzememesinin önemi yoktur.¹⁵⁹

Debûsî ise bu iddiaya kısaca, “akılla kavranabilen ve akılla kavranamayan hükümler vardır; biz kıyası ancak akılla kavranabilen hükümlerde uygularız” şeklinde cevap vermiştir.¹⁶⁰

h. “Allah’ın delilleri katılığı gerektirir” iddiasına Debûsî, haber-i vahidin kesin bilgi ifade etmemesine rağmen hüccet olmasıyla cevap vermiştir. Ona göre haber ve illet arasında herhangi bir fark yoktur. Haber aslı itibariyle kesin bilgiyi gerektirir fakat bize ulaşması açısından kati değildir. Aynı şekilde, Allah katında sabit olan vasıf (yani illet) da tektir ve kesin ilmi gerektirir; fakat bizim görüşlerimizle ulaştığımız illet birbirinden farklı olabilir ve kesinlik taşımaz.¹⁶¹ Bu sebeple haber-i vâhidle amelin hükmüyle, kıyasla amelin hükmü arasında fark yoktur

i. “Kıyas yapabilmek için tüm asılları bilmek gerekir.” itirazı için Cessâs, bu iddianın öncelikle iddia sahibi olan Zâhirîleri vurduğunu, çünkü onların hafî nas, sadece tek manaya gelen delil veya istishâb gibi delilleri

¹⁵⁸ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 268.

¹⁵⁹ Cessâs, *el-Fuṣûl*, 2/255-256.

¹⁶⁰ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 272.

¹⁶¹ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 273.

kullanarak, tüm asılları bilmeden hüküm verdiklerini, bu sebeple bu iddiaya ayrıca cevap vermek gerekmediğini söylemiş; ancak görüşün hakkı için kısa bir açıklama yapmıştır. Buna göre, kıyas yapacak fakihın belli şartları taşıması gerekir ve bu şartları taşıdığında kıyas yapması caiz olur. Nasıl ki, kibleyi araştıran veya harp tedbiri alan kişinin, bu hususlarda bilmesi gereken her şeyi ihata edemese bile, zann-ı galibine göre hüküm vermesi caizse, şartları taşıyan fakihın de tüm asılları bilmesi gerekmez. Bildikleri ile kıyas yapar.¹⁶²

j. “Kıyas yapanın birinin helal dediğine diğeri haram diyor, hâlbuki Allah’ın hükümlerinde birbirine zıt, muhalif hükümler olması ise caiz değildir.” itirazına Cessâs, bu konunun iyi anlaşılması gerektiğini ifade ederek cevabına başlamıştır. Kıyasın nesh ve tebdil caiz olan konularda yapılabileceğini tekrar eden Cessâs, nasıl ibadet edenlere göre hüküm değişebiliyor, mesela hayızlıya namaz ve oruç yasak olurken hayızlı olmayana vacip oluyorsa, içtihat edilen konuların da bu kabilden olduğunu söylemiştir. Müçtehidlerin görüşleri arasında esasında zıtlık yoktur. Helal diyen de haram diyen de Allah’a kulluk etme peşindedir. Verdikleri hükmü nassın buna müsait olması sebebiyle vermişlerdir. Çünkü kıyasın hangi şartlarla yapılacağı bellidir. Fetva isteyen bunlardan istediği ile amel edebileceğini söyleyen Cessâs, müftînin fetva isteyene sadece yasağı söyleyip bırakmasının caiz olmadığını, her iki görüşü de söylemesi gerektiğini ifade etmiştir.¹⁶³

k. “Şeriatla ilgili her şeyin ancak sem’ (işitme) ile sabit olması gerektiği” iddiasına karşı Cessâs, bunun fasit olduğunu, Allah Teâlâ’nın duyu organları ile elde edilen (mahsûsât) bilgiden istidlal yoluyla bilinmesinin bu kaideyi nakzettiğini söylemektedir. Nasıl Allah Teâlâ’yı mahsûsatın delaleti ile tanımak caizse, şeriatın asıllarının işitme yoluyla alınıp fûru’unun, bu işitilenlerle istidlâl yoluyla elde edilmesi de caizdir. Cessâs, bunu söyleyen kişinin bu sözüyle, kıyası reddederek tenakuza düştüğünü söylemektedir. Çünkü kıyasın haramlığına dair şer’i bir hüküm bulunmamaktadır. Bu görüştekiler, kıyası sem’ yoluyla değil de yine kıyas yolu ile haram kılarak kendi kaidelerini çürütmektedirler.¹⁶⁴

l. Davud ez-Zâhirî’nin, “Söyleyin bana, kıyas asıl mıdır, fer’ midir? ...” sorusuna Cessâs şöyle cevap vermiştir: “Kıyas, kıyas yapanların fiilidir. Oturması, kalkması, susması için asıldır veya fer’dir denemeyeceği gibi kıyas

¹⁶² Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/258-259.

¹⁶³ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/259-260.

¹⁶⁴ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/253.

yapanın fiili için de asıl mıdır yoksa fer midir? sorusunu sormak uygun değildir. Sorunun doğrusu şudur: “Bana, kıyasla görüş ortaya koymanın vücubundan veya kıyasın cevazıyla hükümden haber verin, bu asıl mıdır yoksa fer’ midir?” Bunun cevabı şudur: “Kıyas, üzerine bina edilenler açısından asıl; üzerine bina edildiği şeyler açısından fer’dir. Kıyasın aslı Kitap, sünnet ve ümmetin icmaıdır. Fer’ ise hakkında nas ve icma bulunmayan ve kıyasla verilen yeni meselelerdir.”¹⁶⁵

Sonuç ve Değerlendirme

Neredeyse sahabe döneminden sonra başlayan, kıyasın mahiyeti ve kaynak değeri ile alakalı tartışmaların izleri ve etkileri günümüzde de çeşitli şekillerde devam etmektedir.

Her iki tarafın delillerine baktığımızda, Zâhirîlerin Kur’an’dan delillerinin zâhirleri onların lehinde gibi gözükse de Kur’an’ın nasıl anlaşılması gerektiğini bize gösteren ve aktaran Rasûlullah ve ashabının hem sözleri hem uygulamaları bu ayetlerin yanlış anlaşıldığını ortaya koymaktadır. Hadis ve eserden delillerinin çoğunluğu ise yerinde gösterildiği üzere zayıftır ve delil olmaya elverişli değildir. Delil olabilecekler de yanlış yorumlanmıştır. Zâhirîlerin akla başvurmaya iptal için akla başvurmaları, kıyası reddetmek için kıyas yapmaları da Cessâs’ın da yerinde tespiti ile ayrı bir tezattır. Bir diğer tezat da kıyas lehine öne sürülen ayetleri tevil etmeleri, farklı manalar vermeleridir. Hâlbuki ayetlerin zâhirlerine bakmaları gerekirdi.

Zâhirîlerin aklî delillerinde dikkat çeken bir husus, ısrarla kıyası Kitap ve sünnetin dışında, sadece akılla hüküm koyma işlemi gibi sunmaya çalışmalarıdır. Hükmü bilinmeyen yeni bir meselede Allah’ın hükmünün ne olduğunu söylemek bir nevi Allah adına konuşmaktır. Bunun insan akli kullanılarak, kıyas yoluyla yapılması bir nevi teşrie benzemektedir. Bu da Allah adına konuşma yetkisinin sadece peygamberlere tanınmış olması inancı ile çelişmektedir. Ayrıca kesinlik taşımayan bir şey nasıl Allah’ın hükmü olabilir ki? Konu böyle vaz edildiğinde kıyas dini açıdan problemli olmaktadır. Ancak kıyas, Kur’an ve sünnetteki hükümlerin alanının genişletilmesidir. İbtidaen hüküm koymak değildir. Kur’an ve sünnetteki hükümler, sahabenin tatbikatı, amelî hükümlerde insanların içtihadları ile hüküm vermenin kabul edildiğini ve kişinin bu içtihadla sorumlu tutulduğunu; yani Kanunkoyucu’nun bu hükmü kendi hükmü gibi kabul ettiğini göstermektedir. O kadar ki, Allah Teâlâ, Bedir esirleri hakkındaki

¹⁶⁵ Cessâs, *el-Fuşûl*, 2/262.

içtihadın yanlış olduğunu bildirmesine rağmen hükmü kaldırmamış, fidyelerin iade edilip esirlerin öldürülmesini istememiştir.¹⁶⁶

Zâhirîler veya kıyası çeşitli nedenlerle reddedenlerin, dinin Allah ve Rasûlünün belirlediğinin dışına çıkarılması korkusu yaşadıkları anlaşılmaktadır. Buna karşın kıyası savunanların korkusu da dinin hayatın dışında kalmasıdır. Çünkü insanlık farklı serüvenler yaşamakta, naslarda açıkça öngörülmemiş yüzlerce olay meydana gelmektedir. Kıyas terk edildiği zaman belki kıyası reddedenlerin bile istemediği bir sonuçla karşılaşılacaktır. Bir süre sonra Kur'an ve sünnet yerine en önemli delil istishâb olacaktır. Nas bulunmayan her yerde istishâba başvurulacak, sahabe döneminden uzaklaştıkça yeni olaylar çoğalacağı için bunun sayısı gün geçtikçe artacak ve belki de bir süre sonra bu sayı Kur'an ve sünnetle belirlenenin önüne geçecektir. Bu da dinin belli alanlar dışında hayatın dışında kalması sonucunu getirecektir. Belki de son yüzyılda Zâhirîliğe ilginin artmasının arkasında böyle bir sebep vardır.

İbadetler ve ahlak alanında her zaman nas bulunabilir ve ona göre amel edilir. Ancak muamelatla ilgili hadiselerde her zaman nas bulma imkânı yoktur. Özellikle devletle, siyasetle ilgili naslar çok sınırlıdır. Ticaretle ilgili olanlar biraz daha fazla olmasına rağmen zâhiri ile anlaşıldığı zaman toplumsal gelişmelere cevap verecek kadar çok ve çeşitli değildir. Bu alanlarda genel ilkeler konmuştur. Kıyasa başvurulmadığı zaman istishâb kuralı ile toplumun veya erk sahiplerinin kabulü geçerli sayılacaktır. Bu da zamanla İslam'ın sadece ibadet ve ahlak alanına hasredilmesi sonucunu getirecektir ki, iktidar sahiplerinin arzu ettiği durum da budur.

Kıyası kabul edenler istishâba, muztar kalanın meyte yemesi gibi zaruret halinde başvurulabileceğini ifade etmişlerdir. Çünkü aslında istishâb bir delil değil delilin yokluğudur. Bu âlimler dinin, hayatın her noktasına ulaşması gerektiği kanaatindedirler ve bunun gerçekleşme yolunu da kıyasta görmektedirler. Bizim kanaatimiz de Kitap ve sünnetin tam olarak muhafazası ve yaşatılmasının kıyas yoluyla olacağı yönündedir. Nassın sadece zâhiri ile hüküm vermek dinin donuklaşmasına yol açacak, belli alanlar haricinde bir sözü olmadığı şeklinde anlaşılacak ve Kur'an ve sünnetin genel itibariyle evrensel yani zaman ve mekân üstü olduğu iddiası boşa kalacaktır.

Burada problemleri husus, akılla hükme ulaşma sırasında Kur'an ve sünnetin devre dışı bırakılarak, yani şer'î bir asla istinat etmeden, sadece

kendi görüşüne göre hüküm verilmesidir. Böyle bir hüküm verme, insanlık tecrübesi, evrensel değerler, tabii hukuk gibi kavramlarla gerekçelendirilse bile insanın Şârihîye kalkışması manasına gelecektir. Kıyası kabul etmek istemeyenlerin korkusu da bu olsa gerektir. Ancak ulemamız tarafından çerçevesi çizilen kıyas terk edilirse kıyası reddedenlerin korkusu asıl o zaman gerçekleşecektir. İstishab delili başat delil haline dönüşecek, bu da topluma istediklerini kabul ettirenlerin, popüler kültürün hüküm koyucu mevkiine yükselmesine yol açacaktır. Mesela, günümüzde ulemanın cevazına fetva vermediği ancak küresel sistemin tüm dünyada etkin hale getirdiği çeşitli finans işlemler aslı ibaha ilkesi ile mubah kabul edilecek; İslam'ın faizi, haksız kazancı ortadan kaldırma ilkesi boşa çıkartılmış olacaktır.

Şunu da ifade etmek gerekir ki, İmam Şâfiî'nin, nastan bağımsız re'y ameliyesini engellemek için, kıyası ortaya koyup sınır çizme çalışması, kıyasa tamamen karşı çıkanların gayretleri ile pekişmiş, böylece nastan bağımsız hüküm koyma yolunun açılması engellenmiştir. Böylece her dönemde oluşabilecek, günümüzde de örneklerini gördüğümüz, zamana uygun hükümler koyma düşüncelerinin yol açacağı, nassı engelleyici görme, dönemin telakkisinin etkili olduğu genel ilkelerle hüküm verme yoluna gitme vb. hususlar, nasların zahirine aşırı vurgu yapan anlayışla sınırlanmış ve daha mutedil bir çizgide seyretmiştir. Din adına konuşan herkes, söyledikleri sözleri, verdikleri fetvaları bir şekilde naslara istinat ettirmek zorunda hissetmiştir.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazarlar, makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan etmektedirler.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



KAYNAKÇA

- ABDÜLAZİZ el-Buhârî, Alâüddîn Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- AHMED b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-Müsned*. 6 Cilt. Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1405-1985.
- ALÎ b. el-Ca'd, Ebü'l-Hasen. *el-Müsned*. thk. Âmir Ahmed Hayder. Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1410/1990.
- APAYDIN, H. Yunus. "Kıyas (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/529-539. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417.
- BEDİR, Murteza. "Kelamcı ve Fıkıhçı Usûl Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar". *İslam Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), 65-97.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadîr Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- CESSÂS, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fuşûl fi'l-uşûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- DÂREKUTNÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaûd vd. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.
- DÂRİMÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed. 4 Cilt. S. Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000.
- DEBÛSÎ, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer. *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*. thk. Halîl Muhyiddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- DUMAN, Soner. *Şâfi'nin Kıyas Anlayışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.

- Ebû DÂVUD, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk. *Sünenu Ebû Dâvud*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû YA'LÂ el-Mevsilî, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed. 13 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Me'mun, 1404–1984.
- Ebû ZEHRE, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *İslam Hukuk Metodolojisi: Fıkıh Usûlü*. çev. Abdülkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınları, 1986.
- Ebû ZEHRE, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *Uşûlü'l-fıkh*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, ts.
- Ebu'l-MEHÂSİN et-Tenûhî, Mufaddal b. Muḥammed b. Mis'ar. *Tariḥu'l-ulemai'n-nahviyyin mine'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn ve ğayrihim*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1412/1992.
- HÂKİM en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek 'ale's-Şaḥîḥayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1990.
- HEYSEMÎ, Ebû'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Ebî Bekr. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Hisâmüddin el-Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, ts.
- HUDARÎ, Muhammed b. Affî el-Bâcûrî. *Uşûlü'l-fıkh*. Suse/Tunus: Dâru'l-Meârif, 1989.
- İbn ABDÜLBER en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh. *Câmi'ü beyâni'l-ilm ve fazlihî ve mâ yenbağî fî rivâyetihî ve ḥamlihî*. thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri. 2 Cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1414/1994.
- İbn EBÎ ŞEYBE, Ebû Bekir 'Abdullah b. Muhammed. *el-Muşannef fi'l-eḥâdiş ve'l-âşâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1409.
- İbn FÂRİS, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemü meḳâyisi'l-luğa*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn HACER el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Lisânü'l-Mîzân*. Beyrut: Müessetü'l-A'lemî, 1390/1971.
- İbn HAZM, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-İḥkâm fî uşûli'l-aḥkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâk, 1403/1983.
- İbn MÂCE, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuad Abdülhakî. 2 Cilt. Dâru İhyâi Kütübü'l-Arabiyye, 1952.

- İbn MANZÛR, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1414.
- İbnü'l-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *el-Haş'âlâ hıfzî'l-ilm ve zıkrü kibâri'l-huffâz*. thk. Fuâd Abdülmün'im. İskenderiye: Müessesetü Şebâbi'l-Câmia, 1412.
- İLTAŞ, Davut. "Fıkıh Usulü Yazımında 'Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi' Ayrışması". *Bilimname: Düşünce Platformu* 7/17 (2009/2), 65-95.
- KACIR, Temel. "Usûlî Kıyasın Bilgi ve Amel Değeri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/1 (Haziran 2016), 61-88.
- MA'MER b. Râşid. *el-Câmi'*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 2 Cilt. Musannef'in sonunda 10 ve 11. cilt şeklinde: Pakistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403.
- MEHMED Seyyid. *Usûl-i Fıkıh Medhal*. haz. Selçuk Camcı. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011.
- MÜSLİM, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- MÜTTAKÎ el-Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn. *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-aqvâl ve'l-ef'âl*. thk. Bekrî Hayyânî - Safvetü's-Sekâ. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1401/1981.
- NESÂÎ, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen (el-Müctebâ)*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 9 Cilt. Haleb: Mektebü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1424/2003.
- NESÂÎ, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadîr Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- ÖZEN, Şükrü, *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, Doktora Tezi, Marmara Üniv. SBE, İstanbul; 1995
- PEZDEVÎ, Ebü'l-Usr Ebü'l-Hasen Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn. *Uşûlü'l-Pezdevî*. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.
- SAFEDÎ, Salahaddin Halil b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaûd - Türki Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000.
- SERAHSÎ, Ebu Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed. *Uşûlü'l-fikh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- TABERÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsaç*. thk. Târik b. İvadullah - Abdülmuhsin b. İbrâhim. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995.

TABERÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1415/1994.

TİRMİZÎ, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ es-Sulemi. *el-Câmi'u'l-Kebîr (Sünen-i Tirmizî)*. 5 Cilt. Mısır: Mustafa Bâbi'l-Halebî, 1975.


TÛRKAN, Mustafa. "Mu'tezilî Âlimlere Göre Kıyasın Delil Değeri". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (Şubat 2014), 69-84

ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006..



THE NATURE OF QIYAS AND ITS VALUE AS A SOURCE IN FUKAHA'S THOUGHTS ON METHOD

 Akif DURSUN^a

 Ahmet Hamdi YILDIRIM^b

Extended Abstract

There are basically two methods in the Fiqh's Usul, the Fuqaha and the Mutakallimun' method. In later periods, usul books combining these two methods (mamzuc) were also written. Since the Fukaha's usul was a method first introduced by them, although there were non-hanafi scholars worked with this method, it has known for Hanafis. Regardless of the method, qiyas is one of the significant subjects of the works written in all three methods. Qiyas is defined by al-Jassas as "concluding an effective cause (al-'illah) from an original case (al-Asl) and turning the al-'illah which is in new/parallel case (al-Far') into the al-'illah which was concluded from the al-Asl (superpose with it); giving the decree (al-Hukm) of al-Asl into al-Far'."

The first discussion about qiyas is whether qiyas could be used to determine the Hukm. According to Hanafis, the first person rejected qiyas is Ibrahim al-Nazzâm. However, the standard bearer of this work was al-Zahiri and his followers. There have been intense debates about qiyas between Zahiri and Hanafi jurists.

The proving method of those who reject the qiyas and who accept is the same. Both groups first brought evidence from the Qur'an, then from the Hadith, and from the Companions, after all from the mind. Both sides accused each other of not understanding the Quran verses, and both sides either criticized each other's provided-evidence hadiths and works or argued that they were misunderstood.

The verses that the Zahiris, who reject qiyas, bring the verses as evidence,

^a Asst. Prof., İstanbul Medeniyet University, akifdursun@gmail.com

^b Asst. Prof., İstanbul Zaim University, hamdi.yildirim@izu.edu.tr

say, "We have not left anything missing in this Book." (al-An'am 6/38) stating that the Qur'an contains everything, "O you who believe! Do not step forward in the presence of Allah and His Messenger." (al-Hujurat 49/1) as verses command obedience to Allah and his Messenger. They claimed that making judgements by qiyas is giving judgement without knowledge and it takes place outside the Qur'an. According to Zahiris, who cite various Hadiths that condemn personal judgment (Ra'y), qiyas is also within this scope. According to them, the establishment of judgment according to qiyas is making a judgment by the mind in the field of religion where it is not valid.

According to Zahiris, who say qiyas is doubtful, it is impossible to prove through doubt in the provisions of Allah's rights such as law declaration of intention (Ijab), reduction of liability (Iskat), making Halal or Haram judgments. According to them, for Allah, who is perfect with all his attributes, to prove his right with something in which there is doubt, is to ascribe to him incapacity. According to Zahiris, who say that the aim of religious decrees is to know obedience to Allah, it is not permissible to prove the originality of worshipping with Ra'y, and so are other provisions regarding obedience to Allah.

On the other hand, those who defend qiyas say that qiyas is not excluded from the Qur'an, that the Messenger of Allah encouraged his Companions to judge with ra'y, that there are countless narratives that the Companions used ra'y and qiyas, that qiyas does not establish a completely new judgment but giving the exact meaning in the texts of Nass (Qur'an & Hadith).

According to Hanafis, the narrations from hadith and practices of Sahabah against qiyas should be interpreted because there are many narratives in favor of qiyas. According to them, al-khabar condemning ra'y are aimed at determining 'illah or acting in opposition to this nass in matters of nass. The condemnation of those who interpret the Qur'an according to his opinion is the same. Otherwise, Tafsir with ra'y is not condemned according to usul of the Shari'ah. Rejecting the claim that not all of the Shari'ah provisions can be grasped with the mind, the scholars said that qiyas is valid for the judgments that can be comprehended by the mind. They stated the claim that "certain information is compulsory in decrees" is also false. Many rights and orders will be wasted if no judgment is given with overwhelming assumption (zannu ghalib).

Zahiris or those who reject qiyas fear that the religion would go beyond the limits of Allah and his prophet. On the other hand, the fear of those who defend is that religion would be excluded from life without qiyas. Because

hundreds of new events occur and these are not clearly foreseen in the texts. When qiyas is abandoned, perhaps even those who reject qiyas will encounter an undesirable result; after a while, the most important evidence will be al-Istishab instead of the Qur'an and Sunnah. Where there is no nass, al-Istishab will be applied and as new events increase, and perhaps after a while, these will surpass the ones determined by Qur'an and Sunnah.

Those who accept qiyas insistently stated al-Istishab can be used only in extreme necessity cases, such as eating meat of a dead-body for a person facing the danger of death. Because istishab is not an evidence, it is the absence of evidence. These scholars think that the religion should reach every point of life, and they say qiyas is the only way for this.

Although the evidences of Zahiris from Qur'an seems to be in their favor, both words and practices of the prophet reveal that these verses were misunderstood by them. The fact that Zahiris are making a qiyas to reject qiyas and it is a clear paradox. The evidences of the jurists advocating qiyas is stronger and more convenient for living.

Keywords: Fiqh, Usul al-Fiqh, Fuqaha' Usul, Qiyas, Shar'i Hukm.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:


The authors declare they have contributed equally to the article.

5. Competing interests:

The authors declare no competing interests.



THE FORMATION OF THE NAJJĀRIYYA AND THEIR THEOLOGY

 Rami İbrahim MAHMUT^a

Abstract

The regions of Khorāsān and its environs had witnessed a great intellectual renaissance in various fields, whether in Islamic theology, jurisprudence, or other disciplines. Starting from the era of al-Ma'mūn, the Mu'tazilites emerged as a sect representing the authority. The Ṭāhirid State was established as a pro-Ma'mūn state in Khorāsān and helped to consolidate such a renaissance. The aforementioned regions had witnessed a lot of theological sects and many adherents of Islamic schools of thought. There were many debates and discussions among all these sects, especially during the notorious ordeal of the createdness of the Qur'an, which was spearheaded by the Mu'tazilites who forced people to adhere to their belief. The Najjārī Sect emerged from the womb of the Mu'tazila, the founder of the Sect, Al-Hussein bin Muhammad Al-Najjār, was described by sources as one of the greatest theologians as he was a student of the famous theologian Bishr Al-Marīsī. Afterward Al-Najjār formed a new independent doctrine, in which he combined many opinions from different theological schools of Islamic thought. More than ten sects have emerged from the Najjārī Sect; the most famous of which are the Borghoūthis, the Mustadrikas and the Za'farānis. This paper aims to shed light on the Najjārī Sect by providing a brief on the city of Ray as it was the hub of activity for the main sects of the Najjārīs. In addition, a synopsis of the theological opinions of the Najjārī sects shall be presented based on books of discourses (Maqālāt) and Islamic sects.

Keywords: History of Denominations, Ray, Khorāsān, Najjārīs, Za'farānis, Borghoūthis, Theology, Mu'tazilites, Kalam.



NECCĀRİYE FIRKASININ TEŞEKKÜLÜ VE KELAM GÖRÜŞLERİ

İran'ın başkenti Tahran yakınlarındaki Rey şehri, hicrî V. yüzyıla kadar İslam tarihinin önemli şehirlerinden biri olmuştur. Horasan bölgesi ve çevresi, kelim ve fıkıh başta olmak üzere diğer çeşitli disiplinleri içeren büyük bir entelektüel

^a Asst. Prof., Ankara Sosyal Bilimler University, ramy.elbannalum@hotmail.com

rönesansa tanıklık etmiştir. Bilhassa, Me'mûn döneminden itibaren Mu'tezile'nin otoriteyi temsil eden bir mezhep olarak öne çıktığı görülmektedir. Tâhirî Devletinin ise Horasan'da Me'mûn yanlısı bir devlet olarak kurulduğu ve söz konusu entelektüel faaliyetlerin pekiştirilmesine büyük ölçüde yardımcı olduğu söylenebilir. Aynı zamanda söz konusu bölgeler, birçok kelâm mezhepleri dahil olmak üzere, farklı İslam düşünce ekollerine mensup muhtelif akımların ortaya çıkışına şahid olmuştur. Tüm bu mezhepler arasında özellikle Mu'tezile'nin, insanları inançlarına uymaya zorladığı, Kuran'ın yaratılışı meselesi gibi noktalarda insanları bir mihneye tâbi tuttuğu dikkat çekmektedir.

[Geniş Öz, çalışmanın sonunda yer almaktadır.]



Introduction

The first three centuries of Islam represent one of the most important periods in the history of Islamic theology and the rise of Muslim doctrines that as opposed to some views, have matured. Many great incidents took place during this period, starting from the death of the Prophet, which resulted in a dispute on the issue of leadership '*İmamah*', which was promptly resolved. The same dispute rose again following the reign of Uthmân bin 'Affân (d.656) and 'Ali bin Abî Tâlib (d.661) resulting in wars among the Companions of the Prophet. In the wake of these wars, many Islamic doctrines were set up; The Khârijites appeared during the insurrection, '*Fitnah*' of Uthmân bin 'Affân, whereas the seeds of Shi'a were present supporting 'Ali bin Abî Tâlib against Mu'âwiya ibn Abî Sufyân (d.680). The Murjite doctrine had spread during the Umayyad period (661–750) as a means of political exploitation by the authority. All the above incidents have massively contributed to the formation of Islamic sects. In addition, the translation movement from foreign languages into Arabic and the introduction of philosophy to the Muslim scholarly environments, which started at the end of Hârûn al-Rashîd's (d.809) era and reached its peak during the reign of Ma'mûn have also contributed to the formation of Muslim sects. (Kaya, 2018)

The period of Ma'mûn (d.833) was a pivotal stage in the formation of Muslim minds as it opened the door for other cultures through an active translation movement into Arabic by Christian and Muslim philosophers (Kaya, 2018). Ma'mûn was surrounded by the Mu'tazilite scholars, and the Caliph was persuaded by Aḥmad b. Abî Du'âd (d. 854) with the issue of the createdness of the Qur'an. A widespread campaign was launched to force people to adhere to this belief, Al-Husein bin Mohammed Al-Najjar, a

disciple of the major theology scholars Bishr Al-Marīsī, was raised within these circles. Al-Najjār was not a traditional Mu'tazilite; however, he managed step by step to launch his own independent doctrine. His doctrine combined many well-known doctrines, including Mu'tazilite, Jabrism (Fatalism), Ahl Al-Sunnah (Sunnis), and other doctrines as will be mentioned in the paper.

I have based my paper on the citations of discourse (*Maqālāt*) writers about the Najjārī Sect while seeking to embrace objectivity in transmitting these views. It is worth noting that the research has encountered a great deal of confusion while transmitting such views as some conveyed certain opinions while others conveyed opposite opinions. The paper has explained that the Najjārī sect itself has been divided into several groups.

If we consider the sources that dealt with the Najjāriyya sect in general; it can be said that the most important of these sources is the book of *Maqālāt al-islāmīyīn* by Abu Al-Hassan Al-Ash'arī's (d.936) (Al-Ash'arī, n.d.). This is due to the fact that the author of the book is one of the greatest theologians, and the book itself contains objective opinions about the sects, as it is the case in the rest of the book. We also found valuable information about the Najjār's life according to Ibn al-Nadīm in his book *Al-Fihrist* (Al-Nadīm, 1997). In addition to this, Ibn Hazm (d.1064) in his book *Al-fiṣal fī l-milal wa-l-ahwā' wa-l-niḥal*, and Al- Baghdādī (d.1037) (Al-Baghdādī, 1988), who is known for his harsh approach against the sects opposing the Ash'arī school. We also found valuable statements from Al-Nasafī (d.1064) in *Tabsirat Al-Adillah* (Al-Nasafī, 2011), especially with regard to the influence of Al-Najjar on Al- Ash'arī in the theory of Acquisition.

As for recent studies, it is based on Al-Najjāriyya sect Muhammad Muhsin Radi "Al-'Ara' Al-Kalamiyah li Firqat Al- Najjāriyya" (Radi, 2017), Hind Bin Ahmad Al-'Usaimi "Al-Najjariyah Fi Kutub Al-Maqalat" (Al-'Usaimi, 2017), as well as İbrahim Hakkı İnal in his article 'Neccariyye Mezhebi Hakkında Bazı Mülâhazalar' (İnal, Neccariyye Mezhebi Hakkında Bazı Mülâhazalar, 2010). Finally, the importance of this article lies in that it will help researchers to find a summary of Najjāriyya and their theological views through what has been researched in the original sources in addition to recent studies. This is evident from the results presented at the end.

A. The City of Ray During The Ṭāhirid State

The Ṭāhirid State (821-873) was established by an Arab dynasty of the Khuza'a Tribe that ruled the provinces of Khorāsān (Çetin, 1998) and East Turkistan during the time of the Abbasid Caliphate between 205-259 AH.

Iran and the historical Khorāsān regions represented one of the key areas in Islamic history, especially until the sixth century AH. Khorāsān was brimming with scientific activities and bustling with theological schools in particular. This region includes current northwestern Afghanistan, parts of southern Turkmenistan, and Khorāsān Province in Iran. This period witnessed the rise of independent states that were remote from the center of the Caliphate in Baghdād. The Caliph held a symbolic status under which independent emirates had fallen due to the vastness of Islamic geography (Al-ʿAthīr, 1987). The status of the Caliph had weakened gradually along with the expansion of the Muslim land while as well as shuffling the centers of power within the state. The reason for such weakness was not limited to the spatial dimension of the State but also, for example, due to the ministers' control over the center of the Caliphate in Baghdād during the time of Ma'mūn. Moreover, there are other factors that led to the demise of the Caliph's authority other than the vastness of the Islamic state; these would include doctrinal differences that resulted in the emergence of several caliphates simultaneously, not to mention other independent states as well. Such caliphates include the Fatimid and the Abbasid states where each of them held the title of The Caliphate. The aforementioned factors also include the rise of other non-Arab original races with a mighty past, history, and culture such as the Persian race which had an influence on the reign of Ma'mūn. The Caliph, Ma'mūn, had a good reputation among the Khorāsānites so that they supported him in his war against his brother Al-Amin (Al-Ṭabarī, 1976) (Al-ʿAthīr, 1987). Ṭāhir bin Al-Hussein, founder of the Ṭāhirid State, had even intended to claim his complete independence from the Abbasid Caliphate in 207 AH/822 AD. The Ṭāhirids helped the Province of Khorāsān to flourish and made the city of Nishapur a center of Arabic literature and sciences (Al-Feki, 1999). As for the city of Ray (Shahr-e Rey), it is now located in the southeastern part of the city of Tehran in Iran. Ray has occupied a remarkable position in the history of Islam, and many prominent figures in various Islamic disciplines have emerged from it (Ansari, 2016). Sources cite that the Najjārī doctrine was widespread towards the end of Ma'mūn's reign (813-833 AD); especially within the city of Ray under the Ṭāhirid State. It is also probable that Al-Najjār and his master Bishr Al-Marīsī have taken part in the wide campaign that the Mu'tazilites had launched for the issue of the createdness of the Qur'an (Öz, 2006). Al-Baghdādī, who died in the fifth century of the Hijra, says that the influence of the Najjārī Sect in his time was highly prevalent in the city of Ray and that the Najjārīs were divided into more than ten sects (Al-Baghdādī, 1988).

B. Al-Hussein Bin Muhammad Al-Najjār

Sources do not mention much about Al-Hussein bin Muhammad Al-Najjār, which is the same case for many early theologians like him, because most historical sources were authored by Hadith scholars who are known to view theology and philosophy as unauthentic disciplines that should not be taught, studied, or disseminated. Hadith scholars were against giving way to theologians within the Muslim intellectual circles as they thought that discussions with theologians would bring doubts to Muslim minds regarding the fundamentals of Islam; hence little interest is found in the biographies of theologians and philosophers in the works of Muslim historians. Nothing much has reached us regarding the biographies of Muslim theologians and philosophers, except if the Islamic discourse books, such as Abu Al-Hassan Al-Ash'arī's (d.936) "*Maqālāt al-Islāmīyīn*". However, some sources of theologians' biographies have reached us through the biographies of Muslim sects such as Ahmed bin Yahia Al-Murtada's "*Tabaqāt Al-Mu'tazilah*". In later times, there has been an interest in the biographies of the Ash'arites as many of them were scholars in Shafi'i jurisprudence. Thus, Ash'arite biographies were abundant in Shafi'i jurisprudence books such as Tāj al-Dīn al-Subkī's (d.1370) "*Tabaqāt Al-Shafi'iyah Al-Kubrā*". al-Dhahabī (d.1348) wrote a biography of Al-Hussein bin Muhammad Al-Najjār in a few lines; he did not mention his birth or death dates though he said that Al-Najjār was a top Islamic theologian. It is even worse with regards to Muslim philosopher biographies as there is a scarcity of sources on philosopher biographies except for Ibn Abī Uṣaybi'a's (d.1270) "*Uyūn al-Anbā' fi Ṭabaqāt al-Aṭibbā'*" (Al-Murtada, 1987) (Al-Subki, 1964) (Al-Dhahabi, 1985).

Al-Najjār's birth date and place is unknown to sources, According to Ibn Al-Nadīm he is of Persian origin from the city of Bam in modern Iran. Al-Hussein Al-Najjār used to be a tailor at *Dār al-Ṭirāz* (A Tailor shop) that belonged to Al-Abbās bin Mohammed Al-Hāshimī. However, some say that he worked in weights and scales. Ibn Al-Nadīm also mentions that Al-Najjār sounded like a bat when he spoke (Al-Nadīm, 1997). Al-Najjār grew up in Mu'tazilite circles, he is well known to have written refutations of the prominent Mu'tazilites Abū Mūsā al-Murdār (d.854) and Abū Ja'far Muḥammad ibn 'Abdallāh al-Iskāfī (d.854) (Al-Ash'arī, n.d.). Sources also cite that Al-Najjār was a disciple of Bishr Al-Marīsī as it is mentioned in the Hadith scholar al-Dārimī's book on refuting the discourse of the latter prominent Mu'tazilite (Al-Dārimī, 2012). Moreover, Al-Najjār is known for a celebrated debate with the well-known Mu'tazilite Ibrāhīm Al-Nazzām (d.833) on the issue of the creation of the actions of people and attributing them to God, it

has been said that Al-Nazzām had kicked Al-Najjār following their debate and that the latter died immediately after the debate out of grief around 239 AH (Al-Nadīm, 1997). Al-Nadīm also cited many works of Al-Najjār including “*Al-Istiṭā’ah*”, “*Kān Yakun*”, “*Al-ṣifāt wa Al-Asmā’*”, “*Ithbāt Al-Rusul*”, “*Al-Ta’dīl wa al-Tajwīr*” among others; however, none of these works have reached us (Al-Nadīm, 1997).

C. The Najjārī Sects

The Najjārī sects seem to have been widely spread so that Al-Ash‘arī counted them among the fundamental ten major sects (Al-Ash‘arī, n.d.) and the same for ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī (d.1166) (Al-Jīlānī, 1997); whereas Al-Āmidī considered the Najjārīs one of the major eight sects (al-Āmidī) and so did Al-Ījī (d.1356) (Al-Ījī, 1997) as well as Al-Shāṭibī (d. 1388). Some discourse books related the Najjārīs to Mu’tazilism including Ibn Ḥazm (d.1064) who referred to them as the closest sect of Mu’tazilites to the Followers of Sunnah (*Ahl Al-Sunnah*) (Ḥazm, Kitāb al-Fiṣal fī l-Milal wa-l-Ahwā’ wa-l-Niḥal). Al-Shahrastānī also said that Ray and its environs’ Mu’tazilites are Najjārīs (Al-Shahrastānī, n.d.) and he classified Al-Hussein bin Muhammad Al-Najjār, Ḥafṣ Al-Fard, and Ḍirār ibn ‘Amr al-Ghaṭafānī as moderate Mu’tazilites. However, Abu Al-Hassan Al-Ash‘arī attributed the Najjārīs to Irjā’ (Deferment) and said that Al-Hussein Al-Najjār believes in Irjā’ and mentioned them as the sixth sect of the Murjites (Al-Ash‘arī, n.d.); whereas Al-Nadīm (d.990) (Al-Nadīm, 1997), Ibn Ṭāhir Al-Maqdisī (Al-Maqdisī, 1991), Ibn Al-Jawzī (d.1201) (Al-Jawzī, 2001), and Al-Razī have attributed them to the sects of Jabris ‘Fatalism’.

The reason behind such confusion in the classification of Najjārīs seems to be due to the fact that they have been influenced by all the mentioned sects, as will be explained in this paper later. In addition, the Najjārīs have multiplied into ten sects that lasted for a short time, and it can be said that the Najjārīs were present till the fifth century AH, according to Al-Baghdādī’s earlier reference. The most prominent of the Najjārī sects are three as follows:

1. The Borghoūthis

This sect is attributed to Mohammed bin ‘Issa who is known as Borghoūth; according to Ibn Taymiyyah (d.1328), Borghoūth was among the group which Aḥmad b. Abī Du’ād had conscripted for the createdness of the Qur’an campaign. Ibn Abi-Du’ād is a celebrated Mu’tazilite judge and he was the main reason behind convincing Ma’mūn with the issue of the createdness of the Qur’an as well as forcing people to embrace it. Ibn Taymiyyah cited

that Ibn Abi-Du'ād asked Borghoūth to debate with scholars of Hadith on the question of the createdness of the Qur'an. (Taymiyyah, 1995). Borghoūth agreed with the founder of the Sect Al-Najjār in most of his discourse. However, he disagreed with him on some issues. He did not call a doer of action as a free agent but rather called him an acquirer as Ash'arism is known among theologians for proclaiming that an agent is in fact an acquirer which was later known as the Theory of Acquisition *Al-Kassb* in the question of people's actions (Īnal, *İslam'da Kesb Doktrininin Kökeni*, 2016). Borghoūth also holds that actions are in fact the actions of God and that human beings have acquired these actions through affirmation of nature; just as a tree's nature is to move according to the movement of the air – a discourse that is close to Jabrism (Al-Baghdādī, 1988). Moreover, Borghoūth claimed that the Words of God are recent and that if they are recited, they are accidental; and if they are written, they are material which is close to the Mu'tazilite discourse of the createdness of the Qur'an (al-Āmidī).

2. The Za'farānis

The founder of this sect is a man called Al-Za'fārānī, he lived in Ray and Al-Baghdādī criticized him severely, saying that he was contradictory in his discourse by claiming that the Words of God are not like Him. Then he says that the Words of God are created. Some historians mentioned that Al-Za'fārānī wanted to become famous so he hired a man to head to Mecca to curse and damn him during pilgrimage seasons. It is also cited that his followers went too far in believing him (Al-Baghdādī, 1988).

3. The Mustadrikas

The sect was called the Mustadrikas (the Realizers) because they realized what has been hidden from their predecessors as they banned proclaiming that the Qur'an is created. At the same time, the Mustadrikas viewed it as created, which means that not all the Najjārīs were Mu'tazilites. Even though, Al-Baghdādī mentioned that the Mustadrikas have been divided among themselves in this regard; a sect said that the arrangement of the letters as recited by the Prophet is created while another sect claimed the other opposite and both sects had condemned whoever argues against their respective discourse on that question. Al-Baghdādī further mentioned that a group of Mustadrikas in Ray claim that the discourses of their opponents are nothing but lies whether these discourses were true or false; even if one of them called the Sun a Sun he is a liar. Al-Baghdādī says that he debated with one from this group and overwhelmed him in argument (Al-Baghdādī, 1988).

D. Theological Opinions Of The Najjārīs

The Najjārī theological opinions, which shall be mentioned here, are the opinions that have survived to us from the books of discourses and theology. It has been cited above that there has been a disagreement regarding the classification of the Najjārīs as some classified them as Mu'tazilites, others as Jabris. In contrast, some considered them among the Murjites. In my opinion, such difference in classification is due to the discourse or opinions of the sect that was influenced with all the above sects. It is likely, however, that the Mu'tazilite creed was a prominent influence on the thought of Al-Hussein Al-Najjār, the founder of the Sect, as he was taught by the renowned Bishr Al-Marīsī (Kilavuz, 1987). On top of the opinions that illustrate the Mu'tazilite influence on the Najjārīs is their opinion with regards to the divine essence and attributes of God. The Najjārīs tend to negate the excess attributes to the essence of God, based on the Mu'tazilite principle of the differentiation between divine essence and attributes. The Mu'tazilites are famous for viewing monotheism as the disassociation of the essence of God from all the attributes that would present an illusion of similitude or defect. Hence, Al-Qādī Abd Al-Jabbār (d.1025) has pointed out that the Najjārīs ascribed the attribute of the divine will to the essence of God as they have not made a distinction between the attribute of divine will and His essence (Abd al-Jabbār, 1996). Al-Shahrastānī has also mentioned that Al-Najjār said that the Exalted Creator is both willing for Himself and aware of Himself. He had obliged all attachment, and hence it was ordained, and thus He is willing of good and evil as well as benefit and harm (Al-Shahrastānī, n.d.). Al-Najjār's motives here are the same as the Mu'tazilites in fleeing the principle of the multiplicity of the ancients as claiming that the attribute of divine will is an independent ancient and eternal quality from the ancient essence of God would lead to a multiplicity of the ancients.

Al-Ash'arī cited Al-Najjār's opinion that God has always been magnanimous through denying miserliness to Him and He has always been speaking in the sense that He has never been incapable of speaking (Al-Ash'arī, n.d.) – another example of the Mu'tazilite influences of interpreting the essential attributes of the divine through negation. al-Ḥākim al-Djushamī (d.1101) further added that Al-Najjār had followed the same principle in the rest of God's attributes by maintaining that the meaning of 'God is aware' is just that He is not ignorant, and the meaning of 'God is capable' is that He is not incapable, the meaning of 'God is alive' is that He is not dead and that in fact there are no attributes to God (al-Djushamī, 1995) and thus the same principle seemingly applies to the rest of the attributes of God exponentially.

The negation of imperfections of the divine essence is a recurring issue among different Islamic sects and doctrines. Some have traced it to Greek philosophy where there is evidence that a god cannot be ascribed any attributes whatsoever. The same principle is found in the Ismaili creed clearly and prominently as Ismailism did not approve of ascribing the Creator with any attributes, be they negative or positive (Mahmud, 2020).

The Najjārī concept of will deserves to be well considered i.e., the study of the relationship between the will of God and the will of man and what are the limits of God's will and man's will. This issue has been one of the broad discussions among Muslim theologians from different sects. Jabrism, for instance, claim that man has no will at all and that he is nothing but a feather in wind and hence his actions are the creation of God; whereas the Mu'tazilites stood on other contrary and considered the issue through God's justice, for as long as God is ascribed with the attribute of justice, He does not interfere with the will of man. Hence, the actions of man are created by man and therefore man shall be held accountable at the Day of Judgement. If man was not the creator of his actions, then judging him on such actions would have been some sort of absurdity and injustice that are attributable to God. It is evident that God is above all absurdity and injustice as wisdom and justice are among His prominent attributes and qualities. The Ash'ari thought has yielded what is called the Theory of Acquisition "*Al-Kasb*" which can be summed as God provides man with an action when man does an action (Al-Jalayned, 2010).

The Najjārīs have maintained that God is willing for Himself i.e., His will is His essence as stated above through holding that the divine attributes are the essence of God so as to avoid the principle of the multiplicity of the eternal. They also hold that God is willing in the sense that He is neither forced nor powerless (Abd al-Jabbār, 1996) (Ḥazm, Kitāb al-Fiṣal fī l-Milal wa-l-Ahwā' wa-l-Niḥal) (Al-Shahrastānī, n.d.). This also shows what the Najjārīs have followed in respect of the interpretation of divine attributes and proving them through denying their opposites and negating them. As for the will of man, some authors of Islamic discourse books cite that the Najjārīs disagreed with the Mu'tazilites by claiming that God is the creator of people's actions and that human beings acquire their actions and the same applies to their abilities (Al-Ash'arī, n.d.) (Al-Baghdādī, 1988) (Al-Shahrastānī, n.d.). In spite of this, Al-Bāqillānī mentioned that the Najjārīs maintained that people create their actions by means of their capacity and that God has no power over their actions (Al-Bāqillānī, 1950). Both discourses may indicate that a group of Najjārīs agreed with the Mu'tazilite discourse, whereas the other

group maintained something else. There is evident inconsistency when citing the Najjārī discourses regarding the issue of will as some authors attribute them to acquisition while others to Mu'tazilites. There is an important note, however, that the Māturīdī theologian Abu Al-Mu'īn Al-Nasafī has raised as he mentioned that Abu Al-Hassan Al-Ash'arī has followed Abu 'Issa Mohammed bin 'Issa who is called Borghoūth in claiming Acquisition as he says, *'Then the Ash'arites even if they agree with us in the essence of the doctrine, I have claimed however that what has been destined to man is called Acquisition 'Kassb' not an action of his own nor it is called creation... Al-Ash'arī has followed Abu 'Issa Mohammed bin 'Issa who is known as Borghoūth in this opinion.'* (Al-Nasafī, 2011). Another detail of the Najjārī discourse in the action of man is cited as they have claimed that man does not do actions to others; but rather does it to himself in terms of movement, stillness, will, knowledge, disbelief, and faith. Whereas the actions that are separate from the actions of man such as an animal's pain when hit or the movement of a stone if pushed are the actions of God (Al-Ash'arī, n.d.) (Al-Baghdādī, 1988).

The Najjārīs also claimed that the ability of man cannot precede his action; it is present at the time of man's doing of the action and that God bestows man with the capacity to do an action at the time of doing it. This is close to the Ash'arite Theory of Acquisition and is confirmed by the fact that they maintained that every action a man does has an independent capacity that occurs when the action is carried out. Such capacity occurs when an action is done and is absent in the absence of the action as this capacity is a sort of accident (Al-Ash'arī, n.d.). The issue of the creation of the actions of people also includes the question of commendation and repugnance (*Tahsīn wa-Taḳbīh*) which is acknowledged in theology; it means how an action of man deserves praise or dispraise, and whether it is out of Shar' (Islamic Law and commandments) or out of the action of man. While the Māturīdīs and Ash'arites thought that good and bad actions are judged based on the commandments and prohibitions set forth in holy texts and not dependent on reason; the Mu'tazilites thought that a good or bad action is based on reason; as per their doctrine that focuses on the action of man and his creation of such action which is the requirement of reason (Abd al-Jabbār, 1996). Meanwhile, the Najjārīs maintained a commendable opinion in this regard, they thought that every action is multifaceted; one side is bad and another is good, whereas the Ash'arites and Māturīdīs reproved the Najjārīs for claiming the multifacetedness of actions (Al-Nasafī, 2011).

The question of faith is one of the fundamental issues discussed by theologians, hence the Islamic sects have differed on the definition of faith

and how to become a Muslim. Is it limited to belief only or does belief require proclaiming the two declarations of faith; or whether deeds are part of faith. Based on all the above notions, the departure of man from Islam is henceforth determined. Without going much into the details of the issue because there is no plenty of room for such discussion here, the Najjārī opinion on faith shall be directly presented. The Najjārīs see that faith is a success granted from God and that the capacity of man and the deliverance of faith are nothing but the act of God. In contrast, the unbelievers had no success in receiving such guidance, and therefore, they are failed by God as God has misled them and sealed their hearts. If God wanted to guide them, He would have done so, for if He wanted to be kind to all the unbelievers and make them believers, He would have done so. Such opinion is contrary to the opinion of the Mutazilites, who believe that God's justice would require that this matter is to be left wholly to the action of man as man guides himself by his actions and so does the unbeliever. The Najjārīs, however, stand here next to the Ash'arites, the Māturīdīs, and Hadith scholars (Al-Ash'arī, n.d.) as the Najjārīs believe that whatever happens in the universe is pending to God's will and nothing escapes His will. Therefore, God wills whatever that happens to be it good or evil, disbelief or belief, and obedience or disobedience (Al-Ash'arī, n.d.). The Najjārīs claimed that God can charge people with unbearable things, as He charged the unbelievers with what they cannot do, that is faith. However they maintained that such inability is due to the unbelievers' relinquishment of the act itself, and not due to their incapacity or a deficiency that has befallen them (Al-Ash'arī, n.d.) (Radi, 2017).

The Najjārī concept of faith is the acknowledgement of God and His messengers as well as testifying such belief with the tongue. Hence, whoever is ignorant of any of these notions, the argument is established against him and if he did not acknowledge them, then he is a disbeliever. Moreover, Ibn Taymiyyah has pointed out that the Najjārīs claimed that faith is the acknowledgement of God, His Messengers, His collectively concurred obligations, and mandates as well as man's submission to God in all of that (Ibn Taymiyyah, 1992). According to al-Baghdādī, the Najjārīs claim that "*We have combined submission to God to acknowledgment and knowledge of Him since Satan Iblis knew of God and acknowledged Him; however, he became a disbeliever due to his pride and arrogance*". According to al-Shahrastānī, they argue that faith is belief, which is close to the Murjite discourse, Al-Ash'arī further mentioned that the Najjārīs claimed that if a man abandoned a trait of faith, then he is sinful, and that man does not become a disbeliever by

deserting a single trait of faith as they see that deeds are not part and parcel of the basis of faith. The Najjārīs also thought that people of major sins are believers even if they die insisting on doing such major sins and they are to be judged by God who would chastise or forgive them according to His wish. May be this why some authors of Islamic theological discourse books have classified the Najjārīs as being Murjites as it has been mentioned above. The Najjārīs also believed that faith increases and does not decrease and that Muslims vary in terms of faith, an opinion – negation of the decrease of faith – that has been maintained by some Islamic jurists who follow the Successors (followers) of the Companions of the Prophet according to Ibn Taymiyyah. Moreover, the Najjārīs maintained that the disbelievers are to remain in Hell for eternity and that the believers shall be in Paradise even if they committed major sins and died insisting on them.

The issue of the infallibility of prophets is one of the major issues that have been treated in Islamic theology literature, Ibn Hazm mentioned that the Najjārīs said that the prophets are all infallible to major and minor sins – a view that Ibn Hazm himself concurs as well in a detailed treatment of the issue of the infallibility of the prophets where the Najjārī opinion stating that the prophets should not commit minor sins let alone major sins is mentioned (Ḥazm, Kitāb al-ḥajj al-ḥajj al-ḥajj al-ḥajj al-ḥajj; Ḥazm, Kitāb al-Ḥajj al-Ḥajj al-Ḥajj al-Ḥajj al-Ḥajj). The Najjārīs have also agreed with the Sunnis in the issues of sustenance and man's term of life; they thought that God provides for both lawful and unlawful sustenance, they have divided such sustenance into two sections – one for nourishment and the other for possession and ownership.

Al-Baghdādī mentioned that the Najjārīs have charged prominent figures among the Companions of the Prophet (such as the Kharijites) with infidelity and that they do not approve of any of such figures' sayings in the matters of Shariah, as the Najjārīs did not endorse Prophetic narratives – a citation of Al-Baghdādī that needs to be carefully considered as it contradicts with mentioned discourses above, especially that the Najjārīs have concurred with Sunnis and Mu'tazilites in many discourses and that both sects did not charge the Companions with infidelity.

As for the issues of the Hereafter, the Najjārīs rejected seeing God by means of vision in this world or the afterworld – agreeing with the Mu'tazilites on the issue. Al-Hussein bin Al-Najjār said that God may divert sight to the heart and make the ability of sight within the eyes turns to the heart so that man can see his Lord i.e., man acknowledges without not seeing

Him by means of vision. The Najjārīs have also disproved of punishment in the grave, Al-Najjār conceived that Paradise and Hell may have been created. However, he maintained that they have not been factually created but are rather to be created on the Day of Resurrection (Al-Ash'arī, n.d.).

Furthermore, Al-Baghdādī mentions that the Najjārīs thought that the body is made of combined accidents, and that there are some accidents that are inseparable from the body such as color, taste, and odor, whereas some accidents and their opposites could be absent from the body such as knowledge and ignorance. They also maintained that the Words of God are accidental if they are recited, material if they are written and that if they were written in blood, such laky blood would constitute letters of God's Words, Whereas they have not been so when they were mere blood before being written with (Al-Baghdādī, 1988).

Conclusion

The Najjārī Sect rose by the late second century AH during the period of the Abbasid Caliph Ma'mūn in the city of Ray at the time of the Ṭāhirid State. The Ṭāhirids are famous for supporting Ma'mūn in his war against his brother Al-Amīn. There is reference that Borghoūth – a prominent Najjārī theologian – has contributed to the createdness of the Qur'an Campaign where he was one of the scholars whom Aḥmad ibn 'Abī Du'ād conscripted to debate with Ahamed bin Hanbal to convince him of the createdness of the Qur'an. The founder of the Sect Al-Hussein bin Mohammed Al-Najjār has been accounted for by authors of books on Islamic theological discourse as being a prominent theologian., Al-Nadīm has cited many of his writings that indicate the vastness of his knowledge. However, none of his treatises has survived to reach us, as it is the case of many other theologians of the first three centuries AH. It seems that Al-Najjār was brought up as a Mu'tazilite then he became distinct from the Mu'tazilites by in many respects that express his independent thinking which combines the opinions of the Mu'tazilites, the Murjites, and the Sunnis among others.

The Najjārīs concurred with other Muslim sects who maintain that knowledge should be attained by means of contemplation and reasonable inference before the introduction of religious traditions, such sects are spearheaded by the Mu'tazilites and the Māturīdīs. They, the Najjārī Sect, have agreed with the Mu'tazilite discourse against the separation between divine attributes and essence to escape the issue of the multiplicity of the ancients as claiming an ancient attribute that is independent from the ancient essence of God would involve a discourse of the multiplicity of the ancients

which leads to the claim of the polytheists that God has other counterparts. They have also interpreted many of the divine attributes – according to the few excerpts that have reached us – by means of negating their opposites i.e., the meaning of God being magnanimous and generous is that He is not a miser, and the meaning of God being knowledgeable is that He is not ignorant.

On the issues of fate, predestination, and the creation of the actions of people, the Najjārīs maintained the influence of God’s action on man and that man acquires his actions. Al-Nasafī cited that Al-Ash’arī had adopted the concept of acquisition from Mohammed Al-Borghoūth the celebrated Najjārī theologian (Al-Nasafī, 2011). The Najjārīs also maintained that guidance is a success that is granted by God and that disbelief and misguidance are a failure inflicted by God upon man. They further claimed that all such success or failure are created by God and that if God wanted to be kind to all mankind and grant it Paradise, He would have done so – an opinion that agrees with the Sunni sects including Ash’arites, Māturīdīs and Hadith scholars.

Finally, the Najjārīs maintained that faith is nothing but acknowledgement and testimony by the tongue and that deeds are not the essence of faith. However, they claimed that submission to God is mandatory in faith as the predicament of Satan was born from his defiance to God. Hence, submission to God has to be acknowledged and if a man had an argument established against him and he did not submit to God, then he would be accordingly a disbeliever. The Najjārīs also maintained that faith increases but not decreases, a discourse that is further claimed by some Sunni scholars. Moreover, the Najjārīs concurred with Sunnis in the issues of promise and threat as well as the standpoint towards committers of major sins. They also maintained that the disbelievers shall dwell eternally in Hell and the believers shall be indefinitely in Paradise, the Najjārīs further claimed that committers of major sins are considered to be among the believers in Paradise, even if they died insisting on practicing such major sins. In agreement with Sunnis, the Najjārīs maintained that man dies when his term of life is over and that he does not die until he had fulfilled his sustenance.

Table 1: Classification Of Najjārīs In Islamic Discourse Books (Al-'Usaimi, 2017)

Book	Classification			
	Jabris	Murjites	Mu'tazilites	Independent Sect
<i>Maqālāt al-islāmīyīn</i> By Al-Ash'arī		√		
<i>Al-Farq bain Al-Firaq</i> By Al-Baghdādī				√
<i>Al-Tabsīr Fī Al-Dīn</i> By Al-Isfrāyīnī				√
<i>Al-milal wa-al-niḥal</i> By Al-Shahrestānī	√			
<i>Al-fiṣal fī l-milal wa-l-ahwā' wa-l-niḥal</i> By Ibn Ḥazm			√	
<i>I'tiqādāt firaq al-muslimīn wa-al-mushrikīn</i> By Al-Rāzī	√			
<i>Al-Burhān</i> By Al-Saksakī		√		
<i>Al-Munyah Wa Al-Amal</i> By Al-Sharīf Al-Murtaḍá	√			
<i>Al-Hur Al-'lyn</i> By Al-Ḥimyarī		√		
<i>'Qā'id Thalāth Wa Sab'in Firqa</i> By Al-Yamanī		√		
<i>Talkhīs Al-Bayān</i> By Al-Fakhrī		√		



Acknowledgements:

I owe my thanks to my friend Ahmed Reffat, who helped me a lot in writing this article in English, as well as to the reviewers of this journal for their valuable suggestions.

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.



REFERENCES

- Abd al-JABBĀR, A.-Q. (1996). *Sharḥ al-uṣūl al-khamsa*. (A.-K. 'Uthman, Ed.) Cairo: Wahba Library.
- al-ĀMIDĪ. (n.d.). *Abkār al-afkār fī uṣūl al-dīn* (Vol. 5).
- al-ASH'ARĪ, A.-H. (n.d.). *Maqālāt al-islāmiyyīn wa-iḥtilāf al-muṣallīn* (Vols. 1,2). (H. Ritter, Ed.) Wiesbaden, Germany.
- al-'ATHĪR, I. (1987). *Al-Kāmil fī al-tārīkh* (Vol. 5). (M. Y. Al-Dakkak, Ed.) Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyah.
- al-BAGHDĀDĪ. (1988). *Al-Farḥ bain Al-Firaḥ*. (M. U. Al-Khusht, Ed.) Cairo: Maktabat Ibn Sina.
- al-BĀQILLĀNĪ. (1950). *Al-Insaf*. Cairo: Maktab Nashr Al-Thaqafah Al-Islamiyah.
- al-DĀRIMĪ, U. b. (2012). *Naqd 'Uthman bin Sa'id fī al-radd 'Ala Bishr Al-Marisi Al-'Aneed*. (A. Al-Shawami, Ed.) Cairo: Al-Maktabah Al-Islamiyah.
- al-DHAHABI. (1985). *Siyar A'laam Al-Nubala'* (Vol. 10). (A. G. Al-Arna'out, Ed.) Beirut: Muassasat Al-Risalah.
- al-DJUSHAMĪ, A.-Ḥ. (1995). *Risalat Iblis 'Ila 'Ikhwanih Al-Manahis*. Beirut: Dar Al-Muntakhab.
- al-FEKI, E. A.-D.-R. (1999). *Al-Duwal Al-Mustaqilah Fi Al-Mashreq Al-Islami Munzhu Mustahal Al-Asr Al-Abbasi Hatta Al-Ghazow Al-Maghuli*. Cairo: Dar Al-Fikr Al-Arabi.
- al-ĪJĪ, A. A.-D. (1997). *Sharh Al-Mawaqif fī 'Ilm Al-Kalam* (Vol. 3). (A.-R. 'Umairah, Ed.) Beirut: Dar Al-Jil.
- al-JALAYNED, M. A.-S. (2010). *Qadiyat Al-Khair wal Shar lada Mufakkiri Al-Islam: Usulha Al-Nazhariyah - Jawanebha Al-Mitafisiqiyah- Atharuha*

Al-Tatbiqiyah. Cairo: Dar Qubaa.

- al-JAWZĪ, I. (2001). *Talbīs Iblīs*. Beirut: Dar Al-Fikr.
- al-JĪLĀNĪ, A. A.-Q. (1997). *Al-Ghuniya li Talibi Tariq al-Haq* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kutub Al-'Ilmiyah.
- al-MAQDISĪ, I. T. (1991). *Ahsan Al-Taqasim*. Beirut: Dar Sadir.
- al-MURTADA, A. Y. (1987). *Kitab Tabaqat Al-Mu'tazilah*. (S. Diwald-Wilzer, Ed.) Beirut: Dar Al-Mukkatam.
- al-NADĪM, I. (1997). *Al-Fihrist*. (I. Ramadan, Ed.) Beirut: Dar Al-Mi'rifah.
- al-NASAFĪ, A. A.-M. (2011). *Tabsirat Al-Adillah* (Vol. 2). (M. Al-Anwar, Ed.) Cairo: Al-Maktabah Al-Azhariyah.
- al-SHAHRĀSTĀNĪ. (n.d.). *Kitab Al-Milal wa Al-Nihal* (Vol. 1). Cairo: Mu'assasat Al-Halabi.
- al-SUBKI, T.-D. (1964). *Tabaqat Al-Shafi'ya Al-Kubra*. (M. M. Al-Tanahi, & A.-F. Al-Helou, Eds.) Cairo: Faisal Al-Halabi.
- al-ṬABARĪ, i. J. (1976). *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk* (Vol. 8). Cairo: Dar Almā'rif.
- al-'USAIMI, H. b. (2017). Al-Najjariyah Fi Kutub Al-Maqalat. *Hawliyat Kuliyat Al-Dirasat Al-Islamiyah Wa Al-Arabiyyah lil Banat Bil Iskandariyah*, 2(33), p. 715.
- ANSARI, H. (2016). Sunnism in Rayy during the Seljūq Period: Sources and Observations. *Der Islam Journal of the History and Culture of the Middle East*, 93(2), 460-471.
- ÇETIN, O. (1998). "Horasan", *TDV İslâm Ansiklopedis* (Vol. c.18). Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkez.
- HAZM, I. (n.d.). *Kitāb al-Fişal fī l-Milal wa-l-Ahwā' wa-l-Niḥal* (Vols. 2,3,4). Cairo: Maktabat Al-Khanji.
- Ibn TAYMIYAH. (1992). *Al-Imān Al-Awsat*. (A. B. Al-Zahrani, Ed.) Riyadh: Dār Ibn Al-Jawzi.
- İNAL, İ. H. (2010). Neccariyye Mezhebi Hakkında Bazı Mülahazalar. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24(24), 33-52.
- İNAL, İ. H. (2016, 06). İslam'da Kesb Doktrininin Kökeni. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 9(1), 99-121.
- KAYA, M. Cüneyt. (2018). *İslam Felsefesine Giriş*. İstanbul: Küre Yayınları.
- KILAVUZ, A. S. (1987). Bişr b. Gıyâs el-Merisi, Hayatı, Görüşleri ve İslâm Düşünce Tarihindeki Yeri. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Dergisi, II(1), 99-109.

MAHMUD, R. (2020). *Fatımîler Döneminde Siyasî Ve İdeolojik Bir Yapılanma: Kelamî Açıdan İsmailî İnanç Sistemi*. İstanbul: Post yayınevi.


ÖZ, M. (2006). *NECCÂR, Hüseyin b. Muhammed", TDV İslâm Ansiklopedisi* (Vol. c.32). Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi.

RADI, M. M. (2017). Al-'Ara' Al-Kalamiyah li Firqat Al-Najjariyah. *Majallat Kulliyat Al-'Uloum Al-Islamiyah*(50).

TAYMIYYAH, I. (1995). *Majmoo' al-Fatâwâ* (Vol. 5). (A.-R. B. Qassim, Ed.) Medina, Saudi Arabia: King Fahed Complex for Holy Qur'an Printing.



NECCÂRİYE FIRKASININ TEŞEKKÜLÜ VE KELAM GÖRÜŞLERİ

 Rami İbrahim MAHMUT^a

Geniş Öz

İran'ın başkenti Tahran yakınlarındaki Rey şehri, hicrî V. yüzyıla kadar İslam tarihinin önemli şehirlerinden biri olmuştur. Horasan bölgesi ve çevresi, kelam ve fıkıh başta olmak üzere diğer çeşitli disiplinleri içeren büyük bir entelektüel rönesansa tanıklık etmiştir. Bilhassa, Me'mûn döneminden itibaren Mu'tezile'nin otoriteyi temsil eden bir mezhep olarak öne çıktığı görülmektedir. Tâhirî Devletinin ise Horasan'da Me'mûn yanlısı bir devlet olarak kurulduğu ve söz konusu entelektüel faaliyetlerin pekiştirilmesine büyük ölçüde yardımcı olduğu söylenebilir. Aynı zamanda söz konusu bölgeler, birçok kelâm mezhepleri dahil olmak üzere, farklı İslam düşünce ekollerine mensup muhtelif akımların ortaya çıkışına şahid olmuştur. Tüm bu mezhepler arasında özellikle Mu'tezile'nin, insanları inançlarına uymaya zorladığı, Kuran'ın yaratılışı meselesi gibi noktalarda insanları bir mihneye tâbi tuttuğu dikkat çekmektedir. Buna rağmen, Mu'tezile fırkasından pek çok bağımsız görüşün ortaya çıktığı ve daha sonra bu bağımsız görüşlerin İslam coğrafyasının birçok yerinde yeni ekollere zemin hazırladığı öne sürülebilir. Yukarıda sözü edilen durumlara maruz kalanlar arasında Muhammed b. Hüseyin en-Neccâr örnek olarak verilebilir. En-Neccâr hakkında elimizde fazla bir bilgi bulunmamakla birlikte, İran asıllı olduğunu ve terzilik yaptığını biliyoruz. Ayrıca kendisi, Mu'tezili ekolün nüfuz sahibi olduğu bir coğrafyada yetişmiştir. Biliniyor ki en-Neccâr, İbrahim en-Nazzâm gibi meşhur Mu'tezilî kelamcılara bazı kelâmî konularda cevap veren kitaplar yazmıştır. Kendisinin meşhur kelamcı düşünür Bîşr b. Gıyas el-Merîsî'nin öğrencisi olduğu bilinmektedir. Kendi adını taşıyan ve en-Neccâriyye grubu olarak bilinen bağımsız bir fırka kurduğu da bilinmektedir. Zamanla bu fırkanın geniş bir coğrafyaya yayıldığı, hatta önemli bir makâlât yazarı olan Ebû'l

^a Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, ramy.elbannalum@hotmail.com

Hasan el-Eş'arî'nin en-Neccâriyye'yi ana fırkalardan biri olarak saydığı görülmektedir.

Neccâriyye ekolünden yaklaşık on farklı fırkanın ortaya çıktığı, ancak bunlardan sadece üçü hakkında yazılı kaynaklardan bilgi edinilebileceği söylenebilir. Bu fırkalar ise el- Burgûsiyye, el- el-Za'ferâniyye, ve el-Mustadrakiyedir.

el- Burgûsiyye fırkasına gelince, bu fırka Burgut lakaplı Muhammed b. İsa'ya atfedilmiştir. Fırkanın bazı kelâmî meselelerde farklı noktalarda dursa da, en-Neccâr'ın görüşlerinin çoğunda hemfikir olduğu söylenebilir. Örneğin bu fırka, fiilin sahibini fâil olarak isimlendirmek yerine daha ziyade onu müktesip olarak adlandırmıştır. İnsanın fiillerini genel anlamda Allah'ın fiileri olarak görmekle beraber kulun da kendi tabiatının gereği o fiili kesp ettiğini iddia etmiştir. Bu görüşün ise Mürcie mezhebinin görüşleriyle paralellik arz ettiği söylenebilir. Buna ilaveten bu fırka, Allah'ın kelamının ilk başta hâdis olduğunu, okunduğunda âraz olduğunu, yazıldığında ise cisimleştiğini öne sürmüştür.

İkinci fırka olan el-Zafarâniye fırkasının kurucusu, ise Rey şehrinde yaşayan el-Zafarânî adında bir kelamcı olarak bilinmektedir. el-Mustadrakiye fırkası ise kendilerinden önceki kelamcıların görüşlerini düzelttikleri için, bu adla anılmışlardır. Bu görüşlerin başında Kuran'ın yaratıldığı görüşü yer almaktadır. Ancak el-Bağdadi'nin işaret ettiği gibi, el-Mustadraka da bu konuda bölünmüş durumdadır.

Makâlât yazarları, Neccâriyye grupları ve bunların nasıl sınıflandırılacağı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bazıları onları, mezhepsel olarak Mu'tezile'ye nispet ederken, diğer bazıları Cebriye mezhebine nispet etmişler; aynı durum Mürcie mezhebine nispet edilip edilemeyecekleri konusunda da söz konusu olmuştur. Bu tasnif karışıklığının temel olarak Neccâriyye fırkasının, merkezî doktrinlerinin hem Mu'tezile ve Mürcie hem de Cebriye'nin görüşlerini içermesinden kaynaklandığı ileri sürülebilir. Ayrıca, bu fırkaların hiçbir eserinin günümüze ulaşmadığı, onların görüşlerinin daha çok tarih kitapları ve makâlât literatüründe geçen bilgilerden derlendiği göz önünde bulundurulduğunda, günümüzde mensubu bulunmayan Neccâriyye mezhebi hakkında detaylı bilgiye ulaşmanın oldukça güç olduğu belirtilmelidir.

Öte yandan, en-Neccâr mezhebinin Mu'tezile'den diğer gruplara nazaran daha fazla etkilendiği söylenebilir. Mu'tezile'nin Neccâriyye üzerinde etkili olduğu kelâmî görüşlerin başında, sıfatlar ve zât meselesine dair görüşleri örnek olarak gösterilebilir. Mu'tezile'nin temellerini, zât ve sıfatlar

arasındaki ayrımın oluşturduğu ve Neccâriyye'nin de Allah'ın zâtına zâid olan sıfatları nefy ettiği göz önüne alınırsa iki mezhep arasında ciddî anlamda bir benzerlik olduğu açığa çıkacaktır.

Sonuç olarak, elimizdeki kaynaklardan bu fırka hakkında bize ulaşan bilgiler doğrultusunda, grubun görüşleri şu şekilde özetlenebilir: Neccâriyye, bilginin işitme yetisinden önce göz ve akıl yoluyla elde edilmesi gerektiğini söyleyen Mu'tezile ve Mâtürîdî başta olmak üzere, bu konuda aynı görüşü öne süren İslam mezheplerinin görüşlerine katılmıştır. Bize ulaşan bilgilere göre Neccâriyye Allah'ın sıfatlarını, bu sıfatların karşıtlarıyla ilişkisi içinde ele alarak açıklamıştır. Örneğin, Allah'ın cömert olması cimri olmaması anlamında olup Allah'ın bilen olması cahil olmaması anlamına gelmektedir. Kader, takdir ve kulların fiillerinin yaratılışı meselesinde ise Neccâriyye, Allah'ın fiilinin kulu etkilediğini, ancak kulun bu fiili kendi ameliyle iktisap ettiğini öne sürmüştür. Nitekim insanın tüm fiillerini yaratan Allah'tır. Eğer Allah, tüm kullarına iyilik edip onları cennete almak isteseydi bunu yapmasında bir beis olmazdı. Neccâriyye, imanın sadece dil ile tasdik olduğuna ve amelin imandan bir cüz olmadığına inanmıştır. Fakat, imanda teslimiyetin gerekli olduğunu ve teslimiyetin bilinmesi gerektiğini söylemişlerdir. Zira şeytanın Allah'a teslim olmadığını belirtmişlerdir. Ayrıca imanın ne arttığını ne de eksildiğini iddia etmişlerdir. Kafirlerin cehennemde, müminlerin ise cennette ebedî kalacaklarını söylemişlerdir. Büyük günah işleyenler meselesinde ise bu kimselerin mümin olduklarını, nihai olarak Allah'ın rahmetiyle cennete gireceklerini iddia ettikleri görülmektedir.

Bu makale Neccâriyye fırkasının kelâmî görüşlerinin teşekkülü açısından ele alınmasını konu edinmektedir. Amaç, bu fırkanın en önemli kelâmcıları hakkında kelâm eserlerinde zikredilen görüşleri araştırıp derleyip ortaya koymaktır. Buna ek olarak, Neccâriyye hakkında son zamanlarda yapılan çalışmaları da ihmal etmeden dikkate almaktır. Bu çalışmalar sayesinde makalenin sonuna fırkanın makâlât kitaplarındaki durumunu gösteren bir tablo yerleştirilmiştir. Yöntem açısından makale; Neccâriye fırkası hakkında makâlât kitaplarında yer alan görüşleri toplayarak bu görüşler arasında bir karşılaştırma yapmış ve çalışmamızda kelam meselelerine ilişkin doğru bir görüş elde edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mezhepler Tarihi, Rey, Horasan, Neccâriyye, Za'faraniler, Burgûsiler, Kelâm.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

Bu çalışma "" başlıklı doktora/yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

Bu çalışma için etik kurul izni, Erciyes Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 21.05.2021 tarihli ve 2021/23 numaralı kararı ile alınmıştır.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

Yazarlar, makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan etmektedirler.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



ARAP TİYATROSUNDAN KARŞILAŞTIRMALI İKİ ŞEHRÂZÂD

 Muhammet Bilal TOLAN^a

Öz

Binbir Gece Masalları, bir çerçeve hikâye ve onun etrafında oluşturulan masallardan meydana gelen bir masal külliyyatıdır. Kökeni itibariyle Doğu edebiyatını temsil eden bu masallar, Batı dillerine çevrilmesiyle birlikte orada da meşhur olmuş ve böylece Dünya edebiyatında önemli bir yer işgal etmiştir. Bu masallar gerek Doğu'da ve gerekse Batı'da birçok edebiyatçıyı etkilemiş ve onlara ilham kaynağı olmuştur. Birçok edebi eserin, doğrudan veya dolaylı olarak bu külliyyattan beslendiği görülür. Modern Arap Edebiyatının önemli ve üretken iki yazarı Tevfik el-Hakîm ve Ali Ahmed Bâkesîr de bu masallardan esinlenerek birer tiyatro eseri yazmışlardır. el-Hakîm, yetmiş aşkın tiyatro eserinden biri olan *Şehrâzâd* eserinde binbirinci geceden sonra yaşananları bir kurgu ile okuyucuya sunmuştur. Bu eserde Şehrâzâd'ın anlattığı hikâyelerle Şehriyâr bambaşka bir insan olmuştur. Daha önce her türlü maddi zevki tatmış olan bu kral, artık bilgiyi aramakta ve mekânın sınırlarından kurtulmak istemektedir. Şairliği ve romancılığının yanı sıra Arap tiyatrosuna da önemli katkıları olan Bâkesîr ise, kırkın üzerinde tiyatro eseri yazmıştır. O, bu eserlerden biri olan *Sırru Şehrâzâd* adlı eserini Binbir Gece Masalları'nın çerçeve hikâyesinden hareketle kaleme almıştır. Yazar eserinde modern bir yorum geliştirerek, kadının sadakatsizliği üzerine kurulan çerçeve hikâyeyi değiştirmiş ve yeni bir kurgu ile ele almıştır. Buna göre *Sırru Şehrâzâd* adlı eserde Şehriyâr'ın ilk eşi, masum bir karakter olarak canlandırılmış ve olay örgüsü bunun üzerine bina edilmiştir. Bu çalışmada öncelikle orijinal Binbir Gece Masalları hakkında genel bilgiler sunulmuş ardından el-Hakîm ve Bâkesîr'in bahsi geçen tiyatro eserleri edebi açıdan incelenmiş, son olarak her iki yazarın eserindeki Şehrâzâd karakteri karşılaştırılmıştır.

Anahtar kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Binbir Gece Masalları, Tevfik el-Hakîm, Ali Ahmed Bâkesîr, Şehrâzâd.



^a Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, mbtolan@bingol.edu.tr

COMPARATIVE OF TWO SCHEHERAZADE FROM ARAB THEATER

One Thousand and One Nights is a collection of fairy tales composed of a frame narrative and its surrounding tales. With their translation into Western languages, these tales, which represent Eastern literature in terms of their origin, became recognized in the West and occupied a prominent place in world literature. These tales have influenced and inspired numerous authors from both the East and West. It can be observed that a variety of literary works have directly or indirectly been nourished from this collection. Two famous and prolific Modern Arabic Literature authors, Tawfiq al-Hakim and Ali Ahmed Bakathir, also composed a play inspired by these tales. al-Hakim presented the reader with a fictional account of what occurred after the one thousand and first night in Scheherazade, one of his over seventy fictional theatrical works. Shahriar transformed into a completely different person through Scheherazade's tales in this work. This king, who had experienced all kinds of material pleasures in the past, now pursues knowledge and desires to transcend the limits of space. Bakathir, who contributed significantly to Arabic theater in addition to his poetry and novels, wrote over forty plays. One of these compositions, "Sırru Şehrâzâd", was inspired by the frame story of One Thousand and One Nights. By incorporating a contemporary interpretation into his work, the author transformed the frame story based on the infidelity of women into a new work of fiction. Accordingly, the first wife of Shahriar was portrayed as an innocent woman in the work Sırru Şehrâzâd, and the plot was based around this characterization. In this study, general information on the original One Thousand and One Nights was presented first, followed by a literary analysis of the aforementioned theater works by al-Hakim and Bakathir, and a comparison of the character of Scheherazade in the works of both authors.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

İnsanlık tarihi boyunca halkların, hayal dünyalarını harekete geçirerek ortaya koydukları en güzel edebi türlerden biri de masallardır. Çoğunlukla sözlü olarak ortaya çıkan, kuşaktan kuşağa anlatılmak suretiyle varlığını koruyan ve bu süre zarfında anlatıldığı kültür ve çevreye göre birtakım değişikliklere uğrayabilen masalların, toplumların muhayyilesine, terbiyesine ve ahlakına önemli etkileri olmuştur. Masalların ilk olarak nerede ve hangi halklar arasında oluşturulmaya ve anlatılmaya başladığı ile ilgili olarak Mısır, Babil, Hindistan gibi bazı isimler zikredilse de bunu tam olarak tespit etmek güçtür. Zira her toplumun kendi çapında birtakım masal ve hikâyeler üretmiş olması muhtemeldir.

Yukarıda bahsedilen masal türünün en güzel örneklerinden biri, Arapça olarak yazılmış, sonrasında ise Dünya edebiyatındaki yerini almış olan Binbir Gece Masallarıdır. Hem Arap hem İran ve hem de Hint kültürlerine dair izler taşıyan bu masallar gerek Doğu'da ve gerekse çevirileri vasıtasıyla Batı'da birçok edebiyatçıyı etkilemiş ve onlara ilham kaynağı olmuştur. Arap edebiyatının iki usta kalemi olan Tevfik el-Hakîm (1898-1987) ve Ali Ahmed Bâkesîr de (1910-1969) bu klasik masallardan esinlenerek ürün veren iki önemli yazar olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Her iki yazar da eserlerini hikâye türünde değil de Arap edebiyatı için daha yeni bir tür olan tiyatro tarzında kaleme almışlardır. Arap edebiyatının bu tür ile tanışması, XIX. yüzyılın ortalarında yazılan ve Beyrut'ta sahnelenen Mârûn en-Nakkâş'ın (1817-1855) *el-Behîl* (Cimri) adlı eseri ile olmuştur. Büyük ölçüde Moliere'nin *L'avare* eserini temel alarak yazılan bu eseri, doğrudan tercüme faaliyetleri takip etmiştir.¹ Mısır'da tiyatronun öncülerinden olan Muhammed Teymûr, çok genç yaşta ölmesine rağmen, geride bıraktığı dört tiyatro eseriyle Arap tiyatrosuna yön vermiş ve daha sonra Ferah Antun, Tevfik el-Hakîm, Mahmud Teymûr ve Ali Ahmed Bâkesîr'i etkilemeyi başarmıştır.²

Geride yetmişten fazla tiyatro eseri bırakan Mısırlı yazar Tevfik el-Hakîm ve kırkı aşkın tiyatronun yazarı olan, aslen Yemenli olup hayatının çoğunluğunu Mısır'da geçiren Bâkesîr, Arap tiyatrosunun öncüleri konumundadırlar. Bu bağlamda el-Hakîm, 1934 yılında yazdığı *Şehrâzâd* adlı tiyatro eserinde, Bâkesîr ise 1953 yılında sahnelenen *Sırru Şehrâzâd* (Şehrâzâd'ın Sırrı) adlı tiyatro eserinde, yıllar önce yazılmış olan Binbir Gece Masallarının çerçeve hikâyesini modern tarzda yorumlamak suretiyle ona yeniden can vermişlerdir. Türkçe ve yabancı kaynaklarda yapılan araştırmada çalışmaya konu olan iki yazarın bahsi geçen eserlerinin karşılaştırılmasına rastlanmamıştır. Bu açıdan özgün olan çalışmada öncelikle Binbir Gece Masalları hakkında bilgi verilecek ardından sırasıyla her iki yazarın bahsi geçen eserleri edebi açıdan incelenecektir. Binbir Gece Masalları için kaynak olarak 1935 Kahire baskısı (tıpkıbasım) esas alınmıştır. Çalışmada incelenen iki tiyatro eserinin de Dâru Mısır li't-tıba'a baskıları kullanılmıştır. Burada yeri geldikçe Binbir Gece Masallarının orjinal çerçeve hikâyesi ile yazarların eserleri, olay ve karakterler üzerinden okuma yapmak

¹ Pierre Cachia, "Tercüme ve Adaptasyon Dönemi (1850-1914)", trc. Hasan Taşdelen, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004): 202.

² Enîs el-Makdisî, *el-Funûnu'l-edebîyye ve a'lâmuhâ fi'n-nahdati'l-'Arabîyyeti'l-hadîse* (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâ'în, 2000), 540. Ahmed Şemsuddîn *el-Haccâcî, el-Ustûra fi'l-mesrahi'l-Mısriyyi'l-mu'âsir 1933-1970* (Kahire: Dâru'l-me'ârif, ts.), 27, 28.

suretiyle karşılaştırılacaktır. Son olarak da müstakil başlık altında her iki yazarın Şehrâzâd karakterinin karşılaştırması yapılacaktır. Çalışmada zaman zaman kullanılacak olan “ana hikâye” terimi, Binbir Gece Masallarının çerçeve hikâyesini ifade etmektedir.

A. Binbir Gece Masalları Hakkında

Arapça özgün adı “ألف ليلة وليلة” olan Binbir Gece Masalları, hikâye, masal, destan, menkıbe ve fıkraları bir araya toplayan, eski Hint edebiyatında başka örneklerine de rastladığımız çerçeveli hikâyeler tipinde ve tekniğinde bir Arapça külliyyattır.³ İngilizcede çoğunlukla The Arabian Nights/Arap Geceleri ya da diğer adıyla The Thousand and One Nights diye meşhur olmuştur. Külliyyatta bulunan masallar anonim olup uzunlukları birbirinden farklıdır. Olaylar tek bir mekânda geçmez aksine geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Çerçeve anlatı etrafında oluşturulmuş hikâyelerden meydana gelmektedir. Çerçeve hikâyenin kahramanı Şehrâzâd ve Şehriyâr’dır. Masallardaki karakterlerin ve yaşadıkları çevrenin çokça betimlemesi yapılmıştır. Enteresan maceralar içeren eser, arada sunulan şiir kesitleri ile süslenmiştir. Eserin girişinde anlatılan çerçeve hikâyenin dışında eserde iç içe geçmiş başka çerçeve anlatılar da mevcuttur. Örneğin Şehrâzâd’ın anlattığı masallardaki kahramanlar, başka bir masal anlatmaktadır. Onların anlattığı masaldaki bir kahraman da başkaca bir masal anlatabilmektedir. Böylece eser, öykü içinde öykü şeklinde ilerlemektedir.

Bu eserde kadının sadakatsizliği ve sonrasında onu temize çıkaracak karşı tezin yanı sıra, kadercilik, kusursuz güzellik, lükse ve zevke düşkünlük konuları yer almakta ve yine eserde tutkulu ve platonik aşk öyküleri, güldürü ve toplumsal-ahlaki ders içerikli anlatılar bulunmaktadır. Bu anlatılarda, kahramanları arasında cin ve dev gibi varlıkların yer aldığı olağanüstü ve fantastik olaylarla birlikte anlatıların hayata dair yaşanmış veya yaşanabilecek birçok konuya değindiğini söylemek abartı olmayacaktır.⁴

Bu masalların ilk olarak ne zaman, nerede ve kim tarafından yazıldığı ile ilgili birtakım araştırmalar ve ileri sürülen bazı görüşler olsa da bunlar henüz kesin olarak ispat edilmiş değildir. Çerçeve hikâyedeki kahramanlar ile diğer hikâyelerde geçen birçok kahramanın adının İran’a mahsus olması, çerçeveli hikâye tekniğine Hint edebiyatının en eski örneklerinde rastlanması ve bazı hikâyelerin Arap şehirlerinde geçmesi ve nitekim eserin

³ Süleyman Tülücü, “Binbir Gece Masalları Üzerine (Seçilmiş Bir Bibliyografya İle)”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004): 1.

⁴ Yusuf Karataş, *Metin İncelemesinde Söylembilim Yöntemi, Binbir Gece Masalları Üzerine Bir Uygulama* (Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2008), 27.

Arapça olarak yazılması, onu bu kültürlerden sadece birine ait kılmayı güçleştirmektedir. Bu hacimli eserin içeriği ve üslubunu dikkate alan bazı araştırmacılar onu dört ana gruba ayırmışlardır:

- a. Hint kaynaklı masallar.
- b. İran'dan gelen masallar.
- c. Hârûnürreşîd devrine (786-809) ait Bağdat menşeli masallar.

d. Fâtımîler ve Memlûkler devrinde Mısır'da külliyyata eklenmiş masallar. Hârûnürreşîd zamanında, onun şahsiyeti etrafında geçen maceraların konuları realisttir; bu tabakadaki hikâyelerde üslûp ve tertip daha ustacadır. Fâtımîler ve Memlûkler dönemine ait masallar ise akıl ve tabiat dışı unsurlar bakımından zengin konular içermektedir. İfritler, tilsimler ve olağanüstü maceralarla dolu olan bu masalların tertip ve üslûbu daha acemicedir.⁵ Bu masalların son şeklini, 15. yüzyılda Mısır'da Memlûkler devrinde aldığı düşünülmektedir.⁶ Bunun yanında masalların çeşitliliği, Hindistan, İran, Irak, Mısır, Anadolu gibi değişik mekânlarda geçmesi, tabii bir üslûpla yazılmış olması, konuşma dilinde kullanılan deyimleri ihtiva etmesi ve bazı dil hataları taşıması gibi hususlar göz önünde bulundurulursa bunların tek bir kalemden çıkmadığı anlaşılır. Bunların aslında uzun yıllar boyunca şifahi olarak aktarılan halk masalları türünden olduğu, yer ve zamana göre birtakım değişmelere uğradığı, Doğu milletlerinin eski-yeni folklorundan pek çok şeyler alarak gelişip bir bütün haline geldiği kabul edilmektedir. Bu masallar, Müslüman Doğu milletlerinin tarih, edebiyat, medeniyet tarihi, folklor ve sosyal yapılarının incelenmesi için büyük bir malzeme teşkil etmektedir.⁷ Eserin menşei ve diğer bazı görüşler için Mes'ûdî'nin (ö.345/956) *Murûcu'z-zeheb*'i, İbnu'n-Nedîm'in (ö. 385/995) *el-Fihrist*'i gibi klasik kaynakların yanı sıra Goldzîher'in *Klasik Arap Literatürü* kitabına bakılabilir.⁸ Burada ilgili diğer tartışma detaylarına girilmeyecektir.

Kökeni itibariyle Doğu edebiyatını temsil eden bu masallar, çeviriler sayesinde Dünya edebiyatının bir değeri haline gelmiş, böylece klasikler

⁵ Veli Ulutürk, "Binbir Gece", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 181.

⁶ Ignace Goldzîher, *Klasik Arap Literatürü*, trc. Rahmi Er-Azmi Yüksel (Ankara: Vadi Yayınları, 2012), 141; G. M. Wickens, "Arabian Nights", *The Encyclopedia Americana* (New York: Americana Corporation, 1970), 2: 164.

⁷ Ulutürk, "Binbir Gece", 6: 181; Hannâ el-Fâhûrî, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî* (Beyrut: b.y., 1953), 2: 736.

⁸ Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1973), 2: 260; Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 423; Goldzîher, *Klasik Arap Literatürü*, 141.

arasındaki yerini almıştır. Masalların tam veya hikayecikler halinde Türkçeye pek çok çevirisi yapılmıştır. Bu çevirilerin en eskilerinden biri 'Abdi isimli bir mütercimın 1429-1430 yıllarında Sultan II. Murad'a sunduğu dört yazma nüshası bulunan Câbasbnâme isimli nüshadır. Aynı şekilde IV. Murad'ın emriyle 1636-1637 yıllarında yaptırılan 9 ciltlik bir tercümesi mevcuttur. Zaman içerisinde eser, Ahmed Nâzif, Raif Karadağ, Selami Münir Yurdatap, Alim Şerif Onaran, Sadık Yalsızuçanlar gibi birçok yazar tarafından Türkçeye aktarılmıştır.⁹ Bununla birlikte yakın zamanda Ekrem Demirli başkanlığında bir grup mütercim tarafından orijinal dili olan Arapçadan çevirisi yapılmış, Alfa yayınları tarafından basılarak Türkçeye kazandırılmıştır. Binbir Gece Masallarını Avrupa'ya ilk tanıtan kişi Fransız oryantalist Antonie Galland'dır. Suriye'den kendisine gönderilen eski bir yazmayı ana metinde birtakım tasarruflarda bulunarak ve başkaca masallar da ekleyerek çevirmiş ve "*Les mille et une nuits*" (c. I-XII, Paris 1704-1717) adıyla basmıştır.¹⁰ Bu çeviri, bir yüzyılı aşkın bir süre, Batı edebiyatında bu masalların standardı olmuştur. Arapça metin ise ancak 19. yüzyılda Calkutta'da (1839-42'de), Bulak'ta (1935'te), Breslau'da (1825-43'te) ve Beyrut'ta (1888-90'da) basılmış ve modern Batı çevirilerinin dayandığı nüshalar da metnin bu baskıları olmuştur.¹¹ Çeviriler Avrupa'da büyük ilgi görmüş ve o zamana kadar korku ve antipatiyle bakılan Müslüman Doğu, ilk defa bu eser sayesinde zenginlikleri ve sevimli yönleriyle Batı'ya açılmıştır.¹²

Bu masal koleksiyonu gerek Doğu'da ve gerekse Batı'da birçok edebiyatçıyı etkilemiş ve onlara ilham kaynağı olmuştur. Masallardaki motifler, Doğu'da ve Batı'da edebiyattan görsel sanatlara, müzikten sinemaya ve mimariye kadar birçok alanı etkilemiştir. Nitekim birçok edebi eserin, doğrudan veya dolaylı olarak bu külliyattan beslendiği görülür. Bu açıdan eser, evrensel bir özelliğe sahip olup Voltaire ve Stendhal gibi önemli Batılı yazarların övgüsüne mazhar olmuştur. Bertolt Brecht, Goethe gibi yazarlar bu masallardan hareketle bazı tiyatro eserlerini yazmışlardır.

Binbir Gece Masalları Batıda tiyatro ve sinemaya da uyarlanmıştır. Örneğin eserdeki bir hikâyeye dayanan "Marouf, savetier du Caire" (معروف

⁹ Binbir Gece Masallarının yazma ve baskıları, Türkçe ve dünya dillerine yapılan çevirileri ile hakkında yapılan edebi ve bilimsel çalışmaların geniş bibliyografaları için bkz. Tülücü, "Binbir Gece Masalları Üzerine", 6-52.

¹⁰ Clement Huart, *Arap ve İslam Edebiyatı*, trc. Cemal Sezgin (Ankara: Tisa Matbaacılık Sanayii, ts.), 376.

¹¹ Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 141.

¹² Turgut Akpınar, "Galland, Antonie", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 338.

idamı erteler. 1001 gece boyunca bu şekilde devam eden masal anlatımı neticesinde Şehriyâr, Şehrâzâd'ı öldürmekten vazgeçer.¹³

B. Tevfik el-Hakîm ve Şehrâzâd Adlı Tiyatrosu

Tevfik el-Hakîm (1898-1987), farklı edebi türlerde yazdığı değerli eserlerle modern Arap edebiyatının önemli isimlerinden biri olmuştur. Yetmiş yakın tiyatro eseri, romanları, onlarca hikâyesi, makale ve hatıratlarıyla velut bir yazar olduğunu ispatlamıştır. Bu eserlerin çoğu başta Fransızca olmak üzere İngilizce, Türkçe, Rusça, İtalyanca ve diğer birçok dünya diline çevrilmiştir. el-Hakîm, yazmış olduğu tiyatro eserleriyle bu türün Arap edebiyatındaki öncülerinden hatta kurucularından sayılır. 1922 yılında *el-Mer'etu'l-cedîde*, *ed-Dayfu's-sakîl*, *Ali Baba* gibi tiyatro eserleriyle, noksan da olsalar, ilk ürünlerini vermeye başlamıştır. 1924 yılında hukuk doktorası için gittiği Paris'te hukuk tahsilinden çok edebiyatla ilgilenmiş ve burada kaldığı dört yıl boyunca hem birçok Batılı yazarın tiyatro ve hikâyelerini okumuş hem de Shakespeare, Maurice Maeterlinck, Goethe gibi meşhur tiyatro yazarlarının eserlerini sahnede izleme fırsatı bulmuştur. Bunların yanı sıra Batı müziğiyle de önemli ölçüde ilgilenmiştir.¹⁴ Tevfik el-Hakîm'in Mısır'da sahneye konulan tiyatrolarının bazılarını ammice bazılarını ise fusha olarak kaleme almış olması, Batının modernleşme sürecinde Arap dili ve edebiyatı üzerindeki etkilerinin boyutlarını göstermesi açısından önemlidir.¹⁵

el-Hakîm, bu çalışmada ele alınan *Şehrâzâd* adlı eserini 1934 yılında kaleme almıştır. Onun yazarlık serüveninin ilk ürünlerindedir. Bu eserle o, Binbir Gece Masallarından esinlenerek yazılan bir hikâyeyi Arap tiyatrosunda ilk kullanan kişi olmuştur. Eser, 1937 yılında Paris'te, 1940 yılında ise İngiltere'de çevirisi yapılarak basılmıştır. Yedi sahneden oluşmaktadır. İlk sahneden itibaren başlayan çatışma beşinci sahneye kadar devam etmekte, altıncı ve yedinci sahnelerde olay düğümü çözülmektedir. Eserdeki ana karakterler Şehriyâr ve Şehrâzâd'dır. Yardımcı karakterler Kamer (Şehriyâr'ın veziri), Köle, Sâhir, Cârîye, Cellâd, bakire ve Ebû Meysûr'dur. el-Hakîm'in bu eserinde kurgu, binbirinci geceden sonrasını kapsamaktadır. Buna göre eser şehirdeki bakire kızların Melike Şehrâzâd adına düzenledikleri kutlamayla başlar. Çünkü öncesinde zalim ve acımasız bir kral olan Şehriyâr, eşi Şehrâzâd sayesinde binbir gece sonunda artık

¹³ *Elf Leyle ve Leyle* (Kahire: el-Matba'atu's-Sa'îdiyye, 1935), 2-7.

¹⁴ Şevkî Dayf, *el-Edebu'l-Arabiyyu'l-mu'âsir fi Mısır*, 10. Baskı (Dâru'l-meârif, ts.), 289.

¹⁵ Mehmet Yalar, *Hazırlayıcı Faktörleri Işığında Modern Arap Edebiyatına Giriş* (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 108, 109.

hiçbir kızı öldürmeyecektir. Eserde olaylar daha çok Şehriyâr üzerinden geliştiği ve okuyucunun ilgisi daha çok onun üzerinde olduğu halde yazar, eserin başlığı olarak Şehrâzâd'ı uygun görmüştür. Burada Şehriyâr'daki dönüşümün mimarı sayılması yönüyle onun adının verilmiş olması mümkündür.

Eser fasih bir dille yazılmış, diyaloglar çoğunlukla kısa tutulmuştur. Bu diyaloglarda karakterler yer yer birbirlerine karşı üstü kapalı sözler sarf etmektedirler. Eserde olay zamanı çoğunlukla gecedir. Olayların geçtiği mekânlar saray, Ebû Meysûr'un hanı ve ıssız sahradır. Mekân ile ilgili tasvirler yok denecek kadar azdır. Diyaloglara şiirsel bir ton hâkimdir. el-Hakîm ilk zamanlarda, Batıda gelişmiş olan ve daha sonra Arap dünyasında tanınan tiyatronun, sadece sahnede oynanmak ve insanları eğlendirmek için yazıldığını dolayısıyla edebi yönünün zayıf olduğunu düşünmektedir. Bu türle ilgili araştırmalar yaptıktan ve Batıdaki yazarların eserlerini okuduktan sonra tiyatronun aslında sahnelenme endişesi olmadan sırf edebi bir tür olarak da yazılabildiğini ve bir yazarın edebi maharetini gösterebileceği yazınsal bir alan olduğunu fark etmiştir. Bu itibarla bakıldığında yazarın *Şehrâzâd* adlı eseri bir el-mesrahu'z-zihnî (gizli drama) örneğidir. Çünkü bu tür eserlerde diyaloglar tasavvur edilmeye yani zihinde canlandırılmaya müsait olsa da sahnelenmeye uygun değildir. Arap edebiyatında bu tarz oyunlar yazmada öncü kişi el-Hakîm olmuştur.

Eserde olayların gelişimi özetle şu şekildedir:

Kral Şehriyâr, eşi Şehrâzâd'dan dinlediği hikâyeler sayesinde düşünsel ve ruhsal olarak büyük bir değişim yaşamıştır. Acımasız, zorba, kan dökücü kral, artık bambaşka bir insan olmuştur. Sürekli düşünmektedir. Maddeden sıyrılarak kâinatın ve sırlarının bilgisini arama peşindedir. Hakikati elde etmeyi amaçlamaktadır. Bundan dolayı bir seyahate çıkarak saraydan uzaklaşmayı planlamaktadır. Hem veziri Kamer hem de eşi onu bu delice düşüncelerden vazgeçirmeye çalışır fakat başarılı olamazlar. Vezir, Şehrâzâd'ın güzelliğine hayrandır. Şehrâzâd'ın ise bir köleyle ilişkisi vardır. Şehriyâr seyahate çıkacağı zaman vezirin sarayda kalmasını istemesine rağmen vezir bu seyahatte kralı yalnız bırakmaz ve ona eşlik eder. Bu seyahat esnasında bir anda dinlenirlerken Şehrâzâd ile köle arasındaki söylentileri duyarlar. Vezir bu duruma inanmayıp aşırı tepki verirken Şehriyâr gayet sakinidir. Şehriyâr ve vezirin seyahatten dönmeye yakın bir zamanda, Şehrâzâd köleyi eşi geldiğinde görsün diye saraydaki odasına çağırır. Köle Şehrâzâd'a "beni bu şekilde öldürtmeyi mi planlıyorsun?" diyerek endişesini dile getirir. Şehrâzâd ise bir nevi Şehriyâr'daki değişimin boyutunu test

etmeyi amaçlamaktadır. Köleye, Şehriyâr'ın binbir gece öncesindeki insan olmadığını, artık onun yerinde bambaşka biri olduğunu söyler. Bu sırada Şehriyâr ve vezir saraya dönerler. Köle korkudan perdenin arkasına saklanır. Şehriyâr odada Şehrâzâd'la konuştuğu esnada köleyi saklandığı yerde fark eder. Kral bu olaya hiçbir tepki vermez. Sıradan bir olaymış gibi, saklandığı yerden çıkan köleye sadece odadan çıkmasını emreder. Kölenin Şehrâzâd'ın odasından çıktığını gören vezir, koridorda kendi canına kıyar.

el-Hakîm'in bu eseri, Bâkesîr'in *Sırru Şehrâzâd*'ında olduğu gibi Binbir Gece Masallarının çerçeve hikâyesinden hareketle yazılmıştır. Dolayısıyla bu eserde de Şehrâzâd'ın anlattığı herhangi bir hikâyeye veya hikâyelerdeki kahramanlara yer verilmemiştir. Sadece bir yerde Sindibad'ın yaptığı yolculuklara atıfta bulunulmuştur.¹⁶ Yazar klasik Binbir Gece Masallarını okuduktan sonra kendi hayal gücünü kullanmak suretiyle binbirinci geceden sonra yaşananları yorumlamış ve bunları tiyatro formunda edebi bir üslupla okuyucuya sunmuştur.

Şehrâzâd karakteri ile ilgili bilgileri kendi başlığı altında inceleyeceğimizden dolayı burada eserin ana yapısını ortaya koyması bakımından önemli olan ve yazarın da üzerinde hassasiyetle durduğu bir diğer ana karakter olan Şehriyâr'dan bahsedeceğiz. Onunla ilgili yapılan psikolojik tahliller, ilk andan itibaren ister istemez okuyucunun dikkatini cezbetmekte ve çatışmayı sürdürmektedir. Eserin henüz başında Şehriyâr'ın nasıl bir haleti ruhiye içinde olduğunu yazar, Cellat ile Köle'nin aşağıdaki diyaloglarıyla okuyucuya tasvir etmektedir:

“Cellat: (Kısık bir sesle) Kral kafayı üşütmüş.

Köle: Şehrâzâd'a olan aşkımdan mı?

Cellat: Hayır, gerçekten üşütmüş.

Köle: Nerden biliyorsun?

Cellat: Öyle diyorlar... Hem sonra... gel bak!... (Köleyi birkaç adım çeker) Şurada karanlıkta kalan balkona dikkatlice bak ne görüyorsun?

Köle: Hiçbir şey!

Cellat: Balkonun sol köşesine bak.

Köle: Evet evet. Bina kolonu gibi hareketsiz duran bir karartı görüyorum... Neden yıldızlara tapanlar gibi gözünü göğe dikmiş ki?

Cellat: Her gece bu saatlerde vaziyeti böyle. Bazen tüm geceyi tıpkı

¹⁶ Tevfik el-Hakîm, *Şehrâzâd* (Kahire: Dâru Mısr li't-tiba'a, ts.), 63.

gördüğün şekilde hareketsiz olarak uykusuz geçiriyor.”¹⁷

Eserde Şehriyâr, dünyadaki bütün zevklerin tadına vardığı için bu dünyanın ona verebileceği hiçbir şeyin kalmadığını düşünmektedir. Bir nevi tükenmişlik sendromu yaşamaktadır. Zihni oldukça bulanıktır. Dünyada olan bitene karşı duyarsızlaşmış hatta ölümü bile düşünmektedir:

“Şehrâzâd: Gafilin tekisin sen Şehriyâr.

Şehriyâr: (Yorgun bir şekilde) Sadece tek bir şey istiyorum.

Şehrâzâd: Neymiş o?

Şehriyâr: Ölmek.

Şehrâzâd: Neden? Neyin var?

Şehriyâr: Hayatta yeni bir şey yok. Her şeyi tükettim.

Şehrâzâd: Tüm tabiat, seni hayatta tutacak hiçbir lezzet yok mu?

Şehriyâr: Tüm tabiat, beni boğmaya çalışan sessiz bir gardiyandan başkası değil.

Şehrâzâd: Yemin ederim delirmişsin. Aklını yordun yordun, sonunda altüst oldu. Hangi sırrı arıyorsun sersem. Geri kalan ömrünü, aldatıcı bir bilgi aşkının arkasında heder ettiğini görmüyor musun?

Şehriyâr: Geri kalan ömrümün ne kıymeti var! Her şeyin zevkine vardım, şimdi de her şeyden elimi eteğimi çektim.”¹⁸

Şehriyâr artık sevgiye de inanmamaktadır:

Şehriyâr: “Sevgi! Nasıl bu kelimeyi telaffuz edebiliyorsun? Şüphesiz bu kelime ilk asırların kalıntılarından kalma antik bir kelimedir.”¹⁹

Kral yaşadığı değişimden dolayı bir arayış içine girmiştir. Bir seyahate çıkarak insanlardan ve hatta dünyadan uzaklaşmak istemektedir. Bilinmeyenin bilgisine ulaşma çabası içindedir. Veziri Kamer ve eşi Şehrâzâd bu düşüncelerin delice olduğunu kendisine defaatle söylemelerine rağmen o, bildiği gibi davranmaya devam etmektedir. Burada yazar, insan ile mekân arasındaki çekişmeye dikkat çekmiştir. Şehriyâr mekânın sınırlarından kurtulmak istemektedir. Böylece eşyanın özüne, hakikatine ve künhüne vakıf olacağını düşünmektedir. Eşi ve veziri onu bu seyahatten vazgeçirmeye çalışsa da başarılı olamazlar:

“Kamer: Seni sevenlerden kaçıyor musun?

¹⁷ Hakîm, *Şehrâzâd*, 21.

¹⁸ Hakîm, *Şehrâzâd*, 45, 46.

¹⁹ Hakîm, *Şehrâzâd*, 66.

Şehriyâr: Aynı şekilde kendimden de... Bu kurtlanmış et parçasını unutmak ve yola koyulmak istiyorum.

Kamer: Nereye?

Şehriyâr: Sınırı olmayan yere.”²⁰

Şehriyâr’ın yolculuğa çıkma isteğinin nedeni onun ağzından şu şekilde açıklamaktadır:

“Kim bir defa mekânın prangalarından bedenini kurtarabilirse yolculuk hastalığına yakalanır. Artık bu saatten sonra ölene kadar yeryüzünde dolaşmaktan kendini alamaz.”²¹

Eserin sonunda kralın yolculuktan dönmesi aslında mekâna yenildiğini göstermektedir.

C. Bâkesîr ve Sırru Şehrâzâd Adlı Tiyatrosu

Şiir, tiyatro, roman ve kısa hikâye türlerinde yetmiş yakın eseri bulunan Ali Ahmed Bâkesîr’in tiyatro eserleri, modern Arap Edebiyatında tiyatronun gelişme katetmesinde önemli bir yere sahiptir. O, bu sanat dalında Tevfik el-Hakîm’den sonra en fazla eser veren kişi olup, tiyatrolarında milli ve dini duygular ile birlik ve bağımsızlık ruhunu işlemiştir. Tiyatrolarının çoğu perdeye aktarılmıştır. 1950’li yıllarda Bâkesîr parladığında tiyatroları, Tevfik el-Hâkim’inkinden daha meşhurdu. Zira el-Hakîm’in tiyatroları çoğunlukla okunuyordu, Bâkesîr’in ise hem okunuyor hem de sahneleniyordu.²²

Bâkesîr’in tiyatro ile tanışması Ahmed Şevkî’yle olmuştur. Şevkî’nin şiirsel tiyatroları onu derinden etkilemiş ve onda yeni ufuklar açmıştır. İlk defa şiirin, klasik tonunun dışına taşmasının mümkün olduğunu ve şiirin gücünün ve sınırlarının sadece şairin tek yönlü, tasvir yüklü duygu ve düşüncelerinden ibaret olmadığını; tarihi bir olayın, bir hikâyenin, farklı dünyalara sahip iki kahramanın diyaloglarının pekâlâ şiir formunda sunulabileceğini hayretle keşfetmiştir.²³ Yazarın ilk tiyatro denemesi, *Humâm fî bilâdi’l-Ahkâf* (1934) adlı eser olup bu eseri manzum olarak kaleme almıştır. Sonrasında Batıdaki serbest şiir hareketinden etkilenmiş ve *Romeo ve Juliet*’i serbest şiir tarzında Arapça’ya tercüme etmiştir. Yine 1938’de aynı tarzda *Akhenaton ve Nefertî*’yi yazmıştır. Bu eserlerle o, Arap edebiyatında

²⁰ Hakîm, *Şehrâzâd*, 61.

²¹ Hakîm, *Şehrâzâd*, 64.

²² Abduh Bedevî, “Ali Bâkesîr sûratun ‘an kurbin”, *Ali Ahmed Bâkesîr fî mir’âti ‘asrihi*, haz. Muhammed Ebû Bekr Humeyd (Kahire: Mektebetu Mısır, ts.), 82.

²³ Muhammet Bilal Tolan, “Tiyatro Yazarı Olarak Ali Ahmed Bâkesîr ve Arap Tiyatrosu Üzerine Düşünceleri”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2018): 284.

serbest şiirin öncüleri arasındaki yerini almıştır. Serbest şiir tarzında yazdığı tiyatro ve opera eserlerindeki ana gaye, Arap dilinin sınırlarının çok geniş olduğunu ispatlamak, Arapçanın, kendi servetinin yanında yabancı dillerin imkânlarına da aynı oranda sahip olduğunu göstermektir. Dolayısıyla *Romeo ve Juliet* çevirisi bir özenti değil, Arap dilinin yetkinliğini ispat çabasıdır.²⁴ Daha sonra şiirin tiyatro eseri yazımında kullanılmasının tarihte kaldığını, günümüzde bu tarz bir eserin yapmacık görüldüğünü ve bu sanat dalına düz yazının daha uygun olduğunu düşündüğünden dolayı, birkaçı hariç, sonraki tiyatrolarını mensur olarak yazmıştır.

Bâkesîr'in tiyatro dalında verdiği önemli eserlerden biri *Sırru Şehrâzâd* adlı eseridir. Çağdaş Mısır Tiyatro Grubu, 1953 yılının sezon açılışını Dâru'l-opera'da bu tiyatro oyunu ile gerçekleştirmiştir. Yönetmenliğini Mısırlı usta sanatçı Fettuh Neşâti'nin yaptığı ve Emine Rızık, Ahmed Allam, Firdevs Hasan gibi usta oyuncuların sahnelediği oyun büyük beğeni toplamıştır. Bu tiyatro eseri kaynağı itibariyle efsanevi, Şehriyâr'ın karakter tahliline bakıldığında psikolojik, vermek istediği mesaj (kadın tasavvuru) açısından toplumsal bir tiyatrodur.

Yazar bu eseri kaleme almadan önce zihnini meşgul eden kadın problemi ve onun erkeğin karşısındaki konumunu bir tiyatro eseriyle kaleme almayı düşünür. Bunun için Binbir Gece Masallarından düşüncesine uygun, yeniden yorumlayabileceği bir hikâye arar. Nihayet kitabın, aynı zamanda diğer hikâyelerin anlatılma sebebini içeren çerçeve hikâyesini konu olarak seçmeyi uygun bulur. Bâkesîr, ana hikâyeyi okuduğunda Şehriyâr'ı yani bir nevi erkeği eylemlerinde masum, kadını ise suçlu gösteren bir hava sezmiştir. Hikâyedeki diğer olay ve karakterleri gözden geçirdikten sonra kendi hikâyesini kurgulamaya karar vermiştir. Kendi hikâyesine göre Şehriyâr aslında yalan söylemiştir. Çünkü ilk eşi ona ihanet etmemiştir. Dolayısıyla yazar, Binbir Gece Masallarının ana hikâyesindeki kadını suçlu gösteren kurgu yerine onu temize çıkaran yeni bir taslakla okuyucunun karşısına çıkmıştır.²⁵

Dört perdeden oluşan Bâkesîr'in bu eserinde olayların gelişimi kısaca şu şekildedir:

Kral Şehriyâr, aşırı içki ve kadın düşkünlüğünden dolayı giderek güç ve kudretten düşer. Henüz genç yaşta iken karşı karşıya kaldığı bu problem,

²⁴ Ali Ahmed Bâkesîr, *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecâribi's-şahsiyye* (Kahire: Mektebetu Mısır, ts.), 8.

²⁵ Tolan, "Tiyatro Yazarı Olarak Ali Ahmed Bâkesîr ve Arap Tiyatrosu Üzerine Düşünceleri", 294.

onun aynı zamanda psikolojik travmalar geçirmesine neden olur. Hal ve hareketlerinde, konuşmalarında tutarsızdır. Karısı Budûr, kocasının ilgisizliğinden rahatsız olmakta, ilgiyi kendi üzerine çekmek için onu kışkandırmanın bir yolunu aramaktadır. Sarayın kâhyasıyla anlaşarak kocasının geleceği bir sırada iğdiş edilmiş bir köleyi odasına göndermesini ister. Kocasını köleyi odada görünce kıskanacak, böylece kadın fırsatı değerlendirip konuya girecek, şikâyetlerini sıralayacak, kendisine karşı ilgisizliğini ve yaptığı haksızlıkları onun yüzüne vuracaktır. Olay karısının istediği gibi gelişmez. Çünkü kral henüz odaya girmeden kâhyası olan biteni ona anlatır. Zaten Şehriyâr kendisini zevk ve eğlenceye kaptırdığından beri karısından kurtulmanın çaresini aramaktadır. Bu bahaneyi fırsata dönüştürerek karısını öldürür. Hem olayı saptırmak ve hem de kendini kandırmak için bu kez, her gün odasına bir kızın gönderilmesini emreder ve sabah olunca da onu öldürür.

Sıra eski vezirin kızı Şehrâzâd'a geldiğinde, Şehriyâr'ın özel doktoru ve onu küçük yaştan itibaren eğiten Rıdvan el-Hâkim, Şehrâzâd'a Şehriyâr'ın psikolojik durumundan bahseder. Bu bilge adam Şehriyâr'ın eski haline dönebilmesi için çeşitli ilaçlar hazırlayıp içirtirken, Şehrâzâd da hem canını kurtarmak hem tedavinin bir parçası olan zamandan kazanmak hem de psikolojik tedavi uygulamak maksadıyla ona her gün bir hikâyeye anlatır. Böylelikle kral düzelir ve evlenirler. Daha önce azledilmiş olan Şehrâzâd'ın babası da tekrar vezirliğe getirilir. Ne var ki kral, eski karısından dolayı yaşadığı vicdan azabından hala kurtulamamıştır. Bunu fark eden Şehrâzâd, durumu Rıdvan'a bildirir. Rıdvan, tedavi yöntemi olarak kralın kaçmaya çalıştığı gerçeklerle yüzleşmesi gerektiğini söyler. Şehrâzâd, zenci bir cariyesine sarık ve erkek elbisesi giydirerek odasına alır. Şehriyâr içeri girip onları görünce hemen kılıcına davranır. Şehrâzâd, cariyenin sarığını ve elbisesini çıkarır. Onun bir cariyeye olduğunu gören Şehriyâr, ilk karısını öldürdüğü sahneye benzeyen bu olay karşısında gerçeklerle yüzleşmiş olur. Yere yıkılır, ağlar ve hatalarından dolayı tövbe eder.

Ana hikâyede Şehrâzâd hikâyeye anlatmaya kız kardeşi ile daha önce yaptıkları bir planı devreye sokarak başlamaktadır. Plana göre Dünyâzâd, ablasının yatak odasına gelerek ondan kendisine bir hikâyeye anlatmasını ister. Böylece hikâyeye anlatımı başlar.²⁶ *Sırru Şehrâzâd*'ta da olayın gelişimi benzer şekilde kurgulanmıştır.²⁷

Ana hikâyeden farklı olarak Bâkesîr, tiyatrosuna Rıdvân el-Hakîm

²⁶ *Elf Leyle ve Leyle*, 7.

²⁷ Ali Ahmed Bâkesîr, *Sırru Şehrâzâd* (Kahire: Dâru Mısır li't-tiba'a, ts.), 80.

(Şehriyâr'ın lalası ve akıl hocası), Ümmü Şehr (Şehrâzâd'ın annesi), iki casus, Ümmü Kerîme, iki kâhya ve yeni vezir Rûknüddevle gibi bazı karakterleri ilave etmiştir. Ayrıca yazar, kralın ihanet iddiasıyla öldürdüğü oysa aslında iffetli olan eş için ana hikayedeki masallarda adı geçen “Budûr” ismini seçmiştir. Bu ismi özenle seçtiği söylenebilir. Çünkü Budûr karakteri ana hikâyede iffetli ve iyi kadını temsil etmektedir. Bir diğer karakter olan Şehrâzâd'ın babası olan Nûruddîn, Şehriyâr'ın eski veziridir. Devlet idaresinde hassas biri olduğu ve kralın keyfi harcamalarını kısıtladığı için azledilip yerine Rûknüddevle vezir olarak atanmıştır. Nûruddîn, Rıdvân el-Hakîm'in de sadık dostudur. Tecrübeli biri olduğu için devletin bekası adına dostu Rıdvân, onun tekrar vezir yapılması taraftarıdır. Onun adına kraldan ricada bulunur. Zira halk, vergileri ağırlaştırdığı, saray harcamalarını ise artırdığı için yeni vezirden memnun değildir. Şehriyâr ise yeni vezirin kendisine sunduğu sınırsız harcama imkânından dolayı gayet memnundur. Halkı umursamayan bir tavır içindedir. Rıdvân'la aralarında geçen aşağıdaki diyalog onun nasıl bir idareci olduğuna dair ipuçları içermektedir:

“Rıdvân: Efendim memleketinizde tüm olup biteni umursamadan sarayınızda vakit geçiriyorsunuz.

Şehriyâr: Ne demek istiyorsun.

Rıdvân: Halkın veziriniz Rûknüddevle'ye olan öfkesi bugün sokaklarda onun azledilmesi yönünde tezahüratlar yapmalarına kadar vardı.

Şehriyâr: Yazıklar olsun. Demek buna cüret ettiler.

Rıdvân: Sabırları tükendi efendim.

Şehriyâr: Rûknüddevle onları nasıl yola getireceğini ve hakkettikleri cezayı nasıl vereceğini bilir.

Rıdvân: Bu sadece halkın ona ve arkasından da size öfkesini artırır.

Şehriyâr: Bizzat bana mı?

Rıdvân: Evet bugün onun azlini haykıranlar yarın bizzat sizin devrilmenizi haykırırlar.

Şehriyâr: (Hiddetli bir şekilde) Vallahi o zaman onları toz duman ederim.

Rıdvân: Onların size olan sevgilerini muhafaza etmeniz daha makul değil mi?

Şehriyâr: Artık beni sevmiyorlar.

Rıdvân: Sizi önceden seviyorlardı. Onların sevgileri, sırtlarını kırbaçlayan, mallarını zorla ellerinden alan ve onları zindanların en ücra

köşesine atan Rüknüddeve'yi vezir yapmanızdan sonra değişti.”²⁸

Bâkesîr'in Şehriyâr karakterinin, ana hikâye ile karşılaştırıldığında tam tersi özelliklere sahip olduğu görülür. Zira ana hikâyede Şehriyâr, halkına adaletle hükmeden onların refahını yükselten bir kral olarak tasvir edilmektedir. Yine ana hikâyede Şehriyâr'ın yiğit, iyi at binen, yirmi yıl boyunca halk arasında adaletle hükmeden biri olduğu hem halkı hem de egemenliği altında bulunanlar tarafından sevildiği vurgulanmaktadır.²⁹ Hatta eşi ile ilgili olayı kendisine haber veren kişi, bizzat kardeşi olduğu halde kendisi olayı araştırmadan hüküm vermemiştir.³⁰

Modern dönemde yazılması ve bir tiyatro eseri olmasından dolayı tabii olarak ana hikâyeye nazaran *Sırru Şehrâzâd*'da karakterler daha canlı olarak sunulmuş, görsel ve psikolojik özellikleri ön plana çıkarılmış ve farklı olarak birçok detaya girilmiştir. Örneğin ana hikâyede Şehriyâr'ın eşini ve köleyi öldürme anı çok kısa bir zaman aralığı içinde ifade edilmişken, bir tiyatro eseri olması hasebiyle yazar *Sırru Şehrâzâd*'da aynı olayı doğal seyri içerisinde vermemiştir. Bahsi geçen sahneden alınmış aşağıdaki kısa kesit bu duruma örnek olarak verilebilir:

“Kâhya: Özür dilerim efendim. Olup biten her şeyden sizi haberdar etmem gerekiyor. (Kral hayretle dinlerken Kâhya olayı anlatır.)

Şehriyâr: (Gözleri parlar, tebessüm edercesine dişleri görünür, yüzüne kötülük yayılır) Said kılıcımı ver.

Kâhya: (Endişe içinde) Efendim onunla ne yapacaksınız? Bütün planı öğrendiniz.

Şehriyâr: (Yapmacık bir gülümseme ile) Korkma! Bana köleyle yaptığı oyunun benzerini ben de ona yapacağım. Şimdi kaybol!

Kâhya: Baş üstüne efendim. (Çıkar)

Şehriyâr: (Memnun olmuşçasına) Fırsat, müthiş bir fırsat... (Nefret içinde kendi kendine hitaben) Adam! Onu ortadan kaldırman gerekir. Hem de hemen, şimdi! Aksi halde daha sonra mümkün olmaz.”³¹

Görüldüğü gibi yazar burada olayı okuyucuya, arka planı ve karakterlerin zihninden geçenler ile daha uzun bir şekilde dramatize etmiştir.

²⁸ Bâkesîr, *Sırru Şehrâzâd*, 16, 17.

²⁹ *Elf Leyle ve Leyle*, 2.

³⁰ *Elf Leyle ve Leyle*, 3.

³¹ Bâkesîr, *Sırru Şehrâzâd*, 29.

D. İki Eserdeki “Şehrâzâd” Karakterlerinin Karşılaştırılması

Şehrâzâd karakteri Binbir Gece Masallarının en önemli kadın karakteridir. Kitabın mukaddimesinden son kelimesine kadar her aşamada akli, kültürü ve edebiyatçılığıyla varlığını hissettirir. Kadın cinsini yok olmaktan kurtarmak için kendini feda eden bir kahraman olarak öne çıkan Şehrâzâd, ayrıca kralla evlendiği için de siyasi güce sahip otoriter kadın tipini temsil etmektedir.³²

Tevfik el-Hakîm’in Şehrâzâd’ı ile Bâkesîr’in Şehrâzâd’ı karşılaştırıldığında benzer yönlerinin yanı sıra birbirinden ayrılan yönlerinin olduğu görülmektedir. Her iki eserdeki ortak noktalardan biri Şehrâzâd’ın gayet güzel, zeki, akıllı, sabırlı ve mücadeleci olmasıdır. Bu özellikler ana hikâyedeki Şehrâzâd karakteriyle de uyumludur. Onun anlattığı masallar, acımasız olduğu sürekli vurgulanan bir kralın tamamen değişmesini sağlamıştır. Dolayısıyla her iki eserde de Şehrâzâd karakteri üzerinden zekânın güce, uysallığın şiddete, sabrın fevriliğe galip gelişi vurgulanmaktadır. Bir kadının istediği zaman bir erkeğin -bu bir kral olsa dahi- duygu ve düşüncelerini, dünyaya bakış açısını en önemlisi de karakterini değiştirme gücüne sahip olduğu mesajı verilmektedir. Örneğin Bâkesîr’in eserinde Şehrâzâd, Şehriyâr’ın yanına gitmeden önce canına kıymayı düşünür. Fakat aşağıda kendi kendine yaptığı monologda da görüldüğü gibi bunun makul bir düşünce olmadığına kanaat getirir ve başına gelen bu kötü durumla savaşmaya karar verir:

“Bu zorbanın, Rıdvan’ın aracılığını kabul etmesi ihtimal dâhilinde değil mi ki? Ya da bu gece ani bir şekilde ölmesi? Veya beni gördüğünde onu etkilemem ve böylece beni celladın kılıcından sakınması mümkün değil mi? Hem derler ki; erkek yılan bazen avına sarılır sonra herhangi bir nedenden dolayı ona zarar vermeden koyuvermiş. Ve yine anlatırlar ki Hintlinin birinin karşısına korkunç bir yılan çıkar ve iki ayaklı biri gibi önünde duruverir. Hintli kendisine hâkim olur ve sakince durur. Gözleri yılanın gözlerindedir. Ağzından çıkan nağmeli bir ıslık dışında hiçbir uzvunu hareket ettirmez ve kasını oynatmaz. Böylece yılan sakinleşir ve uyuşur. Yılan usanıp ondan uzaklaşana kadar veya yılanın arkasından onu öldürecek birini bulana dek adam bu şekilde ıslık çalmaya devam eder. Şehriyâr her ne kadar zorba biri olsa da her halükârda güzel sureti olan bir insan. Çirkin görünümlü bir yılan değil. Ah şayet onu tedavi etmem mümkün olsa o zaman hem kendimi hem hemcinsim olan kızları hem de bizzat onu, kendisinin şerrinden

³² Muammer Sarıkaya, “Binbir Gece Masallarında Kadın İmajı”, *İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası* 29/2 (2016): 146.

kurtarırdım...³³

Yukardaki monologdan Bâkesîr'in Şehrâzâd'ının, mantıklı düşünen, mücadele ruhlu, ayrıca kendisi dışındaki insanların da iyiliğini isteyen ve bu yolda her türlü riski göze alan bir karakter olduğu görülmektedir. O, zeki ve aynı zamanda hem kendisinin hem de diğer kadınların hayatını kurtarmaya ve dahi Şehriyâr'ı düzeltmeye kendini adanmış bir kahramandır. Yazar onun şahsında okura özgüvenli olmayı, sabırlı olmayı, kötülüğü iyiliğe çevirmenin imkân dâhilinde olduğunu, bir kadının dünyayı şiddetten uzak, yaşanabilir ve tat alınabilir hale getirebileceğini anımsatmaktadır.

Kıyaslandığında el-Hakîm'in Şehrâzâd'ı kraldaki değişimi çok daha güçlü bir şekilde sağlamıştır. Nihayetinde Şehriyâr, düşünsel ve ruhsal anlamda bambaşka bir insan olmuştur. Aşağıdaki diyaloglarda bu değişimin boyutuna şahit olmak mümkündür:

“Vezir: Sen daha fazlasını yaptın, onu dirilttin.

Şehrâzâd: (Gülümseyerek) Ölü müydü ki?

Vezir: Ölüden daha beter. Kalpsiz bir ceset, ruhsuz bir maddeden ibaretti.

Şehrâzâd: (Gülümseyerek) Sence ona ne yaptım.

Vezir: (Kendinden emin) Onu baştan yarattın.

Şehrâzâd: (Şaka yollu) Yedi günde!

Vezir: (Ciddiyetle) Binbir gecede.”³⁴

Görüldüğü gibi vezir, Şehriyâr'ın Şehrâzâd sayesinde adeta yeniden dirildiğini düşünmektedir. Zaten eserin sonunda Şehrâzâd, köleyi odasına çağırarak suretiyle bu değişimi test etmektedir. Çünkü ona göre Şehriyâr, sarayda uzun bir hayat geçirmiş, her türlü nimeti tatmış, her gün kendisine bir bakire sunulmuş sabah olduğunda ise onu öldürmüştür. Cisim ve madde adına ne varsa hepsinin anlamını tüketen bu insanoğlu, anlatılan masallar sayesinde madde ve cisim adına ne varsa onlardan kaçan bir varlığa dönüşmüştür.

“Köle: Niye beni bu gece çağırdın.

Şehrâzâd: (Gülümser bir tavırla) Şehriyâr birazdan seni görsün diye.

Köle: Beni öldürür!

Şehrâzâd: Hayır seni öldürmeyecektir.

³³ Bâkesîr, *Sırru Şehrâzâd*, 40, 41.

³⁴ Hakîm, *Şehrâzâd*, 35.

Köle: Bre kadın niçin benimle oynuyorsun.

Şehrâzâd: Korkunu yatıştır, güvendesin.

Köle: Tahminimde yanılmamışım. Sen bir süreden beridir aynı trajedinin tekrarı için hazırlık yapıyorsun.

Şehrâzâd: Hangi trajedi?

Köle: Şehriyâr'ın eşinin odasında bir kölenin öldürülmesi. Beni de bunun için çağırdın.

Şehrâzâd: Evet. Şehriyârın ne kadar dönüşüme uğradığını tecrübe etmek istiyorum.

Köle: Benim bu tecrübenin kurbanı olmamın senin açımdan bir sakıncası yok yani?"³⁵

İki eserdeki bir diğer ortak yön ise hem el-Hakîm'in hem de Bâkesîr'in Şehrâzâd'ının binbir geceden sonra, kralın ilk eşini öldürdüğü sahneyi yaptıkları bir planla ona tekrar canlandırarak geçmişle yüzleşmesini sağlamalarıdır. el-Hakîm'in Şehrâzâd'ı bunu, yukarıdaki diyalogda da görüldüğü üzere köleyi odasına çağırarak ve Şehriyâr'ın onu görmesini sağlayarak yapmıştır. Değişen ve insani vasıflardan uzaklaşmaya çalışan Şehriyâr, köleyi gördüğü halde olayı normal karşılamış ve bir tepki vermemiştir. Bâkesîr'in eserinde ise Şehriyâr binbir gecenin sonunda büyük ölçüde psikolojik sorunlarından kurtulsa da masum olan ilk eşini öldürdüğü sahne hala uykularını kaçırmaktadır. Dolayısıyla Bâkesîr'in Şehrâzâd'ı onu bu illetten kurtarma düşüncesiyle bir cariyeye erkek köle kıyafeti giydirerek kendi odasına alır. Şehriyâr onu görüp de kılıcına davranınca cariyeye, üzerindeki köle elbisesini çıkarır. Böylece Şehriyâr, ilk eşinin yaptığı olaya benzeyen bu sahne karşısında geçmişle yüzleşir. Yere kapanır, hatasını anlar, pişmanlıktan dolayı ağlamaya başlar. Eserler karşılaştırıldığında her iki yazarın da tiyatro eserlerinde Şehrâzâd'ın anlattığı herhangi bir masala yer vermedikleri görülür.

Her iki eserdeki Şehrâzâd karakteri tahlil edildiğinde aralarındaki en belirgin fark, yazarların Şehrâzâd için çizdikleri kadın imajıdır. Burada yazarların kadın imajlarına geçmeden önce orijinal Binbir Gece Masallarındaki kadın tasavvuruna bakmak yerinde olacaktır. Çünkü orada çerçeve hikâyenin ana teması, kadının sadakatsizliği tezi üzerine kurulmuştur. Buna karşılık masallardaki anlatıcı, Şehrâzâd'ın diliyle anlattığı hikâyelerde kadını, ana, eş, kız kardeş, kız çocuk olarak adım adım yücelten bir anti-tez geliştirir ve bunda da masalların sonunda başarılı olduğu

³⁵ Hakîm, *Şehrâzâd*, 98,99.

anlaşılır, bir anlamda okuyucunun yüreğine su serpilir.³⁶ Dolayısıyla ana hikâyede ilk eş, sadakatsizliğiyle olumsuz kadın tipi olarak sunulsa da sonrasında Şehrâzâd, olumlu kadın tipi olarak sunulmuştur.

Eserlerini incelediğimiz yazarlardan Tevfik el-Hakîm'in Şehrâzâd'ı çok güzel ve zeki biri olmasının yanı sıra her haliyle gizemli, bazen alaycı, ağzından çıkan her sözde ima bulunan, sinsî, yaptığı eylemlerde ve planlarda asıl maksat ve düşüncesinin ne olduğu muhataplarınca tam olarak anlaşılmayan, vezire ümit veren, bir köleyle gönül ilişkisi olan olumsuz bir kadın tipi olarak sunulmuştur. Dolayısıyla el-Hakîm'de, gayri ahlaki özellikleri barındırmaları açısından hem ilk eş hem de Şehrâzâd olumsuz kadın tipi olarak sunulmuştur. Burada el-Hakîm'in ana hikâyenin de aksine neden kötü kadın imajını Şehrâzâd'a da yakıştırdığını anlamak zordur. Nitekim yazar, bu ve diğer bazı eserlerinde, kadın karşısında olumsuz bir tutum sergilediği yönünde eleştirilere maruz kalmıştır.

Bâkesîr'in Şehrâzâd'ına gelince, yazarın burada kadın konusu üzerinde hassasiyetle durduğu görülmektedir. Çünkü Bâkesîr, *Sırru Şehrâzâd* eserini kaleme almadan önce kadının toplumsal konumu ile ilgili Arap dünyasında birtakım tartışmalar yaşanmaktaydı. Bundan dolayı yazar, kadın konusundaki şahsi görüşlerini edebi bir eser vasıtasıyla okuyucuya ve edebiyat dünyasına sunmayı düşünmüştür. Bu sırada çok eski zamanlarda yazılmış ve yıllar içerisinde şekillenmiş anonim bir hikâye olan Binbir Gece Masallarının çerçeve hikâyesini okurken burada kadının kötülendiği bir hava sezmiş, Şehriyâr'ın ilk eşi için çizilen sadakatsiz kadın imajı hiç hoşuna gitmemiştir.³⁷ Böylece yazar, kadın karşısındaki tutumunu ortaya koyan *Sırru Şehrâzâd* eserini yazmaya başlamıştır. Yazar, ana hikâyede Şehriyâr'ın eşi için çizilen kötü kadın imajını yıkmak için kendi eserinde yeni bir kurgu geliştirmiş ve eserdeki karakterleri ve olay örgüsünü makul bir çerçeveye oturtmaya çalışmıştır. Buna göre ilk eş Budûr, kocasının hovardalıkları ve ilgisizliği karşısında mağdur olan taraftır. Saraydaki cariyelerle gönül eğlendiren ve arzularının esiri olan kişi ise Şehriyâr'dır. Dolayısıyla Bâkesîr'in eserinde sadece Şehrâzâd değil ana hikâye ve el-Hakîm'in eserinden farklı olarak Şehriyâr'ın ilk eşi de olumlu kadın tipi olarak sunulmuştur.

Aşağıdaki örnekte Rıdvan'ın Nûruddîn'in evine sık sık gidip gelmesine sinirlenen Şehriyâr kendisine bir tuzak kurulmasından şüphelenmektedir.

³⁶ Karataş, *Metin İncelemesinde Söylembilim Yöntemi, Binbir Gece Masalları Üzerine Bir Uygulama*, 26.

³⁷ Bâkesîr, *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecâribi'ş-shahiyye*, 65.

Bunu lalası Rıdvan'a sorar. Aralarında geçen aşağıdaki diyalogda Bâkesîr, aslında kendisinin kadına bakış açısını tecrübeli ve bilge bir insan olan Rıdvan karakteri üzerinden okuyucuya sunmuştur. Şehriyâr karakteri ise bu konuda yazarın tasvip etmediği ve karşısında durduğu kesimi temsil etmektedir:

Rıdvan: Allah korusun efendim! Ben onun evine kızı Şehrâzâd ile küçük kızı Dünyâzâd'ı eğitmek için gidip geliyorum. Efendim siz de uzun süreden beridir bunu biliyorsunuz.

Şehriyâr: Seni buna iten nedir. Şayet bir ücret veriyorsa senin bu ücrete ihtiyacın yok.

Rıdvan: Benim ilmimi satmayacağımı en iyi bilen kişi efendimizdir. Ve ayrıca mal-mülkün de yanımda bir değeri yoktur. Ne var ki Nûruddîn benim arkadaşımıdır. Kızının zeki ve algısının açık olduğunu fark edince onu kendime öğrenci olarak seçtim.

Şehriyâr: Bir bilge filozof olarak senin hakkında "kızların eğitmeni" denmesinden çekinmiyor musun?

Rıdvan: Bilakis efendim. Eğer birilerini eğitmekten utanç duysaydım bunlar oğlanlar olurdu. Zira şimdiye kadar onlardan elimin altında yetişip de iflah olan kimse olmadı.

Şehriyâr: (Hocası Rıdvan'ın kendisine laf çaktığını anlar fakat bozuntuya vermez.)³⁸

Eserin tümüne bakıldığında Bâkesîr'in Şehrâzâd'ı, Şehriyâr'ı hakiki olarak sevmekte ve onu psikolojik sorunlarından ve zorbalığından kurtararak kazanmak istemektedir. Nitekim olay örgüsüne göre bunu başarmış, mutlu ve mesut olarak yaşamaya devam etmişlerdir. el-Hakîm'in Şehrâzâd'ı ise vezirle yaptığı bir diyalogda gerçek niyetini ortaya koymuştur:

Şehrâzâd: Ne kadar sıradan bir aklın var. Bu yaptığımı krala olan aşkımdan dolayı yaptığımı mı sanıyorsun?

Vezir: (Kontrollü bir öfke ile) O halde başkası için mi?

Şehrâzâd: (Gülümseyerek) Kendim için.

Vezir: Kendim için derken ne kastediyorsun.

Şehrâzâd: Demem o ki sadece hayatta kalmak için yaptım.³⁹

Görüldüğü gibi el-Hakîm'in Şehrâzâd'ı, eserde, her ne kadar kralın yüzüne onu sevdiğini söylese de ona karşı gerçek bir sevgi beslemediğini

³⁸ Bâkesîr, *Sırru Şehrâzâd*, 19.

³⁹ Hakîm, *Şehrâzâd*, 38.

sadece hayatta kalmak için öyle davranması gerektiğini vezirle aralarında geçen yukarıdaki diyalogda itiraf etmiştir.

Sonuç

Binbir Gece Masalları Doğuda kültürel bir miras olarak dilden dile aktarılmış hikâyelerden oluşmaktadır. Sadece belli bir dönemin ürünü olmadığı gibi sadece tek bir yazarın kaleminden ya da belli bir hikâye anlatıcısının ağzından çıkmamış, zaman içerisinde zenginleştirilerek oluşturulmuştur. Her ne kadar masal diye çevrilmiş olsa da edebi türler ve aralarındaki farklar göz önünde bulundurulduğunda bu koleksiyonun içinde masal, hikâye, destan, menkıbe ve fıkralara örnekler bulunmaktadır.

Bu masallar Doğuda bir dönem rağbet görmemiş, Batı dillerine çevrilip orada meşhur olunca ve Batılı yazarların edebi eserlerinde yer alınca yeniden dikkatleri çekmeyi başarmıştır. Bu anonim masallar Batıda birçok yazara, şaire, düşünüre ilham kaynağı olduğu gibi modern dönem Arap yazarlarını da etkisi altına almıştır. Bu itibarla modern dönemde yazılan bazı roman, öykü, tiyatro ve şiirlerde Binbir Gece Masallarından esintiler görülebilmektedir. Tevfik el-Hakîm'in *Şehrâzâd* adlı eseri ile Ali Ahmed Bâkesîr'in *Sırru Şehrâzâd* adlı eserleri buna iki örnek olarak verilebilir. Her iki yazar da kendisinden ilham aldıkları asırlar önce yazılmış masal türündeki bir eseri, yaşadıkları topluma ve çağa uygun olarak bir tiyatro eseri formunda yeniden yorumlamışlardır.

Yazdıkları onlarca eserle Arap tiyatrosuna çok önemli katkılarda bulunan el-Hakîm ve Bâkesîr bahsi geçen eserlerini Binbir Gece Masallarının sadece çerçeve hikâyesinden hareketle yazmışlardır. Dolayısıyla eserlerinde Şehrâzâd'ın anlattığı herhangi bir hikâyeye veya hikâyelerdeki kahramanlara yer vermemişlerdir.

el-Hakîm kurgusunda, kendi hayal gücünü kullanmak suretiyle binbirinci geceden sonra yaşananları okuyucuya sunmaktadır. Şehriyâr'la ilgili yapılan psikolojik tahliller, ilk andan itibaren ister istemez okuyucunun dikkatini cezbetmekte ve çatışmayı sürdürmektedir. Esere göre dünya zevklerini sonuna kadar tatmış olan zalim ve acımasız kral Şehriyâr, Şehrâzâd'ın binbir gece boyunca ona anlattığı hikâyeler sayesinde adeta bambaşka bir insana dönüşmüştür. Dünyadaki bütün zevklerin tadına vardığı için artık bu dünyanın ona verebileceği hiçbir şeyin kalmadığını düşünmektedir. Zihni oldukça bulanıktır. Dünyada olan bitene karşı duyarsızlaşmıştır. Dolayısıyla insanlardan ve yeryüzünden uzaklaşmak, gerçek bilgiyi aramak ve mekânın sınırlarından kurtulmak istemektedir. Böylece eşyanın özüne, hakikatine ve künhüne vakıf olacağını

düşünmektedir. Şehriyâr aradığını bulmak için yolculuğa çıkmış olsa da çok geçmeden geri dönmüştür. Burada yazar, insan ile mekân arasındaki çekişmeye dikkat çekmiştir. Ayrıca akıl-kalp-beden arasında bir çatışma oluşturmuştur. Şehriyâr karakteri üzerinden insanoğlunun, kalbinin sesine kulak vermeden sadece akıl, bilgi ve marifetle yaşamasının mümkün olup olmadığı sorusuna cevap aramaktadır.

Bâkesîr'in, *Sirru Şehrâzâd* adlı eserini kaleme almasının temel nedeni, kadın konusundaki şahsi bakış açısını bir edebi eserle okuyucuya sunma isteğidir. Nitekim o, bu eserin dışında da *Mismâru Cuhâ*, *Hârût ve Mârût*, *el-Fir'avnu'l-mev'ûd*, *Gülfidan Hanım*, *Akhenaton* ve *Nefertîtî*, *Doktor Hâzim* gibi tiyatro eserlerinde, karakterler vasıtasıyla kadının toplumsal konumunu irdelemiştir. Yazar, *Sirru Şehrâzâd* eserinde kadının erkek karşısındaki ve toplumdaki konumuna, kadın-erkek ilişkilerine ve her ikisinin mizaçlarına değinmiştir. Yazar orijinal hikâyede Şehriyâr'ın ilk eşi için çizilen sadakatsiz kadın profilini kabullenmediği için kendi eserinde, ilk eşin masum olduğunu ortaya koyan yeni bir kurgu geliştirmiştir. Bu masum eş, bir dizi psikolojik problemleri olan kral Şehriyâr tarafından haksız yere öldürülmüştür. Şehrâzâd ise anlattığı öğretici hikâyeler sayesinde kralı tedavi etmiştir.

Her iki eserdeki ortak noktalardan biri, ana hikâyede de olduğu gibi, Şehrâzâd'ın gayet güzel, zeki, akıllı, sabırlı ve mücadeleci olmasıdır. Onun anlattığı masallar, acımasız olduğu sürekli vurgulanan bir kralın tamamen değişmesini sağlamıştır. Dolayısıyla her iki eserde de Şehrâzâd karakteri üzerinden zekânın güce, uysallığın şiddete, sabrın fevriliğe galip gelişi vurgulanmaktadır.

Her iki eserdeki en önemli fark, yazarların kadın karakterler üzerindeki tasarruflarıdır. Çünkü Bâkesîr Şehrâzâd'ın yanı sıra Şehriyâr'ın ilk eşini de masum olarak tasvir ederken el-Hakîm, eserinde hem ilk eşi hem de Şehrâzâd'ı sadakatsiz olarak resmetmiştir.

Son olarak modern Arap edebiyatında Binbir Gece Masallarından esinlenerek farklı türlerde yazılmış olan ilgili diğer eserler, konu veya karakterler bağlamında karşılaştırmalı olarak incelenebilir. Ayrıca modern Arap şiirinde Şehriyâr ve Şehrâzâd birer sembol olarak kullanıldıklarından dolayı bu yönde yapılacak çalışmaların da alana katkı sunacağı düşünülmektedir.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

AKPINAR, Turgut. "Galland, Antonie". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 13: 337-338.

İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

BÂKESİR, Ali Ahmed. *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecâribi's-şahsiyye*.

Kahire: Mektebetu Mısır, ts.

BÂKESİR, Ali Ahmed. *Sırru Şehrâzâd*. Kahire: Dâru Mısır li't-tiba'a, ts.

BEDEVÎ, Abduh. "Ali Bâkesîr sûratun 'an kurbin". *Ali Ahmed Bâkesîr fî mir'âti*

'asrihi. Haz. Muhammed Ebû Bekr Humeyd. 78-86. Kahire: Mektebetu Mısır, ts.

CACHIA, Pierre. "Tercüme ve Adaptasyon Dönemi (1850-1914)". Trc. Hasan

Taşdelen. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004): 192-212.

DAYF, Şevkî. *el-Edebu'l-Arabiyyu'l-mu'âsır fi Mısır*. 10. Baskı. Dâru'l-meârif, ts.

Elf Leyle ve Leyle. Kahire: el-Matba'atu's-Sa'îdiyye, 1935.

FÂHÛRÎ, Hannâ. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. Beyrut: b.y., 1953.

GOLDZİHER, Ignace. *Klasik Arap Literatürü*. Trc. Rahmi Er-Azmi Yüksel.

Ankara: Vadi Yayınları, 2012.

HACCÂCÎ, Ahmed Şemsuddîn. *el-Ustûra fi'l-mesrahi'l-Mısriyyi'l-mu'âsır 1933-*

1970. Kahire: Dâru'l-me'ârif, ts.

- HAKÎM, Tevfik. *Şehrâzâd*. Kahire: Dâru Mısır li't-tiba'a, ts.
- HUART, Clement. *Arap ve İslam Edebiyatı*. Trc. Cemal Sezgin. Ankara: Tisa Matbaacılık Sanayii, ts.
- İBNU'N-NEDÎM, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- KARATAŞ, Yusuf. *Metin İncelemede Söylembilim Yöntemi, Binbir Gece Masalları Üzerine Bir Uygulama*. Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2008.
- MAKDÎSÎ, Enîs. *el-Funûnu'l-edebîyye ve a'lâmuhâ fi'n-nahdati'l-'Arabîyyeti'l-hadîse*. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 2000.
- MES'ÛDÎ, Ali b. Hüseyin. *Murûcu'z-zeheb*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1973.
- SARIKAYA, Muammer. "Binbir Gece Masallarında Kadın İmaji". *İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası* 29/2 (2016): 143-165.
- TOLAN, Muhammet Bilal. "Tiyatro Yazarı Olarak Ali Ahmed Bâkesîr ve Arap Tiyatrosu Üzerine Düşünceleri". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2018): 281-309.
- TÜLÜCÜ, Süleyman. "Binbir Gece Masalları Üzerine (Seçilmiş Bir Bibliyografya İle)". *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004): 1-53.
- ULUTÜRK, Veli. "Binbir Gece". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 6: 180-181. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- WICKENS, G. M. "Arabian Nights". *The Encyclopedia Americana*. 2. New York: Americana Corporation, 1970.
- YALAR, Mehmet. *Hazırlayıcı Faktörleri Işığında Modern Arap Edebiyatına Giriş*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.



COMPARATIVE OF TWO SCHEHERAZADE FROM ARAB THEATER

 Muhammet Bilal TOLAN^a

Extended Abstract

One Thousand and One Nights is a collection of fairy tales composed of a frame narrative and its surrounding tales. With their translation into Western languages, these tales, which represent Eastern literature in terms of their origin, became recognized in the West and occupied a prominent place in world literature. These tales have influenced and inspired numerous authors from both the East and West. It can be observed that a variety of literary works have directly or indirectly been nourished from this collection. Two famous and prolific Modern Arabic Literature authors, Tawfiq al-Hakim and Ali Ahmed Bakathir, also composed a play inspired by these tales. In this study, general information on the original One Thousand and One Nights was presented first, followed by a literary analysis of the aforementioned theater works by al-Hakim and Bakathir.

Here, the original frame tale of One Thousand and One Nights is compared with the authors' works through analyzing the events and characters. In addition, the character of Scheherazade from both authors was compared under a separate title.

al-Hakim wrote his work called Scheherazade, one of his over seventy theatrical works, in 1934. This work comprises of seven scenes and is one of the author's earliest writing endeavors. The conflict that began in the first scene continues until the fifth scene, and the sixth and seventh scenes unravel the event knot. In his work, he dramatized the events that took place after the one thousand and first night. According to the text, King Shahriar had a profound intellectual and spiritual transformation after hearing Scheherazade's stories. Once a ruthless, tyrannical, and bloodthirsty king, he had now become an entirely different person. He is constantly in thought. By

^a Asst. Prof., Bingöl University, mbtolan@bingol.edu.tr

eliminating matter, he hopes to discover the secrets of the cosmos and its knowledge. He seeks to discover the truth. Hence, he plans to travel and get away from the palace. Both his vizier and his wife attempt to discourage him from these insane ideas, but to no avail. This king, who had experienced all kinds of material pleasures in the past, now pursues knowledge and desires to transcend the limits of space. Scheherazade is responsible for his drastic transformation.

Ali Ahmed Bakathir, who has approximately seventy works in poetry, theater, novel, and short story, holds an important place in the history of Arab theater with his theatrical works. He is the individual who produced the most works in this field after Tewfiq al-Hakim, and his plays emphasize national and religious sentiments as well as the spirit of unity and independence. The majority of his plays have been adapted for the screen. "Sırru Şehrâzâd" is one of the author's over forty theatrical works. Before composing this piece, the author considers writing a play about the problem of women and their status in relation to men. He searches for a story from One Thousand and One Nights that he may reinterpret in accordance with his thinking. He concludes that it is appropriate to select the book's frame tale, which provides the reason for the other stories to be told, as the subject. In the central plot of One Thousand and One Nights, Bakathir senses an atmosphere in which the woman is guilty and the male, Shahriar, is in a sense innocent. After evaluating the story's events and characters, he confronted multiple scenarios that did not make sense to him, and he was unable to find independent answers to the concerns that persisted in his mind, particularly with Shahriar. Consequently, he decided to create his own story and composed the work of Sırru Şehrâzâd.

When al-Hakim's Scheherazade is compared with Bakathir's Scheherazade, it is evident that they have both similar and distinct aspects. Scheherazade's beauty, intelligence, shrewdness, patience, and tenacity are characteristics shared by both works. These features are also consistent with the character of Scheherazade in the main narrative. The stories he told transformed a king who had always been portrayed as ruthless. Thus, through the character of Scheherazade, both works emphasize the triumph of wisdom over force, humility over violence, and patience over impulsiveness. The message conveyed is that a woman has the ability to alter a man's -even if the subject is a king- feelings and thoughts, his worldview, and most importantly, his character, when she so desires. Comparing the two works, al-Hakim's Scheherazade produced a considerably more profound transformation in the king, and by the end, Shahriar had become an intellectually and spiritually

different individual. Another common aspect in the two works is that both al-Hakim and Bakathir's Scheherazade re-enact the scene where the king murdered his first wife after a thousand and one nights, using a plan they devised to help him confront his past. When analyzing the character of Scheherazade in both texts, the most notable distinction is the depiction of Scheherazade as a woman by each author. al-Hakim's Scheherazade is not only portrayed as very beautiful and intelligent, but also mysterious in every way, sometimes sarcastic, implicit in every word that comes out of her mouth, deceptive, whose main purpose and thoughts are not fully understood by the intended audience in her actions and plans, and who gives the vizier hope. Therefore, both the first wife of the king and Scheherazade are portrayed in al-Hakim as a negative woman type with immoral tendencies. Contrary to the core plot, it is difficult to explain why al-Hakim attributes Scheherazade with the image of a terrible lady. In truth, the author of this and other works has been accused of having a negative attitude toward women. Regarding Bakathir's Scheherazade, it is evident that the author approaches the theme of women with sensitivity. Prior to Bakathir's composition of Scheherazade, there were arguments in the Arab world about the social role of women. Through this literary work, the author revealed his personal views on women to the reader and the literary world. According to the story he fictionalized in this theatrical production, Shahriar is a cheerful individual who enjoys spending time with the palace's concubines. This circumstance displeases his wife, who loves him deeply. So, she devises a plan to catch her husband's attention. Things go awry, and Shahriar murders him by fabricating the narrative that his wife betrayed him. This sick king is then healed by Scheherazade with the help of stories. As can be observed, the author has devised a modern interpretation and presented the reader with a new draft that exonerates her rather than the fiction based on the woman's infidelity in the central plot of One Thousand and One Nights.

Keywords: Arabic Language and Literature, One Thousand and One Nights, Tawfiq al-Hakim, Ali Ahmed Bakathir, Scheherazade.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.



FREGE'NİN PSİKOLOJİZM KARŞITLIĞI VE BUNUN MANTIĞIN KONUSU İLE İLİŞKİSİ

 Mahmut Sami ÖZDİL^a

Öz

Psikolojizm on sekizinci yüzyılda ortaya çıkan ve insan zihninin tüm ürünlerinin psikolojinin yasalarına göre ortaya çıktığını iddia eden bir yaklaşımdır. Bu sebeple tüm felsefi veya bilimsel kavram ve sorunların öznel psikolojik deneyimlere veya birçok öznedeki gözlenen yola çıkarak ulaşılan müşterek unsurlara göre açıklanabileceğini kabul eder.

Frege yaşadığı yüzyılda ortaya çıkan Psikolojizmin felsefe ve mantık alanında doğurduğu problemleri fark etmiş ve bu görüşe karşı çıkan düşünürlerden birisi olmuştur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ona göre psikolojist yönelimlerin iki temel sorunu söz konusudur. Bunlardan ilki psikolojinin konusu itibarıyla mantık biliminin alanına giren “doğru” kavramını uygun bir tarzda ele alıp açıklamasının mümkün olmaması; ikincisi ise bireylerin zihinsel süreçlerinden yola çıkıyor olması açısından psikolojinin normatif olması ve genel için geçerli kanunlar belirlemesinin mümkün olmamasıdır.

Frege, “doğru”nun ne olduğunu sorarak soruşturmasına başlar. Doğrunun gündelik kullanımı bize sorgulanması gereken dört temel nesne vermektedir. Bunların ilki, resim veya resim gibi herhangi bir şeyin temsili olan nesnelere; ikincisi, bu resimlerin zihnimizde bulunan temsilleri olarak idealar; üçüncüsü, bunlar arası ilişkilere dair kurduğumuz cümleler ve dördüncüsü, bu cümlelerin anlamı olan düşüncelerdir. Tespit edilen dört şeyden yalnızca düşünceler “doğru”nun uygun kullanımına layıktır. Bu durumda mantığın araştırması gereken şey de düşüncelerin doğruluğuna ilişkin kanunlar olmalıdır.

Frege, mantığı bireysel tasarımlar olan idealardan dolayısıyla öznel olandan arındırmaya çalışmaktadır. Bu çaba onun mantığı formel bir dil ile ifadelendirme girişimlerinin de temel motivasyonudur. Çünkü günlük dilin psikolojik çağrışımlarından tamamen kurtularak mantık yapmak ona göre son derece zordur.

Frege'nin argümanlarının, Platoncu bir zeminin olmasının Frege açısından sorunlar doğurduğu açıktır. Ancak, Frege'nin cevapladığı sorunlar da tüm psikolojist anlayışların çözmesi gereken sorunlardır.

^a Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, msamiozdil@gmail.com

Anahtar kelimeler: Mantık, Frege, Psikolojizm, Doğruluk, Mantığın konusu.



FREGE'S ANTI-PSYCHOLOGISM AND ITS RELATION TO THE SUBJECT MATTER OF LOGIC

Psychologism, which emerged in the late eighteenth century, claims that all products of the human mind arise according to the laws of psychology. For this reason, it accepts that all philosophical or scientific concepts and problems can be explained according to subjective psychological experiences or common elements formed from what is observed in all men.

Frege noticed the problems caused by psychologism in the field of logic, and accordingly, he became one of the thinkers who opposed this view. As far as we can determine, according to him, there are two main problems with psychologistic approaches. First, it is not possible to handle and explain the concept of "true", which falls under the field of logic, in an appropriate way, in terms of psychology. Second, since it is based on the mental processes of individuals, it is not possible for psychology to be normative and to determine general laws.

Frege thought that by determining the appropriate use of the word "true", the goal mentioned could be achieved. The everyday use of truth gives us four starting points to question. The first of these are objects that are representations of anything, such as a picture or painting; the second, the ideas as the representations of these pictures in our minds; the third is the sentences we have built about these pictures, ideas, or the relations between them, and the fourth is the thoughts that are the meaning of these sentences. Of the four identified, only thoughts are worthy of the proper use of "true." In this case, the logician must investigate the laws of the truth of thoughts.

Frege tries to purify logic from ideas, which are individual perceptions, and therefore from the subjective. This effort is also the main motivation for his attempts to express logic in a formal language. Because it is extremely difficult for him to make logic by completely getting rid of the psychological connotations of everyday language.

It is clear that Frege's critiques pose problems for Frege in that they are on a Platonic basis. However, it is also clear that the problems that Frege's argument answers are also problems that all psychologistic positions must resolve.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Bir kimsenin düşünme sürecinde zihninde ne olup bittiğinin araştırılması ile doğru bir düşünmede zihnin nasıl işlemesi gerektiğinin araştırılması iki farklı disiplin gerektirir. Bu alanlardan ilki psikolojinin araştırma alanıyken, ikincisi mantığın araştırma alanıdır. Bu durum

bilinmekle beraber iki alan arasına net bir sınır çizme noktasında bazı sorunlar yaşanmaktadır. Özellikle mantığın araştırma alanının psikoloji lehine daraltılması hatta büsbütün ortadan kaldırılması görülmemiş bir durum değildir. Bu çalışmada, öncelikle bu sınır aşımını temsil eden psikolojizmi kısaca tanıtıp, ardından da geçen yüzyılın parlak mantıkçısı Gottlob Frege'nin bu yaklaşıma karşı geliştirdiği argümanları değerlendirmeye çalışacağız. Bunu yaparken özellikle Frege'nin kendi eserleri üzerinden argümanlarının işleyişini ve onları ileri sürmesinin gerekçelerini göstermeye çalışacağız. Frege'nin söz konusu tavrına yöneltilen eleştirileri ise müstakil bir makale konusu olarak erteleyeceğiz.

Psikolojizm, mantıksal, metafizik ve epistemolojik sorulara deneyci veya doğacı yaklaşımla cevap bulmaya çalışan metodolojik bir yaklaşımdır. Bu terim genelde, öznel psikolojik deneyime dayalı olarak felsefi kavramları veya sorunları açıklama çabaları için kullanılan bir terimdir.¹ Bu görüşe göre kelimelerin anlamları kişisel fikirlerdir. Elbette psikolojizmin başlangıç noktasının bu fikir olması bütün psikolojistlerin bu fikri bir bütün olarak kabul ettiği anlamına gelmez.² Bu açıdan daha genel anlamıyla tarif edersek, herhangi bir bilimde psikolojizm, o bilimin temel meselelerinin en azından bir kısmının insanın psikolojisinin çeşitli yönlerine dayandığını iddia eden her türlü yaklaşımdır.³

Psikolojizm terimi ilk kez Hegel karşıtları tarafından on sekizinci yüzyıl sonu on dokuzuncu yüzyıl başlarında kullanılmıştır. Abbagnano, bu terimi ilk kullananların Alman filozoflar Johann Jakob Friedrich Fries ve Friedrich Eduard Beneke oluşunu söylerken, Cussins, yine Alman filozof olan Johann Eduard Erdmann tarafından kullanıldığını ifade eder.⁴

Friedrich Eduard Beneke gibi psikolojizmi tüm bilimlere genel bir çerçeve sunan temel bir paradigma olarak kabul eden bazı düşünürlere göre, insanın hakikate ulaşmasının yegâne yolu iç görü olduğu için onun uğraştığı herhangi bir bilim sahasının uygulamalı psikoloji olmak dışında bir ihtimali

¹ Dale Jacqueline, "Psychologism Revisited in Logic, Metaphysics, and Epistemology," *Metaphilosophy* 32, no. 3 (2001): 261.

² Francis J Pelletier, Renée Elio, and Philip Hanson, "Is Logic All in Our Heads? From Naturalism to Psychologism," *Studia Logica* 88, no. 1 (2008): 5.

³ Philip Kitcher, *The Nature of Mathematical Knowledge, The Nature of Mathematical Knowledge* (Oxford University Press, 1984), 13.

⁴ Krş. Nicola Abbagnano, "Psychologism," in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York, London: MacMillan, 1968), 520; Adrian Cussins, "Varieties of Psychologism," *Synthese* 70, no. 1 (1987): 123.

yoktur. Bu sebeple Beneke'ye göre mantık psikolojinin bir alt dalıdır.⁵ Beneke şöyle der: "Felsefi disiplinlerin tüm kavramları ile, yalnızca insan ruhunda onun gelişiminin yasalarına göre oluşan şey düşünülebilir; bu yasalar kesinlik ve netlikle anlaşılıyorsa, bu disiplinler hakkında belirli ve net bir bilgi aynı şekilde elde edilir."⁶ Ancak bir felsefi teorinin iddialarına getirdiği delilleri iç görü ile elde etmiş olmasından yola çıkılarak bu delillerden ulaşılan sonuçların psikolojinin nesnelere olduğu sonucuna nasıl ulaşıldığı açık değildir. Sözelimi, bir psikoloğun nörokimyanın verilerini delil olarak kullanıyor olması onun ulaştığı sonuçları psikolojik olmaktan çıkarmıyor ise aksi neden geçerli olsun. Dolayısıyla Beneke'nin mantık ile ilgili iddiasının ilk kısmı kabul edilse bile ulaştığı sonucun kabul edilmesi zorunlu değildir. Diğer bir deyişle, bir mantık teorisinin ilk kanıtlarının tamamı psikolojik olsa bile bu mantığın kendisinin de psikolojik olduğu anlamına gelmez.

Kitcher ise on yedi, on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllarda büyük filozofların çoğunun bilgiyi doğuran psikolojik süreçlerle ilgilendiklerini ifade eder.⁷ Ona göre bir yaklaşım, şayet inanç üreten süreçlere ya da nihai olarak psikolojik olayları içerecek süreçlere odaklanırsa o yaklaşıma "psikolojizm" demek uygun olacaktır. Buna göre; bir inanç üretmeyi amaçlayan veya o alanı araştıran, bir kişide bir inancın nasıl üretilebileceğini açıklamayı amaçlayan herhangi bir bilim, psikolojist bir yaklaşıma sahip olacaktır.⁸

Bu noktaya ilişkin diğer bir problem ise, "bilimin ne olduğu" ile "bilim için birincil kanıtın ne olduğu" arasındaki ince ayrımdır. Çünkü herhangi bir bilimin önermelerinin psikolojik iddiaların ifadesi olması ile o bilimin gerçek dünyayla ilgili olması, ancak birincil kanıtlarının iç görüyle ilişkili psikolojik süreçler sonucunda elde ediliyor olması farklı durumlardır. İlk yaklaşım, salt bir psikolojist yaklaşım iken, ikincisi bir çeşit fizikalizm olarak görülebilir. Konuya bu noktadan baktığımızda psikolojist yaklaşıma göre mantık terimlerinin anlamlarının bu terimlerle ilişkilendirilmiş öznel fikirler olarak görüldüğü fark edilir. Diğer bir deyişle bu terimlerin semantik içerikleri

⁵ Volker Peckhaus, "Psychologism and The Distinction Between Discovery and Justification," in *Revisiting Discovery and Justification*, vol. 14 (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2006), 103.

⁶ Abbagnano, "Psychologism", 520.

⁷ Kitcher, *Nat. Math. Knowl.*, 13.

⁸ Pelletier, Elio, and Hanson, "Is Logic All in Our Heads? From Naturalism to Psychologism," 7; Kitcher, *Nat. Math. Knowl.*, 13.

insan psikolojisinin çeşitli yönlerini ifade etmektedir.⁹ Bu yaklaşım açısından mantık, düşünen kişi neyi düşünürse odur.

1. Psikolojizm Çeşitleri

Psikolojizm incelemesi yapan çeşitli araştırmacılar psikolojist yaklaşımları farklı tasnifler altında incelemişlerdir. Bunlardan ikisini burada zikretmenin meselenin anlaşılmasına katkıda bulunacağını düşünüyoruz.

Haack, iki çeşit psikolojizm türü tanımlar. İlki onun keskin psikolojizm dediği türdür. Buna göre mantık zihinsel süreçlerin tanımlayıcısıdır. Diğer bir deyişle, mantık gibi nasıl düşündüğümüzü ortaya koyar. Kant'ın psikolojizmi bu çeşittendir. İkincisine ise zayıf psikolojizm der. Bu ise mantığın zihinsel süreçlerin belirleyicisi olduğu fikridir. Haack "zayıf psikolojizm" terimini "nominalist" bir mantık teorisi için kullanır; burada mantığın içeriği, mantık terminolojisinin sözel tezahürleriyle ilgilidir.¹⁰ Ona göre sözgelimi Pierce'ün psikolojizmi zayıf psikolojizmdir.¹¹

Pelletier ve arkadaşları da bir şu şekilde bir psikolojizm sınıflandırması yapmışlardır:

Psikolojik Bireycilik: Bu yaklaşım bireylerin mantığı nasıl kavradığına dayalı olarak mantığı tanımlar. Bu ise incelenen bireye bağlı olarak birçok farklı mantık tanımı ortaya çıkaracaktır. Bu nedenle psikolojizm eleştirisi yapanların çoğu bu yaklaşıma yönelik görelilik eleştirisinde bulunmuşlardır. Söz konusu argümanların kişiler arası kabul veya reddini gerektiren mantık olunca bu derece kişiden kişiye değişen bir görelilik kabulü pek mümkün görünmeyen bir durum olarak düşünülmüştür.¹² Pelletier ve arkadaşları, Descartes, Locke, Kant ve Mill'in mantığa ilişkin görüşlerinin psikolojik bireyci bir yaklaşım olarak yorumlanabileceğini ifade ederler.¹³

Psikolojik Tasvircilik: Bu yaklaşımı benimseyenler ise mantığı insanların mantık alanındaki gözlemlenebilir davranışlarına dayalı olarak tanımlamayı tercih eder. Buna göre bütün insanların ya da önemli oldukları varsayılan insanların mantık kavrayışlarına veya mantığa dair gözlemlenebilir davranış, söz ya da yazılarına bağlı olarak mantığın mahiyeti ortaya konur. Bu yaklaşım psikolojik bireyciliğin genelleştirilmiş halidir denilebilir. Bu genelleştirmeye bireylerin tek tek incelenmesi sonucunda onlar arasındaki

⁹ Pelletier, Elio, and Hanson, "Is Logic All in Our Heads? From Naturalism to Psychologism," 5.

¹⁰ Pelletier, Elio, ve Hanson, 6; Haack, *Philosophy of logics*, 238.

¹¹ Susan. Haack, *Philosophy of logics* (Cambridge University Press, 1978), 238.

¹² Pelletier, Elio, and Hanson, "Is Logic All in Our Heads? From Naturalism to Psychologism," 15.

¹³ Pelletier, Elio, and Hanson, 15–23.

müşterekliklerin tespiti ile ulaşılabileceği gibi onların umumi veya sosyal dışavurumları incelenerek de mümkün olabilir. Ancak insanlar ya da insan grupları arasında mantığa yönelik ilgi eşit düzeyde olamayacağından bu tür bir çaba da akim kalmaya mahkûm bir çaba olarak görülebilir.¹⁴

Bu iki yaklaşım da mantığı insanların mantık hakkında ne düşündüğüne bağlı olarak tasvir etmeye çalışmaktadır. Bu nedenle bu yaklaşımların görelilik içerdiği eleştirisi getirilebilir. Bu eleştiri, bütün insanların müşterek bir mantık fikrine sahip olduğu şeklinde bir yanıt verilebilir. Ancak bu bir psikolojik bireycilik ve psikolojik tasvirçilik müdafaası olmaktan çok aşağıda açıkladığımız zihinsel inşacılık düşüncesine yönelmek anlamına gelecektir.

Zihinsel Mimaricilik: Mantık hakkında yapılacak bütün keşiflerin bu keşfi yapan ve içinde keşif yapmak zorunda olduğu dünya tarafından şekillendirilmiş olan insanın zihinsel mekanizmasının bir fonksiyonu olduğu iddiasıdır. Bu yaklaşım mantık alanının bazı önemli boyutlarını bir şekilde yansıtan zihinsel bir yapı varsayar. Ve mantığı bu insanlarda müşterek olan bu yapıda bulunan bir yeti ya da birim yoluyla ortaya konan bir şey olarak tanımlar. Ancak bu durumda mantığın mahiyetinin insanların bu yetiyi ne kadar doğru kullandığına bağlı olduğu düşünülebilir. Zihinsel yeti fikri ise yanlışın ne olduğunu tanımlama açısından problemlidir. Çünkü nasıl olup da insanların kendilerinde yerleşik bir yetiye rağmen “yanlış” yapabildikleri muğlak kalmaktadır. Her insan karar alma sürecinde kendisinde yerleşik bir yetiye göre karar aldığına göre alınan kararın “doğru” olması gerekmektedir. Eğer “yanlış” karar da mümkün ise bu yeti neye göre ve ne zaman çalışmakta veya çalışmamaktadır? sorusu haklı bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁵ Ancak bu yaklaşımı savunanlar, insanların mantık alanındaki yetkinlik farklarını da zihinsel mimari yaklaşımını destekleyici bir durum olarak görmüştür. Bu yaklaşıma sahip olanlar, yetkinlik farkını insanların mantık alanında yaptıkları hatayı açıklayan bir durum olarak sunma eğilimindedir. İnsanların kendilerinde bilişsel olarak bulunan bu yetiye rağmen gelişimsel ve çevresel farklar sebebiyle hata yaparlar. Bu ise insanın neredeyse tüm yetilerinde olduğu gibi tabii bir durumdur.¹⁶

İdeal Kavrayan Yaklaşımı: Bu yaklaşım ideal bir kavrayıcının mantık hakkındaki kavrayışına bağlı olarak onu tanımlamaya çalışır. Bu, etik ve benzeri bazı felsefi meselelerdeki ideal gözlemci yaklaşımı ile paralellik arz

¹⁴ Pelletier, Elio, and Hanson, 33.

¹⁵ Pelletier, Elio, and Hanson, 49.

¹⁶ Pelletier, Elio, and Hanson, 46.

eden bir yaklaşımdır. Bu yaklaşıma sahip olanlar mantık yetisini her zaman mükemmelen kullanan ideal birey tasavvuru üzerinden mantığı tasvir etmeye çalışırlar.¹⁷ İdeal kavrayan yaklaşımı bir çeşit devir içermektedir. Çünkü mantık, ideal kavrayanın mantık hakkındaki kavrayışı olarak tanımlanırken; ideal kavrayan da mantığı tüm hal ve şartlarda uygun bir şekilde kullanan kimse olarak tanımlanmaktadır.¹⁸

2. Psikolojizm Karşıtı Yaklaşımlar

Haack'ın psikolojizm karşıtlığı olarak belirlediği yaklaşımlar, mantığın bizim zihinsel süreçlerimizle ilgisinin olmadığı düşüncesine dayanır.¹⁹ O, temelde iki çeşit psikolojizm karşıtlığı sınıflaması yapar.

Bunlardan ilki olan ve Frege'nin de dahil edilebileceği Platoncu psikolojizm karşıtlığına göre mantık, duygulu varlıkların psikolojisinin öznel bir meselesi değil, bağımsız olarak var olan önermeler, yüklemeler ve terimler arasındaki ilişkilere ilişkin nesnel bir araştırma alanıdır. Bu karşıt konuma göre, önerme mantığı, kıyas, olasılık teorisi ve benzerleri, çıkarımlarda doğruluğun korunması gibi insanlardan bağımsız bazı amaçları tanımlar. Bu görüşe göre insandan bağımsız olarak var olan mantıksal gerçekler söz konusudur. Bunlar insanların öznel fikirlerinden de fiziksel nesnel alanından da ayrı olan üçüncü bir alanda var olurlar.²⁰

İkincisi ise fizikalist Psikolojizm karşıtlığıdır. Bu yaklaşıma göre mantık ve matematik bireylerin psikolojik durumlarından bağımsızdır ancak, üçüncü bir alanda değil fiziksel dünya içinde vardır.²¹

Bu noktada Frege'nin psikolojizm karşıtlığına geçmeden insanın zihni süreçlerine dair felsefi ve psikolojik teorilerin birbiriyle nasıl ilişkilendirebileceğine dair dört tür açıklayıcı ilişki öngören Cussins'in bu açıklama ilişkilerini gösteren sınıflamasını sunmayı faydalı buluyoruz. Zira bu sınıflama, mantık ve psikolojinin yahut bu alanlarda ortaya konan teorilerin salt karşıtlık ilişkisi içinde görülmesinin veya birini diğerinin tahakkümünde bulunmasının zorunlu olmadığını göstermektedir. Bunu meselenin daha iyi anlaşılması ve sonuçta değineceğimiz şekilde Frege'nin anlayışına ışık tutması açısından önemli görüyoruz:

¹⁷ Pelletier, Elio, and Hanson, 53–54.

¹⁸ Pelletier, Elio, and Hanson, 55–56.

¹⁹ Haack, *Philosophy of logics*, 238.

²⁰ Gottlob Frege, "The Thought: A Logical Inquiry," *Mind* 65, no. 259 (January 1, 1956): 302; Pelletier, Elio, and Hanson, "Is Logic All in Our Heads? From Naturalism to Psychologism," 5.

²¹ Pelletier, Elio, and Hanson, "Is Logic All in Our Heads? From Naturalism to Psychologism," 5.

“A bir felsefi teori ve B bir psikoloji teorisi olmak üzere;

Psikolojizm Karşıtı: A açıklayıcı olarak B'den önce olabilir, bu durumda B'nin A'ya açıklayıcı olarak müracaatta bulunması gerekir, ancak A'nın B'ye açıklayıcı olarak müracaatta bulunması gerekmez. A açıklayıcı olarak B'den bağımsızdır, ancak B açıklayıcı olarak A'dan bağımsız değildir.

Psikolojizm: B açıklayıcı olarak A'dan önce gelebilir.

Teorinin farklı bölümlerinde psikolojizm ve psikolojizm karşıtı: A ve B arasında açıklayıcı bir önceliklilik ilişkisi olabilir, bu durumda A, B'ye olarak müracaatta bulunmalı ve B de A'ya açıklayıcı olarak müracaatta bulunmalıdır.

Psikolojizm-olmayan: A ve B arasında açıklayıcı bir ilişki olmayabilir. Böyle bir durumda her teori açıklayıcı olarak diğerinden bağımsızdır.”²²

Görüldüğü üzere Frege psikolojizm karşıtılığı hususunda yalnız değildir. Ondaki farklı felsefi tutum sahibi başka düşünürler de psikolojizme çeşitli biçimlerde karşı çıkmışlardır. Bunun yanı sıra, Psikoloji ve mantık alanındaki teorilerin dışlayıcı olmayan yorumlarının da yapılabileceği yönünde fikir serdedenler olmuştur. Ancak Frege'nin psikolojizm karşıtılığı erken dönemde ortaya çıkması, güçlü ve etkisi geniş bir itiraz olması bakımından önemlidir.

3. Frege'nin Psikolojizm Karşıtılığı

Psikolojizm tartışmaları ana hatları ile ortaya konulduğuna göre Frege'nin konuya dair tutumunu değerlendirmeye geçebiliriz. Frege'nin psikolojizm karşıtılığını ve bunun mantığın konusu ile olan ilişkisini onun *Düşünce: Mantıksal Bir Sorgulama*²³ isimli makalesinde ileri sürdüğü argümanlar ekseninde diğer eserlerine de zaman zaman müracaat ederek inceleyeceğiz. Zira onun mantığın konusunun ne olduğunu araştırdığı bu makalesi aynı zamanda psikolojizme neden kaşı olduğunu gerekçelerini de ortaya koymaktadır.

Frege, mantık için “doğru”nun, etik için “iyi”, estetik için “güzel”, ne anlama geliyorsa o anlama geldiğini söyler. Elbette bütün bilimlerin doğrunun peşinde koştuğu söylenebilir. Ancak mantık doğruyu onlardan farklı bir tarzda ele almaktadır. Diğer bilimler çeşitli önermelerin doğruluğunun peşinde iken mantık doğruluğunun kanunlarını keşfetmenin

²² Cussins, “Varieties of Psychologism,” 134.

²³ Frege, “The Thought: A Logical Inquiry.”

peşindedir.²⁴ Bu noktada ise “kanun”un ne anlama geldiğinin tespiti önem kazanmaktadır.

Frege ahlaki veya yasal kanunlar ve doğal kanunlar ayrımı yaparak doğanın kanunlarının olayların daima kendilerine dayalı olarak gerçekleştiği türden kurallar olduğunu ifade eder. Ona göre doğruluğun kanunları doğanın kanunları gibidir. Ne hakkında olduğundan bağımsız olarak düşünürken, yargıda bulunurken uyulan kurallar doğruluğun kurallarından çıkarılır.²⁵ Ancak doğal kanunlar ile doğruluğun kanunları arasında kurulan analoginin yanlışlara yol açabileceğine dikkat çeken Frege, “düşünce kanunu” ifadesinin düşünmenin zihinsel bir olay olarak genelleştirilmesi olarak anlaşılması ile “doğa kanunu” olarak yanlış yorumlanabileceğini vurgular. Böyle olunca, mantığın psikolojik kanunlara uygun olarak gerçekleşen zihinsel düşünme süreçleri ile ilgilendiği sanılabilir. Bu durumda mantığın görevi yanlış anlaşılma olacaktır.²⁶

Mantığın psikoloji tarafından sözde derinleştirilmesi, onun psikoloji tarafından tahrif edilmesi anlamına gelecektir.²⁷ Çünkü hakiki bilgi kadar hatalar ve hurafelerde çeşitli nedenlerden kaynaklanmaktadır. Doğru iddialar kadar yanlış iddialar da psikolojinin kanunlarına göre ortaya çıkmaktadır.²⁸ Bir iddiayı sonuç veren herhangi bir zihinsel işlemin açıklanması o iddianın ispatı yerine geçemez. Bu süreçte mantığın da rol oynaması ihtimal dahilinde görülebilir. Ancak hakikat söz konusu olduğunda ihtimallerle yetinilmez. Dolayısıyla mantığın rolü olup olmadığını tespit etmek için ilk önce doğruluğun kanunlarını tespit etmemiz gerekir. Onu tespit etmemiz durumunda ise iddiayı ortaya çıkaran zihinsel sürecin açıklanmasına da ihtiyacımız olmayacaktır. Bu nedenle, her türlü yanlış anlamadan kurtulmanın ilk şartı mantık ile psikoloji arasındaki sınırı berraklaştırmaktır. Mantığın vazifesi doğruluğun kanunu ortaya koymaktır, iddiaların veya düşüncenin değil. “Doğru” kelimesinin anlamı ancak doğruluğun kanunu ile kavranabilir.²⁹ Ancak doğruluğun bir şekilde kavranabiliyor olması onun bir tanımının yapılabilmesi anlamına gelmemektedir. Zira Frege’ye göre doğruluk tanımlanamazdır.³⁰

²⁴ Frege, 289; Gottlob Frege, *Posthumous Writings*, ed. Hans. Hermes, Friedrich. Kambartel, and Friedrich. Kaulbach (University of Chicago Press, 1979), 3.

²⁵ Frege, “The Thought: A Logical Inquiry,” 289.

²⁶ Frege, 289–90.

²⁷ Frege, *Posthumous Writings*, 5.

²⁸ Frege, 2.

²⁹ Frege, “The Thought: A Logical Inquiry,” 290.

³⁰ Frege, 291; Thomas Baldwin, “Frege, Moore, Davidson: The Indefinability of Truth,” *Source: Philosophical Topics* 25, no. 2 (1997): 1; Frege, *Posthumous Writings*, 126.

Frege'nin doğruluğun neden tanımlanamaz olması gerektiğine ilişkin asıl argümanına dalmadan önce, onun tanımlanamaz olduğunu söyleyerek ne demek istediğini anlamakta fayda var. Hepsi Frege'nin mantık bilimi ile doğruluk arasında gördüğü bağlantıyla ilgilidir.

Frege'nin doğruluğun tanımlanamaz olduğunu söylerken kastettiği ilk şey, mantığın konusunun yani doğruluğun diğer bilimlerin konularından farklı oluşudur. Örneğin, bir fizikçi ısıyı inceleyebilir ve bunu yaparken ısı ile ilgili yasaları ve ısının diğer niteliklerle nasıl ilişkili olduğunu keşfeder. Sonra, ısının bu diğer niteliklerle ne tarzda ilişkili olduğu, onun için bir tanım sağlar. Böylece ısı belirli bir enerji türü olarak tanımlanır ve diğer nitelikler farklı enerji türleri haline gelir: potansiyel enerji, kinetik enerji vb.

Frege mantığın saf olduğunu düşünür, sadece doğruluğu inceler. Ve bu nedenle, içinde doğruluğun tanımlanabileceği başka hiçbir nitelik yoktur. Bu yüzden mantık doğruluğu incelese bile, onun bize herhangi bir tanım sunmasını beklememeliyiz.

Frege'nin doğruluğun tanımlanamaz olduğunu söyleyerek kastettiği diğer bir şey, işe başladığımız doğruluk kavramının başka türden kavramlarla anlaşılamayacağıdır. Frege, başlangıçta bir tanım vermez ve araştırmaya çalıştığımız şeyin ne olduğu konusunda kaba bir anlayışla başlamamız gerektiğini söyler. Eğer doğruluk hakkında daha fazla şey biliyor olsaydık veya doğruluğu, ne tür nesnelere araştırmamız gerektiğini, bu konuda nasıl bir yol izlememiz gerektiğini ve ne tür şeyler keşfettiğimizi anlamamıza yardımcı olacak daha basit kavramlar açısından anlamış olsaydık, başlangıçta bir doğruluk tanımı çok yardımcı olacaktı gibi görünebilirdi. Ama Frege, doğruluğu tanımlayamayışımızın ilksel nedenleri olduğunu düşünür. Bu sebeple doğruluğu, kavradığımız ya da kavrayamadığımız ilksel ve basit bir şey olarak kabul etmeliyiz. Hatta o kadar ileri gider ki, eğer biri doğruluğu anlamadıysa, birine doğruyu söylediysem ve gerçekten ne hakkında konuştuğumu bilmiyorsa, yapabileceğim başka bir şey yoktur, doğruluğu başka bir terimle açıklayamam. İlksel terimler hakkında konuşamam ve bir tür doğruluk anlayışı geliştiremem. Çünkü doğruluk, bunun için fazla temel ve fazla ilkseldir ve onun doğruluğun tanımlanamayacağını söylemekle kastettiği diğer bir şey de budur.

Öyleyse Frege'nin doğruluğun tanımlanamaz olduğunu söylemekle kastettiği şeyin bir kısmı da doğruluğun tüm akıl yürütmelerimizin son noktası oluşudur. Hedeflediğimiz şey, yapmaya çalıştığımız şeydir ve doğruluğa ulaşmak tüm bilgilerin temelini oluşturur. Doğruluktan daha temel, basit veya ilkel bir şey yoktur.

Her ne kadar tanımlanamaz olsa da kaba bir doğruluk anlayışıyla başlamanız gerektiği fikrine sahip olan Frege, “doğru”yu “orijinal” ya da “sadık” veya “kendisini idrak etmek bilimin amacı olan şey” anlamında kullanmadığını söyler³¹ ve mantıkçıların ne tür nesnelere araştırmaları gerektiğini belirlemek için doğruluktan bahsettiğimizde gündelik dilde ne tür şeylerin doğru olduğunu söylediğimizi araştırmaya girer. Frege, doğru olduğunu düşünebileceğimiz dört şey olduğunu ifade eder: Resimler, idealar, cümleler ve düşünceler. O, bu nesnelere araştırmaya başlamak için oldukça iyi adaylar olduğunu düşünür.

Resimlerle, Frege, kelimenin literal anlamıyla resim veya fotoğraf gibi şeyleri kasteder. Frege'ye göre bir idea da hemen hemen bir resimdir, ama zihnimizde duyu algısı sonucunda oluşan bir resimdir. Bir şey hakkında bir ideamız olabilir, bir şeyin görüntüsüne sahip olabiliriz ve bu görüntünün doğru olduğunu düşünebiliriz. Benzer şekilde, bir şey söyleyince ya da yazınca o cümlelere doğru diyebiliriz. Son olarak, doğruluğu kendi zihnimizdeki düşüncelerimizle ilgili bir şey olarak düşünebiliriz.

Frege, eğer resimler ya da idealar doğruysa, bu şeylerin doğru olduğunu söylemenin, onların ancak onları bir şekilde doğru yapan başka bir şeyi temsil etmeleri durumunda anlamlı olacağını düşünür, belki bir resmin doğru olduğunu söyleyebiliriz, çünkü bir şeyi doğru bir şekilde tasvir ediyordur.³²

Frege bir Köln Katedrali tablosu örneğinden yola çıkar. Bir Köln Katedrali tablosu doğrudur diyebiliriz. Çünkü o, gerçek Köln Katedrali'ni temsil ediyordur. Benzer şekilde, Köln Katedrali hakkında sahip olduğumuz bir ideanın da doğru olduğunu düşünebiliriz. Çünkü zihnimizdeki görüntü bir şekilde Köln'deki gerçek Köln Katedrali ile eşleşiyordur. Ama mantığının incelediği şey olarak doğruluğu bu şekilde anlarsak, o zaman onu, bir şeyi tasvir etmekle veya başka bir şeyle ilişkilendirmekle ilgili bir kavram olarak tanımlamamız gerekir ya da diğer bir deyişle bir şeyle tekabül ilişkisi olarak anlamamız gerekir. O halde, belki de doğruluk mütakabiliyetle ilgilidir, fikirlerimizin gerçeklikle eşleşmesi veya bir resmin resmi olduğu şeyle eşleşmesi hakkındadır. Bu doğruluğun, bir tekabül ilişkisi, doğru olan ile bir şekilde temsil etmeye veya tasvir etmeye çalıştığı şey arasındaki bir ilişki, olarak tanımlanabileceği fikridir.³³ Ancak bu durumda sadece resmi incelemiyoruz, şimdi resmi ve gerçek Köln Katedrali'ni araştırmalı ve

³¹ Frege, “The Thought: A Logical Inquiry,” 290.

³² Frege, 290–91.

³³ Frege, 291; Baldwin, “Frege, Moore, Davidson: The Indefinability of Truth,” 6.

mütekabil olup olmadıklarını görmeliyiz. Bir bilim adamı sadece görünüşe dayanarak bir karar vermez, bu kararı gerekçelendirebilmelidir ki, böylece durumun neden böyle olduğunu söyleyebilsin, kanıt gösterebilsin. Bu sebeple Frege, doğruluğun ve onun yasalarının, akıl yürütmenin ve sonuçlara ulaşmanın yolları olduğunu düşündüğü için soru sormaya devam eder.

Ancak Frege, tekabüle dayalı gibi herhangi bir doğruluk tanımını kabul etmenin, mantığın asla temellendirilemeyeceği anlamına geleceğini düşünür. Çünkü eğer doğruluk, bir tarafta bir şey ile diğer tarafta onun gerçekliği arasındaki bir tekabül ilişkisi olarak tanımlanırsa, o zaman mantıkçı bu tür bir ilişkiyi araştıracaktır. Zira mantıkçı doğruluğu araştırmak zorundadır.³⁴ Bu yüzden eğer doğruluğun doğası bir tekabül ilişkisi ise o zaman mantıkçı şeylerin gerçekten mütekabil olup olmadığını da araştırmalıdır.

Bu araştırma için resme tekrar dönecek olursak başka bir soru doğduğunu fark ederiz: bu resmin Köln Katedrali'ne tekabül etmesi doğru mudur? Doğruluk bir tekabül sorunu olduğuna göre, ancak bu resmin Köln Katedrali'ne tekabül etmesi gerçeği başka bir şekilde bir gerçekliğe tekabül ederse doğru olabilir.³⁵ Bu tekabülün doğruluğuna yöneldiğimiz anda karşımıza yeni bir tekabül sorunu daha çıkacak ve teselsüle düşeceğimizdir. Dolayısıyla, aynı anda sonsuz sayıda soruyu yanıtlayamadıkça, hiçbir şeyin doğru olup olmadığını kesin olarak bilemeyeceğiz. Frege bu durumu açıklamak için oldukça canlı bir benzetme kullanır: Bir kişinin sürekli olarak adım atmasını ve hiçbir yere gitmeyen dönen bir çarka basması gerektiren bir tür Victoria dönemi ceza biçimi olan bir koşu bandı. Frege, doğruluğu tanımlamaya çalışmanın bu banda binmeye benzediğini söyler.³⁶ Sonuç olarak, doğru olup olmadığını bilmek için kendisi dışında bir şeye bakmaya ihtiyaç duymayacağımız bir tür doğruluk olması gerektiğidir. Diğer tüm doğruların üzerine inşa edildiği temeli oluşturan bedîhî ve sorgulanamaz bazı doğruluklar olmalıdır. Şu hâlde, mütekabiliyete dayalı doğruluk tanımı bizi bir yere ulaştıramayacaktır.

Teselsülden kurtulamadığımız için resimlerin ya da ideaların doğruluğundan bahsetmek anlamsız hale gelmiş oldu. Ama hala bir resmin veya ideanın nasıl doğru olabileceğine dair bir tür sezgisel fikrimiz var. Köln Katedrali'nin bir tablosu, eğer gerçek Köln Katedrali'ni tasvir ediyorsa, doğru diyebileceğimiz bir tablodur. Bu noktada Frege, gerçekten sezdiğimiz şeyin bu resmin Köln Katedrali'ne tekabül ettiğini söyleyen cümlenin doğruluğu

³⁴ Frege, "The Thought: A Logical Inquiry," 289.

³⁵ Frege, 291.

³⁶ Frege, *Posthumous Writings*, 134.

olduğunu söylüyor. Ama bu salt bir resmin ya da ideanın doğruluğu meselesi değil. Bu resim ideasının ona tekabül ettiğini söyleyen cümlenin doğruluğu meselesidir.³⁷ Bu cümlenin basit bir özelliğidir. Bu yüzden, bizi asla tam olarak cevaplayamayacağımız sonsuz soru dizisine sokmayacaktır. Yani şimdi doğruluğun cümlelerle ilgili olması ihtimaline ulaştık. Ama Frege bundan da tatmin olmaz. Çünkü bir cümle, dikkatle incelersek ya ağızımızdan çıkan bir dizi ses ya da sayfaya yazılmış bir dizi sembol olabilir.³⁸ Frege, seslerin veya bir sayfadaki kelimelerin tıpkı şeyler gibi doğru olduğunu düşünmenin saçma olduğunu düşünür. Yalnızca, anlamının doğru olduğunu düşündüğümüzde bir cümlenin doğru olduğunu düşünmenin mantıklı olduğunu söyler. Öyleyse cümleleri de doğruluk araştırmamızdan elemiş olduk.

Bu da bizi yukarıdaki listenin son maddesi olan düşüncelere getirir. Frege, düşüncelerin cümlelerin anlamları olduğunu düşünür.³⁹ Bir şeye doğru dediğimizde her şey nihayetinde bir düşüncenin doğru olup olmadığına bağlıdır. Bu sebeple Frege, düşünceleri mantıkçının araştırması gereken nesnelere olarak görür. Bir düşüncüyü araştırırken mantıkçının sorduğu soru, bu düşüncenin doğru olup olmadığıdır.

Bu yüzden Frege doğruluğun tanımlanamaz olduğunu söylediğinde, onun mantıkçılar tarafından incelenen basit bir ilksel nitelik olduğunu kasteder ve onun nihayetinde düşüncelerin bir niteliği olması gerektiğini düşünür. Bu, doğruluğu daha uygun bir şekilde anlamamız gereken yolun, bir düşüncüyü doğru olarak adlandırdığımızda kastettiğimiz şey olduğunu önerebilir.⁴⁰ Örneğin, bir şeyin doğru olduğunu söylediğimizde bu, cümlenin anlamı doğrudur veya basitçe düşünce doğrudur anlamına gelir.

İdealar, duyu algıları sonucu oluşan duyu izlenimleri oldukları için düşünce olamazlar. Çünkü sözgelimi Pisagor teoremi bir idea olsaydı ona ait benim zihnimdeki idea ile bir başkasının zihnindeki idea zorunlu olarak farklı olacaktı. Bu iki ideanın aynı şey olduğunu doğrulayabilecek her türlü araçtan da yoksun olacaktık. Ayrıca bunlardan birin düşüncesi doğru olabilirken diğeri yanlış olabilecekti. Zira bu durum duyu verileri için her zaman mümkündür.⁴¹ Aynı zamanda idealar ancak taşıyıcısı olan kimselerle var olabilir ve aktarılamaz. Bu durumda düşünceler, idealar olarak kabul edilince bir kimsenin düşüncesi tam anlamıyla başka hiç

³⁷ Frege, "The Thought: A Logical Inquiry," 291.

³⁸ Frege, 292.

³⁹ Frege, *Posthumous Writings*, 126.

⁴⁰ Frege, 126.

⁴¹ Frege, "The Thought: A Logical Inquiry," 301.

kimseyi ilgilendirmeyen, ilgilendirse de onlar tarafından ulaşılamayan bir şey olacaktır. Bu ise bilimi imkânsız hale getirir.

Frege “ya yalnızca benim ideam olanın bilincimin nesnesi olabileceği tezi yanlıştır ya da tüm bilgin ve algım, idealarımın kapsamıyla, bilincimin sahnesiyle sınırlıdır. Bu durumda sadece bir iç dünyam olmalı ve diğer insanlar hakkında hiçbir şey bilmemeliyim” der.⁴²

Dahası bu anlayış biraz daha derin bir soruşturmaya tabi tutulduğunda “ben”in dış dünyada varlığı hatta büsbütün varlığı da tartışmalı hale gelir. Zira kendimize ilişkin algılarımız da idealardan ibarettir. Hiçbir zaman dışarıya diye bir şeyin varlığından emin olamayız.⁴³ Frege’ye göre bir “kendim” ideasına sahibiz fakat bu ideaya özdeş değiliz. Bilincimizin içeriği düşüncemizin nesnesinden ayrı bir şeydir.

“Dolayısıyla sonuç şöyle görünüyor”, der Frege, “düşünceler ne dış dünyanın şeyleri ne de idealardır. Onlar için üçüncü bir alan tanımlanmalıdır.”⁴⁴ Düşünceler, idealardan farklı olarak düşünenden bağımsız olarak vardır. Biz düşüncenin değil düşünmenin taşıyıcısıyız. Düşünürken düşünce üretmeyiz, onları kavrarız. Çünkü düşünce dediğimiz şey doğrulukla en yakın ilişki içindedir. Doğru olarak kabul ettiğimiz şeyin, onun doğruluğunu kabul etmemden ve onun hakkında düşünmemden bağımsız olarak doğru olduğuna karar veririm. Gerçek, doğru olan bir düşüncedir. Sözelimi bir bilim adamı, insanların değişen zihin durumlarına bağlı olan bir şeyin bilimin sağlam temeli olduğunu kesinlikle kabul etmeyecektir. Bilimin işi, yaratmadan değil, doğru düşüncelerin keşfinden oluşur. Gökbilimci, dünyada en azından hiç kimsenin henüz bu gerçeği tanımadığı zamanlarda meydana gelen uzun geçmiş olayların araştırılmasında matematiksel bir doğruluğu uygulayabilir. Bunu yapabilir çünkü bir düşüncenin gerçeği zamansızdır. Dolayısıyla bu doğruluk, keşfiyle var olmuş olamaz ve bizim onu idrakimizden bağımsız olarak doğrudur.⁴⁵ Bir tasarımın kökeni ile ilgili bir betimleme, bir tanım değildir ve bir cümlenin bilincine sahip olmamızı sağlayan psikolojik veya fiziksel şartlar da bir cümlenin ispatı olamaz. Bir cümlenin düşünülmüş olması ile doğruluğu farklı iki şeydir.⁴⁶

Frege, *Aritmetiğin Temelleri* isimli eserinin girişinde ortaya koyduğu

⁴² Frege, 303.

⁴³ Frege, 304–5.

⁴⁴ Frege, 302.

⁴⁵ Frege, 308; Frege, *Posthumous Writings*, 2.

⁴⁶ Gottlob Frege, *Aritmetiğin Temelleri: Sayı Kavramı Üzerine Mantıksal-Matematiksel Bir İnceleme*, trans. H. Bülent Gözkan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 82.

ilkelerde “mantıksal olanı psikolojik olandan ve nesnel olanı öznel olandan keskin bir şekilde ayırmalıyız” der. Ona göre, mantığı psikolojiye indirgeyenlerin düştüğü temel yanlış psikolojik olanla mantıksal olanı, öznel olanla nesnel olanı birbirine karıştırmaktan kaynaklanmaktadır. Bu, bir anlamda insanın nasıl düşündüğü ile nasıl düşünmesi gerektiği arasında bir ayırım yapmamaktan ileri gelmektedir.⁴⁷ Bir doğruluğun temeli hiçbir şekilde psikolojik bir neden veya kanun olamaz. Bir yargının doğruluğunun nedeni ancak daha önce idrak ettiğimiz başka bir doğruluk olabilir. Yargıların doğruluğunu başka bir yargı ile haklı çıkarma işine çıkarım denir. Mantığın görevi de bu yargıların geçerliliğini yöneten kanunları koymaktır.⁴⁸ Bu nedenle mantığın konusu, duyularla algılanamayan türdendir ve bu açıdan psikolojininkiyle benzer ve doğa bilimlerinininkiyle karşıttır. İçgüdüler, fikirler vb. şeyler de somut ve duyulur şeyler değildir. Yine de bu iki disiplin arasında keskin bir ayırım vardır ve bu 'doğru' kelimesiyle konulmuş bir sınırdır. Psikoloji, yalnızca diğer tüm bilimlerin ilgilendiği cihetten doğru ile ilgilenir. Çünkü onun amacı doğruluk alanını genişletmektir. Ancak o, fiziğin “sıcak”, “ağır vb. nitelikleri araştırdığı gibi “doğru” niteliğini incelemeyiz. Mantık ise bunu yapar. Mantık yasalarının “doğru” kelimesinin içeriğinin açılımından başka bir şey olmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu kelimenin anlamını, onu diğerlerinden ayıran şeyi, kavramayan kimse, mantığın görevinin ne olduğu konusunda net bir fikre ulaşamaz.⁴⁹

Mantığın görevini Frege şu şekilde ortaya koyar: “Mantığın bize, ‘doğruluğa ulaşmak için nasıl düşünmeliyim?’ sorusunun cevabını vermesini bekliyoruz ama ondan her bilgi dalına ve konusuna özgü olana girmesini talep etmiyoruz. Aksine, mantığa verdiğimiz görev, konusu ne olursa olsun, tüm düşünme için en yüksek genellikle geçerli olanı söylemekten başka bir şey değildir. Düşünmemize ve bir şeyi doğru kabul etmemize ilişkin kuralların doğruluğunun yasaları tarafından belirlendiğini varsaymalıyız. Birincisi, ikincisi ile birlikte verilir. Sonuç olarak, mantığın en genel hakikat yasalarının bilimi olduğunu da söyleyebiliriz.”⁵⁰

Sonuç

Frege yaşadığı yüzyılda ortaya çıkan Psikolojizmin felsefe ve mantık alanında doğurduğu problemleri fark etmiş ve bu nedenle bu görüşe şiddetle karşı çıkan düşünürlerin önde gelenlerinden birisi olmuştur. Tespit

⁴⁷ Frege, 85; Thomas Lockhart, “Frege on Anti-Psychologism and the Role of Logic in Thinking,” *Theoria (Sweden)* 82, no. 4 (2016): 302.

⁴⁸ Frege, *Posthumous Writings*, 3.

⁴⁹ Frege, 3.

⁵⁰ Frege, 128.

edebildiğimiz kadarıyla ona göre psikolojist yönelimlerin iki temel sorunu söz konusudur. Bunlardan ilki psikolojinin konusu itibarıyla mantık biliminin alanına giren “doğru” kavramını uygun bir tarzda ele alıp açıklaması mümkün değildir. Çünkü “doğru” psikoloji açısından diğer bilimlerde farklı bir konumda değildir. İkincisi ise nihai noktada bireylerin zihinsel süreçlerinden yola çıkıyor olması açısından psikolojinin normatif olması ve genel için geçerli kanunlar belirlemesi mümkün değildir. Çünkü psikolojik saikler doğru iddialar kadar yanlış iddiaların da sebebidir ve psikoloji, sübjektif olduğu için onun verilerine dayanılarak bir norm çıkarılması mümkün değildir.

Düşünce: Mantıksal Bir Sorgulama başlıklı makalesinde Frege, insan zihninin tüm içeriğinin ve üretiminin idealara indirgenmesine karşı çıkar. O, böyle bir tutumun psikolojinin tüm bilimleri içinde barındırması veya en azından tüm bilimler üzerinde en yüksek yargıç olarak konumlandırılması anlamına geleceğini ifade eder. Bu durumda ise psikoloji, mantığa ve matematiğe hükmedecektir. Ama Frege’ye için hiçbir şey matematiğin psikolojiye tabi olmasından daha büyük bir yanlış olamaz. Ona göre ne mantığın ne de matematiğin, taşıyıcısı tek bir kişi olan, zihinleri ve bilincin içeriğini araştırma görevi yoktur. Belki de onların görevleri, zihinlerin değil, zihnin araştırılması olarak ifade edilebilir.⁵¹ Buradan da anlaşılacağı üzere Frege, mantık ve matematiği öznel olandan arındırmaya çalışmaktadır. Bu çaba onun mantığı formel bir dil ile ifadelendirme girişimlerinin de temel motivasyonu olmuştur. Çünkü gündelik dilin psikolojik çağrışımlarından tamamen kurtularak mantık yapmak ona göre son derece zordur. Bu başarılmadığı takdirde mantığın insanî süreçler, zihinsel imgeler vb. ilgili kavramlar tarafından işgal edilmesi ve bir anlam kavrayışı elde ettiğimiz süreç ile böyle bir kavrayışı oluşturan şey arasındaki karışıklık kaçınılmaz olacaktır.

Frege, “doğru” sözcüğünün uygun kullanımını belirlemek sureti ile yukarıda ifade ettiğimiz amacın başarabileceğini düşünmüştür. Çünkü o ancak düşüncelerimiz için geçerli olan bir niteliktir. Mantığın konusu ise tam olarak bu niteliktir. Mantıkta ele alınan tüm konuların bir tek bilimin konusu olmasını sağlayan şey, onların doğruluğun ortaya çıkarılmasını sağlamalarıdır. Halbuki psikolojinin “doğru” ile ilişkisi bu türden bir ilişki değildir. Fizik veya kimya için “doğru” ne ifade ediyorsa psikoloji için de benzer bir şey ifade etmektedir. Psikoloji de diğer bilimler gibi çeşitli önermeler ileri sürmek durumunda olduğuna göre bu önermelerin

⁵¹ Frege, “The Thought: A Logical Inquiry,” 308.

doğruluğu söz konusu olduğunda bu doğruluğun açıklaması psikoloji içerisinde mümkün olmayacaktır. Öyleyse, Cussins'in yukarıda verdiğimiz felsefi ve psikolojik teorilere ilişkin açıklayıcı müracaat ilişkisinde psikolojinin mantığa müracaatı, Frege açısından zorunlu iken bunun tersi geçerli değildir. Buna göre, onun mantığı psikolojiye indirgemek anlamına gelecek görüşlere karşı çıkması gayet makul görünmektedir.

Frege'nin eleştirilerinin, Platoncu bir zeminde olması, her Platoncu izahın doğurduğu soruları doğurması ve bunlara tutarlı yanıtlar gerektirmesi açısından Frege için sorunlar doğurduğu açıktır. Ancak, Frege'nin argümanın cevapladığı sorunların da tüm psikolojist anlayışların çözmesi gereken sorunlar olduğu açıktır. Bununla beraber, Frege'nin karşı çıktığı psikolojizmin, öncelikle, özel bir alanda bulunan yalnızca iç görü ile erişilebilir varlıkları empirik yöntemlerle inceleyen anlayışa dayanan bir psikolojizm olduğu gözden kaçmamalı ve bu tür psikoloji anlayışının günümüzde onun devrindeki kadar revaçta olmadığı da unutulmamalıdır.⁵² Bunun gözden kaçırılması ve psikolojizm kavramı felsefe tarihinde büyük isimlerin eleştirilerinin odağında kalması, bu kelimenin daima kötü çağrışımlar yapmasına sebep olmuştur. Bu nedenle, herhangi bir filozofa psikolojist denilmesi ona yönelik büyük bir eleştiri gibi anlaşılır hale gelmiştir. Bununla birlikte, Jacqueline sözgelimi, Rescher, Quine gibi bazı mantıkçıların çabalarının kendisinin "iyi psikolojizm" dediği bir girişim olarak görülebileceğini söyler.⁵³ Biz de onu takip ederek felsefede veya mantıkta psikolojik her türlü mülahazayı dışlayıcı bir tutumun yıkıcı ve en az keskin psikolojizm kadar hatalı olacağını bu sebeple farklı yaklaşımlara alan açmanın hem felsefe ve mantığın hem de psikolojinin ufkunu açabileceğini ifade edebiliriz.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

⁵² Cussins, "Varieties of Psychologism," 123.

⁵³ Jacqueline, "Psychologism Revisited in Logic, Metaphysics, and Epistemology," 274.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

ABBAGNANO, Nicola. "Psychologism." In *The Encyclopedia of Philosophy*, edited by Paul Edwards, 6:520–21. New York, London: MacMillan, 1968.

BALDWIN, Thomas. "Frege, Moore, Davidson: The Indefinability of Truth." *Source: Philosophical Topics* 25, no. 2 (1997): 1–18.

CUSSINS, Adrian. "Varieties of Psychologism." *Synthese* 70, no. 1 (1987): 123–54.

FREGE, Gottlob. *Aritmetiğin Temelleri: Sayı Kavramı Üzerine Mantıksal-Matematiksel Bir İnceleme*. Translated by H. Bülent Gözkan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.

FREGE, Gottlob. *Posthumous Writings*. Edited by Hans. Hermes, Friedrich. Kambartel, and Friedrich. Kaulbach. University of Chicago Press, 1979.

FREGE, Gottlob. "The Thought: A Logical Inquiry." *Mind* 65, no. 259 (January 1, 1956): 289–311.

JACQUETTE, Dale. "Psychologism Revisited in Logic, Metaphysics, and Epistemology." *Metaphilosophy* 32, no. 3 (2001): 261–78.

KITCHER, Philip. *The Nature of Mathematical Knowledge. The Nature of Mathematical Knowledge*. Oxford University Press, 1984.

LOCKHART, Thomas. "Frege on Anti-Psychologism and the Role of Logic in Thinking." *Theoria (Sweden)* 82, no. 4 (2016): 302–28.

- PECKHAUS, Volker. "Psychologism and The Distinction Between Discovery and Justification." In *Revisiting Discovery and Justification*, 14:99–116. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2006.
- PELLETIER, Francis J, Renée ELIO, and Philip HANSON. "Is Logic All in Our Heads? From Naturalism to Psychologism." *Studia Logica* 88, no. 1 (2008): 3–66.



FREGE'S ANTI-PSYCHOLOGISM AND ITS RELATION TO THE SUBJECT MATTER OF LOGIC

 Mahmut Sami ÖZDİL^a

Extended Abstract

Psychologism, which emerged in the late eighteenth century, claims that all products of the human mind arise according to the laws of psychology. For this reason, it accepts that all philosophical or scientific concepts and problems can be explained according to subjective psychological experiences or common elements formed from what is observed in all men. The acceptance of this approach will cause us to understand all sciences as sub-branches of psychology, or at least cause no scientific claims that have not been approved by psychology to be taken seriously.

There are various psychologistic approaches. Some of them make a definition of logic based only on the individual; some are based on logical behavior observed in all humans; some explain based on a mental faculty that they claim to exist in all humans; others try to make a definition of logic on the basis of an ideal cognizer who always makes logically perfect decisions. Three of them are understandings that are unlikely to escape relativism. The idea of mental faculty, on the other hand, has problems in explaining "false". Because it remains unclear how people can do "false" claims despite a built-in faculty. Since every person makes decisions according to a built-in faculty in the decision-making process, the decision taken must be "true". If "false" claims are also possible, the question of according to what and when does this faculty work or not? appears to be a valid one.

Frege noticed the problems caused by psychologism, which emerged in the century he lived, in the field of philosophy and logic, and he became one of the leading thinkers who strongly opposed this view. As far as we can

^a Asst. Prof., Necmettin Erbakan University, msamiozdil@gmail.com

determine, according to him, there are two main problems with psychologistic approaches. First of all, it is not possible to deal with and explain the concept of "true", which falls under the field of logic, in an appropriate way, in terms of psychology. Because "true" is not in a different position for psychology than for other sciences. Secondly, it is not possible for psychology to be normative in terms of starting from the mental processes of individuals and to determine laws that are valid in general. Because psychological motives are the cause of false claims as well as true claims, and since psychology is subjective, it is not possible to deduce a norm based on its data.

Frege begins his investigation by asking what "true" is. Although he thinks that "true" is indefinable, he thinks that we can at least determine how "true" can be used appropriately based on everyday usages of "true". The everyday use of "true" gives us four starting points to question. The first is objects that are representations of things, such as a picture or painting; the second is the ideas as the representations of these pictures in our minds; the third is the sentences we have built about these pictures, ideas, or the relations between them, and the fourth is the thoughts that are the meaning of these sentences. The first two of these make it necessary to assume a correspondence relation between the pictures and the objects they represent or the ideas and what they represent. However, when this correspondence is tried to be explained, we will encounter a new correspondence relation, and thus it will be inevitable to fall into infinite regress. If the truth of the sentences does not mean the truth of the sound sequences, which would be absurd, the truth of their meanings is at the stake. The meanings of sentences are thoughts. Of the four identified, then, only thoughts are worthy of the proper use of "true." In this case, what the logician should investigate should be the laws of the truth of thoughts.

Frege says that if someone doesn't understand truth, I can't explain truth in any other term. I cannot talk about primitive terms and develop some sense of truth. Consequently, we must accept truth as something primitive and simple, which we either apprehend or fail to apprehend.

Frege tries to purify logic and mathematics from ideas, which are individual perceptions, and therefore from the subjective. This effort is also the main motivation for his attempts to express logic in a formal language. Because it is extremely difficult for him to make logic by completely getting rid of the psychological connotations of everyday language. If this is not achieved, the invasion of logic by concepts related to human processes, mental images, etc.,

and confusion between the process by which we obtain an understanding of meaning and what constitutes such understanding will be inevitable.

Frege thought that by determining the appropriate usage of the word "true", the above-mentioned goal could be achieved. Because it is a quality that is valid only for our thoughts. The subject of logic is precisely this quality. What makes all the subjects dealt with in logic the subject of a single science is that they serve to reveal the truth. However, psychology's relationship with "truth" is not such a relationship. What "true" means to physics or chemistry is like what it means to psychology. Since psychology, like other sciences, must put forward various propositions, when the truth of these propositions is in question, it will not be possible to explain their truth within psychology.

It is clear that Frege's critiques pose problems for Frege in that they are on a Platonic basis, raise questions that every Platonic explanation raises, and require consistent answers to them. However, it is also clear that the problems that Frege's argument answers are also problems that all psychologistic understandings must resolve. However, it should not be overlooked that the psychologism that Frege opposes is primarily psychology that examines the beings that can only be accessed with insight through empirical methods, and it should not be forgotten that this type of psychology approach is not as popular today as it was in his time. The fact that this was overlooked, and the word "psychologism" remained at the center of the criticism of the great names in the history of philosophy has always caused this word to have bad connotations. For this reason, calling any philosopher a psychologist has been understood as a major criticism of him. However, Jacqueline says that the efforts of some logicians, such as Rescher, and Quine, can be seen as an attempt at what he calls "good psychologism." By following him, we must admit that an attitude that excludes all kinds of psychological considerations in philosophy or logic will be destructive and at least as wrong as sharp psychologism.

Keywords: Logic, Frege, Psychologism, Truth, The subject matter of logic.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:


The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.



KUR'ÂN AYETLERİNİN ANLAŞILMASINDA TARİHSEL ARKA PLANIN ÖNEMİ: TEFHİMÜ'L- KUR'ÂN ÖRNEĞİ

 Hasan İslam SAK^a

Öz

Kur'ân-ı Kerîm'in indiği ortam hakkında bilgi sahibi olmak, ayetlerin daha iyi anlaşılmasına olanak sağlayacaktır. Zira Kur'ân; geleneği, göreneği olan bir topluma inmiş ve bu toplumu şekillendirmiştir. Kur'ân'ın, indiği toplumu şekillendirme biçimini anlayabilmek için ayetlerin tarihsel arka planı önem arz etmektedir. Böylece ayetler ile o günkü âdet ve alışkanlıklar arasındaki ilişkinin mahiyeti anlaşılabilir. Biz de bu çalışmamızda konunun önemine işaret etmeye gayret ettik. Bunu da tarihsel arka plan bilgisi bakımından zengin bir muhtevaya sahip olduğu için Mevdûdî'nin tefsiri "*Tefhîmü'l-Kur'ân*"daki örnekler üzerinden göstermeye çalıştık. Mevdûdî'nin eserinin bu husustaki farkını ortaya koymak amacıyla onun açıklamalarını diğer tefsirlerdeki izahlarla karşılaştırdık. Ayetlerin "tarihsel arka plan"ı denilince her ne kadar Kur'ân'ın nüzûl sürecinde toplumun içinde bulunduğu siyasî, sosyal, kültürel, ekonomik vb. durumlar anlaşılıyorsa da Mevdûdî bunu daha geniş anlamda kullanmış ve nüzûl öncesi döneme ait bilgileri de bu minvalde değerlendirmiştir. Yani o, ayetlerde yer alan nüzûl öncesi dönemlere müteallik bir olay yahut ifadenin nasıl ve ne zaman ortaya çıktığına, tarihî süreç içinde nasıl bir gelişim ve değişim gösterdiğine dair bilgilere de tarihî arka plan adı altında yer vermiştir. Mevdûdî'nin tarihî arka plan bilgisi verirken ayetlerin muhtevsından, sebep-i nüzûl rivayetlerinden, tarih kitaplarından, Kitab-ı Mukaddes ve Talmud'dan, ansiklopedilerden, arkeolojik bilgi ve bulgulardan, Yahudi ve Hristiyan âlimlerin yazdığı günlüklerden istifade ettiği görülmüştür. Bu bilgileri paylaşırken zaman zaman haritalara ve krokilere de yer vermiştir. Onun eserinin bu yönüyle kendisinden önceki tefsirlerden ayrıldığı söylenebilir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Tarihsel Arka Plan, Mevdûdî, Tefhîmü'l-Kur'ân.



^a Dr., Erciyes Üniversitesi, hasanisamsak@erciyes.edu.tr

THE IMPORTANCE OF THE HISTORICAL BACKGROUND IN UNDERSTANDING THE VERSES OF THE QUR'AN: THE EXAMPLE OF TAFHÎM AL-QUR'AN

Koran; it was revealed to a society with tradition and custom and shaped the society to a certain extent. Historical background information is important in order to learn how the Qur'an shapes the society in which it was revealed, how it intervenes in it and what criteria it takes into account while doing this. Because when these issues are known, the mentality/understanding behind the Qur'an's intervention in events will be better understood, which will help us to solve today's issues.

When the historical background is mentioned, the first term that comes to mind is asbab al-nuzul. Even if there is a relationship between them, they both mean different things. For this reason, in our study, first of all, the difference between them is pointed out with the idea that it will help to understand what we mean by the historical background. In this context, while asbab al-nuzul is defined as a word or situation that causes one or more verses or a chapter to be revealed during the revelation period of the Qur'an, it is stated that the historical background expresses the political, social, cultural and economic etc. conditions of the period in which the verses were revealed.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Kur'ân; geleneği ve göreneği olan bir topluma indirilmiştir. Dolayısıyla bunlarla ayetler arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Çünkü insanın yaşam biçimini şekillendirmek, onu ilâhî gayeye uygun hale getirmek dinin maksatlarındandır. Bu bağlamda son ilâhî mesajın indiği toplumun sahip olduğu alışkanlıklara karşı tutumunu tasdik/tasvip, tashih ve ta'tîl şeklinde üçe ayırabiliriz. İslam, dinin özülle uyumlu olan âdet ve alışkanlıkları tasvip edip bunların devamı yönünde teşvikte bulunmuş; temelde doğru olmakla birlikte bir takım yanlış ve noksanlıkların karıştığı fiilleri ise yanlışlıklarını gidermek, eksikliklerini de tamamlamak suretiyle tashih etmiş; dinin özüne uygun düşmeyen unsurları ise yasaklayarak yapılmasına son vermek istemiştir. Bu uygulama çeşitliliğinden haberdar olunmadığında sanki Kur'ân, herhangi bir âdet ve alışkanlığı bulunmayan bir topluma inzal olmuş da sıfırdan başlayarak yeni bir toplum inşa etmiş gibi bir zehaba kapılma riski ortaya çıkmaktadır. Bu husus bilindiğinde ise Kur'ân'ın toplumu şekillendirme biçimi, ona nasıl müdahalelerde bulunduğu, bunu yaparken hangi kriterleri esas aldığı öğrenilmekte, bu da bugün karşılaşılan

problemlerin çözümünde yol gösterici olabilmektedir. Ayrıca bazen Kur'ân'daki bir ayetin "ne"den bahsettiği, hangi şartlarda indiği bilinmediğinde ayetin anlaşılması zor bir hâl alabilmektedir. İşte hem bu tür ayetlerin daha iyi anlaşılabilmesi hem de Kur'ân'ın indiği topluma müdahale biçiminin öğrenilebilmesi için tarihî arka plan bilgisi önemlidir.

Tarihî arka plan denilince akla ilk gelen terim esbâbü'n-nüzûl'dür. Aralarında bir ilişki olsa bile ikisi birbirinden farklı şeyleri anlatmaktadır. Bu sebeple bunlar arasındaki farka işaret etmek, tarihsel arka plan ile ne kastettiğimizin anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Bilindiği üzere esbâbü'n-nüzûl, Kur'ân'ın nüzûlü döneminde, bir veya birkaç ayetin yahut bir sûrenin inmesine vesile olan söz ya da durumları ifade eder.¹ Tarihî arka plan ise bir ayet veya ayet grubunun indiği dönemin siyasî, içtimaî, kültürel, ekonomik vb. şartlarını ifade etmektedir. Esbâbü'n-nüzûl ayetin inmesine doğrudan etki eden bir söz ya da eylemi anlatırken, tarihsel arka plan daha geniş çerçevede ayetlerin indiği dönemden, koşullardan bahsetmektedir.

Malum olduğu üzere Kur'ân-ı Kerîm'deki her ayetin bir sebab-i nüzûlü yoktur. Bazı ayetler belli bir sebebe bağlı olarak inse de pek çok ayet herhangi bir soru veya olaya bağlı olmaksızın nazil olmuştur. Âlimler nüzûl sebebi bulunan ayetlerin sayısı ile ilgili farklı rakamlar zikretmişlerdir. Genel kabule göre sebab-i nüzûlü bulunan ayet sayısı beş yüz civarındadır.² Fakat hususi bir nüzûl sebebi bulunmasa da her ayetin ya da ayet grubunun indirildiği zaman ve mekânı çevreleyen şartlardan bahsedilebilir. İşte ayetin indiği ortamı çevreleyen bu şartlara ayetin tarihî arka planı diyebiliriz.³ Bunun yanında geçmiş dönemlere ait durumlardan haber veren ayetlerde yer alan bir olay yahut ifadenin nasıl ve ne zaman ortaya çıktığı, tarihî süreç içinde nasıl bir gelişim ve değişim geçirdiği bilgisi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Nitekim Mevdûdî'nin tarihî arka plan başlığı altında verdiği birtakım bilgilerin bu neviden olduğu görülmektedir. O halde gerek

¹ Muhammed Abdü'l-Azîm Zerkânî, *Menâhilü'l-'İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed Zümerlî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1990), 1/89; Subhî Sâlih, *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1977), 132; Mennâ' Halîl el-Kattân, *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000), 73-74; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 115; Muhsin Demirci, *Tefsîr Usûlü* (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2003), 148; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2012), 220.

² Vâhidî'nin *Esbâbü'n-Nüzûl* adlı eserinde 600, Süyûtî'nin *Lübâbü'n-Nükûl* adlı eserinde ise 800 ayetle ilgili nüzûl sebebinin kaydedildiği, her iki eserde yer alan ortak ayet sayısının ise 450 olduğu tespit edilmiştir. Bk. Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü* (İstanbul: Şûle Yayınları, 1994), 88; Çetin, *Kur'ân İlimleri*, 220.

³ Mustafa Karagöz, *Sözlükbilim ve Tefsîr -Tehzîbü'l-Lüga-* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 224.

ayetin indiği dönemle gerek nüzûl sürecinden önceki dönemle ilgili olsun, ayetin indiği ortam yahut ayette bahsi geçen konunun yaşandığı ortam hakkında verilen bilgiler tarihsel arka plan olarak değerlendirilebilir.

Gerek ayetin indiği ortam gerek ayette bahsedilen bir hadisenin veya tabirin ortaya çıktığı şartlar ve gelişimi hakkında bilgi sahibi olmanın Kur'ân ayetlerinin anlaşılmasına katkıda bulunacağı açıktır. Biz de çalışmamızda bu konu üzerinde duracak, konunun önemine *Tefhîmü'l-Kur'ân*'daki örnekler üzerinden işaret etmeye çalışacağız. Çünkü Mevdûdî'nin eserinde çoğunlukla sûre başlarında böyle bir başlığın bulunması ve sûre içerisinde de pek çok yerde müellifin ayetleri izah ederken tarihî arka plan bilgisinden istifade etmesi, bizi onun eseri örnekliğinde konuyu izah etmeye sevk etmiştir. Yani bu bilginin kullanımı onun eserinde diğer eserlere nazaran hem daha yoğun hem de daha ön plandadır.

Çalışmamız esnasında öncelikle Mevdûdî'nin eserini tarayarak tarihsel arka plan bilgisinden istifade ettiği yerleri tespit ettik. Daha sonra bu örnekleri bahsettikleri zamanı dikkate alarak nüzûl öncesi dönem ve nüzûl dönemi diye tasnif ettik. Her iki dönemle ilgili farklı tarzlarda verdiği örnekleri göz önünde bulundurarak onun bu bilgiden ne şekilde istifade ettiğini ortaya koymaya çalıştık. Tefsiri yapılan ayetle ilgili diğer tefsirleri tarayarak onlarda bu tarihî arka plan bilgisinin bulunup bulunmadığını var ise ne düzeyde bulunduğunu göstermeye çalıştık. Böylece *Tefhîmü'l-Kur'ân*'ın bu bilgiyi kullanma biçimi bakımından diğer tefsirlerden farkını ortaya koymaya gayret ettik.

Mevdûdî'nin hayatı, ilmî kişiliği, müfessir kimliği ve ayetleri anlama yöntemi üzerine yazılmış pek çok eserden bahsedilebilir.⁴ Biz çalışmamız boyunca bunların bir kısmına atıfta bulunacağız. Fakat onun tefsirini tarihsel arka plan bilgisi bakımından inceleyen bir çalışmaya rastlamadık. Bunun yanında Kur'ân ayetlerinin anlaşılmasında tarihsel arka planın öneminden bahseden müstakil bir çalışmaya da rastlamadık. Fakat Kur'ân-tarih ilişkisi üzerinde duran bazı eserlerde konuyla ilgili teorik düzeyde

⁴ Bu konularda ilk akla gelen çalışmalar arasında şunlar zikredilebilir: Yusuf el-Karadavî, *Bir Düşünür Olarak Mevdûdî*, çev. Ekrem Çavuş (İstanbul: Ekin Yayınları, 2017); Hamira Mevdûdî, *Babam Mevdûdî*, çev. Hülya Afacan (İstanbul: Mana Yayınları, 2018); Turan Kışlakçı, *Çağa İz Bırakan Önderler: Mevdûdî* (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2013); Mustafa Özel, *Elmalı ve Mevdûdî'nin Tefsirlerine Karşılaştırılmalı Bir Yaklaşım* (Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 1999); Zafer Koç, *Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî (1903-1979) ve Tefsirdeki Metodu* (Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1995); Abdülhamit Birışık, "Mevdûdî'nin Hayatı ve Eserleri", *Mevdûdî -Hayatı, Görüşleri ve Eserleri-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 13-42.

değerlendirmelerle karşılaşmak mümkündür.⁵ Ayrıca bu hususta Kur'ân'ı anlamada bağlam bilgisinin önemine dikkat çeken bazı eserlerin tarihî arka planı dış bağlam olarak isimlendirdiklerine şahit olduk.⁶ Bu bakımdan makalemizin hususen tarihî arka plan bilgisinin önemine Mevdûdî'nin eseri bağlamında dikkat çekmesi bakımından diğer çalışmalardan ayrıldığı söylenebilir.

Mevdûdî ve eseri hakkında bilgi vermeden önce önemli gördüğümüz bir noktaya dikkat çekmek istiyoruz. Kur'ân'ın anlaşılmasında tarihsel arka plan önemli olmakla birlikte buradan, Kur'ân'ın tamamının ancak bu tarihsel zemin içerisinde anlaşılacağı fikrine ulaşılmamalıdır. Zira Kur'ân sadece indiği dönemin insanına hitap etmemiştir. Bu bakımdan onun her ayetinin indiği toplumun tarihî şartları ve zemini içinde bir anlam taşıyacağını, aksi takdirde anlaşılmayacağını söylemek doğru değildir. Kur'ân, indiği toplumu inşa ederken sadece onların davranış ve alışkanlıklarını esas alarak indirilmemiş, aynı zamanda onlarda bulunmayan hususları da onlara öğretmiştir. İndiği dönemden itibaren her zaman ve mekâna hitap eden Kur'ân, her dem yeni ve tazedir. Her dönemde okuyan kimseye yeniden iner ve bir şeyler söyler. Tarihsel arka plan bilgisi belki bazı ayetlerin maksadının daha iyi anlaşılmasına imkân tanıyabilir. Yahut bazı ayetlerin yanlış anlaşılmasına engel olabilir. Bu sebeple nasıl ki Kur'ân ayetlerinin tamamının sebab-i nüzûlü zikredilmemişse aynı şekilde tamamının tarihsel arka planını arayış içerisine de girilmemelidir.

Tefhîmü'l-Kur'ân'daki tarihsel arka plan örneklerine geçmeden evvel müellif ve eserinden kısaca bahsetmek faydalı olacaktır.

A. Mevdûdî ve *Tefhîmü'l-Kur'ân*

Mevdûdî 25 Eylül 1903 (3 Receb 1321) tarihinde Hindistan'ın Haydarâbâd (Maharashtra) eyaletine bağlı Evrengâbâd kasabasında

⁵ M. Mahfuz Söylemez (ed.), *Kur'ân ve İslamî İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013); Şevket Kotan, *Kur'an, Yorum ve Tarih -Tarihselci Okumanın Çıkmazları-* (İstanbul: Hikay Yayınları, 2018); Necmettin Gökkır, *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014); Emrah Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018).

⁶ Bu eserlerde Kur'ân metninde yer alan ayetlerin öncesi ve sonrasıyla irtibatı iç bağlam, ayetlerin indiği ortamla irtibatı ise dış bağlam olarak isimlendirilmiştir. Konuyla ilgili görüşler ve detaylı bilgi için bk. Şahin Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu* (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2017), 253-301; Fatih Tiyek, *Kur'ân'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 25-49, 101-245; Muhammed İsa Yüksek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018).

dünyaya gelmiştir.⁷ Küçük yaşlardan itibaren özel hocalardan dil ve din eğitim alan Mevdûdî'nin akranlarına göre iyi bir bilgi birikimine sahip olduğu belirtilmiştir. 1915 yılında babasının vefatı nedeniyle genç yaşında eğitimini yarıda bırakmak zorunda kalsa da ilme olan merakı sebebiyle kendini yetiştirmeye, okuyup öğrenmeye devam etmiştir. Ailesinin geçimini sağlamak amacıyla erken denebilecek yaşlarda çeşitli dergi ve gazetelerde editörlük ve yazarlık yapmış, böylece yayın serüvenine başlamıştır.⁸ Bundan sonraki süreçte telif ve tercüme faaliyetleri ile yayın hayatını sürdüren Mevdûdî, içinde yaşadığı dönemin ve toplumun sorunlarına çözüm bulabilmek amacıyla çeşitli dinî ve siyasî hareketlerin içinde yer almış, ömrünün sonuna değin mücadelesine devam etmiştir.⁹

Mevdûdî, sanayi devrimi sonucunda, 19. yüzyılın ilk yarısı ile başlayıp günümüze değin süregelen modern çağ diye isimlendirebileceğimiz, bilim ve teknik açısından Müslüman toplumların Batı'dan geri kalmalarından kaynaklı birtakım sorunların ağır bir biçimde hissedildiği, hususen İngiliz sömürgesinin Hint Alt Kıtası'nda yoğun bir şekilde hissedildiği bir dönemde yaşamıştır. Batılıların İslam dünyasını sömürgeleştirme çabalarının son hız devam ettiği bu dönemde o, Müslüman toplumların hemen hepsinin yaşadığı ortak sorunları çözme gayreti içinde olmuş, Müslüman toplumların asimilasyonuna karşı bir duruş ortaya koymuştur.

Mevdûdî, Müslümanların bilim ve teknikte geriye düşmesini dinen, fikren ve ahlaken geri kalmalarının tabii bir sonucu olarak görmüş,¹⁰ onları bu yönlerden yeniden ayağa kaldırma çabası içerisinde olmuştur. Bu maksatla pek çok ülke ve şehri dolaşmış fikirlerini Müslümanların yaşadığı farklı coğrafyalara da taşımıştır. Aksiyoner bir kimliğe sahip olan Mevdûdî'nin yürüttüğü dinî-siyasî faaliyetler zaman zaman hapse atılmasına, suikaste uğramasına hatta idam ile yargılanmasına yol açmıştır.¹¹ Fakat o karşısına çıkan bu güçlülere rağmen hiçbir zaman mücadelesinden vazgeçmemiş, fikirlerini ve düşüncelerini insanlarla paylaşmaya ömrünün sonuna kadar devam etmiştir. Onun mücadelecî kimliği sayesinde düşünceleri sadece doğup büyüdüğü topraklarda değil Müslümanların yaşadığı bütün coğrafyalarda etkili olmuş, fikirleri tartışılmış, eserleri daha o

⁷ Anis Ahmad, "Mevdûdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/432; Birişik, "Mevdûdî'nin Hayatı ve Eserleri", 16; Kışlakçı, *Mevdûdî*, 18-19.

⁸ Anis Ahmad, "Mevdûdî", 29/432; Birişik, "Mevdûdî'nin Hayatı ve Eserleri", 16-17; Kışlakçı, *Mevdûdî*, 23-26, 30-31, 35-36.

⁹ Birişik, "Mevdûdî'nin Hayatı ve Eserleri", 18-24.

¹⁰ Anis Ahmad, "Mevdûdî", 29/433.

¹¹ Birişik, "Mevdûdî'nin Hayatı ve Eserleri", 19-21; Kışlakçı, *Mevdûdî*, 75-127.

hayatta iken birçok dile çevrilmiştir.¹² Mevdûdî ömrünün sonlarına doğru rahatsızlığı nedeniyle tedavi olmak için oğlunun doktor olduğu New York şehrine gitmiş, burada tedavisi devam ederken 22 Eylül 1979 tarihinde vefat etmiştir.¹³ Tefsir, hadis, siyer, akaid, fıkıh, siyaset, tarih ve eğitimi de içine alan pek çok alanda birçok eser kaleme almıştır.¹⁴ Değişik konularda yazdığı onlarca eser Mevdûdî'nin ilgi alanının ve birikiminin ne kadar geniş olduğunu göstermektedir.¹⁵

Tefhîmü'l-Kur'ân'ın pek çok özelliğinden bahsedilebilir. Fakat biz burada konumuz itibarıyla tarihsel arka plan yönüyle eserden söz edeceğiz. Mevdûdî'nin bu bilgilere ulaşma biçimine ve bu bilgileri nerede, nasıl ve niçin kullandığı gibi hususlara değinmeye çalışacağız.

Tarihsel arka plan bilgisi açısından Mevdûdî'nin tefsirinin zengin bir muhtevaya sahip olduğu görülür. Onun ayetlerin tarihsel arka planına bu kadar eğilmesinin sebebi, yaşadığı dönemin şartları ve gerçekleştirmek istediği hedef dikkate alındığında daha iyi anlaşılacaktır.¹⁶ O, modern cahiliyye¹⁷ olarak nitelediği bir çağda dünyaya gelmiştir. Bu dönemde Müslüman topluluklar teknik açıdan Batı'nın gerisinde kalmış, Batı ise bu alandaki ilerleyişini Avrupa dışı toplumları sömürme aracı olarak kullanma çabası içinde olmuştur. İşte Batı'nın sömürgeleştirme faaliyetlerinin yoğun bir şekilde ve bütün Müslüman toplumlarda hissedildiği bir dönemde¹⁸ yaşayan Mevdûdî, bu kıskaçtan ancak Hz. Peygamber (sav)'in, o günkü cahiliye toplumunu nasıl dönüştürdüğü anlaşıldığı takdirde çıkılabileceğini düşünmektedir. Bu sorunların ancak Ku'ân'ın mesajının iyi anlaşılması ve Kur'ân'ın o günkü toplumu nasıl dönüştürdüğünün kavranılması halinde aşılabileceğini savunmuştur. Bu sebeple bu süreci takip etmek için Kur'ân ayetlerinin indiği ortamı sosyal, siyasi, ekonomik vb. açılardan analiz etmiş ve bu tarihsel arka plan refakatinde ayetlerin daha iyi anlaşılabilceğini ileri sürmüştür. Ona göre Kur'ân'ı iyice anlayabilmek için herhangi bir bölümü

¹² Birişık, "Mevdûdî'nin Hayatı ve Eserleri", 24; Kışlakçı, *Mevdûdî*, 151-154.

¹³ Anis Ahmad, "Mevdûdî", 29/433.

¹⁴ Anis Ahmad, "Mevdûdî", 29/435-436.

¹⁵ Mevdûdî'nin farklı konularda telif ettiği eserlerinin listesi için bk. Birişık, "Mevdûdî'nin Hayatı ve Eserleri", 25-36.

¹⁶ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Abdülhamit Birişık, "Ebü'l-A'lâ Mevdûdî'nin Kur'ân Yorumunu Şekillendiren Temel Dinamikler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XX/2 (2011), 1-20.

¹⁷ Mevdûdî'nin cahiliyye kavramını kullanımı hakkında detaylı bilgi için bk. Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 1/490; Ömer Başkan, *Kur'an Yorumunun Politik Bağlamı -Mevdûdî Örneği-* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2010), 159-165.

¹⁸

incelenirken o bölümün indirildiği zaman ve zeminin göz önünde bulundurulması gerekir.¹⁹

3 Kasım 1959 tarihinde, yazmakta olduğu tefsir için bilgi toplamak ve Kur'ân'da adı geçen yerleri görmek üzere Haliç Bölgesi (Körfez Ülkeleri), S. Arabistan, Ürdün, Filistin, Suriye ve Mısır'ı kapsayan üç aylık bir seyahate çıkan²⁰ Mevdûdî, ayetlerin tarihî arka plan bilgilerinden bahsederken zaman zaman haritalara, fotoğraflara, arkeolojik bilgi ve bulgulara da yer vermiştir.²¹ Böylece ayette bahsedilen hadiselerin okuyucunun zihninde daha canlı ve kalıcı olmasını sağlamaya çalışmıştır. Yine Mevdûdî tarihsel arka plan bilgisinden bahsederken Kitab-ı Mukaddes ve Talmud'dan yararlanmıştır. Özellikle peygamber kıssaları gibi nüzûl öncesi dönemle ilgili bölümlerde bu kitaplardaki bilgilerden nakillerde bulunmuş, kimi zaman bunları kaynak olarak kullanırken kimi zaman da eleştirmiştir.²²

Mevdûdî, tarihsel arka plan bilgisini genelde her sûrenin başına yazdığı giriş kısımlarında vermektedir. Sûre girişleri *Tefhîm*'in ayırıcı özellikleri arasında zikredilebilir. Mevdûdî bu girişlerde sûrenin adı, nüzûl zamanı, konusu, arka planı hakkında bilgiler verip sûrenin özetini yapmaktadır.²³ O, bu giriş bölümünde sûrenin nüzûl zamanını, dönemin şartlarını, İslam davetinin hangi merhalede olduğunu ve davetin karşılaştığı zorlukları ele alır. Bunun yanında sûrenin içinde ayrı dönemlerde nazil olmuş ayetler bulunuyorsa onlarla ilgili bilgileri ve bunlar arasında nasıl bir bağlantı bulunduğunu da zikreder.²⁴ Bununla beraber yeri geldikçe sûre içlerinde bir ayet yahut ayet grubunun tarihsel arka planına dair bilgiler verdiği de görülür.

Yazdığı tefsirin özelliklerden bahsederken Mevdûdî, bunu din

¹⁹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 1/12, 20; Mustafa Özel, "Bir Yirminci Yüzyıl Müfessiri: Mevdûdî", *Mevdûdî -Hayatı, Görüşleri ve Eserleri-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 46.

²⁰ Anis Ahmad, "Mevdûdî", 29/433; Birişik, "Mevdûdî'nin Hayatı ve Eserleri", 21.

²¹ Özel, "Bir Yirminci Yüzyıl Müfessiri: Mevdûdî", 48-49. Arkeolojik bilgi, belge ve haritaların geçtiği bazı yerler için bk. Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 1/113, 160, 470, 501-503, 565-567; 2/66, 85, 89, 141,146, 193, 392, 437; 3/85-86, 88-89, 93-94, 154-155, 179, 183, 193, 358, 444; 4/54-55, 61, 62-63, 159, 165, 327, 375-376, 493-494, 520; 5/355, 356, 361; 6/140-147, 187, 273-274, 287, 386, 417; 7/84-85.

²² *Tefhîm*'de önceki kutsal kitaplardan yararlanan bazı yerler için bk. Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 1/75, 77, 79, 85, 101, 117, 203, 259, 261; 2/92, 99, 101, 106, 277-278, 356, 394, 438-439, 459, 496; 3/69, 81-92, 153, 162, 182, 191-192, 209, 211-213, 244, 261-263, 267, 269, 314, 317-319, 325-326, 418, 452-454; 4/16, 61, 65, 105, 165, 167, 174, 179-180, 210, 464, 506, 521, 573; 5/30-31, 37-39, 65-68, 83, 278, 428-429; 6/268-287.

²³ Özel, "Bir Yirminci Yüzyıl Müfessiri: Mevdûdî", 57.

²⁴ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 1/12. Ayetleri farklı zamanlarda nazil olmuş sûrelerin bölümleri arasında irtibat kurduğu yerlerin örneği için bk. Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 1/43-47, 231-234, 321-325; 2/191-192; 4/371; 5/431; 6/293, 507-508.

alanında eğitim görmüş kimseler için değil, orta seviyede eğitimi bulunanlarla Arapça bilmeyen ve Kur'ân ilimlerinin geniş hazinelerinden yararlanma imkânından yoksun olan aydınlar için yazdığını ifade etmektedir. Bu sebeple klasik tefsirlerdeki ulûmu'l-Kur'ân konularına eserinde çok fazla yer vermemiştir. İhtiyaç duydukça kısa açıklamalar yapmıştır.²⁵ Bunun yanı sıra Kur'ân mesajını okuyucuya daha iyi ulaştırmak ve Kur'ân'ın bir toplumu nasıl inşa ettiği hususunda genel bir şuur oluşturmak gayesiyle ayetlerin arka planına yoğunlaşmıştır.

Mevdûdî ve eseri hakkındaki bu ön bilgilendirmelerden sonra onun ayetleri açıklarken tarihî arka plan bilgisi kullanımına dair örneklerle geçebiliriz.

B. Nüzûl Öncesi Dönemle İlgili Örnekler

Mevdûdî ayetlerin indiği ortam hakkında bilgiler verdiği gibi nüzûl öncesi dönemlere atıfta bulunan ayetleri izah ederken o dönemin ortamı hakkında da bilgiler vermiştir. Bunu bazen ayette geçen bir hadisenin bazen de bir kavram yahut tabirin ne zaman ve nasıl ortaya çıktığını, tarihî süreç içinde nasıl geliştiğini göstermek suretiyle yapmıştır. Maksadımızın daha iyi anlaşılması bakımından konuyu örneklerle detaylandırmak uygun olacaktır.

Örnek 1) Bakara sûresi 158. ayet-i kerimede Allah Teâlâ, Safa ve Merve'nin kendisinin şairinden (alametlerinden, nişanlarından) olduğunu haber veriyor. Ardından Hac yahut umre yapanların bu ikisini tavaf etmelerinde bir günah olmadığını bildiriyor.²⁶ Ayeti okuyanlar Allah'ın (cc) neden hac yahut umredeki diğer rükünleri değil de Safa ile Merve arasında yedi sefer gidip gelmeyi ve bunun günah olmadığını zikrettiği sorusunu sorabilirler. Mevdûdî, konunun tarihî arka planı hakkında bilgi vererek bu muhtemel soruyu cevaplamaya çalışır. Onun verdiği bilgilere göre, Safa ile Merve arasında gidip gelmek Allah Teâlâ'nın Hz. İbrahim'e hac ile öğrettiği ibadetlerdendi. Fakat daha sonraki süreçte insanlar bu tepelerin her birine birer tapınak yapıp bunları İsaf ve Nâile adında iki puta adadılar ve burada onlara tapınmaya başladılar. Arapların, Müslüman olduklarında Safa ile Merve arasında gidip gelmenin, Allah (cc) tarafından öğretilen haccın bir parçası mı yoksa sonradan putperestler tarafından uydurulmuş bir tapınma biçimi mi olduğu hususunda kafaları karıştı ve onlar iki tepe arasında gidip

²⁵ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 1/7-8; Charles J. Adams, "Ebu'l-A'lâ Mevdûdî'nin Tefhîmü'l-Kur'ân'ı", çev. Ömer Baskan, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VII/4 (2007), 474-475. Mustafa Özel de nesh konusuna hiç değinmediğini ifade etmiştir. Bk. Özel, "Bir Yirminci Yüzyıl Müfessiri: Mevdûdî", 61.

²⁶ Bakara 2/158.

gelmenin kendilerini şirke düşürüp düşürmeyeceği konusunda sorular sormaya başladılar. İşte bu sebeple Allah Teâla bu ayetle o ikisi arasında tavaf etmenin günah olmadığını onlara bildirdi ve onların bu konudaki şüphelerini giderdi.²⁷

Bu ayetin açıklamasıyla ilgili diğer tefsirlere göz attığımızda benzer bilgilerin onlarda da yer aldığını görmekteyiz. Ayet, Müslüman Arapların yukarıda belirttiğimiz endişe nedeniyle Safa ve Merve arasında sa'y etmekten imtina etmeleri üzerine nazil olmuştur. Bu hususta zikredilen rivayetlerde müşrik Arapların bu tepelerin her birine bir put yapıp onları tazim etmeleri nedeniyle Müslüman Arapların Safa ile Merve tepeleri arasında say etmeyi cahiliye âdeti olarak gördükleri ve bu sebeple bu işten kaçındıkları bilgisi yer almaktadır. Ayrıca tefsirlerde bundan önce Bey'ti tavaf etmeyle ilgili bir hüküm indirilmişken Safa ve Merve arasındaki tavafla ilgili bir şey bildirilmemiş olmasının da onların bu hususta tereddüt yaşamasında etkili olduğuna işaret edilmiştir.²⁸

Örnek 2) Hadîd sûresi 27. ayette Hz. İsa'ya (as) tabi olanların kalplerine şefkat ve merhamet duygusu verildiği bildirildikten sonra onların "ruhbanlık" diye bir şey ihdas ettikleri, onlara emredilmediği halde Allah'ın (cc) rızasını kazanmak için böyle bir şeyi ortaya çıkardıkları, buna rağmen çıkardıkları bu şeye de hakıyla riayet etmedikleri haber veriliyor.²⁹ Ayet okunduğunda Hristiyanların ihdas ettikleri ruhbanlığın ne olduğu, bunu ne zaman ortaya çıkardıkları ve niçin buna uymadıkları gibi sorular zihne gelebilmektedir. Mevdûdî ruhbanlığın tarihî arka planından bahsederek bu soruları cevaplamaya çalışır.

Hz. İsa'nın (as) göğe yükseltilmesinden yaklaşık iki asır sonra ruhbanlığın baş göstermeye başladığını ifade eden Mevdûdî, öncelikle

²⁷ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 1/131.

²⁸ Bu bilgilerin yer aldığı bazı tefsirler için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 2/713-720; Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Riyad: Mektebtü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1997), 1/266-267; Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğalib İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1/229-230; Ebu'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr* (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2002), 96; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *Mefâtihu'l-Ġayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 4/177; Ebu'l-Fidâ' 'İmâdü'd-Dîn İsmâîl ed-Dimeşkî İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed vd. (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000), 2/132-133.

²⁹ Hadîd 57/27. Ayetin ilgili kısmının metni şöyledir: **وَجَعَلْنَا فِى قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيََّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ اِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللّٰهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا**

ruhbanlığın ortaya çıkışından, öncülerinden ve yayılmasındaki temel faktörlerden bahseder, daha sonra ruhbanlığın getirdiği birtakım bidatleri dile getirir. Buna göre ruhbanlıkta kişinin bedenine eziyet etmesi, takva ölçüsü olarak kabul edilmiştir. Yıkanmak ve suyun bedene değmesi takva ile bağdaştırılmadığı için sürekli pislik içinde yaşamak ve temizlenmekten kaçınmak övülmüştür. Bekâr kalmak en yüce ahlakî erdemlerden kabul edildiği için iffetli olmanın ölçütü cinsel ilişkiden uzak durmak ve evlenmemek görülmüş, bu nedenle evlilik ve aile hayatı fiilen haram kılınmış ve nikâh bağları koparılmıştır. Çünkü nefsi öldürmek için meşru bile olsa her türlü lezzet ve zevkten uzak kalmak gerektiğine inanılmıştır. Sılayırahmin kökü kazınıp anne, baba, kardeş ve evlat sevgisi yok edilmeye çalışılmış, ruhsal yüceliş için bu duygu ve ilişkilerin ortadan kaldırılması gerektiği düşünülmüştür. Allah'ın (cc) sevgisine mazhar olmak için dünya ile ilgili tüm bağların koparılması gerektiğine inanılmış, en yakın akrabalara dahi acımasızca davranmak, merhametsiz ve kaba kalpli olmak ibadet telakki edilmiştir. Sonunda insanî duygular ve hisler körelmiş, bunun neticesinde de aralarında çeşitli sebeplerden dolayı çıkan kavgalarda birbirlerine acımasızca davranmışlar ve işkence etmişlerdir. Mevdûdî bu bidatlerin her biriyle ilgili rahip ve rahibelerin hayatından pek çok örnek verir. Azizlerin hayatını konu alan menakıp türü eserlerin bu tarz hadiselerle dolu olduğunu belirtir. Böylece ruhbanlığın nasıl ortaya çıktığını, temel iddialarının neler olduğunu ve tarihî süreç içinde nasıl bir yaşam biçimine dönüştüğünü ortaya koymaya çalışır.³⁰

Bu kısımda Hristiyanlıkta ruhbanlığı icad edip insanın fitratına aykırı iş yapanların nasıl bir hale dönüştüklerinden de bahseden Mevdûdî, fitratın bunlara galip geldiğini ve bu karşı koymanın onları ahlakî bataklığa, rezil bir duruma düşürdüğünü beyan eder. İnsan fitratındaki cinselliği meşru yollardan dahi karşılamayı engellemenin onları çeşitli sapkın ilişkilere sürüklediğini dile getirir. Onların dünyaya sırt çevirmek, derviş olmak iddialarına rağmen servet, mal ve mülk edindiklerine, krallar gibi saraylarda oturduklarına, manastır ve kiliselerde servetin oluk oluk akıtıldığına değinir. Mevdûdî ancak bu bilgiler ışığında, Kur'ân'ın, "*Ruhbanlığı kendileri uydurdular ama ona gereği gibi uymadılar.*" şeklindeki ayetinin doğru anlaşılabilceğini ileri sürer.³¹

Bu ayetin izahıyla ilgili tefsir literatürünü taradığımızda ruhbanlıkla ilgili bu kadar detaylı tarihî bilgilere rastlamadık. Onlarda da ruhbanlığı icad

³⁰ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 6/139-146.

³¹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 6/146-147.

edenlerin ibadette aşırı gittikleri, yemek, içmek ve kadınlardan uzak durmak hususunda kendilerine ağır yükler yükledikleri, kendilerini içinde buldukları toplumdaki soyutlayarak mağara ve manastırlarda uzlete çekildikleri gibi bilgiler yer almaktadır. Fakat bunlar yüzeysel olarak zikredilmiştir. Mevdûdî'nin tefsirindeki gibi detaylı ve pek çok örnek ile anlatılmamıştır.³²

Örnek 3) *Tefhîmü'l-Kur'ân*'da peygamber kıssalarından bahseden ayetlerin tefsiri tarihsel arka plan bilgisinden en çok istifade yerlerden biridir. Öyle ki neredeyse her peygamber kıssasının geçtiği yerde o dönemin tarihine kısa veya uzun bir şekilde değinilmiştir. Bu kısımların tarihinden bahsedilirken Kitab-ı Mukaddes ve Talmud'dan çokça yararlanılmış, Kur'ân'daki bilgilerle bu kitaplardaki veriler arasında karşılaştırmalar yapılmıştır.³³ Bu karşılaştırmalar bazen sûrenin içerisinde yapılmış, bazen de Yûsuf sûresi gibi tek bir peygamberin kıssasına hasredilen sûrelerin başında yer almıştır.³⁴ Şimdi örnek olması açısından İbrâhîm (as) ile ilgili bir bölümde verilen tarfîhî bilgilerin ayetin anlaşılmasına nasıl katkı sunduğuna dikkat çekeceğiz.

En'âm sûresi 75-78. ayetlerde kesin inananlardan olması için İbrahim'e (as) göklerin ve yerin melekûtunun gösterildiği haber veriliyor. Ardından Hz. İbrâhîm'in sırasıyla bir yıldızı, Ay'ı ve Güneş'i görünce önce bunların kendisinin rabbi olduğunu, bunlar batıp gözden kaybolunca da bunların rabbi olamayacağını söylediği anlatılıyor. Aynı yerde İbrahim (as), Rabbinin kendisini doğru yola iletmesi sebebiyle sapmışlardan olmaktan kurtulduğunu dile getiriyor ve kavmine onların Allah'a (cc) ortak koştukları şeylerden uzak olduğunu bildiriyor.

³² Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 22/429-430; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî: Bahru'l-'Ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavviz vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 3/330; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn -Tefsîru'l-Mâverdî-*, nşr. Abdülmaksûd b. Abdirrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 5/484; Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ'Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzil*, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr vd. (Riyad: Dâru Taybe, 1409), 8/42; Ebû Abdillâh Muhammed b. 'Alî b. Muhammed Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr el-Câmiu Beyne Fenneyyî'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min 'İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrahman Amîra (Lecnetü't-Tahkîk ve'l-Bahsi'l-İlmî bi Dâri'l-Vefâ, 1994), 5/237; M. Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, 2001), 7/405-406.

³³ Kitab-ı Mukaddes ve Talmud'dan yararlanılan bazı yerler ve yapılan karşılaştırmalar için bk. Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 1/75, 85, 101, 117, 203, 259; 2/92, 101, 277-278, 356, 394, 442, 447-449, 472, 493-497; 3/69, 81-92, 153, 182, 209, 211-213, 261-263, 284-285, 325-326, 452-454; 4/16, 61, 119-121, 163, 169, 170-171, 235, 464, 506, 521, 573.

³⁴ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 2/433-439.

Bu kısımda İbrahîm'in (as) neden bir yıldız, Ay ve Güneş için önce kendisinin rabbi olduğunu söylediği merak konusu olabilir. Mevdûdî, İbrahim (as) ile kavmi arasında geçen bu tartışmanın niteliğinin anlaşılması için devrin dinî ve sosyal şartlarının bilinmesi gerektiğini söyler. Hz. İbrahim'in doğum yeri olan Ur kenti hakkında bu bölgede yapılan arkeolojik kazılar neticesinde edinilen birtakım bilgilerden bahseder. Şehrin nüfusu, yaşam biçimi, geçim kaynakları ve sınıf farklılıkları hakkında malumat verir. Ardından halkın dinî anlayışıyla ilgili şu bilgileri zikreder: "Ur'da yapılan kazılarda ortaya çıkan tabletlerde 5000 tanrının adı geçmektedir. Her kentin kendine özgü tanrısı ve baş tanrı ya da kent tanrısı kabul edilen ve kendisine diğerlerinden daha çok saygı gösterilen özel bir tanrısı vardı. Ur'un kent tanrısının adı Nannar (Ay tanrısı) idi ve sonraki çağın bilginleri kente, bu tanrının adına istinaden 'Kamerina' da demişlerdi. Bir diğer büyük kent, sonradan Ur'un yerine başkent yapılan 'Larsa' idi; buranın baş tanrısı ise 'Şemes'ti (Güneş tanrısı). Bu baş tanrıların altında, çoğunlukla yıldızlarla gezegenlerden ve birkaçı da yeryüzü nesnelere seçilen çok sayıda tanrı vardı. Halk, daha önemsiz şeyler için yaptıkları dualara bu küçük tanrıların karşılık verildiğine inanırdı. Tüm bu gök ve yer tanrı ve tanrıçalarının putlar halinde sembolleri dikilmiş olup dua vb. tapınmalar bu semboller önünde yapılırdı."³⁵ Mevdûdî, ilgili yerde ve devamında konuyla ilgili daha fazla ayrıntı vermektedir. Fakat alıntıladığımız bu kısım, İbrahim'in (as) neden bu cisimleri rab ediniyormuş gibi görüldüğünü açıklamak için yeterli görünmektedir. Öyle ki burada bir yıldız rab ediniyormuş gibi görünmekle onların taptıkları ufak tefek bütün ilahları, Ay ve Güneş ile de taptıkları en büyük ilahları kastetmektedir. Bununla da doğru bir akıl yürütme ile onların taptıkları irili ufaklı bütün ilahların hakiki olmadığı kendilerine göstermeye çalışmıştır.

Tefsir külliyatındaki belli başlı eserlere göz attığımızda Mevdûdî'nin verdiği bu bilgilere ulaşamadık. Onlarda genel olarak Allah'ın (cc) peygamber olarak gönderdiği bir kimsenin ömrünün herhangi bir döneminde Allah'tan (cc) başkasını Rabb kabul etmesinin mümkün olmadığı, bu sebeple İbrahim'in (as) burada bu varlıkları önce Rabb olarak gördüğünü söylemesi sonra da onların ortadan kaybolmaları/batmaları sebebiyle bunların Rabb olamayacağını beyan etmesinin, kavminin taptığı şeylerin onların Rabb'i olamayacağını onlara anlatmak maksadı ile olduğu bilgisi yer almaktadır. Yani İbrahim'in (as), kendisini onların yerine koyarak onlara doğru gözlem ve akıl yürütme ile hakikati göstermeye çalıştığı söylenmiştir.

³⁵ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 1/565-566.

Aktarılan bu bilgilere mukabil, Mevdûdî'nin o dönemle ilgili verdiği detaylar diğer tefsirlerde bulunmamaktadır.³⁶

Örnek 4) Kureyş sûresinin girişinde Mevdûdî ayette geçen ibarelerin anlaşılması için tarihî arka planın bilinmesi gerektiğini vurgular. Sûrede Kureyşliler hem kendilerinin hem de yazın ve kışın yaptıkları yolculukların îlâfını (güvenliğini) sağlayan, karşılarında duran bu Kâbe'nin Rabbine ibadet etmeye davet edilmektedir ki O Rabb onları açlıktan kurtarıp doyurmuş ve korkudan da emin kılmıştır.³⁷ Mevdûdî bu sûrenin girişinde verdiği tarihî bilgiler vasıtasıyla Kureyş'in ve onların yaz ve kış yolculuklarının güvenliğinin nasıl sağlandığı sorusunu cevaplamaya çalışır. Onun verdiği bilgiler kısaca şöyledir:

Hiz. Peygamber'in (sav) dedelerinden Kilab oğlu Kusayy, Hicaz'ın her yerine dağılmış bir vaziyette bulunan Kureyş kabilesini kendi zamanında Mekke'de bir araya toplamıştı. Burada bir şehir devleti kuran Kusayy Beytullah'ın hizmetini üstlendi ve Arabistan'ın her yerinden gelen hacılara hizmet için en iyi idareyi tesis etti. Onun bu hizmetleri nedeniyle Kureyş, Arap kabileleri arasında saygınlık kazanmıştı. Kusayy'nin torunlarından Haşim'in girişimleri ile Kureyşliler hem yaz hem de kış mevsiminde kervanlarla ticarete başlamışlardı. Arabistan'da diğer ticarî kervanlara oranla Kureyşlilerin kervanlarına Beytullah'ın hizmetkârı oldukları için daha bir kolaylık sağlanıyordu. Kureyşlilerin hac döneminde diğer kabilelere oldukça cömert davranması sebebiyle bu kabileler Kureyş'e minnettar kalıyorlardı. Bu nedenle Kureyşlilerin kervanlarına diğerlerinin saldırmaması gibi bir risk yoktu. Ayrıca onların güzergâhındaki kabileler diğer kabilelerden tahsil ettikleri geçiş vergilerini Kureyşlilerden almıyorlardı. Hem bu tarz kolaylıklar hem de o dönemde Sasanilerin Fars Körfezi'ne hâkim olmaları sebebiyle Bizans ile Uzak Doğu arasındaki tek bağlantı yolunun Arabistan'dan geçmesi, bu coğrafyada ticaretin hızlı bir şekilde gelişmesini sağladı. Haşim ve kardeşleri de bu dönemde çevredeki kabile ve devletlerle anlaşmalar yaparak ticaretlerini aynı hızla geliştirdiler. Mekke'yi iç ticaret merkezi haline getirdiler. Öyle ki ticaretteki hünnerleri sebebiyle Haşim ve

³⁶ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbühû*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 2/266-268; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002), 4/164-165; Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1998), 2/366; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdülmihsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 8/438-441.

³⁷ Kureyş 106/1-4.

kardeşlerine “mutaccirîn” denildi. Çevredeki kabile ve devletler ise kendileriyle olan ilişkilerine istinaden Kuryeşlilere “ashâb-ı ilâf” diyorlardı. Bunların yanında Yemen valisi Ebrehe'nin hem bu önemli ticaret yolu üzerindeki Arapları pasifize etmek hem de Mekke'yi ticarî bir merkez olmaktan çıkarmak için büyük bir ordu ile Mekke'yi işgal etme ve Kabe'yi yıkma planı Allah'ın (cc) yardımı ile hüsrana sonuçlanınca³⁸ bütün Arapların Kabe'nin Allah'ın (cc) evi olduğuna dair inançları daha da çoğaldı. Bununla beraber Kureyşlilere duyulan güven de öncekinden katbekat arttı ve Kureyş'in kervanları her nereye gitse kimse onlara dokunmaya cesaret edemedi. Öyle ki Kureyş'in himayesi altındakilere bile dokunmadılar.³⁹

Mevdûdî, bunların o dönemde herkes tarafından bilindiğini, sûrede de bu durumların kısaca onlara hatırlatılarak kendilerinden bu nimetleri bahşeden Allah'a (cc) ibadet etmelerinin istendiğini belirtir.⁴⁰ Bu bilgiler ışığında yaz ve kış yolculuklarının güvenliğinin nasıl sağlandığı, açlıktan korunup nasıl doyuruldukları ve korkudan emin kılındıkları daha iyi anlaşılmaktadır.

Diğer tefsirlerde de Kureyş'e Beytullah'ın sakinleri/ahalisi oldukları için ticarete kolaylık sağlandığı, kimsenin onlara baskın yapmadıkları ifade edilmiştir. Allah'ın (cc) Kabe'ye saldıran Ebrehe ve ordusunu helak etmesinin de Arabistan'da Kureyş'e duyulan saygıyı artırdığı, böylece Kureyş'in esenlik ve güvenliğinin perçinlendiği ifade edilmiştir. Ayrıca daha önce Harem'in dışında dağınık bir halde yaşayan Kureyş halkını Kusayy'ın bir araya getirip toplaması nedeniyle kendilerine bu ismin (Kureyş) verildiği ve Haşim ve kardeşlerinin Kureyş'in çevre kabile ve devletlerle ticaretine öncülük ettikleri bilgisi de yer almaktadır.⁴¹ Dolayısıyla Mevdûdî'nin verdiği bilgilerin diğer tefsirlerdeki bilgilerle örtüştüğü söylenebilir. Fakat Mevdûdî bu bilgileri tarihî bir anlatımla, sırasıyla belli bir zamansal örgü içinde daha detaylı bir şekilde vermiştir. Bu da okuyucunun olayları takip etmesini kolaylaştırmıştır.

Örnek 5) Bakara sûresi 67-71. ayetler arasında Allah Teâlâ'nın

³⁸ Mevdûdî bu olayın da tarihsel arka planını Fil Sûresinin girişinde detaylı bir şekilde anlatır. Bk. Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 7/235-242.

³⁹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 7/248-249.

⁴⁰ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 7/249.

⁴¹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 24/654-656; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne Tefsîru'l-Mâtürîdî*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 10/620-621; Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 22/496, 499, 501; Ebu'l-Fazl Şihabüddîn es-Seyyid Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 30/238-240.

İsrailoğulları'ndan bir inek boğazlamalarını istemesi, onların da bu emri yerine getirmekten kaçınmak amacıyla kesmeleri istenen ineğin niteliklerine dair sürekli sorular sormaları ve nihayetinde kaçacak yerleri kalmadığında bu emri yerine getirdikleri anlatılır. Ayeti okuyan kimse, ayette neden başka bir hayvan değil de ineğin kesilmesinin emredildiği ve niçin bahsedilen niteliklerde -ne yaşlı ne genç, bakanların hoşuna giden, alacası bulunmayan sapsarı renkli, boyunduruk altına girmemiş, herhangi bir arazinin sürülmesinde kullanılmamış, ekin sulamamış, herhangi bir kusuru bulunmayan- bir inek olması gerektiği sorusu ile karşılaşabilir. Mevdûdî, bu ayetin tefsirinde İsrailoğulları'nın o günkü durumuyla ilgili bilgiler vererek bu muhtemel soruları cevaplamaya çalışır. Buna göre İsrailoğulları o dönemde etrafındaki putperest milletlerden etkilenerek ineğe tapıyor ve ineğin kutsiyetine inanıyorlardı. Onların bu inançlarını kırmak için bir inek kurban etmeleri emredilmişti. Aslında bununla onların imanı sınanıyordu. Şayet gerçekten Allah'ın (cc) birliğine inanıyor ve ibadette O'na ortak koşmuyorlarsa daha önce taptıkları putu kendi elleriyle kurban etmeliydiler. Mevdûdî, bu sınavın onlar için çok zor olduğuna dikkat çeker. Onların Allah'ın (cc) birliğine olan inançları tam sağlamlaşmadığı için inek kurban etmekten kaçınmaya çalıştıklarından bahseder. Bu sebeple ayrıntılı sorular sorduklarını, fakat soru sordukça köşeye sıkıştıklarını dile getirir. Sonunda onlara o dönemde özellikle tapmak için seçilen altın renkli ineği kurban etmelerinin emredildiğini belirtir.⁴² Bu açıklamalarıyla Mevdûdî neden onlara bir ineği kesmelerinin emredildiğini ve onların soruları neticesinde bunun neden sarı bir inek ile sınırlandırıldığı şeklindeki soruları cevaplar. Aslında bu açıklamalar diğer özelliklerin de belirtilme sebebini izah etmektedir. Zira ayetlerde bahsedilen özellikler kendilerine tapmak için seçtikleri ineğin özellikleri olsa gerektir.

Bazı tefsirler de İsrailoğulları'na neden bir inek ve bu ayette belirtilen özelliklerde bir ineğin kesilmesinin emredilmesiyle ilgili kısa izahlar yapmışlardır. Bunlara göre İsrailoğulları daha önceden ineğe tapıyorlardı Allah (cc) onlara bu hayvanı kurban etmelerini emrederek onları denemek istedi ve onların ineğe tapma duygularının mahiyetini ortaya çıkarmayı diledi. Bu özelliklere sahip bir ineği kesmelerini istemesinin sebebi ise İsrailoğulları arasında ana babasına iyilikte bulunan ve onlara güzel davranan bir adamın bu özellikleri taşıyan bir ineğinin bulunmasıydı. Allah (cc) ana-babasına karşı sergilediği güzel davranış sebebiyle dünyadayken onu mükâfatlandırmak istedi. İsrailoğulları bu özellikler kendilerine ayan

⁴² Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 1/85.

olduktan sonra o adamdaki bu sığırı çok yüksek bir fiyata ondan satın almak zorunda kaldılar.⁴³ Ayette belirtilen özellikte bir ineğin kesilmesinin emredilmesinin sebebi bu izahtaki bilgi olabileceği gibi, Mevdûdî'nin yaptığı yorum bizce daha makul görülmektedir. Zira onlar daha önceden ineğe tapıyorlarsa ve bu sebeple inek kurban etmeleri emredilmişse onların tapmak için seçtikleri ineğin özelliğinde bir inek kurban etmeliydiler ki bu husustaki sınanma tam gerçekleşsin.

Mevdûdî'nin nüzûl öncesi dönemle ilgili verdiği tarihi arka plan bilgilerine baktığımızda bunların, nüzûl döneminde beliren herhangi bir sorunun ortaya çıkış sebebini açıklamaya yönelik bilgiler olduğu görülür. Onun Haşr sûresi girişinde Yahudilerin, Münafikûn sûresinin girişinde ise Münafıkların tarihçesi hakkında verdiği bilgiler de bu minvaldedir.⁴⁴ Nitekim bu bilgiler ışığında Medine dönemindeki Yahudilerin ve münafıkların düşmanca tavırlarının sebepleri daha iyi anlaşılacaktır. Bunun yanında o, ayette geçen bir kavram, ibare yahut ismin tarihi arka planı hakkında da bilgiler vermiştir.⁴⁵ Geçmiş dönemlerde yaşamış peygamberler ve kavimleri hakkında verdiği bilgiler de nüzûl öncesi tarihi arka plan arasındadır.⁴⁶

C. Nüzûl Dönemiyle İlgili Örnekler

Nüzûl dönemiyle ilgili örneklere geçmeden evvel Mevdûdî'nin tarihsel arka plan bilgisi vermeden önce ayetlerin ve sûrelerin iniş dönemlerini tespitte çalıştığını belirtmemiz gerekir. Çünkü *Tefhîm*'de dönem tespiti ile tarihî arka plan bilgisi âdeta iç içedir. Mevdûdî, dönem tespiti yaparken klasik tasnife bağlı kalarak öncelikle Mekkî ve Medenî ayrımı yapar. Burada Mekkî sûrelerin iniş zamanlarını tespit etmenin zorluğundan bahseder. Medenî sûrelerdeki çoğu ayetlerin nüzûl sebebi hakkında güvenilir rivayetlere sahip olduğumuz halde, Mekkî sûrelerle ilgili elimizde -birkaç

⁴³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/136; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 1/492; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 1/137; Ebû Alî Emînü'l-İslam el-Fazl b. el-Hasen Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-'Ulûm, 2006), 1/184; Celâlüddîn Abdîrahmân Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr fî't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdülmihsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hicr li'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyyeti ve'l-İslâmiyyeti, 2003), 1/402-409.

⁴⁴ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 6/319-326.

⁴⁵ Bu konudaki bazı örnekler için bk. Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 1/201, 271, 466, 490; 6/297-298, 304-306; 7/79-80, 82-85, 235-242.

⁴⁶ Burada zikrettiklerimiz dışında *Tefhîmu'l-Kur'ân*'daki nüzûl öncesi dönemle ilgili örnekler için bk. Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 1/131, 188, 271, 429, 438-439, 473, 501, 524; 2/47-51, 69-71, 88, 101, 363-364, 388-398, 457; 3/154-157, 161-162, 192-193, 209, 265-266, 317-319, 321-323, 325-327; 4/13-14, 23, 28-29, 54-55, 60-61, 64-65, 92, 105, 158-159, 173-174, 326-327, 520-524, 573; 5/37-39, 41, 44-45, 65-68, 73-76, 140-141, 142-143, 149-151, 279-281; 6/186-194, 319-326.

ayet ve sûre dışında- bu denli ayrıntı bilgilerin bulunmadığını belirtir. Bunun Mekke döneminin Medine dönemi kadar ayrıntılarıyla orta konulmamasından kaynaklandığını öne sürer. Bu sebeple iniş dönemlerini tespit etmek için sûrelerin kendilerine ve içten içe verdiği (tartışılan konular, ele alınan sorunlar, üslup, nüzûl sebepleri, ilgili konulara yapılan doğrudan veya dolaylı telmihler gibi) delillere bağlı kalmamız gerektiğini düşünür. Bu noktada öncelikle Mekke sûrelerinin indiği dönemin tespitini kolaylaştırmak için Hz. Peygamber (sav)'in Mekke'deki misyonunun tarihini dört döneme ayırır. Daha sonra üzerinde durduğu sûrelerin muhtevası ile Hz. Peygamber (sav)'in Mekke dönemini dolduran olayları karşılaştırıp sûrelerin dönemi hakkında azami ölçüde doğru bir sonuca ulaşmaya çalışır.⁴⁷ Ancak bunu yaparken tespitlerinin kesinlik arz etmediğini, herhangi bir sûre yahut ayetin şu veya bu nedenle indiğini kesinlikle söylemediğini vurgular.⁴⁸ Şimdi Mevdûdî'nin nüzûl dönemine ait verdiği tarihî arka plan bilgilerinden bazısını örnek olarak zikrelelim.⁴⁹

Örnek 1) Bakara sûresi 40. ayetle birlikte Yahudilere seslenen Yüce Allah, onlara bahşettiği nimetini hatırlamalarını ve kendisine verdiği sözü yerine getirmelerini, onların yanındaki Tevrat'ı doğrulayıcı olarak indirdiği Kur'ân'a iman etmelerini, ayetlerini az bir pahaya (küçük menfaatler ve dünyalık çıkarlar için) değişip inkâr etmemelerini ve yalnız kendisinden korkmalarını ister. Devamında gelen 42. ayette ise şöyle buyurur: وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْفُرُوا بِالْحَقِّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ “Hakkı batılla karıştırıp da bildiğiniz halde hakkı gizlemeyin.” Burada Yahudilerin neden hakkı batılla karıştırdıkları ve bile bile hakkı gizledikleri sorusu akla gelebilir. Mevdûdî bu ayetin tam anlaşılması için Arapların genelde okuma yazma bilmeyen ve eğitimden geçmemiş kimseler, Yahudilerde ise eğitimin daha yaygın olduğu gerçeğinin bilinmesi gerektiğini söyler. Yahudilerin Arabistan dışında bile tanınan bazı bilginlere sahip olduklarını ekler. O, Arapların Yahudi bilginler karşısında

⁴⁷ Bu tarz örneklerin yer aldığı bazı yerler için bk. Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 2/7-8, 299-300, 371, 433-434, 503, 533, 561; 3/7, 73, 147-148, 203, 235, 291, 339-340, 395, 567; 4/7, 85, 153, 221, 273, 317, 345, 497, 541, 567; 5/7, 53, 91, 171-173, 209, 255, 335, 467; 6/7-8, 43, 61-63, 335, 413, 479-480, 495, 549-551; 7/21, 35-37, 63, 79, 121, 151-152.

⁴⁸ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 1/529-530.

⁴⁹ Burada zikrettiklerimiz dışında *Tefhîmu'l-Kur'ân*'daki nüzûl dönemine ait tarihî arka plan bilgisinin yer aldığı örnekler için bk. Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 1/69-70, 87, 105, 140-141, 152-153, 162, 229, 305, 307, 309, 327-328, 516; 2/75, 137-149, 151; 3/147-148, 203-206, 294-295, 377-383, 440-449, 510-511; 4/7, 45, 122-123, 188-190, 217-219, 273-276, 371-383, 422-425, 547; 5/7-8, 53-54, 125-126, 171-173, 255-257, 272-273, 335-338, 393-404, 437-439, 539-540; 6/8-9, 128-129, 135, 155-156, 179, 197-199, 234-235, 289, 314-317, 392-394; 7/25, 50, 49, 95, 100, 175-178, 264-265, 275-276, 291-295.

saygı ile karışık korku duyduklarını, bu durumun Yahudilerle komşuluk ilişkisi bulunan Medinelilerde daha bariz bir şekilde görüldüğünü dile getirir. Bunu okuma yazma bilmeyen insanların daha çok eğitim görmüş, daha medenî ve dindar komşularından etkilenmesine benzetir. Hz. Peygamber (sav)'in İslam'ı tebliğ etmeye başladığı zamanda Arabistan'da durumun bu olduğunun altını çizer. Böyle bir tebliğ karşısında Arapların doğal olarak Yahudilere başvurduklarını, onlara "Siz bir kitap sahibisiniz ve bir peygamberin izleyicilerisiniz. Allah'ın rasûlü olduğunu iddia eden bu adam hakkında ne dersiniz?" diye sorduklarını zikreden Mevdûdî, sözlerine şöyle devam eder: "Yahudi âlimleri bu soruya direkt ve doğru bir cevap veremezlerdi. Çünkü onun öğretilerinde hata bulamaz ve birden çok ilah olduğunu söyleyemezlerdi. Onun peygamberler, kitaplar, melekler ve ahiretle ilgili öğretilerinin de yanlış olduğunu söyleyemezler ve onun öğrettiği ahlakı da eleştiremezlerdi. Bununla birlikte ne Hz. Peygamber (sav)'in öğrettiklerini açıkça kabul etmeye hazırdılar ne açıkça onu reddedecek cesarete sahiptiler ne de hakkı hemen kabul etmek gibi bir niyetleri vardı. Bu nedenle bu davete karşı gizli bir strateji takip ettiler. Hz. Peygamber (sav), ona uyanlar ve din hakkında şüphe üstüne şüphe uyandırdılar. Hz. Peygamber ve ona uyanlar aleyhinde propaganda yapıp yanlış iddialarda bulundular ve onları anlamsız bir tartışma içinde oyalamak için lüzumsuz karşı çıkışlarda bulundular. Bu nedenle Yahudiler, hakkı batılla karıştırıp gizlememeleri; şüpheler yaratarak, saçma iddialarda bulunarak ve batılla karıştırarak hakkı saklamamaları hususunda uyarılıyorlar."⁵⁰

Diğer tefsirlerde Hak'tan kastın doğru, İslam dini ve Allah'ın (cc) Hz. Musa'ya indirdiği kitap; batıldan kastın ise yalan, Yahudilik ve Hristiyanlık ve onların kendi elleriyle Tevrat'a ekledikleri bilgiler olduğu ve ayetle bunların birbirine karıştırılmaması gerektiğinin emredildiği söylenmiştir. Ayrıca Hak'tan kastın Hz. Peygamber (sav), onun önceki ilahî kitaplardaki nitelikleri ve getirdiği şeyler olduğu da söylenmiştir.⁵¹ Râzî, bu ayetin tefsirinde Yahudilerin Müslümanları şaşırtmak ve şüpheye düşürmek için çabalamalarına dikkat çekerek Mevdûdî'yle benzer açıklamalar yapmıştır. Buna göre o, buradaki ifadenin insanlara iğva vermekten ve onları saptırmaya çalışmaktan nehyetmek anlamına geldiğini ileri sürmüştür. Başkasını saptırmanın iki şekilde olduğunu belirtmiş; hakkın delillerini işitmiş bir kimsenin saptırılmasının ancak bu delilleri karıştırmak suretiyle

⁵⁰ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 1/71-72.

⁵¹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/605-611; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 1/112-113; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 1/135; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/379-380.

olacağını وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ kısmının buna işaret ettiğini, bu delilleri işitmemiş bir kimseyi saptırmanın ise ancak delillerin ondan gizlenmesi ile mümkün olacağını, وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ kısmının da buna delalet ettiğini söylemiştir.⁵²

Mevdûdî'nin bu ayet bağlamında zikrettiği arka plan bilgisine baktığımız tefsirlerde rastlayamadık. Onun burada verdiği bilgiler neticesinde Medineli Müslümanlarla Yahudiler arasındaki ilişkinin mahiyetini bilmek ve Yahudilerin onlar üzerindeki etkilerini öğrenmek, ayeti daha anlaşılır kılmaktadır. Burada Yahudilerin genel tavrını da kaba hatları ile ortaya koyan Mevdûdî, Haşr sûresine yazdığı "giriş"te Yahudilerin tarihinden daha ayrıntılı şekilde bahseder ve onların Medîne döneminde Hz. Peygamber (sav) ve Müslümanlara karşı tavırlarının gerisinde yatan sebepleri ortaya koyar.⁵³

Örnek 2) Adiyat sûresinin başında Cenab-ı Hakk şöyle buyurmaktadır. وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعًا فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا *"Harıl harıl koşan (at)lara, ateş/kıvılcım saçanlara, sabah vakti baskın verenlere, tozu dumana katanlara ve bir topluluğun ortasına dalanlara ant olsun ki gerçekten insan Rabbine karşı pek nankördür."*⁵⁴ Sûrenin baş tarafındaki bu ifadelerin bağlamını dikkate alan bir kişi, neden sabah vakti baskın yapan kimselere ve bunların atlarına yemin edildikten sonra insanın nankör olduğu zikredilmiştir diye düşünebilir. Yani buradaki yemin edilenler ile bu yeminin cevabı arasında nasıl bir ilişki olduğu sorusu zihne gelebilir. Mevdûdî, tarihsel arka plan bilgisinden istifade ile bu ilişkiyi kurmaya çalışır. Düşmanın haberi olup da hazırlanmaya fırsat bulmasını diye gece karanlığında akın/hareket etmelerinin ve sabahın erken saatlerinde de hedef alınan kabileye hücum etmelerinin Arapların saldırı usûlü olduğunu ifade eden Mevdûdî, bu sûrenin ilk beş ayetinin Arabistan'da yaygın olan anarşi ortamına işaret ettiğini söyler. Hangi düşmanlarının kendilerine ne zaman hücum edeceklerini bilmedikleri için her kabilenin kendini sürekli tehlike içinde ve tedirgin hissettiğini belirtir. Kabileler arasında kan davası, birbirlerinin mallarına ve hayvanlarına el koymak, kadınlarını ve çocuklarını köleleştirmek gibi sebeplerle savaş çıkabildiğini dile getirir. Bu zulüm ve kan dökmelerde ise genelde atların kullanıldığını o sebeple onlar üzerine yemin edildiğine işaret eder. İnsanın kendisine verilen bu kuvvetleri iyilik yerine kötülük için kullanması, Rabbine karşı nankörlüğünün bir delili olduğu için

⁵² Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 3/45.

⁵³ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 6/186-194.

⁵⁴ Adiyât 100/1-6.

bunlar üzerine yemin edildiğine dikkat çeken Mevdûdî, Allah'ın (cc) verdiği imkânları ve onlara bağışladığı güçleri, Allah'ın (cc) en nefret ettiği şey olan yeryüzünde fesat çıkarmak için kullanmaları sebebiyle bunlara yemin edildiğini ve bunun da Allah'a (cc) karşı en büyük nankörlük olduğunu ifade eder.⁵⁵

Müfessirlerden bir grup birinci ayetteki harıl harıl koşanlar ifadesinden hac vaktinde üzerine binilen develerin, diğer grup ise düşmana hücum ederken kullanılan atların kastedildiğini öne sürmüşler, sûrenin devamını da buna göre tefsir etmişlerdir. “Dabh” kelimesinin atın nefes almasını anlatmak için kullanıldığını belirten ve sûrenin nüzûl sebebini dikkate alan müfessirler “harıl harıl koşanlar” ile atların kastedildiğini ileri sürmüşlerdir. Ayetin nüzûl sebebi kısaca şöyledir: Rasûlullah Kinaneoğullarından bir grup üzerine bir seriyye göndermiş, Ensardan el-Münzir b. Amr'ı da kumandan tayin etmişti. Bu seriyyeden gelecek haber gecikince Münafıklar, Müslümanların öldürüldüğünü söylemişler, bunun üzerine bu sûre indirilerek Hz. Peygamber (sav)'e onların durumlarının iyi olduğu, atların gece vakti dörtnala koşarak hedeflerine vardıkları, sabah vakti de baskın yaparak düşmanın ortasına daldıkları müjdesinin verildiği zikredilmiştir. Buradan yola çıkan müfessirler buradaki yeminlerin Allah (cc) yolunda savaşanların atlarına ve onların kâfirlerin üzerine yaptıkları hücumlara olduğunu söylemişlerdir.⁵⁶ Mevdûdî, bu yorumları buradaki yeminlerin insanın nankörlüğü karşısında yapıldığı gerekçesiyle eleştirir. Gazilerin atlarını koşturmasının ve kâfirler topluluğuna hücum etmesinin insanın Allah'a (cc) nankörlüğüne delalet etmeyeceğini belirtir.⁵⁷ Ayetlerin bağlamı ve yemin ile cevabı arasındaki ilişki dikkate alındığında Mevdûdî'nin yorumu daha makul görünmektedir. Ayrıca Mevdûdî'nin bu yorumunu güçlendirmek için o dönemin alışkanlıklarıyla ilgili verdiği tarihî arka plan bilgileri de bu yorumu desteklemektedir.

Örnek 3) Bakara sûresi 104. ayet-i kerimedeki müminlerden “râ'inâ”

⁵⁵ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 7/209-211.

⁵⁶ Bu tarz yorumların zikredildiği tefsirler için bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002), 4/801-802; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 10/600-602; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe, Muhammed b. Mustafâ el-Kenz (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse li't-Tabâati ve'n-Neşr, 2002), 5/154-155; Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, 10/268-271; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 1579; Nâsirüddîn Ebî'l-Hayr Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998), 5/331.

⁵⁷ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 7/210.

dememeleri bunun yerine “ünzurnâ” demeleri istenmektedir. İlk bakışta hemen hemen aynı anlama gelen bu iki kelimedenden neden birini söylemek men edilmektedir de diğerini söylemek teşvik edilmektedir? Bu soru ayetin arka planını bilmeyen kimselerin zihnini meşgul edebilmektedir. Mevdûdî bu soruya cevap maksadıyla ayetin arka planı hakkında özetle şu bilgileri verir:

Yahudiler Hz. Peygamber’e (sav) zahiren saygı gösterecekler de gizliden gizliye ona zarar vermek ve onu saf dışı bırakmak için uğraşıyorlardı. Bu nedenle onunla konuşurken bilerek kaypak kelimeler kullanıp hakaret anlamı taşıyacak şekilde telaffuzu bozuyorlar yahut hakaret anlamı da taşıyan bazı sözleri seçiyorlardı. “Râ’inâ” kelimesi de bunlardan biriydi. Bu kelime “Bir dakika bakar mısınız?” anlamına geldiği gibi konuşma dilinde “Sen bizi dinlersen biz de seni dinleriz.” anlamına da geliyordu. İbrancada telaffuzu buna benzeyen “Dinle işitmez olasıca!” anlamına gelen bir kelime de vardı. Ayrıca Arapçada aynı kelime “kibirli ve cahil insan” anlamı taşıyordu. Yine ufak bir dil sürçmesi ile “bizim çobanımız” anlamına gelen “râ’inâ”ya da dönüşebiliyordu. İşte bu ayette inananlara bazı insanlar tarafından kötü anlamlara çekilebilecek râ’inâ” gibi kaypak kelimeleri kullanmamaları, onun yerine “ikincil ve kötü anlamlara sahip olmayan “bize bak, bizi gözet” gibi anlamlara gelen “ünzurnâ” kelimesini kullanmaları tavsiye ediliyor.⁵⁸

Bu ayetin izahı bağlamında tefsir literatürü tarandığında benzer açıklamalarla karşılaşılmaktadır.⁵⁹

Örnek 4) Nisâ sûresi 88. ayetinde Hakk Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَسَبُوا أَلَمْ يَدْعُوا أَنْ تَهْتَدُوا مِنَ أَضَلِّ اللَّهُ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَنْ يَجِدَ لَهُ سَبِيلًا “Size ne oluyor da münafıklar hakkında iki gruba ayrılıyorsunuz? Oysa Allah onları işledikleri şey sebebiyle baş aşağı etmiştir. Allah’ın saptırdığını doğru yola iletmek mi istiyorsunuz? Allah kimi saptırdıysa artık onun için asla bir yol bulamazsınız.” Mevdûdî, bu ayette “müminlerin, haklarında iki gruba ayrıldıkları münafıklar” ile Mekke’de ve Arabistan’ın diğer bölgelerinde İslam’ı kabul eden fakat Medine’ye hicret etmeyen kimselerin kastedildiğini ileri sürer. Bu kimselerin önceden olduğu gibi kabileleriyle yaşamaya devam ettiklerinden ve onların İslam ve Müslümanlar aleyhinde yaptıkları bütün düşmanca hareketlerde rol aldıklarından bahseder. Müslümanların bu

⁵⁸ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur’ân*, 1/102.

⁵⁹ Benzer açıklamaların yer aldığı bazı tefsirler için bk. Taberî, *Câmi’u'l-Beyân*, 2/374-385; Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali Tûsî, *et-Tıbyân fî Tefsîri'l-Kur’ân*, thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/387-390; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1-307-308; Âlûsî, *Rûhu'l-Me’âni*, 1/348-349.

kimselere nasıl davranacaklarını kestiremediklerini ve bu hususta ayrılığa düştüklerini belirtir. Kelime-i şehadet getirmeleri, namaz kılmaları, oruç tutmaları ve Kur'ân okumaları sebebiyle bazı Müslümanların onların her şeyin ötesinde Müslüman oldukları kanaatini taşıdıklarını ve onlara kâfir gibi davranılmayacağı görüşünde olduklarını dile getirir. Bu ayet ile Allah'ın (cc) Müslümanlar arasındaki bu ayrılığı çözdüğünü ve onlara nasıl davranacaklarını bildirdiğini ifade eder. Mevdûdî, hem bu bölümün hem de Kur'ân'daki buna benzer diğer ayetlerin daha iyi anlaşılması için Medine'ye hicret etmeyen kimselerin neden münafık olarak ilan edildiklerinin bilinmesi gerektiğini vurgular ve şu bilgileri verir: “Hz. Peygamber (sav) Medine'ye hicret ettikten sonra orada İslam'ın uygulanabileceği bir ortam meydana getirildiğinde, herhangi bir beldede ezilen ve İslamî emirleri tam anlamıyla yerine getiremeyen tüm Müslümanların Medine'ye, “İslam Yurdu”na hicret etmeleri hususunda genel bir çağrı yapıldı. Bunun sonucunda hicret etme imkânına sahip olan fakat yurtlarını, akrabalarını, çıkarlarını İslam'dan çok sevdikleri için hicret etmeyen kimseler münafık olarak ilan edildiler. Sadece gerçekten hicret etmeye güç yetiremeyen ve bu konuda sıkı tedbirlerle engellenen kimseler bu sûrenin (Nisâ sûresi) 98. ayetinde müstaz'af⁶⁰ olarak tanımlandı.”⁶¹

Ayette kastedilen münafıkların kimler olduğu hususunda çeşitli görüşler bulunmaktadır. Bunların; Uhud savaşına katılmak üzere Müslümanlarla birlikte yola çıktığı hâlde savaştan vazgeçip geri dönenler, Medine'ye gelip İslam'ı kabul ettikten sonra pişman olan ve çeşitli bahanelerle (hastalık, Medine'nin havası, ticaret vb.) Medine'den ayrılan bir grup ve Mekke'de iken iman eden fakat hicreti terk etmiş bir grup olduğu zikredilen görüşler arasındadır.⁶² Kurtubî bu üç görüşten son ikisini daha sonra gelen ayette geçen “*Allah yolunda hicret edinceye kadar onlardan kimseyi dost edinmeyin.*” buyruğu ile uyumu açısından daha doğru bulurken birinci görüşün de nakil itibarıyla daha sahih olduğunu söylemiştir.⁶³

Mevdûdî de ayetin siyakusibakını göz önünde bulundurarak tefsirlerde yer alan görüşlerden birini tercih etmiş ve bu görüşünü

⁶⁰ Toplum içinde ezilen, küçük görülen, sayılarının azlığı yahut güçsüzlükleri sebebiyle etkisiz kalan kimseler için kullanılan Kur'ânî bir tabir. Bk. Bekir Topaloğlu, “Müstekbir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/138-139.

⁶¹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 1/387-388.

⁶² Burada zikrettiğimiz görüşlerle beraber diğer görüşler hakkında daha fazla bilgi için bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3/1022-1024; Semerkandî, *Bahru'l-'Ulûm*, 1/374; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn*, 1/515; Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, 2/259; Süyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, 4/566-572.

⁶³ Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/503-504.

destekleyecek tarihi bilgiler vermiştir. Onun verdiği tarihî bilgiler Müslümanların münafıklar hususunda neden ve nasıl bir ayrılığa düştükleri sorularını açıklığa kavuşturmakta ve ayetin anlaşılmasına katkı sunmaktadır.

Örnek 5) Mevdûdî'nin tarihi arka plan bilgisi verirken istifade ettiği kaynaklardan biri de rivayetlerdir. Duhâ sûresinde bunun bir örneğini görebiliriz. Sûrenin girişinde *وَإِذَا سَجَىٰ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ* buyrulur önce kuşluk vaktine ve sükûna erdiği zaman geceye yemin edilmiş sonra da Peygamber'e (sav) Rabbinin kendisine darılmadığı bildirilmiştir.⁶⁴ Sûreyi okuyan kimse burada zamanın iki vaktine yemin edilmesiyle Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber (sav)'e darılmaması arasında bağlantı kuramayabilir ve neden durduk yere bu bilginin verildiği sorusuyla karşılaşabilir. Ancak ayetin indirilmesine sebep olan hadiseler ve indiği dönem hakkında bilgi sahibi olunursa bu soru açıklığa kavuşabilir ve ayetler arası bağlantı kurulabilir.

Ayetin indiği dönem hakkında bilgi veren Mevdûdî, muhtevastan hareketle sûrenin Mekke döneminin başlarında indirildiği sonucuna varır. Konuyla ilgili rivayetlere ve bunlar arasındaki farklılıklara işaret eder. Rivayetlerden Rasûlullah'ın (sav) kendisine gelen vahyin bir süre kesilmesi üzerine çok üzülüp perişan olduğunun, Allah'ın (cc) kendisine darıldığını sandığının ve kendisindeki bir kusur sebebiyle vahyin kesilmiş olma endişesini taşıdığının anlaşıldığını zikreder. Küfür ile İslam'ın mücadele ettiği bir dönemde, gücünü Allah'tan (cc) alan Hz. Muhammed (sav) için vahyin kesilmesinin onun yapayalnız kalması manasına geleceğini ifade eden Mevdûdî, düşmanların vahyin bir süre gelmemesi sebebiyle alay etmelerinin de onun üzüntüsünü artırdığını söyler. İşte hâl böyleyken bu sûre ile vahyin kesilme sebebinin darılma olmadığının haber verilerek Rasûlullah'ın (sav) teselli edildiğini belirtir. Mevdûdî, vahyin neden bir süre kesildiğiyle ilgili de açıklamalar yapar. Ona göre vahyin kesilmesi Rasûlullah'ın vahyin şiddetine alışması için gerekli bir durumdu. Gündüzün aydınlığından sonra sükûn bulmak için gecenin gelmesi gibiydi.⁶⁵ Bu ifadesiyle de Mevdûdî, sûrenin başında neden kuşluk vaktine ve gecenin karanlığına yemin edildiğini izah etmektedir.

Tefsir literatürü tarandığında bu ayetin tefsiri bağlamında benzer açıklamalarla karşılaşılacaktır. Ayrıca Mevdûdî'nin çıkarımda bulunduğu

⁶⁴ Duhâ 93/1-3.

⁶⁵ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 7/151, 153-154. Vahye bir süre ara verilmesinin hikmetiyle ilgili detaylı açıklamaları için ayrıca bk. Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 6/498-499, 507-510.

rivayetler de tefsirlerde yer almaktadır.⁶⁶

Sonuç

Tarihî arka plan bilgisi Kur'ân'ın, indiği toplumu şekillendirme biçimini, ona nasıl müdahalelerde bulunduğunu ve bunu yaparken hangi kriterleri dikkate aldığını öğrenmek için önem arz etmektedir. Zira bu hususlar bilindiğinde, Kur'ân'ın olaylara müdahalesinin arkasındaki maksatlar daha iyi anlaşılacak bu da bizim bugünkü meseleleri çözmemize yardımcı olacaktır.

Kur'ân ilimlerinden esbâbü'n-nüzûl ile aralarında sıkı bir ilişki olsa da tarihî arka plan ondan farklıdır. Esbâbü'n-nüzûl ayetlerin inmesine doğrudan etki eden bir söz veya durumu anlatırken, tarihî arka plan ayetlerin indiği zaman ve mekânı çevreleyen koşullardan bahsetmektedir.

Müfessir kimliği yanında iyi bir tarihçi olan Mevdûdî, ayetleri açıklarken tarihî arka plan bilgisinden çokça istifade etmiştir. Bununla beraber ayetlerin tarihsel arka planına sadece o işaret etmiş değildir. Diğer müfessirlerin de eserlerinde bu tarz bilgilere yer verdikleri görülmektedir. Ancak onu, bu bilgiyi kullanımında diğer müfessirlerden ayıran yönler vardır. O, sadece ayetin indiği ortam hakkında bilgi vermekle yetinmemiş, yeri geldikçe o gün öyle bir ortamın bulunmasının gerisindeki şartları da ortaya koymak amacıyla bazen hadisenin kendisinin bazen de kahramanlarının tarihçelerinden bahsetmiştir. Ayrıca nüzûl öncesi dönemlere atıfta bulunan ayetleri izah ederken bu ayetlerde geçen bir hadisenin yahut kavramın veya tabirin tarihsel arka planına dair bilgiler de vermiştir. Bu bakımdan onun tarihî arka plan konusunu daha geniş bir çerçevede ele aldığı söylenebilir.

Mevdûdî, nüzûl dönemiyle ilgili tarihî arka plan bilgisi verirken ayetlerin muhtevasından, sebep-i nüzûl rivayetlerinden, Müslüman âlimlerin yazdığı tarih kitaplarından; nüzûl öncesi dönemle ilgili bilgilerde ise Kitab-ı Mukaddes'ten, Talmud'dan, ansiklopedilerden, arkeolojik bilgi ve bulgulardan, Yahudi ve Hristiyan âlimlerin yazdığı tarih kitaplarından ve günlüklerden istifade etmiştir. Bu bilgileri paylaşırken zaman zaman haritalara ve krokilere de yer vermiştir. Onun eserinin bu yönüyle de kendisinden önceki eserlerden ayrıldığı söylenebilir.

Mevdûdî'nin eserinin bu bilgi türü bakımından zengin bir muhtevaya

⁶⁶ Konuyla ilgili rivayetlerin ve benzer açıklamaların yer aldığı bazı tefsirler için bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 4/731-732; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 24/484-487; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 10/222-224; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 5/493; Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, 5/610-611; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 14/381-383.

sahip olduğu gör÷lmektedir. Öyle ki tarihî arka plan bilgisi onun eserinin en bariz özelliğidir. Bu nedenle makalemizde tarihsel arka plan bilgisinin önemini Mevdûdî'nin tefsirindeki örnekler üzerinden ele aldık. Öyle ki bazı ayetlerin tarihsel arka planı bilinmeden anlaşılmasının zor olduğu sonucuna vardık ve Kur'ân ayetleri üzerinde araştırma ve inceleme yapmak isteyen kimselerin *Tefhîmü'l-Kur'ân*'dan da bu bakımdan istifade etmelerinin ehemmiyetine dikkat çekmek istedik.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

ADAMS, Charles J. "Ebu'l-A'lâ Mevdûdî'nin Tefhîmü'l-Kur'ân'ı". çev. Ömer Baskan. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VII/4 (2007), 463-482.

ÂLÛSÎ, Ebu'l-Fazl Şihabüddîn es-Seyyid Mahmûd. *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

- ANIS AHMAD. "Mevdûdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/432-437. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- BAŞKAN, Ömer. *Kur'an Yorumunun Politik Bağlamı -Mevdûdî Örneği-*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2010.
- BEĞAVÎ, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-Tenzîl*. thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1409.
- BEYZÂVÎ, Nâsirüddîn Eb'l-Hayr Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998.
- BİRİŞİK, Abdülhamit. "Ebü'l-A'lâ Mevdûdî'nin Kur'ân Yorumunu Şekillendiren Temel Dinamikler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XX/2 (2011), 1-20.
- BİRİŞİK, Abdülhamit. "Mevdûdî'nin Hayatı ve Eserleri". *Mevdûdî -Hayatı, Görüşleri ve Eserleri-*. 13-42. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- CERRAHOĞLU, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- ÇETİN, Abdurrahman. *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2. Basım, 2012.
- DEMİRCİ, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2003.
- DİNDİ, Emrah. *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- ELMALILI, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, 2001.
- GÖKKIR, Necmettin. *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- GÜVEN, Şahin. *Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2017.
- HAMİRA MEVDÛDÎ. *Babam Mevdûdî*. çev. Hülya Afacan. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.
- İBN ATIYYE, Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğalib. *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İBN EBÎ HÂTİM, Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Riyad: Mektebtü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1997.
- İBN EBÎ ZEMENÎN, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-*

- Azîz. thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe, Muhammed b. Mustafâ el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse li't-Tabâati ve'n-Neşr, 2002.
- İBN KESİR, Ebu'l-Fidâ' İmâdü'd-Dîn İsmâîl ed-Dimeşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebu'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2002.
- KARAGÖZ, Mustafa. *Sözlükbilim ve Tefsir -Tehzîbü'l-Lüga-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- KATTÂN, Mennâ' Halîl el-. *Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000.
- KIŞLAKÇI, Turan. *Çağa İz Bırakan Önderler: Mevdûdî*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2013.
- KOÇ, Zafer. *Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî (1903-1979) ve Tefsirdeki Metodu*. Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- KOTAN, Şevket. *Kur'an, Yorum ve Tarih -Tarihselci Okumanın Çıkmazları-*. İstanbul: Hikav Yayınları, 2018.
- KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmihsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne Tefsîru'l-Mâtürîdî*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- MÂVERDÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-Uyûn -Tefsîru'l-Mâverdî-*. nşr. Abdülmaksûd b. Abdirrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- MEVDÛDÎ, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- MUKÂTİL B. SÜLEYMÂN. *Tefsîru Mukâtîl b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 2002.
- ÖZEL, Mustafa. "Bir Yirminci Yüzyıl Müfessiri: Mevdûdî". *Mevdûdî -Hayatı, Görüşleri ve Eserleri-*. 43-61. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- ÖZEL, Mustafa. *Elmalılı ve Mevdûdî'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*. Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 1999.
- RÂZÎ, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-Ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

- SA'LEBÎ, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Kesf ve'l-Beyân*. thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002.
- SEMERKANDÎ, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîru's-Semerkandî: Bahru'l-'Ulûm*. thk. Ali Muhammed Muavviz vd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1993.
- SERİNSU, Ahmet Nedim. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü*. İstanbul: Şûle Yayınları, 1994.
- SÖYLEMEZ, M. Mahfuz (ed.). *Kur'ân ve İslamî İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- SUBHÎ SÂLİH. *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, 1977.
- SÜYÛTÎ, Celâlüddîn Abdîrahmân. *ed-Dürü'l-Mensûr fî't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdülmihsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Merkezü Hicr li'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyyeti ve'l-İslâmiyyeti, 2003.
- ŞEVKÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. 'Alî b. Muhammed. *Fethu'l-Kadîr el-Câmiu Beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min 'İlmi't-Tefsîr*. thk. Abdurrahman Amîra. 5 Cilt. Lecnetü't-Tahkîk ve'l-Bahsi'l-İlmî bi Dâri'l-Vefâ, 1994.
- TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- TABERSÎ, Ebû Alî Emînü'l-İslam el-Fazl b. el-Hasen. *Mecme'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'Ulûm, 2006.
- TİYEK, Fatih. *Kur'ân'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- TOPALOĞLU, Bekir. "Müstekbir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/138-139. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- TÛSÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali. *et-Tıbyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Habîb Kasîr el-'Âmilî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- YUSUF EL-KARADAVÎ. *Bir Düşünür Olarak Mevdûdî*. çev. Ekrem Çavuş. İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.
- YÜKSEK, Muhammed İsa. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi*. İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- ZECCÂC, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbühû*. thk.


Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.

ZEMAŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavviz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1998.

ZERKÂNÎ, Muhammed Abdü'l-Azîm. *Menâhilü'l-'İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvâz Ahmed Zümerlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1990



THE IMPORTANCE OF THE HISTORICAL BACKGROUND IN UNDERSTANDING THE VERSES OF THE QUR'AN: THE EXAMPLE OF TAFHÎM AL-QUR'AN

 Hasan İslam SAK^a

Extended Abstract

Koran; it was revealed to a society with tradition and custom and shaped the society to a certain extent. Historical background information is important in order to learn how the Qur'an shapes the society in which it was revealed, how it intervenes in it and what criteria it takes into account while doing this. Because when these issues are known, the mentality/understanding behind the Qur'an's intervention in events will be better understood, which will help us to solve today's issues.

When the historical background is mentioned, the first term that comes to mind is *asbab al-nuzul*. Even if there is a relationship between them, they both mean different things. For this reason, in our study, first of all, the difference between them is pointed out with the idea that it will help to understand what we mean by the historical background. In this context, while *asbab al-nuzul* is defined as a word or situation that causes one or more verses or a chapter to be revealed during the revelation period of the Qur'an, it is stated that the historical background expresses the political, social, cultural and economic etc. conditions of the period in which the verses were revealed. However, although when the "historical background" of the verses is mentioned, the situations/conditions of the society in the process of the revelation of the Qur'an are understood at first, It has been seen that Mawdudi used it in a broader sense and evaluated the information belonging to the period before the revelation of the Qur'an in this way. In other words, he included information about how and when an event or expression related

^a Ph.D., Erciyes University, hasanislamsak@erciyes.edu.tr

to the period before the revelation of the Qur'an in the verses, how it developed and changed in the historical process, under the name of historical background.

In this study, we tried to point out the importance of the historical background in understanding the verses of the Qur'an through Tafhim al-Qur'an. Because, the fact that such a title is usually found at the beginning of the surah in Mawdudi's work and that he makes use of the historical background while explaining the verses in many places in the surah has led us to explain the subject in the example of his work. In other words, the historical background is both more intense and more prominent in his work compared to other works.

During our study, we first scanned the work of Mawdudi and identified the places where he benefited from the historical background information. Afterwards, we classified these examples as the period before the revelation of the Qur'an and the period of the revelation of the Qur'an, taking into account the time they mentioned. Considering the examples he gave in different types about both periods, we tried to reveal how he benefited from this information. For example, while describing the background of an event, he sometimes referred to the histories of the heroes of the event and examined the reasons for the situation that took place that day. Sometimes, he gave information about the historical roots of a concept or expression in the verse and tried to contribute to the understanding of the verse by showing when and how it emerged and how it developed. We took care to take these different types into consideration while choosing the samples. By scanning the other commentaries about the verse, we tried to show whether they have this historical background information or not, and to what extent it exist. Thus, we tried to reveal the difference of Tafhim al-Qur'an from other tafsir in terms of using this knowledge.

While Mawdudi gives historical background information about the period of the revelation of the Qur'an, he made use of the content of the verses, the asbab al-nuzul, the history books written by Muslim scholars; On the other hand, he benefited from the Bible, Talmud, encyclopedias, archaeological information and findings, history books and diaries written by Jewish and Christian scholars in information about the period before the revelation of the Qur'an. While sharing this information, he also included maps and photographs from time to time. It can be said that his work differs from the previous works in this aspect. It is among the distinguishing features of his tafsir that he presents original and detailed information about the period

before the revelation of the Qur'an. Making use of Tafhim al-Qur'an in this respect may enable people who are trying to understand the verses of the Qur'an to encounter some information that they cannot find in other tafsir. This will allow them to better grasp certain points.

Keywords: Tafsir, Historical Background, Mawdudi, Tafhim al-Qur'an.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.






bilimname 48, 2022/2, 325-355

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 17.06.2022, Kabul Tarihi: 08.10.2022, Yayın Tarihi: 31.10.2022
doi: 10.28949/bilimname.1131953

KAVLÎ VE FİİLÎ HADİSLER ARASINDA TEÂRUZ PROBLEMİ VE ÇÖZÜM YOLLARI: MÜTEKADDİMÛN VE MÜTEAHHİRÛN ARASINDA KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

 Serdar Murat GÜRSES^a

Öz

Hadis denilince Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri akla gelmektedir. Fiilin sözden farklı olduğu malumdur. Bu sebeple olsa gerek İslâm âlimleri, Hz. Peygamber'in fiillerini değerlendirirken farklı bir usul geliştirmişlerdir. Ancak bu usulün geliştirilmesi aşırıları sâri bir durum arz etmiştir. İlk dönem hadis ve fıkıh âlimleri, sahâbeden öğrendikleri prensiplerden hareketle fiilîn beyân için olması gerektiğini şart koşarak, Hz. Peygamber'in cibillî fiillerinin ümmet açısından sorumluluk doğurmadığını ifade etmişlerdir. Onlar, bu şartları haiz fiilî bir hadisi, kavlî hadis gibi değerlendirmiştir. Müteahhirûn âlimleri ise bu prensipleri daha da geliştirmiş, Hz. Peygamber'in fiillerinin anlaşılması için detaylı bir usul ortaya koymuşlardır. Bu dönemde fiilin teessî için olması, tekrar etmesi ve karineyle desteklenmesi gibi ilave şartlar tespit edilmiştir. Hz. Peygamber'den nakledilen kavlî rivayetler arasında çelişki olabildiği gibi kavlî ile fiillî rivayetler arasında da çelişki olabilmektedir. Müteahhirûn fıkıh âlimleri kavil-fiil ihtilafını detaylı bir şekilde incelemiş, ilk dönem âlimlerinin konuyu kendileri gibi değerlendirdiğini iddia etmişlerdir. Ancak yapılan bu araştırmada kavlî ve fiilî hadisler arasındaki çelişkiyi giderme hususunda ilk dönem ile müteahhirun alimleri arasında farklılıklar olduğu tespit edilmiştir. Örneğin ilk dönem hadis ve fıkıh alimleri, Hz. Peygamber'e has olmayan ve beyân için olan fiilleri, kavlî hadis gibi değerlendirmiştir. Bu sebeple onlar, kavil ve fiil ihtilafını, iki hadisin ihtilafından farklı olarak görmemiştir. 4 asırdan itibaren ise alimler, mezkûr ihtilafı, kavil ve fiil ihtilafına odaklayarak çözmeye çalışmış, bunun sonucu olarak da fiilî hadisin kabulü için temekkûn, terâhî gibi yeni şartlar geliştirmişlerdir.

Anahtar kelimeler: Hadis, Fiil, ihtilaf, Mutekaddimûn, Müteahhirûn.

^aDr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, smuratgurses@hotmail.com



THE PROBLEM OF CONTRADICTION BETWEEN VERBAL AND PRACTICAL HADITHS AND SOLUTIONS: A COMPARATIVE REVIEW BETWEEN EARLIER SCHOLARS AND LATER SCHOLARS

The hadith, in short, is the words and actions of the Prophet. It is known that the action is different from the word. First of all, practical hadiths were put into word patterns by the Companions. Even this situation alone makes it necessary to develop a different method about the actions. For this reason, Islamic scholars developed a different method while evaluating the actions of the Prophet. However, the development of this method took centuries. Early Islamic scholars left out the daily behavior of the Prophet, stipulating that the act must be for declaration. Likewise, according to them, in order for the prophet's act to be binding, the act must not be unique to him, but should concern the ummah. Subsequent scholars, on the other hand, developed these principles further and put forward a detailed method for understanding the actions of the Prophet. There may be contradictions between the words of the Prophet, and there may also be contradictions between his words and his actions. The scholars of the later period examined this issue in detail, provided many examples of the disagreement of words and actions, and claimed that the scholars of the early period evaluated the subject in the way as the scholars of the later period did. However, during this research, it was determined that there were serious differences between the scholars of the first period and the scholars of the later period in terms of eliminating the contradiction between the verbal and practical hadiths. For example, the scholars of hadith and fiqh in the early period evaluated the acts that were not specific to the Prophet and were for declaration, as if they were oral hadiths. For this reason, they did not see the disagreement of verbal and practical hadith as different from the disagreement of two hadiths. Since the 4th century, scholars have tried to resolve the aforementioned conflict by focusing on the disagreement of words and acts. As a result of this, they developed new conditions such as tamakkun and terahi for the acceptance of the actual hadith.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Muhaddisler hadisi, Hz. Peygamber'e izafe edilen söz, fiil ve takrirler

şeklinde tarif etmişlerdir.¹ Tarife dikkat edilirse Hz. Peygamber'e ait olan söz ve fiiller, hadis kavramı altına alınmıştır. Bu sebeple Hz. Peygamber'in fiilleri tıpkı sözleri gibi delil kabul edilmiştir.² Rasûlullah'dan nakledilen kavlî rivayetlerde ihtilaf olabildiği gibi söz ve fiilleriyle ilgili yapılan nakillerde de ihtilaf olabilmektedir. Rasûlullah'tan nakledilen hadisler arasında çelişki olduğunda çözüm yolu olarak farklı usuller ortaya konmuştur. Hanefiler, sırasıyla nesh, tercih, cem', tevakkufu; hadisçiler, cem', nesh, tercih, tevakkufu kabul etmiştir.³ Araştırmada örnekler Ehl-i hadisin ihtilafı çözme sıralamış takip edilecektir.

Kavil-fiil çelişkisi, sahâbe döneminden itibaren gündemde olan bir konudur. Konunun ilk örneklerinden biri İbn Ömer'den (ö. 73/693) nakledilmiştir. İbn Ömer "İnsanlar abdest bozarken kibleye doğru oturmayın diyorlar. Ancak ben Hz. Peygamber'i bu şekilde abdest bozarken gördüm" ⁴ ifadesi tam anlamıyla kavil ve fiil çelişkisinin örneğidir. Aynı şekilde benzer bir durum tarlaların kiraya verilmesi hususunda da vardır. İbn Ömer, Hz. Peygamber ve ilk halifeler devrinde tarlaların kiraya verildiğini söylemiş,⁵ ancak Râfi b. Hadîc'den (ö. 73/692) Rasûlullah'ın tarlaları kiraya vermeyi yasakladığını duyunca bu görüşünden vazgeçmiştir.⁶ Görüldüğü gibi İbn Ömer, abdest bozma konusunda Hz. Peygamber'i gördüğü fiile uymuşken; tarlaların kiraya verilmesi konusunda başkasından işittiği kavlî hadisi esas almıştır.⁷

Üçüncü asrın sonuna kadar kavil ve fiil çelişkisi konusu, ayrı bir başlık altında incelenmemiş, çoğu zaman iki hadisin ihtilafı bağlamında değerlendirilmiştir. Bu sebeple olsa gerek konuyla ilgili müstakil çalışmalar nispeten geç bir dönemde yazılmıştır. Kavil ve fiil ihtilafının müstakil olarak ele alındığı ilk eser Alâî'nin (ö. 761/1360) *Tafsîlü'l-icmâl*'idir. Rasûlullah'ın

¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *et-Taqrîb ve't-teysîr li(ffa)-ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*, Nşr. Muhammed Osmân (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1405/1985), 32.

² Örnek olarak bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'ffî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Mustafa Dib el-Buğa (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407), "İtisâm", 4.

³ İsmail Lütfî Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaf ve Çözüm Yolları* (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 1996), 163.

⁴ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-Tahâvî, *Şerhü me'âni'l-âşâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr (Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1414), 5/3-209.

⁵ Buhârî, "Müzâraa", 16.

⁶ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (Beyrut : Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1984), 4/243.

⁷ Müzâraa akdiyle ilgili Hz. Osman'ın İbn Mes'ûd, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Zübeyr b. Avvâm, Habbâb ve Üsâme'ye tarla kiraladığı nakledilmiştir. Şeybânî bu rivayetten hareketle, yasaklama rivayetinin miktarı ve sınırları belli olmayan akitler için olduğunu söylemiştir. bk. Muhammed b. Hasen Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalı (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433), 9/251.

fiillerini inceleyen Ebû Şâme el-Makdîsî'nin (ö. 665/1267) *el-Muhakkak* isimli eseri de konuyla ilgili örnekler sunmaktadır. Konu bunun dışında *ihtilafü'l-hadis* eserleri ile fıkıh usulü eserlerinin ilgili bölümlerinde ele alınmıştır. Konuyla ilgili yapılan güncel çalışmalardan ise Nesrin bt. Hilâl tarafından hazırlanan *Eseru't-târuz beyne kavli'n-Nebiyi ve fi'lih* isimli yüksek lisans tezi zikre değerlidir.⁸ Gerek klasik gerekse de çağdaş dönemde yapılan çalışmalarda mesele hep müteahhir âlimlerin görüşleri çerçevesinde incelenmiş, mütekaddimûn âlimlerin konuyla ilgili tespitlerine fazlaca yer verilmemiştir. Zikredilen ilmi boşluğu doldurmak için hazırlanan bu çalışmada ilk dönem âlimlerinin de görüşlerine yer verilecek, konuyla ilgili usuldeki gelişimin izleri sürülmeye çalışılacaktır. Araştırmada mütekaddimûn dendiğinde 3. asrın sonuna kadar olan süre kastedilmektedir.

Kavil ile fiil arasındaki çelişki konusuna geçmeden önce fiilden kastın ne olduğunu netleştirmek gerekmektedir. Çünkü Rasûlullah'ın yeme içme gibi fiziki ihtiyaçlarını gidermesi de dini bir konuyu açıklamak için yaptığı hareketler de fiil kapsamındadır. Bu sebeple olsa gerek hem klasik dönemde hem de günümüzde Rasûlullah'ın fiilleri araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Günümüzde konuyla ilgili yapılan bir araştırmada fiilî hadisler için bir anlama metodolojisinin geliştirilmediği iddia edilmiştir.⁹ Bir başka araştırmada ise bu yorum kabul edilmemiş, usul kitaplarında Hz. Peygamber'in fiillerinin anlaşılması için detaylı bir usul geliştirildiği savunulmuştur.¹⁰ Öncelikle şunu vurgulayalım ki sahâbe döneminden itibaren kavil ile fiil, birbirinden farklı değerlendirilmiştir. Ancak bu durum mütekaddimûn döneminde fiilin kabulü için bir usul tespit edildiği şeklinde anlaşılmalıdır. Zira 4 asırdan itibaren fiilî hadisler için bir usul tespiti çalışmaları başlamıştır. Bundan önceki dönemlerde tespit edilen usul kaidelerinden hareketle mesele detaylandırılmış, nihayet usul olarak isimlendirilebilecek bir seviyeye yükselmiştir.¹¹

⁸ Nesrin bt. Hilâl, *Eseru't-târuzi beyne kavli'n-Nebiyi ve fi'lih fi'l-ibâdât*, (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1421).

⁹ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 195.

¹⁰ Murat Şimşek, *Hz. Peygamber'in İctihat ve Tasarrufları* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 220.

¹¹ Örnek için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414), 3/21; Ebû Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413), 1/334; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf Şîrâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424), 1/69; Ebu Ca'fer Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-Mütefakkih* (Riyad: Dâru'l-İbni'l-Cevzî, 1421/2000), 1/351; 8.

Aslında fiiller konusu hadis ilmini doğrudan ilgilendiren önemli bir konudur. Ancak ilk asırlardan itibaren bu mesele hadisçilerden çok fıkıhçıların uğraştığı bir alan olmuştur. İbn Hibbân gibi bazı hadisçiler, fiil konusuyla yakından ilgilense de hadisçilerin çoğu bu meseleyi yüzeysel şekilde ele almıştır. Örneğin konu ilk dönem hadis usulü eserlerinde müstakil bir başlık altında incelenmemiştir Hatta Hatib Bağdâdî, hadis usulü eserinde bu konuya yer vermemişken; fıkıh usulü eseri sayılan *el-Fakih*'de bu konuyu müstakil bir başlıkta incelemiştir.¹²

Fiil dendiğinde Rasûlullah'ın yeme içme gibi cibillî davranışları değil, ümmet için örnek teşkil eden fiiller kastedilmektedir.¹³ Fakihler bu durumu genellikle fiilî beyân için olması şeklinde ifade etmişlerdir. Beyân için olmayan mücerret fiiller (sabah namazının sünnetini kıldıktan sonra sağ yanına yatma, Ebtah'da geceleme gibi), kurbiyet ifade eder. Kurbiyet ifade eden fiil ise Şâfiîlerden İbn Süreyc (ö. 306/918) ve Ebû Ali b. Ebî Hureyre (ö. 345/956) ve Mutezile'den bir gruba göre vucûba delalet edebilir. Bunların dışında kalan âlimler ise beyân için olmayan fiillerin nedbe yahut ibâhaya delalet ettiğini söylemişlerdir. Nedbe görüşü Hanefîler ve Şâfiî'ye (ö. 204/820) ibâhe ise Mâlik'e (ö. 179/795) aittir. Bir kısım âlim ise tevakkufu tercih etmiştir.¹⁴ Ebû Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111), Hz. Peygamber'in bütün fiil ve takrirlerinin Müslümanlar için hüküm ifade etmediği söylemleri bu manada anlaşılmalıdır.¹⁵

Ayrıca Hz. Peygamber'e has olan fiiller de beyân kapsamında değerlendirilmemiştir. Âmidî, Hz. Peygamber'e has fiillerin ümmeti bağlamadığına dair icmâ olduğunu ifade etmiştir.¹⁶ İbn Abbâs'ın (ö. 68/687-88) nakline göre Hz. Peygamber, "Vitir, kurban ve duha namazı bana farz size *nafiledir*" buyurmuştur.¹⁷ Ancak rivayet isnâd yönüyle zayıftır. İbn Abbâs ise

¹² Hatib Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mütefakkih* (Riyad: Dâru'l-Ensâr, 2016), 1/420. Krş Hatib Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye* (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye).

¹³ Seyfeddîn Âmidî, *el-İhkâm fî uşûli'l-ahkâm* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1402), 1/173. Muhammed el-Arûsî, *Efâlû'r-rasûl ve delâletuhâ ale'l-ahkâm* (Cidde: Dâru'l-Mücteme', 1411/1991) 37.

¹⁴ İmâmü'l-Haremeyn Abdümelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burhân fî uşûli'l-fikh*, thk. Salah b. Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/183-184. Âmidî, *İhkâm*, 11/174. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. İbrahim Yılmaz, "İslâm Hukukunda Hz. Peygamber'in Fiillerinin Mubahlık (Hukukî Serbestlik) Bildirmesi", *Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 25/1 (Haziran 2021), 282.

¹⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Muhammed Abdusselâm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416), 1/275; Ebû Şame, *Muhakkak*, 126.

¹⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/173.

¹⁷ Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422), 3/485.

“Gece namazı Hz. Peygamber’e farz, ümmete ise değildir.” demiştir.¹⁸ İbn Hümam (ö. 861/1457) İbn Abbâs tarafından ifade edilen bu durumu usulcülerin bir kısmının görüşü olarak dillendirmiştir.¹⁹ Her ne kadar mütekaddimûn âlimlerin usul kaidesi olarak böyle bir hususu dillendirdiklerini tespit edemezsek de bazı fûru fıkıh konularında bu konuya temas etmişlerdir. İntihar eden kişinin cenaze namazını kılma meselesi böyledir. Hz. Peygamber, intihar eden bir kişinin cenaze namazını kılmamış, arkadaşlarına ise kılmalarını tavsiye etmiştir.²⁰ Hanefî, Mâlikî ve Şâfiîler, bu durumda cenaze namazının kılınacağını, kılmama fiilinin ise Hz. Peygamber’e has olduğunu söylemişlerdir. Hatta Kâdî İyâd intihar edenin cenaze namazının kılınacağına dair âlimlerin fikir birliği olduğunu söylemiştir.²¹

Görüldüğü gibi ilk dönem âlimleri, Hz. Peygamber’in bütün fiillerini eşit görmemiş, yeme içme gibi cibillî tasarruflarının bağlayıcı olmadığını söylemişlerdir. Fiilî Hz. Peygamber’e veya başka bir kişiye has olmaması gerektiğini de usul kaidesi olarak benimseyen ilk dönem âlimleri, fiilî ümmeti bağlaması için beyân için yapılmasını da şart görmüşlerdir.

A. Fiil ile Beyân Meselesi

Hiç şüphesiz Hz. Peygamber’in yerine getirdiği görevlerden biri de beyândır. Kavli hadislerin Kur’ân’ının ve diğer kavli hadislerin mücmel, müşkil lafızlarını açıkladığı hususunda bir ihtilaf yoktur. Ancak fiilî hadislerin beyân görevini yerine getirip getiremeyeceği ise bazı mütekaddimûn ve müteahhirûn âlimleri arasında tartışmalı bir konudur. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu fiil ile beyânı benimsemiştir. Hattâbî Hz. Peygamber’in fiillerinin Kur’ân’ının mücmellerini beyân ettiğine dair ittifak olduğunu söylemiştir.²² Ancak Şîrâzî, (ö. 486/1083) Şâfiîlerden Ebû İshak Mervezî (ö. 340/951) ve Hanefîlerden Kerhî’nin (ö. (ö. 340/952) fiil ile beyânı caiz

¹⁸ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vili âyi’l-Kur’ân* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1420), 17/525. Hz. Peygamber’in fiillerinin detaylı taksimatı için bk. İbn Hibbân, *Sahîh* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1408), 1/145. Sahabenin Kur’ân ve hadislerde ifade edilen hükümlerin bir kısmının Hz. Peygamber’e has olduğuna dair değerlendirmeleri için bk. Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 339-377.

¹⁹ Kemâluddîn b. Hümmâm Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî, *Fethu’l-kadîr li’l-âcizi’l-fakîr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts)1/449.

²⁰ Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre et-Tirmizî Tirmizî, *Sünen* (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1416), “Cenâiz”, 68.

²¹ Kâdî İyâd, *İkmâlü’l-mu’lim bi fevâidi Müslim*, nşr. Yahya İsmail (Kâhire, Dâru’l-Vefâ, 1419/1998), 3/242.

²² Hattâbî, *A’lâmu’l-hadis*, (Kâhire: Câmîatu Ümmi’l-Kurâ, 1409-1988), 1/503.

görmediklerini ifade etmiştir.²³ Hanefi kitaplarında Kerhî'nin böyle bir görüşünü tespit edemedik. Muhtemelen burada kastedilen Kerhî'nin "Vucûb, nedb ve ibâheye kastı olmaksızın Hz. Peygamber'in yaptığı fiiller, bir delil olmadıkça ümmeti bağlamaz." görüşüyle ilgili olmalıdır. Cessâs'a (ö. 370/981) göre Kerhî bu görüşüyle fiil, ne için yapıldıysa hükmün de o fiile göre tespit edilmesini önermektedir.²⁴ Serahsî de (ö. 483/1090) bazı kelimelerin fiille beyânı caiz görmediklerini söylemiştir. Kerhî'nin de bunların içinde olması muhtemeldir. Fakat Serahsî bu görüşe katılmamış, fıkıh ve kelimelerin çoğunun fiil ile beyânı caiz gördüklerini söyleyerek, kendi görüşünün (Hanefiler) bu yönde olduğunu söylemiştir.²⁵ İbn Hibbân da (ö. 354/965) Rasûlullah'ın fiillerinin beyân yönüyle ilgilenmiş, ümmeti ilgilendiren ve ilgilendirmeyen fiillerin tespitine gayret etmiştir.²⁶ İbn Hibbân, Hattâbî, Şîrâzî ve Serahsî'nin ifadelerinden anlaşılacağı üzere mütekaddimûn âlimlerinin çoğu fiil ile beyânı benimsemişlerdir. Gerek onların yollarından yürüyen âlimlerin tespiti gerekse de fûru fıkıh konularında Hz. Peygamber'in fiillerinin beyân olarak kabul edilmesi bu durumu teyit etmektedir. Ancak mütekaddimûn âlimlerin fiilî hadisleri kavli hadislerden ayrılarak incelemediği, fiil ve kaville ilgili hadisleri bir arada verdiği tekraren vurgulanmalıdır.²⁷

Hz. Peygamber'in fiillerini detaylı bir şekilde ele alan Gazzâlî de fiil ile beyânı caiz görmüştür. Ancak o, konuyu detaylandırmış, ilk dönem âlimlerinin ifade etmediği yeni tespitler yapmıştır. Bir vacibi açıklama kastıyla yapılan fiil ve harici karineyle daha önce indirilmiş bir hükmü beyân/açıklama²⁸ kastıyla olan fiiller, ona göre delildir. Bir fiilî nefy veya isbat etmesi hususunda herhangi bir açıklama bulunmayan fiiller ise ancak harici bir delil bulunduktan sonra delil olabilirler. Çünkü fiilî, ibahe, nedb, vucûbtan hangisine delalet ettiği ve Hz. Peygamber'e ait olup olmadığı ancak harici bir karineyle bilinir.²⁹

Sünnetin beyân görevinin en çok tezahür ettiği alanlardan biri de

²³ Ebu İshâk Şîrâzî, *et-Tebîrî fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1403), 247.

²⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/215.

²⁵ Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty), 2/27.

²⁶ İbn Hibbân, *Sahîh*, 1/146.

²⁷ Örnek için bk. Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358), 1/176; Şeybânî, *Muvatta'*, 1/69; Buhârî, "Ezan", 18; "Edeb", 27.

²⁸ Gazzâlî'ye göre fiilin beyân için olduğunun tespiti ya Hz. Peygamber'in açıklamalarından veya karinelere dayanır. Bk. Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/278.

²⁹ Gazzâlî, *Müstasfâ*, 1/274-275.

umum ifadenin fiil tarafından tahsis edilmesidir. Bu hususta da fiilî hadisin umum ifade eden kavî bir hadisi tahsis edip edemeyeceği tartışılan konulardandır. Hz. Peygamber'den mervî âm kavî bir hadis ile fiilî bir hadisin çelişmesi durumunda usulcülerin geneli, umum ifade eden kavî hadisin, fiilî hadis ile tahsis edileceğini söylemişlerdir. Kerhî ise bu durumda tahsisin caiz olmadığını savunmuştur. Ona göre tahsis olması için fiilî birkaç kez meydana gelmesi şarttır. Âmidî ve Kadı Abdulcebbar (ö. 415/1025) bu durumda tevakkufu tercih etmiştir.³⁰

Görüldüğü gibi mutekaddimûn âlimleri fiiller hususunda Peygamber'e has olmama ile beyân için olma prensiplerini kullanmışlardır. Bunlara kavî hadisin fiilden üstün olduğuna dair imam Muhammed'in tespiti de eklenebilir. Bu prensipler gayet sade olup, detayla ilgili veri içermemektedir. Sonrasında ise beyân kavramı Cessâs tarafından teessî olarak ifade edilmiş, Kerhî tarafından ise fiilin tekrar etmesi eklenmiştir. Gazzâlî de fiilî beyân için olmasını detaylandırmış, nefiy veya isbât hususunda herhangi bir açıklama bulunmayan fiillerin beyân dışında olduğunu söylemiştir.

Son olarak fiile yapılan beyânın mı yoksa sözle yapılan beyânın mı daha üstün olduğu hususuna değinmenin faydalı olduğunu düşünüyoruz. İslâm hukukçularının geneli, söz ile yapılan beyânın daha üstün olduğunu söylemişlerdir.³¹ İbn Huveyz Mindâd ve Necmeddin et-Tûfî (ö. 716/1316) ise fiille yapılan beyânın daha üstün olduğunu iddia etmişlerdir.³² Şâtibî üstünlük kavramını kullanmayı tercih etmemiş, sözün bazı yönleriyle üstünlükleri olduğu gibi fiilî de bazı yönleriyle üstün olabileceğini söylemiştir.³³ Şâtibî'nin getirdiği bu yorum, ilk dönem alimlerinin tespitlerine benzemektedir. Zira onlar da ne kavî ne fiili sadece kavil veya fiil olması sebebiyle tercih etmemiştir.

B. Kavî ve Fiilî Hadisin Çelişmesi

Kavî hadisle fiilî hadisin çelişmesi için öncelikle olması gereken iki şart vardır. Her iki rivayet de muhatapların tamamını kapsayacak şekilde umûm ifade etmeli, belli bir şahsa has olmamalıdır. Yine fiil, teessîyi

³⁰ Halîl b. Keykeldî el-Alâî, *Tafsîlu'l-icmâl fi teâruzi'l-ekvâm ve'l-ef'âl* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416), 79. Krş. Şâfî, *Üm*, 8/639; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/238; Âmidî, *İhkâm*, 2/329. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. İbrahim Özdemir, Nebevi fiil ve terklerin anlam ve yorumu (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 37.

³¹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 2/40.

³² Necmeddîn el-Hûlî, *Şerhu Muhtaşari'r-Ravza* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1407/1987), 3/684.

³³ Şâtibî, *el-Muvafakât* 3/314. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Özdemir, *Nebevi Fiil ve Terkler*, 40.

gerektirecek şekilde ümmet için örnek bir fiil olmalıdır. Bu sebeple ümmet için örnek teşkil etmeyen bir fiilîn bu vasfı haiz kavlî bir hadisle çelişkisinden söz edilmez.³⁴ Kavlî ve fiilî hadis çeliştiğinde ihtilafı gidermek için Mâzerî'ye (ö. 536/1141) göre üç seçenek mevcuttur. Bunlardan ilkinde göre kavlî hadis öne alınır. Çünkü kavil sığısıyla doğrudan delalet ettiği şeyleri kapsadığı için daha güçlüdür.³⁵ Ebû Hüseyin el-Basrî, İbn Hazm (ö. 456/1064), Râzî, Âmidî İbn Hâcib (ö. 646/1249), Ebû'l-Abbâs el-Kurtubî (ö. 656/1258) da aynı görüştedir.³⁶ Bâkillânî (ö. 403/1013) ve Ebû Nâsır el-Kuşeyrî (ö. 514/1120) ise kavlî hadisin önceliğini kabul etmez. Onlara göre durum kavlî hadisin diğer kavlî hadisle ihtilafından farklı değildir.³⁷

İkinci yola göre ise fiil öne alınır. Çünkü fiilde başka bir ihtimale delalet etme gibi bir durum yoktur. Kavlî hadiste ise böyle bir durum söz konusudur. Şu hâlde başka ihtimale hamledilme durumu söz konusu olmayan fiil öne alınmalıdır. Kavlî hadis fiilî hadise göre yorumlanmalıdır. Üçüncü yola göre tercih edici sebeplere bakarak yön belirlenmelidir.³⁸

Hiz. Peygamber'den nakledilen fiil mücerred olursa yani beyân ve teessî için olduğuna dair bir delil olmazsa Kerhî (ö. 340/952), Gazzâlî, Bâkillânî ve İbn Hâcib'e göre kavlî hadisle çelişemez.³⁹ Çünkü onlara göre mücerred fiil ümmet hakkında bir şey ifade etmez.⁴⁰ Âmidî (ö. 631/1233) teessîye tekerrür şartını ilave etmişlerdir. Subkî ve Şirbînî tekrar şartını ise yersiz bulmuştur. Şirbînî'ye (ö. 977/1570) göre ise mücerred bir fiilîn ümmeti bağlaması için harici bir delil gereklidir.⁴¹ Müttekaddimûn âlimleri, kavlin fiilden üstün olduğunu söyleme dışında kavil ve fiil ihtilafına dair bir usul tespit etmiş değillerdir. Söz ve fiil ihtilafını iki hadisin çelişkisi şeklinde değerlendirdikleri için Mâzerî'nin ifade ettiği üçünü yolu kullandıkları söylenebilir. Ancak buradaki tercih, mutlak olarak kavlî hadisi tercih olarak anlaşılmalıdır. Zira kavlî hadis üstün olduğu için kavlî hadisi öne alarak çelişkiyi çözüme kavuşturma, müttekaddimûn âlimleri arasında yaygın bir

³⁴ Hâlid Muflih b. Abdullah, *Teâruzu's-sünneti'l-kavliyye ve'l-fi'liyye*, 14.

³⁵ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf Şîrâzî, *el-Lüma' fi uşûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424), 1/69.

³⁶ Alâî, *Tafsîl*, 83.

³⁷ Alâî, *Tafsîl*, 102.

³⁸ Muhammed b. Alî b. Ömer el- Mâzerî, *Îzâhu'l-maḥşûl min Burhâni'l-uşûl*, thk. Ammâr et-Tâlibî (Dâru'l-Mağribi'l-İslâmî, Ts.), 368.

³⁹ Gazzâlî, *Müstasfâ*, 1/280.

⁴⁰ Azududdîn Abdurrahman el-İcâbî, *Şerhu Muhtasari'l-müntehâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2004), 2/304; Muhammed Süleyman Aşkar, *Ef'âlu'r-Resûl ve delâletuha ale'l-ahkâmi's-ser'iyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424), 2/197.

⁴¹ Âmidî, *ihkâm*, 4/51; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 294; Aşkar, *Ef'âlu'r-Resûl*, 2/198-199.

kullanım değildir.

Müteahhirûn âlimleri, kavî ve fiilî hadisin çelişkilerini oluşum açısından ele alarak, belli kalıplar tespit etmeye çalışmışlardır. Meseleyle ilgili mesai harcayan âlimler, kullandıkları kriterlere bağlı olarak farklı durumlar tespit etmişlerdir. En detaylı anlatımlarda bu haller yetmiş iki olarak sayılmıştır. Ancak Gazzâlî, İbn Hazm ve daha birçok alim, meseleye bu yönde yaklaşmamış, ihtilafın oluşum şekilleriyle ilgilenmemişlerdir.

Râzî, 15,⁴² Âmidî 36,⁴³ Subkî ise 18 hali zikretmiştir. Ebû Şame (ö. 665) ise 72 hal zikretmiş, taakkub ve terâhîyi kabul etmediği için durum sayısını 60 hale indirmiştir. Alâî ise bu konuyu detaylı bir şekilde ele almış, her bir durumun hükmünü ortaya koymaya çalışmıştır.⁴⁴ Şevkânî, ise 48 hal saymış ancak çoğunun örneği olmadığını vurgulayarak 14 halin örneği olabileceğini söylemiştir.⁴⁵ Aşkar ise 18 halin örnekleri olduğunu ifade etmiştir.⁴⁶ Bu altmış hal, çelişkili rivayetlerin tarihinin önce veya sonra olması veya tarihin bilinmemesi esas alınarak yapılmıştır. Ayırıcı kriter olarak da müteahhirûnun kullandığı terâhî, taakkub, tekerrür, teessî gibi kavramlar kullanılmıştır. Burada meselenin detaylarına girmeden sadece bu altmış halin nasıl tespit edildiği ortaya konmaya çalışılacaktır.

Tablo 1. Kavî ve Fiilî Hadis Kalıpları

Kavî Hadis Sonraysa	Fiilî Hadis Sonraysa	Tarih Bilinmezse
1. Terâhi içeren fiilî hadisin Hz. Peygambere has hüküm içeren kavî hadisle çelişmesi	Yan tarafta bahsedilen durumların benzerleri fiil sonra olduğunda da gerçekleşir. Böylece 24 ayrı hal daha ortaya çıkmış olur.	Kavî hadis Peygambere has olduğunda fiille ilgili dört ayrı şık söz konusu olur.
2. Terâhi içeren fiilî hadisin Ümmete has hüküm içeren kavî hadisle çelişmesi		1. Fiil tekrar eder şekilde olur. 2. Fiilde teessî vardır. 3. Fiilde teessî ve tekerrür birlikte bulunur.
3. Terâhi içeren fiilî hadisin hem ümmete hem Hz. Peygamber'e şâmil kavî hadisle çelişmesi		4. Teessî ve tekerrürden sadece biri olur.
4. Taakkub içeren fiilî hadisin Hz. Peygambere has hüküm içeren kavî		Kavî hadis ümmete has olunca fiille ilgili dört ayrı şık daha eklenir. Son

⁴² Râzî, *el-Maḥşûl*, 3/257.

⁴³ Âmidî, *el-İḥkâm*, 1-190.

⁴⁴ Alâî, *Tafsîl*, 121-148.

⁴⁵ Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 1/113.

⁴⁶ Alâî, *Tafsîl*, 208.

hadisle çelişmesi

5. Taakkub içeren fiilî hadisin Ümmete has hüküm içeren fiilî hadisle çelişmesi

6. Taakkub içeren fiilî hadisin hem ümmete hem Hz. Peygamber'e şâmil kavlî hadisle çelişmesi

Buna ilaveten fiilî hadisin durumuyla ilgili 4 ayrı hal söz konusudur. (Tekrarın olması, tessînin olması, her ikisinin birlikte olmaması, ve ikisinden birinin olmaması) yukarıda bahsedilen 6 halden her biri için buradaki 4 hal söz konusu olur. Böylece 24 durum oluşur.

olarak Kavlî hadis hem ümmete hem de Hz. Peygamber'e has olunca dört ayrı şık daha gelir. Böylece 12 ayrı durum ortaya çıkmış olur.

İlk dönem alimleri, kavil ile fiil ihtilafını iki hadisin ihtilafı gibi gördüklerinden çözüm için uyguladıkları metotlar da aynıdır. Bunlar, sıralaması ekollere göre farklılık arz etmekle birlikte cem, nesh, tercih tevakkuftur.⁴⁷ Burada Ehl-i hadisin esas aldığı sıralama takip edilecek, müteahhirûn alimler tarafından kavil ve fiil ihtilafına örnek olarak verilen konulara ilk dönem alimlerinin nasıl yaklaştıklarının tespitine çalışılacaktır. Mütekaddimûn âlimler bir hadisle ilgili ihtilafın çözümünü farklı metotlar kullanarak bulabilmektedirler. Bu sebeple alimlerden birinin cem' metoduyla çözdüğü çelişkiyi bir başkası nesh ile çözebilmektedir. Araştırmada alimlerin ihtilafı ittifakla aynı metotla çözmesi şartı aranmamış, alimlerden birinin kullandığı metot örneklendirme için yeterli kabul edilmiştir.

1. Cem' (Kavlî ve Fiilî Hadisle Birlikte Amel Etme)

Cem', iki hadisle birlikte amel etme manasına gelmektedir. Hadisler birbiriyle ihtilaf ettiğinde hadisçiler ilk olarak cem' metodunu kullanmaktadır. Bu durum kavlî ve fiilî hadislerin çelişkisinde de aynı şekilde

⁴⁷ Konunun detayı için bk. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, 159.

olmuştur. Çünkü iki hadisle birlikte amel etme, tek hadisle amel edip, diğerini terk etmekten veya her ikisiyle de amel etmeyip tevakkuf etmeden daha evladır.

Bu konuda verilen örneklerden biri Hz. Peygamber'in bir kavimle savaşmak üzere görevlendirdiği ordulara önce İslâm'ı tebliğ etmeyi emretmesidir.⁴⁸ Ancak Hz. Peygamber, Benî Müstalik gazvesinde tebliğde bulunmadan aniden saldırıya geçmiştir.⁴⁹ İmam Mâlik ihtilafa değinmeden sadece Hayber savaşına gidenlere sabah olmadan saldırmayın emrini nakletmekle yetinmiştir.⁵⁰ İbn Abdilber'in ifadesine göre imam Mâlik, her halükârda uyarıp, İslâm'a davetten sonra savaşmanın daha evla olduğunu tercih etmiştir.⁵¹ İmam Şâfiî, meseleyi izah ederken fiil ile kavil ihtilafına değinmemiş, her iki hadisi cem' ederek konuyu halletmiştir. Ona göre kavli hadisin manası İslâm daveti oluşmamış kişilerle ilgilidir. Davet ulaşmış kişilere ise aniden saldırılabilir, fiilî hadis de bu manadadır.⁵² Ebû Yusuf, birbirleriyle çelişen hadisleri naklettikten sonra savaş kastıyla saldırmanın caiz olduğunu söylemiştir.⁵³ Görüldüğü gibi mütekaddimün âlimleri meseleyi iki hadisin ihtilafı şeklinde görmüş, kavil ve fiil ihtilafına değinmeden rivayetlerdeki ihtilafı çözmüşlerdir.

Eğer cem' mümkün değilse tarihi sonra olan fiilî hadis, kavli hadisi nesh eder. Bazılarına göre ise buradaki fiilî hadiste ne zikredilmişse kavli hadisin o bölümü nesh olur. (tahsis) Örneğin İbn Hazm'a göre "*Namaz kılan kişinin önünden kadın geçerse namazı bozulur.*"⁵⁴ kavli hadisini Hz. Âişe'nin naklettiği "*Rasûlullah ben onun önünde yatarken gece namazı kılmıştır.*"⁵⁵ fiilî hadisi tahsis etmiştir.⁵⁶ Sonuçta birinci görüşü savunanlara göre Hz. Âişe'nin naklettiği fiilî hadis, kavli hadisi tamamen nesh etmiştir. İkinci görüşte olanlara göre ise sadece fiilî hadiste geçen kısmı nesh etmiştir. Ebû Şame de

⁴⁸ Alâî, *Tafsîl*, 165.

⁴⁹ Hadisler için Bk. Buhârî, "İtk", 13; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 90.

⁵⁰ Mâlik, "Hac", 48.

⁵¹ İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İstizkârü'l-Câmi'*, thk. Sâlim Muhammed Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421), 5/143.

⁵² Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1411), 4-253.

⁵³ Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-Harâc* (Kâhire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1387), 195. Tahâvî ve İbn Şâhin de ilk dönem alimlerinin tavırlarını devam ettirmiş, kavil-fiil ihtilafına değinmeden Tahâvî cem'; İbn Şâhin ise neshle ihtilafı çözmüştür. Bk. Tahâvî, *Şerhü Meâni'l-âsâr*, 5/209; Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî İbn Şâhin, *Nâsihu'l-hadis ve mensûhuh*, thk. Semîr b. Emîn (Mısır: Mektebetü'l-Menâr, 1408)1/373.

⁵⁴ Müslim, "Salât", 266.

⁵⁵ Buhârî, "Sütratü'l-musallî", 15; Müslim, "Salât", 270.

⁵⁶ Muhammed b. Ali ez-Zahiri İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Darü'l-Afâki'l-Cedide, ty), 4/54.4/55.

bu konuda İbn Hazm'ın görüşüne meyletmiş, mezhebin görüşünün ise (Şâfiî) mutlak nesh olduğunu söylemiştir. Şeybânî bu meselede kavlî ve fiilî ihtilafına değinmeden İbn Ömer'in naklettiği “*Namaz kılan kişinin önünden geçen bir şey, namazı bozmaz.*” hadisini delil getirmiş, hükmü de bu hadise göre belirlemiştir.⁵⁷ Ebû Yusuf da Hz. Âişe'nin “*Biz kadınları eşeklere benzettiniz*” şeklindeki tepkisini nakletmiş, ancak kavil ve fiil ihtilafına değinmemiştir. O da Şeybânî gibi önünden geçen bir şey sebebiyle namazın bozulmayacağına hükmetmiştir.⁵⁸ İmam Mâlik konuyla ilgili ulaşabildiği bütün rivayetleri değerlendirerek ortak bir sonuca varmış, namaz kılan kişinin önünden geçmekten başka çare yoksa geçilebileceğini bunun bir ruhsat olduğunu söylemiştir.⁵⁹ Şâfiî ise meseleyi ihtilaf açısından ele almış ancak kavlî ve fiilî bir ihtilaf olarak değerlendirmemiştir. Ona göre Hz. Âişe'nin Rasûlullah'ın önünde namaz kılıyorken uyuması, torunu Umâme'yi omzuna alarak namaz kılması rivayetleri mahfûz; kadının namaz kılan kişinin namazını bozmasını ise gayr-ı mahfuzdur.⁶⁰

Hz. Peygamber'in kendisiyle beraber yemek yiyen bir çocuğa “*Önünden ye!*” demesi⁶¹ ve daha sonra bizzat kendisinin sadece önünden yememesi⁶² ve ikinci namazından sonra nafilâ namaz kılma yasağı ve Hac esnasında Arefe günü oruç tutma meselesi⁶³ de bu konuda verilen örnekler arasındadır.⁶⁴ Ancak yapılan araştırmada ilk dönem âlimlerinin bu konularda kavil ve fiil ihtilafıyla ilgili bir görüşü tespit edilememiştir.⁶⁵ Sonuç olarak cem' ile ilgili verilen beş örneğin tamamında ilk dönem alimleri meseleye kavil ve fiilî ihtilafı olarak yaklaşmamış, iki hadisin ihtilafı olarak

⁵⁷ Şeybânî, *Muvatta*, 1/98; Şeybânî, *Asl*, 1/169.

⁵⁸ Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd Ebû Yusuf, *el-Âsâr*, thk. Ebu'l-Vefâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1355), 47.

⁵⁹ Mâlik, “Kasru's-salât”, 33-40.

⁶⁰ Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410), 8/623.

⁶¹ Buhârî, “Et'ime”, 2.

⁶² Buhârî, “Et'ime”, 3.

⁶³ Müslim, “Siyâm”, 196; Müslim, “Siyâm”, 111. Bu konuda âlimlerin değerlendirmeli için bk. Mâlik, “Hac”, 133.

⁶⁴ Şeybânî, *Muvatta*, 1/129; İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl Müzenî, *el-Muhtaşar* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990), 8/156.

⁶⁵ Mâlik, “Kur'ân”, 71.

⁶⁶ Buhârî, “Et'ime”, 3; Yemek hususunda ilk dönem âlimlerinin değerlendirmeleri için bk. Şâfiî, *Risâle*, 1/349; Mâlik, “Nikâh”, 51; Şeybânî, *Muvatta*, 2/546. İkinci namazından sonra kılınan nafilâ namaz hususunda mutekaddimun âlimlerin değerlendirmeleri için bk. Şeybânî, *Muvatta*, 1/86; Şeybânî, *Mebisût*, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Karataş: İdâretü'l-Ulûm, ty), 1/149; Şeybânî, *el-Âsâr*, nşr. Hâlid el-Avvâd (Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2009), 1/169; Şeybânî, *el-Asl*, Nşr. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 1/126; Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, 8/615; Tahâvî, *Meâni'l-âsâr*, 5/1/300-306.

değerlendirmiştir.

2. Nesh

Nesh, sonra gelen bir hükümle önceki bir hükmün kaldırılmasıdır. Daha önce de ifade edildiği gibi Ehl-i hadise göre iki hadis arasında çelişki varsa cem'den sonra uygulanacak metot neshtir. Hanefilerde ise nesh birinci sırada yer almaktadır. Hz. Peygamber'den nakledilen kavli ve fiilî hadisler arasında bir çelişki varsa ve rivayetler sıhhat açısından eşitse nesh teorisi işletilir. Bu sebeple rivayetlerin tarihlerinin tespit edilmesi zorunludur. Kavli ve fiilî hadislerden tarih açısından sonra olan nâsîh, önce olan ise mensûh olur. İlk dönem âlimleri de tarih şartına büyük bir önem vermişlerdir. Konuyla ilgili verilen bütün örneklerde, sonra olan rivayetin tespiti detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Mâverdi, imam Şâfiî ve İbn Akîl el-Hanbelî'den (ö. 513/1119) "*Kavlî hadis fiilî hadisi nesh edemez*" görüşünü nakletmiştir. Zerkeşî bu durumu mezhebin zâhir görüşü olduğunu söylemiştir.⁶⁶ Ancak cumhur bu görüşü kabul etmemiştir.⁶⁷ Şâfiîlerin bir kısmına göre ise kavli ve fiilî hadisler arasında nesh cereyan edebilir.⁶⁸ Şâfiî'nin oturak namaz kılma ve diğer konularda neshi kabul ettiği nettir.⁶⁹ Bu sebeple onun kavil ve fiil arasında neshi kabul ettiği söylenebilir.

Neshin uygulanması için nesh için gerekli olan bütün şartların ve rivayetlerin zamanlarının bilinmesi gerekir. Bunun yanında terâhî ve temekkünün şart olup olmadığı ise tartışmalı bir hususdur. Henüz emre uyma imkânı bulunmadan eski hükmün nesh edilmesini (temekkün) kabul edenler (Şâfiler, Ehl-i hadise) fiilî kavilden hemen sonra olmasını da (taakkub) nesh olarak görür. Temekkün olmadan nesh olmaz diyen Mutezile ve Hanefiler, bu konuyu nesh olarak görmezler. Bu durumda fiil Hz. Peygamber'e has fiil olarak kabul edilir.⁷⁰ Bunların dışındaki usulcüler için ise bu durumda nesh caizdir.⁷¹ Ebû Şame ise fiilî hadisin sonra olmasında terâhî halini gözetmiştir. Ona göre terâhî olduktan sonra fiilî hadis, kavli hadisi nesh edebilir. Bundan tek bir durum müstesnadır. O da fiilî hadiste teessînin olmamasıdır. Çünkü bu durumda ümmet açısından bir çelişkiden söz edilmez.⁷² Görüldüğü gibi önceleri tarihen önce-sonra olma şeklinde tartışılan husus, Cessâs, Ebû Hüseyin el-Basrî vasıtasıyla temekkün ve terâhî

⁶⁶ Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ fi uşûli'l-fıḥḥ* (Mısır: Dâru'l-Ketbî, 1414), 5/283.

⁶⁷ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1419), 2/72.

⁶⁸ Ebû İshâk Şîrâzî, *el-Lüma'*, 1/59.

⁶⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, 251.

⁷⁰ Ebû Hüseyin el-Basrî, *Mu'temed*, 1/360; Cassâs, *Fusûl*, 1/333, Ebû Şame, *Muhakkak*, 534.

⁷¹ Aşkar, *Ef'âlu'r-Resûl*, 2/202.

⁷² Ebû Şame, *Muhakkak*, 533.

ismiyle daha detaylı bir halde tartışılmaya devam etmiştir.

a. Fiilî Hadisin Sonra Olması

Kavlî hadis önce fiilî hadis sonra olursa ya neshe veya da tahsise delalet eder. Neshe delalet etmesinin örneği ihrama girerken koku sürme meselesidir. Hz. Peygamber'e "İhrama girerken koku sürülür mü?" diyen kişiye "Üzerindeki kokuyu gider cübbeni çıkar..." demiştir.⁷³ Hz. Âişe ise Rasûlullah'ın veda haccında önceden sürdüğü kokuyu gidermeden ihrama girdiğini söylemiştir.⁷⁴ Ebû Hanîfe ve Şâfiî'ye göre Hz. Peygamber'in ihrama girmeden önce koku sürmesi, bedeviye söylediği "kokuyu izale et" sözünü nesh etmiştir. Şâfiî burada meseleyi iki ihtilaflı hadis şeklinde değerlendirmiş, Hz. Âişe rivayetinin tarih olarak sonra olduğunu net bir şekilde ortaya koymuş, kavil ve fiil ihtilafıyla ilgili bir yorumda bulunmamıştır.⁷⁵ İmam Mâlik ve Şeybânî, kokudan sonra gusül alırsa caiz; yoksa değildir demiştir.⁷⁶ Alâî ise Şeybânî ve Mâlik'in savunduğu hususu doğru kabul eder. Zira ona göre Hz. Peygamber'in kavli hadisi ümmeti bağlar, fiilî ise kendisine mahsus olabilir. Bu sebeple fiil ile kavil arasında ihtilaf yoktur.⁷⁷ Ancak şunu hemen vurgulayalım ki Mâlik ve Şeybânî meseleyi bu şekilde açıklamamıştır. Onlar koku sürünüp ihrama giren Kesîr b. Salt'ı uyaran Hz. Ömer'in fiilini esas alarak bu sonuca varmışlar, kavil ve fiil ihtilafından bahsetmemişlerdir. Bu konuda bir başka görüş de Kerhî'ye aittir. Ona göre fiilî'nin bir defa yapılmış olması o fiilin Hz. Peygamber'e mahsus olmasını gerektirir. Bu sebeple tekrarı olmayan fiil, Rasûlullah'a has olur.⁷⁸

Fiilî'nin sonra olup kavli hadisi nesh ettiğiyle ilgili bir diğer örnek ise Hz. Peygamber'in, oturan kişinin ayakta olanlara imamlık yapmasını yasakladıktan sonra vefat etmeden önceki hastalığında oturarak imamlık yapmasıdır.⁷⁹ Mezhepler bu konuda mutlak neshi savunmuştur. Şeybânî bu meselede neshi tercih etmiştir.⁸⁰ Mâlik ise her iki rivayeti de vermiş, ancak konuyla ilgili net bir şey söylememiştir. Fakat mezhebin görüşü nesh olduğu seklindedir.⁸¹ Şâfiî ise meseleyi iki hadisin ihtilafı olarak görmüş; oturarak namaz kıldıran imamın arkasında oturarak namaz kılmanın Hz.

⁷³ Buhârî, "Hac", 16; Müslim, "Hac", 9.

⁷⁴ Buhârî, "Gusul", 12; Müslim, "Hac", 33.

⁷⁵ Mâlik, "Hac", 21; Şeybânî, *Muvatta'* 1/140; Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadîs*, 8/654.

⁷⁶ Mâlik, "Hac", 21; Şeybânî, *Muvatta'* 1/140;

⁷⁷ Alâî, *Tafsîl*, 160.

⁷⁸ Alâî, *Tafsîl*, 82; Aşkar, *Ef'âlü'r-Rasûl*, 2/190.

⁷⁹ Buhârî, "Kitâbü'l-Cemâa ve'l-İmâm", 39; Müslim, "Salât", 21.

⁸⁰ Şeybânî, *Muvatta'*, 1/71.

⁸¹ İbn Abdilber, *İstizkâr*, 2/175.

Peygamber'in sünnetiyle nesh edildiğini söylemiştir.⁸² *مَنْسُوحٌ بِسُنَّتِهِ* Ona göre "Benden sonra kimse oturarak namaz kıldırmasın." hadisi münkatı olup, hüccet olamaz.⁸³ Şâfiî'nin burada sünneti fiil yerine kullandığı söylenebilir. En azından sünnetin delilinin fiilî bir hadis olduğu iddia edilebilir. Ayrıca o bu konuda nâsih olan rivayetin Hz. Peygamber'in son kıldığı namaz olmasından hareketle bu fiilî nesh olarak yorumlamıştır.⁸⁴

Fiilî hadisin kavli hadisi neshi konusunda örnek olarak verilen ve dipnotta zikredilen beş farkı konuyla ilgili hadislerin hiçbirinde ilk dönem âlimleri kavil ile fiil ihtilafından bahsetmemiştir.⁸⁵ Bu olaylardan sadece bir tanesinde imam Şâfiî, sünnetin nâsih olduğunu söylemiştir. Muhtemelen onun kullandığı bu ifade sonraki dönem âlimler tarafından fiilin nâsih olması şeklinde anlaşılmış, diğer örneklerde bu şekilde yorumlanmıştır.

b. Kavli Hadisin Sonra Olması

Alâî'nin kavli hadisin fiilî hadisi nesh etmesine dair verdiği örnek, Uranîler hadisesidir. Hz. Peygamber, Müslüman çobanların el ve ayaklarını çaprazlama kesen, gözlerini oyup, kulaklarını keserek öldüren canilere kısas uygulamıştır.⁸⁶ Daha sonra ise Hz. Peygamber, müslu yaparak öldürmeyi yasaklamıştır.⁸⁷ Buhârî hadisleri zikrettiği yerlerde çelişki ile ilgili herhangi bir açıklama yapmamıştır. İbn Kuteybe, Hz. Peygamber'in verdiği cezanın had ayetlerinden önce olduğunu ifade ederek, Rasûlullah'ın (SAV) had

⁸² Şâfiî, *İhtilâfî'l-hadîs*, 8/609.

⁸³ Şâfiî, *Risâle*, 255.

⁸⁴ Alâî, imam Şâfiî'nin hacamat konusunda fiilî hadisin kavli hadisi nesh ettiğini söylediğini iddia etmiştir. Ancak biz Şâfiî'nin böyle bir ifadesini tespit edilememiştir. O "*Tarihi sonra olan hadis öncekini nesh etmiştir.*" demiştir. bk. Şâfiî, *İhtilâfî'l-hadîs*, 8-640; Şâfiî, *el-Ûm*, 2/106. Konuyla ilgili diğer müctehidler de kavil ve fiil ihtilafından bahsetmemişlerdir. bk. Şeybânî, *Asl*, 2/146; İbn Şâhîn, *Nâsihü'l-hadîs*, 1/338.

⁸⁵ *Ateşte pişmiş şeylerden ötürü abdest alın kavli hadisinin Rasûlullah (SAV) et yedi fakat abdest almadı* fiili rivayetleriyle nesh edildiği de iddia edilmiştir. Ancak müctehit imamların değerlendirmelerinde kavil ile fiil ihtilafına değinilmemiştir. Konunun detayları için bk. Ebû Yusuf, *Âsâr*, 1/9; Şeybânî, *Âsâr*, 1/56; Mâlik, "Tahâre", 19; Müzeni, *Muhtasar*, 8/96; Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1999), 1/203. "*İçki içene had vurun, aynı suçu dördüncü kez yaparsa öldürün*" dedikten sonra dördüncü kez içki içen birisini öldürmeyip, had cezası uygulamayışı hakkında hadisler için bk. Ebû Dâvûd, "Hudûd", 37; Tirmizî, "Hudûd", 15; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 37; Tirmizî, "Hudûd", 15. İlk dönem âlimlerinin bu konuyla ilgili değerlendirmeleri için bk. -Şâfiî, *el-Ûm*, 1/158; Şâfiî, *İhtilâfî'l-hadîs*, 8/643; Tahâvî, *Şerhü meâni'l-âsâr*, 3/161; İbn Şâhîn, *Nâsilü'l-hadîs*, 1/404; İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*, 158; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-Muḥallâ bi'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts), 12/373.

⁸⁶ Buhârî, "Kitâbü'l-muhâribîn", 1.

⁸⁷ Buhârî, "Megâzî", 34.

ayetlerinden sonra ise musleyi yasakladığını ifade etmiştir.⁸⁸ Şâfiî, Tahâvî ve İbn Şahin de benzer açıklamalar yapmıştır.⁸⁹ Şeybânî ise müslenin yasak olduğunu söylemekle yetinmiş ihtilafa değinmemiştir.⁹⁰ İbnü'l-Cevzi ise verilen cezayı kısas olarak değerlendirmiştir.⁹¹ Görüldüğü gibi ilk dönem âlimleri meseleyi iki hadisin ihtilafı olarak değerlendirmiş, fiil ile kavlin ihtilafına değinmemiştir.

c. Fiilî ve Kavli hadisin tarihinin tespit edilememesi

Fiilî ve kavli hadis ihtilaf ettiği durumda eğer tarih bilinmiyorsa nesh uygulanamaz. Ebü't-Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir et-Taberî (ö. 450/1058) ve bazı Şâfiîler, tarihin bilinmediği durumlarda fiilî hadisin tercih edilmesini önermişlerdir.⁹² İbn Hazm ise detaylı bilgi veren rivayeti tercih etmiştir. Bu sebeple ona göre "Ayakta su içme"⁹³, "Bacak bacak üstüne atarak uyuma"⁹⁴, "Toplu yemek yerken önünden yeme"⁹⁵ gibi durumlarda detaylı bilgi veren kavli hadis tercih edilmelidir.⁹⁶

Cessâs, Ebû Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044), Şîrâzî (ö. 476/1083), İbn Hazm (ö. 456/1064), Râzî (ö. 606/1210), Âmidî (ö. 631/1233), İbn Hâcib (ö. 646/1249) Ebû Şâme ve İbn Hümâm (ö. 861/1457) ise tarihin bilinmemesi durumunda kavli hadisin tercih edilmesi gerektiğini söylemişlerdir.⁹⁷ Çünkü kavli fiilden daha güçlüdür. Ayrıca kavli hadis, doğrudan ümmeti kapsar. Fiilî hadis ise kavli hadisten sonraki bir döneme ait olduğunda ümmeti kapsar.⁹⁸ Ebû Şâme ise kavli hadisin ortaya koyduğu hükmün yakînî olduğunu, fiilin hadisin bu hükmü oradan kaldırmasının ise şüpheli olduğunu iddia etmiştir.⁹⁹

Âmidî ile İbn Hâcib, Hz. Peygamber'in fiilinin tekerrür etmesi, teessînin olması ve kavli hadisin Rasûlullah'a mı yoksa ümmete mi has

⁸⁸ İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*, 246.

⁸⁹ eş-Şâfiî, *el-Üm*, 4/259; Tahâvî, *Şerhü Meâni'l-âsâr*, 5/3/180; İbn Şâhîn, *Nâsihu'l-hadîs*, 1/423.

⁹⁰ Şeybânî, *Asl*, 7/438.

⁹¹ Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 1/341.

⁹² Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, 6/52.

⁹³ Buhârî, "Eşribe", 15.

⁹⁴ Buhârî, "Hac", 75.

⁹⁵ Buhârî, "Et'ime", 1.

⁹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/54.

⁹⁷ Ebû Şâme, *Muhakkak*, 508; İbn Emîru'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983), 3/14; Aşkar, *Ef'âlü'r-Rasûl*, 2/203.

⁹⁸ Fahrüddîn er-Râzî, *el-Maḥşûl*, thk. Taha Câbir Feyyâz (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 3/258.

⁹⁹ Ebû Şâme, *Muhakkak*, 504.

olduğunun tespit edilmesi gerektiğini söyleyerek kendinden öncekilerde olmayan bir şart ortaya koymuşlardır.¹⁰⁰ Âmidî her iki durumda da kavîl hadisi seçerek kendinden öncekilerin kabulünü esas almışken; İbn Hâcib (ö. 646/1249) ise fiilî Hz. Peygamber tarafından birden çok yapıldığına dair delil olması ve kavîl hadisin Hz. Peygamber'e has olması durumunda tevakkufu tercih etmiştir.¹⁰¹

Bâkillânî ve Gazzâlî tarihin bilinmediği durumlarda tevakkuf etmek gerektiğini söylemişlerdir.¹⁰²

Gazzâlî'ye göre Hz. Peygamber'in beşinci defa hırsızlık yapmanı öldürün hadisi ile beşinci defa çalan bir kişi getirildiğinde onu öldürmemesi bu durumun örneğidir.¹⁰³ Gazzâlî buradaki hadislerin tarihlerinin tespit edilemediğinden hareketle bu konuda tevakkuf etmeyi önermektedir. Ona göre söz, bizatihi beyân olması sebebiyle fiilden üstündür. Ancak burada harici sebeple beyân olma özelliği kazanmış fiil söz konusudur. Harici delille beyân olma özelliğini elde eden fiil ise sözden (bizatihi beyân olan) geri olmaz.¹⁰⁴ Ancak Gazzâlî'nin bahsettiği hadis münker bir rivayettir.¹⁰⁵ Aynı meseleyi ele alan Serahsî ise Hz. Ali'nin fiilinden hareket ederek, beşinci defa çalanın öldürülmeyeceği sonucuna varmıştır.¹⁰⁶ Hanefi ve Hanbelilerde bu durumda öldürme cezası uygulanmaz. Mâlik ve Şâfiî de ise tazir cezası uygulanır.¹⁰⁷

Bu konuyla ilgili örnek Hz. Peygamber'in bir çocuğa aynı kaptan yemek yerken "Önüden ye!" demesidir.¹⁰⁸ Bu konuyla ilgili Enes'ten gelen rivayette ise Hz. Peygamber insanlarla birlikte kabak yemeği yerken, tabağın içerisinde olan kabakları alıp yediği nakledilmiştir.¹⁰⁹ Buhârî bu rivayetleri peş peşe vermiş, aradaki ihtilafı ilgili bir açıklama yapmamıştır. Ancak o Hz.

¹⁰⁰ Alâî, *Tafsîl*, 104.

¹⁰¹ İcâbî, *Şerhu Muhtasari'l-müntehâ*, 2/306. Ancak Âmidî, cünüp olarak sabahlayan kişinin oruç tutması hususunda tespit ettiği usule aykırı bir tercih yapmıştır. Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 4/240. Bu meselede de ilk dönem âlimlerinin kavil ve fiil ihtilafına dair bir değerlendirmeleri tespit edilememiştir. Bk. Mâlik, "Sıyâm", 11; Şeybânî, *Muvatta'*, 1/123; Şâfiî, *İhtilâfî'l-hadis*, 8/640; Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1428), 4/20; Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen* (Habep: Matbaatü'l-İmiyye, 1351), 2/115.

¹⁰² Ebû Şâme, *Muhakkak*, 509.

¹⁰³ Ebû Dâvûd, "Hudûd", 20.

¹⁰⁴ Gazzâlî, *Müstaşfâ*, 1/280.

¹⁰⁵ İbn Rüşd, *Bidâye*, 4/236.

¹⁰⁶ Serahsî, *Mebûsût*, 9/168.

¹⁰⁷ Tahâvî, *Şerhü meâni'l-âsâr*, 3/161; Nevevî, *Mecmû*, 20/97; İbn Rüşd, *Bidâye*, 4/236.

¹⁰⁸ Buhârî, "Etime", 1.

¹⁰⁹ Buhârî, "Etime", 6.

Peygamber'in sadece önünden yemediği rivayetini naklettiği başlıkta yemekte bulunanlar kerih görmediği müddetçe kaydını koymuştur. Böylece ona göre mesele cem' metoduyla çözülmüş olmaktadır. Şâfiî meseleyi doğrudan ele almamış bağlantılı bir konuyu işlerken değinmiş ancak bir ihtilafı bahsetmemiştir.¹¹⁰

Hız. Peygamber bacak bacak üstüne atarak yatmasını yasakladıktan sonra ¹¹¹ yasakladığı şekilde yattığı¹¹² ve ayakta su içmeyi yasakladıktan sonra ayakta su içtiğine dair rivayetler bulunmaktadır.¹¹³ Yapılan araştırmada ilk dönem imamlarının kavil ve fiil ihtilafına dair bir yorumları tespit edilemediği gibi vaktin tespit edilemediği şeklinde bir açıklamalarına da rastlanmamıştır. Sonuç olarak ilk dönem âlimleri fiilî hadisin sonra olmasına örnek olarak verilen beş durumdan hiçbirinde meseleyi kavil ve fiil ihtilafı olarak ele almamıştır.

3. Tercih

Kavil ve fiil ihtilafında çelişkiyi ortadan kaldırma yöntemlerinden bir diğeri tercihtir. Rivayetlerin arası cemedilememiş veya neshe gidilememişse rivayetlerden biri tercih edilmektedir.¹¹⁴ Araştırmamız neticesinde vardığımız sonuca göre özellikle müteahhirûn âlimleri, fiilî hadise karşı daha güçlü olmasından ötürü kavîl hadisi tercih edilebilmektedir. Ancak bu husus ilk dönem âlimleri için yaygın olarak kullanılmamaktadır.

Konuya giriş yapmadan önce İslâm âlimlerinin genel olarak kavîl ve fiilî hadislerden hangisini daha üstün gördükleri konusunu inceleme faydadan hali değildir. Cumhur ulema kavîl hadisin fiilî hadisten üstün olduğunu söylemişlerdir. Kavîl hadisin fiilî hadisten üstün olduğunu iddia edenler konuyla ilgili birtakım gerekçeler ileri sürmüşlerdir. Bu deliller şu şekilde özetlenebilir. Kavîl hadis başka bir delile ihtiyaç hissetmeden vasıtasız bir şekilde medlûle işaret ederken, fiilî hadisin delaleti bizzat kendisiyle oluşmaz. Fiilî delil olup olmadığında şüphe olduğu halde kavil hakkında böyle bir şüphe yoktur. Fiil ile amel prensip olarak kabul edilirse

¹¹⁰ Şâfiî, *Üm*, 7/306.

¹¹¹ Müslim, "Libâs", 74.

¹¹² Buhârî, "Ebvâbü's-salât", 51.

¹¹³ Müslim, "Libâs", 74; Buhârî, "Ebvâbü's-salât", 51. Yatma yasağıyla rivayetler konusunda kavil ve fiil ihtilafına dair herhangi bir değerlendirme tespit edilememiştir. Bk. Mâlik, "Kasru's-salât", 87; Şeybânî, *Muvatta'*, 1/339; Tahâvî, *Şerhü meâni'l-âsâr*, 4/279. Ayakta su içme yasağında da kavil ile fiil ihtilafına dair bir yorum tespit edilememiştir. Bk. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 469; Tahâvî, *Şerhü meâni'l-âsâr*, 4/274.

¹¹⁴ Şâfiî, *Risâle*, 1/216; Cessâs, *Fusûl*, 3/167; Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlu Pezdevî* (Karataş: ty) 1/208; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzihi Nuhbeti'l-fiker* (Riyad: Matbaatu's-Sefîr, 1422), 97. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, 196.

bu durum kavli hadisın küllî olarak iptal edilmesine götürür. Ancak kavli hadis esas alınırsa fiil Hz. Peygamber'e mahsus olma gibi birtakım prensiplere hamledilebilir.¹¹⁵ İbn Hazm da cumhura katılmakla birlikte ona beyân için olan fiilî hadisler, (namazın nasıl kılınacağını beyân eden fiilî hadisler gibi) kavli hadisler gibidir.¹¹⁶

Kavli hadisın fiilden üstün olduğunu ilk defa dillendirenlerden biri Şeybânî'dir. O, "*Kavil, vucûba delalet etmede fiilden üstündür*" demiştir. Ancak o bunu genel geçer bir kaide olarak değil, Mina'dan Mekke'ye dönerken Muarres (Muhassab) isimli yerde konaklama konusunda fikirlerine katılmadığı imam Mâlik'e cevap verirken söylemiştir.¹¹⁷

Fiilî hadisın daha güçlü olduğunu iddia edenler ise fiilî hadisle kavli hadisın örf ve şer' açısından manasının netleştirildiğini iddia ederler. Onlara göre Hz. Peygamber'in "*Namazı benim kıldığım gibi kılın*" ifadesi sünnetin (fiilî hadisın) kavli hadisleri ve Kur'ân'ı nasıl beyân ettiğini gösterir.¹¹⁸ Mâlikîlerden İbn Huveyz Mindâd (ö. 390) bu görüştedir. Onun bu konudaki delili Hudeybiye anlaşmasında sahâbîlerin Hz. Peygamber'in sözüne rağmen ihramdan çıkmamaları sonrasında Hz. Peygamber'in ihramdan çıktığını görmeleri sebebiyle ihramdan çıkmalarıdır.¹¹⁹ Aslında ihtilaf olduğunda bir rivayet sadece kavli veya fiilî olduğundan hareket ederek tercih yapmak doğru bir yaklaşım değildir. Mutekaddimûn alimleri de böyle bir yol takip etmemiş, konuyla ilgili bütün delilleri bir araya getirerek, genel değerlendirme ile sonuca varmışlardır.

Kavil ile fiil ihtilafının tercih ile çözüldüğü durumun örneği Cessâs'a göre kibleye yönelerek abdest bozma meselesidir. Ebû Eyyub el-Ensârî, Hz. Peygamber'in def-i hacet esnasında yüzünü ve sırtını kibleye çevirmeyi yasakladığını nakletmiştir. Hatta o Şam'a geldiğinde tuvaletlerin kibleye yönelik olduğunu görünce yönünü değiştirerek def-i hâcet yapmış ve Allah'a

¹¹⁵ Alâî, *Tafsîl*, 106.

¹¹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/41-45. Ancak İbn Hazm, benzer bir konu olan ayakta su içme hususunda kavli olan yasaklayıcı rivayetleri fazla hüküm içermeleri sebebiyle tercih etmiştir. bk. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/54. Bu konuda diğer alimler de kavil ile fiil ihtilafından bahsetmemişlerdir. Krş. Şeybânî, *Âsâr*, 2/699; İbn Kuteybe, *Te'vil*, 469; İbn Şâhîn, *Nâsiru'l-hadîs*, 432.

¹¹⁷ Şeybânî, *el-Hucce*, 2/477. İbn Abdilber, Mâlik'e göre burada namaz kılmanın vacib olmadığını, ancak Kufelilerden daha tekitli bir şekilde bu meseleye yaklaştıklarını söylemiştir. Bk. İbn Abdilber, *İstizkâr*, 4/340. Konuyla ilgili Buhârî ve Şâfiî'in kavil fiil ihtilafına dair herhangi bir beyanı bulunamamıştır. Bk. Buhârî, Hac, "146"; Ahmet b. Hanbel, Müsned, 40/171; Şâfiî, *Üm*, 7/261.

¹¹⁸ Alâî, *Tafsîl*, 106.

¹¹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/41.

istiğfarda bulunmuştur.¹²⁰ İbn Ömer ise Hz. Peygamber'in Kible'ye yönelerek def-i hacet ettiğini gördüğünü nakletmiştir.¹²¹ Görüldüğü gibi kavlî hadis ile fiilî hadis birbiriyle çelişmektedir. Ebû Hanîfe, Şeybânî ve Ebû Yusuf abdest bozarken kibleye dönmeyi yasaklayan kavlî hadisi tercih etmiştir. Onlara göre bina içlerinde de dışarıda da abdest bozarken kibleye dönmek yasaklanmıştır. Cessâs'a göre buradaki tercihin sebebi rivayetin kavlî olmasıdır.¹²²

Şâfiî, Mâlik, Şeybânî, İbn Kuteybe her iki hadisi de nakletmiş ancak kavil ile fiil ihtilafından bahsetmemiş, birbiriyle çelişen iki hadis gibi yorumlamışlardır.¹²³ Ebû Hüseyin el-Basrî'ye göre imam Şâfiî meseleyi fiil ile tahsis olarak görür. Ancak Şâfiî *İhtilâfü'l-hadis* ile *Risâle*'de böyle bir ifade kullanmamış, hadisin hadisi tahsîsinden bahsetmiştir.¹²⁴ Buhârî'nin kullandığı başlıktan Şâfiî'ye benzer bir yol izlediği anlaşılmaktadır.¹²⁵ Meseleyi geniş bir şekilde ele alan Tahâvî, nesh ve cem' metotlarından bahsetmiş, ancak kavlî ve fiilî ihtilaf konusuna değinmemiştir.¹²⁶ Gazzâlî¹²⁷ ve Râzi, meseleyi fiil ile kavil ihtilafı bağlamında ele almıştır.¹²⁸ Razi sonrasında yazılan eserlerde mesele genellikle fiilî ve kavlî hadis ihtilafı olarak değerlendirilmiştir.¹²⁹

Ebû Hüseyin el-Basrî ve Râzi bu konuda iki ayrı görüş daha ifade etmişlerdir. Bunlardan ilkinde göre Hz. Peygamber'in fiilî Rasûlullah (SAV) 'a hastır. Ümmeti bağlamaz. Yasak ise mutlak olarak kalmalıdır. Buna göre Hz. Peygamber, kavlî hadiste ifade ettiği genel hükme dahil değildir. Veya da Rasûlullah (SAV) hükme dahildir ancak fiilî hadisin sadece Hz. Peygamber'e mahsus olması, bu fiilî hadisin hükmünü umumileştirerek ümmete sirayet ettirmeden daha evladır. Kerhî de bu görüştedir.¹³⁰

¹²⁰ Buhârî, "Kible", 2.

¹²¹ Buhârî, "Vudû", 14.

¹²² Leknevî, *en-Nâfiu'l-kebîr şerhu'l-Câimi's-sağîr*, 1/82; Cessâs, *Şerhu Muhtasarı't-Tahâvî*, 8/521.

¹²³ Mâlik, "Kible", 1-3; Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, 8, 617; Şâfiî, *Risâle*, 243-244; Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, 1/82; İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*, 1/148; İbn Abdilber, *İstizkâr*, 2/440-447.

¹²⁴ Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1/361; Krş. Şâfiî, *er-Risâle*, 166-168; Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, 8, 617;

¹²⁵ Buhârî, "Vudû", 11.

¹²⁶ Tahâvî, *Meâni'l-âsâr*, 5/4/232-234.

¹²⁷ Gazzâlî, *Müstasfâ*, 1-246.

¹²⁸ Râzî, *Mahsûl*, 3/259.

¹²⁹ Krş. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/420.; Keşmîrî, *el-Arfü's-şezî*, 1/118; Mübarekpûrî, *Tuhfe*, 2/75.

¹³⁰ Aşkar, *Ef'âlu'r-Resûl ve delâletuha ale'l-ahkâmi's-şer'iyye*, 2/190.

Ebû Şâme ise (ö. 665/1267) daha farklı bir yol tercih etmiştir. Ona göre kıbleye dönmeyi yasaklayan kavli hadis, Hz. Peygamber'i kapsamamaktadır. Bu sebeple fiili hadis, Hz. Peygamber'e has olabilir. Ancak Hz. Peygamber'e uymaya (teessî) delalet edecek delilin olmamasından ötürü çelişki ümmet hakkında düşünülebilir. Hz. Peygamber'e uyma, bilinen ve görünen durumlarda geçerlidir. İbn Ömer'in görmesinde olduğu gibi tesadüfe dayanan durumlarda geçerli olmaz. Çünkü Hz. Peygamber, İbn Ömer'in gördüğü fiille bir durumu açıklamayı (beyân) gözetmemiştir. Bu sebeple açıklama kastı olmayan fiilden beyân çıkarmak doğru değildir. Şu hâlde Hz. Peygamber'in bu fiil yapması (bina içinde kıbleye yönelerek abdest bozması) kendisi için caiz olduğunu göstermek içindir.¹³¹

Alâî de (ö. 761/1359) cumhurun görüşünü benimsemiş, Ebû Şâme'nin "*Kavli hadisteki yasağa Hz. Peygamber dahil değildir.*" görüşüne katılmamıştır. Çünkü bina içlerinde Kâbe'ye yönelme ruhsattır. Açık alanlarda kıbleye yönelme yasağı ise Kâbe'ye tazim ve ikram cihetiyledir. Bu sebeple tazim ve kurbet kastıyla yapılan fiillerin Hz. Peygamber'e has olması hakkında sahîh bir rivayet yoktur. Ayrıca Ahmed b. Hanbel ve İbn Mâce'nin naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber, kıbleye karşı sırtlarını dönerek oturmak istemeyen bir topluluğu haber aldığında "*Benim abdest bozmak üzere oturduğum yeri Kible'ye döndürün*" buyurmuştur.¹³² Bu ifade de yasağın bina içlerini kapsamadığını göstermektedir.¹³³

Görüldüğü gibi ilk dönem âlimleri meseleyi kavil ve fiil ihtilafı şeklinde değerlendirmemiştir. Ebû Hanîfe, Mâlik, Şeybânî Buhârî ve Şâfiî meseleyi iki hadisin ihtilafı şeklinde görmüş, Hanefiler tercih Şâfiîler ise cem' metodunu kullanarak ihtilafı çözmüşlerdir. 4. asır âlimleri Cessâs Ebû Hüseyin el-Basrî ise meseleyi kavil ve fiil ihtilafı şeklinde yorumlamıştır. Bu asırdan sonraki alimler ise meseleyi kavil ve fiil ihtilafı çerçevesinde değerlendirmiş, konunun detaylarını tespit etmeye gayret göstermişlerdir. Örneğin Ebû Hüseyin el-Basrî ve Râzi fiilin ümmete mi yoksa Rasûlullah'a mı ait olduğunu tartışarak, teessî konusunu gündeme getirmişlerdir.

4. Tevakkuf

Durmak, hareket etmemek, beklemek manalarına gelen va-ka-fa kökünden türeyen tevakkuf, çelişki halledilinceye kadar her iki hadis de

¹³¹ Ebû Şâme, *Muhakkak*, 497-498.

¹³² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 43/32; İbn Mâce, "Tahâret", 18.

¹³³ Alâî, *Tafsîlü'l-icmâl*, 84-86.

amel etmeyip beklemeyi ifade eder.¹³⁴ Tariften de anlaşılacağı gibi cem', nesh tercih gibi metotlarla çözüm bulunamayan ihtilafli hadislerin her ikisiyle de amel etmeme manasına gelmektedir. Bu sebeple kaynaklarda örnekleri sınırlı sayıdadır. Üstelik bir âlim tarafından konuya örnek olarak verilen hadislerle ilgili başka alimler diğer yollardan birini kullanarak ihtilafı halledebilmişlerdir. Bu sebeple konuyla ilgili örnek vermemeyi uygun gördük. Örneğin daha önceden de zikredildiği gibi Gazzâlî'nin konuya örnek olarak verdiği "Beşinci defa hırsızlık yapanı öldürün" kavli rivayet ile Hz. Peygamber'in beşinci defa hırsızlık yapan bir kişi getirildiğinde öldürmemesi ilgili fiilî rivayet arasındaki ihtilaf, diğer alimler tarafından başka metotlarla halledilmiştir.

Fiil ve kavil ihtilafında tevakkuf, farklı konularla ilgili olarak gündeme gelmiştir. Bunlardan ilki Hz. Peygamber'in beyan için olmayan fiilleriyle ilgilidir. Rasûlullah'ın beyan için olmayan fiilleri, İbn Süreyc ve Ebû Ali b. Ebî Hureyre ve Mutezile'den bir gruba göre vucûba delalet edebilir. Bu fiiller Hanefilere göre nedbe, Mâlik ve Şâfiî'ye göre ise ibâhaya delalet eder. Alimlerin bir kısmı ise bu durumda tekavvufu tercih etmiştir.¹³⁵ Tevakkufun işletildiği bir diğer husus ise umum ifade eden kavli bir hadisin fiilî bir hadisle tahsisi konusudur. Bu hususta usulcülerin çoğu fiilî hadisin kavli hadisi tahsis edebileceğini savunurken; Âmidî ve Kadı Abdulcebbar (ö. 415/1025) tevakkufu tercih etmiştir. Fiilî ve Kavli hadisin ihtilaf edip, tarihin de bilinmemesi durumunda da Bâkillânî ve Gazzâlî çözüm için tevakkuf metodunu kullanmışlardır. İbn Hâcib ise fiilî Hz. Peygamber tarafından birden çok yapıldığına dair delil olması ve kavli hadisin Hz. Peygamber'e has olması durumunda tevakkufu tercih etmiştir.¹³⁶

Sonuç

Rasûlullah'tan nakledilen fiillerin sözlerden farklı olduğu bilinen bir husustur. Her şeyden öne fiil, sahâbe tarafından kelime kalıplarına dökülür. Üstelik sahâbenin gördüğü olayı eksik görmesi ihtimali de mevcuttur. Aynı şekilde fiilin Rasûlullah'a has olması da söz konusudur. Bütün bunlar fiilin söz karşısındaki dezavantajları olarak isimlendirilebilir. Müslümanlar bu durumu sahâbe döneminden itibaren fark etmiş, fiillerin anlaşılması için farklı bir usul geliştirmeye çalışmışlardır. Örneğin Rasûlullah'ın bazı fiillerinin kendine has olduğu, ümmeti bağlamadığı, yaratılışla ilgili fiillerin

¹³⁴ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar* 224; Osman Demir, "Tevakkuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/579.

¹³⁵ 1411/1991) 37.

¹³⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/183-184. Âmidî, *İhkâm*, 11/174.

¹³⁶ Ebû Şâme, *Muhakkak*, 509; İcâbi, *Şerhu Muhtasari'l-müntehâ*, 2/306.

ümme için bir sorumluluk doğurmadığı sahabenin bir kısmı tarafından tespit edilmiştir. Sahâbe tarafından yapılan bu tespitler, fakih ve muhaddisler tarafından olduğu gibi kabul edilmiş, fiilîn beyân için olması şeklinde ifade edilmiştir. 4. asırdan itibaren ise, fıkıh usulü ilminin gelişimine paralel olarak Hz. Peygamber'in fiilleriyle ilgili usul de gelişim göstermiştir. Fiiller, daha çok bir hükme delalet etme yönüyle ele alındığı için mezkûr dönemde ve sonrasında hadis usulü eserlerinde müstakil bir başlık altında incelenmemiş, mesele fıkıh usulüne havale edilmiştir.

İlk dönem âlimlerinin fiilîn beyân için olması şeklinde ifade edilen öz usulleri, 4. Asırdan sonra gelişme göstermiştir. Cessâs, fiilîn teessî için olması gerektiğini ifade etmişken; Kerhî ise fiilîn bir defa yapılmasını yeterli görmeyerek tekerrür etmesi gerektiğini söylemiştir. Gazzâlî ise fiilîn karineyle desteklenmesi gerektiğini savunmuştur. Fiilî hadisin kavlf hadisi nesh veya tahsis etmesi hususu ise, Cessâs ve Ebû Hüseyin el-Basrî'nin fiille ilgili temekkûn ve terâhî şartlarını geliştirilmelerine sebebiyet vermiştir.

H. Peygamber'den mervî hadisler arasında çelişki görülebildiği gibi onun fiilleri ile sözleri arasında da çelişki olabilmektedir. İlk dönemlerden itibaren "*Kavil fiilden üstündür*" kaidesinin bulunduğu malumdur. Ancak bu usul karşı görüşe cevap vermek kaygısıyla söylenmiş olup, genel bir usul kaidesi olarak kabul edilmemiştir. Her ne kadar, sonraki dönem âlimleri, kavil-fiil çelişkinde meseleyi, bu kaide üzerine odaklayarak çözüme gayretinde olsalar da ilk dönem âlimleri soruna bu şekilde yaklaşmamıştır. Onlar çelişkiyi, iki hadis arasındaki ihtilaf şeklinde görmüş, konuyla ilgili bütün delilleri bir araya getirerek hükme ulaşmaya çalışmışlardır. Yapılan bu yorumun doğru olduğunu destekleyen en önemli delil ise, sonraki dönem âlimlerinin kavil-fiil ihtilafına örnek verdikleri konularda önceki dönem âlimlerinin bu çelişkiden bahsetmemeleridir. Genel olarak onlara göre fiilin beyân için olup, Hz. Peygamber'e has olmaması, hükmün ümmete sirayeti için yeterli görülmüştür. Bu iki şarta âlimlerin geneli tarafından kabul edilen mücerret fiil, vucuba değil, ibâhaya veya nedbe delalet eder kaidesi de eklenebilir. Sonuç olarak bu iki şartı taşıyan fiil, ilk dönem âlimlerine göre kavlf hadis gibidir. Bu sebeple onlar ihtilafli hadisler konusunda kavil-fiil ihtilafından bahsetmemiştir. Müteahhirun âlimleri ise bahsedilen bu yerde *kavil üstündür* prensibinde ısrar etmiş, meseleyi bu prensip üzerinden halletmeye çalışmışlardır.

Sonuç olarak fiilin anlaşılması için ortaya konulan usulün fiilin dezavantajlarını ortadan kaldıracak yeterliliğe sahip olduğu söylenebilir. Özellikle fiilin beyân için olması, Hz. Peygamber'e has olmaması, tekrar

etmesi ve karineyle desteklenmesi fiilin kendisinden kaynaklı eksiklikleri giderebilecek yerinde kaideler olduğu söylenebilir. Kavil ve fiil ihtilafıyla ilgili müteahhirûn alimlerin yaptığı açıklamalar ise konunun anlaşılmasına katkı yapmaktan ziyade nazarî tartışmaları çoğaltmaya yaramıştır. Fiilin anlaşılmasına katkı yapacak her kaide değerli ve önemlidir. İlk dönem alimlerinin önem verdiği, müteahhirûn alimlerin geliştirdiği konu da budur. Örneği dahi bulunmayan konuları tartışmak, nazarî tartışmaları çoğaltacak ve ihtilafları körükleyecektir. Bunun yerine ilk dönem alimlerinin yaptığı gibi fiilin anlaşılmasına katkı sağlayacak kaidelere odaklanmanın daha doğru bir yol olduğu söylenebilir.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

AHMED b. HANBEL, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422.

ALÂÎ, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî. *Tafsîlu'l-icmâl fi teâruzi'l-ekvâm*

- ve'l-ef'âl*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416.
- ÂMÎDÎ, Seyfeddîn. *el-İhkâm fî uşûli'l-aḥkâm*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1402.
- AŞKAR, Muhammed Süleyman. *Ef'âlu'r-Resûl ve delâletuha ale'l-ahkâmî's-şer'iyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424.
- BAĞDÂDÎ, Ebu Ca'fer Muhammed b. Habîb el-. *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-İbni'l-Cevzî, 1421/2000.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Mustafa Dib el-Buğa. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407.
- CESSÂS, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414.
- CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî uşûli'l-fîkh*. thk. Salah b. Muhammed. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418.
- CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdulazîm Mahmûd. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1428.
- ÇAKAN, İsmail Lütî. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 1996.
- Ebu İSHÂK ŞÎRÂZÎ. *et-Tebşîr fî usûli'l-fîkh*. thk. Muhammed Hasan. Dimeşk: Dâru'l-Fîkr, 1403.
- Ebû YUSUF, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *el-Âsâr*. thk. Ebu'l-Vefâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1355.
- Ebû YUSUF, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *Kitâbü'l-Ḥarâc*. Kâhire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1387.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Muhammed Abdusselâm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416.
- GÖRMEZ, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- HATTÂBÎ, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb. *Me'âlimü's-Sünen*. 4 Cilt. Habep: Matbaatü'l-İmiyye, 1351.
- İbn ABDİLBER en-NEMERÎ. *el-İstizkârü'l-Câmi' li-mezâhibi fuḡahâ'i'l-emşâr ve 'ulemâ'i'l-aḫḫâr fî mâ tezammenehü'l-Muvaḫḫa' min me'âni'r-re'y ve'l-âsâr*. thk. Sâlim Muhammed Atâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421.

- İbn HACER, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*. thk. Şuayb el-Arnaût. 26 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn HAZM, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Muḥallâ bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn HAZM, Ebû Muhammed b. Ali ez-Zahiri. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-Afâki'l-Cedide, ty.
- İbn KUTEYBE, Abdullah b. Müslim. *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*. y.y.: el-Mektebu'l-İslâmî, 1999.
- İbn KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1419.
- İbn ŞÂHÎN, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî. *Nâsiḥu'l-hadîş ve mensûḥuh*. thk. Semîr b. Emîn. Mısır: Mektebetü'l-Menâr, 1408.
- İbnü'l-HÜMÂM, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-ḡadîr li'l-âcizi'l-fakîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- MÂZERÎ, Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkillî. *İzâḥu'l-maḥşûl min Burhâni'l-uşûl*. thk. Ammâr et-Tâlibî. Dâru'l-Mağribi'l-İslâmî, Ts.
- MÜZENÎ, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl. *el-Muḥtaşar*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410.
- RÂZÎ, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Maḥşûl*. thk. Taha Câbir Feyyâz. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418.
- SERAHSÎ, Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Uşûlü's-Seraḥsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.
- ŞÂFÎÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *İḥtilâfü'l-hadîş*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410.
- ŞÂFÎÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1411.
- ŞÂFÎÎ, Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358.
- ŞEVKÂNÎ. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1419.
- ŞEYBÂNÎ, Muhammed b. Hasen. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalı. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433.
- ŞÎRÂZÎ, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Lüma' fî uşûli'l-fikḥ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424.

TABERÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebir*. 25 Cilt. Beyrut : Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1984.


TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Şur'ân*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420.

TAHÂVÎ, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *Şerhü me'âni'l-âşâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1414.

TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî. *Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1416.



THE PROBLEM OF CONTRADICTION BETWEEN VERBAL AND PRACTICAL HADITHS AND SOLUTIONS: A COMPARATIVE REVIEW BETWEEN EARLIER SCHOLARS AND LATER SCHOLARS

 Serdar Murat GÜRSES^a

Extended Abstract

The hadith, in short, is the words and actions of the Prophet. It is known that the action is different from the word. First of all, practical hadiths were put into word patterns by the Companions. Even this situation alone makes it necessary to develop a different method about the actions. For this reason, Islamic scholars developed a different method while evaluating the actions of the Prophet. However, the development of this method took centuries. Early Islamic scholars left out the daily behavior of the Prophet, stipulating that the act must be for declaration. Likewise, according to them, in order for the prophet's act to be binding, the act must not be unique to him, but should concern the ummah. Subsequent scholars, on the other hand, developed these principles further and put forward a detailed method for understanding the actions of the Prophet. There may be contradictions between the words of the Prophet, and there may also be contradictions between his words and his actions. The scholars of the later period examined this issue in detail, provided many examples of the disagreement of words and actions, and claimed that the scholars of the early period evaluated the subject in the way as the scholars of the later period did. However, during this research, it was determined that there were serious differences between the scholars of the first period and the scholars of the later period in terms of eliminating the contradiction between the verbal and practical hadiths.

^a Asst. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University, smuratgurses@hotmail.com

It has been determined that the words and actions of the Prophet differ from each other since the period of the Companions. For example, it was determined by some of the Companions that some of the actions of the Rasūl Allāh were unique to him, that they did not bind the ummah, and that the actions that are exercised due to his human nature did not bear any responsibility for the ummah. These determinations made by the Companions were expressed by the jurists as the act of bayān. From the 5th century onwards, in parallel with the development of the science of fiqh, the method related to the actions of the Prophet also developed. The basic methods of the scholars of the first period, which were expressed as the act of bayān, developed in this period. al-Jaṣṣāṣ said that the act should be an example for the ummah, while al-Karkhī said that doing the act once was not enough and said that it should be repeated. al-Ghazāli, on the other hand, stated that the act should be supported. The fact that the practical hadith abrogates or assigns the verbal hadith led to the development of the temekkun and terahial conditions by al-Jaṣṣāṣ and Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī.

There may be contradictions between the hadiths transmitted from the Prophet, and there may also be a contradiction between his actions and his words. The Companions and early scholars saw this contradiction as the contradiction of two hadiths and did not emphasize the contradiction of words and actions. The discourses quoted from the scholars of the first period that the word is superior to the act were also said with the concern of responding to the opposing view, and it was not accepted as a general procedural rule. The most important evidence supporting the correctness of this interpretation is that the scholars of the previous period did not mention this conflict in the subjects that the later period scholars gave as examples of the word-action conflict.

It is a well-known fact that the actions of the Prophet are different from his words. For this reason, especially the scholars of the later period have focused on this issue in detail and tried to create a method that can be considered detailed in order to understand the acts. Most of the Islamic scholars have said that the word is superior to the deed. However, this determination should not be perceived as a general rule. Although the later scholars tried to solve the problem of word and action contradiction by focusing on this contradiction, the early scholars did not approach the problem in this way. They saw the contradiction as a conflict between two hadiths and tried to reach a verdict by gathering all the relevant evidence on the subject. In general, according to them, if the action is for the explanation of Quran and not unique to the Prophet, it is considered sufficient for the

hadith to be binding to the ummah. As a result, the acts that are not specific to the Prophet but are for the explanation of Quran, which are not exercised due to his human nature, are like verbal hadith according to the scholars of the first period.

Keywords: Hadith, Action, Contradiction, Earlier Scholars, Later Scholars.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:


The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.



HZ. PEYGAMBER DÖNEMİ'NİN YAHUDİ- MÜŞRİK İLİŞKİLERİ AÇISINDAN ÖNEMLİ SİMLERİNDEN NUAYM b. MES'ÛD eL-EŞCA'IN HAYATI VE ŞAHSİYETİ

 Mehmet ŞİMŞİR^a

 Mümine Nur GÜZEL^b

Öz

Bu çalışmanın amacı Nuaym b. Mes'ûd'un hayatının ve şahsiyetinin incelenmesidir. Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmış, doküman inceleme tekniğiyle ulaşılan veriler betimsel olarak analiz edilmiştir. Araştırma sonucunda Gatafân kabilesinin Eşca' koluna mensup olan Nuaym b. Mes'ûd'un hayatı ve şahsiyetiyle ilgili önemli tespitlere ulaşılmıştır. Nuaym b. Mes'ûd, Hendek Savaşı'nda savaşın seyrini Müslümanlar lehine değiştirmiştir. O, Hendek Savaşı'nda Benî Kurayza ile Müttefik Ordusu arasındaki antlaşmayı, yaptığı başarılı diplomatik girişimlerle bozmuştur. Müslüman olmadan önceki ve sonraki hayatında önemli icraatlar gerçekleştirmiştir. Karede Seriyesi öncesinde farkında olmadan verdiği bir bilgiyle Müslümanların galip gelmesine sebep olmuştur. Bedrû'l-Mev'id Gazvesi'nden önce Müslümanların savaşa çıkmasını önlemek amacıyla Ebû Süfyân tarafından özel olarak görevlendirilmiştir. Benî Nadîr kabilesinin Medine'den sürülmesi aşamasında Benî Nadîr lehine söylediği sözlerin de tarihî açıdan önemli olduğu muhakkaktır. Nuaym b. Mes'ûd, Hendek Savaşı'nda Müslüman olmuş, hem Hendek Savaşı'nda, hem de devam eden süreçte Hz. Peygamber'in önemli gazvelerinde görev almıştır. Hz. Peygamber, Eşca' kabilesiyle ilgili icraatlarını onun kanalıyla gerçekleştirmiştir. Vefat tarihiyle ilgili farklı rivayetler mevcuttur. Âl-i Imrân 3/173 ve Nisâ 4/91. ayetlerin nüzul sebebinin Nuaym olduğu ifade edilmiştir. Kendisinden oğlu ve kızı kanalıyla hadis rivayet edilmiştir. Müslüman olmadan önceki kişilik yapısı menfaatler üzerine oturtulmuş, dinî ahlâkî endişelerden uzak bir görüntü oluştururken, Müslüman olduktan sonraki tutum ve davranışlarında son derece sağlam karakterli bir Nuaym b. Mes'ûd kişiliğiyle karşılaşılmaktadır.

Anahtar kelimeler: İslâm Tarihi, Hz. Muhammed, Nuaym b. Mes'ûd, Hendek

^a Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, msimsir@erbakan.edu.tr

^b Yüksek Lisans Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, nurguzel96@gmail.com

Savaşı, Benî Kurayza.



THE LIFE AND PERSONALITY OF NUAYM b. MAS'ÛD al-ASHCA', ONE OF THE IMPORTANT PERSONS OF THE PERIOD OF THE PROPHET IN TERMS OF JEWISH-POLYTHEIST RELATIONS

The aim of this study is to examine the life and personality of Nuaym b. Mas'ûd. Qualitative research method was used in the study, and the data obtained by document examination technique were analyzed descriptively. As a result of the research, important findings have been reached about the life and personality of Nuaym b. Mas'ûd, who belongs to the al-Ashca' branch of the Gatafân tribe. Nuaym b. Mas'ûd, changed the course of the war in favor of the Muslims in the Battle of the Khandaq. He broke the treaty between the Banu Qurayza and the allied army in the Battle of the Khandaq with his successful diplomatic attempts. He carried out important actions in his life before and after he became a Muslim. He caused the Muslims to be victorious with the information he gave unwittingly before the Qareda Sariyya. Before the Ghazwa of Badru'l-Maw'id, he was specially commissioned by Abu Sufyan to prevent Muslims from going to war. It is certain that his words in favor of Banu Nadîr during the expulsion of the Banu Nadîr tribe from Medina are also historically important. Nuaym b. Mas'ûd became a Muslim in the Battle of the Khandaq and took part in the important ghazwas of the Prophet both in the Battle of the Khandaq and in the ongoing process. The Prophet carried out his actions regarding the al-Ashca' tribe through Nuaym. There are different narrations about the date of his death. It has been stated that the reason for the revelation of Âl-i Imrân 3/173 and Nisâ 4/91 verses was Nuaym. Hadiths were narrated from him through his son and daughter. While the personality structure before becoming a Muslim creates an image based on interests and free from religious moral concerns, a Nuaym b. Mas'ûd personality with a very strong character is encountered in his attitudes and behaviors after becoming a Muslim.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Tarihî şahsiyetler dönemlerinde üstlendikleri bazı kritik rolleri, örnek kişilikleri, gerçekleştirdikleri önemli icraatları sebebiyle öne çıkmış, hatta meşhur oldukları yönleriyle özdeşleşmişlerdir. Bu sebeple hayatları merak konusu olmuş ve detaylarıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ancak bazı önemli şahısların hayat hikayeleri hâlâ tam olarak bilinmemekte ya da sadece belirli yönleriyle bilinebilmektedir. Bu sebeple tarihî şahsiyetlerin

incelendiği çalışmalarda şahsın hayatının bütüncül bir bakış açısıyla ortaya konulması önem arz etmektedir.

Nuaym b. Mes'ûd (ö.35-36/656), hayatının bazı dönemlerinde birçok kritik rol üstlenmiş olmasına rağmen genellikle Hendek Gazvesi (5/627) esnasındaki icraatlarıyla ünlenmiş ve çoğunlukla bu olaydaki rolü ile tanınmıştır. O, Hendek Gazvesi esnasında Müslümanlara karşı savaşmak üzere kabilesiyle birlikte Müttefik Kuvvetlere katılmış ve Medine önlerine kadar gelmiştir. İlerleyen süreçte muhasaranın en kritik anında Müslüman olmuş, Benî Kurayza Yahudileriyle Müttefik Kuvvetler arasındaki antlaşmayı bozarak savaşın sonucunu Müslümanların lehine değiştirmiş ve bu diplomatik başarısıyla meşhur olmuştur. Oysa onun hayatına bir bütün olarak bakıldığında gerek Müslüman olmadan önce gerek Müslüman olduktan sonra buna benzer çok önemli icraatlarıyla dikkatleri üzerine çektiği görülmektedir.

Yapılan alan taramasında Hz. Peygamber döneminin önemli şahıslarından olan Nuaym b. Mes'ûd hakkında yeterli ve bütüncül bir çalışmanın mevcut olmadığı görülmüştür. Onunla ilgili *DİA*'da hazırlanmış oldukça muhtasar bilgiler içeren bir maddeden başka müstakil bir çalışma mevcut değildir. Nuaym'ın nesebî durumu, Hendek Gazvesi öncesinde içinde yer aldığı olaylar, Müslüman olmadan önce Yahudi kabileleriyle, müşriklerle ve Müslümanlarla aynı anda ilişkiler kurabilmesinin sebepleri, Hendek Gazvesi'ndeki diplomatik başarısında etkili olan unsurlar, Müslüman olduktan sonra İslâm'a ve Müslümanlara hizmetleri, onunla ilgili nazil olan ayetler, günümüze intikal eden hadis rivayetleri, Nuaym'ın karakter yapısı gibi konuların açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Dolayısıyla onun hayatını ve şahsiyetini ortaya koymak, söz konusu boşluğun doldurulmasına katkı sağlayacaktır.

Bu çalışmada, Nuaym b. Mes'ûd hakkında nazil olan ayetler başta olmak üzere diğer ilgili ayetlerden faydalanılırken mukaddem ve muahhar tefsir kaynaklarına, ilgili hadisler için de Kütüb-i Sitte'ye başvurulmuştur. Araştırmada Temel İslâm tarihi kaynaklarından siyer ve meğâzî alanındaki müstakil çalışmalara, tabakat ve genel İslâm tarihi kitaplarının siyer ve meğâzî'ye ayrılmış kısımlarına ve bu konulardan bahseden diğer türlerdeki belli başlı eserlere müracaat edilmiştir. Çağdaş çalışmaların konuyla ilgili bölümleri incelenmiş, *DİA*'nın ilgili maddelerine müracaat edilmiştir. Nitel araştırma yöntemi kullanılan bu çalışmada, doküman inceleme tekniğiyle elde edilen veriler betimsel olarak analiz edilmiştir. Yorum gerektiren yerlerde alan araştırmacılarının konuyla ilgili açıklamaları göz önünde

bulundurulmuş özgün çıkarımlarda bulunulmaya çalışılmıştır.

A.Kabilesiyle İlgili Rivayetler

Kaynaklarda künyesi Ebû Seleme¹ şeklinde geçen Nuaym b. Mes'ûd'un soy zinciri şöyledir: Nuaym b. Mes'ûd b. Âmir b. Üneyf b. Sa'lebe b. Kunfuz b. Hilâl b. Halave b. Eşca' b. Reys b. Gatafân.²

Eşca' kabilesine mensup olan Nuaym'ın soyu,³ Eşca', Reys b. Gatafân'a;⁴ Gatafân ve Kays Aylân kabilesi kanalıyla⁵ Adnân'a kadar ulaşmaktadır: Eşca' b. Reys b. Gatafân b. Sa'd b. Kays Aylân b. Mudar b. Nizâr b. Maad b. Adnân.⁶ Nesep âlimlerine göre Kays Aylân kabileleri Udvân, Gatafân, Abs, Zübyân, Süleym, Hevâzin, Bâhile, Ginâ'dır.⁷ Adnânîlere mensup büyük bir Arap kabilesi olan Gatafân, Zübyân, Abs ve Esca'dan oluşmaktadır.⁸ Gatafân b. Sa'd'ın çocukları Reys ve Abdullah'tır. Reys'in Bağîd ve Eşca' isimli çocuklarından⁹ Gatafân kabilesinin Abs, Zübyân, Eşca', Fezâre, Sa'lebe, Mürre

¹ İzzüddîn Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gabe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 5/328.

² Abdülmelik b. Hişâm, İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ vd. (Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatu Mustafa, 1955), 2/229; Halife b. Hayyât, *et-Târîh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1397), 219; Ahmed b. Saîd el-Endelüsî İbn Hazm, *Cevâmi's-sîre* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 151; Ahmed b. Abdillâh Ebû Nuaym el-İsfehânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, thk. Âdil b. Yusuf (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998), 5/2667; Abdurrahman b. Abdillâh es-Süheylî, *Ravdu'l-unuf*, ts., 6/218; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsî'l-Arabî, 2002), 8/97. Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 4/209; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gabe*, 5/318; Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 6/363.

³ Muhammed b. Ebî Bekr el-Bürrî, *el-Cevhere fî nesebi'n-Nebî ve ashâbihi'l-aşere*, thk. Muhammed et-Tûncî (Riyad: Dâru'r-Rifâ'î, 1983), 356.

⁴ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb fî ma'rifeti ensâbi'l-Arab*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî (Beyrut: y.y., 1980), 1/40; Celâleddîn es-Süyûtî, *Lübbü'l-lübâb fî tahrîri'l-ensâbi'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 16.

⁵ Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb*, 1/40, 403; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü kabâili'l-Arab* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 16.

⁶ Ebû Abdillâh Mus'ab ez-Zübeyrî, *Nesebu Kureys*, thk. Levi Provençal (Kahire: y.y., ts.), 46; Ahmed b. Saîd el-Endelüsî İbn Hazm, *Cemheretu ensâbi'l-Arab* (Beyrut: y.y., 1983), 249, 481; Ebûbekir Muhammed b. Mûsâ el-Hâzîmî, *Ucâletü'l-mübtedî ve fudâletü'l-müntehâ fî'n-neseb*, thk. Abdullâh Kennûn (Kahire: y.y., 1973), 16.

⁷ Cevad Ali, *el-Mufassal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, (Beyrut: y.y., 1993), 1/151.

⁸ Ebû'l-Abbâs Muhammed el-Müberred, *Nesebu Adnân ve Kahtân*, thk. Abdulaziz el-Meymenî (Hindistan: y.y., 1936), 11.

⁹ Cevad Ali, *el-Mufassal*, 1/489.

gibi kolları yayılmıştır.¹⁰

Eşca', Necid ve Medine civarında göçebe bir hayat süren ve daha çok hayvancılıkla uğraşan bir kabile olup Nuaym da bu kabilenin ileri gelenlerinden ve ilk Müslüman olanlarından. 9/631 yılına kadarki süreçte fırsat buldukça Hz. Peygamber'e saldıran Gatafânlılar, bu yıldan sonra Müslüman olmuşlardır.¹¹

B.Nuaym b. Mes'ud'un İslâm Öncesi Hayatıyla İlgili Rivayetler

Kaynaklarda Nuaym b. Mes'ud'un doğumu, çocukluk ve gençlik dönemleriyle ilgili herhangi bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Onun hakkında verilen bilgiler genellikle ileriki yaşlarında gazve ve seriyyelerinde üstlendiği rollerle ilgilidir. Nuaym'ın isminin ilk geçtiği olay Karede Seriyyesi'dir (3/624). Daha sonra Benî Nadîr (4/625) ve Bedrül-Mev'id Gazvelerinde (4/626) de çeşitli faaliyetleriyle ismi zikredilmektedir.

1.Karede Seriyyesi

Nuaym b. Mes'ud ismine kronolojik olarak ilk kez Karede Seriyyesi ile ilgili rivayetlerde rastlamaktayız. Müslümanlar Bedir Savaşı'ndan (2/624) sonra Mekke-Şam ticaret yolunun kontrolünü tamamen ele geçirmişlerdi. Kureyşliler, bu yola alternatif olarak Irak-Mekke yolunu kullanmak istediler. Ancak bu güzergâhı çok iyi bilmiyorlardı. Acemisi oldukları bu yolun kılavuzluğu için Esved b. Abdülmüttalib'in önerisiyle Benî Bekir b. Vâil'den Furât b. Hayyân adlı bir kişiyi görevlendirdiler.¹² Safvân b. Ümeyye'nin (ö.41/661) başkanlığında yola çıkan kervanın yükünün büyük kısmını külçe gümüş ve gümüş eşyalar oluşturmaktaydı.¹³

Kervanın Mekke'den ayrılmasından sonra Nuaym, Medine'de Nadîroğullarından Kinâne b. Ebü'l-Hukayk'ın içkili toplantısına misafir olmuştu. O esnada henüz içki yasaklanmadığından Müslümanlardan Selî b. Nu'mân da toplantıya katılmıştı. Selit, Nuaym'ın içkinin etkisiyle Safvân b. Ümeyye'nin kontrolündeki kervanla ilgili verdiği bilgileri Hz. Peygamber'e ulaştırdı.¹⁴ Hz. Peygamber, Zeyd b. Hârise (ö.8/629) komutasında 100 kişilik

¹⁰ Müberred, *Nesebu Adnân ve Kahtân*, 11; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 1/489.

¹¹ Hüseyin Algül, "Gatafân", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/399.

¹² Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: y.y., 1989), 1/198; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (y.y.: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1988), 4/6; Ahmet Önkâl, "Karede Seriyyesi", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/487.

¹³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/6; Önkâl, "Karede Seriyyesi", 24/487.

¹⁴ Vâkîdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 1/198; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, thk. Muhammed Ravâs Kal'acî, Abdülberr Abbâs (Beyrut: Dâru'n-

bir seriyyeyi hicretin 3. yılı Cemâziyelâhir ayında Irak-Şam yolu üzerindeki Karede suyunun bulunduğu yere gönderdi. Kervandaki Safvân, Huveytib ve Abdullah b. Ebû Rebîa gibi Mekke ileri gelenleri tehlikeyi sezip ana yoldan sapmış, Karede suyunun olduğu istikamete gelmişti. Zeyd, onları burada yakaladı. Kervandakiler kaçmayı başardılarsa da kılavuz Furât esir alındı. Kervandaki mallar Medine'ye getirildi. Hz. Peygamber, 20.000 dirheme tekabül eden humusu (beşte birlik kısmı) ayırdı, geriye kalan beşte dörtlük kısmı seriyyeye katılanlara paylaştırdı, esir olan Furât'a İslâm'ı tebliğ edince, o Müslüman oldu ve serbest bırakıldı.¹⁵

Nuaym bu seriyyeye aktif olarak katılmamış, ancak Müslümanların galip gelmesinde farkında olmadan tesiri olmuştur. Yukarıdaki bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla kabilesi Necid dolaylarında yaşasa da Nuaym, Kureyşlilerle ve özellikle de Medine'deki Yahudilerle onların sırlarına vâkıf olacak ve eğlence meclislerinde bulunabilecek derecede iyi bir ilişki içerisindeydi. Aynı zamanda Müslüman olmadan önce Nuaym'ın eğlenceye, içkiye düşkün bir kişi olduğu anlaşılabilmektedir.

2. Benî Nadîr Gazvesi

Daha önce Nadîroğullarının içkili toplantısında rastladığımız Nu'mân'ı bu kez de sürgün edildikleri sırada Nadîrlilerin arkasından ağıt benzeri sözler söylerken görüyoruz. Bu gazvenin sebebi Benî Nadîr Yahudilerinin Hz. Peygamber'e yönelik bir suikast tertip etmeleriydi.¹⁶ Hz. Peygamber, durumu fark edince onlara şu emrini bildirmek üzere Muhammed b. Mesleme'yi (ö.43/663) gönderdi: *"Memleketimden çıkıp gidin. Siz açıkça ihanet ettiniz. Size burayı terk etmeniz için on gün mühlet. Bu mühlet bittikten sonra herhangi birinizi burada görürsem boynunu vurdurturum."* Benî Nadîr, haber kendilerine geldikten sonra yük develerini getirdiler ve göç hazırlığına başladılar. Ancak Abdullah b. Übey (ö.9/631) onlara, *"Benimle birlikte kendi kavmimden ve diğer Araplardan 2.000 kişiyle kalelerinize geleceğiz ve size yardım edeceğiz. Sakın yerlerinizden ayrılmayın!"* diyerek haber gönderdi.¹⁷

Benî Nadîrliler, Abdullah b. Übey'in haberinden sonra bir müddet oyalandılar. Ancak vaat edilen yardım gelmedi. Hz. Peygamber hicretin 4.

Nefâ'is, 1986), 3/171; Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, thk. Muhammed Abdulhamîd en-Nemîsî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 1/129.

¹⁵ Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 1/198; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/27-28; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-rusul ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1967), 2/493.

¹⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/57.

¹⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/57; Taberî, *Târîh*, 2/553-554; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/565.

yılıının Rebûlevvel ayında onları kuşatma altına aldı.¹⁸ On beş günlük kuşatmanın ardından kendilerine herhangi bir yardımın gelmediğini gören Benî Nadîr Yahudileri teslim olmaktan başka çare bulamadılar. Benî Nadîrlilerden yanlarına 600 deve yükü mal alan büyük bir kısmı Suriye ve Ezriât'a, daha az bir kısmı da Hayber'e gidip yerleştiler. Hayber'e yerleşenler kısa sürede bir tehdit unsuru ve nifak kaynağı haline geldiler, sonuçta da Hendek Gazvesi'nin nedeni oldular.¹⁹

Benî Nadîrliler dizi dizi develerle Medine'yi terk ederken bazı yandaşları yaşananlarla ilgili değerlendirmelerde bulunuyorlardı. Onlardan biri de Nuaym idi. O şöyle söylüyordu: "*Canlar feda olsun kandiller gibi parlayan şu yüzlere. Siz gidiyorsunuz ya, artık yoksullara kimler yardım edecek? Yorgun vaziyette kapıyı çalanlara kapılarını kim açacak? Yokluğunuzda tarlaları kim sulayacak, etlerin üzerindeki yağları kimler yedirecek açlara? Bundan sonra Yesrib'te bize de yer yoktur.*" Onun sözlerini işiten Ebû Abs b. Cebr (ö.34/654) öfkelenmişti ve: "*Madem bu olay seni çok üzdü, o halde ne duruyorsun, hadi onlara katıl. Katıl da onlarla ateşe birlikte gir!*" dedi. Nuaym: "*Onlar verdiğiniz bu cezayı hak etmediler. Siz her ne zaman onlardan yardım istediyseniz onlar yardımınıza koştular. Hazreclilere karşı onlardan yardım istediğinizde size yardım etmediler mi? Oysa başkaları size sırtlarını çevirmişlerdi.*" diye karşılık verdi. Ebû Abs: "*Onlar Müslümanlarla yaptıkları antlaşmayı bozmasalardı bunlar başlarına gelmeyecekti.*" diyerek Benî Nadîrlilerin cezayı hak ettiklerini söyledi.²⁰

3. Bedrû'l-Mev'id Gazvesi

Nuaym b. Mes'ûd'un sadece Medine'deki Yahudilerle değil Mekkeli müşriklerle de ilişkisi vardı. O, müşriklerin lideri Ebû Süfyân'la (31/651-52) teklifsiz görüşebiliyordu. Bedrû'l-Mev'id Gazvesi öncesi Ebû Süfyân onu özel bir görevle Medine'ye göndermişti. Söz konusu görevlendirme, hicretin 45. ayı olan Zilkade ayının başında gerçekleşmişti.²¹ Uhud Gazvesi'nin sonunda Ebû Süfyân Mekke'ye dönmek üzereyken, Müslümanlara: "*Sizinle gelecek*

¹⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/57; Ebû Cafer Muhammed İbn Habîb, *Kitâbu'l-muhabber* (Beyrut: Dârü'l-İfâka'l-Cedîde, ts.), 1/113; Taberî, *Târîh*, 2/554.

¹⁹ Vâkîdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 2/441; Ebû'l-Hasen Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-işraf*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1978), 213; İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, 1/236-237; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/567; Nadir Özkuyumcu, "Nadîr", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/275.

²⁰ Vâkîdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 1/375.

²¹ Vâkîdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 1/384; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/45.

yılın başında Bedrû's-Safrâ'da²² buluşup kozumuzu paylaşalım." diye seslendi. Hz. Peygamber, Hz. Ömer'den (ö.23/644): "İnşallah, söylediğin yerde ve zamanda buluşalım." diye ona cevap vermesini istedi.²³ Bundan sonra, Müslümanlar Medine'ye, müşrikler de Mekke'ye döndüler. Ebû Süfyân liderliğindeki müşrikler, Müslümanlarla yapacakları savaş için hazırlanmaya başladılar. Uhud Savaşı'nda (3/625) başarı elde etmişler, ama Müslümanları tamamen yok edememişler ve umutlarını bu savaşa bağlamışlardı. Oysaki belirledikleri tarih, Zilkade ayının ilk günü kurulan ve sekiz gün süren panayıra denk geliyordu. Panayır, geçimini ticaretten sağlayan Mekkeliler için özel bir önem taşıyordu.²⁴

Savaş vakti yaklaştıkça Ebû Süfyân'ı sıkıntı basmaya başladı. O, esasında Müslümanlarla savaşmaktan vazgeçmişti. Ancak oluşan kamuoyu baskısı ona bu düşüncesini doğrudan açıklama imkânı vermiyordu. Bunun için Mekke'den Medine'ye gidenlere "Kureyş'in savaş için büyük bir hazırlık yaptığına" dair bir propaganda yapmaya başladı. Medine'ye uğrayanlar abartılı bir şekilde savaş için hazırlık yapan müşriklerin gücünden bahsediyorlardı. Müslümanlar duydukları bu sözlerden hoşlanmıyorlar, hatta korkuyorlardı.²⁵ Ebû Süfyân'ın arzu ettiği şey de buydu. İstiyordu ki, Hz. Peygamber ve Müslümanlar, müşriklerin hazırlığından korksunlar ve kendileriyle savaşmaktan vazgeçsinler. Beklediği haber bir türlü gelmeyince de endişesi artıyordu.²⁶

Nuaym b. Mes'ûd, umre yapmak üzere Mekke'ye gelmişti. Kureyşliler ona, nereden geldiğini sordular. O, Medine'den geldiğini söyleyince, "Muhammed'in savaş hazırlığı yaptığını gördün mü?" diye sordular.²⁷ Nuaym, "Beni buraya getiren esas sebep de bu. Muhammed ve arkadaşları atlarıyla silahlarıyla tam bir savaş hazırlığındalar. Hatta Muhammed; Belî, Cüheyne ve Evs'in anlaşmalıları olan diğer kabileleri de saflarına çekmiş. Doğrusunu söylemem gerekirse işiniz çok zor." dedi.²⁸ Kureyşliler, Nuaym'a yakınlık

²² Bedrû's-Safrâ; Mekke-Medine arasında bir yerdir. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru's-sâdır, 1997), 3/419.

²³ Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 1/384; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/45.

²⁴ Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 1/317; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/46; Taberî, *Târîh*, 2/560.

²⁵ Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 1/384-385.

²⁶ Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 1/385.

²⁷ Taberî, *Târîh*, 2/560.

²⁸ Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 1/385.

gösterdiler, yanlarına oturtup ikramlarda bulundular.²⁹ Ebû Süfyân ona: “Biliyorsun bu günlerde kuraklık yaşıyoruz. Bu yıl savaşmak istemiyoruz. Ne zaman ki kuraklık biter, savaşa çıktığımızda hayvanlarımız ağaçların yapraklarını yer, bizler de onların sütünü içeriz, işte o vakit Müslümanlarla savaşırız. Muhammed’le bu yılın Zilkade ayında savaşmak üzere sözleşmiştik. Bu süre doluyor. Hemen Medine’ye dön, onları bizimle savaşmaktan vazgeçir. Onlara güç yetirmesi zor, kalabalık bir orduyla savaşa çıkacağımızı söyle. Gözlerini korkut, savaşmak için Medine’den ayrılmasınlar. Böylece aradaki söze muhalefet eden biz değil onlar olurlar. Eğer bunu başarabilirsen, sana on hayvan vereceğim.³⁰ Bu hayvanlar Süheyl b. Amr’da duracak. Görevini başarıyla tamamladığın zaman gelip Süheyl’den onları alacaksın.” dedi. Nuaym, Süheyl’e gidip teminat aldıktan sonra, kendisine verilen bir deveyle Medine’ye hareket etti.³¹

Medine’ye geldiği zaman Müslümanlar Nuaym’a nereden geldiğini sordular. Mekke’ye umre için gittiğini ve oradan geldiğini söyledi. Bazıları: “Ebû Süfyân hakkında bir bilgin var mı?” diye sordular. Nuaym, “Elbette var. O, hummalı bir şekilde üstesinden gelemeyeceğiniz kalabalık sayıda bir ordu hazırlıyor. Araplardan birçoğu onunla birlikte hareket ediyor. Sakın ha onların karşısına çıkmayın. Uhud’da acı bir deneyim yaşadınız. İleri gelenlerinizden bir kısmı orada ölmedi mi, Muhammed’in kendisi yaralanmadı mı? Eğer Medine’yi terk edip onların üzerine giderseniz pişman olacağınız bir iş yapmış olursunuz.” dedi. Sonra diğer Müslüman gruba gidip aynı şeyi onlara da söyledi.³² Nuaym’ın saldırdığı bu korku Müslümanlardan bir kısmını etkiledi. İçlerinde savaşa çıkmamayı, Medine’de kalmayı, Nuaym’ın fikirlerinin isabetli olduğunu söyleyenler oldu.³³

Taberî (ö.310/923), Nuaym’ın Hz. Peygamber’e uğradığını, aynı şeyleri ona da söylediğini, Hz. Peygamber’in de “Eğer benimle hiçbir kimse gelmese bile, yalnız başıma müşrik ordusunun karşısına çıkarım.” dediğini

²⁹ Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 1/385.

³⁰ Taberî, *Târîh*, 2/560; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3/209. Vâkıdî, Ebû Süfyân'ın yirmi deve teklif ettiğini, bu develerden, on tanesi üç yaşını bitirip dört yaşına; on tanesinin de dört yaşını bitirip beş yaşına girmiş olduğunu rivayet etmiştir. Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 1/385-386. İbn Sa'd da deve sayısını yirmi olarak verir ancak yaşlarından bahsetmez. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/45.

³¹ Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 1/385-386; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/45-46; Taberî, *Târîh*, 2/560; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3/210.

³² Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 1/386.

³³ Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 1/386; Taberî, *Târîh*, 2/561-562; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3/210.

rivayet etmiştir.³⁴ Vâkıdî (ö.207/823) ise Nuaym'ın Hz. Peygamber'e bizzat gittiğinden, onunla konuştuğundan söz etmez. Onun rivayetine göre Hz. Peygamber bu haberi duymuş, sahabenin kendisiyle gelip gelmeyeceği konusunda endişelenmiş, Hz. Ömer'le Hz. Ebû Bekir (ö.13/634) sonuna kadar yanında olduklarını ve müşriklerin üzerlerine gitmenin isabetli bir karar olduğunu söylemişler, Hz. Peygamber de buna sevinmiştir.³⁵

Nuaym'ın Medine'de oluşturduğu algı buradaki Yahudi ve münafıkların işine yaramış, onlar için bir sevinç kaynağı olmuştur. "Artık Muhammed'in sonu geldi. Bu topluluktan kurtulması imkânsızdır." demeye başladılar.³⁶ Hz. Peygamber, özel bir görevle Medine'ye gelen, dikkatli ve kararlı bir şekilde görevini yerine getiren Nuaym'ın oluşturduğu olumsuz ortama karşı kararlı ve sağlam bir duruşla karşılık verdi. Müslümanların basiretlerini açtı, onlar da korkularından kurtuldular.³⁷

Hz. Peygamber, Bedrül-Mev'id Gazvesine giderken Medine'de yerine Abdullah b. Revâha'yı (ö.8/629) bıraktı³⁸ ve sancağı Hz. Ali'ye (ö.40/661) verdi. 10 tanesi atlı 1500 kişilik bir ordu³⁹ ve ticaret eşyalarıyla birlikte sözleştikleri yere gitti ve beklemeye başladı. Müslümanlar buradaki panayırdan yanlarında getirdikleri ticaret eşyalarını sattılar; kârlı alış-verişler yaptılar.⁴⁰

Ebû Süfyân, gelişmelerden haberdar olmak isteyen Kureyşlilere: "Nuaym b. Mes'ûd'u, Muhammed'i sözleştiğimiz yere gelmekten vazgeçirmesi için Medine'ye gönderdim. O canla başla bunun için uğraşsın. Ama biz her şeye rağmen oraya gideceğiz. Muhammed gelmezse, ona bizim kimseyi bulamayınca geri döndüğümüzün haberi ulaşsın. Bu bizim yararımıza onun zararına olur. Gelirse de ona bu yılın kıtlık yılı olduğunu söylesin, savaşı ertelemiş oluruz." dedi. Kureyşliler bunu uygun buldular. 50'si atlı 2000 kişilik Kureyş ordusu Mecenne'ye⁴¹ kadar geldi. Sonra Ebû Süfyân kuraklık ve kıtlığı

³⁴ Taberî, *Târîh*, 2/561.

³⁵ Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 1/386; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 1/193.

³⁶ Muhammed b. İshâk b. Yesar İbn İshâk, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, (Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 404-405; Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 1/386.

³⁷ Taberî, *Târîh*, 2/562.

³⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/46.

³⁹ Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 1/387; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/46.

⁴⁰ Taberî, *Târîh*, 2/562.

⁴¹ Merûz-Zahran'daki bir panayır yeridir. Zilkade ayının ilk 20 gününde kurulan Ukâz panayırından sonra burada panayır kurulurdu. Abdullâh b. Abdil'azîz Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Mu'cemu me'sta'ceme min esmâ'il-bilâd ve'l-mevâdi'* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403), 3/959, 4/1187, 5/58-59; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, 5/58.

bahane ederek geri döndü.⁴² Bu ordu kavrulmuş un olan ve sevik denilen yiyeceği yedi. Bundan dolayı bu orduya "Sevik Ordusu" denildi.⁴³ Bu, ironik bir ifadedir. Zira Ebû Süfyân'ın esas amacı anlaşılınca meşhur âlim Fahreddîn er-Râzî'ye (ö.606/1210) göre ona ve ordusuna, "Savaş için değil çorba içmek için gidenler", "Çorbacılar" şeklinde alaycı bir tabir olarak söylenmiştir.⁴⁴

C.Nuaym b. Mes'ûd'un İslâm'a Girdikten Sonraki Hayatıyla İlgili Rivayetler

Bürri (ö.680/1281) ve İbn Haldun'un (ö.808/1406) ifadesiyle Hendek Gazvesi'ne Müttetik Orduların safında gelen ve savaşın en hararetli bir anında⁴⁵ Müslüman olup Hz Peygamber'le görüşen Nuaym, Medine'de ikamet etmeye başlamıştır. Bu andan itibaren samimi bir Müslüman olarak hep Hz. Peygamber'in yanında bulunmuş, yaşamının geri kalan kısmında önemli görevler icra etmiştir.

1.Nuaym Devreye Girinceye Kadar Hendek Savaşı'nın Genel Seyri

Medine'den sürgün edilince Hayber'e giden Benî Nadîr ve Benî Kaynukâ' Yahudileri, Müslümanları ortadan kaldıracabilecek çözüm arayışlarına girdiler.⁴⁶ Müslümanlara karşı girişecekleri mücadelenin yol haritasını belirlediler.⁴⁷ Huyey b. Ahtâb, Kinâne b. Ebu'l-Hukayk, Hevze b. Ebu'l-Hukayk gibi Yahudi ileri gelenleri Mekke'ye gittiler. Müşriklere işbirliği teklif edip Ebû Süfyân ve önde gelen kimselerle anlaştılar.⁴⁸

Huyey ve beraberindekiler, Benî Süleym, Gatafân, Eşca', Mürre gibi diğer bazı Arap kabilelerinin de desteklerini aldılar.⁴⁹ Neticede 10.000 kişilik kalabalık bir ordu oluşturdular. Ordunun genel komutanlığını Ebû Süfyân'a

⁴² Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 1/388; Ebu'l-Âlâ Mevdudî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, çev. Heyet (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 1/311.

⁴³ Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 1/388; Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 3/210.

⁴⁴ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, çev. Heyet (Ankara: Akçağ Yayınları, 1994), 7/213; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Yayınları, 1993), 2/1233.

⁴⁵ Bürri, *el-Cevhere*, 356; Abdurrahmân b. Muhammed el-Mağribî İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 2/442..

⁴⁶ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, çev. Bekir Karlıhağa (Hikmet Yayınları, 1966), 11/591.

⁴⁷ Muhammed İzzet b. Abdilhâdî Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs*, çev. Mustafa Altınkaya (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 6/14-15.

⁴⁸ Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 2/441-442; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/65; Taberî, *Târîh*, 2/565; Süheylî, *Ravdu'l-unuf*, 6/196; Fethuddîn Muhammed b. Muhammed İbn Seyyidinnâs, *Uyûnu'l-eser fî funûni'l-meğâzî ve's-şemâil ve's-siyer*, thk. İbrahim Muhammed Ramazan (Beyrut, 1993), 2/83; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/568.

⁴⁹ Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 2/442; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/215; Taberî, *Târîh*, 2/566.

verdiler.⁵⁰ Müttefik Kuvvetler, Medine'ye doğru yol alırlarken Ebû Süfyân, Huyey b. Ahtâb'a, Benî Kurayza'nın Müslümanlarla olan anlaşmasını bozmasını ve kendilerine katılmalarını sağlamasını⁵¹ istedi. Huyey'le anlaşmaktan kaçınan Benî Kurayza lideri Ka'b b. Esed, Huyey'in teklifine temkinli yaklaştı⁵² ve önce kabul etmedi, ancak onun ısrarları sonucu Hz. Peygamber'le olan antlaşmasını bozdu.⁵³

Müttefik Kuvvetlerin Medine'ye saldırı hazırlıklarını Benî Huzâa kabilesinden birkaç kişi Medine'ye gelerek Hz. Peygamber'e bildirdi.⁵⁴ Yapılan istişare neticesinde Selmân-ı Fârisî'nin (ö.36/656) önerdiği şehrin, etrafına kazılacak hendeklerle savunulmasına karar verildi.⁵⁵ Hendeğin kazılmasında ve şehrin savunulmasında 3.000 Müslüman görev aldı.⁵⁶ Hendek kazıldığı sıralarda Müslümanlar biri hava şartları, diğeri kıtlık olmak üzere iki ciddi sorunla karşılaştılar.⁵⁷ Hummalı bir çalışma sonunda Müslümanlar hendekleri altı günde tamamladılar.⁵⁸ Hicretin 5. yılı Şevvâl

⁵⁰ Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 2/443; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/219; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/66; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, thk. Şu'ayb el-Arnâvut (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 1/458; Washigton Irving, *Hz. Muhammed*, çev. Ruhiye Erulaş (İstanbul: Mitra Yayınları, 2012), 159.

⁵¹ Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 1/230; Muhammed b. Yûsuf eş-Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ibâd*, thk. Âdil Ahmed-Ali Muhammed Mu'avvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 4/373.

⁵² Ebû'l-Ferec Cemalüddin İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 3/229; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 1/231.

⁵³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/219; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/66.

⁵⁴ Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 2/444; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 1/225; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 4/364; Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, çev. Nazire Erinç Yurter (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 78-79.

⁵⁵ Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 2/445; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/66; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, thk. Suheyl Zekkâr-Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1/343; Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-işraf*, 216; Ebû'l-Hasen en-Nedvî, *Rahmet Peygamberi*, çev. Abdülkerim Özaydın (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 213; A. J. Wensinck, "Handak", *MEB İslam Ansiklopedisi* (Eskişehir: AÜ Yayınları, 1997), 5/1/209; D. S. Margolouth, *Muhammed ve İslâm'ın Yükselişi*, çev. M. İkbâl Saylık (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 284; Eric Schroeder, *Hz. Muhammed'in İzinde*, çev. Semih Yazıcıoğlu (İstanbul: Kapı Yayınları, 2016), 103.

⁵⁶ Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 2/453; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/220; Taberî, *Târih*, 2/570; Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-işraf*, 216; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/13; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405), 3/428; Süheylî, *Ravdu'l-unuf*, 6/203; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 3/228.

⁵⁷ Ahmed b. Ahmed ez-Zebidî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, çev. Ahmed Naim-Kâmil Miras (Ankara: DİB Yayınları, 1976), 10/213.

⁵⁸ Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 2/454; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Câmiu's-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Cihâd", 34.

ayında (627 Şubat-Mart) savaş başladı.⁵⁹

Hz. Peygamber, Abdullah b. Ümmü Mektûm'u (ö.15/636) Medine'de vekil bıraktı.⁶⁰ 3.000 kişilik orduda⁶¹ Muhacirlerin sancağını Zeyd b. Hârise (ö.8/629), Ensâr'ın sancağını Sa'd b. Ubâde (ö.14-15/635-636) taşıdı.⁶² Savaşta Hz. Peygamber'e hanımları Hz. Âişe (ö.58/678), Ümmü Seleme (ö.62/681) ve Zeyneb bt. Cahş (ö.20/641) da refakat ettiler.⁶³ Müttefik Kuvvetler alışık olmadıkları bir savunma tedbiri olan hendekle karşılaşınca ne yapacaklarını bilemediler. Böyle bir savaşta kullanabilecekleri bir savaş araç-gereçleri de yanlarında yoktu.⁶⁴

Benî Kurayza Yahudilerinin reisi Ka'b b. Esed'in Müslümanlarla antlaşmasını bozarak müşriklere destek vermesi Müslümanları güç duruma soktu. Hz. Peygamber haberleri araştırması için önce Zübeyr b. Avvâm'ı (ö.36/656) gönderdi.⁶⁵ Onun getirdiği haberleri öğrenince, Ensâr'ın ileri gelenlerinden Sa'd b. Muâz (ö.5/627), Sa'd b. Ubâde (ö.14/635), Üseyd b. Hudayr (ö.20/641), Abdullah b. Ravâha (ö.8/629) ve Havvât b. Cübeyr'i (ö.40/660-61)⁶⁶ tekrar Benî Kurayza'ya gönderdi. Onlardan Benî Kurayza'nın antlaşmayı bozup bozmadıklarını öğrenmelerini, bozdularsa da tekrar antlaşma yapmalarını, buna yanaşmazlarsa kendisine haberi şifreli bir

⁵⁹ İbn Hişâm, *es-Sîret*, 2/214; İbn Habîb, *Kitâbu'l-muhabber*, 113; Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-işraf*, 216.

⁶⁰ Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 2/441; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/220; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 1/343; Süheylî, *Ravdu'l-unuf*, 6/203; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/117.

⁶¹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/220; Taberî, *Târîh*, 2/570; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/568; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 1/458. İbn Hazm, Müslümanların sadece 900 kişiden oluştuğunu söylemektedir. İbn Hazm, *Cevâmiu'sîre*, 187. Ancak bu görüşü destekleyen başka rivayet yoktur.

⁶² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/67; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 4/371; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Kastalânî, *el-Mevâhibu'l-ledunniyye bi'l-menhi'l-Muhammediyye* (Kahire: el-Mektebetu't-Tevfikiyye, ts.), 1/286.

⁶³ Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 1/230; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 4/367; Halebî, *es-Sîretü'l-halebiyye*, 2/422.

⁶⁴ Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 87.

⁶⁵ Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 2/457-458; İbn Ebî Şeybe, *Kitâbü'l-meğâzî*, 60; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 4/374.

⁶⁶ Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 2/455, 2/459; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/221; İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1959), 1/52; İbn Seyyidinnâs, *Uyûnu'l-eser*, 2/89. Ahmed Cevdet Paşa'ya göre, Hz. Peygamber'in bu tercihinin sebebi bu kişilerin Evs kabilesine mensup olması, Benî Kurayza'nın da Evs'in ahd ve emanında bulunmasıdır. Ahmed Cevdet Paşa, *Kısas-ı enbiyâ ve tevârîhi hulefâ*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Arslan Yayınları, 1980), 1/140.

şekilde getirmelerini emretti.⁶⁷

Heyet verilen görevi yapıp Hz. Peygamber'e geldiler. Sa'd b. Ubâde, "Adal ve Kare, ey Allah'ın Resulü" diyerek şifreli bir şekilde Benî Kurayza'nın ihanet ettiğini haber verdi. Benî Kurayza'nın anlaşmayı bozduğu öğrenilince Müslümanların sıkıntıları ve korkuları arttı. Ancak Allah Resulü, tekbir getirdi ve ashabına zafer müjdesi verdi.⁶⁸ Hz. Peygamber'in kalabalık düşman ordusuna karşı kullandığı en önemli taktiklerinden biri, düşmanı birbirinden ayırma, safları bölme üzerine kurulmuştu.⁶⁹ Kuşatma onuncu günündeyken Hz. Peygamber bir planla müşrik ittifakını bozmak istedi. Gatafân lideri Uyeyne b. Hısn'ı (ö.30/650) çağırıp onlara askerleriyle ittifaktan ayrılmaları karşılığında Medine hurmalarının üçte birini vereceğini söyledi. Ancak Ensâr'la yaptığı istişare neticesinde bundan vazgeçti.⁷⁰

Benî Kurayza'nın saf değiştirmesi Müslümanların planlarını alt üst etmişti. Ancak beklenmedik bir gelişme savaşın akışını değiştirdi, durumu Müslümanların lehine döndürdü. Mekke ordusundaki birliklerden biri olan Eşca' kabilesinden Nuaym, Müslüman oldu. Bunu kavminden gizledi, ikinci ile akşam arası hendek geçitlerindeki Müslüman askerlerden izin alarak namaz kılmakta olan Hz. Peygamber'in yanına geldi. Hz. Peygamber, namazını bitirince Nuaym'a niçin geldiğini sordu. O, Müslüman olduğunu, bunu müşriklerden ve Yahudilerden kimsenin bilmediğini, izin verirse Benî Kurayza'nın sebep olduğu sorunu çözebileceğini söyledi.⁷¹ Hz. Peygamber "Savaş hiledir." diyerek ona izin verdi.⁷² O, önce Benî Kurayza'ya gitti.

⁶⁷ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/221-222; Taberî, *Târîh*, 2/571; İbn Hazm, *Cevâmiu'sîre*, 188; Süheylî, *Ravdu'l-unuf*, 6/205; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 1/459; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/119.

⁶⁸ Vâkîdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 2/459; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/222; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 3/229; İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, 2/89.

⁶⁹ Elşod Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 166-167.

⁷⁰ Vâkîdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 2/477-478; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/223; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/69, 73; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 1/346.

⁷¹ Muhammed b. İshâk b. Yesar İbn İshâk, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 404-405; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/17-18; Süheylî, *Ravdu'l-unuf*, 6/218-219; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 3/235; İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 2/442; Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan ed-Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfesi'n-nefis* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 1/489-490; Abdülkadir Şenel, "Nuaym b. Mes'ûd", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/219-220.

⁷² İbn İshâk, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, s. 405; Vâkîdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 2/487; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/229-230; Buhârî, "Cihâd", 157; Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Müslim, *Câmiü's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Cihâd", 17; İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/259; Süheylî, *Ravdu'l-unuf*, 6/219; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 3/235. Savaş hiledir, anlayışıyla ilgili Uluslararası Savaş Kanunları'nda şu hususlar yer almaktadır: "Savaşan devletin her türlü hileye başvurmaya uygun görülen bir husustur. Ancak bu hile

Müslümanlarla antlaşmayı bozmalarının kötü sonuçlar doğuracağını, müşriklerin savaşmaktan bıktıklarını, yakında Medine'yi terk edeceklerini, kendilerinin ise böyle bir durumları olmadığını, sonrasında da yine Müslümanlarla birlikte yaşamak zorunda olduklarını söyledi. Mekkelilerin kuşatmayı kaldırıp Medine'den ayrılmamaları için onlardan rehin askerler istemelerini, kendilerini garanti altına almalarını tavsiye etti. Benî Kurayzalılar kendilerini aydınlattığı için ona teşekkür ettiler. Nuaym oradan ayrılıp Ebû Süfyân'ın yanına gitti. Benî Kurayza'nın Müslümanlarla tekrar anlaşacağını, yaptıkları yanlışlıkları telafi etmek için müşriklerden rehin alıp Müslümanlara vereceklerini, Benî Kurayza'ya karşı dikkatli olmasını söyledi.⁷³

Gelen haberlerden kuşkulanan ve kuşatmanın uzamasından bunalan Ebû Süfyân, İkrime b. Ebû Cehil (ö.13/634) başkanlığında bir grubu Benî Kurayza'ya gönderdi, verdiği talimatı Yahudilere iletmesini söyledi. İkrime, Benî Kurayzalılara: "Bizler buranın yerlisi değiliz, burada uzun süre kalabilecek durumumuz yok. Artık saldırıyı sonlandırmanın zamanı geldi. Bunun için siz de bizim gibi hemen Müslümanlara karşı saldırıya geçin." dedi.⁷⁴ Benî Kurayzalılar, Sebt (Cumartesi) gününü bahane ederek, "Biz Sebt günü savaşmayız. Bizden bir kısım insanlar Sebt günü çalışmaya çıktı. Allah da onları maymun ve domuza çevirdi. Bugün günlerden cumartesidir. Dinimiz gereği cumartesi biz hiçbir şey yapmayız. Ayrıca bize teminat olarak bazı rehiner vermelişiniz ki size güvenimiz tam olsun. Burayı terk ederseniz bizi Müslümanlarla baş başa bırakacaksınız, o zaman halimiz ne olacak?" dediler.⁷⁵

İkrime, Ebû Süfyân ve Gatafânlılara durumu haber verdi. Ebû Süfyân, "Domuz ve maymunların kardeşlerinden yardım beklediğim düşünülemez!"

ile hıyanete başvurmamalıdır. Harp hileleri arasında; Savaşan taraflar aldatıcı manevralar, düşmanı tuzağa düşürme, yanlış bilgi verme, maneviyat kırıcı propagandalar yapmak üzere kiralık casuslar ve yardımcı araçlar kullanma yer almaktadır." Bk. Mahmud Şit Hattâb, *Komutan Peygamber*, çev. Ahmet Ağırakça (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1988), 153.

⁷³ Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 2/480-484; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/69; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 1/345; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 4/1508; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/571-572; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, 1/461-463; Muhammed Hamîdullah, "Hendek Gazvesi", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/194; Şenel, "Nuaym b. Mes'ûd", 33/219-220.

⁷⁴ Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 2/480-486; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/231-232; Taberî, *Târîh*, 2/579; İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/261; Süheylî, *Ravdu'l-unuf*, 6/220-221.

⁷⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/53; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. M. Said Mutlu (İstanbul: İrfan Yayınları, 1972), 178-179.

Demek ki Nuaym doğru söylüyormuş.” dedi.⁷⁶ Benî Kurayza'ya da, “Rehin olarak bir tek kişi bile isteseniz vermem.” diyerek haber gönderdi. Bunun üzerine Benî Kurayzalılar: “Nuaym'ın söylediği sözler gerçekmiş, bu adamlara güvenilmez.” dediler, Müslümanlara saldırmadılar.⁷⁷ Böylece Benî Kurayza'yla müşrikler arasındaki yirmi günü aşan iş birliği sona erdi.⁷⁸

Müttefik Kuvvetlerin komutanı Ebû Süfyân'ın kuşatmayı kaldırma kararı aldığı sırada korkunç bir rüzgâr esmeye başladı.⁷⁹ Kapkaranlık bir gecede esmeye başlayan rüzgâr ve etraflarını saran toz bulutu müşriklerin gözlerinin görmesini engellemişti.⁸⁰ Rüzgâr, müşrik ordusunun ateşlerini söndürdü, yemek kazanlarını alt üst etti, hayvanların yularlarını, çadırları parçaladı, hayvanları perişan etti. Düşman ordusunun kalbine korku saldı.⁸¹ Korkunç rüzgâr sonrası yürekleri ağızlarına gelen müşrikler, Müslümanların bu anı değerlendirip hendeğin karşısına geçerek kendilerine saldıracaklarını düşünmeye başladılar. Hatta komutanlardan Tuleyha b. Esed, “*Muhammed saldırıya geçti, kaçın canınızı kurtarın!*” diye haykırdı.⁸² Zaten kuşatmayı kaldırma kararı alan Ebû Süfyân'a artık bu durumu orduya ilan etmekten başka yol kalmadı.⁸³

Fikhü's-sîre yazarı Bûtî, gazvenin sonucunu etkileyen iki önemli sebepten birinin Nuaym'ın Müslüman olarak Benî Kurayza'nın saf dışı kalmasını sağlaması, diğerinin ise şiddetli fırtına olduğunu söylemiştir.⁸⁴ Nuaym'ın Benî Kurayza'yla Müttefik Kuvvetlerin arasını bozması, diplomasi, propaganda ve istihbarat unsurlarının en güzel şekilde tatbik edildiğini

⁷⁶ Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 2/480-486; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/231-231; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/53; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/572.

⁷⁷ Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 2/483-486; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/231; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/128-129; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 6/363.

⁷⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/229-231; Taberî, *Târîh*, 2/578-579.

⁷⁹ Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 2/487; Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 1/51; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 1/242.

⁸⁰ Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 1/345; Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs*, 1/491. Şâmî, Hendek gününde Cibrîl rüzgârı geldi. Peygamberimiz o gün Cibril'i gördü, demektedir. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 4/386.

⁸¹ Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 2/487; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/231; İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/261.

⁸² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr-i kebîr*, 2/375; Muhammed Hüseyin Heykel, Hz. Muhammed'in Hayatı, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000), 2/169.

⁸³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/231; İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/261.

⁸⁴ M. Said Ramazan el-Bûtî, *Fikhü's-sire*, çev. Ali Nar-Orhan Aktepe (İstanbul: Gonca Yayınevi, 1992), 309.

ortaya koymuştur.⁸⁵ Hz. Peygamber'in "Savaş hiledir." sözünden savaşla ilgili bir hüküm örneği görülmektedir. Buna göre savaşta askerî amaçlarla düşmanı aldatmak, düşman hakkında istihbarat toplamak, düşmana yaklaşmak, içine sızmak, casus kullanmak gibi yollara başvurmanın caiz olduğu sonucu çıkarılabilmektedir. Araştırmalarında konuyla ilgili özel bahis açan Acar ve Erul yaptıkları değerlendirmede; Allah Resulü'nün bu hadisi ilk defa Hendek Gazvesi'nde Nuaym'ı görevlendirirken söylediğini, ancak farklı zaman ve zeminlerde de bu sözü dile getirdiğini, savaşın bir taktik, strateji ve düşmanı yanıltma olduğunu, savaş esnasında bu tür davranışların caiz olduğunu ifade etmişlerdir.⁸⁶

2.Hendek Gazvesi Sonrası İcra Ettiği Görevler

Nuaym b. Mes'ûd, Hendek Gazvesi sonrası Medine'de ikamet etmeye başladı ve Hz. Peygamber'in katıldığı savaşların çoğuna katıldı.⁸⁷ Medine Yahudileri içerisinde en çok samimi olduğu grup Benî Kurayza olmasına karşın, Nuaym'ın Hendek Gazvesi'nden hemen sonra gerçekleşen Benî Kurayza Gazvesi'nde öne çıkan, rivayetlere yansıyan herhangi bir faaliyeti bulunmamaktadır. Nuaym'ın şu sözleri Benî Kurayza ile arasındaki münasebeti özetler niteliktedir: "Benî Kurayza şeref ve mal sahibidir. Biz ise üzüm bağlarına, hurmalıklara sahip olmayan, koyun ve develere sahip bedevî Arap kavimlerinden biriyiz. Ara sıra Benî Kurayza'nın reisi Ka'b b. Esed'in evine gider, orada birkaç gün kalırdım. Onun evinde kendi evimdeymişim gibi rahat hissederdim. Onların yiyecek ve içeceklerinden çekinmeden yer içerdim. Ayrılacağım zaman bana aileme götürmem için hurma verirlerdi."⁸⁸

Müslüman olmadan önce Benî Kurayza'yla dostane ilişkiler içerisinde olan Nuaym, Müslüman olduktan sonra, tamamen Hz. Peygamber'in emri ve direktifleri doğrultusunda hareket etmiştir. Nitekim Hendek Gazvesi'nin hemen ardından, ihanetlerinin bedelini ödeyen Benî Kurayza'nın durumuna karşı Nuaym'ın herhangi bir olumsuz tavrı olmamıştır. Oysa Nuaym, Benî Nadîr'in Medine'den sürgün edilmesine tepki göstermekten çekinmemiştir. Benî Kurayzalılarla yakın dost olduğu ve bunların akıbetleri Benî Nadîrlilerin durumundan daha kötü neticelendiği halde Nuaym'ın sessiz kalması

⁸⁵ Hattâb, *Komutan Peygamber*, 158; Zekai Konpara, *Peygamberimiz-İslâm Dini ve Aşer-i Mübeşşere* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005), 180.

⁸⁶ Cafer Acar, *Hz. Peygamber'in Savaş Stratejisi*, (Bursa: Emin Yayınları, 2018); Bünyamin Erul, "Rivayetlerdeki Hendek ve Hendek'teki Rivayetler", *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 9 Ocak-Haziran (2021), 50-51.

⁸⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/210; Bürrî, *el-Cevhere*, 356.

⁸⁸ Vâkidî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 2/480; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/209.

kanaatimizce İslâmiyet'i samimi bir şekilde kabullenmesi, Hz. Peygamber'e iman ve itaat konusunda gösterdiği titizlikle alakalıdır.

Mekke'nin fethinde, 300 kişilik Eşca' kabilesinin iki sancağını Nuaym b. Mes'ûd ve Ma'kıl b. Sinan (ö.63/683) taşımıştır. Ebû Süfyân onları görünce, yanında bulunan Abbâs b. Abdülmuttalib'e (ö.32/653), "*Bunlar Muhammed'e karşı Arapların en haşini, en şiddetlileriydiler. Nasıl oldu da şimdi aynı safta yer alıyorlar?*" diye sordu. Hz. Abbâs, "*Allah onlara İslâm'ı lütfetti, kalplerine İslâm'ı yerleştirdi.*" diyerek cevap verdi.⁸⁹ Mekke fethedildikten sonra, Hz. Peygamber kabileleri İslâm'a davet için bazı görevliler tayin etmişti. Eşca' kabilesine de Ma'kil b. Sinan ve Nuaym b. Mes'ûd'u gönderdi.⁹⁰ Huneyn Gazvesi'nde, Eşca' kabilesinin sancağını taşıyan Nuaym,⁹¹ Tebük Gazvesi'nde de Hz. Peygamber tarafından Eşca' kabilesine Tebük Gazvesi'ne gidecek ordu için kabilesinden takviye kuvvetler temin etmek üzere gönderilmiştir.⁹²

Hz. Peygamber, zekâtları toplamak için özel görevliler tayin etmişti. Kaynaklarda Nuaym'ın zekât âmili olarak tayin edildiğine dair rivayetler de mevcuttur. Eşca' b. Reys, Enmâr b. Bağîd ve Abs b. Bağîdoğullarının zekâtlarını toplamak için Nuaym'ı görevlendirmiştir.⁹³

3.Dört Halife Dönemi'ndeki Görevleri

Nuaym, hicretin 20. yılında gerçekleşen güneybatı İran bölgesindeki Ahvâz, Menâzir ve Nehr Tîrî'nin fethinde aktif görev almıştır. Bölge komutanı Utbe b. Gazvân (ö.17/638), Hûzistân'a yerleşmiş kimselerle çarpışıyor, aynı zamanda Menâzir ve Nehr Tîrî ile Meysan ve Detmisân halkı üzerine de baskınlar yapıyordu. Utbe, Sa'd b. Ebû Vakkâs'tan (ö.55/675) yardım istedi. Sa'd ona Nuaym b. Mukarrin (21/642) ve Nuaym b. Mes'ûd'u yardımcı olarak gönderdi. Onlara Meysân ile Destmîsân'ın üst tarafından gidip kendileri ile Nehr Tîrî'ye yakın bir yere varıncaya kadar yollarına devam etmelerini emretmişti.⁹⁴

D. Vefatı

Nuaym ile ilgili "*Nuaym vefat edince Hz. Peygamber'in onun yüzündeki peçesini çıkardığı*" söylentileri olsa da bunun doğru olması mümkün değildir.

⁸⁹ Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 2/820.

⁹⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/210; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 7/171; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 5/220.

⁹¹ Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 3/896; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 6/144.

⁹² Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 3/990; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/210.

⁹³ Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1/530.

⁹⁴ Taberî, *Târîh*, 4/72-74.

Zira bazı rivayetlerde Nuaym'ın Hz. Osman'ın (ö.35/656) hilafeti zamanında (22-35/644-656) vefat ettiği aktarılmaktadır.⁹⁵ Bazı rivayetlerde ise İslâm tarihinin en acı hâdiselerinden biri olarak kabul edilen ve Hz. Ali ile içerisinde Hz. Âişe'nin de bulunduğu bir grup arasında cereyan eden Cemel Vak'ası (36/656) esnasında vefat ettiği söylenmektedir.⁹⁶ Neticede Nuaym'ın, Hz. Osman'ın hilafet döneminin sonlarına doğru ya da Hz. Ali'nin hilafet devrinin ilk zamanlarında vefat ettiği söylenebilir. Zira rivayetler arasında birini diğerine tercih etmeye yarayacak bir gerekçe bulunmamaktadır.

E. Nuaym b. Mes'ûd Hakkında Nâzil Olan Ayetler

Kaynakların çoğu, “Onlar öyle kimselerdir ki halk kendilerine, ‘İnsanlar size karşı ordu toplamışlar, onlardan korkun’ dediklerinde, bu söz onların imanını artırdı ve ‘Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!’ dediler” (Âl-i İmrân, 3/173) ayetinin nüzul sebebi olarak Nuaym'ın Bedrül-Mev'id'deki davranışlarını göstermektedir.⁹⁷ Ancak ayetteki “insanlar” ifadesinin bir grup münafığın ya da Tihâme halkından Hüzeyllilerin kastedildiği de rivayet edilmiştir. Bu görüşe göre “insanlar” kelimesinin çoğul olması, kastedilenin bir topluluk olmasını gerektirmektedir.⁹⁸ Mekkî b. Ebû Tâlib (ö.437/1045), burada söz konusu kişilerden birinin Nuaym, diğerinin ise Ebû Süfyân olduğu düşüncesindedir.⁹⁹ Fahreddin er-Râzî'ye göre ise ayetteki “insanlar”dan maksat, Nuaym'dır. Tek kişiye, “insanlar” denebilir. Çünkü kişi bir söz söylediği ve o söze razı olan taraftarları bulunduğu zaman, bu söz ve fiili hepsine nispet etmek yerinde olur. Bu sözün o tek kişinin sözüne razı olan bir cemaate nispet edilmesi de caizdir.¹⁰⁰ Ayetteki “imanın artması”

⁹⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/210.

⁹⁶ İbnü'l-Esrî, *el-Kâmil*, 2/562; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 6/363.

⁹⁷ Ebu'l-Hasen b. Beşîr Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr-i kebîr*, çev. M. Beşîr Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 1/315-316; Vâkîdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, 1/389; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân ve târihu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Dâru Hicre, 2001), 4/191; İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1/489; Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Bâsim (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 2/532; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3/60; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye fî ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fûnûni ulûmih*, thk. eş-Şâhid el-Bûşihî (Şârîka: Mecmu'atu Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sünne, 2008), 2/1179, 8/76; İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî*, ts., 1/266; Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyyîd b. Abdilmaksûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/261, 1/438; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân* (İstanbul: Buruc Yayınları, 2002), 4/278.

⁹⁸ Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/280.

⁹⁹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 2/1179, 8/76.

¹⁰⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7/214.

konusunda ise Matürîdî (ö.333/944), “Allah’a ve Resulü’ne itaatin, tasdîkin, yakîninin, düşmana karşı salâbetin, cesaretin, sağlam duruşluluğun artmasıdır.” şeklinde bir izah getirmiştir.¹⁰¹

Müfessirlerden bir kısmı “Birtakım kimselerin hem sizden emin olmak, hem de kavimlerinden emin olmak istediklerini göreceksin. Bunlar küfre her döndürüldüklerinde ona atılırlar. Sizden uzak durmazlar, barış içinde yaşamak istemezler, ellerini savaştan çekmezlerse, onları yakalayın ve nerede bulursanız öldürün...” (Nisâ, 4/91) ayetinin nüzul sebebinin de Nuaym olduğunu ifade etmişlerdir. Örneğin Taberî’ye göre Tihâmeli bir grup veya Nuaym ayetin nüzul sebebidir.¹⁰² Mekkî b. Ebû Tâlib de Süddî (ö.127/745) kanalıyla nüzul sebebinin Nuaym olduğunu rivayet etmiştir.¹⁰³ Râzî ve Fîrûzâbâdî (ö.817/1415), burada zikredilen kimselerin, Esed ve Gatafân kabilelerinden bir topluluk olduğunu söylemektedirler. Bunlar, her ne zaman Medine’ye gelseler Müslümanlardan menfaatlerine zarar verecek bir gelişme yaşanmaması için Müslüman olduklarını söylerler ve anlaşmalar yaparlardı. Memleketlerine dönünce inkârlarına devam ederler, anlaşmalarını da bozarlardı.¹⁰⁴ Mâverdî (ö.450/1058) ve Kurtûbî (ö.656/1229) ise ayetin nüzul sebebiyle ilgili müfessirlerin muhtelif görüşlerini nakletmişlerdir. Bu ayet, müfessir tâbîî Süddî’ye göre Nuaym, müfessir tâbîî Katâde b. Diâme’ye (ö.117/735) göre Tihâmeli bir kavim, yine tâbîîn neslinin önde gelen müfessirlerinden Mücâhid’e (ö.103/721) göre Mekkeli bir topluluk, el-Hasen’e (ö.110/728) göre ise münafık bir topluluk, bazılarına göre de Esed ve Gatafânlılar hakkında nazil olmuştur.¹⁰⁵

Son devrin meşhur âlimlerinden Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* isimli tefsir kitabında âyetin kimi ya da kimleri kastettiği ile ilgili yukarıda serdettiğimiz görüşleri bir potada eriterek önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Buna göre ayette mü’min ile mü’min, kâfir ile kâfir olan, herhangi bir zararla karşılaşmamak için tarafsız kalmak, her iki tarafın kavgasından güven içinde olmak isteyen kimselerden söz edilmektedir. Rivayetlere göre Abdüddâroğullarının bir geleneği haline gelen bu davranışı yapanlar Gatafân ve Esed kabileleridir. Ancak ayetteki anlama

¹⁰¹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 2/533; Kurtubî, *el-Câmi’u li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 4/279-280.

¹⁰² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7/302.

¹⁰³ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 2/1416.

¹⁰⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 8/230; Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kub el-Fîrûzâbâdî, *Tenvîru’l-mikbâs min tefsîr-i İbn Abbâs*, çev. Cevher Caduk (İstanbul: İlkharf Yayınları, 2016), 1/621.

¹⁰⁵ Mâverdî, *en-Nüket*, 1/517; Hüseyin b. Muhammed Râğıb el-İsfahânî, *Câmi’u’t-tefsîr* (Beyrut: Dârü’l-Vatân, 1999), 3/1385-1386; Kurtubî, *el-Câmi’u li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 4/278.

uygun bir yaşam tarzı olan Nuaym, Hz. Peygamber'le müşrikler arasında söz getirip götürürdü. İşte ayetin iniş sebebi bunlardan biridir.¹⁰⁶ Özetle söz konusu âyetlerin nüzul sebebinin özelde Nuaym, genel anlamda ise "çıkarları için ikiyüzlü davranan insanlar" olduğu anlaşılmaktadır.

F. Hadis Rivayeti

Nuaym b. Mes'ûd'dan oğlu Seleme hadis rivayet etmiştir.¹⁰⁷ Nuaym'dan oğlu Seleme kanalıyla rivayet edilen Müseylîmetü'l-Kezzâb'ın Hz. Peygamber'e gönderdiği mektupla ilgili bir hadis mevcuttur. Eşca' kabilesinden yaşlı bir adam, Seleme b. Mes'ûd'dan o da babasından şunları rivayet etmiştir: "Müseylîmetü'l-Kezzâb'ın elçileri Müseylime'nin mektubunu Hz. Peygamber'e verdiler. Hz. Peygamber elçilere: "Sizin bu konuda görüşünüz nedir, siz de mi Müseylime gibi düşünüyorsunuz?" diye sordu. Onlar: "Biz de onun gibi düşünüyoruz." dediler. Hz. Peygamber: "Eğer elçilerin dokunulmazlığı kuralı olmasaydı, elbette boynunuzu vurdururdum." dedi. Sonra Müseylime'ye şunları yazdı: "Rahman ve Rahim Allah'ın adıyla. Allah Resulü Muhammed'den yalan konusunda sınır tanımayan Müseylime'ye. Selâm hakka uyanların üzerine olsun. Emmâ ba'd. Yeryüzünün sahibi Allah'tır. Allah kimi dilerse yeryüzüne onları varis kılar. Akıbet muttakilerindir." Bu olay hicrî 10. yılın sonlarında meydana gelmiştir.¹⁰⁸ Seleme kanalıyla gelen diğer bir hadiste de "Kim şirk koşmadan ölürse cennetlidir." hadisi rivayet edilmiştir.¹⁰⁹ Kızı Ümmü Sâbir Zeyneb bt. Nuaym da oğlundan hadis rivayet etmiştir.¹¹⁰

Sonuç

Asırlar önce yaşamış ve isimleri günümüze ulaşmış insanları ölümsüz kılan kuşkusuz öne çıktıkları ve meşhur oldukları şeylerdir. Tarihe mal olmuş bir şahsiyeti sadece meşhur olduğu yönüyle/icraatıyla ele almak sağlıklı neticeler vermeyebilir. İnsan müspet-menfi bütün davranışıyla bir anlam ifade eder, kendisi hakkında sağlıklı bilgiye ancak bu yolla ulaşılır. Nuaym b. Mes'ûd, Hendek Gazvesi'nde Benî Kurayza ile Müttefik Kuvvetler arasındaki anlaşmayı diplomatik manevralarıyla çözüme ulaştırmış ve İslâm

¹⁰⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1414.

¹⁰⁷ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, thk. Heyet (Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifil-Osmâniyye, ts.), 4/71.

¹⁰⁸ Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 5/2667; Süheylî, *Ravdu'l-unuf*, 7/500; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gabe*, 7/342; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 3/29, 6/363.

¹⁰⁹ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 4/71; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gabe*, 2/529; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 3/29.

¹¹⁰ Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 5/2668; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 8/422.

tarihinde bu başarısıyla şöhret bulmuştur. Ancak o gerek Müslüman olmadan önce, gerek Müslüman olduktan sonra birçok önemli olayda isminden söz ettirmiştir. O, Müslüman olmadan önce hem Yahudilerle, hem müşriklerle hem de Müslümanlarla diyalog kurabilen bir kişidir. Gatafân kabilesinin Eşca' koluna mensuptur ama Medine ve Mekkelilerle sağlıklı ilişkiler kurabilmiştir. Karede Seriiyesi öncesinde farkında olmadan verdiği bilgiler, Müslümanların zafere ulaşmasını sağlamıştır. Bedrü'l-Mev'id Gazvesi öncesinde savaşa katılmak istemeyen durumu diplomatik manevralarla kurtarmak isteyen Ebû Süfyân, Medine'ye elçi olarak Nuaym'ı göndermiştir. Ancak Nuaym, Hz. Peygamber'in kararlı duruşu karşısında başarılı olamamıştır. Hem Benî Kurayza hem de Benî Nadîr Yahudileriyle sıkı bir dostluk ilişkisi olan Nuaym, Benî Nadîr Yahudileri Medine'den sürgün edilince sözlü olarak tepkisini dile getirmiştir. Hendek Gazvesi esnasında Müslümanlara karşı savaşmak maksadıyla Medine'ye gelmiş, fakat Müslümanların Benî Kurayza ile Müttefik Kuvvetlerin arasına sıkışıp kaldığı zor anlarında Müslüman olmuştur. Hz. Peygamber'e gelip bunu ifade etmiş ve emrine amade olduğunu söylemiştir. Hz. Peygamber'in kendisine tevdi ettiği Benî Kurayza ile Müttefik Kuvvetler arasındaki anlaşmanın bozulması görevini başarıyla yerine getirmiştir. Hendek Gazvesi'nden sonra Medine'ye yerleşen Nuaym, geçmişte Benî Kurayza'yla samimi dost olmalarına rağmen, Benî Nadîr'in sürülmesinde gösterdiği tepkiyi burada göstermemiştir. Bu her şeyden önce onun sağlam bir iman sahibi olduğunu ortaya koymaktadır. Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber'e itaatte en ufak bir kusur göstermemiş, onun verdiği tüm görevleri harfiyen yerine getirmiştir. Özellikle Eşca' kabilesiyle ilgili tüm icraatlar Nuaym kanalıyla gerçekleştirilmiştir. Nuaym, tüm gazvelerinde Hz. Peygamber'in yanında yer almıştır. Âl-i İmrân 3/173 ve Nisâ 4/91. ayetlerin nüzul sebebi olarak gösterilen Nuaym'dan oğlu ve kızı hadis rivayet etmişlerdir. Nuaym, Hz. Ömer'in hilafet döneminde fetih hareketlerine aktif olarak katılmıştır. O, Hz. Osman'ın hilafet döneminin sonlarına doğru ya da Hz. Ali'nin hilafet devrinin ilk zamanlarında vefat etmiştir.

Hayatıyla ilgili rivayetlere geniş bir zaviyeden bakıldığında Nuaym'ın, kendisine şöhret kazandıran ve Hendek Gazvesi'nin kazanılmasına katkı sağlayan stratejik rolünün tesadüf olmadığı görülmektedir. Bu durumun Câhiliye'de sahip olduğu saygın, kültürlü, nüfuzlu olma, iyi gözlem ve analiz yapabilme gibi özelliklerinin bir sonucu olduğu, bu özellikleri Müslüman olduktan sonraki dönemine de başarılı bir şekilde taşıdığı anlaşılmaktadır.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazarlar, makaleye birinci yazarın %80, ikinci yazarın %20 oranında katkıda bulunduğunu beyan etmektedirler.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



KAYNAKÇA

- ACAR, Cafer. *Hz. Peygamber'in Savaş Stratejisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2018.
- AHMED CEVDET PAŞA. *Kıyas-ı enbiyâ ve tevârîhi hulefâ*. çev. Ali Arslan. İstanbul: Arslan Yayınları, 1980.
- ALGÜL, Hüseyin. "Gatafân (Benî Gatafân)". *DİA*. 13/399-400. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- BELÂZURÎ, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbu'l-eşraf*. thk. Suheyl Zekkâr-Riyâd ez-Ziriklî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b.Hüseyin b. Ali. *Delâ'ilü'n-nübüvve*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Câmiu's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil b. el-Buhârî. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Heyet. Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, ts.

- BÜRRÎ, Muhammed b. Ebî Bekr. *el-Cevhere fî nesebi'n-Nebî ve ashâbihi'l-aşere*. thk. Muhammed et-Tûncî. Riyad: Dâru'r-Rifâ'î, 1983.
- BÛTÎ, M. Said Ramazan. *Fıkhü's-sire*. çev. Ali Nar-Orhan Aktepe. İstanbul: Gonca Yayınevi, 1992.
- CEVAD ALİ. *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. Beyrut: y.y., 1993.
- DERVEZE, Muhammed İzzet b. Abdilhâdî. *et-Tefsîrû'l-hadîs*. çev. Mustafa Altınkaya. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- DİYÂRBEKİRÎ, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan. *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfesi'n-nefis*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- EBÛ NUAYM el-İSFAHÂNÎ, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Ma'rifetü's-sahâbe*. thk. Âdil b. Yusuf. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998.
- EBÛ NUAYM el-İSFAHÂNÎ, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Delâ'ilü'n-nübüvve*. thk. Muhammed Ravâs Kal'acî, Abdülber Abbâs. Beyrut: Dâru'n-Nefâ'is, 1986.
- EBÛ UBEYD el-BEKİRÎ, Abdullâh b. Abdil'azîz. *Mu'cemu me'sta'ceme min esmâi'l-bilâd ve'l-mevâdi'*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403.
- ERUL, Bünyamin. "Rivayetlerdeki Hendek ve Hendek'teki Rivayetler". *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 9 Ocak-Haziran (2021).
- FÎRÛZÂBÂDÎ, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub. *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîr-i İbn Abbâs*. çev. Cevher Caduk. İstanbul: İlkhâf Yayınları, 2016.
- HALEBÎ, Ebü'l-Ferec Nûrüddîn Ali. *es-Sîretü'l-halebiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- HALÎFE B. HAYYÂT. *et-Târîh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1397.
- HAMİDULLAH, Muhammed. "Hendek Gazvesi". *DİA*. 17/194-195. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- HAMİDULLAH, Muhammed. *Hz. Peygamber'in Savaşları*. çev. Nazire Erinç Yurter. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.
- HAMİDULLAH, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. M. Said Mutlu. İstanbul: İrfan Yayınları, 1972.
- HASAN İBRAHİM HASAN. *İslâm Tarihi*. çev. İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1985.
- HATTÂB, Mahmud Şit. *Komutan Peygamber*. çev. Ahmet Ağırakça. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1988.
- HÂZİMÎ, Ebûbekir Muhammed b. Mûsâ. *Ucâletü'l-mübtedî ve fudâletü'l-müntehâ fî'n-neseb*. thk. Abdullâh Kennûn. Kahire: y.y., 1973.

- HEYKEL, Muhammed Hüseyin. *H. Muhammed'in Hayatı*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000.
- IRVING, Washigton. *H. Muhammed*. çev. Ruhiye Erulaş. İstanbul: Mitra Yayınları, 2012.
- İBN EBÎ ŞEYBE, Abdullah b. Muhammed. *Kitâbü'l-meğâzî*, ts.
- İBN HABÎB, Ebû Cafer Muhammed. *Kitâbu'l-muhabber*. Beyrut: Dâru'l-İfâka'l-Cedîde, ts.
- İBN HACER el-ASKALÂNÎ, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İBN HALDÛN, Abdurrahmân b. Muhammed el-Mağribî. *Kitâbü'l-iber (Târihu İbn Haldûn)*. thk. Halîl Şehâde. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1988.
- İBN HAZM, Ahmed b. Saîd el-Endelüsî. *Cevâmiu'sîre*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İBN HAZM, Ahmed b. Saîd el-Endelüsî. *Cemheretu ensâbi'l-Arab*. Beyrut: y.y., 1983.
- İBN HİBBÂN, Ebû Hâtim Muhammed. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbârü'l-hulefâ'*. Beyrut: Kütübü's-Sekâfiyye, 1996.
- İBN HİŞÂM, Abdülmelik b. Hişâm. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakkâ vd. Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatu Mustafa, 1955.
- İBN İSHÂK, Muhammed b. İshâk b. Yesar. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İBN KESÎR, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. y.y.: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1988.
- İBN SA'D, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İBN SEYYİDİNNÂS, Fethuddîn Muhammed b. Muhammed. *Uyûnu'l-eser fî fûnûni'l-meğâzî ve's-şemâil ve's-siyer*. thk. İbrahim Muhammed Ramazan. Beyrut, 1993.
- İBN ABDİLBER en-NEMERÎ, Yûsuf b. Abdillâh. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec Cemalüddin. *Muntazam fî târihi'l-ümem ve'l-mülük*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İBNÜ'L-ESÎR, İzzüddîn Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fî't-tarih*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1997.

- İBNÜ'L-ESİR, İzzüddîn Ali b. Muhammed. *Üsdü'l-gabe fî ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- KALKAŞENDÎ, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali. *Nihâyetü'l-ereb fî ma'rifeti ensâbi'l-Arab*. thk. İbrâhîm el-Ebyârî. Beyrut: y.y., 1980.
- KASTALÂNÎ, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Mevâhibu'l-ledunniyye bi'l-menhi'l-Muhammediyye*. Kahire: el-Mektebetu't-Tevfikîyye, ts.
- KEHHÂLE, Ömer Rıza. *Mu'cemü kabâili'l-Arab*. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1994.
- KONPARA, Zekai. *Peygamberimiz-İslâm Dini ve Aşer-i Mübeşşere*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005.
- KURTUBÎ, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*. İstanbul: Buruc Yayınları, 2002.
- KUTUB, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. çev. Bekir Karlıağa. Hikmet Yayınları, 1966.
- MAHMUDOV, Elşod. *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- MAKDÎSÎ, Muhammed b. Tâhir. *el-Ensâbu'l-müttefika fî'l-hatti'l-mütemâsile fî'n-nakti ve'd-dabt*. thk. P. De Jong. Leiden: y.y., 1865.
- MAKRÎZÎ, Ahmed b. Ali. *İmtâ'u'l-esmâ'*. thk. Muhammed Abdulhamîd en-Nemîsî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- MARGOLIOUTH, D. S. *Muhammed ve İslâm'ın Yükselişi*. çev. M. İkbâl Saylık. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- MÂTÜRÎDÎ, Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Bâsim. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- MÂVERDÎ, Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Seyyîd b. Abdilmaksûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- MEKKÎ b. EBÎ TÂLİB, Ebû Muhammed. *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye fî ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fûnûni ulûmih*. thk. eş-Şâhid el-Bûşîhî. Şârîka: Mecmu'atu Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sünne, 2008.
- MES'ÛDÎ, Ebû'l-Hasen. *et-Tenbih ve'l-işraf*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1978.
- MEVDUDÎ, Ebu'l-Âlâ. *Tefhîmü'l-Kur'an*. çev. Heyet. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- MÜBERRED, Ebû'l-Abbâs Muhammed. *Nesebu Adnân ve Kahtân*. thk. Abdulaziz el-Meymenî. Hindistan: y.y., 1936.

- MUKÂTİL b. SÜLEYMÂN, Ebu'l-Hasen b. Beşîr. *Tefsîr-i kebîr*. çev. M. Beşîr Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.
- MÜSLİM, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *Câmiü's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- NEDVÎ, Ebü'l-Hasen. *Rahmet Peygamberi*. çev. Abdülkerim Özaydın. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- ÖNKAL, Ahmet. "Karede Seriyyesi". *DİA*. 24/487. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- ÖZKUYUMCU, Nadir. "Nadîr". *DİA*. 32/275-276. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- RÂĞIB el-İSFAHÂNÎ, Hüseyin b. Muhammed. *Câmi'u't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Vatân, 1999.
- RÂZÎ, Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed. *Mefâtihu'l-ğayb*. çev. Heyet. Ankara: Akçağ Yayınları, 1994.
- SA'LEBÎ, Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Kesf ve'l-beyân*. thk. Ebü Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- SCHROEDER, Eric. *Hız Muhammed'in İzinde*. çev. Semih Yazıcıoğlu. İstanbul: Kapı Yayınları, 2016.
- SEMERKANDÎ, İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed. *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî*, ts.
- SÜHEYLÎ, Abdurrahman b. Abdillâh. *Ravdu'l-unuf*, ts.
- SÜYÛTÎ, Celâleddîn. *Lübbü'l-lübâb fî tahrîri'l-ensâbi'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- ŞÂMÎ, Muhammed b. Yûsuf. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ibâd*. thk. Âdil Ahmed-Ali Muhammed Mu'avvid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- ŞENEL, Abdülkadir. "Nuaym b. Mes'ûd". *DİA*. 33/219-220. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- TABERÎ, Ebü Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-rusul ve'l-mülûk*. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1967.
- TABERÎ, Ebü Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân ve târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Dâru Hicre, 2001.
- VÂKIDÎ, Ebü Abdullâh Muhammed b. Ömer. *Kitâbu'l-meğâzî*. thk. Marsden Jones. Beyrut: y.y., 1989.
- WENSİNCK, A. J. "Handak". *MEB İslam Ansiklopedisi*. 5/1/209. Eskişehir:

Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1997.

YA'KÛBÎ, İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1959.

YÂKÛT el-HAMEVÎ, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1997.

YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Yayınları, 1993.

ZEBİDÎ, Ahmed b. Ahmed. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. çev. Ahmed Naim-Kâmil Miras. Ankara: DİB Yayınları, 1976.

ZECCÂC, İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.


ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*. thk. Şu'ayb el-Arnâvut. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

ZÛBEYRÎ, Ebû Abdillâh Mus'ab. *Nesebu Kureys*. thk. Levi Provençal. Kahire: y.y., ts.



THE LIFE AND PERSONALITY OF NUAYM b. MAS'ÛD al-ASHCA', ONE OF THE IMPORTANT PERSONS OF THE PERIOD OF THE PROPHET IN TERMS OF JEWISH-POLYTHEIST RELATIONS

 Mehmet ŞİMŞİR^a

 Mümine Nur GÜZEL^b

Extended Abstract

Some people who lived centuries ago came to the forefront due to their exemplary personalities and important deeds, and even identified with their famous aspects. For this reason, their lives have been a subject of curiosity and have been tried to be revealed down to the smallest details. However, what should be known about some important persons has not been fully revealed yet. In some of them, there have been biased approaches from a subjective point of view or the highlighting of certain aspects of their lives. However, in order to obtain objective data in the studies where historical figures are examined, a person's life should be presented from a holistic point of view.

According to our findings, there is no sufficient and holistic study about Nuaym b. Mas'ûd, one of the important figures of the Prophet's era. Apart from a short study in DIA, we have not been able to find an independent study of Nuaym b. Mas'ûd. We thought that it would be appropriate to identify the existing narrations about him in the sources of Islamic History and to deal with them with a holistic approach. The most common narration about him is that he changed the course of the war in favor of Muslims with the delicate diplomatic method he followed in the Battle of Khandaq, which we can call a life-or-death war from the point of view of Muslims. He achieved fame with this success. For this reason, his important actions that he performed before

^a Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University, msimsir@erbakan.edu.tr

^b MA Student, Necmettin Erbakan University, nurguzel96@gmail.com

becoming a Muslim and in his life after becoming a Muslim have been overshadowed by this success. However, Nuaym has also taken part in other very important events both before he became a Muslim and after he became a Muslim.

In this study, the document analysis method, one of the qualitative research methods, was used, the narrations were evaluated comparatively and new determinations were made. During the research, the main sources of Islamic History, contemporary studies on the subject and encyclopedia articles were examined.

The genealogy of Nuaym b. Mas'ûd, who belongs to the Ashca' branch of the Gatafân tribe, is mentioned in the sources as follows: Nuaym b. Mas'ûd b. Amir b. Uneyf b. Sa'lebe b. Kunfuz b. Hilal b. Halave b. Ashca' b. Reys b. Gatafân. He caused the course of the sariyya to change and the Muslims to prevail with a knowledge that he had unwittingly given about the Polytheists of the Quraysh in an entertainment assembly before the Qareda Sariyya. Likewise, Nuaym was sent to Medina by Abu Sufyan on a special mission before the Ghazwa of Badru'l-Maw'id, and he was asked to spread the word that the Quraysh had prepared a large army and would attack Medina, and to prevent the Muslims from going to war by intimidating the Prophet and his companions. Nuaym is mentioned as the reason for the revelation of the 173rd verses of the Surah Âl-i Imrân and the 91st verses of the Surah Nisa in many tafsir sources. It is a very important historical issue that he spoke laudatory words about the members of the Banu Nadir tribe during their expulsion from Medina. He became a Muslim in the most heated moment of the Khandaq Ghazwa, and upon the agreement of the Banu Qurayza and the allied forces, he took the initiative to save the Muslim army, which was caught between two fires, from a great defeat. Despite their sincere friendship in the past against Banu Qurayza, who was punished for his betrayal immediately after the Khandaq Ghazwa, he did not show the reaction that Banu Nadir showed during his exile. In the following process, he personally participated in the ghazwas of the Prophet, enabled the Ashca' tribe to support the Muslims and carried the banner of his tribe. He was also assigned by the Prophet to collect the zakat of his tribe. Some hadiths were narrated from Nuaym, who lived until the time of Caliph Othman, through his son and daughter. Before becoming a Muslim, Nuaym was able to establish bilateral relations with Jews, Polytheists and Muslims at the same time in the interests of his person and tribe. However, after he became a Muslim, he persevered, never strayed from the path of the Prophet and never broke his line.

When the narrations about his life are looked at from a broad perspective, it is seen that Nuaym's strategic role, which brought him fame and contributed to the winning of the Battle of Khandaq, was not a coincidence. It is understood that this situation is the result of the characteristics such as being respected, cultured, influential, being able to observe and analyze well, which he had in Jahiliya, and that he has successfully carried these characteristics into his life after becoming a Muslim.

Keywords: Islamic History, Prophet Muhammed, Nuaym b. Mas'ûd, Battle of the Khandaq, Banu Qurayza.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The authors declare that the first author contributed %70 and the second author contributed %30.

5. Competing interests:

The authors declare no competing interests.





bilimname 48, 2022/2, 389-428
Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi: 21.06.2022, Kabul Tarihi: 12.08.2022, Yayın Tarihi: 31.10.2022
doi: 10.28949/bilimname.1133873

HADİSTE MÜPHEM TEVSİK: 'İTHAM ETMEDİĞİM KİŞİ' İFADESİNE İLİŞKİN DEĞERLENDİRMELER

Taha ÇELİK^a

Mustafa Yasin AKBAŞ^b

Öz

Hadis tarihinde isnadın ortaya çıkışını takiben cerh ve ta'dil faaliyetleri başlamış ve metinleri sonraki nesillere taşıyan râvilerin rivayete ehil olup olmadıkları tespit edilmeye çalışılmıştır. İsmi zikredilmesine rağmen hakkında malumat bulunmayan meçhul şahısların rivayetlerine şüpheyile yaklaşmış, şahsiyeti tanınsa bile meslekten hadisçiliğine muttali' olunamayan râviler hakkında muhtelif görüşler serdedilmiştir. Rivayet döneminde, söz konusu hassasiyeti umûma teşmil etmek mümkün olsa da klasik hadis kaynaklarında bazı râvilerden "bir sika" yahut 'itham etmediğim kişi' gibi ta'dil izlenimi veren ifadelerle bahsedildiği görülmektedir. İsnadın özellikle ilk üç tabakasında daha sık görülen bu kullanımların nasıl değerlendirilmesi gerektiği ihtilafıdır. Âlimlerden bir kısmı muteber râvi naklederse "sikanın tevsiki" anlamına gelen bu ifadelerin cehâletin giderilememesi sebebiyle kabul edilemeyeceğini söylerken bazı âlimler tenkidine güvenilen râvinin bu kullanımlarının makbul olabileceğini belirtmişlerdir. Makalede söz konusu müphem kullanımlardan 'itham etmediğim kişi' ibaresi üzerinde durulmuş; mahiyeti, âlimlerde yaptığı çağrışımlar ve neticeleri itibariyle tarihsel süreçte kullanımı tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu lafızla nakilde bulunan âlimlerin müphem bıraktıkları râvilerin kimliği, cerh-tadil durumları, açıkça zikredilmeme sebepleri araştırılmış, kaynaklardaki bilgiler ile rivayetlerin nakledildiği tarikler dikkate alınarak, rivayetlerin sıhhat durumu ve bu ibare ile nakledilmesinin doğurduğu sonuçlar ortaya konulmuştur. Netice olarak *itham etmediğim kişi* kullanımına ilişkin mutlak kabul yahut reddetme söz edilemeyeceği, bu lafzı kullanan her râvi hakkında müstakil değerlendirmeler yapılması gerektiği, kimi zaman tayini mümkün olsa da eskeriyetle müphem bırakılan râvinin tespit edilemediği ayrıca hem zayıf hem de sika râviler için bu lafzın kullanılabilirdiği tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Hadis, Cerh-ta'dil, Müphem, Sika, İtham etmediğim kişi.

^a Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, celik.taha@hotmail.com

^b Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, yakbas@gmail.com



AMBIGUOUS AUTHORIZATION IN HADITH: EVALUATIONS ABOUT THE EXPRESSION 'THE PERSON I DON'T ACCUSE'

Following the emergence of chain in the history of hadith, criticism and approval activities started and it was tried to determine whether the narrators who carried the texts to the next generations were qualified for the narration. Although their names are mentioned, the narrations of unknown persons about whom there is no information were approached with suspicion, and different opinions were expressed about the narrators whose proficiency in the science of hadith is unknown, even if their personality is known. Although it is possible to extend the said sensitivity to the general public in the period of narration, it is seen that some narrators in classical hadith sources are mentioned with expressions such as "a trustworthy" or "the person I do not accuse" that gives the impression of approval. It is controversial how these usages, which are more common especially in the first three layers of the chain, should be evaluated. While some of the scholars said that if a reputable narrator narrates, these expressions meaning "the proof of trust" cannot be accepted due to ignorance. And some scholars have stated that these uses of the narrator whose criticism is trusted may be acceptable.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Hicrî ilk asırda İslam tarihinin şahit olduğu fitneler neticesinde toplumda güven sarsılması olmuş ve Rasulullah'tan gelen haberlerin kimden duyulduğunu sormak bir gereklilik halini almıştır. Bu hassasiyet metinlere güven noktasındaki en önemli ve somut veri olarak isnadı ortaya çıkarmıştır. Sadece ismin zikredilmesi hadisler hususunda yeterli güveni temin edemediği için her şahsın tek tek araştırılması gibi bir ihtiyaç doğmuş ve cerh-ta'dîl faaliyetleri başlamıştır. Dinin ikinci kaynağı olan hadislerin ehemmiyetinden dolayı, isnadda ismi zikredilse dahi şahsiyeti hakkında bilgi tespit edilemeyen râviler "meçhul" kabul edilip haberlerine zayıf hükmü verilmiştir.¹ İsnadda bulunmasına rağmen râvinin isminin zikredilmemesi inkita' olarak adlandırılırken rivayet sırasında bu bağlamda karşılaşılan durumlardan biri de râvilerden müphem ifadelerle bahsedilmesidir. İsnadda müphemlik denilince evveleminde râvinin şeyhinden "racül, imrae, şeyh,

¹ Ebû Amr Osmân b. Abdîrrahmân İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, thk. Nûreddin İtr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406), 112.

fülân, aḡ, uht, zevc, zevce, amm, amme, ibnü fülân, bintü fülân, ba'du'n-nâs"² gibi, râviye güven noktasında fikir vermeyen belirsiz ifadeler akla gelmekle birlikte "ثقة/sika" ve "من لا اثم/itham etmediğim kişi" gibi râvinin şeyhini tevsîk ettiği izlenimi veren kullanımlar da mevcuttur. Râvinin isminin zikredilmeyip kapalı bir kelime ile ondan bahsedilmesinin müphemliği, bu kelimenin sağlamlığa delalet etmesinin ise tevsîki ifade etmesi yönüyle bu kullanım "müphem tevsîk" terkiibini oluşturmuştur.

Müphem râvi meselesi hadis usulü kaynaklarında genel olarak meçhul konusu çerçevesinde ele alınmış ve aynı hükme sahip oldukları belirtilmiştir.³ Çalışmaya konu olan "اخبرني ثقة/bana bir sika haber verdi" ve "اخبرني من لا اثم/itham etmediğim kişi bana haber verdi" ibarelerinin diğer müphem lafızlardan ayrı değerlendirildiği görülmüştür. Özellikle hadis tarihinin İbn Sîrîn (110/729), İbn Şihâb (124/742) ve Şâfiî (204/820) gibi en meşhur simalarının da şeyhlerinden nakilde bulunurken bu lafızları zikretmeleri konuyu farklı bir zemine taşımakta ve müstakil değerlendirmeyi hak eden bir husus olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim isnadda ittisale vurgusuyla meşhur olan Şâfiî'nin⁴ bu kullanımı tercih etmesi, meselenin farklı olabileceğini akla getirmektedir. Tevsîk izlenimi veren ifadelerden "اخبرني ثقة/bana bir sika haber verdi" şeklindeki kullanım daha önce başka çalışmalarda konu edinilmiştir.⁵ Dolayısıyla bu çalışmada sadece "من لا اثم/itham etmediğim kişi" ifadesi üzerinde durulacaktır. Bu müphem kullanımın mahiyeti ve âlimlerin değerlendirmelerine ilişkin tahlillere yer verildikten sonra tarihsel süreçte sahâbî tabakasından başlamak üzere kullanımına ilişkin kronolojik bir tasvirde bulunulacaktır. Literatür tarandığında, sahâbe ve tabiûn neslinde bazı örnekleri görülen bu lafzın en çok İbn İshâk (151/768) ve Şâfiî tarafından kullanıldığı görüldüğü için bu iki

² Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî el-Askânî İbn Hacer, *Nüzhet'ün-nazar fî tavnîhî Nuhbetu'l-fiker*, ed. Abdullah b. Dayfullah er-Rahîlî (Riyad: Maṭba'atu Sefîr, 2001); Emin Aşıkutlu, "Müphem", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020), 31/434.

³ Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, thk. İbrahim Hamdi el-Medinî, Ebû Abdullah es-Sevrakî (Medine: el Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 373; Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bâ'isü'l-hasis şerhu ihtisari ulumi'l-hadis*. (Beyrut: Dârü'l-Kütüb, 1994), 97.

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940), 431.

⁵ Bk. Abdurrezzâk Mûsâ Ebu'l-Basel, *er-Rivâyetu ale'l-İbrâm ve't-Ta'dîl aleyhi inde'l-İmâm eş-Şâfiî fî'l-Ehâdisi'l-Merfûa* (Mekke: Ümmü'l-Kura, Yüksek Lisans, 1989).

alimin kullanımları müstakil olarak incelenecektir. Burada rivayetlerin tamamına yer verilmeyecek, müphem tevsîkîn kullanılma gerekçeleri, bu lafzı kullanan râvinin meçhul bıraktığı râviler hakkındaki kanaatler, rivayetlerin sıhhat durumları ve müphem tevsîkin doğurduğu sonuçlar çerçevesinde değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır.

A. Âlimlerin Yaklaşımları

Hadislerin rivayetinde -ilk dönemlerde ağırlıklı olmakla birlikte- hemen her dönemde kullanıldığı görülen 'itham etmediğim kişi' ibaresinin tahlili önem arz eder. İbarenin mana itibarıyla "hadisçiliği noktasında herhangi bir eksiklik görmediğim kişi", "başkaları itham etse de benim itham etmediğim kişi", "ta'dîl etmesem de itham da etmediğim kişi" gibi manalara gelmesi muhtemeldir. Cerh-ta'dîl lafızlarından bazılarının mahiyet olarak münekkîd muhaddise göre değişiklik gösterebildiği bilinmektedir. Yahyâ b. Maîn'in (233/848) "lâ be'se bih"⁶ istilahına yüklediği anlam gibi 'itham etmediğim kişi' ibaresini de muhaddislerin muhtelif manalarda kullanmış olmaları mümkündür. Zira hadislere bakıldığında henüz cerh-ta'dîl faaliyetlerinin söz konusu olmadığı dönemlerde bile hadislerin naklinde bu ibarenin kullanıldığı görülmektedir. Nitekim sahâbîlerden Enes b. Malik (93/711-12)⁷, tabîin neslinden Saîd b. Müseyyeb (94/713)⁸, Ebû Katâde'nin (54/674) oğlu Abdullah (95/714)⁹, İbrâhim en-Nehâî (96/714)¹⁰, İbn Sîrîn¹¹, Abdullah b. Ebu Müleyke (117/735)¹², İbn Şihab ez-Zührî¹³, Yahyâ b. Ebî Kesîr (129/747)¹⁴, Muhammed b. İshâk, etbâu tâbiînden Abdülaziz b.

⁶ Yahyâ b. Maîn'in bu lafzı sika râviler için kullandığı kaydedilmiştir. Bk. Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti suneni'l-beşîr en-nezîr fi usûli'l-hadîs* (Beyrut: y.y., 1405/1985), 52.

⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût ve dğr. (Müessesetü'r-Risâle, 2001), 21/271.

⁸ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 7/112.

⁹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme el-Ezdî el-Mısrî et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415), 10/337, 338; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şuabu'l-îmân* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd li'l-Neşr ve't-Tevzî', 2003), 7/373.

¹⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, 15/178, 270.

¹¹ Ebû Hüseyin Müslim, *Sahîh-i Müslim* (Riyad: Dârü't-Tayyibe, 2006), "Talak", 7.

¹² Ebû Bekr es-San'ânî Abdürrezzâk, *Musannef* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 1/114.

¹³ Ebû Urve el-Ezdî Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'* (*Abdürrezzâk'ın el-Musannefi ile birlikte*) (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1983), 11/7.

¹⁴ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989), 4/97.

Ömer (v. 150), Mâlik b. Enes (179/795) ve Şâfiî hadisi aldıkları râviye bu lafızla işaret etmişlerdir. Bu çerçevede değerlendirildiğinde söz konusu müphem ifadeye ilişkin küllî bir yaklaşımdan ziyade râvilere göre husûsî bir hükme varılmasının daha doğru netice vereceği düşünülmektedir. Âlimlerin değerlendirmelerinde de bu durumun etkisini görmek mümkündür. Kaynaklar tarandığında müphem tevsik meselesinde; meçhulle bir tutarak mutlak zayıf kabul etme yahut bazı kayıtlarla muteber kabul etme şeklinde iki farklı yaklaşım göze çarpar. Her ne kadar bazı âlimlerin kayıtsız kabulünden bahsedilse de¹⁵ tetkik edildiğinde söz konusu ibareyi kullanan kişinin muteberliği, bu hususta fikir belirten hemen herkesin ön şartı olarak belirmektedir. Nitekim çalışmanın son başlığında serdedilecek örneklerde de görüleceği üzere müphem tevsik lafızlarını kullanmasıyla meşhur olan bazı râviler hakkında menfi değerlendirmeler daha isabetli görülmektedir.

1. Müphem Tevsik Zayıftır

İsnadda yer alan müphem ifadelerin muteberliği konusunda bazı kaynaklarda menfi görüşlerin yer aldığı görülür. Bu hususta özellikle Şâfiî fakihî Ebu Bekir es-Sayrafi (330/941) ve Şâfiî muhaddis Hatîb el-Bağdâdî'nin (463/1071) isimleri ön plana çıkmakta, hemen her kaynakta evleviyetle bu iki isme vurgu yapılmaktadır.¹⁶ Hatîb, tezkiye söz konusu olsa bile herhangi bir râvinin isim zikretmeden bir kişiden "sika" diyerek nakilde bulunmasını muhatabın kabulü için yeterli görmez. Hatta o, bir râvi "ismini zikretmesem de benim hadis naklettiğim herkes sikadır/güvenilirdir dese, bu kişi hocalarını tezkiye etmiş olur. Fakat ismini zikretse, adaletini nakzeden bir hususa vakıf olma ihtimalimizden dolayı biz onun tezkiyesiyle amel etmeyiz." der.¹⁷ Görüldüğü üzere o, müphem tevsikte bulunan râviler hakkında herhangi bir ayrıma gitmeden ilgili şeyhin meçhul kabul edilmesi gerektiğini belirtir ve meçhulle aynı hükümde olduğuna dikkat çeker. Hatîb'in bu değerlendirmelerini ele alan Sehâvî (902/1497), "kendisinden hadis naklettiğim bütün şeyhlerim sikadır" demiş olan birinin tevsikinin kabul edilmesi gerektiği gibi bir fikir akla gelse de râvinin kriterlerinde bazı değişikliklerin vuku bulmuş olma ihtimalinden bahseder. Bu noktada Abdurrahmân b. Mehdî (198/813-14) örneğini verir. Onun, rivayetinin ilk

¹⁵ Detay için bk. Emin Aşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi* (İstanbul: İFAV, 1997), 148.

¹⁶ Bk. İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 1/110; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyeti'l-hadis*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 2003), 2/37; Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî (Riyad: Dâru Taybe, 2005), 1/365.

¹⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, 1/92.

dönemlerinde mütesâhil bir tavra sahip olduğu hatta Cabir el-Cu'ff'den¹⁸ bile hadis naklettiğini belirtir. Ama İbn Mehdî sonradan müteşeddid bir alim olmuştur.¹⁹ Yine Süfyân es-Sevrî (161/778) için, “İlminin genişliği ve vera'ının kuvvetine rağmen zayıf kimselerden hadis naklederdi.” denmiştir. Hatta Şu'be b. el-Haccâc'ın (160/776) talebelerine, “Süfyân'dan sadece bildiğiniz kimselerin hadislerini alınız. Çünkü o kimden hadis naklettiğine pek dikkat etmez.” dediği kaydedilmiştir.²⁰ Hadis tarihinin meşhur simalarının bile bazı zayıf hocaları bulunabilme ihtimaline dikkat çeken bu örnekler, söz konusu tevsîke umûmî bir güven duyulamayacağını ve ihtiyatlı yaklaşılması gerektiğini akla getirmektedir.

Hadis usulü müelliflerinin de ekseriyetle meseleye menfi baktıkları görülmektedir. Literatürde, bir râvinin ta'dîl edilebilmesi için râviden kaynaklanan iç şartların yanında rivayetiyle amel edilmiş olması yahut sikaların kendisinden rivayet etmiş olması gibi destekleyici karineler de tartışılmıştır. Bazı âlimler sikanın naklini başlı başına takviye edici bir unsur olarak görürken hadis usulcülerini ekseriyetle bunu yetersiz görmüş ve “sikanın rivayeti tevsîk değildir” kanaati ağır basmıştır.²¹ Örneğin Hatîb el-Bağdâdî *el-Kifâye*'de bu meseleyi ele alır ve bazılarının, “sika bir râvi, rivayet ettiği kişi hakkında, onun cerh edilmesini gerektiren bir kusura vakıf olsa onu muhakkak zikrederdi” varsayımından hareketle sikanın rivayet etmiş olmasını ta'dîl için yeterli gördüklerini ifade eder ve bunun kesinlikle batıl bir kanaat olduğunu belirtir. Çünkü ona göre bir râvinin adaleti tespit edilmeden sikalığın ilişkin tespitinde bulunulamaz. Zira nice âdil ve sika âlimler vardır ki bazı râvilerden hadis nakletmişlerdir ve bilmelerine rağmen onun kusurlarına ilişkin hiçbir şey söylememişlerdir. Yahut bazılarının hadiste uydurmacı olduğu, sapkın görüşlere sahip olduğunu ifade ederek ondan hadis nakletmişlerdir. Örneğin Şa'bî hocası Haris b. Abdullah el-A'ver hakkında “hadis uydururdu” demiştir.²² Bu bağlamda Ebu Bekir es-Sayrafi'nin dikkat çektiği nokta da oldukça manidardır. Ona göre bir kişiden rivayet, sadece onu “tarif”tir ve bununla ancak cehâletü'l-ayn giderilebilir.

¹⁸ Sığâr-ı tabiinden olan Cabir el-Cu'ffî hakkında Ahmed b. Hanbel, “Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın onu terk ettiğini, Abdurrahman b. Mehdî'nin önceleri ondan hadis naklederken sonra bıraktığını” söylemiştir. Ebû Dâvûd, “hadiste kuvvetli değil” demiş, Nesâî ve başkaları “metruk” kaydı düşmüş, hadis uydurduğuna dair nakiller yapılmıştır. Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mizânu'l-îtidâl fî nakdi'rricâl*, thk. Alî Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 1/380.

¹⁹ Sehâvî, *Fethu'l-muġîs*, 2/38.

²⁰ Sehâvî, *Fethu'l-muġîs*, 2/45.

²¹ Bk. İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 1/111; Nevevî, *et-Takrîb ve't-Teysîr*, 49.

²² Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 89.

Adalet ise الحجة/uzmanlıktır ve bir kişiden rivayet etmek onun uzmanlığı hakkında fikir veremez.²³ Ebû Hâtim er-Râzî'ye (277/890), "ehl-i hadis, asılsız yahut sahih olmayan hadisleri (nasıl) nakledebiliyorlar?" diye sorulunca o, "onların alim olanları sahih rivayeti sakimden (ayırma) bilir fakat asılsız haberleri nakletmeleri, bilmek ve kendilerinden sonra gelenlere onların rivayetleri birbirinden ayırdıklarını ve ezberlediklerinin görünmesi içindir." demiştir.²⁴

Sikanın isim zikrederek rivayetini yeterli görmeyen muhaddisler, isim zikretmeden tevsîkini evleviyetle reddetmişlerdir. İbnü's-Salâh (643/1245)²⁵, Nevevî (676/1277), Suyûtî (911/1505)²⁶, Münâvî (1031/1622)²⁷ ve Kâsımî'ye (1332/1914)²⁸ göre de doğru olan müphem tevsîkin kabul edilmemesidir. Cehâlet konusunda müphemden de bahseden İbn Hacer (852/1449), "sahih olan görüşe göre ta'dil lafzıyla bile zikredilse, müphem ifadelerin kabul edilemeyeceğini" mutlak bir şekilde ifade eder.²⁹ Sehâvî, önceki bir çok alimin de görüşünü özetler mahiyette, "müphem tevsîki kullanan râvinin ta'dilinin, herkesin onun şeyhini ta'dil edeceği anlamına gelmeyeceği, belki söylese ona muhalefet edileceği ve onun ta'dilde teferrüd edeceği" noktalarından hareketle esas olanın bu tevsikle yetinilmemesi gerektiği olduğunu ifade eder. Takip eden başlıkta da üzerinde durulacağı üzere müphem tevsîki en çok kullanan isimlerden biri olan Şâfiî'nin, İbrahim b. Ebî Yahyâ'yı bu şekilde müphem bırakmasını örnek verir. Nevevî'nin de bu konuda "Şâfiî'den başkası onu ta'dil etmemiştir. Hâlbuki o muhaddislerin ittifakıyla zayıftır." diyerek hayretini dile getirdiğini nakleler.³⁰

Muhaddislerden bir kısmı müphem tevsîkin ta'dil ifade etmeyeceği gibi tedlis anlamına gelebileceğini de belirtirler. Örneğin Zehebî, bu lafzı en çok kullanan âlimlerden Şâfiî'nin, hakkında oldukça ağır ithamlar bulunan İbrahim b. Ebî Yahyâ'dan rivayette bulunmasını tenkit etmiş ve onun İbn Ebî Yahyâ hakkında hüsn-i zan sahibi olduğunu, ondan rivayette bulunurken belki de tedlis yaparak *itham etmediğim kişi* lafzıyla naklettiğini söylemiştir.

²³ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/44.

²⁴ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/44.

²⁵ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 1/110.

²⁶ Suyûtî, *et-Tedrib*, 1/365.

²⁷ Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b Tacilarifin b Ali Münavi, *el-Yevakit ve'd-dürer fî şerhi Nuhbeti İbn Hacer*. (Riyad : Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 2/139.

²⁸ Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Saîd Kâsımî, *Kavâidü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1979), 196.

²⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhet'ün-nazar*, 125.

³⁰ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/37.

Zehebî'ye göre Şâfiî, bu lafızla onu tevsik etmemektedir. Bu lafız İbn Ebî Yahyâ'nın, Şâfiî'ye göre müttehem bi'l-keziib/yalanla itham edilen bir râvi olmadığı anlamına gelmektedir. Zira bizzat Şâfiî kendisi, onun Kaderî olduğuna ifade etmiştir.³¹ Râvinin rivayetinin kabul edilebilmesi için rivayet ettiği kişinin ismini muhakkak açıkça meşhur ismiyle zikretmesi gerektiğini söyleyen Zerkeşî de aksi durumun tedlis anlamı taşıyacağını, râvi isim zikretmez yahut "ahbaranî sika" ve 'itham etmediğim kişi' gibi ifadeler kullanırsa bunun kalpte şüpheye sebep olacağını ve hucdet olmayacağını ifade eder.³²

Zikri geçen hadis âlimlerine ilaveten Şâfiî fakihleri Ebû Bekr Muhammed b. Alî el-Kaffâl eş-Şâşî (365/976), Kadı Ebü't-Tayyib et-Taberî (450/1058), Ebü'l-Hasen el-Mâverdî (450/1058) ve Ebü'l-Mehâsin er-Rûyânî'nin (502/1108) de müphem tevsîki kabul etmedikleri kaydedilmiştir.³³ Şâfiî fakihlerinden İbn Ebî'd-Dem (642/1244) konuyu, fikhî asıllar çerçevesinde tartışır. Ona göre bu mesele, aslın şahitliğinin muteberliğine fer'in şahit getirilmesi gibidir. Böyle bir durumda, Şâfiî ve ashabına göre ittifakla hâkime, şahit olunanın isminin zikredilmesi gerekir. Şayet fer'î şahit, "ben adaletine ve sikalığına şahadet ederim ki o şöyle şahitlik ediyor" derse, şahitlik ettiği kişinin bizzat kimliğini hakime zikredene kadar ona kulak verilmez. Şayet hâkim, ismi zikredildikten sonra aslî şahidin adaletini bilirse, şahitliğinin gereğiyle amel eder. Şayet halini bilemezse onun tezkiyesini ister.³⁴ Görüldüğü üzere hem Şâfiî muhaddisler hem de Şâfiî fakihler mezhepte, hadisin sıhhati için isnada ve isnadın muttasılığına yapılan vurgu doğrultusunda ekseriyetle isim zikretmeden tevsîki müspet karşılamamış, meçhul râvî gibi değerlendirerek za'fını tercih etmişlerdir.

2. Müphem Tevsik Bazı Şartlarla Kabul Edilir

Râvinin şeyhinden "sika" yahut 'itham etmediğim kişi' gibi tevsik ifade eden kelimelerle rivayette bulunması, yukarıda zikredildiği üzere bazı âlimler tarafından mutlak olarak reddedilmiştir. Buna mukabil bazı isimlerin mutlak kabulünden bahsedilse de tetkik edildiğinde meselenin tam da böyle

³¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 7/411.

³² el-İmâm Bedreddin Ebû Abdullah Muhammed b Cemâleddin Abdullah b Bahadır ez-Zerkeşi eş-Şâfiî, *en-Nüket ala Mukaddimeti İbni's-Salâh*. (Riyad : Edvai's-Selef, 1998), 1/408.

³³ Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b Bahadır b Abdullah Zerkeşi, *Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh* (Dâru'l-Kütübî, 1994), 6/174.

³⁴ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/38.

olmadığı görülür. Zira bu hususta özellikle isimleri öne çıkan Cüveynî (478/1085) ve Râfi'î'nin (623/1226)³⁵ her müphem râvinin değil Şâfiî gibi güvenilir râvilerin tevsikini kabulden tarafa oldukları söylenmelidir. Nitekim Cüveynî, İmam Şâfiî'nin tevsikini mutlak kabul etmiştir.³⁶ Yine o, cerh-ta'dîl âlimlerinden biri "haddeseni sika" yahut 'itham etmediğim kişi' derse ve bu alim "ta'dîli kabul edilen biri ise" mutlak kabul edileceğini belirtmiştir. Çünkü ona göre mutkîn alim, ilgili râvinin sikalığı yahut sıdkına vakıf olmazsa bunu söylemezdi. Nitekim Urve b. Zübeyr, Ömer b. Abdülaziz'e mürsel olarak, Rasulullah'ın (s.a.v) "*Kim bir meyyit araziye ihya ederse orası onundur.*"³⁷ buyurduğunu nakletmiştir. Bunun üzerine Ömer b. Abdülaziz, "Sen Rasulullah'ın (s.a.v) bunu söylediğine şahit misin?" diye sormuş, o da "Evet bunu bana adil ve razı olunan biri haber verdi" demiş ve ismini zikretmemiştir. Ömer b. Abdülaziz ise bununla yetinmiştir.³⁸ Açıkça görüldüğü üzere Cüveynî, cerh-ta'dîl alimi olup ta'dîline itibar edilen kimse olma şartını koşmuştur. Mutlak kabulünden bahsedilen diğer isim Râfi'î'nin ise "ta'dîl ehlinden böyle bir kullanım sadır olursa" kabul edilebileceği kanaatinde olduğu kaydedilmiştir.³⁹

Âlimlerden bir kısmı ise bazı şartlarla bu rivayet tarzının ta'dîl olarak kabul edilebileceği kanaatinde. Bu hususta müstakil değerlendirmelerden ziyade âlimlerin isnada ilişkin genel kabulleri çerçevesinde konuya yaklaştıkları görülür. Hicrî ilk asırlarda isnada görülen kopuklukların isnada hâlel getirmeyeceği düşüncesine sahip olanlardan, müphem tevsiki evleviyetle kabul etmesi beklenir. İsnadın erken devirlerinde görülen mürsel rivayete, inkıtâ'a, meçhul yahut mestûr râviye güven ile müphem tevsikin muteberliğine ilişkin yaklaşımlar arasında bir paralellik göze çarpar. Örneğin munkatî' ve meçhul hadis konusunda Hanefiler ilk üç tabaka vurgusunu ısrarla yapmışlar ve şayet râvi sika ise bunların kabul edilebileceğini belirtmişlerdir.⁴⁰ Nitekim Şemsüleimme Serahsî (483/1090), bizzat

³⁵ Suyûtî, *et-Tedrib*, 1/366.

³⁶ Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b Ebî Bekr Suyûtî, *el-Kevkebü's-satiu nazmu Cem'ü'l-cevami*. (Kahire : Mektebetü İbn Teymiyye, 1998), 48.

³⁷ Buhârî, "Müzâra'a", 13; Müslim, "Harâc", 145.

³⁸ Bk. Hasan Muzaffer Rızk, *el-Kavlü'l-fasl fi'l-'amel bi'l-hadîsi'l-mürsel* (Medine: Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1404), 38.

³⁹ Muhammed b Ali b Adem Musa İsyubi Vellevi, *Şerhu Süneni'n-Nesai = Zehiretü'l-ukba fi şerhi'l-Mücteba* (Mekke : Daru Âl-i Bürûm, 2003), 18/90.

⁴⁰ Önceki başlıkta zikredildiği üzere Ehl-i hadis arasında sikanın rivayeti ta'dîl ifade etmez anlayışı yaygınken Hanefî usulcüler ilk üç nesilden sika kimselerin bir râviden naklini ta'dîl olarak görmüşlerdir. Bk. Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Dârü'l-

Rasulullah'ın (s.a.v) ta'dilde bulunduğu ilk üç asrın meçhul râvilerinin, adaleti ortadan kaldıran bir husus bilinmediği sürece muteber kabul edileceklerini belirtir.⁴¹ Bu çerçevede Hanefiler ilk üç asırda müphem tevsîkin de ta'dil ifade edeceği kanaatindedirler. Hatta onlara göre râvinin tevsîk kaydından dolayı müphem tevsîk, sıhhat olarak mürsel hadisten üstündür.⁴² Birçok alim konuyu ele alırken bu kullanımın kabul edilebileceğini zira daha çok bunu yapanın Mâlik ve Şâfi gibi müctehid âlimler olduğunu belirtmişlerdir. Bunlara göre râviler, bu derece güvenilir kimseler olduğu sürece müphem bıraksa bile, isim zikretmiş gibi güven oluşturmaktadır.⁴³ Bu lafızları kullanan kişi muteber ve cerh-ta'dil sebeplerini ve ihtilaflarını iyi bilen bir kimse ise hocasının ismini söylediği zaman kendisine itimat edildiği gibi söylemese de aynı şekilde güven oluşturacaktır.⁴⁴ Çünkü bu âlimlere göre cerh için bir sebep olsa muteber alim muhakkak zikrederdi. Zira bile bile bunu söylememesi dinde aldatma anlamına gelecektir. Ayrıca onun râviyi müphem bırakmış olması onu zayıf görmesini gerektirmemektedir.⁴⁵ Bazı âlimler ise râvinin muteberliğine ilaveten, "kendisinden size hadis naklettiğim bütün şeyhlerim ve ismini zikretmediklerim adil kimselerdir" derse kabul edilebileceği kanaatindedirler.⁴⁶ Hanefî muhaddislerden Kasım b. Kutluboğa (879/1474), ta'dil ifade ettiği için müphem tevsîkin muhtemel bir cerh sebebiyle reddedilmesine karşı çıkmıştır. Hatta o, kendisinden bu lafızlarla bahsedilen bir râvi hakkında cerh sabit olsa bile bu durum onun reddedilmesi gereken değil muhtelif fih/hakkında ihtilaf edilen bir râvi olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁴⁷

Müphem râvilerin kabulü hususunda ileri sürülen diğer bir görüş ise bu tür kullanımların sadece müctehid râvinin mukallitleri tarafından kabul edilebileceği şeklindeki kanaattir. Hemen her usul eserinde zikredilen bu görüşe İbnü's-Salâh ve Nevevî'nin dikkat çektiği görülür. Sehâvî, Şâfi fakihî

Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 182; Mutlu Gül, *Hanefî Usulünde Hadis Tenkidi*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2018), 46.

⁴¹ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.), 1/352.

⁴² Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 2/291; Abdülmecid et-Türkmânî, *el-Medhal ilâ usûli'l-hadis alâ menheci'l-Hanefiyye*. (Beyrut: Dârü'r-Reyâhîn, 2018), 56.

⁴³ Vellevi, *Zehiretü'l-ukba fi şerhi'l-Mücteba*, 18/90.

⁴⁴ Vellevi, *Zehiretü'l-ukba fi şerhi'l-Mücteba*, 31/139.

⁴⁵ Kâsımî, *Kavaidü't-tahdis*, 196.

⁴⁶ Vellevi, *Şerhu Süneni'n-Nesai*, 18/90.

⁴⁷ Bk. Münavi, *el-Yevakit ve'd-dürer fi şerhi Nuhbeti İbn Hacer*, 2/139.

İbnü's-Sebbağ'ın *Udde* isimli eserinde buna işaretler, "Şâfiî, bu hadisleri başkalarına karşı huccet olarak zikretmemiştir. Bilakis kendi talebelerine verdiği hükmün dayanağını zikretme gayesiyle bu mühphem lafızları kullanmıştır. Ayrıca onun talebeleri hadisi kimden aldığını da bilirlerdi."⁴⁸ demiştir. Sehâvî, bu konuda tevakkuf edildiğini, zira mukallidin, delilini zikretsin zikretmesin imamına tabi olduğuna dikkat çekildiğini kaydetmiştir.⁴⁹ Bu kanaate sevk eden ana etken, bir mezhebe mensup olanların ekseriyetle o mezhebin hadisteki usulünü de benimsemiş oldukları şeklindeki kanaattir. Zira mezhep imamının görüşlerini kabul eden mezhep mensubunun onun delillerini evleviyetle kabul edeceği düşünülmüştür.

B. 'İtham Etmediğim Kişi' Lafzının Kullanımı ve Mühphem Râvinin Tespiti

Âlimlerin mühphem tevsîk hakkındaki kanaatlerini ortaya koyduktan sonra bu başlık altında tarihsel süreçte 'itham etmediğim kişi' lafzının kullanılmasını kronolojik olarak ele almaya çalışacağız. Literatür tarandığında, sahâbe ve tabiûn neslinde başlamak üzere bu ibarenin en çok hicrî ikinci asırda, İbn İshâk ve İmam Şâfiî tarafından kullanıldığı görülmektedir. Ulûmu'l-hadîs çerçevesinde zikredilen değerlendirmeler de çoğunlukla bu iki alimin kullanımlarına ilişkin yapılmıştır.

Mühphem tevsîk ile meçhul bırakılan râvinin tespitinde farklı yöntemler kullanılmaktadır. En net veri, ibareyi kullanan muhaddisin, rivayeti aynı tarikten mühphem tevsîkte bulunmaksızın nakletmesidir. Nitekim bazı muhaddisler râvinin sadece bu yolla tespit edilebileceğini söylemişlerdir. Rivayetin başka tarihleri tetkik edildiğinde de râviye ilişkin bilgiler edinilebilmektedir. Bir diğeri de isnaddaki hoca-talebe ilişkilerinden hareketle mühphem râvinin kim olabileceğine ilişkin tahminlerdir. Çalışmada bu yollardan hareketle 'itham etmediğim kişi' ifadesini kullanan muhaddisin kastettiği râvi tespit edilmeye çalışılacaktır. Kesin olarak râvinin tayini mümkün olmadığında ise muhtemel isimlere işaretler yetinilecektir. Aşağıda zikredilecek örneklerde görüleceği üzere muhaddisler bu lafzı farklı gerekçelerle kullanmaktadırlar. Yeri geldikçe bu gerekçeler tespit edilecek ve mühphem tevsîkin kullanılma amaçları hakkında genel bir çerçeve çizilmeye çalışılacaktır.

Enes b. Mâlik (93/711-712) "ashâbdan itham etmediğim kişilerin haber verdiği göre" diyerek kabir azabı hakkında merfu bir rivayet

⁴⁸ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/38.

⁴⁹ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/39.

nakletmektedir.⁵⁰ Ahmed b. Hanbel'in Süreyc b. Numan el-Cevherî'den naklettiği rivayeti Ebû Nuaym el-İsfahânî, Abdullah b. Vehb'den gelen tarikle aktarmaktadır. Bu tarikte "ba'du ashâbi Rasûlillah" lafzı yer almaktadır.⁵¹ Yine Enes'ten rivayet edilen aynı rivayette bu müphem lafızlar bulunmamaktadır.⁵² Farklı tariklerden kaynaklanabilecek müphemlik, bizzat Enes b. Mâlik'in rivayeti işittiği kimselere vurgu yapmasından dolayı da ortaya çıkmış olabilir. Sahih kabul edilen rivayette⁵³ Enes b. Mâlik'in müphem kaynağı hakkında herhangi bir yoruma ulaşamadık. Muhtemelen sahâbe mürseli kapsamında değerlendirildiği için bu lafız hakkında âlimler herhangi bir yorumda bulunmamıştır.

Sahâbe neslinde tek örneği tespit edilmekle birlikte isnadın teşekkül ettiği dönemde tâbiünden çok sayıda ismin müphem tevsîk ile rivayet naklettiği görülmektedir. Urve b. Zübeyr'den nakledilen "ölü toprağın ihya edene ait olması" hakkındaki merfu rivayet müphem tevsîk, mürsel veya muttasıl isnadlarla kaynaklarda yer almaktadır. Urve'den bu rivayet (Süfyân es-Sevrî tarikiyle) "men lâ ettehimu" veya (İbn İshâk tarikiyle) "an raculin min ashâbi'n-nebi" şeklinde aktarılmaktadır.⁵⁴ Ancak aynı rivayet Urve'nin Hz. Aişe ve Saîd b. Zeyd'den aldığı veya doğrudan Hz. Peygamber'den mürsel olarak naklettiği şekilde de kaynaklarda yer almaktadır.⁵⁵ Dârekutnî, rivayetin mürsel halinin doğru olduğunu ifade etmektedir.⁵⁶ Urve b. Zübeyr bu rivayeti doğrudan Hz. Peygamber'den naklettiğinde de müphem tevsîk ile

⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, 21/271. Ahmed b. Hanbel'in eserinde Enes b. Mâlik'ten bu rivayeti aldığı tarikle (Süreyc - Füleih - Hilâl b. Ali) naklettiği başka konularla ilgili beş rivayet daha bulunmaktadır. Bu rivayetlerde müphem tevsîk lafzı bulunmamaktadır. Krş. Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, 19/446, 21/83, 270, 271.

⁵¹ Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, thk. Âdil b. Yusuf el-'Azzâzî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998), 6/3113.

⁵² Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, 20/10-11.

⁵³ Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Hüsâmeddin el-Kudsî (Beyrut: Mektebetü'l-Kudsî, 1994), 3/56.

⁵⁴ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli (Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Harâc", 37.

⁵⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/487; Ebû Dâvûd, "Harâc", 37; Muhammed b. 'Îsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbi'l-Haleb, 1975), "Ahkâm", 37.

⁵⁶ Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-İlelü'l-vâride fi'l-ehâdîsi'n-nebeviyye*, thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynu'l-lâh, Muhammed b. Sâlih b. Muhammed ed-Debbâsî (Riyad-Demmâm: Dâru Taybe-Dâru İbnü'l-Cevzî, 1405), 4/414-415.

sahâbî râviyi zikrettiğinde de rivayet mürsel olmaktadır.⁵⁷

Medineli meşhur tâbiîn fakihlerinden Saîd b. Müseyyeb (94/713), remâde yılındaki yağmur duasında yaşananları Ebû Hüreyre'den naklederken "itham etmediğim kişinin haber verdiğine göre Ebû Hüreyre bu duaya katıldı" diyerek rivayetteki bilgiyi teyit etmektedir.⁵⁸ Saîd bu rivayeti Selmân el-Ağar'dan nakleder. Müphem tevsik ile kastettiği Selmân olabilir. Ancak rivayette yer almayan bir bilgiyi bu şekilde nakletmesi, Ebû Hüreyre'nin bu hâdiseye iştirakini farklı bir kaynaktan teyit ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla müphem tevsik kullanımı rivayetteki bir râvinin müphem bırakılmasının yanı sıra harici bir bilginin kaynağı zikredilmeden aktarılmasında da görülebilmektedir.

Ebû Katâde'nin (54/674) oğlu Abdullah (95/714) babasından semâ ile hadis nakletmektedir.⁵⁹ Ancak Tahâvî (321/933), Abdullah'ın babasından naklettiği "ölen kimsenin borcunun ödenmesi" hakkındaki Hanefilerin görüşüne muhalif rivayetin isnadının fâsid olduğunu belirtmektedir.⁶⁰ Bükeyr b. Abdullah İbnü'l-Esec, doğrudan babasından nakleden Abdullah'a bu rivayeti sorduğunda, Abdullah babasından işitmediğini ancak ailesinden 'itham etmediği birisi'nden hadisi tahdis ettiğini söylemektedir.⁶¹ Buhârî, bu rivayet yerine sahâbeden Seleme b. Ekvâ'dan nakledilen ve aynı bilgileri içeren rivayete yer vermektedir.⁶² Şemseddin İbn Abdülhâdî (744/1343) muhtemelen Abdullah'ın babasından işitmediği halde rivayeti semâ ile aktarması sebebiyle bu rivayetin Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer almadığını söylemektedir.⁶³ Aslı bulunan ve lafızları aynı olan bir rivayet, Abdullah'ın babasından semâ olmadığı halde varmış gibi göstermesi sebebiyle eleştirilmiştir. Abdullah'ın müphem tevsik ile zikrettiği "ailesinden birisi"nin kimliğine ilişkin herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Her ne kadar rivayet sahih kabul edilse ve râviler baba-oğul olsa da ulemâ, Abdullah'ın naklini sair

⁵⁷ Özellikle tâbiîn ile etbâu't-tâbiîn devrinde irsâlin yaygın olarak kullanıldığı bilinmektedir. Buna etki eden amiller hakkında bk. Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 78-82.

⁵⁸ Beyhakî, *el-Kübrâ*, 7/112.

⁵⁹ Abdullah'ın babasından hadis işittiğine dair bilgiler için bk. Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 15/441.

⁶⁰ Rivayet için bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/49; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, 37/232.

⁶¹ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 10/337, 338; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, 7/373.

⁶² Buhârî, "Kefâle", 2.

⁶³ Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hanbelî İbn Abdilhâdî, *Tenkîhu't-tahkîk fî ehâdîsi't-ta'lik*, thk. Sâmî b. Muhammed b. Câdullah, Abdülaziz b. Nâsır el-Habbânî (Riyad: Advâü's-Selef, 2007), 4/140.

rivayetlerden ayırmış ve semâ olmadığını vurgulayarak aslını ortaya koymuşlardır.

Sahâbeyi görüp görmediği hakkında ihtilaf bulunun ve sahâbeden naklettiği rivayetler mürsel kabul edilen İbrâhim en-Nehâî (96/714) Ebû Saîd el-Hudrî (74/693-94) ve Ebû Hüreyre'den (58/678) bir rivayeti doğrudan ve "an men lâ ettehim" ibaresiyle nakletmektedir.⁶⁴ Tahâvî, *Sahîhayn*'da da yer alan bu rivayetin farklı tariklerini zikretmektedir.⁶⁵ İbrâhim en-Nehâî'nin müphem tevsîk ile zikrettiği kaynak hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Aliyyü'l-Kârî (1014/1605), bu râvinin İbrâhim nezdinde sika birisi olduğunu belirtmektedir.⁶⁶ Aliyyü'l-Kârî'nin Hanefî oluşu müphem tevsîki belirli şartlarda kabul eden grup hakkındaki kanaatleri desteklemektedir.

Müphem tevsîk lafzını kullanım şekillerinden ilginç bir örnek Muhammed b. Sîrîn'de (110/729) karşımıza çıkmaktadır. İbn Sîrîn, Abdullah b. Ömer'in (73/693), eşini hayızlı iken boşadığına dair rivayeti "kendisini itham etmediğim birisi yirmi senedir şu hadisi bana rivayet eder durur" şeklinde nakletmektedir. Râviyi itham etmeyen İbn Sîrîn bilmediği bu hadisi sebt olarak tanımladığı Ebû Gallâb Yûnus b. Cübeyr el-Bâhilî'ye sormaktadır.⁶⁷ Şeyhayn'ın⁶⁸ da naklettiği meşhur bir hadis olmakla birlikte Müslim, İbn Sîrîn'den gelen bu rivayeti de mütabaat için zikretmektedir. İbn Sîrîn 'itham etmediğim kişi' ifadesini doğrudan güvendiği bir kimse hakkında kullanmakla birlikte hadisin aslını başka birisinden de teyit etmek istemektedir. Muhtemelen bu sebeple İbn Sîrîn'in müphem tevsîk ile nakilde bulunduğu kaynağı hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.

İbn Şihâb ez-Zührî, tâbiîn neslinden olup akranlarına nispetle müphem tevsîk ile daha çok rivayette bulunan önemli muhaddislerdendir. Ondan nakledilen kimi rivayetler hem muttasıl isnadla hem de müphem tevsîkle kaynaklara ulaşmıştır. "Cuma günü gusül abdesti alma" hakkında gelen rivayetlerin bir kısmında İbn Şihâb, "ashâbdan itham etmediğim kişinin haber verdiğine göre" diyerek rivayeti zikretmektedir.⁶⁹ Bu rivayetin

⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, 15/178, 270.

⁶⁵ Buhârî, "Nikâh", 46; Müslim, "Nikâh", 50-56; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdelhak ('Âlemü'l-Kütüb, 1994), 3/3-4.

⁶⁶ Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b Sultan Muhammed Ali el-Kari, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanife*. (Beyrut : Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 1/121.

⁶⁷ Müslim, "Talâk", 7.

⁶⁸ Buhârî, "Talâk", 2; Müslim, "Talâk", 3.

⁶⁹ Abdürrezzâk, *Musannef*, 3/197.

isnadlarını inceleyen Dârekutnî, İbn Şihâb'ın muhtelif râviler aracılığıyla ashâbdan İbn Ömer, Hz. Ömer ve İbn Abbâs'a ulaştığını veya Ubeyd b. Sebbâk'ın mürseli olarak naklettiğini ancak bunlardan Salim – İbn Ömer – Hz. Ömer isnadının en doğrusu olduğunu belirtmektedir.⁷⁰ Müphem tevsîk ile alakalı Zührî'den gelen başka bir rivayette ise Zührî doğrudan Enes b. Mâlik'ten nakilde bulunmaktadır.⁷¹ Dârekutnî, Zührî'nin bu rivayeti Enes'ten işitmediğini belirterek Zührî – “men lâ ettehim” – Enes isnadının⁷² daha doğru olduğunu ifade etmektedir.⁷³ İncelenen rivayetlerin ilkinde Zührî veya ondan alan Ma'mer, muttasıl bir senedle ulaşan rivayeti müphem tevsîk ile nakletmekte, ikincisinde ise zahiren muttasıl görünen rivayetin Zührî'nin sahabî râviden bu rivayeti işitmemesi sebebiyle müphem tevsîk ile nakledilen şeklinin daha doğru olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla burada yer verilmeyen diğer rivayetleri de dikkate alındığında, Zührî'nin bu lafzı kullandığı açıkça görülmektedir.⁷⁴

İbn Abbâs'tan nakledilen bir rivayet, kaynaklara Yahyâ b. Ebî Kesîr – Ya'lâ b. Hakîm – Saîd b. Cübeyr isnadıyla ulaşmaktadır.⁷⁵ Ancak İbn Ebî Şeybe'nin (235/849) eserinde Yahyâ'nın (129/747) rivayeti aldığı kişi 'itham etmediğim kişi' ifadesiyle yer almaktadır.⁷⁶ İncelediğimiz bütün rivayetlerde Ya'lâ b. Hakîm bu rivayeti Yahyâ'ya aktaran râvidir. Şeyhayn'ın şartlarına da uygun olan rivayette Yahyâ'nın Ya'lâ'yı müphem tevsîk etmesine gerekçe olabilecek herhangi bir sebep bulunmamaktadır. Dolayısıyla müphem tevsîk, İbn Ebî Şeybe'nin yer verdiği rivayette Yahyâ'dan aktaran Ali b. Mübârek'ten kaynaklanmaktadır. Ali'nin Yahyâ'dan, birini semâ ile diğerini ise semâi olmadan iki kitap aldığı kaydedilmektedir. Semâ etmeden aldığı kitabın ise Vekî' – Ali – Yahyâ – İkrime isnadıyla yapılan nakillerden bilindiği söylenmektedir.⁷⁷ İbn Ebî Şeybe'nin eserinde de Vekî' – Ali – Yahyâ isnadı ile rivayet aktarılmaktadır. İlk bakışta Yahyâ b. Ebî Kesîr'e

⁷⁰ Dârekutnî, *el-İlel*, 2/42-45.

⁷¹ Rivayet için bk. Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 11/287.; Ebû Abdurrahman Abdullah ibnü'l-Mübarek, *Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâik*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (yy: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/241.

⁷² Rivayet bu isnadla Harâitî'nin eserinde geçmektedir. Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed es-Sâmerrî Harâitî, *Mesâvi'l-ahlâk ve mezmûmühâ*, thk. Mustafa b. Ebü'n-Nasr eş-Şelebî (Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1993), 342.

⁷³ Dârekutnî, *el-İlel*, 12/203. Ayrıca bk. Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâ'idi'l-mesânîdi's-semâniye* (S. Arabistan: Dâru'l-Âsime-Dâru'l-Gays, 1419), 4/673.

⁷⁴ Metin içerisinde incelenmeyen diğer rivayetler için bk. Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 11/7; Beyhâki, *Şuabu'l-îmân*, 3/111; Darekutni, *el-İlel*, 15/150.

⁷⁵ Buhârî, “Talâk” 8; Müslim, “Talâk” 18.

⁷⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/97.

⁷⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 21/113-114.

ait görünen bu lafızda, müphem tevsîkin kullanım şekilleri ve amaçları hakkında önemli hususlar bulunmaktadır. Yahyâ'nın kaynağı hakkındaki müphem ifade, ondan semâ bilinen ancak bir kısım rivayeti doğrudan kendisinden almayan Ali b. Mübârek tarafından kullanılmıştır. O da bu tevsîki hocası Yahyâ'nın diliyle onun kaynağı hakkında kullanmaktadır.

Mâlik b. Enes'in de müphem tevsîk kullanarak hadis naklettiğine dair bilgiler usul eserlerinde sıklıkla zikredilmektedir. Abdullah b. Vehb "Malik'in kitaplarında 'men lâ ettehimu min ehli'l-ilm' ile kastettiği Leys b. Sa'd'dır." bilgisini vermektedir.⁷⁸ Ayrıca Mâlik'in "ani's-sika" lafzıyla naklettiği rivayetlerde kaynağının kim olduğu da konu edinilmiş ve rivayetin geldiği tarihlere göre muhtelif hocalarının isimleri verilmiştir.⁷⁹ *Muvattâ'* incelendiğinde Mâlik'in sika kabul ettiği kişilerden çok sayıda rivayet aktardığı görülmektedir.⁸⁰

Abdullah b. Vehb'den nakledilen 'itham etmediğim kişi' ibaresiyle Mâlik'in yaptığı nakilleri *Muvatta'* nüshalarında tespit edemedik. İbn Vehb'in bu sözü Hatîb'in *Târîh*'inde "Malik'in kitaplarında 've ahbaranî men erdâ min ehli'l-ilm' ile kastettiği Leys b. Sa'd'dır." şeklinde yer almaktadır.⁸¹ *Muvattâ'* ve *Müdevvene* incelendiğinde Mâlik ile öğrencileri bu lafzı kullanarak rivayet hakkındaki görüşleri ve rivayetle ilgili hükümleri aktarmaktadırlar.⁸²

⁷⁸ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/39; Suyûtî, *et-Tedrib*, 1/367.

⁷⁹ İbn Abdilberr, "Mâlik-Sika-Bükeyr b. Abdillâh el-Eşec" isnadındaki müphem kişinin Mahreme b. Bükeyr, "Mâlik-Sika-Amr b. Şuayb" isnadındaki Abdullah b. Vehb veya Zührî olduğunu söylemiştir. Nesâf ise Bükeyr'den gelen rivayetlerdeki müphem sikanın Amr ibnü'l-Hâris olabileceğini belirtmiştir. İbn Hacer ise Amr b. Şuayb rivayetlerinde Amr İbnü'l-Hâris veya İbn Lehîa, Bükeyr rivayetlerinde Mahreme, Abdullah b. Ömer rivayetlerinde ise Nafi'nin müphem sika olduğunu söylendiğini belirtmektedir. Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/39; Suyûtî, *et-Tedrib*, 1/367.

⁸⁰ Örnekler için bk. Mâlik, "Sehv" 147, "Zekât" 290, "Hacc" 42. İbn Abdülber en-Nemerî, Mâlik'in "beleganî" ve "ani's-sika" şeklindeki rivayet ettiği altmış bir hadisten sadece dördünü bulamamış, İbnü's-Salâh ise kalan dört rivayetin de muttasıl olduğunu ortaya koymuştur. Bk. Kandemir, "el-Muvattâ'", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020), 31/414.

⁸¹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 14/529. *Tedribü'r-Râvî*'nin muhakkiki Muhammed Avvâme, Suyûtî'nin bu rivayeti Bikâf'den (885/1480), onun da Birmâvî'den (831/1428) naklettiğini; Birmâvî'nin eserinde bu şekilde yer almadığını dolayısıyla nakilde yanılanın Bikâf olduğunu tespit etmiştir. Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dârü'l-Minhâc, ts.), 4/62 (Dipnot3). Krş. Ebu'l-Hasan Burhaneddin İbrahim b. Ömer Bikâf, *en-Nüketü'l-vefiyye bimâ fi şerhi'l-Elfiyye*, thk. Mâhir Yâsin el-Fahl (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2008), 1/618.

⁸² Mâlik bir yerde; Abdurrahmân b. Kâsım (192/808), İbn Vehb ve Sehnûn (240/854) muhtelif rivayetlerde bu lafzı kullanarak mezhep görüşünü desteklemektedir. Krş. Mâlik,

Usul eserlerinde sıklıkla gündeme getirilen isimlerden Mâlik b. Enes'in müphem tevsîk olarak incelediğimiz 'itham etmediğim kişi' lafzını kullanmadığı, kaynaklarda bu lafzın Mâlik'e hatayla nispet edildiği görülmektedir. Onun "ani's-sika" ve "men erdâ min ehli'l-ilm" gibi ifadeleri de müphem tevsîk kullanımına örnek teşkil etmektedir. İlk lafızda daha önce de ifade ettiğimiz üzere (müttehem veya mevsuk) pek çok râviyi kast eden Mâlik'in rivayetleri kaynağın bilinmemesi, müphem râvi, hadisin ittisali gibi meseleler yönüyle incelenmiş; rivayetlerin ittisali ve sıhhati hakkında eserler kaleme alınmıştır. İkinci lafızda müphem tevsîk bulunuyor gibi olsa da bu ibare ve benzerleri⁸³ Mâlik ile öğrencilerinin dilinde özellikle fikhî yorumlar çerçevesinde sıklıkla kullanılmaktadır.

Örneklerini sunduğumuz 'itham etmediğim kişi' ibaresini kullanan isimler bunlarla sınırlı değildir.⁸⁴ Konunun kapsamının genişlememesi adına kendi döneminde şöhret bulan isimleri incelemekle birlikte diğer isimlerin kullanımlarının da yukarıda işaret edilmeye çalışılan çerçeve içerisinde olduğu görülmektedir. Müphem tevsîkin ilk örnekleri sayılabilecek bu kullanımlarda kaynağın zayıflığını giderme, zayıflığını kabul etmeme gibi kasıtlardan ziyade kaynağı doğrudan zikretmeme gibi bir durum söz konusudur. Ayrıca bazı rivayetlerde müphem tevsîk olmayan şekli bulunan isnadın aslında müphem tevsîk ile naklinin doğru olduğu, orijinal halinin bu şekilde aktarıldığı âlimler tarafından tespit edilmiştir. Nadir de olsa zahirde 'itham etmediğim kişi' diyen kişinin bu lafzın gerçek kullanımı olmadığı, kendisinden nakleden veya sonraki râvilerin bu lafzı ona nispet ettikleri de anlaşılmaktadır. Âlimler mezkûr isimlerden sadece Mâlik b. Enes'in müphem tevsîk ile nakilde bulunduğu hakkında tespitler yapmışsa da bunun incelediğimiz "men lâ ettehimu" kullanımından farklılık arz ettiği

"Muvatta", 91; İbn Saîd et-Tanûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2/120, 587, 3/246, 4/85, 180.

⁸³ Bu lafza benzeyen (ricâlun min ehli'l-ilm, ünâsun min ehli'l-ilm, meşâyih min ehli'l-ilm, mâ edraktu ehaden min ehli'l-ilm vb.) muhtelif kullanımların çok sayıda örneği bulunmaktadır. Ahkâmın tespiti, sünnetin ifadesi veya rivayetlerin şahidlerinde çok fazla görülen bu kullanımların örnekleri için bk. Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 1/126, 135, 149, 155, 166.

⁸⁴ Tâbiûn ve tebe-i tâbiûn neslinden Rib'î b. Hırâş, Muhammed b. Ka'b el-Kurazî, Abdullah b. Müleyke, Ubeydullah b. Muğire, İbrahim b. Meysera, İsmail b. Ümeyye, İbn Cüreyc, Abdulaziz b. Ömer, İbn Ebî Zî'b ve Ebû Hâlid el-Ahmer *men lâ ettehimu* lafzını kullanan diğer isimlerdir. Krş. Abdürrezzâk, *Musannef*, 1/114, 4/64, 9/99; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/342, 5/188, 6/94, 7/185; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, 8/505; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *el-Merâsîl*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 358; Ebû Bekr Ca'fer b. Muhammed b. el-Hasen el-Firyâbî, *es-Siyâm*, thk. 'Abdulvekîl en-Nedvî (Bombay: y.y., 1412), 75; Tahâvî, *Şerhu müşkilî'l-âsâr*, 3/256; Beyhakî, *el-Kübrâ*, 10/500.

görülmektedir. Daha önce ifade ettiğimiz üzere bu bahiste iki alim dikkat çekmektedir: İbn İshâk ve İmam Şâfiî. Her ikisi de kendilerinden önceki muhaddislere nispetle müphem tevsîki daha sık kullanmaları sebebiyle tartışmalara sebep olmuş, meçhul kaynaklarının kimliği ve cerh-ta'dîl durumları incelenmiştir. Bu yüzden müstakil başlıklar halinde İbn İshâk ve Şâfiî'nin kullanımları tahlil edilecektir.

1. İbn İshâk

İsnadda “men lâ ettehimu” lafzını en fazla kullanan âlimlerden birisi meşhur tarihçi ve muhaddis İbn İshâk'tır. Hz. Peygamber'in (s.a.v) hayatını yazılı hale getiren ilk müelliflerden İbn İshâk, hadisteki birikimi sebebiyle övülmüş olmakla birlikte râviliği yönüyle ekseriyetle cerh edilmiş bir alimdir. Özellikle onunla ilgili zikredilen, tedliste bulunduğu ve meçhul râvilerden rivayet naklettiği şeklindeki ithamlar konumuzu yakından ilgilendirmektedir.⁸⁵ İbn İshâk günümüze ulaşan *Sîret* isimli eserinde 4 rivayeti ‘itham etmediğim kişi’ ifadesiyel nakletmektedir.⁸⁶ Onun eserinden istifade ederek *Sîret*'ini telif eden İbn Hişâm (218/833), İbn İshâk'ın bu ibareyle naklettiği 28 rivayete yer vermektedir.⁸⁷ Doğrudan ‘itham etmediğim kişi’ diyerek, başka herhangi bir râviye yer vermeden merfu 2 rivayeti aktaran İbn İshâk, İbn Abbâs'tan 3, Ebu Hüreyre'den 2, Hz. Ömer, İbn Mesud, Ebu Saîd el-Hudrî ve Enes b. Malik'ten birer tane rivayeti sadece isnad zikretmeksizin ‘itham etmediğim kişi’ diyerek nakletmektedir. İbn Abbâs ile kendisi arasındaki râvileri zikrettiği 5 rivayette ise İkrime (3) ve Miksam'a (2) müphem râvi ile ulaşmaktadır. Bunların dışında Hasan-ı Basrî (3),

⁸⁵ İbn İshâk hakkındaki görüşler için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Kitâbü't-târîhi'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân (Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, ts.), 1/40; Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullah b. Sâlih Iclî, *Ma'rifetü's-sikât* (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985), 2/232; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Kitâbu'd-duafâi ve'l-mecrûhîn*, thk. Bûrân ed-Dannâvî, Kemal Yûsuf el-Hût (Lübnan: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, ts.), 90; Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *Kitâbu'd-duafâi'l-kebîr*, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 4/23-28; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî (Haydarabad, 1953), 7/191-194.; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 24/411-426. Hakkındaki ithamların değerlendirmesi için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/7-22; Ebû'l-Feth Muhammed b. Muhammed el-Ya'mûrî İbn Seyyidi'n-Nâs, *Uyûnu'l-eser fî funûni'l-meğâzî ve's-şemâil ve's-siyer*, thk. İbrâhîm Muhammed Ramadân (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1414/1993), 1/18-26.

⁸⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. Yesâr İbn İshâk, *Sîretu İbn İshâk*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978), 253, 261, 310, 335.

⁸⁷ Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd. (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1955), 1/100, 120, 210, 219, 221, 403, 422-423, 480, 484, 544, 547, 607, 633, 2/97, 227, 251, 314, 329, 371, 449, 485, 575, 599, 613, 628, 631.

Abdullah b. Ka'b (2), Urve b. Zübeyr (1), İbn Ebî Necfîh (1), Zeyd b. Eslem (1), Atâ b. Rebâh (1), Ömer b. Abdulaziz (1), Atâ b. Ebî Mervân (1), Hammad b. Seleme (1), Abdullah b. Mukaddem (1) ve Cüzâm kabilesinden bir adam (1) ile arasında 'itham etmediğim kişi' lafzı bulunmak suretiyle rivayetleri aktarmaktadır. İbn İshâk'ın müphem tevsîk ile naklettiği iki rivayette ise ikişer râvinin yanı sıra müphem üçüncü bir râviyi aynı tabakada zikrettiği görülmektedir.

İbn İshâk, eserinde rivayetlere yer verirken kimi zaman isnad kullanmamakta veya isnadları birleştirebilmektedir. Benzer şekilde "sika birisinden, bazı kimselerden, ehl-i ilimden, filan kabileden" gibi lafızlarla çok sayıda rivayet aktarmaktadır.⁸⁸ Onun isnad kullanımındaki bu durum ve kullandığı lafızlar, tek bir râviden 'itham etmediğim kişi' şeklinde bahsettiğini iddia etmeyi güç hale getirmektedir.⁸⁹

Rivayetlerin isnadları incelendiğinde İbn İshâk'ın müphem bıraktığı isimlerin ortak bir râviden ziyade farklı tabakalardan muhaddisler olduğu söylenebilmektedir. Bu sebeple, önce kaynaklarda yer alan bilgileri değerlendirecek, ardından bazı tahminlerde bulunmaya çalışacağız. İbn İshâk'ın "Uhut şehitlerine cenaze namazı kılınması" rivayetini⁹⁰ naklederken müphem bıraktığı râvinin Hasan b. 'Umâre olduğu söylenmiştir. Bu tespit muhtemelen rivayetın diğer tariklerinde Hasan b. 'Umâre'nin yer almasından hareketle zikredilmiştir.⁹¹ Süheylî (581/1185) bu görüşü aktardıktan sonra müphem olan Hasan b. 'Umâre'nin zayıf görüldüğünü⁹² ve ehl-i hadisin kendisinden bir şey nakletmediklerini belirtmiş, müphem râvinin başka birisi olması durumunda ise râvinin meçhul kalacağını ve bu durumda da

⁸⁸ Örnekler için bk. İbn İshâk, *Sîret*, 112, 120, 197, 204, 218.

⁸⁹ İbn İshâk'ın isnadlarını inceleyen James Robson da kaynaklarını tespitteki zorluğu dile getirmektedir. Bk. James Robson, "İbn İshâk'ın İsnâd Kullanışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (1962), 118.

⁹⁰ İbn Hişam, *Sîret*, 2/97.

⁹¹ Nitekim Aynî, 'şehitlerin cenaze namazının kılınması' bahsinde İbn İshâk'ın müphem lafızla naklettiği rivayetın yanı sıra Hasan b. 'Umâre'den nakledilen diğer rivayetlere işaret etmektedir. Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 8/155. Rivayetler için bk. Ebû Dâvûd, *Merâsîl*, 306; Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1/503; Dârekutnî, *Sünen*, 5/204

⁹² Hadis münekkidlerinin ekseriyeti tarafından metruk bir râvi olarak anılan Hasan b. 'Umâre hakkında bk. Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 2/303; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 1/137-138, 3/27-28; Ebû Ahmed, 'Abdullah b. 'Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, ed. 'Adil Ahmed 'Abdulmevcût (Beyrut: el-Kütübu'l-İlmiyye, ts.), 3/93-115; Zehebî, *Mîzan*, 1/513-515; İbn Hacer, *Tabakâtu'l-müde'llisîn*, 53.

rivayetin zayıf olacağını ifade etmiştir.⁹³

Hasan b. 'Umâre, Hakem b. 'Uteybe'den (115/733-4) asılları olmayan rivayetleri nakletmesi sebebiyle de eleştirilmiştir.⁹⁴ Muhtemelen Hasan'ın Hakem'den yaptığı nakiller hakkındaki bu iddia sebebiyle İbn İshâk bazı rivayetleri müphem tevsîk ile nakletmiştir. Yaptığımız incelemede "Uhud şehitlerine cenaze namazı kılınması" meselesi dışında dört rivayeti de bu şekilde naklettiğini söyleyebiliriz. Bu rivayetlerin Taberî'nin *Târîh*'indeki isnadları İbn İshâk - Hasan - Hakem şeklinde olup 'itham etmediğim kişi' ibaresiyle nakledilen rivayetlerle örtüşmektedir.⁹⁵ İbn İshâk'ın müphem tevsîk ile naklettiği bütün isnadlardaki müphem râviyi Hasan b. 'Umâre varsayarak yaptığımız incelemede, bir üst tabakadaki râvilerden sadece İbn Ebî Necîh'in, Hasan'ın nakilde bulunduğu kişilerden olduğunu görmekteyiz.⁹⁶ Bu rivayeti de dâhil etmemiz halinde 32 rivayetten en fazla altısındaki müphem râvinin Hasan b. 'Umâre olduğunu söyleyebiliriz. Kalan rivayetler de Hasan b. 'Umâre, İbn İshâk ile bir üst tabakadaki râvi arasında yer almaya uygun değildir. Zira Hasan bu kişilerden rivayet almamıştır.

Müphem tevsîk ile nakledilen rivayetlerin başka kaynaklarda yer alan isnadlarını incelediğimizde İbn İshâk'ın "men lâ ettehimu" - İbn Mes'ud isnadıyla naklettiği rivayetin İbn İshâk - A'meş - Ebu'd-Duhâ Müslim - Mesrûk b. el-Ecdâ' - İbn Mes'ud isnadıyla Taberî'nin *Tefsîr*'inde aktarıldığını görmekteyiz.⁹⁷ Bu tarik İbn Mes'ud rivayetlerinin en sahihi kabul edilmektedir. İbn İshâk'ın müphem tevsîk ile kaydettiği bu tarik ise; onun 'itham etmediğim kişi' lafzını, hatırlayamadığı veya isnadı uzunca zikretmek

⁹³ Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf fî şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li-İbn Hişâm*, thk. Ömer Abdusselam es-Selâmî (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasî'l-Arabi, 2000), 6/23.

⁹⁴ Şu'be b. el-Haccâc, Hasan'ın rivayetlerini Hakem'e sorduğunda onun inkar ettiğini belirterek Hasan'ı suçlamıştır. Müslim, "Mukaddime", 6. Ancak İbn Adî, maddi imkanlara sahip Hasan'ın, Hakem'i evine alarak başkalarının işitmediği rivayetlere eriştiğini söylemekte ve "o zayıflığa sağlamlıktan daha yakındır" şeklinde değerlendirmede bulunmaktadır. Râmhürmüzî ise konuyla ilgili yaptığı uzun değerlendirmenin sonunda Hakem'in "şehitlere cenaze namazı kılınması" meselesindeki rivayeti ile amelinin farklı olduğunu ifade ederek Hasan b. 'Umâre'nin yalancılıkla itham edilmesini ilmin insafına uygun görmemektedir. İbn Adî, *el-Kamil*, 3/115; Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdurrahmân b. Hallâd el-Fârisî er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. Muhammed Acac el-Hatib (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1404), 20.

⁹⁵ İbn İshâk, *Sîret*, 335; İbn Hişâm, *Sîret*, 1/480, 633-634, 2/371. Krş. Ebû Câfer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhü't-Taberî: Târîhü'r-rusul ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Mısır: Dârü'l-Meârif, ts.), 2/370, 454, 529, 3/24.

⁹⁶ İbn Hişâm, *Sîret*, 1/480.

⁹⁷ İbn Hişâm, *Sîret*, 2/120; Muhammed b. Câfer Taberî, *Tefsîr-i Taberî* (Beyrut: Müessesetu Risâle, 1994), 7/385.

istemediği durumlarda kullandığı ihtimalini akla getirmektedir.

İbn İshâk, İbn Abbâs'ın tefsir rivayetlerinin nakledildiği Saîd b. Cübeyr / İkrime - Muhammed b. Ebî Muhammed tarikinin râvisidir. Bu tarikten nakledilen rivayetler içerisinde meğazi konuları da bulunmaktadır. İbn İshâk'ın müphem tevsîk ile naklettiği rivayetler de daha çok meğazî ve tefsirle alakalıdır. Onun müphem tevsîk ile doğrudan veya İkrime aracılığıyla İbn Abbâs'a ulaştırdığı sekiz rivayetten dördünü⁹⁸ tefsir rivayetlerinin nakledildiği bu tarik ile ilişkilendirebiliriz.⁹⁹ Bu tarikte yer alan Zeyd b. Sâbit'in azatlısı Muhammed b. Ebî Muhammed meçhul bir râvi olup sadece Saîd b. Cübeyr ve İkrime'den nakilde bulunmuştur. İbn İshâk dışında kendisinden rivayet alan kimsenin bulunmadığı Muhammed b. Ebî Muhammed'i, İbn Hibbân *es-Sikât*'ta zikretmiştir.¹⁰⁰ Muhammed'in meçhul olması ve kendisinden sadece İbn İshâk'ın nakilde bulunması mezkûr İbn Abbâs rivayetlerinde İbn İshâk'ın 'itham etmediğim kişi' ifadesiyle onu kastettiği ihtimalini akla getirmektedir. İbn İshâk, Muhammed'in adını zikretmek yerine ona olan güvenini müphem tevsîk ile ifade ederek rivayetlerini aktarmış olabilir. Yine de az sayıdaki rivayette İbn İshâk'ın ismini açıkça zikrederek nakilde bulunduğunu belirtmeliyiz.¹⁰¹ Dolayısıyla İbn İshâk Muhammed'den müphem tevsîk ile nakilde bulduysa her rivayette bunu gerçekleştirmemiştir.

Âlimlerin değerlendirmeleri ve isnadlar üzerine yapılan tetkiklerle İbn İshâk'ın müphem tevsîk ile zikrettiği râviler hakkında müşahhas tespitlerde bulunmak mümkün olmayacaktır. Râviler arasında ilişki ağından hareketle yaptığımız yorumlar da varsayımdan öteye geçememektedir.

İbn İshâk'ın müphem tevsîk ile naklettiği rivayetler etrafında çeşitli meseleler ortaya çıkmıştır. Ali b. el-Medîni, İbn İshâk'ın "an" lafzıyla İbn Ebî Necîh'ten naklettiği bir rivayeti sahih zannettiğini ancak başka bir kanaldan aynı rivayeti İbn İshâk'ın "haddesenî men lâ ettehimu an" lafzıyla İbn Ebî Necîh'ten naklettiğini tespit etmiştir. Ali b. el-Medîni'ye göre bu rivayet

⁹⁸ Diğer dört rivayet yukarıda Hasan b. 'Umâre - Hakem b. 'Uteybe isnadıyla ilişkili olarak incelenmişti.

⁹⁹ Rivayetler için bk. İbn Hişâm, *Sîret*, 1/535, 544, 607, 2/314.

¹⁰⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/88; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/392; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 26/383-384; Zehebî, *Siyer*, 2/416, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb* (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, 1993), 9/433.

¹⁰¹ İbn İshâk, *Sîret*, 150, 299. Ayrıca bk. Taberî, *Tefsir*, 1/250, 268, 321; Ebu'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (yy: Dâru Taybe, 1420), 1/190, 458, 480.

muzdarip olup İbn İshâk tedliste bulunmuştur.¹⁰² Birçok metruk ve meçhul râviden nakilde bulunması sebebiyle İbn İshâk'ın müphem tevsîk ile naklettiği rivayetlerin de kabul edilmemesi gerektiği söylenmiştir.¹⁰³

Daha önce temas ettiğimiz “şehitlerin cenaze namazı” rivayetine yer veren Beyhâki, bab başlığını “Hz. Peygamber'in Uhut şehitlerine cenaze namazı kıldığını iddia eden kimse” şeklinde koymuştur.¹⁰⁴ Başka bir eserinde ise İbn İshâk'ın tedliste bulunduğu ve mecruh râvilerden nakiller yaptığı eleştirilerini hatırlatarak bu rivayetin de eleştirilere uygun şekilde müphem râviden nakledilmesi sebebiyle ihticaca uygun olmadığını belirtmektedir.¹⁰⁵ Mesele hakkında Hanefilerin görüşünü ele alırken İbn İshâk'ın bu rivayetini şahid olarak kullanan ve konuya ilişkin farklı rivayetlere yer vererek şehitlere cenaze namazı kılınmasını delillendiren Aynî ise İbn İshâk'ın müphem tevsîk ile nakli için, “eğer itham ettiği birisi olsaydı nakilde bulunmazdı” şeklinde değerlendirmede bulunmuştur.¹⁰⁶

İncelediğimiz rivayetler çerçevesinde İbn İshâk'ın ‘itham etmediğim kişi’ ifadesini tek bir râvi hakkında kullanmadığını söyleyebiliriz. Hasan b. ‘Umâre'nin Hakem b. ‘Uteybe'den aktardığı rivayetler için bu ifadeyi kullandığında bu tarikten gelen rivayetlere güvendiğini, Hasan'ı itham etmediğini görmekteyiz. Ancak müphem tevsîk ile kastedilen râvi Hasan'dan ibaret değildir. Zira farklı tariklerden gelen rivayetler çerçevesinde İbn İshâk'ın bunu muhtelif râviler hakkında ve sadece itham edilen râviyi tevsîk kastıyla kullanmadığını düşünmekteyiz. Ancak bu râvilerin kimliği ve İbn İshâk'ın tam olarak kastını tespit etmek mümkün görünmemektedir. Hasan b. ‘Umâre dışında, varsayımda bulunarak işaret ettiğimiz ve gerekçelerini ifade ettiğimiz râvilerin tefsir rivayetlerinin nakledildiği tariklerde yer alıyor olması, İbn İshâk'ın tefsir ve megazi bilgilerini bir arada ihtiva eden ilk kitâbu't-tefsîrlerden nakilde bulunduğunu ve bu kaynakları bir sebepten ötürü müphem tevsîk ile açıkça zikretmediği ihtimalini ortaya çıkarmaktadır.

2. İmam Şâfiî

Hadislerin isnadında müphem tevsîki kullanımıyla meşhur âlimlerden

¹⁰² Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, thk. Seyyid Muazzam Hüseyin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977), 107.

¹⁰³ Abdullah b. Yusuf el-Cudey', *Tahrîru ulûmi'l-hadîs* (Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân, 2003), 1/496.

¹⁰⁴ Beyhâkî, *el-Kübrâ*, 4/18.

¹⁰⁵ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-Beyhâkî, *el-Hilâfiyyât beyne'l-İmâmeyn eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe ve Ashâbih* (Kahire: Ravda, 2015), 4/205.

¹⁰⁶ Bedreddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Aynî, *Şerhu Ebî Dâvûd li'l-Aynî* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420), 6/64-65, *el-Umde*, 8/155.

biri olan İmam Şâfiî, bu konuda en fazla incelenen ve müphem bıraktığı kişilere ilişkin tespitlerde bulunulan kişi olmuştur. Hatta 'itham etmediğim kişi' lafzı hakkında ortaya konulan görüşlerin kâhir ekseriyeti onunla ilgilidir. Şâfiî pek çok yerde, 'filan beldeden birileri, ashabımızdan biri, bir adam, ehl-i ilimden birden fazla kişi' gibi farklı müphem ibareler kullanır.¹⁰⁷ Bu ibarelerle genel olarak kimleri kastettiğine dair tespitlerde bulunulmuştur.¹⁰⁸ Bizzat kendisi, meçhul bıraktığı râvilerden gelen rivayetlerin muttasıl senedinin bulunduğunu veya âlimler nezdinde meşhur olduğunu, kitaplarının kaybolduğu bir dönemde hafızasındaki rivayetleri âlimlerin de bildiğinden emin olunca ihtisar ederek bu rivayetlere yer verdiğini belirtmektedir.¹⁰⁹

'Sika birisi haber verdi' lafzı Şâfiî tarafından farklı kişiler için kullanılmıştır. Onun müphem sikadan sonra zikrettiği isme bağlı olarak kimi kastettiğine dair şu tespitler yapılmıştır: Şâfiî sika birisinden diyerek naklettiğinde İbn Ebî Zi'b'den İbn Ebî Fudeyk, Leys b. Sa 'd'dan Yahyâ b. Hassân, el-Velîd b. Kesîr'den Ebû Usâme, Evzâî'den Amr b. Ebî Usâme, İbn Cüreyc'ten Müslim b. Hâlid, Sâlih Mevlâ et-Teveme'den İbrahim b. Ebî Yahyâ aracılığıyla nakilde bulunmuş demektir.¹¹⁰ Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah, "Şâfiî'nin kitabında geçen her 'ahbaranâ sika' ile kastedilen

¹⁰⁷ Örnekler için bk. Muhammed b. İdris Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 1/145, 161, 192, 219, 294, 303.

¹⁰⁸ Rebî b. Süleymân (270/884), "Şâfiî 'ahbaranâ sika' derse kastı Yahyâ b. Hassân, 'ahbaranâ ba'zun' derse Ehl-i Irak, 'ba'zu ashâbinâ' derse Ehl-i Hicaz'dır." demektir. Hâkim en-Nisâbü'rî ise "sika ile kastettiği ekseriyetle Yahyâ b. Hassân olabilir ancak onun dışında İsmail b. Uleyye, Üsame, Abdulaziz b. Muhammed, Hişam b. Yusuf es-San 'ânî, Ahmed b. Hanbel yahut başkaları olabilir. İmam Şâfiî bir yerde mutlak kullanıp diğer yerde sarahaten ilgili ismi zikretmediği sürece bunu kesin olarak bilmek mümkün değildir." şeklinde eklemede bulunmaktadır. Bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsrevcirdî el-Beyhakî, *Menâkibu's-Şâfiî*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar (Kahire: y.y., 1390/1970), 1/533; 2/316; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsrevcirdî el-Beyhakî, *Ma'rifetu's-Sunen ve'l-Âsâr*, thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Karaçi: y.y., 1412/1991), 3/115; Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Ta'cilü'l-menfaa bi-zevâidi ricâli'l-eimmeti'l-erbaa*, thk. İkrâmullah İmdadülhak (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 2/626-627.

¹⁰⁹ Şâfiî der ki: "Munkatî' olarak yazdığım her hadisi muhakkak muttasıl yahut meşhur olarak, hadisi bilen âlimlerin nakliyle alan kimselerden duymuşumdur. Fakat ben sağlam olarak hafızamda olmayan rivayetleri yazmayı kerih gördüm. Bazı kitaplarımı da kaybettim. Ezberlerimi ilim ehlinin bildikleriyle kontrol ettim. Kitabın uzaması endişesiyle de bazı ihtisarlarda bulundum. Her konuda ilmî ayrıntılara fazla dalmadan yeterince bilgi verdim". Bk. Şâfiî, *er-Risâle*, 1/431.

¹¹⁰ Beyhakî, *Menâkib*, 2/316; Zerkeşî, *en-Nüket*, 3/366; Sehavî, *Fethu'l-muğis*, 2/39-40; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 1/367-368.

babamdır.” demektedir.¹¹¹ Ancak bu iddiayı kabul etmek zor gözükmektedir. Çünkü zikri geçen isimlerden Atâ b. Ebî Rebâh, Mücâhid yahut Zührî gibi bazıları Ahmed b. Hanbel’in görmediği kimselerdir. Her ne kadar Cerîr b. Abdulhamid ve İsmail b. Uleyye gibi Ahmed b. Hanbel’in şeyhi olan kimseler bulunsa da Şâfiî’nin müphem râvi aracılığıyla rivayeti aktardığı pek çok kimse, Ahmed b. Hanbel’in ulaşamadığı râvilerdir. Sonuç olarak Şâfiî’nin sika olarak vasfedip nakilde bulunduğu kimseler hakkındaki değerlendirmeleri bütün rivayetleri kapsayan nihai tespitler olarak kabul etmek mümkün değildir. Bunlar ‘sika’ yahut ‘itham etmediğim kişi’ kaydıyla ulaşılan kimselerle karşılaşmış olan Şâfiî’nin hocalarından hareketle yapılan tespitlerden ibarettir. Zikri geçenler arasında, İbn Uleyye ve Ebû Usâme gibi sika râvilerin yanında İbrahim b. Ebî Yahyâ ve Mutarrif b. Mâzin gibi zayıf kimseler de bulunmaktadır.¹¹²

Kaynakların kahir ekseriyetinde Şâfiî’nin müphem sikadan farklı olarak kullandığı¹¹³ ‘itham etmediğim kişi’ ile İbrahim b. Muhammed b. Ebî Yahyâ’yı kastettiği ifade edilmiştir.¹¹⁴ Bizzat talebesi Rebî b. Süleymân (270/884) tarafından dile getirilen bu husus âlimler tarafından tekrar edilmiştir. İbrahim b. Muhammed hakkında münekkit âlimlerin ağır tenkitleri bulunmaktadır.¹¹⁵ Rebî, Şâfiî’nin de İbrahim’in kaderî olduğunu ifade ettiğini belirtmektedir. ‘Şâfiî onun kaderî olduğunu bildiği halde neden kendisinden rivayet etmiştir?’ sorusuna ise o, “Şâfiî onu hadiste sika görüyor

¹¹¹ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî İbn Asâkir, *Târîhu Dımeşk*, thk. Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1995), 5/297.

¹¹² Abdullah b. Yusuf el-Cudey', *Tahrîru Ulûmi'l-Hadîs*, 1/495.

¹¹³ *Ahbarânâ sika* ile Sâlih Mevlâ et-Tev'eme'den ve *an sika* lafzı ile Usâme b. Zeyd'den yaptığı nakillerde meçhul râvisinin İbn Ebî Yahyâ olduğu belirtilmiştir. Ancak bu lafızla naklettiği rivayet yok denecek kadar azdır. Suyûtî, *et-Tedrib*, 1/368. Krş. Şafi, *el-Ümm*, 1/194, 203; Beyhaki, *el-Kübrâ*, 5/35; Beyhakî, *Ma'rifetu's-sunen ve'l-âsâr*, 3/345. Zehebî iki lafzın arasını ayırarak *men lâ ettehimu* lafzını tevsik olarak kabul etmemektedir. Çünkü sika derecesinden düşürülen ancak müttehem olmayan kişi Şâfiî'ye göre leyyin, başkasına göre zayıftır. Dolayısıyla bu kişi meçhuldür ve meçhulün haberi delil olmaz. İbnü's-Sübkî her iki lafzı aynı kabul etmektedir. Zehebî'nin sözünü doğru kabul etmekle birlikte “şayet Şâfiî *itham etmediğim kişi* lafzını dini bir konuda delil olarak kullandıysa iki lafız arasında delillik açısından fark yoktur” demiştir. Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, 2/39. İlerleyen kısımda rivayetler incelendiğinde Şâfiî'nin bu lafızları farklı râviler için kullandığı görülecektir.

¹¹⁴ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/357; Beyhakî, *Ma'rifetu's-sunen ve'l-âsâr*, 5/200; Zehebî, *Mîzân*, 1/58.

¹¹⁵ İbn Ebî Yahyâ'yı muhaddislerin ekseriyeti kaderî olmakla suçlamıştır. Malik b. Enes, hadiste ve dinde sika olmadığını, Ahmed b. Hanbel ve Buhârî, insanların onun hadislerini terk ettiklerini belirtmektedirler. Kitaplarında kaderî düşüncelere yer verdiği söylenen İbrahim'den İbn Cüreyc, Süfyân es-Sevrî, Yahyâ b. Âdem ve Şâfiî gibi isimler nakilde bulunmuştur.

ve yalancılıkla suçlamıyordu” şeklinde cevap vermiştir.¹¹⁶ İbn Adî (365/976), İbrahim'in rivayetlerinin çoğunu incelediğini, onun nakilde bulunduğu veya kendisinden nakilde bulunanların durumuna bağlı olarak rivayetlerinde değişiklikler olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁷ İbrahim'i tevsik ederek ondan nakilde bulunanlar arasında İbn Cüreyc'in de bulunduğunu belirten es-Sâcî (307/920), Şâfiî'nin ondan farzlarla ilgili rivayetlerde bulunmayıp amellerin faziletleri hakkında şahit olarak bu rivayetlere yer verdiğini belirtmektedir.¹¹⁸ Zehebî, İbrahim hakkındaki iddiaları dile getirirken büyük bir eser telif ettiğini, hadis uydurma seviyesinde olmasa da âlimler tarafından zayıf görüldüğünü, Şâfiî'nin ise onu tevsik ettiğini kaydetmektedir.¹¹⁹ Görüldüğü üzere cerh-ta'dîl âlimlerinin onun hakkındaki kanaatleri menfidir.

Şâfiî, İbn Ebî Yahyâ'dan bazı nakillerinde ismini açıkça zikrederken¹²⁰ tartışmaya neden olan rivayetlerde 'itham etmediğim kişi' ibaresiyle onu müphem bırakmaktadır. Ondandır rivayette bulunması, hakkındaki eleştirilere rağmen Şâfiî'nin onun hakkındaki ithamlara (kaderî görüşleri hariç) itibar etmediğini ortaya çıkarmaktadır. Bu noktada Şâfiî'yi, onun adını açıkça zikretmeyip müphem tevsik ile ondan rivayette bulunmaya iten saiklerin tespiti gerekmektedir. İbn Hibbân'a göre Şâfiî, küçük yaşlarda iken İbn Ebî Yahyâ'nın rivayetlerini ezberlemiş, ömrünün sonunda Mısır'da eser telif ederken kitapları yanında olmadığı için (küçük yaşta ezberlediği) bu rivayetleri kullanmış ve İbn Ebî Yahyâ'dan kinaye ile nakilde bulunmuştur.¹²¹

Konuyla ilgili Beyhâkî'nin de çeşitli yorumları bulunur. Ona göre Şâfiî, İbn Ebî Yahyâ'nın ismini zikretmekten çekindiği için değil başka sebeplerle müphem bırakmıştır. İbn Ebî Yahyâ muhtelit bir râvi olduğu için Şâfiî ondan işittiği hadisleri başka bir sahih tarikten daha işitmek istemiştir. Örneğin bir rivayeti kendisinden yaşça küçük Hüseyin b. Elsa'dan almıştır. Hüseyin ise bu hadisi Ebu Muhammed Yahyâ b. Saîd'den nakletmiştir. Şâfiî bu rivayeti

¹¹⁶ İbn Âdî, *el-Kâmil*, 1/357.

¹¹⁷ İbn Âdî, *el-Kâmil*, 1/358.

¹¹⁸ İbn Mulakkın bu görüşe katılmamaktadır. Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedrü'l-münîr fi't-tahrîci'l-ehâdîsi ve'l-âsârî'l-vâki'ati fi's-Serhi'l-Kebîr*, thk. Mustafa Ebü'l-Gayd vd. (Riyad: Dârü'l-Hicret, 2004), 1/441.

¹¹⁹ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b Ahmed b Osmân ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1956), 1/181.

¹²⁰ Örnekler için bk. Şafi, *el-Ümm*, 1/107, 133, 138, 140, 235, 278.

¹²¹ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, thk. Muhammed Abdülmecid es-Selefi (Riyad: Dârü's-Sâmi'i, 2000), 1/107.

aldığında Yahyâ hayatta olmasına rağmen, o takvası ve ilimden gayesi irşad ve nasihat olduğu için bu ismi zikretmekten çekinmemiştir. Hâlbuki o kendisinden hadis nakleden Muhammed b. Abdullah b. Abdülhakem'e bir gün, "Ey Muhammed, hayatta olan kimsenin hadisini nakletme. Çünkü yaşayan kimsenin unutup unutmayacağından emin olunamaz" demiştir. Kendisi de hadis aldığı sika bir kimsenin vefat haberi henüz gelmeden kitabına hadisini koyarsa talebesine yaptığı bu tembihle amel etmiş ve râvinin ismini zikretmemiştir.¹²² Zehebî ise zayıflığı konusunda icma bulunan İbn Ebî Yahyâ'nın zekâsı ve derinliğinden dolayı Şâfiî'nin aldandığını düşünmektedir.¹²³

Şâfiî, *el-Ümm*'de 23 yerde müphem tevsîk ile rivayette bulunmaktadır.¹²⁴ Şâfiî'nin 'itham etmediğim kişi' lafzıyla aktardığı rivayetlerdeki müphem kişinin İbn Ebî Yahyâ olduğu mutlak olarak zikredilmekte ve bütün rivayetlerine şamil kılınmaktadır. "Nüsûsu's-Şâfiî" olarak bilinen öğrencisi Rebî b. Süleymân'ın bu konuda tespitte bulunması, bu yargının sonraki dönemde ilke olarak benimsenmesine etki etmiştir. Rivayetleri incelediğimizde (I) Şâfiî'nin aynı rivayeti müphem tevsîk olmadan nakletmesi¹²⁵, (II) Şâfiî'nin müphem tevsîk ile rivayeti kendisine ulaştırdığı râvinin öğrencileri ile Şâfiî'nin irtibatı¹²⁶, (III) Rivayetin Şâfiî dışındaki muhaddislerin nakillerinde aktarıldığı tarikler¹²⁷ bu ilkenin

¹²² Beyhakî, *Menâkib*, 2/37.

¹²³ Zehebî, *Mizân*, 2/646.

¹²⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/235, 282, 285, 289, 290, 291, 2/92. Müellifin *el-Ümm*'ündeki rivayetlerden oluşturulan *el-Müsned*'i üzerine yapılan çalışmada, 18 rivayet tespit edilmiştir. Bu rivayetlerden 1 tanesi hariç tamamı *el-Ümm*'de de yer almaktadır. Dolayısıyla iki eserde tekrarsız 24 rivayet bu şekilde nakledilmektedir. Krş. Yâsir Avvâd İrhîm, "el-Ehâdisu'l-leti Evredehâ el-İmâm eş-Şâfiî' bi-Sîgati Men Lâ Ettehimu fî Müsnedihi: Dirâse Tatbikiyye", *Mecelletu Câmiatu'l-Enbâr li'l-Ulûmi'l-İslâmiyye*, 8/29 (2017), 67-128.

¹²⁵ Örnekler için bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 1/289, 290. Bu rivayetlerin Şâfiî tarafından İbn Ebî Yahyâ'dan nakledildiği versiyonları için bk. Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs eş-Şâfiî, *el-Müsned* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1370/1951), 1/302, 2/24, 28, 42, 62, 73, 75, 80.

¹²⁶ Örneğin Şâfiî'nin *men lâ ettehimu* ile nakilde bulunduğu Muhammed b. Zeyd, İbn Ebî Yahyâ'nın hocalarındandır. Hatîb el-Bağdâdî bu rivayetteki müphem râvinin İbn Ebî Yahyâ olduğunu söylemiştir. Şâfiî, *el-Ümm*, 1/291, *el-Müsned*, 3/300. Krş. Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Mevzihu evhâmi'l-cem' ve't-tefrîk*, thk. Abdulmu'tî Emîn Kalecî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1407), 1/317. Aynı durum Şâfiî'nin müphem tevsîk ile nakilde bulunduğu Yezîd b. Nevfel ve el-Alâ' b. Abdurrahman hakkında da geçerlidir. Zira bu isimler de İbn Ebî Yahyâ'nın hocalarındandır. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/184-185. Rivayetler için bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 1/289, 291.

¹²⁷ Örneğin Şâfiî'nin Süleyman b. Abdullah b. Uveymir'den naklederken müphem bıraktığı râviyi, aynı rivayete İbrahim b. Muhammed - Süleyman b. Abdullah b. Uveymir tarikiyle

geçerliliğini test etme imkanı sunmaktadır. Rivayetler hakkında, çoğunlukla bu üç yöntemle sonuç elde edilemediğinde Rebî'in görüşünden hareketle yapılan tespitler tekrarlanmaktadır.¹²⁸

Yapılan tetkikler neticesinde İbn Ebî Yahyâ hakkındaki genellemeye uymayan bazı rivayetlerin bulunduğu görülmüştür. Şâfiî'nin müphem tevsîk ile nakilde bulunduğu¹²⁹ Mikdâm b. Şureyh, İbn Ebî Yahyâ'nın hocaları arasında yer almamaktadır.¹³⁰ Şâfiî'nin naklettiği rivayetin diğer tariklerine baktığımızda müphem tevsîkin Süfyân es-Sevrî olma ihtimali belirlemiştir. Zira Beyhaki, Şâfiî'nin müphem tevsîk ile naklettiği rivayetin ardından Süfyân'ın Mikdâm'dan naklettiği aynı rivayeti zikretmektedir.¹³¹ Söylenildiği gibi Şâfiî, Mısır'da kitapları yanında olmadığı için lafzı kullanmak zorunda kalmış olabilir. Bunun yanı sıra İbn Ebî Yahyâ dışında, tenkide uğrayan fakat kendisinin sika olduklarını düşündüğü başka hocalarını da müphem tevsîkle gizlemek istemiş olması ihtimal dâhilindedir.¹³² Benzer şekilde İbn Ebî Yahyâ'nın öğrencileri arasında yer almayan Abdullah b. Ubeyde, Abdullah b. Ömer el-Umeri, Nâfi' ve Cafer b. Muhammed'den nakillerinde Şâfiî'nin müphem tevsîk ile andığı kişi başka birisi olmalıdır.¹³³ Bununla birlikte kanaatimizce Şâfiî, bu lafızla çoğunlukla Rebî'in ifade ettiği gibi İbn Ebî Yahyâ'yı kast etmektedir. Şâfiî küçük yaşta ezberlediği rivayetlerin bir kısmını hafızasından naklederken bu lafzı kullanmıştır. İhtilat şüphesi sebebiyle İbn Ebî Yahyâ hayatta iken ondan yaptığı nakillerinde müphem tevsîkte bulunmuştur. Âlimlerin İbn Ebî Yahyâ hakkındaki şiddetli eleştirileri sebebiyle 'itham etmediğim kişi' ifadesiyle rivayetlerini aktarma ihtiyacı hissetmiştir.¹³⁴ Kavillerden hareketle yaptığımız yorumların yanında

yer veren Abdurrezzâk b. Hemmâm sayesinde tespit edebilmekteyiz. Şâfiî, *el-Ümm*, 1/290. Krş. Abdurrezzâk, *Musannef*, 3/94.

¹²⁸ Bahsi geçen yöntemler dışında sadece "men lâ ettehimu lafzı İbn Ebî Yahyâ'ya delalet eder" ilkesiyle yapılan tespitler de bulunmaktadır. bk. er-Rebi, şerh müsned şafi, 2/52; İbn Hacer, *el-Metâlib*, 14/36.

¹²⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/289.

¹³⁰ Krş. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/184-185.

¹³¹ Beyhakî, *Ma'rifetu's-sunen ve'l-âsâr*, 3/106. Ayrıca bk. İrhîm, "el-Ehâdisu'l-letî Evredhâ el-İmâm eş-Şâfiî bi-Sîgati Men lâ Ettehimu", 101-102.

¹³² Şâfiî, mürsel rivayetin nakledildiği râvinin mechul yahut metruk olmaması gerektiği kanaatindedir. Bu yüzden Süfyân gibi kimselerden nakilde bulunurken müphem tevsîk yoluna başvurması imkan dâhilindedir. Zira Süfyân, ilminin genişliği ve kuvvetli verama rağmen zayıf kimselerden nakilde bulunduğu için eleştirilmiştir. Şu'be b. el-Haccâc da talebelerini "Süfyân'dan sadece bildiğiniz kimselerin hadislerini alın, çünkü o kimden hadis naklettiğine pek dikkat etmez" şeklinde uyarmıştır. Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, 2/45

¹³³ Krş. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/184-185. Rivayetler için bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 1/235, 285, 291.

¹³⁴ İshâk b. Râhûye, Şâfiî ile Mekke'deki evlerin kiralanması hakkında münazarada bulunurken İbrahim'den nakilleri sebebiyle Şâfiî'yi kınamıştır. Şâfiî de bu konuda cevap

rivayetlerin konu dağılımı da dikkat çekmektedir. Şâfiî çoğunluğu kitâbu'l-istiskâ'da yer alan bu rivayetleri İbn Ebî Yahyâ'dan dinlemeyip eserlerinden nakletmiş olabilir.

Bu ihtimallerden bize göre vakiya en uygun düşeni, Şâfiî'nin sair rivayetlerde ismini açıkça zikrettiği İbn Ebî Yahyâ hakkındaki iddialara itibar etmediği, ondan gelen hadisleri naklettiği ve delil olarak kullandığı, hayatının sonunda *el-Ümm*'ü yazmak istediğinde bazı rivayetlerde kendisinden yaptığı nakillerde ismini müphem bıraktığıdır. Âlimlerin tespitlerine de uyan bu değerlendirmeye ilaveten, yukarıda ifade edildiği üzere Şâfiî'nin İbn Ebî Yahyâ dışındaki kişiler için de bu lafzı kullandığı unutulmamalıdır.

Sonuç

Hadis tarihinde râvinin şeyhini zikretmesi, rivayetlerin sonraki devirlere sağlam bir şekilde ulaşması adına ilk benimsenen prensiplerden biri olmakla birlikte kaynaklar incelendiğinde isnadlarda bazı isimlerin müphem bırakıldığı görülmüştür. Hocasının kimliğini açıkça zikretmeden müphem bırakan râvilerden bir kısmı rivayeti "sika" yahut 'itham etmediğim kişi' gibi ta'dîl bildiren ifadelerle nakletmişlerdir. Bu çalışmada, tevsîk bildiren ifadelerden men lâ etthemu/itham etmediğim kişi lafzı ele alınmış ve hadis tarihindeki yansımaları tespit edilmeye çalışılmıştır. Âlimlerin bu kullanıma iki farklı yaklaşımda buldukları tespit edilmiştir. Hâtîb el-Bağdâdî başta olmak üzere ehl-i hadisin ekseriyeti ve fakihlerden özellikle Şâfiîler, râvide talebesinin bilmediği ama başkalarına malum olan bazı cerhi gerektiren vasıflar bulunabilme ihtimalinden dolayı müphem tevsîkin ta'dîl ifade etmeyeceğini belirtmişlerdir. Hanefiler ise mürsel, meçhul yahut munkatı' hadiste olduğu gibi ilk üç asrın güvenilirliğinden hareketle bu dönemdeki sikanın müphem tevsîkini muteber kabul etmişlerdir.

Rivayetlerde 'itham etmediğim kişi' ibaresine, sahâbîlerden başlamak üzere hicrî ilk asırlarda rastlanmakla birlikte yoğunlukla hicrî ikinci asır muhaddisleri tarafından kullanıldığı görülmüştür. Bu çerçevede özellikle İbn İshâk ve Şâfiî'nin ismi öne çıkmış, ortaya atılan görüşlerde ikisinin kullanımları zikredilmiş, müphem tevsîk ettikleri râviler tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunların yanı sıra Mâlik b. Enes'in müphem tevsîk kullanımı hakkında yorumlara kaynaklarda rastlanmaktadır. İlk asırda muhtelif isimlerden nakledilen birer-ikişer rivayette bu lafzın kullanıldığı görülmüş, ikinci asırda ise zikri geçen üç isim vesilesi ile kaynaklarda bu lafzın

verememiştir. Bu bilgi mezkur ihtimali desteklemektedir. Krş. Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtîm, *Âdâbu's-Şâfiî ve menâkibuhû*, thk. Abdulğani Abdulhâlık (Beyrut: y.y., 1424/2003), 135.

zikredildiği çok sayıda isnad yer almıştır. İkinci asırdan zikri geçen üç isim dışındaki bazı örneklerde zahiren 'itham etmediğim kişi' ifadesini kullanan râvinin müphem tevsik ile alakası olmayabileceği düşünülmektedir. Aslı mürsel olan bazı rivayetler, sonraki râviler tarafından müphem tevsik ile nakledilebilmiş veya muttasıl isnadı bulunan bir rivayet râvinin semâi olmadan rivayeti işitmesi sebebiyle isnadda inkitâ'a sebep olacak şekilde bu lafızla nakledilebilmiştir. Yine bu dönemdeki kullanımlarda râvi, naklettiği rivayeti desteklemek amacıyla isnadda yer almayan güvendiği kimseden bilgi almış ve kaynağını 'itham etmediğim kişi' olarak tavsif edebilmiştir.

İbn İshâk, Mâlik b. Enes ve Şâfiî'nin "men lâ ettehimu" lafzının yanı sıra "ani's-sika", "men erdâ min ehli'l-ilm" ve bunlara benzer ifadeleri kullanmaları müphem tevsik konusunun sıklıkla onlar etrafında ele alınmasına neden olmaktadır. Bu kullanımlardan özellikle "ani's-sika" ifadesinin "men lâ ettehimu" ile karşılaştırması yapılmış ve benzerlikleri olmakla birlikte "men la ettehimu" lafzının daha alt seviyede olduğu belirtilmiştir. Ortak yönleri ise her iki ibareyle nakledilen rivayetin şahid veya mütabii olmaması durumunda zayıf kabul edilmesidir. Yapılan incelemede "men la ettehimu" ifadesinin diğer müphem lafızlara nispetle daha çok mecruh râviler hakkında kullanıldığı tespit edilmiştir.

Mecrûh râvilerden nakilleri ve hakkında tedlîs yaptığı yönünde eleştiriler bulunan İbn İshâk müphem lafızlarla pek çok rivayet aktarmıştır. Bu lafızlardan 'itham etmediğim kişi' ile kastettiği râvinin, zayıf kabul edilen Hasan b. 'Umâre olduğu söylene de bu tespitin sınırlı sayıdaki rivayette zikredilen müphem râvi için geçerli olduğu sonucuna ulaşılmıştır. İbn Abbâs ve İbn Mesud'un tefsir rivayetlerinin tarihlerinde yer alan İbn İshâk, 'itham etmediğim kişi' ibaresiyle aktardığı rivayetlerin bir kısmında bu tarihlerden nakilde bulunmuştur. Dolayısıyla burada müphem bırakılan râvilerin, tefsir rivayetlerini nakledenler veya ilk kitâbu't-tefsir müellifleri olabileceği düşünülmektedir. Her halükarda İbn İshâk'ın bu ifade ile naklettiği rivayetler karşısında âlimlerin; onun rivayetlerini terk etme yahut aslı bulunması halinde şahid olarak kullanma şeklinde iki türlü tavırları görülmüştür. Bu durum da hadis usulü eserlerinde ortaya konulan anlayışa uygun görünmektedir.

Şâfiî'nin kullanımında, kendisinden önce hiçbir muhaddiste görülmeyen detaylar dikkatimizi çekmiştir. O, kaderî olmakla suçladığı ancak rivayetlerine itimat ettiği İbrahim b. Muhammed b. Ebî Yahyâ'dan 'itham etmediğim kişi' diyerek nakillerde bulunmuştur. Âlimlerin değerlendirmelerinde, Şâfiî'nin bu lafızla naklettiği bütün rivayetler İbn Ebî

Yahyâ'ya şamil kılınca da isnadlar incelendiğinde Süfyân es-Sevrî ve başkalarının da bu şekilde müphem tevsik ile anıldığı anlaşılmıştır. Şâfiî, İbn Ebî Yahyâ'dan rivayetleri sebebiyle tenkit edilmiş olmakla birlikte bunun sebeplerine ilişkin muhtelif yorumlar yapılmıştır. Müphem tevsiki, İbn Ebî Yahyâ dışındaki râviler hakkında da kullandığı tespiti dikkate alındığında 'Şâfiî'nin ahir ömründe Mısır'da iken kitapları yanında bulunmadığı bir ortamda rivayetleri bu şekilde aktararak eserinde zikrettiği şeklindeki yorum' isabetli görülmektedir. Yine de Şâfiî bizzat kendisinin zayıf kabul ettiği veya âlimlerin cerh ettiği râviyi bu şekilde anmış olması her zaman ihtimal dahilindedir.

Netice itibariyle mutlak kabul yahut reddin söz konusu olamayacağını düşündüğümüz 'itham etmediğim kişi' kullanımına ilişkin her râvi hakkında müstakil değerlendirmeler yapılması gerekmektedir. Müphem bırakılan râvinin kimi zaman tayini mümkün olsa da, bu şekilde nakleden muhaddisin rivayeti aldığı birden fazla kaynağın bulunması, müphem tevsikin sadece zayıf râviler hakkında kullanılmaması, kimi zaman bu lafzı isnaddaki başka bir râvinin kullanarak hocasına nispet etmesi, bizzat talebeleri yahut yakın dönem âlimler tarafından sadece İbn İshâk, Mâlik ve Şâfiî gibi isimler hakkında kısmî tespitler bulunmakla birlikte bu lafzı kullanan diğer isimlere ilişkin herhangi bir tayinde bulunulmamış olması gibi sebepler râvinin kimliğinin tespitini güç hale getirmektedir.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazarlar, makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan etmektedirler.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



KAYNAKÇA

- ABDULLAH İBNÜ'L-MÜBAREK, Ebû Abdurrahman. *Kitâbü'z-zühd ve'r-rekaik*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- ABDÜRREZZÂK, Ebû Bekr es-San'ânî. *Musannef*. 1-11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1983.
- AHMED B. HANBEL, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût, ve dğr. 50 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- ALİ EL-KARİ, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b Sultan Muhammed. *Şerhu Müsnedi Ebî Hanife*. Beyrut : Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- AŞIKKUTLU, Emin. *Hadiste Ricâl Tenkidi*. İstanbul: İFAV, 1997.
- AŞIKKUTLU, Emin. "Mühphem". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/434-436. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020.
- AYNÎ, Bedreddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed. *Şerhu Ebî Dâvûd li'l-Aynî*. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420.
- AYNÎ, Bedreddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsrevcirdî. *Ma'rifetu's-sunen ve'l-âsâr*. thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. 15 Cilt. Karaçi: y.y., 1412/1991.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsrevcirdî. *Menâkibu's-Şâfi'î*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakar. 2 Cilt. Kahire: y.y., 1390/1970.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsrevcirdî. *el-Hilâfiyyât beyne'l-İmâmeyn eş-Şâfi'î ve Ebî Hanife ve Ashâbih*. Kahire: Ravda, 1. Basım, 2015.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsrevcirdî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsrevcirdî. *Şuabu'l-îmân*.

- 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd li'l-Neşr ve't-Tevzîf, 2003.
- BİKÂÎ, Ebu'l-Hasan Burhaneddin İbrahim b. Ömer. *en-Nüketü'l-vefiyye bimâ fi şerhi'l-Elfiyye*. thk. Mâhir Yâsin el-Fahl. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 2008.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Kitâbü't-târîhi'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdulmuîd Hân. 8 Cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1. Basım, ts.
- EL-CUDEY', Abdullah b. Yusuf. *Tahrîru ulûmi'l-hadîs*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân, 2003
- DÂREKUTNÎ, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *el-'İlelü'l-vâride fi'l-ehâdîsi'n-nebeviyye*. thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynu'l-lâh, Muhammed b. Sâlih b. Muhammed ed-Debbâsî. 15 Cilt. Riyad-Demmâm: Dâru Taybe-Dâru İbnü'l-Cevzî, 1. Basım, 1405.
- DEBÛSÎ, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- EBÛ DÂVÛD, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *el-Merâsîl*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1988.
- EBÛ DÂVÛD, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnâût - Muhammed Kâmil Karabelli. 1-7 Cilt. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- EBÛ NUAYM, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Ma'rifetü's-sahâbe*. thk. Âdil b. Yusuf el-'Azzâzî. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1. Basım, 1998.
- FİRYÂBÎ, Ebû Bekr Ca'fer b. Muhammed b. el-Hasen. *es-Siyâm*. thk. 'Abdulvekîl en-Nedvî. Bombay: y.y., 1412.
- GÛL, Mutlu. *Hanefî Usulünde Hadis Tenkidi*. İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2018.
- HÂKİM EN-NÎSÂBÛRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*. thk. Seyyid Muazzam Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1977.
- HARÂİTÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed es-Sâmerrî. *Mesâvi'l-ahlâk ve mezmûmühâ*. thk. Mustafa b. Ebü'n-Nasr eş-Şelebî. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1. Basım, 1993.
- HASAN MUZAFFER RIZK. *el-Kavlü'l-fasl fi'l-'amel bi'l-hadîsi'l-mürsel*. Medine: Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1404.
- HATÎB EL-BAGDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*.

- thk. İbrahim Hamdi el-Medinî, Ebû Abdullah es-Sevrakî. Medine: el Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- HATÎB EL-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 1-16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- HATÎB EL-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Mevzihu evhâmi'l-cem' ve't-tefrîk*. thk. Abdulmu'tî Emîn Kalecî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1407.
- HEYSEMÎ, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Hüsâmeddin el-Kudsî. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Kudsî, 1. Basım, 1994.
- İCLÎ, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullah b. Sâlih. *Ma'rifetü's-sikât*. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985.
- İBN ABDİLHÂDÎ, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hanbelî. *Tenkîhu't-tahkîk fi ehâdîsi't-ta'lik*. thk. Sâmi b. Muhammed b. Câdullah, Abdülaziz b. Nâsır el-Habbânî. Riyad: Advâü's-Selef, 1. Basım, 2007.
- İBN ASÂKÎR, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu Dimeşk*. thk. Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, 1995.
- İBN EBÎ HÂTİM, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî. 9 Cilt. Haydarabad, 1. Basım, 1953.
- İBN EBÎ HÂTİM, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Âdâbu's-Şâfi'î ve menâkıbuhû*. thk. 'Abdulğanî 'Abdulhâlık. Beyrut: y.y., 1424/2003.
- İBN EBÎ ŞEYBE, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1989.
- İBN EMÎRU HÂC, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1983.
- İBN HACER, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâ'idü'l-mesânîdi's-semâniye*. 19 Cilt. S. Arabistan: Dârü'l-Âsime-Dârü'l-Gays, 1. Basım, 1419.
- İBN HACER, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 15 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1993.
- İBN HACER, Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî.

- Ta'cilü'l-menfaa bi-zevâidi ricâli'l-eimmeti'l-erbaa.* thk. İkramullah İmdadülhak. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- İBN HACER, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhet'ün-nazar fî tavdîhî Nuhbetu'l-fiker.* ed. 'Abdullah b. Dayfullah er-Rahîlî. Riyad: Matba'atu Sefîr, 2001
- İBN HİBBÂN, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn.* thk. Muhammed Abdülmecid es-Selefi. 2 Cilt. Riyad: Dâru's-Sâmi'î, 1. Basım, 2000.
- İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişam. *es-Sîretü'n-nebeviyye.* thk. Mustafa es-Sekkâ vd. 2 Cilt. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1955.
- İBN İSHÂK, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. Yesâr. *Sîretu İbn İshâk.* thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.
- İBN KESÎR, Ebu'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm.* thk. Sami b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Dâru Taybe, 1420.
- İBN KESÎR, Ebu'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer. *el-Bâ'isü'l-hasis şerhu ihtisari ulumi'l-hadis.* Beyrut : Dâru'l-Kütüb, 1994.
- İBN SEYYİDÎ'N-NÂS, Ebû'l-Feth Muhammed b. Muhammed el-Ya'mûrî. *Uyûnu'l-eser fî funûni'l-meğâzî ve's-şemâil ve's-siyer.* thk. İbrâhîm Muhammed Ramadân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1414/1993.
- İBN 'ADÎ, Ebû Ahmed 'Abdullahb. 'Adî. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl.* ed. 'Adil Ahmed 'Abdulmevcût. Beyrut: el-Kütübu'l-İlmiyye, ts.
- İBNÜ'L-MÜLAKKIN, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî. *el-Bedrü'l-münîr fî't-tahrîci'l-ehâdîsi ve'l-âsârî'l-vâkı'ati fî's-Şerhi'l-Kebîr.* thk. Mustafa Ebü'l-Gayd vd. 9 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hicret, 1. Basım, 2004.
- İBNÜ'S-SALÂH, Ebû Amr Osmân b. Abdirrahmân. *Mukaddimetü İbni's-Salâh.* thk. Nûreddin Itr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406.
- İRHÎM, Yâsir Avvâd. "el-Ehâdîsu'l-letî Evredehâ el-İmâm eş-Şâfiî bi-Sîgati Men lâ Ettehimu Fî Müsnedihî: Dirâse Tatbikiyye". *Mecelletü Câmiati'l-Enbâr li'l-Ulûmi'l-İslâmiyye* 8/29 (2017), 67-128.
- İTYÛBÎ, Muhammed b. Ali b. Adem b. Musa el-Vellevî. *Zahîratül-Ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ.* Riyad: Dâru'l-Mi'rac, 2003.
- KANDEMİR, M. Yaşar. "el-Muvattâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 31/414-417. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020.
- KÂSİMÎ, Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Saîd Cemâleddîn. *Kavâidü't-*

tahdîs min fûnûni mustalahi'l-hadîs. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1979.

MA'MER B. RÂŞİD, Ebû Urve el-Ezdî. *el-Câmi'* (Abdürrezzâk'ın *el-Musannefi* ile birlikte). Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1983.

MİZZÎ, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf el-. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1983.

MÜNAVÎ, Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b Tacilarifin b Ali. *el-Yevakit ve'd-dürer fî şerhi Nuhbeti İbn Hacer*. Riyad : Mektebetü'r-Rüşd, 1999.

MÜSLİM, Ebû Hüseyin. *Sahîh-i Müslim*. 2 Cilt. Riyad: Dâru't-Tayyibe, 2006.

NEVEVÎ, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *et-Takrîb ve't-Teysîr li Ma'rifeti Suneni'l-Beşîr en-Nezîr fî Usûli'l-Hadîs*. Beyrut: y.y., 1405/1985.

POLAT, Selahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

RÂMĦÜRĦÜZÎ, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdîrrahmân b. Hallâd el-Fârisî. *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. thk. Muhammed Acac el-Hatib. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1404.

ROBSON, James. "İbn İshâk'ın İsnâd Kullanışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (1962), 117-126.

SAHNÛN, İbn Saîd et-Tanûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

SEĦÂVÎ, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân b. Muhammed. *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyeti'l-hadîs*. thk. Ali Hüseyin Ali. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1. Basım, 2003.

SERAĦSÎ, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

SUYÛTÎ, Ebû'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tedrîbü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî. 2 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 2005.

SUYÛTÎ, Ebû'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tedrîbü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Muhammed Avvâme. 5 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, ts.


SUYÛTÎ, Ebû'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Kevkebü's-satiu nazmu Cem'ü'l-cevami*. Kahire : Mektebetu İbn Teymiyye, 1998.

- SÜHEYLÎ, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed. *er-Ravzü'l-ünüf fî şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li-İbn Hişâm*. thk. Ömer Abdusselam es-Selâmî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2000.
- ŞÂFÎÎ, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs. *el-Musned*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1370/1951.
- ŞÂFÎÎ, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940.
- ŞÂFÎÎ, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs. *el-Ümm*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- TABERÎ, Ebû Câfer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr. *Târîhü't-Taberî: Târîhü'r-rusul ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-Meârif, 2. Basım, ts.
- TABERÎ, Ebû Câfer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr. *Tefsîr-i Taberî*. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetu Risâle, 1994.
- TAHÂVÎ, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme el-Ezdî el-Mısırî. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1415.
- TAHÂVÎ, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Şerhu Me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdelhak. 1-5 Cilt. 'Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- TİRMİZÎ, Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. V Cilt. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbi'l-Haleb, 2. Basım, 1975.
- TÜRKMÂNÎ, Abdülmecid. *el-Medhal ilâ usûli'l-hadis alâ menheci'l-Hanefiyye*. Beyrut : Dâru'r-Reyâhîn, 2018.
- UKAYLÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *Kitâbu'd-duâfâi'l-kebîr*. thk. Abdülmû'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1984.
- VELLEVÎ, Muhammed b Ali b Adem Musa İsyubi. *Şerhu Süneni'n-Nesai = Zehiretü'l-ukba fî şerhi'l-Mücteba*. Mekke : Daru Âl-i Bürûm, 2003.
- ZEHEBÎ, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b Ahmed b Osmân. *Tezkiretü'l-huffâz*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1956.
- ZEHEBÎ, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânu'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*. thk. 'Alî Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.
- ZEHEBÎ, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.

- ZERKEŞİ, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b Bahadır b Abdullah. *Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh*. 8 Cilt. Dâru'l-Kütübî, 1994.
- ZERKEŞİ, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b Bahadır b Abdullah. *en-Nüket ala Mukaddimeti İbni's-Salâh*. Riyad: Edvau's-Selef, 1998.



AMBIGUOUS AUTHORIZATION IN HADITH: EVALUATIONS ABOUT THE EXPRESSION 'THE PERSON I DON'T ACCUSE'

 Taha ÇELİK^a

 Mustafa Yasin AKBAŞ^b

Extended Abstract

Following the emergence of chain in the history of hadith, criticism and approval activities started and it was tried to determine whether the narrators who carried the texts to the next generations were qualified for the narration. Although their names are mentioned, the narrations of unknown persons about whom there is no information were approached with suspicion, and different opinions were expressed about the narrators whose proficiency in the science of hadith is unknown, even if their personality is known. Although it is possible to extend the said sensitivity to the general public in the period of narration, it is seen that some narrators in classical hadith sources are mentioned with expressions such as "a trustworthy" or "the person I do not accuse" that gives the impression of approval. It is controversial how these usages, which are more common especially in the first three layers of the chain, should be evaluated. While some of the scholars said that if a reputable narrator narrates, these expressions meaning "the proof of trust" cannot be accepted due to ignorance. And some scholars have stated that these uses of the narrator whose criticism is trusted may be acceptable.

The issue of ambiguous narrators was generally handled under the title of unknown in hadith method sources and it was stated that they had the same ruling. It has been seen that the phrases that the subject of the trustworthy informed me and the person I did not accuse informed me were evaluated separately from other ambiguous words. It has been determined that the aforementioned approval expressions were used more widely, especially in

^a Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University, celik.taha@hotmail.com

^b Asst. Prof., Afyon Kocatepe University, yakbas@gmail.com

the first centuries of the hijri, and this usage decreased considerably as of the third century, when the hadith literature began to include the narrations with perfect attributions. They mentioned these words, especially when transmitting from the elder narrator of the most famous figures in the history of hadith, such as Ibn Sirin (d. 110/729), Ibn Shihab (d. 124/742) and Shafi'i (d. 204/820).

When the sources are scanned; there are two different ambiguous authorization approaches, such as accepting it as absolute weak or accepting it as valid with some records. Although it is mentioned that some scholars are regarded as indifferent, the credibility of the person who uses the phrase in question appears as a prerequisite for almost everyone who has an opinion on this matter. It is seen that there are negative opinions in some sources about the validity of the ambiguous expressions in the chain. In this regard, the names of Shafi'i hadith scholar and Shafi'i jurist Abu Bakr al-Sayrafi (d. 330/941) and Hatib al-Baghdadi (d. 463/1071) come to the fore, and these two names are emphasized in almost every source. It is seen that the authors of the hadith method mostly viewed the issue negatively.

Ibn Ishaq, Malik b. Enes and Shafii's use of "ani's-sika/from the trustworthy", "men erdâ min ehli'l-ilm/someone with knowledge I agree with" and similar expressions as well as the word "the person I do not accuse" causes the ambiguous subject of vindication to be discussed around them frequently. Among these uses, especially the expression "ani's-sika/from the trustworthy" was compared with "the person I do not accuse" and it was stated that although there were similarities, "the person I do not accuse" were at a lower level. What they have in common is that the narration conveyed by both words is considered weak if there is no attestation or parallel version. In the examination, it was seen that the expression "the person I do not accuse" was used more about weak narrators compared to other ambiguous words.

As a result, it is necessary to make separate evaluations about each narrator regarding the use of "the person I do not accuse", whom we think that there can be no absolute acceptance or rejection. Although it is sometimes possible to determine the ambiguous narrator, reasons such as the existence of more than one source from which the hadith narrating the narration in this way, ambiguous authorization should not be used only for weak narrators, sometimes using this wording by another narrator in the chain to his teacher, the fact that there are only partial determinations by his students or recent scholars about names such as Ibn Ishaq, Malik and Shafii, but no

determination has been made regarding other names using this word make it difficult to determine the identity of the narrator.

Keywords: Hadith, Criticism and approval, Ambiguous, Trustworthy, the Person I Don't Accuse.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The authors declare they have contributed equally to the article.


5. Competing interests:

The authors declare no competing interests.



İBN SİNÂ'NIN İMKÂN DELİLİ: DOĞA BİLİMLERİNİN SINIRI VE METAFİZİK

 Mahmut Sami ÖZDİL^a

 Ahmet Nusret ÖZDİL^b

Öz

İsbât-ı vâcip konusu tarih boyunca farklı ekollere mensup birçok filozofun düşünce sisteminde önemli bir yer tutmuştur. Bu konuda ortaya konulan görüşler, düşünürlerin Tanrı tasavvurlarını ortaya koyduğu gibi onların varlık anlayışlarının ayırt edici özelliklerini de belirginleştirir. Öte yandan bu konudaki görüşler filozofların düşüncelerindeki merkezi konumları nedeniyle düşünce sisteminin bütünlüğüyle de doğrudan ilişkilidir. İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu imkân delili de kendisinin bilgi ve varlık anlayışının billurlaştığı konulardan birisidir. Ayrıca, bu konuda kendisine yöneltilen eleştirilerin genel yapısı dikkate alındığında, bu delilin, kendisine eleştiri yönelten düşünürlerin varlık anlayışlarını belirginleştirmekte de önemli bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. Bu delil hakkında yapılan tartışmalar, felsefenin temel kavramları ve klasik mantığın tanım teorisi üzerinden gerçekleştirilmesi sebebiyle metafizik ve mantık ilminin birbiriyle ne kadar sıkı bir ilişkiye sahip olduğunu görmemize de imkân sağlamaktadır. Yine, İbn Sînâ'nın bu konuda ortaya koyduğu görüşler doğa bilimleri, mantık, matematik ve metafizik gibi felsefi ilimler arasındaki ilişkinin niteliğini ortaya koymak bakımından da son derece önemlidir. İbn Sînâ'nın imkân delilinin bir özelliği de onun ilimlerin sınırları ile ilgili görüşleriyle kopmaz bir irtibata sahip olmasıdır. Bu açıdan meşşâi felsefede insan için mümkün olan en yüksek kemal mertebesi olarak görülen filozof olma yolculuğunda insanın her bir ilimden ne beklemesi gerektiğini de ortaya koymaktadır. Çünkü klasik felsefede ilimler tasnifinden beklenen her ilmin başka ilimlerde incelenmeyen bir şeyi veya bir yönü incelemesidir. İlimlerin belli bir sırayla öğrenilmesi gerektiği düşünülmekte, her bir ilmin tahsiline başlandığında talebenin daha önce öğrenmediği bir şeyle veya öğrendiklerinin farklı bir yönüyle muhatap olduğu varsayılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Mantık, Kalam, Metafizik, İmkân delili, İlimlerin tasnifi.



^a Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, msamiozdil@gmail.com

^b Arş. Gör., Kayseri Üniversitesi, ahmetnusretozdil@gmail.com

IBN SINA'S POSSIBILITY ARGUMENT AND THE LIMITS OF NATURAL SCIENCES AND METAPHYSICS

The problem of proving the Necessary Existent has had an important place in the thought system of philosophers in many different schools throughout history. The views put forward on this subject not only reveal the thinkers' conceptions of God but also highlight the distinctive features of their understanding of existence. On the other hand, the views on this subject are directly related to the integrity of the thought system due to the central position of the philosophers in the thought systems. The possibility argument put forward by Avicenna is one of the subjects in which his understanding of knowledge and existence crystallized. The possibility argument put forward by Avicenna is one of the subjects in which his understanding of knowledge and existence crystallized. In addition, considering the general structure of the criticisms directed at him on this subject, it is seen that this evidence has an important effect on clarifying the understanding of the existence of the thinkers who criticize him. It is also possible for us to see how closely metaphysics and logic have a close relationship with each other via the discussions about this proof carried out through the basic concepts of philosophy and the definition theory of classical logic. Moreover, the views put forward by Avicenna on this subject are extremely important in terms of revealing the nature of the relationship between philosophical sciences such as natural sciences, logic, mathematics, and metaphysics. Another feature of Avicenna's possibility argument is that it has an inseparable connection with his views on the classification of sciences. In this respect, it also exposes what one should expect from each science in the journey of becoming a philosopher, which is seen as the highest level of perfection possible for a man in peripatetic philosophy. Because, in classical philosophy, what is expected from the classification of sciences is that every science examines something or an aspect of something that is not studied in other sciences. For this reason, it is thought that the sciences should be learned in a certain order, and it is assumed that the student is dealing with something he has not learned before or a different aspect of what he has learned when the education of each science begins.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Bilgi ve varlıkla ilgili tartışmalar hiçbir düşünce sisteminin görmezden gelemeceği temel felsefi sorunlardır. Bu sebeple düşünürler bilgi ve varlık konusunda sistemli bir anlayış ortaya koyma ve kendi düşünce sistemlerini bu anlayış çerçevesinde şekillendirme çabasında olmuşlardır. Onların bilgi konusunda ortaya koydukları görüşler, ileri sürdükleri iddiaların anlamlı

oluşuna dayanak teşkil etmiştir. Varlık konusunda ortaya koydukları düşünceler ise fikirlerinin bir bütün oluşturmasına ve kuşatıcı olmasına imkân sağlamış ve düşüncelerini bir sistem haline getirmiştir.

Varlık anlayışının temel ve belirleyici bir unsuru olması sebebiyle Vâcibü'l-Vucûd'a ilişkin tartışmalar felsefe tarihinde merkezî bir yer tutar.¹ Bu sebeple onunla ilişkili hemen her konu detaylı bir şekilde değerlendirilmiştir. Vâcibü'l-Vucûd'un varlığının nasıl bilinebileceği hakkında da pek çok görüş ortaya konulmuştur. Bu konudaki görüşler, bunları savunan düşünürlerin temel kabullerine dayanmaktadır. Hatta bazı isbât-ı vâcib metotları belli düşünce ekollerine nispetle anılmıştır. Sözelimi imkân delili filozofların delili, hudûs delili kelamcılarının delili olarak şöhret kazanmıştır.² Yine bu durumun bir neticesi olarak bazı düşünürlerin ortaya koydukları ispat metotları onların mensubu oldukları ekolün varlık anlayışının bütünü ile uyuşmadığı gerekçesiyle eleştirilmiş ve bu düşünürlerin başka ekollerin tesirinde kaldıkları iddia edilmiştir. İbn Sînâ'nın isbât-ı vâcib konusunda ortaya koyduğu imkân delili de bu açıdan eleştirilmiştir.³ Ayrıca, bazı deliller iddialarını ispat konusundaki yetersizlikler sebebiyle eleştirilirken bazıları da dayandıkları ön kabuller hakkındaki şüpheler sebebiyle tenkit edilmiştir. Bu bağlamda, İbn Sînâ'nın Aristoteles'in "ilk muharrik delili"ne yönelik eleştirisi temelde delilin yetersizliğine yönelik bir eleştiri olsa da bu yetersizliğin delilin serdedildiği ilim dalının sınırlarıyla ilişkisini ortaya koyması açısından dikkat çekicidir. Zira bu eleştiriye göre bu delilin tashihi mümkün olmadığı gibi fizik ilmi içerisinde kalınarak yeni bir delil ile de isbât-ı vâcib mümkün değildir.⁴ Bu eleştiri aynı zamanda İbn Sînâ'nın imkân delilini geliştirmesinin gerekçelerinden birisi olarak da görülebilir.

¹ Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 169-171.

² Şerafeddin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam: Tarih, Ekoller, Problemler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2016), 164, 166,173, 174.

³ Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sîna Okulu", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 268, 273. Alper, Ömer Mahir, Makale: "İbn-i Sînâ ve İbn-i Sînâ Okulu", *İslam Felsefesi - Tarihi ve Problemleri-*, Editör: Cüneyt Kaya, s.268, 273;

⁴ Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sîna Okulu", 266.

İmkân delil⁵ hakkında pek çok akademik çalışma olsa da⁶ biz bu çalışmamızda söz konusu delili daha spesifik bir yönden, İbn Sînâ'nın ilimler sınıflandırması ve ilimlerin sınırları konusundaki yaklaşımı açısından inceleyeceğiz.

A. İbn Sînâ'nın İlk Muharrik Deliline İtirazı

İbn Sînâ'nın imkân delilini diğer filozofların görüşlerinden ayıran en belirgin hususun onun bu delili serdederken imkân kavramından hareket etmesi olduğunu söyleyebiliriz. Her ne kadar imkân delili filozofların delili olarak meşhur olsa da İbn Sînâ'dan önceki felsefecilerin hareket noktasının çoğunlukla⁷ imkân değil vucûb kavramı olması dikkat çekicidir.⁸ İbn Sînâ ise diğer filozoflardan farklı olarak imkân kavramından hareketle Tanrıya ulaşmayı hedeflemiştir. İbn Sînâ'nın imkân⁹ kavramından hareketle ortaya koyduğu ispat yöntemine benzeyen bazı yöntemler Cüveynî¹⁰ ve Kadı

⁵ İmkân delilinin nasıl isimlendirileceği noktasında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Hüseyin Atay bu delili "varlık delili", Toby Mayer gibi bazı felsefeciler İbn Sînâ'nın İşârât'ında "sıddıkların hükmü" ifadesine dayanarak "sıddıkîn delili" olarak isimlendirmişlerdir. Engin Erdem de bu delile "metafizik delil" ismini vermektedir. Hüseyin Atay, "İbn Sînâ'da Varlık Delili" (Uluslar Arası İbn Sînâ Sempozyumu, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), 281-306; Toby Mayer, "İbn-İ Sînâ'nın 'Burhânu's-Sıddıkîn'i", çev. Temel Yeşilyurt, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 255-276; Hüseyin b. Abdillâh İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât: İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy - Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 474, 745; Engin Erdem, *Metafizik Delil: İbn Sînâ'nın İsbât-ı Vâcib Yöntemi* (Ankara: Yayınevi, 2012); Engin Erdem, *Varlıktan Tanrıya İbn Sînâ'nın Metafizik Delili* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016).

⁶ bkz. Ömer M. Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark Beyne re'yeyi'l-Hakimeyn.", *Dîvân (Dergi)* VI/10 (2001), 145-172; Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelâmcılardan Etkilendi mi?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 61-77; Ömer Mahir Alper, "Şehristanî'nin İbn Sînâ Eleştirisi: İbn Sînâ'nın Varlık Tasnifinde Çelişki Nerede?", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler II* (2009), 257-274; Erdem, *Metafizik Delil: İbn Sînâ'nın İsbât-ı Vâcib Yöntemi*; Erdem, *Varlıktan Tanrıya İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*.

⁷ Bu konuda Âmirî istisnâ olarak görülebilir. İbn Sînâ'nın yaklaşımını onun yaklaşımından ayıran özellik ise Âmirî'nin mantıksal bağlamda kullandığı vucub ve imkân kavramlarını İbn Sînâ'nın ontolojik zemine çekmesidir. Bkz. Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 157-161.

⁸ Majid Fakhry, "İslâm Felsefe Geleneğinde Ontolojik Kanıt: Fârâbî Örneği", çev. Ömer Mahir Alper, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 147, 148.

⁹ İmkân kavramından hareketle ortaya konulan ispat yöntemi zihinde hudusu çağrıştırdığından filozoflar tarafından kelâmcıların varlık anlayışının gerektirdiği bir şey olarak düşünülür. Kazvînî de kelâmcıların isbatı vacip delillerini zikrederken "hudus" delilini imkân kavramından hareketle açıklar. Ali bin Ömer el-Kâtibi, *Hikmetü'l-Ayn - Varlık Hikmeti-*, ed. Ali Durusoy, çev. Salih Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 167.

¹⁰ Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâidi'l-Edilleti fî Usûli'l-İtikâd* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950), 28.

Abdulcebbar¹¹ gibi bazı Eş'arî ve Mu'tezilî düşünürler tarafından kullanılmıştır. Bu sebeple bu yöntem daha sonra kelamcılarının delili olarak anılmaya başlanmıştır.¹² Yine İbn Rüşd bu yolu kelamcılara -Eş'arîlere ve Mu'tezile'ye- nispet etmektedir.¹³

İbn Sînâ'nın imkân delilini geliştirmesinin temel gerekçesi "ilk muharrik" görüşünü Tanrı'yı ispat açısından yetersiz bulmasıdır. Buradaki yetersizlik onun argümanı tutarsız bulmasından ziyade metodolojik bir problem görmesinden kaynaklanmaktadır. Bu noktada öncelikle onun harekete dayalı izah metodunu neden yetersiz bulduğunu izah etmek gerekmektedir.

İbn Sînâ her ilmin konusunun o ilmin varlığını baştan kabul ettiği bir şey olduğunu ve söz konusu ilmin varlığını kabul ettiği şeyin hallerini incelediğini söyler.¹⁴ Ömer Türker, bu konuda farklı yaklaşımlara değinerek İbn Haldun gibi bazı düşünürlerin bu ilkeyi istihsânî bir ilke olarak kabul ettiğini ifade eder. Bu yüzden İbn Haldun'un, *Mukaddime*'nin başında "umran ilmi"nin konusunu ispatlamaya çalıştığını belirtir.¹⁵ Burada iki ilmin yapısındaki farklılığa dikkat çekmemiz gerekmektedir. Felsefi ilimler, yakîni bilgi arayışına yönelik olduğundan ve burhan seviyesindeki delillere dayanması beklendiğinden bu ilimlerde kavramsal çerçevenin teşekkülünden delillerin terkibine kadar her aşamada en sağlam metotların tercih edilmesi gerekmektedir. Diğer yönden bu ilimlerde yer yer anlaşılması son derece güç meseleler üzerinde tartışmalar gerçekleştiğinden metotla ilgili ilkeler daha da önem kazanmaktadır. Ayrıca, İbn Sînâ'nın mantık bölümünü felsefi ilimlerin ilki olarak kitaplarına alması da onun bu konudaki yaklaşımını ortaya koymaktadır. Bu açıdan başka ilimler için istihsânî hüküm olarak düşünülebilecek ilkelerin bu ilimlerde daha bağlayıcı olması normaldir. Bu noktada, İbn Haldun'un umran ilmini felsefi ilimler

¹¹ İbn Sînâ'dan farklı olarak Kadı Abdulcebbar tahsis metodunu arazlar hakkında uygular. Bir cisimde birbirine zıt arazlar içinden birinin gerçekleşmesi için bir tahsis ediciye ihtiyaç olduğunu ifade eder. Şehvet ve birleşme-ayırılma gibi arazları örnek verir. Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse: Mutezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/153-159.

¹² Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/11; Alper, "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu", 64, 65.

¹³ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 2/445.

¹⁴ Hüseyin b. Abdillâh İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifâ, İlâhiyât*, çev. Ömer Türker - Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 1/16-19.

¹⁵ "Ömer Türker, İbn Sîna Metafiziği 1. Seminer", 00:23:00-00:26:00.

hiyerarşisinin bir parçası olarak tesis etmeye çalıştığını da belirtmemiz gerekmektedir. Bu açıdan, bu ilkenin istihsânî oluşu tüm ilimler için geçerli görülebilir. Bununla birlikte, umran ilminin felsefi ilimler arasındaki konumu hususunda İbn Haldun da net bir belirleme yapamamıştır. Yine bu ilim klasik felsefi ilimler geleneğinde İbn Haldun sonrasında kalıcı bir yer edinmemiştir.¹⁶

İbn Sînâ, burada, söz söyleme yetkisi bakımından ilimlerin sınırlarını belirginleştirmektedir. Ona göre her ilim diğer ilimlerde incelenmeyen bir şeyi veya yönü incelemek zorundadır. Onun bu yaklaşımının meşşai geleneğin öğrenmenin doğasıyla ilgili anlayışından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Bu anlayışa göre öğrenilen her ilim insanı kendisinin ötesindeki bir ilme ulaştırmaktadır. Bu sayede mantıktan doğa bilimlerine, oradan matematik bilimlerine sıçrayan insan aklı en son metafizik ilmine erişmektedir. Bu aşamaya kadar her ilim diğer ilimlerin incelemeyeceği bir konuyu incelemiş iken metafiziğin de kendine ait bir inceleme alanı olması beklenmektedir.¹⁷ Diğer yönden bir şeyin bir yönünü ispatlamak bir ilmin yetki alanında olmalıdır. Bu açıdan Tanrı'nın varlığının hem fizik hem de metafizikte ispatlanabilmesi yöntem açısından bir problem oluşturmaktadır. Bu problemi şöyle izah edebiliriz: Her ilmin kendine has bir metodu ve ilkeleri vardır. Tanrı'nın varlığının hangi ilimde ispatlanacağı hususundaki belirsizlik aynı zamanda Tanrı'nın varlığı konusunda hangi metot ve ölçülerin kullanılması gerektiği konusunda bir belirsizliğe yol açma tehlikesine sahiptir. Bu ise metot açısından ciddi bir problem olarak gözükmektedir.

İlimlerin konuları ve inceleme alanları hakkında son derece keskin çizgiler tasavvur eden İbn Sînâ, Doğa bilimlerinin konusunun hareketli ve durağan olmak yönünden cisimler olduğunu, inceleme alanının ise bu yönden cisimlere ilişkin arazlar olduğunu ifade eder.¹⁸ Bu nedenle o, Aristo'nun ilk muharrik üzerine kurulu ispat metodunun problemlili olduğu kanaatindedir. Çünkü doğa bilimlerinin konusu hareketli veya durağan olması yönünden cisimdir. Bu ise cisimlerin ve onlardaki hareket ve sükûnun varlığının doğa bilimlerinin baştan kabul ettiği şeyler olduğu anlamına gelmektedir. Bu durumda bu ilmin söz söyleyebileceği alan varlık meselesinden sonra gelen konulardır. Yani, söz konusu hareket ve sükûn halinin nasıl gerçekleştiği ve neticeleri hakkındadır. Halbuki söz konusu

¹⁶ Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 255-262.

¹⁷ "Ömer Türker, İbn Sîna Metafiziği 15. Seminer", *Youtube* (16 Ekim 2019), 00:01:15-00:08:20.

¹⁸ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/12, 13.

delillendirme doğa bilimlerinin sahasının dışına taşmakta ve hem o ilmin baştan kabul ettiği şeylerin öncesine dair bir hüküm taşımakta hem de varlığın o ilmin inceleme alanının dışında kalan bir yönü hakkında bir hükme ulaştırmaktadır. Yine doğa bilimlerinin konusu “hareket ve durağanlık yönünden cisim” olduğu halde hakkında hüküm verdiği şey delili ortaya koyanın da kabul ettiği üzere “cisim” olmadığı gibi¹⁹ hareket ve durağanlığı kabul edici de değildir. Bu sebeple İbn Sînâ söz konusu açıklamanın “doğa bilimlerine ait olmayan bir şey”e dayandığını ve “bu bilimlere yabancı” olduğunu ifade eder.²⁰

Ayrıca ilk muharrik delilinin öncülerinde *var etmek, meydana gelmek, meydana getirmek* değil, *hareket etmek ve hareket ettirmek* yüklemi kullanılmıştır. Bu öncüllerle kurulan bir kıyasın bizi öncüllerde kullanılmayan bir neticeye, yani *var etme*ye ulaştırması imkânsızdır. Dolayısıyla söz konusu kıyas bizi sadece bir *hareket ettiriciye, hareketin nedenine* götürebilir. *Hareket ettirici* ise *var ediciden* başka bir şeydir.²¹

İbn Sînâ doğa bilimi sayesinde elde edilen bilginin, iki varlığın oluş bakımından birbirini takip ettiğini gözlemlemekten ibaret olduğunu, bu gözlemin ise bize söz konusu iki şey arasında bir illiyet ilişkisi bulunduğuna dair kesin bir bilgi veremeyeceğini iddia eder. İlliyet ancak varlıklar arasındaki nedensellik ilişkisi kabul edildikten sonra tasavvur edilebilir. Nedensellik ilişkisi ise ne doğrudan gözlemlenebilen ne de zorunlu olarak bilinen bir şeydir. Dolayısıyla gözlemlenen şey hakkında nedensellik ilişkisi tasavvur etmek için önce nedensellik ilişkisinin varlığına dair bilgi elde etmek gerekmektedir. Bu ise yukarıdaki tanımdan anlaşılacağı üzere ancak metafizik ilminin gerçekleştirebileceği bir şeydir. Yani varlıklar arasındaki sebeplilik ilişkisi metafizik ilminin inceleme konusudur.²² Dolayısıyla doğa bilimine dayanarak Tanrı'ya ulaşmaya çalışan kişi kaçınılmaz olarak söz konusu ilmin kendi inceleme alanında ispat edemediği ve bu ilmin ilkelerinden de olmayan birtakım verilere başvurmak zorunda kalmakta ve söz konusu hüküm bu ilmin bizi ulaştırdığı bir netice olmamaktadır.²³ Bu yüzden İbn Sînâ doğa bilimlerinin metafizik bir yargı içermesini tutarlı

¹⁹ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/20, 21.

²⁰ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/28, 29. İbn Sînâ'nın hareket delili hakkındaki eleştirileri hakkında bkz. Erdem, *Varlıktan Tanrıya İbn Sina'nın Metafizik Delili*, 36-38, 205-206.

²¹ Alper, “İbn Sînâ ve İbn Sîna Okulu”, 266. Esasen varlık veren illet ve hareket veren illet ayrımı İbn Sînâ öncesinde de mevcuttur. Bu ayrımın kaynağı olarak Yeni Eflatunculuk gösterilir. Bkz. Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 169, 170.

²² İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/24, 27.

²³ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/28, 29.

bulmaz.²⁴

Yine, zorunluluk ve imkân kavramları doğa bilimlerine ait kavramlar değil, mahiyete ilişkin özellikler olarak, metafiziğe ait kavramlardır. Dolayısıyla varlığa ilişkin bu yargılar bu ilmin inceleme alanında dile getirilmelidir.²⁵

Burada herhangi bir ilmin başka bir ilme ait verileri kullanamayacağı iddiasının kabul edilebilir olmadığı yönünde bir eleştiri gelebilir. Ancak İbn Sînâ'nın, bir ilmin başka bir ilmin verilerini kullanmasına itirazı söz konusu verilerin "aynen" kullanılması ve bu ilmin ulaştığı bir sonuç gibi yüklem yapılması açısındandır.²⁶ Diğer bir ifadeyle, eğer bir ilim başka bir ilimden bazı verileri alıp kullanıyorsa bu verileri kendi inceleme alanına giren yönüyle değerlendirmelidir.²⁷ Buna göre, mesela, mantık ilmi doğa bilimine ve metafizik ilmine ait bazı verileri kullanarak bizi bazı yargılara ulaştırabilir. Ancak onun buradaki işlevi söz konusu verinin bu bilimlere ait yönünü ortaya koymak değildir.²⁸ Mantık ilmi, bu ilimlere ait verileri *tutarlılık* ve *doğruluk* açısından inceler. Mesela doğa bilimine ait verilerden oluşan "Kalorifer sıcaktır." "Elimi sıcak bir şeye koyduğumda elim ısınır" şeklindeki iki önerme mantık ilminin inceleme alanına girdiğinde bizi ulaştıracağı yargı söz konusu öncüllerin bizi ulaştırdığı mantıksal sonuç olan "Elimi kalorifere koyduğumda elim ısınır" önermesidir. Ancak kaloriferin sıcak olup olmadığı veya elimi sıcak bir şeye koyduğumda gerçekten elimin ısınıp ısınmayacağı mantık ilminin inceleme alanının dışındadır.

Dikkate alınması gereken diğer husus ise İbn Sînâ'nın ilimler tasnifinde metafizik ilminin doğa bilimlerinden sonra öğrenilmesi gerçeğidir. Bu durum dikkate alındığında doğa bilimlerine dair bir eseri okuyan kişinin henüz metafizik ilmini öğrenmediği varsayılır. Dolayısıyla doğa bilimlerine dair bir eserde metafiziğin alanına giren deliller ve yargılarla karşılaşan kişi

²⁴ Aslında İbn Sînâ'nın işaret ettiği problem günümüzde gerçekleştirilen bilimsel çalışmalarda daha kuvvetli bir şekilde gözlemlenebilmektedir. Bir ilmi çalışmanın kendi konusu dışındaki alanlar hakkında yargılara ulaştırması, deneysel çalışmaların metafizik ve hatta ahlâkî yargılara ait kalıplarla ifade edilmesi hala bilimsel çalışmalar açısından ciddi bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Günümüzde bu problemi aşmak için farklı ilmi sistemlerin kendilerine mahsus bir dil kullanması ve bu ilmi çalışmalarda kullanılan ifadelerin bu dilin sınırlarının dışına taşmamasına dikkat edilmesi yönünde öneriler ortaya konulmaktadır. Bkz. Şakir Kocabaş, *İfadelerin Gramatik Ayırımı* (İstanbul: Küre Yayınları, 2002); Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 220-240.

²⁵ İbn Sînâ metafizik ilmini "Varlığı var olmak yönünden inceleyen ilim dalı" olarak tanımlar. İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/26, 27.

²⁶ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/54-57.

²⁷ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/42-49.

²⁸ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/30, 31.

henüz kendisi için varlığı sabit olmayan bazı verilere muhatap kılınmakta ve kendisi için söz konusu delillerin geçerliliği açıklık kazanmamaktadır. Bu durum söz konusu ilmin başında kendisine öğretilen bazı tanım ve ilkeler ile bir tür çelişki arz etmektedir. Bu hal ise okuyucunun, hem doğa bilimlerinin konusu ve gayesi hakkında hem de muhatap olduğu delillendirme hakkında şüpheye düşmesi gibi bir tehlike doğurmaktadır. O, metafizik ilmini öğrenmeye başladığında ise, kendisine, “metafizik ilminin kendisiyle vacibü'l-vucubun varlığının bilinebileceği tek ilim”²⁹ olduğu söylenmektedir. Bunun sonucunda, “doğa bilimlerinde kendisine öğretilen şeyin ne olduğu?” sorusu akla gelmektedir.

İbn Sînâ'nın hassasiyet gösterdiği bu konu aslında felsefenin bazı temel kabullerine dayanmaktadır. Aslında başka filozoflar da bu temel kabulleri ilimleri sınıflandırırken zikretmektedirler. Örnek verecek olursak, Farâbî her ilmin mesele, konu ve ilke olmak üzere üç şeyi kuşattığını söyler. Mesele, araştırılan şey; konu, meselelerin kendisine nispet edildiği şeydir. Meselenin konuyla ilişkili yönü varsayılan, ulaşılmak istenen netice ile ilişkili yönü ise talep edilen(matlup) olarak isimlendirilir. İlke ise o ilimle kanıtlanması mümkün olmayan ön kabullerdir.³⁰ Konunun varlığı ise ilke cinsinden bir şey olup ispata ve araştırmaya konu edilmemektedir. Farâbî'nin ifade ettiği bir diğer husus ise “bir ilmin konusunun o ilmin meselelerinde matlupların tamamının kendisine raci olduğu şey”³¹ olmasıdır. Bu ifade İbn Sînâ'nın bu konudaki gerekçesini anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Ona göre “Tanrının varlığı” meselesi kendisini oluşturan öncülün yüklemi cisimlerin hareket ve sükûn hallerine râci olmadığından doğa bilimlerinde incelenemez.

Metafizik ilminin doğa bilimlerinden sonra öğrenilmesinden kaynaklanan bu sorunu göz ardı edersek bu bilimin metafizik ilminin verilerini kullanabileceğini söylemek mümkündür. Nitekim Farâbî ilimlerin birbirini kuşatabileceğini ve bir ilmin varlık açısından kendisinden önce olan başka bir ilimde kanıtlanan verileri delil olarak kullanabileceğini söyler.³² Metafizik ilmi her ne kadar sonradan öğrenilse de varlık yönünden doğa biliminden öncedir.³³ Bu itibarla doğa biliminin bazı ilkelerini metafizik

²⁹ İbn Sînâ, *İlahiyat I*, s.21.

³⁰ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân: Burhan Kitabı*, çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 102, 103.

³¹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân: Burhan Kitabı*, 102, 103.

³² Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân: Burhan Kitabı*, 114-125.

³³ İbn Sînâ, *İlahiyât*, 1/64, 65.

ilminden alması makuldür. Ancak burada söz konusu olan delil olarak kullanılmaktadır. Yani burada ön kabul olarak o ilmin kanıtlamış olduğu şeyin doğruluğunu varsaymaktan bahsediliyor. Halbuki İsbât-ı vâcip hakkında yapılan şey başka bir ilmin meselesini bu ilimde bir mesele olarak ele almaktır. Bu açıdan iki durumun farklı olduğu ortadadır. Yine bir ilmin ilkelerini başka bir ilmin kanıtladığı şeylerden alması onun konu yönünden genişleyip ilkelerini aldığı ilmi kuşatıcı hale gelmesini gerektirmez. Aksi halde ilimlerin öncelik sonralık sırası altüst olacaktır.³⁴

B. İbn Sînâ'nın İmkân Delili

İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığını sırf metafizik ilminin verileriyle ispat etmenin mümkün olduğunu söyler.³⁵ Bu sebeple, bu işi doğa bilimlerinin içinde gerçekleştirmenin hem problemlili hem de gereksiz olduğunu düşünür. Ona göre doğa bilimlerinde vacibu'l-vucûd'u ispat sadedinde birtakım sözler söylenmesinin amacı, insanın bir an önce Tanrı'nın varlığından haberdar olabilmesi ve bununla ilgili ilmi öğrenecek seviyeye gelmeye teşvik edilmesinden ibarettir.³⁶ Diğer bir deyişle doğa bilimlerinde İsbât-ı vâcip ancak pedagojik amaçlarla yapılabilir.

Daha sonra İbn Sînâ sırf metafizik ilminin verilerini kullanarak vacibu'l-vucûdu ispat etmek için imkân delilinin geliştirir. İbn Sînâ'nın imkân delilini kelamcıların imkân delilinden ayıran yön de izahlarının tamamen metafizik ilminin alanı içerisinde kalmasıdır. Her ne kadar kendisinden önce kelamcılar da imkân kavramı üzerine kurulan tahsis metodunu kullanmış olsalar da onların açıklamalarında “*âlem bir bütün olarak mümkündür*” gibi ifadelerle sıkça rastlarız. Yahut kelamcıların, Kadı Abdulcebbar örneğinde olduğu gibi, duyulur âlemdeki arazlardan hareketle bir tahsis ediciye gittiklerini görürüz.³⁷ Ancak İbn Sînâ hiçbir duyu verisine ihtiyaç duymadan Tanrı'nın varlığı kanıtlamaya çalışır. Bu açıdan İbn Sînâ, ispat metodunu -dış dünyada sübut bulmuş “âlem” olarak da bilinen varlıktan değil, dışarıdaki sübutundan soyutlanmış bir mahiyet olarak- mümkün varlıktan hareketle ortaya koyar. Bu yöntemin neticesinde bir kimse herhangi bir şeyin varlığı

³⁴ İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığını metafiziğin meselesi olarak vaz' etmesi, onun, Aristoteles'in Tanrı'nın varlığını metafiziğin konusu olarak gören yaklaşımına da itiraz niteliğindedir. Bununla birlikte, İbn Sînâ'nın ilimlerin sınırları ile ilgili yaklaşımını aktardığımız ifadeleri yeterli bulduğumuz için bu ayrımı tekrar izah etmeyeceğiz. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Erdem, *Varlıktan Tanrıya İbn Sina'nın Metafizik Delili*, 30-44; Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 148, 149.

³⁵ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/60, 63.

³⁶ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/20, 21.

³⁷ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse: Mutezile'nin Beş İlkesi*, 1/152-159; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/12, 13; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 28.

tasavvur ettiğinde Tanrı'nın varlığını da tasavvur etmeye mecbur kalacaktır.³⁸

İbn Sînâ'ya göre, varlık ya zâtı gereği zorunlu varlıktır veya mümkün varlıktır. Mümkün varlık, zâtı varlığını veya yokluğunu gerektirici olmadığından var olmak için kendi varlığını yokluğuna tercih edici bir nedene ihtiyaç duymaktadır. Aksi halde kendisi için varlık veya yokluğun ikisi de mümkün olduğu halde onun varlığa çıkması açıklanamazdı.³⁹ İbn Sînâ bu şekilde var olan mümkün varlığı "başkası sebebiyle zorunlu" varlık olarak ifade eder.

İbn Sînâ'nın kısaca ortaya koymaya çalıştığımız ispat metodu, iki ifade sebebiyle hem filozoflar hem kelimciler tarafından eleştirilmiştir. Birincisi mümkün varlık için varlık veya yokluk halinden birisinin sabit oluşunun gerekçesini ortaya koyarken kullandığı *tercih*⁴⁰ kelimesidir. İkincisi ise varlık halinin sabit oluşunu gerektiren illetin onun varlığını zorunlu kılmasını ifade etmek için kullandığı *zatiyla mümkün başkası sebebiyle zorunlu* ifadesidir.

Birinci eleştiri, onun âlemin şu an olduğundan başka şekilde var olmasını mümkün gördüğü şeklinde anlaşılması sebebiyle ortaya çıkan bir eleştiridir.⁴¹ İkincisi ise bir varlığın aynı anda hem mümkün hem zorunlu olarak nitelenmesinin bir çelişki olduğu fikrine dayanmaktadır.⁴² Bu ifade aynı zamanda zorunlu varlık cinsi için türler tasavvur etmeyi gerektirdiği düşüncesiyle Şehristânî tarafından eleştirilmiştir. Zira ona göre, bu tasavvur İbn Sînâ'nın zorunlu varlığın birliği konusunda söyledikleriyle⁴³ ve varlık taksimiyle bir tür çelişki oluşturmaktadır.⁴⁴

³⁸ Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 193-200.

³⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 136-141.

⁴⁰ Burada İbn Sînâ'nın kelamcılarının kabul ettiği manada iradeyi çağrıştıracak tarzda bir tercih etme eylemini Tanrı'ya nispet ettiğini anlaşılmalıdır. Bununla birlikte, İbn Sînâ tarafından, mümkünün varlık veya yokluktan birine meyletmesi için bir tesirin gerekliliğini ifade eden bir kavram olarak bu kelime kullanılmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 496, 497.

⁴¹ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fi Akâidi'l-Mille* (Beyrut: Merkezi Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2014), 113.

⁴² İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, 114; Alper, "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu", 64-66; Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi", 159.

⁴³ İbn Sînâ varlığın zorunlu varlık ve diğer varlıklar arasında müşterek olmadığını söyler. Yine zorunlu varlığın tür ve fasılları olmadığını dolayısıyla bu kategorinin altında sadece tek bir şeyin bulunduğunu ifade eder. İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/128-131; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 462-465.

⁴⁴ Muhammed bin Abdülkerim Şehristânî, *Kitâbu'l-Müsâraa -Filozoflarla Mücadele-*, çev. Aygün Akyol - Aytekin Özel (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 17, 18; Alper, "Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi", 262-264. Şehristânî'nin sözkonusu eleştirisinin tahlili

Bu eleştiriyi şu şekilde izah edebiliriz. Varlık zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu taksim şu şekildedir:

Varlık:

- Zorunlu Varlık
- Mümkün Varlık

Ancak “zâtı bakımından zorunlu varlık” ve “zâtı bakımından mümkün başkası sebebiyle zorunlu varlık” türlerini bu taksime dâhil ettiğimizde şema şöyle değişmektedir.

Varlık:

- Zorunlu varlık
 - Zâtı sebebiyle zorunlu varlık
 - Başkası sebebiyle zorunlu varlık
- Mümkün Varlık⁴⁵

Bu durumda ise, ya varlığın tamamen zorunlu varlıklardan oluştuğu tasavvur edilecek ve “mümkün varlık” türü ortadan kalkacaktır. Veya varlığın taksiminde bölümlerden biri olan zorunlu varlık, varlık taksiminin bölümlerinden biri olan mümkün varlığı içerecek ve bu şekilde bir bölme hatası yapılmış olacaktır. Zira bu durumda, zâtı bakımından zorunlu varlık, zorunlu varlıktan; başkası sebebiyle zorunlu varlık ise mümkün varlıktan başka bir şey olmayacaktır.

Ancak, İbn Sînâ zorunlu varlık ve diğer varlıklar için varlığı müşterek kabul etmemektedir.⁴⁶ Bu ise iki varlık türünün varlık cinsi altında bir arada bulunmasına mâni bir durumdur. Zira varlık, sadece zorunlu varlığın mahiyetinin ta kendisidir. Diğer varlıklara ise sonradan ilişmiş olup onların mahiyetlerini oluşturmamaktadır.⁴⁷

İbn Sînâ'nın varlık anlayışında mevcut kavramından iki farklı şey kastedilmektedir. Birisi varlığı mahiyet olarak taşıyan varlık, diğeri, varlığı yüklem olarak taşıyan varlık. Her ne kadar ikisine de varlık nispet edilse de bu varlıklara, varlık farklı yönlerden nispet edilmiştir. Dolayısıyla varlık bunlar için bir cins olmamaktadır. Ayrıca, İbn Sînâ'ya göre zorunlu ve mümkün varlıklar hakkında “varlık” yüklemi kullanıldığında bu dereceli bir

_____ için bkz. Ömer Ali Yıldırım, *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 171-215.

⁴⁵ Şehristânî, *Kitâbu'l-Müsâraa*, 17; Yıldırım, *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 247, 248.

⁴⁶ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/118-131 Bu konuda ayrıntılı tartışmalar için Bkz. Erdem, *Metafizik Delil: İbn Sînâ'nın İsbât-ı Vâcib Yöntemi*, 189-203.

⁴⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 466-469.

yüklem olmaktadır.⁴⁸

İbn Sînâ'ya yöneltilen bu eleştiri tanım teorisi üzerinden gerçekleştirilmektedir. Şehristânî varlığı bir cins olarak almakta ve onun altında türler ve onların mahiyetlerini birbirinden farklılaştıran ayrımlar varsaymaktadırlar.⁴⁹ Ancak İbn Sînâ varlığı bir cins olarak kabul etmemektedir.⁵⁰ Dolayısıyla onun ifadeleri tanım teorisi üzerinden yapılacak eleştirilere açık değildir.

Bu noktada klasik mantığın tanım teorisine kısaca göz atmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Klasik mantıkta, bir kavram tanımlanırken en mükemmel tanım olan tam özsel tanımı elde etmek için o şeyin yakın cinsi ve yakın ayrımı kullanılır.⁵¹ Sözelimi, insan tanımlanırken “İnsan konuşan hayvandır”⁵² denilir. Bununla insanın hayvan cinsi içerisinde konuşan bir tür olduğu kastedilir. Hayvan ise “irade ile hareket eden cisim” olarak tanımlanır. Bununla onun üç boyutlu ve iradesiyle hareket eden bir varlık olduğu kastedilir. At ise “kişneyen hayvan” şeklinde tanımlanır. Bu, klasik mantıkta Porphyrios ağacı olarak bilinen sınıflandırma içerisinde şu şekilde gösterilir:

- Cisim [Üç boyutlu olmak (ayrım)] (Hayvana nispetle yakın, cins insan ve ata nispetle uzak cins)
 - Hayvan [İradesi ile hareket edici olmak (ayrım)] (Cisme nispetle tür, insan ve ata nispetle yakın cins)
 - At [Kişneyen hayvan (ayrım)] (tür)
 - İnsan [Konuşan hayvan (ayrım)] (tür)

Bu sınıflandırmada her bir tür kendisinin uzak ve yakın cinslerinin mahiyetini oluşturan niteliklerin tümüne sahip olmak durumundadır. Buna göre, -insan ve atın- “konuşan” ve “kişneyen” şeklinde ifade ettiğimiz kendi türlerine has özelliklere sahip oldukları gibi, yakın cinsi olan hayvan türüne ait özellik olan “iradeyle hareket edici” olma ve uzak cinsi cisme ait “üç boyutlu olma” özelliklerinin hepsine de sahip olmaları gerekmektedir. Aksi halde bu varlıkların “canlı” veya “cisim” oldukları söylenemez. Bu durumda ise nasıl ki insanı “konuşan bitki” olarak tanımlayamıyorsak “konuşan canlı”

⁴⁸ Erdem, *Varlıktan Tanrıya İbn Sina'nın Metafizik Delili*, 194, 195; Erdem, *Metafizik Delil: İbn Sînâ'nın İsbât-ı Vâcib Yöntemi*, 194-196.

⁴⁹ Alper, “Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi”, 271, 272.

⁵⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 468, 469.

⁵¹ Mahmûd Hasen Muğnisî, *Muğni't-Tullâb*, thk. Osman Mühezzeb Sibbâ'î (Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 1430/2009), 122, 123.

⁵² “Canlı” ifadesi biyoloji bilimine ait bir kavram olarak klasik mantıkta kullanılan “hayvan” kavramından daha geniş bir varlık grubunu ifade etmektedir. Bu sebeple biz klasik mantıkta kullanılan “hayvan” kavramını kullanmayı tercih ettik.

olarak da tanımlayamayız.

Burada dikkat çekmemiz gereken bir husus da at ve insan türlerinin cinsleri olan “canlı” ve “cisim”in ayrım dediğimiz “iradeyle hareket etme” ve “üç boyutlu olma” niteliklerini mahiyetlerinde bulundurmalarıdır. Yani bu nitelikler onların “ne”liklerini belirleyen şeylerdir.

İbn Sînâ'ya göre varlık ilk ilkenin mahiyeti iken diğer varlıkların mahiyetine dâhil değildir. Şu halde var olmak diğer varlıkların “ne”liğini ifade eden bir şey değildir. Dolayısıyla onların mahiyetine “varlık” dahil değildir. Bu durum ise varlığın mümkün varlık için bir cins olarak tasavvur edilmesini engellemektedir. Yani eleştirinin hareket noktası olan şema İbn Sînâ'nın varlık anlayışına ait değildir. Şu hâlde, İbn Sînâ'nın varlık anlayışının bu şemaya uymayan yönleri olması normaldir.⁵³

Bu konuda dikkat çekmemiz gereken diğer bir husus, İbn Sînâ'nın mümkün varlığın meydana gelişini izah ederken zorunluluk, imkânsızlık ve imkân kavramlarını mantık ilmindeki anlamıyla kullanmamasıdır. Ancak onun bu tavrı bir tür dikkatsizlikten ziyade bir tercihe benzemektedir. Zira o bu kavramların tanımlarını problemlili görür. Çünkü bu kavramlar ancak ya kendileri ya da karşıtları kullanılarak tanımlanabilmektedir. Yani bu kavramların tanımı ya kısır döngü içermekte veya ismî tarif olmakta yahut da selbî tarif olmaktadır. Mesela imkân kavramı ancak zorunluluk ve imkânsızlık kavramlarına nispetle anlaşılabilir. Zorunluluk kavramı ancak kendisi tekrarlanarak veya diğer iki kavramın manası tanımın dışında bırakılarak tanımlanabilir. İmkânsızlık kavramı da aynı şekilde, ancak kendisi veya diğer iki kavramın kullanılmasıyla tanımlanabilir. Bu sebeple, İbn Sînâ bu kavramları tanımlamanın son derece güç olduğunu dile getirir.⁵⁴

Vücûb, imkan ve zorunluluk kavramlarını tanımlamak zor olsa da varlık ve yokluk kavramları gibi bu kavramları da bilebiliriz. Bu kavramların tanımlanamıyor olması muğlaklık içermelerinden değil, bilakis İbn Sina sonrası kavramsallaştırma ile ifade edecek olursak “umûr-ı âmme”den olmaları sebebiyledir.⁵⁵

Zorunluluk ve imkânsızlık kavramlarının ikisi de bir tür zorunluluk manası taşımaktadır. Ancak varlık kavramının yokluk kavramından daha açık olması ve daha önce bilinmesi sebebiyle zorunluluğun varlığa ilişkin yönü daha önce bilinir. İnsan zorunlunun bilgisinden imkânsızın bilgisine

⁵³ Alper, “Şehristanî'nin İbn Sînâ Eleştirisi”, 266.

⁵⁴ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/98-101; Atay, “İbn Sînâ'da Varlık Delili”, 1/302.

⁵⁵ Yasin Apaydın, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek Tecrid Geleneği Bağlamında Umur-ı Amme Sorunu* (İstanbul: Endülüs, 2019), 239-246.

ulaşır. Ve bu iki kavram hakkındaki bilgi onun imkân kavramını anlamasını sağlar.⁵⁶

İbn Sînâ zorunluluk kavramını mümkün varlık hakkında kullanırken ona ontolojik bir anlam yüklemiştir.⁵⁷ Nitekim mümkün varlığın zatıyla zorunlu olmadığını tekrar tekrar vurgulamasının sebebi de budur.⁵⁸ Onun bu ifadeleri zorunlu varlığı tenzih kaygısının ötesinde tutarlılık endişesinden de kaynaklanmaktadır.

İbn Sînâ'nın izahlarına baktığımızda mümkün varlığın var oluşu gibi yokluğunu da bir sebebe bağladığını görürüz. O, bu bağlamda şöyle der: *"Akılda öncelikli olarak apaçıktır ki: yokken sonra olan her şeyin imkanının iki tarafından birinin diğerinden daha uygun olmasını tercih etmek, bir şey ve bir sebepten dolayıdır. Akıl için bu açıklığı gözden kaçırıp başka açıklama tarzlarına sığınmak mümkün olsa bile bu böyledir. Bu şey dolayısıyla olan tercih ve özelleşme⁵⁹ ya vuku bulur ve bu sebep dolayısıyla zorunlu olur ya da henüz zorunlu olmamıştır ancak ondan (bu sebepten) dolayı imkân sınırları içindedir. Çünkü onda hiçbir imkânsızlık yönü yoktur. Dolayısıyla tercih sebebini talep etme durumu yeniden geri döner ve (böylece) durmaksızın devam eder. Bu durumda hak, ondan olmasının zorunluluğudur."*⁶⁰

Onun bu ifadeleri özellikle yok iken sonradan var olmaktan bahsetmesi sebebiyle âlemin zamansal hudûsunu kabul ettiği şeklinde anlaşılabilir. Ancak İbn Sînâ sonra olmanın birden çok yönden gerçekleşebileceğini söyler. Zamansal sonralık bunun sadece bir kısmıdır.⁶¹ Bu bağlamda öncelik sonralıkla ilişkili olarak onun metafizik ilminin "öğrenilme sırası açısından" doğa bilimlerinden sonra ancak konusu itibariyle daha önce olduğunu söylemesini de zikredebiliriz.⁶² İbn Sînâ'ya göre imkân, zorunluluk veya imkânsızlık hakkında düşünülen şey için kendi mahiyetinin bizatihi gerektirdiği bir durumdur. Zorunlu ve imkânsız varlık için bu durum onların varlık ve yokluğunu gerektirmektedir. Ancak mümkün varlıkta varlık veya yokluk hali onun mahiyetinin gereği olarak gerçekleşmemektedir. Dolayısıyla bu varlık kendisinden ibaret olarak tasavvur edildiğinde onun için varlık veya yokluk hali düşünülemez.

⁵⁶ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/102, 103; Mehmet Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkan* (İstanbul Üniversitesi, 2008), 147, 148.

⁵⁷ Kaya, *İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkan*, 148.

⁵⁸ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/108-119; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 454-457.

⁵⁹ Bu kelime arapça "التخصيص" olarak geçmektedir.

⁶⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 496, 497; İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/108, 109.

⁶¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 490-493; İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/414-417.

⁶² İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/62-65.

Bu varlığa söz konusu haller ancak başka bir şey (neden) daha tasavvurumuza dâhil olduktan sonra ilişmektedir.⁶³ Bu durum ise bir tür sonralık ifade etmektedir. Yani o şey hakkında kendisi oluşundan sonra tasavvur edilmekte ve gerçekleşmektedir.

Bu açıdan onun mümkün varlığın yokluğunu da tercih ettirici bir sebebe bağlaması görüşlerinin tutarlılığını korumasına yardımcı olmuştur. Çünkü mümkün varlığın tasavvuruna sonradan dâhil olmak yönünden yokluk yüklemi de varlık yüklemi ile aynı konumdadır. Dolayısıyla ikisinin aynı hükme sahip olması ortaya konulan görüşün tutarlılığı açısından gereklidir.

Sonuç

İşaret ettiğimiz hususları dikkate alarak İbn Sînâ'nın geliştirdiği imkân delilini tahlil ettiğimizde görüyoruz ki: Bu delil, ortaya konulurken sözgelimi "tercih" gibi bazı kavramların İbn Sînâ düşüncesinde özgün bir anlamda kullanılmış olması ve diğer düşünürlerin kabul ettiklerinden farklı ön kabullere dayanması sebebiyle hem filozoflar hem de kelamcılar tarafından eleştirilmiştir. Bununla birlikte, İbn Sînâ, söz konusu eleştirilere konu olan fikirlerini ve bunların kaynağı olan felsefî ön kabullerini gerekçeleriyle birlikte tutarlı ve sistemli bir şekilde açıklamayı başarmıştır.

İbn Sînâ'nın değerlendirdiğimiz bir iddiası da Tanrı'nın varlığını ispat etmenin doğa ilimlerinin konusu olamayacağıdır. Bu konudaki açıklamaları da hem onun ilimler tasnifi hem de felsefi sisteminin bütünü ile bir tutarlılık arz etmektedir. Bu konuda İbn Sînâ'nın pedagojik olanı ilmî olandan ayırma yaklaşımı da onun felsefî metoda verdiği ehemmiyeti göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Ezcümle, İbn Sînâ'nın imkân delili kendi düşünce sistemiyle uyumlu ve tutarlı bir bütün teşkil etmektedir. Dolayısıyla bu hususta tartışma ileri taşınacak olursa mesele imkân delili bağlamının ötesine taşacak ve İbn Sînâ'nın temel felsefi kabullerine ve felsefi sisteminin kavramsal şemasına dönük bir sorgulama yapılması icap edecektir. Bu ise başka bir araştırmanın ve müstakil bir eserin konusudur.



Teşekkür:

-

⁶³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 454-457.

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazarlar, makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan etmektedirler.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



KAYNAKÇA

- “Ömer Türker, İbn Sîna Metafiziği 1. Seminer”. Yayın Tarihi 10 Mart 2019.
<https://www.youtube.com/watch?v=kK7VnMCzheg>
- “Ömer Türker, İbn Sîna Metafiziği 15. Seminer”. *Youtube*. Yayın Tarihi 16 Ekim 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=Fn4qxVsDnIs>.
- ALPER, Ömer M. “İbn Rüşd’ün İbn Sina’yı Eleştirisi: el-Fark Beyne re’yeyi’l-Hakimeyn.” *Dîvân (Dergi)* VI/10 (2001), 145-172.
- ALPER, Ömer Mahir. “İbn Sînâ ve İbn Sîna Okulu”. *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- ALPER, Ömer Mahir. “İbn Sînâ’da Tanrı’nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelâmcılardan Etkilendi mi?” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 61-77.
- ALPER, Ömer Mahir. “Şehristanî’nin İbn Sînâ Eleştirisi: İbn Sînâ’nın Varlık Tasnifinde Çelişki Nerede?” *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler II* (2009), 257-274.
- APAYDIN, Yasin. *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek Tecrid Geleneği Bağlamında Umur-ı Amme Sorunu*. İstanbul: Endülüs, 2019.
- ATAY, Hüseyin. “İbn Sînâ’da Varlık Delili”. 1/281-306. İstanbul: İstanbul

- Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.
- CÜRCÂNÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2015.
- CÜVEYNÎ, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâidi'l-Edilleti fî Usûli'l-'İtikâd*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950.
- ERDEM, Engin. *Metafizik Delil: İbn Sînâ'nın İsbât-ı Vâcib Yöntemi*. Ankara: Yayınevi, 1. Basım, 2012.
- ERDEM, Engin. *Varlıktan Tanrıya İbn Sina'nın Metafizik Delili*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.
- FAKHRY, Majid. "İslâm Felsefe Geleneğinde Ontolojik Kanıt: Fârâbî Örneği". çev. Ömer Mahir Alper. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 139-150.
- FÂRÂBÎ, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-. *Kitâbu'l-Burhân: Burhan Kitabı*. çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- GÖLCÜK, Şerafeddin - TOPRAK, Süleyman. *Kelam: Tarih, Ekoller, Problemler*. Konya: Tekin Kitabevi, 2016.
- İbn RÜŞD, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*. Beyrut: Merkezi Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2014.
- İbn RÜŞD, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Tehâfütü't-Tehâfüt*. thk. Süleyman Dünya. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 3. Basım, ts.
- İbn SÎNÂ, Hüseyin b. Abdillâh. *el-İşârât ve't-Tenbîhât: İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy - Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1., 2014.
- İbn SÎNÂ, Hüseyin b. Abdillâh. *Kitabu's-Şifâ, İlâhiyât*. çev. Ömer Türker - Ekrem Demirli. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2014.
- KADI ABDULCEBBÂR, Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu Usûli'l-Hamse: Mutezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2013.
- KÂTİBÎ, Ali bin Ömer el-. *Hikmetü'l-Ayn -Varlık Hikmeti-*. ed. Ali Durusoy. çev.

Salih Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1., 2016.

KAYA, Mehmet Cüneyt. *İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkân*. İstanbul Üniversitesi, 2008.
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

KOCABAŞ, Şakir. *İfadelerin Gramatik Ayırımı*. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, 2002.

KOÇ, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 4., 2013.

MAYER, Toby. "İbn-İ Sînâ'nın 'Burhânu's-Siddikîn'i". çev. Temel Yeşilyurt. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 255-276.

MUĞNÎSÎ, Mahmûd Hasen. *Muğnî't-Tullâb*. thk. Osman Mühezzeb Sibbâî. Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 1. Basım, 1430/2009.

ŞEHRİSTÂNÎ, Muhammed bin Abdulkerim. *Kitâbu'l-Müsâraa -Filozoflarla Mücadele-*. çev. Aygün Akyol - Aytekin Özel. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.


TÜRKER, Ömer. *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2. Basım, 2020.

YILDIRIM, Ömer Ali. *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.



IBN SINA'S POSSIBILITY ARGUMENT AND THE LIMITS OF NATURAL SCIENCES AND METAPHYSICS

 Mahmut Sami ÖZDİL^a

 Ahmet Nusret ÖZDİL^b

Extended Abstract

The problem of proving the Necessary Existent has had an important place in the thought system of philosophers in many different schools throughout history. The views put forward on this subject not only reveal the thinkers' conceptions of God but also highlight the distinctive features of their understanding of existence. On the other hand, the views on this subject are directly related to the integrity of the thought system due to the central position of the philosophers in the thought systems.

The possibility argument put forward by Avicenna is one of the subjects in which his understanding of knowledge and existence crystallized. In addition, considering the general structure of the criticisms directed at him on this subject, it is seen that this evidence has an important effect on clarifying the understanding of the existence of the thinkers who criticize him. It is also possible for us to see how closely metaphysics and logic have a close relationship with each other via the discussions about this proof carried out through the basic concepts of philosophy and the definition theory of classical logic. Moreover, the views put forward by Avicenna on this subject are extremely important in terms of revealing the nature of the relationship between philosophical sciences such as natural sciences, logic, mathematics, and metaphysics. Another feature of Avicenna's possibility argument is that it has an inseparable connection with his views on the classification of sciences. In this respect, it also exposes what one should expect from each science in the journey of becoming a philosopher, which is seen as the highest level of perfection possible for a man in peripatetic

^a Asst. Prof., Necmettin Erbakan University, msamiozdil@gmail.com

^b Res. Asst., Kayseri University, ahmetnusretozdil@gmail.com

philosophy. Because, in classical philosophy, what is expected from the classification of sciences is that every science examines something or an aspect of something that is not studied in other sciences. For this reason, it is thought that the sciences should be learned in a certain order, and it is assumed that the student is dealing with something he has not learned before or a different aspect of what he has learned when the education of each science begins. Additionally, this situation is also related to the sciences being what they are. Because sciences are not separated from each other in terms of being science. What makes them separate sciences is that their subjects, fields of study, principles, aims, or benefits are different. In this case, it is a problem that the proof of the existence of God is found in the field of study of both natural sciences and metaphysics, and knowing his existence is a benefit and even an aim of natural sciences and metaphysics.

On the other hand, according to Avicenna, the realization of the existence of God in natural science is a sign rather than a proof. This is since natural science is a science that cannot be expected to prove the existence of God in terms of its subject and field of study. Because this science examines existence in terms of being the subject of movement and stillness. This means that it is interested in the accidents, not the substances. In addition, the field of study of this science consists of objects and corporeal existence, and it cannot be expected to give information about an entity that is not like this. In addition, the field of study of this science consists of matters and corporeal existence, and it cannot be expected to give information about an entity that is not like such. So, what natural science can only do is to make the existence of a principle beyond its field of the study felt. However, this science is incapable of proving the existence of this principle and cannot give us information about it is nature. This does not mean that it is necessary not to mention the proof in question and the existence of God in this science. On the contrary, this proof can be presented in natural science as a pedagogical necessity, and it can be expected that the student on the way to becoming a philosopher will increase his determination to come to the level where he will learn the existence of "The Very First". Nonetheless, there is no point in presenting a subject that cannot be proven in natural science as if it has been proven. Instead, it should be stated what the evidence presented in natural science is and why it is mentioned there, and it should be accepted that this subject has not yet been proven in this science. However, it is not an unsolvable problem for the peripatetic tradition, which admits that by learning every science, one reaches a realization beyond himself. The subject, which natural sciences cannot prove, should be referred to the higher science

that can prove itself. This science is metaphysics. In this science, the student of philosophy will grasp not only the existence of the “The Very First” but also the nature of all issues related to 'existence', which has not been studied in any of the other sciences, so that proof will be more clearly settled in his mind.

Additionally, while Avicenna criticizes Aristotle's "The prime mover" argument and substitutes the possibility argument for it, he also presents a methodical criticism in the tradition of philosophy. In this regard, it would not be a mistake to compare his place in the peripatetic tradition to that of Juwayni in the Ash'ari tradition.

Keywords: Logic, Kalam, Metaphysics, The possibility argument, The Classification of sciences.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The authors declare they have contributed equally to the article.

5. Competing interests:

The authors declare no competing interests.



ÇİZGİ DIŞI BİR EVLİLİK HİKAYESİ: MÜSLÜMAN KADININ GAYRİ MÜSLİM ERKEKLE EVLİLİĞİ

 Ayşe ELMALI KARAKAYA^a

Öz

İslam geleneğinde yaygın kabul gören Müslüman kadının gayri müslim erkekle evliliğinin yasak olduğu kanaatine rağmen özellikle Batılı ülkelerde birçok Müslüman kadın farklı dine mensup bir erkekle evlenmektedir. Bu çalışmada Müslüman kadınların farklı kabul edilebilecek bu evliliklerinde karar verme süreçleri ve ailelerinin dinlerarası evliliğe karşı tutumları incelenmiştir.

Araştırma, İngiltere’de yaşayan, eşleri gayri müslim olan 19 Müslüman kadınla yapılan yarı yapılandırılmış görüşmelere dayanmaktadır. Araştırma sonucuna göre Müslüman kadınların böyle bir evliliğe karar vermelerindeki öncelikli sebep ‘aşk’tır. Katılımcılar, birçok evlilikle olduğu gibi, aşık oldukları ve hayatlarının geri kalanını birlikte geçirmek istedikleri için gayri müslim erkeklerle evlenmeye karar vermişlerdir. Bununla beraber, aileden ayrı yaşıyor olmak Müslüman kadınlar için evliliğe karar vermede süreci kolaylaştırıcı, üzerlerindeki aile baskısını azaltıcı bir unsur olmuştur. Müslüman ailelerden bir kısmı karma evliliğe karşı destekleyici bir tavır gösterebilir de katılımcıların çoğunun ailesi kızlarının farklı dine mensup bir erkekle evlenmesine karşı olumsuz bir tutum sergilemiştir. Ailelerin bu tutumunda din farklılığı, kültür farklılığı, toplumsal baskı ve kişisel kaygılar önemli rol oynamıştır. Gayri müslim aileler ise oğullarının Müslüman bir kızla evlenmesine olumsuz baksalar dahi, nihai kararı oğullarına bırakarak çekimser kalmışlardır. Bununla beraber hem Müslüman hem de gayri müslim ailelerin çocuklarının evlilikleri konusunda ortak endişeleri evliliklerinde dini inançları konusunda baskı görme yahut da din değiştirmeye zorlanma ihtimalleridir.

Anahtar kelimeler: Din Sosyolojisi, Dinlerarası Evlilik, Karma Evlilik, Müslüman Kadın.



AN EXTRAORDINARY MARRIAGE STORY: MARRIAGE BETWEEN MUSLIM WOMEN AND NON-MUSLIM MEN

Despite the widespread opinion in the Islamic tradition that it is forbidden for a

^a Öğr. Gör. Dr, Sakarya Üniversitesi, aysekarakaya@sakarya.edu.tr

Muslim woman to marry a non-Muslim, many Muslim women marry out of religions in Western countries. In this study, the decision-making processes of Muslim women in this unusual marriage and the attitudes of their families towards interfaith marriage were examined.

The research is based on semi-structured interviews with 19 Muslim women married to non-Muslim men. Firstly, the research data revealed that the main reason for Muslim women to decide on such a marriage is 'love'. Many Muslim women decided to get married to non-Muslim men because they fell in love and wanted to spend the rest of their lives together, which is similar to the reasons for most marriages. Also, living away from the family has been a factor that facilitated the process of deciding to marry for Muslim women and reduced the family pressure. Although some of the Muslim families showed a supportive attitude towards interfaith marriage, most of the families had a negative attitude towards their daughters marrying a man from a different religion. The religious differences, cultural differences, community pressure and personal concerns all played an important role in the families' attitudes. Non-Muslim families, on the other hand, preferred to abstain, leaving the final decision to their sons, even if they thought negatively about their sons marrying a Muslim girl. However, the common concern of the children of both Muslim and non-Muslim families about their marriage is the possibility of being pressured about their religious beliefs or being forced to convert.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Batılı ülkelerde giderek artan Müslüman kadınların gayri müslim erkeklerle evlilikleri özellikle Müslüman azınlık gruplar için dikkate alınması gereken bir olgu haline gelmektedir (Hargey 2016; Imam Mustafa 2016). Ancak, gerek bu evliliklerin İslam geleneğinde hoş karşılanmaması, gerekse de meselenin istisnai durumlar olarak değerlendirilmesi sebebiyle konu birçok Müslüman topluluk lideri ve alim tarafından ihmal edilmiş, hatta görmezden gelinmiştir. Batıda yaşayan Müslüman topluluklar için potansiyel bir önemi haiz olmasına rağmen literatürde de konuyla ilgili büyük bir eksiklik mevcuttur. Bu çalışmada, dinlerarası evlilik yapan Müslüman kadınların böyle bir evlilik yapma sebepleri ile aile ve yakın çevrelerinde karşılaştıkları tutumlar, gayri müslim bir erkekle evli Müslüman kadınların tecrübeleri üzerinden ele alınarak literatürde konuyla ilgili bu boşluğun doldurulması amaçlanmaktadır.

A. Literatür

Evlilikte eş seçimi ile ilgili yapılan araştırmalar, bireylerin etnik köken, sosyoekonomik statü, din vb. konularda kendilerine benzer sosyal özelliklere sahip kişilerle evlenme eğilimi gösterdiklerini ortaya koymuştur (Blossfeld

and Timm 2003; Dribe and Lundh 2011; Kalmijn 1998; Muttarak 2004; Rosenfeld 2005). Diğer bir ifade ile araştırmalara göre bireylerin eş seçimi ve evlilik kararları onların toplumsal konumları ile uyumlu olmuştur (Al-Rebholz 2018). Öyle ki, Bourdieu'ya (2002) göre eş seçiminde bireyin, herhangi bir kural ya da kısıtlamaya bağlı olmadan özgürce ve kendi istediğine göre karar verdiğinin düşünüldüğü durumlarda dahi verilen karar, kişilerin olası davranışlarını düzenleyen, yatkınlıkları belirleyen *habitusun* ürünüdür. Kişisel habituslar bireylerin algı ve beğenilerini biçimlendirir ve evlilik gibi özel/kişisel olduğu düşünülen durumlarda bile onların mensubu oldukları toplum tarafından kabul görecektir, toplum içindeki konumlarına uygun eşleri seçmesini sağlar (Bourdieu 2002). Bu bakımdan içinde yaşanılan toplumun kabulünü zorlayan karma evlilikler, özelde dinlerarası evlilikler, insanlar arasında yaygın eş seçimi yönelimlerine aykırı bir durum olarak değerlendirilir (Muttarak 2004; Dribe and Lundh 2011). Bununla beraber göçmen nüfusun yoğun olduğu ülkelerde, farklı dini ve etnik gruplar arasındaki etkileşimin artmasıyla birlikte kültürlerarası ve dinlerarası evlilikler son yıllarda daha da yaygın hale gelmiştir (Muttarak 2004; Muttarak and Heath 2010). Benzer şekilde, buldukları ülkelerdeki farklı dini ve etnik gruplarla artan etkileşimlerinin bir neticesi olarak Müslüman toplulukları içinde de karma evlilik oranı artmıştır.

Batı'da yaşayan Müslümanların evlilikleri, bu ülkelerde artan Müslüman nüfusla birlikte merak edilen konulardan birisi olmuş ve konuyla ilgili birçok araştırma ve çalışma ortaya konulmuştur (Shaw 2000; Buijs and Rath 2003; Lucassen and Laarman 2009; Muttarak and Heath 2010; Carol 2013). Yapılan bu çalışmalar incelendiğinde araştırmaların iki grup evliliğe odaklandığı görülmektedir: (1) Müslümanların yine Müslümanlarla olan evlilikleri ve (2) Müslümanların gayri müslimlerle olan evlilikleri. Birinci gruptaki evliliklerde gayri müslim bir ülkede yaşayan Müslümanların kendi etnik grupları içinde yaptıkları evliliklerle beraber farklı etnik gruba mensup Müslümanlarla olan evliliklerine odaklanılmıştır (Muttarak 2004; Muttarak and Heath 2010). İkinci grup evliliklerde ise daha çok Müslüman erkeklerin Müslüman olmayan kadınlarla yaptığı evlilikler incelenmiştir (Cerchiaro, Aupers, and Houtman 2015; Charsley and Liversage 2013; Rozario and Samuel 2012). Bununla beraber, her ne kadar bu çalışmaların bazılarında Müslüman kadınların karma evlilikleri de araştırmaya dahil edilse de çalışmaların büyük bir kısmında gayri müslim eş/eş adayı evlenmeden önce ya da evlenmek için dinini değiştirerek Müslüman olmuştur, ancak son zamanlarda yapılan bazı çalışmalarda eşleri din değiştirmeyen Müslüman kadınlar araştırmanın ana konusu olmuştur (Feise-Nasr 2022).

Müslümanlar arasındaki karma evlilik konusu, özellikle de dinlerarası evlilikler, sadece batılı ülkelerde değil, nüfusun çoğunluğunun Müslüman olduğu ülkelerde de üzerinde çalışılan bir konu olmuştur. Örneğin, Türkiye’de yapılan araştırmalarda da Müslümanların dinlerarası evlilikleri din ekseninden farklı açılardan ele alınmıştır. Yapılan çalışmalardan bir kısmı konunun dini hükmünü ele alarak İslam Hukukuna göre Müslümanların ehli kitapla evliliği konusunu incelerken (Kazancı 2022; Eskin 2007), diğer bir kısmı ise Müslüman-Gayri müslim evliliklerinde çocukların dini kimliklerinin oluşumu (Yıldıztekin 2010) konusu üzerine odaklanmıştır. Bunun yanısıra özellikle farklı ülkelerde yaşayan Türklerin karma evlilikleri ele alan çalışmalarda ise bu evliliklerdeki çocukların dini eğitimi (Kurttekin 2019), karma evlilik yapmış Türk kadınların evliliklerinde din farkı ile ilgili tecrübeleri (Jawad and Elmali-Karakaya 2020) ve bu evliliklerin dini-kültürel boyutu (Baycar 2019; Gungor 2016) incelenmiştir.

Müslümanlar arasında giderek artan farklı dine mensup kişilerle yapılan karma evliliklerle ilgili çalışmalar, bu tür evliliklere yönelik aile ve Müslüman toplumun ortaya koyduğu tutumun, Müslüman tarafın kadın mı yoksa erkek mi olduğuna göre farklılık gösterdiğini ortaya koymuştur. Ebeveynler, oğullarının gayri müslim bir kadınla evlenmelerine izin verir ve görece hoş görürken, kızlarının gayri müslim bir erkekle evlenmesine karşı daha az hoşgörülü ve kabul etmez bir tavır içindedirler (Hanassab and Tidwell 1998). Bu farklılık, Kuran-ı Kerim’deki dinlerarası evliliklerle ilgili ayetlerin (bkz. 2:221; 5:5; 60:10), Müslüman kadının hangi dinden olursa olsun gayri müslim bir erkekle evlenmesinin, o kişi Müslüman olmadığı müddetçe, hiçbir şekilde dinen kabul edilmediği şeklindeki yorumuna ve bu evliliğin İslam fıkıh geleneğinde icmâen yasak olarak kabul edilmesine dayanmaktadır (Azzam 2015; Friedmann 2003; Al-Yousuf 2006; Ansano 2012).

İslam alimleri, Müslüman kadının gayri müslim erkekle evlenmesi ile ilgili yasağın gerekçesi olarak, ilgili ayetlerin yorumlarına dayanan dini argümanların yanı sıra, birtakım sosyo-kültürel argümanlar da ileri sürmüşlerdir. Bu argümanlar temelde kocanın, karısının dindarlığı üzerindeki potansiyel etkisi, kadının toplumdaki hiyerarşik konumu ve aile içindeki cinsiyet rolleri gibi hususlar göz önüne alınarak ortaya konulan değerlendirmelerdir. Buna göre, evin reisi olarak kabul edilen koca ailede en üst konumdadır ve karısı üzerinde otorite ve güç sahibidir. Ailenin dini mensubiyeti üzerinde söz sahibi olan ve aile bireylerini bu konuda etkileyen kişi de yine kocadır (Gomaa 2011; El-Jercawi 2009). Dolayısıyla Müslüman bir kadın gayri müslim bir erkekle evlendiği takdirde dinini özgürce

yaşayamaz (Seamon 2012). Gayrimüslim koca, Müslüman eşini kendi dinine davet edebilir, hatta ailedeki statü ve üstünlüğünü kullanarak Müslüman eşini İslam'ı terk etmeye dahi zorlayabilir (Eskan 2007; Sabuni 1980; Kâsâni 1997). Bu bağlamda, İslam dini Müslüman bir kadının dinini korumak amacıyla onu inancını tehlikeye atabilecek şeylerden uzak tutarak, kendisi için tehdit oluşturacak böyle bir evliliğe girmesini yasaklamıştır (Kâsâni 1997; Sabuni 1980; Dalgın 2003). Esas olarak, özellikle İslam'ın ilk dönemlerinde Müslüman alimler tarafından, kendi dönem ve toplumsal şartları göz önünde bulundurularak ileri sürülmüş olan bu argümanları sonraki dönem (klasik ve çağdaş) Müslüman alimler de kullanmaya devam etmişler ve hükümlerinde ilk dönem alimleri arasındaki icmaya da atıfta bulunmuşlardır. Neticede de Müslüman kadınların gayri müslim bir erkekle evlenmesinin yasak olduğu ile ilgili icmanın olduğunu, bu sebeple de hükmün değiştirilemeyeceği düşüncesi Müslüman toplumda yaygın kabul gören bir kanaat olarak yinelenmeye devam etmiştir (Dalgın 2005; Darwaza 1963; Shaikh Ramzy 2016; Yasir Qadhi 2009; Stowasser 2009).

Bununla beraber, tüm bu olumsuz görüş ve değişmesinin söz konusu olmayacağı kabul edilen yasaklık hükmüne rağmen, giriş bölümde de belirtildiği üzere, özellikle batı ülkelerinde yaşayan Müslümanlar arasında gayri müslim bir erkekle evlilik yapan kadınların sayısı giderek artmaktadır. Bu evliliklerin çoğunda kadın ya da ailesi tarafından gayri müslim eş adayının Müslüman olması talep edilse de evlenebilmeleri için müstakbel eşinden dinini değiştirerek Müslüman olmasını talep etmeyen, böyle bir talepte bulunmayı da doğru bulmayan bir grup Müslüman kadın da vardır (Cila and Lalonde 2014). Bu çalışmada bu ikinci grup Müslüman kadınların tecrübeleri üzerinden, İslam geleneğindeki yaygın olumsuz tavra rağmen böyle bir evlilik yapma sebepleri ve aile ve yakın çevrelerinde evlilik kararlarının nasıl karşılandığı ele alınacaktır.

B. Teorik Arka Plan

Gayrimüslim bir erkekle evli Müslüman kadınların tecrübelerini inceleyen bu çalışma, araştırma sürecinde elde edilen veriler ışığında dinlerarası evlilik olgusunu Müslüman kadınların tecrübeleri aracılığıyla anlamayı amaçlamaktadır. Araştırmada dinlerarası evliliğe karşı özellikle Müslüman toplumlarda kabul gören norm ve değerlerin katılımcıların evlilik kararlarını nasıl etkilediği, bu kararlar ilgili aile ve yakın çevrenin tutumu ve Müslüman kadınların bunları nasıl anlamlandırdıkları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu çabaya uygun olarak da yorumlayıcı paradigmadan faydalanılmıştır. Yorumlayıcı sosyal bilim geleneğinin kurucularında olan

Max Weber'e göre sosyal bilim, sosyoloji, toplumsal eylemin bilimidir; toplumsal davranışı yorumlayarak anlamak ve oluşumunu toplumsal olarak açıklamak ister. Burada öne çıkan üç temel kavram vardır: Anlamak (verstehen), yani anlamları kavramak; yorumlamak (deuten), yani öznel anlamları kavramlar halinde düzenlemek; açıklamak (erklären) yani davranışların düzenliliğini ortaya koymak (Aron 2010, 388). Weber *verstehen* kavramı ile bireyin içsel duygularını biçimlendiren ve onu belirli tarzda davranmaya yönlendiren nedenlerin ya da güdülerin öğrenilmesi, tespit edilmesi gerektiğini düşünüyordu. Nitekim bu çalışmada da katılımcılarla yapılan görüşmeler neticesinde elde edilen veriler analiz edilirken onları böyle bir evlilik kararı vermeye götüren sebepler, karar aşamasında iç dünyalarında yaşadıkları gelgitler, karşılaştıkları tepkileri nasıl yorumladıkları gibi konular anlaşılmalı çalışılmış, ardından literatürdeki ilgili araştırma ve kaynaklarla karşılaştırmalar yapılarak Müslüman kadınların bireysel tecrübelerine dayanan öznel anlamlar kavramlar halinde düzenlenerek yorumlanmıştır.

Günümüzde hermenötik, etnometodoloji, bilişsel, idealist ve öznelci gibi birçok perspektifin benimsediği ve geliştirdiği bir yaklaşım haline gelen yorumlayıcı-anlayıcı yaklaşım genel olarak bireylerin kendi toplumsal dünyalarını nasıl oluşturdukları ve devam ettirdikleriyle ilgili açıklama ve yorumlara ulaşmak için toplumsal olarak anlamlı bir eylemi ayrıntılı olarak gözlemleyerek sistematik olarak analiz etmeyi kapsar (Neuman 2020). Anlayıcı-yorumlayıcı yaklaşımın bu araştırmanın teorik arka planı olarak belirlenmesinin nedeni de çalışmanın hareket noktasının, Weberyan anlayışa paralel olarak, her ne kadar ilk planda bireysel bir karar olarak değerlendirilebilecek olsa da dinlerarası evlilik gibi uzun vadede geniş etkileri olacak toplumsal bir eylemi bireylerin içsel duyguları, iç dünyaları üzerinden araştırmaya çalışıyor olmasıdır.

Dinlerarası evliliği Müslüman kadınlar özelinde derinlemesine incelemek amacıyla gerçekleştirilen bu nitel araştırmada araştırma deseni ise fenomenoloji (olgubilim) deseni olarak belirlenmiştir. Fenomenoloji deseni, bize tümüyle yabancı olmayan fakat hakkında ayrıntılı bir anlayışa sahip olmadığımız olgulara odaklanır. Bir kavramla, ilgili bireylerin deneyimlerinin ortak anlamı tanımlanır. Bu deseni kullanan araştırmaların odak noktası, katılımcıların 'neyi', 'nasıl' deneyimlediklerinin tespit edilmesidir (Creswell and Poth 2013; Creswell and Creswell 2018). Bu araştırmada da dinlerarası evlilik gibi yabancı bir olgunun, Müslüman kadınlar perspektifinden daha derinlemesine anlaşılması amaçlandığından fenomenoloji desenin kullanılması uygun görülmüştür.

C. Yöntem ve Katılımcılar

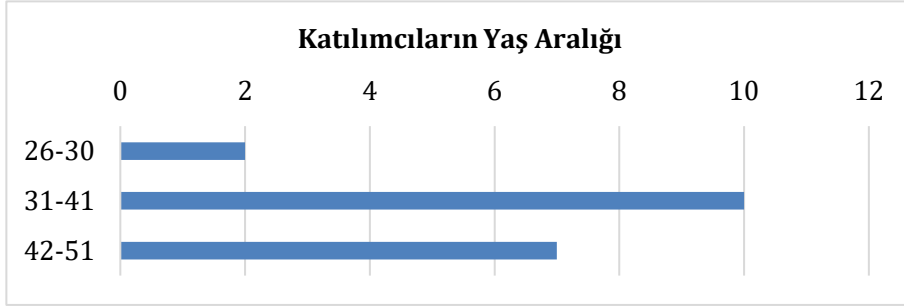
Araştırma, konusu itibariyle nitel bir araştırma olarak planlanmıştır. Nitel araştırmanın temel amacı, katılımcıların araştırma konusuyla ilgili tecrübelerini nasıl yorumladıkları ve bu tecrübelerine nasıl anlamlar yüklediklerini anlamaya çalışmaktır (Bremborg 2011). Araştırmada Müslüman kadınların dinlerarası evlilik tecrübeleri ile ilgili veriler, yarı-yapılandırılmış derinlemesine görüşme yöntemi kullanılarak elde edilmiştir. Bu yöntemle Müslüman kadınların farklı dine mensup bir erkekle evliliğe karar süreçleri, evliliklerinde, karar aşaması ve sonrasında, aileleri ve çevrelerinde karşılaştıkları tepki ve tutumlarla ilgili tecrübeleri hakkında ayrıntılı bilgi edinmeyi sağlamıştır. Araştırmada, İngiltere’de yaşayan ve gayri müslim bir erkekle evli 19 Müslüman kadınla yapılan yarı-yapılandırılmış görüşmelerden elde edilen nitel verilerin değerlendirilmesinde tematik analiz tekniği kullanılmıştır. Tematik analiz yöntemi ile araştırma verisindeki temalar tespit ve analiz edilerek araştırma konusu farklı yönlerden yorumlanır. Tematik analiz yöntemi zengin ve ayrıntılı, aynı zamanda da karmaşık bir veri setinin analiz ve açıklanmasında esnek ve kullanışlı bir araştırma yöntemidir (Braun and Clarke 2006). Esneklik, tematik analiz yönteminin avantajlarından birisidir. Nitekim bu araştırmada da araştırmacı olarak beklentilerimi veriye yansıtılmaktan kaçınmama ve elde edilen analiz sonucunu mümkün merteye önyargısız bir şekilde değerlendirmememde yardımcı olmuştur.

Çalışmada katılımcılara kartopu ve amaçlı örnekleme yöntemleri ile ulaşılmıştır. Araştırmanın ana konuları olan evlilik ve din konularının araştırmaya katılanlar için hassas kabul edilen konular olması sebebiyle katılımcıların gizliliği araştırmada özellikle dikkat edilen husus olmuştur. Bu bağlamda katılımcı kimliklerini korumak amacıyla çalışmada katılımcıların gerçek isimleri yerine müstear isimler kullanılmış, kimliklerini ortaya çıkarabilecek herhangi bir bilgiye de yer verilmemiştir. Araştırmaya katılımda iki temel kriter aranmıştır: Karma evlilik yapmış kadınların kendilerini Müslüman olarak tanımlamaları ve eşlerinin gayri müslim olması.

Araştırmanın evrenini İngiltere’de yaşayan karma evlilik yapmış kadınlar oluşturmaktadır. Örnekleme ile ilgili olarak ilk planda araştırmanın Birmingham şehrinde yaşayan gayri Müslimle evli Müslüman kadınlar ile yapılması planlanmıştır. Bu seçimin temel sebebi Birmingham’ın, Britanya doğumlu Müslümanların yanı sıra, oldukça farklı etnik gruplardan Müslüman toplulukları barındırması ve Londra’dan sonra İngiltere’de en çok farklı

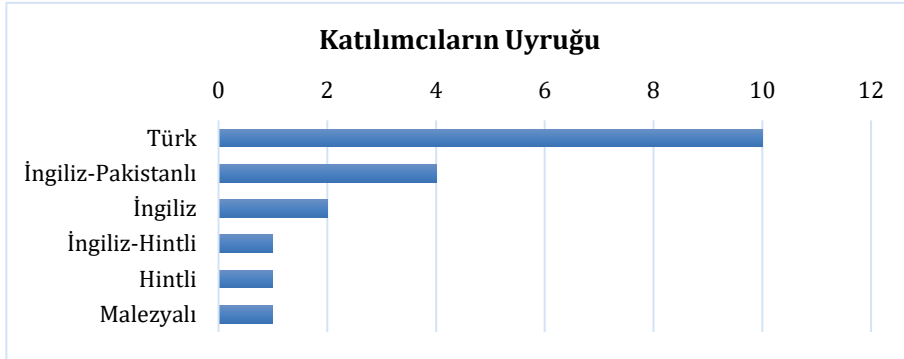
milletlerden Müslüman topluluğunun bulunduğu şehir olmasıydı (Office for National Statistics 2012). Ancak araştırmanın ilk saha çalışmasında, bu kararın, özellikle katılımcılara ulaşma noktasında, çalışmanın devamı için oldukça zorlayıcı bir karar olduğunu anlaşılmıştır. Zira konunun hassasiyeti sebebiyle örneklem grubu sadece bir şehirle sınırlandırıldığında, yeterli katılımcı sayısına ulaşmak mümkün görülmemiştir. Bu sebeple de farklı etnik gruplardan daha fazla katılımcıya ulaşabilmek için araştırma alanını İngiltere'nin tüm bölgelerini kapsayacak şekilde genişletme kararı alınmış, bu sayede daha çok ve daha farklı etnik gruplara mensup katılımcılara ulaşılmıştır. Sonuç olarak, araştırmada her ne kadar katılımcıların çoğunluğunu Londra, Manchester ve Birmingham'da yaşayan Müslüman kadınlar oluştursa da araştırma süresince Bristol, Leicester, Oxford ve Sheffield gibi İngiltere'nin farklı şehirlerinde yaşayan, farklı etnik kökene mensup evli 19 Müslüman kadınla görüşmeler yapılmıştır. Görüşmeler esnasında katılımcıların yaşları 26 ila 51 arasında değişmekle beraber, ortalama yaş 38'dir.

Şekil 1. Katılımcıların Yaş Aralığı



Araştırmaya katılan on dokuz katılımcının çoğunluğu Türk'tür. Kalan katılımcıların dördü İngiliz-Pakistanlı, ikisi Beyaz-İngiliz ve diğerleri de İngiliz-Hintli, Hintli ve Malezyalıdır.

Şekil 2. Katılımcıların Uyuşu



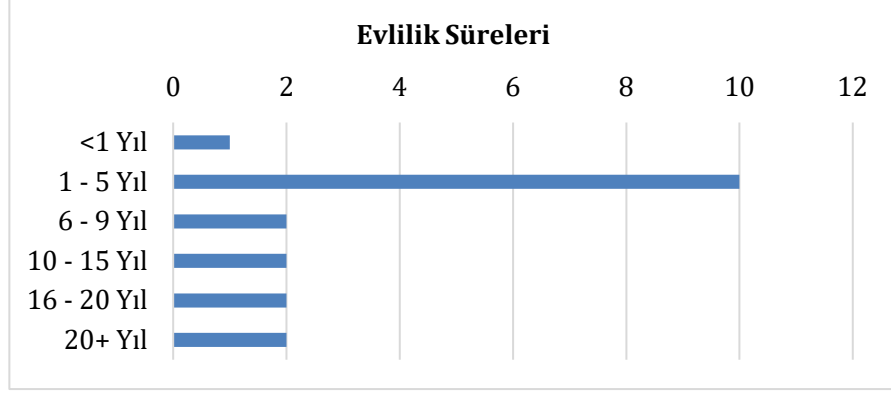
Araştırmada katılımcıların çoğunluğunu karma evlilik yapmış Türk kadınların oluşturması, çalışmanın sınırlılıklarından birisi olarak kabul edilebilir. Bu durumun temel sebebi Türk katılımcıların karma evlilik yapmış diğer Türk kadınlarla ve Türk topluluğu ile daha çok bağlantılı olmasıdır. Dolayısıyla, çalışmaya katılan bir Türk katılımcı çalışmaya katkı sağlayabilecek diğer bir Türk katılımcı ile iletişime geçmemde aracı olmuştur. Öte yandan katılımcılara ulaşma sürecinde, karma evlilik yapmış farklı etnik gruptaki kadınların kendi etnik topluluklarıyla veya gayri müslim bir erkekle evli diğer Müslüman kadınlarla fazla bir iletişim ve bağlantılarının olmadığı gözlemlenmiştir. Bu sebeple Türk katılımcılar dışındaki katılımcıların kartopu örneklem metoduyla katılımcılara ulaşmada katkıları yok denecek kadar az olmuştur. Bu durumun temel sebebi Müslüman toplulukların, gayri Müslim bir erkekle evlilik yapmış Müslüman kadınlara, özellikle de eşi din değiştirerek Müslüman olmamış kadınlara yönelik tutumlarıdır. İslam geleneğinde olumlu görülmeyen bir evlilik yapmış Müslüman bir kadının, evliliği sebebiyle cemaati/topluluğu tarafından dışlanması yahut evliliği ile ilgili olumsuz görüşlere muhatap olması muhtemeldir. Bu sebeple bu olası tepki ve eleştirilerden kaçınmak için, farklı dine mensup biriyle evlilik yapmış Müslüman kadınların birçoğu hem kendi etnik topluluğuyla hem de diğer Müslüman gruplarla iletişimini en aza indirmeyi tercih etmektedir. Nitekim bu araştırmada da Türk olmayan sadece bir görüşmeci, Zahra, çalışmaya katılmak isteyebilecek diğer Müslüman kadınlara yönlendirebilmiştir. Bu sebeple, gayrimüslimle evlilik yapmış farklı etnik kökenlerden Müslüman kadınlara ulaşabilmek için gösterilen tüm çabaya rağmen, araştırmaya katılanların çoğunluğunu Türk katılımcılar oluşturmuştur.

Araştırmada, Türk katılımcılardan altısı Türkiye'den İngiltere'ye ilk olarak çalışmak ve aynı zamanda İngilizce dil becerilerini geliştirmek için geldiğini söylerken, dört katılımcı ise esas olarak lisans veya lisansüstü düzeyde yüksek öğrenim görmek için İngiltere'ye geldiklerini belirtmişlerdir. Çalışmaya katılan katılımcıların tümü en az bir lisans derecesi almış, beş katılımcı ise ayrıca lisansüstü derecelerini tamamlamıştır. Katılımcıların birisi ev hanımı olup, diğer tüm katılımcılar çalışmaktadır. Çalışan katılımcıların büyük çoğunluğu (18 kişiden 17'si) doktor, öğretmen, proje yöneticisi, tasarımcı gibi profesyonel işlerde çalışmakta; kalan bir kişi ise bir süper markette kasiyerlik yapmaktadır.

Katılımcı eşlerinin çoğunluğu (19 kişiden 11'i) Beyaz-İngiliz'dir. Geriye kalan eşler ise Güney Asya-İngiliz, Hong Kong-İngiliz (Çin), Hollandalı, İspanyol, Yunan, İtalyan, Nijeryalı ve Güney Afrikalı olmak üzere farklı etnik

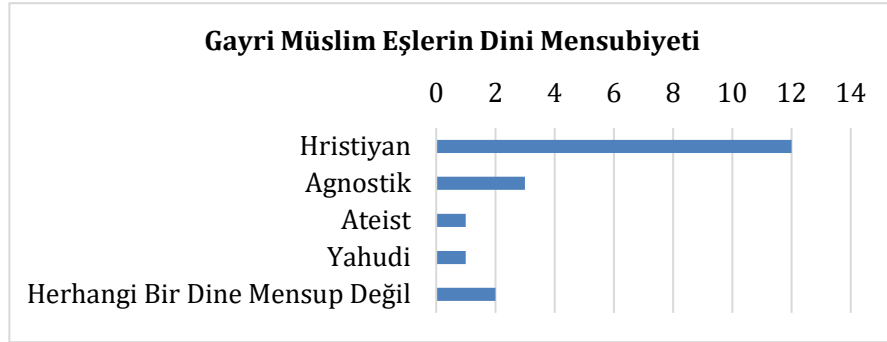
kökenlere mensuplardır. Katılımcıların evlilik süresi, görüşmeler esnasında, 2 ay ile 25 yıl arasında değişmekle beraber, ortalama evlilik süresi 9 yıldır.

Şekil 3. Evlilik Süreleri



Araştırmaya katılan Müslüman kadınlar, eşlerinin dini mensubiyetleri ile ilgili olarak farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Buna göre, iki katılımcı eşlerinin herhangi bir dine bağlı olmadığını belirtirken, geri kalan katılımcılardan ikisi eşlerinin ateist olduğunu, birisi ise Yahudi olduğunu ifade etmiştir. Bununla beraber katılımcıların çoğunluğu (19 kişiden 12'si) eşlerini Hristiyan olarak tanımlamıştır. Katılımcılar arasında eşleri Hristiyan veya Yahudi olan kadınlardan sadece üçü, eşlerinin dini pratikleri yerine getiren, dindar bireyler olduklarını belirtirken, geriye kalan dokuz katılımcı eşlerini kültürel Hristiyan veya Yahudi olarak tanımlamış ve dinin günlük hayatları üzerinde herhangi bir rol oynamadığını vurgulamıştır.

Şekil 4. Gayri Müslim Eşlerin Dini Mensubiyeti



Araştırmada tüm katılımcılar kendilerini Müslüman olarak tanımlamış ve inançlı olup Tanrı'ya inandıklarını vurgulamışlardır. Öte yandan,

katılımcıların hiçbiri kendi dinlerine karşı tavizsiz bir yönelimi ve bu dinin tek doğru din olduğu inancını yansıtan aşırı muhafazakâr (Altemeyer and Hunsberger 1992) olduklarını gösteren herhangi bir tutum sergilememiştir. Bu sonuç, muhafazakarların dinlerarası ilişkilerde yer almaya daha kapalı olduklarını ortaya koyan, dindarlık ve inançlar arası evlilikler arasındaki ilişki ile ilgili yapılan araştırma ile de benzerlik göstermektedir (Cila and Lalonde 2014). Ayrıca, katılımcılara kendilerini dindar olarak tanımlayıp tanımlamadıkları, ne kadar dindar gördükleri sorulduğunda 19 kişiden 7'si kendisinin dindar Müslüman olduğunu belirtirken, 19 kişiden 9'u kendisini ya 'rahat Müslüman (flexible Muslim)' ya da 'kültürel Müslüman' olarak tanımlamış ve katılımcılardan üçü ise dindar bir Müslüman olmadıklarını söylemiştir.

D. Bulgular

Yapılan görüşme verilerinin araştırma soruları doğrultusunda analizinde dört ana tema tespit edilmiştir: Müslüman kadınların eşleriyle nerede ve nasıl tanıştıkları; karma evliliğe karar verme süreçleri, Müslüman ve Gayrimüslim ailelerin karma evliliğe karşı tutumları ve çocuklarının evlilik kararları üzerindeki etkisi. Makalenin bundan sonraki kısmında bu temalarla ilgili araştırma sonuç ve değerlendirmeleri ele alınıp tartışılacaktır.

1. Nasıl Tanıştılar: Hikâyenin Başlangıcı

Görücü usulü evlilik, katılımcıların mensubu olduğu birçok Müslüman topluluk içinde tercih edilen bir evlilik türü olsa da (Pande 2016; Shaw 2006), araştırmaya katılan katılımcıların hiçbiri eşiyile görücü usulü ile tanışıp evlendiğini söylememiştir. Bununla beraber araştırmaya katılan katılımcılardan çoğu evlenmeden önce ailelerinden ayrı yaşadıklarını belirtmiştir. Her ne kadar ebeveyn kontrolü ve aile etkisi devam edebiliyor olsa da aileden ayrı yaşamak bireylere eş seçiminde daha fazla özgür, rahat olma imkânı sağlamaktadır (Romain 1996). Benzer şekilde ailelerinden ayrı yaşıyor olmak Müslüman kadınlar için de kararları üzerindeki olası aile baskısını azaltan, bazıları içinse ailenin evlilikleri üzerindeki tehditlerini azaltan, özgürlük ve serbestlik veren bir durum olmuştur. Araştırmada katılımcılardan yalnızca ikisi (boşanmış ve çocuklarıyla birlikte yaşayan Maria ile babası vefat etmiş ve annesiyle beraber yaşayan Maryam) bu süreçte aileleriyle yaşadıklarını söylemişler ve kararları ile ilgili ailelerinden olumsuz bir tavır görmediklerini ve ailelerinin ilk günden itibaren kararlarını desteklediklerini belirtmişlerdir. Bununla beraber katılımcılardan on altısı müstakbel eşleriyle tanışıp evlilik kararı

verdiklerinde okul, iş vb. sebeplerle ailelerinden ayrı yaşamaktadırlar. Ayrıca, Türk katılımcıların çoğunluğu (10 katılımcıdan 8'i) ise evlilik kararı verdiklerinde okul veya çalışmak için geldikleri İngiltere'de yaşadıklarını hem ailelerinden hem de ülkelerinden ayrı olduklarını ifade etmişlerdir. Bu katılımcılara göre ailelerinden ayrı yaşamak, evlilik kararı verme sürecini nispeten kolaylaştıran bir durum olmuştur. Örneğin, İngiltere'de büyümüş İngiliz-Pakistanlı iki katılımcı, Hanan ve Aneesa, eğer eşleri ile tanıştıkları zaman aileleriyle yaşıyor olsalardı, Müslüman olmayan birisiyle evlilik kararını veremeyeceklerini açıkça söylemişlerdir. Aynı şekilde eşi İtalyan olan beyaz İngiliz Laila da başlangıçta üzerinde çok da düşünmediklerini ama ilişkileri ciddileştikçe aralarındaki din farkı ve ailelerinin kararlarına olası tepkilerinin ana gündemlerini oluşturduğunu söylemiş, ancak ailesinden uzakta yaşadığı için bu konuyu düşünmeyi bir müddet daha ertelemenin kolay olduğunu belirtmiştir.

Katılımcıların, karar verme sürecinde ailelerinin etkisi ile ilgili anlattıklarından yola çıkarak aileden ayrı yaşamının kadınların üzerindeki aile etkisini azalttığını söylemek mümkündür. Birçoğu için verdikleri karar aileleri tarafından kabul görmeyecek, alışılmışın dışında bir karar olsa da ailelerinden ayrı yaşıyor olmak karar verme sürecinde kendilerini daha özgür ve daha kararlı hissetmelerini sağlamıştır.

İngiltere gibi farklı inançlara sahip, farklı etnik gruba mensup bireylerin bir arada yaşadıkları toplumlarda, zaman içerisinde gerek eğitim ve gerekse de iş ortamında bu gruplar arasındaki sosyal etkileşim artar (Barlow 1977; Gordon 1966). Bu bağlamda okul ve iş yerleri farklı dini ve etnik gruba mensup kişilerin tanışıp birbirleriyle etkileşime girdikleri yerlerin başında gelir. Farklı gruplara mensup kişiler arasındaki bu sosyal etkileşimin zaman içinde duygusal bir birlikteliğe dönmesi de beklenebilir bir durumdur (Romain 1996). Benzer bir şekilde araştırmaya katılan katılımcıların çoğu (%74) da eşleriyle iş yerinde, üniversitede ya da gittikleri kursta tanıştıklarını söylemiştir. Bu sonuç, iş yeri ve okul gibi mekanların farklı gruplara mensup kişiler arasında sosyal etkileşimin meydana geldiği öncelikli yerler olduğu şeklindeki değerlendirmeleri desteklemektedir (Barnett 1962; Romain 1996). Bununla beraber araştırma sonucuna göre bu mekanlarda tanışan kişiler için sahip oldukları ortak ilgi ve değerler din, ırk gibi onları ayıran özelliklerden daha önemlidir ve bu ortak ilgi ve değerler aralarındaki farklılıklarının üstesinden gelmeyi kolaylaştırmıştır.

Araştırmalar, farklı gruba mensup biriyle ilişki içinde olan karma çiftlerin, kendi grubu içinden biriyle ilişki içinde olan çiftlere kıyasla ilişkileri

süresince daha farklı sorunlar ile ilgilenmek durumunda kaldıklarını göstermektedir (Romain 1996). Bu sebeple de bazı konulardan emin olmadan ilişkilerini üçüncü bir kişiye yahut diğer aile üyelerine duyurmayı tercih etmezler. Bu durumun bir sonucu olarak, birbirlerini tanıma süreleri benzer problemlerle ilgilenmek durumunda kalmayan çiftlere göre daha uzundur. Araştırmaya katılan Müslüman kadınlardan bazıları için de gayri müslim erkekle olan ilişkisi/arkadaşlığı 'büyük bir sır'dır ve ilişkilerinin geleceğinden emin olmadan bu sırrı kimseyle paylaşmamışlardır. Katılımcılara ilişkilerini ailelerinden saklama sebebi sorulduğunda, ailelerinin bu 'sırrı' önceden bilmeleri durumunda ya karşı çıkıp onları ayırmaya çalışacağını yahut da erkek arkadaşlarından dinini değiştirip Müslüman olmasını isteyeceklerini, bu yönde baskı yapacaklarını ve de en kısa sürede evlenmelerini isteyeceklerini söylemişlerdir. Örneğin, Laila, içinde bulunduğu durumu şu sözlerle dile getirmiştir:

"Yaklaşık 4 yıl boyunca Adam'dan aileme bahsetmedim. Sanırım söylemememin sebebi eğer anne babama, aileme biriyle görüştüğümü söylersem, onlar için bir sonraki adım bir an önce, hemen evlenmekti ki bu ancak Müslümanlar arasında olan bir durum olabilir. Kültürel olarak, İngiltere'de geçerli bir durum değildi. Bu sebeple dört-dört buçuk yıl sonra durumu aileme söyledim ki bu bize birbirimizi daha iyi tanımamız için zaman kazandırdı. Bu süre bir anlamda evlilik gibi ciddi bir aşamaya gelmeden ilişkimizi ilerletmek ve daha da sağlamlaştırmak için beraber geçirdiğimiz bir zaman gibiydi. Kesinlikle bunu yapmamız gerekiyordu..."

Laila'nın ifadesinde de görüldüğü gibi, benzer tecrübe yaşamış katılımcılar için ilişkilerinin başında aileleri ile konuşmak ilişkileri için bir risk olabilirdi. Zira böyle bir durumda ailelerinin ilişkilerinden beklentilerini de düşünmek, dikkate almak zorunda kalacaklardı. Ayrıca, daha da önemlisi, katılımcılara göre aileleriyle görüşmeden önce çift olarak öncelikle kendilerinin bu ilişkiyi emin olmaları gerekiyordu; çünkü haberleri olduğunda ailelerinin olumsuz bir tavır takınacağını biliyorlardı.

2. Büyük İkilem: Evlenmeli mi Evlenmemeli mi?

Romain (1996) karma evlilik yapmış çiftler üzerine yaptığı araştırmasında, farklı dine mensup birisiyle yapılan bu evliliklerin sadece aileler için alışılmadık dışında bir durum olmadığını, birçok çift için de alışılmadık dışında ve yer yer endişe edici bir durum olduğunu söyler. Benzer şekilde bu çalışmada da katılımcıların yarısı ilişkileri ciddileştikçe endişelerinin arttığını, erkek arkadaşlarıyla aralarındaki dini ve kültürel farklılıkları daha fazla düşünmeye başladıklarını ifade etmişlerdir. Buna göre, ilişkileri evliliğe doğru ilerledikçe, sevdikleri ve hayatlarını paylaşmak

istedikleri bir adamla evlenmek ile Müslüman bir kadının gayri-müslim bir erkekle evlenemeyeceğine dair çocukluklarından beri duydukları ailevi ve geleneksel kurallar arasında kaldıklarını hissediyorlardı. Nitekim, on üç yıllık evli olan Nuray ilişkisinin başında içinde bulunduğu ikilemi şu sözlerle anlatmıştır:

“Eş adayımda aradığım temel kriter aşktı. Beni seven, sevgisini gösteren birisini arıyordum. İşte o sevgiyi kocamda, onun gözlerinde gördüm; fakat aynı zamanda büyük bir ikilem içindeydim. Hatırlıyorum, nişanlıydık ya da evlenmek üzereydik, içinde bulunduğum durum yüzünden ilişkimizle ilgili kendimi çok çok kötü hissediyordum. Bu evlilik çok zor olacaktı... Aman Allah'ım ne yapıyorum ben?! Bu evliliğe izin yoktu, biliyorum fakat aynı zamanda bu adamla evlenmeyi de gerçekten çok istiyordum. Bu ikisi arasında seçim yapmak çok zordu...Çok çok zordu...!” (Nuray)

Görüşmeler esnasında katılımcılardan bir grup ise, Müslüman kadının gayri müslim bir erkekle evliliği konusunda ailesindeki ve bağlı olduğu cemaatteki olumsuz görüşlerin etkisiyle hissettiği ikilemin, evlilik kararından dolayı zaman zaman pişmanlık duymasına hatta kendilerini günahkâr hissetmelerine sebep olduğunu söylemişlerdir. Örneğin Elif, önceden iki farklı dinden insanın bir arada olamayacağını düşündüğünü ve bu nedenle çoğu zaman ilişkisini sürdürmekle yanlış bir iş yapıyor hissine kapıldığını şu sözlerle ifade etmiştir: *“İlişkim ve dini inançlarım arasında yaşadığım ikilemden dolayı kendimi sorguluyordum: Yoksa ben yeterince iyi bir Müslüman değil miyim?! Acaba Allah'a karşı isyan mı ediyorum?... Evliliğim yüzünden Allah beni sevmez mi”*. Bu katılımcılar, görüşmeler esnasında geçmişten gelen, zihinlerindeki gayri müslim bir erkekle evliliğin Müslüman kadın için uygun olmadığı düşüncesine rağmen, sevdikleri adamla evlenmek istediklerinde hissettikleri ikilemi anlatmışlardır. Elif örneğinde görüldüğü gibi, bu evlilikle ilgili yasağı bilmeleri onların üzerlerinde baskı hissetmelerine ve kendi dindarlıklarını değerlendirmelerine hatta şüphe duymalarına neden olmuştu.

Araştırmaya katılan katılımcılardan üçü ise her ne kadar verdikleri karardan emin olsalar da ailelerinden ve çevrelerinden gelen olumsuz yorumların evliliklerinin yürüyüp yürümeyeceği konusunda kendilerini endişelendirdiğini belirtmiştir. Bu endişeler, içinde buldukları durum hakkında bir kez daha düşünmelerine neden olmuştur. Bu nedenle, katılımcılardan bazıları kararlarının doğru olduğundan ve evliliklerinin diğer ‘normal’ evlilikler kadar başarılı olma potansiyeli olduğundan emin olmak için onlarla benzer tecrübeler edinmiş ve dinlerarası evlilik yapmış Müslüman çiftlere ulaşmaya çalıştıklarını söylemişlerdir.

3. Kararın Ardındaki Sebep

Bireylerin mensubu oldukları dini veya etnik grubun dışından birisiyle evlenmelerine sebep olan etkenleri dört grupta ele almak mümkündür: Toplumun genelinde meydana gelen değişimler, dini topluluklarda ve aile dinamiklerinde meydana gelen gelişmeler ve kişisel faktörler (Romain 1996). Her ne kadar bu sebepler karma evliliklerin birçoğu için geçerli olabilecek nedenler olsa da karma evlilik yapmış herkes için genel geçer bir nedenden bahsetmek mümkün değildir. Zira zikredilen tüm bu sebeplerin dışında/yanında bireylerin kendine özgü sebepleri de olabilir. Bu bağlamda görüşmeler esnasında katılımcılara dinlerarası evlilik kararlarının arkasındaki neden sorulduğunda, tüm katılımcılar ana sebep olarak 'aşk'tan bahsetmişlerdir. Karma evlilik ve özellikle dinlerarası evlilik yapmış birçok çiftle paralel olarak (Khan 1998; Romain 1996) araştırmaya katılan Müslüman kadınlar için de 'aşk', evlilik kararı vermelerinde belirleyici sebep olmuştur. Katılımcılar "birçok kadın gibi [onların da] aşkı aradıklarını" (Maryam) ve "ideal bir eş için temel kriterlerinin aşk" olduğunu ve "karşısındaki insana sevgisini hissettirebilen birisini istediklerini" (Nuray) ve eşleriyle tanıştıklarında da aşık olduklarını söylemişlerdir (Pınar, Betül). Dolayısıyla, özellikle ilişkilerinin ilk zamanlarında partnerlerinin dininin, etnik kökeninin, ten renginin vb. ne olduğu onlar için önemli değildir. Araştırmada elde edilen bu sonuç, Sprecher ve Hatfield (2017)'in kadınların aşkı evliliğin temeli olarak gördüklerini ve evliliklerinin olmazsa olmazı olarak aşka vurgu yaptıklarını söyleyen araştırmaları ile de uyumludur.

Çalışmada aşık olmanın yanısıra Müslüman kadınların içine düştükleri ikilemlere ve karşılaşabilecekleri tüm olası zorluklara rağmen evlilik kararı vermelerine yardımcı olan veya onları cesaretlendiren başka faktörler de tespit edilmiştir. Bu faktörlerden ilki gayri müslim eşin 'iyi karakteri' dir. Eş adayının karakteri ve Müslüman kadınlara karşı tutumu, Müslüman kadının kararını olumlu yönde etkilemiştir ve katılımcıların yarısı bu duruma özellikle vurgu yapmıştır:

"Eşim dürüst bir insandır. Onunla tanışıp çıkmaya başladığımızda da onun iyi karakterli birisi olduğunu biliyordum. Beni zora sokacak, evlendiğime pişman edecek birisi değildi. Bu yüzden yabancı birisiyle evlilik nasıl olur diye ya da anlaşabilir miyiz diye hiç tereddüt etmedim." (Nuray)

"Benim eşim güzel ahlakı ile sevdirdi kendini bana. Yani, baktım gerçekten çok güzel bir karakteri var. Hep söylüyorum kendisine, şahadet getirmemiştir ama Müslüman ahlakı var onda." (Meral)

Katılımcılara, eş seçiminde eşlerinin kendileri ile aynı dini inanca

sahip olmasının kendileri için ne derece önemli olduğu sorulduğunda, katılımcılardan bazıları iyi bir insan olmanın ve iyi bir karaktere sahip olmanın kendileri için aynı dine inanmaktan daha önemli olduğunu belirtmişlerdir. Burada dikkate alınması gereken husus, bu kadınların aynı zamanda 'kültürel Müslüman' olarak tanımlanan, dinin günlük yaşamlarında önemli bir rol oynamadığını söyleyen katılımcılar olmalarıdır. Nitekim, 'kültürel Müslüman' ifadesi Müslüman bir kültürel geçmişe sahip olmasına rağmen İslami pratikleri yerine getirmeyen kişiler için kullanılan bir kavramdır. Bu kişiler dini normlara alışkanlık dışında kimlik amaçlı olarak bağlılık gösterirler. Kültürel Müslüman olarak tanımlanan kişi için din, hayatını bütünüyle kuşatıcı bir anlam sisteminden çok eğitim, aile gibi alt sistemleri oluşturan toplumsal bir sistemdir (Larsson 2010). Dolayısıyla kendilerini bu şekilde tanımlayan Müslüman kadınlar da eşleriyle aralarındaki dinsel farklılıkların ileride sorun yaratacağını düşünmediklerini ifade etmişlerdir. Örneğin, 16 yıldır Beyaz-İngiliz bir erkekle evli olan Öykü'ye kocasının dini kimliğinin kararını etkileyip etkilemediği sorulduğunda, şunları söylemiştir:

"Hayır, çünkü dediğim gibi, o dindar değildi ve ben de çok dindar, dini pratikleri yerine getiren biri değilim ... Sanırım, her iki taraf da çok dindar değilse ve görüşleriniz din tarafından şekillendirilmiyorsa, günlük hayatınız dinle şekillenmiyorsa... bir de eğitilmiş isen ve batıda yaşıyorsan, hayata ve dünyaya karşı belli bir bakış açısını geliştiriyorsun... Sanırım daha çok hümanizm ve insani değerler etrafında şekilleniyor bakış açılarımız. Bu yüzden bir araya gelebiliyorduk, anlaşmamamız için bir sebep yoktu."
(Öyku)

Katılımcı ifadelerinin de gösterdiği gibi, onlar için eş adayının iyi bir insan olup iyi bir karaktere sahip olması önemli özelliklerdir. Araştırmada her ne kadar iyi karakter sahibi olmayı defaatle vurgulayan bu katılımcıların sınırlı dini kaygıları ve hassasiyetleri olsa da katılımcılar arasında karakterin önemli olduğunu düşünen ve aynı zamanda dini kaygıları olan Müslüman kadınlar da vardır. Bu gruba dahil olan kadınlar, eşlerinin karakterinden bahsederken 'yaradılıştan Müslüman (muslim by nature)' ifadesini kullanmaktadırlar ki bunu dürüst olmak, başkalarını önemsemek ve güvenilir olmak gibi Müslüman ahlakına sahip olan ancak İslam'a bağlı / müslüman olmayan bir kişi anlamında kullanmışlardır. Bununla beraber inanç sahibi olmanın ve Tanrı'ya inanmanın katılımcıların çoğunun karar verme sürecinde önemli bir etkisi olduğunu da belirtmek gerekir. Zira katılımcıların birçoğu eşlerinin iman sahibi olduklarını özellikle vurgulamıştır. Dini mensubiyetleri farklı da olsa eşlerinin tek bir Tanrı'ya

inanmaları katılımcılar için önemli olmuştur. Çünkü onlara göre Ehli Kitap olarak ikisi de aynı Allah'a inanıyorlar ve her iki dinin merkezinde de Allah var. Aralarındaki farklılık sadece O'nu nasıl tecrübe ettiklerindedir.

4. Ailelerin Evlilik Kararına Karşı Tutumu

Müslüman kadınlar, gayri müslim erkek arkadaşlarıyla evlenmeye karar verdiklerinde, bir sonraki önemli adım ailelerine evlilik kararlarını bildirmek olmuştur. Yapılan görüşmelerde, karma evlilik yapan Müslüman kadınlara, evlilik kararlarını öğrendiklerinde ailelerinin nasıl tepki verdikleri, aile üyelerinin onlara karşı olan tutumlarında evlenmeden öncesi ve sonrası arasında herhangi bir değişiklik veya farklılık olup olmadığı sorulmuştur. Bu konuda katılımcıların ailelerinin tutumlarını üç başlık altında incelemek mümkündür: Müslüman kadınların aile ve yakın çevresinin dinlerarası evliliğe yönelik tutumları; Kadınların aile ve yakın çevrelerinin tutumlarıyla başa çıkma yöntemleri ve gayri müslim ebeveynlerin oğullarının Müslüman bir kadınla evlenme kararına karşı tutumları.

a. Müslüman Kadının Aile ve Yakın Çevresinin Tutumu

Van Niekerk ve Verkuyten (2018) araştırmalarında Müslüman ailelerin, erkek çocuklarına nazaran kızlarının başka dine mensup birisiyle evlenmesine karşı daha olumsuz bir tutuma sahip olduklarını belirtmiştir. Giriş bölümünde de belirtildiği gibi, Müslüman kadının gayri müslim bir erkekle olan evliliğinin icmaen yasak kabul edilmesi göz önünde bulundurulunca bu tutum şartıtcı değildir. Bununla beraber araştırmada her ne kadar katılımcıların çoğu için ailelerinin ilk planda karşı çıkması beklenen bir durum olsa da birçok katılımcı için evlilik kararlarında ailelerin görüşü ve onayları da önemli olmuştur.

Araştırmada elde edilen bulgular, Müslüman ailelerin kızlarının karma evliliğine yönelik tutumlarını etkileyen bazı değişkenlerin olduğunu göstermektedir. Buna göre, ailelerin müstakbel damatlarıyla ilgili öncelikleri ve beklentileri; ailelerin kültürel geçmişleri ve ailelerin mensubu olduğu (dini ya da etnik) toplulukla ilişkileri bu konuda etkili olmuştur. Bu değişkenlere bağlı olarak aile üyelerinin tutumları aileden aileye farklılık göstermektedir.

Görüşmeler esnasında ailelerinin evlilik kararına nasıl bir tepki gösterdiği konusu sorulduğunda, katılımcılar ebeveynlerinin tutum ve tepkilerine diğer aile üyelerinden daha fazla vurgu yapmışlardır. Birçok katılımcı için de gayri müslim bir erkekle evlenme kararı aldıklarını ebeveynlerine söylemek oldukça önemli bir adımdır. Bu sebeple çalışmada

yer yer diğer akrabalarından bahsedilecek olsa da ebeveynlerin tutum ve tepkisi tartışılacak esas nokta olacaktır. Ayrıca, araştırmada anne-babanın kızlarının farklı dine mensup birisiyle evlenme kararına yönelik tutumlarını analiz ederken, onların, kararı ilk duydukları zamanki tutum ve tepkileri öncelikli olarak ele alınmıştır. Zira haberi duydukları an verdikleri ilk tepkilerinde inançlar arası evlilikle ilgili gerçek düşüncelerini ortaya koymaları beklenir. Bununla beraber kadınların evlenmesinin ardından ebeveynlerinin tutumunda bir değişiklik olduysa bunlar da ayrıca tartışılacaktır. Görüşme verilerine göre ebeveynlerin kızlarının kararına yönelik tutumları olumlu tutumlar ve olumsuz tutumlar olarak iki başlıkta incelenebilir.

i. Dinlerarası Evliliğe Yönelik Olumlu Tutumlar

Araştırmada kızlarının dinlerarası evliliğine karşı olumlu bir tutum sergileyen anne-babaların davranışlarıyla ilgili üç ana tema ortaya çıkmıştır: açık fikirli olma, destekleyici olma ve saygılı olma.

Müslüman kadınlarla yapılan görüşmeler esnasında araştırmaya katılan 19 katılımcıdan 5'i babalarının vefat etmesi (2 kişi), yahut da ebeveynlerinin boşanmış olması ve sonrasında da aralarındaki iletişimin kopması (3 kişi) sebebiyle babalarına yönelik herhangi bir tutumdan bahsetmemiştir. Katılımcıların geri kalanı ise hem ebeveynlerinin kararlarına yönelik tutumlarını hem de bu tutumların kendilerini nasıl etkilediğini anlatmışlardır.

Katılımcıların anneleri arasında, iki boşanmış anne ve iki dul anne inançlar arası evliliğe karşı çıkmamışlar ve kararlarında kızlarını desteklemişlerdir. Bu katılımcılar, annelerine gayri müslim bir erkekle olan ilişkilerini anlattıklarında onların destekleyici bir tutum takındıklarını belirtmişlerdir. Örneğin, babası vefat eden Elif aralarındaki dini farklılıklar nedeniyle başlangıçta ilişkileri konusunda tereddüt edip erkek arkadaşından ayrıldığını ve o sırada annesinin kararını yeniden düşünmesi için onu cesaretlendirdiğini anlatmıştır:

“Annemle konuştuğum zaman, annem de bana şey demişti ‘Sen kimsin ki o insanı sırf dini yüzünden dışlıyorsun, onu daha aşağı görüyorsun’. Ben de biraz pişman oldum, tabi sonra da olayları biraz düzeltmeye çalıştım.” (Elif)

Annesinin bu vurucu sözleri Elif'i etkilemiş ve erkek arkadaşıyla tekrar iletişime geçerek 'büyük bir hata yapmaktan' kurtulduğunu söylemiştir. Öte yandan bir diğer katılımcının hikayesinde bekar bir anne, kızının evlilik kararını kabul edip desteklese de bu onay annenin gerçek tutumu olarak değerlendirilememiştir; çünkü anne, müstakbel damadının gayri müslim

olduğundan habersizdir. On dört yıldır evli olan Nuray, evlenmeye karar verdikten sonra erkek arkadaşının gayri müslim olduğunu annesine söyleyemediğini ifade etmiştir. Annesi ve ailesiyle ilişkisini kaybetme riskini göze alamamış ve bu nedenle doğruyu söylemekten çekinmiştir:

“Evlenmeye karar verdikten sonra anneme söyleyemedim Müslüman olmadığını. Çünkü annem çok dini bütün birisidir, kesinlikle kabul etmezdi. Ha şu olurdu mesela, bir sürü arkadaşım var takmaz ailesini yapar. Ama ben bunu istemedim. Ona yalan söyleyerek oldu ama onayını aldım. Bu konuda Allah beni affetsin, annem hala Müslüman olduğunu sanıyor.” (Nuray)

Ayrıca, karma evlilik yapmış kadınlarla yapılan görüşmeler, katılımcıların bazıları için anne ve babalarının tutumlarında farklılık olduğunu ortaya koymuştur. İki katılımcı, babalarının evlilik kararına karşı olmasına rağmen annelerinin kendilerine karşı olumsuz bir tutum sergilemediğini ifade etmiştir. Örneğin Yasemin annesinin olumlu tavrını şu sözlerle anlatmıştır:

“Annem karşı çıkmadı. Sen bilirsin, hayatı yaşayacak olan sensin dedi. Annem de dinini yaşayan bir kadın ama iyi bir adam olması onun için yeterliydi.” (Yasemin)

Yine aynı şekilde Aneesa da babasının gayri müslim bir erkekle evlenme kararına şiddetle karşı çıkmasına rağmen, annesinin kendisini desteklediğini ve desteğinden dolayı da babası tarafından tehdit edildiğini anlatmıştır. Aneesa, annesinin yaşadığı zorlukları şu sözlerle dile getirmiştir:

“Annem onun [kocamın] iyi bir adam olduğunu gördü ve bana destek oldu. Ama içinde bulunduğu durum onun için çok acı vericiydi. Babam, annemi boşamakla tehdit etti. David ile evlenirsem annemi boşayacaktı ama yapmadı... Annem düğününe gizlice geldi...” (Aneesa)

Bununla beraber katılımcı ebeveynlerinin dindarlıkları ile kızlarının gayri müslim bir erkekle evliliğine karşı tutumları arasında doğrusal bir ilişki olduğunu söylemek yerinde bir tespit olmayacaktır. Nitekim bazı katılımcılar, ailelerinin inançlar arası evlilik kararlarına yönelik olumlu tutumlarının, dini inancın onlar için önemli olmadığı anlamına gelmediğini özellikle belirtmişlerdir. Din ve dini bir inanca sahip olmak ebeveynleri için hala önemlidir. Bununla beraber bu aileler için, müstakbel damatları Müslüman değilse bile mutlaka Allah’a ve İbrahimî dinlerden birine inanıyor olması gerekir. Örneğin, Meryem ailesinin tutumunu şöyle açıklamıştır:

“Anne-babam her zaman şunu vurgulamıştır: Eğer günün birinde Müslüman birisiyle evlenmeyeceksen, bu kişinin mutlaka inanan birisi olması gerekir. Ehli Kitaptan, üç İbrahimî dinden herhangi birisi olabilir.”

Bunun için çok şanslıydım. Daha sonra birçok Müslüman kadın için durumun hiç de böyle olmadığını anladım.” (Maryam)

Öyle görülüyor ki, Müslüman kadınların, dini ne olursa olsun, tüm gayri müslim erkeklerle evlilikleri Müslümanların çoğu tarafından yasak kabul edilse de bu katılımcıların ebeveynleri, Müslüman erkekler gibi Müslüman kadınların da ehl-i kitapla evlenmelerine izin verildiği değerlendirmesini yapan alimlerin görüşlerini takip etmişlerdir. Bu sebeple de kızlarının dinlerarası evliliği konusunda o alimlerle aynı sonuca varıyorlardı ki bu da bu aileleri dini grupları dışında bir evliliğe karşı olan diğer ailelerden ayıran bir durumdur.

ii. Dinlerarası Evliliğe Karşı Olumsuz Tutumlar

Barnett, (1962) mensubu oldukları dini grup dışından biriyle evlenen kişilerin genellikle aileleriyle olumsuz deneyimler yaşadıklarını, ebeveynlerinin bu kararı kısmen veya tamamen reddettiğini belirtmektedir. Barnett'in argümanı ile uyumlu olarak, bu araştırmada da dinlerarası evlilik birçok ebeveyn için kabul edilebilir bir şey değildi. Nitekim katılımcıların çoğunluğu, gayri müslim bir erkekle evlenme kararlarını ebeveynlerine söylediklerinde, ebeveynlerden birinin veya her ikisinin de bu evliliğe karşı çıktığını belirtmiştir. Olumlu ebeveyn tutumlarında da belirtildiği üzere, ebeveynlerin kızlarının evlilik kararına karşı tutumlarında anne ve babanın tavırlarında farklılık vardır. Bu farklılık olumsuz tutumlarda da görülmüştür. Bekar annelerde dahil olmak üzere tüm ebeveynler dikkate alındığında, babaların %71'i kızlarının dinlerarası evliliğine karşı çıkarken, annelerin %47'si kızlarının başka dine mensup birisiyle evliliğine karşı olumsuz tutum sergileyerek karşı çıkmıştır.

Diğer bir ifadeyle, Müslüman kadınlarla yapılan görüşmeler, kadınların mensubu olduğu dini grubun dışında birisiye evlenme kararı aldıklarını anne-babalarına söylediklerinde, annelerine nispeten babaların bu evlilik kararına daha fazla karşı olduklarını ortaya koymuştur. Bununla beraber ortaya konulan tutumda ebeveynlerin birbirlerini etkilemesi de söz konusudur. Anne veya baba kızlarının kararını ilk duyduğunda olumlu bir tutum takınıp dinlerarası evliliğe açık olsa da ilerleyen zamanda ebeveynler birbirini etkilemiş ve neticede kızlarının evlilik kararına karşı benzer tutumlar sergilemişlerdir. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki ebeveynler arasındaki etki çoğunlukla babadan gelmiştir ve bir önceki başlıkta yer verilen Aneesa örneğinde görüldüğü gibi bahsedilen bu etki zaman zaman tehlide de dönüşebilir. Benzer şekilde Hanan da babasının ve annesinin tutumları arasındaki farkı şu sözlerle açıklamıştır:

“Annem daha dindar ama babam bu konularda daha katı, müsamahasız... Sanırım anneme kalsa, yaptığım şeyi onaylamasa da benimle konuşurdu. Ama babam için kesinlikle bundan daha fazlası ya da cemaatin bu konuda ne düşündüğü onun için önemli... Ailede üniversiteye giden ilk kız bendim... Sanırım babam kendisinin çok ilerici olduğunu düşünüyor ve benimle ve ağabeyimin başarısıyla gurur duyuyordu. Şimdi daha farklı hissediyor... bilemiyorum... ailede ve cemaatte önde gelen birisi ve diğer insanların ne düşündüğü gibi şeyler onu endişelendiriyor.” (Hanan)

Katılımcılara ebeveynlerinin dinlerarası evlilik kararlarına tepkileri sorulduğunda, katılımcıların çoğu (19 kişiden 12 kişi) en az bir ebeveynin olumsuz tutumunu bildirmiştir. Buna göre görüşme verilerinde ebeveynlerin inançlar arası evliliğe karşı olma nedenleri olarak dört ana tema ortaya çıkmıştır: dini farklılıklar, topluluk baskısı, kültürel farklılıklar ve kişisel kaygılar.

▪ **Dini Farklılıklar**

Yapılan görüşmeler, ailenin bu evliliğe itirazının temel nedeninin Müslüman kadının ailesi ile müstakbel kocası arasındaki dini inanç farklılıklarının olduğunu göstermektedir. Ebeveynlerin çoğunluğu için Müslüman olmak, müstakbel damatları için ilk ve en önemli kriterdir. Nitekim, ebeveynlerinin ilk tepkisi ve müstakbel damatları için önceden belirledikleri kriterler ile ilgili olarak katılımcılar şunları söylemiştir:

“[Babam] onunla tanışıp görüştükten sonra ondan gerçekten hoşlandım. ‘Gerçekten iyi bir insan, gerçekten sevimli AMA Müslüman değil’ dedi. Yani içinde hissettiği şey şöyle bir zıtlık ve çatışmaydı; o (eşim) tüm kutuları işaretlemişti, tüm kriterlerini karşılamıştı ama asıl kutucuğu boş bırakmıştı: Müslüman değildi...” (Laila)

“Ailem beni hep, Müslüman olduğu sürece onun (ileride evleneceğim kişinin) nereli olduğu, nasıl görüldüğü, kim olduğu umurumuzda değil diyerek büyüttü.” (Salma)

Görüldüğü üzere, ebeveynler için Müslüman olması müstakbel damatları için oldukça önemli bir kriterdi. İslam’da bu evliliğin yasak olduğu ve Müslüman bir kadının gayri müslim bir erkekle evlenmesinin caiz olmadığına dair yaygın kabul gören hükmü onlar da benimsiyorlardı. Bu düşüncelerin de etkisiyle anne ve baba, kızlarının gayri müslim bir erkekle evlenmesini istemiyorlardı:

“Sanırım o aşamada aileme şöyle demek zorunda kaldım: Bakın bunu yapıyorum (evleniyorum) ve sizi hala çok seviyorum, sizleri yine anne babam gibi görüyorum ve umuyorum ki bir gün bunu kabul edebilirsiniz... ‘Bunu asla kabul etmeyeceğiz... Bunu yapamazsın...’ dediler.” (Selma)

"[Onlara] bu adamla evlendiğimi söylediğimde, 'Bu haram; İslam'ı terk ettin...' dediler" (Hanan)

Ayrıca, karma evlilik yapmış Müslüman kadınlarla yapılan görüşmeler, birçok ebeveynin kızları gayri müslim bir erkekle evlenmek istiyorsa, önce müstakbel kocasının Müslüman olmasının gerektiğini düşündüğünü göstermektedir. Ebeveynler, daha önce de belirtildiği gibi, farklı dine mensup birisiyle evliliğin Müslüman kadın için caiz olmadığı hükmünü benimsediklerinden damat adayının dinini değiştirmesini istiyorlardı. Bununla beraber her ne kadar karakter olarak aileleri için uygun bir aday olsa da damat adayının dinini değiştirmeyerek müslüman olmayacağını öğrendiklerinde anne-baba sinirlenmiş ve olumsuz tepki vermişlerdir. Örneğin Salma, kocasıyla tanıştığında ailesinin hissettiği çelişkiyi şöyle ifade etmiştir:

"[...] sanıyorum başlangıçta Michael'ın dinini değiştireceğini düşünüyorlardı, onun bunu yapacağını umuyorlardı... Onlara dinini değiştirmeyeceğini anlattığımda çok kızdılar ve çok üzüldüler. Bu çok ilginç bir durum çünkü Müslüman olmaması dışında gerek mesleği gerek karakteri ile Michael ailemize çok uygun bir adaydı ama onlar 'Onu gerçekten seviyoruz, harika biri ama Müslüman değilse/olmazsa onu ve bu evliliği kabul edemeyiz' deyip durdular." (Salma)

▪ **Toplum Baskısı**

Aralarındaki dinsel farklılığın yanı sıra Müslüman ailelerin, kızlarının farklı dine mensup birisiyle evlenme kararına karşı tutumlarını etkileyen bir diğer önemli konu da toplum baskısıdır. Yapılan görüşmeler, ebeveynlerin kızlarının gayri müslim bir kişi ile evlenmesine yönelik toplumun olası tepkisine kendilerinin bu evlilikle ilgili düşünce ve duygularından daha fazla önem verdiklerini, dikkate aldıklarını ortaya koymuştur. Nitekim katılımcılardan altısı toplum baskısının ve diğer insanların bu konuda ne düşüneceğinin ebeveynlerinin tutumlarını nasıl etkilediğini özellikle vurgulamıştır. Örneğin Tayyibah, ailesinin dindar olmamasına rağmen dinlerarası evliliğe karşı (etnik) cemaatlerinden gelecek olası tepkiler nedeniyle evliliklerine karşı olduklarını ifade etmiştir:

"Ailem dindar değildi. Yani onlar için bu daha çok kültürel bir durumdu, ayıptı. 'Aman Tanrım! Kızımın batılı bir insanla evlenmesi ne büyük bir ayıp. Cemaat (toplum) yüzünden. Toplumda 'aaa! Onunla mı evliymiş!' olarak görülüyor, tahmin edersiniz..." (Tayyibah)

Benzer şekilde, Aneesa da babasının kararını ilk duyduğunda olumlu tepki vermesine rağmen, cemiyetlerindeki ve çevrelerindeki diğer insanlarla

konuştuktan sonra onlardan etkilendiğinden ve fikrini değiştirdiğinden bahsetmiştir:

"[Kocam] babamla tanıştığımda, başlangıçta, babam olumluydu, çünkü David ehl-i kitaptı ve (babam) benimle evlenmemesi için hiçbir neden göremiyordu. Ama bu onun ilk tepkisiydi ve sonra düşündü, bir müddet sonra dedi ki, teolojik olarak yapamazsın.... Sanırım, topluluktaki birkaç kişiyle konuştu. Ayrıca evliliğime çok ama çok karşı olan kardeşlerimden biriyle konuştu ve onların söylediklerine ikna oldu. Babam, David'e bir insan olarak itiraz edemeyeceğini söyledi. Çünkü David çok cana yakın birisi. Sadece kibar ve samimi değil aynı zamanda çok da dürüst. Bir şey yapıyormuş gibi görünüp arkadan başka davranmaz... Babamın bir insan olarak ona bir itirazı yoktu... Sanırım buna rağmen karşı durup itiraz etmek onun için de acı vericiydi... çünkü David'in ne kadar iyi bir insan olduğunu biliyordu." (Aneesa)

Katılımcıların bazılarının ailesi de kızlarının bir gayri müslimle evlenmeye karar verdiğini öğrendiklerinde, onu bencil olmakla, ailesini ve toplumu düşünmemekle suçlamışlardır. Zira onlar için insanların düşünceleri ve tepkileri önemliydi. Bu sebeple kızlarının evliliği hakkında başkalarının ne söyleyip ne düşüneceğinin baskısını üzerlerinde oldukça fazla hissediyorlardı. Dolayısıyla da kızlarının bir gayri müslimle evli olduğunu geniş aile üyelerine ve iletişim içinde oldukları cemaatlerindeki insanlara nasıl anlatacaklarının endişesini duyuyorlardı. Örneğin Hanan, yaşadıklarını ve topluluğun ailesi üzerindeki etkisini şu sözlerle açıklamıştır:

"Bana bencil olduğumu söylediler; ailem umurumda değil, toplum umurumda değil, sadece kendimi düşünüyordum. [...] Bence cemaatimiz (the community) bu evliliğin iyi olduğunu düşünseydi, onlar da bunun iyi olduğunu düşünürdü. Onların endişesi insanların ne düşündüğü ve onlara ne söyleyeceklerinin baskısı." (Hanan)

Toplum baskısı ile ilgili olarak, araştırmada, topluluktan uzak yaşamayan diğer insanların tutumlarının ve ne düşündüğünün ebeveynler üzerindeki etkisini azalttığı da tespit edilmiştir. Nitekim görüşmeler esnasında diğer katılımcılar toplum baskısına sıklıkla değinirken ülkelerinden uzakta yaşayan 10 Türk katılımcıdan sadece ikisi toplum baskısına ve bunun ebeveynlerinin evliliklerine yönelik tutumlarına etkisine değinmiştir. Örneğin, Meral, kararını öğrendiğinde ailesinin akrabalarının onun farklı dine mensup birisiyle evlenmesiyle ilgili tutumlarından nasıl endişe duyduklarından bahsetti.

Türk katılımcıların tecrübeleri, kadınların yaşadıkları yer (İngiltere) ile ailelerinin yaşadıkları yer (Türkiye) arasındaki mesafenin, ebeveynler

üzerindeki toplum baskını azalttığını göstermiştir. Nitekim, belirtildiği üzere, Türk katılımcıların çoğu aileleri üzerinde olan bir 'toplum baskısından' hiç bahsetmemişlerdir. İki ülke arasındaki mesafe ve kızlarının diğer geniş aile üeleriyle sınırlı iletişimi ebeveynlerin ve ailelerinin toplum baskısı ve diğer insanların tepkisi konusunda daha az endişelenmelerini sağladığını söylemek yerinde olacaktır.

▪ **Kültürel Farklılıklar**

Araştırmada katılımcılardan üçü ailelerinde kendilerinden önce de dinlerarası evli çiftler olduğunu belirtse de katılımcıların çoğunluğu ve ebeveynleri için inançlar arası evlilik yepyeni bir olguydu. Bu nedenle aileler müstakbel damatlarıyla ilişkilerinin nasıl olacağı konusunda endişeliydiler. Bu bağlamda aileler ve müstakbel damatlar arasındaki kültürel farklılıklar da ebeveynlerin onun aileye uyum sağlayamaması ve ailenin bir parçası olamaması gibi endişeler duymalarına neden olmuştur. Bu sebeple, çalışmada, Müslüman kadınların ailesi ile gayrimüslim eş adayı arasındaki kültürel farklılıklar, katılımcılar tarafından ailelerinin inançlar arası evliliğe karşı ileri sürdükleri bir diğer ortak neden olarak dile getirilmiştir. Örneğin, Öykü, ailesi ve eşi arasındaki kültür farkının ve özellikle de dil bariyerinin ailesinin tutumunu nasıl etkilediğinden şu sözlerle bahsetmiştir:

"Çok tepkiliydiler. Çünkü onlar için farklı dinden biriyle evlenmek, bilirsiniz, çok yeni bir olguydu. Ben ilktim. [...] Bence onlar için tam olarak kabul edemeyecekleri tek şey buydu, çünkü bu çok yabancı bir fikirdi ve ikincisi, onunla nasıl iletişim kuracaklarını, onun ailenin bir parçası olup olmayacağını bilmiyorlar ve onu ailenin bir parçası olarak da göremiyorlardı. Çünkü aralarında dil engelleri, kültür engelleri vardı..."
(Öykü)

Öykü'nün ifadelerinde de görüldüğü gibi, kültürel farklılıkların yanı sıra aile ile müstakbel damatları arasındaki dil engeli Türk ailelerinin çoğunluğu için önemli bir konu olmuştur. Türk katılımcılardan birisi hariç hepsinin ailesi Türkiye'de yaşıyordu ve özellikle ebeveynlerin İngilizce yeterlikleri sınırlıydı. Bu nedenle aileler için damatları ile aralarındaki dil engeli endişe edilecek bir konuydu. Kızlarının kendi dillerini konuşamayan ve kendisiyle iletişim kuramayacakları biriyle evlenmesini istemedikleri için bu evlilik kararından memnun değillerdi.

"Babam, 'Tamam, evlenmene izin vereceğim ama sonra [İngilizce bilmediğini ima ederek] ben onunla nasıl konuşacağım' dedi. (Meral)

Türk aileler özellikle dil bariyeri ve kültür farkıyla alakalı endişeler duyarken, Türk olmayan katılımcılarla yapılan görüşmelerde bu ailelerinin

çoğunluğunun kendi toplulukları dışındaki gruplarla sınırlı ilişkileri olduğu ortaya çıkmıştır. Damatlarıyla aynı ülke ve kültürde yaşamalarına rağmen bu sınırlı iletişim onların inançlar arası evliliğe yönelik tutumlarını da olumsuz etkilemiştir. Örneğin, İngiltere’de doğup büyüyen İngiliz-Hintli Zahra, ailelerinin kendi cemiyetleri dışındaki insanlarla, yani diğerleriyle ilişkisini şöyle anlatıyor:

“Hayatlarında Jack gibi birisi asla olmadı, dünyadan kopuk gibiler... Sadece kendileri, aileleri ve küçük cemaatleri var... Camiye iki dakikalık mesafede yaşıyorlar. Sokaktaki herkes Müslüman, hemen bitişik komşularımızdan birisi kardeşim... Beyaz (İngiliz) kimseyi yakından tanımıyorlar...” (Zahra)

Zahra’nın bu sözleri, özellikle Müslüman göçmen ailelerin kendi toplulukları dışındaki diğer insanlarla, özellikle de gayri müslimlerle, sınırlı ilişkilerinin, onların gayri müslim damat adayına yönelik görüş ve tutumlarını olumsuz etkilediğini ortaya koymaktadır. Müslüman göçmen aileler kızlarının kendileriyle sınırlı ilişkilere sahip olup, kulaktan dolma bilgilerle tanıdıkları kendi cemiyetleri dışındaki birisiyle evlenmesine karşı olumsuz bir tavır takınıp, istemiyorlardı. Bu durumu, ailelerin kendi topluluklarının dışındaki insanlara/gruplara karşı sahip oldukları karşılıklı önyargılarla açıklamak mümkündür.

▪ **Kişisel Kaygılar**

Dini ve kültürel farklılıklar ve olası toplum baskısının yanı sıra, ailelerin dinlerarası evliliklerle ilgili kişisel kaygıları ve bu evliliklere karşı olan önyargıları da onların dinlerarası evliliğe yönelik tutumlarını etkilemiştir. Öncelikle, Türk aileler için kızlarının evlendikten sonra İngiltere’de yaşayacak olması endişe edilecek bir konuydu ve bu durum anne babaların tutumlarını olumsuz etkilemişti. Türk katılımcıların çoğunluğu İngiltere’ye geçici bir süre kalma niyetiyle gelmişti. Bu nedenle aileler, yıllar sonra da olsa kızlarının Türkiye’ye döneceğini ve orada yaşayacağını düşünüyorlardı. Ancak, onlara göre, bir İngiliz’le veya İngiltere’de yaşayan biriyle evlenirlerse, kızları da artık orada kalacak ve yaşamak için Türkiye’ye geri dönmeyeceklerdi. Nitekim Meral babasının tepkisini şu sözlerle aktarmıştır:

“Babam kararımdan memnun değildi ve orada [İngiltere] evlenirsem Türkiye’ye dönmeyeceğimi düşündü... (Meral)

Araştırmalar, aynı dine mensup olmakla başarılı bir evlilik arasında ilişki olduğunu (Heaton and Pratt 1990) ve farklı dine mensup kişiler arasında olan karma evliliklerde boşanma olasılığının daha yüksek olduğunu ileri sürmektedir (Lehrer and Chiswick 1993; Bumbass 1970). Buna göre

aynı dine mensup çiftlerin boşanma olasılıkları daha düşüktür ve evlilikte başarılı/mutlu olma ihtimalleri de farklı inançlara sahip kişilerin evliliklerine oranla biraz daha yüksektir (Chinitz and Brown 2001). Bununla birlikte, diğer bir grup araştırmacı, boşanma ile biten bazı örnekler olmasına rağmen, birçok başarılı ve mutlu dinlerarası evliliklerin de olduğunu (Barnett 1962) ve dini mensubiyetin evliliğin başarılı olması üzerinde hiçbir etkisi olmadığını (Parsons et al. 2007) söylemektedir. Başka bir deyişle, dinlerarası evliliklerdeki boşanma oranlarında genel nüfusa göre anlamlı bir farklılık olmadığı ifade edilmektedir (Vernon 1962; Barlow 1977; Parsons et al. 2007). Bu çalışmada da Müslüman ailelerin genel olarak ilk argümanı doğru buldukları ve dinlerarası evliliğin yürümeyeceğini varsaydıkları tespit edilmiştir. Onlar da kızlarının evliliğinin eninde sonunda boşanma ile sonuçlanacağını düşünüyor, bu sebeple de kızlarının gayri müslim bir erkekle evlenmesini en başından beri istemiyorlardı. Nitekim Pınar, babasının bu yöndeki endişesini şu sözlerle aktarmıştır:

"Babam benim için endişeleniyordu. Ailemden uzakta olacağımı biliyordu ve en büyük korkusu "o adam seni orada bırakırsa ne yapacaksın? oldu." (Pınar)

"Babam "Tayyibah, evlilik yürümez ve ayrılırsanız çocukları o alacak" diyerek beni uyarıyordu." (Tayyibah)

Görüldüğü üzere katılımcıların ebeveynleri, özellikle de babaları daha evliliğin başında kızlarının boşanma ihtimali üzerinde durup, bunun kaçınılmaz bir son olacağına inanarak onları da bu yönde uyarıyorlardı.

iii. Aile Üyelerinin Davranışları ve Kadınların Bunlarla Başa Çıkma Yolları

Önceki başlıklarda da belirtildiği üzere katılımcılardan bir kısmı dinlerarası evlilik kararları sebebiyle aileleriyle olumsuz deneyimler yaşamıştır. Yapılan görüşmeler, dinlerarası evliliğe karşı olan ailelerin, kızlarının kararından vazgeçmesi yahut da müstakbel damatlarının dini değiştirerek Müslüman olması için farklı tutumlar içine girdiklerini göstermiştir.

Katılımcıların çoğunluğu verdikleri kararda ebeveynlerinin de rızasını almanın onlar için önemli olduğundan bahsetmiş ve o dönemde ne kadar stresli ve zor bir durumda bulduklarını özellikle ifade etmişlerdir. Bu bağlamda, Müslüman kadınlar ailelerini ikna etmenin ve onların onaylarını almanın yolunu bulmak için çabalamışlardır. Örneğin Tayyibah, ailesini ikna etmenin bir yıl sürdüğünü ve sonunda da evliliğini şartlı olarak kabul ettiklerini şu sözlerle anlatır:

"Şimdi, başka seçeneğin yok ve yapman gerekeni yapmalısın. 'Anne baban sana çok zor anlar yaşatıyor, zorluk çıkarıyor ve sen pes ediyorsun', bu bir seçenek değildi benim için. Ailem olmadan, onların onayı olmadan bir şeyler yapmak da bir seçenek değildi. Ne kadar sürerse sürsün, anlayacaklar... Bazı insanlar ebeveynlerinin rızası olmadan da evlenirler, ben bunu istemedim... onların onayı yok, mutluluk yok... [...] Devamlı konuştum konuştum... Bir yıl sonra ailem tamam dedi, tam bir yıl sonra kabul ettiler. Eşimin dini (İslamı) öğrenmesi şartıyla kabul ettiler ve benim de kendi dinimde kalacağımdan emindiler." (Tayyibah)

Diğer taraftan, beş katılımcı gayri müslim bir erkekle evlenme kararlarını ailelerine anlattıklarında ailelerinin hayal kırıklığına uğrayıp kendilerine kızdığını ve, 3 ay ile 5 yıl arasında değişen, uzun bir süre kendileriyle görüşmeyi kestğini üzülen ifade etmiştir. Örneğin Salma içinde bulunduğu durumu şu sözlerle anlatmıştır:

"[...] Sanırım benimle bir daha konuşmamayı düşünüyorlardı ve evlendikten sonra da 3 ay boyunca benimle konuşmadılar. Bana 'şu anda seninle konuşamayız, sana çok kırgın ve kızgınız' dediler. 'Bunun ne kadar süreceğini bilmiyoruz, seninle bir daha konuşup konuşamayacağımızı da bilmiyoruz'... Onlara, 'Bakın, böyle hissettiğiniz için gerçekten üzgünüm, ama ben hep sizi düşünceğim, siz hala benim ailemsiniz. Sizi özleyeceğim. Herhangi bir şey olursa size haber veririm. Zamana ihtiyacınız olduğunu çok iyi anlıyorum, istediğiniz kadar düşünebilirsiniz...' dedim ve öylece bıraktım... Çok zordu. 3 ay sonra annem beni aradı ve 'bizimle neden konuşmadın! neden aramadın? senin derdin ne?' dedi, sonra da ilişkimiz normal seyrine devam etti." (Salma)

Bu ifadelerden yola çıkarak, ailelerin kararı ilk duyduklarında daha önce belirtilen neden ve saiklerle kızlarının gayri müslim bir erkekle evlenmesine karşı olmalarına ve bu kararlarından memnun olmamalarına rağmen damatlarıyla tanıştıktan ve onun iyi bir insan olduğunu gördükten sonra düşüncelerinde değişim olduğunu söylemek mümkündür. Damatlarının, kızlarına karşı iyi ve saygılı davranan, onun dinine saygılı bir insan olduğunu gördükçe ailelerin bu evlilikle ilgili düşünceleri de olumlu yönde değişmiştir. Burada, önyargıları bir kenara bırakıp kişileri tanımaya çalışmanın sağlıklı iletişim için ne kadar önemli olduğu bir kez daha görülmektedir.

Öte yandan katılımcılardan bazılarının aileleri, özellikle babaları, kızlarının evliliği ile ilgili daha katı görüşlüydüler ve hatta damatlarıyla görüşmeyi bile reddetmişlerdi:

"Henry ile buluşmayı kesinlikle reddettiler. 'O korkunç adamı görmek

istemiyoruz!' gibi şeyler dediler... bu yüzden onunla hiç tanışmadılar ve onunla tanışmak istemiyorlar. Ne sorduğunu ne söylediğini ya da onunla ilgili herhangi bir şeyi merak etmiyorlar ve kesinlikle de duymak istemiyorlardı." (Hanan)

Dinlerarası evlilik ile ilgili tüm bu anlaşmazlıklar ve tartışmalar, Müslüman kadınların aileleri ile olan ilişkilerini etkilemiştir. Sonuç olarak, Müslüman kadınlar ya aileleriyle sınırlı bir ilişki kurmayı tercih etmişler ya da aile, kızlarını evlatlıktan reddedercesine onunla olan tüm iletişimlerini kesmiştir. Hanan örneğinde görüldüğü üzere her ne kadar Müslüman kadın evlendikten sonra ailesiyle ilişkisini sürdürmeye çalışsa ve bunun için çabalasa da aile bu konuda oldukça katı davranmış ve kesinlikle iletişim kurmak istememiştir. Romain'in (1996) de çalışmasında ifade ettiği sonuca benzer bir şekilde, ebeveynler, özellikle babalar, kızlarını ve kocasını ailede istenmeyen kişi olarak ilan etmiş ve kardeşlerinin ve diğer aile üyelerinin onunla/onlarla daha fazla iletişim kurmasını yasaklamıştır.

b. Gayri Müslim Kocanın Ailesinin Tutumları

Batı kültüründe aile ve aile içi ilişki dinamikleri Müslüman ailelerden farklıdır (Binghalib 2011). Bu farklılık gayri müslim ailelerin oğullarının Müslüman bir kadınla evlenme kararına karşı tutumlarında da açıkça görülmektedir. Müslüman ailelerin çoğunda ebeveynler, çocukları için uygun eş seçmede önemli bir role sahiptir ve bu Müslümanlar arasında kabul edilen bir gelenektir. Batı kültüründe ise eş seçiminde ebeveynlerin rolü ve etkisi daha sınırlıdır ve kız ve erkek çocuklar kendi eşlerini seçme konusunda eşit özgürlüğe sahiptir (Romain 1996; Buunk, Park, and Duncan 2009).

Bu araştırmada da Müslüman kadınların çoğunluğu, evlenme kararlarına karşı eşinin ailesinin herhangi bir müdahalesinin olmadığını ifade etmiştir. Ancak bu tutum, ailelerin oğullarının farklı dinden birisi ile evlenme kararına olumlu baktıkları anlamına gelmemektedir. Bazı gayri müslim aileler, oğullarının kararından memnun olmayıp bu evliliğe karşı çıkmış ve oğullarının din değiştirmeye zorlanıp zorlanmayacağından endişe ettiklerini ima etmiştir. Bununla beraber, her ne kadar gayri müslim ailelerin birçoğu oğullarının karma evliliğine yönelik olumsuz düşünüyor olsalar da bu aileler arasındaki ortak tutum, kiminle evleneceği kararını nihayetinde oğullarının vermesi gereken bir karar olarak kabul ettiklerini belirtmiş olmalarıdır.

Örneğin, Zahra, ailesi müstakbel damatlarına Müslüman olması için baskı yaptığında, eşinin ailesinin bu durumdan memnun olmadığını ve özellikle dindar bir Katolik olan annesinin oğlu için endişelendiğini

söylemiştir. Zehra, kocasının da evlenmek için Müslüman olmayı kabul etmediğini ancak zaman içinde din değiştirme fikrini düşünmeye başladığını söylemiştir. O dönemde her ne kadar eşinin annesi bu duruma pek sevinmese de oğluna karşı net olumsuz bir tavır göstermemiş ve son kararı ona bırakmıştır.

Aynı şekilde Salma da kayınvalidesinin din değiştirme konusundaki endişesinden şu ifadelerle bahsetmiştir:

"Kocama 'dinini değiştirecek misin?' diye sordu, 'hayır' dedi, 'o değiştirecek mi peki?' dedi, 'hayır' dedi. Sonra 'Pekâlâ o zaman, siz ikiniz konuyu hallettiğiniz sürece sorun yok' dedi." (Salma)

Bununla beraber oğullarının Müslüman bir kadınla evlenmesini kabul eden ve evlilikle ilgili olumsuz bir kaygısı olmayan aileler de gelinlerinin dinine ve yemek gibi konulardaki dini kaygılarına saygı göstermişlerdir:

"Beraber akşam yemeği/öğle yemeği yediğimizde yemeklerine dikkat ederler. Ya balık pişiriyorlar ya da benim için ayrı bir vejetaryen yemeği yapıyorlar." (Elif)

Oğullarının evliliğine karşı açıktan olumsuz bir tavır sergilemeyen aileler yanında ikinci grup gayri müslim aileler, evlilik gerçekleşene kadar oğullarının evliliğine şiddetle karşı çıkmışlardır. Düğünden sonra ise kerhen bu evliliği kabul etmişler ve oğulları ve gelinleriyle ilişkilerini sürdürmüşlerdir. Araştırmada katılımcılardan bazıları, eşlerinin ailelerinin evliliklerine karşı şiddetli muhalefetinin ana nedeninin dinden ziyade ırk farklılığı olduğunu belirtmiştir. Örneğin, Nijeryalı bir erkekle evli olan Hanan, kayınvalidesinin kendisine karşı tutumunu şöyle dile getirmiştir:

"Sanırım annesi ben Asyalı olduğum için evliliğimize karşıydı. O Henry'nin [Hıristiyan değilse de] en azından bir Afrikalıyla evleneceğini düşündü... bu bir ırk meselesiydi... Sanıyorum Nijerya'da Hıristiyanların ve Müslümanların birbirleriyle evlenmesi oldukça yaygın bir durum. Çünkü ülkelerinde nüfus neredeyse yarı yarıya. Henry'nin Müslüman akrabaları da var ve bir arkadaşımın babası Müslüman ve annesi Hıristiyan ama ikisi de Nijeryalı. Yani onlar için ırkı dinden daha büyük bir mesele, benim ailem için ise din ırktan daha önemli..." (Hanan)

Aynı şekilde bazı katılımcılar da ırkları ve dinleri sebebiyle kayınvalideleriyle sorunlar yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Örneğin, sekiz yıldır evli olan Tayyibah, kayınvalidesinin kendisine yönelik tutumlarını ve onlarla yaşadıklarını acılı ve unutulması zor durumlar olarak nitelendirmiştir.

Bu noktada, dinlerarası evliliklerin çoğunun aynı zamanda etnik

gruplar arası evlilik de olduğunu ve birçok örnekte bu iki evliliği ayırt etmenin zor olabileceğini söylemek gerekir. Nitekim, bu sebeple aileler, çiftler arasındaki din farklılıklarına olduğu kadar ırk ve etnik farklılıklara da odaklanmaktadır. Bunun bir sonucu olarak da aileler için konu sadece din ya da din farkı ile ilgili değildir ve ailelerin tutumlarına etki eden başka faktörlerin de bulunduğunu söylemek gereklidir. Bu araştırmada yapılan görüşmeler, Müslüman kadınların ailesi için aynı dini inanca sahip olmanın etnik benzerlikten daha önemli olduğunu, Müslüman olmayan aileler için ise tam tersine etnik benzerliğin aynı dini kimliğe sahip olmaktan daha önemli olabileceğini göstermektedir. Kanaatimce bu ayrımda dinin ailelerin hayatlarındaki yeri onların tutumlarındaki farklılıkta önemli bir rol oynamaktadır. Buna göre, dini hassasiyeti yüksek olan dindar aileler, dinlerarası evliliğe daha çok karşı çıkacak, din ile ilişkisi sınırlı, daha az olan aileler ise evlilikte etnik benzerliğe/farklılığa daha fazla odaklanacaktır. Bu bağlamda, gayri müslim aileler için aynı etnik kökenden biriyle evlilik daha önemli olmuştur ve oğullarının kendi etnik gruplarına mensup birisiyle bir evlilik yapmasını beklemişlerdir.

Ayrıca, Batı medyasındaki olumsuz temsil ve son zamanlarda, kendini sözde Müslüman grup olarak tanıtan İŞİD vb. terör grupları tarafından ortaya konulan Müslüman imajının, Batılı toplumlarda Müslümanlara karşı olan algı/tutumları olumsuz etkilediği (von Sikorski et al. 2017) gibi gayri müslim ailelerin oğullarının Müslüman bir kadınla evliliğine yönelik tutumlarını da etkilemektedir. Maruz kalınan olumsuz imajların etkisiyle gayri müslim aileler oğullarının kararını öğrendiklerinde olumsuz bir tutum sergilemişlerdir.

Bu noktada hem Müslüman hem de gayri müslim ailelerin dinlerarası evliliğe karşı tutumlarında karşılıklı ön yargıların önemli bir rol oynadığını söylemek mümkündür. Araştırmada elde edilen veriler, bazı Müslüman ailelerde olduğu gibi, oğullarının Müslüman bir kadınla evlenmesine karşı olumsuz tutum sergileyen gayri müslim ailelerin de daha önce Müslümanlarla herhangi bir yakın ilişkisi, hatta teması olmadığını göstermektedir. Bu ailelerin de Müslüman ailelerdeki duruma benzer şekilde, ötekine dair sahip oldukları bilgilerin kaynağı haberlerden ya da medyadan gördükleri ile sınırlıydı. Dolayısıyla, diğer dini/etnik gruplar hakkındaki bilgi eksikliğinin ve önyargının, ailelerin dinlerarası evliliğe yönelik tutumlarını olumsuz etkilediğini belirtmek uygundur.

Bununla beraber hem Müslüman hem de gayri müslim, dini kaygıları olan ailelerin, çocuklarının dinlerarası evlilikleriyle ilgili benzer konularda

endişe duyduklarını da vurgulamak gerekir: Oğullarının ya da kızlarının kendilerini başka bir dine (eşlerinin dinine) geçmeye mecbur hissetmeleri veya buna zorlanmaları meselesi. Bu durum, Müslüman olsun ya da olmasın, dinlerarası evlilikler konusunda her iki ailenin de çocukları ile ilgili benzer kaygılara sahip olduğunu göstermektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

Müslüman kadının gayri müslim bir erkekle evliliği özellikle Batı ülkelerinde son dönemde daha fazla gündeme gelen bir olgu olmuştur. Konuyla ilgili, daha önce de belirtildiği gibi, teorik çalışma ve tartışmalar yapılmış ya da böyle bir evlilik yapmış kadınlar daha genel araştırmaların içerisine dahil edilmiştir. Ancak, konuyu böyle bir evlilik kararı vermiş ve evliliğine devam eden kadınların tecrübeleri üzerinden ele alan çalışmalar yok denecek kadar azdır. Yalnızca karma evlilik yapmış Müslüman kadınlara odaklan bu araştırma, Müslüman kadınların dinlerarası evliliği konusunu, bizzat böyle bir evlilik içinde bulunan kadınların tecrübeleri üzerinden ele alarak, onların anlatılmayan hikayelerini ortaya koymasını bakımından literatürde önemli bir boşluğu doldurmayı amaçlamakta ve böylelikle konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sunmaktadır.

Müslüman kadının gayri müslim bir erkekle evlenmeye karar verme süreci ve ailelerin bu kararla ilgili tutumlarının analiz edildiği bu çalışmada elde edilen veriler, Müslüman kadınların karma evliliğe karar vermelerinin temel nedeninin “aşk” olduğunu ortaya koymuştur. Modern dönemlerde evlilik için ön koşul olarak kabul edilmeye başlanan ‘aşk’ ve ‘aşık olmak’, gayri müslim bir erkekle evlilik yapan kadınlar için de bir önceliktir. Burada ‘aşk’ olgusu kadınların ilişkilerinde yerleşik toplumsal kuralları yahut da toplumsal beklentileri yıkıcı/dönüştürücü bir kapasiteye sahiptir (Al-Rebholz 2018). Müslüman kadınlar toplumda kendilerinden beklenen tercihleri yapmak yerine aşık oldukları için gayrimüslim erkeklerle evlenmeye karar vermişlerdir. Bu süreçte, eş adaylarının dini mensubiyetinden çok onların karakterlerine dikkat etmişler, dini ve kültürel farklılıklar başlangıçta kendileri için bir sorun olmamıştır. Ancak zamanla, ilişkileri ciddileştikçe, aralarındaki dini ve etnik farklılıklar ve ailelerin kararlarına nasıl tepki vereceği sorusu önem kazanmaya başlamıştır. Bunun neticesinde kadınlar, bu ilişkiyi devam ettirip ettirmeme ya da ayrılmanın ileri vadede daha doğru bir karar olabileceği noktasında ikilemde kalmışlardır.

Son yıllara kadar, özellikle batı ülkelerinde Müslümanlar arasında farklı dine mensup birisiyle evlenenler ağırlıklı olarak erkeklerken, yakın

dönemde dinlerarası evlilik yapan Müslüman kadınların sayısında da gözle görülür bir artış olmuştur (Abbass 2012; Hargey 2016). Romain (1996), kadınların özgürleşmesi ile artan dinlerarası evlilik oranı arasında bir ilişki olduğunu belirtmektedir ve nitekim bu çalışmanın bulguları da Romain'in argümanları ile uyumludur. Önceki yüzyıllarda, hatta yirminci yüzyılın ortalarına kadar, Batılı ülkelerde yaşayan Müslüman erkekler, eğitimleri ve işleri vesilesiyle diğer inanç gruplarının üyeleriyle Müslüman kadınların olduğundan daha fazla etkileşim içindeydiler. Kadınların son zamanlarda yüksek öğrenime erişimindeki gelişim ve iyileşmeler, buna bağlı olarak da çalışan kadın sayısındaki artış (Khatab and Modood 2018), Müslüman kadınlara da İngiltere'deki farklı dini ve etnik gruplarla iletişim kurma konusunda daha fazla özgürlük ve fırsat vermiştir. Maddi bağımsızlıklarını kazanmalarıyla da yüksek eğitim almak ya da çalışmak için ailelerinden uzakta yaşama olasılıkları geçmiş dönemlere kıyasla daha yüksektir. Aileden uzakta yaşamak da Müslüman kadınların evlilik kararında daha özgür olmalarını sağlamıştır.

Bununla beraber, aileden ayrı yaşamayı dinlerarası evliliğin önemli bir nedeni olarak görmek ve ailelerinden uzakta yaşayan Müslüman kadınların çoğunun gayri müslimlerle evleneceği sonucuna varmak doğru bir değerlendirme olmayacaktır. Zira iş veya eğitim sebebiyle ailelerinden uzakta yaşayıp dinlerarası evlilik yapmayan birçok Müslüman kadın vardır, ki muhtemelen sayıları çok daha da fazladır. Bu bağlamda, çalışmada aileden uzakta yaşamının, kadınların farklı dine mensup biriyle evlenme kararlarında temel etken olmadığı, ancak ailenin kararları üzerindeki etkisini bir dereceye kadar azalttığı görülmektedir. Ayrıca burada, daha ziyade, bireysellik kavramına modern dönemle yüklenen anlam ve bireyselliğin kişilerin evlilik kararlarına yansması konusunun öne çıktığını söylemek de mümkündür. İlk olarak kullanıldığı modern öncesi dönemde, kişinin hırslı, kendine düşkün olması, kendisini eşsiz görmesi gibi anlamlar içeren (Simmel 2009) bireysellik kavramı, zaman içinde modernleşme ile birlikte daha olumlu anlama sahip bir kavrama dönüşmüştür. Kavramın bireyler üzerindeki yansması evlilik konusunda da kendisini göstermiştir. Modern öncesi toplumlarda ve günümüzde de muhafazakar olarak tanımlanabilecek toplumlarda toplum dinamiğine bağlı bir eylem olarak görülen evlilik, artık daha ziyade iki kişi arasındaki duyguları öne çıkaran aşk evlilikleri olarak değerlendirilir olmuştur. Bu durumda bireyselleşme, evlilikte içinde bulunan toplumun müdahil olmasından çok iki kişinin kendi kararlarını vermesine ve duygu temelli bir birliktelik oluşturmasını mümkün kılar (Baş 2021). Araştırmada yapılan görüşmeler de Müslüman

kadınların ailelerinden ayrı yaşamalarının bireyselliklerini daha çok ön plana çıkarmalarına olanak tanıdığını ve bunun bir neticesi olarak da evlilik gibi bir kararda toplum kabulünden ziyade öncelikli olarak eş adayıyla karşılıklı duygularına önem verdiklerini ortaya koymaktadır.

Araştırmaya katılan katılımcıların ailelerinin tepkilerinde sahip oldukları dini kaygılar ile mensubu oldukları dini ya da etnik cemaatlerin kızlarının gayri müslim biriyle evliliğine olası tepkisi iç içedir. Hatta zaman zaman evliliğin başkaları tarafından duyulması ile karışılacakları toplum baskısı daha da önemli olmuş, bazı aileler kızlarından damatlarını sadece düğün günü için bile olsa İslam'a geçmesi için ikna etmelerini istemişlerdir. Katılımcı ailelerini böyle bir istekte bulunmaya yönelten sebepleri şu şekilde açıklamak mümkündür: Öncelikle, bu sözde din değiştirme, ailenin hem cemiyetlerindeki hem de geniş aile içindeki gururunu/onurunu kurtaracaktır. Zira artık kızlarının bir gayrimüslimle değil, bir mühtedi ile evlendiğini söyleyebileceklerdir. Bunun yanı sıra, her ne kadar bazı aileler kültürel Müslüman olup aile geçmişi veya içinde büyüdükleri sosyal çevre nedeniyle Müslüman olarak tanımlansalar dahi kızlarının toplum/cemiyet içinde sosyal olarak onaylanmış bir evliliğe sahip olmasını istemektedirler. Bu aileler, her ne kadar din özel hayatlarında sınırlı bir rol oynasa da, cemiyetlerinin diğer üyeleriyle yada Müslüman topluluklarla etkileşime girdikleri kamusal alanda diğer insanların beklentilerine göre hareket eder ve başkalarının onayını ararlar (Goffman 1971). Bununla beraber hem Müslüman hem de gayri Müslim aileler için çocuklarının dini inançları konusunda baskı altında kalma ya da zorlanma ihtimalleri onların karma evlilikleri ile ilgili olarak en büyük kaygıdır.

Sonuç olarak bu çalışmada Müslüman kadının gayri Müslim erkekle evliliği ile ilgili olarak evliliğe karar süreçleri ve aile üyelerinin tepkileri ele alınmış; ayrı bir yazının konusu olan bu evliliklerdeki din farkı ve bu farkla ilgili eşlerin tutumu gibi konulara temas edilmemiştir. Araştırma sürecinde yapılan görüşmelerde böyle bir evlilik içinde bulunan kadınların, iddia edildiği gibi, dini kaygıları olmayan kişiler olmadığı, bu tür bir evlilik yapmış kadınlar arasında kendini dindar olarak tanımlayan kadınların da olduğu görülmüştür. Nitekim Müslüman kadınların gayri müslim bir kişiyle evliliğinin caiz olmayıp yasaklandığına dair İslam toplumunda yaygın olan hüküm, en çok da bu kadınları ikilemde bırakmış ve çözüm arayışına sokmuştur. İfade edildiği gibi, özellikle Batıda yaşayan Müslüman kadınlar arasında gayri müslimle evlenenlerin sayısı artmaktadır ve önümüzdeki yıllar konunun tekrar ele alınmasını gerektirecektir. Bu gereklilik, gayri müslim bir erkekle evli olup dini kaygıları olan ve çocuklarını da Müslüman

olarak yetiştirmek isteyen Müslüman kadınlar için özellikle önemlidir. Konunun daha iyi anlaşılması ve ilk dönemden günümüze kadar devam eden mevcut dini hükmün argümanlarının günümüz evlilik pratiğinde karşılığı olup olmadığı bu konuda daha fazla ve daha geniş kapsamlı çalışmalar yapılarak görülebilir. Değişen evlilik anlayışı, evlilikte eşlerin statüsü ve rol paylaşımı gibi konular dikkate alındığında, Müslüman kadınların gayri müslimle evliliklerinin yasaklığı ile ilgili bazı argümanların günümüz evliliklerinde geçerli olmadığı görülmektedir. Bunların tespiti ve yeniden değerlendirilmesi özellikle Batı ülkelerinde yaşayan Müslüman topluluklar için önemlidir.

Bununla beraber, bu araştırmada konu, evlilikleri devam eden Müslüman kadınlar üzerinden incelenmiş ve yalnızca Müslüman kadınların tecrübelerine yer verilmiştir. Ancak, gayri müslim bir erkekle evlenmiş ve evlilikleri bir sebeple sona ermiş kadınlar da vardır ve bu kadınların da dahil edileceği bir çalışma Müslüman kadınının gayri müslimle evliliğinin farklı boyutları bize gösterecektir. Boşanma kararlarında din farkının etkisi nedir ya da bu Müslüman kadınlar eşleri ile aralarındaki din farklılığı sebebiyle evliliklerinde ne tür zorluklarla karşılaştılar gibi soruların cevaplanması konunun daha kapsamlı ele alınması açısından önemlidir. Son olarak, bu çalışma Müslüman kadınların anlatılmayan hikayelerini anlatmayı amaçlamış, konu Müslüman kadın perspektifinden ele alınmıştır. Oysa bu hikayenin iki tarafı vardır ve gayri müslim eşlerin de dahil edileceği kapsamlı çalışmalarda, gayri müslim erkeğin hem Müslüman kadınla evli bir eş hem de Müslüman bir ailede damat olarak edindiği tecrübelerin tespit ve değerlendirilmesi de bu evliliklerin farklı yönlerini görmek açısından faydalı olacaktır.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma, yazarın “Muslim-Non-Muslim Marriages in the UK: Perspectives from Muslim Women Experiencing Marriage to Non-Muslims” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

2. Etik Kurul İzni:

Bu çalışma için etik kurul izni, Birmingham Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 01.06.2022 tarihli ve ERN_15-1326 numaralı kararı ile alınmıştır.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

- ABBASS, Rudabah. 2012. "Halal' Interfaith Unions Rise among UK Women." Aljazeera.Com. 2012. <http://www.aljazeera.com/indepth/features/2012/12/2012122795639455824.html>.
- AL-REBHOLZ, Anıl. 2018. "Uluslararası Aşk - Almanya'ya Evlilik Göçü Bağlamında Kadınlık ve Erkekliklerin Yeniden İnşası." *Mediterranean Journal of Gender and Women's Studies* 1 (2): 122-56.
- AL-YOUSUF, Heather. 2006. "Negotiating Faith and Identity in Muslim-Christian Marriages in Britain." *Islam and Christian-Muslim Relations* 17 (3): 317-29.
- ALTEMEYER, Bob, and Bruce Hunsberger. 1992. "Authoritarianism, Religious Fundamentalism, Quest, and Prejudice." *The International Journal for the Psychology of Religion* 2 (2): 113-33.
- ANSANO, Aisha. 2012. "Muslim Women's Marriage Choices." *Avicenna: The Stanford Journal of Muslim Affairs* 2 (2): 10-14.
- ARON, Raymand. 2010. *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. Edited by Korkmaz Alemdar. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- AZZAM, Leena Salah Fadl. 2015. "The Regulation of Interfaith Marriages in Islamic Legal Discourse." American University in Cairo.
- BARLOW, Brent A. 1977. "Notes on Mormon Interfaith Marriages." *The Family Coordinator* 26 (2): 143-50.

- BARNETT, Larry D. 1962. "Research in Interreligious Dating and Marriage." *Marriage and Family Living* 24 (2): 191–94.
- BAŞ, Elif. 2021. "Evlilik: Modernleşme Sürecinde Kuşaklararası Yaşanan Değişim." *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 20 (2): 821–45.
- BAYCAR, Abdulmuttalip. 2019. "Türk-Alman Evliliklerinde Yaşanılan Problemler ve Başaçıkma Yöntemleri (Dini-Kültürel Farklılıklar Bağlamında)." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (40): 377–414. <https://doi.org/10.17335/SAKAIFD.621015>.
- BINGHALIB, Yasmine. 2011. *A Product of Two Worlds: Family Dynamics Between Arab Muslim Parents, Western Parents and Their Bi-Ethnic Children*. LAP LAMBERT Academic Publishing. <https://www.perlego.com/book/3331313/a-product-of-two-worlds-pdf>.
- BLOSSFELD, Hans-Peter, and Andreas Timm. 2003. "Educational Systems as Marriage Markets in Modern Societies: A Conceptual Framework." In *Who Marries Whom? Educational Systems as Marriage Markets in Modern Societies*, edited by Hans-Peter Blossfeld and Andreas Timm, 9–18. Kluwer Academic Publishers.
- BOURDIEU, Pierre. 2002. "Pierre Bourdieu on Marriage Strategies." *Population and Development Review* 28 (3): 549–58.
- BRAUN, Virginia, and Victoria Clarke. 2006. "Using Thematic Analysis." *Qualitative Research in Psychology* 3 (2): 77–101.
- BREMBORG, Anna Davidsson. 2011. "Interviewing." In *Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, edited by Michael Stausberg and Steven Engler, 310–22.
- BUIJS, Frank J, and Jan Rath. 2003. "Muslims in Europe: The State of Research." IMISCOE Working Paper. 2003. http://www.janrath.com/downloads/@Muslims_in_Europe_IMISCOE_2006.pdf.
- BUMBASS, Larry. 1970. "The Trend of Interfaith Marriage in the United States." *Social Biology* 17 (4): 253–59.
- BUUNK, Abraham P., Justin H. Park, and Lesley A. Duncan. 2009. "Cultural Variation in Parental Influence on Mate Choice." *Cross-Cultural Research* 44 (1): 23–40. <https://doi.org/10.1177/1069397109337711>.

- CAROL, Sarah. 2013. "Intermarriage Attitudes Among Minority and Majority Groups in Western Europe: The Role of Attachment to the Religious In-Group." *International Migration* 51 (3): 67-83.
- CERCHIARO, Francesco, Stef Aupers, and Dick Houtman. 2015. "Christian-Muslim Couples in the Veneto Region, Northeastern Italy: Dealing with Religious Pluralism in Everyday Family Life." *Social Compass* 62 (1): 43-60. <https://doi.org/10.1177/0037768614561151>.
- CHARSLEY, Katharine, and Anika Liversage. 2013. "Transforming Polygamy: Migration, Transnationalism and Multiple Marriages among Muslim Minorities." *Global Networks* 13 (1): 60-78.
- CHINITZ, Joshua G, and Robert A Brown. 2001. "Religious Homogamy, Marital Conflict, and Stability in Same-Faith and Interfaith Jewish Marriages." *Journal for the Scientific Study of Religion* 40 (4): 723-33.
- CILA, Jorida, and Richard N. Lalonde. 2014. "Personal Openness toward Interfaith Dating and Marriage among Muslim Young Adults: The Role of Religiosity, Cultural Identity, and Family Connectedness." *Group Process & Intergroup Relations* 17 (3): 357-70.
- CRESWELL, John W., and J. David Creswell. 2018. *Research Design: Qualitative, Quantitative and Mixed Methods Approaches*. Sage Publications Ltd. SAGE.
- CRESWELL, John W., and Cheryl N Poth. 2013. *Qualitative Inquiry and Research Design*. SAGE. 3th Edition. SAGE.
- DALGIN, Nihat. 2003. "İslam Hukuku Açısından Müslüman Bayanın Ehli Kitap Erkeklerle Evliliği." *İslam Hukuku Arastirmalari Dergisi* 2: 131-56.
- DALGIN, Nihat. 2005. *İslam Hukukuna Gore Musluman Gayr-i Muslim Evlilikleri*. Samsun.
- DARWAZA, Muhammad Izzat. 1963. *Al-Tafsir Al-Hadith*. Cairo: Dar al-Kutub al-ilmiiyah.
- DRIBE, Martin, and Christer Lundh. 2011. "Cultural Dissimilarity and Intermarriage. A Longitudinal Study of Immigrants in Sweden 1990-2005." *International Migration Review* 45 (2): 297-324.
- EL-JERCAWI, Ali Ahmad. 2009. *Hiqmetu Tashri ve Felsefatuhu*. Dar al-Fikr.
- ESKAN, Selma. 2007. "İslam Hukukunda Evlilik Engeli Olarak Din Farki Problemi." Ataturk Universitesi.
- FEISE-NASR, Mona. 2022. "Muslim Women in Interfaith Partnerships in Germany." *Religions* 13 (3). <https://doi.org/10.3390/REL13030193>.

- FRIEDMANN, Yohanan. 2003. *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOFFMAN, Erving. 1971. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Harmondsworth: Penguin Books.
- GOMAA, Ali. 2011. *Fatawa An-Nisaiyya*. Cairo.
- GORDON, Albert I. 1966. *Intermarriage*. 3. Edition. Boston.
- GUNGOR, Ozcan. 2016. *İki Dünya Bir Aile*. Ankara.
- HANASSAB, Shideh, and Romeria Tidwell. 1998. "Intramariage and Intermariage: Young Iranians in Los Angeles." *International Journal of Intercultural Rel.* 22 (4): 395-408.
- HARGEY, Taj. 2016. "Kişisel Görüşme." Oxford.
- HEATON, Tim B., and Edith L. Pratt. 1990. "The Effects of Religious Homogamy on Marital Satisfaction and Stability." *Journal of Family Issues* 11 (2): 191-207.
- IMAM MUSTAFA. 2016. "Kişisel Görüşme." Leicester.
- JAWAD, Haifaa, and Ayse Elmali-Karakaya. 2020. "Interfaith Marriages in Islam from a Woman's Perspective: Turkish Women's Interfaith Marriage Practices in the United Kingdom." *Journal of Muslim Minority Affairs* 40 (1): 128-47. <https://doi.org/10.1080/13602004.2020.1737415>.
- KALMIJN, M. 1998. "Intermarriage and Homogamy: Causes, Patterns, Trends." *Annual Review of Sociology*, no. 24: 395-421.
- KÂSÂNI, AbuBakr. 1997. *Bedâ'i'u's-Sanâ'i' Fî Tertîbi's-Şerâ'i'*. Beirut.
- Kazancı, NEBIYE. 2022. "İSLAM HUKUKUNDA EHL-I KITAPLA EVLİLİK VE AILE HAYATINA Yansımaları." Trabzon Üniversitesi.
- KHAN, Dina. 1998. "Mixed Marriages in Islam: An Anthropological Perspective on Pakistan." *JASO* 29 (1): 5-28.
- KHATTAB, Nabil, and Tariq Modood. 2018. "Accounting for British Muslim's Educational Attainment: Gender Differences and the Impact of Expectations." *British Journal of Sociology of Education* 39: 242-59. <https://doi.org/10.1080/01425692.2017.1304203>.
- KURTTEKIN, Fatma. 2019. "Religious Education of Children in Interfaith Marriages." *Journal of Beliefs & Values*, June, 1-12. <https://doi.org/10.1080/13617672.2019.1624938>.
-

- LARSSON, Göran. 2010. "Yusuf Al-Qaradawi and Tariq Ramadan on Secularisation: Differences and Similarities." In *Muslim Societies and the Challenge of Secularization: An Interdisciplinary Approach*, edited by Gabriele Marranci, 47–63. Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-90-481-3362-8_4.
- LEHRER, Evelyn L., and U. Carmel Chiswick. 1993. "Religion as a Determinant of Marital Stability." *Demography* 30 (3): 385–404.
- LUCASSEN, Leo, and Charlotte Laarman. 2009. "Immigration, Inter marriage and the Changing Face of Europe in the Post War Period." *The History of the Family* 14 (1): 52–98. <https://doi.org/10.1016/j.hisfam.2008.12.001>.
- MUTTARAK, Raya. 2004. "Marital Assimilation: Interethnic Marriage in Britain." *Avustralian Population Association Conference*. http://acsr.anu.edu.au/APA2004/papers/2E_Muttarak.pdf.
- MUTTARAK, Raya, and Anthony Heath. 2010. "Who Inter marries in Britain? Explaining Ethnic Diversity in Inter marriage Patterns." *The British Journal of Sociology* 61 (2): 275–305. <https://doi.org/10.1111/j.1468-4446.2010.01313.x>.
- NEUMAN, W. Lawrence. 2020. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri - Nicel ve Nitel Yaklaşımlar I-II*. Edited by Çev.Özlem Akkaya. Ankara: Siyasal Kitapevi.
- NIEKERK, Jana Van, and Maykel Verkuyten. 2018. "Interfaith Marriage Attitudes in Muslim Majority Countries: A Multilevel Approach." *The International Journal for the Psychology of Religion* 28 (4): 257–70. <https://doi.org/10.1080/10508619.2018.1517015>.
- OFFICE FOR NATIONAL STATISTICS. 2012. "Religion in England and Wales 2011." <https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/culturalidentity/religion/articles/religioninenglandandwales2011/2012-12-11>.
- PANDE, Raksha. 2016. "Becoming Modern: British-Indian Discourses of Arranged Marriages." *Social & Cultural Geography* 17 (3): 380–400. <https://doi.org/10.1080/14649365.2015.1075581>.
- PARSONS, Ryan N., David P. Nalbone, J. Mark Killmer, and Joseph L. Wetchler. 2007. "Predictors of Interfaith Marital Satisfaction." *The American Journal of Family Therapy* 35 (4): 343–61.

- POLIT, DF, and CT Beck. 2010. "Generalization in Quantitative and Qualitative Research: Myths and Strategies." *International Journal of Nursing Studies* 47 (11): 1451–58.
- ROMAIN, Jonathan A. 1996. *Till Faith Us Do Part - Couples Who Fall in Love across the Religious Divide*. Great Britain: Fount Paperbacks.
- ROSENFELD, Michael J. 2005. "A Critique of Exchange Theory in Mate Selection." *American Journal of Sociology* 110 (5): 1284–1325.
- ROZARIO, Santi, and Geoffrey Samuel. 2012. "Introduction: Finding Muslim Partners, Building Islamic Lives." *Culture and Religion* 13 (2): 137–40.
- SABUNI, MuhammadAli. 1980. *Ravaiu'l-Beyan Tefsiru Ayati'l-Ahkam Mine'l-Kur'an*. Damascus: Maktaba al-Ghazali.
- SEAMON, Erika B. 2012. *Interfaith Marriage in America: The Transformation of Religion and Christianity*. New York: Palgrave Macmillan.
- SHAIKH RAMZY, Hojjat Ramezanzadeh. 2016. "Personal Interview." Oxford.
- SHAW, Alison. 2000. *Kinship and Continuity: Pakistani Families in Britain*. Amsterdam: Harwood Academic.
- SHAW, Alison. 2006. "The Arranged Transnational Cousin Marriages of British Pakistanis: Critique, Dissent and Cultural Continuity." *Contemporary South Asia* 15 (2): 209–20. <https://doi.org/10.1080/09584930600955317>.
- SIKORSKI, Christian von, Desirée Schmuck, Jörg Matthes, and Alice Binder. 2017. "'Muslims Are Not Terrorists': Islamic State Coverage, Journalistic Differentiation Between Terrorism and Islam, Fear Reactions, and Attitudes Toward Muslims." *Mass Communication and Society* 20 (6): 825–48. <https://doi.org/10.1080/15205436.2017.1342131>.
- SIMMEL, George. 2009. *Bireysellik ve Kültür*. Edited by Çev.TuncayBirkan. İstanbul: Metis Yayınları.
- SPRECHER, Susan, and Elaine Hatfield. 2017. "The Importance of Love as a Basis of Marriage: Revisiting Kephart (1967)." *Journal of Family Issues* 38 (3): 312–35.
- STOWASSER, B. F. 2009. "Yusuf Al-Qaradawi on Women." In *Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf Al-Qaradawi*, edited by Jakob Skovgaard-Petersen and Bettina Graf, 181–211.
- VERNON, Glenn. 1962. *Sociology of Religion*. New York: McGraw-Hill.
-

- YASIR QADHI, AbuAmmar. 2009. "The Doha Debates - Muslim Women's Freedom To Marry." 2009. <https://www.youtube.com/watch?v=m9CHEhZL00A>.
- YILDIZTEKIN, Burin. 2010. "The Jewish-Muslim Mixed Marriages: Self-Identifications and Experiences of Jewish-Muslim Mixed Couples and Their Children in Contemporary Turkey." ODTÜ.



AN EXTRAORDINARY MARRIAGE STORY: MARRIAGE BETWEEN MUSLIM WOMEN AND NON-MUSLIM MEN

 Ayşe ELMALI KARAKAYA^a

Extended Abstract

In this study, the background of Muslim women's decision of interfaith marriage and how their families and friends reacted to their decision are examined. The study has revealed that 'love' is the main reason for Muslim women's decision to intermarry. Many Muslim women decided to get married to non-Muslim men because they fell in love and wanted to spend the rest of their lives together, which is similar to the reasons for most marriages. The interview narratives show that when Muslim women met their husband, they loved him as a person of good character, and the religious and cultural differences between them were not initially an issue. However, in time, when their relationship became serious, some participants started to think about the differences between them and how their families would react. All these thoughts caused a dilemma for the Muslim women, about whether they should continue this relationship and get married or break up. It is argued that increased interaction with members of other groups can lead to relationships with people outside the faith. The majority of the participants in this study indicated that they were living away from their families when they met their future husbands and decided to get married. Although parental control and family influences may remain, people living away from their families have more freedom to choose their marriage partners. They also confessed that it would have been more challenging to make the decision about their interfaith marriage if they were living with their family. In this context, it is important to state that living away from the family might not be a major reason for interfaith marriages, but it decreased the family's influence on women's decisions to marry outside the faith. On

^a Lecturer PhD., Sakarya University, aysekarakaya@sakarya.edu.tr

the other hand, for the majority of the participants, family approval was still important.

Muslim families, like families from other faiths, have concerns about their daughters' decisions to enter into interfaith marriages and usually oppose such marriages. The study revealed that religious and cultural differences, community pressure were three main reasons for the family's objections. Firstly, for Muslim families, being a Muslim is an essential criterion for the prospective son-in-law because they believe that a Muslim woman is not allowed to marry a non-Muslim in Islam. With the impact of this thought, the parents did not want their daughter to marry a non-Muslim man and accepted the marriage.

In addition to the religious differences, community pressure also affected the parents' attitudes towards their daughters' decision to marry out of the faith. Interviews show that, in some cases, parents considered the community's potential reaction to their daughters' interfaith marriage more than their personal feelings about the marriage. Regarding the personal concerns for Turkish families, the idea of their daughter living in the UK after the marriage was an issue to be worried about, and it negatively affected the parents' attitudes.

The majority of Muslim women stated that there was no intervention from their parents-in-law against their decision to marry. However, this attitude did not mean that they were all in agreement with their son's decision of interfaith marriage. However, despite the negative feelings of some of these families towards their son's interfaith marriage, the common attitude among those families was the fact that they basically stated that their son was the one who should ultimately make the decision about whom he should marry.

At this point, it would be appropriate to conclude that for both Muslim and non-Muslim families, mutual prejudice plays an important role in both families' attitudes towards interfaith marriages. Interview data demonstrates that, as it was in some Muslim families, the non-Muslim families who showed negative attitudes towards their son's marriage to a Muslim woman and their daughter-in-law had not had any close relationship or even contact with Muslims before, and similarly, most of their knowledge came from what they learned from the news and media. Therefore, it is suitable to state that lack of knowledge about others and implicit bias affected their attitudes towards interfaith marriage.

Furthermore, it needs to be emphasized that both Muslim and non-Muslim families who had religious concerns were worried about the same issues

regarding their children's interfaith marriage: the issue of their sons/daughters feeling compelled or forced to convert to another religion. This situation indicates that whether they are Muslim or not, both families have similar concerns about their son/daughter's interfaith marriages.

Keywords: Sociology of Religion, Interfaith Marriages, Mixed Marriages, Muslim Woman.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work has been derived from the author's dissertation entitled "Muslim-Non-Muslim Marriages in the UK: Perspectives from Muslim Women Experiencing Marriage to Non-Muslims".

2. Ethics approval:

Ethics Committee Approval for this study was obtained with the decision of Birmingham University Social and Human Sciences Ethics Committee dated 6.1.2022 and numbered ERN_15-1326.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:


The author declares no competing interests.





bilimname 48, 2022/2, 495-533
Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi: 20.08.2022, Kabul Tarihi: 22.10.2022, Yayın Tarihi: 31.10.2022
doi: 10.28949/bilimname.1164651

ORUÇ İRADEYİ GÜÇLENDİRİR Mİ?: RAMAZAN ORUCUNUN ÖZ DENETİM VE PSİKOLOJİK İYİ OLUŞ ÜZERİNDEKİ ETKİSİNİN DENEYSEL OLARAK İNCELENMESİ

 Mebrure DOĞAN^a

Öz

Ramazan, Müslümanlar için özel anlam taşıyan kutsal zamanlardan biridir. Ramazan, genel manada ibadetlerin yapılma sıklığının arttığı bir zaman olmakla birlikte esas vurgu oruç ibadeti üzerinedir. Bu kutsal ayda Müslüman bireyler dinî uyarıların yanı sıra dindarlığın etkisine açık hale gelmektedir. Araştırmanın amacı, “ön test son test kontrol gruplu deneysel desen” yöntemi kullanılarak ramazan ayında tutulan orucun bireylerin öz denetim ve psikolojik iyi oluş düzeylerine etkisini incelemektir. Tesadüfi örnekleme yoluyla seçilen örneklem grubuna öz denetim ve psikolojik iyi oluş ölçeklerinin yer aldığı anket formu online platformda ulaştırılmış, ön test ramazandan bir hafta önce son test ise ramazandan bir hafta sonra uygulanmıştır. Ramazanda oruç tutmuş 63 katılımcı deney grubuna, oruç tutmamış 16 katılımcı kontrol grubuna atanmıştır. Yapılan analizde anlamlı farklılık olmamakla birlikte deney grubunun öz denetim son test puanlarının ön test puanlarına göre bir miktar düştüğü, kontrol grubunun öz denetim son test puanlarındaki düşüşün deney grubundan daha fazla olduğu belirlenmiştir. Bulgulardan yola çıkarak araştırma sonuçlarının öz denetimin güç/enerji modelini desteklediği kanısına varılmıştır. Ayrıca araştırmada oruç tutma durumuna göre “tamamını tutan”, “ara vererek tutan” ve “hiç tutmayan” olmak üzere gruplandırılan katılımcıların öz denetim ön test puanlarında gruplar arası farklılaşma bulunmazken son test puanlarında ramazanın tamamını oruçlu geçiren grubun lehine anlamlı derecede farklılaşmanın olduğu tespit edilmiştir. Diğer taraftan deney grubunun psikolojik iyi oluş ön test son test puanları arasında ve kontrol grubu ile deney grubunun psikolojik iyi oluş düzeyleri arasında anlamlı farklılık bulunamamıştır. Öznel dindarlık algısı, öz denetim ve psikolojik iyi oluş arasında ilişki olup olmadığını belirlemek için yapılan korelasyon analizinde ise sadece öznel dindarlık algısı ile öz denetim arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki olduğu belirlenmiştir.

^a Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, mebruredogan@gmail.com

Anahtar kelimeler: Din Psikolojisi, Ramazan, Oruç, Öz Denetim, Psikolojik İyi Oluş, Güç/Enerji Modeli.



DOES FASTING STRENGTHEN THE WILL?: INVESTIGATION OF THE IMPACT OF THE RAMADAN FASTING ON SELF-CONTROL AND PSYCHOLOGICAL WELL-BEING

Ramadan is one of the sacred periods having a significant meaning for Muslims. Ramadan is a period when the frequency of worshipping increases generally, but the main emphasis is on the worship of fasting. In this holy month, Muslim individuals are open to the impact of religious stimuli. The purpose of the research was to investigate the effect of Ramadan fasting on the levels of individuals' self-control and psychological well-being using the "experimental design with pre-test-post-test control group" method. The sample group chosen through the random sampling method was sent an online questionnaire form including scales of self-control and psychological well-being. The pre-test was applied a week before Ramadan while the post-test was responded a week after Ramadan. A total of 63 participants fasting during Ramadan were placed in the experimental group, and 16 participants who did not fast were assigned to the control group. In data analysis, it was concluded that there was not a meaningful difference, but a decrease was detected in post-test scores of self-control in comparison with the pre-test in the experimental group and that the decrease in post-test scores of self-control of the control group was higher than the scores of the experimental group. Based on these results, it was thought that the research findings supported the strength/energy model of self-control. Moreover, it was detected that there was not an intergroup difference in pre-test scores of self-control of the participants who were grouped as "fasting the whole", "fasting with intervals", and "not fasting" according to their fasting status. There was a significant difference on behalf of the group that fasted the whole Ramadan in the post-test scores. On the other hand, no significant difference was found between the experimental group's pre-test and post-test scores of psychological well-being and between the control and experimental group's psychological well-being levels. The correlation analysis was conducted to determine whether there was a relationship between subjective perception of religiousness, self-control, and psychological well-being. It was detected that there was a significant positive relationship only between subjective perception of religiousness and self-control.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Kutsal zamanlar, genel manada dini farkındalığın arttığı, dindarlığın ibadet/uygulama boyutunun aktifleştiği, dini duygu ve tecrübelerin yoğun yaşandığı zamanlardır. Ramazan, Müslümanlar için özel anlam taşıyan kutsal zamanlardan biridir. Ramazan ayı, genel manada ibadetlerin yapılma sıklığının arttığı bir kutsal zaman olmakla birlikte esas vurgu oruç ibadeti üzerinedir. Bu nedenle “bir ay oruç tutma” yükümlülüğünün yerine getirildiği bu ay, aynı zamanda oruç ayı olarak adlandırılır.

Oruç, Türkçede “Tanrı’ya ibadet amacıyla yeme, içme gibi birçok şeylerden belli bir süre ve biçimlerde kendini alıkoyma”¹ davranışı olarak tanımlanmaktadır. Arapçada “savm (sıyam)”² kelimesi ile ifade edilen orucun Farsçası “rûze”³ olup Türkçeye Farsçadan geçmiştir. Tanrıyla iletişim kurmanın özel bir biçimi olan oruç, farklı biçim ve formlarda olsa da üç büyük dine, bunun dışında kalan uzak doğu dinlerinde hatta yeni dini hareketler olarak adlandırılan din benzeri oluşumlarda bir ibadet olarak yer almaktadır. Ancak bazı dinler için dini hayatını derinlikli yaşamak isteyenlerin kişisel tercihi olan oruç ibadeti, bazı dinler için dini bir gerekliliktir. Genellikle oruç, ihtiyaç duyulan, hoşlanılan, zevk alınan belirli şeylerden belirlenmiş bir zaman boyunca kesin bir şekilde uzak durma şeklinde yerine getirilmektedir. Bununla birlikte arzuların köreltilmesi, anma, kutsama, matem, kefare, Tanrı’dan bir şey isteme gibi çeşitli amaçlarla oruç tutulmaktadır. Belirli zamanlarda belli bir süre bazı besinlerden, alkolden uzak durma, su ve benzeri içecekler içmeme, konuşmama, çalışmama, kötü söz ve eylemlerden kaçınma gibi kendini tutma eylemleri, bazı dinlerde geçmiş zamanlardan günümüze devam edegelen dini davranışlar olabilmıştır.⁴ İslam dininde ise “tan yerinin ağarmasından güneşin batmasına kadar şer’an belirlenmiş ibadeti yerine getirmek niyetiyle yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durmak”⁵ anlamına gelen oruç, akıl baliğ olmuş her Müslümanın istisnai durumlar dışında her yıl ramazan ayında yerine getirmekle yükümlü olduğu bir ibadettir.

Oruç ibadetinin birey üzerindeki en belirgin psikolojik etkilerinden

¹ Güncel Türkçe Sözlük, “Oruç” (Erişim 23 Temmuz 2022).

² Ragıp El-İsfahani, *Müfredat*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 886.

³ Mehmet Kanar, *Farsça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Say Yayınları, 2013), “Rûze”, 796.

⁴ Ali İhsan Yitik, “Oruç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayın Matbaacılık, 2007), 33/414-416.

⁵ Yitik, “Oruç”, 33/414.

birinin iradeyi güçlendirmek olduğu ileri sürülmektedir.⁶ Öz denetim çalışmaları ile tanınan Baumeister, iradenin öz denetimin halk dilindeki karşılığı olduğunu belirtmektedir.⁷ İnsanın davranışlarını kontrol edip düzenleyebilmesini sağlayan psikolojik bir kapasite olarak tanımlanan öz denetim, bir erdem kabul edilmektedir. Dinlerin yapılmasını istediği ibadetlerle bir yönüyle öz denetim becerisini geliştirmeyi hedeflediği söylenebilir.⁸ Çünkü dinlerin müntesiplerine sunduğu yaşam biçimi ve dini görevler, bazı davranışlardan sakınmayı gerektirdiği gibi bazı davranışları da yapmayı zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla dini hayatın gerekliliklerini yerine getirebilmek ancak öz denetim ile mümkündür. Ancak oruç bizatihi imsaktan iftara kadar yemek, içmek ve cinsi münasebet gibi fizyolojik ihtiyaçların karşısında kendini tutmayı ve bu ihtiyaçları uygun zamana ertelemeyi, ahlaka uygun davranışlar sergilemeyi⁹ gerektirdiğinden, kendini kontrol, öz düzenleme, haz geciktirme gibi öz denetim eylemlerini daha fazla içinde barındırmaktadır.

Öz denetim kapasitesi sınırsız olmayıp desteklenmeye ihtiyaç duymaktadır. Yapılan araştırmalar, öz denetim becerisinin düzenli uygulamalar aracılığıyla geliştirilebileceğini ve dayanıklılığının artırılabilirliğini göstermiştir.¹⁰ İbadetlerin yerine getirilmeleri için öz denetim potansiyeline ihtiyaç bulunmakla birlikte düzenli bir şekilde ibadete devam etmek, öz denetimi geliştirici etki yapabilir. Orucun düzenli bir uygulama olmasının yanı sıra bizzat öz denetim pratiği içermesi ise bu ibadeti öz denetimi güçlendirme bakımından daha fonksiyonel kılmaktadır. Ramazan boyunca gün boyu bedensel ihtiyaçlarını erteleyebilen Müslüman bireylerin böylece öz denetim becerilerini geliştirdikleri söylenebilir. Oruç ve ibadetlerle gelişen ve güçlenen öz denetimin dinî hayat içerisinde iki yönlü işlevi bulunmaktadır. Birincisi bireye dinin negatif davranışlar olarak

⁶ Amber Haque, "Psychological Effects of Fasting", *Academia* (Erişim 4 Ağustos 2022). https://www.academia.edu/36805066/Psychological_Effects_of_Fasting

⁷ American Psychological Association (APA), "What You Need to Know About Willpower" (Erişim 23 Haziran 2022).

⁸ Anne L. Geyer - Roy F. Baumeister, "Din, Ahlak ve Öz- Denetim: Değerler, Erdemler ve Kötü Alışkanlıklar", çev. Metin Güven, *Din ve Maneviyat Psikolojisi- Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*, ed. Crystal L. Park- Raymond F. Paloutzian (Ankara: Phoenix Yayınları, 2013), 242.

⁹ "Yalanı ve yalana göre hareket etmeyi terk etmeyenin yemeyi içmeyi bırakmasına Allah'ın ihtiyacı yoktur!" (Buhârî, Savm, 8) Hadislerle İslam, "Oruç" (Erişim 4 Ağustos 2022).

¹⁰ Roy Baumeister - Julie J. Exline, "Virtue, Personality, and Social Relations: Self-control as the Moral Muscle", *Journal of Personality* 67/6 (2001), 1165 ; Geyer - Baumeister, "Din, Ahlak ve Öz- Denetim", 248-255.

nitelendirdiği sakınılması gereken bazı cezbedici durumlar ve kötülükler karşısında direnç kazandırması,¹¹ ikincisi ise yerine getirilmesi gereken dini sorumluluklar ve ahlaki ödevler konusunda güçlü bir motivasyon sağlamasıdır. Bireyin oruç ibadetine devam etmesi, öz denetim becerisini güçlendirerek ahlaki erdemleri kazanmasına yardımcı olduğu gibi bu erdemler, tekrar öz denetimi güçlendirici etki yapabilir. Diğer taraftan oruç, bir karakter gücü olan öz denetimi geliştirerek bireyin psikolojik iyi oluşuna da katkı sağlamaktadır.¹²

Ramazan ayı Müslüman bireyi dini uyarıların etkisine açık hale getirirken¹³ diğer ibadetler gibi oruç ibadeti de dindarlığın etkisine açık hale getirmektedir. Bu araştırmanın konusu, ramazan orucunun bireylerin öz denetim ve psikolojik iyi oluş düzeyleri üzerindeki etkisinin incelenmesi olarak belirlenmiştir. Alan yazında orucun psikolojik etkilerini konu alan bazı çalışmalar¹⁴ bulunmakla birlikte deneysel çalışmaların sınırlı oluşu, oruçla ilişkilendirilen öz denetim ve psikolojik iyi oluş ile ilgili herhangi bir deneysel çalışmaya rastlanmamış olması, araştırma konusunun seçilmesinde etkili olmuştur. Araştırmanın amacı, “ön test son test kontrol gruplu deneysel desen” yöntemi kullanılarak ramazan ayında tutulan orucun bireylerin öz denetim ve psikolojik iyi oluş düzeylerine etkisinin incelenmesidir. Bu bağlamda araştırmanın problemleri şöyle sıralanmıştır:

1. Ön test son test puanlarına göre ramazanda oruç tutan deney grubunun öz denetim ve psikolojik iyi oluş düzeyleri farklılaşmakta mıdır?
2. Ramazanda oruç tutan deney grubu ile tutmayan kontrol grubunun öz denetim ve psikolojik iyi oluş ön test son test puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık var mıdır?
3. Ramazanda oruç tutulan gün sayısı, katılımcıların öz denetim ve

¹¹ Geyer - Baumeister, “Din, Ahlak ve Öz- Denetim”, 243.

¹² Mebrure Doğan, “Orucun İnsan Psikolojisine Yansımalarına Genel Bir Bakış”, *Şifa Ayı Ramazan*, ed. Dönay Rabia Altuntaş- Ulviye Ezerbolatoğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 98.

¹³ Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset, 2017), 155.

¹⁴ bk. Veysel Uysal, *Psiko-sosyal Açından Oruç*, (Ankara: TDV Yayınları, 1994); Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din- Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan Kitabevi, 2007); Nurten Kimter, *Oruç ve Mutluluk* (Bursa: Emin Yayınları, 2017); Özgür Erdem, “The Investigation of the Effects of Ramadan Fasting on the Mood State of Healthy Volunteer Persons”, *Family Practice and Palliative Care* 3/1 (2018), 1-6; Fatma Kartal vd., “Bir Üniversite Hastanesindeki Sağlık Çalışanlarında Ramazan Orucunun Ruh Sağlığı Üzerine Etkileri”, *Sakarya Tıp Dergisi* 11/2 (Haziran 2021), 337-346; Mehmet Çınar, “Oruç İbadetinin Ruh Sağlığı Üzerine Etkisi: Deneysel Bir Araştırma”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık, 2021), 1007-1028.

psikolojik iyi oluş düzeylerini etkilemekte midir?

4. Katılımcıların öznel dindarlık algıları ile öz denetim düzeyleri ve psikolojik iyi oluş düzeyleri arasında ilişki var mıdır?

A. Öz Denetim

Türkçe sözlükte “daha önemli bir amaca ulaşabilmek için bireyin tepkilerini, davranışlarını veya başka amaca yönelme eğilimini denetleyip kısıtlaması, oto kontrol” olarak anlam verilen öz denetim¹⁵, psikoloji sözlüğünde “bireyin kendi davranışlarına hükmedebilme, kendi dürtülerini dizginleyebilme yetisi” olarak tarif edilmektedir.¹⁶ Güç/enerji modeline göre ise öz denetim, sadece bireyin kendi tepkilerini kontrol etmesi olmayıp gerektiğinde değiştirebilmesidir.¹⁷ İnsanın davranışlarını anlamlı bir takım kural ve ölçütler doğrultusunda belirli bir kalıba sokan psikolojik bir kapasite olarak tanımlanan¹⁸ öz denetim ile birey, davranışlarını idealleri, değerleri, ahlâkî kabulleri ve toplumun beklentileriyle uyumlu hale getirmeye çalışır ve uzun vadeli hedeflerinin peşinden gitmek için bu kapasitesini kullanır.¹⁹ Ayrıca hem arzu edilen bir eylemi başlatmayı hem de uzun dönemli hedeflere ulaşmak için istenmeyen dürtüleri engellemeyi içeren öz denetim,²⁰ bireyin düşüncelerini, duygularını, dürtülerini, arzularını ve dikkate dayalı bilişsel süreçlerini denetlemek için kendi kendine uyguladığı bilinçli veya bilinçdışı kontroldür.²¹

Öz denetime ilişkin teorilerin öz denetim tanımlamaları arasında bazı farklılıklar olsa da onun hem istenmeyen davranışların engellenmesinde hem de istenen davranışların motive edilmesinde işlevsel olduğu konusunda görüş birliği bulunmaktadır.²² Bu bağlamda öz denetimi, otomatik ve

¹⁵ Güncel Türkçe Sözlük, “Öz Denetim” (Erişim 23 Temmuz 2022).

¹⁶ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2017), “Öz Denetim”, 556.

¹⁷ Mark Muraven vd., “Self-Control as Limited Resource: Regulatory Depletion Patterns”, *Journal of Personality and Social Psychology* 74/3 (1998), 774.

¹⁸ Geyer - Baumeister, “Din, Ahlak ve Öz- Denetim”, 242; Mebrure Doğan, “Karakter Gücü Olarak Sabır ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi” *The Journal of Happiness & Well-Being* 5/1 (2017), 136.

¹⁹ Roy F. Baumeister vd. “The Strength Model of Self-Control”, *Current Directions in Psychological Science* 16/6 (2007), 351.

²⁰ Jennifer Shubert vd., “Examinations of Change in Inhibitory and Initiatory Self-Control in the Context of Endurance Running”, *Journal of Applied Sport Psychology* 34/2 (2022), 274.

²¹ Güntülü Terçanlı Metin vd., “Düşük Sosyo-Ekonomik Düzeydeki Ergenlerde Olumsuz Yaşam Olayları, Özdenetim Becerisi ve Problem Davranışlar”, *Türk Psikoloji Dergisi* 32/79 (Haziran 2017), 1-2.

²² Zeynep Şimşir Gökalp - Hayri Koç, “Adaptation of Turkish Version of Three Different Self-Control Scales”, *Bartın University Journal of Faculty of Education* 11/2 (2022), 339.

alışılmış tepkilerin etkisiz olduğu zamanlarda bireylerin seçilmiş davranışlarının sorumluluğunu almaları olarak tanımlayan Rosenbaum'a göre öz denetim davranışının üç ana işlevi bulunmaktadır: Birincisi onarıcı işlevdir ki normal işleyişe müdahale eden stres, kaygı gibi tepkileri kontrol etmeye yöneliktir. İkinci işlev yenileyicidir. Haz erteleme ve ayartmalara direnme gibi davranışların yanı sıra diyet, sigarayı bırakma gibi gerçekleştirmesi zor olan yeni davranışların benimsenmesini kolaylaştırır. Üçüncüsü ise bireylerin zevkli aktiviteleri tam olarak deneyimlemesini sağlayan yaşantısal öz denetim işlevidir.²³

Literatürde irade, öz düzenleme, öz disiplin, haz erteleme gibi kavramlar, öz denetim benzeri durumları ifade etmek için birbirinin yerine kullanılabilir. Bazı araştırmacılar bu kavramların kavramsal açıdan ayırt edilmesi gerektiğini ileri sürerken öz denetimin kasıtlı ve bilinçli olma, çaba gerektirme özellikleri ile diğer öz denetim benzeri kavramlardan ayrıldığını ifade etmektedir.²⁴ Bu kavramlar içerisinde öz denetimi anlatmak için en sık kullanılanı öz düzenlemedir. Öz düzenleme de öz denetim gibi bireyin düşünce, duygu ve davranışlarını değiştirebilme kapasitesi olarak tanımlanmaktadır. Bireyden bireye farklılık gösteren bu kapasite, hedefe dönük davranışla yakından ilişkili olup odaklanılan bir amaç için azimle çalışma süreci ile karakterize edilmektedir.²⁵ Diğer taraftan öz denetimin geleneksel irade gücü kavramıyla ilişkisine dikkat çekilmektedir.²⁶ Konuyla alakalı olarak Baumeister, araştırmalarında öz denetim kaynağını, güçlü karakteri anlatan bir halk kavramı olan "irade gücü" kavramıyla ilişkilendirdiklerini belirtmektedir. O, yakın zamana kadar bu halk kavramlarına psikolojik teorilerde yer verilmediğini ancak elde ettikleri bulguların bu halk kavramlarının en azından kısmen doğru olduğunu gösterdiğini ifade etmektedir.²⁷

1. Öz Denetim Neden Önemlidir?

İnsanın hayatının dönüm noktası sayılabilecek çeşitli evrelerinde bazı

²³ Michael Rosenbaum, "The Three Functions of Self-control Behaviour: Redressive, Reformative and Experiential", *Work & Stress* 7/1 (1993), 33.

²⁴ Baumeister vd., "The Strength Model of Self-Control", 351.

²⁵ Zeynep Sonay Ay - Safure Bulut, "Üst Bilişsel Sorgulamaya Dayalı Problem Çözme Yaklaşımının Öz-düzenleme Becerilerine Etkisinin Araştırılması", *Elementary Education* 16/2 (2017), 550 ; David Cameron - Thomas Webb, "Self-Regulatory Capacity", *Encyclopedia of Behavioral Medicine*, ed. Gellman, M.D - Turner, J.R. (New York: Springer, 2013), 1757-1759.

²⁶ Muraven vd., "Self-Control as Limited Resource", 774.

²⁷ American Psychological Association (APA), "The Power of Self-Control" (Erişim 16 Haziran 2022)

seçimler yapması, kararlar vermesi, sorumluluk alması, bir davranışı başlatması veya engellemesi, eylem planları yapması ve bu planları uygulaması, öz denetim gerektiren farklı durumlardır. Hayatı boyunca eylemlerinden kendisini sorumlu hisseden bireyin hem kendisi hem de dış dünya üzerinde kontrol uygulaması kimi zaman bir zorunluluk olmaktadır.²⁸ Yüksek öz denetim, akademik başarıdan sağlıklı beslenme alışkanlığı kazanmaya; evlilik uyumundan sosyal ilişkilerde başarıya; para yönetiminden değerlerle bütünleşmiş bir hayat yaşamaya kadar hayatın çeşitli alanlarında başarı için önem taşımaktadır. Bu nedenle dinlerin yanı sıra aile, okul gibi doğrudan bireyin kişilik gelişimini hedef alan kurumlar, öz denetimin kazanılmasını önemsemektedir.²⁹

Araştırmalar kendini kontrol etmenin hayatın hemen her alanında başarı ve pozitif sonuçlarla ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Örneğin öz denetim ve haz erteleme konusunda iyi olan çocukların diğerlerine göre daha sakin oldukları, hayal kırıklıklarına daha iyi direndikleri, daha az sinirli ve saldırgan oldukları, işlerine daha iyi konsantre oldukları ve okulda daha yüksek notlar alma eğiliminde oldukları belirlenmiştir. Ayrıca bu çocukların ergenlik döneminde yaşanan stresle daha iyi başa çıkabildikleri ve üniversite sınavlarında daha yüksek başarı elde ettikleri tespit edilmiştir.³⁰ Hatta araştırmacılar öz denetimin akademik başarıyı açıklamada IQ'dan daha önemli olduğuna dikkat çekmişlerdir.³¹ Öz denetimin hayat başarısının yanı sıra ahlaki davranışlar için de merkezi bir öneme sahip olduğu gerçeği, araştırmaların bulguları arasında yer almaktadır.³²

Öz denetim teorisyenlerinden Baumeister, "irade gücü" olarak da isimlendirdiği öz denetimin pratik hayattaki önemini vurgulamaktadır. Ona göre modern çağda insanları rahatsız eden problemlerin çoğunun temelinde öz denetim yetersizliği yatmaktadır. Öz denetimde başarısızlığının hem kişisel hem de toplumsal yansımaları olmaktadır. Bağımlılık, yeme bozukluğu, aile içi şiddet, suç işleme, kredi borçlanmaları, okulda ve işte düşük performans gösterme, parayı yönetememe gibi birçok problem, bir dereceye kadar kendi kendini kontrol konusundaki başarısızlıkla ilişkilidir. Diğer taraftan kendini kontrol etmedeki bozulmaların depresyon, takıntılı

²⁸ Roy F. Baumeister vd. "Ego Depletion: Is the Active Self a Limited Resource?", *Journal of Personality and Social Psychology* 74/5 (1998), 1252-1253.

²⁹ Şimşir Gökalp- Hayri Koç, "Adaptation of Turkish Version of Three Different Self-Control Scales", 339.

³⁰ Muraven vd., "Self-Control as Limited Resource", 774.

³¹ American Psychological Association (APA), "What You Need to Know About Willpower: The Psychological Science of Self-Control" (Erişim 23 Haziran 2022).

³² Geyer - Baumeister, "Din, Ahlak ve Öz- Denetim", 242-255.

veya ruminatif düşünceler ve saldırganlığa neden olduğu belirtilmektedir.³³ Öz denetimi düşük bireylerin ortak özellikleri ise şöyle sıralanmaktadır: a) Haz geciktirme yerine istediklerini hemen gerçekleştirme eğiliminde olma b) Kolay görevleri tercih etme, azim ve sebat gerektiren işlerden kaçınma c) Temkinli ve tedbirli olma, akılcı davranmak yerine risk taşıyan heyecan verici eylemleri tercih etme d) Yatırım yapmanın uzun vadeli faydalarını görememe e) Düşük performans ve daha az planlama gerektiren işlere ilgi duyma f) Diğerlerine karşı genellikle kaba, duyarsız, bencil ve anlayışsız olma.³⁴

Modern psikoloji yaklaşımları son zamanlarda, yetkinlikleri geliştirmeyi hedefleyen paradigma değişikliğinin de etkisiyle öz denetim becerisinin önemi üzerinde ısrarla durmaktadır. Bu bağlamda Baumeister, psikolojinin zekâ ve öz denetimi insan hayatına faydası olan iki özellik olarak belirlediğini ifade etmektedir. Ona göre zekâda kalıcı artışlar oluşturabilmek için gösterilen çabalar istendiği gibi sonuçlanmamıştır ancak öz denetimin geliştirilebilir ve güçlendirilebilir bir özellik olduğu anlaşılmıştır. Psikoloji bilimi açısından bakıldığında öz denetimin güçlendirilebilir olması, insanların hayatlarına ve psikolojik iyi oluşlarına katkı sağlamaya imkân veren ender ve güçlü bir fırsat oluşturmaktadır.³⁵ Klinik psikologlar ve bağımlılık danışmanları, kendilerini değiştirmek ve geliştirmek için mücadele eden danışanlarda terapötik sonuçları iyileştirmek için öz denetimi sürece dâhil etmektedir. Ayrıca normal insan işleyişini geliştirmeye çalışan pozitif psikoloji yaklaşımına mensup psikologlar, öz denetimle ilişkili olumlu araştırma sonuçlarını dikkate alarak bu gücün arttırılmasına yönelik çalışmalar yapmaktadırlar.³⁶ Bu yaklaşımın oluşturduğu güçlü karakter özelliklerini bir araya getiren “24 karakter gücü” içerisinde öz denetim, ölçülülük erdeminin altında yer alan ve psikolojik iyi oluşa katkı sağlayan önemli bir karakter gücü kabul edilmektedir.³⁷ Hatta insanın kendi kendisini

³³ American Psychological Association (APA), “The Power of Self-Control” (Erişim 16 Haziran 2022); Baumeister vd., “The Strength Model of Self-Control”, 354; Muraven vd., “Self-Control as Limited Resource”, 774.

³⁴ Beaver M. DeLisi vd., “Personality, Gender, and Self-control Theory Revisited: Results from a Sample of Institutionalized Juvenile Delinquents”, *Applied Psychology in Criminal Justice* 6/1 (2010), 31-46.

32.

²⁶ American Psychological Association (APA), “The Power of Self-Control” (Erişim 16 Haziran 2022); Baumeister vd., “The Strength Model of Self-Control”, 354.

³⁶ Baumeister vd., “Self-Regulation and Personality”, 1780.

³⁷ Martin Seligman, *Gerçek Mutluluk- Kalıcı Doyum Potansiyelinizi Gerçekleştirmek İçin Yeni Olumlu Psikolojinin Kullanılması*, çev. Semra Kunt Akbaş (Ankara: HYB Basım Yayın, 2007), 156-177.

kontrol edebilmesi anlamında öz denetimin en büyük erdem olduğu ileri sürülmektedir.³⁸ Öz denetim becerisi aynı zamanda duygusal zekâyı oluşturan bileşenler arasında yer almaktadır.³⁹

2. Öz Denetim Teorileri

Psikolojide öz denetimin doğasına ilişkin farklı görüşler bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde öz denetim gelişebilen bir beceri olarak görülmektedir. Bu modele göre insanlar yavaş yavaş ve uzun bir zamanda öz denetim becerisini geliştirirler. Bu beceri kazanıldıktan sonra genellikle öz denetim düzeyi sabit kalır. Bu nedenle birbirini takip eden iki öz denetim gerektiren durum karşısında gösterilen çabada kendini kontrol etmenin etkinliğinde çok az değişiklik olmalı veya hiç değişiklik olmamalıdır. İkinci model ise öz denetimi bir bilgi yapısı olarak tanımlamaktadır. Bu görüşe göre öz denetim, bireyin kendi tepkilerini nasıl değiştireceğine ilişkin bilgileri kullanan bir ana şema gibi çalışır. İlk öz denetim görevi şemayı hazırlamalı ve öz denetim sistemini etkinleştirmeli, ikinci öz denetim görevi ise performansı kötüleştirmek yerine iyileştirmelidir. Üçüncü model ise öz denetimin enerjiye benzediğini belirtmektedir. Bu görüşe göre öz denetim eylemleri enerji tüketen bir tür çabayı içerdiğinden ilk denetim eylemi onu tüketmeli ve böylece sonraki öz kontrolü zayıflatmalıdır.⁴⁰ Her üç modelin geçerliğinin test edildiği bir araştırmada, kendini düzenleme kapasitesinin güç veya enerjiye benzer, geçici olarak tükenmeye tabi ve sınırlı bir kaynak olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Araştırmalarda her ne kadar güç/enerji modelini destekleyen sonuçlar elde edilse de her üç modelin de farklı şekillerde öz denetimin anlaşılmasına katkı sağladıkları söylenebilir.⁴¹

a. Güç/Enerji Modeli

“Güç/Enerji Modeli”ne göre bireyin kendi tepkilerini kontrol etmek ve değiştirmek için kullandığı öz denetim mekanizması çalıştığında ve birey herhangi bir dürtü veya isteğini bastırabildiğinde güç kaynağında azalma olmaktadır.⁴² “Ego tükenmesi” olarak da ifade edilen öz denetim gücünün azalması, benliğin istemli eylemde bulunma (çevreyi kontrol etme, benliği kontrol etme, seçim yapma ve eylemi başlatma vb.) kapasitesinde veya istekliliğinde iradeyi kullanmanın neden olduğu geçici azalmayı anlatmak

³⁸Baumeister - Exline, “Virtue, Personality, and Social Relations”, 1165.

³⁹ Nevzat Tarhan, *Duyguların Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 22.

⁴⁰ Baumeister, “Ego Depletion”, 1254; Baumeister vd., “The Strength Model of Self-Control”, 351-352.

⁴¹ Muraven vd., “Self-Control as Limited Resource”, 786-787.

⁴² Baumeister - Exline, “Virtue, Personality, and Social Relations”, 1165; Geyer - Baumeister, “Din, Ahlak ve Öz- Denetim”, 248-255.

için kullanılmaktadır. Bu modeli savunan teorisyenlere göre Freud da iradenin sınırlı bir kaynaktan güç aldığı, egonun id ve süper egonun enerjik dürtülerine direnmek için bir tür enerjiye ihtiyacı olduğu fikrini taşımaktaydı. Ego tükenmesi kavramının arkasındaki ana fikirlerden biri benliğin iradi eylemlerinin güce ve enerjiye benzeyen sınırlı bir kaynağa dayandığı görüşü iken diğeri iradeli eylemlerin ardından bir sonraki iradeli eylemi gerçekleştirmek için gereken gücün azalacağıdır. İlk olarak öz denetim süreci bir miktar kaynak tüketir, daha sonra tükenir. İkincisi öz denetimdeki başarı, öz denetim kaynağının mevcudiyetine bağlıdır. Üçüncüsü tüm öz denetim eylemleri böyle bir kaynak gerektirir ve hepsi aynı kaynaktan yararlanır. Ayartıcı şeylere direnmek, bir tercih yapmak veya sorumluluk almak gibi iradeli eylemlerin daha sonraki öz denetim gerektiren herhangi bir eylemi baltalayacağı söylenebilir.⁴³

Öz denetimin sınırlı bir kaynağı tükettiği belirtilse de bu onun tükenen somut bir kaynak olduğu anlamına gelmemektedir. Bilakis tükenme ifadesi öz denetimle elde edilecek sonuçlar cazip değilken alternatif eylemlerin sonuçları daha cazip olduğunda, insanların öz denetim için motivasyonlarının düştüğünü anlatmak için kullanılmaktadır.⁴⁴ Bu bağlamda Baumeister ve arkadaşları yaptıkları deneylerde deneklerin daha önce gerçekleştirdikleri görünüşte birbiriyle alakasız öz denetim eylemiyle meşgul olduklarında, kendini kontrol testlerinde nispeten düşük performans sergilediklerini tespit etmişlerdir.⁴⁵

⁴³ Baumeister, "Ego Depletion", 1252-1253; Baumeister vd., "The Strength Model of Self-Control", 351-352; Muraven vd., "Self-Control as Limited Resource", 775.

⁴⁴ Shubert vd., "Examinations of Change in Inhibitory and Initiatory Self-Control in the Context of Endurance Running", 277.

⁴⁵ Baumeister'in laboratuvarında yapılan bir deneyde bazı öğrenciler taze pişmiş çikolata parçalı kurabiye yemeye davet edilirken diğerlerinden kurabiyelere direnmeleri, hatta kurabiye yerine turp yemeleri istenmiştir. Sonra her iki gruba güçlük dereceleri yüksek geometri bulmacaları verilmiştir. Kurabiyeleri yiyen öğrenciler bulmaca üzerinde ortalama 20 dakika çalışırken cezbedici kurabiyelere direnen öğrencilerin ortalama sekiz dakika dayanabildikleri, daha sonra bulmacayı çözmekten vazgeçtikleri görülmüştür. Baumeister deneyin sonucunu kurabiye yerine turp yemek zorunda kalan öğrencilerin ilk görevde irade gücünün bir kısmını tükettikleri, ikinci göreve geldiklerinde öz denetim gücünde azalma olduğu bu nedenle istenen performansı gerçekleştiremedikleri şeklinde yorumlamıştır. Konuyla ilgili farklı araştırmalarda benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Örneğin deneklere duygu yüklü bir film izletilip duygularını bastırmaları istenmiş, kolay çözülebilir anagramlarda bile duygularını bastırmanın performansında bir düşüş tespit edilmiştir. Buradan yola çıkılarak yüksek öz denetim gerektiren bir ilk görevi gerçekleştiren insanların, pasif-tepki seçeneğini tercih etmeye daha yatkın hale geldikleri bulunmuştur. Neticede araştırmacılar benliğin aktif irade kapasitesinin sınırlı olduğu ve görünüşte farklı, ilgisiz bir dizi eylemin ortak bir öz denetim kaynağını paylaştığı sonucuna ulaşmışlardır. bk. Baumeister, "Ego Depletion", 1254; American Psychological

Güç/enerji modeline göre öz denetim için sarf edilen efor, yorgunluğa yol açmaktadır. Öz denetimin tekrarlanan çabalarla zamanla bozulabildiğini gözlemleyen teorisyenler, bunu anlatmak için “yorulmuş kas” metaforunu kullanmışlardır. Kas metaforu, öz denetimin anlık tükenmesini (ego tükenmesi hipotezi) ve zaman içinde pratik ve tekrarlarla güçlendirilebilir olduğunu (inşa kapasitesi hipotezi) anlatmaktadır.⁴⁶ Kas eforunu azalmış bir kapasite döneminin takip etiğini belirten teorisyenler, hafif derecede yorgun atletlerin belirleyici anlarda büyük bir efor sarf etmek için güç toplamayı başarabildiklerine ancak belli bir noktadan sonra yorgunluğun aşılmaz hale geldiğine işaret etmişlerdir.⁴⁷ Öz denetim gücünün bu şekilde tükenmesi yalnızca kısa vadeli bir etki olup bu gücün belirli bir dinlenme süresinden sonra önceki seviyesine dönmesi, ancak kısa vadede kişinin kendi kendini düzenleme kapasitesinin azalması beklenmektedir. Kapasitenin tükenmesi eşzamanlı olmayıp belirli bir süre devam eder. Kaynak öyle sınırlıdır ki, tükenen öz denetim yeniden oluşana kadar bir kıtlık dönemi yaşanır.⁴⁸

Öz denetim mekanizmasının kas gücünde olduğu gibi düzenli egzersizlerle güçlendirilebileceği belirtilmektedir. Bu egzersizler öz denetim gücünü artırmaktan ziyade tükenebilen bir kaynağa sahip olan öz denetimin daha yavaş bozulmasını sağlayacaktır. Tükeneğe karşı direnç gösteren bireyin kendini kontrol gücünde yavaş yavaş iyileşme görülecektir.⁴⁹ Üstelik öz denetimi geliştiren egzersizler sadece bu egzersize benzeyen uygulamalarda değil ilişkili olmayan alanlarda bile iyileşmeler sağlayacaktır. Örneğin kapıları açmak ve dişlerinizi fırçalamak için sağ el yerine sol eli kullanmak ya da parayı daha iyi yönetmek ve daha fazla tasarruf etmek için çalışmak gibi egzersizler, öz denetimi geliştirebilir. Diğer taraftan bir diyet uygulaması, istenmeyen düşünceleri bastırma yeteneğinin geliştirilmesine; titiz bir egzersiz programına bağlı kalmak, bireyin para yönetiminde disiplin kazanmasına yardımcı olabilir. Para harcamak veya egzersiz yapmak gibi bir alanda davranışlarını kontrol eden birey, ders çalışmak veya ev işleri gibi ilgisiz alanlarda iyileşme gösterebilir.⁵⁰ Burada önemli olan, bir şeyleri yapmanın alışılmış yollarını kullanmak yerine eylemler üzerinde kasıtlı

Association (APA), “The Power of Self-Control” (Erişim 16 Haziran 2022); Baumeister vd., “The Strength Model of Self-Control”, 351-352.

⁴⁶ Shubert vd., “Examinations of Change in Inhibitory and Initiatory Self-Control in the Context of Endurance Running”, 274-275.

⁴⁷ Baumeister vd., “The Strength Model of Self-Control”, 353.

⁴⁸ Muraven vd., “Self-Control as Limited Resource”, 775.

⁴⁹ Baumeister vd., “The Strength Model of Self-Control”, 352; Muraven vd., “Self-Control as Limited Resource”, 775.

⁵⁰ Baumeister vd., “The Strength Model of Self-Control”, 352.

kontrol uygulamaktır.⁵¹ Bu, aynı zamanda belirli bir alanda tekrarlanan kendini kontrol girişimlerinin, tüm alanlarda öz denetimi kolaylaştıracağı anlamına da gelir.⁵² Geleneksel anlayışlar da öz denetimin egzersizle daha da güçlendiği görüşünü desteklemektedir. Örneğin bir alkol bağımlısı bağımlılıktan kurtulmaya çalışırken fazla efor sarf edeceğinden psikolojisini, düşüncelerini ve dikkatini düzenlerken diğer insanlara göre daha az direnç gösterebilir. Oysa aynı birey alkolü bırakmayı başardığında uzun vadede kendini düzenleme kapasitesinde iyileşme yaşayabilir, daha sonraki sigarayı bırakma girişiminde daha başarılı olabilir.⁵³

İnsanın kendini düzenlemek için kullandığı öz denetim kaynağının kapasitesini doğrudan ölçmenin bir yolu bulunmamaktadır. Bu nedenle öz denetimin sınırlı bir kaynak içerdiği görüşünün gözlemlere dayanan bir çıkarım olduğu unutulmamalıdır.⁵⁴ Ancak benliğin bu kaynağının her ne kadar öz denetim eylemleriyle tükendiği kabul edilse de yaygın kanaat, bu kaynağın ikmal edildiği yönündedir.⁵⁵ Eğer öz denetim egzersizleri öz denetimi artırıcı etki meydana getiriyorsa, bu fayda ancak kendini denetleme esnasında gösterilen çaba nedeniyle ve öz denetim kaynağının tükenmesinin etkisi geçtikten sonra ortaya çıkabilir. Zira öz denetim egzersizlerinin olumlu sonuçları, eylemin üzerinden belirli bir zaman geçtikten sonra alınmaktadır.⁵⁶

B. Psikolojik İyi Oluş

Psikolojide iyilik hali önceleri bireyin herhangi bir hastalığının olmaması olarak anlaşılrsa da günümüzde tek başına hastalığın yokluğunun iyilik halinin göstergesi sayılmayacağı fikri yaygın kabul görmektedir. Bu bağlamda pozitif psikoloji ekolü, psikolojinin hastalık temelli geleneksel yaklaşımı yerine olumlu psikolojik özellikleri geliştirme ve güçlendirme yoluyla iyi oluşa katkıyı hedefleyen paradigmayı benimsemiştir.⁵⁷ Psikoloji

⁵¹ American Psychological Association (APA), "The Power of Self-Control" (Erişim 16 Haziran 2022); Roy F. Baumeister vd., "Self-Regulation and Personality: How Interventions Increase Regulatory Success and How Depletion Moderates the Effects of Traits on Behavior", *Journal of Personality* 74/6 (2006), 1779.

⁵² Muraven vd., "Self-Control as Limited Resource", 775.

⁵³ Mark Muraven vd., "Longitudinal Improvement of Self-Regulation Through Practice: Building Self-Control Strength Through Repeated Exercise", *The Journal of Social Psychology* 139/4 (1999), 448-453.

⁵⁴ Baumeister, "Ego Depletion", 1262.

⁵⁵ Baumeister, "Ego Depletion", 1264.

⁵⁶ Mark Muraven vd., "Longitudinal Improvement of Self-Regulation Through Practice", 448.

⁵⁷ Carol D. Ryff, "Psychological Well-Being in Adult Life", *Current Directions in Psychological Science* 4/4 (1995), 99.

literatüründe “iyi oluş (well-being)”, hazcılık anlamında “hedonik” ve psikolojik işlevsellik anlamında “eudaimonik” olmak üzere iki farklı kavram ve yaklaşımla açıklanmaktadır. Hedonik yaklaşım, mutluluğa odaklanarak iyi oluş halini hazzı elde etme ve acıdan kaçınma ile tanımlarken; eudaimonik yaklaşım, anlam ve kendini gerçekleştirilmeye odaklanmak suretiyle bireyin potansiyellerini tam olarak yerine getirme derecesi ile tanımlanmaktadır. Literatürde hedonik yaklaşımı “öznel iyi oluş” kuramı, eudaimonik yaklaşımı ise “psikolojik iyi oluş” kuramı temsil etmektedir.⁵⁸

C. Yöntem

Orucun bireyin öz denetimine ve psikolojik iyi oluşuna etkisini belirlemek amacıyla gerçekleştirilen araştırma, ön test son test kontrol gruplu ve deneysel desenlidir. Gerekli etik kurul izinleri alındıktan sonra araştırmanın ön testi ramazandan önce, son testi ise ramazandan sonra olmak üzere 26 Mart/ 15 Mayıs 2022 tarihleri arasında uygulanmıştır. Seçkisiz yöntemle ramazanda oruç tutanlardan deney grubu, ramazanda oruç tutmayanlardan kontrol grubu oluşturulmuştur. Her iki gruba da araştırma hakkında kısa bir bilgi verilip gönüllülüklerine dair onamları alınmış, öz denetim ölçeği ve psikolojik iyi oluş ölçeğinin yer aldığı bir anket formu online platformda katılımcılarla paylaşılmıştır. Uygulamanın birinci aşamasında yer alan katılımcılardan ikinci aşamada kendilerine ulaşabilmek için e-posta adresleri istenmiş, ramazan bittikten sonra araştırmanın linki bu adreslere gönderilmiştir. Ancak araştırmada ön teste gönüllü olarak 135 kişi katılım sağlarken son teste katılım oldukça düşük olmuştur. Ön teste katıldığı halde son teste katılmayanlar e-posta adreslerine bakılarak veri setinden çıkarılmış, araştırmaya 63’ü deney grubu, 16’sı kontrol grubu olmak üzere 79 kişi ile devam edilmiştir.

1. Veri Toplama Araçları

a. Öz Denetim Ölçeği

Rosenbaum tarafından geliştirilen “Öz-Denetim (Self Control Schedule) Ölçeği” bireylerin öz denetim gerektiren durumlar karşısındaki tutumlarını ölçmeyi amaçlamaktadır.⁵⁹ Ölçeğin Türkçeye uyarlama, geçerlik ve güvenilirlik çalışması Duyan ve arkadaşları tarafından yapılmıştır.⁶⁰

⁵⁸ Richard M. Ryan - Edward L. Deci, “On Happiness and Human Potentials: A Review of Research on Hedonic and Eudaimonic Well-Being”, *Annual Review of Psychology* 52 (2001), 141-143.

⁵⁹ Michael Rosenbaum, “A Schedule for Assessing Self-Control Behaviors: Preliminary Findings”, *Behavior Therapy* 11/1 (1980), 109-21.

⁶⁰ Veli Duyan vd., “Öz Denetim Ölçeği - ÖDÖ: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması”, *Toplum ve Sosyal Hizmet* 23/1 (2012), 25-38.

“Yaşantısal öz denetim, onarıcı öz denetim, yenileyici öz denetim”⁶¹ olmak üzere üç alt boyuttan oluşan Öz Denetim Ölçeğinde toplam 36 madde bulunmaktadır. Katılımcılardan ölçekte yer alan öz denetimle ilgili tutum cümlelerine “Bana tamamen uyuyor + 3”, ile “Bana tamamen uymuyor - 3” arasında değişen derecelerde kanaat belirtmeleri istenmektedir. Öz Denetim Ölçeğinin “yaşantısal öz denetim ve onarıcı öz denetim” boyutlarından alınabilecek toplam puan -33 ile +33 arasında değişirken yenileyici öz denetim boyutundan alınabilecek toplam puan -42 ile +42 arasındadır. Öz Denetim Ölçeğinden alınabilecek toplam puan -108 ile +108 arasında değişmektedir. Alınacak yüksek puanlar öz denetim düzeyinin yüksek olduğunu düşük puanlar düşük olduğunu göstermektedir. Ölçeğin Türkçe formunun Cronbach Alpha katsayısı “yaşantısal öz denetim” boyutu için 0.836, “yenileyici öz denetim” boyutu için 0.758 ve “onarıcı öz denetim” boyutu için 0.725 ve ölçeğin tamamı için 0.809’dur. Bu çalışmada ise ölçeğin Cronbach Alpha katsayısı “yaşantısal öz denetim” boyutu için 0.571, “yenileyici öz denetim” boyutu için 0.846 ve “onarıcı öz denetim” boyutu için 0.801 ve ölçeğin tamamı için 0.783 hesaplanmıştır.

b. Psikolojik İyi Oluş Ölçeği

Psikolojik iyi oluş ölçeği Carol Ryff tarafından geliştirilmiş olup Türkçeye uyarılama, geçerlilik ve güvenilirlik çalışması Akın ve arkadaşları tarafından yapılmıştır. PİO ölçeği, özerklik, çevresel hâkimiyet, bireysel gelişim, diğerleriyle olumlu ilişkiler, yaşam amacı, kendini kabul olmak üzere altı boyuttan oluşmaktadır. 42 maddeden oluşan likert tipi ölçekten alınan en düşük puan 42 en yüksek puan 210’dur. Psikolojik İyi Oluş ölçeğinin Cronbach Alpha değeri, .87’dir.⁶²

2. Verilerin Analizi

Araştırmada verilerin analizinde SPSS 23.00 paket programı kullanılmıştır. Analize geçilmeden önce verilerin normallik testleri

⁶¹ “Onarıcı öz-denetim, bireyin hayatının akışını bozan stres, kaygı, ağrı, acı gibi durumları, istenmeyen duygu ve düşünceleri kontrol edebilme yetisidir. Bu yeti, bireyin aksaklıklara karşı kendini yeniden düzenlemesine ve denge kurmasına yardımcı olur. Yenileyici öz-denetim, bireyin değişiminin önündeki engelleri kaldırmasına, istenmeyen alışkanlıklarından vaz geçmesine, yeni ve etkili davranışları kolayca benimsemesine yardım eden yetisidir. Yenilemenin veya yeniden şekillendirmenin odağı problemleri davranışlardır. Yaşantısal öz-denetim, bireyin kendini kontrol etmesini gerektiren süreçlerin üstesinden gelerek müzik, sanat, spor gibi keyifli aktivitelere yönelmesidir.” bk. Duyan vd., “Öz Denetim Ölçeği – ÖDÖ”, 27.

⁶² Ahmet Akın vd., “The Short Form of the Scales of Psychological Well-being (SPWB-42): The Validity and Reliability of the Turkish Version”, *Psikoloji ve Eğitimde Kullanılan Güncel Ölçme Araçları*, ed. Ahmet Akın (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2012), 609.

incelenmiş, tüm testler için çarpıklık (skewness) basıklık (kurtosis) değerlerinin +1, -1 arasında olduğu ve Kolmogorov-Smirnov değerlerinin $p > 0,5$ 'den büyük olduğu görülmüştür. Verilerin normal dağılım sergiledikleri kabul edildiğinden analizler parametrik testlerden "bağımsız gruplar t testi, bağımlı gruplar t testi, one way Anova testi ve korelasyon" ile gerçekleştirilmiştir.

D. BULGULAR

Yaş gruplarına göre örneklemin psikolojik iyi oluş düzeyleri arasındaki farklılık da anlamlılık derecesine ulaşmıştır. Buna göre 25-39 yaş grubundaki katılımcıların psikolojik iyi oluş düzeyleri 40-57 yaş grubundaki bireylere göre anlamlı derecede düşüktür. 25-39 yaş grubu ilk yetişkinlik dönemine tekabül etmektedir. Bu grup içerisinde olanların bir kısmının iş ve aile konusunda hayatlarında bir düzen kurma çabası içinde oldukları bilinmektedir. Günümüz şartlarında iş sahibi olmak ve yuva kurmak çoğu genç için önemli bir problem konusudur. Buna ekonomik zorluklar da

Tablo 1. Demografik Değişkenlere Göre Öz Denetim ve Psikolojik İyi Oluş Düzeyleri

Sosyo-Özellikler	Demografik	N	%	Öz Denetim /PİO \bar{X}	t/F	p
Yaş	18-24	20	25,3	18,45/ 3,17	ÖD F: 5,430 PİO F: 3490	ÖD: ,006 PİO: ,035
	25-39	24	30,4	21,79/ 3,12	ÖD Fark : 18-24 / 40-57 PİO Fark: 25-39/40-57	
	40-57	35	44,3	29,18/ 3,20		
Cinsiyet	Kadın	59	74,7	25,16/ 3,18	ÖD t: 1,107 PİO t: 1,718	ÖD: ,646 PİO: ,594
	Erkek	20	25,3	21,42/ 3,13		
Medeni Durum	Evli	38	48,1	27,63/ 3,18	ÖDt: -2,289 PİOt: 1,097	ÖD: ,844 PİO: ,069
	Bekâr	41	51,9	21,06/ 3,15		
Eğitim Düzeyi	Lisans	53	67,1	24,65/ 3,16	ÖD t: -,061 PİO t: -,769	ÖD: ,502 PİO: ,424
	Lisansüstü	18	22,8	24,86/ 3,18		
Toplam		79	100	24,22/ 3,17		

eklendiğinde bu durumun onların psikolojik oluş düzeylerine olumsuz yansıdığı söylenebilir. Ryff, araştırma sonuçlarıyla uyumlu olarak genç ve orta yaşlı yetişkinlerin kendilerini zaman içinde geliştiklerini, yaşlılıkta küçük bir düşüşe rağmen psikolojik iyi oluşun yaşla birlikte arttığını belirtmektedir.⁶³ Ancak literatürde araştırma bulgularının aksine daha çok yaşın psikolojik iyi oluşu etkileyen bir faktör olmadığı sonucunun elde edildiği görülmektedir.⁶⁴ Evli çiftlerde evlilik uyumu ve psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkinin araştırıldığı bir çalışmada yaşın psikolojik iyi oluş puanlarında anlamlı farklılık oluşturan bir faktör olmadığı bulgusuna ulaşılmıştır.⁶⁵

Araştırmaya katılanların %74,7'si kadın, % 25,3'ü erkek gönüllülerden oluşmaktadır. Kadınların öz denetim puanları erkeklerin puanlarından yüksek olmakla birlikte aralarındaki fark anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır ($p = ,646$). Cinsiyet faktörüne göre öz denetimi ele alan çalışmalarda farklı sonuçlar elde edilmiştir. Bazı çalışmalarda öz denetim düzeylerinin kadınlarda erkeklerden daha yüksek olduğu belirlenirken⁶⁶ bazısında çalışmada olduğu gibi cinsiyete göre farklılaşmadığı sonucuna ulaşılmıştır.⁶⁷ Cinsiyet faktörü örneklemin psikolojik iyi oluş düzeylerinde de anlamlı bir farklılık oluşturmamıştır. Evli bireylerle gerçekleştirilen bir çalışmada araştırma bulgularına benzer şekilde kadın veya erkek olmanın psikolojik iyi oluşu anlamlı derecede etkileyen bir faktör olmadığı

⁶³ Carol D. Ryff, "Psychological Well-Being Revisited Advances in the Science and Practice of Eudaimonia", *Psychother Psychosom*, 83 (2014), 14.

⁶⁴ Gülüşan Göcen, *Şükür-Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 205; Nurun Nisa Kilit, *Kader Algısı-Psikolojik İyi Oluş İlişkisi Üzerine Bir Araştırma* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 89; Mebrure Doğan, *Sabır Psikolojisi- Pozitif Psikoloji Bağlamında Bir Araştırma* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016), 355.

⁶⁵ Gamze Yücel, *Evli Çiftlerde Evlilik Uyumu ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi* (Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 40.

⁶⁶ Mehmet Cem Türkeş, *Ergenlerde Sapkın Davranışın Nedenleri Olarak Özdenetim ve Aile İçi Denetim Mekanizmalarının Analizi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 86; Mehmet Harma, *The Impact Of Parental Control And Marital Conflict On Adolescents' Self-Regulation And Adjustment* (Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 96; Rukiye Sağır, *Ergenlerde Dindarlık, Öz Denetim ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 42.

⁶⁷ Sema Mazılı - Mücahit Gültekin, "Ergenlerde Akıllı Telefon Bağımlılığının Özdenetim Açısından İncelenmesi", *Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi* 10/2 (2020), 724; Hatice Türkön, *Ergenlerde (14-18) Bağlanma Stilleri İle Gelecek Beklentisi ve Öz-Denetim Düzeyi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: Kayseri Örneği*, (Mersin: Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 63; Ajda Aylin Can - Erhan Öztürk, "Müzik Öğretmeni Adaylarının Öz-Denetim Düzeylerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 7/3 (2018), 2031

belirlenmiştir. Göcen'in araştırmasında da cinsiyetin psikolojik iyi oluşu etkileyen bir değişken değildir. Ulu'nun araştırmasında kadınların psikolojik iyi oluş toplam puanları erkeklerden yüksek iken Doğan'ın araştırmasında erkeklerin skorları kadınlardan anlamlı derecede yüksek bulunmuştur. ⁶⁸

Medeni durum açısından evlilerin öz denetim puanları bekârlardan yüksek olmakla birlikte aralarında anlamlı derecede farklılık bulunmamaktadır ($p=,844$). Ayrıca araştırmada evli ya da bekâr olmanın psikolojik iyi oluşu etkileyen bir faktör olmadığı bulgusu da elde edilmiştir ($p=,069$). Psikolojik danışmanlarla yapılan bir araştırmada da medeni durumun psikolojik iyi oluş ve öz denetim puanlarında anlamlı derecede farklılık oluşturmadığı belirlenmiştir.⁶⁹ Vural, Kilit ve Göcen'in araştırmasında medeni durum psikolojik iyi oluş puanlarında anlamlı düzeyde farklılığa neden olmazken; Doğan'ın araştırmasında evli olanların puanları bekârlardan yüksek bulunmuştur.⁷⁰

Eğitim düzeyine göre de öz denetim puanları anlamlı derecede farklılaşmamıştır ($p=,608$). Araştırmaya katılanların çoğunun lisans ve lisansüstü düzeyde eğitim aldıkları görülmektedir. Lise ve ön lisans düzeyinde eğitim alanların sayısı karşılaştırma yapmak için yetersiz olduğundan analizden çıkarılmıştır. Lisans ve lisansüstü mezunlarının ise öz denetim ve psikolojik iyi oluş puanları birbirine çok yakın olup aralarında anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır ($p>0,05$). Benzer şekilde Keçe'nin araştırmasında eğitim düzeyinin her iki değişkenden alınan puanları anlamlı derecede farklılaşmadığı belirlenmiştir.⁷¹ Kilit ve Doğan'ın araştırmasında ise katılımcıların eğitim düzeyi yükseldikçe psikolojik iyi oluş puanlarının yükseldiği sonucuna ulaşmıştır.⁷² Araştırma bulgularından yola çıkılarak yaş dışında cinsiyet, medeni durum ve eğitim düzeyi değişkenlerinin öz denetim ve psikolojik iyi oluş düzeylerini etkileyen faktörler olmadıkları söylenebilir.

⁶⁸ Yücel, *Evli Çiftlerde Evlilik Uyumu ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi*,41; Göcen, *Şükür*, 198; Mustafa Ulu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluşları İle Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37(2018), 199; Doğan, *Sabır Psikolojisi*, 361.

⁶⁹ Keçe, *Ruh Sağlığı Çalışanlarının Öz Denetim, Yaşam Kalitesi ve Psikolojik İyi Oluşlarının İncelenmesi*, 38.

⁷⁰ Kilit, *Kader Algısı*, 90; Muhammet Enes Vural, *Yetişkinlerde Alçakgönüllülük, Dindarlık ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016, 65; Göcen, *Şükür*, 212; Doğan, *Sabır Psikolojisi*, 368.

⁷¹ Keçe, *Ruh Sağlığı Çalışanlarının Öz Denetim, Yaşam Kalitesi ve Psikolojik İyi Oluşlarının İncelenmesi*, 44.

⁷² Kilit, *Kader Algısı*, 94; Doğan, *Sabır Psikolojisi*, 379.

Tablo 2. Deney Grubu Ön Test Son Test Psikolojik İyi Oluş Düzeyleri Bağımlı Örneklem t Testi Sonuçları

		N	\bar{X}	Ss	t	p
Özerklik	Ön Test	63	3,24	,311	1,296	,200
	Son Test	63	3,30	,268		
Çevresel Hâkimiyet	Ön Test	63	3,14	,417	-,252	,802
	Son Test	63	3,12	,402		
Bireysel Gelişim	Ön Test	63	3,07	,279	,282	,779
	Son Test	63	3,09	,353		
Diğerleriyle İlişkiler	Ön Test	63	3,12	,275	-1,454	,151
	Son Test	63	3,04	,273		
Yaşam Amacı	Ön Test	63	3,32	,336	-,213	,832
	Son Test	63	3,31	,273		
Kendini Kabul	Ön Test	63	3,16	,337	1,584	,118
	Son Test	63	3,26	,280		
Psikolojik İyi Oluş Toplam	Ön Test	63	3,17	,177	,312	,704
	Son Test	63	3,19	,163		

Tablo 2'deki bulgular incelendiğinde bağımlı örneklem t testi sonuçlarına göre deney grubunun psikolojik iyi oluş ölçeğinin özerklik, çevresel hâkimiyet, bireysel gelişim, diğerleri ile ilişkiler, kendini kabul boyutlarından ve toplam psikolojik iyi oluştan aldıkları puan ortalamalarının ramazan öncesi uygulanan ön teste ($\bar{X} = 3,17$) göre ramazan sonrası uygulanan son testte ($\bar{X} = 3,19$) anlamlı düzeyde farklılaşmadığı görülmektedir ($p > 0,5$). Buna göre ramazan orucunun psikolojik iyi oluşu negatif ya da pozitif yönde etkileyen bir faktör olmadığı söylenebilir. Ramazan ayı öncesinde ve sonrasında ruh sağlığı kriterlerinin değerlendirildiği ölçekler kullanılarak yapılan çalışmalarda, oruç ibadetinin ruh sağlığı üzerine olumlu etkilerinin olduğu ya da herhangi bir etkinin olmadığı bulgusu elde edilmiştir. Literatür incelendiğinde genellikle ramazanda oruç tutmanın psikolojik sağlık göstergelerinde iyileşme sağladığı sonucuna ulaşıldığı görülmektedir. Örneğin sağlık çalışanları ile

gerçekleştirilen bir araştırmada paranoid düşünce ve psikotizm belirtilerindeki sıklıkta ramazan öncesine göre ramazan sonrasında istatistiksel olarak anlamlı azalma olduğu bulgusuna ulaşılmıştır.⁷³ İran'da ramazan orucunun psikolojik iyi oluşa etkisinin araştırıldığı en az 21 gün oruç tutanların dâhil edildiği ve farklı bir ölçeğin⁷⁴ kullanıldığı deneysel bir araştırmada orucun mutluluk seviyesini önemli ölçüde artırdığı tespit edilmiştir.⁷⁵ Yurt dışında araştırma ile aynı ölçeğin kullanıldığı üniversite öğrencileri ile gerçekleştirilen benzer bir araştırmada da psikolojik iyi oluşun yaşam amacı boyutu hariç tüm alt boyutlarında ve toplam puanda ramazan öncesine göre ramazan sonrasında artış görülmüş, ön test son test puanları arasındaki farklılığın anlamlılık düzeyine ulaştığı belirlenmiştir.⁷⁶ Ülkemizde oruç ve mutluluk ilişkisinin incelendiği bir araştırmada ise oruç tutmanın mutluluğu artırdığı sonucuna ulaşılmıştır.⁷⁷ Oruç ibadetinin ruh sağlığı üzerindeki etkisinin incelendiği bir çalışmada ise bu araştırmanın bulgularına benzer şekilde ruh sağlığı geneline bakıldığında negatif göstergelerde örneklemin ön test puanlarına göre son test puanlarında düşüş olduğu fakat farklılığın istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaşmadığı tespit edilmiştir.⁷⁸ Ramazan orucu ile öfke kontrolü arasındaki ilişkinin araştırıldığı bir araştırmada aralarında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır.⁷⁹ Hayta'nın araştırmasında da oruç ibadeti ile psiko-sosyal uyumun boyutlarından kendini kabullenme ve anksiyete arasında istatistiksel olarak anlamlı derecede bir ilişki tespit edilememiştir.⁸⁰ Yapıcı ve Kayıklık'ın araştırmasında ise gençlerin oruç tutma durumları öz saygı ve kaygı düzeylerinde anlamlı bir farklılığa yol açmamıştır.⁸¹ Araştırmanın bulguları ve literatürdeki bulgular birlikte değerlendirildiğinde oruç ibadetinin psikolojik iyi oluş ve ruh sağlığı üzerindeki olumlu etkisinin çok da belirgin

⁷³ Kartal vd., "Bir Üniversite Hastanesindeki Sağlık Çalışanlarında Ramazan Orucunun Ruh Sağlığı Üzerine Etkileri", 340.

⁷⁴ Memorial University of Newfoundland Scale of Happiness (MUNSH)

⁷⁵ Ali Mousavi Seyed vd. "The Effects of Fasting on the Level of Happiness in the General Population of Kermanshah, Iran", *Journal of Nutrition, Fasting and Health* 3/1 (2015), 31.

⁷⁶ Ali Asghar Bayani vd., "The Impact of Fasting on the Psychological Well-Being of Muslim Graduate Students", *Journal Religion Health* 59/6 (2020), 3273.

⁷⁷ Kimter, *Oruç ve Mutluluk*, 167.

⁷⁸ Çınar, "Oruç İbadetinin Ruh Sağlığı Üzerine Etkisi", 1020.

⁷⁹ Nurten Kimter, "Oruç ve Öfke Kontrolü Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2015), 7.

⁸⁰ Akif Hayta, "U.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İbadet ve Ruh Sağlığı (Psiko-Sosyal Uyum) İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 487-505.

⁸¹ Asım Yapıcı – Hasan Kayıklık, "Ruh Sağlığı Bağlamında Dindarlığın Öz Saygı ve Kaygı ile İlişkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/9 (2005), 177.

olmadığı görülmektedir. Oruç ibadetini yerine getiren bireylerin ibadet farkındalığının düşük olmasının bu sonuçlarda etkili olmuş olabileceği söylenebilir. Zira toplumsal boyutu güçlü bir şekilde hissedilen orucu kimlik ve aidiyet duygusunun etkisiyle tutanlar olduğu gibi sadece oruç tutup yerine getirilmesi gereken diğer ibadetleri ihmal edenler de bulunmaktadır.

Tablo 3. Deney ve Kontrol Gruplarının Ön Test- Son Test Psikolojik İyi Oluş Düzeyleri t Testi Sonuçları

			N	\bar{X}	Ss	t	p
Psikolojik İyi Oluş Ön Test	Deney Grubu		63	3,17	,177	1,622	,443
	Kontrol Grubu		16	3,09			
Psikolojik İyi Oluş Son Test	Deney Grubu		63	3,19	,158	-,097	,417
	Kontrol Grubu		16	3,18	,202		

Tablo 3 incelendiğinde deney grubu ve kontrol grubunun ön test puanları arasında anlamlı bir farklılık olmadığı görülmektedir ($p=,443$). Uygulama öncesi deney ve kontrol gruplarının psikolojik iyi oluş düzeylerinin birbirine yakın olması araştırmanın güvenilirliği açısından gereklidir. Ancak ramazanda oruç tutmuş deney grubu ile ramazanda oruç tutmamış kontrol grubunun puanları arasından ramazan sonrasında anlamlı bir farklılaşmanın olmaması, bu araştırma için ramazan orucunun psikolojik iyi oluş üzerinde anlamlılık düzeyinde bir etkiye sahip olmadığını gösteren bir diğer sonuçtur ($p=,417$). Psikolojik iyi oluşun alt boyutlarında da deney ve kontrol grubunun puanları arasında anlamlı bir farklılaşmaya rastlanmamıştır ($p>0,5$).

Tablo 4. Deney Grubu Ön Test Son Test Öz Denetim Düzeyleri Bağımlı Örneklem t Testi Sonuçları

			N	\bar{X}	Ss	t	p
Yenileyici Öz Denetim	Ön Test		63	19,85	11,98	,632	,530
	Son Test		63	18,46	11,74		
Onarıcı Öz Denetim	Ön Test		63	8,39	11,20	,208	,836
	Son Test		63	7,97	11,16		
Yaşantısal Öz Denetim	Ön Test		63	-1,92	9,03	,108	,914
	Son Test		63	-2,10	9,52		
Toplam Öz Denetim	Ön Test		63	26,33	20,58	,524	,602
	Son Test		63	24,33	19,16		

Tablo 4'te deney grubunun öz denetim ve öz denetimin alt boyutlarının ramazan öncesi ön test ve ramazan sonrası son test puan ortalamaları görülmektedir. Deney grubunun ramazan sonrası puanlarında öncesine göre düşüş görülmekle birlikte yapılan bağımlı örneklem t testi analizi sonuçları, örneklemin öz denetim ön test ve son test puanları arasında anlamlı farklılaşmanın olmadığını göstermektedir.

Tablo 5. Deney ve Kontrol Gruplarının Ön Test-Son Test Öz Denetim Düzeyleri t Testi Sonuçları

		N	\bar{X}	Ss	t	p
Yenileyici Öz Denetim Ön Test	Deney Grubu	63	19,85	11,98	,785	,980
	Kontrol Grubu	16	17,18	12,80		
Yenileyici Öz Denetim Son Test	Deney Grubu	63	18,84	10,49	1,974	,104
	Kontrol Grubu	16	12,62	13,93		
Onarıcı Öz Denetim Ön Test	Deney Grubu	63	8,39	11,20	,549	,690
	Kontrol Grubu	16	6,68	10,74		
Onarıcı Öz Denetim Son Test	Deney Grubu	63	8,00	10,92	1,245	,848
	Kontrol Grubu	16	4,18	11,01		
Yaşantısal Öz Denetim Ön Test	Deney Grubu	63	-1,92	9,03	-,120	,565
	Kontrol Grubu	16	-1,62	7,94		
Yaşantısal Öz Denetim Son Test	Deney Grubu	63	-2,14	9,46	-,487	,372
	Kontrol Grubu	16	-,812	10,90		
Toplam Öz Denetim Ön Test	Deney Grubu	63	26,33	20,58	,691	,728
	Kontrol Grubu	16	22,25	23,16		
Toplam Öz Denetim Son Test	Deney Grubu	63	24,69	18,40	1,611	,329
	Kontrol Grubu	16	16,00	22,55		

Tablo 5'te yer alan deney ve kontrol gruplarının öz denetim ön test son test puanları incelendiğinde her iki grubun ramazan öncesi ve ramazan sonrası öz denetim puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark olmadığı görülmektedir. Ancak hem ramazan öncesi uygulanan ön test hem de ramazan sonrası uygulanan son test puanları incelendiğinde ramazanda oruç tutmadığını belirten kontrol grubunun öz denetim puanlarının tüm boyutlarda ramazanda oruç tutan deney grubunun puanlarının gerisinde

kaldığı görülmektedir.

Orucun bir ibadet olmasının yanı sıra bir öz denetim pratiği olduğundan söz edilebilir. Öz denetim teorileri incelendiğinde elde edilen bulguların güç/enerji modelinin paradigmasını desteklediği görülmektedir. Zira beceri modeline göre öz denetim gelişebilen bir özellik olup insanlar yavaş yavaş ve uzun bir zamanda becerilerini geliştirirler. Bu beceri kazanıldıktan sonra genellikle öz denetim düzeyi sabit kalır. Tablo 4 incelendiğinde deney grubunun ramazan öncesine göre öz denetim puanlarının sabit kalmayıp düştüğü görülmektedir. Şema/bilgi modeline göre ise öz denetim, bireyin kendi tepkilerini nasıl kontrol edeceğine ilişkin bilgileri kullanan ana şema gibi çalışır. İlk öz denetim eylemi şemayı hazırlar, böylece sonraki öz denetim kolaylaşır. Bu modele göre de örneklemin ramazan sonrası öz denetim puanlarında iyileşme olması beklenir. Oysa Tablo 4'te görüldüğü gibi deney grubunun ramazan sonrası öz denetim skorları düşmüştür. Araştırmada elde edilen sonuç öz denetimde bir enerji tükenmesini akla getirmektedir.

Güç/enerji modeli öz denetimin enerjiye benzediğini belirtmektedir. Bu görüşe göre ilk denetim eylemi öz denetim kaynağını tüketmeli, böylece sonraki öz kontrol zayıflamalıdır.⁸² Birey davranışlarını kontrol etmek ve değiştirmek için öz denetim mekanizmasını çalıştırdığında, herhangi bir dürtüsünü veya isteğini bastırabildiğinde, istemli eylemler gerçekleştirdiğinde güç kaynağında azalma olmaktadır.⁸³ Fakat bu bir tür geçici azalma olup kaynak kendisini tekrarlanan öz denetim eylemlerinin yardımıyla ikmal etmektedir. Oruç başlı başına öz denetim mekanizmasının aktif bir şekilde çalıştığı bir ibadet olmakla birlikte ramazan orucu, oruca engel bir durum olmadıkça art arda sürdürülmesi gereken bir ibadet olduğundan birey yoğun bir şekilde mevcut bulunan öz denetim kaynağını kullanmakta bu da "kas yorgunluğu"na benzer bir durum ortaya çıkarabilmektedir. Yorgun bir sporcu önemli anlarda bütün gücünü toplayarak efor sarf edebilir fakat bir noktadan sonra yorgunluk aşılabilir hale gelir. Oruçlu bireylerin bir kısmında iftara doğru sabırsızlık, acelecilik, öfke duygusunda artış gibi tükenme belirtileri göze çarpmaktadır. Bu durum öz denetim gücünde azalma ile ilişkili olabilir. Orucun ardından iftardan imsak vaktine kadar süren serbest dönem en azından oruç tutan bireyin fiziksel ihtiyaçlarını dilediği gibi karşılamasına izin veren bir süre

⁸² Baumeister, "Ego Depletion", 1254.

⁸³ Baumeister - Exline, "Virtue, Personality, and Social Relations", 1165; Geyer - Baumeister, "Din, Ahlak ve Öz- Denetim", 248-255.

olduğundan öz denetimde yorgunluğun ardından gelen dinlenme ve toparlanma dönemi olarak düşünülebilir. Ardından oruçlu birey bir sonraki günün orucuna hazır hale gelmektedir. Öz denetimin güç modeline göre öz denetim gücünün tükenmesi kısa vadeli olup belli bir dinlenmeden sonra eski haline dönmektedir.⁸⁴

Öz denetim eylemleri öz denetim gücünü artırmaktan ziyade öncelikle tükenen bir kaynağa sahip olan öz denetimin bozulma hızını yavaşlatmaktadır. Böylece tükenmeye karşı direnç geliştiren bireyin kendini kontrol gücünde yavaş yavaş iyileşme görülmekte üstelik öz denetimi geliştiren egzersizler sadece bu egzersize benzeyen uygulamalarda değil ilişkili olmayan alanlar da bile iyileşmeler sağlamaktadır. Oruç ibadetinde de oruca devam eden bireyler ramazanın başlarında zorlanabilmekte fakat ilerleyen dönemde eskisi kadar zorlanma olmamaktadır. Oruç sadece fiziksel ihtiyaçları ertelemeye dayalı bir dürtü kontrolü olmayıp her türlü kötülüğe karşı kendini kontrol etmeyi, diğer bazı ibadetlere katılmayı, iyilikleri artırmayı da gerektiren bir ibadettir. Dolayısıyla oruç bolca öz denetim kullanmayı gerektiren eylemleri içermektedir. Güç/enerji modeline göre öz denetim eylemleri bireyin sahip olduğu öz denetim kapasitesine göre oluşmuş bir kaynaktan gücünü alır, tüm öz denetim eylemleri aynı kaynaktan yararlanır.⁸⁵ Ramazan ayı dini hayatın canlandığı bir ay olmakla birlikte hayatın diğer rutinlerinin de devam ettiği bir aydır. Çalışma hayatının güçlüğüne göre değişmekle birlikte oruç tutan bireyler bir yandan çalışma hayatının getirdiği zorluklara dayanarak öz denetim kapasitesini kullanırken diğer yandan bu kaynağı ibadet için kullanırlar. Bütün bunlar ramazanda oruçla birlikte öz denetim kaynağını tüketebilecek diğer durumların her halükârda ramazanla bir araya gelebileceğini göstermektedir. Dolayısıyla araştırmada deney grubunun öz denetim düzeylerinin ramazan öncesine göre düşmesi efordan sonra kas yorgunluğunda olduğu gibi yoğun öz denetim eylemlerinin ardından öz denetim kaynağında tükenme ve yorgunlukla açıklanabilir. Tablo 5 incelendiğinde kontrol grubunun öz denetim düzeylerindeki düşüşün anlamlılık düzeyine ulaşmamış bile olsa nispeten deney grubuna göre daha fazla olduğu görülmektedir. Oruç tutmamış kontrol grubunun skorlarındaki düşüş, yaşam rutinlerine ilaveten ekstra öz denetim gerektiren durumlarla karşılaşmış olmalarına bağlanabilir. Ayrıca araştırmaya katılan bireylerin öz denetim kapasitelerinin birbirinden farklı olduğu unutulmamalıdır. Deney grubunun

⁸⁴ Muraven vd., "Self-Control as Limited Resource", 775.

⁸⁵ Muraven vd., "Self-Control as Limited Resource", 775.

öz denetim puanlarının ramazan öncesinde de anlamlılık düzeyine ulaşmamış olmakla birlikte kontrol grubundan yüksek olduğu, ramazan sonrasında ise bu puan farkının biraz daha açıldığı göze çarpmaktadır. Oruç tutan bireylerin her ramazan oruç tuttuğu ve diğer ibadetlere de katılım sağlıyor olabilecekleri varsayılırsa deney ve kontrol grubunun öz denetim puanlarındaki farklılık daha iyi anlaşılacaktır. Zira ibadetlerin tümü öz denetimi güçlendiren pratikler olup oruç ibadetinin diğer ibadetlere göre daha fazla öz denetim pratiği içerdiği söylenebilir. Bütün bunlardan ramazanda oruç tutmanın öz denetimi yani iradeyi güçlendirdiği sonucu çıkarılabilir. Zira araştırmalar da düzenli olarak kendi kendini denetleme faaliyetlerinde bulunmanın öz denetimi geliştirdiğini ortaya koymaktadır.⁸⁶

Tablo 6. Oruç Tutma Durumuna Göre Örneklemin Ön Test Son Test Psikolojik İyi Oluş ve Öz Denetim Düzeyleri

	Oruç Tutma Durumu	N	\bar{X}	Ss	F	p
Psikolojik İyi Oluş Ön Test	Tamamını Tutan	35	3,16	,185		
	Ara Vererek Tutan	28	3,20	,166	1,681	,193
	Hiç Tutmayan	16	3,09	,194		
Psikolojik İyi Oluş Son Test	Tamamını Tutan	35	3,20	,153		
	Ara Vererek Tutan	28	3,15	,163	,665	,517
	Hiç Tutmayan	16	3,18	,202		
Öz Denetim Ön Test	Tamamını Tutan	35	27,97	23,42		
	Ara Vererek Tutan	28	24,28	16,54	,473	,625
	Hiç Tutmayan	16	22,25	23,16		
Öz Denetim Son Test	Tamamını Tutan	35	29,28	20,10	3,693	,029
	Ara Vererek Tutan	28	18,96	14,41	Fark: Tamamını Tutan/ Ara Vererek Tutan, Hiç Tutmayan	
	Hiç Tutmayan	16	16,00	22,55		

Araştırmada oruç tutma durumuna göre “tamamını tutan” (30 gün), “ara vererek tutan” (13-27 gün) ve “hiç tutmayan” olmak üzere katılımcılar gruplandırılmış, psikolojik iyi oluş ve öz denetim düzeyleri incelenmiştir. Oruç tutmuş olanların toplamı aynı zamanda deney grubunu, hiç oruç

⁸⁶ Shubert vd., “Examinations of Change in Inhibitory and Initiatory Self-Control in the Context of Endurance Running”, 274-275.

tutmamış olanlar kontrol grubunu oluşturmaktadır. Tablo 6 incelendiğinde ramazanda oruç tutma durumuna göre örneklemin psikolojik iyi oluş düzeylerinde istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığın olmadığı görülmektedir ($p>0,5$). Yapılan bir araştırmada zaman zaman oruç tutan gençlerin öz saygılarının düşük, depresif belirtilerinin yüksek olduğu görülmüş, düzenli olarak oruç tutanlar ile hiç oruç tutmayanların zaman zaman oruç tutanlardan ruhsal anlamda daha sağlıklı oldukları sonucuna ulaşılmıştır.⁸⁷

Öz denetim puanlarına bakıldığında ise örneklemin oruç tutma durumuna göre ramazan öncesi uygulanan ön test puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılığın bulunmadığı görülmektedir ($p>0,5$). Ön testte grupların puanları birbirine yakın olmakla birlikte en yüksek öz denetim puanı ramazanın tamamını oruçlu geçiren gruba aittir. Son test puanları incelendiğinde ise grupların öz denetim puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Buna göre ramazanın tamamını oruçlu geçiren grubun öz denetim puanları, ramazanda oruca ara veren ve hiç oruç tutmamış olan gruba göre anlamlı derecede yüksektir. Araştırmada dikkat çeken bir diğer husus ise ramazanda oruca ara veren grup ile hiç oruç tutmayan grubun son test puanlarında öz denetim ön test puanlarına göre düşüş varken ramazanın tamamını oruçlu geçiren grubun son test puanlarında düşüş yerine anlamlılık düzeyine ulaşmamış bile olsa bir miktar yükselişin olmasıdır. Orucun bir ibadet olmasının yanı sıra aynı zamanda bir öz denetim pratiği olduğu düşünülürse düzenli egzersizin öz denetimde gelişimle sonuçlanmış olabileceği söylenebilir. Zira güç/enerji modeline göre öz denetim eylemleri her ne kadar öz denetim kaynağında tükenmeye yol açsa da süreç içerisinde bu mekanizma kas gücünde olduğu gibi düzenli egzersizlerle güçlenebilmektedir. Öz denetim eylemlerine devam etmenin ve tükenmeye karşı direnç geliştirmenin, bireyin kendini kontrol becerisinde yavaş yavaş iyileşmeye yol açması beklenmektedir.⁸⁸ Ara vererek oruç tutmuş olan grubun öz denetim ön test puanlarına göre son test puanlarındaki düşüş, tükenen öz denetim kaynağının henüz ikmal edilmemiş olmasıyla açıklanabilir. Zira ara vermek yani egzersizin düzenli olmaması, performansta düşmeye neden olabilir. Ayrıca son test ramazanın hemen ardından yapılmıştır. İyileşmenin yavaş yavaş görülmesi beklendiğinden oruç ibadetinin öz denetime olumlu yansımalarının ilerleyen zamanlarda daha belirgin olacağı söylenebilir. Ayrıca İslam dinine göre hastalık, yolculuk

⁸⁷ Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din*, 312.

⁸⁸ Baumeister vd., "The Strength Model of Self-Control", 352; Muraven vd., "Self-Control as Limited Resource", 775.

gibi geçici mazeretleri nedeniyle ramazanda oruç tutamayan Müslümanların ramazandan sonra uygun oldukları bir zamanda oruçlarını kaza etmeleri, 30 güne tamamlanmaları gerekmektedir. Ara veren grubun mazeretleri nedeniyle oruç tutamadıkları düşünülürse, oruçlarını kaza edip tamamladıklarında bunun öz denetim düzeylerine yansıtacağı söylenebilir. Her ne kadar oruç ibadetinin başlı başına öz denetimi geliştirici etkisinin oruç tutulan gün sayısından bağımsız olarak ortaya çıkması beklense de bu ibadetin bir özelliğinin de bir ay boyunca sürdürülmesi olduğu düşünüldüğünde sonuçların bundan etkilemiş olabileceğinden söz edilebilir.

Tablo 7. Öznel Dindarlık Algısı, Öz Denetim ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki Korelasyonlar

	Öznel Dindarlık Algısı	Öz Denetim	Psikolojik İyi Oluş
Öznel Dindarlık Algısı	1	,306**	,139
Öz Denetim	,306**	1	,101
Psikolojik İyi Oluş	,139	,101	1

**p<,0.01

Araştırmada örneklem grubunun öznel dindarlık algısı, öz denetim ve psikolojik iyi oluş ön test, son test puanlarının ortalamaları alınarak yapılan korelasyon analizi Tablo 7 de görülmektedir. Buna göre örneklem grubunun öznel dindarlık algısı ile öz denetim puanları arasındaki ilişkinin pozitif yönlü anlamlı olduğu görülmektedir ($r=,306$). Örneklem öznel dindarlık algısı ile psikolojik iyi oluş ($r=,139$) ; öz denetim ile psikolojik iyi oluş ($r=,101$) arasında ise anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir ($p> 0,5$). Üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmada yaşantıda dini referans alma düzeyi ile öz denetim arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki olduğu, yaşantıda dini referans alma düzeyi arttıkça öz denetimin arttığı tespit edilmiştir.⁸⁹ Bir öz denetim eylemi olan öfke kontrolünün dindarlıkla ilişkisinin ele alındığı bir araştırmada bireylerin içsel dini motivasyon düzeyleri arttıkça öfke kontrol düzeyinin arttığı belirlenmiştir.⁹⁰ Her ne kadar öznel dindarlık algısı bireyin kendisini ne kadar dindar hissettiğini gösteren öznel bir değerlendirme olsa da birey dinin hayatında ne kadar önemli olduğunu, dini

⁸⁹Selahattin Yakut, "Üniversite Öğrencilerinde Öz Denetim", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/65 (2019), 1415.

⁹⁰Necmi Karlı, "Dindarlık ve Öfke Kontrolü İlişkisi Üzerine Tecrübi Bir Araştırma", *Ekev Akademi Dergisi* 16/50 (2012), 66.

sorumluluklarını ne kadar yapabildiğini göz önünde bulundurarak değerlendirme yapmaktadır. Dolayısıyla öznel dindarlık algısı dindarlıkla ilgili objektif bir ölçüt olmamakla birlikte katılımcıların dindarlıkları hakkında bir bilgi vermektedir. Araştırma bulgularına dayanarak katılımcıların kendilerini dindar hissetme düzeyleri arttıkça öz denetim düzeylerinin de arttığı; kendilerini dindar hissetme düzeyleri azaldıkça da öz denetim düzeylerinin azaldığı söylenebilir. Dinî hayatın gereklerini yerine getirmek güçlü bir öz denetim gerektirmekle birlikte, dini sorumluluklarını yerine getirmeye çalışan dindarlar, öz denetim mekanizmalarını daha sık kullanmaktadır. Dinî görevleri yerine getirmek için bireyin kendini, dürtülerini kontrol etmesi bir tür öz denetim pratiği gibi çalışıp öz denetimin gelişmesine yardımcı olabilmektedir.

Sonuç

Dindarlığın en temel fonksiyonlarından biri geliştirici etkisidir. Aktif bir dinî hayat, sadece bireyin dindarlığının gelişmesini sağlamamakta aynı zamanda bireysel gelişimine katkı sağlamaktadır. Oruç ibadeti ise hem dini gelişime hem de bireysel gelişime katkı sağlayacak ibadetler arasındadır. Oruç ayı olan Ramazan Müslümanlar için kutsal bir zaman olup özel bir anlam taşımaktadır. Ramazana özgü orucun yanı sıra teravih namazı, mukabele gibi topluca yapılan ibadetler, birlikte yapılan iftar ve sahur ibadet heyecanını artırdığı gibi oruç ibadetini cazipleştirmektedir. Ramazan ve oruç, bireyi dinî uyarıların etkisine açık hale getirmekte böylece canlanan dini hayat hem dini gelişime hem de bireysel gelişime ivme kazandırmaktadır.

Orucun en belirgin etkisinin iradeyi/öz denetimi güçlendirmek olduğu konusunda genel bir kanaat bulunmaktadır. Ayrıca ibadetlerin psikolojik iyi oluşu güçlendirdiği görüşünü destekleyen çok sayıda araştırma bulunmaktadır. Bu araştırmanın konusu ramazan ayında tutulan orucun bireylerin öz denetim ve psikolojik iyi oluş düzeylerine etkisinin incelenmesidir. 63'ü deney grubu 16'sı kontrol grubu olmak üzere 79 katılımcının dâhil olduğu araştırmada "ön test son test kontrol gruplu deneysel desen" yöntemi kullanılmıştır. Araştırmadan elde edilen sonuçlar şöyledir:

Yaş, cinsiyet, eğitim durumu, medeni durum değişkenlerine göre katılımcıların öz denetim ve psikolojik iyi oluş düzeyleri incelenmiş, yaş dışındaki değişkenlerin öz denetim ve psikolojik iyi oluş düzeylerini etkileyen faktörler olmadıkları sonucuna ulaşılmıştır. Buna göre 40-57 yaş grubundaki katılımcıların öz denetim düzeyleri 18-24 yaş grubundan; 40-57

yaş grubundakilerin psikolojik iyi oluş düzeyleri 25-39 yaş grubundan anlamlı derecede yüksektir.

Araştırmada ramazanda oruç tutmanın katılımcıların öz denetim ve psikolojik iyi oluş düzeylerini etkileyen bir faktör olup olmadığını incelemek için deney grubunun ön test son test puanları karşılaştırılmış, psikolojik iyi oluş ölçeğinin alt boyutları ve toplam puan ortalamalarının anlamlı düzeyde farklılaşmadığı görülmüştür. Kontrol grubu ile deney grubunun ön test son test puanları karşılaştırıldığında da aralarında anlamlı derecede farklılık olmadığı belirlenmiştir. Bulgulardan yola çıkarak ramazan orucunun bireyleri psikolojik iyi oluşunu negatif ya da pozitif yönde etkileyen bir faktör olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Araştırmada öz denetimin yenileyici, onarıcı, yaşantısal öz denetim alt boyutlarında ve toplam öz denetimde ön test puanlarına göre son test puanlarının bir miktar düştüğü fakat farklılığın anlamlılık düzeyine ulaşmadığı görülmüştür. Kontrol grubu ile deney grubu karşılaştırıldığında ise kontrol grubunun son test puanlarındaki düşüşün deney grubunun puanlarındaki düşüşten daha fazla olduğu tespit edilmiştir. Bulgular değerlendirildiğinde araştırma sonuçlarının öz denetimin güç/enerji modelini desteklediği kanısına varılmıştır. Zira sonuçlar tekrarlayan öz denetim eylemlerinin örneklem öz denetim kaynağında tükenmeye yol açtığı bu nedenle öz denetimde bir zayıflama olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak oruç tutan deney grubunda zayıflamanın kontrol grubuna kıyasla daha az olması, oruç tutmanın tükenen öz denetim kaynağının ikmaline yardımcı olduğu şeklinde yorumlanmıştır.

Oruç tutulan gün sayısına göre örneklem grubunun psikolojik iyi oluş ve öz denetim düzeylerinin farklılaşp farklılaşmadığı araştırmanın bir diğer problemini oluşturmaktadır. Araştırmada oruç tutma durumuna göre “tamamını tutan” (30 gün), “ara vererek tutan” (13-27 gün) ve “hiç tutmayan” olmak üzere gruplandırılan katılımcıların psikolojik iyi oluş düzeylerinin ramazan öncesine göre anlamlı derecede farklılaşmadığı belirlenmiştir. Öz denetim puanlarında ise ramazan öncesinde gruplar arası farklılaşma bulunmazken ramazan sonrasında ramazanın tamamını oruçlu geçiren grubun lehine farklılaşmanın olduğu tespit edilmiştir. Oruç tutma durumuna göre öz denetim puanlarına ilişkin diğer bir tespit ramazanın tamamını oruçlu geçiren grubun son test puanlarında ön teste göre bir miktar yükselme olmasıdır. Bu sonuç ramazanın tamamında oruç tutmanın düzenli öz denetim egzersizi etkisi yarattığı, öz denetim kaynağında tükenmenin ardından yavaş yavaş kaynağın ikmal edildiği ve iyileşmenin başladığı

şeklinde yorumlanmıştır. Ramazanda oruca ara veren grubun öz denetim puanlarında var olan düşüş hakkında ise oruca ara vermenin egzersiz düzeninin bozulmasına neden olduğu, orucun beklenen olumlu etkisinin ilerleyen zamanda görülebileceği, orucun kaza edilerek tamamlanması durumunda bu etkinin daha da belirgin olabileceği yorumu yapılmıştır. Kontrol grubunun son test puanlarında ramazan öncesine göre belirgin düşüş olması, oruç dışındaki diğer öz denetim eylemlerinin tükenmeye yol açtığı, oruç tutan bireylere göre kaynağın ikmalinin daha yavaş olduğu şeklinde yorumlanmıştır.

Araştırmada örneklemin öznel dindarlık algısı ile öz denetim puanları arasındaki ilişkinin pozitif yönlü anlamlı olduğu belirlenmiştir. Öznel dindarlık algısı ile psikolojik iyi oluş; öz denetim ile psikolojik iyi oluş arasında ise anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Elde edilen bu sonuca göre bireyin kendisini dindar hissetme düzeyi arttıkça öz denetim düzeyinin arttığı, kendisini dindar hissetme düzeyi düştükçe öz denetim düzeyinin düştüğü söylenebilir.

Öz denetim dini hayatın olduğu gibi dini gelişimin de temel dinamiklerinden biridir. Zira dini hayatta merkezi öneme sahip olan “emirlere uyup yasaklardan kaçınmak”, hem öz denetim gerektirmekte hem de öz denetimi geliştirmektedir. Gelişen öz denetim ise sadece dini hayatta değil seküler hayatta da bireyin hayat başarısına pozitif etki yapmaktadır. Hayat başarısının yanında hayatın zararlı, tehlikeli ve riskli yanlarından korunma konusunda öz denetim oldukça işlevseldir. Yapılan bu araştırma orucun öz denetim ve psikolojik iyi oluş üzerindeki etkisini anlayabilmek ve açıklayabilmek için gerçekleştirilmiştir. Araştırma sınırlı sayıda katılımcı ile gerçekleştirildiğinden daha geniş ve farklı örneklem gruplarıyla yapılacak araştırmaların konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağı düşünülmektedir.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Bu çalışma için etik kurul izni, AfyonKocatepe Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 11.03.2022 tarihli ve 86064 numaralı kararı ile alınmıştır.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

- AKIN, Ahmet vd. "The Short Form of the Scales of Psychological Well-being (SPWB-42): The Validity and Reliability of the Turkish Version". *Psikoloji ve Eğitimde Kullanılan Güncel Ölçme Araçları*. ed. Ahmet Akın. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2012.
- APA, American Psychological Association. "What You Need to Know About Willpower: The Psychological Science of Self-Control". Erişim 23 Haziran 2022. <https://www.apa.org/topics/personality/willpower>
- APA, American Psychological Association. "The Power of Self-Control". Erişim 16 Haziran 2022.
- AY, Zeynep Sonay - BULUT, Safure. "Üst Bilişsel Sorgulamaya Dayalı Problem Çözme Yaklaşımının Öz-düzenleme Becerilerine Etkisinin Araştırılması". *Elementary Education* 16/2 (2017), 547-565.
- BAUMEISTER, Roy F. vd. "Ego Depletion: Is the Active Self a Limited Resource?". *Journal of Personality and Social Psychology* 74/5 (1998), 1252-1265.
- BAUMEISTER, Roy - EXLINE, Julie J. "Virtue, Personality, and Social Relations: Self-control as the Moral Muscle". *Journal of Personality* 67/6 (2001), 1165-1194.
- BAUMEISTER, Roy F. vd. "Self-Regulation and Personality: How Interventions Increase Regulatory Success, and How Depletion Moderates the Effects of Traits on Behavior". *Journal of Personality*

74/6 (2006), 1773-1801.

BAUMEISTER, Roy F. vd. "The Strength Model of Self-Control". *Current Directions in Psychological Science* 16/6 (2007), 351-355.

BAYANI, Ali Asghar vd. "The Impact of Fasting on the Psychological Well-Being of Muslim Graduate Students". *Journal Religion Health* 59/6 (2020), 3270-3275.

BUDAK, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2017).

CAMERON, David - WEBB, Thomas. "Self-Regulatory Capacity". *Encyclopedia of Behavioral Medicine*. 1757-1759. ed. Gellman, M.D - Turner, J.R. New York: Springer, 2013.

CAN, Ajda Aylin - ÖZTÜRK, Erhan. "Müzik Öğretmeni Adaylarının Öz-Denetim Düzeylerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 7/3 (2018), 2025-2038.

ÇINAR, Mehmet. "Oruç İbadetinin Ruh Sağlığı Üzerine Etkisi: Deneysel Bir Araştırma". *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık, 2021), 1007-1028.

DeLISI, Beaver M. vd. "Personality, Gender, and Self-control Theory Revisited: Results from a Sample of Institutionalized Juvenile Delinquents". *Applied Psychology in Criminal Justice* 6/1 (2010), 31-46.

DOĞAN, Mebrure. *Sabır Psikolojisi- Pozitif Psikoloji Bağlamında Bir Araştırma*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016.

DOĞAN, Mebrure. "Karakter Gücü Olarak Sabır ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi". *The Journal of Happiness & Well-Being* 5/1 (2017), 134-153.

DOĞAN, Mebrure. "Orucun İnsan Psikolojisine Yansımalarına Genel Bir Bakış". *Şifa Ayı Ramazan*. 91-101. ed. Altuntaş, Dönay Rabia - Ezerbolatoğlu, Ulviye. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.

DUYAN, Veli vd. "Öz Denetim Ölçeği - ÖDÖ: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması". *Toplum ve Sosyal Hizmet* 23/1 (2012), 25-38.

el-İSFAHANI, Ragıp. *Müfredat*. çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.

ERDEM, Özgür. "The Investigation of the Effects of Ramadan Fasting on the Mood State of Healthy Volunteer Persons". *Family Practice and Palliative Care* 3/1 (2018), 1-6.

GEYER, Anne L. - BAUMEISTER, Roy F. "Din, Ahlak ve Öz- Denetim: Değerler, Erdemler ve Kötü Alışkanlıklar". çev. Metin Güven. *Din ve Maneviyat*


- Psikolojisi- Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*. 241-291. ed. Crystal L. Park- Raymond F. Paloutzian. Ankara: Phoenix Yayınları, 2013.
- GÖCEN, Gülüşan. *Şükür-Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 23 Temmuz 2022. <http://sozluk.gov.tr>
- Hadislerle İslam. "Oruç". Erişim 4 Ağustos 2022. <https://hadislerleislam.diyabet.gov.tr/sayfa.php?CILT=2&SAYFA=417>
- HAQUE, Amber. "Psychological Effects of Fasting". *Academia*. Erişim 4 Ağustos2022. https://www.academia.edu/36805066/Psychological_Effects_of_Fasting
- HARMA, Mehmet. *The Impact Of Parental Control And Marital Conflict On Adolescents' Self-Regulation And Adjustment*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- HAYTA, Akif. "U.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İbadet ve Ruh Sağlığı (Psiko-Sosyal Uyum) İlişkisi Üzerine Bir İnceleme". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 487-505.
- KANAR, Mehmet. *Farsça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Say Yayınları,2013.
- KARTAL, Fatma vd. "Bir Üniversite Hastanesindeki Sağlık Çalışanlarında Ramazan Orucunun Ruh Sağlığı Üzerine Etkileri". *Sakarya Tıp Dergisi* 11/2 (Haziran 2021), 337-346.
- KEÇE, Merih. *Ruh Sağlığı Çalışanlarının Öz Denetim, Yaşam Kalitesi ve Psikolojik İyi oluşlarının İncelenmesi*. Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- KIMTER, Nurten. "Oruç ve Öfke Kontrolü Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2015), 7-54.
- KIMTER, Nurten. *Oruç ve Mutluluk*. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- KİLİT, Nurun Nisa. *Kader Algısı-Psikolojik İyi Oluş İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- KARACA, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset, 2017.
- KARSLI, Necmi. "Dindarlık ve Öfke Kontrolü İlişkisi Üzerine Tecrübî Bir Araştırma". *Ekev Akademi Dergisi* 16/50 (2012), 57-70.

- MAZILI, Sema - GÜLTEKİN, Mücahit. "Ergenlerde Akıllı Telefon Bağımlılığının Özdenetim Açısından İncelenmesi". *Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi* 10/2 (2020), 705-730.
- MURAVEN, Mark vd. "Self-Control as Limited Resource: Regulatory Depletion Patterns". *Journal of Personality and Social Psychology* 74/3 (1998), 774-789.
- MURAVEN, Mark vd. "Longitudinal Improvement of Self-Regulation Through Practice: Building Self-Control Strength Through Repeated Exercise". *The Journal of Social Psychology* 139/4 (1999), 446-457.
- METİN, Güntülü Tercanlı vd. "Düşük Sosyo-Ekonomik Düzeydeki Ergenlerde Olumsuz Yaşam Olayları, Özdenetim Becerisi ve Problem Davranışlar". *Türk Psikoloji Dergisi* 32/79 (Haziran 2017), 1-14.
- ROSENBAUM, Michael. "A Schedule for Assessing Self-Control Behaviors: Preliminary Findings". *Behavior Therapy* 11/1 (1980), 109-21.
- ROSENBAUM, Michael. "The Three Functions of Self-Control Behaviour: Redressive, Reformative and Experiential". *Work & Stress* 7/1 (1993), 33-46.
- RYAN, Richard M. - Deci, Edward L. "On Happiness and Human Potentials: A Review of Research on Hedonic and Eudaimonic Well-Being". *Annual Review of Psychology* 52 (2001), 141-166.
- RYFF, Carol D. "Psychological Well-Being in Adult Life". *Current Directions in Psychological Science* 4/4 (1995), 99-104.
- RYFF, Carol D. "Psychological Well-Being Revisited Advances in the Science and Practice of Eudaimonia". *Psychother Psychosom* 83 (2014), 10-28.
- SAĞIR, Rukiye. *Ergenlerde Dindarlık, Öz Denetim ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- SELIGMAN, Martin. *Gerçek Mutluluk- Kalıcı Doyum Potansiyelinizi Gerçekleştirmek İçin Yeni Olumlu Psikolojinin Kullanılması*. çev. Semra Kunt Akbaş. Ankara: HYB Basım Yayın, 2007.
- SEYED Ali Mousavi vd. "The Effects of Fasting on the Level of Happiness in the General Population of Kermanshah, Iran". *Journal of Nutrition, Fasting and Health* 3/1 (2015), 29-34.
- SHUBERT, Jennifer vd. "Examinations of Change in Inhibitory and Initiatory Self-Control in the Context of Endurance Running". *Journal of Applied Sport Psychology* 34/2 (2022), 273-293.
-

- SOYYER, Ahmet Yılmaz. "Ramazan Orucuyla İlgili Davranış ve Görüşler: 2003 Ramazanı Isparta Merkez İlçe Örneği". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2004), 43-65.
- ŞİMŞİR, Gökalep Zeynep – KOÇ, Hayri. "Adaptation of Turkish Version of Three Different Self-Control Scales". *Bartın University Journal of Faculty of Education* 11/2 (2022), 338-350.
- TARHAN, Nevzat. *Duyguların Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- TÜRKEŞ, Mehmet Cem. *Ergenlerde Sapkın Davranışın Nedenleri Olarak Özdenetim ve Aile İçi Denetim Mekanizmalarının Analizi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- TÜRKÖN, Hatice. *Ergenlerde (14-18) Bağlanma Stilleri İle Gelecek Beklentisi ve Öz-Denetim Düzeyi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: Kayseri Örneği*. Mersin: Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- ULU, Mustafa. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluşları İle Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37(2018), 183-215.
- UYSAL, Veysel. *Psiko-sosyal Açıdan Oruç*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- VURAL, Muhammet Enes. *Yetişkinlerde Alçakgönüllülük, Dindarlık ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- YAKUT, Selahattin. "Üniversite Öğrencilerinde Öz Denetim". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/65 (2019), 1409-1418.
- YAPICI, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din- Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi, 2007.
- YAPICI, Asım – KAYIKLIK, Hasan. "Ruh Sağlığı Bağlamında Dindarlığın Öz Saygı ve Kaygı ile İlişkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/9 (2005), 177-206.
- YİTİK, Ali İhsan. "Oruç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/414-416. İstanbul: TDV Yayın Matbaacılık. 2007.
- YÜCEL, Gamze. *Evlü Çiftlerde Evlilik Uyumunu ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi*. Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.



DOES FASTING STRENGTHEN THE WILL?: INVESTIGATION OF THE IMPACT OF THE RAMADAN FASTING ON SELF-CONTROL AND PSYCHOLOGICAL WELL-BEING

 Mebrure DOĞAN^a

Extended Abstract

Ramadan is one of the sacred periods having a significant meaning for Muslims. Ramadan is a month/period when the frequency of worshipping increases generally, but the main emphasis is on the worship of fasting. In this holy month, Muslim individuals are open to the impact of religious stimuli. The effect of the Ramadan climate increases individuals' motivation to worship through which the individuals who are inclined to worship have an essential chance for both their religious development and individual development. The issue of the research was the investigation of the effect of Ramadan fasting on the levels of individuals' self-control and psychological well-being. The limitation of the studies on the impact of fasting on human psychology influences the topic selected for this research. Modern psychology approaches have insistently emphasised the importance of developing self-control ability in recent years. The studies carried out have shown that self-control ability can be developed through regular implementations, and its endurance can be improved. In addition that the worship of fasting is a regular implementation, that it includes the performance of self-control makes this worship functional in terms of developing self-control. It is also thought that fasting may contribute to an individual's psychological well-being by developing self-control which is a strength of character. The purpose of the research was to investigate the effect of Ramadan fasting on the levels of individuals' self-control and psychological well-being. In the research carried out with this aim, the

^a Assoc. Prof., Afyon Kocatepe University, mebruredogan@gmail.com

“experimental design with pre-test-post-test control group” method was used. The sample group that was chosen through the random sampling method was sent an online questionnaire form including scales of self-control and psychological well-being, a total of 79 participants responded to the pre-test a week before Ramadan and to the post-test a week after Ramadan, and these data sets were analysed. In the research, 63 participants fasting during Ramadan were placed in the experimental group, and 16 participants who did not fast were assigned to the control group. Individuals who did not fast were tried to be found especially to form the control group, and data collection ended when the minimum number required for the data analysis was reached due to having difficulty in finding voluntary participants

In the research, first, the levels of the participants’ self-control and psychological well-being in the experimental and control groups were examined in terms of the variables of age, gender, educational background, and marital status. It was determined that only age among these variables significantly differed the levels of self-control and psychological well-being. According to this result, the self-control levels of the participants in the 40-57 age group were significantly higher than the levels of the participants in the 18-24 age group, and the psychological well-being levels of the participants in the 40-57 age group were significantly higher than the levels of the participants in the 25-39 age group.

In order to understand the effect of Ramadan fasting on self-control and psychological well-being, the scores of self-control and psychological well-being of the experimental group were investigated, and then the levels of the control and experimental groups were compared. In the research, it was revealed that a little decrease was detected in post-test scores of self-control in comparison with the pre-test scores; however, this difference did not reach the significance level. When the control group was compared with the experimental group, it was detected that the decrease in the post-test scores of self-control of the control group was higher than the decrease in the scores of the experimental group while there was not a meaningful difference. Based on these results, it was thought that the research findings supported the strength/energy model of self-control. Because the results revealed that repeated self-control activities caused exhaustion in the self-control sources of the sample, and thus, there was a weakening in self-control. However, that the weakening in the experimental group that fasted was less than the control group was interpreted in the way that fasting assists the completion of the exhausted self-control source.

Moreover, it was detected that there was not an intergroup difference in pre-test scores of self-control of the participants who were grouped as “fasting the whole” (30 days), “fasting with intervals” (13-27 days), and “not fasting” according to their fasting status. There was a significant difference on behalf of the group that fasted the whole Ramadan in the post-test scores. Another finding regarding self-control scores according to fasting status was that there was a little increase in the post-test scores of the group fasting the whole Ramadan compared to the pre-test scores. That there was a little increase in the self-control scores of this group while there was a decrease in other groups was interpreted in the way that fasting the whole Ramadan produced an effect of a regular self-control exercise, the gradual completion of the source following exhaustion in the self-control source, and beginning of the recovery. Regarding the decrease existing in the scores of the group intermitting fasting in the Ramadan, it was interpreted that intermitting fasting disrupted exercise order, the expected positive impact of fasting might be seen later on, and the positive effect might be more apparent in the case of fulfilling fasting later.

In the research, when the pre-test and post-test scores of the experimental group were compared, there was not a significant difference in the sub-dimensions of psychological well-being and total psychological well-being levels. A significant difference could not be detected when compared with the control group according to the post-test scores. Based on the conducted analyses, it was concluded that Ramadan fasting was not a factor influencing the psychological well-being negatively or positively.

In the correlation analysis conducted to determine whether there was a relationship between subjective perception of religiousness, self-control, and psychological well-being, it was detected that there was a significant positive relationship between subjective perception of religiousness and self-control scores of the sample. A significant relation could not be detected between subjective perception of religiousness and psychological well-being and between self-control and psychological well-being. The obtained result was interpreted in the way that self-control increased as the level of an individual’s feeling himself/herself religious increased, and the level of self-control decreased as the level of an individual’s feeling himself/herself religious decreased. Since the research was performed with a limited number of participants, it has been considered that experimental studies conducted with different sample groups regarding the impact of fasting on self-control and psychological well-being will help better understand the subject matter.

Keywords: Psychology of Religion, Ramadan, Fasting, Self-Control, Psychological Well-Being, Strength/Energy Model.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Ethics Committee Approval for this study was obtained with the decision of AfyonKocatepe University Social and Human Sciences Ethics Committee dated 3.11.2022 and numbered 86064.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.



İBN NÜCEYM'İN el-EŞBÂH ve'n-NEZÂİR'İNE HAMEVÎ TARAFINDAN YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

 Osman BAYDER^a

Öz

İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eseri, mezhepte genel kabul görmüş, sonraki dönem fakih, müftî ve kadıların elkitabı haline gelmiştir. Eşbâh üzerine ondan fazla şerh ve hâşiye türü çalışma yapılması da bu ilginin bir göstergesidir. Eşbâh gördüğü bu ilgi ve kabulün yanı sıra çeşitli açılardan eleştirilere de tabi tutulmuştur. Sonraki dönem bazı müellifler, Eşbâh'ta çok sayıda hata bulunduğunu, hatta onunla fetva verilmesinin caiz olmadığını iddia etmiştir. Bu çalışmada Eşbâh'ın en önemli şerhlerinden biri olan Hamevî'ye ait *Gamzu uyuni'l-besâir* merkezli *Eşbâh* eleştirileri incelenmiştir. Hamevî'nin eleştirileri, Eşbâh'ın nakillerinde hata ve eksiklik olduğu, İbn Nüceym'in bazı kitaplardaki ifadeleri yanlış anladığı, Eşbâh ile İbn Nüceym'in diğer kitapları arasında çelişki olduğu, metin içerisinde tutarsızlık bulunduğu, Eşbâh'ın çok muhtasar yazılmasından kaynaklanan eksiklikler olduğu hususlarına ilişkindir. Ayrıca Hamevî'nin birçok yerde İbn Nüceym'in fetvalarına, tercihlerine ve tahrîclerine yönelik eleştirileri de bulunmaktadır. Bu çalışmada Hamevî'nin eleştiri noktaları, örnekler üzerinden detaylı olarak ele alınmış, nispet ettiği hataların mahiyeti incelenmiş ve bununla ilgili bazı değerlendirmelere yer verilmiştir. Çalışmanın temel hedefi klasik dönem fakihler arasındaki mezhep-içi tartışmalara ilişkin örnekler sunmak ve sunulan örnekler üzerinden Hanefiliğin mezhep içi tartışmalarını anlamaya katkı sağlamaktır.

Anahtar kelimeler: İslam Hukuku, Hanefi mezhebi, İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-Nezâir, Hamevî.



HAMAWI'S CRITICISM ON AL-ASHBAH VE'N-NAZAIR BY IBN NUJAYM

The aim of *Al-Ashbah ve'n-Nazair* by Ibn Nujaym is neither to write all the issues of fiqh or method books, nor to write opinions that will be taken as a basis for

^a Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, osmanbayder@erciyes.edu.tr

fatwa. The most basic purpose of *Al-Ashbâh ve'n-Nazâir* is to reveal the rules and origins which the Hanafi school is based on and its fiqh logic which the issues are based on. It is important sign that Ibn Nujaym's work is respected in the sect after him, is read in many regions, is accepted as the handbook of kâdi, mufti and mudarris, that more than ten commentary and annotations have been made on it. Most importantly, the fact that a new book of *Al-Ashbâh* was not written after Ibn Nujaym is an important indication that he achieved this goal.

However, *Al-Ashbâh ve'n-Nazâir* received some criticisms from some later scribes and commentators. In fact, according to some later authors such as Ibn Abidin, there are many deficiencies in *Al-Ashbâh ve'n-Nazâir* and it is not permissible to give fatwas with it.

In this study, the criticisms of al-Ashbah were examined in the center of the work called *Gamzu uyun al-basâir alâ mahâsin al-Ashbah va'n-nazâir* by Ebu'l-Abbâs Ahmed el-Hamawî'ye (d. 1098/1687), which is one of the most important commentaries of al-Ashbah. Although Hamawi's method of criticism is generally in the form of presenting evidence from previous books and showing the result, it is attracting the attention that he hardened his style in some places and even described Ibn Nujaym as indecent.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Eşbâh türü kitapların en temel amacı mezhep görüşlerinin dayandığı kaide ve ilkeleri ortaya koymaktır. Hanefi mezhebinin kaidelerinin tespitinin eskilere dayandığı, çok erken dönemlerde bu kaidelerin Ebû Tâhir ed-Debbâs (ö. 340/952) tarafından on yedi maddede bir araya getirildiği ifade edilmektedir.¹ Yine Kerhî'nin *Usûl'ü ve Te'sisu'n-nazar* gibi kitaplar, kavâid kapsamında değerlendirildiğinde² bu alanın öncüsünün Hanefiler olduğu iddia edilebilir. Bununla birlikte Debbâs tarafından dile getirilen kaideler ilk dönem eserlerde yer almamakta olup sonraki dönem kaynaklarda ise sadece birkaç tanesi geçmektedir; ayrıca *Usûlu'l-Kerhî* ve *Te'sisu'n-nazar*'da Eşbâh'ta yer aldığı şekliyle mezhebin çoğu kaide ve asılları ele alınmamaktadır.

Hanefilerin eşbâh türünde yazdığı ilk kitap onuncu yüzyılın başında Mısırlı Hanefi fakih Muhammed b. İbrahim es-Semedisî (ö.932) tarafından

¹ Zeyn b. İbrahim İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir: Hanefî Fıkhının Esasları*, çev. Osman Bayder (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022), 70.

² Bu konudaki değerlendirme için bkz. Kızılkaya, *Hanefî Mezhebinde Kavâ'id İlmi ve Gelişimi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2011), 211-212.

yazılmış olup bu eser, Şâfiî fakihler tarafından yazılan Eşbâh'ların çok belirgin etkisini taşır. Semedisî *Fethu'l-mudebbir fi'l-âcizi'l-mukassir* ismini verdiği eserinin girişinde “Allah, İmâm-ı A'zam'ın fikhının üzerine bina edildiği kaidelerin bazılarına muttali olmayı bana müyesser kıldı” demektedir³ ve eserinin birinci bölümünü Hanefi mezhebinin kaidelerine ayırdığını ifade etmektedir. Toplam beş meşhur külli kaideye⁴ yer veren Semedisî'nin eseri incelendiğinde onun Suyûtî'nin *Eşbâh*'ının ilk bölümünü olduğu gibi özetlediği ve sadece Hanefi mezhebine aykırı örnek ve ifadeleri çıkarmakla yetindiği⁵ ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla her ne kadar mukaddimede Hanefi mezhebinin kavaidini ele alacağını söylese de eserinin iddia ettiği tarzda orijinal yönünün olmadığı, hatta Hanefi mezhebinin meselelerinin bile içerisine dahil edilmediği anlaşılmaktadır. Semedisî'nin Mısırlı olmasına ve İbn Nüceym'den önceki nesilden olmasına rağmen İbn Nüceym'in *Eşbâh*'ta buna atıf yapmamasının sebebi de muhtemelen bu eserin tamamen Suyûtî'nin *Eşbâh*'ından alınmış olmasıdır.

İbn Nüceym'in *Eşbâh*'ında da Şâfiî fakihlerin önemli etkisi vardır, ancak onun eseri Semedisî'den farklı olarak Hanefi mezhebinin kaidelerini ve görüşlerini içermekte olup bu yönüyle bu alanda yazılan ilk orijinal eserdir. Nitekim İbn Nüceym de *Eşbâh*'ın sonunda “Bu eser kendi türünde tek olup ashabımızın yazdığı kitaplar içerisinde böylesine muttali olmadım.” ifadeleriyle buna vurgu yapmaktadır. Sonraki Hanefi fakihler de İbn Nüceym'in *Eşbâh*'ını bu alandaki öncü eser olarak kabul etmektedir.⁶

İbn Nüceym'in *Eşbâh*'ı Hanefi çevrelerce benimsenmiş, muhtemelen alanında yetkin ve yeterli kabul edildiği için de mezhepte yeni bir eşbâh yazma girişimi olmamıştır. Bunun yerine onun *Eşbâh*'ı, onlarca fakih tarafından şerh, haşiye ve ta'lik türü çalışmalara konu edilmiştir. Yazıldıktan kısa bir süre sonra müftî, kadı ve müderrislerin başucu kitabı olmuştur. Öyle ki, Hanefi biyografi yazarı Temimî (ö. 1010/1601), Rum diyarında (Anadolu)

³ Muhammed b. İbrahim Semedisî, *Fethu'l-mudebbir fi'l-âcizi'l-mukassir* (Elyazması, Daru'l-kutubi'l-Katariyye, no: 848), vr. 1b.

⁴ Yer verdiği kaideler şunlardır: 1) Şek ile yakîn zail olmaz. 2) Meşakkat teysiri celb eder. 3) Zarar izale olunur. 4) Adet muhakkemdir. 5) Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir.

⁵ Sözelimi “berâet-i zimmet asıldır” kaidelerini açıklarken Suyûtî'nin “Beraet-i zimmet asıl olduğu için, başka bir şahit veya müddeinin yemini ile desteklenmedikçe kişi sorumlu tutulmaz.” şeklindeki ifadelerinde geçen “müddeinin yemini” kaydını Hanefi mezhebine uymadığı için çıkarmıştır (vr. 3b). Yine Suyûtî'nin “Nevevî der ki: Bilmiş ol ki ashabımızın şek ile muradı...” sözlerinde geçen “ashabımız” ifadesini “fukaha” olarak değiştirmiştir (vr. 4a).

⁶ Salih b. Muhammed Timurtaş, *Zevâhiru'l-cevâhiri'n-nedair ale'l-Eşbâh ve'n-nezâir* (Elyazması, H. Hüsnü Paşa, no: 320), vr. 2a; Muhammed el-Hanefi Ebu'l-Feth, *İthâfu'l-ebzar ve'l-besâir* (h. 1289), 2.

bu kitabı anlamaya muktedir olan her alimin kütüphanesinde bir Eşbâh olduğunu belirtmektedir.⁷ Eşbâh şârihi Kırşehrî (ö.1165/1752)) de müderrislerin her mekânda ders esnasında bu kitabı okuduğunu belirtmektedir.⁸ Saçaklızade Mehmed Efendi (ö.1145/1732) ise *Tertibu'l-ulûm*'da "Mezhebin nadir ve ince meselelerini ele alan en güzel kitap İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'idir. Eşbâh, güneş ve aya, altın ile yazılmayı hak etmektedir. Halkın fetvalarına cevap verme işine girişen herkesin bu kitabı yanında tutması ve ona muttali olması gerekir."⁹ sözleriyle Eşbâh'ın gördüğü ilgiyi ifade etmektedir. İbn Nüceym ile çağdaş olan Şeyhülislam Ebu's-Suud Efendi'nin (ö. 982/1574) de Eşbâh'ı incelediği kaydedilmektedir.¹⁰ Eşbâh'ın Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesinde yer alan bazı nüshalarının zahriyyesinde şöyle bir bilgi yer almaktadır:¹¹

"Ebu's-Suûd Efendi bu kitabı inceledikten sonra üzerine şöyle yazdı: Bu güzel/makbul kitabı inceledim ve onu, mütalaa edildiğinde gönüllerin ferahladığı, nefislerin içindeki detayları talep etme konusunda istekli olduğu bir kitap olarak gördüm. Çünkü bu kitap meselelerin takrirlerini ve delillerini içermekte, meselelerdeki muradın ne olduğunu beyan etmekte, ileri sürülebilecek itirazları bertaraf etmektedir. Allah müellifinin sa'yini meşkur eylesin. Bu kitabı yazmaya teşvik edeni, onu tasnif edeni affetsin. Âmin, âmin, âmin."¹²

Bununla birlikte *Eşbâh* farklı alimler tarafından çeşitli yönlerden eleştiriler de almış, hatta bazıları onunla fetva verilemeyeceğini söylemiştir. İbn Abidin, *Resmu'l-müftî*'de fetva verme için güvenli olmayan kitaplar arasında Kuhistânî'nin *Şerhu'n-nukâye*'sini, Haskefî'nin *ed-Durru'l-muhtâr*'ını ve İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'ini saymaktadır. Ona göre bunun sebebi birçok yerinde nakillerinde eksiklik olması, aşırı derecede muhtasar yazılmaları ve râcih görüşe aykırı tercihler barındırmaları, hatta hiçbir mezhep mensubunun söylemediği şekilde diğer mezheplerin

⁷ Takiyuddin b. Abdulkadir Temimî, *et-Tabakatu's-seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye* (Riyad: Dâru'r-Rufai, 1983), I/III: 276.

⁸ Muhammed b. Velid Kırşehrî, *Şerhu'l-Eşbâh ve'n-Nezâir* (Elyazması, Atıf Efendi, no: 844), vr.1b.

⁹ Muhammed b. Ebubekir el-Maraşî Saçaklızade, *Tertibu'l-ulûm* (Cidde: Dâru'l-beşâiri'l-islamiyye, 1405), 161.

¹⁰ Nev'izâde Atâyî, *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti's-Şakâik*, ed. Suat Donuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), I: 318.

¹¹ Ayrıca bkz. Pehlul Düzenli, *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2007), 65.

¹² Esad Efendi, no: 520; Laleli, no: 807 zahriyye kaydı.

görüşlerinin tercih edilmiş olmasıdır.¹³

Eşbâh'a yönelik en çok eleştiri ileri sürenlerden biri de Eşbâh şârihi Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed el-Hamevî'dir (ö.1098/1687); ki muhtemelen İbn Abidin'in yukarıdaki ifadelerinde Hamevî'nin yoğun eleştirilerinin etkisi yatmaktadır. Bu çalışmada Hamevî'nin Eşbâh'a yönelik eleştirileri ele alınacak, bu eleştiriler temelinde mezhep içi bazı tartışmalara yer verilecek ve böylece eleştirilerin mahiyeti ve mezhebe katkısı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Çalışma iki başlık altında incelenecektir. Birincisi Hamevî'nin *Eşbâh'taki* nakil ve ifadelere ilişkin eleştirileri, ikincisi ise İbn Nüceym'in fetva ve tahrîclerine yönelik eleştirileri.

A. Eşbâh'ın Nakil ve İfadelerine Yönelik Eleştiriler

Hamevî'nin şerhinde pek çok açıdan *Eşbâh'a* yönelik itiraz ve eleştiriler yer almaktadır. Bu eleştirilerin önemli bir kısmı *Eşbâh'ta* yer alan bazı nakillerde hata veya eksiklik olduğu yönündedir. Diğer bir eleştiri türü İbn Nüceym'in mezhep kitaplarındaki bazı ifadeleri yanlış anladığına ilişkindir. Hamevî'nin diğer bir kısım eleştirisi ise Eşbâh ile İbn Nüceym'in diğer kitapları arasında çelişki olduğuna yöneliktir. Hamevî, bazen İbn Nüceym'in *el-Bahru'r-râik'i* ile, bazen diğer eserleri ile bazen de *Eşbâh* metni içerisinde geçen ifadeler ile karşılaştırma yaparak eleştiriler dile getirmektedir. Hamevî'nin en çok eleştiri yönelttiği hususların başında ise eserin çok muhtasar yazılmasından kaynaklanan problemler gelmektedir. Burada her bir eleştiri türü birkaç örnek üzerinden izah edilecek olup ilk olarak *Eşbâh'taki* ilgili meseleye yer verilecek, sonrasında Hamevî'nin buna yönelik eleştirisi ele alınacak, ardından da bu eleştiriler bazı değerlendirmelere tabi tutulacaktır.

1. Eşbâh'ta Hatalı ve Eksik Nakiller Olduğu İddiası

Eşbâh ile amel edilmeyeceğini söyleyenlerin en başta gelen gerekçelerinden birisi bu kitapta yer alan hatalı nakiller olduğuna yukarıda yer verilmişti. Hamevî de birçok yerde *Eşbâh'ta* hatalı nakiller bulunduğunu söylemektedir. Aşağıda Hamevî'nin bu minvalde zikrettiği birkaç mesele ele alınacak ve söz konusu iddianın doğru olup olmadığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Örnek 1: Farz Namazlara Niyet Meselesi

İbn Nüceym namaza niyet konusunda şöyle demektedir:

"Namaz konusuna gelince, *Binâye'de* şöyle geçmektedir: Bir kimse farz namaz kılarken 'farziyete' niyet etmelidir. [Binâye müellifi] *Müctebâ* adlı

¹³ İbn Abidin, Muhammed Emin, *Resmu'l-müftî* (Karataşî: Mektebetu'l-büşra, 2009), 12.

esere dayandırarak şöyle demektedir: Farz namaz kılan kişinin namaza, farza ve tayin etmeye niyet etmesi gerekir. Buna göre bir kimse 'farza' diye niyet etse bu üçüne de niyet ettiği için namazı sahih olur."¹⁴

Hamevî burada İbn Nüceym'in naklinde bir problem bulunduğunu ifade etmektedir. Zira *Müctebâ*'daki ifade şöyledir: "Bir kimse ögle veya ikindiye niyet ederse tüm vecihleri¹⁵ cemetmiş olur."¹⁶

İbn Nüceym'in *Binâye*'den alıntı yapması onun *Mücteba*'yı görmediğine işaret etmektedir. Ancak *Binâye*'deki ifadeler de İbn Nüceym'i desteklememektedir. *Binâye*'de "farza niyet ederse yeterli olmaz" denilerek¹⁷ *Eşbâh*'takinin aksi yer almaktadır. Dolayısıyla müstensihlerden kaynaklı değilse İbn Nüceym'in burayı sehven yazdığı ortaya çıkmaktadır. *Eşbâh*'ın bazı elyazma nüshalarının¹⁸ hâmişinde buradaki "farz" ifadesinin sehven yazıldığı, doğrusunun "ez-zuhr" olacağı yer almaktadır, ki Hamevî'nin de belirttiği üzere *Müctebâ*'daki ifadeler böyledir.

Örnek 2: Çoğul'un tek kişi için kullanılması

İbn Nüceym yemin konusunda çoğulun (cem'), tek kişi için kullanılmadığını, ancak bazı meselelerde istisnai olarak kullanıldığını ifade etmektedir. Yer verdiği istisnalardan biri de şudur: "Bir kimse kardeşleri ile konuşmayacağına yemin etse ve tek bir kardeşi olsa, onunla konuştuğunda yemini bozulur."¹⁹

Hamevî, İbn Nüceym'in bu ifadesinde eksiklik olduğunu söylemektedir. Zira *Vakıat*'taki mesele şöyledir: "Bir kimse kardeşleri ile konuşmayacağına yemin etse ve tek bir kardeşi olsa bu durumda eğer tek kardeşi olduğunu biliyorsa ve o tek kardeşle konuşursa yemini bozulur. Bu durumda çoğul zikretmiş ve tek bir kişiyi kastetmiş olur. Ancak tek bir kardeşi olduğunu bilmiyorsa yemini bozulmaz. Çünkü yemininde tek bir kişiyi kastetmemiştir, dolayısıyla yemin çoğul üzere kalmış olur."²⁰

Buna göre İbn Nüceym'in ifadelerinin, meselenin sadece bir yönüyle

¹⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir: Hanefi Fıkımın Esasları*, 122.

¹⁵ Yani namaz, farz ve tayin etme cihetini.

¹⁶ Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd Zahidî, *el-Mücteba*, ed. Mustafa Karaca (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi İçerisinde, 2015), 321.

¹⁷ Bedreddin Ebu Muhammed Mahmud Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidaye* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2000), II:141.

¹⁸ Fazıl Ahmed Paşa, no: 356, Esad Efendi 520.

¹⁹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir: Hanefi Fıkımın Esasları*, 534.

²⁰ Ahmed b. Mustafa Hamevî, *Çamzu uyûni'l-besâir* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1985), II:151.

ilgili olduğu, yani yemin eden kişinin kaç kardeşinin olduğunu bilmediği durumla ilgili olduğu ortaya çıkmakta olup Hamevî'nin itirazı yerinde gözükmemektedir.

Örnek 3: Tek bir akitle hür ve cariye ile evlenme

İbn Nüceym *Eşbâh*'ta "Tek bir akitle hür ve cârîye ile evlenme durumunda akit, her iki kadın için de bâtil olur."²¹ demektedir.

Hamevî'ye göre bu ifadeler tartışmaya açıktır. Çünkü, Zeylaî daha güçlü olması sebebiyle, hür kadın hakkında nikahın nafiz olduğunu açıkça ifade etmiştir. Yine *Hâniyye*, *Hulâsa* ve diğer mezhep kitaplarında bu durumda hür kadının nikahının sahih olacağı belirtilmiştir. Dolayısıyla burada ya müelliften ya da müstensihden kaynaklanan bir hata vardır.²²

Görebildiğimiz Hanefi kaynaklarda böyle bir akitte hür ile yapılan nikah akdinin sahih olacağı²³ yer almakta olup *Eşbâh*'taki ifadenin, Hamevî'nin belirttiği şekilde mezhep kitaplarına aykırı olduğu anlaşılmaktadır.

Örnek 4: Erkeğin ölmüş kadın mahremini yıkaması

Eşbâh'ta "Erkek, ölmüş kadın mahremini yıkayabilir" denilmektedir.²⁴ Hamevî bazı kitaplardan alıntı yaparak İbn Nüceym'in bu ifadesinin yerinde olmadığını, bunun muteber kitaplara ve hatta İbn Nüceym'in *el-Bahr*'ındaki ifadesine aykırı olduğunu, nitekim *el-Bahr*'da da "zi-rahmi mahremi, kadına teyemmüm aldırır" şeklinde yer aldığını belirtmektedir.²⁵

Hanefi kaynaklar incelendiğinde *Eşbâh*'taki ifadenin sehven yazıldığı, doğrusunun "Erkek, ölmüş kadın mahremine teyemmüm ettirir" şeklinde olması gerektiği ortaya çıkmaktadır.²⁶

Örnek 5: Yeminde niyet meselesi

İbn Nüceym *Eşbâh*'ta şöyle der: "Bir kimse birine yemin arz etse o da

²¹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir: Hanefi Fıkhının Esasları*, 342.

²² Hamevî, *Ğamzu uyûni'l-besâir*, I:346.

²³ Şeybânî İmam İmam Muhammed, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Katar: Vezaretu'l-evkâf ve's-şuuni'l-islâmiyye, 2012), II/IV:506; Alaeddin Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1994), II:127; Alâuddin Ebubekir b. Mesud Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1986), II:268; Fahreddin Osman b. Ali Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Bulak: Matbaatu'l-kübra'l-Emiriyye, 1313), II:112.

²⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir: Hanefi Fıkhının Esasları*, 936.

²⁵ Hamevî, *Ğamzu uyûni'l-besâir*, III:420.

²⁶ Bkz. İmam Muhammed, *el-Asl*, II/II:240; Şemsuleimme Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1993), II:72; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, I:235; Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, III:358.

'Evet' dese bu, yeterli olmayıp yemin arz edilen kişi yemin etmiş olmaz. Sahih olan görüş bu şekildedir. *Tatarhâniyye*'de böyle geçer."²⁷

Hamevî'ye göre *Tatarhâniyye*'de İbn Nüceym'in belirttiğinin tam tersi geçmektedir. Ona göre cümlenin şöyle olması gerekir: "...Evet dese bu, yeterli olup yemin arz edilen kişi yemin etmiş olur."

Bununla beraber *Tatarhâniyye*'deki mesele incelendiğinde Hamevî'nin ifadelerinin kastedildiği de tam olarak söylenemez. Konunun anlaşılması için *Tatarhâniyye*'deki ifadenin tamamına bakmak gerekmektedir:

"Bir kimse yolculuğa çıkmak istiyor. Karısı ona 'Satın aldığım her cariye hür olsun' diye adama yemin ettiriyor. Adam da 'Satın aldığım her cariye hürdür.' diyor. Adam için bu konudaki çare (hile) şudur: Kadın ona yemin ettirdiğinde adam 'evet' desin ve bununla muayyen bir belde veya köy kastetsin. Buna niyet ettikten sonra bir cariye satın alırsa cariye onun adına azat olmaz. Bu mesele şuna işaret ediyor: Bir adam bir başkasına iki yemin arz ettiği zaman, o başkası 'evet' derse bu söz yeterli olup kendisine arz edilen yemini etmiş olur. Ancak burada müteahhir fakihler ihtilaf etmiştir, bazılarına göre yemin için yeterli olmaz, açıkça yemin etmesi gerekir, diğer bazılarına göre yemin için yeterlidir. Bizim yukarıda zikrettiğimiz mesele buna delildir. Sahih olan görüş budur."²⁸

Görüldüğü üzere *Tatarhâniyye* müellifi, meselenin ihtilafı olduğunu ve her ikisinin de yani hem yemin olacağı hem de olmayacağı görüşünün müteahhir fakihler tarafından savunulduğunu ifade etmektedir. *Tatarhâniyye* müellifi 'zikredilen mesele'nin buna delil olduğunu kaydettikten sonra da sahih olan görüşün bu yönde olduğunu belirtir. Peki *Tatarhâniyye*'deki 'zikredilen mesele' hangisidir ve neye delalet etmektedir? Anlaşıldığı kadarıyla bununla kastettiği şey, cariyenin hür olması meselesinde zikredilen çare/hile olup burada arz edilen yemine "evet" denilmesinin tek başına yemin için yeterli olmayacağı ve bunun için niyetin esas alınacağı ifade edilmiştir. Dolayısıyla *Tatarhâniyye*'deki ifadeler İbn Nüceym'in söylediğini desteklemiş olmaktadır. Bununla beraber her halükârda bu konuda iki görüş yer aldığı için, İbn Nüceym'in *Eşbâh*'ta yer verdiği görüşün bunlardan birine uygun olduğu ve İbn Nüceym'in bunlardan birini sahih olarak kabul ettiği söylenebilir. Bu açıdan Hamevî'nin söz konusu naklin yanlış olduğu iddiası isabetli gözükmemektedir.

Örnek 6: Peygamberlere söven kişinin tövbesinin kabulü

Eşbâh'ta peygamberlere söven kişilerin tövbesi konusu şu şekilde yer

²⁷ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir: Hanefi Fıkhnın Esasları*, 1154.

²⁸ Âlim b. Alâ, *el-Fetava'-t-Tatarhâniyye* (Mektebetu Hanife, 2010), X: 340.

almaktadır: “Her kâfirin tövbesi, bu dünyada kabul edilir, peygamberimize ve diğer peygamberlere söven kâfirler hariç.”²⁹

Hamevî bu ifadeye yer verdikten sonra şöyle demektedir:

“Zahire göre İbn Nüceym, peygamberlere sövenin Allah katında tövbesinin kabul olmayacağını kastediyor. Bu ise *Kenz* üzerine yazdığı şerhe muhaliftir. Orada açık bir şekilde Allah katında tövbesinin kabul edileceği yazılmaktadır. Bazılarına göre tövbenin kabul olmayacağı görüşü kimi Mâlikî alimlerden alınmıştır. Bizim tarikimize göre ise böyle bir sonuca ulaşılamaz. Nitekim Berhemetûşî ve Şeyh Eminuddin b. Abdilâl gibi İbn Nüceym'in çağdaşı fakihler de ona karşı çıkmıştır.”³⁰

Konu ile ilgili bir risale kaleme alan İbn Abidin, peygambere söven kişinin tövbesinin kabul edilmeyeceği görüşünün kaynağının *Bezzâziyye* olduğunu, sonrasında İbnu'l-Hümâm, Molla Hüsrev gibi fakihlerin de aynı görüşü eserlerine aldığını ifade etmektedir. Muhtemelen İbn Nüceym de bu eserlere dayanarak aynı görüşe yer vermiş, onu takiben Timurtâşî, Hayreddin er-Remlî gibi müellifler de aynı görüşü eserlerine almışlardır.

İbn Abidin, İbn Nüceym'in de kabul ettiği bu görüşün hatalı olduğuna meyletse de sonuç olarak mezhepte bu konuda üç görüşün dile getirildiğini söylemektedir: Birinci görüş peygamberlere sövenin tövbesinin kabul edileceğidir. Kâdî İyâz, Taberî, İbn Teymiyye, Sübkî gibi diğer mezheplere mensup müellifler, Ebu Hanife'nin bu görüşte olduğunu rivayet etmiştir. Ebu Yusuf'un *Kitâbu'l-harâc*'taki açık ifadesine uygun olan görüş de budur ve ayrıca *Nütef* ve *Hâvî* gibi kitaplarda da bu şekilde yer almaktadır. İkincisi, tövbesinin mutlak olarak kabul edilmeyeceği görüşü olup bu görüş, ilk olarak *Bezzâziyye*'de geçmektedir. Üçüncüsü ise Ebussud Efendi'nin görüşü olup ona göre konu hâkime intikal etmeden önce tövbesinin kabul edileceği, intikalden sonra ise kabul edilmeyeceğidir.³¹

²⁹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir: Hanefî Fıkhının Esasları*, 544.

³⁰ Hamevî, *Çamzu uyûni'l-besâir*, II:191.

³¹ İbn Abidin, Muhammed Emin, *Tenbîhu'l-vulât ve'l-hükkâm*, thk. Senaullah (Merdan: Merkezi'l-buhûsi'l-islamiyye, ts.), 121-122. Ebussud Efendi'nin fetvası şöyledir: Zındık olanın ve sebb-i nebi aleyhi's-selam edenin İslam'ı ve tevbesi Hazret-i İmam-ı A'zam rahimehullahi Teala katında makbul olup katlden halas olmak iken, şahs-ı mezkur miraren tedcid-i iman ve tevbe etmiş iken halas olmaduğunun ba'sisi nedür? el-cevab: Zındığın tevbesi kabul olunmak kabl'el-ahz vaki' olacaktır; tutulduktan sonra vaki' olan tevbeye i'tibar yokdur. Şahs-ı mezburdan her ne ki vaki' olmuşdur, ba'd'el-ahz vaki' olmuşdur. Sebb edenin eğerçi imam-ı A'zam katında İslam'ı ve tevbesi ile vücub-ı kati sakıt olur. Amma sa'ir e'imme-i din katında hali üzerine bakidir. Kuzat-ı memalik-i İslamiye umur-ı dinde mübalat etmeyenlerin tevbelerine i'tibar etmeyüb sa'ir e'imme mezheblerce katillerine hükm etmeğe me'mur ve me'zunlardır. Ba'd'el-hükm ol cihetden dahi vücub-ı kati ittifaki olur. Ebussu'ud. Bkz. Ebussud Efendi, *Şeyhü'l-İslam*

Buna göre kabul edilmeyeceği görüşü Ebu Hanife'den nakledilen ifadelerle uygun olmasa da İbn Nüceym'den önceki bazı Hanefi fakihler tarafından dile getirilen ve tercih edilen bir görüş haline geldiği için İbn Nüceym tarafından bu görüşün benimsendiği söylenebilir.

2. İbn Nüceym'in Bazı Yerleri Yanlış Anladığı İddiası

Hamevî bazı yerlerde İbn Nüceym'in fıkıh kitaplarında yer alan mesele veya ifadeleri yanlış anladığını öne sürmektedir. Buna ilişkin iki örneğe yer vereceğiz.

Örnek 1: *Cebrînin Kestiği Hayvanın Hükümü*

Cebriyye mezhebini benimseyen birinin kestiği hayvanın hükümü konusunda İbn Nüceym şöyle der: "Babası sünî olan bir cebrînin kestiğini yemek helal değildir, ancak babası da cebrî ise kestiği yenir."³²

Hamevî'nin belirttiğine göre İbn Nüceym'in bu sözlerine itiraz edilmiştir. Hamevî bu itirazın ilk olarak kimden geldiğini söylemese de yer verdiği ifadelerin aynısının Şemseddin Timurtaşî (ö.1006/1598) ve oğlu Sâlih Timurtaşî'nin (ö.1055/1645) eserlerinde yer aldığı görülmektedir.³³ Söz konusu itiraz şöyledir: İbn Nüceym'in ifadelerinin aslı Mutezili bir Hanefi olan Zâhidî'nin *Kunye*'sinde geçmekte olup orada şöyle yer almaktadır: "Ebu Ali'den nakledildiğine göre babaları *mücbire* olsa bile mücbirenin kestiği helaldir. Çünkü onlar zimmet ehli gibidir. Ancak eğer mücbirenin babası ehl-i adl ise kestiği helal değildir, çünkü onlar mürted hükmündedir."³⁴ *Kunye*'ye bakıldığında bu ifadelerin, *Yetîmetu'd-dehr* isimli fetva müellifi Hanefi fakih Mecdüleimme et-Tercümânî'ye (ö. 645/1257) atfedildiği görülmektedir. Bununla beraber Tercümânî'nin eserinde *mücbire* yerine *ehl-i cebr* ifadesi geçmektedir.³⁵

Timurtaşî ve Hamevî gibi fakihler burada geçen Ebû Ali ile kastedilen kişinin Mutezile meşâyihından Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) olduğunu ve mücbire ile kastın da ehl-i sünnet ve'l-cemaat olduğunu ifade etmektedir; nitekim onlara göre, Hanefî-Mutezili müfessir Cüşemî'nin (ö.494/1101) tefsirinde de "mücbire" ifadesi açık bir şekilde ehl-i sünnet için kullanılmıştır. *Kunye*'den alınan bu meselenin esasında mutezileye dayandığını söyleyen

Ebüssu'ud Efendi fetvaları = Fetava-yı Ebüssuud Efendi (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2018), 796.

³² İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir: Hanefi Fıkıhının Esasları*, 816.

³³ Şemseddin Muhammed b. Abdullah Timurtaşî, *Minahu'l-gaffâr* (Elyazması, Atif Efendi, no: 856), vr. 341a; Timurtaşî, *Zevâhiru'l-cevâhiri'n-nedair ale'l-Eşbâh ve'n-nezâir*, vr. 253a.

³⁴ Ebû'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd Zahidî, *Kunyetu'l-münye* (Elyazması, Esad Efendi, no: 1085), vr. 93b.

³⁵ Tercümânî, *Yetîmetu Ehli'd-Dehr* (Elyazması, Atif Efendi, no: 1188), vr. 79a.

Hamevî, İbn Nüceym'in buna rağmen bunu nasıl fark etmediğine hayret etmektedir. Timurtaşî ve Hamevî'ye göre İbn Nüceym'in böyle bir hataya düşmesinin muhtemel nedeni onun buradaki mücbire ile "cebrî olan mücbire"yi anlamış olmasıdır.³⁶ Buna göre İbn Nüceym, daha önceki bazı Hanefî kitaplarda mutezile mezhebinin görüşleri doğrultusunda yer alan ifadeleri değiştirmiş ve orada ehli-sünnet için kullanılan mücbire/ehl-i cebr ifadesini, ehli-sünnetin bidatçı kabul ettiği cebriyye olarak, ehl-i adli ise ehli-sünnet olarak anlamıştır.

Eşbâh şârihleri İbn Nüceym'in bu hatasını ifade etmekle beraber İbn Nüceym'i haklı çıkarmaya çalışan yorumlara da yer vermişlerdir. Mesela Timurtaşî konuyu ele aldığı yerin sonunda İbn Nüceym'in sika bir alim olduğunu ve cebriye ile ilgili ayrı bir hükme rastlamış olmasının muhtemel olduğunu sözlerine eklemektedir.³⁷ Yine bir başka Eşbâh şârihi Hibetullah et-Taci (ö. 1224/1809) buradaki cebrî ifadesini İbn Nüceym'in ifadelerini doğru kılacak şekilde şerh etmiştir. Ona göre cebriyye, heva ehlinden bir fırka olup kulun, cansız varlıklar gibi hiçbir kudretinin olmadığı görüşündedir. Onlara göre Allah, bir şeyi vaki olmadan önce bilemez, ilmi hâdistir ve bir mahalde değildir. Allah, ilim ve kudret gibi diğer varlıklarda bulunan şeyler ile nitelendirilemez. Cennet ve cehennem de fanidir.³⁸ Tâcî'nin bu açıklamaları dikkate alındığında, bu inanca sahip bir cebrînin kestiği hayvanın hükmünün, İbn Nüceym'in söylediği şekilde olması mümkün olmaktadır. İbn Nüceym'in ulaştığı olduğu nakil dışında, tahrîc/ictihâd yoluyla da bu görüşe ulaştığı olması mümkündür.

İbn Abidin ise sonuç olarak iki durumun ortaya çıktığını söyler: Eğer buradaki cebrî ifadesi, mutezilenin kastettiği ehli-sünnet anlamında ise ve İbn Nüceym bu ifadeleri oradan almışsa bu, Mutezilenin bozuk inancına göre çıkarılmış bir hükümdür. Eğer bununla kastı, Cehmiye ise bu durumda babası sünnî olan cehmînin kestiği, onları kafir kabul edenlere göre yenilmez. Ancak fakih ve kelamcıların çoğuna göre râcih görüş, bunun tersidir. Çoğunluğa göre cehmîler, fasık, asi ve dalâlet ehlidir. Ancak arkalarında namaz kılınır, cenaze namazları kılınır.³⁹ Buna göre İbn Abidin, İbn Nüceym'in kullandığı cebrî ifadesinin Hibetullah Tâcî'nin söylediği şekilde anlaşılamayacağını ve her iki ihtimalde de İbn Nüceym'in sözlerinin hatalı olduğunu söylemiş olmaktadır.

³⁶ Hamevî, *Çamzu uyûni'l-besâir*, III:228.

³⁷ Timurtaşî, *Zevâhiru'l-cevâhiri'n-nedair ale'l-Eşbâh ve'n-nezâir*, vr. 253b.

³⁸ Hibetullah Tâcî, *et-Tahkîkû'l-Bâhir* (Elyazması, Hafid Efendi, no: 54), vr. 327a.

³⁹ Muhammed Emin İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992), VI: 298.

Örnek 2: Genel İbranın Kapsamı

İbn Nüceym *genel ibrâdan* sonra borç davasının dinlenmeyeceğini belirttiikten sonra bazı istisnalara yer vermektedir. Bu istisnalardan biri de sudur: “Vâris, babasının insanlar üzerindeki tüm terekesini kabzettiğini ikrar ettikten sonra bir adamda babasının alacağı olduğunu iddia etse davası dinlenir. *Hâniyye*’de böyle geçer.”⁴⁰

Hamevî buna şöyle bir itiraz dile getirir: “Bu, muayyen olmayan bir şeyi ikrar etmektir. Bu ise dava açılmasına engel olmaz. Çünkü burada meçhulün ikrarı söz konusudur ve meçhul bir şeye ilişkin ikrar batıl olup bundaki tenakuz davaya engel teşkil etmez. İbn Nüceym ise bunun ikrar değil bir genel ibra olduğunu zannederek meseleyi karıştırmış ve o meselenin bir istisnası gibi tasvir etmiştir.⁴¹ İbn Abidin’in belirttiğine göre *Şürübülâliyye*’de de İbn Nüceym’e yönelik benzer bir eleştiri bulunmakta olup *Hâniyye*’deki nakilden sonra şöyle demektedir: “Burada dava dinlenir, çünkü malum bir şey için yapılan malum bir ibra olmadığı gibi meçhul bir şeyden yapılan ibra da değildir. Aksine mücerret bir ikrar olup bununla ibra hükümleri gerekli olmaz. Bu yüzden de davaya bir engel söz konusu değildir. *Eşbâh* sahibi ise burayı karıştırmış ve bunun genel ibra olduğunu zannederek söz konusu örneği onun bir istisnası yapmıştır.”⁴²

3. *el-Bahru’r-râik* ile *Eşbâh* Arasında Uyumsuzluk Olduğu İddiası

Hamevî şerhinin birçok yerinde İbn Nüceym’in *Eşbâh*’ta dile getirdiği görüşler ile *el-Bahru’r-râik*’te söyledikleri arasında farklılıklar olduğuna temas etmekte ve İbn Nüceym’in çelişkiye düştüğünü ifade etmektedir. Birkaç örnek şöyledir.

Örnek 1: Evde cemaatle namaz

Eşbâh’ta şöyle yer almaktadır: “Ailesiyle beraber evinde cemaatle namaz kılan kişi, cemaat sevabına nail olmaz. Ancak bir özür sebebiyle cemaat namazına katılamıyorsa o başka.”⁴³

Hamevî bu ifadelerden sonra tıpkı camide kılındığı şekilde evde cemaatle kılınan namazdan da yirmi yedi kat sevap elde edileceğini belirtir. Belirttiğine göre cemaatle namazlarda her zaman cami daha faziletlidir, çünkü caminin şerefi yanında camide cemaatle namaz kılmada dinin şiarını

⁴⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir: Hanefi Fıkhının Esasları*, 640.

⁴¹ Hamevî, *Çamzu uyûni’l-besâir*, II:344.

⁴² İbn Abidin, *Reddu’l-muhtâr*, VI:725.

⁴³ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir: Hanefi Fıkhının Esasları*, 482.

ortaya koyma, müslüman toplumu çoğaltma ve müslümanların kalplerini birbirine ısındırma vardır. Bununla beraber camideki bu fazilet, ev ve camide kılınan namazın, sünnet ve adaplarına riayet konusunda eşit olması halindedir, eğer evdeki cemaat, camidekine göre daha kamilse mesela camide namaz kıldıran imam bazı vacipleri terk ediyorsa, o zaman evde cemaatle namaz kılmak daha faziletlidir. Burhan el-Halebî'nin *Münyetu'l-musallî* üzerine yazdığı şerhte de bu şekilde geçtiğini ifade eden Hamevî, sonuç olarak İbn Nüceym'in söylediklerinin geçersiz olduğunu belirtir ve şunu ekler: İbn Nüceym'in burada söyledikleri *el-Bahr*⁴⁴ adlı eserinde söylediklerine de muhaliftir. Çünkü orada şöyle demektedir: "Bu konuda - yani camideki cemaat ile evdeki cemaat arasında- fark yoktur. Öyle ki bir kimse evinde karısıyla veya cariyesiyle veya oğluyla cemaatle namaz kılsa cemaatin sevabına nail olur."⁴⁵

İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*'de Hamevî'nin naklettiği ifadelerle yer verse de bunların onun görüşünü yansıttığı söylenemez. *el-Bahru'r-râik*'e bakıldığında onun ilk olarak yer verdiği bu görüşün *es-Sirâc* adlı eserden bir nakil olduğu anlaşılmaktadır. İbn Nüceym devamında ise *Fethu'l-kadîr*'den şu nakli yapmaktadır: "Halvânî'ye soruldu: Bir kimse bazı zamanlarda ailesi ile beraber cemaatle namaz kılıyorsa bu kişi, cemaat sevabına ulaşır mı? Halvânî dedi ki: Hayır, eğer özürsüz yaparsa bidat ve mekruh bir iş yapmış olur."⁴⁶ Anlaşıldığı kadarıyla İbn Nüceym *el-Bahru'r-râik*'de bir tercih yapmamış ve rivayetleri vermekle yetinmiştir. *Eşbâh*'ta ise Halvânî'den nakledilen görüşü tercih ettiği görülmektedir.

Örnek 2: Mesbûkun imameti

Eşbâh'ta şöyle yer almaktadır: "Mesbûk, imam olamaz, ancak Molla Hüsrev'in de zikrettiği üzere imamın abdesti bozulup onu öne geçirirse o zaman imam olabilir."⁴⁷

Hamevî, *Eşbâh*'taki bu ifadenin *el-Bahr*'dakine aykırı olduğunu belirtmektedir. Zira orada İbn Nüceym, Molla Hüsrev'in bu sözünün bir sehiv olduğunu ifade etmiştir.⁴⁸ İbn Nüceym'in *el-Bahr*'daki ifadesi şöyledir:

"Molla Hüsrev, fakihlerimizin '*Mesbuka uymak sahih değildir*' sözünden şunu istisna etmiştir: "İmamın namaz esnasında abdesti bozulursa ve imam, mesbûku öne geçirirse bu sahih olup mesbûk imam olmuş olur."

⁴⁴ Zeyneddin İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik* (Kahire: el-Matbaatu'l-ilmîyye, 1311), I:366.

⁴⁵ Hamevî, *Çamzu uyûni'l-besâir*, II:30-31.

⁴⁶ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, I:273.

⁴⁷ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir: Hanefî Fıkhının Esasları*, 480.

⁴⁸ Hamevî, *Çamzu uyûni'l-besâir*, II:22.

Ancak Molla Hüsrev'in bu sözü sehivdir. Çünkü fakihlerimizin mesbûk ile ilgili sözleri, mesbûkun kılmadığı rekatları kaza etmek için ayağa kalkması hali için söylenmiştir. Böyle bir durumda olan mesbûka uymak hiçbir şekilde sahih değildir."⁴⁹

Hamevî'nin de belirttiği üzere İbn Nüceym, *el-Bahr*'da hata olarak yorumladığı bir görüşü *Eşbâh*'a almıştır. Bu durumda ya İbn Nüceym'in görüşünün sonradan değiştiği ya da İbn Nüceym'in zayıf da olsa bir kaideye/zabıtaya veya istisnaya uygun gördüğü örneği vermekten çekinmediği söylenebilir ya da Hamevî'nin belirttiği şekilde İbn Nüceym *el-Bahr*'da dile getirdiğini burada unutmamıştır.

Örnek 3: Borcun, keffâretin vacipliğine engel oluşu

Eşbâh'ta şöyle geçmektedir: "Borcun, keffâretin vacipliğini engellediği konusunda ihtilâf vardır. Sahih olan görüşe göre borç, mal ile ödenmesi gereken keffâretlere engeldir. *Menâr* üzerine yazdığımız şerhin, emir bahsinde bunu beyan ettik."⁵⁰

Hamevî bu ifadeler ile ilgili şöyle der: "Müellifin bu ifadesi *Kenz* şerhinde zikrettiğine muhaliftir. Orada şöyle demişti: Mal ile ödenen keffâretlere gelince en sahih görüşe göre borç, bunun vücûbuna engel değildir. *el-Keşfu'l-kebir*'in "kudret-i müyessire" bahsinde böyle geçmektedir."⁵¹

Birçok usul eserinde borcun keffâretin vacipliğine engel olmadığı belirtilmektedir.⁵² Bununla beraber İbn Emîru Hâc *et-Takrîr*'de, İbn Nüceym de *Menâr* şerhi *Fethu'l-gaffâr*'da borcun keffâreti engellemediğini söyledikten sonra bazı meşâyih'in bu konuda farklı düşündüğünü yani borcun keffâretin vacipliğine engel teşkil ettiğini ifade etmektedir.⁵³ Anlaşıldığı kadarıyla İbn Nüceym *Eşbâh*'ta bazı meşâyih'in görüşünü tercih etmiştir.

4. Metin İçi Çelişki İddiası

Hamevî sık sık metin içi atıflar ve karşılaştırmalar yapmaktadır. Bazen *Eşbâh*'ın farklı yerlerinde birbirine zıt veya uyumlu olmayan ifadeler

⁴⁹ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, I:401.

⁵⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir: Hanefi Fıkhının Esasları*, 1016.

⁵¹ Hamevî, *Ğamzu uyûni'l-besâir*, IV:17.

⁵² Hüsameddin Hüseyin b. Ali Sığnâkî, *el-Kâfi*, thk. Fahreddin Seyyid (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2001), I:501; Alaeddin Abdulaziz Buhari, *Keşfu'l-esrâr* (İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1308), I:212.

⁵³ Şemseddin Muhammed İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr* (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1983), II:87; Zeyn b. İbrahim İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffâr* (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2001), 76.

olduğuna yer vermekte ve “müellif yazdığı şeyleri unutmuş” şeklinde yorumlar yapmaktadır. Bu konudaki birkaç örnek şöyledir:

Örnek 1: İkrar edene karşı beyyine getirilebilecek yerler

İbn Nüceym *Eşbâh*'ın ikrar bölümünde şöyle der:

“İkrar ile beyyine cem' olmaz [yani ikrar eden birine ayrıca beyyine getirilmez]. Çünkü beyyine sadece inkâr edene karşı getirilir. Ancak dört mesele istisnâî olup ikrar edene karşı beyyine getirilir. Bunlar vekâlet, vesâyet, ölü üzerindeki borcun ispatı ve muayyen bir malın müşteriden istihkakı konularıdır. *Hâniyye*'nin vekâlet bölümünde böyle geçmektedir.”⁵⁴

Hamevî bu ifadelerden sonra şöyle demektedir: “Müellif kadâ bölümünde istisnaların yedi olduğunu söylemişti. Sanki kendi eliyle orada yazdığını burada unutmuş gibi. Burada söyledikleri hem eksik hem de tekrardır. Eğer daha önce söylediklerini tehir edip burada söyleseydi bu hatadan kurtulmuş olacaktı.”⁵⁵

Gerçekten de İbn Nüceym kadâ bölümünde “*İkrar eden kişiye karşı getirilen beyyine dinlenmez. Ancak bunun bazı istisnâları vardır.*” cümlesinden sonra yedi istisnaya yer vermektedir.⁵⁶ Bununla beraber kadâ bölümündeki ifadeleri okunduğunda şöyle bir ayrıntı göze çarpmaktadır. İbn Nüceym dördüncü istisnadan sonra “ben daha sonra beşinci bir istisna gördüm” diyerek beşinci istisnayı, ondan sonra “ben daha sonra altıncı bir istisna gördüm” diyerek altıncı istisnayı ve “ben daha sonra yedinci bir istisna gördüm” diyerek yedinci istisnayı zikretmektedir. Buradan anlaşıldığına göre İbn Nüceym hem ikrar hem de kadâ ile ilgili olduğu için aynı cümleyi iki yere de almıştır. Birindeki istisnaların 4, diğerinde 7 olmasının sebebi ise muhtemelen kitaplarda derli toplu olarak istisnaların 4 olarak verilmesi ve kadâ bölümündeki ifadelerde de görüleceği üzere son 3 istisnanın İbn Nüceym tarafından sonradan tespit edilmesidir. Buna göre İbn Nüceym ilk olarak her ikisinde de 4 istisnaya yer vermiş, ancak daha sonra gördüğü 3 istisnayı sadece kadâ bölümündeki yere eklemiş, ikrar bölümüne eklememiştir. Bu ise İbn Nüceym'in *Eşbâh*'ı kısa sürede yazmasından ve sıkı kontrolden geçirmemesinden kaynaklanan bir kusur olarak değerlendirilebilir.

⁵⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir: Hanefi Fıkhının Esasları*, 720.

⁵⁵ Hamevî, *Çamzu uyûni'l-besâir*, III:40.

⁵⁶ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir: Hanefi Fıkhının Esasları*, 652-654.

Örnek 2: Emanet malına hıyanet etmeye niyet etmenin hükmü

İbn Nüceym şöyle der: “Emanet (vedîa) malına hıyanet etmeye niyet etmenin hükmünü açıkça ifade eden bir kaynağa rastlamadım. Bununla beraber *Fetâvâ-yı Zahîriyye*’nin “İhramın Yasakları” babında şöyle geçmektedir: Emanetçi emanet malı üzerinde haksız fiilde bulunursa ve bunu telafi ederse ancak niyetinde tekrar haksız fiil varsa, bu haksız fiil zâil olmuş olmaz.”⁵⁷

Hamevî bu ifadelere yer verdikten sonra müellifin birinci kaidenin sonunda şöyle yazdığını belirtir: “Kendisine emanet bir elbise bırakılan kimse, emanet elbiseyi giyse ve sonra çıkarsa ancak onu tekrar giyme niyeti olsa bu durumda tazmin sorumluluğu söz konusu olur.” Hamevî sonrasında şöyle der: “Müellif elleriyle yazdıklarını burada unutmuş. Allah ona merhamet etsin, mekanını güzel eylesin.”⁵⁸

Hamevî, İbn Nüceym’in birinci kaidede zikrettiği açık bir hükmü, daha sonra ele aldığı niyetin şartları bahsinde unuttuğunu söylemiştir. Burada İbn Nüceym’in niyet meselesinde *Fetâvâ-yı Zahîriyye*’den naklettiği “*Emanetçi emanet malı üzerinde haksız fiilde bulunursa ve bunu telafi ederse ancak niyetinde tekrar haksız fiil varsa, bu haksız fiil zâil olmuş olmaz*” şeklindeki hükmün emanet malına hıyanet etmeye niyet etmenin hükmünü içeriyor olduğu akla gelse de iyice incelendiğinde doğrudan onunla ilgisinin olmadığı, emanetçinin emanet malı üzerindeki haksız fiili ve bunun ortadan kalkması ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan Hamevî’nin itirazı yerinde gözükmemektedir.

5. Eşbâh’ın Muhtasar Yazılmasından Kaynaklanan Problemlerin Olduğu iddiası

Eşbâh’ın bazı bölümleri oldukça muhtasar olarak kaleme alınmış olup bu, bazı meselelerde hangi mananın kastedildiğini anlamayı zorlaştırmaktadır. Nitekim Hamevî *Gamz*’ın mukaddimesinde *Eşbâh*’ı, Hanefi mezhebinde dengi olmayan bir kitap olarak tavsif etmekte, ancak çok kısa olması sebebiyle meselelerin bilmece gibi olduğunu ifade etmektedir. Çok kısa yazıldığı için kendi zamanına kadar hala bazı meselelerdeki maksadın açığa çıkmadığını, bazı kilitlerinin çözülemediğini belirtmektedir.⁵⁹ Hamevî, şerhinin birçok yerinde de kısa yazımından kaynaklanan problemlere temas etmektedir. Bu sebeple Hamevî’nin iddia ettiği düzeyde bir probleme yol

⁵⁷ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir: Hanefi Fıkhının Esasları*, 170.

⁵⁸ Hamevî, *Çamzu uyûni’l-besâir*, I:181.

⁵⁹ Hamevî, *Çamzu uyûni’l-besâir*, I:6.

açlığını görmek için birkaç meseleye yer vermek faydalı olacaktır.

Örnek 1: Zimmilerin birbirine şahitliği meselesi

İbn Nüceym, zimmînin zimmîye şahitliğinin kabul edileceğini ifade ettikten sonra istisnâ bazı meselelere yer vermektedir. Bunlardan biri de şöyledir: “Dört hristiyan şahidin, bir hristiyan erkeğin, müslüman bir kadınla zina ettiğine şahitlik etmeleri. Ancak kadının rızası ile olmadığını söylerlerse şahitlikleri kabul edilir ve sadece hristiyan adama had uygulanır. *Hâniyye*'de böyle geçmektedir.”⁶⁰

Hamevî bu ifadelerden sonra meselenin tamamını Kadîhân'ın *Hâniyye*'sinden alıntılar. *Hâniyye*'de şöyle geçer: Dört hristiyan, bir hristiyan erkeğin müslüman bir cariye ile zina yaptığına ve erkeğin kadını zorladığına şahitlik etseler erkeğe had uygulanır, ancak kadının gönüllü olduğunu söyleseler hem erkek hem de kadından had düşer ve müslüman cariyenin hakkı sebebiyle şahitler ta'zir edilir. Birinci durumda kadına had uygulanmaya dönük şahitlik yapmadıklarından, şahitlik sadece zimmi için geçerlidir ve onun hakkında kabul edilir. İkinci durumda ise müslüman cariyeye had uygulanacak şekilde şahitlik yaptıkları için şahitlikleri cariye hakkında batıl olmuştur. Kadın hakkında şahitlik batıl olunca erkek hakkında da batıl olur. Bu ikinci durumda şahitlerin ta'zir edilmesinin sebebi ise cariyeye kazifte bulunmalarıdır. İftira edilen kişi [cariye olduğundan] muhsan sayılmadığı için de şahitlere [kâziflere] had uygulanmamıştır, bu yüzden ta'zir gerekli olmuştur.⁶¹

Hamevî bu alıntıdan sonra İbn Nüceym'in ifadelerinin bilmeceye varacak şekilde kısa olduğunu söylemektedir. Bununla beraber Kadîhân'ın ifadeleri ile İbn Nüceym'in ifadeleri karşılaştırıldığında esas itibarıyla anlamı bozacak bir eksikliğin varlığı görülmemektedir. İbn Nüceym'in buradaki amacı meselenin detayları ve bunların hukukî gerekçeleri olmayıp zimmilerin zimmi hakkındaki şahitliğinin kabul edilmediği yerleri belirlemektir. Kabul edilmediği yerlerden biri de “dört hristiyanın, bir hristiyan erkeğin müslüman bir kadınla zina ettiğine şahitlik etmeleri” durumudur. İbn Nüceym'in ifadeleri okunduğunda bu husus anlaşılmakta ve *Hâniyye*'ye aykırı bir anlam anlaşılmamaktadır. Bununla beraber eğer İbn Nüceym, şahitliklerinin kabul edilmediği durumu “kadının rızası dahilinde olması” ile kayıtlasaydı Kadîhân'ın ifadelerine daha uygun olurdu, ancak İbn Nüceym'in devamında kadının zorlanması halinde şahitlerin sözünün kabul edileceğini söylemesi ilk cümlede böyle bir kaydın varlığını iktiza

⁶⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir: Hanefî Fıkhının Esasları*, 684.

⁶¹ Hamevî, *Çamzu uyûni'l-besâir*, II:418.

etmektedir. Dolayısıyla İbn Nüceym'in ifadelerinde en azından Hamevî'nin belirttiği düzeyde bir kapalılık olmadığını söylemek mümkündür.

Örnek 2: Seferdeyken şuf'a talebinde bulunma

Eşbâh'ta şuf'a talebiyle ilgili şöyle bir mesele yer almaktadır: "Bir kimse Mekke'ye giderken yolda satımdan haberdar olursa *taleb-i müvâsebede*⁶² bulunur. Eğer imkânı varsa orada şahit tutar, şahit tutamıyorsa şuf'a talebinde bulunması için bir vekil tutar ya da bu konuda bir mektup yazıp gönderir. Bunları yapmazsa şuf'a talebi iptal olur."⁶³

Hamevî bu ifadelerden sonra bu meselenin *Velvâliciyye*'de şu şekilde yer aldığını söylemektedir: "Bir kimse Mekke'de iken bir akarın satıldığından haberdar olsa taleb-i müvâsebede bulunsa ancak bizatihi taleb-i işhâdden aciz kalsa bu durumda şuf'a talebinde bulunması için bir vekil tutar. Eğer böyle yapmaz ve süre geçerse şufa hakkı batıl olur. Çünkü o vekil tutma yoluyla ikinci talebe [taleb-i işhad] muktedirdi. Bir vekil bulamaz ama bir *feyc*⁶⁴ bulursa kendi eliyle bir mektup yazar ve bu mektup ile şuf'a talebinde bulunur. Eğer böyle yapmaz da süre geçerse şufa hakkı batıl olur. Çünkü bu konuda bir mazereti yoktur. Eğer vekil de feyc de bulamazsa şufa hakkı batıl olmaz. Çünkü onun artık geçerli mazereti vardır." Aynı ifadeler Kadîhân'ın *Fetâvâ'sı* ve *el-Muhîtu'l-burhânî* gibi kitaplarda da geçmektedir.⁶⁵

Hamevî bu alıntıdan sonra şöyle demektedir: Buradan anlaşıldığı üzere müellifin sözleri manayı ihlal edecek şekilde kısadır.⁶⁶

Anlaşıldığı kadarıyla Hamevî'nin problemleri gördüğü nokta şudur: *Velvâliciyye*'de taleb-i işhâd için önce vekilin tutulması gerektiği, vekil bulamaz ise bir elçi vasıtası ile mektup göndermesi gerektiği belirtilmekte, buna karşın *Eşbâh*'ta "bir vekil tutar ya da bu konuda bir mektup gönderir" denilerek sanki şufa talebinde bulunacak kişinin bu ikisinden istediğini yapabileceği ima edilmektedir. Bu açıdan Hamevî'nin itirazının yerinde olduğu görülmektedir.

⁶² Şufadarın, gayrimenkulün satıldığını duyar duymaz bulunduğu mecliste şufadar olduğunu ifade etmesine denir.

⁶³ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir: Hanefî Fıkhının Esasları*, 798.

⁶⁴ "Mektup taşıyan elçiler." Bir açıdan bugünkü kuryeler.

⁶⁵ Burhâneddin Ebu'l-Meâli Mahmud b. Ahmed el-Buhârî İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'manî*, thk. Abdulkerim Sami el-Cundî (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2004), VII:271; Fahrüddin Hasan b. Mansur el-Özcendî Kadîhan, *Fetâvâ* (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2009), III:472.

⁶⁶ Hamevî, *Çamzu uyûni'l-besâir*, III:183.

Örnek 3: Ariyet verilen arazinin geri istenmesi

Eşbâh'ta şöyle geçmektedir: “Bir kimse ziraat için bir araziyi âriyet alıp oraya ekin ekse, ekin hasat edilmeden arazi sahibinin orayı geri alma hakkı yoktur. Vakit belirlenmemiş olsa bile hüküm böyledir. Bu durumda ekinler biçilene kadar ecr-i misli mukabilinde tarlada kalır.”⁶⁷

Hamevî bu meseleye yer verdikten sonra bunun *Hâniyye*'de şu şekilde geçtiğini söylemektedir: “Bir kimse ekin ekmek üzere birine bir araziyi ariyet veriyor, ister bir vakit/mühlet belirlenmiş olsun ister olmasın, eğer hasat zamanı yaklaştığında ödünç veren arazisini geri almak isterse [kıyasa göre] buna hakkı vardır. İstihsâna göre ise arazi sahibinin ziraatı batıl kılmaya hakkı olmadığı için mahsul toplanana kadar araziyi alamaz. Bu durumda arazi hasat zamanına kadar ekin kişinin elinde kalır ve bu ödünç akdi icâreye dönüşür.”⁶⁸

Hamevî'ye göre İbn Nüceym, ilgili nakli bilmeceye varan bir tarzda kısaltmıştır. Esasında İbn Nüceym'in ifadelerinde anlamı bozan herhangi bir kısaltmanın olduğunu iddia etmek güçtür. Anlaşıldığı kadarıyla İbn Nüceym burada istihsânı tercih ettiği için kıyasa göre olması gereken görüşü terk etmiş ve sadece istihsâna dayalı görüşü kitabına almıştır. Bilindiği üzere Hanefî mezhebinde kıyas ile istihsân çatıştığında genel olarak istihsân tercih edilir.⁶⁹

Örnek 4: Evlenme vaadi ile kabzedilenin tazmini

İbn Nüceym ikinci ana bölümün (fen) nikah bahsinin hemen başında şöyle demektedir: “Evlenme vaadi ile kabzedilen için tazmin sorumluluğu vardır. *Câmi'u'l-Fusûleyn*'de böyle geçmektedir.”⁷⁰

Hamevî buna yer verdikten sonra *Câmi'u'l-Fusûleyn*'deki ifadenin tamamının şöyle olduğunu söyler: “Nikah vaadi ile kabzedilen için tazmin sorumluluğu vardır, yani bir kimse efendisinin izni dahilinde başkasının cariyesini evlenmek için kabzetse ve cariye onun elindeyken helak olsa onun kıymetini tazmin eder.”⁷¹

Hamevî, İbn Nüceym'in ifadelerinde bir eksiklik olduğunu

⁶⁷ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir: Hanefî Fıkhının Esasları*, 786.

⁶⁸ Hamevî, *Çamzu uyûni'l-besâir*, III:162.

⁶⁹ “Ashabımız kıyas ve istihsâna göre hükmün verilebileceği meselelerde istihsânı almış ve kitaplarında onu tercih etmiş ve onunla amel etmişlerdir. Sadece 11 meselede kıyası tercih edip onunla amel etmişlerdir.” Şemseddin Muhammed b. Abdullah Timurtaş, *el-Vusûl ila kavâidi'l-usûl*, (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2000), 281.

⁷⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir: Hanefî Fıkhının Esasları*, 507.

⁷¹ Hamevî, *Çamzu uyûni'l-besâir*, II:98.

söylemektedir. Çünkü sadece “Evlenme vaadi ile kabzedilen için tazmin sorumluluğu vardır” sözleriyle meselenin tam olarak ne ifade ettiği anlaşılmamaktadır. Hamevî'nin, İbn Nüceym'in ifadelerinde eksiklik görmesinin sebebi bunun bazı yanlış anlamalara mahal verebilmesidir. Nitekim onun belirttiğine göre Kudurî şârihi Haddâdî bu ifadeyi şöyle anlamıştır: “Bir kimse evlenmek vaadiyle bir kadına bir şey verse, sonra kadın evlenmekten imtina etse, adam kadının elinde mevcut olanları almak üzere rücu edebilir, ancak tüketilenleri alamaz.”

İbn Nüceym'in ifadeleri okunduğunda hem *Câmiu'l-fusuleyn*'de geçen anlam hem de Haddâdî'nin zikrettiği anlam akla gelebileceğinden Hamevî'nin itirazı yerinde gözükmemektedir.

B. İbn Nüceym'in Fetva ve Tahrîclerine Eleştiri

İbn Nüceym'in *Eşbâh*'ta birçok tahrîci bulunmaktadır. Nitekim kendisinden sonra yazılan bazı kitaplarda da İbn Nüceym'in istinbatlarına doğrudan atıflar yapılmaktadır.⁷² İbn Nüceym tahrîc yaparken genellikle hangi meseleden hareketle tahrîc yaptığını da yer vermekte veya buna işaret eden lafızlar kullanmaktadır.⁷³ Ayrıca İbn Nüceym, *Eşbâh*'ın birçok yerinde ele aldığı meseleler ile ilgili kendisine sorulan fetvalara yer vermiş ve çoğu kere fetvadaki sonuca nasıl ulaştığını da yazmıştır.⁷⁴

Hamevî'nin, İbn Nüceym'in bazı tahrîc ve fetvalarına yönelik itirazları da bulunmakta olup buna ilişkin bazı örnekler şöyledir:

Örnek 1: Dirhem üzerine Allah'ın isminin yazılması

Eşbâh'ta bu mesele şöyle geçmektedir: “Dirhem üzerine Allah'ın

⁷² Alauddin İbn Abidinazade, *Kurretu Ayni'l-Ahyâr Tekmiletu Reddi'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-fıkr, ts.), VIII:291.

⁷³ Mesela bir yerdeki tahrîci şöyledir: “Müftülerin yazısına itimat câizdir. Buna, fakihlerin ‘Müftülerin işaretlerine itimat edilir.’ sözünden hareketle ulaştım. Zira yazı, işaretten evlâdır.” İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir: Hanefî Fıkhının Esasları*, 966.

⁷⁴ “Bana şöyle bir soru soruldu: Bir medreseye sofa konuyor ve kimse onun üzerinde namaz kılmıyor ve ders vermiyor; sadece kâdı, orada oturup hüküm veriyor. Bu durumda kâdının, umumun faydası için mahzar ve sicilleri muhafaza etme amacıyla o sofanın içine bir kasa (hizâne) koyma hakkı var mıdır? Ben bunun câiz olduğunu söyledim, bunu da fakihlerimizin şu sözünden hareketle söyledim: “Eğer bir yol, gelip geçenler için darsa ve cami de genişse, camiden alınarak yolun genişletilmesi câizdir.” Yine fakihlerimizin şu sözünden hareket ettim: “Genel fitne zamanlarında bir kimsenin malı konusunda korkusu varsa ev eşyasını ve diğer eşyalarını, hatta buğdayını camiye koyma hakkı vardır.” Yine fakihlerimizin şu sözünden hareket ettim: “Camide yargılama yapmak daha uygundur.” Yine fakihler, nâzırın, caminin maslahatı için cami avlusunu esnafa ticaret yapmaları için kiralama hakkının olduğunu söylemiştir. Keza avluya konulmak üzere sergi kiralama yetkisi de bulunmaktadır. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir: Hanefî Fıkhının Esasları*, 1102.

isminin yazılması da böyledir. Eğer bununla kastı bir alamet olması ise mekruh değildir. Eğer bununla kastı önem göstermemek ise mekruhtur.”⁷⁵

Hamevî, İbn Nüceym'in bu ifadelerinin eleştiriye açık olduğunu söylemektedir. Çünkü Allah'ın ismini önemsememek küfürdür. Nitekim *Kunye*'de yer aldığına göre bir kimse Allah'ın ismini zikrederken başka biri “O senin amca oğlun mu?” dese kafir olur. Çünkü o Allah'ın ismini önemsememiştir, onun ismini önemsemeyen kafir olur.⁷⁶

Aynı mesele *Fetâvâ-yı Hindiyeye*'de Ahlatî'nin *Cevâhir*'ine dayandırılarak şöyle geçmektedir: Bir alamet maksadı ile Allah'ın isminin dirhem üzerine yazılmasında bir beis yoktur. Ancak önem göstermemek içinse hayır.”⁷⁷ Anlaşıldığı kadarıyla İbn Nüceym buradaki olumsuz ifadeyi “mekruh” şeklinde anlamıştır.

Örnek 2: İbadet vaktinde şüpheye düşme

İbn Nüceym'e yönelik bir itiraz da kıyâs mea'l-fârik yaptığına ilişkindir. Söz konusu itiraz *Eşbâh*'taki şu kıyasa ilişkindir:

“Bir kimse ibadet vaktinin girdiği konusunda şüpheye düşse ama yine de ibadeti yerine getirirse, daha sonra da ibadeti vaktinde edâ ettiği ortaya çıksa yaptığı ibadet yerine gelmiş olmaz. Bu hüküm, fakihlerin *Fethu'l-Kadîr*'de de geçen şu sözünden hareketle elde edilmiştir: Bir kimse farz namaz kılsa ancak ona göre namaz vakti girmemiş olsa, daha sonra namaz kıldığı esnada vaktin girmiş olduğu ortaya çıksa, namazı yerine gelmiş olmaz.”⁷⁸

Hamevî söz konusu ibadetin yerine gelmesi gerektiği şeklinde bir itiraz ileri sürüldüğünü söyler. Çünkü bu mesele ile İbn Nüceym'in kıyas yaptığı mesele arasında ortak bir illet (câmi') yoktur. Zira namaz meselesi “bir kimsenin vaktin girmediğine inanıp namaz kılması” ile ilgilidir. Bizim meselemiz ise “ibadette şüpheye düşme” ile ilgilidir. *Bedâi*'de geçtiğine göre bir kimse şüphe ile bir yöne dönüp namaz kılsa namazdan sonra doğru yöne döndüğü ortaya çıksa namazı iade etmesine gerek yoktur.”⁷⁹

Örnek 3: Huluv meselesi

Eşbâh'ta örf meselesi bahsinde huluv meselesi şöyle yer almaktadır:

“Özel örfün itibara alınması ile ilgili olarak ben derim ki: Kahire'nin bazı

⁷⁵ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir: Hanefi Fıkhının Esasları*, 102.

⁷⁶ Hamevî, *Çamzu uyûni'l-besâir*, I:103.

⁷⁷ *el-Fetâva'l-Hindiyeye* (Dâru'l-fikr, 1310), V:323.

⁷⁸ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir: Hanefi Fıkhının Esasları*, 172.

⁷⁹ Hamevî, *Çamzu uyûni'l-besâir*, I:183.

çarşılarında yer alan dükkânlardaki huluv hakkının bağlayıcı olduğuna ve bunların kiracılar için bir hak oluşturduğuna, dolayısıyla dükkân sahiplerinin kiracıları oradan çıkaramayacağına ve oraları vakıf olsa bile, başkalarına kiraya veremeyeceklerine dair fetva verilmesi gerekir. Sultan [Kansu] Gavri, Gavriyede'ki Cemelûn çarşısındaki dükkanları inşa edince orayı, huluv hakkı ile beraber tüccarlara vermiş ve bunun için belli bir ücret tahsis etmiştir. Bunu da vakfiyeye yazmıştır.”⁸⁰

Huluv meselesi, İbn Nüceym'in işaret ettiği üzere Hanefi mezhebinde ilk olarak Mısır çarşılarındaki dükkanlarla gündeme gelen bir konudur. Huluv hakkı, dükkanlardaki kiracıların kiralarnı ödemeleri halinde buldukları dükkândan çıkarılmama, başkalarına bu hakkı belli bir ücret karşılığı devretme ve vefatları sonrasında çocuklarına bu dükkanların kullanımının intikali haklarını barındıran bir uygulama şeklindedir.⁸¹

İbn Nüceym özel örfe dayanarak bunun caiz olduğuna fetva vermiştir. Hamevî ise “İbn Nüceym'in *huluvun* cevazına fetva verilmesi gerekir” sözünden sonra “Böyle bir şey gerekli olmaz, çünkü özel örfe dayanan meseleler ile huluv arasında bir benzerlik yoktur.” demekte ve ardından Şürünbülâlî'nin bu konuda yazdığı risaledeki ifadelerle yer vermektedir. İlgili risalesinde Şürünbülâlî, İbn Nüceym'in kendisinin özel örfe karşı çıkmasına rağmen, buna dayanarak huluvu caiz görmesini ağır bir dille eleştirmektedir. Ayrıca dükkân sahibinin, vakfa ait olsa bile, huluv hakkına sahip olan kiracıyı oradan çıkaramamasını, orayı başka birine kiralamamasının mezhep sahibi tarafından kabul edilemeyeceğini söylemektedir. Çünkü bu özgür bir mükellefin şer'an/hukuken sahip olduğu bir şey üzerine hacr koyma anlamına gelir. Oysa malı koruma beş külli kaideden biridir. Kişinin kendi mülkiyetini başka birine kiraya vermemesi malını itlaf etmesi anlamına gelir. Şâri' ise böyle bir şeye izin vermez. Öte yandan Şürünbülâlîye göre vakıf dükkanlarında huluv hakkına cevaz verildiği zaman vakıf nâzırı, o dükkânı huluv hakkına sahip olandan başkasına kiraya veremeyeceği için, huluv sahibi ecr-i misilden çok daha az kira vermek isteyecektir. Bu hakkı satarken de yüksek meblağlara satacaktır. Hatta huluv hakkına sahip olan kişi, dükkânı hiç kiralamayabilir, bu durumda başkası da kiralamayacağı için dükkân boş kalacaktır. Bu ise vakıf gelirinin yok olmasına ve vakfın âtil

⁸⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir: Hanefi Fıkhının Esasları*, 316.

⁸¹ Gedik hakkıyla arasındaki fark şudur: Gedik hakkının sabit oluşu dükkâna yapılan mobilya gibi masraflar sayesinde olmaktadır. Huluv hakkında ise sırf o dükkânda kiracı olmakla bu hak sabit olmaktadır. Hamevî Eşbâh şerhinde bunun mücerret bir hak olduğunu açıklamıştır. Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir: Hanefi Fıkhının Esasları*, 316.

kalmasına sebebiyet verecektir. Böyle bir şeyi ne mezhep imamı ne de o mezhebe müntesip bir fakih söylemiştir.⁸²

Anlaşıldığı kadarıyla İbn Nüceym'in huluv hakkına fetva vermesi bu uygulamanın doğrudan Mısır'da yerleşik hale gelmesine dayanmaktadır. Mısır'daki Cemelûn çarşısı uygulamasının, Şürübülâlî tarafından dile getirilen olumsuz durumları ortaya çıkarmadığı ve İbn Nüceym'in bu uygulamadan hareketle bunu caiz kabul ettiği ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

Eşbâh'in amacı fıkıh veya usul kitapların tüm meselelerini yazmak olmadığı gibi doğrudan fetvaya esas alınacak görüşleri yazmak da değildir. Onun en temel amacı Hanefî mezhebinin dayandığı kaide ve asıllar ile meselelerin dayandığı fikhî mantığı ortaya koymaktır. İbn Nüceym'in eserinin mezhep içerisinde itibara alınması, birçok bölgede okutulması, kadı ve müftülerin müracaat kitabı olması, üzerine ondan fazla şerh, haşiye türü çalışmalar yapılması ve sonrakilerin yeni bir eşbâh kitabı yazmaya teşebbüs etmemesi, onun hedeflediği konuda başarılı olduğunu göstermektedir.

Bununla beraber *Eşbâh* sonraki bazı fakihler ve şârihler tarafından birtakım eleştirilere maruz kalmıştır. İbn Nüceym'in *Eşbâh*'ı kısa sürede yazmış olması ve arada taun hastalığına yakalanması muhtemelen eseri tekrar inceleme ve tashih etme fırsatı bulamamasına sebebiyet vermiştir. Eserin müellif nüshasının birçok yerinde daha sonra tamamlanmak üzere bazı boşluklar bulunması da bu sebeptir. Eser içerisindeki bazı telif zaafınının, metin içi kısmi çelişkilerin bundan kaynaklandığı düşünülebilir.

Eşbâh'a en çok eleştiri yöneltenlerden biri aynı zamanda bir *Eşbâh* şârihi olan Hamevî'dir. Hamevî'nin eleştirileri genellikle önceki kitaplardan deliller ortaya koyup sonucu göstermek şeklinde olsa da bazı yerlerde üslubunu sertleştirdiği, hatta İbn Nüceym'i su-i edep yapmakla tavsif ettiği göze çarpmaktadır.

Hamevî'nin itirazlarından biri İbn Nüceym'in *Eşbâh*'ı ile diğer kitapları arasında uyumsuzluk olduğuna ilişkindir. Yukarıda verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere bu yöndeki itirazların bir kısmı yersizdir. İbn Nüceym bazen *el-Bahru'r-râik*'de herhangi bir tercih yapmaksızın fakihlerin farklı görüşlerini olduğu gibi vermiş, *Eşbâh*'ta ise bunlardan birini tercih etmiştir. Bazen iki kitap arasındaki görüş tercihlerinde açık bir çelişki bulunduğu görülmekle beraber İbn Nüceym'in en son kitabının *Eşbâh* olduğu göz önüne

⁸² Ebu'l-İhlâs Hasan b. Ammâr Şürübülâlî, *Müfidedu'l-Hüsna li'defi Zanni'l-Huluvvi bi's-Sükna* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1992), 43-45.

alındığında bunu, zamansal farklılıktan kaynaklanan görüş değişikliği ile açıklamak mümkündür. Ayrıca İbn Nüceym'in *el-Bahru'r-râik*'i yazarken ulaşamadığı bazı kaynaklara *Eşbâh*'ı yazarken ulaşmış olması da mümkündür. Nitekim bir kimsenin kiraladığı bir yeri, ikinci bir defa daha kiralaması durumunda hükmün ne olacağı konusunda *el-Bahru'r-râik*'de "bununla ilgili bir ifadeye rastlamadım"⁸³ derken *Eşbâh*'ta *Bezzâziyye*'den nakille bu durumda ikinci akdin birincisini feshedeceğini⁸⁴ söylemesi, *Bezzâziyye*'deki nakli daha sonra gördüğünü ortaya koymaktadır.

Hamevî'nin, *Eşbâh*'ın bazı yerlerinde hatalı veya eksik nakiller olduğu iddiasının önemli bir kısmının doğru olduğu anlaşılmaktadır. Bu hataların bir bölümü İbn Nüceym'in yapmış olduğu genellemelerden kaynaklanmaktadır. İbn Nüceym bazen detayı olan bir meseleyi aynı hükme sahip tek bir mesele gibi ele alabilmiştir. İbn Nüceym'in amacı ele aldığı kaide ve aslın kapsamına giren veya onun istisnası olan meseleler ortaya koymak olduğu için muhtemelen meselenin tüm tafsilatını vererek kitabı uzatmak istememiş ve meseleleri genel bir tarzda sunmuştur.

Bununla beraber Hamevî'nin hatalı nakil olduğunu iddia ettiği bazı yerlerde İbn Nüceym'i destekleyen ifadeler önceki Hanefi kaynaklarda yer almaktadır. Bu husus İbn Nüceym'in denk geldiği bazı nakillere Hamevî'nin ulaşmamış olma ihtimalini göstermektedir. Nitekim Hamevî'nin kendisi de bazen bu ihtimale dikkat çekmektedir. Mesela İbn Nüceym'in *Eşbâh*'taki "*Fâsid kismet, kabzolsa da mülkiyet ifade etmez*" ifadesinden sonra Hamevî şöyle demektedir: "*Kunye ve Bezzâziyye*'de mülkiyet ifade edeceği yer almaktadır. Müellifin zikrettiği nakle bir yerde vakıf olmadım. Muhtemelen müellif bir yerde bu nakle denk geldi, çünkü o nakil konusunda sika biridir."⁸⁵

İbn Nüceym'in bazı hatalı nakillere yer vermesinin bir diğer sebebi ise bunları önceki kitaplardan olduğu gibi almasıdır. Mesela peygambere sövenlerin tövbesinin kabul edilmeyeceği meselesi bunlardan biri olup İbn Nüceym'den önce birçok Hanefi fakih tarafından dile getirilmiştir. Dolayısıyla bu tür meselelerde önceki kitaplarda yer alan hataların İbn Nüceym tarafından devam ettirildiği anlaşılmaktadır.

Eşbâh'ın kısa yazılmasından dolayı anlaşılmadığı veya yanlış anlaşıldığına ilişkin Hamevî'nin bazı itirazlarının yerinde olduğu, buna mukabil bazılarının zayıf olduğunu söylemek mümkündür.

Bütün bunlara rağmen İbn Abidin'in *Eşbâh* ile fetva verilemeyeceği

⁸³ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, V:287.

⁸⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir: Hanefi Fıkhının Esasları*, 602.

⁸⁵ Hamevî, *Çamzu uyûni'l-besâir*, III:196.

sözlerinin tartışmaya açık olduğunu düşünmekteyiz. Zira mezhebin neredeyse tüm kitaplarına yönelik sonraki fakihler tarafından birtakım itirazlar olmuştur. Mesela Hanefi mezhebinin en önemli kitaplarından *Hidâye*'ye yönelik birçok tenkit bulunmaktadır.⁸⁶ Yine mutûn-ı erbaadan biri olan *Vikâye* üzerine birçok eleştiri bulunmaktadır. Hatta Kemalpaşazâde (ö.940/1534) -haklılığı bir yana- *Vikâye*'deki hataları düzeltmek üzere *İslâhu'l-Vikâye* adında bir kitap kaleme almıştır. Tüm bunlar bir fıkıh kitabında bazı hataların var olmasının ona duyulan güveni ortadan kaldırmayacağını göstermektedir. Nitekim *Eşbâh*'ı birçok yönden eleştiren Hamevî bile "Yargulamada *Eşbâh*'a müracaat etmeyen kadı, fetva verirken ona dayanmayan hiçbir müftü bulunmamaktadır."⁸⁷ demektedir.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma, Erciyes Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi tarafından desteklenmiştir. Proje numarası: SBA-2020-10576.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

⁸⁶ Söz gelimi Leknevî, *Müzeyyiletu'd-dirâye li-mukaddimeti'l-Hidâye* eserinde *Hidâye*'nin birinci kısmında yer aldığını savunduğu hatalar arasında sadece yedi hususu sıralarken, *Mukaddimeti'l-Hidâye* adlı eserinde ise *Hidâye*'nin son kısmındaki hataların sayısını sekiz olarak vermektedir. Bu konudaki bir değerlendirme için bkz. Osman Bayder, *el-Hidâye: Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneğe Etkisi* (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2020), 127.

⁸⁷ *Çamzu uyûni'l-besâir*'deki bu ifadeler, muhakkikten kaynaklanan hata sebebiyle elimizdeki matbu baskıda (Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye 1985) bulunmamaktadır. Buradaki ifadeler şu nüshalardan alınmıştır: Kılıçlı Paşa, no: 475, vr. 2a; Reisu'l-küttâb, no: 316, vr. 2a.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

- ÂLİM b. ALÂ. *el-Fetava'-t-Tatarhâniyye*. Mektebetu Hanife, 2010.
- ATÂÛÎ, Nev'izâde. *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmiletî's-Şakâik*. ed. Suat Donuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- AYNÎ, Bedreddin Ebu Muhammed Mahmud. *el-Binâye şerhu'l-Hidaye*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2000.
- BAYDER, Osman. *el-Hidaye: Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneğe Etkisi*. İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2020.
- BUHARÎ, Alaeddin Abdulaziz. *Keşfu'l-esrâr*. İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1308.
- DÜZENLİ, Pehlul. *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2007.
- Ebu'l-FETH, Muhammed el-Hanefî. *İthâfu'l-ebzar ve'l-besâir*. h. 1289, ts.
- EBUSSUD EFENDİ. *Şeyhü'l-İslam Ebüssu'ud Efendi fetvaları = Fetava-yı Ebüssuud Efendi*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2018.
- el-Fetâva'l-Hindîyye*. Dâru'l-fikr, 1310.
- HAMEVÎ, Ahmed b. Mustafa. *Çamzu uyûni'l-besâir*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1985.
- İbn ABİDİN, Muhammed Emin. *Reddu'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992.
- İbn ABİDİN, Muhammed Emin. *Resmu'l-müftî*. Karataşî: Mektebetu'l-büşra, 2009.
- İbn ABİDİN, Muhammed Emin. *Tenbîhu'l-vulât ve'l-hükkâm*. thk. Senaullah. Merdan: Merkezi'l-buhûsi'l-islamiyye, ts.
- İbn ABİDİNZADE, Alauddin. *Kurretu Ayni'l-Ahyâr Tekmiletu Reddi'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- İbn EMÎRU HÂC, Şemseddin Muhammed. *et-Takrîr ve't-Tahbîr*. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1983.
- İbn MÂZE, Burhâneddin Ebu'l-Meâli Mahmud b. Ahmed el-Buhârî. *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'manî*. thk. Abdulkerim Sami el-Cundî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2004.

- İbn NÜCEYM, Zeyn b. İbrahim. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir: Hanefî Fıkhının Esasları*. çev. Osman Bayder. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022.
- İbn NÜCEYM, Zeyn b. İbrahim. *Fethu'l-ğaffâr*. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2001.
- İbn NÜCEYM, Zeyneddin. *el-Bahru'r-râik*. Kahire: el-Matbaatu'l-ilmîyye, 1311.
- İMAM MUHAMMED, Şeybânî İmam. *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın. Katar: Vezaretu'l-evkâf ve's-şuuni'l-islâmiyye, 2012.
- KADİHAN, Fahrüddin Hasan b. Mansur el-Özcendî. *Fetâvâ*. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2009.
- KÂSÂNÎ, Alâuddin Ebubekir b. Mesud. *Bedâiu's-sanâi'*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1986.
- KİRŞEHRÎ, Muhammed b. Velid. *Şerhu'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*. Elyazması, Atıf Efendi, no: 844.
- KIZILKAYA. *Hanefî Mezhebinde Kavâ'id İlmi ve Gelişimi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2011.
- SAÇAKLIZADE, Muhammed b. Ebubekir el-Maraşî. *Tertîbu'l-ulûm*. Cidde: Dâru'l-beşâiri'l-islamiyye, 1405.
- SEMEDİSÎ, Muhammed b. İbrahim. *Fethu'l-mudebbir fi'l-âcizi'l-mukassir*. Elyazması, Daru'l-kutubi'l-Katariyye, no: 848.
- SEMERKANDÎ, Alaeddin. *Tuhfetu'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1994.
- SERAHSÎ, Şemsuleimme. *el-Mebsût*. Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1993.
- SİĞNÂKÎ, Hüsameddin Hüseyin b. Ali. *el-Kâfî*. thk. Fahreddin Seyyid. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2001.
- ŞÜRÜNBÜLÂLÎ, Ebu'l-İhlâs Hasan b. Ammâr. *Müfidehu'l-Hüsna li'defi Zanni'l-Huluvvi bi's-Sükna*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1992.
- TÂCÎ, Hibetullah. *et-Tahkîkû'l-Bâhir*. Elyazması, Hafid Efendi, no: 54.
- TEMİMÎ, Takiyuddin b. Abdulkadir. *et-Tabakatu's-seniyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*. Riyad: Dâru'r-Rufai, 1983.
- TERCÜMÂNÎ. *Yetîmetu'd-dehr fi Fetâvâ Ehli'l-Asr*. Elyazması, Atıf Efendi, no: 1188.
- TİMURTAŞI, Salih b. Muhammed. *Zevâhiru'l-cevâhiri'n-nedair ale'l-Eşbâh*

ve'n-nezâir. Elyazması, H. Hüsnü Paşa, no: 320.

TİMURTAŞI, Şemseddin Muhammed b. Abdullah. *el-Vusûl ila kavâidi'l-usûl*,. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2000.

TİMURTAŞI, Şemseddin Muhammed b. Abdullah. *Minahu'l-gaffâr*. Elyazması, Atıf Efendi, no: 856.

ZAHİDÎ, Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd. *el-Mücteba*. ed. Mustafa Karaca. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi İçerisinde, 2015.

ZAHİDÎ, Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd. *Kunyetu'l-münye*. Elyazması, Esad Efendi, no: 1085.

ZEYLAÎ, Fahreddin Osman b. Ali. *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Bulak: Matbaatu'l-kübra'l-Emiriyye, 1313.



HAMAWI'S CRITICISM ON AL-ASHBAH VE'N-NAZAIR BY IBN NUJAYM

 Osman BAYDER^a

Extended Abstract

The aim of *Al-Ashbâh ve'n-Nazâir* by Ibn Nujaym is neither to write all the issues of fiqh or method books, nor to write opinions that will be taken as a basis for fatwa. The most basic purpose of *Al-Ashbâh ve'n-Nazâir* is to reveal the rules and origins which the Hanafi school is based on and its fiqh logic which the issues are based on. It is important sign that Ibn Nujaym's work is respected in the sect after him, is read in many regions, is accepted as the handbook of kâdi, mufti and mudarris, that more than ten commentary and annotations have been made on it. Most importantly, the fact that a new book of *Al-Ashbâh* was not written after Ibn Nujaym is an important indication that he achieved this goal.

However, *Al-Ashbâh ve'n-Nazâir* received some criticisms from some later scribes and commentators. In fact, according to some later authors such as Ibn Abidin, there are many deficiencies in *Al-Ashbâh ve'n-Nazâir* and it is not permissible to give fatwas with it.

In this study, the criticisms of al-Ashbah were examined in the center of the work called *Gamzu uyun al-basâir alâ mahâsin al-Ashbah va'n-nazâir* by Ebu'l-Abbâs Ahmed el-Hamawî'ye (d. 1098/1687), which is one of the most important commentaries of al-Ashbah. Although Hamawi's method of criticism is generally in the form of presenting evidence from previous books and showing the result, it is attracting the attention that he hardened his style in some places and even described Ibn Nujaym as indecent.

Some of Hamawi's criticisms are that there are errors and deficiencies in *Al-Ashbâh ve'n-Nazâir's* narrations, that Ibn Nujaym misunderstood the expressions in some books, that there are the contradictions between *Al-Ashbâh* and Ibn Nujaym's other books, that there are inconsistencies in the

^a Assoc. Prof., Erciyes University, osmanbayder@erciyes.edu.tr

text and another part of his criticism is on the deficiencies arising from the fact that *Al-Ashbâh ve'n-Nazâir* is written very concisely. In addition, Hamawi also has objections to Ibn Nujaym's fatwas, preferences and ijtihads in many places. In this study, Hamawi's criticism is discussed in detail through examples, the nature of the mistake he points out is examined and some evaluations about it are included. The main goal of the study is to present examples of intra-sectarian debates among classical scribes and to contribute to understanding the intra-sectarian debates of Hanafism through the examples presented.

When Hamawi's objections are examined, it is seen that a significant part of them is correct. However, it is possible to criticize Hamawi's objections that there are differences and contradictions between *Al-Ashbâh* and his other books. Because *Al-Ashbâh* is the last book written by Ibn Nujaym, it is natural that there are differences between the books he wrote before. On the other hand, it is understood that the source of some of the errors in *Al-Ashbâh* is not Ibn Nujaym, the same errors are also included in some Hanafi books written before him and Ibn Nujaym took it from there. The reason for some of the mistakes in *Al-Ashbâh* is due to the fact that Ibn Nujaym gave an issue with details by generalizing. It is seen that some of Hamawi's objections to the fact that *Al-Ashbâh* is not understood or misunderstood due to its short writing are correct, while others are weak.

Probably, Ibn Nujaym's writing of *Al-Ashbâh* in a short time and then catching the plague prevented him from re-examining and correcting the work. For this reason, there are some gaps in many parts of the author's copy of the work to be completed later. It can be thought that some copyright weaknesses in the work and partial contradictions within the text are due to this.

Despite all this, the statements of Ibn Abidin that a fatwa cannot be given with *Al-Ashbâh* is open to discussion. Because there were some objections by the later scribes against almost all the books of the sect. For example, there are many criticisms on al-Hidayah, one of the most important books of the Hanafi sect, and on Wikâye, which is also one of the mutûn al-arba'a. Some authors even wrote separate works on the errors in these books. All of these show that the existence of some errors in a fiqh book will not completely destroy the trust in it. Indeed, even Hamawi, who criticizes *Al-Ashbâh* in many ways, says, "There is no kadi who does not apply to *Al-Ashbâh* in the trial, and there is no mufti who does not rely on him when issuing fatwas."

Keywords: Islamic Law, Ibn Nujaym, al-Hamawi, al-Ashbah wa'n-Nezâir,

Hanafi madhab.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has been supported by Research Fund of Erciyes University.
Project Number: SBA-2020-10576.

4. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.





bilimname 48, 2022/2, 567-600
Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi: 19.05.2022, Kabul Tarihi: 28.09.2022, Yayın Tarihi: 31.10.2022
doi: 10.28949/bilimname.1118798

HUZUREVLERİNDE MANEVİ DANIŞMANLIK VE REHBERLİK HİZMETİ VERECEK BİR PERSONELDE BULUNMASI GEREKEN VASIFLAR

 Şeref GÖKÜŞ^a

 Zahide YILMAZ^b

Öz

Yaşlılık döneminde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri eğitim politikası, yeterlilik ölçütleri, sınırları ve kapsamı henüz tam olarak belirlenmemiş bir alandır. Yaşlılığını huzurevlerinde geçiren bireyler için manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin uygulanmasında istendik sonuçlar elde edilebilmesi için, konunun farklı yönlerini ele alan araştırmalar yapılması gerekmektedir. Huzurevleri, ülkemizde yaşayan 60 yaş üstü bireylere bakım ve rehabilitasyon hizmetleri veren kuruluşlardır. Burada kalan yaşlılar hayatlarının son deminde olmalarının psikolojisi ile zaman zaman manevi ve psikolojik desteğe ihtiyaç duymaktadırlar. Ölüm korkusu, yıpranma, güç kaybı, çeşitli hastalıkların çoğalması, terk edilmişlik duygusu, sevgi-saygı gereksinimlerinin doyurulmaması, ilgisizlik, toplumdan soyutlanma, ekonomik düşüş ve geleceğe dair ümitsizlik, buna yol açan nedenlerden bazıları olarak sıralanabilir. Hem yaşlılık döneminin hassas bir dönem olması hem de fiziksel ve ruhsal anlamda çöküş yaşayan bu kimselere yapıcı ve verimli bir destek sağlanabilmesi için, huzurevlerinde kalan bireylere bu hizmeti sunacak olan görevlilerin bir takım niteliklerle donatılması gerekmektedir. Bu bağlamda çalışmanın amacı, huzurevlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmeti verecek olan Diyanet İşleri Başkanlığı personeline bulunması gereken vasıfların incelenmesidir. Söz konusu amaca binaen çalışmada literatür taraması yöntemi kullanılmıştır. Konuyla ilgili yapılan araştırmalar ve elde edilen bilgiler neticesinde huzurevlerinde manevi danışmanlık yapacak olan personelin görevlerini daha doğru, tutarlı ve nitelikli bir şekilde yürütebilmesi için şu vasıflara sahip olması gerektiği tespit edilmiştir: Din bilimlerine hâkim olma, manevi danışmanlık ve rehberlik faaliyetlerini yürütebilecek bilgi ve donanıma sahip olma, yaşlılık döneminin gelişim özelliklerini ve sorunlarını bilme ve son olarak, insani ilişkilerini sevgi ve empati üzerine kurma.

^a Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, serefmut06@hotmail.com

^b Doktora Öğr., Akdeniz Üniversitesi, zzhdylmz@gmail.com

Anahtar kelimeler: Din Eğitimi, Manevi Danışmanlık ve Rehberlik, Diyanet İşleri Başkanlığı, Din Hizmetleri, Huzurevleri.



THE QUALIFICATIONS THAT MUST BE FOUND IN A STAFF TO PROVIDE SPIRITUAL COUNSELLING AND GUIDANCE IN NURSING HOUSES

Spiritual counselling and guidance services in the old age is an area that has not yet been fully determined in terms of education policy, qualification criteria, limits and scope. In order to achieve desired results in the implementation of spiritual counselling and guidance services for individuals who spend their old age in nursing homes, researches on different aspects of the subject are required. Nursing homes are institutions that provide care and rehabilitation services to individuals over the age of 60 living in our country. The elderly people staying here need spiritual and psychological support from time to time due to the psychology of being at the end of their lives. Fear of death, weariness, loss of strength, the increase of various diseases, the feeling of abandonment, the lack of satisfaction of love-respect needs, apathy, isolation from society, economic decline and hopelessness about the future can be listed as some of the reasons leading to this.

In order to ensure that the old age is a sensitive period and to provide constructive and productive support to these people who experience physical and mental decline, the staff who will provide this service to the individuals staying in nursing homes should be equipped with certain qualifications. In this context, the aim of this study is to examine the qualifications of the Presidency of Religious Affairs personnel who will provide spiritual counselling and guidance services in nursing homes. For this purpose, literature review method was used in the study. As a result of the researches and the information obtained on the subject, it has been determined that the personnel who will provide spiritual counselling in nursing homes should have the following qualifications in order to carry out their duties in a more accurate, consistent and qualified manner: Mastering religious sciences, to have the knowledge and equipment to carry out spiritual counselling and guidance activities, to know the developmental characteristics and problems of old age period and finally, to build human relations on love and empathy.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Türkiye’de ilk defa 1930 yılında 1580 sayılı yasa ile Belediyelere yaşlıları koruma, yaşlı evleri yapma ve onları yönetme sorumluluğu

verilmiştir. Bunun üzerine ülkemizde “aceze evleri, güçsüzler yurdu, düşkünler evi” gibi isimler altında çeşitli illerde ilk huzurevi örnekleri görülmeye başlamıştır. Zamanla belediyelerin yanı sıra çeşitli dernekler ile bazı şahıslar da yaşlılar için yatılı hizmet veren yerler inşa etmişlerdir. 1963 yılında Sosyal Hizmetler Genel Müdürlüğü’nün kurulmasının ardından plansız ve programsız bir biçimde yürütülen bu hizmetlere yeni bir rota çizilmiş ve bir sistem dâhilinde işlemesi için çalışmalara hız verilmiştir. Böylece Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı bünyesindeki ilk huzurevi 1966 yılında Konya’da açılmış; 1982’de ise Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu kurulmuştur. Bahsi geçen kurum; “Ekonomik ve sosyal yoksunluk içinde olan özel ihtiyaç gruplarının (aile, çocuk, sakat, muhtaç yaşlı ve diğer kişiler) ihtiyaçlarının karşılanmasını, çeşitli sorunların önlenmesi ve çözümlenmesine yardımcı olunmasını, hayat standartlarının iyileştirilmesini amaçlayan sistemli ve programlı hizmetler bütünü olarak mahalli ve ulusal düzeyde planlama, yönetim ve denetleme” görev ve sorumluluğunu üstlenmiştir.¹

Huzurevleri; 2828 sayılı kanununun 4. maddesinin (e) bendinde “İhtiyacı olan yaşlı; sosyal veya ekonomik yönden yoksunluk içinde olup, korunmaya, bakıma ve yardıma ihtiyacı olan yaşlı statüsündeki” birey, (f) bendinde ise “Huzurevleri; ihtiyacı olan yaşlı kişileri huzurlu bir ortamda korumak ve bakmak, sosyal ve psikolojik ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla kurulan yatılı sosyal hizmet kuruluşu” olarak tanımlanmaktadır.² 2022 yılı itibariyle Türkiye’de Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığına bağlı huzurevi sayısı 164’e ulaşmıştır. Buralarda yaklaşık 12800 yaşlıya bakım ve rehabilitasyon hizmeti verilmektedir.³ Huzurevlerinde kalan yaşlılara, barınma ve beslenme ihtiyaçlarının karşılanmasının yanı sıra güvenli, sağlıklı ve huzurlu bir ortam içerisinde yaşayabilmeleri için birtakım ek hizmetler de sunulmaktadır. Bu hizmetler arasında; zihinsel ve bedensel gerilemelere uyum sağlamalarına yardımcı olma, mevcut güç ve yeteneklerinin korunmasını ve geliştirilmesini destekleme⁴, kayıplarla mücadele, bildikleri/alıştıkları ortam ve yaşamdan uzaklaşma ile başa çıkmaya yönelik psikolojik ya da manevi danışmanlık gibi görevler yer almaktadır.

¹ Süreçle ilgili geniş bilgi için bkz. *Yaşlılığa Genel Bakış* (22 Nisan 2022); *Belediye Kanunu (madde: 15/45)* (22 Nisan 2022); Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Kur’an’da ve Bazı Çağdaş Telakkilerde İnsan, Aile, Yaşlılık ve Huzurevleri”, *İslâm’da Aile ve Çocuk Terbiyesi II*, ed. İbrahim Canan (Ensar Neşriyat: İstanbul, 2005), 333-336.

² *Sosyal Hizmetler Kanunu* (22 Nisan 2022).

³ *Huzurevleri 26 Bin “Çınar”ın Yuvası Oldu* (22 Nisan 2022).

⁴ *Yaşlı ve Sosyal Hizmetler* (23 Nisan 2022).

Huzurevi yaşlıları; zaman zaman gerek kendi bünyelerinde gerekse sosyal anlamda değişen yaşam şartlarına uyum sağlamada zorlanmakta, gençliğin enerjisi, toplumun gözündeki itibar, varlığına duyulan ihtiyaç gibi kayıpları kabul edememe, aile ve çevresinden uzaklaşmanın sıkıntısını çekme gibi problemler yaşamaktadırlar. Zira insanların sürdürdükleri hayat yolculuklarında karşılaştıkları en önemli ve yaygın problemin; bireyin kendisine, topluma ve doğaya yabancılaşması, yaşamdan ya da çevreden soyutlanması olduğu düşünülmektedir. Bu sebeple Batı'da, son elli yıldır, bu sorunun çözümünde manevi ve metafizik alanlara yönelimin destekleyici bir faktör olduğuna dair tezler sunulmaktadır.⁵ Hayat bu gibi problemleri doğuran; doğal afetler, ayrılıklar, savaşlar, boşanmalar, hastalıklar ve yaşlılık gibi aşılması güç olan birbirinden farklı sıkıntılarla doludur. Bu zorluklarla mücadele etmek, insan olmanın bir gereğidir ve bireyler çağlar boyunca sorunlarını aşabilmek ya da onlara sabır gösterebilmek için dinlerden ve metafizik öğelerden yararlanmışlardır. Kişiler, sosyal ilişkilerinde hoşgörü, nezaket, affetme, tebessümle karşılama gibi değerlerden istifade edebilmekte, neden var oldukları, hayatın amacının ne olduğu ve ölümden sonrasının bilinmezliği gibi sorulara aradıkları cevapları dini delillerde bulabilmektedir. Ağır üzüntüler ve yükümlülükler benzeri yaşamsal zorluklar altında kalan kimseler, sabır, şükür, rıza ve teslimiyet gibi dinin tavsiye ettiği yaklaşımlarla dayanıklılık seviyelerini güçlendirebilmektedir.⁶

Din, insan yaşamının tüm alanlarına değinen bir hayat disiplini ve yaşam biçimidir. Din, insanın varoluşunu zaman ve mekânın ötesinde; değişen, sürekli ve anlamlı olan bir olgu biçiminde tanımlamaktadır. Buradan hareketle dinin insan yaşamına kattığı anlam ve sonsuzluk duygusu, değişen ve dönüşen yaşam evrelerine uyum sağlamada, negatif bir şekilde cereyan olaylar karşısında duygu ve tutum dengesi geliştirmede ve olumlu bir algı benimsemede oldukça işlevseldir.⁷ Manevi danışmanlık ise; bireylere kendi isteklerine bağlı olarak, özel ilgi ve bilgiye ihtiyaç duymaları halinde, alanında uzman kişilerce sunulan, dini bakış açısı içeren bir rehberlik türüdür.⁸ Manevi danışmanlıkta temel referanslar dinden alınmakla birlikte,

⁵ Bedrettin Kesgin, Metin Erdem, "Türkiye'de Manevi Destek Hizmetlerinin Kurumsallaşması", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/16 (2018), 70.

⁶ Rukiye Sarı, *Hastane Hizmetleri Kapsamında Kadın Doğum Bölümünde Manevi Danışmanlık (Konya Dr. Ali Kemal Belviranlı Kadın Doğum ve Çocuk Hastanesi Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 15.

⁷ Mehmet Akgül, "Yaşlılık ve Dindarlık: Dindarlık, Hayattan Zevk Alma ve Mutluluk İlişkisi - Konya Huzurevi Örneği", *Dini Araştırmalar* 7/19 (2004), 19-20.

⁸ Zehra Işık, "Bebek Kaybı Yaşayan Ailelere Yas Sürecinde Manevi Danışmanlık Neden Gerekli?", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten vd., 2. Bsk. (İstanbul: Dem

uygulamada psikolojik danışmanlığın bilgi, beceri, yöntem ve teknikleri kullanılmaktadır.⁹ Manevi danışmanlık, ülkemizde yeni gelişmeye başlayan, kapsamı, sınırları, hedefleri henüz netleşmemiş olan bir alandır. Bu nedenle alanın tanımlanması ve isimlendirilmesinde farklı görüşler mevcuttur.¹⁰ Ayrıca bir çeşit destek faaliyeti olarak düşünülen manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetinden kimlerin faydalanacağı ve bu hizmeti verecek personelde bulunması gereken vasıfların neler olduğu, nasıl bir eğitim alacakları, uzmanlıklarının neleri içerdiği, bu eğitimin nereden alınacağı gibi hususlar da henüz tam olarak belirlenmemiştir. Bu sebeple bahsedilen alanda yeterli düzeyde akademik araştırma bulunmadığı için ilgili konunun farklı yönlerini inceleyen yeni çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.¹¹

Bu araştırmanın temel amacı, huzurevlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik yapacak personelde bulunması gereken vasıfların neler olduğunun tespit edilmesidir. İlgili amaç ekseninde konuyu detaylı bir şekilde inceleyip ortaya çıkarmak için literatür taraması yöntemi tercih edilmiştir. Literatür taraması; belirli bir konunun mevcut kaynaklar içerisinde teferruatlı olarak araştırılması ve verilerin bir disiplin çerçevesinde derlenmesi sürecidir.¹² Alanyazına bakıldığında, huzur evlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik yapacak personelde bulunması gereken nitelikleri tespit etme ve maddeleme amacı güden herhangi bir müstakil çalışmaya rastlanmamıştır. Bu yönüyle araştırma alanda bir boşluğu doldurması, bir disiplin olarak manevi danışmanlığın gelişmesine ve ilgili personellerde bulunması gereken vasıfların tespit edilmesine katkı sağlaması açısından önemlidir.

A. Huzurevlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmeti Verecek Bir Personelde Bulunması Gereken Vasıflar

Yayınları, 2018), 48. Ayrıca bkz. Saadettin Özdemir, "Dini Sosyal Hizmetlerin Temelleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25 (2012), 208.

⁹ Hişyar Dilen, *Manevi Danışmanlık ve Varoluşçu Psikoterapi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 9.

¹⁰ Salih Aybey, "Aile İçi İletişim Problemlerinde Dini Danışmanlığın Önemi (Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği)", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2017), 21; Zuhâl Ağılkaya Şahin, *Manevi Bakım ve Danışmanlık* 2. Bsk. (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2021), 23-57.

¹¹ Mebrure Doğan, "Hastane Örneği Üzerinden Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/2 (2017), 1272.

¹² Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma: Yöntem, Teknik ve İlkeler* (Ankara: Pegem A Yayınları, 2001), 63-72.

Danışmanlık mesleği, modern psikolojiden büyük oranda faydalanırken, manevi danışmanlık ise psikolojik destek hakkındaki bilgi ve tecrübeye dinin kaynaklarının da eklenmesinden doğmaktadır. Ancak çağımıza kadar dini kaynakların kullanıldığı, sistemli bir manevi danışmanlık örneğine rastlanılmamaktadır. Bunun nedeninin İslam dininde; hasta ziyareti, taziye sunma, yaşlılarla ya da olumsuz hadiseler yaşayanlarla ilgilenme vb. gibi manevi destek ve dayanışma eylemlerinin bulunmasından kaynaklandığı düşünülebilir. Zira bu eylemlerin tüm Müslümanlara tavsiye edilmesi ve bir insanlık vazifesi olarak görülmesi nedeniyle Müslümanların yaşadığı pek çok ülkede manevi danışmanlık kurumsallaşmış bir meslek haline gelmemiş; fakat hayatın doğal akışı içerisinde uygulanan bir “iyilik hareketi” şeklinde varlığını sürdürmüştür denebilir.¹³ Günümüzün yaşam şartlarında ise, insanlar arası bağlarda görülmeye başlayan zayıflamalar ya da bireylerin birbirlerine destek olmak noktasında psikolojik yaklaşımlarının veya dini bilgilerinin yetersizliği gibi şartlar; hastanelerde ölüm kalım mücadelesi veren hastalar, sosyal hizmetler bünyesinde korunan çocuklar ve huzur evlerindeki yaşlılar için manevi danışmanlık ve rehberliğin bir meslek halinde icra edilmesinin zaruri hale geldiği söylenebilir.¹⁴

Ülkemizde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri, Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) bünyesindeki Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü'ne bağlı “Aile ve Dini Rehberlik Daire Başkanlığı, “Sosyal ve Kültürel Din Hizmetleri Daire Başkanlığı” ile “Göç ve Manevi Destek Hizmetleri Daire Başkanlığı” tarafından yerine getirilmektedir.¹⁵ DİB, uhdesine verilen bu görevi en iyi şekilde icra edebilmek için ilki 2007’de, sonuncusu da 2018’de olmak üzere farklı zaman dilimlerinde resmi kurumlarla birtakım protokoller imzalamıştır.¹⁶ Söz konusu protokoller ile ailenin kurulması, korunması,

¹³ Doğan, “Hastane Örneği Üzerinden Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış”, 1277-1279; Şahin, *Manevi Bakım ve Danışmanlık*, 23-57.

¹⁴ Geniş bilgi için bkz. Nurullah Altaş, “Cami Dışı Din Eğitimi Etkinliklerini Biçimlendiren Temel Kavramlar ve Bu Alanda Yeni Kavramsallaştırmalar: “Dini Danışmanlık” ve “Manevi Sosyal Hizmetler” (Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu II/30 Mart-01 Nisan 2012, Ankara: DİB Yayınları, 2013), 295-318.

¹⁵ *Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü* (22 Nisan 2022).

¹⁶ Kesgin, Erdem, “Türkiye’de Manevi Destek Hizmetlerinin Kurumsallaşması”, 72. Farklı kurumlarla yapılan protokollerin akabinde, 2018 yılında yayınlanan 703 Sayılı Kanun Hükmünde Kararnamenin 141. Maddesine binaen, DİB personelinin manevi danışmanlık hizmeti vermesi kararlaştırılmıştır. Mesleki Yeterlik Kurumu (MYK)’nın 2019 yılında aldığı 104 sayılı karar ile “manevi danışman” mesleği resmi anlamda tanınmıştır. Konuyla ilgili belirtilen gelişmeler, 2018 yılından itibaren başlayan ve MYK’nın manevi danışmanlığa yönelik belirlemesi gereken meslek standartlarının ilk adımını oluşturan girişimlerdir. Bu süreçten sonra, yani MYK’nın ikinci aşamasında, manevi danışmanlığa ait “mesleki yeterlilik kriterleri belirlenecektir. Bu sürecin ise muhtemelen 3-4 yıl

güçlendirilmesi, sosyal hizmetlere gereksinim duyan aile, çocuk, genç, kadın, yaşlı, engelli ve diğer bireylerin yaşadıkları sorunlara sosyal ve manevi destek verilmesi kararlaştırılmıştır.¹⁷ Bu bağlamda DİB'in, 2003 yılında illerde, 2017'de ise illerle birlikte bütün ilçelerde "Aile ve Dini Rehberlik" büroları açtığı ve burada görevli personeller aracılığıyla, o günden bugüne değin, manevi danışmanlık ve rehberlik faaliyetlerini yürütmeye gayret ettiği görülmektedir.¹⁸

Bu çalışmada; huzurevlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik faaliyeti yapacak olan DİB personelinin taşıması gereken vasıflar beş ana başlıkta toplanmıştır.

1. Din Bilimlerine Hâkim Olma

Dindarlık; bir kimsenin, inandığı dine bağlılık düzeyini ifade eden bir kavramdır.¹⁹ Bu bağlılığın muhtevası; icap eden bilgileri edinme, itikadi kaidelerine inanma, ibadet ve ritüelleri uygulama gibi farklı yönleri içermektedir.²⁰ Bir dini inanca sahip olmak, yaşlılarda; ölüm korkusunun üstesinden gelme, hastalık, yoksulluk, üzüntü gibi istenmeyen hallerle baş etme, umutsuzluk ve bunalım durumlarında yardımcı olma gibi pek çok hususta destekleyici bir işleve sahiptir. Din, bilhassa yaşamın çetrefilli sorunlarını çözmek ya da aşılabilir gerçeklerini kabullenmek noktasında inananlarına katkı sağlamaktadır. Bireyler yaş almaya devam ettikçe başkalarına muhtaç oldukları hususların çoğaldığının farkına varmakta, ardından sınırlılıklarını kabullenmekte ve bu kabul onların Allah'a sığınmalarına ve dine yönelmelerine de yol açabilmektedir.²¹

Dinin ruh sağlığı açısından vazgeçilmez bir unsur olduğu söylenebilir.²² Zira bir dine bağlı olan insanlar ruhsal sıkıntılar ve sarsıntılar karşısında inancın manevi gücünden faydalanırken, inançsız olan kişiler ise söz konusu kazançlardan mahrum kalabilmektedir. Yaşlılık döneminde

alabileceği öngörülmektedir." Geniş bilgi için bkz. Orhan Gürsu, *Manevi Danışmanlar İçin Kılavuz -Danışma İlke, Beceri ve Teknikler* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2022), 31, 49.

¹⁷ T.C. Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı İle Diyanet İşleri Başkanlığı Arasında İşbirliği Protokolü (24 Nisan 2022).

¹⁸ *Aile ve Dini Rehberlik Büroları* (24 Nisan 2022).

¹⁹ Gülüşan Göcen, "Kavram Atlası: Dindarlık", *Din Psikolojisi I*, ed. Bülent Akot (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 21.

²⁰ Muhammed Kızılgöçer, "Dindarlık Üzerine Meta-Analitik Bir Çalışma: Doğu Karadeniz Örneği", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016), 1144-1448.

²¹ M. Akif Kılavuz, *Yaşlanma Dönemi Din Eğitimi* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 14-15.

²² Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan Yayınları, 2021), 7-57; Zuhâl Ağılkaş Şahin, *Psikoloji ve Psikoterapide Din* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020), 30-58.

hayatın zevklerinden uzaklaşarak nihayete varmanın acı gerçekliğiyle yüzleşen bireyler, bir amaca tutunmalarını sağladığı için dine bağlanma eğilimindedirler. Bu bağlanmanın temelinde geçmiş yaşantılarındaki hatalarını bağışlatma ve telafi etme isteği, suçluluk duygusu ve vicdani rahatsızlıkları giderme çabası gibi nedenlerin yer aldığı söylenebilir.²³ Ayrıca yaşlılık döneminin problemleri kişiye göre farklı bir nitelik arz etmektedir. Bu noktada bireylerin manevi danışman yardımıyla dini başa çıkma yoluna gitmeleri, başlarına gelen ve kendilerini olumsuz bir şekilde etkileyen durumlara karşı sabretmelerine ve ilgili gerçekleri kabullenmelerine yardım edebilir.²⁴

Araştırmalara göre; din, yaşlı yaşamının psikolojik ve sosyolojik boyutlarına anlam kazandırmaktadır. Dinin psikolojik fonksiyonları arasında: ölümü kabullenmede yardımcı olma, hayatın anlamına ve önemine inanmayı devam ettirme, yaşlılığa bağlı kayıpların üstesinden gelmede destek olma, yaşlılık dönemine ait değerleri keşfederek onlardan faydalanma gibi hususlar bulunmaktadır. Sosyal açıdan da din, cemaatle yapılan ibadetler sayesinde huzurevlerindeki yaşlılara, toplumdan soyutlanmama ve yalnızlık duygusundan kurtulma imkânı sunmaktadır. Ayrıca dini grupların bütünleştirici ve aidiyet duygusu kazandırıcı bir fonksiyonunun olması yaşlı bireye sosyolojik bir destek kaynağı da sağlamaktadır.²⁵ Bu noktada manevi danışmanların görevi, huzurevlerindeki yaşlıların hayatlarının kalan kısmını olabildiğince verimli bir şekilde geçirmeleri ve hem bu dünyadan soyutlanmamaları hem de ahirete en güzel şekilde hazırlanmaları için onlara rehberlik etmektir.²⁶

Yaşayan dünya dinleri içerisinde birkaç istisna haricinde tüm dinler ahirete gönderme yapmakta, ölümü diğer bir hayata geçiş kapısı olarak nitelendirmektedir. İnsanların pek çoğu ölüm korkusu yaşamaktadır ve bu duygu ömürlerinin son evresini yaşayan insanlarda daha yoğun olarak bulunmaktadır. Yaşlılar, çevrelerindeki kimselerin, akranlarının ve aile bireylerinin ölümüne şahit olduklarında, diğer yaş gruplarına göre, ölümü kendilerine daha yakın hissederler; hatta ölüm, çoğunun günlük yaşamının

²³ Macid Yılmaz, "Yaşlılıkta Manevi Destek ve Din Eğitiminin Önemi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013), 247-248.

²⁴ Ayşe Şentepe, "Yaşlılık Döneminde Dini Başa Çıkma", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015), 188-189.

²⁵ Mustafa Köylü, "Yaşlılık Döneminde Eğitim ve Din Eğitiminin Gerekli Kılan Nedenler", ed. M. Faruk Bayraktar (Yaşlılık Dönemi ve Problemleri-09/10 Aralık 2006, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 222-224.

²⁶ M. Akif Kılavuz, "Yetişkinlik ve Yaşlılık Döneminde Eğitim ve Din Eğitiminin Önemi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 70.

bir parçası haline gelmiştir. Bu dünyadan silinme kaygısıyla baş etmede yaşlılar, ya unutulmamak için kalıcı eserler bırakma ya da dine yönelerek ahiret hayatlarını güzelleştirme çabasına girmeyi tercih etmektedir.²⁷ Dinler, insanlara ölümden sonraki yaşam ve ruhun ölümsüzlüğü hakkında çeşitli bilgiler sunmakta, hiçlik, yok olma ve sevdikleriyle bir daha görüşememe gibi kaygıları azaltmaktadır.²⁸ Söz konusu ölüm olduğunda hayatın pek çok alanından soyutlanan yaşlılar, dinlerin ahiret hakkında verdiği bilgilerle ilgilenererek hayata bağlanmakta ve yaşama motive olmaktadır denebilir. Zira yaşlıların vakit anlamında sıkıntıları olmadığı için dini ibadet ve ritüellere katılımları diğer bireylere göre artabilir. Bu bağlamda huzurevi sakinleri yaşamı anlamlandırmada, başlarına gelen ve şahit oldukları olayları değerlendirmede ve hayata olan ilgilerini canlı tutmada kendilerine sunulan din hizmetlerinden faydalanabilirler.²⁹

Huzurevi sakinlerinin problemlerini çözmede onlara destek olmak amacıyla kullanılabilir yöntemlerden biri olan manevi danışmanlık; bir Tanrı'ya inanan kimselere o dinin mensupları tarafından, dinin içeriğine bağlı kalarak ve temel öğretilerinden faydalanılarak yapılan bir rehberlik faaliyetidir. Bu nedenle manevi danışmanlık yapacak görevlilerin ilk etapta hizmet verdikleri dinin içeriğine hâkim olmaları, bu alanda İlahiyat fakültelerinde eğitim almaları ve dini içerikleri kendilerine müracaat edenlerin özel durumlarına uyarlayarak kullanabilme kabiliyetine sahip olmaları gerekmektedir. Huzurevinde kalan kimselere danışmanlık yapacak olan din görevlilerinin İlahiyat fakültelerinde verilen derslerde başarı elde etmeleri, derin Kur'an, tefsir, hadis, İslam tarihi vb. bilgisine sahip olmaları, peygamberler, sahabeler ve topluma önderlik etmiş İslam âlimlerinin hayatlarından çeşitli kesitleri bilmeleri gerekmektedir.³⁰ Bununla birlikte manevi danışmanlar, huzurevi sakinlerinin ihtiyaç duydukları iman, ibadet ve ahlak esaslarıyla ilgili sorularına da cevap verebilmelidir. Ayrıca din görevlileri sahip oldukları bu bilgileri, yaşlılığın sorunlarıyla mücadele etmekte zorlanan ve desteğe ihtiyaç duyan huzurevi sakinlerine yerinde ve

²⁷ Hüseyin Hasyılmaz, *Huzureverlerinde Yaşayan Yaşlılarda Dinî Hayat (Antalya Örneği)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 38-41.

²⁸ Abdullah Dağcı, "Hz. Muhammed'in Yaşlılara ve Yaşlılığa Yaklaşımı Üzerine Sosyo-Psikolojik Bir İnceleme", *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 1 (2020), 88.

²⁹ Saadettin Özdemir, "Huzureverlerinde Din Eğitimi Hizmetlerinde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Önerileri" (IV. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri - 2/16 Ekim 2009, Ankara, 2009), 357-358.

³⁰ Hz. Peygamberin de dini tebliğ faaliyetlerinde geçmiş ümmetlerin durumunu anlatan kıssalara, peygamberlerin hayat hikâyelerine yer verdiği görülmektedir. Bkz. Kasım Kocaman, "Kur'an Ayetleri Üzerinden Hz. Peygamber'in Ahlak Eğitimi", *Tüm Yönleriyle Hz. Peygamber ve Ahlakı*, ed. Abdülkadir Macit (İstanbul: Ensar Yayınları, 2020), 139.

doğru bir biçimde kullanabilmelidir.

2. Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Alanında Yeterli Olma

İnsanın varlığı ruh ve beden bütünlüğüne bağlıdır ve ancak bu ikisinin uyumlu ve sağlıklı yapısı istenen düzeyde bir yaşamın gerçekleşmesine vesile olabilir. Bu nedenle insan, hayat yolculuğunda bedeninin sağlığı ve ihtiyaçları için sarf ettiği çaba kadar ruhunun gereksinimlerine de emek harcamalıdır. Kişilere sunulacak hizmetlerde de bu dengeyi gözetmek oldukça önemlidir.³¹ Manevi bakım, desteğe ihtiyaç duyan huzurevi yaşlılarının kendileriyle barışmalarına, hayata bağlanmalarına ve iç huzura ermelerine yönelik yapılan bir hizmet türüdür.³² Yapılan pek çok araştırmada maneviyat ve dinin yaşlıların ruh ve beden sağlığına olumlu yönde katkı sağladığı izlenmiştir.³³ Zira dini ve manevi yönelimler; yaşlılık döneminde kaybolan yeteneklerin ve sosyal çevrenin yerine, duygusal ve manevi açıdan dayanak rolü üstlenebilmektedir. Yaşadığı zor süreçler ve üstesinden gelemediği sorunlar karşısında aciz kalan birey, aşkın bir varlığa sığınarak maneviyatı bir baş etme stratejisi haline getirebilir³⁴ ya da bu dünyada bulamadığı huzuru ve güven duygusunu tatmin edebilmek için yüce yaratıcıyla bağ kurabilir.

Manevi danışmanlık; yalnızca fetva vermek, din hakkında konuşmak, dini bilgiler aktarmak değildir. Manevi danışman, her türlü sıkıntı hakkında maneviyatın ve psikolojinin imkânlarından yararlanıp belli ilkelere bağlı kalarak kendisine müracaat eden bireye rehberlik edebilir. Din, huzurevinde yaşayanların manevi sorunlarla, ölüm ve hastalık gibi kendisini zor durumda bırakan problemlerle baş etmesinde bir çözüm yolu olabilir.³⁵ Bu sebeple müracaatçıya rehberlik eden bir manevi danışman, iyileştirici, destekleyici, uzlaştırıcı ve bilgilendirici bir üslupla hizmet sunmalıdır.³⁶ Huzurevlerinde hayatını sürdüren yaşlılara manevi danışmanlık yapacak kimseler, üslup ve

³¹ Oğuz Çerik, "Yaşlılıkta Sosyal ve Manevî Bakım", ed. M. Faruk Bayraktar (Yaşlılık Dönemi ve Problemleri-09/10 Aralık 2009, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 148-149.

³² Abdülhakim Beki, *Yaşlı Hizmetlerinde Manevi Destek* (İstanbul, 2020), 26; Üzeyir Ok, "Dini Danışmanlık Tanımı ve Tarihi", *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, ed. Nurullah Altaş, Mustafa Köylü (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012), 41-42.

³³ Çiğdem Demir Çelebi, Müge Yukay Yüksel, "Yaşlılık ve Yaşlılara Sunulan Psikolojik Danışma ve Rehberlik Uygulamalarına Bir Bakış", *Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi* 4/2 (2014), 193.

³⁴ Orhan Gürsu, Yaşar Ay, "Din, Manevi İyi Oluş ve Yaşlılık", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/61 (2018), 1180-1181.

³⁵ Hülya Memiş, *Manevi Danışmanlık Uygulamalarının Ergenlerin Ergenlik Sorunlarıyla Başa Çıkma Düzeylerine Etkisi* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 42.

³⁶ *Din Hizmetlerinde İletişim ve Rehberlik* (25 Nisan 2022).

izahlarında muhatabının algı düzeyini de göz önünde bulundurmalıdır. Ayrıca din görevlileri, muhataplarının önceden öğrendikleri bilgilerin seviyesini dikkate alarak hizmet vermelidir.³⁷

Manevi danışmanlık yapacak olan din görevlilerinin, psikolojik danışma ve rehberlik hizmeti sunan kimselerin göz önünde bulundurduğu ilkelere hâkim olması gerekmektedir. Çünkü her iki alan da danışmanlık sürecinde aynı ilkeleri kullanır. Bu bağlamda bir manevi danışmanın düşündüğü ve hissettiği şeyleri samimiyetle ve uygun bir dille müracaatçısına ifade etmesi gerekir. İletişimin bu tarz bir saydamlık üzerine kurulması, kendisine müracaat eden bireyin de aynı rahatlık ve saydamlıkla düşüncelerini ve duygularını ifade etmesine olanak sağlar. Bir diğer husus da; manevi danışmanın, muhatabının yaşına, cinsiyetine, maddi durumuna, statüsüne, hayat algısına, dinine, görünüşe bakmadan saygı ve koşulsuz kabul ile müracaatçısına yaklaşmasıdır. Bu bakış açısı manevi danışmanın her şeyi kabul ettiği anlamında değil; yalnızca kişisel farklılıklara önyargısız yaklaşması ve muhatabının bireyselliğine, düşünce özgürlüğüne sahip olduğunun farkında olması manasındadır. Ayrıca manevi danışman, empati becerisini geliştirmeli, sözlerinde tutarlı olmalı, müracaatçının güvenini sarsmamalı, iletişim dilinde mecaz ve üstü kapalı ifadelerden kaçınmalıdır. Bu süreçte özellikle, baskısız bir danışma atmosferi oluşturulmalı, huzurevi sakinleri ayıplanmamalı ve yargılanmamalıdır.³⁸ Bununla birlikte manevi danışmanlık; müracaat eden birey merkezli olarak icra edilmeli, her yaşlının farklı bir hayatı, farklı kişiliği, farklı ailelerde ve farklı eğitim seviyelerinde oldukları göz önünde bulundurularak bireye özel manevi danışma hizmeti geliştirilmelidir.³⁹

Manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinden faydalanmak isteyen huzurevi sakinlerinin problemlerinin çözümünde alanında uzman din görevlilerinden destek almak istemelerinin belli başlı nedenleri vardır. Bilhassa dindar olan bazı yaşlıların sorunlarının üstesinden gelmede din temelli bir yaklaşım benimsemek istemeleri bu sebeplerden biridir. Bunun yanında; danışmanlık hususunda farklı alternatifleri değerlendirme isteği,

³⁷ Sümeyra Bilecik, "Huzurevlerinde Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten vd., 2. Bsk. (İstanbul: Dem Yayınları, 2018/II), 384.

³⁸ Fatma Zehra Şimşek, *Manevi Danışmanlık İlkeleri Bağlamında Mevlana ve Yunus Emre Düşüncesinin Değerlendirilmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 30-34; Saadettin Özdemir, "Yüksek Din Eğitiminin Geleceği ve İstihdam Alanlarına Yönelik Program Önerileri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013/1), 237-249.

³⁹ Aysun Özkan, *Türkiye'de Sağlık Hizmetlerinde Manevi Danışmanlık: Bir Karma Yöntem Araştırması* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 41.

bazı müracaatçılar için dini kaynakların, sorunlarının çözümünde önemli bir yere sahip olması, maneviyat ve din ile ilgili desteğe ihtiyaç duyduklarında bazı psikologların yeterli dini bilgiye sahip olmaması, bir çok psikoterapinin “dini/maneviyatı terapi dışında bırakması” gibi nedenler sayılabilir.⁴⁰ Ayrıca insanların çevrelerindeki manevi nitelik taşıyan şahsiyetlere çeşitli sorularla gelmesi ve yardım talep etmesi her devirde süregelmiştir. Bunun gerekçeleri olarak dinen hata yapma endişesi, suçluluk duygusunu aşır iç huzura erme arzusu ve başlarına gelen sıkıntılar karşısında aşkın bir varlığa dayanma duygusu gibi nedenlerden söz edilebilir.⁴¹

Huzurevlerinde manevi danışmanlık hizmeti sunacak olan personelin yaşlılık dönemi psikolojisini bilmesi ve buna uygun rehberlik edecek alt yapısının olması gerekmektedir. Din görevlisi, yaşlıların olaylar karşısında verdikleri tepkilerin altında yatan nedenleri ve hissettikleri duyguları kavrayabilmeli, dini bir bakış açısıyla ve dini belgeler kullanarak bu duyguların ve durumların üzerinde çalışabilmelidir. Manevi danışmanlık, her psikolojik danışmada olduğu gibi yargılama, önyargı ve eleştiriden arındırılmalı, muhatabına moral, ümit ve yaşam doyumunu hissetme gibi olumlu duyguları aşılama amacını taşımalıdır. Bu süreçte, özellikle, manevi danışmanlığın uygulanması esnasında bazı kimselerin yaşlılara karşı olumsuz tavırlar sergilemesi ya da yaşlıların alınganlıkları ve hassasiyetleri gibi hususlar göz önünde bulundurularak bu durumların meydana getirdiği huzursuzluğun bertaraf edilebilmesi için sevgi ve saygı temelli bir yaklaşım geliştirilmelidir. Ayrıca bir manevi danışman; kişilerin gençken yaptıkları hataların, yaşlılığın getirdiği kısıtların, arkadaş çevresinin vefat sebebiyle azalmasının, yalnızlığın, hastalıklarla uğraşmanın, aile çevresinden uzak kalmanın, ölüm ve sonrası için duyulan ciddi kaygıların yol açtığı duyguları kavrayabilmelidir. Tüm bu olumsuzluklara karşı manevi danışman, yaşlılara; sevgi, saygı ve umut aşılayıp onları hayata bağlayacak dini telkinlerde bulunmalıdır. Ki bunlar arasında sadaka-i cariyeye bırakmaya teşvik etmek, amel defterinin kapanmamasına sebep olan ibadetleri açıklamak, bilgi ve birikimlerini aktaracakları ortamları oluşturmak gibi görevler sayılabilir. Manevi danışmanın, fayda sağlayacağına kanaat getirdiği sosyal içerikleri açıklamasının yanı sıra yaşlıların bireysel olarak da yapabilecekleri, üzerinde

⁴⁰ Hatice Kılınçer, *Tıp, Psikoloji ve İlahiyat Öğrencilerinin Türkiye’deki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamalarına Yönelik Tutumları Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 37-38; Ali Seyyar, Saadettin Özdemir, “AB Sürecinde Türkiye’de Dinî Sosyal Hizmetlerin Önemi: Türkiye-Almanya Örneği” (I. Din Hizmetleri Sempozyumu 3-4 Kasım 2007, Ankara: DİB Yayınları, 2008), 506-523.

⁴¹ Suat Cebeci, *Dini Danışma ve Rehberlik 2*. Bsk. (İstanbul: DİB Yayınları, 2016), 61.

ince düşünülmüş faaliyetler de planlaması gerekmektedir. Örneğin, manevi danışman, yaşlıların bireysel olarak iç huzuru sağlayabilmeleri için dua, zikir, kendini dinleme gibi konularda onlara rehberlik etmelidir. Bir başka hususta şudur ki; yaşlı bireylere ihtiyaç duyulduğu takdirde, onlar kendilerini değerli hissetmektedir. Bu nedenle manevi danışmanlar, huzureverlerinde yaşayanları başkalarına yardım etmek, farklı insanlarla alaka kurmak gibi hususlarda da teşvik edebilirler.⁴²

3. Yaşlılık Dönemi Gelişim Özelliklerini ve Sorunlarını Bilme

İnsanın yaşamında bebeklik, çocukluk, gençlik, yetişkinlik ve yaşlılık gibi gelişim dönemleri vardır. Bu dönemlerin ruhsal ve bedensel özellikleri farklı olup⁴³, bireye göre değişim gösterir ve birbirlerinden kesin sınırlarla ayrılmazlar. Yaşlanma bu kronolojik dönemlerin teker teker geçilmesi, yaşlılık/ihtiyarlık ise; hayatın son evresine gelinmesidir.⁴⁴ Dünya Sağlık Örgütü yaşlılığı; çevresel etkenlere uyum sağlama yetisinin zamanla kaybedilmesi şeklinde tanımlamaktadır. İnsan hayatının önlenmesi mümkün olmayan bir evresi olan yaşlanma dönemi; “kronolojik, sosyolojik, biyolojik ve psikolojik” yönden gerilemelerin meydana geldiği, günlük yaşam aktivitelerinin azalması ya da yapılamaması şeklinde ortaya çıkmaktadır.⁴⁵ Yaşlanma döneminde yaşlı bireyler genellikle kendi kendilerine idame ettikleri bağımsız hayatlarından başkalarına muhtaç oldukları bağımlı hayatlara geçiş yapmaktadırlar.⁴⁶ Zira bireyler, yaşlanma süreçleri neticesinde bedensel ve ruhsal özelliklerinden bazılarını geri döndürülemez biçimde kaybetmektedirler.⁴⁷

⁴² M. Akif Kılavuz, Esra Kılavuz, “Yaşlanma Döneminde Kayıplarla Başa Çıkma Manevi Danışmanlık Hizmetlerinin Önemi”, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten vd., 2. Bsk. (İstanbul: Dem Yayınları, 2018/II), 17-39. Bu amaçla başta İngiltere olmak üzere, ABD, Kanada, Singapur, Avustralya ve Japonya gibi ülkelerde “yaşlıların ve çocukların birbirlerine öğretecekleri çok şey var” sloganından hareketle huzurevleri bünyesinde kreşler açılmıştır. Geniş bilgi için bkz. *İngiltere’de Huzurevi Kreş Birarada: Çocuklarla Yaşlıların Birbirlerine Öğretecekleri Çok Şey Var* (26 Nisan 2022).

⁴³ Kasım Kocaman, “Yaygın Din Eğitimi İletişimi Sürecinde Hedef Kitlenin Özelliklerini Bilmenin Önemi”, *Turkish Studies* 8/12 (2013), 737-749.

⁴⁴ Cihangir Doğan, “Türkiye’de Yaşlılık ve Huzurevi Olgusu”, ed. M. Faruk Bayraktar (Yaşlılık Dönemi ve Problemleri-09/10 Aralık 2006, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 35.

⁴⁵ Melek Ardahan, “Yaşlılık ve Huzurevi”, *Aile ve Toplum Eğitim Kültür ve Araştırma Dergisi* 5/20 (2010), 26.

⁴⁶ Tuğba Korkmaz, *Huzurevinde Kalan Yaşlılarda Yalnızlık Algısının ve Yaşam Kalitesinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi* (İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 1.

⁴⁷ Adem Efe, Mücahit Aydemir, “Yaşlı Kadın Olmak: Psiko-Sosyolojik Kuramlar Çerçevesinde Yaşlılık ve Kadın -Isparta Huzurevi Örneği-”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2015), 194.

“Huzurevleri ile Huzurevi Yaşlı Bakım ve Rehabilitasyon Merkezleri Yönetmeliği”nde yaşlılığın başlangıç yaşı 60 olarak kabul edilmektedir.⁴⁸ Ancak küresel bazda yapılan çalışmalarda Dünya Sağlık Örgütü’nün tespit ettiği yaşlılık yaşı olan 65 yaş esas alınmaktadır.⁴⁹ Yaşlanma sürecini konu alan “gerontoloji” bilim dalı ise yaşlılığı kendi içerisinde üçe ayırmaktadır. 65-74 yaş arası “genç yaşlı” olarak adlandırılıp bu dönemde kayıplar başlasa da kişi bir başkasına muhtaç olmadan yaşamını sürdürebilmektedir. 75-84 “orta yaşlı” grubudur ve bu dönemde yeti kayıpları ve ciddi sağlık sorunları baş göstermektedir. 85 yaş üstü ise “ileri yaşlılık” dönemini kapsamaktadır ve bireylerin devam eden hayatlarında her türlü ihtiyaçları için bir başkasına bağımlı olma süreci başlamaktadır.⁵⁰

Yaşlılık, “biyolojik, kronolojik, psikolojik ve sosyal olmak üzere” farklı kategorilerde değerlendirilmektedir. İnsan organizmasının işlevselliğinin düşmesi ve hücre kayıpları biyolojik yaşlılığın sonuçlarıdır. Biyolojik yaşlanmada dolaşım, sindirim, kas, hormon gibi sistemlerde çeşitli sağlık problemleri ortaya çıkmaya başlar. Kronolojik yaşlanma ise insanın doğumundan bugününe kadar geçen süreyi ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. 65 yaş üstü kronolojik olarak yaşlıdır, ancak birey 65 yaşında diğer boyutlarıyla henüz yaşlanmamış olabilir. Psikolojik yaşlanma ise temelde bireyin algı düzeyindeki düşmeler, öğrenme, ezberde tutma, problem çözme gibi zihin aktivitelerinin zayıflaması ve buna bağlı kişilik kazanma alanlarındaki uyum sıkıntılarını ifade etmektedir. Bu durum her bireyde farklılık gösterdiği için kendi kapasitesini bilen kişi, kendisini hangi yaşta hissediyorsa, psikolojik yaşı odur. Sosyolojik anlamda yaşlanma, insanın emeklilikle birlikte yaşadığı rol kaybı, pasif yaşama geçiş ve statü değişikliği gibi nedenlerle toplumsal ilişkilerinin azalması, yaşamdan adım adım geri çekilmesi durumudur. Buna paralel olarak toplum da ilgili bireyi yaşlı olarak kabul etmekte ve o kişiye yönelik beklentilerini düşürmektedir.⁵¹

⁴⁸ Huzurevleri İle Huzurevi Yaşlı Bakım ve Rehabilitasyon Merkezleri Yönetmeliği (26 Nisan 2022).

⁴⁹ World Report on Ageing and Health (26 Nisan 2022); Bülent Karakuş, *Türkiye’de Yaşlılara Yönelik Hizmetler, Kurumsal Yaşlı Bakımı ve Kurumsal Yaşlı Bakımında İllerin Durumu* (Ankara: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, 2018), 21.

⁵⁰ Aylin Görgün Baran, *Yaşlı ve Aile İlişkileri: Ankara Örneği* (Ankara: Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2005), 24-27; Gül Dertli, *Zonguldak Huzurevi ve Aile Ortamında Yaşayan Yaşlıların Mutluluk ve Sağlıkta Yaşam Kalitesinin Karşılaştırılması* (Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 2-3.

⁵¹ Gönül İçli, “Yaşlılar ve Yetişkin Çocuklar”, *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi* 1/1 (2008), 31; Yücel Tuncer, *Huzurevi Çalışanlarının Yaşlılara Yönelik Tutumlarının Sosyo-Demografik Değişkenler Açısından İncelenmesi: İstanbul Örneği* (Yalova: Yalova

Yaşlılık döneminde sıklıkla görülen bazı ruhsal problemler vardır. Bunlar; bireyin kendini fazlaca dinlemesi, geçimsizlik, alınganlık, sürekli aynı şeyleri anlatma, geçmişe takılı kalma, bulunduğu andan sızlanma ve şikayet, hoşnutsuzluk, ölüm korkusu, gelecek kaygısı, ilgi görme isteği ve yaşamın anlamını kaybetme gibi döneme özgü sıkıntılardır. Ayrıca yaşlılık dönemi, sevilen kimselerin kaybıyla yüzleşilen bir dönemdir ve yaşlı kimseler, yaşamlarını farklı farklı yerlerde geçirmek durumunda kalabilirler.⁵² Bütün bunlara rağmen bireylerde yaşlılık dönemini şekillendiren en önemli unsurlar arasında avantajlı ve dezavantajlı birikimlerin geldiği söylenebilir. İnsan biriktirmek, manevi-dini değerler biriktirmek, maddi sermaye biriktirmek, bilgi ve tecrübeye dayalı kültürel sermaye biriktirmek daha olumlu bir yaşlılık dönemi geçirmede oldukça etkilidir.⁵³

Huzurevlerinde yaşlı bireylere manevi danışmanlık görevini üstlenecek personelin yaşlanma döneminin bu kendisine has problemlerine hakim olması, tutum ve davranışlarını bu ekseninde gerçekleştirmesi gerekmektedir.⁵⁴ Bir ömrün ağır yüklerini taşımış, acılarını yaşamış, fedakarlıklarını göğüslemiş bu kimselerle kurulan iletişimde saygı elden bırakılmamalı, aileleri ve çevrelerine duydukları kırgınlıklarını, istenmemişlik, terk edilmişlik, unutulmuşluk gibi hislerini tetikleyebilecek kaba üslup ve sert mimiklerden kaçınılmalıdır. Yaşlıların yaşam doyumlarını arttırmak ve depresyona girmelerinin önüne geçebilmek için onlarla olumlu ve samimi bir ilişki kurularak güven, değer görme ve bağlanma duyguları güçlendirilmelidir. Manevi danışmanlar, yaşlıların hoşnutsuzluk, alınganlık, sürekli aynı şeyleri anlatma ve devamlı ilgi bekleme gibi tavırlarına karşı sabır ve anlayış göstermeli, onların gönlünü hoş tutabilmek için ciddi bir çaba sarf etmelidir. Yaşlıların fizyolojik problemlerine yönelik manevi danışmanlar, moral ve motivasyon desteği sağlamalı, sorunların çözümü için

Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 7-9; Baran, *Yaşlı ve Aile İlişkileri: Ankara Örneği*, 27-28.

⁵² Tuğba Kurt Magrebi, *Huzurevinde Kalan Yaşlıların Ölüm Kaygısı ve Ölüme İlişkin Depresyon Düzeylerinin İncelenmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 14-16; Mehmet Faruk Bayraktar, "Kültürümüzde Yaşlılık ve Huzurevi Olgusu Üzerine" (Kuram ve Eylem Yönüyle Din Eğitiminin Teolojik ve Felsefi Temelleri-Sempozyum-8/9 Mayıs 2009, Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2009), 232; İlhan Topuz, "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerinde Temel Nitelik ve Yeterlilikler", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten vd., 2. Bsk. (İstanbul: Dem Yayınları, 2018/1), 245-246.

⁵³ Habibe Gülsüm Müftüler, "Yaşlılar Açısından Yaşlılık Gerçeği", *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2018), 97-98.

⁵⁴ Saadettin Özdemir, "Sosyal Hizmetlerde Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri", *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, ed. Nurullah Altaş, Mustafa Köylü (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012), 261.

de sağlık personeli ile irtibat halinde olmalıdır. Kısacası bir manevi danışman, yaşlılık döneminin özelliklerini, bunlar karşısında nasıl bir yol izlemesi gerektiğini bilmeli, bireysel farklılıklara göre yeni bakış açıları ve yöntemler geliştirebilmelidir.⁵⁵

4. Sevgi

Huzurevinde yaşamını sürdüren yaşlıların manevi gereksinimlerini bilmek, fizyolojik ihtiyaçları kadar psikolojik ihtiyaçlarını da önemsemek ve onları bu yönden desteklemek oldukça önemlidir. Bağlılık, tutku ve samimiyet gibi kuvvetli yaşam enerjisi veren hisleri içinde barındıran sevgi, insanın herhangi bir şeye tutunmasına ya da başka biriyle alaka kurmasına yardım eden temel bir duygudur. Yaşlılık döneminde artan hayattan ve insanlardan soyutlanma ve psikolojik yetersizlik hisleri, yaşlılara sevgi, saygı ve kabulle yaklaşılmasını zorunlu kılar.⁵⁶ Zira samimi ve gerçek bir sevgi, insana moral ve huzur verir; aynı zamanda manevi gereksinimlerin giderilmesinde de oldukça geniş bir yere sahiptir.⁵⁷ Sevgi; Allah tarafından insan fitratına yerleştirilen, kişinin başta kendisi, sonra Yaratıcısı ve çevresiyle ilişkilerinin var olması durumunda düzgün ve sağlıklı, yok olması durumunda ise yıkıcı ve yıpratıcı hale getiren etkin bir duygudur. Sınırsız ve büyük bir potansiyele sahip olan sevgi, birleştirici ve bulaşıcı bir özellik taşımaktadır.⁵⁸

Sevgi; bireyin toplum ile kaynaşması, diğer insanlarla aradaki buzları eriterek sosyal bir varlık haline gelmesi hususlarında güçlü bir motivasyon içerir. Sevgi, bireyin tüm gelişim dönemlerinin ihtiyaçlarına, değişen ilgi alanlarına göre farklılık gösteren, insanın tüm hayatında etkili ve gerekli olan bir duygudur. Yaşlılık döneminde sevginin fonksiyonları hakkında; sosyal hayata uyum sağlayabilmek için sevgi, iletişim kurabilme ve sürdürebilme için sevgi ve yalnızlık duygusuyla baş edebilmek için sevgi şeklinde maddeler sıralanabilir. Sevgi gereksinimi, kişinin annesini, kardeşini, eşini, kendisini ve Tanrı'yı sevmesi gibi farklı kategorilerde doyuma ulaşabilir. Kardeş sevgisi; bütün insanları sevmenin, eş sevgisi; bir insanı büsbütün sevip onunla bütün

⁵⁵ Yılmaz, "Yaşlılıkta Manevi Destek ve Din Eğitiminin Önemi", 242-262; Müftüler, "Yaşlılar Açısından Yaşlılık Gerçeği", 93-125; Sema Eryücel, "Yaşam Olayları ve Olumlu Dini Başa Çıkma", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/23 (2013), 252-254, 263-267.

⁵⁶ Abdullah Dağcı, "Huzurevi Yaşlılarında Sevgi: Manevi Başa Çıkma Bağlamında Bir Araştırma", *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 2 (2020), 10-12.

⁵⁷ Yılmaz Kafadar, "İnsan Sağlığında Sevginin Yeri" (2. Milli Mevlana Kongresi-Tebliğler/3-5 Mayıs 1986-, Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1987), 38.

⁵⁸ Atilla Yargıcı, "Yozlaştırılan Üç Kavram: Sevgi, Şefkat ve Aşk" (Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslam Sempozyumu Bildirileri-28/30 Ekim 2016, Şanlıurfa, 2016), 785.

olmanın, anne sevgisi; koşulsuz sevginin, kendini sevme; kişinin psiko-sosyal açıdan sağlıklı olmasının sembolüdür. Tanrı sevgisi ise; aşkın, güç ve kudret sahibi bir varlığa duyulan sevgi olup birey üzerinde yüksek etkiye sahiptir. Tanrı ile ilişkisini güven temeline oturtabilen kimseler psikolojik, sosyolojik ve fizyolojik olarak daha sağlıklı bir yaşam sürebilirler. Diğer yandan Tanrı algısı olumlu olan kişilerin, benlik algılarının da olumlu olduğu ifade edilebilir. Yani Tanrı'ya sevgi ile bağlı olma, psikolojik iyi oluşu da besleyebilir.⁵⁹

Bir manevi danışman, yaşlılara karşı olan muamelelerinde dinin ana kaynaklarına göre hareket etmelidir. Zira İslam dininde; muhatabının cinsiyetine, yaşına, statüsüne vb. bakmadan onları olduğu gibi kabul edip sevgi ve saygı göstermek insan ilişkilerinin odak noktası kabul edilmektedir.⁶⁰ Bu nedenle bir manevi danışmanın temel iletişimi sevgi üzerine kurmaması yaptığı işin doğasına terstir. Çünkü bir kimsenin muhatabına sağlayabildiği katkı genellikle o kimseye duyduğu sevgiyle ve karşısındaki kişiyle etkili iletişim kurmasıyla doğru orantılıdır. Bir insanla samimiyet ve içtenlikle alaka kurabilmek için ise o kişiyi tanımak ve hassasiyetlerinden, dertlerinden haberdar olmak gerekmektedir.⁶¹ “Sevgi ve ilgi, tüm dini öğretilerin üzerinde durduğu önemli bir ilkedir”⁶² ve yaşlılarla kurulan diyalogun da en önemli ölçütlerinden biridir. Allah'ın yarattıklarını seven aşkın bir kudret olması, onun rahmetinin gazabını geçmesi, Hz. Muhammed'in ümmetine duyduğu sevginin de ayetlerle vurgulanması; sevgi ile muamele etme noktasında bir din görevlisini motive edebilir. Yaşlıların manevi danışmanlık ve rehberlikten memnun olmalarını destekleyen en önemli etkenlerden birinin bireysel ilgi görmek ve olumlu bir iletişimle muhatap alınmak olduğu söylenebilir. Bu anlamda huzurevlerindeki din görevlilerinin yaşlılara sadece hakikati bulma noktasında hizmet götüren kimseler olmadığı aynı zamanda onlarla sıcak ve samimi ilişkiler kurarak yaşam doyumuna ulaşmalarını sağlayan görevliler oldukları ifade edilebilir.⁶³ Din görevlileri temelde, muhatabının yaşamına ve kişiliğine saygı

⁵⁹ Abdullah Dağcı, “Yaşlılık Döneminde Manevi Bir Gereksinim Olarak Sevgi: Huzurevi Yaşlıları Üzerinde Bir Alan Araştırması”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2021), 3-6.

⁶⁰ İsmail Karagöz, “Allah, Sevgi ve İnsan”, *Diyanet İlmî Dergi* 40/1 (2004), 10.

⁶¹ Hatice Demir, “Yaygın Din Eğitiminde Sevgi ve İletişimin Rolü”, (Yaygın Din Eğitimi ve Uygulamaları-Yecder I. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu Tebliğleri-22 Mayıs 2010, 2011), 91-92; Kocaman, “Yaygın Din Eğitimi İletişimi Sürecinde Hedef Kitlenin Özelliklerini Bilmenin Önemi”, 740.

⁶² M. Akif Kılavuz, “Huzurevlerinde Din Eğitimi ve Dini Danışmanlık” (Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu II-30 Mart/1 Nisan 2012, Ankara: DİB Yayınları, 2013), 507.

⁶³ Kılavuz, “Huzurevlerinde Din Eğitimi ve Dini Danışmanlık”, 507-508.

göstermeli, merhamet ve sevgi diliyle rehberlik ederek onların kalplerini kazanmaya çalışmalıdır.⁶⁴

5. Empati

Empati, dilimize Fransızcadan geçmiş bir kelime olup Türkçesi “duygudaşlık”tır.⁶⁵ Kişinin, ben algısından uzaklaşarak başka bir hayatın hissettirdiği duyguları duyumsamasını ifade eden empati terimi, dilimizde de yaygın olarak kullanılmaktadır. Farklı yönleri ele alınarak pek çok tanımlanmış bu kavram; kişinin kendisini başkasının yerine koyarak, onu anlamaya çalışması, onun duygularını hissetmesi, düşüncelerini, beklentilerini ve bunların nedenlerini kavraması, başka bir insanın hayat deneyimlerine ortak olması gibi duygu durumlarını ifade eder.⁶⁶ Empati, bu anlamda bilişsel, duyuşsal ve davranışsal boyutları olan çok yönlü bir kavramdır. İnsan, başkalarıyla kurduğu iletişim esnasında, sadece kendisinin değil, muhatabının da hissettiklerini hesaba katabilen tek canlıdır. Empati, insan ürünü olması ve doğası gereği eğitimle geliştirilmeye elverişli ve ölçülebilir bir nitelik arz eder.⁶⁷

İnsani ilişkilerde iletişim dilini empati üzerine kurmak; anlamak ve anlaşılacak halini doğurduğu için mutluluk ve memnuniyetin hissedilmesine olanak sağlar. Ancak bir insanın doğru bir biçimde empati kurabilmesinin ilk şartı öz bilince sahip olmasıdır. Kendi duygularını tanıyan, kabullenen, nedenleri ve sonuçları hakkında düşünebilen kimseler başkalarının duygularına da aynı şekilde yaklaşabilmektedir. Ayrıca empati yapacak kimsenin kendi benliğiyle ve yaşamıyla barışık bir kimse de olması gerekmektedir. Zira yoğun kaygılar, korkular, bunalımlar yaşayan ve kendi duygularının esiri olmuş bir kimseden bir başkasının duyguları üzerine yoğunlaşması beklenemez. Bunların yanı sıra empatik iletişim dilinin ön yargılardan ve eleştiriden arındırılması, muhatabın farklı değer yargıları, inanç algısı ve yaşam biçimi olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir.⁶⁸

Birçok inanç sisteminde empati, insan ilişkilerinin ve tavırlarının

⁶⁴ Mehmet Faruk Bayraktar, “Din Adamı Sevgi İnsanı Olmalıdır.” (İslam’da Sevgi Temelinde Beşerî Münasebetler -Tartışmalı İlmî Toplantı-16/17 Ekim 2009, İstanbul, 2010), 256.

⁶⁵ *Empati* (26 Nisan 2022).

⁶⁶ Sezergül Yıkmış, “Empati Dili”, *Türk Dili* 69/826 (2020), 92-93. Ergün Hasgöl, *Yaşlılarla Çalışanlar İçin Empatiyi Geliştirme Eğitimi* (Ankara: İksad Yayınevi, 2020), 7.

⁶⁷ Eyyüp Kayacı, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Empati Eğilimlerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/1 (2021), 125-127.

⁶⁸ Zeynep Özcan, “Empati ve Dindarlık Arasındaki İlişki”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (2016), 2762-2765.

mihenk taşı olarak kabul edilmektedir. İslam dininde de önemli ahlak kuralları arasında dikkat çeken bu ilke, Müslümanların toplumsal yaşamındaki temel öğretilerinden birisidir.⁶⁹ Zira Hz. Muhammed “Sizden biri kendisi için sevdiğini (mümin) kardeşi için sevmedikçe (gerçek) mümin olamaz.”⁷⁰ buyurmakta ve kişinin kendisini karşısındakinin yerine koymasının gerçek imanın parçası olduğuna işaret etmektedir. Bu nedenle huzurevlerinde manevi danışmanlık yapacak din görevlilerinin mutlak suretle hem kendileri hem de muhatapları için empati becerilerini geliştirmeleri gerekmektedir. Bu kendileri için oldukça önemli bir eylemken, iletişim kurdukları müracaatçıları açısından da anlaşılmaya ve önemsenmeye bağlı bir iyi hissetme vasıtasıdır. Aynı zamanda iletişimde empatik dil kullanan bireyler zamanla muhatapları için bir rol model haline gelebilmektedir.⁷¹

İletişim gerektiren bütün alanlarda olduğu gibi manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde de istenilen neticelerin elde edilebilmesi için, muhatabın anlaşıldığını gösteren söz ve mimiklerle bezenmiş empatik bir iletişim dilinin oluşturulmasına gayret edilmelidir. Bu süreçte, özellikle müracaatçının ve manevi danışmanın kurduğu ilişkinin başarılı bir biçimde başlamasında ve ilerleyip sonuçlanabilmesinde empatik bir bakış açısının ne kadar önemli olduğu da hatırdan çıkarılmamalıdır.⁷² Zira manevi danışman, ancak bu sayede kendisini muhatabının yerine koyarak onun problemlerini, rahatsız olduğu hususların nedenlerini belirlemeye çalışabilir ve böylece karşısındaki kişiyle duygu birliği çerçevesinde doğru ve tutarlı bir iletişim sağlayabilir.⁷³ Bu nedenle huzurevlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik yapan/yapacak olan kişilerin empatik becerilerini olabildiğince güçlendirmeye çalışmaları büyük bir önem arz etmektedir.

Sonuç

Yaşlılık dönemi, insanın hayatının tüm varlığında kayıplar yaşamaya başladığı bir dönemdir. Bu süreçte vücut ağır ağır çöküşe geçer, organların

⁶⁹ Şinasi Gündüz, “İslam’ın Temel Kaynaklarında İnsan ve İnsan Sevgisi” (İslam’da Sevgi Temelinde Beşerî Münasebetler-Tartışmalı İlmî Toplantı-16/17 Ekim 2009, İstanbul, 2010), 72.

⁷⁰ İmam-ı Nevevî, *Riyâzü’s-Sâlihîn*, I/183, Çev: İbrahim Serdar, Yusuf Şensoy (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2007), 160.

⁷¹ Seyyid Sancak, “Kur’an Perspektifinde Din Eğitiminde Sosyo-Kültürel Farklılıkları Anlamlandırma Sürecinde "Empati" Kavramı”, *Dergi Abant* 3/6 (2015), 47-48.

⁷² Abdurrahman Kasapoğlu, “Empati ve Sempati Olgusuna Vurgu Yapan Bazı Âyetler”, *Bilimname X* (2006/1), 35.

⁷³ Hayati Tetik, “Din Hizmetlerinde İletişim Becerileri ve Empati”, *Ekev Akademi Dergisi* 41 (2009), 176.

işlevleri ve bedensel faaliyetleri zayıflar, algılama, hatırlama ve mukayese etme gibi zihinsel aktivitelerde ise birtakım gerilemeler görülmeye başlar. Bireyin görünüşü değişir, ekonomik gücü düşer, emeklilikle birlikte toplumdan soyutlanma sürecine girer ve kişi hayatın hareketli günlerini geride bıraktığının, adım adım ölüme yaklaştığının farkına varır. Gençliğin enerji dolu yaşlarının tadını aldıktan sonra geri döndürülemez bir biçimde kayıplar yaşamaya başlayan bazı yaşlılarda, hayatın anlamını yitirme, hoşnutsuzluk, çevresinden değer görmediğini hissetme gibi psikolojik çöküntüler de meydana gelir. Kendi evinde/muhitinde, ailesi ve çevresiyle bu süreci geçiren kimseler, yaşlılık dönemine daha çabuk adapte olurken, huzurevlerinde yaşamak durumunda olan kişiler için durum aynı değildir. Bu kimselerde ayrıca yalnızlık, terk edilmişlik, unutulmuşluk, sevgisizlik ve değersizlik hissi gibi duygular da görülebilir. Gerek yaşlılık döneminin kendi özellikleri gerekse huzurevinde yaşıyor olmanın getirdiği duygusal boşluklar nedeniyle, bu bireylerin yaşam doyumunu güçlendirmek ve süreci daha iyi şartlarda atlatalmalarına yardımcı olmak için onların psikolojik, fizyolojik, sosyolojik vb. pek çok açıdan desteklenmesi lazımdır.

İnsanın, sağlıklı ve huzurlu bir biçimde yaşamını sürdürmesi ruh ve beden bütünlüğünün sağlanmasına; yani bedeni için gösterdiği özen kadar ruhi ihtiyaçlarının giderilmesine de emek harcamasına bağlıdır. Bu nedenle bireylere sunulacak sosyal hizmetlerde, ruhsal ve bedensel ihtiyaçlar dengesinin korunması gerekmektedir. İlgili hizmetler kapsamında ruhsal doyumun temini için, DİB bünyesinde hizmet veren Aile ve Dini Rehberlik Büroları personelleri, sosyal hizmetlerin diğer kurumlarında olduğu gibi, huzurevlerinde de manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri icra etmektedir. Bu din görevlilerinin, süreci doğru bir biçimde yönetebilmek ve istedik sonuçlar alabilmek için, bir takım vasıflarla donatılması gerekmektedir. Manevi danışmanların öncelikle; din bilimleri alanlarına ait muhtevaya hâkim olması, Kur'an'a ve sünnete dayalı bilgileri, talep eden yaşlılara, destekleyici bir tutumla sunmaları gerekmektedir. Ayrıca bu görevi yürütenlerin, manevi danışmanlık ve rehberliğin inceliklerini, uygulama üslup ve yöntemlerini de iyi bilmeleri icap etmektedir.

İlgili vasıflardan bir diğeri de muhatabının içinde bulunduğu durumu anlayabilmek için yaşlılık döneminin özelliklerini bilmektir. Zira manevi danışman, kayıplarını kabullenmek zorunda olan kişiye, onlarla başa çıkma ve onları kabullenme noktasında destek olmalı, moral ve motivasyon desteği sağlamalıdır. Müracaatçısını manevi yönden desteklemek, dini kaynaklar vasıtasıyla rehberlik etmek ve cemaatle yapılan ibadetlere teşvik ederek onları aktif yaşamın içinde tutmak da bu destek yolları arasındadır. Bu

minval üzere manevi danışman, bireyin sorunlarına ve sıkıntılarına yönelik kişiye özel yöntemler geliştirebilmeli, önyargıdan, yargılamaktan, eleştirmekten uzak durmalıdır. Zaten değersizlik hissi yaşayan bu kimseleri oldukları haliyle kabullenip, yaşamlarına ve fikirlerine saygı göstermek gerekmektedir. Tabii ki bu o kimseleri her şeyiyle onaylamak, büsbütün aynı fikirde olmak demek değildir. Yalnızca olumsuz duygular uyandırarak süreci zorlaştıracak, kişinin kendisine küsmesine neden olacak tavırlardan ve sözlerden uzaklaşmak, bireysel farklılıkları ve görüş ayrılıklarını soğukkanlılıkla karşılamak manasındadır. Zira öz kabul duygusunun beslenmesi, çevrenin o kimseyi olduğu haliyle sevip kabul etmesiyle doğru orantılıdır. Bu bağlamda yaşlı bir bireyin, yaşadığı psikolojik, fizyolojik ve sosyolojik sorunların üstesinden gelebilmesi için çevresi tarafından sevilmesi, saygı görmesi ve mevcut haliyle kabul edildiğini hissetmesi gerekmektedir. Ayrıca bir manevi danışman, müracaatçısıyla iletişim halindeyken empati dilini kullanmalı, o kimsenin duygularının derinliğini ve sebeplerini anlamaya çalışmalıdır. Bu sayede hem manevi danışman sorunları daha isabetli bir şekilde tespit edebilir hem de müracaatçısı anlaşıldığını bilerek kendini daha rahat hissedebilir.

Özetle, bu çalışma kapsamında, huzurevlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik yapacak personelde bulunması gereken beş temel vasıf ele alınıp incelenmiştir. Söz konusu vasıflar; din bilimlerine hakim olma, manevi danışmanlık bilgisini ve tecrübesini edinme, yaşlılık döneminin gelişim özelliklerini ve sorunlarını bilme, danışma sürecini sevgi eksenli yürütme ve iletişimde empati kurabilme becerisidir. Bununla birlikte, araştırma esnasında yer yer saygı, etkili ve önyargısız iletişim kurabilme, kınama ve eleştiriden arınma gibi vasıflara da değinilmiştir. Mevcut çalışma, huzurevlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik yapacak görevlilerin taşınması gereken vasıfların tespit edilmesini konu alan ilk müstakil araştırma olması açısından önemlidir. Ancak bu alanın gelişmesi ve sınırlarının netleşmesi açısından daha fazla çalışmanın yapılmasına da ihtiyaç duyulmaktadır.

Bu hususta özellikle; mevcut araştırma yanında, huzurevlerinde hayatını sürdüren yaşlıların manevi danışmanlardan beklentileri, memnuniyet düzeyleri, huzurevi personelinin manevi danışmanlardan destek istediği/beklediği konular, manevi danışmanların mesleki yeterlilik düzeyleri gibi alanı geliştirmeye yönelik saha verilerine dayalı nitel/nicel araştırmaların sayısının artması için gayret edilebilir.

“Mesleki Yeterlilik Kurumu” tarafından sosyal hizmetler alanında

manevi danışmanlık ve rehberlik hizmeti görevinin başarılı bir şekilde yürütebilmesi için ilgili personellerde bulunması gereken “bilgi, beceri, tavır ve tutumların neler olduğunu gösteren asgari norm” olarak tanımlanan “ulusal yeterlilikler” belirlenebilir.⁷⁴

Manevi danışmanlığın Türkiye’de henüz kurumsallaşmamış bir hizmet sektörü olması nedeniyle din bilimleri, insani bilimler, psikoloji ve din psikolojisi gibi alanlarda yeterli formasyona sahip görevliler yetiştirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu sebeple, gereken eğitim yalnızca teorik çerçevede kalmamalı, uygulama boyutuna da geniş bir yer ayrılmalıdır. Bu sebeple, yüksek din öğretimi kurumları, konuyla ilgili nitelikli elemanların yetiştirilmesi amacıyla, lisansta bölümleşmeye giderek veya lisansüstünde eğitim vererek sistemleşme noktasında ciddi adımlar atabilirler.⁷⁵

Diyanet İşleri Başkanlığı ve huzurevi personellerinden oluşan ortak bir komisyon kurulabilir. İlgili komisyon, manevi danışmanlık ve rehberliğin kurumsal kimlik kazanmasını takiben, her yıl toplanıp geriye dönük değerlendirmeleri raporlaştırarak ilerleyen yıllara ait birtakım öneriler geliştirebilir. Bu sayede bir yandan “kurumsal hafıza” gelişirken diğer yandan izlenecek “yol haritasının” biçimlenmesi sağlanabilir.

Manevi danışmanlık ve rehberlik alanında hizmet veren kişilerin niteliklerini artırmalarına yardımcı olmak üzere, belirli aralıklarla hizmet içi eğitimler düzenlenebilir, kitap ve broşürler hazırlanabilir. Bununla birlikte manevi danışmanlık yapan personel içerisinde yüksek başarı gösterenler ödüllendirilebilir.

Manevi danışman olarak atanacak personelin mesleği seven, kendini mesleğe adamaya hazır ve bu hususta motivasyonu tam olan kişiler arasından seçilmesine dikkat edilebilir.⁷⁶

Manevi danışmanlar, huzurevlerindeki; idareci, sosyal çalışmacı, psikolog, tabip, diş tabibi, diyetisyen, fizyoterapist ve hemşire gibi farklı görevleri olan kişilerle ekip bilinci içerisinde hareket edip onlarla fikir alışverişini yaparak kurumda kalan yaşlılar için çok boyutlu ve etkin çözümler üretebilirler.

Manevi danışmanlar, huzurevi sakinlerinin yaşam adaptasyonlarını

⁷⁴ *Ulusal Meslek Standardı Nedir?* (30 Nisan 2022).

⁷⁵ Doğan, “Hastane Örneği Üzerinden Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış”, 1300.

⁷⁶ İlhan Topuz, “Cami Din Görevlilerinin Yeterliliklerinin Manevi Danışmanlık Açısından Değerlendirilmesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2015/2), 53.

artırmak, benlik saygılarını yükseltmek ve onlara kendilerini diledikleri gibi ifade edebilme fırsatı vermek için; “tiyatro, hadis, kitap okuma, drama etkinlikleri, ebru, hat gibi kulüpler” oluşturabilir, söyleşiler düzenleyebilirler.⁷⁷



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma, 10-12 Ekim 2018 tarihleri arasında Antalya’da düzenlenen 14. Uluslararası Güncel Araştırmalarla Sosyal Bilimler Kongresi’nde sunulan ve özeti yayınlanan “Huzureverlerinde Din Eğitimi ve Manevi Danışmanlık Hizmeti Verecek Personelde Olması Gereken Nitelikler” isimli bildirinin genişletilmiş şeklidir.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazarlar, makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan etmektedirler.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



KAYNAKÇA

AKGÜL, Mehmet. “Yaşlılık Ve Dindarlık: Dindarlık, Hayattan Zevk Alma Ve

⁷⁷ Asude Coşkunsever, “Yetiştirme Yurtları ve BSRM’lerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik (Bursa ve Şanlıurfa Örnekleri)”, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten vd., 2. Bsk. (İstanbul: Dem Yayınları, 2018/II), 209.

- Mutluluk İlişkisi - Konya Huzurevi Örneği". *Dini Araştırmalar* 7/19 (2004), 19-20.
- ALTAŞ, Nurullah. "Cami Dışı Din Eğitimi Etkinliklerini Biçimlendiren Temel Kavramlar Ve Bu Alanda Yeni Kavramsallaştırmalar: "Dini Danışmanlık" Ve "Manevi Sosyal Hizmetler". 295-318. Ankara: DİB Yayınları, 2013.
- ARDAHAN, Melek. "Yaşlılık Ve Huzurevi". *Aile Ve Toplum Eğitim Kültür Ve Araştırma Dergisi* 5/20 (2010), 26.
- AYBEY, Salih. "Aile İçi İletişim Problemlerinde Dini Danışmanlığın Önemi (Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği)". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2017), 21.
- BALCI, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma: Yöntem, Teknik Ve İlkeler*. Ankara: Pegem A Yayınları, 3. Bsk., 2001.
- BARAN, Aylin Görgün. *Yaşlı Ve Aile İlişkileri: Ankara Örneği*. Ankara: Başbakanlık Aile Ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2005.
- BAYRAKTAR, Mehmet Faruk. "Din Adamı Sevgi İnsanı Olmalıdır." 256. İstanbul, 2010.
- BAYRAKTAR, Mehmet Faruk. "Kültürümüzde Yaşlılık Ve Huzurevi Olgusu Üzerine". 232. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2009.
- BEKİ, Abdulhakim. *Yaşlı Hizmetlerinde Manevi Destek*. İstanbul, 2020.
- BİLECİK, Sümeyra. "Huzurevlerinde Dini Danışmanlık Ve Din Hizmetleri". *Manevi Danışmanlık Ve Rehberlik*. Ed. Ali Ayten Vd. 384. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Bsk., 2018/II.
- CEBECİ, Suat. *Dini Danışma Ve Rehberlik*. İstanbul: DİB Yayınları, 2. Bsk., 2016.
- COŞKUNSEVER, Asude. "Yetiştirme Yurtları Ve BSRM'lerde Manevi Danışmanlık Ve Rehberlik (Bursa Ve Şanlıurfa Örnekleri)". *Manevi Danışmanlık Ve Rehberlik*. Ed. Ali Ayten Vd. 209. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Bsk., 2018/II.
- ÇELEBİ, Çiğdem Demir, YÜKSEL, Müge Yukay. "Yaşlılık Ve Yaşlılara Sunulan Psikolojik Danışma Ve Rehberlik Uygulamalarına Bir Bakış". *Kalem Eğitim Ve İnsan Bilimleri Dergisi* 4/2 (2014), 193.
- ÇERİK, Oğuz. "Yaşlılıkta Sosyal Ve Manevî Bakım". Ed. M. Faruk Bayraktar. 148-149. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- DAĞCI, Abdullah. "Huzurevi Yaşlılarında Sevgi: Manevi Başa Çıkma

- Bağlamında Bir Araştırma". *Türk Manevi Danışmanlık Ve Rehberlik Dergisi* 2 (2020), 10-12.
- DAĞCI, Abdullah. "Hz. Muhammed'in Yaşlılara Ve Yaşlılığa Yaklaşımı Üzerine Sosyo-Psikolojik Bir İnceleme". *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 1 (2020), 88.
- DAĞCI, Abdullah. "Yaşlılık Döneminde Manevi Bir Gereksinim Olarak Sevgi: Huzurevi Yaşlıları Üzerinde Bir Alan Araştırması". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2021), 3-6.
- DEMİR, Hatice. "Yaygın Din Eğitiminde Sevgi Ve İletişimin Rolü". 91-92, 2011.
- DERTLİ, Gül. *Zonguldak Huzurevi Ve Aile Ortamında Yaşayan Yaşlıların Mutluluk Ve Sağlıkta Yaşam Kalitesinin Karşılaştırılması*. Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- DİLEN, Hişyar. *Manevi Danışmanlık Ve Varoluşçu Psikoterapi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- DOĞAN, Cihangir. "Türkiye'de Yaşlılık Ve Huzurevi Olgusu". Ed. M. Faruk Bayraktar. 35. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- DOĞAN, Mebrure. "Hastane Örneği Üzerinden Manevî Danışmanlık Ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/2 (2017), 1272.
- EFE, Adem, Aydemir, Mücahit. "Yaşlı Kadın Olmak: Psiko-Sosyolojik Kuramlar Çerçevesinde Yaşlılık Ve Kadın -Isparta Huzurevi Örneği-". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2015), 194.
- ERYÜCEL, Sema. "Yaşam Olayları Ve Olumlu Dini Başa Çıkma". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/23 (2013), 252-254, 263-267.
- GÖCEN, Gülüşan. "Kavram Atlası: Dindarlık". *Din Psikolojisi I*. Ed. Bülent Akot. 21. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.
- GÜNDÜZ, Şinasi. "İslam'ın Temel Kaynaklarında İnsan Ve İnsan Sevgisi". 72. İstanbul, 2010.
- GÜRSU, Orhan, AY, Yaşar. "Din, Manevi İyi Oluş Ve Yaşlılık". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/61 (2018), 1180-1181.
- GÜRSU, Orhan. *Manevi Danışmanlar İçin Kılavuz -Danışma İlke, Beceri Ve Teknikler*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2022.
- HACİMÜFTÜOĞLU, Nasrullah. "Kur'an'da Ve Bazı Çağdaş Telakkilerde İnsan, Aile, Yaşlılık Ve Huzurevleri". *İslâm'da Aile Ve Çocuk Terbiyesi II*. Ed.

- İbrahim Canan. 333-336. Ensar Neşriyat: İstanbul, 2. Bsk., 2005.
- HASGÜL, Ergün. *Yaşlılarla Çalışanlar İçin Empatiyi Geliştirme Eğitimi*. Ankara: İksad Yayınevi, 2020.
- HASYILMAZ, Hüseyin. *Huzurevlerinde Yaşayan Yaşlılarda Dinî Hayat (Antalya Örneği)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- İŞİK, Zehra. "Bebek Kaybı Yaşayan Ailelere Yas Sürecinde Manevi Danışmanlık Neden Gerekli?" *Manevi Danışmanlık Ve Rehberlik*. 48. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Bsk., 2018/II.
- İÇLİ, Gönül. "Yaşlılar Ve Yetişkin Çocuklar". *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi* 1/1 (2008), 31.
- KAFADAR, Yılmaz. "İnsan Sağlığında Sevginin Yeri". 38. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1987.
- KARAGÖZ, İsmail. "Allah, Sevgi Ve İnsan". *Diyanet İlmi Dergi* 40/1 (2004), 10.
- KARAKUŞ, Bülent. *Türkiye'de Yaşlılara Yönelik Hizmetler, Kurumsal Yaşlı Bakımı Ve Kurumsal Yaşlı Bakımında İllerin Durumu*. Ankara: Aile Ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, 2018.
- KASAPOĞLU, Abdurrahman. "Empati Ve Sempati Olgusuna Vurgu Yapan Bazı Âyetler". *Bilimname X* (2006/I), 35.
- KAYACI, Eyyüp. "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Empati Eğilimlerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/1 (2021), 125-127.
- KESGİN, Bedrettin, ERDEM, Metin. "Türkiye'de Manevi Destek Hizmetlerinin Kurumsallaşması". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/16 (2018), 70.
- KILAVUZ, M. Akif, Kılavuz, Esra. "Yaşlanma Döneminde Kayıplarla Başa Çıkmada Manevi Danışmanlık Hizmetlerinin Önemi". *Manevi Danışmanlık Ve Rehberlik*. Ed. Ali Ayten Vd. 17-39. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Bsk., 2018/II.
- KILAVUZ, M. Akif. "Huzurevlerinde Din Eğitimi Ve Dini Danışmanlık". 507-508. Ankara: DİB Yayınları, 2013.
- KILAVUZ, M. Akif. *Yaşlanma Dönemi Din Eğitimi*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- KILAVUZ, M. Akif. "Yetişkinlik Ve Yaşlılık Döneminde Eğitim Ve Din Eğitiminin Önemi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 70.
- KILINÇER, Hatice. *Tıp, Psikoloji Ve İlahiyat Öğrencilerinin Türkiye'deki Manevi*

Danışmanlık Ve Rehberlik Uygulamalarına Yönelik Tutumları Üzerine Bir Araştırma. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

KIZILGEÇİT, Muhammed. "Dindarlık Üzerine Meta-Analitik Bir Çalışma: Doğu Karadeniz Örneği". *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016), 1144-1448.

KOCAMAN, Kasım. "Kur'an Ayetleri Üzerinden Hz. Peygamber'in Ahlak Eğitimi". *Tüm Yönleriyle Hz. Peygamber Ve Ahlakı*. Ed. Abdülkadir Macit. 131-150. İstanbul: Ensar Yayınları, 2020.

KOCAMAN, Kasım. "Yaygın Din Eğitimi İletişimi Sürecinde Hedef Kitlenin Özelliklerini Bilmenin Önemi". *Turkish Studies* 8/12 (2013), 737-749.

KORKMAZ, Tuğba. *Huzurevinde Kalan Yaşlılarda Yalnızlık Algısının Ve Yaşam Kalitesinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

KÖYLÜ, Mustafa. "Yaşlılık Döneminde Eğitim Ve Din Eğitimi Gerekli Kılan Nedenler". Ed. M. Faruk Bayraktar. 222-224. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

MAGREBİ, Tuğba Kurt. *Huzurevinde Kalan Yaşlıların Ölüm Kaygısı Ve Ölüm İlişkin Depresyon Düzeylerinin İncelenmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

MEMİŞ, Hülya. *Manevi Danışmanlık Uygulamalarının Ergenlerin Ergenlik Sorunlarıyla Başa Çıkma Düzeylerine Etkisi*. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

MÜFTÜLER, Habibe Gülsüm. "Yaşlılar Açısından Yaşlılık Gerçeği". *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2018), 97-98.

NEVEVÎ, İmam-I. *Riyâzü's-Sâlihîn*, I/183, Çev: İbrahim Serdar, Yusuf Şensoy. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2007.

OK, Üzeyir. "Dini Danışmanlık Tanımı Ve Tarihi". *Dini Danışmanlık Ve Din Hizmetleri*. Ed. Nurullah Altaş, Mustafa Köylü. 41-42. Ankara: Gündüz Eğitim Ve Yayıncılık, 2012.

ÖZCAN, Zeynep. "Empati Ve Dindarlık Arasındaki İlişki". *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (2016), 2762-2765.

ÖZDEMİR, Saadettin. "Dini Sosyal Hizmetlerin Temelleri". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25 (2012), 208.

ÖZDEMİR, Saadettin. "Huzurevlerinde Din Eğitimi Hizmetlerinde

- Karşılaşılan Problemler Ve Çözüm Önerileri". 357-358. Ankara, 2009.
- ÖZDEMİR, Saadettin. "Sosyal Hizmetlerde Dini Danışmanlık Ve Din Hizmetleri". *Dini Danışmanlık Ve Din Hizmetleri*. Ed. Nurullah Altaş, Mustafa Köylü. 261. Ankara: Gündüz Eğitim Ve Yayıncılık, 2012.
- ÖZDEMİR, Saadettin. "Yüksek Din Eğitiminin Geleceği Ve İstihdam Alanlarına Yönelik Program Önerileri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013), 237-249.
- ÖZKAN, Aysun. *Türkiye'de Sağlık Hizmetlerinde Manevi Danışmanlık: Bir Karma Yöntem Araştırması*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- SANCAK, Seyyid. "Kur'an Perspektifinde Din Eğitiminde Sosyo-Kültürel Farklılıkları Anlamlandırma Sürecinde "Empati" Kavramı". *Dergi Abant* 3/6 (2015), 47-48.
- SARI, Rukiye. *Hastane Hizmetleri Kapsamında Kadın Doğum Bölümünde Manevi Danışmanlık (Konya Dr. Ali Kemal Belviranlı Kadın Doğum Ve Çocuk Hastanesi Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- SEYYAR, Ali, Özdemir, Saadettin. "AB Sürecinde Türkiye'de Dinî Sosyal Hizmetlerin Önemi: Türkiye-Almanya Örneği". II/506-523. Ankara: DİB Yayınları, 2008.
- ŞAHİN, Zuhâl Ağilkaya. *Manevi Bakım Ve Danışmanlık*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2. Bsk., 2021.
- ŞAHİN, Zuhâl Ağilkaya. *Psikoloji Ve Psikoterapide Din*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020.
- ŞENTEPE, Ayşe. "Yaşlılık Döneminde Dini Başaçıkma". *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015), 188-189.
- ŞİMŞEK, Fatma Zehra. *Manevi Danışmanlık İlkeleri Bağlamında Mevlana Ve Yunus Emre Düşüncesinin Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- TETİK, Hayati. "Din Hizmetlerinde İletişim Becerileri Ve Empati". *Ekev Akademi Dergisi* 41 (2009), 176.
- TOPUZ, İlhan. "Cami Din Görevlilerinin Yeterliklerinin Manevi Danışmanlık Açısından Değerlendirilmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2015/2), 53.
- TOPUZ, İlhan. "Manevi Danışmanlık Ve Rehberlik Hizmetlerinde Temel Nitelik Ve Yeterlilikler". *Manevi Danışmanlık Ve Rehberlik*. Ed. Ali Ayten

- Vd. 245-246. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Bsk., 2018/I.
- TUNCER, Yücel. *Huzurevi Çalışanlarının Yaşlılara Yönelik Tutumlarının Sosyo-Demografik Değişkenler Açısından İncelenmesi: İstanbul Örneği*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- YAPICI, Asım. *Ruh Sağlığı Ve Din: Psiko-Sosyal Uyum Ve Dindarlık*. Adana: Karahan Yayınları, 2021.
- YARGICI, Atilla. "Yozlaştırılan Üç Kavram: Sevgi, Şefkat Ve Aşk". 785. Şanlıurfa, 2016.
- YIKMIŞ, Sezergül. "Empati Dili". *Türk Dili* 69/826 (2020), 92-93.
- YILMAZ, Macid. "Yaşlılıkta Manevi Destek Ve Din Eğitiminin Önemi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013), 247-248.
- Yaşlılığa Genel Bakış. 22 Nisan 2022.
https://www.huzurevleri.org.tr/docs/shcek_yasliliga_genel_bakis.pdf
- Belediye Kanunu (Madde: 15/45). 22 Nisan 2022.
<https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/1471.pdf>
- Sosyal Hizmetler Kanunu. 22 Nisan 2022.
<https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.2828.pdf>
- Huzurevleri 26 Bin "Çınar"ın Yuvası Oldu. 22 Nisan 2022.
<https://www.aile.gov.tr/haberler/huzurevleri-26-bin-cinarin-yuvasi-oldu/>
- Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü. 22 Nisan 2022.
<https://dinhizmetleri.diyaret.gov.tr/>
- Yaşlı Ve Sosyal Hizmetler. 23 Nisan 2022.
<https://www.sosyalhizmetuzmani.org/yaslisosyalhizmetlerimiz.htm>
- T.C. Aile, Çalışma Ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı İle Diyanet İşleri Başkanlığı Arasında İşbirliği Protokolü. 24 Nisan 2022.
<https://dinhizmetleri.diyaret.gov.tr/documents/PROTOKOL.pdf>
- Aile Ve Dini Rehberlik Büroları. 24 Nisan 2022.
<https://dinhizmetleri.diyaret.gov.tr/detay/99/aile-ve-dini-rehberlik-b%C3%Bcrolar%C4%B1>
- Din Hizmetlerinde İletişim Ve Rehberlik. 25 Nisan 2022.
http://auzefkitap.istanbul.edu.tr/kitap/ilahiyat_ue/dinhizmetiletr eh.pdf

İngiltere’de Huzurevi Kreş Birarada: Çocuklarla Yaşlıların Birbirlerine

Öğretecekleri Çok Şey Var. 26 Nisan 2022.
<https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-40606687>

Huzurevleri İle Huzurevi Yaşlı Bakım Ve Rehabilitasyon Merkezleri
Yönetmeliği. 26 Nisan 2022.
<https://www.mevzuat.gov.tr/file/generatepdf?mevzuatno=4414&mevzuattur=Kurumvekurulusyonetmeli&mevzuattertip=5>

World Report On Ageing And Healt. 26 Nisan 2022.
http://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/186463/9789240694811_eng.pdf

Empati. 26 Nisan 2022. <https://sozluk.gov.tr/>

Ulusal Meslek Standardı Nedir? 30 Nisan 2022.
<https://www.myk.gov.tr/index.php/tr/skca-sorulan-sorular/genel-sorular>



THE QUALIFICATIONS THAT MUST BE FOUND IN A STAFF TO PROVIDE SPIRITUAL COUNSELLING AND GUIDANCE IN NURSING HOUSES

 Şeref GÖKÜŞ^a

 Zahide YILMAZ^b

Extended Abstract

The concept of old age refers to the last period of a person's life, in which he experiences regressions in material and spiritual terms, and his harmony with his environment begins to decline. Among the features of this period, there are issues such as fear of death, physical and mental inadequacies, isolation from society, and feelings of worthlessness. Beyond the degeneration experienced, some psychological traumas are also experienced by the residents of the nursing home, such as the problems caused by being away from their families and their environment, seeing the need for their presence decrease and struggling with constant diseases. Due to the difficult conditions of the process they have to cope with, the power and motivation of the elderly decrease and their hopes for the future also decrease, so a conscious, planned and individualized work should be carried out to support them.

While a person dynamically fulfils his social responsibilities, deterioration in the basic functions of his body due to aging causes him to lead a stable life, and gradually loses his social status with retirement. It can be said that the individual, who is psychologically negatively affected by all these processes, needs moral support in order to cope with the emotional collapse. The concept of spirituality, which also includes religious beliefs, is the feeling of trust and acceptance of absolute dominance that people feel towards a transcendent power. Spiritual counselling in old age is a field that needs to

^a Assoc. Prof., Akdeniz University, serefmut06@hotmail.com

^b Ph.D. Student, Akdeniz University, zzhdyilmz@gmail.com

be renewed according to the conditions of the modern world, to determine the systematic sub-tasks, to design the education form and to determine how this service will be provided. In today's living conditions, the loosening of ties between people or the inadequacy of psychological approaches or religious knowledge of individuals to support each other have made it necessary to perform spiritual counselling and guidance as a profession. The three main service areas of the profession are the patients who struggle for life and death in hospitals, children protected by social services, and the elderly in nursing homes.

In our country, spiritual counselling and guidance services are carried out by different departments in the General Directorate of Religious Services under the Presidency of Religious Affairs (PRA). PRA signed a number of protocols with official institutions in different time periods, the first in 2007 and the last in 2018, in order to fulfil its task in the best way possible. With the aforementioned protocols, it was decided to protect and strengthen the family, and to provide social and moral support to the problems experienced by families, children, young people, women, elderly, disabled and other individuals in need of social services. In this context, PRA opened "Family and Religious Guidance" offices in the provinces in 2003, and in all districts together with the provinces in 2017, and has been trying to carry out spiritual counselling and guidance activities since then, through the personnel assigned there.

Due to the increased emotionality and sensitivity threshold of the individual in old age, the people who will provide spiritual counselling and guidance services need to undergo a multidimensional training and increase their qualifications. In this context, the aim of the research is to determine the qualifications that should be found in the personnel who will perform the task in question. As a result of the study prepared by using the literature review method, it was determined that there are five qualifications that a spiritual counsellor should have. Among the mentioned qualifications are the mastering Islamic sciences and religious sciences, to acquire the knowledge and experience of spiritual counselling, to know the developmental characteristics and problems of the old age, to conduct the counselling process with love and to empathize in communication. Accordingly, the personnel who will carry out spiritual counselling and guidance services in nursing homes should have a command of Islamic sciences and religious sciences in the first place. The religious officer should give the information obtained from the main sources of religion, in the right place, at the right time, with the right attitude, to the elderly who need learning and support. In

addition, spiritual counsellors should have the knowledge and equipment to carry out spiritual counselling and guidance activities in order to fulfil the task assigned to them in a correct, consistent and qualified manner. Because the existence of men depends on the unity of soul and body. For this reason, in the journey of life, a person should strive for the needs of his soul as well as the effort he makes for the health and needs of his body. It is very important to keep this balance in the services to be provided to individuals. Additionally, spiritual counsellors should know the psychology of old age, correctly identify the emotions behind their attitudes and behaviours, and be able to use religious resources on issues such as the improvement of old age psychology and life satisfaction. A spiritual counsellor should listen to the client impartially, not criticize, judge, or approach with prejudice; should impose positive emotions such as morale, motivation, hope and joy, and avoid a tone that will increase the negative feelings of the interlocutors such as worthlessness, abandonment, and forgetfulness in his words and attitudes.

It is very important for the personnel who will provide spiritual counselling in nursing homes to approach the elderly with love, respect and unconditional acceptance in terms of giving meaning to their life. Because love eliminates the feelings of psychological inadequacy in people, showing respect and acceptance helps to gain and maintain the sense of self-worth. Love has a strong motivation for the individual to socialize with other people and to see himself as an important member of the society. In addition, the love of God should be explained to the elderly and the nature of this love, which can make people healthier in every way, should be benefited from. Religious officials should also use the language of empathy in communication, so that the client can feel understood and feel happy and contented on this occasion. Because empathy is of great importance in the successful execution and conclusion of the process between the spiritual counsellor and the client.

Keywords: Religious Education, Spiritual Counselling and Guidance, Presidency of Religious Affairs, Religious Services, Nursing Homes.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is expanded version of a presentation which has been presented in the symposium on 14th International Congress of Social Sciences with Current Research organized in Antalya between October 29-30, 2021.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The authors declare they have contributed equally to the article.

5. Competing interests:

The authors declare no competing interests.





bilimname 48, 2022/2, 601-625

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 29.06.2022, Kabul Tarihi: 25.10.2022, Yayın Tarihi: 31.10.2022

doi: 10.28949/bilimname.1137826

EBU'L HASAN EL-ÂMİRÎ'DE İDEAL DEVLET TASAVVURU

 Fuat AKPINAR^a

 Ahmet Kamil CİHAN^b

Öz

Bu çalışmada, Âmirî'nin ideal devlet tasavvuruyla erdemli bir devlet yönetiminin nasıl ve ne şekilde oluşması gerektiği gibi konular siyaset felsefesi düzleminde tartışılacaktır. Klasik İslam filozofları siyaset felsefesini ahlâk ve mutluluk açısından incelemişler ve eserlerinde insan-toplum-devlet düzleminde ilerleyen, biri olmadan diğeri olmayan yani bu düzlemlerin doğal olarak birbirilerini etkilemesinin kaçınılmaz olduğu iddiasını ortaya atan bir sistemi öngörmüşlerdir. Yine onlar ahlâk ve mutluluk bağlamından kopmadan ideal insanı, ideal toplumu ve ideal devletin özelliklerini ele almışlardır. Fârâbî sonrası İslam siyaset felsefesinde iz bırakmış Âmirî de toplumu ve devleti erdemli olup olmamasına göre ikiye ayırmış olup Platon-Aristoteles-Fârâbî üçlüsünün siyaset anlayışlarını kendine özgü yorumlamak suretiyle ideal bir devlet tasavvuru ortaya koymuştur. Ona göre insan ihtiyaçlarını gidermek için doğası gereği zorunlu olan bir devlette yaşamak durumundadır. İşte bu devletin kurulması, yönetici olacak kişinin de gelişigüzel bir kişi olamayacağını savunan Âmirî devletin ilahî bir ikramla olabileceğini, yöneticinin de ilahî ikramla onu elde edebileceğini ve erdemli bir devletin yasalara dayanması gerektiğini belirtir. Âmirî'nin eserlerinde sunduğu erdemli devlet yöneticileri hikmete önem veren, erdemleri bilen ve onları uygulayan seçkin kişilerdir. Siyaseti halkın yüksek erdemlere ulaştırılması olarak tanımlayan Âmirî onun gayesini de en yüce mutluluk (es-sa'âdetü'l-kusvâ) olarak açıklar. Filozof ideal devletin insanların erdemlere, ahlâki olgunluğa ve en yüce mutluluğa ulaşmasına vesile olan erdemli başkana da önemli bir rol yükler ve onun tüm yönleriyle özelliklerini tartışır. Sonuç itibarıyla Âmirî'nin ideal devlet anlayışı özellikle İslam kültürü, Grek felsefesi ve Fars siyaset düşüncesiyle beslenmiş olduğu iddiasından hareketle onun ideal devlet tasavvuru değerlendirilecektir.

Anahtar kelimeler: İslam Felsefesi, Âmirî, Siyaset, Devlet Adamı, Erdemli Devlet.

^a Doktora Öğr., Milli Eğitim Bakanlığı, yusuffuheyre@gmail.com

^b Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, akcihan@erciyes.edu.tr



THE IDEAL STATE CONCEPTION IN ABU'L HASAN AL-ÂMİRÎ

In this study, Âmirî's conception of the ideal state and the political philosophy envisioned for the formation of a good state administration will be discussed. Classical Islamic philosophers examined the philosophy of politics in connection with the relationship between morality and happiness, and in their works, they envisaged a system that proceeds on the level of human-society-state that does not exist without the other, claiming that it is inevitable these levels affect each other naturally. Again, they have dealt with the ideal human, ideal society and the characteristics of the ideal state without leaving the context of morality and happiness. Âmirî, who left a mark in post-Fârâbî 's Islamic political philosophy, divided the society and the state into two according to whether they were virtuous or not, and revealed an ideal state envision by interpreting the political understanding of the Platon-Aristotle-Fârâbî triad in his own way. Âmirî, who defines politics as bringing the people to the highest virtues, explains its aim as the highest happiness. So as to meet human needs, he has to live in a state which is a necessary by nature. Defending that the person who will be a ruler cannot be a random person, Âmirî explains that the state can be achieved with a divine present, that the ruler can obtain it with divine favor, and that a benevolent and happy state must be based on laws. The virtuous state administrators presented by Âmirî in his works are distinguished people who attach importance to wisdom, know the virtues and apply them. Again, the Philosopher attributes an important role to the virtuous ruler, who helps the humans of the ideal state reach virtues, moral maturity and the highest happiness, and discusses all aspects of him/her. As a result, Âmirî's ideal state conception will be evaluated, based on the claim that Âmirî's ideal state understanding was especially nourished by Islamic culture, Greek philosophy and Persian political thought.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Pratik felsefenin bir dalı olan siyaset, Müslüman filozoflar tarafından genelde insan, aile, toplum, devlet, devletin kurumları, devlet başkanı ve nitelikleri gibi konular ekseninde ele alınır ve mutlaka insanın ve toplumun mutluluğuyla ilişkilendirilir. Müslüman filozofların siyaset felsefesi konusundaki temel dayanakları antik Yunan felsefesidir. Sözgelimi Yeni Platoncu geleneğe dayanan Fârâbî siyaset felsefesinin ana sorunsalı olarak, insan, insan-toplum ilişkisi, devlet ve türleri, ideal devlet ve toplum anlayışı,

din-devlet ilişkisi ve en yüce mutluluk gibi konuları önceler.¹ Bu sorunları çözümlerken felsefi tutumu gereği akılsal bir yöntem benimser. Fârâbî'nin başlattığı felsefi siyaset düşüncesi, İbn Bâcce, Âmirî , İbn Rüşd gibi düşünürlerle sürdürülür. Böylelikle İslam kültüründe siyaseti felsefenin konusu olarak ele alan bir gelenek ortaya çıkar.² Siyaset konusu, Ebû el-Hasan el-Eş'arî, Gazalî, Maverdî, İbn Teymiye gibi kelamcı ve fıkıhçıların da ilgi alanındadır; onlar da devlet, adalet, riyaset, imam/halife gibi siyasal konuları irdelerler. Ancak onların hareket noktaları, daha çok dinseldir; doğal olarak Kuran ve sünnet odaklıdır. Öte yandan onlar, İslam toplumunun içindeki mezhepsel ve siyasal tartışmaların da etkisi altındadırlar; bu yüzden onların teorileri genelde savunmacı (apolojik) ve mezhepsel bir karakter taşır.³ İslam dünyasında siyasete yönelik felsefi, kelamî-fikhî teorilerin yanında siyasetnâme ve nasihatnâme geleneğinin de geliştiği görülür. Bu gelenek genelde Fars kültürüne dayandırılır. Sözelimi İbnü'l-Mukaffa, Gazali, Yusuf Has Hacip, Nizamü'l Mülk, Ebû Bekr Muhammed b. Velîd b. Muhammed b. Turtûşî gibi düşünürler siyasetnâme⁴ ve nasihatnâme tarzı birtakım eserler kaleme almışlar, eserlerinde daha çok devlet başkanına öğütler vermeye yönelmişlerdir. İslam siyaset düşüncesinde *nasihatü'l-mülûk/âdâbul-mülûk/tuhfetül-mülûk ve nasihatül-vüzerâ*⁵ olarak nitelenen bu gelenek İslam siyaset düşüncesine büyük katkı yapmıştır.⁶ *Nasihatü'l-mülûk ve nasihatül-vüzerâ* tarzında yazılan eserler devlet başkanına ve diğer yöneticilere nasihatleri ihtiva eden ahlâkî, hikemî unsurları barındırması açısından da önemlidir.⁷ İslam düşüncesinde siyaset konusu gündeme

¹ Kasım Turhan, "H. 4. / M. 10. Yüzyılın İki Müslüman Siyaset Filozofu Fârâbî ve Âmirî", içinde *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyumu (13-15 Kasım 2014) Bildirileri*, editör Ejder Okumuş ve İlyas Burak (Eskişehir, 2015), 369-376.; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Sarkaç Yayınları, 1981), 395.

² Lokman Çilingir, Mustafa Yıldız, Hasan Aydın, *İslam'ın Klasik Çağında Bir Felsefi Sorun Olarak Siyaset* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 21 vd.

³ Hızır Murat Köse, "Siyaset", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 294-299; Hasan Aydın, "İslam Düşüncesinde Siyaset Felsefesi ve Siyasal Kuramlar", *Bilim ve Gelecek Dergisi*, 143(2016):15-19.

⁴ Bu alanla ilgili genel değerlendirmeler için bkn. Kadir Canatan, *İslam Siyaset Düşüncesi ve Siyasetname Geleneği* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014), 7-13.

⁵ Hasan Hüseyin Adalıoğlu, "Siyasetnâme", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2009), 37:304-306.

⁶ İlker Kömbe, "İslam Siyaset Düşüncesinde Siyaset Tasnifleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 23/44 (2018/1):35-60.

⁷ Bu eserler devlet başkanlarına yazılmışsa "nasihatü'l-mülûk, âdâbü'l-mülûk, tuhfetü'l-mülûk, ahlâku'l-mülûk, enîsü'l-mülûk", vezir, emir veya diğer devlet adamlarına ithaf edilmişse "nasihatü'l-vüzerâ, tuhfetü'l-vüzerâ, mir'âtü'l-vüzerâ" gibi adlar verilmiştir. Bkn. Adalıoğlu, "Siyasetnâme", 304-306.

geldiğinde İbn Haldun'u anmamak büyük bir eksiklik olur. O, fıkıh ve kelam geleneğindeki şer'î-dinî siyaseti öncelese de, filozofların aklî ve medenî siyasetini de irdeler; kendi şer'î-dinî siyaset anlayışını felsefe ve kendi yönetsel deneyimleri ekseninde zenginleştirir. Bu yüzden onun siyaset alanına giren devletin oluşumu-gelişimi ve yıkılışını ve tüm toplumsal hareketleri toplumsal özleri (içtimâî tabiat) dikkate alarak incelediği görülür. Bu yüzden İslam siyaset düşüncesi açısından İbn Haldun'un özgün bir yerde durduğunu belirtmek gerekir.⁸

Bir İslam filozofu olarak Âmirî, siyaset konusunda Fârâbî ile başlayan felsefi geleneği takip eder. Doğum tarihi kesin olarak bilinmeyen Âmirî'nin, 10. asrın başında dünyaya geldiği, sonlarına doğru da vefat ettiği tahmin edilmektedir. O, el-Kîndî geleneğinin temsilcilerindendir⁹ ve *Nişaburlu Filozof* veya *Meçhul Filozof* olarak ün salmıştır.¹⁰ Âmirî'nin ilgi alanı çok geniştir; bu yüzden felsefe tarihi, kelam, fıkıh, siyaset, ruh, ahiret/eskatoloji, ahlâk ve dinler tarihi gibi birbirinden farklı disiplinler de eserler kaleme almıştır. Ancak eserlerinin çoğunun günümüze intikal etmemesi sebebiyle kendisinin unutulduğu, fikirlerinin de meçhul kaldığı söylenir.¹¹

Âmirî'de ahlâk, siyaset ve mutluluk kavramları birbirini tamamlayacak şekilde tasavvur ettiği ideal devlet fikrinin ana omurgasını oluşturmuştur. Âmirî'nin bu konuda büyük ölçüde Fârâbî'den yararlandığı söylenebilir. Fârâbî'nin siyaset felsefesinde psikoloji, ahlâk, siyaset birbirini besler ve geliştirir. Âmirî'de de bu durum göze çarpmaktadır. Âmirî'nin siyaset felsefesinde özellikle nefis, erdem ve devlet gibi konulardan Platon ve

⁸ Kömbe, "İslam Siyaset Düşüncesinde Siyaset Tasnifleri Üzerine Bir Değerlendirme", 35-37.; Ömer Osmanoglu, "Metafizik ve Ahlâkla İlişkisi Bakımından Ortaçağ İslam Siyaset Düşüncesi", *Dem Dergi*, 2/5(2010), 106-111.; Şenol Korkut, Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü, 2. bsk., (Ankara: Atlas Kitap, 2018), 19-24.

⁹ İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 236-242.

¹⁰ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebi Bekr Ahmed eş- Şehristânî (548/1153), *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, 2. bs. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 365.; W. Madelung, "al-Âmirî is still relatively little known Muslim Philosopher", *The Journal of The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1 (1990), 156.; Mehmet Aydın, "Âmirî, Hayatı, Eserleri ve Görüşleri", *Diyanet İlmi Dergisi*, 16/3(1977):148-154.

¹¹ Hidayet Işık, *Âmirî'ye Göre İslam ve Öteki Dinler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 28-29.; Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Tarihi: İslâm Düşüncesinin Tarihsel Seyri*, (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 510.; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, çev. Muhammet Çelik (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 502.; Hidayet Işık, "Karşılaştırmalı Din Çalışmaları Açısından Ebu'l- Hasan el-Âmirî", içinde *Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*, (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2009), 261.; İsmail Hakkı İzmirli, "İslam'da Felsefe Cereyanları 3", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 4/14 (İstanbul: Evkaf Matbaası, 1930), 37.; Mahmut Kaya, "Âmirî", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3:68-72.

Aristoteles'in etkisini de görmek mümkündür. Âmirî, kişinin en yüce hedefinin mutluluk olduğu görüşündedir ve ismine değinmediği Fârâbî'yle bu konuda tam bir mutabakat halindedir.¹² Âmirî, mutluluğa erişmek için siyasetin veya devletin zorunlu olduğunu bildirmekle birlikte insanın dinî ve ahlâkî kemali için de devletin zarurî bir ihtiyaç olduğunu bildirir. Yine Âmirî, mutluluğun hem dünyevî hem de uhrevî yönü olması sebebiyle devleti yöneten ilk başkanın, ondan sonra gelen başkanların ve vezir, vali gibi diğer yöneticilerin belli şartları taşımaları gerektiğini de incelemiştir.¹³

Âmirî'nin siyaset alanına yönelmesiyle ilgili olarak şunlar söylenebilir: Âmirî, Abbasi Devleti'nin giderek otoritesini kaybedip zayıfladığı ve küçük devletlere bölündüğü onuncu yüzyılda yaşamıştır. Bu sırada Abbasi Devleti'nin eski ihtişamı kalmamış, doğu İslam dünyası büyük ölçüde Büveyhîler (932-1062) ve Sâ mânîler'in (819-999) tahakkümü altına girmiş, Abbasi Devleti her iki devlete karşı denge politikası uygulayarak varlığını sürdürmeye çalışmıştır. Âmirî'ye göre bu siyasî istikrarsızlık, sonuçları itibariyle yönetilenlere etki etmiş ve onların erdemli davranışlarda bulunmasını zorlaştırmış, huzur ve güven ortamını yok etmiştir. Yine, bir kısım din adamlarının ve yönetenlerin, dini kendi menfaatları için kullanmaları, dine ve felsefeye zarar verir boyuta taşımış olmalı ki, Âmirî'nin İslam dininin faziletlerini, sarih akılla ilişkisini ve siyaseten de diğer dinlere üstünlüğünü felsefe ve din uyumuna bağlı kalarak ele aldığı anlaşılmaktadır.¹⁴ Âmirî'nin, bu ve buna benzer düşüncelerden hareketle siyaset felsefesiyle ilgilendiği değerlendirilmektedir. Yine Bâtıniyye, Haşviyye gibi grupların toplumu, siyaseti, insanı etkileyen fikirlerinin de Âmirî'yi harekete geçirdiği değerlendirilmektedir. İlk önce ideal bir devletin kurulma şartlarını ele alan Âmirî bunu Medine döneminde Hz. Muhammed'in sergilediği yönetimle ve sonra da Hz. Ömer ve Hz. Ali'ye isnad ettiği sözlerle ilişkilendirerek ideal bir devlet teorisi kurgulamıştır.¹⁵ Âmirî'nin idealize

¹² İlhan Kutluer, "İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü", (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1989), 70-71.; Ian Richard Netton, *Fârâbî ve Okulu*, çev. Mehmet Vural (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 15.

¹³ Ebû'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî, *es-Saâde ve'l-is'âd fi's-sîrati'l-insâniyye*. Tahk. Ahmed Abdulhalim Atiyye (Kâhire: Dâru's-sekâfe li'n-neşr ve't-tevzî', 1991), 238, 239, 243, 244, 250-254.

¹⁴ Ebû'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm*, Tahk. Ahmed Abdulhamid Ğurâb (Riyad: Dâru'r-risâle, 1988), 153.; Franz Rosenthal, "Ebu'l-Hasan el-Âmirî'ye Göre Devlet ve Din", içinde *Derleme: İslâm 'da Siyaset Düşüncesi*, çev. Kazım Güleçyüz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 167-180.; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 238-242.

¹⁵ Âmirî, *es-Saâde ve'l-is'âd*, 238.; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 223.; Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm*, 153.

ettiği bu erdemli/sâid devlet fikrinde sadece dinî verileri değil Yunan felsefesi, Fars hikemiyâtı¹⁶ ve Fârâbî gibi kaynakları da kullanmıştır. Zaten o, halidî hikmet tasavvuru gereği, felsefeyi de dinsel bir temele geriye götürmekte; peygamberlerin aynı zaman da filozof olduğunu söylemektedir.¹⁷ Bu bakışı yüzünden dinsel ve felsefi kaynakları bir arada kullanmakta bir sakınca görmemektedir. Bundan hareketle Âmirî'nin siyaset felsefesi ve ideal devlet tasavvuru hem dinî hem de felsefî içerimleri olan bir yapı arz etmektedir.¹⁸

Âmirî'nin *es-Saâde ve'l-is'âd* ile *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslam* adlı eserleri, onun ideal devlet tasavvuruna dair bu incelememizde merkezî bir görev üstlenecektir. Bu yüzden eserler hakkında bilgi vermek faydalı olacaktır. *es-Saâde ve'l-is'âd* iki ana bölümden oluşmaktadır. Âmirî, birinci bölümde mutlulukla ilgili genel bilgilerin yanında etik ve erdemle ilgili teorik bilgileri; ikinci bölümde ise mutlu etme sanatı olan siyaset, siyasetin niteliği, gayesi ve çeşitleri, erdemli başkanın nitelikleri, vezirler, aile, ordu, eğitim ve mutsuz devletin niteliği ile bu devlette yaşayan insanların durumlarını ele alır. Âmirî bu eserinde bolca alıntılama yoluna giderek Sokrates, Platon, Aristoteles ve diğer Yunan filozoflarının, Hz. Ömer ve Hz. Ali gibi İslam büyüklerinin ve Fars siyaset geleneğinden Erdeşîr, Enûşirvan, Büzürgmihr gibi devlet adamlarının siyaset konularına dair sözlerine yer verir.¹⁹ Âmirî'nin bu tavrı 10. Yüzyılda yazılan siyasetnâme ve nasihatnâme türündeki eserlerle benzerlik gösterir.²⁰ Âmirî'nin siyasetle ilgili diğer eseri *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslam* ise birinci esere göre daha özgün olup adeta onun

¹⁶ Fatih Toktaş, "Büyük İskender Bağlamında Sahte Aristotelesçiliğin Âmirî'nin "es-Sa'âde ve'l-is'âd"ındaki Yansımaları", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44 (2016):50.; Everett K. Rowson, "Âmirî", içinde *İslam Felsefesi Tarihi I*, çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, ed., Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, 2. Baskı (İstanbul: Açılım Kitap, 2017), 255.; Ayrıca Âmirî'de Fars-Sasânî etkisi için bkn. Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 10.

¹⁷ Hasan Aydın, "Amirî'nin Düşünce Sisteminde Felsefe ve Felsefi Bilimlerin Meşruluğu Sorunu", *Ekev Akademi Dergisi*, (sayı: 33, 2007), 63-64.

¹⁸ Münâ Ahmed Ebû Zeyd, "Müctemiu'l-hayri ve'l ümmeti'l meymuneti inde el-Âmirî", *Et-tefahimu*, (Tarihsiz):101-126.; Kasım Turhan, *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 153.

¹⁹ Âmirî, *es-Saâde ve'l-is'âd*, 320.; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 47-48.

²⁰ el-Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, 503.; Corbin'e göre Amirî'nin yazdığı siyasete dair eserler İbn Mukaffa'nın yazdığı eserlerin izlerini taşır. İbn-i Mukaffa' İran siyâset düşüncesine ait siyâsetnâme ve nasihatname tarzında *Kelîle ve Dimne*, *Siyerü'l-mülûk*, *Kitâbü'l-Âyîn*, *Kitâbü't-Tâc fi sîreti Enûşirvân*, *Risâletü Tenser*, *el-Edebül-kebîr*, *el-Edebu's-Sağîr ve'l-Edebü'l-Kebîr*, *Risâle fi's-sahâbe* adlarında eserleri yazmış ve Pehliviceden çevirmiştir. Bkn. Henry Corbin, *Başlangıçtan İbn Rüşd'e Kadar İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, c. 1 (Ankara: İletişim Yayınları, 2017), 298.

kendi görüşlerini yansıtır.²¹ Bu eserinde Âmirî, yöneticiliğin ilahî bir ikramın neticesi olduğunu, bunun peygamberlikle hayat kazandığını ifade eder.²² Bununla birlikte Âmirî'nin *el-Emed ale'l-ebed* adlı eserinde de siyasetle ilgili konulara az da olsa rastlamak mümkündür.

Bu çerçeveden sonra ileriki aşamalarda Âmirî'nin ideal devlet tasavvuru ve bununla bağlantılı konulara geçilecektir. Bu aşamalarda Âmirî'nin eserlerinden hareketle betimleme ve çözümlenmeler yapılacaktır. Âmirî'de siyaset, ahlâk, mutluluk ilişkisi, siyasetin tanımı, amacı, ideal devletin neyi ifade ettiği ve kısımlarının neler olduğu, ideal devletteki yöneticilerin nitelikleri, ideal devlet yöneticilerinin devleti uzun süreli ayakta tutmak için gerektiğinde yaptığı savaşı ve diğer savaş türleri bu bağlamda incelenecektir.

A. Âmirî'de Siyaset, Ahlâk ve Mutluluk İlişkisi

Siyaset teriminin yönetimi, iktidarı, insanı ve toplumu ele alan geniş bir kavram olarak düşünmek mümkündür. İslam siyaset felsefesinde de önemli bir yer tutan siyaset kavramı mutluluğa ulaşmada kişinin kendini yönetmesi, düzeltmesi yani ahlâk olarak, ardından aile yönetimi ve en sonda da memleket yönetimi şeklinde düşünülmüştür. Böylece onda ahlâk, aile yönetimi ve siyaset mutlulukla iç içe olacak şekilde ele alınmış ve üçü de birbirini hem denetleyen hem de birbirlerine yön veren unsurlar olarak değerlendirilmiştir.²³ Ahlâk, insandan başlayarak toplumla olan ilişkilerini düzenleyen norm ve ilkeleri, siyaset ise özel olarak toplumsal iktidar ve yönetim mekanizmalarından hareketle bunları düzenleyen norm ve ilkeleri belirler. Ahlâk ve siyasetin gayesi olan mutluluk da bu bakımdan ahlâk ve siyasetin en önemli hedefidir. Toplumdaki işlerin tertibi, fertlerin sulh ve güvenlik içinde yaşamaları siyasetin birincil görevi olmakla birlikte ahlâkın tümel hedefleri arasında olduğuna kuşku olmasa gerek.²⁴

Âmirî'ye göre siyasetin ana amacı ilk önce insana erdemleri kazandırmaktır. Bu erdemler Platon'un savunduğu erdemlerle de benzerlik arz eder. İnsan bu erdemleri önce davranışa ve huya dönüştürür, sonra da onları ailesine ve yaşadığı topluma sirayet ettirir.²⁵ Âmirî'ye göre siyasetin ana gayesi yönetilenleri mutluluğa ulaştırmaktır. Âmirî siyasetin gayesini şu

²¹ Rosenthal, "Ebu'l-Hasan el-Âmirî'ye Göre Devlet ve Din", 172.

²² Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm*, 152-158.

²³ Salih Yalın, "Şirvânî de Ahlâk ve Siyaset", *Bilimname*, 24/(2013):9-30.

²⁴ Cevher Şulul, "İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, c. 7 (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 741.

²⁵ Âmirî, *es-Saâde ve'l-is'âd*, 230.; Kutluer, "İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü", 69-70.

ifadelerle anlatır: “Mutluluğa ulaştırmak, yöneticinin yönetileni mutlu olacağı şeylere teşvik etmesidir. Bu da yönetilenin, siyaset geleneğinin belirlediği amaca uygun tedbirler almasıyla gerçekleşmektedir. Amaç, kudreti ve zamanı imkân verdiği ölçüde her insanın fazileti elde etmesidir.”²⁶

Görüldüğü üzere Âmirî’ye göre erdemlerin kazandırılması, onun davranışa dönüştürülmesi siyasetin doğru kullanılmasıyla olmaktadır. Âmirî’de siyaset ve ahlâkın mutlulukla ilişkisini anlamak için Fârâbî’ye göz atmakta fayda vardır. Çünkü Fârâbî, siyasetin ana gayesini insana ve topluma mutluluğu kazandırma olarak yorumlamış ve insanın mutlu olabilmesi için erdemleri bilmesi ve uygulaması gerektiğini belirtmiştir. İnsanın nazarî, fikrî, ahlâkî erdemlere ve amelî sanatlara vakıf olabilmesi için bunları bilmesini Fârâbî²⁷ gibi Âmirî’de gerekli görmüştür.²⁸ Âmirî, Platoncu ahlâk ve erdem anlayışını ondan aldığı şu iktibaslarla destekler: “Yöneticinin idaredeki en düşük amacı şehir halkının hayvani (temel) ihtiyaçlarını karşılamak ve zararlarına olacak şeyleri onlardan uzaklaştırmaktır. Bu ihtiyaçlar şunlardır: sağlık, güzellik, güç ve zenginlik. Ancak buradaki çok mal kazanmakla elde edilen bir zenginlik değil, malı doğru kullanmakla sağlanan bir zenginliktir. Bunun ardından yöneticinin insani ihtiyaçları karşılaması gerekmektedir. Bunlar; iffet, cesaret, hikmet ve adalettir ki adalet bunların hepsini kapsamaktadır. Yönetici bilmelidir ki hayvani ihtiyaçları sağlamak insanî ihtiyaçları sağlamaktır. Yine insani ihtiyaçları elde etmek, ilahi ihtiyaçları elde etmek demektir. Yöneticinin en yüce hedefi ise Allah’ın insanı uğruna yarattığı kemale erdirmektir. Bu da insanın güzelliğini ortaya koyan sağlam bir akıldır.”²⁹

Âmirî’ye göre hikmetle seçkin hale gelen kişi, bilme/nazarî ve yapma/amelî şeklinde iki önemli gücü kavuşur.³⁰ Yine bu kişi, düşünsel/nutkî ve duyusal/hissî nefis gibi iki cevhere sahip olup, iki cevherin birleşmesi kişinin fiillerinin meydana gelmesini sağlar. Bu fiiller sarîh akla uygun olabilmesinin yolu, hissî nefsin nutkî nefse boyun eğmesidir. Bu boyun eğme gerçekleşirse kişi, ahlâkça olgunlaşır, rasyonelleşir ve böylece yaşadığı aşağı/süflî âlemi imar etmeye ve bu âlemde beraber yaşadığı diğer kişilerin de medenileşmesine ve mutlu olmasına vesile olur. Yine, Âmirî’ye göre insan,

²⁶ Âmirî, *es-Saâde ve'l-is'âd*, 229.

²⁷ Ahmet Kamil Cihan, “The Thought of Muslim Philosophers in the Classical Period about Practical Arts”, *Bilimname, Ahi Evran Özel Sayısı*, 69-89.

²⁸ Âmirî, *es-Saâde ve'l-is'âd*, 230.

²⁹ Âmirî, *es-Saâde ve'l-is'âd*, 229-230.

³⁰ Benzer görüşler için bkn. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015), 1139a26-28.

nutkî nefsinin kemale ulaşması ile yüksek alemdeki ruhânî varlıklara benzeyerek onlar gibi akılsal varlıklar olur. Nutkî nefsin, ruhânî varlıklara olan iştıyakı ve onlar gibi olma arzusu kişinin hissî nefsinin de etkiler ve neticede kişi iki cevheri sayesinde aşağı âleme ilişkin beklentilerini de karşılar. Hikmeti elde eden bu kişinin hakîkî dinin inanç ve ibadetleriyle ruh ve bedenini süslediğini düşünen Âmirî bu kişinin yüksek âlemdeki güzellikleri de elde edeceğini belirtir. Âmirî tüm bunların kişide üç siyasetin ortaya çıkmasıyla olacağını ileri sürer. Bunlar; bireyin ahlakını iyi hale getirmesi yani *istislahu'l-ahlâk*, aileyi idare etmesi yani *zabtu'l-kedhudâiyye* ve devlet idaresi olan *tedbîru'l-memlekettir*.³¹ Âmirî'nin ortaya koyduğu üç siyaset biçimi kendisinden sonraki İslam düşünürleri tarafından da benimsenmiş ve geliştirilmiştir.³²

B. Âmirî'ye Göre Siyasetin Tanımı ve Amacı

Âmirî siyaseti; "...mutluluğa ulaşmayı, bunun yöntemini, mutluluğu sağlayan ve onu bozan şeyleri, bunu engelleyecek şeylerden sakınma yollarını ve mutluluktan sapanları iyileştirme şekillerinin düzenlenmesi ..." ³³ olarak tanımlar. Âmirî, *Kitabu'l-Ayn*'da geçtiğini söylediği bir tanımda siyaseti şöyle tanımlar: "Siyaset, yönetilenlerin durumunu ıslah etmek ve düzeltmek demektir. Araplardan biri bineğinin iyiliği için bir şey yaptığında 'falan kişi bineğini yönetti' derler."³⁴ Bununla filozof, siyaseti insanı ahlâken olgunlaştırmak, rezilet kabul edilen bir davranışını düzelterek onu fazilet kabul edilen bir davranış yapmasına yönlendirmek, insanda otokontrol sağlayarak onu iyiye faydaya yöneltmek olarak görmüştür.

Âmirî'ye göre insan bir ailenin, soyun, mahallenin ve şehrin zorunlu ve doğal üyesidir. İnsanın zorunlu ve doğal ihtiyaçlarını tek başına karşılaması mümkün değildir. Doğumundan ölümüne kadar diğer insanlara ve topluma muhtaçtır. İnsan yeme, barınma, korunma ve üreme gibi temel ihtiyaçlarını karşılamak durumundadır. İnsanın bu ve buna benzer ihtiyaçlarını adil bir şekilde gidermesi ve karşılaması devletin ortaya çıkmasının da kaynağıdır.³⁵ Çünkü toplum içinde yaşayan insanın diğerleriyle biyolojik, fizyolojik ve akfî açılarla birbirine denk değildir. Yine, insanın, ekonomik ve diğer açılardan da

³¹ Ebû'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî, "et-Takrîr li-evcûhi't-takrîr", içinde *Âmirî, Resâilü Ebi'l-Hasen el-Âmirî ve şezerâtühü el-felsefiyye*. Nşr. Sahbân Halifât (Amman: el-Câmiâtü'l-Ürdüniyye, 1988), 322.; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 188.

³² Bununla ilgili değerlendirmeler için bkn. Salih Yalın, "İslâm Ahlâk Filozoflarının Aile Ahlâkına İlişkin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme: İbn Sina, Tûsî ve Kınalızâde Örneği", *Journal of Islamic Research*, 30/3(2019):479-94.

³³ Âmirî, *es-Saâde ve'l-is'âd*, 229.

³⁴ Âmirî, *es-Saâde ve'l-is'âd*, 231.

³⁵ Âmirî, *es-Saâde ve'l-is'âd*, 260-261.

birbirine eşit olması mümkün değildir. Bundan dolayı insanların birbirinin temel ve sonradan kazanılmış haklarını korumak, güçlünün zayıfı ezmesine mâni olmak, meslek ve sanatları icra etmek, barış ve dostluk içinde yaşamak için bir devlet tarafından yönetilmeleri bir zorunluluk arz etmektedir. Bu devlet yöneticileri yasalara bağlı kaldığında, adaleti, sevgi ve dostluğu şiar edindiklerinde yönetilenler hem temel ihtiyaçlarını daha adil ve kolay karşılar hem de erdemleri kazanarak daha huzurlu şekilde yaşar.³⁶

Âmirî'ye göre siyasetin de yöneticinin de amacı, aynı şey olup, bu amaç da yönetilenleri en yüce mutluluk anlamına gelen es-saadetü'l-uzmaya ulaştırmaktır. Siyasetin keyfiyeti Âmirî'ye göre yöneticinin yasaya bağlı olup olmamasına bağlantılıdır. Yönetici, yönetilenleri mutluluğa ulaştırmak gibi ulvî bir hedefe odaklanmışsa yönetici muhakkak yasalara bağlı kalmalı ve yasaya bağlılığını her işinde göstermelidir. Yönetici bu ulvî hedefe varmak için hikmeti sevmeli, erdemlerle donanmalı, dinî ve ahlâkî ilkeleri uygulayıp, onlara büyük bir ihtimam göstermeli, yasalara sınımsız bağlanmalı ve onları tereddütsüz uygulamalıdır. Yasalara muhalefet eden bir yöneticinin yönettiği bir şehirde, yönetilenler, yöneticiyi gerekçe göstererek yasalara muhalefet ederler. Böylesi bir şehir mutluluğa ulaşamadığı gibi, şehirde bireysel ve toplumsal huzursuzluklar, cinayetler, hırsızlıklar, gayri meşru hadiseler, erdemsizlikler dinin haram kıldığı fiiller yaygınlaşır. İşte böylesi bir devlette siyaset amacının dışına çıkmış ve erdemsizliklerin hakim olduğu *Şakî/Mutsuz* devlet ortaya çıkmıştır.³⁷

Âmirî'nin dile getirdiği *Sâid/Mutlu Devletle* imamet üzerine kurulan *Hakikî Devlet*in amaçları siyaset felsefesi açısından büyük benzerlikler taşımaktadır. Hakikî devletin Tanrısal bir mevhibe sonucunda Hz. Muhammed tarafından kurulduğuna işaret eden Âmirî, bu devletin tek bir amacı ve tek bir sonucu olduğunu belirtmiştir. Riyasetin en tam ve en mükemmeli konumunda olan imametın yönetilenlere faziletleri kazandırarak onlara hakiki saadete erdirmek olduğunu savunur.³⁸ Her iki devlet sistemi de mensuplarına öncelikle dünyevî olan siyasetin ana amaçlarına erdirmek kaydıyla daha sonra mensuplarını uhrevî amaçlarına ulaşmasına da vesile olmada ortaktır.

C. Âmirî'de Sâid/Mutlu Devlet Tasavvuru

Âmirî'nin varlık, bilgi, mutluluk, ilim, din ve filozof tasniflerinde görülen ikili tasnif, ideal devlet tasavvurunda da görülmektedir. Âmirî'nin es-

³⁶ Bayraktar Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi* (İstanbul: Şehir Yayınları, 2000), 46-47.

³⁷ Âmirî, *es-Sâide ve'l-is'âd*, 231.

³⁸ Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm*, 152-155.

Saâde ve'l-is'âd'ında ortaya koyduğu ideal devlet tasavvuru *Platon-Aristoteles-Fârâbî* ekseninde ilerlerken *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm*'da İslâm'daki siyasetin faziletini felsefî açıdan ortaya koymaya çalışır. Âmirî, *es-Saâde*'de devletleri; a) *Sâid/Mutlu*, b) *Şâki/Mutsuz*, *el-İ'lâm*'da ise a) İlahî bir lütfun sonucunda oluşan, gerçek peygamberlik makamıyla (en-nübüvvetü's-sâdika) birleşen imamın başkanlığındaki *hakikî devlet* (el-mülkü'l-hakîki), b) ikincisi ise amacı insanları her yönden köleleştirmek, onları bedbahtlığa ve hizmetçiliğe zorlayan, İlahî yasaya tüm yönleriyle muhalif bir yönetimin adı olan *tegallüp/zorba devlet* olarak vermektedir.³⁹ Âmirî'nin *Sâid/Mutlu* devlet ve *Hakikî* devlet tasavvurunda bunlar birbirine zıt olmayıp keyfiyetleri, yasayı uygulamaları, halklarını koruyup onları eğitmeleri, ıslah etmeleri ve onlara dünyevî-uhrevî mutluluğu kazandırmayı amaç etmeleri bakımından aralarında bir fark yoktur. Farklılığın terminolojik ve epistemolojik düzeyde olduğu düşünülmektedir. Yine bu durum *Şâki/Mutsuz* ve *Tegallüp/Zorba* devlette de aynıdır.

Âmirî, *Sâid Şehir* tasavvurunda Platon ve Aristoteles'ten esinlenir. Âmirî, *Sâid Şehir*'in hem yöneticilerinin hem yönetilenlerinin hikmet erdemleriyle donandığını belirtir. Âmirî, hikmet erdeminin yanında Platon'un savunduğu cesaret, iffet ve adâlet erdemlerine⁴⁰ de her iki grubun da sahip olduğunu dile getirir. Âmirî'nin *Sâid Şehir* tasavvurunda adalet erdemi mihenk taşı olarak kabul görür. Çünkü bu, ona göre hem devletin uzun ömürlü olmasında hem de halkın mutluluğa erişmesinde belirleyici erdemdir. Âmirî mutlulukla vasıflandırdığı şehirde yaşayan insanların aşırı zengin olmasının, verimli arazilere sahip olmasının ya da şehrin konumu itibarıyla deniz kıyısında bulunmasının önemli olmadığını aksine şehir halkının temel erdemlere sahip olmasının onları mutlu kılacağını belirtir. Âmirî, önemli olan şeyin, insanın bulunduğu yerden ziyade, orada yaşayan kişilerin ahlâkî yetkinlikleriyle bilgi ve amel bütünlüğünü gerçekleştirerek birbirleriyle yardımlaşmaları, dayanışma halinde olmaları, birbirlerine sevgi duymaları ve adaletle yaklaşmaları olduğunu vurgular. Böylelikle, hayırlı ve bilge insanların hayırlı ve bilgili şehirleri oluşturacağını, hayırlı ve bilgili şehirlerin de hayırlı ve erdemli devleti oluşturacağını düşünür. Filozofa göre, ruhî ve felsefî zenginliği yakalayan insan, toplum ve şehir, maddî zenginliği de yakalayabilecektir. Hulkî ve nutkî (ahlâkî ve aklî) erdemlere sahip olmayıp, maddî zenginliğe erişen insan, toplum ve şehrin de mutluluğa erişmesinin mümkün olamayacağını belirten Âmirî, böylesi bir insan ve toplumun da

³⁹ Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm*, 152-154.

⁴⁰ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınevi, 2018), 399.

kötülüklerle dalarak, dalaletle düşerek yok olmanın pençesinde kaybolacaklarını düşünür. Âmirî, *Saîd Şehir* halkının her şart altında doğruluk üzerine sebat ettiklerini, devamlı suretle adalet ve dayanışma içinde buldukları ifade ederek onların sadece iyi zamanlarda değil kıtlık ve yokluk zamanlarında bile birbirlerine destek olduklarını vurgular.⁴¹ Bu tür haslet ve özellikleri *Saîd Şehir* zıddı olan *Şâki Şehir* de bulmanın mümkün olmadığını aktaran filozofa göre bir anlamda doğruluk, adalet, yardımlaşma ve dayanışma *Saîd Şehir* özgüdür.⁴²

Âmirî'ye göre *Saîd Şehir* aslında tek devlettir. Bu devletin şehirlerinde, idari bölümlerindeki yöneticilerin ve yönetilenlerin keyfiyetine, ahlâkî tutum ve erdemlere verdikleri değere ve hikmete olan düşkünlüklerine göre *Saîd Şehir* Âmirî, *el-Medinetü'l-fadıla* ve *el-Medinetü'l-hakîme* olarak ikiye ayırır. Âmirî'nin bu ayrımı keskin bir ayrım olmayıp biri ahlâkî üstünlükle diğeri de hikmetle beslendiklerinden dolayı böyle bir ayrıma gittiği değerlendirilmektedir.

1. el-Medinetü'l-fadıla

Âmirî, Tanrı'ya ait gerçek egemenlik olan *el-mülkü'l-hakîkî*⁴³ ile birlikte oluşan yönetime "erdemli yönetim" (es-siyasetü'l-fâdıla) adını verir. Âmirî'ye göre bu yönetim, Tanrı tarafından ilk yöneticiye ikram edilir ve ilk yönetici erdemli yönetimle yönetilenleri ıslah eder, eğitir ve erdemleri onlara kazandırır. Bu yönetimle insandaki kusur, noksanlık gibi ferdî zafiyetlerin Tanrı'nın koyduğu yasalara bağlı bir başkanın eliyle giderildiğini (izâhatü'l-ille) ve ıslah edildiğini savunur. Âmirî'ye göre insan dünyaya yetkin bir halde gelmemektedir. Onun erdemlere sahip olabilmesi için bir toplulukta ve erdemli bir devlette yaşaması gerekmektedir. İnsanın ahlâkî ve aklî erdemlerle yetişmesi için, erdemlerle donanmış, hikmeti seven ve uygulayan bir eğitimcinin yanında bulunması ve onun terbiyesinden geçmesinin⁴⁴ gerekli olduğunu savunan Âmirî, böylece olgunlaşan insanın iyi bir aile kuracağını, iyi ailelerin de erdemli toplumu gerçekleştireceğini savunur.⁴⁵ *el-Medinetü'l-fadıla*'nın yöneticisinin de toplumun önünden gideceğini vurgulayan filozofa göre insan, aile ve toplumdaki erdemlerle

⁴¹ Âmirî, *es-Saâde ve'l-is'âd*, 280.

⁴² Âmirî, *es-Saâde ve'l-is'âd*, 288.

⁴³ Geniş bilgi için bkn. Ebû'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî, "el-Fusûl fî meâlimi'l-İlâhiyye", içinde *Bir ve Çok: Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 182-185.

⁴⁴ Âmirî, *es-Saâde ve'l-is'âd*, 343.

⁴⁵ Âmirî, Platon'dan şu iktibası yapar; "Çünkü liderler; onları mutluluğa götürür, onlara hayırlar sağlar ve güzelce te'dip etmek suretiyle onları yola -ki bu yol yasadır- koyarlar." Âmirî, *es-Saâde ve'l-is'âd*, 343.

oluşan bu devletin tüm unsurlarıyla hayırlı bir toplum olduğunu ve bu toplumun en yüce mutluluğa kavuşacağına inanır.

Âmirî'ye göre erdemli yönetim ancak dört şartın toplamıyla erdemli olabilir. Bunlar;

- İnsanın, ailenin ve toplumun korunması ve gözetilmesi (hıfz ve riâye).
- Onlara eşit davranılması ve adâletin uygulanması (insâf ve ma'dele).
- Gerektiğinde onların sorgulanması ve hesaba çekilmesi (isti'râz ve muhâsebe).
- Gerektiğinde onlara mükâfat verilmesi ve onları cezalandırması (cezâ ve muâhaze).⁴⁶

2. el-Medinetü'l-hakîme/Hikmetli Şehir

Âmirî'ye göre hikmetli şehir (el-Medinetü'l-hakîme) adı, şundan ileri gelir: Bu şehrin yöneticileri ilme ve ilim erbabına değer verir, düşünürleri hikmeti sever, onu öğretir ve hayatlarında tatbik eder. Yine şehir halkının da çoğunluğu da ilme olan düşkündür. Âmirî, bir şehrin hikmetle donanmasının, onun yöneticilerinin hikmete verdikleri değerle ölçüldüğünü belirtir; çünkü en tepeden başlayan bir durumun halka sirayet etmesi hem kolay hem de herhangi bir badire olmadan halkın benimseyeceği şekilde olur. Âmirî, bu şehrin başkanın hikmetle donanmış ve erdemleri kazanmış bir kişi olmasının yönetilenler tarafından bilinmesi onlarda erdemli davranışların ortaya çıkmasına yol açtığını vurgular. Âmirî'ye göre, bilgili ve hikmet ehli başkan, yönetilenlerin şehrin yasalarına itaat etmelerini kolaylaştırır. Âmirî, gerek yöneten gerekse yönetilen nezdinde hikmetle nitelenebilmek için, iki ana hususu ortaya koyar. Birinci husus davranışla ortaya çıkan güzel ahlâk, ikinci husus da temel ilimleri tahsil ederek onları pratiğe yansıtmaktır. Âmirî, özellikle ikinci hususa büyük bir önem vererek hikmet üzere olan yöneticinin matematik, müzik, astroloji, mantık, diyalektik gibi ilimleri bilmesinin, yine yöneticinin zamanındaki ve geçmişteki yasaları çok iyi şekilde bilmesini gerekli görür.⁴⁷

3. Âmirî'nin İdeal Devlet Tasavvurunda Yöneticinin Vasıfları

Âmirî devlet başkanı ve onun altında yer alan diğer yöneticilerin vasıflarını anlatırken Platoncu ve Fârâbîci bir anlayışı savunur. Âmirî'ye göre Tanrı, devlet başkanına yöneticiliği ikram etmiştir. Âmirî herkesin yönetici olamayacağını savunarak Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi olmaya layık kişiye

⁴⁶ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Ale'l-Ebed*, Çev. Yakup Kara (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 180-182.

⁴⁷ Âmirî, *es-Saâde ve'l-is'âd*, 288-289.

yöneticiliğin Tanrı tarafından bahşedilmesi gerektiğini belirtir. Bundan dolayı yöneticilik dünyevî olmayıp yüce bir makamdır. Yönetici, Tanrı'nın yasalarını yönetilenlere uygulamak, onları doğru yola sevk etmek, onları mutlu kılarak medenileştirmek, ahlâkî kemale erdirmek, teorik kemali onlarda gerçekleştirerek dinin inanç, ibadet ve diğer muameleatlarını pratiğe yansıtmasına yardımcı olmak, yönetilenlerin birbiriyle yardımlaşma, dayanışma, birbirlerini sevmelerini sağlayacak toplumsal yasaları ikame etmek, kişiden başlayarak toplumun tamamına sirayet edecek, pratiğe dökülmüş temel erdemleri hem kendi örneğinde uygulamak hem de kişi ve toplumda uygulanmasını denetlemek durumundadır.⁴⁸ Yönetici, yönetilenlerin yaşadığı yerleri mamur etme görevinin yanında onlar arasında adaletle hükmederek gerektiğinde devletin hem şefkatini hem de zorlayıcı yönünü göstermek görevi vardır. Yöneticinin yönetilenleri mutlu kılacağı, onların barış ve dostluk içinde yaşamalarını sağlayacak bir düzenin tesisi için, yönetimin temel yöntemi, itidal ve erdemdir. Âmirî riyasetin zorunlu ve doğal olduğunu, yönetilenleri doğru yola kanalize edecek kişinin yönetilenlerden bazı hususlarla farklı olması gerektiğini bildirerek bunu Platon'un *Kanunlar* adlı eserinde yer alan şu ifadelerle destekler:⁴⁹ "İnekleri güdenin inek olmasının ya da koyunları otlatanın koyun olmasının imkânsız olması gibi cahilleri yöneten kişinin de cahil olmaması gerekir. İnsanların liderinin hikmet sahibi olması lazımdır. Hikmet sahibi kişi ise hem ilahi hem de beşerî ilimleri bilir."⁵⁰

Âmirî'ye göre yönetici şu vasıflara haiz olmalıdır:

- a. İnsanları yöneten kişi teorik ve pratik felsefeyi şahsında birleştirmiş filozof olmalıdır.
- b. Yönetici ferasetiyle seçkinleşmiş ve felsefede uzman olmalıdır.
- c. Yönetici, siyasî tarihi bilmeli, olayları sebep-sonuç ilişkisi içinde değerlendirerek bunlardan olumlu dersler çıkarmalıdır.
- d. Yönetici, ahlâkî tutum ve davranışlarıyla üstün olmalı, faziletli davranışlarıyla yönetilenlere örnek olmalıdır.
- e. Yönetici, her şart ve durumda iffetli olmalı, bundan asla taviz vermemelidir.
- f. Yönetici, cesaretli olmalı, bu erdemi her şartta uygulamalıdır. Bununla birlikte yönetici alçakgönüllü olmalıdır.

⁴⁸ Âmirî, *es-Saâde ve'l-is'âd*, 293.

⁴⁹ Âmirî, *es-Saâde ve'l-is'âd*, 238-239.

⁵⁰ Platon, *Yasalar*, 170.; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 227.

- g. Yönetici, parlak bir zekaya sahip olmalı ve uzak görüşlü olmalıdır.
- h. Yönetici, istişareye, yeni fikirlere önem vermeli, kibirli davranışlardan uzak olmalıdır.
- i. Yönetici, orta yaş aralığı olan 35-50 yaşlarda olmalıdır.
- j. Yönetici tecrübeli olmalıdır. Tepeden inme idareyi teslim alırsa bu hem devlet hem yönetilenler için olumsuzluklara sebebiyet verebilir. Yönetici toplumu etkilemeli ve nüfuz sahibi kişi olmalıdır. Yasalara sadık olmalı, yasaları uygulamada tereddüt göstermemeli ve verdiği emirler yasaya aykırı olmamalıdır.
- k. Yönetici, muhatap olduğu siyasî kişilerin ve yönetilenlerin niyetlerini sezmeli, gerektiğinde itiraz veya kabul etmelidir. Yönetilenlere karşı yönetici tam muktedir olmalıdır.⁵¹

4. Âmirî'nin İdeal Devletinde Adil Savaş

Âmirî'nin ideal devlet tasavvurunda yönetici hem riyasetin hem de yönetilenlerin genel çıkarlarını korumak için haklı ve meşru savaşlar yapılabilir. Ona göre ideal devletin kabul ettiği savaş türü adaleti sağlayan ve kötülüğe her yönden engelleyen savaştır. Âmirî, Hz. Peygamberin şahsında gerçekleşen ve kendisinden sonra halifeler tarafından yönetilen devleti *İmamet* olarak adlandırmıştır. Yine Âmirî, İmametın karşısına ise *Tegallüp/Zorba* adını verdiği zorbalıkla yönetilen devlet şeklini ortaya koymuştur. Âmirî, hiç çekinmeden ve filozofça bir tavırla Hz. Muhammed'in siyaset pratiğine bakarak her iki devletten hangisine yakın olduğunu tartışmaya açmış ve Hz. Muhammed'in reis olarak imam ya da zorbadan hangisini temsil ettiğini sorgulamıştır. Âmirî, Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği dinin emirlerini yaymak, yönetimi altında bulunan insanların her yönden irşadını sağlayarak onların erdemleri kazanmalarını, dünyada ve ahirette saadeti elde etmelerini vesile olmak için muhatap aldığı kişileri ikna etmeye çalıştığını bildirir. Âmirî, Hz. Muhammed'in ikna yönteminin yanında barış ortamını bozanlara, haksız yere insanları öldürenlere, masumların haklarını gözetmeyenlere karşı kılıç kullandığını açıklar. Kılıçla ya da dinî terminolojide cihat olarak karşılık bulan ifadeyle Hz. Muhammed'in hiçbir şekilde zorbalığa girişmediğini, haksız yere hiçbir kimseyi öldürmediğini, kimsenin malına ve ırzına dokunmadığını belirten Âmirî, Hz. Muhammed'in yaptığı bu eylemin cihat olduğunu ve başkanlığının da imamet olarak kabul edilmesi gerektiğini vurgular. Âmirî'ye göre insanlar arasında gerçekleşen savaşlar cihat, fitne, yağma (tasa'luk) olmak üzere üç kısımdır:

⁵¹ Âmirî, *es-Saâde ve'l-is'âd*, 238, 250-254.

Cihat; şehir sakinlerinin, başkanlarının yönetiminde dini savunmak, vatanlarını korumak ve düzenin bozulmaması için yapılan savaştır.

Fitne; şehirlerde yaşayan etnik farklılıklara dayalı, bölge, soy, nesep taassubuyla ve provokatörlerin de etkisiyle yapılan savaştır.

Yağma; Zorba güçlerin masum ve savunmasız kişilerin mallarını ve mülklerini zorla gasp ederek yağma ve soygun amacıyla yapılan savaştır.⁵²

Cihat, İslam'ın meşru kabul ettiği, herhangi bir haksızlığa izin vermediği ve akıl sahiplerinin de onay verdiği bir savaş türüdür. Fitne, insanın gazap kuvvetinin harekete geçerek, haksız ve hukuksuz olarak karşındakini güçsüz kılmayı ve gerektiğinde yok etmeyi, yağma ise aklını kullanmayıp şehvet kuvvetlerini harekete geçirerek güçsüzün malına ve kazanımlarını zorba yöntemlerle el koymayı amaçlayan savaş türleridir. Hz. Peygamberin giriştiği savaşları Eflatuncu nefis görüşüyle değerlendiren Âmirî, Hz. Muhammed gazap ve şehvet güçlerinden sıyrılarak akıl gücüyle hareket ettiğini söyler. Hz. Muhammed savaştığı güçlere karşı, Tanrı'nın bir olduğunu söylemiş ve nübüvvetini kabul ettirmek amacını taşıdığını kaydeder. Yine Âmirî, Hz. Muhammed'in bu amaçlarını kabul edenlere zor kullanmadığını, onları himaye ettiğini fakat ikrar ve kabul etmeyip düşmanlıklarını sürdürenlere de birtakım yaptırımlarda bulunduğu aktarır.⁵³ Âmirî'nin yaptığı savaş tasnifleri psikolojik ve teolojik temelli olup Fârâbî'nin değindiği savaş türlerine yönelik ayrıntılar ise Âmirî'de yer almaz.⁵⁴

Sonuç

Âmirî'nin ideal devlet tasavvuruna yönelik bu çalışmada Âmirî yaşadığı dönemin siyasî, dinî, toplumsal birtakım problemlerinden ve mevcut literatürden hareketle siyaset felsefesi üzerine yoğunlaşmıştır. Âmirî'ye göre ilk yönetici ilahî bir lütuf neticesinde oluşur. İdeal devlette yönetici hikmet ve erdemle donanmalıdır. Âmirî, Platon ve Fârâbî gibi yöneticinin filozof olmasını birinci öncelik olarak saymıştır. Bununla beraber Âmirî, ideal devletin yöneticisinde on özellik daha sayarak yöneticinin vasıflarını belirlemiştir. Âmirî'ye göre yönetici yasaya sınıksız bağlanmalı, yasaya asla muhalefet etmemelidir. Platon'un erdem anlayışını savunan Âmirî, onun dört temel erdemini hem yönetenlerin hem de yönetilenlerin de bilmesini ve onları hayatlarında uygulamasını savunmuştur. Âmirî, Fârâbî gibi, temelde devletleri erdemli ve erdemsiz olarak ikiye ayırmış bunu

⁵² Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm*, 155-156.

⁵³ Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm*, 155-157.

⁵⁴ Ahmet Kamil Cihan, "Fârâbî'nin Savaş Teorisi", *Diyanet İlmi Dergi*, 52/(2016), 178.

ayırırken Fârâbî'den farklı olarak onları saîd/mutlu ve şâki/mutsuz şeklinde isimlendirmiştir. Saîd devleti de yönetici ve yönetilenlerin çoğunluğu veya keyfiyetlerine göre hikmetli ise *el-Medinetü'l-hakîme*; erdemliyse *el-Medinetü'l-fadıla* olarak ikiye ayırmıştır.

Âmirî'ye göre saîd/erdemli/mutlu devlet tüm yapısı ile adaletle yönetilen, bu devlet yönetilenlerini erdemlere ulaştıran, yaşadığı yerleri mamur eden, maddî ve manevî olarak onları geliştiren bir devlettir. Yine bu devlet meşru haller oluştuğunda savaşır ve yönetilenlerinin bu sayede mal, akıl, din, nesil ve can güvenliğini teminat altına alır. Bu devletin zıddı olan şâki/erdemsiz/mutsuz devlette ise saîd/erdemli/mutlu devletteki durumlar bulunmamaktadır.

Âmirî'nin yararlandığı kaynaklar ve kullandığı üslup genel ilmi anlayışında sürdürdüğü felsefe-din uyumunu siyaset felsefesinde de sürdürmüştür. Âmirî'nin savunduğu saîd/erdemli şehir ideali etkisinde kaldığı filozofların devlet tasavvurları gibi idealisttir. Ancak Âmirî'nin kendi ahlâk ve siyaset felsefesini temellendirmek için kullandığı *insanın kendini yönetmesi (istislahu'l-ahlâk)*, *ailenin tedbiri (zabtu'l-kedhudâiyye)* ve *devletin tedbiri (tedbîru'l-memleket)* şeklindeki taksimle özgünlük barındırmaktadır. Bu durum kendisinden sonraki düşünörlere ilham kaynağı olmuş, onlar tarafından kullanılmış ve geliştirilmiştir. Bu bakımdan Âmirî her ne kadar günümüzdeki birtakım araştırmacılar tarafından gölgede kalmış filozof olarak iddia etmişlerse de onun hakkında elde edilen ve edilebilecek yeni bilgi ve bulgularla bu araştırmacıların iddialarının geçersiz olabileceği sonucuna ulaşılmıştır.

Sonuç olarak *es-Saâde ve'l-is'âd ve el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm* eserlerinden hareketle Âmirî'nin savunduğu ve tasavvur ettiği ideal devlet yasaya bağlı, hikmeti elde etmiş ve erdemlerle donanmış filozofun yönettiği devlettir. Bu devlet Platon'un nefis ve erdem görüşüyle kadim Fars hükümdarı Enûşirvan'ın devleti yönetirken temel kabul ettiği sevgi, adalet ve yardımlaşma gibi ilkeleri birleştiren bir devlettir. Âmirî'nin bu tasavvurunun son merhalesinde ise peygamberlikle yöneticiliği tek bir makamda birleştiren Hz. Muhammed'in ilk devlet başkan olduğu ve ardından gelen ilk dört halifenin de imamet görevini üstlenen imam olduğu yapı vardır. Yine Âmirî'nin ortaya koyduğu imamet devleti ile erdemli devlet aynı olup devletlerin kaynağı olan bilgiye ulaşma yöntemleri (vahiy ve akıl) farklıdır.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma “Âmirî'nin Siyaset Felsefesi” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazarlar, makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan etmektedirler.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



KAYNAKÇA

ÂMİRÎ, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yusuf (ö. 381/992). *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm*. Tahk. Ahmed Abdulhamid Ğurâb. Riyad: Dâru'r-risâle, 1988.

ÂMİRÎ, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yusuf (ö. 381/992). “el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm”. İçinde *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. Çeviren Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

ÂMİRÎ, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yusuf (ö. 381/992). *es-Saâde ve'l-is'âd fi's-sîrati'l-insâniyye*. Tahk. Ahmed Abdulhalim Atiyye. Kâhire: Dâru's-sekâfe li'n-neşr ve't-tevzî', 1991.

ÂMİRÎ, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yusuf (ö. 381/992). “el-Fusûl fi meâlimi'l-İlâhiyye”. İçinde *Bir ve Çok: Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*. Çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

ÂMİRÎ, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yusuf (ö. 381/992). *Kitabü'l-Emed 'ale'l-ebed*. Çeviren Yakup Kara. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları. 2013.

- ARİSTOTELES. *Nikomakhos'a Etik*. Çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015.
- ARİSTOTELES. *Politika*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- ARSLAN, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınevi, 2018.
- ADALIOĞLU, Hasan Hüseyin. "Siyâsetnâme". *İslam Ansiklopedisi*. 37:304-306. Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2009.
- AYDIN, Mehmet. "Âmirî, Hayatı, Eserleri ve Görüşleri". *Diyanet İlmi Dergisi*, 16/3(1977):148-154.
- AYDIN, Hasan. "İslam Düşüncesinde Siyaset Felsefesi ve Siyasal Kuramlar", *Bilim ve Gelecek Dergisi*. 143(2016):10-34.
- AYDIN, Hasan. "Amirî'nin Düşünce Sisteminde Felsefe ve Felsefi Bilimlerin Meşruluğu Sorunu". *Ekev Akademi Dergisi*. 33/(2007):55-66.
- BAYRAKLI, Bayraktar. *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*. İstanbul: Şehir Yayınları, 2000.
- BAYRAKTAR, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- CANATAN, Kadir. *İslam Siyaset Düşüncesi ve Siyasetnâme Geleneği*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbid el-. Arap Ahlâkî Aklı. Çev. Muhammet Çelik İstanbul: Mana Yayınları, 2016.
- CİHAN Ahmet Kamil. "Fârâbî'nin Savaş Teorisi". *Diyanet İlmi Dergi*, 52/(2016):167-180.
- CİHAN Ahmet Kamil. "The Thought of Muslim Philosophers in the Classical Period about Practical Arts", *Bilimname*, Ahi Evran Özel Sayısı, 69-89.
- CORBİN, Henry. *Başlangıçtan İbn Rüşd'e Kadar İslam Felsefesi Tarihi*. Çev. Hüseyin Hatemi. C. 1 Ankara: İletişim Yayınları, 2017.
- ÇİLİNGİR, Lokman. Yıldız, M., Aydın, H. *İslam'ın Klasik Çağında Bir Felsefi Sorun Olarak Siyaset*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- EBÛ ZEYD, Münâ Ahmed. "Müctemiu'l-hayri ve'l ümmeti'l meymuneti inde el-Âmirî". *Et-tefahimu*, (Tarihsiz):101-126.
- FÂRÂBÎ. *El-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- İZMİRLİ, İ. Hakkı. "İslam'da Felsefe Cereyanları 3". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*. 4/14 (İstanbul: Evkaf Matbaası, 1930):28-45.

- IŞIK, Hidayet. *Âmirî'ye Göre İslam ve Öteki Dinler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- IŞIK, Hidayet. "Karşılaştırmalı Din Çalışmaları Açısından Ebu'l- Hasan el- Âmirî". İçinde *Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*, (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2009).
- MADLUNG, Wilferd. "al-Âmirî is still relatively little known Muslim Philosopher". *The Journal of The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1 (1990).
- NETTON, Ian Richard. *Fârâbî ve Okulu*. Çev. Mehmet Vural. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- ŞEHRİSTANİ, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebi Bekr Ahmed (548/1153). *Milel ve Nihal*. Çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- KANAT, Celal A. *Platon ve Aristoteles'te Devlet ve Toplum Felsefesi*. İstanbul: Doruk Yayınları, 2013.
- KAYA, Mahmut. "Âmirî". İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 3:68-72. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- KUTLUER, İlhan. "İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü". Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1989.
- KUTLUER, İlhan. *Akıl ve İtikad*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- KORKUT, Şenol. *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü*, 2. Bsk. Ankara: Atlas Kitap, 2018.
- KÖSE, Hızır Murat. "Siyaset", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37: 294-299. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- KÖMBE, İlker. "İslam Siyaset Düşüncesinde Siyaset Tasnifleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 3/44 (2018/1):35-60.
- OSMANOĞLU, Ömer. "Metafizik ve Ahlâkla İlişkisi Bakımından Ortaçağ İslam Siyaset Düşüncesi", *Dem Dergi*, 2/5(2010), 106-111.
- ROSENTHAL, Franz. "Ebu'l-Hasan el-Âmirî'ye Göre Devlet ve Din". İçinde *Derleme: İslâm 'da Siyaset Düşüncesi*. Çev. Kazım Güleçyüz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995):167-180.
- ROWSON, Everett K. "Âmirî". İçinde *İslam Felsefesi Tarihi I*. Çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu. Editör, Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, 2. Baskı. İstanbul: Açılım Kitap, 2017.
- PLATON. *Devlet*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimboz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1971.

- ROSS, David. *Aristoteles*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.
- ŞULUL, Cevher. "İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. C. 7:711-739. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- TOKU, Neşet. *Siyaset Felsefesine Giriş*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.
- TURHAN, Kasım. "H. 4. / M. 10. Yüzyılın İki Müslüman Siyaset Filozofu Fârâbî ve Âmirî", İçinde *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyumu (13-15 Kasım 2014) Bildirileri*, editör Ejder Okumuş ve İlyas Burak (Eskişehir, 2015):369-376.
- TURHAN, Kasım. *Bir Ahlâk Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- TURHAN, Kasım. *Âmirî ve Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- TOKTAŞ, Fatih. "Büyük İskender Bağlamında Sahte Aristotelesçiliğin Âmirî'nin "es-Sa'âde ve'l-is'âd"ındaki Yansımaları", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44/(2016):47-89.
- VURAL, Mehmet. *İslâm Felsefesi Tarihi: İslâm Düşüncesinin Tarihsel Seyri*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- YALIN, Salih. "İslâm Ahlâk Filozoflarının Aile Ahlâkına İlişkin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme: İbn Sina, Tûsî ve Kınalızâde Örneği". *Journal of Islamic Research*, 2019/30(3):479-94.
- YALIN, Salih. "Şirvânî de Ahlâk ve Siyaset". *Bilimname*. 24/(2013):9-30.
- WATT, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Çev. Ethem Ruhi Fıçlalı Ankara: Sarkaç Yayınları, 1981.



THE IDEAL STATE CONCEPTION IN ABU'L HASAN AL-ÂMİRÎ

 Fuat AKPINAR^a

 Ahmet Kamil CİHAN^b

Extended Abstract

The subject of politics, in classical Islamic political thought, was discussed by philosophers, theologians and fiqh scholars. Besides, we can consider the political philosophy of Ibn Khaldun, which is based on observation and scientific data. In this way, Islamic political thought has thrived in three styles. The science of politics, in Islamic Philosophy, is begun with Fârâbî and followed by names, like; Âmirî, Ibn Sina and Nasiruddin Tusi. Theologians and fiqh scholars have showed interest on the subject of politics and touched on the topics, such as; Leadership, justice, council and imamate, starting from the fundamental sources of religion, at the end of their works. Espically, thoughts of Ghazali, Mawardi and Ibn Taymiyya on politics have been discussed in the world of science. In the style, put forth by Ibn Khaldun; The establishment, development and termination of states expressed not in a historical context, but on the basis of observation within the conditions of its time. Ibn Khaldun's manner is evaluated as more rational and scientific than others.

Âmirî was born in Nishapur at the beginning of the 10th century and got his first education from his father, Abu Zerr Muhammed b. Yusuf. Later, at the age of 18, he received his philosophy education from Ebu Zeyd Ahmet B. Sehl el-Belhi, who was a student of El-Kindi, who was accepted as the first philosopher in the history of Islamic thought. As a philosopher from Nishapur, Âmirî, who was in many centers of science, improved his achievement in philosophy in this way. We estimate that there are many reasons why Âmirî was interested in practical philosophy. Fârâbî, who became famous with the title of second teacher, had systematically found the

^a PhD. Student, Ministry of National Education, yusuffuheyre@gmail.com

^b Prof., Erciyes University, akcihan@erciyes.edu.tr

subjects of practical philosophy, such as; morality, virtue, happiness and politics. Fârâbî, who named this system *Ilmul-Medeni*, was also a source of inspiration for many thinkers and philosophers after him. One of these names is, certainly, Âmirî. The things that Âmirî does not include in the name of political philosophy; Fârâbî, Plato, Aristotle, revelation, hadiths and persian sources. Âmirî interpreted all these internal and external components without compromising the basic principles of Islam, and created a distinctive moral-politics philosophy.

The 10th century Abbasid State, in which Âmirî lived, lost the lands under its control, and was independent in their internal affairs and dependant on the Abbasid caliphate in foreign policy. Samani and Buwayhid States forced the Abbasid State, politically, and the Abbasids followed a policy of balance against these two. The century in which Âmirî lived is the century when there was no political unity and many religious fragmentations. It is thought that Âmirî inclined to the political philosophy due to these and similar reasons.

Fârâbî, the founder of the science of Islamic philosophy and politics, offered the terminology and epistemology related to this field in his works. Âmirî, who appeared as a political philosopher after Fârâbî, was influenced also by Fârâbî with regard to this field and achieved in bringing new and different terminology and epistemology to the philosophy of politics. Âmirî uses terms such as; Ruler, ruled, law, city, emperor, tyrant, being happy and bringing happiness in his works. Also, Âmirî, inspired by Fârâbî, presented the qualities of being a director.

To Âmirî, being a director is not a duty that everyone can do, and the director must first be a philosopher. The philosopher from Nishapur wrote the works called *el-Îlâm bi-menâkibi'l-Îslâm, es-Saâde ve'l-is'âd, el-Emed ale'l-ebed ve el-Fusûl fî meâlimi'l-Îlâhiyye* which deals with morality ethics, virtue, happiness and politics. His work *es-Saâde ve'l-is'âd* can be divided into two parts. The first part of the work discusses morals, ethics, happiness and theoretical philosophy, and the second part discusses the definition of politics, its method and types, humanization, the qualifications of the president and the status of virtuous and unvirtuous states. According to Âmirî, man has to live in a social environment because he is a living, mortal being. So as to meet human needs, he has to live in a state which is a necessary by nature. Defending that the person who will be a ruler cannot be a random person, Âmirî explains that the state can be achieved with a divine present, that the ruler can obtain it with divine favor, and that a benevolent and happy state must be based on laws. All elements of the state that Âmirî presents in his works, starting from the individual, are the

people who attach importance to the family, society and administrators, who know that there is moral perfection and who apply it and have virtues. Both the rulers and the ruled ones of the city, which are expressed in Âmirî's ideal state concept, which we are talking about in our article, have totally gained morals and virtues and have Plato's four basic virtues. Especially, the managers are the people who practice the virtue of justice in every condition and ground, and are role models for the society. The ruled ones, on the other side, are in solidarity and sharing among themselves and they love each other.

In al-İ'lam bi-menakibi'l-Islam, Âmirî handled the superiority of Islam over other religions throughout the work. In the 7th chapter of the work, Âmirî handled the view of the religion of Islam on politics, its superiority over other religions in terms of politics, and the features of imamate and dominant forms of government. Âmirî bravely questioned whether Mohammed, the Prophet of Islam, was one of these forms of government, imamate or sovereignty. Also, he discussed whether the wars of Mohammed, the Prophet of Islam, reflect jihad or the unfair war of the tyrants. Based on this information, the features of fair and unfair wars, which are in Âmirî's ideal state concept, will be examined in this article. Also, by looking at these wars, it will be tried to exhibit which type of war Hz. Mohammed performed. Âmirî specified that the best and beneficent administration was the Imamate-oriented management, which was formed by Prophet Mohammed and continued by Hulefa-yi Raşidin. Finally, Âmirî formed an ideal state concept by taking into account some sociological and theological problems from the period he lived in.

Keywords: Islamic Philosophy, Âmirî, Politics, Statesman, Virtuous State.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work has been derived from the first author's dissertation entitled "The Philosophy of Politics of Abu'l Hasan al-Âmirî".

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The authors declare they have contributed equally to the article.

5. Competing interests:

The authors declare no competing interests.

